

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI TƏHSİL NAZİRLİYİ  
BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ**

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ  
РЕСПУБЛИКИ  
БАКИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

**MINISTRY OF EDUCATION OF AZERBAIJAN REPUBLIC  
BAKU STATE UNIVERSITY**

**“KITABI-DƏDƏ QORQUD” VƏ TÜRK DÜNYASI**

**“Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcüməsi və nəşrinin  
200 illiyinə həsr olunmuş**

**BEYNƏLXALQ ELMİ KONFRANSIN**

**MATERİALLARI**

*29 dekabr 2015-ci il*

**Bakı-2015**

# “Kitabi-Dədə Qorqud”un alman dilində ilk tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinin qeyd edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı

2015-ci ildə Azərbaycan xalqının mədəni sərvətlər xəzinəsində müstəsna yer tutan və əsrlərdən bəri milli-mənəvi varlığın ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilən “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin alman şərqşünas alimi Fridrix fon Dits tərəfindən üzə çıxarılması, nəşr edilməsi və dünya elm aləminə tanıtılmasının 200 illiyi tamam olur.

Ötən müddət ərzində “Dədə Qorqud” dastanları ilə bağlı çox sayda araşdırmalar aparılmış və qorqudşünaslığın ayrıca sahə kimi formalaşdırılması istiqamətində mühüm addımlar atılmışdır. 2000-ci ildə “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illik yubileyinin YUNESKO xətti ilə beynəlxalq səviyyədə təntənəli qeyd edilməsi abidənin tədqiqi tarixində yeni mərhələnin başlanğıcı olmuşdur.

Milli-mədəni irsin qorunub yaşadılması və yeni nəsillərin azərbaycançılıq ruhunda tərbiyə olunmasında “Dədə Qorqud” dastanlarının böyük əhəmiyyətini nəzərə alaraq, qorqudşünaslığın sistemli fəaliyyətinin təmin edilməsi məqsədi ilə Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 109-cu maddəsinin 32-ci bəndini rəhbər tutaraq qərara alıram:

1. Azərbaycan Respublikasının Mədəniyyət və Turizm Nazirliyi Azərbaycan Respublikasının Təhsil Nazirliyi və Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası ilə birlikdə, Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzinin, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Bilik Fondunun və Azərbaycan Yazıçılar Birliyinin təkliflərini nəzərə almaqla, “Kitabi-Dədə Qorqud”un alman alimi Fridrix fon Dits tərəfindən ilk tərcüməsi, nəşri və dünya elm aləminə tanıtılmasının 200 illiyinə dair fəaliyyət proqramını hazırlayaraq təsdiq olunmaq üçün Azərbaycan Respublikasının Nazirlər Kabinetinə təqdim etsin.
2. Azərbaycan Respublikasının Nazirlər Kabineti bu Sərəncamdan irəli gələn məsələləri həll etsin.

İlham Əliyev  
Azərbaycan Respublikasının Prezidenti

Bakı şəhəri, 20 fevral 2015-ci il.

## TƏŞKİLAT KOMİTƏSİ

Akad.	A.M.Məhərrəmov —	Rektor	– sədr
Prof.	İ.N.Əliyeva —	Tədrisin təşkili və təlim texnologiyaları üzrə prorektor	– sədr müavini
AMEA-nın müxbir üzvü, prof.	A.H.Kazımsadə —	Elm və innovasiyalar üzrə prorektor	– sədr müavini
Prof.	S.T.Hacıyev —	Sosial məsələlər, tələbələrlə iş və ictimaiyyətlə əlaqələr üzrə prorektor	– sədr müavini
Dos.	M.T.Vəliyev —	Filologiya fakültəsinin dekanı	– üzv
AMEA-nın müxbir üzvü, prof.	N.A.Paşayeva —	Klassik Azərbaycan ədəbiyyatı kafedrasının müdiri	– üzv
Akad.	T.İ.Hacıyev —	Türkologiya kafedrasının müdiri	– üzv
AMEA-nın müxbir üzvü, prof.	N.Q.Cəfərov —	Ümumi dilçilik kafedrasının müdiri	– üzv
Prof.	S.Ə.Abdullayeva —	Azərbaycan dilçiliyi kafedrasının müdiri	– üzv
Prof.	T.H.Hüseynov —	Müasir Azərbaycan ədəbiyyatı kafedrasının müdiri	– üzv
Prof.	C.Q.Nağıyev —	Dünya ədəbiyyatı kafedrasının müdiri	– üzv
Prof.	L.H.Quliyeva —	Rus dilçiliyi kafedrasının müdiri	– üzv
Prof.	A.C.Hacıyev —	Rus ədəbiyyatı tarixi kafedrasının müdiri	– üzv
Prof.	H.A.Əsgərov —	Azərbaycan dili və ədəbiyyatının tədrisi metodikasının müdiri	– üzv
Prof.	M.M.Cəfərov —	Təbiət fakültələri üzrə rus dili kafedrasının müdiri	– üzv
F.e.d.	R.B.Əsgərov —	Türk xalqları ədəbiyyatı kafedrasının müdiri	– üzv
F.e.d.	S.H.Orucova —	Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı kafedrasının müdiri	– üzv
Dos.	Ə.M.Paşayeva —	Humanitar fakültələr üzrə rus dili kafedrasının müdiri	– üzv
Dos.	A.Q.Abbasov —	İngilis dili (təbiət fakültələri üzrə) kafedrasının müdiri	– üzv
Dos.	B.İ.Hacıyev —	İngilis dili (humanitar fakültələr üzrə) kafedrasının müdiri	– üzv
Dos.	S.V.Abbasova —	Azərbaycan dili kafedrasının müdiri	– üzv
Dos.	E.N.Fərəcullayeva —	Alman və fransız dilləri kafedrasının müdiri	– üzv
F.ü.f.d.	K.K.Həsənova —	Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı kafedrasının müəllimi	– məsul katib

# QORQUDŞÛNASLIQ

ƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆƆ



## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” UN TƏRCÜMƏLƏRİ

**Açar sözlər:** *"Kitabi-Dədə Qorqud", sərəncam, tərcümə, folklor, epos*

**Ключевые слова:** *"Книги ДедэГоркума", указ, перевод, фольклор, эпос*

**Key words:** *"The book of Dede Gorgud", the order, translation, folklore, epos*

*“Kitabi-Dədə Qorqud”u, onun hər kəlməsini hər bir azərbaycanlı məktəb illərindən başlayaraq öyrənməlidir. Belə ki, gənc nəsil bunları nə qədər dərinləndirən mənimsəsə, millətini, xalqını, vətəninə – müstəqil Azərbaycanı da bir o qədər sevər.*

*Heydər Əliyev*

Hər bir milləti dünyada tanıdan və onu digər xalqlardan fərqləndirən ən önəmli xüsusiyyətlərindən biri onun adət və ənənələri, bu müstəvidə yüksək mənəvi dəyərlər sistemində malik olmalarıdır. Bu baxımdan, qloballaşan dünyada milli adət və ənənələr, onun əsasında formalaşdırılan yüksək mənəvi dəyərlər sistemi hər bir millətin mənəvi simasını göstərir.

Dünyanın ən qədim xalqlarından olan Azərbaycan da özünün zəngin milli, əxlaqi və mənəvi dəyərlər sistemi ilə bəşər sivilizasiyasına əvəzsiz töhfələr verərək özünəbənzər adət və ənənələri, yüksək mənəviyyatı ilə diqqəti cəlb edib. Min illər boyu formalaşan və Azərbaycan xalqının yüksək mənəvi dəyərlərə malik olduğunu göstərən təkrərdilməz adət və ənənələr millətimizin keçmişi ilə bu günü və gələcəyi arasında sarsılmaz bir mənəvi körpü rolunu oynamaqdadır. Təsadüfi deyil ki, adət və ənənələrin hər bir millətin həyatında oynadığı əvəzsiz rolunu yüksək qiymətləndirən Azərbaycan xalqının böyük oğlu Heydər Əliyev: “ Milli adət və ənənələr hər bir xalqın milli mədəniyyətinin zənginliyindən, qədim tarixi kökə malik olmasından xəbər verir”-deyib.

Ümummilli Lider Heydər Əliyev 1997-ci il aprelin 20-də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illik yubileyi haqqında” Fərman və 1999-cu il fevralın 21-də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının tədbirlər Planı haqqında” Sərəncam imzalamışdır.

Heydər Əliyev imzaladığı rəsmi sənədlərdə, etdiyi çıxış və nitqlərdə, verdiyi müsahibələrdə Dədə Qorqud mövzularına müraciət edib, dastanı Azərbaycan tarixinin, mədəniyyətinin, elminin, ədəbiyyatının ən möhtəşəm, ən parlaq abidəsi adlandırıb.

O, öz nitqində və çıxışlarında Azərbaycan xalqının dünyagörüşünün təşəkkül tapmasında “Kitabi-Dədə Qorqud”un misilsiz rolunu xüsusi qeyd etmişdir.

Heydər Əliyev türk xalqlarının ümumi tarixi köklərinin Dədə Qorqudla bağlılığını göstərərək, dastanın Azərbaycan xalqına, bütün türk dünyasına məxsus olduğunu, ancaq onun vətəninə müstəqil Azərbaycan Respublikası, sahibinin azad Azərbaycan xalqı olduğunu vurğulamışdır.

Ümummilli lider Heydər Əliyevin siyasətini layiqincə davam etdirən Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev də milli-mənəvi dəyərlərimizə yetərinə diqqət ayırmışdır. 2015-ci ildə Azərbaycan xalqının mədəni sərvətlər xəzinəsində müstəsna yer tutan və əsrlərdən bəri milli-mənəvi varlığın ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilən "Kitabi-Dədə Qorqud" abidəsinin alman şərqşünas alimi Fridrix fon Dits tərəfindən üzə çıxarılması, nəşr edilməsi və dünya elm aləminə tanıtılmasının 200 illiyi haqqında sərəncamın imzalanması bunun bariz nümunəsidir. Ötən müddət ərzində isə "Dədə Qorqud" dastanları ilə bağlı çox sayda araşdırmalar aparılmış və qorqudşünaslığın ayrıca sahə kimi formalaşdırılması istiqamətində mühüm addımlar atılmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud (“Kitabi - Dədəm Qorqud əla lisan-i taife-i Oğuzan”)- Oğuz tayfalarının dilində Dədəm Qorqudun kitabı (3, 135) . Kökləri mifoloji dünyagörüşünə gedib çıxan Dədə Qorqud dastanları b.e. XI yüzilliyində “Kitabi-Dədəm Qorqud” adı altında yazıya alınmış, əlimizdə olan nüsxələr isə XVI əsrdə üzü köçürülmüş əlyazmalardır. Abidəni ilk dəfə tədqiqata cəlb etmiş alman şərqşünası Fridrix fon Ditsin fikrinə görə, buradakı bəzi mifoloji süjetlər, məsələn, Təpəgöz süjeti qədim Yunanıstanda yaranmış analoji süjetlərə qida vermişdir. “Kitabi- Dədə Qorqud”dakı Təpəgöz obrazı Homerin “Odisseyə” dastanındakı Polifem obrazı ilə müqayisədə daha qədimdir. Abidə haqqında ilk dəfə alman alimi F.Dits məlumat vermiş və “Təpəgöz” boyunu alman dilinə 1815-ci ildə tərcümə edib dərc etdirmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” serb-xorvat dilinə yuqoslav türkoloqu Slavolyub Cinciç tərcümə etmiş və 1981-ci ildə Belqrad şəhərində çap etdirmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” fars dilində İran alimlərindən Fəriba Əzəbdəftəri və Məhəmməd Hərirri Əkbəri tərcümə etmişlər. Onlar 1974-cü ildə Londonda ingilis dilində çap olunmuş tərcüməni əsas götürmüşlər. Ancaq tərcüməyə yazılmış son söz, şərhlər və kitabiyatdan aydın olur ki, mütərcimlər “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan əlyazmaları nüsxələrindən, eləcə də dünyanın başqa ölkələrində olan nəşrlərindən xəbərsiz deyillər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” fransız dilinə 1988-ci ildə şərqşünas, türkoloq Lui Bazən və Fransa Kollecinde Araşdırma laboratoriyasının direktoru Altan Kokalp tərəfindən tərcümə edilərək “Qalimar” nəşriyyatında çap edilmişdir. Kitaba çağdaş türk romançısı Yaşar Kamal ön söz yazmışdır. Fransız dilinə bu əsər Drezden və Vatikan nüsxələri istifadə edilməklə tərcümə edilmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı haqqında L.Asatiani, A.Baramidze, M.Çikovani və başqa gürcü türkoloqları yeri gəldikcə fikir söyləyib, onu qədim dünya abidələrindən biri kimi dəyərləndiriblər. Dastanın gürcü dilinə tərcüməçiləri və araşdırma müəllifləri Elizbar Çavelidze və Qeorqi Şaqulaşvilidir. Onlar dastanı türk alimi Orxan Şaiqin 1973-cü ildə buraxdığı “Kitabi-Dədə Qorqud” nəşrinə daha çox əsaslanıblar.

“Kitabi-Dədə Qorqud” ingilis dilinə tərcüməsinə 1970-ci illərdə başlanıb, F.Şümər, A.Uysal və V.Volker 1972-ci ildə dastanı ilk dəfə ingilis dilinə tərcümə etmişlər. Dastanın ingilis dilinə ikinci tərcüməsi C.Luisə məxsusdur. 1974-cü ildə çap olunub. C.Lyuis əsərin Azərbaycanda və Azərbaycan türkcəsində qələmə alındığını qeyd edərək yazır: “Əlyazmaların dilinə gəldikdə o, XIV əsrin sonunda və XV əsrin əvvəlində yazılmış kitabların dilinə uyğun gəlir. O, Azərbaycanda danışılan türk dili üçün tipik olan saysız-hesabsız dil faktları göstərir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un bu tərcümə və tədqiqatları oğuzların tarixə çevrilmiş dastanının daha geniş arealda yayıldığını, dünya tədqiqatçılarının marağına səbəb olduğunu göstərir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan Folklor nümunələrində milli-mənəvi dəyərlərin təcəssümü mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları, Bakı, “Elm və Təhsil” 2015, 348 səh.
2. Kitabi- Dədə Qorqud. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 376 s.
3. Dədə Qorqud kitabı. Ensklopedik lüğət. Bakı, 2004
4. Жирмунский В. М. «Огузский героический эпос и “Книга Коркута”» // Книга моего деда Коркута. — М-Л.: Издательство АН СССР, 1962.

**Сахар Оруджева**

### **Переводы «Китаби-Деде Горгуд»**

#### **Резюме**

В статье дается общая характеристика дастана «Китаби-Деде Горгуд». Говорится о том, какое большое значение этому придавалось общенациональным лидером Гейдаром Алиевым и Президентом Азербайджанской Республики Ильхамом Алиевым. Рассказывается о переводах дастана на многие языки мира.

## Translations of “Kitabi-Dede Gorgud”

### Summary

The article deals with a general description of the epos *Kitabi-Dede Gorgud*. It is said that the great importance attached to it by the national leader Heydar Aliyev and President of the Republic of Azerbaijan İlham Aliyev. It is told about dastan translations into many languages.

MUXTAR İMANOV  
AMEA-nın müxbir üzvü,  
AMEA Folklor İnstitutunun direktoru  
Azərbaycan

### “DƏDƏ QORQUD”: MÜDRİKLİK VƏ DƏLİLİK

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, Dəli Domrul, müdriklik, dəlilik*

**Ключевые слова:** *эпос, Дедэ Коркут, Буйный Домрул, мудрость, сумасбродство*

**Key words:** *epos, wisdom, madness, Dede Gorgud, Deli Domrul, love*

Dünyadakı başqa qəhrəmanlıq eposları kimi, «Dədə Qorqud» eposu da xalqın öz varlığı uğrunda mübarizəsini əks etdirir. Bu əksətdirmə həm tarixi, həm də mifoloji aspektdə ortaya çıxır. Qəhrəmanlıq eposunun mifdən götürdüyü ən başlıca xüsusiyyətlərdən biri, haqqında danışılan predmet və hadisənin kökünə getmək, onun mənşəyini aydınlaşdırmaq xüsusiyyətidir. Bu xüsusiyyət «Dədə Qorqud» eposu üçün də səciyyəvidir. Bu epos, ilk növbədə, soykökdən bəhs edən bir eposdur. Tədqiqatçılar tamamilə haqlı olaraq «Dədə Qorqud»u ulu əcdadlar haqda dastan adlandırırlar, bu dastanda «atanın adı övladdan ötrü ən böyük mülkdür» düşüncə tərzinin aparıcı yer tutduğunu xüsusi olaraq qeyd edirlər. Nəzərə alırlar ki, epos poetikasına uyğun olaraq «Dədə Qorqud» ulu əcdadların yaşayıb fəaliyyət göstərdiyi qutsal bir zamandan bəhs edir. Elə bir zamandan ki, o zaman bəylərin alqışı alqış, qarğışı qarğışdı.

Qutsal Oğuz zamanından, həmin zamanda yaşayan ulu əcdaddan danışmaq, söz yox ki, qəhrəmanları ideallaşdırmaq deməkdir və ideallaşdırmanın «Dədə Qorqud»da qabarıq ifadəsini görürük. Bu, öz yerində. Amma «Dədə Qorqud»un heyratəmizliyi ondadır ki, bu dastan ideallaşdırma çərçivə və sərhədlərini poza bilir, bu çərçivə və sərhədləri aşıb keçə bilir. Diqqətlə izlədikdə aydın olur ki, «Dədə Qorqud» eposunda miflə antimif, qəhrəmanla antiqəhrəman, müdrikliklə dəlilik, «ciddi» ilə gülməli yan-yana, iç-içədir.

Dastanın adı «Dədə Qorqud»dursa, Qorqud Atanın öyüd-nəsihətləri dastandan ana xətti kimi keçirsə, deməli, dastanda ideallaşdırılan başlıca məsələlərdən biri məhz müdriklikdir. Dastanın heyratəmizliyi ondadır ki, bu müdriklik həm də tərsinə çevrilib dəliliklə yan-yana təqdim edilir, yəni norma ilə normasızlıq dastanda paralellik yaradır, dəlilik, dəlisovluq müdrikliyin dolayı ifadə formasına çevrilir. Məsələn, «məhəbbət ölümə qalib gələ bilər» hikməti dastanda Dəli Domrulun dəliliyi, dəlisovluğu əsasında ifadə olunur. Sadə anlamda götürsək, müdriklik Oğuz elində nədir? Müdriklik, tutalım, xan divanına, övliyəyə və dini ehkamlara münasibətdə qaydaların ciddi surətdə gözlənilməsidir. Dəlilik, heç şübhəsiz, bütün bunların tam tərsi deməkdir. Dəli igid olan, amma hələ öz şücaəti ilə tanınmayan Əgrək, xan divanında adlı-sanlı bəylərə məhəl qoymayıb yuxarı başa keçir. Dəli Qarcar Dədə Qorqud kimi bir övliyəyə əl qaldırır. Dəli Domrul Allahın birliyini qabaqcadan tanısa da, ölüm mələyini tanımaq istəmir və ona dərs vermək fikrinə düşür. Maraqlı burasıdır ki, nə Əgrəyin, nə Dəli Qarcarın, nə də Dəli

Domrulun əcaib-qəraib hərəkətləri, yəni onların mövcud normalardan, dəmir qayda-qanunlardan kənara çıxması dastanda kin-küdurətlə yox, xoş bir təbəssümlə təqdim edilir. Əgər belədirsə, onda «Dədə Qorqud» dastanındakı təbəssümün, bütövlükdə gülüşün mifoloji kökünü, başlıca funksiyasını nəzərə almalıyıq. Nəzərə almalıyıq ki, «Dədə Qorqud» dastanında ağac, aslan, qaplan, qurd, sunqur quşu və s. kultlar kimi, gülüş kultu da var. Başqa kultlar kimi, gülüş kultu da güc mənbəyi və magik dayaq vasitəsidir. Demonik varlığa (Təpəgözə) qarşı döyüşdə qaba ağac və xaqan aslan Basata magik dayaqdırsa, sosial çətinliklərdən keçib sevgilisi Banıçiçəyə qovuşmaqda da Beyrəyin magik dayaqlarından biri dəli ozandır. Bəli, Beyrək dəli ozan donuna girməklə xüsusi imkan və güc qazanıb yenidən doğulan bir qəhrəman kimi Banıçiçəyə qovuşur.

Gülüş kultunun başqa kultlardan, əlbəttə ki, fərqi də var. Başlıca fərq ondan ibarətdir ki, başqa kultlar qəhrəmanları zaman etibarilə bizdən uzaqlaşdırır, gülüş kultu isə, əksinə, qəhrəmanları zaman etibarilə bizə xeyli dərəcədə yaxınlaşdırır. «Qaplan erkəyində, aslan, qurd, sunqur quşu erkəyində bir köküm var» deyən Qazan xan bizlərdən ötrü əlçatmaz olan mifoloji varlıqdır. Ağıl işlədib, kafiri aldadıb məzəli bir şəkildə quyudan sağ-salamat çıxan Qazan xan isə Molla Nəsrəddin kimi bizlərə çox yaxın olan, bizlərlə həmsöhbət ola bilən bir adamdır.

Mifoloji obrazın bizə bu cür yaxınlaşdırılması kifayət qədər ciddi məsələdir. Məsələ burasındadır ki, qutsal Oğuz zamanındakı ulu əcdaddan bəhs edən və son dərəcə gözəl bir epos nümunəsi olan «Dədə Qorqud» yazılı ədəbiyyat üçün, xüsusən də yazılı ədəbiyyatın aparıcı janrı olan roman janrı üçün bir mənbə, qiymətli qaynaqdır. Bildiyimiz kimi, roman qəhrəmanı başdan-başa müsbət və ya başdan-başa mənfi qəhrəman ola bilməz. Roman qəhrəmanı müsbətlə mənfini, yaxşı ilə pisi özündə birləşdirən dinamik qəhrəmandır, mürəkkəb təbiətli obrazdır. Bu mürəkkəbliyin əsas göstəricilərindən biri ikiləşmədir, eyni obrazda ən azı iki ayrı-ayrı obrazın birləşməsidir. Bu cür ikiləşmənin ibtidai formasını və müəyyən elementlərini «Dədə Qorqud» eposundakı bəzi qəhrəmanlarda da müşahidə etmək olur. Özündə mif və antimif, müdriklik və dəlilik, «ciddilik» və komiklik tərəflərini paralel olaraq birləşdirən «Dədə Qorqud» dastanında Salur Qazan, Beyrək, Dəli Qarcar, Dəli Domrul və b. obrazlarda ikiləşmənin müəyyən əlamətlərini görmək təəccüb doğurmamalıdır. Nəzərə alınmalıdır ki, «Dədə Qorqud» dastanı məzmun və formaca nə qədər sadədirsə, bir o qədər də geniş və zəngindir.

**Мухтар Иманов**

### **«Деде Коркут»: мудрость и сумасбродство**

#### **Резюме**

Одним из основных вопросов, идеализируемых в эпосе «Деде Коркут» является мудрость. Но эта мудрость в эпосе иногда переворачивается вверх тормашками и представляется наравне с сумасбродством, то есть норма и ненормативность в эпосе создает параллельность, буйство и сумасбродство представляются косвенной формой выражения мудрости. В песне о «Буйном Домруле» эпоса мудрое изречение «любовь побеждает смерть» выражается на основе сумасбродства Буйного Домрула.

**Muhtar Imanov**

### **Dede Gorgud”: wisdom and madness**

#### **Summary**

One of the main problems idealizing in the epos “Dede Gorgud” is wisdom. But sometimes this wisdom turning inside out is presented with the madness side by side, it means the norm and un-norm create the parallelism in the epos, the madness, whimsy, the strange act show itself as the indirectly expression form of the wisdom. The knowledge “The love conquers the death” in the part “Deli Domrul” of the epos is expressed just on the base of madness, whimsy of Deli Domrul.

## TÜRK ETNİK DÜŞÜNCƏSİNDƏ "QORQUD" OBRAZININ MİFOLOJİ VƏ TARİXİ STATUSU

**Açar sözlər:** *Tarix statusu, etnik düşüncə, Qorqud obrazı*

**Ключевые слова:** *Исторический статус, этническое мышление, образ Коркута*

**Key words:** *History, status, ethnic thinking, the image of fear*

Tarix içindəki türk mənəvi mədəniyyətinin ana axarlarından biri Dədə (Ata) Qorqud və onun çevrəsindəki mifoloji və tarixi proseslərlə bağlıdır. Ümumən türk etnik- mədəni sisteminin, o cümlədən də babalarımız olan oğuzların mənəvi-ruhani hamisi, yol göstəricisi statusunda çıxış edən "Qorqud" şübhəsiz ki, yüzilliklərin dərinliklərindən gələn müdriklik, öncəgörməlik, ulusu-etnosu gələcəyə doğru istiqamətləndirmə düşüncəsinin ortaya çıxardığı rəmzi-mifoloji səciyyəyə malik bir obrazdır. Həm mifoloji, həm də linqvo- semantik yöndən Tanrı dünyasından gələn güclü, qüdrətli işıq-ilahi nur (sözaçımı kimi bax: "**Qor**", "Kor" - "İşıq", "od", "atəş", "nur"; "**Kut**", "Qud" isə "ilahi güc", "müqəddəs, sakral qübbət-qüdrət") anlamı daşıyan "Qorqud" tarixi-mənəvi ehtiyaca qarşılıq olaraq etnomifik düşüncə və təxəyyül tərəfindən məqsədli şəkildə yaradılmışdır. Göründüyü kimi, dil və folklor səviyyəsində mühafizə olunan relik-ələmətlər öz-özünə belə bir məntiqi qənaət hasil edir ki, "Qorqud" və "Qorqudluq" etnos içərisində sakral səciyyəli mənəvi-ruhani status kimi mövcud olmuşdur. Əslində türk etnik düşüncəsinin ilkin-ibtidai çağlardan yol alıb gələn uzaq mənzilli məqsədinin strateji hədəfi Tanrıəlcisi - peyğəmbər ortaya çıxarmaq idi.

Ortaq türk tarixinin islam-şərq kontekstinə qədərki çeşidli dövrlərində, xüsusən də taleyüklü məqamlarında ulus-etnos içərisindən çıxmış (zühur etmiş!) qeyri-adi istedad, müdrik düşüncə, bilici-görücü keyfiyyətlərinə malik unikal şəxsiyyətlər sözü gedən mənəvi statusu ("qorqudluğu") öz üzərinə götürmüş, bu səbəbdən də toplumun sırası üzvlərindən fərqli bir mərtəbəyə qaldırılaraq "Qorqud" adı ilə çağırılmışlar. Bu baxımdan "Qorqud" tarixi-mifoloji statusunun yüzillər boyundakı daşıyıcılarının sayı, yəqin ki, onlardır. Türkünstan, Qafqaz və Anadoluda çoxsaylı Qorqud qəbirlərinin müşahidə olunması və həmin qəbirlərin biri-birindən həm zamanca, həm də məkanca kifayət qədər aralı olmaları sözü gedən tarixi gerçəkliyin günümüzə daşınan izləridir.

"Qorqudlar" silsiləsi haradan və kimdən başlanır, hansı ardıcılıqla davam edir, kiminlə qapanır? Bu suallara cavab vermək o qədər də asan deyildir. Hər halda folklor və tarix qaynaqlarından gələn bilgilərin tutuşdurulması belə bir təxmini sonucu söyləməyə imkan verir: "Qorqudlar" silsiləsi yüzilləri çevrələyən mürəkkəb bir tarixi-mifoloji sistem ortaya gətirmişdir. **Çox olsun ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda adı keçən "Dədə Qorqud" həmin "Qorqudlar" silsiləsinin sonuncularından biridir.** Burada bir məqama qarşı olduqca diqqətli və həssas davranmaq lazım gəlir. "Qorqudlar" silsiləsinə mənsub olan "xələf qorqudlar"ın barəsindəki əksər təsəvvür və düşüncələr, o cümlədən də sakrallıq-müqəddəslik, ilahi ələmə - ruhlar dünyasına bağlılıq və s. kimi mifoloji keyfiyyətlər "xələf qorqudlar"a da ötürülmüşdür. Buna görə də qorqudlar çevrəsində yüzillər boyunca yaranmış rəvayət və hekayələr, o cümlədən də oğuznamələr hər növbəti Qorqudla yenidən etnik-mənəvi dövriyyəyə daxil olaraq bir az da zənginləşmiş və irəliyə daşınmışdır. Dədə Qorqud oğuznamələrində çox fərqli zamanların, bir-birindən irimiqyaslı hüduqlar səviyyəsində uzaq olan tarixi dövrlərə məxsus relik - ələmətlərin inikas etməsi də əsasən bu səbəbə söykənir. Qorqudlar silsiləsinin sözü gedən səciyyəsi ən əsgi çağdakı "Ata Qorqud"la nisbətən yaxın zamandakı "Dədə Qorqud" arasında kəskin ayrıntı yaratmaq imkanını vermir. Orasını da anutmamalı ki, türk etno-mədəniyyəti öz xarakterinə görə, yüzillər arxasına çəkilib uzaqlaşan tarixin gerçək cizgilərini mifik boyalara bürüməyə meyillidir. Ona görə də "Qorqud" statusunun daşıyıcıları zamanca bizdən uzaqlaşdıqca mifik, yaxınlaşdıqca

isə daha çox tarixi və gerçək şəxsiyyətlər kimi görünürlər. Bütün bunlarla yanaşı, "Qorqudluq" etnik-mənəvi statusu bir sistem kimi elə qurulmuşdur ki, xələf Qorqud bütün hallarda sələf Qorqudun davamçısı olduğu qədər həm də onun özüdür.

Tarixi qaynaqlara, folklor abidələrindəki bilgilərə və çağdaş türk folklor arealının mənzərəsinə əsasən "Qorqud" obrazının etnik düşüncədəki təşəkkül, evolyusiya və transformasiyasının aşağıdakı mərhələlərdən keçdiyini müəyyənləşdirə bilərik:

1. Mifoloji mərhələ
2. Epik mərhələ
3. Deformasiya mərhələsi

**Mifoloji mərhələ:** - qam-şaman dünyagörüşünün ortaya çıxardığı mifik "Qorqud ata" obrazı ilkin-ibtidai çağlardan başlayaraq qam-şamanların və qam-şaman kompleksinə daxil olan bütün sonrakı daşıyıcılarının - baxşı, oyun, pərixan, yırçı və ozanların piri, ustadı, ruhlar aləmindən onlara himayədarlıq edən Tanrı dünyasının elçisidir. Bu zaman o, "Ata qam" - qamlar qamı, ən ali mərtəbəyə sahib olan qam-şaman kimi düşünülür. Şaman mifologiyasında belə bir qənaət qəti şəkildə təsbitlənmişdir ki, ata qam-şamanın sakral ruhundan xeyir-dua, razılıq alınmadan mərasim icrasına başlanıla bilməz. Bu səbəbdən də Qırğız və Qazax şamanları - baxsılar indinin özündə də bir ənənə olaraq şaman mərasiminin icrasına başlayarkən ilk öncə qopuz və ya davul çalaraq "Qorqud Ata"ya və onun mərtəbəsində olan müqəddəs övliyalara müraciət şəklində aşağıdakı səpkidə dualar oxuyurlar:

Su başında Süleyman,  
Su ayağı Er Korkut  
Belalardı sen korkut.  
Aydaçı bermen dev pirim,  
Türkistanda tümen bab  
Sayramdağı sansız bab  
Otrardağı otur bab  
En ülkeni Arstan Bab  
Karahan Ata Evliya.

Su ayağı Er Korkut,  
Felaketdi sen korkut,  
Baskı piri emespin  
Közindi sal kolum tut.  
Sizden medet tileymen,  
Sunak ata evliya.  
Sizden medet tileymen,  
Korkut Ata evliya

(A. İnam. Kitab-i Dede Korkud hakkında, s. 168-169. - Bax: Abdülkadir İnan. Makaleler ve incelemeler. - Ankara, 1987, 712 s.)

Mifoloji mərhələ qədim türk etnoqrafi arealını çevrələyir və obrazın arxetip qatını təşkil edir. Arxetip qat isə obrazın sonralar qazanacağı bütün mükəmməl keyfiyyətlərin ana rüşeymidir. Mifik təxəyyülün şəkilləndirdiyi ana rüşeymin evolyusion irəliləyişi mifoloji rəvayətlərə çevrilərək epik mərhələyə doğru yönəlmənin əsasını qoyur.

"Qorqud Ata" obrazı İlkin-ibtidailiklə yanaşı başlanğıcdakı etnik kompaktlığın da təzahürüdür. Əski mifoloji təsəvvürlərin daşıyıcısı olan "Qorqud" ünvanlı rəvayətlərə milli differensasiyadan sonrakı mərhələdə (erkən orta çağlardan bu günədək) qırğız, qazax, türkmən, özbək, Azərbaycan, kumuk, qaqauz, Türkiyə və Balkan türkləri də daxil olmaqla bütün türk etnoqrafiyasında relikt-qalıntılar şəklində rast gəlinməsi hər hansı başqa bir əsasa söykənmir.

"Qorqud Ata" obrazı İlkin-ibtidailiklə yanaşı başlanğıcdakı etnik kompaktlığın da təzahürüdür. Əski mifoloji təsəvvürlərin daşıyıcısı olan "Qorqud" ünvanlı rəvayətlərə milli differensasiyadan sonrakı mərhələdə (erkən orta çağlardan bu günədək) qırğız, qazax, türkmən, özbək, Azərbaycan, kumuk, qaqauz, Türkiyə və Balkan türkləri də daxil olmaqla bütün türk etnoqrafiyasında relikt-qalıntılar şəklində rast gəlinməsi hər hansı başqa bir əsasa söykənmir.

"Qorqud Ata" Qorqud obrazının islama qədərki şəklidir. "Qorqudluq" mənəvi statusunun etnos-ulus daxilindəki sakral nüfuzu sonralar heç bir zaman bu mərhələdə olduğu qədər güclü avtoritet kimi çıxış etmir.

**Epik mərhələ** - Epik mərhələnin təşəkkül tapması və fasiləsiz dövriyyə halına gəlməsi üçün etnocoğrafi məkanın genişliyi və hərəkət dinamizmi mühüm şərtidir. Bu səbəbdən də, bir qayda olaraq, məkan genişliyinə malik olmayan etnoslarda epos-dastan yaradıcılığına o qədər də güclü meyl müşahidə edilmir. Atlı həyat tərzinin diktəsi ilə hərəkət dinamizminə köklənən qədim türklərin dar çevrəli statik həyat tərzindən imtina edərək irimiqyaslı hüdudlara yayılması, münbit torpaqlı, bol sulu böyük əraziləri vətən halına gətirməsi ("KDQ"-də: "Varıb Gürcüstan ağzında özünə vətən tutdu" - ifadəsinə diqqət yetirməli!), fəthat yürüşlərini, bahadır səfər və axınlarını (Beyrəgin, Əkrəyin, Qanturalının hərbi qənimət məqsədli axın-hücumları, "basıb qala almaları", Koroğlunun məşhur səfərləri) həyata keçirməsi və başqa bu sıradan olan tarixi proseslər epik düşüncəni hərəkətə gətirərək əski türk dastanlarını, o cümlədən də Dədə Qorqud oğuznamələrini ortaya qoymuşdur. Qorqud obrazının epik mərhələyə daxil olması və ozan-oğuznaməçi (bununla belə, həm də bütövlükdə ozanlığın piri-ustadı, mənəvi-ruhani himayədarı) funksiyası yerinə yetirərək epos-dastan qurucusu kimi fəallaşması, bahadırlıq, cəngavərlik, fəthat ideyalarını təbliğ-təlqin edən siyasi-strateji məqsədli oğuznamələr düzüb- qoşması ("KDQ"-nun əksər boylarının sonunda boyun "Dədə Qorqud gəldi, bu oğuznaməyi düzdü-qoşdu" cümləsi ilə möhürlənməsi) yuxandakı tarixi proseslərlə birbaşa bağlıdır.

Qorqudun epik funksiyası əsasən oğuz etnocoğrafi mühitində inkişaf edir. Oğuznaməçi-ozan Qorqud mifoloji mərhələnin də ("Ata"-qam=şaman Qorqudun) bir çox əlamətlərini (alqış, dua, qopuzu magik qüvvə saymaq və s.), o cümlədən də Tanrı dünyası ilə əlaqəsini (Dədə Qorqud, onun adına bağlı dastanın verdiyi informasiyadan da görüldüyü kimi, "vilayət ıssıdır", Tannın vəlisidir, övliya keyfiyyətinə sahibdir) davam etdirir. Bu mənada Qorqud Atanın baksı-şaman dualarından bilinən:

Ölü desəm ölü iməs,

Diri desəm diri iməs

Korkut Ata övliya -

mifoloji atributu, yəni hami-ruh statusunu əks etdirməsi ilkin mərhələnin əlaməti kimi çox rahatlıqla Dədə Qorquda da (müqayisə et: "Korkut Ata övliya" və "vilayət ıssı" Dədə Qorqud) adlanmışdır.

"Kitabi-Dədə Qorqud"un müqəddiməsində dastanı danışmağa hazırlaşan ozan bu sənətin piri, ustadı, mənəvi-ruhani himayəçisi saydığı Qorqudu heç də təsadüfən "Ata" qam=şaman statusunda (Qorqud Ata) təqdim etmir: "Bayat boyundan Qorqud Ata derlər bir ər qopdu" (KDQ, s.31). Oğuznamələri söyləməyə hazırlaşan ozan dastan ifasına başlamazdan əvvəl sənətin mənəvi-ruhani himayəçisinin - Qorqud Atanın ruhuna sığınır. Oğuznamə söyləməyin, daha doğrusu, oğuznaməni folklor aksiyası kimi icra etməyin özünün də bir mərasim (epik olduğu qədər də mifoloji bir mərasim!) olduğunu ənənədən qəbul edən ozan sözü gedən mərasimin icrasında şamanın - Ata Qorqudun ruhunu məhz mifoloji mərhələnin keyfiyyət göstəricisi olaraq köməyə çağırır. Müqəddimədə Qorqud Ata alqış-dualarının silsilə şəklində səslənişi də hami ruhun nəzər-diqqətini çəkmək, onun xeyir-duasını almaq (bu mənada qazax-qırğız baksılarının mərasim öncəsi Qorqud Ataya ünvanladıkları alqış-dualarla "KDQ" müqəddiməsi mahiyyətcə eyni funksional-semantik cərgədə dayanır) məqsədi daşıyır. Bütün bunlar həm də onun göstəricisidir ki, mifoloji mərhələ nə qədər sublimesiya - şəkildəyişmə prosesləri keçirmiş olsa da epik mərhələnin tərkibində müəyyən səviyyədə yer almağı bacarır.

Epik mərhələ mərkəzdə Qorqud obrazının dayandığı oğuznamələri, o cümlədən də "Kitabi Dədə Qorqud" eposunu ortaya qoyur. Burada sadə-bəsit süjetlərdən, kiçik rəvayət və söyləmələrdən mükəmməl və mürəkkəb sistemə (rəvayətdən eposa) doğru irəliləyən epik inkişafı həm söyləyici-müəllif, həm də etnik-mənəvi sistem qurucusu olaraq Dədə Qorqud müşayiət edir. **İslam öncəsindən başlayan epik mərhələ oğuznamələrin meydana çıxdığı dövrə qədər davam edir. Sözü gedən dövrün zaman hüdudu V-VII əsrlərdən XV-XVI əsrlərə qədərki dövrəni əhatə edir.**

**Deformasiya mərhələsi:** - islamaqədərki dünyagörüşün daşıyıcısı olan Qorqud orbazı türklərin islamı qəbulundan (X- XI əsrlər) sonra yeni tarixi-siyasi mühitə uyğunlaşma cəhdləri keçirir. "Ata" (qam=şaman) statusunun "Dədə" (sufi-dərviş) şəklindəki transformasiyası, yəni

"Ata Qorqud"dan "Dədə Qorqud"a keçid bu dövəmdə baş verir. Dərbənd qəbristanlığındakı "İmam Qorqud" məzarı (A.Olearinin qeydi) və Qorqudun islam peyğəmbəri ilə münasibətlərindən söz açan çoxsaylı rəvayətlər də islamlaşmanın obraza getdikcə daha dərindən nüfuz etməsinin əlamətidir. Bununla belə, uyğunlaşma cəhdləri irimiqyaslı milli-mənəvi statusa sahib olan tarixi Qorqud obrazını, o cümlədən də onun adına bağlı epik ənənəni (oğuznaməçiliyi) və bu ənənənin daşıyıcıları olan ozan sənətini xilas edə bilmir. Orta çağ türk-islam mühiti Qorqudla bağlı təsəvvürləri tədriclə arxaikləşdirir. Epik ənənədə onun tarixi funksiyasını müxtəlif istiqamətlər üzrə sufi-dərviş sisteminin ortaya çıxardığı haqq aşığı, Həzrət Əli, Baba Dərviş və bəzən də Xızır obrazları yerinə yetirməyə başlayır.

Ozanların və baxşılının piri-ustadı, mənəvi-ruhani hamisi statusunda çıxış edən Qorqud Ata yeni mühitdə - sufi-dərviş kontekstində öz yerini haqq aşığı bəxş edən Həzrət Əliyə (türkmən baxşı sənətində isə Həzrət Əlinin xidmətçisi Baba Qambara) təhvil verir. Beləcə türk etnomifik düəüncəsinin yüzillər boyunu adlayıb gələn uzaqmənzilli məqsədi - Qorqudu Tanrı elçisi - peyğəmbər statusuna yüksəltmək strateji missiyası baş tuta bilmir. İslam ideoloji sistemi Ata və Dədə Qorqudu Həzrət Əlinin kölgəsində itirməyə müvəffəq olur. Həzrət Əli kultu altına yerləşən ələvi-bəktəşi "dədə" və "baba"ları "Ata" və "Dədə" Qorqudun parçalanmış, dağılıb-sökülərək kiçilmiş hissəcikləri əklində Türkünstan, Qafqaz, İran və Anadoluya səpələnirlər. Ələvi "Dədə"ləri və Bəktəşi "Baba"larının kəramətləri barədəki çoxsaylı rəvayətlər də mahiyyət etibarlı ilə Ata-Dədə Qorqud çevrəsindəki rəvayətlərin sufi-dərviş sisteminə transformasiya olunmuş yeni görüntüsü, başqa sözlə, yenidən zühurudur. XV- XVI əsrlərdən sonra Qorqud obrazı türk folklor arealında demək olar ki, yalnız mifoloji və epik mərhələnin qalıntıları, habelə digər epik mətnlərə (nağıllara, "Alpamış", "Koroğlu", "Aşiq Qərib", "Əsli-Kərəm" və s. dastanlara) transformasiya olunan relik əlamətlərlə təmsil oluna bilər.

**Магеррам Гасымлы**

### **Мифологический и исторический статус «Горгуда» в тюркском этническом мнении**

#### **Резюме**

Один из основных потоков в турецкой духовной культуре связан с Деде Горгудом и мифологическими, историческими процессами вокруг него. В данной статье показано, что «Деде Горгуд» как с мифологической, так и с семантической точки зрения является очень сакральным суевением, которое дошло из глубины веков. Образ Горгуда занимает особое место в турецкой фольклорной сфере. Автор анализирует эти проблемы профессионально, опираясь на очень важные и интересные факты.

**Maherram Gasimli**

### **Mythological and Historical Status of "Gorgud" in Turk Ethnic Opinion**

#### **Summary**

One of the basic streams in Turkish spiritual culture is connected with Dada Gorgud and mythological, historical processes around it. In the presented article it is shown that "Dada Gorgud" from both mythological and lingo-semantic point of view is very sacred superstitious which came from the depths of centuries. The image of Gorgud has very special place in Turkish folklore area. The author analyzes these issues professionally with very important and interesting facts.



## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA MÜQƏDDİMƏNİN MƏTN İNFORMASIYASI VƏ POETİK SİSTEMİ

**Açar sözlər:** *Qorqud Ata, poetik sistemi, müqəddimə, oğuz eli*

**Ключевая слова:** *Коркут Ата, поэтическое система, введение, Огуз эли*

**Key words:** *Korkut Ata, poetic system, introduction, Oguz eli*

Elmi ictimaiyyətə məlum olduğu vaxtdan həmişə böyük maraqla qarşılanan “Kitabi-Dədə Qorqud” müxtəlif tipli araşdırmaların mövzusu olmuş və həmişə də yeni tədqiqatlara yol açmışdır. Dastan üzərində aparılan müşahidələr hələ müxtəlif müstəvilərdə araşdırılmalı kifayət qədər ciddi problemlərin olduğunu düşünməyə əsas verir. Çünki artıq iki yüz ildir ki, dünya ədəbi-nəzəri fikri “Kitabi-Dədə Qorqud”u öyrənməklə məşğuldur. Qorqudşünaslıq kimi möhtəşəm bazaya malik bir elmi mühiti formalaşdırmışdır. Mətn üzərində aparılan müşahidələr hər bir sözün, ifadənin, cümlənin poetik sisteminin əvəzsizliyini, mahiyyətə yönəlikli böyük bir məzmun ifadəliliyini özündə ehtiva etdiyini tam aydınlıqla göstərir. Folklorşünaslar, dilçilər, etnoqraflar, tarixçilər, musiqişünaslar və s. üçün əvəzsiz mənbə olan bu abidə türkün keçib gəldiyi yol haqqında dolğun təsəvvür yaradır.

Dastanın poetik sisteminin, mətn fenomenliyinin müəyyənlişməsində çoxlu aydınlaşmalı problemlər vardır. Bunlardan biri və bəlkə də birincisi mətn strukturunun poetik sisteminin müəyyənlişməsidir. Dastan müqəddiməsi bu zəngin problemlər kontekstində daha çox əhəmiyyət daşıyan məsələlərdəndir. Bu haqda müxtəlif səviyyələrdə müəyyən mülahizələr söylənsə də problemin geniş şəkildə öyrənilməsinə diqqət yetirilməmişdir. Fikrimizcə, müqəddimənin ifadə etdiyi məzmun bütünlükdə dastanın mahiyyətini, mətn hadisəsi olaraq nələrə səciyyələndiyini aydınlaşdırmağa imkan verir. Onu da deyək ki, dastan müqəddiməsi bir problem olaraq Azərbaycan və türk dastan ənənəsində araşdırılmalı məsələdir. Çünki mövcud dastan ənənəsində müqəddimə (ustadnamə) mətn funksionallığı, sözün məna yaddaşı, janr məzmunu ilə diqqəti cəlb edir. Məhəbbət dastanlarında ustadnamə adı ilə vurğulanan üç nümunə hansısa təsadüfi mətn tipinin hadisəsi deyildir, əslində bütünlükdə dastan məzmununun elementləri, semantik yaddaşı orada cəmləşir. Məhz bu müstəvidə “Kitabi-Dədə Qorqud”un müqəddiməsi daha geniş məzmunla malikliyi ilə araşdırmalara imkan verir. Prof.P. Əfəndiyev yazır: “Müqəddimədə əsas etibarilə Dədə Qorqud təriflənir, onun nəsihətamiz tövsiyələri və müdrik xalq ifadələri verilir. Maraqlıdır ki, bu aforizmlərin çoxusu hal-hazırda atalar sözü və məsəl kimi xalq içərisində dolaşmaqdadır” (1, 316). Görkəmli folklorşünas alimin müqəddimədə Dədə Qorqudun təriflənməsi kontekstində dediyi məsələnin bir tərəfidir. Bu mətn Dədə Qorqud timsalında oğuz elinin məişətini, həyat tərzini, düşüncəsini, inam və etiqadlar sistemini, dünyagörüşünü, etnos münasibətlərini, davranış sistemini və s. özündə ehtiva edir. Burada ciddi olan məhz bütünlükdə dastan boyu həmin məsələlərin müxtəlif istiqamətlərdə təhlil zərurətidir. Müqəddimədə hər bir ifadə, söz mətnin ümumi məzmununa, dastan boyu daşınan ideyanın açılışına xidmət edir. Məsələn, müqəddimənin başlanğıc cümləsində dastan faktı olaraq tarixiliklə səslənən maraqlı bir qeydlə qarşılaşırıq: “Rəsul Əleyhüssalam zamanına yaxın Bayat boyundan Qorqud Ata derlər bir ər qopdu. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olardı, qayıbdən dürlü xəbər söylərdi. Həq-təala onun könlünə ilham edərdi” (4, 14). Göründüyü kimi, bu mətn özlüyündə informasiyalılığı, daşdığı məzmun etibarilə mühüm faktı aşkarlayır. Biz burada Dədə Qorqud haqqında mükəmməl bir düşüncənin şahidi oluruq. Qorqud Atanın hansı zamanda, yaşaması, şəxsiyyətinin müdriklik keyfiyyəti, fərqləndirici tərəfləri ilə məlumatlanırıq. “Kitabi-Dədə Qorqud”, ümumilikdə dastan ənənəsi, xalqın zəngin məişəti, inam və etiqadları haqqında zəngin informasiya bazası yaradır. Məlum olduğu kimi, dastan öz janr məzmunu, ifadə etdiyi mahiyyət etibarilə daha çox tarixi reallıqlara bağlanır. Janrın özünün spesifikası, janr məzmunu bunu diktə edir. Dastan ənənəsinə diqqət yetirdikdə də belə bir halın ciddi xarakterliliyi ilə qarşılaşırıq. Qəhrəmanlıq dastanlarımız, “Bilqamis”, “Manas”, “Alpamiş”, “Boz

Qurd”, “Oğuz Kağan”, “Şu”, “Törəyiş”, “Ərqənəkön”, “Köç”, “Uralbatır”, “Boqlandıbatır”, “Corabatır”, “Edige”, “Koroğlu”, “Qaçaq Nəbi”, “Qaçaq Kərəm”, “Qandal Nağı”, “Qara Tanrıverdi”, “Qaçaq İsmayıl” və s. kimi zəngin dastan bazası bunun faktıdır. Akademik T.Hacıyev yazır: “Dastanşünaslıqda belə bir fikir var ki, qəhrəmanlıq dastanı xalqın tarixinin şifahi dərslidir. “Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq dastanıdır. Ancaq o, Şumer dastanları kimi, bizə tarixin dərinliyindən yazılı şəkildə, kitab kimi gəlib çatmışdır” (2, 3). Düzdür, dastan tarix deyildir, ancaq tarixilikdən də uzaq dayanmır. Onun mətn bazası, düşüncə formulası sırf bədiiliyə hesablanmaqla tarixi, etnosun mövcudluğunu şərtlə daşımaq kimi möhtəşəm vəzifəyə hesablanır. Bir növ xalqı bu dəyərlər üzərində kökləməyə və bu böyük mədəniyyət, qəhrəmanlıq düşüncəsinə sahib durmağa səsləyir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları bu mənada çox böyük abidədir.

Məhəbbət dastanlarında isə bəzi kiçik məzmun fərqlərinə baxmayaraq eyni funksionallığı, məzmunu görürük. Sadəcə olaraq dastanın işarələdiyi ad (məhəbbət) bir qədər fərqli tərəflə səciyyələnir. Xalqın genetik düşüncəsinin bütün elementləri ilə biçimlənərək eyni funksiyayı, dəyərləri toplum şəkildə yaşatmaq və toplum şəkildə gələcəyə daşımaq vəzifəsini yerinə yetirir. “Tahir və Zöhrə”, “Qurbani”, “Əsli və Kərəm”, “Abbas və Gülgöz”, “Aşıq Qərib və Şahsənəm”, “Valeh və Zərnigar”, “Alı xan- Pəri”, “Məhəmməd və Güləndam”, “Xançoban”, “Soltan və Qəndab”, “Avdı və Mehriban” və s. onlarla dastanımız hamısı etnosu, onun məişətini, həyat tərzini, arzu və istəklərini, ideallarını özündə ümumiləşdirir. Çünki bu nümunələr xalqın içindən keçmiş, onun sazında, yaddaşında cilalanıb möhtəşəmləşməklə əbədi yaşarlıq qazanmışdır. Ona görə də bunlara adi bədii nümunə faktı kimi baxmaq çox azdır və mahiyyətinə bu cür yanaşma ilə aydınlıq gətirmək mümkünsüzdür. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarına da məhz belə bir geniş planda, bütünlükdə dastanın işarələdiyi yaddaş və məzmun müstəvisində yanaşmaq zəruridir. Yuxarıda verdiyimiz nümunədən çıxış edərək folklorşünas alimimiz V.Vəliyev yazır: “Dastanın müqəddimə adlanan bu hissəsində Dədə Qorqudun kəlamlarından nümunələr verilir, hal-hazırda folklorumuzda əsas janrlardan biri olan atalar sözü və məsəllərin forma və məzmunu ilə eyniyyət təşkil edən və əksəriyyəti dilimizin lüğət tərkibində işlənən bu kəlamlar eyni zamanda dastan yaradıcılığında mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının müqəddiməsi adlanan həmin həkimanə sözlər zaman keçdikcə öz formasını nisbətən dəyişərək, sonra yaranan məhəbbət dastanlarının ustadnaməsinə çevrilmişdir” (5, 303-34). Əlbəttə yaddaş, genetik düşüncənin müəyyən olmuş ifadə formulları bütün zamanlarda özünün ilkinliyini, mahiyyətini müxtəlif formalarda qoruyur və bunu bir nömrəli vəzifə olaraq yerinə yetirir. Orda olan dəyişikliklər isə formal xarakterliliyi, müəyyən fərqli əlavələrin olması səviyyəsində həyata keçirilir. Folklorşünas alimin müqayisələri, məhəbbət dastanları müstəvisində məsələyə aydınlıq gətirməsi məhz bunun nümunəsidir.

Müqəddimənin mahiyyətində işarələnən düşüncənin vahid sistem üzrə sıralanması və kifayət qədər qeyri - adiliklə mətnə gətirilməsi onun sistem mükəmməlliyini göstərir. Belə ki, başlanğıc informasiyadan sonrakı abzasda mahiyyətin, düşüncənin daha da aydınlaşmasına hesablanmış digər bir faktla qarşılaşırıq: “Qorqud Ata ayıtdı:

-Axır zamanda xanlıq geri Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca”.

Bu dediyi Osman nəslidir, işlə sürülüb gedəyüdür. Və dəxi neçə buna bənzər sözlər söylədi” (4, 14). Göründüyü kimi, burada mühit və zaman müstəvisində tarixi və tarixiliyi, ictimai, siyasi, mədəni sferada olan istəyi, siyasi proseslərin gedişini, faktik müəyyən bir tarixi olayın mənzərəsini görürük. Burada etnosun həyatında baş vermiş hakimiyyət dəyişikliyi, Qayı tayfasının hakimiyyətdən uzaqlaşdırılması, sonrakı siyasi arenada yaranan gərginliklər, etnosun üzləşdiyi ağır vəziyyət və onun xeyli müddət çəkməsi, Qayı tayfasının ədalətliliyi, sosial sferaya münasibəti, xalqa arxa dura bilməsi və s. kimi məsələlər bir cümlə ilə təfərrüatlı olaraq daşınır. Hətta ibrət çıxarmaq kimi dəyər boy göstərir və “kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca” arzulaması mətn faktı kimi böyük bir informasiya məzmunu ilə səciyyələnir. “Doğurdan da, əlimizdə olan “Dədə Qorqud” kitabdır. Və Azərbaycanın uzaq və ilk orta əsrlər keçmiş tarixi-xronoloji və mənəvi-etnik bütövlüyü ilə bu kitabda əks olunur. Burada Azərbaycanın sənədlərdə təsdiq olunan tarixi coğrafiyası var (hələ bir çox hallarda dastandakı hadisələr yazılı sənədləri daha da etibarlı edir), Azərbaycanın milli-etnik mənşəyi – oğuz-qıpçaq kökü göstərilir, əski xaqan və şah idarə üsulundan ibarət qədim türk dövlət quruculuğu əks

etdirilir, ordu quruluşu və hərbi döyüş sistemi, sərhəd qoruculuq institutu haqqında bilgi verilir, ailə-əxlaq tərbiyə mənzərəsi canlandırılır, ölkənin demografik vəziyyəti ilə bağlı dövlət qayğısından danışılır, dövlətin insan şəxsiyyətini qiymətləndirməsindən söz açılır, dilimizin bugünkü əsas lüğət fondu və qrammatik quruluşu ilə tarixin çox dərinliyinə getdiyi təsdiqlənir və s. Heç bir xalqın qəhrəmanlıq dastanında onun tarixi Azərbaycanın müəyyən dövr tarixini “Dədə Qorqud kitabı”nda verdiyi qədər canlı, mötəbər və dəqiq əks olunmur” (2, 3). Dastan fakt zənginliyi ilə doludur və müqəddimədəkilər də bunun bir hissəsidir. Düşünəndə ki, bu Dədə Qorqud kimi bir el müdriki tərəfindən deyilir, məsələnin mahiyyəti daha da önəm kəsb edir. Tarixin ayrı-ayrı dövrlərində, eləcə də son dövrün hadisələri müstəvisində məsələyə diqqət yetirdikdə bu arzulamanın, istəyin real gərginlikdən, siyasi vəziyyətin doğurduğu şəraitdən qaynaqlandığı tam aydınlığı ilə müşahidə olunur.

Dastan müqəddiməsinin sonrakı abzası bu informasiyalar kontekstində yenə Dədə Qorqud böyüklüyünün, oğuz elində hansı ucalıqda dayanmasının aydınlaşmasına hesablanmışdır. “Qorqud Ata Oğuz qövmünün müşkülünü həll edərdi. Hər nə iş olsa Qorqud Ataya danışmayınca işləməzlərdi, Hər nə ki, buyursa qəbul edərlərdi. Sözü tutub tamam edərlərdi” (4, 14). Əlbəttə bu informasiyanı mətn bazası əsasında bir neçə istiqamətdə aydınlaşdırmaq gərəyi yaranır. Ən birincisi, Qorqud Ataya Oğuz elində münasibət müstəvisində yanaşmanın zəruriliyidir. İkincisi, Oğuz elində böyük-kiçik, ağsaqqal statusu səviyyəsində olan münasibətdir. Daha sonra Qorqud Ataya inam məsələsidir. Yuxarıda “haq-talanın onun könlünə ilham etməsi” faktını göstərmişdik. Türk düşüncə tərzində Atanın statusu ucalıqdı. Məhz Dədə Qorqud da bu ucalığa xalqın daxilindəki inamdan gəlir. Onu da əlavə edək ki, son dövrlərdə bunu (“Ata”nı) sufi ideologiyası müstəvisində hallandırırırlar. Bir neçə belə terminlər vardır. Ancaq bizə belə gəlir, sufi ideologiyasına qədər Ata bir termin olaraq böyük yol gəlmişdir. Və təriqət düşüncəsi ondan müəyyən məqamlarda yararlanmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının müqəddiməsində olan zənginlik bütünlükdə yaddaş hadisəsi olaraq türkün keçib gəldiyi mədəniyyət laylarına işıq tutur. Verdiyimiz bu qeydlər həmin zənginliyin faktıdır. Burada məsələ təkcə Dədə Qorqud haqqında danışmaqla, xalq təsəvvüründə olanları sadalamaqla bitmir, digər bir tərəf onun söhbətlərinin, dilindən, düşüncəsindən qopanların yazıya gətirilməsidir. Qorqud Atanın dediklərini (sonrakı abzası) veririk: “Dədə Qorqud söyləmiş:

Allah-allah deməyincə işlər önməz,  
Qadir tanrı verməyincə ər bayılmaz,  
Əzəldən yazılmasa qul başına qəza gəlməz.  
Əcəl vədə verməyincə kimsə ölməz,  
Ölən adam dirilməz.  
Çıxan can geri gəlməz” (4, 14).

Əgər biz Dədə Qorqudun bir şəxsiyyət olaraq dastan müqəddiməsinin ilk cümləsi əsasında varlığına aydınlıq gətiririksə, bu kəlamların onun dilində işləkliyi məsələsi ətrafında düşünməliyik. Fikrimizcə, bu cümlələrin hər birinin arxasında böyük ümumiləşdirmə, zəngin həyat təcrübəsi dayanır. Son dərəcədə qeyri-adiliyə hesablanmış bu ifadələr Dədə Qorquda qədər insan həyatının gəldiyi yolun dəfələrlə baş verən sınağından keçmişdir. Hər birisinin arxasında min illərin təcrübəsi dayanır. Dədə Qorqud bir müdrik, “haq-təala könlünə ilham edən” kimi etnosun təsəvvürlərini ümumiləşdirir. Yunis Əmrə “nə dilərsən haqdan dilə söyləyirdi”. Dastanın müqəddiməsində isə bunun mükəmməl bir forması özünə yer tapmışdır. Və bu formatın davamı olaraq bir başqa xətdə məsələnin aydınlığını sonrakı epizodda görürük: “Bir yigidin Qaradağ yumrusunca malı olsa yığar durar, tələb eylər, nəсібindən artıq (xanım) yeyə bilməz (4, 14). Doğurdan da, müşahidələr, eksperimental təcrübə, elmi-nəzəri müstəvidə aparılan təhlillər mətn konstruksiyasının məzmun yaratmada əlahiddəliyini düşünməyə və mükəmməl düşüncə dominantlığını aydınlaşdırmağa əsas verir. İnsanın psixoloji aləmini, xarakter keyfiyyətlərini ümumi müstəvidə ifadə etmək üçün əvvəlki deyimlə (“allah-allah deməyincə işlər enməz”) bu düşüncə (“bir yigidin Qaradağ yumrusunca malı olsa yığar durar”) arasında bu və ya digər bağlantılar var. Hər ikisi insan aqlının faktıdır və həyatı başqa-başqa dərklərdi. Fundamental mətn nümunəsi olaraq bütün zamanlara hesablanacaq qənaətlərdir.

Müqəddimə iki istiqamətin (Dədə Qorqudun müdrikliyinin və dastanın möhtəşəmliyinin) ifadə faktıdır. Etnik-mədəni düşüncənin hadisəsi olaraq hər cümlə, hər epizod düşüncə tipi olaraq

özündə bütöv dünyagörüşü, həyatı dastan modelləri ilə özündə ehtiva edir. Burada maraqlı cəhət ayrı-ayrı epizod və abzaslar arasında bağlılıq və fərqlilik nümunəsidir. Katib bu qeyri –adiliyi o qədər möhtəşəm, folklor mətninin poetik – semantik sxemləri ilə təqdim edir ki, bu nümunələr ətrafında müxtəlif yönlü mülahizələrə ehtiyac duyulur. Müqəddimə və dastan vahid bir düşüncə xəttində əvəzsiz mədəniyyət hadisəsinə çevrilir. Janr, müəllif, mətn paradiqması vahid mexanizm kimi bir-birilə bağlanır. Müqəddimənin sonrakı epizodunda digər bir zənginlik qatı, həyatın özündən gələn dərs nümunələri vardır:

Ulaşan sular daşsa dəniz dolmaz,  
Təkəbbürlük eyləyəni tanrı sevməz,  
Könlün yuca tutan ərdə dövlət olmaz.  
Yad oğulu saxlamaqla oğul olmaz,  
Böyüyəndə salur gedər, gördüm deməz.  
Kül təpəik olmaz (göyü oğul olmaz).  
Qara eşşək başına yüyən ursan qatır olmaz.  
Qaravaşa don geydirsən qadın olmaz.  
Yapa-yapa qarlar yağsa yaza qalmaz.  
Əski pambıq bez olmaz,  
Qarı düşmən dost olmaz.  
Qaraqoça qıymayınca yol alınmaz.  
Qara polad üz qılıcı çalmayınca qırım dönməz,  
Ər malına qıymayınca adı çıxmaz.  
Qız anadan görməyincə öyüd almaz,  
Oğul atadan görməyincə süfrə (yaymaz).  
Oğul atanın yetiridir,  
İki gözünün biridir.  
Dövlətli oğul qopsa, ocağının gözüdür (tirkeşində tiridir.  
Dövlətsiz oğul qopsa ocağının küridir!)  
Oğul dəxi neyləsin, baba ölüb mal qalmasa,  
Baba malından nə fayda, başda dövlət olmasa?  
Dövlətsiz(lər) şərinədən allah saxlasın xanım, hey!” (4, 14-15).

Məlum olduğu kimi, folklor etnosun mədəniyyət, mənəviyyət, yaddaş faktıdır. Hər bir bədii nümunə folklorlarda etnosun tarixinin, varlığının hansısa yaşam prinsipini, müəyyən olmuş davranış mexanizmlərini özündə ehtiva edir. Tarixi proses ilkin düşüncədən, xalqın genefondunun əsasında dayanan dəyərlərin hamısının bir toplum olaraq ötürüldüyünü və onun üzərində toplum nəzarətinin getdiyini düşünməyə əsas verir. Bu nümunə də həmin prinsipin faktı olaraq mətndə reallaşır və dastanla müqəddimə arasında prinsipial sistemin varlığını düşünməyə imkan yaradır. “Kitabi-Dədə Qorqud” türk bədii düşüncəsinin, bəşər sivilizasiyasının mükəmməllik hadisəsidir. Onun poetik konstruksiyası, mətn sxemi o qədər qeyri-adiliklə qurulmuşdur ki, elmi-nəzəri sfera artıq iki yüz ildir üzərində müxtəlif səviyyələrdə təhlillər aparır və yenə də tədqiqatlara zərurət yaranır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” etnosun bilik, əxlaq, davranış kompleksidir. Burada həyatı dərk, sosial mühitin yaşam prinsipi, münasibət mexanizmləri vahid xətt üzərində sıralanır. Mətn nümunəsi olaraq ilk anda bu kompleksdə bədii sistemin, poetik ölçülərin pozulması, ölçüsüzlüyü təsəvvürü nəzərə çarpır. Ancaq diqqət yetirdikdə burada olan mükəmməllik bütün mahiyyəti ilə maraqlı doğurur, mükəmməl mətn faktı kimi ciddi müşahidələr aparmağın gərəkliliyini ortaya qoyur. Qorqud Atanın dediklərini sırf reallıq, həyatı olma baxımından böyük ümumiləşdirmə nümunəsi kimi qəbul edirik və onu əski çağlardan bu yana olan bilgi kimi görürük. Sadəcə olaraq mühüm olan bunun dastan strukturunda yerləşdirilməsinin uğurlu formulunun müəyyənlişməsidir. “Ulaşan sular daşsa dəniz dolmaz”, “təkəbbürlük eyləyəni tanrı sevməz”, “könlün yuca tutan ərdə dövlət olmaz” və s. hər birisi Dədə Qorqud şəxsində xalq müdrikliyinin hadisəsidir. Dədə Qorqud etnosun müdriklik nümunəsidir, dünənə, bu günə, sabaha gedən yolunun müəyyənliyidir. Müqəddimə məhz Dədə Qorqudun şəxsində bütöv bir mədəniyyəti, etnosun düşüncə sxemini ortaya qoyur. Mətndə gerçəklik şüur prinsipi elə fenomen səviyyədə işlənmişdir ki, burada nəyinsə kənarında qalmasını, nəyisə artırıb və ya çıxarmanı düşünmək olmur. “Dədə

Qorqud bir dəxi söyləmiş” prinsipi ilə əvvəldə qeyd olunan müdriklik, “qeybdən dürlü xəbər vermək statusu aydınlaşır. Məsələn, “Dədə Qorqud bir dəxi söyləmiş:

-Sərp yürürkən qazlıq ata namərd yigit minə bilməz, minincə minməsə yey” təsəvvürü Oğuz elinin həyat və yaşam prinsipindən gəlir. Bir növ dastan boyu olan qəhrəmanlığın ifadəsi tezisi kimi müqəddimədə qoyulur. Müqəddimədə bu bir təsəvvür sistemi olaraq özünün ifadəsini tapır:

“Çalıb kəsər üz qılıncı müxənnətlər çalınca çalmasa yey,  
Çala bilən yigidə oxla qılıncdan bir çomaq yey.  
Qonağı gəlməyən qara evlər yıxılsa yey,  
At yeməyən acı otlar (bitincə) bitməsə yey,  
Adam içməz acı sular, sızınca sızmasa yey.  
Ata adını yürütməyən xoyrad oğul ata belindən enincə enməsə yey  
Ana rəhminə düşüncə (doğunca) doğmasa yey” (4, 15).

Hər bir folklor nümunəsi mətn / mühit, mətn / subyekt, mətn / mətn müstəvisində elmi nəzəri mühitin müəyyənləşdirdiyi mexanizmlərlə açılır. Yazılı ədəbiyyatın təhlil prinsipində də bu belədir. Təkrar bir məsələni vurğulayaq ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının möhtəşəmliyi onun poetik sisteminin mükəmməlliyi, fakturasının əhatəliliyi və zənginliyi ilə bağlıdır. İndiyə qədər dediklərimiz bir tərəf kimi məzmun mündəricəsinin dinamik xarakterliliyi və bütünlükdə çoxluğun təsəvvürlərini əhatələməsi ilə seçilir. Yuxarıdakı mətndə mərd /namərd məsələsi ciddi şəkildə vurğulanır. Oğuz elinin həyat tərzində, bütünlükdə etnosun yaşam prinsiplərində namərdlik ən mənfi hal kimi qeyd olunur. Dastan boylarında da bu davamlı olaraq özünü göstərir və namərdliyin nəticəsi cəzası isə sonuncu addımın, bağışlanmazlığın baş verməsinə gətirib çıxarır. Məhz dastan faktları, bütün mülahizələr Oğuz həyat təzi sistemində qəhrəmanlığa, ləyaqətli ömrə hesablanmışdır. “Çala bilən yigidə oxla qılıncdan bir çomaq yey” təsəvvürü də Oğuz düşüncə tərzinin hadisəsi olaraq daşlaşmışdır. Eəlcə də “adam içməz acı sular”, “at yeməyən acı otlar” həyat və yaşam prinsipinə münasibət mənasında müqəddimədə özünə yer alır və bunlar hamısı həyat və dünya nizamına, varlığın yararlanmasına hesablanır.

Azərbaycan xalqının, bütünlükdə türk dünyasının yaddaşında bir qonaqpərvərlik, xeyirxahlıq anlayışı qəlibləşmişdir. Bu etnosun əxlaq, dəyər etiketində mühüm tərəfdir. Dədə Qorqud da dəyərlərin sadalanmasında və müəyyənliyində bunlara diqqət yetirir. Dastanın mükəmməllik və möhtəşəmlik nümunəsinin formalaşmasında mühüm tərəf Dədə Qorqud kimi bir obrazın, müdrikin yaradılması və dastanın onun adına bağlanmasıdır. Çünki etnosun dəyərlərinin belə bir müdrik ozan, şəxs tərəfindən söylənməsi özlüyündə təsir hadisəsidir. Dastan, bütünlükdə dastan müqəddiməsi bu prinsipə hesablanmış və bütün bir etnosu ifadə edən bilmək funksiyasını özündə ümumiləşdirmişdir.

Dastan mexanizmində hadisələr, açıqlımlar Dədə Qorqudun müdrikliyini və şəxsiyyətini ifadə edən “Dədə Qorqud söyləmiş”, “Dədə Qorqud bir dəxi söyləmiş”, “yənə Dədə Qorqud bir dəxi söyləmiş” formulu ilə reallaşır. Müqəddimənin soraqı abzasında Dədə Qorqud Oğuz həyat tərzində yaşananların və düşüncəsində müəyyənleşmiş təsəvvürlərin digər tərəfini açır: “Yənə Dədə Qorqud bir dəxi söyləmiş, görəlim, xanım nə söyləmiş:

Getdikdə yerin otların keyik bilir,  
Gənəz yerlər çəmənlərin qulan bilir.  
Ayrı-ayrı yolların izin dəvə bilir,  
Yeddi dərə qoxuların tülkü bilir,  
Oğul kimdən olduğun ana bilir.  
Dünlə karvan keçdiyən torağay bilir,  
Ər ağırın, ər yünüsün at bilir,  
Ağır yüklər zəhmin qatır bilir,  
Nə yerlər sızlarsa çəkən bilir,  
Qafil başın ağrısın beyin bilir,  
Qolça qopuz götürüb eldən-elə, bəydən-bəyə ozan gəzər,  
Ər comərdin, ər nakəsin ozan bilir,  
İləyinizdə çalib ayıdan ozan olsun!  
Azıb gələn qadanızı tanrı sovsun, xanım hey, (bəyim hey!) (4, 15-16).

Müqəddimə mətninin poetik-semantik, struktural qəlibləşməsi, mətn tipi olaraq arxetipləri, etnik yaddaş və düşüncə mexanizmlərini, həyat təsəvvürlərini, anlayış sxemlərini cızmağa və onlar ətrafında müşahidələr aparmağa imkan verir. Çünki dastan mətninin sistemliyi və fenomenliyi ilə müqəddimənin mətn bazası eyni xətdə dayanır və biri digərinin davamı (daha doğrusu, sistemin tamlıq vahidi) kimi görünür. Müqəddimənin əzəməti məhz düşüncə arsenalının əhatəliliyi, həyatın müxtəlif tərəflərinə işıq sala bilmək, bilgi çatdırmaq qabiliyyətliliyi ilə seçilir. Burada ciddi ümumiləşdirmələr, həyatın özündən gələn həqiqətlərin çatdırılması və cəmiyyətə, etnosə ötürülməsi vardır. Bu ötürülmədə Qorqud Atanın, müdrik olanın müdriklik statusu, ozanın Oğuz elindəki funksial səviyyəsi, etnosun bilgi sistemi və təkrarən etnosun ağsaqqalı tərəfindən sadalanması sxemi cızılır. Müqəddimə məhz bu mənada bütünlükdə sinxron və diaxron müstəvidə Oğuz cəmiyyətinin həyat və yaşam prinsiplərini, mənəviyyat və davranış mexanizmlərini aydınlaşdırır. Bu sadalamalarda fəvqəlməkanlılıq və fəvqəlzamanlılıq elementləri həyatı reallıqlardan qaynaqlanır. Dədə Qorqud, elin müdrik ağsaqqalı tərəfindən cəmiyyətə bilgi olaraq çatdırılır və Ozanın statusu müəyyənləşir. Bu gün bizim aşiq kimi tanıdığımız ozanın gəldiyi yol, onun sənət funksiyası təqdim edilir. Həmin vəzifədir ki, ənənədə bu gün də aşiqin fəaliyyətində təkrarlanır. “Qolça qopuz götürüb eldən-elə, bəydən-bəyə ozan gəzər” modeli ozanın sənət funksiyasını, fəaliyyət sferasını aydınlaşdırır.

Dastanın və müqəddimənin mətn semantikasi, struktur sxemi o qədər mükəmməldir ki, burada hər bir işarənin, sözün, cümlənin, epizodun, boyun özünün ümumiyyə hesablanmış funksiyası vardır. Dədə Qorqud bir müdrik olaraq oğuz düşüncəsindəki müdrikliyi ifadə etmir, həm də Oğuzun müdrikliyini özündə daşıyır. Müqəddimədə mühüm bir hissə dinlə bağlıdır. İslam dini, müqəddəs “Quran” kitabı, islamın müqəddəsləri haqqında deyilənlər bunun faktıdır və dastanda bir sıra istiqamətlər var. Dinlə bağlı Dədə Qorqudun dedikləri də bir tərəfdir. Oğuz elinin İslam dininə münasibətinin faktıdır. “Dədə Qorqud yenə söyləmiş, görəlmiş, xanım nə söyləmiş:

Ağız açıb öyər osam üstümüzdə Tanrı görklü,  
 Tanrı dostu, din sərvəri Məhəmməd görklü.  
 Məhəmmədin sağ yanında namaz qılan Əbubəkr Siddiq görklü,  
 Qılınc çaldı, din açdı Şahi-mərdan Əli görklü,  
 Əlinin oğulları, peyğəmbərin nəvələri Kərbəla yazısında, Yezidlər əlində şəhid oldu Həsənlə  
 Hüseyin, iki qardaş belə görklü,  
 Yazılıb düzülüb göydən endi tanrı elmi Quran görklü,  
 Ol quranın yazdı-düzdü, uləmalar öyrəndikcə göydü  
 Biçdi, alimlər sərvəri Osman Üffan oğlu görklü...  
 Qamusuna bənzəməyən cümlə aləmləri yaradan allah – tanrı görklü.  
 Ol öydüyüm yuca tanrı dost oluban mədəd irsin,  
 Xanım hey! (4, 16).

Məlum olduğu kimi, islam dini, onun qanun və prinsipləri, müqəddəs kitabımız “Quran”, dinin müqəddəs şəxsləri haqqında müxtəlif istiqamətli mülahizələr, qalaq-qalaq şərhələr, fikirlər söylənmiş, kitablar yazılmışdır. Ancaq fikrin mükəmməlliklə ifadəsi, dəqiqliklə qiymətləndirilmənin aparılması baxımından bu mətnin yeri müstəsnaıqdır. Maraqlı, həm də aydınlaşmalı olan mətn texnologiyasının mükəmməlliyi, paradigmalardan, ifadə, söz, cümlə simvolikasının qeyri-adiliyyə hesablanmasıdır Bu gün Azərbaycan poeziyasında, eləcə də nəsrə müəyyənləşmiş klişelər, kanonik sistem vardır. Və ədəb-nəzəri fikir, bütünlükdə yaradıcı mühit də bu prinsiplərə əməl edir. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetik sistemi, mətn texnologiyası bir qədər cəsarətlə desək fərqli, orijinal düşüncənin nümunəsidir. Dastandakı mexanizm məhz poetik sistemin işarələdiyi məzmunu ifadəyə hesablanmışdır. Tədqiqatlarda dastan mətnində və müqəddimədə olanların bir hissəsinin (məsələn, islam dini ilə bağlı olanların katib artırması) sonrakı dövrün hadisələri ilə bağlanması haqqında da fikirlər dolaşır. Əlbəttə dastan şifahi ənənəyə hesablanır və kollektivin hadisəsi olaraq şifahiliyi, variantlılığı zəruri edir. Ona görə də buna, yazıya qədərki dəyişmələrin faktı olaraq baxır və təbii axarlı hadisə kimi qəbul edirik. Bütün müşahidələrimiz, elmi sferada söylənilənlər yazılı nümunə əsasında. Artırmalar adı ilə vurğulanan fikirlər də sonrakı dövrün faktıdır. Dastanın formalaşması prosesi təbii axarlı hadisə olub onilliklərlə, hətta yüzilliklərlə də ölçülə bilər. Etnoslar dastanlaşma prosesində həmişə əlavələrini, ayrı-ayrı mərhələnin faktlarını yaşatmaq, gələcəyə çatdırmaq üçün bu yolu seçmişlər. İslam dini ilə bağlı

olanlara da bu müstəvidə yanaşmaq lazımdır. Əsas olan odur ki, ozan (yazıya alan) tərəfindən eyni qeyri-adiliklə mətnə oturdulmuşdur. Dastanın əvəzsizliyi, möhtəşəmliyi də məhz bununla bağlıdır. Mətnin üslubi paradiqması, hansısa epizodun daşdığı üslubi məzmun janr yaddaşının işarələdiyi məzmunla bağlıdır. Məcəzaların ənənəvi şəbəkəsi, üslubi semantizm mükəmməl bir mətn proyeksiyasının mövcudluğundan xəbər verir. Son olaraq mətnə vurğulanan bir epizod bütövü də var. Bu qadınların “dörd dürlü”lüyü ilə bağlıdır. Burada da poetik sistemin, məzmunun obrazlı daşınışı vardır. Məhz bu səbəbdən də dastan müqəddiməsi geniş mahiyyətli hadisə olaraq ciddi təhlilləri və daha ətraflı müşahidələri zəruri edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətn strukturu müqəddimə ilə bütövləşir. Müqəddimə mətnin işarələdiyi məzmunun ümumi ruhunun, türk düşüncə sisteminin, dastan ənənəsinin mükəmməllik hadisəsidir. Bütün bunlar hələ dastanın poetik mətni haqqında daha ətraflı təhlillərin aparılmasını bir problem olaraq ortaya qoyur.

### **Ədəbiyyat:**

1. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992, 477 s.
2. Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı”: tariximizin ilk yazılı dərslisi. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 344 s.
3. Kırım tatar dastanları. Bakı: Nurlan, 2003, 166 s.
4. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik, 1978, 183 s.
5. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 414 s.

**Аллахманлы Махмуд**

### **Текстовая информация и поэтическая система предисловия в «Китаби-Деде Горгуд»**

#### **Резюме**

С точки зрения текстового явления «Китаби-Деде Горгуд» представляет собой целостное произведение. Его грандиозность реализуется в рамках данной целостности. Содержание и структура эпоса, каждый компонент которого имеет свое место и функцию, подчинены этой структуре. Как текстовый факт тому способствует и предисловие, которое носит широкий, функциональный характер и непосредственно предваряет грандиозный памятник. Присутствующие здесь символы вмещают в себя все содержание эпоса. Именно по этой причине становятся актуальными его более широкие исследования.

**Mahmud Allahmanly**

### **Text information and poetry system of introduction in the “Kitabi-Dede Gorgud”**

#### **Summary**

*Kitabi-Dede Gorgud* is represents complete product from the point of view of the text phenomenon. Its grandness has been realized within the limits of the given integrity. The maintenance and the epos structure, which each component takes the place and function, have been subordinated to this structure. As a text, the fact promotes that also the foreword, which has wide, functional character and directly anticipates a grandiose monument. Symbols present here contain in themselves all maintenance of the epos. For the reason there are actual its wider researches.

## ОБРАЗ МУДРЕЦА В ДАСТАНЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА ГОРГУДА»

**Açar sözlər:** *oğuz, epik, şəkil, simvol, peyğəmbərlik, müğənni-dastançı, simvol*

**Ключевые слова:** *огузский эпос, образ, символ, вещий певец-сказитель, мудрец*

**Key words:** *oguz, epic, image, symbol, prophetic singer-narrator, sage*

В мире немало величественных памятников, созданных в очень давние исторические времена, стоящих в основе этических, философских, культурных, психологических, общественных, духовных факторов, являющихся наследием не одного народа, а всего человечества. Такие памятники представляют интерес не только как школа воспитания, жемчужина художественного искусства, источник вкуса, сборник морали, система верований, но и рассказывает нам о поучительных уроках прошлого. Одним из таких величественных памятников азербайджанского народа является дастан "Книга моего деда Горгуда"

Дастан представляет запись и письменную обработку эпических рассказов и песен огузских сказителей-озанов ("Огузнаме"), которые создавались в разное время и разными сказителями. Огузский эпос "Книга о моем деде Горгуде на языке племени огузов", имеет исключительное значение для изучения азербайджанского общества в эпоху раннего средневековья.

Подробно и обстоятельно, неторопливо и торжественно повествует эпос о давних событиях, важных для судеб различных народов - о великих сражениях и походах, о подвигах отважных богатырей, о противоборстве сил добра и зла.

Народность памятника проявляется во внимании к жизни простых людей, в стремлении отразить их традиции и взгляды. Анализ отдельных сказаний позволяет выявить наиболее существенные особенности жизни, образа мыслей и характера древних огузов.

Огузские богатыри объединяются вокруг хана Баяндур, эпического властителя Огузов. Главой "внутренних огузов" является зять Баяндур-хана Казан-бек или, как его еще называют, Салор-Казан. Деде Горгуд выступает в дастане не как главное действующее лицо, а в качестве советника или помощника хана и его богатырей, как вещий певец-сказитель. В конце каждого рассказа он слагает песню в честь богатыря, прославляет его подвиг.

Глава Огузов - Баяндур хан. Огузские богатыри объединяются вокруг хана Баяндур - эпического властителя Огузов. Он - верховный правитель, чьи решения затрагивают весь иль. Ему клянутся в верности беки, ему доставляют награбленное добро. Он же является защитником беков, мудрым, могущественным и доброжелательным. Время от времени он приглашает беков на роскошные пиры, где одаривает их богатыми подарками.

Хотя мир огузских героев - это мир мужчин, женщины также занимают определенное место в эпосе. У тюркских женщин почти равный статус с мужчинами. В сказаниях женщин почитают, как матерей, и любят, как жен. Часто они дают хорошие советы мужьям. Дирсе-хан и Бегиль выживают только потому, что последовали совету жен (1,62).

Огузским женщинам, жившим в условиях кочевой жизни, стали приписывать черты амазонок. В сказаниях дастана женщина характеризуется преимущественно с точки зрения ее отношения к семье. Это определялось ролью женщины-хозяйки, которая была особенно велика в условиях кочевой жизни. Жена являлась вторым лицом в семье, а в отсутствие мужа заменяла его, вплоть до ратных дел. Нередко она седлала коня и в сопровождении сорока девушек-наездниц отправлялась в боевой поход. Из 24 женщин эпоса, три - Бану Чичек, Бурла Хатун и Сельджан Хатун - сражаются в бою вместе с мужчинами.



Иногда ей приходилось выручать из беды мужа или сына. Адат не позволял огузским женщинам перечить мужу, особенно в присутствии гостя. Огузская женщина всегда предана семье, никогда не желает зла мужу, если даже он поступает с ней дурно. Эта черта часто подчеркивается в дастане, в частности, в первом сказании. Интересно отметить, что ни на одном из советов по какому-либо случаю, когда собирались огузские беки, присутствие женщины не зафиксировано. Это соответствует распространенной в ту пору традиции: женщина не советчица в ратных делах.

Несравнимо больше материала сохранила эпическая традиция о мудреце и советнике огузских богатырей, выступающем в каждом из 12 сказаний эпоса в роли слагателя песен о ратном подвиге того или иного героя. Этот образ в огузском героическом эпосе сложился не сразу. Восточные источники представляют Горгуда-шамана, мудреца, советника ханов и беков. Есть и такие источники (преимущественно западные), которые повествуют о Горгуде-полководце. Такая двойственность Горгуда объясняется вообще нечеткостью и незаконченностью этого образа в эпосе на ранней родине огузов. В дальнейшем, уже на второй родине, Горгуд обретает конкретные черты, эволюционируя, становится полнокровным эпическим персонажем.

Самым необычным образом дастана является Деде Горгуд, соединяющего в себе роль старого мудреца, религиозного вождя и певца-ашуга. Когда огузы сталкиваются с трудными проблемами, они зовут на помощь этого мудреца.

Будучи мудрецом и учителем народа, Горгуд в огузском эпосе в то же время - вещий певец-сказитель. Он слагает песни в честь огузских богатырей, и песни эти перенимают от него народные певцы, узаны. Каждая песня «Книги моего деда Горгуда» представляется сложенной Горгудом, который воспеваает подвиг, только что совершенный огузским героем: «Дед мой Горгут сложил песнь, сказал слово; эту былинку он сложил, он составил» (I сказание); «Пришел мой дед Горгуд, сложил песнь, сказал слово; пусть эта песнь будет об удалом Домруле, сказал он; после меня пусть переймут и рассказывают ее певцы; пусть внемлют ей отважные мужи с открытым челом!» (V сказание); «Пришел мой дед Горгут, заиграл радостную песнь, сложил песнь, сказал слово, рассказал, что случилось с борцами за веру. Эта былина пусть будет посвящена Бейреку, сказал он» (III сказание).

Деде Горгуд обладает даром предвидения («Народу огузов я, дед Горгуд, предсказывал, что с ним случится доброго и злого»), а иногда даже совершает чудеса.

На пиру беков Деде Горгуд исполняет песни о героях, сопровождая пение игрой на "гопузе". Возникает вопрос, был ли Деде Горгуд автором всех или только части песен, или вообще он пел песни, сочиненные другими певцами?

В качестве художественного приема Деде Горгуд весьма полезен: он не только играет роль персонажа, но и является связующим звеном, т.к. без него легенды были бы разрозненны и не составляли бы единого целого.

Горгуд выступает во многих песнях огузского цикла в качестве советника или помощника хана и его богатырей. В вещем сне он дает «наставление» молодому Иекенку, отправляющемуся в свой первый поход (VII сказание). Он благословляет меч, которым опоясывается Бекиль, выезжающий по повелению хана охранять границы огузов (IX сказание). Он дает совет хану Баяндуру, как разделить между богатырями подарки, полученные из Грузии: «один конь, один меч, одну палицу», предлагая отдать все три предмета витязю, который будет «нести караульную службу для народа огузов» (IX сказание). Он отправляется послом огузов к великану-людоеду Тепе-Гёзу, чтобы убедить его прекратить «истребление рода человеческого» и принять от огузов ежедневную дань «по 4 человека и 60 баранов» (VIII сказание).

Горгуд сватает невесту молодому богатырю. Как сват Бамси-Бейрека он отправляется к удалому Карчару (Дэли Карчар), брату красавицы Бану-Чичек, который «убивает всех, кто сватает его сестру» (III сказание). Когда Карчар заносит меч над головою старца, «по повелению всевышнего бога поднятая рука безумного Карчара осталась висеть, - так как Деде Горгуд был обладателем святости, его молитва была услышана». Когда же Карчар покаялся, «Деде Горгуд произнес молитву; по божьему повелению рука безумца стала совершенно здоровой, как прежде» (3,57). После этого чуда

Горгуд помогает отцу Бейрека, Бай-Бура беку, собрать тот сказочный калым, который Карчар требует за свою сестру.

Роль посла в трудные и опасные времена почетна и принадлежит в условиях патриархальных отношений старейшинам (аксакалам) или другим уважаемым людям племени. Так, в «Рассказе о Кан-Турали» (VI сказание) почетным сватом выступает отец, как старший представитель рода (в данном случае старейшина племени).

В сюжетах сказочного сватовства решающую роль играет чудесный помощник героя, обладающий магическими силами, с помощью которых он преодолевает все препятствия или выполняет трудные условия невесты или ее покровителей. Сквозь мусульманизованное обличие Горгуда в рассказе о сватовстве Бамси-Бейрека еще проглядывают черты такого волшебного помощника.

Горгуд дает имя и пятнадцатилетнему Бугач-хану - сыну Дерсе-хана, после его первого богатырского подвига, когда он побеждает в единоборстве чудовищного быка Баяндур-хана (I сказание). При этом Горгуд благословляет ханского сына и велит отцу дать ему бекство и престол (2, 75).

Он также нарекает Бисата, сына Аруза - бека внешних огузов (VIII сказание). Вскормленный в пещере льва, юноша Бисат не может отказаться от звериных привычек. Горгуд учит его законам человеческого общения, нарекает его Бисатом и дает свое благословение: «Пришел дед мой Горгуд и говорит: "Юноша, ты - человек, со зверями не водись. Приди, садись на добрых коней, с добрыми джигитами совершай походы! Имя твоего старшего брата - Кыян-Сельджук, твое имя пусть будет Бисат; имя тебе дал я, (долгую) жизнь пусть даст тебе бог!"» (3, 201).

Таким образом, Деде Горгуд выступает в дастане не как главное действующее лицо, а в качестве советника или помощника хана и его богатырей, как вещий певец-сказитель. В конце каждого рассказа он слагает песню в честь богатыря, прославляя его подвиг.

Как мудрецу и учителю народа, Горгуду приписываются изречения народной мудрости - пословицы. Во вступлении собрано значительное количество таких пословиц и изречений, которые начинаются словами «Дед Горгуд говорил...» или «Еще говорил дед Горгуд...», иногда с обычным в таких случаях добавлением: «посмотрим, хан мой, что он говорил».

Пословицы эти охватывают различные стороны народного быта и мировоззрения и объединяются между собой по принципу параллелизма, иногда попарно, иногда в более длинные цепочки. Например: «Как бы густо ни выпал снег, до весны ему не остаться; цветущему зеленому лугу до осени не остаться»; «Старый хлопок тканью не станет; старый враг другом не станет» и т. п. (3, 31).

Литература:

1. Elçin. "Kitabi-Dede Qorqud" aliliyi. Bakı, Azərbaycan nəşriyyatı, 1999
  2. Жирмунский В.М. Книга моего деда Коркуда. М.-Л. АН СССР, 1962
  3. Kitabi-Dede Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988
- <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/dede/characters.htm>

**Gərayzadə Leyla**

### **“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında müdrük Qoca obrazı**

#### **Xülasə**

Məqalə müdrük qoca, mənəvi rəhbər və ozan xüsusiyyətlərini özündə birləşdirən uzaqgörən Qorquda həsr olunur. Qorqud epik ənənə çərçivəsində müdrük qoca və oğuz qəhrəmanlarının məsləhətçisi kimi təsvir olunur və dastanın 12 boyunun hər birində uzaqgörən ozan rolunda çıxış edir.

## The image of the sage in the epos "Kitabi-Dede Qorgud"

### Summary

The prophetic image of the storyteller Qorqud, who combines the role of a wise man, a religious leader and singer-ashug is analyzed in the article. In the epic tradition Qorgud was a sage and adviser of Oguz heroes acting in each of the 12 stories of the epos as the prophetic singer- narrator.

TAHİRƏ MƏMMƏD

AMEA Ədəbiyyat İnstitutu, professor

Azərbaycan

### YARADICILIQ NÜMUNƏLƏRİNİN BÜTÖVLÜYÜNÜN RƏQƏMLƏRLƏ KODLAŞDIRILMASI VƏ "KİTABİ- DƏDƏ QORQUD"un BOY SAYI

**Açar sözlər:** *On iki rəqəm, dinlər, mifoloji, qədim türk, epos, Dede Qorqud*

**Ключевые слова:** *Двенадцать, религии, мифологических, старые турецкие, эпос, Дедэ Горгуд*

**Key words:** *Twelve, figure, religions, mythological, old Turkish, epos, Dede Gorgut*

Dünyada bir çox ədəbi əsər və abidələrin strukturunun müəyyən saylarla ifadə olunması öz izahını arxetip anlayışlarda tapır. 5, 7, 9, 10 və s. rəqəmlər bu qəbildəndir. "Pançatantra", "Xəmsə", "Pəncnamə", "Həft peykər", roma dramaturgiyasına aid əsərlərin bölgü prinsipi və bu kimi başqa nizamlamaların mahiyyəti dini-mifoloji qaynaqlara əsasən müəyyənləşdirilir. Maraqlıdır ki, "Xəmsə"nin nəinki 5 kitabı, eyni zamanda kitab daxili müqəddimələrin özündə belə, 5-lik prinsipi gözlənilib. Nizami klassik kitabların müqəddiməsində olan minacat, nət, mədhiyyə, fəxriyyə bölümünə bir də meracnaməni əlavə edərək həmin hissəni də 5-lə kodlaşdırır.

"Kitabi Dədə Qorqud"un 12 boya ayrılmasının bu sistemdə yaratdığı suallar və araşdırma qəşləşdiyimiz cəzbedici rastlantılar mövzunun elmi baxımdan əhəmiyyətinə inamımızı artırdı.

12-nin ayrıca bir bütövlük sistemi olması, bu sistemin ilk düzümünün arxaik mədəniyyət və dünyabaxışlarında mövcudluğu, daha sonrakı mərhələlərdə həmin müstəvidə başqa nizamların təyini bu rəqəmin mifik-mistik-magik cazibəsinin göstəricisidir.

12-dən bəhs edərkən ilk yada düşən ilin 12 ayı və astrologiyaya görə 12 bürc olur. Bürclər qurşağının 12-yə bölünməsi, məlum olduğuna görə, Babillərə aiddir. Babillərdən sonra Misir, Yunan, Çin və başqa mədəniyyətlərdə də bu bölgü qorunub saxlanmışdır. "Zodyak, yəni ulduz bürclərini şəkilləndirmə və adlandırma minlərlə il əvvəl Mesopotomiyada başladığı halda bu dövrlərdən qalma yazılı sənədlər çox azdır. Ancaq Qədim Yunan sivilizasiyasından etibarən hər cür məlumat, rəvayət və əfsanə yazılı hala gətirilməyə başladığından ulduz bürclərinin hekayələri Yunan mifologiyası ilə qaynaqlanır" (3).

12-nin bir bütövlük sistemi olması Azərbaycanın ən qədim və qədim mədəniyyət abidələrində də ardıcıl şəkildə müşahidə olunmaqdadır. Dünyanın ən qədim abidələrindən sayılan və mifoloji baxımdan Nuh tufanı ilə əlaqələndirilən Gəmiqaya rəsmlərində bu baxımdan maraqlı faktlara qarşılaşıyıq. "Gəmiqayada qədim say anlayışları ilə əlaqədar bir sıra təsvirlər qeydə alınmışdır. Burada 14 nömrəli daşda xaç formalı işarə rəsm edilmişdir. Oradakı xaça bənzər rəsm hər bir sonluğu üç dişli yaba şəklində tamamlanır. Eyni zamanda bu rəsm, insanın sxematik təsvirindən ibarətdir. Bu təsvirdə çox güman ki "4" və "12" anlayışları ifadə olunmuşdur: xaçın dörd qolu və hər qolun sonunda üç dişin cəmi 12-yə bərabərdir" (12).

Şəki və Şəmkirdə aparılan arxeoloji qazıntılardan tunc dövrünə aid tapılan abidələr də 12-nin bütövlüyü və onun bölündüyü 3-lüklə 4-lüyün birgə hasilindən sistem əmələ gəlməsi haqda görüşləri əks etdirir. Şəkidə “Cıdır düzü” adlandırılan nekropolda aparılan kəşfiyyat zamanı qəbirdən insan və heyvan sümükləri, məişət əşyalarının qalıntıları ilə bərabər maral fiquru da çıxmışdır. “Fiqurun orijinallığı ondan ibarətdir ki, iki buynuzun arasında 4 çıxıntı vardır, bunlar kiçik buynuz təsiri bağışlayır... onun buynuzlarındakı 12 çıxıntı dövlət birliyində iştirak edən türk tayfalarını bildirir” (14). Eyni saylı buynuz çıxıntıları olan maral fiquru Şəmkir və Ağsu arxeoloji qazıntılarında da aşkar edilmişdir. Müəllifin Azərbaycan ərazisindən tapılan abidədəki 12 rəqəmini türk dövlət strukturu ilə əlaqələndirməsi maraqlıdır. Lakin rəqəm bölgüsündəki nisbətlərin izahında hansı prinsipin əsas olmasına tədqiqatçı bir o qədər də aydınlıq gətirə bilmir. Belə ki, ayrı-ayrı buynuzlarda olan 4 çıxıntıyı birlikdə 8 kimi götürür və buynuzlar arasındakı çıxıntıyı da onun üstünə gələrək 12-lik sistemin düsturunu belə müəyyənləşdirir:  $8+4=12$ . 12-lik heç bir dünyabaxışı sistemində  $4+8$ -lə təyin olunmur. Tədqiqatçı da nəyə əsaslandığını göstərmir. Abidələr özü açıqca müxtəlif şərh və düsturlaşmalarda 4, 3 nisbətini əks etdirir.

12-nin insan və təbiət arasındakı tarazlığı, nizamı əks etdirməsi baxımından Nişinin də baxışı maraq doğurur. “Yapon mütəfəkkiri Nişinin öz kitablarında insan orqanizmində enerji sisteminin 12 meridiandan ibarət olduğunu qeyd edir. Eyni zamanda yer üzü də bir sistemdir və burada da 12 iqlim mövcuddur. Bu iqlimlərin özlərinin arxasında müəyyən bir energetik sistemin durduğunu fərz etməyə əsas vardır” (6, 79).

Yəhudilərdə, xristian və islam dinində də 12 müəyyən nizam əks etdirir. Xeyir və şəri, insan varlığının mahiyyətini göstərmək baxımından Bibliyada Yaquub peyğəmbərin 12 oğlu, xristianlıqda həvarilər bu baxımdan cəlbədidir. “İsa dağa çıxıb öz istədiklərini yanına çağırdı; onlar da yanına gəldilər və onunla birlikdə olsunlar, cinləri çıxarmağa qüdrətləri olsun deyə on iki adam təyin etdi” (11,37-38). Hətta 12 nizamı pozulmasın deyə İudanın satqınlığı və intiharından sonra onun yerinə püşk vasitəsilə Matfeyi seçirlər.

İslam dinində isə 12, imamiyyət görüşü ilə əlaqədardır. Şiələrə görə, Məhəmməd peyğəmbərin əmioğlu və kürəkəni olan Əli ilk imamdır. Peyğəmbərin qızı Fatimə və Əlinin nəslindən olan övlad və nəvələrdən seçilən 11 nəfər də imam sırasına daxil edilir, beləliklə, də imamların sayı 12-yə çatır. Dini inama görə 12 imamın əsas vəzifəsi ən çətin anlarda islamı qoruyub saxlamaqdır.

Türk-islam mədəniyyətində, daha doğrusu, bir sıra təriqətlərdə də 12-nin çox özəl bir yeri var. Bektaşilik, Hürufilik və Qızılbaşlıq bu mövqedə daha çox seçilir.

Bektaşilər 12-yə altun zəncir də deyirlər. Bu, haqqa doğru gedən yolda on iki imama işarədir. Tac onlarda on iki dilimdir. Tacın təpəsində həqiqət nöqtəsində toplanıb bir olması Allahın birliyinə işarədir.

Bektaşilər nəsb alanın huyundan söz açarkən iki onikidən bəhs edirlər ki, bu da artıq təriqətə türk sisteminin təsiridir; nəsb alanın 12 huyu açıq, 12 huyu qapalı gərəkdir. Bu təriqət mənsubları 12-nin bütövlük ifadə etməsini ayların və bürclərin də 12 olması ilə izah edirlər. Eyni zamanda, 12-nin ilahi nizamı əks etdirməsini aşağıdakı cümlələrdən hər birinin ərəbcə yazılışının 12 hərfdən ibarət olması ilə də əsaslandırırırlar :

La iləha illəllah. Muhemmeden rəsulallah. Əliyən vəliyullah.

12-nin Bektaşilər üçün əhəmiyyəti o qədər mühümdür ki, onların yola girişlə bağlı aynül-cəm törənində 12 ərkan yerinə yetirilir (2).

12 hürufilərdə də xüsusi mənalandırılır. Rəqəmin düsturlaşaraq açılması yönündə Nəiminin davamçılarından olan Ərzurumlu İbrahim Həqqi həzrətlərinin şərhləri daha diqqətçəkicidir. O, 12-lik sistemi bürclərə əsasən müəyyənləşdirir. Bürclərdən dördünü dəyişdirən, dördünü sabit, dördünü isə qarışdıran kimi səciyyələndirir. Beləliklə 12 üç yerə ayrılır və fərqli üç dördlüklə qarşılaşırıq. Onikinin üçdə biri olan dörddən, dörddə biri olan üçü çıxanda qalan birdir. Deməli, 12 təkə, haqqa doğru gedən yolda bir sistemdir (5). Birin belə mistikləşməsi yalnız İbrahim Həqqi Həzrətlərinə aid bir görüş deyil. Bu, qənaət əksər təriqətçilər üçün xarakterikdir. Eyni zamanda Misir və Babil elmlərinə yaxından bələd olan Pifaqor üçün də bir rəqəmi yaradanın rəmzidir. Pifaqora görə “Hər sfera rəqəmlə müəyyən edildiyindən özünəməxsus səsi var. Bunun nəticəsində kosmos harmonik dünya xoru təşkil edir. Allah təkdir, O rəqəmlər rəqəmidir” (14). İbrahim Həqqi həzrətləri biri Allahın rəmzi kimi götürdüyünə görə yox, birlə onikinin münasibətini açıqlayıb düsturlaşdırması baxımından diqqəti cəlb edir.

12 Qızılbaşlar üçün də adi rəqəm deyil. Başlarına qoyduqları əmmamənin 12 zolağı ilə imamların yolunu tutduqlarını rəmzləşdirir və apardıqları mübarizədə onların davamçıları olduqlarını bildirirlər.

12 ilə bərabər onun iki misli, 24 də adi saydan başqa müəyyən mənə ifadəçisidir. Qədim Misir mənbələrində 365 qurbangahın qurulması və Osirisi gözləyən 24 Allahdan bəhs olunur. Göründüyü kimi, bu inanc da ilin günləri və sutkanın saatları ilə paralelləşir (7).

Müasir postmodernist ədəbiyyatda da estetik işarə kimi bu rəqəmlərə müraciət olunması onun yaddaşda möhkəm yer qazanmasından xəbər verir.

12 və 24-ün bəzi mənə çalarlarını birləşdirərək K.Abdulla “Sehrbazlar dərəsi” romanında mistik mənada iyirmi dörd dərvişin toplu (cəm) obrazını yaradır (8).

Türklər, xüsusən də Oğuz qrupu üçün 12 və 24-ün özünəxas mənası var. 24 bizim üçün hər hansı dini-mifoloji mənə yükü olan rəqəmdən artıq bir gerçəklik kimi qəbul olunmaqdadır. Bu, türk-oğuz tayfalarının kökündə dayanan 24 boyu bildirir. “Türklüyün altın deyilən dövründə (X-XI yüzilliklər) qəbilə, tayfa adları “boy” sözü ilə öz ifadəsini tapmışdır. Boy anlayış etibarilə oğuz elini meydana gətirən, təşəkkülünə səbəb olan toplum idi. Boy məzmunca eldən (budun-xalq) kiçik, obadan böyük idi. Mahmud Kaşğarlının əsasən boy sözünün oğuzca olduğunu bildirməsi və 24 oğuz qolundan hər birini bu adla ifadə etməsi də həmin cəhətə fikir verməsindən irəli gəlir” (10).

M.Kaşğarlı oğuzlarda 24 boyun olmasını göstərsə də onların iyirmi ikisindən bəhs edir.

Oğuzların 24 boydan ibarət olmasını qədim türk dastanları da göstərməkdədir. Bu öz ilk ifadəsini əsasən “Şu” dastanında tapır. Mənbələrə görə, “Şu” dastanının qəhrəmanı kimi tanıdığımız Şu m.ö. IV əsrdə yaşamış bir türk hökmdarıdır. Bunu ona görə söyləyirlər ki, mənqibələrdə onun Makedoniyalı İskəndərlə olan savaşıdan və döyüşə gedərkən yurdda qalan və sonradan oğuz türklərinin əsasını təşkil edən insanlardan bəhs edilir. Bəzi türk tədqiqatçıları (Zəki Vəlid Toğan) Şunun hakimiyyət və savaş dövrünün İskəndərdən daha qədimlərə aid olması fikrini də əsaslandırmağa çalışırlar.

Qeyd etmək lazımdır ki, oğuz boylarının 24 olmasını göstərən onun iyirmi ikisindən bəhs edən və dastanı ilk dəfə olaraq yazıya alan M.Kaşğarlı “Şu”dakı informasiyaya uyğun məlumat vermişdir. Dastana görə xaqan Şu ordusu ilə düşmənlə vuruşmağa gedərkən yurdda öz ailəsilə birlikdə 22 kişi qalır. Bu kişilərə minik çatmadığı üçün onlar arxada qalmışdılar. Sabahısı gün minik tapmaq, ya qoşunun arxasınca piyada getmək haqqında düşündükləri vaxt iki kişi də ailəsi ilə gəlib onlara qoşulur. Beləliklə, sonrakı 24 qəbilənin əsası bu ailələrdən başlayır. (13,15-16) Maraqlıdır ki, “Şu” dastanında 24-lə bərabər 360 rəqəmi də var; hər gün Balasaqundakı sarayın önündə ordu bəyləri üçün 360 növbət tutulurdu. 24 və 360-ın il və gün məzmunuyla daşdığı mənalara çox ehtimal ki, həm də işarəvi mahiyyətdədir.

24-ün iki on ikiyə ayrılmasının əsasında isə “Oğuz Kağan” dastanında kağanın oğlanları arasında apardığı hakimiyyət bölgüsü prinsipi durur. Oğuz Kağan Uluğ Türükün yuxuda gördüklərini xəbər, öncəgörümlər kimi qəbul edərək oğlanlarını ov adı ilə gündoğana və günbatana doğru yollayır. Sonra qurultay çağırış yuxuda görülən yay və oxları tapıb gətirmələrinə uyğun olaraq oğlanları arasında hakimiyyəti bölür. “Oğuz Kağan böyük qurultay çağırdı... Sağ yanında buzukları oturtdu, Sol yanında üçokları oturtdu. Qırx gün qırx gecə yedilər, içdilər sevinc tapdılar. Sonra Oğuz Kağan yurdunu bölüb oğlanlarına verdi” (1, 137). Hakimiyyətdə bu bölgü və sağın idarəçilikdə əsas yer tutması Oğuz tayfaları arasında sonrakı dövrlərdə də müqəddəs bir qanun kimi sürdürülür.

Oğuz Kağanın altı oğlu olduğuna görə o hər tərəfində 3 oğlunu oturdur. Tərəyib artan oğuz tayfalarının strukturunda iyirmi dördü bölmək lazım gələndə sağ-sol bölgüsündə üçün nəsil törəməsi 12-yə çatır. Beləliklə, boz ok və üç okun ayrılıqda dörd qat artımı, hasili minilliklər sonra İbrahim Həqqi həzrətlərinin müəyyənləşdirdiyi bütövlük düsturuna uyğun olaraq ifadəsini 12-də tapır.

“Kitabi Dədə Qorqud” boylarının sayı hər şeydən əvvəl 24 oğuz boyunun hakimiyyətdə bölgü prinsipinə bağlıdır. 12 boydan ibarət olan dastan, eyni zamanda, hakimiyyəti, idarəetmənin əsasını təşkil edən 12 oğuz boyunun (qəbiləsinin) dastanıdır. Aruzun tərəfdarları hakimiyyət hüquqları olmadığı halda asi olur və nizamı pozmaq istəyir, buna görə də məğlubiyyətə düşər olurlar. 12-nin birbaşa mahiyyətində iç oğuz – dış oğuz bölgü (bozok - üçok) prinsipi dursa da

12-dəki ilahi nizam yuxarıda göstərdiyimiz 12-lik sistemlərin hər biri ilə ayrılıqda paralelliklərlə müqayisə olunub açıqlana bilər.

Biz burada on iki sisteminin dini, mifoloji, həm də astroloji mənalandırılmasını əsas götürməklə öz qavrayış dairəsində başqa görüşlərə qapı bağlamayan təriqət məzmununa da nəzər saldıq. “Kitabi -Dədə Qorqud”dakı dünyagörüşü təriqət və dinlərdən daha qədimlərə yol açır. İdarə strukturunun sağ və sol qolunu birlikdə təmsil edən iyirmi dörd hər nə qədər tarixi gerçək olsa da, bir o qədər mifik görüşlə bağlıdır. 12 rəqəm simvolikası oğuz mifinin dünyaya yol açan işarələrindən biridir. Bu cür işarələr az deyil və bütün bunlar “Oğuz mifinin dünya mif sisteminin ayrılmaz tərkib hissəsi olduğunu” (9, 280) bir daha təsdiqləyir

### **Ədəbiyyat:**

1. Bayat Füzuli. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. “Sabah”, Bakı 1993
2. Bedri Noyan. Bektaşilik Alevilik nədir. Ankara 1987
3. Bürç adlarının mənşələri. <http://qeribazeriler.uz.az>
4. Cəmşidov Şamil. Kitabi- Dədəm Qorqud (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazmasının dürüştəşdirilmiş elmi mətni) . Elm, Bakı 1999
5. Erzurumlu İbrahim Hakkı Hezretləri. Marifetname. <http://www.web.turkiyeportal.com/webforum>
6. Əhməd Qəşəmoğlu. Sosial idarəetmənin fəlsəfi, sosioloji problemləri. “Səda”, Bakı 2008
7. Firudin Gilar Bəg. <http://gilarbeg.com>
8. Kamal Abdulla. Sehrbazlar dərəsi. Mütərcim, Bakı 2006
9. Kamal Abdulla. Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud. Elm, Bakı 1999
10. Kazımov Cahid. Mahmud Kaşğarının “Divan”ında oğuz boyları. <http://www.ismayiloglu.com>
11. Kitabi Mukaddes. Kitabi Mukeddes Şirketi. İstanbul 1995.
12. Müseyibli Nəcəf. Kiçik Qafqazın tunc dövrü qayaüstü rəsmlərində “say” elementi. (etnoarxoloji araşdırma). <http://www.azerbaijanarcheologu.com>
13. Nihat Sami Banarlı. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. 1.c. Milli Eğitim Basımevi. İstanbul, 1998.
14. Pifaqor. <http://kamil.az.iatp.net/pifaq.html>
15. Qafarlı Ramazan. Buynuzlu ana maral. <http://abiyeghan.blogcu.com>

**Тахира Маммед**

### **Цифровая кодировка целостности образцов творчества и количество сказаний «Китаби-Деде Горгуд»**

#### **Резюме**

В статье рассматриваются функции числительных, кратных цифре «двенадцать», использовавшихся в древних цивилизациях и религиях. Здесь показано доминирование чисел, кратных цифре «двенадцать» в структурах государства, и связь с этой символикой эпоса «Китаби-Деде Горгуд», состоящего из двенадцати сказаний.

**Tahira Mammad**

### **Creative figures of coding integrity of the sample and The book of “Kitabi-Dede Gorgut”**

#### **Summary**

The article deals with the functions of the numerals of twelve used in the ancient civilizations and in the religions. Here are shown the dominance of the numerals twelve in the structures of the state, dunasty literature of the old Turkish are based consisting of twelve parts of “Kitabi-Dede Gorgut” with these.

**ТЕМИРХАН ТЕБЕГЕНОВ**, доктор филологических наук, профессор, академик Академии Гуманитарных наук Республики Казахстан, член Союза Писателей РК, лауреат Международной премии имени Жамбыла, лауреат Международной премии Тюркского мира «Кызыл Алма»  
*Казахыстан*

## **«КОРКЫТ АТА КИТАБЫ» И ТРАДИЦИИ ИСКУССТВА АКЫНОВ И ЖЫРШЫ В ЛИТЕРАТУРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ**

**Ключевые слова:** *общетюркская цивилизация, дидактическо-философская поэзия, устное творчество, акыны-сказители, афоризмы Коркута, преемственность традиции*  
**Key words:** *Turkic civilization, didactic-philosophical poetry, storytelling, reciters, Korkut's aphorisms, continuity of the tradition*

Бережно передается из поколения в поколение богатое наследие тюркских народов – бесценная кладезь материальных и духовных ценностей. Историко-культурные основы древних цивилизаций гуннов, саков, тюрков оказывают немаловажное художественно-эстетическое воздействие и на современное искусство. Социально-политические, исторические контакты тюрков с 90-ых гг. прошлого века по настоящее время открывают новые горизонты для межкультурной коммуникации в области литературы и искусства, где умело переплетаются традиции и новые тенденции.

В этой связи не теряет своей актуальности произведение «Коркыт Ата китаби» – общее литературное наследие тюркских народов, где поэзия акынов и жыршы созвучна с мировой импровизационной литературой.

Всемирно известное литературно-фольклорное наследие «Коркыт Ата китаби» сохранено в двух рукописях. Первая находится в Дрездене (Германия), вторая – в Ватикане (Италия). Дрезденский вариант состоит из 12 *жыров* (песен), рукопись в библиотеке Ватикана Аросторика вмещает 6 песен. Нашел рукопись и впервые перевел ее на итальянский язык ученый Эттория Росси. Дрезденская рукопись – полный вариант, переведен на многие языки мира и более исследован. В 1815 г. видный немецкий ученый-ориенталист Г.Ф.Диц перевел на немецкий язык и издал восьмую песнь «Коркыт Ата китаби». Его соотечественник, ученый Теодор Нельдеке решил перевести книгу на немецкий язык полностью, но не завершил свой труд и возложил эту миссию на своего преемника В.В. Бартольда. В.В.Бартольдт посвятил свое творчество исследованию, переводу данного сочинения, закончил свой фундаментальный труд в 1922 г., но, к сожалению, книга не успела увидеть свет при жизни ученого.

Турецкий текст пяти песен был издан в 1910 г. в журнале «ЗВО». Данные переводы были исправлены, совершенствованы и в 1950 г. в Баку был издан «Деде Коркут» под редакцией азербайджанских ученых В.Араслы и М. Г.Тахмасиб. В 1962 г. В.М.Жирмунский и А.Н.Кононов в Москве выпускают на русском языке «Книгу моего деда Коркута».

Взяв за основу бакинское и московское издания, ученый, профессор Ауелбек Конаратбаев издает на казахском языке «Қорқыт Ата кітабы: Оғыздардың батырлық жырлары» (1986) [1,7,126]. Впоследствии сокращенный вариант великого творения увидел свет в переводе казахского ученого А.Дербисалина [2]. «Коркыт Ата китаби» с турецкого перевел на казахский исследователь Б.Искаков [3]. Дальнейшую художественную интерпретацию «Коркыт Ата китаби» получила в «Деде Коркут: Повесть по мотивам азербайджанского эпоса» видного азербайджанского писателя Анара (1988) [4, 9-124], в пьесе казахского драматурга И.Оразбаева «Қорқыттың көрі» («Могила Коркыта»).

«Коркыт Ата китаби» – величайшее произведение, венец творчества Коркыта в качестве жырау, акына, жыршы, как общественного деятеля. В некоторых сюжетах

«Коркыт Ата китаби» повествуется и о военных подвигах Коркыта. «Назидания Коркыта» [1,7 10] – художественный показатель общетюркского философского мировоззрения. Афоризмы Коркыта послужили основой для философских воззрений в лирических, дидактических толгау и эпических дастанах:

«Сколько не сгребай золу, она не станет холмом... Не испытай лишений, лошадь не преодолеет путь...Имея много скота, человек не прозывается щедрым... Плоха дочь, не воспитанная матерью, плох сын, не воспитанный отцом...Степь лучше дома, пустеющего без гостей. Никто не превзойдет сына, преумножающего славу отца и продолжающего свой род... У лживого слова жизнь коротка... Лошадь узнает хозяина по запаху...**Узан с кобызом в руке странствует из страны в страну, идет от бека к беку. Кто батыр, кто трус, - знает жырау. Жырау, играющему на кобызе, нужен праздник**» [1, 7-8].

12 разделов «Коркыт Ата китаби» пестрят афоризмами. Также в ней есть песни-посвящения, песни-плачи, слова-благословения.

Каждая из 12 частей «Коркыт Ата китаби» имеет свою тематику:

1. Песнь о Дирсеханулы Букашжане; 2. Песнь о нападении врагов на аул Казан Салора; 3. Песнь о сыне Байбори, Бамсы-Байраке; 4. Песнь о пленении сына Казан бека, Ораз бека 5. Песнь о сыне Тока, отважном Домруле; 6. Песнь о сыне Огыза Канлы, Хан-Торали; 7. Песнь о сыне Огыза Казылыка Иекенке; 8. Песнь о Бисате, убившем великана Тобекоза; 9. Песнь о сыне Бекила, Амран батыре; 10. Песнь о сыне Огыз Ушана, Секреке; 11. Песнь о пленении Казан Салора и освобождении его сыном Оразом; 12. Восстание внешних огузов против внутренних огузов и убийство Байрака [1,11-126].

Афоризмы встречаются во всех 12 частях: в диалогах персонажей, повествованиях авторов-жыршы.

«Гнев – враг, разум – друг», «Нет человека, который не ошибается. Нет копыта, что не спотыкается. Будешь ходить, если целы ребра и укрепятся хрящи», «Долг матери – долг Тенгри», «Споткнется конь, но не споткнется жырау», «Глубина грозит утопить, враг грозит убить», «Лошадь знает, как скакать, мужчина знает, как стрелять», «Пеший не воин», «Хромает копыто коня, длинный язык у узана» [1,12-74].

12 частей «Коркыт Ата китаби» объединяет общий персонаж – литературный герой, в котором нетрудно угадать черты самого Коркыта. Музыкальная аура произведения создается образом кобыза, остроту сюжета придает психологизм в изображении образов баксы, узанов, жырау, и жыршы. «Коркыт Ата китаби» - это пламенное послание потомкам из глубины веков: «Мой дед Коркыт пришел, спел песнь. После меня пусть эту песнь споют узаны всех огузских стран и пусть ее слушают все достойные мужи страны огузов» [1,71].

«Коркыт Ата китаби» - основа поэтики традиционного для тюрков искусства *акынов* и *жыршы*. Коркыт Ата – значимая личность, исторически запечатлевшая древнетюркское литературно-музыкальное наследие. Коркыт Ата, по данным тюркских летописей и других исторических источников, жил в VIII-IX вв. на территории современной Кызылординской области (в Кармакчинском районе). Был батыром, акыном, жыршы-композитором, мастерски исполнявшим на кобызе (музыкальном инструменте) сложные толгау, жыры, дастаны, кюи. Мать была кыпчачкой (казашкой), отец Каракожа – выходцем из племени огузов. Таким образом, Коркыт является общим для кыпчаков и огузов историческим и культурным деятелем.

12 песенных текстов «Коркыт Ата китаби» свидетельствуют о его высокой миссии в качестве абыза (жреца), вождя, бия (степного судьи), шешена (оратора), т.е. своеобразного связующего звена между ханской властью и народом.

«Кюй Коркыт Ата», «Коркыт сарыны» и другие назидательно-риторические его произведения первичные явления в музыкальной культуре тюрков. Коркыт Ата был особо почитаем *бахсы* (шаманами), композиторами-*кюйши*, представителями устной авторской поэзии: *акынами-жырау*, *акынами-жыршы*. «Не заросла к нему народная тропа» и поныне. Поэтические традиции «Коркыт Ата китаби», давшие начало развитию различных художественных школ *жыршы* и *кюйши*, нашли свое продолжение в современном синтезе классики и новаторства.



Синкретика словесного искусства, вбирающего в себя и риторику, и мелодику, и каноны исполнительского мастерства, - явление, присущее не только казахской культуре, но и азербайджанской, кыргызской, каракалпакской, туркменской. Синкретизм – неотъемлемый компонент авторской поэзии во всем мире, это невидимые узы, связующие и примиряющие человечество посредством единого художественного мировоззрения, это неразрывная нить культурных контактов времен и народов. Синкретическое поэтическое искусство ярко выражено в куртуазной лирике Средневековья. «Куртуазная поэзия Западной Европы находит себе типологическую параллель в ряде литератур Востока. Мы найдем «куртуазных», т.е. придворных, поэтов и в танском или сунском Китае, и в Хейанской Японии, и в Иране. Но наиболее близка к куртуазной лирике Запада арабская любовная поэзия IX–XII вв.» [5, 530].

Наглядными представителями синкретического искусства являются трубадуры, труверы, миннезингеры. Так, трубадуры сопровождали свои различные по тематике песнопения игрой на скрипке или на других музыкальных инструментах.

В период с конца XI- начала XIV вв. в северной Франции народные поэты-труверы популяризовали многие фольклорные эпические и лирические произведения. Миннезингеры (средневековые немецкие поэты-сказители) создали множество ценных по форме и содержанию песен-посвящений, где воспевали истинную любовь, воинский дух, идеи национального единства. В IX–XVIII вв. в Норвегии и Исландии возникли неповторимые образцы поэзии скальдов, совершенствующие традиции устной поэзии. Скальд – это «... поэт и исполнитель произведений, которые он сам создавал или запоминал от других. Исполнение, видимо, могло сопровождаться аккомпанементом, было распевным, но и речитативным» [6, 487].

В арабской культуре синкретический характер имеет импровизаторское искусство поэтов-бедуинов и поэтическое состязание *мушайра*.

Мелодичность, напевность стихов наблюдается и в творчестве народов Кавказа, в частности, в исполнительской деятельности ашугов [7]. Истинный ценитель Слова, писатель Л. Н. Толстой интересовался фольклором кавказских народов и свои наблюдения выразил в статье «Импровизация чугурчы», где со свойственным ему мастерством описал поэтическое вдохновение сказителя [8, 260]. Академик М. О. Ауезов в статье «Поэзия айтыса» включает в ряд поэтов-*айтыскеров* фильдов, труверов, мейсов, зингеров, менестрелей Западной Европы, скальдов в Скандинавии, русских скоморохов. [9, 282].

Следовательно, мировая поэзия, основанная на синкретичности искусства, имеет многовековую интересную историю. Продолжительные межкультурные коммуникации, безусловно, способствовали формированию общих художественных закономерностей в становлении и развитии творчества сказителей. Поэтически родственны в Средней Азии акыны-каракалпаки, кыргызы, узбеки. Но близость поэтики не объясняется лишь принадлежностью к общей языковой группе. По мнению академика М.О.Ауезова, «... произведения народных поэтов в виде подлинно народных творений должны изучаться с точки зрения взаимосвязей в прошлом и взаимопроникновений в настоящем» [10, 413].

Поэзия акынов отличается не только устным характером изложения, хотя основана на фольклорных традициях.

В истории казахской литературы становление поэзии жырау уходит корнями в эпоху саков, гуннов, тюрков: во времена Золотой Орды (XII–XIV вв.), Казахского ханства (XV–XVIII вв.) приобретает ярко выраженные черты устной авторской поэзии. Казахские акыны-жырау были видными общественными деятелями, оказывали влияние на социально-политическую обстановку своего времени. Акыны-жырау поэтически интерпретировали реалии общественной жизни, преобразуя их в философские, диактические толгау, воспевали справедливость ханов и биев, отвагу батыров, красноречие шешенов. На рубеже XVIII–XIX вв. поэзия акынов-жырау обогатилась новым содержанием, усилив свою гражданственность, общественную значимость, эстетическое воздействие. Академик Р. Бердибаев отмечает историческую преемственность в жанровом развитии акынской поэзии: «Функция жырау, которые считаются авторами многих эпических произведений прошлых веков, нынче почти полностью перешла к акынам» [11, 38].

В казахском литературоведении созидание, становление, дальнейшее развитие акынской поэзии стало объектом исследований Ш.Уалиханова, А.Байтурсынова, Х.Досмухамедулы, С.Сейфуллина, С.Муқанова, М.Ауезова, А.Маргулана, А.Коньратбаева, К.Жумалиева, Б.Кенжебаева, Е.Исмайылова, Х.Суиншалиева, Н.С.Смирновой, М. Магауина, М. Жолдасбекова, Е.Турсынова, К.Сыдикова, С.Негимова и др. В 30–80-ые годы XX века школа акынского искусства приобрела иной идеологический налет, так, к примеру, в произведениях Исы Байзакова, Калки Жапсарбаева, Кенена Азирбаева, Доскея Алимбаева, Нартая Бекежанова и др. воспеты народные успехи на трудовом и военном фронтах. Пафос созидания нового общественного строя, воспитания нового поколения подвигло самих поэтов на широкую пропаганду среди населения разнообразных форм художественного самовыражения. Нартай Бекежанов создал коллектив художественной самодеятельности «Нартай ансамбли», который приобрел широкую популярность не только в Казахстане, но и в Каракалпакии, Кыргызстане, Узбекистане.

Видным представителем школы акынского искусства 50–80-ых гг. XX века является народный поэт Казахстана Манап Кокенов. Он воспитал славную плеяду *айтыскеров*, традиционных *аниши* (певцов), способствовал становлению в аулах народных театров. Благодаря его усилиям кинопродукция доходила в отдаленные аулы, СМИ стали доступны каждому животноводу. Под его руководством были реализованы многие массовые культурные проекты. Так, Кокенов много сил прилагал к тому, чтобы сберечь классическое наследие айтыса в социалистическую эпоху переоценки ценностей. Айтыскеры нередко становились рупором новой, социалистической идеологии, вещая народу о его же трудовых победах, восхваляя коллективный характер свершений, тем самым умалляли личностно-лирический характер, «Я-концепцию» айтыса как творческого акта.

Айтыс как синтез лиро-эпического песнопения, поэтической импровизации характеризуется яркой фольклорно-этнической самобытностью. Начиная со второй половины XVIII в. и до XX в. айтыс обогащается не только фольклорными мотивами, но и традициями письменной литературы. Особая мелодичность, напев сказаний, ритмика, речитатив, поэтическая импровизация, актерское дарование, психологизм выступлений – далеко не полный перечень жанровых особенностей данного синкретичного культурного явления..

Поэтический поединок двух акынов, накал страстей, творческий экстаз... О взаимосвязи поэтического вдохновения с определенной творческой обстановкой поэта в процессе айтыса профессор Е. Исмайылов сказал так: «Акын в эти минуты похож на ухоженного охотничьего сокола, на отдохнувшего скакуна. Не поддавшись азарту охоты, сокол не взлетит, не поддавшись азарту байги, скакун не поскачет. Вдохновение не сиюминутное посещение музыки, а преданность творчеству» [12, 79].

Особенности психологического настроения к айтысу отмечает академик З. Кабдолов: «Без всеобъемлющего вдохновения нет и мастерства. Отсутствие вдохновения – недееспособность, недееспособность – бездарность, бездарность – бесталанность» [13, 14].

Невозможно предугадать творческую стратегию айтыскера. Представление публике своего поэтического дара, умелое ведение словесной «дуэли» посредством уместной критики противника, подбора необходимых вербальных (и невербальных) средств, умение «подчинить» себе аудиторию своим актерским обаянием под силу только истинным мастерам Слова. Айтыс окунает в особую атмосферу, где знаково все: и подбадривающие крики из зала, и мимика, интонация акынов, и звуки музыкальных инструментов (домбры, сырная, кобыза).

Классические образцы импровизаторского искусства акынов в казахской литературе сформированы такими корифеями, как Шал, Жанак, Шоже, Шернияз, Тубек, Майкот, Кабан (Кабылиса), Бактыбай, Суинбай, Кулмамбет, Жамбыл, Кенен, Умбетали и др. В начале XX века возникла такая разновидность жанра как письменный айтыс. Развиваясь на основе песен-писем, письменный айтыс вобрал в себя лучшие классические литературные традиции Востока и Запада.

Устная авторская литература второй половины XIX века до начала прошлого столетия подпитывалась творчеством Биржан сала, Акан сери, Асета, Укили Ыбырая, Тайжана, Шашубая, Кенена, Исы, Нартая и др., которые укрепили художественно-эстетический потенциал казахского словесного искусства. Сокровищница казахского айтыса содержит такие произведения, как: «Айтыс Суюнбая и Кантарбая», «Айтыс Суюнбая и Кунбалы», «Айтыс Суюнбая и Кескенкекила», «Айтыс Суюнбая и Таттыкыз», «Айтыс Суюнбая и Уазипы», «Айтыс Суюнбая и Бактыбая», «Айтыс Суюнбая и Тезек торе», «Айтыс Суюнбая и Катагана», «Айтыс Шоже и Кемпирбая», «Айтыс Биржана и Сары», «Айтыс Биржана и Шоже», «Айтыс Биржана и Орынбая», «Айтыс Биржана и Бабака», «Айтыс Кемпирбая и Асета», «Айтыс Асета и Рысжан», «Айтыс Асета и Бактыбая», «Айтыс Акана сери, Исмагула и Шаймардана», «Айтыс Исы и Куаныша», «Айтыс Исы и Нурлыбека», «Айтыс Шашубая и Кошена», «Айтыс Шашубая и Болмана», «Айтыс Кенена и Шалипы», «Айтыс Кенена и Латины», «Айтыс Жамбыла и Кенена», «Айтыс Кенена и Абдигали», «Айтыс Кенена и Бопины», «Айтыс Кенена и Шашубая – последняя встреча», «Айтыс Кенена и Асемхан», «Айтыс Кенена и Халимы», «Айтыс Нартая и Нурлыбека», «Айтыс Нартая и Казангапа» и др.

Мы назвали лучшие образцы, выражающие индивидуальный стиль исполнителя. Как отмечал М.Ауезов, «уважительное отношение народа к искусству айтыса, высокая оценка им художественной импровизации положительно воздействуют на совершенствование поэтического таланта акына. У казахов и акын-анши (певец), и акын-жыршы (сказитель) обязательно импровизатор. Акыном может считаться только тот, кто может выдать лирический (или сатирический, или юмористический) экспромт. Оттачивая мастерство перед публикой, подвергаясь народной критике, акын совершенствовал себя. Все известные акыны начинали свой творческий путь с айтыса. Состязание молодого акына с известным было знаковым явлением. Почетное звание акына давал народ или на это звание благославлял один из мастеров.» [9, с.205].

Психологический контакт с аудиторией айтыскера-поэта, обладающего недюжинным талантом композитора, певца, был весьма эффективен. Вовлечение слушателя в особую атмосферу музыки, пластики; образная атака на «противника», его «осада», высокое исполнительское мастерство сценических зарисовок – все перечисленное имело место в творческом арсенале Нартая Бекежанова.

30–70-ых гг. XX века Советская власть использовала ораторский талант, высокую гражданственность поэта-айтыскера в идеологических целях: в деле патриотического воспитания подрастающего поколения. Гражданская лирика, песни-назидания дидактического, философского характера, героические песни акынов представляли собой удивительный сплав фольклорной поэтики и современного идейно-тематического содержания. Государство оказывало значительную поддержку деятелям искусств, в том числе и акынам, что свидетельствует о подлинно народном характере айтыса, о его востребованности как интеллектуального продукта. Были широко известны имена народных акынов, жыршы, популярных в области, республике. Они ценились как хранители народного достояния. Так, творчество русских сказителей П. И. Рябинина-Андреева, М. К. Рябинина, М. С. Крюковой, М. Р. Голубковой, А. И. Гладкобородовой, Е. И. Чичаевой; мордвинских певцов – Е.Кривошеевой, Ф. Безаубовой, азербайджанских ашугов Бозалганлы, Ш. Гаджиева, Г. Джабану, П. Панахова; дагестанского акына С. Стальского; чечена Н.Гикало, ингушки Ф.Мальсаговой; карачаевских акынов – К.Кочкарова, А. Дежанобекова; узбекских шайыров – Ф.Юлдашева, К.Исмайылова, Э. Джуманбулбулоглы, М. Жомартоглы (Пулкана); каракалпаков – А.Дабылова, С.Нарымбетова, А. Мусаева; киргизских ырчи – Т.Сатылганова, А.Усембаева, Б. Алыкулова, Х. Акаева, О. Болебалаева; түркменских бахшы – Д. Қылыша, А.Салиха, Т.Эсенова; бурятских улигерши – А. Тороева, П. Петрова, П.-Х. Тушемилова; кумыкского певца – К. Али; калмыка – Э. Овла; ойрата – Н.У.Улагашева; А.Г.Калкина; якута – С.Зверева; хакасского певца – С.П. Кадышева; тувинца – О.Тэвен-Кежеге; тофаларов Н.Баканаева, казахов Жамбыла Жабаева, Кенена Азирбаева, Нартая Бекежанова и мн.др. исследовано в трудах по фольклористике, литературоведению, этнографии и т.д. [14, с.3-54; 15, с.20].

В 30–80-ые гг. XX века казахская традиционная акынская поэзия в лице Жамбыла Жабаева, Нурпеиса Байганина, Доскея Алимбаева, Нурлыбека Баймуратова, Казангапа Байболова, Исы Байзакова, Нартая Бекежанова и др. завершает переход к осознанному авторству в поэзии: авторство распространяется и на форму, и на содержание произведения.

Видный ученый В. М. Жирмунский высоко оценил гражданскую лирику казахского батыра и поэта Махамбета Өтемисулы и Балуана Шолака, узбека Нурмана Аббувайоглы, киргиза Токтогула Сатылганова.

О Жамбыле Жабаеве он высказался так: «... яркий пример ... народного певца-импровизатора нового типа. В его творчестве, как и в песнях многочисленных среднеазиатских сказителей, выступивших в наши дни как поэты революции, традиционные формы старого народного искусства получили новое современное общественное содержание, эпическая героика прошлого прекликается с героикой наших дней» [16, с. 11-12].

Синкретичность жанров древних видов искусства в творчестве акынов говорит о жизнеспособности фольклорных мотивов. Синкретичность искусства – гармоничное сочетание поэтического таланта, композиторского дарования, умения мастерски играть на различных инструментах (на кобызе, домбре, сырнае), вокальных способностей, актерского мастерства – явление, присущее многим культурам.

Историзм литературного процесса, неизбежность его вовлечения в мировое культурное пространство отмечал видный общественный деятель Мустафа Кемаль Ататюрк (1881-1938): «Я горячо поддерживаю идею установления дружеских политических отношений с другими народами, если этого требуют национальные и государственные интересы. Место и значение, независимость каждого сообщества в мире измеряется его вкладом в цивилизацию в прошлом, настоящем и будущем» [17, 3].

Турецкие ашыгы, арабские бедуины, кавказские ашуги (азербайжанцы, карачаевцы, кумыки, балкары, ногойцы и др.), представители куртуазной лирики: трубадуры Италии, труверы Франции; поэты Китая, Японии, Ирана, миннезингеры Германии, скальды Норвегии и Исландии, тюркские акыны (азербайжанцы, турки, казахи, кыргызы, каракалпаки, узбеки, татары, башкурты, якуты, хакасы, алтайцы ...) - их творчество есть свидетельство неразрывной связи фольклора и письменной литературы, древности и современности, рифмы и ритма, пластики и интонации.

В истории мировой литературы импровизация чаще рассматривается как данное фольклорное. Так, исследователь П.Г. Богатырев, исследуя явление импровизации в народном творчестве, выделяет: «принудительную импровизацию», «преднамеренную импровизацию», «подготовленную импровизацию», «неподготовленную импровизацию» [18, 400].

Узбекский ученый М. Кушмаков расценивает импровизацию в творчестве народного акына Эргаша Жуманбулбулулы как качественную ступень синтеза устной и письменной литературы, «предоставляющую безграничные возможности для развития художественного мышления» [19, 20].

Исследователь Х.Г. Короглы подчеркивает роль турецких ашыгов в XIII–XX вв. на территории Османской империи как носителей передовой культуры того времени. Письменные и устные произведения турецких ашыгов Юнуса Эмре (1240-1320), Кайгусыз Абдала (XIV-XV вв.), Пира Султана Абдала и Караджаоглана (1607-1679), Ашык Омера (XVII в.), Дертли (1772-1845), Эмраха Эрзурумского (XVIII в.) Рухсати (1835-1909), Ашык Вейсея (1894-1974), сопровождаемые на сцене игрой на музыкальных инструментах, основаны на творческом экспромте. Х.Г. Короглы отметил, что «турецкая фольклорная и авторская ашыкская поэзия неизменно взаимосвязана со всеми поэтическими традициями страны» [20, 4]. Безусловно, турецкая ашыкская поэзия и творчество казахских, азербайжанских, киргизских, каракалпакских акынов пережила уже многие века, несмотря на коренные социально-политические, культурно-исторические изменения в государствах.

Поэзия жырау (XV–XVII вв), акынов (XVIII–XX вв) сохранила фольклорные корни. Творчество акынов Котеша, Шала, Жанака, Дулата, Махамбета, Шернияза, Шортанбая, Суюнбая, Бактыбая, Майлыкожа, Базара, Мурата, Абубакира, Шоже, Орынбая, Маде-

ликожи, Нурыма, Биржана, Акана, Сегиз сери, Сары, Асета, Жаяу Мусы, Култумы, Балуана Шолака, Ыбырая, Тайжана, Жамбыла, Кенена, Шашубая, Доскея, Нартая отличает помимо их собственной эстетической значимости для национальной поэзии, еще и образное единство, как хранилище ее фольклорно-мифологического духа.

Синкретичность искусства – движущая сила психологизма. Рискованно сводить это своеобразие к какой-либо черте или даже к сумме черт; перед нами скорее направление процесса, а также его темп, его форсированность.

Созвучие слова и мелодий, порожденное экспромтом, настраивает слушателя на определенный психологический контакт. Психолог Т.Тажибаев отмечал: «Вдохновение – состояние, мобилизирующее все способности человека и следующее за активным деянием человека» [21, 107-б.]. Все истинно народные акыны также являлись композиторами (кюйши, сазгерами). Профессор С.Каскабасов рассказывает о великих кюйши-акынах XIII–XIV вв., таких, как Кетбуга (кюй «Аксак құлан» - «Хромая лань»), Асан Сабитулы («Ел айрылған» - «Потерянный родиной»), Казтуган Суинишулы («Сагыныш» - «Тоска») и др. [22, 238].

Ученые-жамбыловеды С.Бегалин, С.Садырбаев, М.Жолдасбеков и др. подчеркивают высокое мастерство Жамбыла-домбриста, как композитора и исполнителя эпических дастанов.

Не менее колоритная фигура в мире акынской поэзии Махамбет. Его кюи «Шилтерли терезе», «Исатайдын Актабаны-ай», «Жайык асу», «Киыл кыргыны», «Жумыр кылыш», «Кайран, Нарын!», «Окиниш» занимают особое место в народной фонотеке.

На примере исследований творчества тюркских жыршы-акынов ниже приведена типология названий поэтов, музыкальных инструментов, жанровая специфика их произведений. Например:

- у **сах** (**якутов**) – олонхо (героические песни), олонхосуты- (сказители), музыкальный инструмент – кырымпа, комусы;

- у **алтайцев** - қайшы-(сказители);

- у **хакасов** – хайджи-нымахчисы-(сказители), музыкальный инструмент– чатхан (струнно-ударный), хомыс (струнно-щипковый), ыык;

-у **тувинцев** (тоба) – бақсы (шаманы), музыкальный инструмент– дабыл; -у

**киргизов** – манасчи, ырчы-комузшы (сказители), музыкальный инструмент–комуз, сырнай, керней;

-у **узбеков** – шаиры - (сказители), музыкальный инструмент–каман, танбур, сетар, дутар, чирманда;

-у **каракалпаков** – сазены, қиссаханы - (сказители), музыкальный инструмент – кобыз, дутар, гаржак, баламан, най, сырнай, дап, шанкобыз; -у **туркмен** – шаиры, баксы - (сказители), музыкальный инструмент – дутар, гиожан (струнный), диллитюдук, галуз (духовые);

-у **башкир** – кубайыршы - (сказители), музыкальный инструмент – курай, шанкобыз;

- у **татар** – акыны - (сказители), музыкальный инструмент–сырнай, сыбызгы;

-у **ногайцев** – жыршы-жырау;

- у **кумыков** –(ирчы)– (сказители);

-у **карачаевцев-балкаров**–нартшы (сказители);

-у **азербайжанцев-азери** – ашуги – (сказители);

- у **турков Анадолы** – ашыки – (сказители).

Синкретическое искусство – связующее звено между автором и слушателем, средство для налаживания психологического контакта. Каждое лирическое (эпическое) произведение, сопровождаемое игрой на музыкальном инструменте, реализует субъектно-объектные отношения между автором и преданным ему слушателем.

Таким образом, синкретичность искусства, зародившись в древности, сохранялась во все времена в определенных *синтетических* его формах. Синтезируя динамику музыки, поэзии, пластики, поэт-сказитель представляет особую – художественную картину мира. Он репрезентирует культуру, является ее своеобразным, уникальным носителем и активным деятелем.

Традиция поэтического и сказительского направления Коркыт Ата испокон веков хранит и продолжает по сей день традицию искусства целостности слов и мелодии тюркоязычных народов. Это – вечный гармонический путь духовного богатства братских народов.

### Литература:

1. Қорқыт Ата кітабы: Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос/Ауд. Ә. Қоңыратбаев. - Алматы: Жазушы, 1986. - с. 128б.
2. Қорқыт Ата: Оғыздардың батырлық эпосы/Ауд. Ә. Дербісалин. - Алматы: Қазақстан, 1993. - 64б.
3. Қорқыт Ата кітабы/Түрік тілінен ауд. Б. Ысқақов. - Алматы: Жазушы, 1994. - 160б.
4. Анар. Деде Коркут: Повесть по мотивам азербайджанского эпоса. - Баку: Гянджилак, 1988. - 128с.
5. Самарин Р.М., Михайлов А.Д. Куртуазная лирика // История всемирной литературы. В 9-и т. / Отв. ред. Х. Г. Короглы, А. Д. Михайлов. - М.: Наука, 1984. - Т. 2. - С. 530-548.
6. Самарин Р.М. Поэзия скальдов // История всемирной литературы. В. 9-и т. / Отв. ред. Х. Г. Короглы, А. Д. Михайлов. - М.: Наука, 1984. - Т. 2. - С. 486-490.
7. Акимов М.И. Азербайджанское средневековое ашыгское творчество. Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. - Ташкент, 1985. - 72 с.
8. Фольклор: Образ поэтическое слово в контексте. Сб. статей АН СССР / Отв. ред. В. М. Гацак. - М.: Наука, 1984. - 293 с.
9. Әуезов М.О. Жиырма томдық шығармалар жинағы. - Т. 17: Мақалалар, зерттеулер / Жауапты шығарушы З. Серіккалиев. - Алматы: Жазушы, 1985. - 352 б.
10. Ауэзов М.О. Джамбул и народные акыны // Әуезов М.О. Жиырма томдық шығармалар жинағы (қазақ және орыс тілдерінде). - Т. 18: Зерттеулер және мақалалар / Жауапты шығарушы М. Мырзахметов. - Алматы: Жазушы, 1985. - Б. 413-424.
11. Бердибаев Р. Роль сказителей в системе эпической традиции тюрко-монгольских народов / «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17-19 мая, 1978 г. / Отв. ред. Н. И. Биткеев. - М.: Наука, 1980. - С. 35-41.
12. Исмайылов Е. Ақындар: Жамбыл және халық акындарының творчествосы туралы монография. - Алматы: ҚМКӘБ, 1956. - 340 б.
13. Қабдолов З. Сөз өнері: Әдебиет теориясының негіздері. - Алматы: Мектеп, 1982. - 366 б.
14. Далгат У.Б. Литература и фольклор: Теоретические аспекты / Отв. ред. В. М. Гацак. - М.: Наука, 1981. - 303 с.
15. Шерхунаев Р.А. Певцов благородное племя. - Иркутск: Вост. Сиб. кн. изд-во, 1977. - 264 с.
16. Жирмунский В.М. Среднеазиатские народные сказители: Традиция и творческая импровизация. - М.: Наука, 1964. - 13 с.
17. Ататүрік айтқан екен // Егемен Қазақстан. - 1991. - 28 желтоқсан - (№ 298-299).
18. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. - Москва: Искусства, 1971. - 244 с.
19. Кушмаков М. Проблема традиции и импровизации (На примере репертуара представителя Курганской школы сказителей Эргаша Джуманбульбуль-оглы): Автореф. канд. дис. - Ташкент, 1984. - 22 с.
20. Короглы Х.Г. Предисловие // Турецкая ашыкская поэзия. Пер. с тур. / Сост., предисл., коммент. Х. Короглы. - Москва: Худож. лит., 1983. - С. 5-14.
21. Тәжібаев Т. Жалпы психология. - Алматы: Қазақ университеті, 1993. - 240 б.
22. Қасқабасов С.А. Глава четвертая. §1. Духовная культура Казахстана в XIII-XV вв.; Глава седьмая §1. Духовная культура // История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). В пяти томах. - Т. 2. - Алматы: Атамұра, 1997. - С. 225-239

## “Korkit Ata Kitabı” and akyn-jyrshi’s art traditions in the turks peoples literature

### Summary

In the article report, discussed the translations of "Books of Korkut Ata" in many languages, the aesthetic meaning of aphorisms and poetic art of zhyrau, the contribution of creativity Korkut Ata in the world and Turkic civilization, becoming the basis of artistic traditions old-pose art.

Dr. SEYFƏDDİN ALTAYLI

Ankara/Türkiyə

## TÜRK DÖVLƏT GƏLƏNƏYİ VƏ KDQ

Türklər tarixin ən qədim çağlarından bəri yaşadıkları coğrafiyada həm türk tarixinə, həm də dünya tarixinə önəmli töhfələr vermişlər. Ulu babalarımız qədim dövrlərdə Türküstan coğrafiyasında böyük Sak imperiyasını, daha sonra Oğuz Kağanın rəhbərliyi altında Böyük Hun imperiyasını yaratmışlar. Mifoloji dünyamızda adı əfsanələşən böyük hun imperatoru Oğuz Kağan türk dövlətçiliyinə bir çox yenilik gətirmiş və qoyduğu ənənələr çağlar boyu davam etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dilimizin müqəddəs kitablarından biridir. Ulu babalarımızdan yadigar qalan bu əsər nəhəng bir dil və mədəniyyət abidəsi olmaqla yanaşı türk dövlətçiliyinin də misilsiz zənginliyini daşımaqdadır. “Kitabi-Dədə Qorqud” eyni zamanda dilimizin və ədəbiyyatımızın zənginlik abidəsi olmaqla bərabər həm də ulu babalarımızın hələ mifoloji çağlarda yaratdığı dövlətçilik gələniyin möhtəşəm bir xəzinəsidir. Biz bu məruzədə “Türk dövlət gələniyində yön anlayışı, bu anlayışın rənglərdə və “Dədə Qorqud”dakı əksləri” stündə dayanacaq, türk tarixi və dövlət gələniyi baxımından ağ, boz,qonur, qara rənglərin, sağın və solun hansı anlamlara gəldiyini çmağa çalışacağıq.

Ağ rəng türk mifologiyasında müqəddəsliyin, saflığın, təmizliyin, adəliyin, məsumiyyətin, aydınlığın rəmzidir. Ağ rəng qədim türk inamlarına görə ululuq, güclülük vəədələti təmsil edirdi (12, 8).

Altay türkcəsində “ağ” sözü cənnət anlamındadır (23, 571).Verbitski tərəfindən Altayda yaşayan türklər arasından toplanan Yaradılış dastanı”na görə Ülgən ucsuz-bucaqsız suların üstündə uçarkən və hələlik torpaq yox ikən dünyanı yaratmaq istədikdə ona işıq donundakı Ağ Ənə adlı bir iyə kömək etmişdir (25, 238). Azərbaycan ədəbiyyatında da Şah İsmail Xətayinin adı “Ağ atlı oğlan”dır. Bamsı Bəyrək boyunda Bəyrək Qazan bəyin hüzuruna gəldikdə; “ala sabah sapa yerdə dikiləndə ağ ban evli” (9, 82), Qazanın evinin yağmalandığı boyda “ağ ban evim burdan keçib gördünmü?” (27, 40), yenə həmin boyda Salur Qazan qarət edilən yurduna gəldikdə “ağ ban evim” (27,39) ifadəsini dilə gətirib. Əski türklərdə Göytanrıya qurban edilən heyvanlar arasında ağ qoç da vardı. Altay türklərinin mifik tanrısı İlgənə təqdim edilən qurban açıq rəngdə idi (14, 19). Türk kosmologiyasında qərb yönünü təmsil edən rəngin ağ olması səbəbi ilə Qızıl Orda dövlətinin qərb qanadına “Ağ Orda” deyilirdi (15, 19). İtay türkləri şamanları “ağ şaman”, “qara şaman” olaraq ikiye ayırırdı (7, 216-222). Ağqoyunlu dövlətini yaradan Bayındır boyuna mənsub ələmlər ağ rəngliydi (21, 33). Tatarlar qədim vaxtlarda hər l ağ rəngli bir atı pərpirləyərək ona müqəddəslik statusu verərdilər və qar yağmazdan əvvəl sahibi belə ona minməzdi (26, 180-181). Nağılda qardaşları Məlikməmmədin kəndirini kəsib onu quyuya salandan sonra divin əlindən xilas etdiyi qızın sözünə qulaq asıb döyüşə-döyüşə gələn ağ qoçla qara qoçu gördükdə ağ qoçun üstünə tullanır. Ağ qoç onu qara qoçun üstünə tullayır, qara qoç isə Məlikməmmədi qaranlıq dünyaya aparır (4,174). Qədim vaxtlarda günbatan tərəfin rəngi ağ (12, 8), simvolu isə qızıldı (11, 28).Gündoğan tərəf qədim türk inamında xüsusi yer tutub. Göytürklər üzələrini günəşin doğduğu səmtə tutub bura “irəli”, qərb tərəfə “geri”, güneyə “gün

ortası”, qüzeyə “gecə ortası” deyirdilər (24, 24-25). Hun kağanı daim üzü güney istiqamətə gələcək şəkildə oturardı. Onun ol yanı, yəni gündoğan tərəfi ən hörmətli yer idi (3, 88). Dünyaya gəldiyim İğdirin Dizə kəndində meyid dəfn olunacağı məzarın başına aparıldıqda üzü gündoğan tərəfə çevrilib yerə endirilir. Həmin gələcək Türkiyənin Tunceli vilayətindəki ələvilərdə də yaşayır (18, 218). Qədim türklərin üzlərini güney tərəfə döndərərək yönələri “sağ, sol, öng, arkırı, yəni arxa” şəkildə adlandırmaları dini məqsəd daşıyırdı. Əslində yönlərin bu şəkildə təyini xüsusi ilə hunlar çağında olmuş, dövlət təşkilatı da buna görə tənzimlənmişdir (24,26). Bu nizama görə, sol gündoğan tərəfdi və müqəddəs olduğuna görə vəliəhd şahzadə burda əyləşirdi. Türk dövlət gələcəyinin banisi olan Mətə Kağan e. ə. 201-ci ildə Çin xaqanı Kao-tini Pətəng dağı hərbində mühasirəyə saldıqda öz ordusunu dörd at rənginə görə tənzim etmişdi. Gündoğan tərəfdə “boz”, qərbdə “ağ”, güneydə “qonur”, qüzeydə isə “qara” atlılar dayanmışdı (22, 99; 3, 91; 16, 285). Buna görə göy rəng, qədim türk inamında tanrını təmsil edirdi və müqəddəsdə. Göy qədim türkcədə “yaruq” (ışığı, parlaq) anlamını daşıyırdı və ən ulu məkandı. Yer-su isə türkcədə “qaranlıq” deyilən məfhumun zirvəsi idi, bunun astrolojik simvolu Ay və Qara ilan adlı bürc idi (11, s. 26). Qaqauzlar qədim vaxtlarda göyü şüşədən ibarət bir qübbə şəklində təsəvvür etmişlər (30, s. 60). Boz rəng də göyün rənginə yaxın olduğundan müqəddəslik mənasıyla yüklənmiş və şərqdəki atların rəngi olmuşdur. Hun və Göytürk dövrlərində Göytanrıya boz rəngli at qurban edilirdi. At çox dəyərli bir heyvan idi, üstəlik, qamlar onunla göyə çıxır, yeraltı dünyasına enə bilirdi (6, 140-141). Xakasların “Ay Xuucın” adlı dastanında Xan Mərgən oğurlanıb yeraltına aparılan uşaqlarını tapıb gətirmək üçün doqquz qulac boyundakı boz atıyla qaranlıq dünyaya enir (1, 551). Babai üsyanını başlandıran Baba İlyasın atı boz rənglidir (19, 205-206). Kül Tigin abidəsinin şərq üzündə, Kül Tigin Çin generalı Çaçanın ordusu ilə döyüşərkən öncə “Tadık Çor”un boz atına, sonra İşbara Yamtarın boz atına, üçüncü olaraq da Yügən Silig bəyin kəhər atına minərək” (28, 33) düşməyə hücum etmişdi. Sağ tərəfin önəmi türk dünyasının hər tərəfində müşahidə olunur. “Manas” dastanında Manasın bir ünvanı da Sarı Noqaydır, çünki o sağqola məxsus idi (23, 301). Ələvilərdə bir qız qaçdıqdan və onların toyuna razı olunduqdan sonra qız evində təşkil onunan xınayaxdı mərasimində xına öncə qızın, sonra da nişanlısının sağdışının sağ əlinə yaxılır (20, 92-93). Altay türklərinin inamına görə hər insanın sağında “yayuçı” adlı yaxşılıq iyəsi, solunda isə yeraltı dünyasının hakimi Ərlikin yolladığı “qara” iyə var (17, 17). Altay evlərinin sağ tərəfi qadınlara məxsusdur (2,128). Dədə, ələvilərin cəm mərasimlərində meydanın üzbəüzündə sağ tərəfə sərilən dərinin üstündəəyləşir, onun solunda saz çalan ərənlər, dədənin sağında isə bacı adlanan qadınlar otururlar (29, 334). Trakyada Balım Sultan ocağına bağlı bəktəşilər və bədrəddinlərdə mürşid meydan evində küncdə, kişilər sağında, qadınlar da solunda əyləşir (5, 70). Qədim Türk inamında “qara” rəng coğrafi olaraq qüzey yəndə olan yeri, şiddət və gücün böyüklüyünü göstərməyə, yaxşılığın qarşısında pisliyi, həyata qarşılıq ölümü və yası ifadə etməyə xüsusi bir funksiya daşıyırdı (12, 40-42). Qaqauzlar böyük həftəyə “Qaranlıq həftə” deyir, bu həftədə ölənələrin günahkar olduğuna inanırlar (30,362). Anadoluda yaşayan ələvilərdə “qara” rəng cəhalətin, “qırmızı” isə işığın, aydınlığın rəmzidir (19,23). “Dədə Qorqud”da Buğac xan boyunda Bayandır xan “kimin ki oğlu-qızı yoxdur, qara otağa qondurun, altına qara keçə döşəyin, qara qoyunun yəxnisindən qabağına gətirin” (9,39) deyərək buyuraraq “qara” rəngə qarşı duyulan mənfi münasibəti bildirir. XI əsr divan ədəbiyyatının öncüllərindən biri olan Yusif Xas Hacib “Qutadğu bilig” adlı əsərində Qaraxanlı dövləti dövründə sırası vətəndaşları “qara”, bəyləri isə “ağ” şəkildə vəsifləndirilib (13, 157). Türgiş dövlətini Qərbi Göytürklərin on boyu qurmuşdu, onların beşi gündoğanda, digər beşi isə günbatan bölgədə məskun idi. Bu dövləti quranlar gündoğanda məskun olduqları üçün ona Sarı Türgiş dövləti deyilirdi. 716-cı ildə dövlət tənəzzülə uğradıqda günbatanda yaşayanlar onu bərpa etdilər və türk dövlət gələcəyinə uyaraq onu Qara Türgiş dövləti adlandırdılar (23, 275).

Azərbaycan sahəsində də əsir düşmüşlər və xidmətçilər üçün “qul-qaravaş” ifadəsi işlədilir. Mifoloji türk inamına görə “göy üzü” qüzey yəndür və simvol rəngi olan “qara” da yaşadığımız yerdir (10, 3-5). Qədim türk inamına görə Tanrı insanlara ət yemələrini buyurduqdan sonra Ülgən göydən biri qara, digəri ağ rəngli iki daş gətirərək bir-birinə vurmuş, çıxan qığılcımla od yandırmışdır (14, 42). Qaqauzlar torpağın yeraltı dünyasının üstünü örtən bir qübbə olduğuna inanırlar (30, 61). Bir əfsanəyə görə də günəş axşam olanda yeraltı dünyasına enir (30, 62). “Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyda “Salur Qazan yerindən durmuşdu. Doxsan başlı ban evlərin qara yerin üstünə tikdirmişdi” (9, 48), Qam Bərənin oğlu



Bamsı Beyrək boyunda da Qamqan oğlu xan Bayındır yerindən durmuştu, qara yerin üstünə ağ ban evin tikdirmişdi” (8, 64) deyilir. Türklərin qüzey yönə qara deməsi bu bölgədə iqlim şəraitinin həddən artıq ağır olmasındandır.

Dilimizdəki “qara qış” ifadəsi də bundan yaranıb. Güney isə qüzeyə nisbətən daha isti olduğuna görə “qara”ya əks rəng olaraq “ağ” rənglə təmsil edilib. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyda Qazan qonur atını, Dəli Dondaz tərək qaşqa aygırını, Qazan bəyin qardaşı Qaragünə göy bədəvi atını, Bayındır xanın düşməninə məğlub edən Şir Şəmsəddin ağ atını, Parasarın Bayburd hasarından sıçrayıb aşan Beyrək boz aygırını, qonur atlı Qazana “keşiş” deyən Yeynək isə doru aygırını minir (8, 140). Oğuz Kağanın eradan əvvəl 201-ci ildə Pətəng dağı döyüşündə ordusunu hunlardakı yön anlayışına uyğun olaraq at rənglərinə görə düzmüş, gündoğan tərəfdə “boz”, qərbdə “ağ”, güneydə “qonur”, qüzeydə isə “qara” atlarını yerləşdirmişdi. Orxon abidələrində Kül Tiginin düşmənlə döyüşərkən mindiyi atların rəngi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazanın qonur, Yeynəyin doru, yəni qonur, Beyrəyin boz, Şir Şəmsəddinin ağ ata minməsi, Qazanın atlarının qara rəngli olması Oğuz Kağan dövründəki dövlətçilik və yön anlayışının eynilə həm Göytürklərdə, həm də “Dədə Qorqud” dastanlarında davam etdiyini bariz şəkildə göstərir.

### Ədəbiyyat:

1. Arıkoğlu, Ekrem, Hakas Destanları I. TDK Yay. Ankara, 2007.
2. Asena, G.A. Nikolay Şodoyevin Diliyle Altay Bilik, Pan yay. İstanbul, 2011.
3. Asena, G. A., M. De Groot. Hunlar ve Türkistan, Pan yay. İstanbul, 2010.
4. Azərbaycan nağılları. Bakı, Şərq-qərb, 2005.
5. Bahadır, İbrahim. Alevi Tören və Ritüelleri, Sempozyum. İmece Kültür Sanat Evi, Ankara, 2005.
6. Çoruhlu, Yaşar. Türk Mitolojisinin Anahatları, Kabalcı, İstanbul, 2002.
7. Eliade, Mircea, Şamanizm, İmge yay.
8. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988.
9. Əlizadə, Saməd. Dədə Qorqud Ensiklopediyası. Kitabi-Dədəm Qorqud. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, C. I, 1999.
10. Esin, Emel. Türk Kosmolojisi. İstanbul, 1979.
11. Esin, Emel. Türk Sanatında İkonografik Motiflər, Kabalcı, İstanbul, 2004.
12. Gənç, Reşat, Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renklər. Ankara, 1997.
13. Yusuf Has Hacib. Kutadgu Bilig. Çeviri: Reşit Rahmeti Arat. TTK basımevi, Ankara, 1974.
14. İnan, Abdülkadir. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara, 1999.
15. Kafalı, Mustafa. Altın Orda Hanlığının Kuruluş və Yükseliş Devirleri. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1976.
16. Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. Ötüken Yay. İstanbul, 1998.
17. Kalafat, Yaşar. Renkler. Berikan yay., Ankara, 2012.
18. Kılavuz, Hasan. Alevi Töre ve Ritüelleri, Sempozyum. İməcə Kültür Sanat Evi, 2-3 Nisan, Ankara, 2005.
19. Melikoff, İrene. Kırklar Ceminde. Demos yay., İstanbul, 2007.
20. Melikoff, İrene. Uyur İdik Uyardılar. Demos yay., İstanbul, 2006.
21. Ögəl, Bahaəddin. Türk Kültür Tarihinə Giriş. KBY, Ankara, 1991.
22. Ögel, Bahaəddin. Türk Kültürünün Gelişme Çağları, TKAE Vakfı Yay., İstanbul, 1988; Hunlar ve Türkistan, G. A. Asəna, J.M.De Groot. Pan Yayınları, İstanbul, 2010; Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. Ötüken yayınları, İstanbul, 1998.
23. Ögel, Bahaəddin. Türk Mitolojisi. C. I, TTK Yay., Ankara, 2010.
24. Ögel, Bahaəddin. Türklərdə Devlət Anlayışı, KBY, Ankara, 1999.
25. Radloff, Wilhelm. Sibirya’dan Seçmeler. Çeviri: Ahmet Temir, KBY, İstanbul, 1976.
26. Roux, Jean-Paul. Orta Asya’da Kutsal Bitki ve Hayvanlar, Kabalcı, İstanbul, 2005.
27. Schmiede, H. Ahmet. Kitab-ı Dedem Korkut, TDV Yay., İstanbul, 2009.
28. Tekin, Talat. Orhon Yazıtları. TDK Yayınları, Ankara, 2006.
29. Yörükən, Yusuf Ziya. K.B. Yayınları, Ankara, 1998.
30. Z Janet, Todur. Gagauzluk. Kişinyov, 2010.

## «КУРКУТ ОТА КИТОБИ» И УСТНОЕ ТВОРЧЕСТВО ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

**Ключевые слова:** *Тюркские народы, “Китоби Дада Куркут”, Алишер Навои, “Насойиму-л-мухаббат”, устное творчество тюркских народов, героизм, качества, эпос «Алпомиш», эпические традиции, продолжение*

**Key words:** *Turkic peoples, "Dede Korkut Kitabi" Alisher Navoi "Nasoyimu al-Muhabbat" oral tradition of the Turkic peoples, the heroism, the quality, the epic "Alpomish" epic tradition, continued*

В литературоведении «Китоби дада куркут» – «Книга куркут ата» относят к азербайджанскому устному народному творчеству. Произведение, известное под названием «Китоби дада Куркут» среди азербайджан VII-VIII веках, опубликовано в Баку в 1950 году.

Большой вклад в изучение «Куркут ота китоби» внесли тюркологи В.В.Бартольд, В.М.Жирмунский, А.Кононов и А.Ю.Якубовский.

Эпос вызывал огромный интерес в мировом литературоведении. В 1815 году немецкий востоковед Дис (1751-1817) «Куркут ота китоби» угузов в двенадцати частях опубликовал на немецком языке. Рукопись данного эпоса был найден в хранилищах библиотеки города Дрездена. Перевод вызвал огромный интерес. В нем присутствовал образ одноглазого человека похожий на образ Полифема в «Одиссее» Гомера. И так, когда же был создан эпос «Куркут ота китоби»? Угузское племя тюрков населяло в VI-VIII веках Алияй и Центральную Азию, позже Малую Азию, Поволжье и Закавказье. Рукопись книги «Куркут ота китоби» относится к XVI веку. Естественно, данная рукопись является экземпляром оформленным, приведенным в вид законченного произведения. Сюжет эпоса как и “Одиссеи” относится к периоду до нашей эры. Поэма состоит из XII частей.

«Куркут ота китоби» напоминает комплекс тюркских поэм. Особое место в произведении занимают образы имеющие место в поэмах тюркских народов. В.М. Жирмунский подчеркивает, что в одном из вариантов эпоса Аруз (в некоторых вариантах Уруз) указан в качестве сына Афросияба. В поэме же «Алп Эр Тунга», восстановленном турецким ученым Р.Уздеком Алп Ариз является младшим братом Афросияба, вторым сыном Пешенга. Аруз является одним из центральных образов в «Куркут ота китоби», и описывается как огромный богатырь: тулуп, сшитый из кожи девяносто овец не доходит до ног, шапка, сшитая из кожи десятки овец не покрывает даже его волосы. На обед ему не хватает десятка баранов.

Эти особенности Алп Аруза напоминают мифических тюркских богатырей – Алпомиша и Манаса.

Алп Аруз – сын основного богатыря и хакана (правителя) угузов Козонбека (или Салар Козона).

Значит, если, как указывает В.М.Жирмунский, Аруз является сыном Афросияба, то Козонбек – одно из альтернативных имен Афросияба. Ибо в поэме его возвеличивание в качестве «льва общин и племен», «тигр черной толпы», «хозяин черного турик (коня)» напоминает образы тюркской литературы Алпомиша и Алп Эр Тунга.

Жена Козонбека – Бурла хотун. Она верная своему супругу и мужественная женщина. Она вступает наравне со своим мужем для освобождения своего сына Урузбека, плененного иноверцами. Сюжеты эпоса про отца, матери и сына богатырей встречаем во II, IV, XI, XII песнях эпоса.

Профессор Х.Куруғли также обнаруживает в «Куркут ота китоби» описание сюжетов, связанных с легендами Афросияба. По его мнению, образы, особенности присущие образам Бажан и Манижи (дочери Афросияба) из «Шах-наме» Фирдоуси, присутствуют в образах Бамси и Бонучечак. Бонучечак также встречается со своим будущим мужем, когда охотиться в пустыне со своими служанками. Или избегание Куркутом смерти напоминает судьбу Афросияба (в сравнении с описаниями в «Шах-наме»).

«Куркут ота китоби» - одна из древнейших произведений тюркских народов. Поэтому в произведении можно видеть чаяния и мечты, героические качества, возвеличивание правителей тюрков, не относящихся к угузскому племени. Профессор Абдурауф Фитрат видит в эпосе сюжеты и других героических эпосов: последняя часть поэмы «Алпомиш» (т.е. освобождение Алпомиша от зиндана калмаков и возвращение на Родину) очень схожа с третьим рассказом «Китоби дада Куркут» - «Рассказом о Береке сыне Бой Бури». Данную мысль развивает Т.Мирзаев: третья поэма дошедшей до нас книги «Китоби дада Куркут» - «Бамси Байрак» очень близка по своему сюжету с поэмой «Алпомиш». Наличие поэм с одинаковым сюжетом у различных народов не исключает их национальное своеобразие. Так как эти поэмы, имеющие свои древние исторические жизненные основы, в последующем развивались в соответствии с эпическими традициями своего народа, продолжили жить в условиях устного исполнительства и творчества.

“Китоби Дада Куркут” является историко-литературным произведением, отражающим мифический мир тюркских народов. Дада Куркут, известный также пов именем Куркут ота в свое время помогал людям, делал добрые дела. Его почитали как святого человека, предсказывающего будущую жизнь, кого одарил сам Аллах.

В антологии “Насойиму-л-мухаббат” Алишер Навои пишет о нем: Куркут ота, да будет ему милость Аллаха, широко известен среди тюркского народа. Настолько известен, что превосходит многих живших до него, и кто будет жить после него, он говорил много поучительных слов.

Обратим внимание на последнюю фразу великого Навои “Кўп мавъизаомиз мағизлик сўзлари арода бор”, выясняется, что Дада Куркут был известен среди народа своими добрыми делами и поучительными словами, назиданиями. Действительно, кажется в книге собраны мысли человека почтительного возраста, имеющего огромный жизненный опыт.

Аллоҳ, аллоҳ демагунча иш унмайди,

Қодир Тангри бермагунча ер бойимайди”.

Не спорится дело, покуда не вспомнишь Аллаха,

И не обогатится земля, покуда не воздаст Всемогущий - говорит он.

Такаббурликни Тангри севмайди. Паға-паға қор ёғса хам ёзга қолмайди. Қари душман дўст бўлмайди.

(Создатель не любит притворства. Сколько бы ни шел снег, не останется до лета. Старый враг не станет другом).

Дада Куркут высказывает интересные мысли и о языке:

“Айран сўзин дуйран демадим, ман Дада Куркут

Тикан сўзин сўкан демадим, ман Дада Куркут”

(Слово айран я дада Куркут не произнес как тийран,

Слово тикан я дада Куркут не произнес как сукан).

Здесь указывается на то, что в слове “айран” имеется значение “отделить”, а в слове “тикон” – “шить”. На самом деле “айрон” получают разбавив кислое молоко (нечто на подобии кефира) водой. “Тикан” (колючка) не сшивает, а разрывает при травмах кожу.

Несомненно, ценность “Китоби Дада Куркут” увеличивает приведенная в ней 12 легенда. В таких мифах, как “Бугочхон”, “Тепа куз”, “Эмрон”, “Согрек”, “Бамси Бейрек” – первых образцах устного народного творчества тюркских народов приводится описание событий, основанное на мифическом мировоззрении. В частности, в них можно видеть описание различения людей, имеющих детей и бездетных; того, как наговорив отцу о его сыне, превратили его в убийцу собственного сына; назвали умершим человека, предьявив его окровавленную одежду; освобождения народа от циклопа (тепа куза – букв. того у

кого глаз наверху (на лбу); женитьбы на девушке, одолев животных, которых охраняют её; женитьба не девушке, одолев её на сознаниях и других событий, описанных в произведениях древности.

Согласно сюжету поэмы, у Бой Бурибека нет детей. У него рождается сын, его называют Бамси. Бижонбек обещает выдать за этого сына, свою дочь, если она родится. И у него рождается дочь. Ей дают имя Бонучечак. Бамси растёт богатырем. Он освобождает племя Бозиргон от врага, и Куркут ота даёт ему прозвище Байрак (ловкого коня). Бамси Байракво время охоты встретится с Бонучечак, побеждает её в состязании по езде верхом и стрельбе (из лука). Бижонбек, забыв о своём обещании, хочет выдать свою дочь за бека крепости Бойбурт. Шпионы доложат ему о том, что Байрак женится на Бонучечак. Люди бека крепости Бойбурт ночью проникают в юрту Байрака и берут его с джигитами в плен. Бамси остаётся в плену 16 лет и освобождается из плена с помощью дочери Бека. Когда он возвращается к себе на родину, его младший брат Ёлтожик, думая, что старший брат умер, играет свадьбу, женится на Бонучечак. Бамсине обнаружив себя, приходит на свадьбу в облике бедняка. На свадьбе проходит состязание по стрельбе. В качестве мишени – кольцо жениха. Бамси целится из лука Ёлтожика по кольцу. Но лук ломается. Приносят лук Бамси. Бедняк побеждает. Кольцо жениха разбивается в дребезги. Все убеждаются в том, что Бамси Байрак жив.

Таким образом, в “Китоби Дада Куркут” можно наблюдать много эпизодов, схожих с мифами и легендами тюркских народов. “Китоби Дада Куркут” является одной из древнейших источников, в котором отражена мифология тюркских народов. Она должна быть изучена как духовное богатство народов мира.

**Гулбахор Ашурова**

### **«Куркут Ота Китоби» и устное творчество тюркских народов**

#### **Резюме**

В статье автор на ярких примерах освещает единство сюжетов и мотивов “Китаби Дада Куркут” с образцами устного творчества тюркских народов, раскрывает некоторые особенности языка произведения.

**Gulbahar Ashurova**

### **“Kitabi dada Kurkut” with the samples of the oral creativity of Turkic peoples**

#### **Summary**

The author of the article highlights in the bright examples the unity of the plots and the motives of “Kitabi dada Kurkut” with the samples of the oral creativity of Turkic peoples and reveals some language features of the work.

**Prof. Dr. ŞHRABANI ALLAHVERDİYEVA,  
FATMA KOÇ Adıyaman Üniversitesi, Fen-Ede-  
biyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
Yeni Türk Dili Anabilim Dalı Başkanı**

## **TÜRK DESTANLARINDA KURT MOTIFI VE AT MOTIFI ÜZERİNE**

**Anahtar Kelimeler:** *Kurt, At, Motif, Türk, Destan*

**Key Words:** *Wolf, Horse, Motif, Turkish, Epic*

### **Özet**

Türk destanlarında kurt ve at motifleri sıklıkla görülür. Hem epik açıdan hem de mitolojik açıdan bakıldığında kurt savaşçılığı ve bağımsızlığı simgeler, at kahramanlığı ve sadakati temsil eder. Kurt ve at, Türk dünyasında kutsal sayılmaktadır. İki unsura da Türk tarihi boyunca çok değer verilmiştir.

### **In Turkish Epics on Wolf Motif and Horse Motif**

#### **Abstract**

In Turkish epics wolf and horse motifs is seen frequently. When both in terms of the mythological and epic perspective is looked wolf represents belligerency and independence, horse represent heroism and faithfulness. Wolf and horse, is consecrated in Turkish world. Two element also have been given much during Turkish History.

Makalemizde öncelikle kurt motifinden bahsetmek istiyorum.

Kurt motifi, Türk destanlarında sıklıkla kullanılan bir unsurdur. Kullanıldığı yere göre farklı anlamlar teşkil eden kurt motifi, Türk destanlarında oldukça önem arz eder. Dede Korkut Destanı'nda, Oğuz Kağan Destanında, Bozkurt destanında, Türeyiş destanında "kurt" belli özellikleriyle geçmektedir. Kurt yapı itibariyle bağımsızlığına oldukça düşkün, özgürlüğü uğruna canını feda eden, sadık bir özellik taşıyan, asla nankörlük yapmayan, liderlik vasfı taşıyan, yol gösterici bir kimliğe sahip olan ve Türk tarihinde kutsiyet atfedilmiş önemli bir hayvandır.

"Börü" yani kurt, üstünlük, büyüklük ve yiğitlik anlamındadır. Kırgız Türklerinde yiğit ve seçkin kişilere "kök börü" diyorlardı. Bu yüce bir unvandır ve destanlarda geçer.

"Kurt" üzerine geniş bir çalışma yapan Bahaeddin Ögel, kurdun cesaretliliğine değinen Kutadgu Bilig'te geçen bir sözü vurgulamıştır. Ayrıca "kurt" ifadesi için, "gök kurt, bozkurt, böri, börü, gök böri" şeklinde farklı adlandırmalar kullanılmıştır.

Türk tarihi boyunca Türklerin kurt soyundan geldiklerine dikkat çekilmiştir. Bu durum aslında, Türklük özelliklerinin hemen hemen çoğunun kurdun birtakım özellikleriyle ilintili olmasından kaynaklanmaktadır. Türkler, hiçbir zaman savaşçılık özelliklerini yitirmeden tarih sahnesine çıkmışlardır. Bağımsızlıklarına her zaman düşkün olmuşlar, bu konuda hiç taviz vermemişlerdir. Devlet kurma ve liderlik etme gibi özellikler yine aynı şekilde "Türklük" unsurunun vazgeçilmez niteliklerindedir. Dolayısıyla bu niteliklerin hepsini kurt da taşımaktadır. Kurdun söz konusu özellikleri taşımasını, destanlarımızın hemen hemen çoğunda görmekteyiz.

Kurdun asaleti ve kutsallığı Dede Korkut Destanı'nda da karşımıza çıkmaktadır. Salur Kazan'ın evinin yağmalanması hikayesinde, "kurt" motifi geçmektedir.

"*Kurt yüzü mübarekdir.*" (Dede Korkut Destanı, 2003:26)

Bu noktada kurt yüzünün şans ve uğur getirdiği vurgulanmaktadır. Oğuz Türklerinin bu noktada kurda ne kadar değer verdiklerini bu ifadede görmemiz mümkündür. Salur Kazan, kurtla haberleşir, kendisine yurdundan haber vermesini ister. Kurt ile yurt arasında kurulan bir bağlantı söz konusudur burada. Kurt, kollayan ve gözeten bir yapıya sahip olduğu için, Salur Kazan kurttan bir haber beklemektedir. Bu noktada verilmeye çalışılan mesaj budur aslında.

"*...kuduz kurtlar evimi dişleyip yurttan gördüm...*" (Dede Korkut Destanı, 2003:25)

Yukarıdaki ifade yine Dede Korkut Destanı'nda kullanılmıştır. Burada kurdun yırtıcı, tuttuğunu koparan özelliğinden bahsedilmektedir.

"*Azman kurt yavrusunun erkeğinde bir kürküm var.*" (Dede Korkut Destanı, 2003:136) şeklinde kurt ile ilgili ifadeleri görmekteyiz.

Kurdun cinsiyet özellikleri de bazı noktalarda verilmeye çalışılmıştır. Kurt, bazı destanlarda erkek bazı destanlarda dişi olarak karşımıza çıkar. Yukarıdaki ifadede ise, erkek olduğu belirtilmiştir.

Orta Asya Türk halk edebiyatında kurt, çoğu zaman dişidir. Bundan da anlıyoruz ki Orta Asya Türk kavimlerinin alt kesimlerinde, "anne ailesi"nin izleri henüz kaybolmamıştı. Bunu, çok eski Türk totemizmin kalıntıları olarak da kabul edebiliriz. ( Ögel, 2010:115)

Dede Korkut Destanı'nda kurt motifi:

- 1) Mübarek bir yüzünün olmasıyla yani kutsal olması, talih getiren, kısmet getiren bir yönünün olması,
- 2) Kurtların dişlemesi yani yırtıcı bir hayvan olması,
- 3) Kurt ile haberleşme yönü, yani kurt ile iletişime geçme noktasında bir ifade görülmesi,
- 4) Kurtların kimi zaman erkek kimi zaman ise dişi olarak geçmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Destanlarımızdaki kahramanlar, genellikle olağanüstü özelliklerle donatılmış olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ayrıca kahraman özellikleri daha baskın durumda olmaları dikkatimizi çeker.

Kahramanların tasvirinde güç ve kuvvet söz konusu olduğunda, kurt motifi mutlaka geçmektedir. Kahramanın düşmanlarla savaştığında onları daha kolay yenebilmesi için çok güçlü olması gerekmektedir.

Kurt motifine "boz" ifadesi eklenerek "*bozkurt*" şeklinde de ifade edilmektedir. Bir renk ifadesi veya kutsiyet ifadesi olarak bu ifade kurda eklenmiştir.

Bahaeddin Ögel, "*Türk Mitolojisi II*" adlı eserinde kurdun 10 özelliğini ifade etmiştir. Bu özelliklerin bir kısmını Türk destanlarına göre inceleyelim:

**Konuşan ve yol gösteren kurt:** "Baraba-Om bölgesinde, Kara-Kököl adlı yiğit silkiniyor ve altın yünlü bir kurt (karişkir) oluyor". Bundan sonra başarı kazanıyor. Masalda kurt, dejenere edilmiştir. (Ögel, 2010:115-116)

Kurt, büyümlü nefesi ile üflediği (üftip) her şeyin şeklini değiştiriyor. Hanın her istediğini yerine getiriyor. Böylece gökteki yedi aygır, argımak, yani Büyükayı burcu ile "kutlu" yeraltından da Hüma kuşunu, yiğide kazandırıyor. Kurdun olağanüstü özelliğini olduğunu anlıyoruz.

#### **Kutlu kopuz ve kurt**

"Tanrı'nın kuyruksuz gök kurtu'da": Eski bir Kırgız masalında görülüyor. Ayrı bir masalda da, "Gök ruhlu (cendet), Kondı Bay'ın ilinde bulunur", deniyordu. (Ögel, 2010:115)

"**Kurt kürkü**" motifi de Orta Asya Türk halk edebiyatında çok yaygındır. Yiğitler, kurt kürkü ( yani, karişkar tonu) giyiniyorlardı. (Ögel, 2010:117)

"Börü" yani kurt, üstünlük, büyüklük ve yiğitlik anlamındadır. Kırgız Türklerinde yiğit ve seçkin kişilere " kök börü" diyorlardı. Bu yüce bir unvandır ve destanlarda geçer. (Ögel, 2010:118)

#### **At Motifi**

At motifi Türk dünyasında çok sıklıkla kullanılmıştır. At, Türklerde kahramanlığı, sadakati sembolize eder. Destanlarımızdaki kahramanlar da atlarıyla birlikte özdeşleşmişlerdir. Atın hızlı olması, dinamik ve hareketli olması Türklerin savaşçılık özelliklerine çok büyük bir katkı sağlamakla birlikte, onları adeta kahramanlaştırmıştır. Dolayısıyla at, Türk tarihinde çok büyük yeri olan bir hayvandır. Türkler, ata çok değer vermişlerdir. Yapılan savaşlarda ölen kişiler oda şeklinde yapılan mezarlara atlarıyla birlikte gömülmüşlerdir. Çünkü o atın, ölen kişiye ahret inancına bağlı olarak yardım edeceğine inanmışlardır. Buradan da Türklerin ata ne kadar kıymet verdiklerini anlayabiliyoruz. Türklerin sosyal ve ekonomik hayatının ayrılmaz unsuru olan atlar, doğal olarak destanların da ayrılmaz ve önemli bir parçasıdır. (Turgunbayer, 2007:100) Destanlarda kahramanların en büyük yardımcısı onun atıdır. At, destanlarda tıpkı kahraman gibi olağanüstü vasıflara sahiptir. Kahraman atı olmadan hiçbir iş başaramaz. At ile kahraman özdeşleşmiştir. Çünkü kahraman kahramanlığını vurgulayacak bir eylem gerçekleştirdiğinde, mutlaka atıyla birlikte bu işi başarmıştır ve ya at ona bir şekilde yardımcı olmuştur. Onu tehlikelerden, kötülüklerden korumuştur.

Dede Korkut Destanı'nda, at motifini çok rahat bir şekilde görebiliriz. At yiğitliğin, kahramanlığın göstergesi olup kahraman için bir şereftir. Dede Korkut Destanı'nda kahramanlar

at kullanmışlardır. Oğuz Türklerinin diğer boylarla mücadelesi, savaşçılık özelliklerini kazanmalarında atın çok önemli bir etkisi olmuştur.

Dede Korkut Destanı'nda at ile ilgili ifadeleri inceleyelim:

“*At ayağı çabuk, ozan dili çevik olur.*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 13)

“*Boynu uzun büyük cins at ver bu oğlana*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 14)

Dede Korkut, burada dua ederken dualarından biri de Allah'tan büyük bir cins at istemesidir. At o kadar önemlidir ki, Dede Korkut dua ederken bile istekleri arasında at da yer almıştır.

“*Baban dedi geyikleri kovalasın getirsin benim önümde tepelesin, oğlumun at koşturmasını, kılıç çalışını, ok atışını göreyim, sevineyim, kıvanayım, güveneyim dedi, dediler.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:16)

Burada baba, oğlunun at koşturmasını gördüğünde gururlanmaktadır. Oğlunu atıyla birlikte gördüğünde bu durum onun için bir gurur kaynağıdır.

“*Büyük cins atlar sahibini görüp homurdandığında*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 16)

“*Paralanıp cins atımdan inmeyince*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 17)

“*Dirse Han yayan, bunlar atlı yürüdüler, alıp kanlı kafir ellerine yöneldiler.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:20)

“*Boynu uzun büyük cins atlar gider ise benim gider*

*Senin de içinde bineğin var ise söyle bana*

*Savaşmadan vuruşmadan alı vereyim dön geri*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 21)

“*Koşar iken ak boz atın sendelenmesin*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 22)

Bu ifade ise, atın sendelemesinden endişe duyulmaktadır. Çünkü at çok değerlidir ve onun zarar görmesinden endişe duyulur.

“*Ayağı uzun koç ata binen kervancı*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 47)

“*Bir at bulursam tutayım bineyim dedi.*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 49)

“*At demem sana kardeş derim kardeşimden daha iyi*

*Başıma iş geldi arkadaş derim arkadaşımından daha iyi*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 49)

Burada atın yeri geldiğinde insan için kardeşinden bile daha iyi olduğu vurgulanıyor. Bu ifade, atın değerinin anlatılması açısından çok önemli bir ifadedir.

“*At başını yukarı tuttu, bir kulağını kaldırdı Beyrek'e karşı geldi. Beyrek atın göğsünü kucakladı, iki gözünü öptü. Sıçradı bindi, hisarın kapısına geldi.*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 49)

Burada atın sahibine ve Beyrek'in atına karşı gösterdiği sevgiyi görüyoruz.

“*Tavla tavla koç atları sorar olsan*

*Ağabeyim Beyrek'in bineği idi*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 51)

“*Yağız al atın sahibi*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 53)

“*Seninle meydanda at koşturmadık mı*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 56)

*Senin atını benim atım geçmedi mi*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 56)

“*Hemen kız sıçradı ata bindi*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 56)

“*Yiğit atın ihtiyarlamıştı tay verdi ahir*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 56)

“*Yiğit atlarım sana binek olsun*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 57)

“*Kara koç atım oynattı Uruz, kafirin sağma ot tepti, sağlı sollu kafiri bir güzel dağıttı. Sanki dar yolda dolu düştü veya kara kazın içine şahin girdi.*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 64)

Verilen örneklerden görüldüğü gibi at, insanların hayatında en önemli unsurlardan biridir.

“*Yedi gün yedi gece at koşturdular.*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 86)

Burada at ile savaşlara gidildiğini anlayabiliyoruz.

“*Ak atına bindi, adı güzel Muhammed'e salavat getirdi, deve gibi bağırды, aslan gibi kükredi, nara atıp haykırды, yapayalnız kafire at tepti, kılıç vurdu.*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 72)

“*Bir saatte kafire üç kere at tepti.*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 17)

“*Bir bölük kaza şahin girmiş gibi kafire at sürdü.*” (Dede Korkut Destanı, 2003: 93)

“*...ak boz atlara binerek koşuştular...*” (Dede Korkut Destanı, 2003:112)

“*Adı belli beylerle sen at koşturmadın*” (Dede Korkut Destanı, 2003:100)

“*Hemen at sürdü. Yel gibi yetişti, tutkal gibi yapıştı. Kafirin omzuna bir kılıç vurdu.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:102)

Atın hızı, rüzgara benzetilmiştir. Bazı rivayetlere göre at, rüzgardan yaratılmıştır. Bu inancın temelinde, atın efsanevi bir özelliğe sahip olduğuna inanılmıştır.

“*Oğlanım sen insansın, hayvanla arkadaş olma, gel güzel ata bin, güzel yiğitlerle at sür, at koştur dedi.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:104)

Örnekten görüldüğü gibi ata bir hayvan gibi değil, arkadaş gibi bakılmıştır.

“*At işlemese er övünmez, hüner atındır dedi.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:114)

Er ve kahraman kişinin hünerli olması ata bağlanmıştır. At kahramanı kahraman yapan en değerli varlıktır.

“*At üzerinden beni tut döşeğime çıkar*” (Dede Korkut Destanı, 2003:116)

“*Hayır haber getirene at elbise vereyim*” (Dede Korkut Destanı, 2003:127)

“*Atından indi, yularını bir daha iliştirdi.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:128)

“*Akça Kale Sürmelide at oynattım*(Dede Korkut Destanı, 2003:135)

“*At ile Karun eline baskın yaptım*” (Dede Korkut Destanı, 2003:136)

“*Hemen burada Kazan atı meydana sürdü, hasım diledi. Boz atlı Beyrek at tepti meydana girdi.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:138)

“*Yürüyerek kafire at sürdüler, kılıç vurdular.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:140)

“*Atını çektiler bindi.*” (Dede Korkut Destanı, 2003:144)

Dede Korkut Destanı’ndan alınan bu örneklerde atın özellikleri, önemi vurgulanmıştır.

Battal Gazi destanında at ile ilgili ifadeleri inceleyelim:

“*Nusret atına şehsuvâr olsun*” (Battal Gazi Destanı, 2006: 65))

“*Atını sürdü, geyik kaçtı.*” (Battal Gazi Destanı, 2006: 68)

“*Hüseyin atından aşağı indi, mağaraya girdi. Bir iki adım ileri yürüdü, sarı bir at gördü. Eyeri ve dizgini üzerinde, bir süngü onun önünde yere dikilmiş, büyük bir gürz tarafına sıkıca bağlanmış. Hüseyin onu gördü hayran oldu.*” (Battal Gazi Destanı, 2006: 68-69)

“*Sinbat lain onu görünce atını meydana sürdü.*” (Battal Gazi Destanı, 2006: 99)

Battal Gazi destanında görüldüğü gibi at motifi bulunmaktadır. Destanda geçen kişi olan Hüseyin, sarı at gördüğünde ona hayran olmuştur. Atın özellikleri verilmiştir. Eyeri, süngüsü, gürzü onu çok etkilemiştir.

Yukarıdaki örnekler, Türklerin eylemlerini açık bir şekilde yansıtmaktadır. Türklerde at ile savaş ilişkisi çok belirgindir. Savaşları at ile gerçekleştirmişlerdir. Savaşın kazanılması Türkler için bir şeref olması sebebiyle atın önemi buradan bile anlaşılabilir.

Köroğlu destanındaki at motifine göz atalım:

“*Hasan Han: Duyduğuma göre senin cins ve güzel atların varmış. Bana süründen iki at ver.*” (Köroğlu Destanı, 2004:332)

Köroğlu destanında Köroğlu “Kırat” adlı atıyla ünlenmiştir. Kırat, Köroğlu’nun yoldaşdır. Ne yaparsa yapsın, Kırat ile birlikte yapar. Onunla birlikte şahlanır, sevincini ve üzüntüsünü yaşar.

“*Bütün dünyayı dolaşsan da böyle at bulamazsın.*” (Köroğlu Destanı, 2004:332)

“*Sonra sol taraftaki ata yaklaştı. Bu at uzun boylu, çekme sağrılı, şahane bir at olmuştu. Ali Kişi eliyle yüzünü, gözünü, yelesini ve belini yokladı. Daha sonra sağ taraftaki ata döndü. O at da çok güzel olmuştu. İri başlı, dolu gözlü, kara yelesi, uzun boylu, göğsü adeleli, iri yapılı, enli belli... Bu atı görenin hep seyredesi geliyordu. At kişneyerek şaha kalktı. Ağzını açıp Ali Kişi’nin üstüne gitmeye çalıştı. İhtiyar yulkıcı ata bağardı. At onu sesinden tanıyıp sakinleşti.*” (Köroğlu Destanı, 2004:335)

Yukarıdaki kısımda, atın ayrıntılı bir tasviri yapılmıştır. At motifi, Köroğlu destanında olayların gelişiminde yer alır.

Köroğlu, birisiyle tartıştığında ve çekiştiğinde ünlü atı Kırat da her daim yanındadır. Köroğlu’nun atına olan inancı ve güveni sonsuzdur. Aralarındaki ilişki çok çok yakın iki dostun ilişkisini andırır.

“*Köroğlu sazı omzunun üstünden geçirip, göğsüne dayadı ve şunları söyledi;*

*Benden selam olsun Acem oğluna,*

*Meydana girince, meydan benimdi!*

**Gıratım** küheylan, kendim kahraman,

*Sallarım kılıcı, düşman benimdi!*” (Köroğlu Destanı, 2004:343)



Yukarıdaki mısralardan görüldüğü gibi Köroğlu'nun gücüne güç katan atı Kırat'ın vefası ve kuvvetidir.

### **Sonuç**

Dede Korkut Destanı'ndan alınan parçalar bizlere kurt ve at motiflerinin ne kadar kutsal sayıldıklarını göstermektedir. Sadece Dede Korkut Destanı'nda değil, diğer Türk destanlarında da aynı durum söz konusudur. Kurdun yırtıcı ve savaşçı özelliği, bağımsızlık sevdalısı bir hayvan olması, onun tüm Türk dünyasında ortak bir değer olarak benimsenmesini sağlamıştır. Kurdun en önemli özelliği yol gösterici bir niteliğe sahip olmasıdır. At ise Türklerin kanadı olarak nitelendirilir. At, Türkler için kahramanlığı ifade eden bir motiftir. Dede Korkut Destanı'nda sıklıkla kullanılmıştır. At, Türklerde o kadar kıymetlidir ki, Dede Korkut, hikayenin sonunda gelip dua ettiğinde, dua ettiği kişiye büyük cins bir at vermesini Allah'tan diler. Dolayısıyla Türk kültüründe kurt ve at, tarih boyunca kutsal ad dedilmiş, kıymetli hayvanlardır.

### **Kaynaklar:**

1. Ögel, Bahaeddin, Türk Mitolojisi II. Ankara: TTK, 2010.
2. Dede Korkut Kitabı, (çeviren: Ergin, Muharrem), 2003.
3. Turgunbayer, Caştegin, Türk Dünyası Destanlarında Ortak Motifler Üzerine, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 24. Sayı, 2007.
4. Battal Gazi Destanı, (Hazırlayan: Demir, Necati, Erdem, Mehmet Dursun), Hece Yayınları, Ankara, 2006.
5. Köroğlu Destanı (Hazırlayan: Ekici, Metin), Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.

**FAİZE ERBOGA**

**Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,  
Azerbaycan Türkçesi ve Edebiyatı Anabilim dalı**

## **“AŞIK GARİP”, “ŞAHSENEM GARİP” VE “KAM BÜRE OĞLU BAMSİ BEYREK” HİKAYELERİNİN EPİZOT VE BAZI ORTAK MOTİFLERİ ÜZERİNE**

**Key words:** *Ashug Garib, Gam Bore oghlu Bamsi Beyrek, motive, episode*

13. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve yayılmaya başlayan ‘halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği’ Türk halk edebiyatının en önemli anlatı türlerinden biridir. Bu gelenekte, aşk ve kahramanlık gibi konulardan oluşan çeşitli hikâyeler bulunmaktadır. Bunlardan ilki “Aşık Garip”tir. “Aşık Garip” Hikâyesi hakkında Türkiye ve Türk dünyasında çok sayıda ilmî yayın mevcuttur (Türkmen, 1974: XXIV-XXXII; Gökçimen, 2007: 128). Aşık Garip Hikâyesi üzerine inceleme metin neşrine dayalı en önemli çalışma Fikret Türkmen'e (1974) aittir. Bu eserde halk hikâyeleri hakkında bilgi verildikten sonra Aşık Garip'le ilgili çalışmalar, karşılaşılan problemler, varyantların tahlili ve mukayesesi (beş yazma, sekiz sözlü anlatım, bir Karaim ve 1967 ile 1968 tarihli iki Azerbaycan varyantı), şiirler ve hikâyenin Türkiye ile Türkiye dışında bıraktığı tesirler ele alınmıştır. Anadolu, Azerbaycan ve İran Türkleri arasında çok yaygın olarak bilinen ve hâlâ anlatılan Türk halk hikâyelerinden biridir. Hikâyenin başkahramanları ünlü halk şairlerinden Aşık Garip ile Tiflisli Şahsenem'dir. Bu iki kahramanın aşkı etrafında gelişen “Aşık Garip” hikâyenin özeti şöyledir:

“1. Tebriz’de Mehmet Sevdakâr adında bir zengin adamın Resul ve Haydar adlarında iki oğlu ve Nergiz adında bir kızı vardır. Mehmet Sevdakâr ticaretle uğraşmaktadır. Çocuklarını iyi eğitmiş ve tahsil aldirmiştir. Sevdakâr hastalanır. Öleceğini hisseder. Eşi, Banu Hanım’ı yanına

çağırıp ona büyük oğlu Resul'ü zengin bir aile kızı ile, kızını da zengin bir aile çocuğu ile evlendirmemesini vasiyet eder ve ölür.

2. İsfahan şehrinde kırk kişilik bir düzenbaz grup vardır. Bunlar padişahın hazinesini soymak istemektedirler, Tebriz'e, Resul'ün evine giderler. Resul'ün babasından kalan bütün servetini elinden alırlar.

3. Resul bir papakçının yanında çırak olur. İlk perşembe günü babasının mezarını ziyarete gider. Hayli ağladıktan sonra orada uyuyakalır. Rüyasında bir derviş, Tiflisli Hacı Senan'ın dünya güzeli kızı Şahsenem'i ona sevgili olarak sunar ve bade içirir. Resul eve döndüğünde kendinde değildir. Bir saz verirler başından geçenleri sazla anlatır. Tiflis'e gidip maşukasını görmek için annesinden izin ister. Annesi kendisini ve kardeşlerini de götürmesini ister. Dördü birlikte çok zorlukla Tiflis'e varırlar. giderler. Resul'ü Deli Mahmut'un kahvesine gider. Kahvede Güloğlan adlı bir âşıkla atışır. Derdini Deli Mahmut'a anlatır. Mahmut yardımcı olacağına söz verir.

4. Şahsenem de Garip'i rüyasında görmüştür. O da ona âşık olmuştur. Koca Karı, Garip'in geldiğini Şahsenem'e söyler. Bu arada Şahsenem'in babası, Deli Mahmut'un kahvesine bir âşığın geldiğini ve bütün âşıkları yendiğini öğrenir. Onu evine davet eder. Resul çalıp söyler. Şahsenem perdenin arkasından Resul'ü dinlemektedir. Garip bunu fark eder, ona türküler okur. Hacı Resul'ü o gece konuk eder. Gece Şahsenem ile Garip buluşurlar. Şahsenem kendisini babasından istemesini salıklar.

5. Deli Mahmut, Garip ve annesi Hacı'nın evine Şahsenem'i istemeye giderler. Hacı kızı vereceğini, ancak Garip'in 40 kese altın başlık vermesini talep eder. Garip, kazanıp getireceğini söyler. Hacı, Garip'in sözüne itibar etmez kızını yeğeni Şahvelet ile nişanlar. Şahsenem buna çok üzülür. Garip, Şahsenem ile sözleşir, yedi yıl geçmeden istenen parayı kazanıp döneceğini söyler. Garip annesi ile vedalaşır, onu Deli Mahmut'a emanet eder. Şahvelet Şahsenem'i Garip'ten ayırmak için bin bir entrika çevirir.

6. Garip, Halep'e hareket eder. Bir kahvede çalıp okumaya başlar. Bu arada Şahvelet boş durmaz. Güloğlan'ı Garip'i öldürmek için gönderir. Güloğlan, Garip'in ardınca gider, bulamaz. Yolda rastladığı bir eşeğin kulağını kesip, gömleğini kana bulayarak Garip'in anasına ve Şahvelet'e götürür. Garip'in anasına, onu haramilerin öldürdüğünü; Şahvelet'e ise kendisinin öldürdüğünü söyler. Garip'in anasının gözleri ağlamaktan kör olur Şahsenem, Garip'in anası ile birlikte yedi yıl yol gözler.

7. Hacı Ahmet, Halep'e gider. Halep'te Garip'i bir kahvede bulur. O akşam Halep Paşası onu davet etmiştir. Hacı Ahmet de onunla birlikte gider. Kendi âşığı ile yarıştıır. Bu arada Garip'in durumunu öğrenir. Âşığını yenmesine rağmen ona hem kırk kese altın hem de izin verir. Ayrıca bir de at vererek yolcu eder. Garip Tiflis'e döner. Yolda atı ölür, yaya kalır, çok perişanlık çeker. Kır atlı pirani bir ihtiyar peydahlanır. Onu terkisine alır. Gözünü yumdurup açtırır ve Tiflis'e getirir. Attan iner inmez ihtiyar gözden kaybolur.

8. Garip, Deli Mahmut'un yanına gelir. Annesi ve kardeşleriyle buluşur. Aynı gün Şahsenem ile Şahvelet'in düğünü yapılmaktadır. Garip, Deli Mahmut'la düğüne gider. Şahvelet ile Güloğlan da oradadır. Garip sazını çıkarıp çalmaya başlar. Şahsenem, Garip'in sesini tanır. Şahvelet de Garip'in sağ olduğunu anlar. Şahvelet Güloğlan'ı öldürmek ister. Deli Mahmut, Şahvelet'in kollarını tutup hançerini göğsüne dayar. Şahvelet, korkusundan Şahsenem'i Garip'e verdiğini söyler. Halk bundan memnun olur. Garip'in kız kardeşini de Şahvelet'e verirler. İki düğün birlikte yapılır." (Kafkasyalı 2007:108)

**"ŞAHSENEM GARİP"**: "Şahsenem Garip" hikayesi, Türkmenler arasında çok sevilerek okunan hikayelerden biridir. Bu hikaye üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Yıllarca sözlü gelenekte varlığını koruyan bu hikaye üzerine en kapsamlı derleme faaliyetlerini Türkmenistan SSR İlimler Akademisi çalışan alimler yapmıştır. TSSR İlimler Akademisi, Sosyalist rejimin ilk yıllarında birçok halk kültürü materyalini derlerken Şahsenem Garip'i de toplamıştır. Özellikle 1925–1940 yılları arası yapılan derleme çalışmaları sonunda hikâyenin Türkmen varyantının birçok farklı anlatımı belirlenmiş ve kayıt altına alınmıştır. Toplanan metinlerden hareketle 1940 yılında Nepes Hocayev tarafından hikâyenin bir neşri yapılmıştır. Bu eser defalarca hem Türkmençe hem de Rusça basılmıştır. (Gökçimen, 2007:128) Hikayenin özeti:

1. Diyarbekir padişahı Şah Abbas ve veziri Hasan dostluklarını pekiştirmek için doğan çocuklarını evlendirmeye söz verirler. Padişahın kızı, vezirin de oğlu olur. Aradan bir süre

geçtikten sonra çocuklar büyür ve okula başlar. Padişahın kızı Şahsenem ile vezirin oğlu Garip arasındaki aşk bu okul yıllarında filizlenir. Vezir Hasan hastalanır ve Garip'e onu padişahın kızı ile nikahladığını söyleyerek vefat eder. Evlilik çağına gelen Şahsenem'i babası Şah Abbas, hanımı ile yaptığı görüşme sonunda yetim Garip'e vermekten vazgeçer. Garip ile görüşmesini engellemek için annesi Şahsenem'i okula göndermemeye karar verir. Bunun üzerine Garip ile Şahsenem gizli gizli bulaşmaya başlar. Şah Abbas bunu duyunca Garip'i yakalattırıp cezalandırmak ister. Ama başarılı olamaz. Garip Şah Abbas'ın zulmünden kaçır bir bağa yerleşir.

2. Mansur adlı bir zengin kızı Gülnahal'ı yani Akça'yı padişah ister. Akça padişahla evlenmeyi kabul etmez. Padişah da onu cariye olarak kızı Şahsenem'e verir. Kısa sürede Akça ve Şahsenem dost olurlar. Akça'yı Ezber Hoca adlı bir bezirgan ister. Fakat alamaz. Bu sıralarda bağda Garip, Şahsenem'le görüşmeyi sürdürür. Fakat bir gün Şahsenem ona ülkeyi terk etmesini söyler. Şahsenem'e kızan Garip, Halep Şirvan'a gider. Şahsenem yaptığına pişman olur Garip'i aramaya çıkar. Şahsenem yolda Garip'in Halep Şirvan'da olduğunu öğrenir. Akça, Şahsenem'in bu yolu gidemeyeceğini düşünerek, erkek kılığına girer ve Garip'i bulmaya Halep Şirvan'a gider. Akça, Garip'i Halep Şirvan'da bulur, onu Diyarbakir'e dönmeye ikna eder.

3. Şahsenem ile Garip'in yeniden görüştiklerini öğrenen padişah Garip'i öldürmek ister. Bunun üzerine Garip, Şahsenem ile Bağdat'a kaçmaya karar verir. Ama yolda Şahsenem büyük bir suyu geçemez ve geride kalır. İki sevgilinin yolları böylece ayrılır. Uzun süre birbirlerinden haber alamazlar. Şahsenem, rüyasında Garip'in öldüğünü görür. Onun peşinden Akça'yı gönderir. Akça, Garip'i Bağdat'ta bulur. Garip, Akça ile Diyarbakir'e döner. Babasının evliliklerine karşı olmasından ötürü Şahsenem, Garip ile bir daha Halep Şirvan'a kaçmaya karar verir. Yolda zorluklara dayanamayan Şahsenem, Garip'i tek başına gönderir.

4. Kızının durumunu gören padişah sonunda onu Garip'e vermeyi kabul eder. Garip'in annesinden oğlunu bulmasını ister. Uzun süre Garip'ten haber alınmaz. Tansug adlı bir hizmetçi Şahsenem'e Garip'in öldüğü haberini verir. Şahsenem bu habere inanmaz ve Babahan adlı bir tüccarla Halep Şirvan'a doğru yola çıkar. Babahan, Şahsenem'i Kazak Vilayetine götürür. Şahsenem, Babahan'ın onu kandırdığını ve evlenmek istediği öğrenir. Şahsenem, Babahan'dan kurtulmak için onu zehirler. Ardından Diyarbakir'e dönen Şahsenem'i babası komutanlarından Şah Velet ile evlendirmek istenir. Şahsenem, babasına Garip'le sözleştikleri yedi yıllık sürenin dolmadığını söyler. Yedi yıllık süre dolmamasına rağmen düğün başlar. Şahsenem Akça'nın sevgilisi Ezber Hoca ile görüşür. Ondaki Akça'ya kavuşma karşılığında Garip'i bulmasını ister. Ezber Hoca, Garip'i bulup düğünü haber verir. Yedi yıllık sürenin dolmasına üç gün kala Hz. Ali'nin yardımı ile Garip, Tebriz'den Diyarbakir'e ulaşır. Düğüne yetişen Garip, Şahsenem'e kavuşur. Şahsenem de sözünü tuttuğu için Akça'yı Ezber Hoca'ya verir.

**“KAM BÜRE OĞLU BAMSİ BEYREK”:** Dede Korkut anlatıları, aynı zamanda destandan halk hikâyeciliğine geçişin ilk basamağını oluşturduklarından, halk hikâyeleri ile biçim ve içerik açısından pek çok ortak özellik sergiler. “Bamsi Beyrek” anlatısı, Dede Korkut anlatmalarının en uzun olanıdır. Asıl nüshanın 66. sayfasından başlayıp 122. sayfasında sona erer. İncelememizde, M. Ergin tarafından hazırlanan “Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile” (1997) adlı eserdeki metin kullanılmıştır. Metnin olay örgüsü şu şekildedir:

1. Kam Gan oğlu Han Bayındır, Oğuz beylerine büyük bir ziyafet verir. Pay Püre Bey de oradadır. Pay Püre Bey, gençlere bakınca ağlamaya başlar. Beyler bunun sebebini sorar. Pay Püre Bey, oğlu olmadığı için ağladığını söyler. Beyler onun oğlu olması için dua ederler. Pay Piçen Bey de kızının olması için beylerden dua ister. Onun için de dua ederler. Pay Piçen Bey, kızı olursa Pay Püre Bey'in oğluna vereceğini söyler.

2. Bir müddet sonra Pay Püre Bey'in bir oğlu, Pay Piçen Bey'in de bir kızı olur. Pay Püre Bey oğluna hediyeler alması için bezirganları Rum iline yollar. Bezirganlar çocuk için İstanbul'dan bir at, bir yay ve bir gürz alırlar.

3. Çocuk on beş yaşına gelir, delikanlı olur. Avlanmak için arkadaşlarıyla babasının tavlasına gider. Bu sırada Kara Dervend ağzında, Avnik Kalesi'nin kâfirleri İstanbul'dan dönmekte olan bezirganlara saldırır, mallarını yağmalar.

4. Bezirganlardan biri kâfirlerden kaçarken tavlada gördüğü yiğitten yardım ister. Yiğit, bezirganları ve mallarını kâfirlerin elinden kurtarır. Önce yiğit ardından bezirganlar Pay Püre

Bey'in evine gelirler. Çocuk baş kesip kan döktüğü için Dede Korkut gelir, ona Bamsı Beyrek adını verir.

5. Beyler bu vesileyle bir av düzenler. Beyrek avda bir geyik kovalarken nişanlısının otağına gelir. Burada Pay Piçen kızı Banı Çiçek'le ok atar, at koşturur, güreş tutar. Üçünde de kızı yener. Kızın Banı Çiçek olduğunu anlayınca parmağına yüzük takarak onunla nişanlanır.

6. Avdan dönen Beyrek, babasına evlenmek istediğini söyler. Fakat kızın Deli Karçar adında bir kardeşi vardır. Deli Karçar, kız kardeşini istemeye gelen herkesi öldürmektedir.

7. Beyler Deli Karçar'ı razı etmek için Dede Korkut'u göndermeye karar verirler. Dede Korkut kızı istemek için gönderilir. Dede Korkut, kızı isteyince Deli Karçar onu kovalamaya başlar, yakalar. Deli Karçar, Dede Korkut'u tam öldüreceği sırada Dede Korkut'un bedduasıyle eli havada asılı kalır. Deli Karçar kardeşini vereceğini söyleyerek Dede Korkut'a yalvarır. Dede Korkut dua eder, Deli Karçar'ın kolu iyileşir.

8. Dede Korkut, Deli Karçar'ın istediği bin at, bin deve, bin koç, bin köpek ve pireleri alıp, Deli Karçar'a götürür. Dede Korkut malları verirken Deli Karçar'ı soyarak pirelerin bulunduğu ahırasokar. Pirelerin hücumuna uğrayan Deli Karçar, yine Dede Korkut'un yardımıyla kendisini suya atarak kurtulur, düğün hazırlığına başlanır.

9. Beyrek'in gerdeğe gireceği gece, Bayburt Hisarı'nın beyi yedi yüz kâfirle gelerek Beyrek ile otuz dokuz arkadaşını tutsak eder, naibi de şehit olur.

10. Bu olayın üzerinden on altı yıl geçtiği halde Beyrek'in ölüsü dirisi bilinmez. Deli Karçar, Bayındır Han'a gider. Beyrek'in dirisi haberini getirene hediyeler, ölüsü haberini getirene kız kardeşini vereceğini söyler.

11. Yalancı oğlu Yaltaçuk, Beyrek'in daha önce kendisine verdiği gömleğini kana bulayarak Beyrek'in öldüğü haberini getirir. Banı Çiçek'le küçük düğünü yapar, büyüğü için mühlet koyar.

12. Beyrek'in babası, bezirgânlarını Beyrek'i aramaya gönderir. İki bezirgân Bayburt'ta Beyrek'i görür. Olup biteni Beyrek'e anlatırlar. Beyrek kendisine âşık olan Bayburt Bey'inin kızının yardımıyla hisardan kurtulur, Oğuz iline gelir.

13. Beyrek yolda Yaltaçuk'a tuzak hazırlayan babasının çobanlarına rastlar. Sonra atını bir ozanın kopuzu ile değiştirerek evlerine uğrar. Kendisini tanıtmaz.

14. Beyrek, eski bir deve çuvalını boynuna geçirir; Deli Ozan kılığında düğüne gider. Bu arada Yalancı oğlu Yaltaçuk, Budak, Uruz, Yigenek ve Şir Şemseddin ile ok atmaktadır. Beyrek diğer ok atanları över, sıra Yalancı oğlu Yaltaçuk'a gelince ona söver. Yaltaçuk buna kızar, Deli Ozan'dan yayını çekmesini ister. Deli Ozan, Yaltaçuk'un yayını çekince yay ikiye ayrılır. Sonra getirilen kendi yayı ile ok atarak Yaltaçuk'un yüzüğünü parçalar.

15. Bunu gören Kazan Bey, o günlük beyliğini Deli Ozan'a verir ve onu hareketlerinde serbest bırakır. Deli Ozan tüm düğün yemeğini döker, çalgıcıları döver.

16. Deli Ozan kadınların toplandığı otağa gider. Evlenecek kızı oynatmak ister. Kısırça Yenge ile Boğazça Fatma adlı iki kadını gelin diye oynatırlar. Deli Ozan bunları tanır, sonunda Banı Çiçek oyuna katılır. Deli Ozan burada kendisini tanıtır.

17. Düğün karışır, Beyrek'in geldiğini öğrenen Yalancı oğlu Yaltaçuk sazlığa kaçar. Beyrek sazlığı ateşe verir, Yalancı oğlu Yaltaçuk sazlıktan çıkar, Beyrek'ten af diler. Beyrek onu bağışlar.

18. Beyrek'in anası ile babası duruma sevinir. Ağlamaktan gözleri kör olan Pay Püre Bey'in gözleri, Beyrek'in serçe parmağının kanının sürülmesiyle açılır.

19. Beyrek, otuz dokuz yiğidi ile iki bezirgânı kurtarmak için Oğuz beyleri ile Bayburt Hisarı'na saldırır; onları kurtarır. Kâfir beyleri kılıçtan geçirilir. Kâfirin kilisesi yıkılır, cami yapılır; ezan okutulur.

20. Beyrek melikin kızını alır, geri döner. Kırk gün kırk gece düğün olur. Dede Korkut gelir, bu Oğuznâme'yi düzenleyerek Beyrek'e ithaf eder (Ergin, 1997: 116-153)

Hikâyelerdeki motif ve epizotları incelemeden önce bu kavramların bilinmesi çalışmamızı daha anlamlı kılacaktır. Motif kelimesi "hikâye etmenin en küçük unsuru" (Artun, 2006:138) şeklinde tarif edilmiştir. "Nakışta, resimde, mimarideki motif kavramı ile halk nesrindeki motif kavramı arasında epeyce farklılıklar vardır. Halk nesrinde motif olabilmesi için, olağanüstülüğün olması gerekmektedir. Bu olağanüstülük, kahramanda, olayda, zamanda, mekânda, kısacası nesirdeki her türlü olayda karşımıza çıkabilir" (Alptekin, 2005: 289). Bu açıklama bize motifin en önemli

özelliğini vermesi bakımından önemlidir. Motifin olması için olağanüstülük gerekmektedir. Halk anlatılarının kendilerine özgü motiflerinin yanı sıra evrensel ve ortak nitelik taşıyan motifleri de vardır. Motifi bunun yanı sıra, “Alışılmamış ve çarpıcı oluşuyla dikkati çeken bir unsurdur” (Duymaz, 2001: 145) şeklinde tarif eder.

Destan motifleri, destan kahramanları ile iç içe bir durumdadır. Motifler taşıdıkları olağanüstü nitelikleriyle varlıklarını sürdürürler. En önemli rol kahramanın olduğu için motifler kahramanın eylemlerine uygun olarak gelişirler. Ayrıca toplumun inancı ve yaşantısı da motifleri şekillendirir.

**Kanlı Gömlek Motifi:** Bu motifin islamiyetle birlikte gelen motifler arasında olduğu söylenmektedir. Hikayelerde kahramanlardan uzun yıllar haber alınamaması ölüm haberi olarak kanlı gömlek motifinin olaylarda yer almasını sağlar. Kanlı gömlek motifi ölüm delili olarak birçok anlatıda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin: “Bamsı Beyrek Hikayesi”nde Yalancı oğlu Yaltaçuk’un, Beyrek’in daha önce kendisine verdiği gömleğini kana bulayarak Beyrek’in öldüğü haberini getirmesi; “Aşık Garip”te Güloğlan, Garip’in ardınca gitmesi, fakat bulamaması, yolda rastladığı bir eşeğin kulağını kesip, gömleğini kana bulayarak Garip’in anasına ve Şahvet’e götürmesi. “Şahsenem Garip”te bu motif yoktur.

**At Motifi:** Türk destanlarında ve diğer sözlü anlatı ürünlerinin hemen hepsinde at, önemli bir konuma sahiptir. Bunun temelinde Türk halkının göçebe kültürünün büyük etkisi bulunmaktadır. Devenin Arap için önemi ne ise atın da Türk için önemi odur. Destanlardaki alp kişi destan içindeki kaderini sahibi bulunduğu atla birlikte yaşar. Destan kahramanının yanında yer alan at, bütün Türk destan rivayetlerinde olağanüstü özelliklere sahip olarak su ruhundan türer. Türkler, atların denizden çıkan, dağdan inen ya da gökten, rüzgârdan, mağaradan gelen kutsal aygırlardan türediğine de inanırlardı. (Elçin, 1963:152) Destan kahramanları pek çok yerde atlarıyla birlikte ifade edilirler. Türklerin sosyal ve ekonomik hayatının ayrılmaz unsuru olan atlar, doğal olarak destanların da önemli ve ayrılmaz bir parçasıdır. Atlar, sürekli mücadele hâlinde olan başkahramanların, yetenekli son derece sadık arkadaşlarıdır.

Örneğin: “Bamsı Beyrek Hikâyesi”nde Beyrek’in Bengiboz atı, Beyrek’i kurtarmıştır. Diğer iki hikayemizde de atların, kahramanların memleketlerine dönmelerinde onlara yardımcı olduklarını görmekteyiz.

**Rüya Motifi:** Önemli motiflerden biri de Rüya motifidir. Hikayenin kuruluşu, olayların tamamlanışı rüyaya bağlı olur. Rüyalar genellikle birinci ya da ikinci kahraman tarafından görülür. Rüya motifi Türk halk edebiyatında sıkça karşımıza çıkan bir motiftir. Genellikle halk hikâyelerinde yer alan bu motif bazı âşıkların hayat hikâyeleri içinde de görülmektedir. Bu konuda Doğan Kaya; “*Âşık edebiyatındaki rüya motifi kompleks bir yapıya sahiptir. Şöyle ki, rüyasında bir güzele âşık olmakla beraber, âşıklığın vecibelerini de yine rüyasında öğrenir. Böylece sade kişilikten san’atçı kişiliğe geçer. Bu söylediğimiz bilhassa, rüyasında bade içerek âşıklık istidadı kazanma hadisesine bağlı olarak gerçekleşir.*” (Kaya, 1994: 62) Örneğin: “Bamsı Beyrek”te otuz dokuz yiğidi ile Beyrek, Bayburt Hisarı’nda tutsak edileceğini önceden rüyasında görmesi, “Aşık Garip” de rüyasında bir derviş, Tiflisli Hâce Senan’ın dünya güzeli kızı Şahsenem’i ona sevgili olarak sunar ve bade içirir. Resul eve döndüğünde kendinde değildir. Bir saz verirler başından geçenleri sazla anlatır. Bu rüya sayesinde Garip aşıklık yeteneğini kazanmıştır. Şahsenem de aynı rüyayı görüp Garip’e âşık olmuştur. “Şahsenem Garip”te, rüya ile ilgili motif olarak kabul edilecek bir durum yoktur.

**Kılık Değiştirme Motifi:** “Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek” hikâyesinde Bamsı Beyrek on altı yıllık esaretten dönüştü, çoban kılığında evine döner. Hem ailesinin durumunu, hem de düğündeki durumları öğrenmek için kimliğini saklar. Her şeyi gerçek anlamda görüp anlamasından sonra, kimliğini saklamayıp kendisini tanıtır. “Şahsenem Garip”te Şahsenem’e kızan Garip, Halep Şirvan’a gider. Akça, Şahsenem’in bu yolu gidemeyeceğini düşünerek, erkek kılığına girer ve Garip’i bulmaya Halep Şirvan’a gider. “Aşık Garip”te böyle bir motiften bahsedilemez.

**Görmeyen Gözün Tedavi Edilmesi Motifi:** Halk hikayelerinde karşımıza sıklıkla çıkan bir diğer motif ise görmeyen gözdür. Çeşitli sebeplerden dolayı bu genellikle ağlamak, işkence edilerek çıkarılmak gibi durumlarda görmeyen gözü dinî unsurların yanında, mitolojik bazı hususlarda görmeyen gözün açılmasında etkili olmaktadır. “Aşık Garip”te Garip’in ölüm haberinin duyulması üzerine annesinin ağlamaktan gözlerinin kör olması fakat Hızır’ın Garip’e

atının sağ ayağının bastığı topraktan götürüp annesinin gözüne sürmesiyle kadının gözleri iyileşip görmeye başlamıştır. Yine “Bamsı Beyrek”te ağlamaktan gözleri kör olan Pay Büre Bey’in gözleri, Beyrek’in serçe parmağının kanının sürülmesiyle açılır. “Şahsenem Garip” hikayesinde bu motifle karşılaşmıyoruz.

<b>“Aşık Garip”, “Şahsenem Garip” ve “Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek” Hikayelerinin Epizotlarının Karşılaştırılma Tablosu</b>		
<b>Şahsenem Garip</b>	<b>Aşık Garip</b>	<b>Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek</b>
<b>1. Kahramanın Ailesi</b>		
Şahsenem, Diyarbakir Padişahı Şah Abbas’ın kızıdır. Garip ise Vezir Hasan’ın oğludur.	Garip Tebrizli bir tüccarın oğlu Şahsenem ise Tiflisli Hece Senanın kızıdır.	Beyrek, Pay Püre Bey’in oğlu; Banı Çiçek, Pay Piçen Bey’in kızıdır.
<b>2. Kahramanın Doğumu</b>		
Hem Şahsenem’in hem de Garip’in doğumunda her hangi bir olağanüstülük görülmez.	Bu varyanta kahramanların doğumundan bahsedilmez.	İki kahramanında doğumlarında olağanüstülük görülmez.
<b>3. Kahramanlara İsim Verilmesi</b>		
Şah Abbas kızına Şahsenem adını verir. Vezir Hasan ise oğluna Diyarbakir’e dışardan garip olarak geldiğini ifade amacıyla Garip adını koyar.	Garip’e ad verilmesinden söz edilmez. Hikaye, Garibin ailesinin tanıtımı ile başlar. Burada anne babasının, Garibin ve kardeşlerinin adı verilir.	Kahraman baş kesip kan döktüğü için Dede Korkut gelir, ona Bamsı Beyrek adını verir
<b>4. Kahramanın Eğitimi</b>		
Garip ile Şahsenem bir süre aynı okulda eğitim görürler. Bu durum Şahsenem’i Garip’e vermeyeceğini bildirene kadar sürer.	Kahramanların eğitiminden bahsedilmez.	Kahramanların eğitiminden bahsedilmez.
<b>5. Kahramanların Aşık Olmaları</b>		
Şahsenem ve Garip aynı okula giderler ve çocukluk-tan itibaren birbirlerini severler.	Garib babasının mezarında ağlayıp uykuya geçer rüyasında bir derviş tarafından Şahsenem kendisine buta verilir. Şahsenem’de rüyasında Resül’ü görür ve aşık olur.	Kahramanlar birbirleriyle beşik kertmesidir.
<b>6. Kahramanın Sevgili ile Karşılaşması</b>		
Şahsenem ve Garip olağanüstü bir yolla aşık olmadıkları için hikayede karşılaşma sahnesi yaşanmaz.	Şahsenem’in babası Garibin methini duyar. Deli Mahmut ile birlikte onu konağına davet eder. Akçagız Şahseneme konağa gelen bir aşıkdan bahseder. Birlikte gidip kapı eşiğinde onu dinlerler. Birbirlerini tanırlar. Şahsenem birgece Akçakız’ı gönderip Garibi bahçeye çağırır. Böylece iki sevgili bahçede buluşurlar.	Bir av düzenlenir. Beyrek avda bir geyik kovalarken nişanlısının otağına gelir. Burada Pay Piçen kızı Banı Çiçek’le ok atar, at koşturur, güreş tutar. Üçünde de kızı yener.

<b>7. Kahramanın Gurbete Çıkması</b>		
Şahsenem'i alamayacağını düşünen Garip, Halep, Bağdat ve Tebriz'e gider. Bu yerlerde bir miktar kalır. Garip Bağdat'ta padişahın emriyle bir kızla evlenir. Ama onunla bir araya gelemez. En sonki durağı Tebriz'de de Kraliçe tarafından evlendirilmek istenir. Garip bu teklifi reddeder.	Garip başlık parasını kazanmak için gurbete çıkar. Halep'e gider ve yedi yıllık vadeyi burada tamamlar.	Beyrek'in gerdeğe gireceği gece, Bayburt Hisarı'nın beyi yedi yüz kâfirle gelerek Beyrek ile otuz dokuz arkadaşını tutsak eder, naibi de şehit olur. On altı yıl geçmesine rağmen haber alınmaz.
<b>8. Sevgilinin Bir Başka Kahramanla Evlendirilmek İstenmesi</b>		
Şahsenem, babası tarafından başkomutan Şah Velet ile evlendirilmek istenir. Ayrıca Şahsenem'i Kazak Vilayeti'ne götüren bezirgan Babahan da Şahsenem ile evlenmek isteyen kişilerdendir. Babahan'ı adı geçen vilayette Şahsenem zehirler ve Garip'le arasına girmesine engel olur. Şah Velet engelinin üstesinden ise Garip gelir.	Şah Velet, amcası kızını Şahsenem'in Aşık Garip'e verildiğini duyar. Amcasından kızını ister, Şahsenem'in babası Garibe verdiği sözden cayıp kızını yiyenine verir.	Deli Karçar, Bayındır Han'a gider. Beyrek'in dirisi haberini getirene hediyeler, ölüsü haberini getirene kız kardeşi Banı Çiçek'i vereceğini söyler. Bunu duyan Yalancı oğlu Yaltaçuk Beyrek'in daha önce kendisine verdiği gömleğini kana bulayarak Beyrek'in öldüğü haberini getirir. Banı Çiçek'le küçük düğünü yapar, büyüğü için mühlet koyar.
<b>9. Kahramanın Memlekete Dönüşü</b>		
Diyarbakir'den çıkan Garip, Halep, Bağdat ve Tebriz'de kalır. Yedi yıllık süresinin son günlerini Tebriz'de geçirir. Tebriz'den sevgilisine kavuşması imkansız olan Garip'e Hz. Ali yardım eder ve Düldül'ü ile onu olağanüstü bir şekilde bir anda Diyarbakir'e getirir.	Garip sevgilisinin evlenmek üzere olduğunu öğrenince Tiflis'e doğru yola çıkar. Halep paşasını verdiği at yolda ölür. Hızır imdada yetişir. Garip'i göz açıp kapayıncaya kadar Tiflis'e ulaştırır.	Beyrek'in babası, bezirganlarını Beyrek'i aramaya gönderir. İki bezirgan Bayburt'ta Beyrek'i görür. Olup biteni Beyrek'e anlatırlar. Beyrek kendisine âşık olan Bayburt Bey'inin kızının yardımıyla hisardan kurtulur, Oğuz iline gelir.
<b>10.SONUÇ</b>		
Garip, tüm engelleri aşarak Şahsenem'e kavuşur. Şahsenem söz verdiği gibi Akçayı Ezber Hocaya verir.	Garip düğün günü Tiflis'e varır. Önce evine gelir. Ailesini görür. Sonra Deli Mahmut'u alır düğün evine gider. Aşık kıyafetini giyer. Saz çalmaya başlar Şahsenem Garibin geldiğini anlar. Şah Veled Güllüoğlu öldürmeye kalkar, Deli Mahmut buna engel olur. Şah Veled korkusundan Şahsenemi Garip'e verdiğini söyler. Garip'te kız kardeşini Şah Veled verir.	Beyrek, otuz dokuz yiğidi ile iki bezirganı kurtarmak için Oğuz beyleri ile Bayburt Hisarı'na saldırır; onları kurtarır. Kâfir beyleri kılıçtan geçirilir. Kâfirin kilisesi yıkılır, cami yapılır; keşişler öldürülür, Banı Çiçek'i geri alır. Kırk gün kırk gece düğün olur.

## SONUÇ

Üç hikayenin epizotlarından yola çıkarak yapmış olduğumuz incelememizde ortak özelliklerin sayısı azken farklı özellikler daha fazladır. aşık hikayesi özelliğini gösteren Aşık Garip ve Dede Korkut Hikayelerinden Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek'te ortak özellikler varken türkmen varyantı olan Şahsenem Garip'te farklılıklar göze çarpmaktadır. üç hikayede de verilen mücadeleler sonucu sevgiliye, mutluluğa kavuşma motifi vardır. Hikâyenin motifleri dünyanın birçok yerinde ve Türk anlatı geleneğinin de mevcuttur. Motif, olay ve şahıslar değişse de, farklı anlatı türlerinde benzer işlevlerle kullanılmıştır. Üç hikaye de kendi oluştukları toplumların dışına çıkıp çeşitli halklar tarafından sevilerek okunup benimsenmiştir.

### Kaynakça:

1. ALPTEKİN, Ali Berat, "Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı, Akçağ Yay.", Ankara, 2005.
2. ARTUN, Erman, "Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri, Kitabevi Yay.", İstanbul, 2006
3. ELÇİN, Şükrü, "Atların Doğuşları İle İlgili Efsaneler", Türk Folklor Araştırmaları, İstanbul, 1963.
4. ERGİN, Muharrem. Dede Korkut Kitabı I Giriş Metin Faksimile, TDK Yayınları Ankara, 1997.
5. GÖKÇİMEN, Ahmet, "Şahsenem-Garip ile Helalay Garip Hikâyelerinin Epizotlarına Göre Bir Mukayesesi", Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 32, Erzurum, 2007.
6. KAFKASYALI, Ali, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 33, Erzurum, 2007.
7. KAYA, Doğan, "Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatı", Sivas, 1994.
8. TÜRKMEN, Fikret, Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma, Atatürk Üniversitesi Yayını, Ankara, 1974.

**Faize Erboğa**

### **About episodic and some common motifs of the Ashik Garip, Shahsenem Garip and Kam Bure Oghlu Bamsy Beyrek stories**

#### **Summary**

Since the XIII century Turkish folk literature epics emerged and began to spread in one of the most important genres. The unique features of this tradition, which has a variety of themes, such as love and heroic epics are. This is an important place among the legends of the "Ashig Garib", a much-loved legend of the Turkish world. Another version of the story of the Turkmen Turks "Shahsenem Qarip" known. Turks who migrated from Central Asia to Anatolia, the ancient residences, along with them, have a lot of examples of the material and spiritual culture. One of them, "Dede Gorgud" epics. "Ashig Garib" and "The Gam Bore oghlu Bamsı Beyrek" from "The Book of Dede Gorgud" with epic moments in a very similar moves. The study was polar analyzed in two epic episodes and motifs.



## DEDE KORKUT HİKAYELERİNDEKİ GELENEK VE GÖRENEKLER

**Anahtar Kelimeler:** *Dede Korkut, Gelenekler, Görenekler, Türk Tarihi*

### Özet

Dede Korkut Hikayelerinde, Türk Dünyasının gelenekleri, görenekleri ve yaşam kültürü geniş bir şekilde ele alınır. Ad koyma, kız isteme, başlık alma, ziyafet verme, cenaze, düğün vb. törenler, hikayelerde geniş bir şekilde işlenmektedir.

Hikayelerde dersler verilmiş, halk bilgilendirilmek istenmiştir. Destanlaşmış tarih olayları anlatılmıştır. Oğuzların dini inançları belirtilmiştir.

Halkın ekonomik durumu da anlatılmıştır. Oğuzların daha çok hayvancılıkla geçindiği neredeyse her hikayede görülmektedir. Yalnız, Oğuzlar'da üstünlük zenginlikle, mal ve mülkle olmamaktadır. Bunun için yiğitlik gerekmektedir. Erkek gençlerin isim alabilmesi için bir yiğitlik göstermesi gerekir. Yiğitlik gösteren delikanlıya Dede Korkut isim verir.

Dede Korkut'un verdiği isimler genellikle delikanlının gösterdiği yiğitlikle alakalıdır. Mesala Boğaç Han'a 'Boğaç' ismi boğayı boğduğu için verilmiştir. Oğuzlar işlerini kendileri yapamazsa küçük düşerler. Üstünlüklerini kaybetmemek için yardım kabul etmezler. Kazan Han'ın hikayesinde de böyle olmuş, Kazan Han çobanı, yardımını engellemek için ağaca bağlamıştır.

Hikayelerde kadın da söz sahibidir ve hanlık edebilir. Kadın evlenirken güçlü, yiğit birini arar. Gerekteğinde de savaşır fakat onun savaşması erkeği küçük düşürür.

Hikayelerdeki ideal Oğuz Alp'inin nasıl olması gerektiği anlatılıyorsa da Alplerin başına gelen olaylardan herkese pay düşmektedir. Büyüklüğün ve güçlülüğün erdem ve hünere bağlı olduğu her fırsatta belirtilmektedir. Düşmana karşı savaşmak da yiğitliğin, büyüklüğün göstergesidir. Verilen dersler herkes için ibret alınması gereken olaylardır.

### Giriş

Türk edebiyatımızın en önemli ürünü Dede Korkut Hikâyeleridir. Bu hikâyeler, Orta Asya'da şekillenmeye başlamış; Türklerin Müslüman olmalarından ve Anadolu'ya gelmelerinden sonra din ve çevre motiflerine göre bazı değişikliklere uğramıştır. Dede Korkut'un hikâyeleri, parça parça ve değişik versiyonlarda Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yaşamaktadır. Bugün Türkiye'de en yaygın olarak bilinen hikâyeler, 15-16. yüzyıllarda yazıya geçirilmiştir.

Türk edebiyatının en önemli eserlerinden birisi 12 hikâyeyi içine alan Dede Korkut Kitabı'dır. Bu eser üzerinde yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından yüzlerce çalışma yapılmıştır. Eserin iki önemli yazması bulunmakta olup bunlar Almanya'nın Dresden şehrinde ve Vatikan'dadır.

Eserin asıl adı "Kitab-ı Dede Korkut Ala Li-san-ı Taife-i Oğuzan" (Oğuzların Diliyle Dede Korkut Kitabı)'dır. Kitap, on iki destansı hikâyeye ve bir önsözden oluşmuştur. Hikâyeler Kuzeydoğu Anadolu dolaylarındaki Müslüman Oğuzların hayatını anlatır. Fakat destanlar İslamiyet öncesi dönemden de izler taşımaktadır.

Destan özellikli ve pek çok halk kahramanının mücadeleleri anlatılan Dede Korkut hikâyelerinde; güzel ve hikmetli sözler, Türklerin tarihine ait rivayetler, han ve beyler hakkında methiyeler, Türk töresine ait pek çok konu işlenmiştir. Bugün elimizdeki iki nüshanın, Akkoyunlu Devleti'nin çökmeye başladığı dönemlerde yazıya geçirildiği tahmin edilmektedir.

### I-Dede Korkut Hikayeleri'nin Yapısı

Bir giriş ve on iki hikâyeden oluşan Dede Korkut hikâyelerinin konusu da çeşitlilik göstermektedir. Bunlardan birinci (Dirse Han Oğlu Boğaç Han) ve on ikinci (İç Oğuzun Dış Oğuz'a Asi Olup Beyrek'in Öldürülmesi) hikâyelerde Oğuzların kendi aralarındaki mücadeleler anlatılmaktadır. Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Hikâyeye ile Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Hikâyesinde ise Oğuzların olağanüstü güçlerle olan mücadelesi ele alınmıştır. Kalan sekiz

hikâyede (Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması, Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek, Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Esir Düşmesi, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı, Kazılık Koca Oğlu Yigenek, Begil Oğlu Emren, Uşun Koca Oğlu Segrek, Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Kurtarması) ise Oğuzların komşuları ile olan mücadelelerini görmekteyiz.

Dede Korkut hikâyelerinin birinci derecede kahramanı Dede Korkut, Kazakistan kaynaklarına göre Kızıldordalıdır ve mezarı Sırderya Irmağı'nın kenarındadır. Hikâye kahramanı Dede Korkut'un doğumu, mitoloji ve efsane ile süslenerek 36 ayda dünyaya gerçekleşmiştir. O, doğduğunda olağanüstülükler olmuş, mevsim değişmiştir. Tıpkı doğumu gibi Dede Korkut'un ölümü de olağanüstülüklerle doludur. Bir rivayete göre 295 yıl yaşamıştır. Öleceğini hissedince dört bir yana gitmiş, ama her gittiği yerde kendi mezarını kazanlarla karşılaşmıştır. Bunun üzerine ölümden kaçamayacağını anlamış ve Sırderya Irmağı'nın üzerine seccadesini sermiş ve ibadet etmeye başlamıştır. Bu sırada bir yılan onu sokmuş ve ırmağın dalgaları Dede Korkut'u bugünkü mezarının olduğu yere bırakmıştır.

Dede Korkut hikâyeleri IX ve XI. yüzyıllarda oluşmuş, XV. yüzyılın sonunda, adını bilmediğimiz biri tarafından yazıya geçirilmiştir. Hikâyeler, Hanlar Hanı Bayındır Han veya Salur Kazan'ın verdiği ziyafetle başlar. Oğuz beyleri Bayındır Han veya Salur Kazan'dan izin aldıktan sonra ava giderler. Bu arada yurtları düşman saldırısına uğrar. Bunun sonucunda mallarını kaybederler, bu sırada Oğuz beyleri bir bir gelirler ve düşmanı yenerek ülkelerini ve tutsakları kurtarırlar.

Hikâyelerin geçtiği coğrafi alan Hazar Denizi'nin doğusu ve batısıdır. Doğusunda geçen yerler arasında Kazılık Dağı, Ala Dağ, vb. yerler ilk aklımıza gelenlerdir. Hazar Denizi'nin batısında ise bu bölge Azerbaycan ve Türkiye'nin Kuzey Doğu Anadolu Bölgesidir. Bu geniş coğrafya adı konulmasa da bir Oğuz ülkesidir.

## **II-Dede Korkut Hikayelerinin genel özellikleri:**

- Olağanüstü olaylarla gerçeğe uygun olaylar eserde iç içedir.
- Türklerin eski yaşam tarzları ile ilgili ayrıntılar yanında İslam dini ile ilgili özellikler de vardır.
- Eserde geçen "Dede Korkut" meçhul bir halk ozanıdır.
- Hikâyelerde Oğuzlar'ın çevredeki boylar ile aralarındaki savaşlar ve kendi iç mücadeleleri yer alır.
- Hikâyelerin konuları; aşk, yiğitlik gösterisi, kahramanlık, boylar arasındaki savaştır.
- 15. yy'da yazıya geçirilmiştir.
- Eserin yazarı belli değildir.
- Nazım ile nesir iç içedir.
- Azerî Türkçesi ile oluşturulmuştur.

## **III- Dede Korkut Hikayelerindeki Devlet Geleneği**

Dede Korkut destanları olağanüstü olayların yoğunluğundan sıyrılmış ve günlük, sade olaylar içeriklerine dahil olmuştur. Destan niteliğine tüm Oğuzlar'ı etkilemesiyle ulaşmıştır.

Hikayelerde dersler verilmiş, halk bilgilendirilmek istenmiştir. Destanlaşmış tarih olayları anlatılmıştır. Oğuzların dini inançları belirtilmiştir.

Örneğin, Alpelerin savaşa gitmeden önce arı suyla abdest aldığı ve iki rekat namaz kıldıkları belirtilmiştir. Halkın ekonomik durumu da anlatılmıştır. Oğuzların daha çok hayvancılıkla geçindiği neredeyse her hikâyede görülmektedir. Yalnız, Oğuzlar'da üstünlük zenginlikle, mal ve mülkle olmamaktadır. Bunun için yiğitlik gerekmektedir. Erkek gençlerin isim alabilmesi için bir yiğitlik göstermesi gerekir.

Yiğitlik gösteren delikanlıya Dede Korkut isim verir. Verdiği isimler genellikle delikanlının gösterdiği yiğitlikle alakalıdır. Mesala Boğaç Han'a 'Boğaç' ismi boğayı boğduğu için verilmiştir. Oğuzlar işlerini kendileri yapamazsa küçük düşerler. Üstünlüklerini kaybetmemek için yardım kabul etmezler. Kazan Han'ın hikayesinde de böyle olmuş, Kazan Han çobanı, yardımını engellemek için ağaca bağlamıştır.

Hikayelerde kadın da söz sahibidir ve hanlık edebilir. Kadın evlenirken güçlü, yiğit birini arar. Gerekliğinde de savaşır fakat onun savaşması erkeği küçük düşürür.

Destanlarda yoğunlukla ideal Oğuz Alp'inin nasıl olması gerektiği anlatılıyorsa da Alpelerin başına gelen olaylardan herkese pay düşmektedir. Büyüklüğün ve güçlülüğün erdem ve hünere bağlı olduğu her fırsatta belirtilmektedir. Düşmana karşı savaşmak da yiğitliğin,

büyüküğün göstergesidir. Verilen dersler bu kadarla da kalmamaktadır. Bunların bir kısmı doğrudan devlete ve yöneticilere, bir kısmı da millete verilmek istenen derslerdir.

### **Dede Korkut hikâyelerinde verilen öğütler:**

#### **a-Devlete Verilen Öğütler**

Destanlarda genel bir ilke şeklinde Oğuz birliğini devam ettirme fikri işlenmiştir. Bu birliği devam ettirebilmek için devlete ve devlet adamlarına;

Ekonomik güce sahip olma, Hüner ve erdem sahibi olma, Buyruk olmanın gereği anlatılmıştır.

#### **b-Alplere Verilen Öğütler**

Ok atmada ve yay çekmede hünerli olmak

Düşman ile savaşta üstün gelmek

Ülkesine sahip çıkmak

Zengin ve eli açık olmak (Aç doyurmak, yoksul donatmak şeklinde geçen halka karşı merhametli ve cömert olmak)

Soylu olmak ve soyunu küçük düşürmemek

#### **Halka Verilen Öğütler**

Destanlarda, halka Alpler kadar yer verilmesine de çoban gibi kahramanlarla ve örnek Alplerle halka da bir takım dersler verilmiştir:

Devlete sadık olmak,

Misafirperver olmak,

Dedikodu yapmamak,

Dürüst olmak,

Korkak olmamak,

Çocuğunu iyi yetiştirmek,

Üstüne düşen görevi yerine getirmek,

Eşine sadık olmak,

Ana babaya hürmet etmek ...

### **IV-Dede Korkut Hikâyelerindeki Sosyal Değerler:**

Dede Korkut, Oğuzların akıl hocasıdır. O, Oğuz kavminin sorunlarını çözer, yeni doğan çocuklara ad verir, evlenmek isteyenleri evlendirir. O aynı zamanda kopuzun bulucusu ve ozanların piridir. Her hikâyenin sonunda yapılan şenliklerde kopuz çalar, destanlar söyler.

Dede Korkut hikâyelerinde Hanlar Hanı Bayındır Han en üst mevkidedir. Ondan sonra Salur Kazan gelir. Her beyin bir divanı bulunmaktadır. Beylerin çocuklarına av avlayıp, kuş kuşladıktan ve baş kestikten sonra beylik verilir. Yine av avlamayan, kuş kuşlamayan ve baş kesmeyen çocuğa ad verilmez. Hikâyelerde beylerin yanında 300, çocuklarının yanında ise 40 yiğit vardır. Hatunların yanında da 40 ince belli kız bulunmaktadır.

Hikâyelerde Oğuzlar Müslüman'dırlar, ancak din kuvvetli bir unsur olarak görülmez. Oğuz beyleri sefere çıkmadan önce arı sudan abdest alırlar, iki rekât namaz kıyırlar. Düşmanlara saldırıları sırasında "adı görklü Muhammed"e salâvat getirirler. Savaşların sonunda daima düşmanlarından aldıkları kalelerdeki kiliseyi mescide çevirirler, keşişleri öldürüp ezan okuturlar. Ayrıca hikâye boyunca dört büyük melek (Cebrail, Azrail, İsrail, Mikail)ten, peygamberler (Hazreti Musa, Hazreti Muhammed)den, üç halife (Hazreti Ebubekir, Hazreti Osman, Hazreti Ali)den ve Kur'an-ı Kerim (Amme, Tabereke, Yasin, İhlâs Sureleri, vb)'den söz edilir.

Bütün bunlara rağmen İslamiyet'in yasakladığı içkiyi içerler, kâfir kızlarına sağrak [kadeh] sundururlar. At eti yerler, kıymız içerler. Hatta Deli Dumrul, Allah'ı tanımaz ve onunla savaşmak ister.

Hikâyelerde aile çok sağlamdır. Bamsı Beyrek hikâyesinin dışında bütün Oğuz beylerinin tek eşle evlilikleri söz konusudur. Bamsı Beyrek'in ikinci evliliği de Parasar'ın Bayburt Hisarı'ndan kurtulması sırasında kızın yardım etmesi ve Beyrek'in verdiği sözden dolayıdır. Oğuz beyleri kadınlara karşı saygılıdırlar.

Hikâyelerde, alp tipi evlilik vardır. Bunun en güzel örneği Bamsı Beyrek ve Kan Turalı hikâyelerinde görülmektedir. Bu arada beşik kertmesi evliliğinin varlığından da söz edebiliriz. Yine Deli Karçar'ın Banu Çiçek için istediği, 1000 dişisini görmemiş erkek deve; 1000 dişisini görmemiş koç; 1000 dişisini görmemiş aygır; 1000 kuyruksuz, kulaksız köpek; 1000 pire bu dönemin kalını (başlık parası)dır.

**Dede Korkut hikâyelerinde iki yüzlülük yoktur.** Bütün beyler ve kadınlar merttirler. Yalan söylemezler, hikâyelerin tek yalancısı Yalancıoğlu Yaltacuk ise konu gereği Bamsı Beyrek hikâyesinde karşımıza çıkar. Anneye çok değer verilir, Oğuzlara göre “ana hakkı Tanrı hakkıdır”. Tercih edilen çocuk erkektir. Hikâyelerdeki hayat tarzı göçebeliktir. Tek varlıkları sürüleridir. Onların develeri, atları, koyunları çok kıymetlidir. Sayıları binlerle ifade edilen bu hayvanların çobanları vardır.

Hikâyelerde kopuzun yanında davuldan da söz edilir. Savaşa gitmeden önce davul çalınırken kopuz hemen hemen her Oğuz beyinin yanından hiç eksik etmediği müzik aletidir. Hatta kopuz Oğuzlarda tanınma işaretidir.

Hikâyelerde tabiat çok canlıdır, heybetlidir, hırçındır, dağlar geçit vermez. Hikâyelerde dağlar, sular canlı gibi düşünölmüş ve onlarla konuşulmuştur. Hikâyelerin değışmezlerinden birisi de avdır. Hemen hemen her hikâyede ava çıkılmaktadır. Av alanında önemli kararlarında alındığını hatırlatmakta yarar vardır. Eser, Türk dili ve kültürü açısından olduğu kadar halk bilimi açısından da son derece önemli bir kaynaktır. Türklerin doğum, evlenme ve ölüm âdetleri, antları, çocuk oyunları, halk hekimliği ve halk baytarlığı, vb. konularda başvuracağımız ilk kaynakların başında Dede Korkut hikâyeleri gelir. Türk âşıklık geleneğinin kökeni hakkında bilgi sahibi olduğumuz en önemli eser yine Dede Korkut hikâyeleridir. Hikâyenin giriş kısmında; “Kolça kopuz götürüp ilden ile bigden bige ozan gezer. Er cömerdin er nakesin ozan bilür. İleyünüzde çalup aydan ozan olsun. Azup gelen kazayı Tanrı savsın hanum hey.” denilerek âşıkların en önemli özelliği bu eserde ortaya konulmuştur. Halk mutfağıyla ilgili bilgileri yine bu eserde bulmaktayız: Kara koyun yahnisi, bazlama, bir külek yoğurt, vb.

#### **V-Dede Korkut Destanlarında Yer Alan Türk Geleneklerinden örnekler**

**Ad Koyma:** Oğuz Türklerinde bir gencin ad alabilmesi için bir yiğitlik göstermesi gerekiyordu. Bu yiğitliği gösterdikten sonra Dede Korkut’u çağırırlardı. Dede Korkut da dua edip gence yiğitliğiyle alakalı bir isim verirdi; “... Bunun adı boz aygırlı Bamsı Beyrek olsun, adını ben verdim yaşını Allah versin.”

**Toy etme (Toplantı yapıp karar verme):** Oğuzlar mühim konularda karar vermek için toplantı yaparlardı; “Kudretli Oğuz beylerini hep çağırdılar evlerine getirdiler. Ağır misafirlik eylediler.”

**Düğün:** Düğünler halen devam eden bir Türk geleneğidir. Düğünlerde ziyafet verilir şenlik yapılırdı.

**Kız İsteme:** Kız babasından veya abisinden istenirdi. Kız istemeğe büyük ve saygın kişiler giderdi. Dede Korkut Deli Karçar’dan kız kardeşini Bamsı Beyrek’e şöyle istemiştir; “Tanrını buyruğı ile peygamberin kavli ile aydan arı, güneşten güzel kız kardeşin Banu Çiçek’i Bamsı Beyrek’e istemeğe gelmişim.”

**Başlık Alma:** Kız vermeye karşılık kızın ailesi başlık isterlerdi. Kitapta kız kardeşini vermek istemediği için aşırı miktarda başlık isteyen Deli Karçar anlatılmıştır. Deli Karçar “Dede, kız kardeşim yoluna ben ne istersem verir misin?” der. Dede: “Verelim dedi, görelim ne istersin?” der. Deli Karçar: “Bin erkek deve getirin dişi deve görmemiş olsun, bin de aygır getirin ki hiç kısrakla çiftleşmemiş olsun, bin de koyun görmemiş koç getirin, bin de pire getirin bana dedi. Eğer bu dediğim şeyleri getirirseniz pek ala veririm”

**Sövüş Etme:** Misafir için hayvan kesmedir. Oğuzlar bir misafir geldiği zaman onun için bir hayvan kesip ikram ederlerdi.

**Düş Yorma:** Rüyalarında gördükleri garip durumları Dede Korkut’a yorumlatıp anlam çıkarırlardı

**Sonuç Olarak şunları ifade edebiliriz:** Dede Korkut Hikayeleri, sosyal yaşam üzerine kurgulanmış, ve Türk kültürünün özünü anlatan zengin bir eserdir. Dede Korkut hikayelerinde meydana getirilen hikayelerin günümüze kadar gelmiş olmasındaki neden, kendi kültürümüzü yansıtıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu hikâyeler, Türk ruhuna, Türk düşüncesine, Türk kültürüne ve hayat tarzına ışık tutan en açık belgelerdir. Dede Korkut, Oğuz Türklerini, onların inanışlarını, yaşayışlarını, gelenek ve göreneklerini, yiğitliklerini, sağlam karakteri ve ahlakını, ruh enginliğini, saf, arı, duru bir Türkçe ile dile getirir. Hikâyelerdeki şiirlerde, çalınan kopuzların kıvrak ritmi, yanık havası vardır. Dede Korkut un kahramanları, iyiliği ve doğruluğu öğütler. Güçsüzlerin, çaresizlerin, her zaman yanındadır. Tok sözlü, sözlerinin eridirler. Türk milletinin birlik ve beraberliğini, millî dayanışmayı, el ele tutuşmayı öne çıkarır.

### Kaynaklar:

1. Akalın, L. Sami (1990), Türk Dilek Sözlerinde Alkışlar ve Kargışlar. Ankara: Kültür Bakanlığı.
2. Atalay, Besim (1940), Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi Cilt I. Ankara: Türk Dil Kurumu.
3. Çobanoğlu, Özkul (2002), Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Bir Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.
4. Duymaz, Ali (2000), “Sihir Şiirlerinin Bir Türü Olarak Alkışlar”. Millî Folklor,
5. Düzgün, Dilaver (2002), “Dede Korkut Kitabı’nda Alkışlar ve Kargışlar”, Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayınları,
6. Ergin, Muharrem (2004), Dede Korkut Kitabı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
7. Gökyay, Orhan Şaik (2004), Dedem Korkut Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
8. İnan Abdülkadir (1987), “Al Ruhü Hakkında”, Makaleler ve İncelemeler, Türk Tarih Kurumu,
9. Kaya Doğan (2001), Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

**РОЗАЛИЯ СУЛТАНГАРЕЕВА**  
Института истории, языка и литературы  
УНЦ РАН Россия, Уфа

### ЛИЧНОСТЬ КОРКУТ АТА В ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ И ЛЕЧЕБНОЙ МАГИИ БАШКИР

**Ключевые слова:** *Коркут -ата, жанр, мифы, верования*  
**Key words:** *Korkyt-Ata, janr, myths, beliefs*

Следы функциональных реалий, специфики и природы башкирского шаманства ярко запечатлены в репертуаре обрядового фольклора и народного лечения. За многие тысячелетия сформировавшийся как код архаичных воззрений, мифологических представлений и сакрально-магическое единство специальных слов, действий, напевов, обряд проводит идеи устройства хаоса в космос, регуляции норм жизнедеятельности сообщества. В этих замыслах обряд обнаруживает общность с первородными традициями багымсылык, а поведение личности в ритуале соотносимо с взаимодействиями мага с Природой, формами целительской деятельности и предназначенности баксы (шамана).

Избранники, служители этой религии представляли у башкир личностей одаренных, получивших это обязательство по наследству, или как «божий дар», выполняющих требования рода, располагающих тайными знаниями и могущественными возможностями влияния на внешний мир. Поклонение Небу, природным силам, Верховному божееству Тенгри и регуляция взаимоотношений с ними, взывания к духам предков за помощью в целях обеспечения благополучия рода, человека, семьи – основные составляющие шаманизма как религии общества архаичного домусульманского периода (1,81). И.Георги, один из первых собирателей и исследователей мировоззренческой сферы народов России, зафиксировал обряд солнцепоклонства у башкир. «Во время какого ни есть праздника, убьют животное, то ставят на приборе каштак уваренного мяса против солнца, творя при том много поклонений и прочее» [5,106] и далее добавляет: «Во всем подобно шаманским язычникам» [5, 107]. С.Н. Попов писал, что «замечают между их обрядами нечто

языческое и сходное с шаманскими» [14, 314]. Шаманский обряд «сношения с духами, породнения» проводили во время «жестоких припадков от маточной болезни и тоски, так как некоторые припадки беременных женщин почитают они беснованием и потому муллы изгоняют бесов при помощи заклинаний из аль-Корана и притом больных, добираясь до сатаны толкают, бьют, ругают и оплевывают» (5, 73-75). Такие же экстатичные действия проделывают «бесогонители» («шайтан курьесця»), которые стреляют по бесам и при этом саблями машут, палками бьют, преследуют их, ранят, а по сказкам иногда и убивают (14, 310). И. Лепехин дает наиболее полное описание башкирского камлания, произошедшего во время лечения беременной женщины: «Курязя с обточенной саблей и ружьем караулит шайтана. Курязю за полы держат два товарища, ведь шайтан очень силен. Чтобы шайтан не вошел в дом больной, в избе все шумно плясали и пели. В полночь курязя, заметив во дворе шайтана, выстреливал в него из окна, потом вместе с товарищами с криком, саблей гнал ряженого шайтана до самой реки, пока тот не скрылся в ней» (13, 73-75). Эти свидетельства являют собой наиболее объективные достоверности об институте шаманства башкир.

В словесных текстах актов имсе (целители), бесогонителей знаковое место занимают обращения к духам предков, великих провидцев и взывания у них помощи. В таковых действиях отражаются традиции установления контактов с высшими мирами, что было под силу только необычайно одаренным и посвященным багымсы (баксы). В обращениях, имеющих в заклинательно-заговорном репертуаре ( харнау, арбау, имляу, эфсенләу и др.), сохранились следы глубокого почитания предков –целителей, среди которых упоминается и имя могучего Коркут ата. Исследователем музыкального фольклора башкир И.Салтыковым был записан обрядовый жанр харнау ( магического назначения тексты «хар» и частица –«н+ау» передает процесс воспроизводства этих слов). Сакральные слова-кличи, произносимые в определенном эмоциональном порыве, темпоритме и напеве образуют специальную речь, имевшую особую манеру исполнения, место, время и цели заговора -завывания (птиц, животных,змей и взывания верховных духов). Древнейший жанр, относящийся к искусству Слова, являет основу всей лечебно –магической практики, заговорно-заклинательного репертуара башкир. В. Радлов указывает на многогранность харнау, имеющего значение как радости, веселья, похвальной песни, а также другие: «харнау у тувинцев — горестная песня, у хакасов — пение» [13,334]. Башкирский ученый А.Киреев определяет как «прославляющая хвалебная песня, обращенная к таинственным силам природы» [10, 32], фиксируется генетическая связь между такмаками (скорые напевно-речитативные тексты плясового назначения) и харнау [3, 92]. Именно И.В.Салтыкову принадлежит открытие элементов шаманизма, преобладания языческих мотивов в харнау и его синкретической природы. «Исполняется харнау непременно в сопровождении домбры или кубыза. Исполнитель харнау подчиняет телодвижение, нередко включает даже элементы танца” - подчеркивает И. В. Салтыков [15, 259] и основным свойством выделяет обращения к духам предков, божествам [15, 262].

Независимо от того, что из памяти народа стерлось название жанра, при целенаправленном опросе восстанавливаются особенности харнау. Это есть древнейшие словесно-поэтические формулы сакрального языка и способы общения древних с внешним миром, природой, духами. Заклички птиц, животных во время природных празднеств («Каргатуй», «Сумбюля», «Кукушкин чай» и др.), охоты, а также молебны во имя духов предков, произносимые в поворотные моменты жизни, обнаруживают генетическое родство с древней формой языкотворчества башкир - харнау. Позднее харнау приобретает бытовые функции, так называют песни- посвящения (йыр), исполнение которых приравнивается за оказание особого почета гостям и сватам. Есть основания думать, что в текстах харнау запечатлены первородные идеи контакта с духами, формы и особенности лексики речи баксы и этническая специфика башкирских шаманских молитв. И.Салтыков записал харнау вызывания кут (благо, душа, жизненная сила). Известно, что лечебно-магический акт, связанный с «возвращением души»-кут, распространен у всех тюркских народов. Кут у алтайцев означает ”эмбрион, жизненная сила”, ”дух” [9, 18], у якутов - человеческая способность жить: имеются земной кут, воздушный кут, мать-кут.

Если земной кут ловили злые духи, человек заболел и мог умереть [12, 127]. Кут, данный при рождении, обеспечивал и бытие человека [1, 25], в киргизской семантике кут также унифицируется с понятиями «души, жизненной силы» (19, 452). Как у башкир, бешенство объясняется следствием проклятия или отчуждения, отторжения жизненной силы – кот+орган. В башкирских обрядах кут опредмечивается и символизирует приход новых сил, счастья. Так, на свадьбе устраивают потасовки за туюсок с маслом или раздают куски красной материи, ленты, проводят скачки за обладание кут- белого платка, исцелившемуся от недуга человеку дают в руки яйца-символы новой жизни в знак возвращения кут и д. Кут олицетворяет уют, красоту души и облика (вида) [16, 94]. «Возвращение ушедшей души» (у башкир — кот сақырыу) совершается в лечебном обряде кот койоу (букв. «литье души»). Основная цель этого лечебно-магического комплекса — призвать, найти душу, жизненную силу и «привязать» на шею страдальца, у которого от испуга или от прикосновения злого ветра ”потерялся” рассудок, ушло благополучие. Кусочки олова, железа, свинца или воска после растапливания и сливания в холодную воду приобретают различные формы фигурок зверей, птиц, «указывая» таким образом причину испуга или «улетевшей души». Магико-целительные обряды зова ушедшей души- это наиболее комплексно сохранившиеся в памяти народа целительные акции с четкой структурой: наличествует зачин — зов духов предков, жалобы на состояние, основная часть – рассказ о цели вызова духов, восхваление силы и могущества помощников –духов, концовка- благодарение духов и констатация исцеления. Русскому ученому И.Салтыкову принадлежит одна из уникальных записей харнау призывания кут (ушедшей души). Тексты знаменательны тем, что запечатлелись имена могучих верховных духов, покровителей родов- Коркута, Тулькэ, Кармкыта.

По приказу моего деда Коркута  
 Души деда Коркута  
 Изгоняю, изгоняю нечистую силу!  
 Добрый дух, ты дух моих предков -  
 Добрый дух, ты дух Коркута!  
 Сколько звезд на небе,  
 Сколько рыбы в воде,  
 Сколько травы на земле-  
 Столько добра в тебе !  
 О,Коркут ата, помоги!  
 Тюльке ата, помоги!  
 Кармкыт ата, помоги!  
 Где кут – там и я!  
 Изгони злого духа, изгони!  
 Изгоняется, изгоняется .....(15, 262).

Имя могучего Коркута - покровителя и помощника башкирских, казахских, киргизских баксы (9, 474) имеет глубоко исторические корни. Сюжеты об этой, некогда реальной, неординарной личности помещены в "Книгу Деда моего Коркута", которую академик В. М. Жирмунский относит к началу XI в. [8, 532]. В ”Хронике” Византийского императора Коркут - родоначальник печенегов [12, 140], он — первотворец кубыза [11,16], певец, домбрист. А. Диваев записал образцы речитаций, по которым у казахов Коркыт - кам, шаман [6,10]. В башкирских генеалогических легендах Коркут представлен как могучий родоначальник и покровитель [4, 65]. На фоне его имени раскрываются некоторые особенности древних башкиро-огузских взаимоотношений [13, 361], также Коркут-один из главных персонажей "Книги моего деде Коркута", также и творец, мудрец и могущественный шаман, авторитетный аксакал и сэсэн [18, 67]. Феноменальная и многогранная историческая личность Коркута обусловила его имя в пантеоне божеств, святых духов. Ему, как помощнику, великому покровителю и запечатлено в тексте харнау обращение башкирского баксы. То, что в его имени участвует знаковое слово «кут» (кот), наводит на размышления о том, что он и был когда-то могучей силы. Первым святым покровителем Духа, созывателем ушедшего духа и праотцом обеспечения душевной гармонии человека. Это возможно и был Первый человек, кто совершил обряд созывания

кут (кот). Согласно мифу, Коркут убежал от смерти и яростно боролся с нею, что впоследствии и могло провоцировать, вдохновить создание им ритуала призывания кут-души. В аргументацию данной гипотезы действует еще один компонент в имени Коркута. Громко произносимый возглас “корайт” традиционно устойчиво участвует почти во всех формах башкирских закличек (первого грома, зазываний ушедшей души, убежавшего коня и т.д.). Так, во время первого весеннего грома приветствуют и громко кликают, согласно мифологическим представлениям “разбуженного от зимнего сна небесного бога Тенгри”. Обходят дом, хлев, сильно брэнча, размахивая уздечками, ударяя ими об землю и при этом громко скандируют:

Корайт, Кугем, кил Кугем!  
Уралдан кил, хыйыр хотлэ була!  
Корайт, корайт, Кугем, кил, Кугем!  
Яландан кил, бейэ хотлэ була!

Курэйт, Небо, приди Небо!  
С Урала приди, корова будет молочной!  
Курэйт, курэйт, Небо, приди, Небо!  
С полей приди, кобыла будет молочной

Возглас “корайт!” (“курэйт!”), смысл которого считается утерянным, на наш взгляд, имеет семантические соответствия со словом “курэйт”, означающим “благодатный ветер со стороны счастливого края – севера” (Жарникова, 2003, с.87). Такое осознание Севера имеет, на наш взгляд, связи с приходом протоарийцев с этих краев, а призывания и возгласы соотносятся с обращениями к духам великих предков за помощью и покровительством. Во всяком случае, частица “кор” со слова «корайт» и слово «кот» совсем неслучайно соединены в имени могучего кама, баксы, провидца, целителя, также и создателя кубыза и великих кюев Коркут Ата. В заговорно-заклинательном репертуаре Коркут ата действует как могучий дух=покровитель, помощник в искусстве и деятельности баксы-шаманов, в имени своем обобщая древнейшие мифологические знания, особенности обрядов, таинства знаний по истории, культуре тюрков.

### Литература:

1. Анохин А.В. Душа и её свойства по предствалению телеутов. Л., 1929, 253 с.
2. Багрянородный К. Об управлении империей. М.: Наука, 1989, 496 с.
3. Баимов Б.С. Творчество баксы // Шонкар, 1993. №1., С.28.
4. Башкорт халык ижады, легендалар һәм риуәйәттәр. (Сост, авт вступ ст и коммент Ф.А.Надпшина) .-Өфө, 1997, 440 б.(на башк. яз.)
5. Георги С.И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Спб., 1799. Ч. 2.
6. Диваев А. Из обычаев и верований. Казань, 1899.
7. Жарникова С.В.Золотая нить .-Вологда.2003,247с
8. Жирмунский В.М.Избранные труды:Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 727 с.
9. Инан А. Шаманизм: тарихта хэм богон . -Өфэ, 1998 (на башк. яз.).
10. Киреев А.Н.Башкирское народное устно-поэтическое творчество/БГУ Уфа, 1981.232 с.
11. Коркыт - елим ай. Кюи / Сост., вт. вступ. ст.М.Жаркинбеков. Алматы: Онер, 1987. 62 с.; Корнилов И. Обряд посвящения кузнеца и Кытай Бахсы //Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
12. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М.: Наука,1974.571 с.
13. Лепехин И.И. Записки путешественника академика И.Лепехина по разным провинциям Российского государства –СПб,1802
14. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. I. IV, ч. 1. Спб., 1911. 1115 стб.
15. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.;Л., 1955. 394.
16. Салтыков И.В. Башкирские народные песни // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала.Уфа, 1974. Вып. 2. С.259.
17. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1992. 279 с.
18. Султангареева Р. Башкирские обряды как фольклорно-этнографические свидетельства древних религий//Традиционные культуры и среда обитания. М., 1993. 181.



19. Хусаинов Г.Б. Древние башкирские письменные памятники // История башкирской литературы. Уфа, 1990. Т.  
20. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1965. 973 с.

**Rozaliya Sultangareva**

## **Person of Gorgud Ata in the Bashkir ceremonial folklore and medical magic**

### **Summary**

The paper considers the identity and origin of the name Korkut Ata. The name of powerful shaman mentioned in conspiracies spells, causing soul - kut, vitality. A hypothesis that Korkut Ata was the first powerful healer, who establishes contact with spirits and conduct rituals recuperation is offered, harnau could the traces of beliefs, myths, and the names of powerful patrons are captured in ancient genre.

**TODUR ZANET**

**Gagauz Milli Gimnanın avtoru  
araştırmacı, şair, yazar, dramaturg,**

## **“DOKUZUNCU TÜMEN” GAGAUZ TEATRU OYUNUNDA DEDE KORKUT**

2012 yılında Azerbaycanın Başkentinde Bakı’da TÜRKSOY tarafından yapılan Türk Dünyası Tiyatrolar müdürleri toplantısında alınan kararın üzerine, Türk Dünyasının 12 Tiyatrosu “Dede Korkut” Destanın birer bölümünü sahnelenmesi gerekti. Gagauz Milli Tiyatrosuna Destanın “Bekil Beyin oolu Emran” bölümü düşer ve 2013 yılında gagauz dramaturgu ve rejisörü Todur Zanet o bölüme göre “Dokuzuncu tümen” adlı 2 perdeli Tiyatro oyununu yazıyor. Gagauz edebiyatında bu Tiyatro oyunu ilk ve tek eser oldu, ani bu kadar derinden Dede Korkutu anlatır, onun derin fikirini, akıllı sözlerini, barışçı adımlarını, Vatan sevgisini ve milleti için yanmasını göster. “Dokuzuncu tümen” Tiyatro oyununu gagauz siyiredicilerine deyni oldu o yaratmak, ani daldırdı onları o evelki vakıtlara, açan Dede Korkut toprak üzerinde gezirmiş ve milletimize izmet edirmiş. Oyun götürer siyiredicileri Oğuz devletin derin istoriyasına. Anlatıyor o zamankı yaşam durumunu, halkın Dede Korkuta ve Dede Korkutun halka saygısını. Derinden açıklıyor Dede Korkutun insanlık ve türklük huyunu, Dede Korkutun ülkede barışı korumak için çalışmalarını ve dış düşmanlarına karşı koymak için Bekil Beye, Han Bayındıra hem başka hanlara nasihatlarını. Esaba alarak onu, ani gagauz folklorunda Dede Korkut için çok aaz material var hem gagauzların çoyu Dede Korkutu sadece filmlerdän bilerlär, lââzımdı Dede Korkutu benzetmää bir ihtär, akıllı hem bilgili gagauza. Da siiredicilär pyesaynın olaylarını kendi geçmişlerini gibi kabletsinnär. Ölä da yapıldı, da gagauz insannarı okadaradan yakın kabletilär Dede Korkutu hem pyesanın başka kahramannarını o üzerä, ki pyesada bu kişilär gagauz milletin huylarına, adetlerinä hem sıralarına yakın olarak gösterildi. Dede Korkut kitabın 9-cu bölümündä Dede Kurkutun adını okuycu başta hem sonunda buluyor. “Dokuzuncu tümen” Tiyatro oyununda sa Dede Korkut baş kahramannardan birisidir. Onuştan pyesanın taa ilk perdesinin başında, açan Oğuz Beylerin kendi aralarında anlaşamıyorlar, kılıcı, topuzu hem atı hiç birisi almaa istämeer, da bu sebeplän Oğuz devleti kavga hem bölünmek kertiinä gelir, Dedä Korkut peydalanêr

Han BAYINDIRın çadırında da sora taa sonuna kadar en kritik noktalarda Devletin hem Han Bayındırın işlerinä çok incä hem duyulmayan şekildä önemni yola sapıdêr. Oğuz halkın hem Oğuz devletin faydasına çalıştırêr. Dede Korkutun karakteri, akıllılı hem bilgili pyesanın

taa ilk dialogunda belli olêr.Dede Korkut gelir Han Bayındırın içerinä. Han Bayındır, tahttan kalkıp, ona karşı çıkêr. “Dokuzuncu tümen” pyesasından:

Dedä KORKUT. Zaman hayır olsun, Han Bayındır!

Han BAYINDIR. Hayır olsun, Dedä Korkut! (öper Dedä Korkutun elini hem elini annısına diydiren). Buyur, Dedä, otur, seni şerbet ikram ediyim. (ikisi da oturêrlar erä, mezä sofrasının yanına. Bayındır döker papurkalara şerbeti.İkramnêêr Dedä Korkutu).Buyur mezelerdän da. (izmetçiyä) Bizä çay hazırla.

Dedä KORKUT. Saa ol, Han Bayındır! Bana büyük saygı gösterersin! Tahttan kalkıp, karşı çıkêrsın.Şindi da benim yanımda oturêrsın.

Han BAYINDIR. Allaktan sora, sän en büüksün, Dedä Korkut.Senin akılın, fikirin, bizi, Oguz halkımızı bu erdä kaavi hem kuvetli yapêr. Däduma da, bobama Kam-Gana da, bana da fikir hem kuvet hep sän verdin.

Herliim bütün Oguz develeti bu büyük erleri kaplarsaydı hem bölä kaavisaydı bunda senin en büyük katkın var, Dedä Korkut. (kartaya göstereräk) Baksana Oguzlarda ne geniş hem engin topraklar var.

Dedä KORKUT. Benim bunda ne katkım var?! Sän, Hanısın! Sän, Kam-Gan bobannan, o devleti bölä geniş hem kaavi yaptın! Bütün da, Allahın kuvedinnän hem yardımınnan, Senin akılınnan hem emirinnän, Beylerin onu ayakta tutêrlar. Bän sadä te kauşta çalêrim.

Han BAYINDIR. Demä ölä! Senin kauşun en büyük siläh! O kauşun telleri –yayları yayan tellär, duşmana ok atan tellär. O kauşun sesleri –Oguzlara raatlık, usluluk hem barış verän seslär. Dialogtan göreriz, ani Dede Korkut halkının içindä kendi büyük maanalı rolünü pek islää annêr.Ama onun şindiki amacı Han Bayındırı doru yola, doru karara getirmesi. O üzerä da, Han Bayındırı kabardıp, o, dorudan sölämeyip, ama kauşun seslerinnän onun dikkatını çekip, ona doru akıl vermää uraşêr.

Dedä KORKUT. Bir şair gibi söleersin. Sevinerim, ani asker ruhundan kaarä, boban sana şair ruhu da vermiş. (alêr kauşu da bir-iki denemä yapêr, sora şen muzıka çalmaa başlêêr).

Han BAYINDIR. Kauşun bana bişey sölemää mi isteer?

Dedä KORKUT. Cuvabı kauşun sesindä işidersin. Sana, Hanım, sormaa isteerim. Ne ölä sırasız Büyük Divanı topladın?Dışarda, bin erdä ipek kilimnär döşettin. İç hem Dış Oguzların Beylerini topladın! Bişey mi oldu?Neyä ölä sertsin?

Han BAYINDIR. (erdän kalkıp) Oldu! Neyä sert olmıym? Bän Kam-Gan Hanın ooluyum! Şanı bobamın adını hem ruhunu utandırmam! Onnar beni gülmää mi alêrlar! Benim halkımı alçaltmaa mı isterlär! Bu olmadı hem olmayacak ta! O gäurların kellelerini alacam, hepsini dizçä koyacam! Hepsimiz aanêriz, ani Dede Korkut pek islää bilir neçin Büyük Divan toplanıldı hem ne orada olêr. Ama genä tekrarlêêriz: ona önemni Han Bayındırı uslandırıp, doru karara getirmää. Bu üzerä dâ, kendisini annamamızlıktan getirip, Hanı büüldüp, vizitinin sonucuna varmaa.

Dedä KORKUT. Kim, kim, Hanım benim, sana karşı bölä alçaklı yapmaa kalkındı? Neylän seni gülmää aldı?

Han BAYINDIR. Sän bilersin, her yılın hepsi onnar bizä altın-gümüş yollardılar, biz da onnarı beylerimizä payedärdik. Hepsi kanaattı! Beni islää laflan anardılar. Şindi sa Gruziyanın dokuz tümenindän vergi erinä bir at, bir kılıç (alêr elinä kılıcı), bir da topuz yollamışlar. Bunnarı (topuza göstereräk) bän angı birinä payediyim?! Gäurlar cenk mi isteerlär, ne?

Dedä KORKUT. Belli, ani cenk isteerlär, oolum! Başka türlü bu silähları sana yollamayceydılar!

Han BAYINDIR. Cengä hazırım! (yaklaşêr kartaya da dayêr kılıcın ucunu kartanın sol tarafına) Kalkınan duşmannarı amansız biçecäm. Karılarını hem kızlarını esir alacam! Evlerini toz-duman yapacam! Adları da kalmayacak! Burada Dede Korkut halkın, vatanın bobası gibi davranıp, Han Bayındırı cenk fikirindän barış fikirinä çevirer. Hem bunu büyük ustalıkkan yapêr. Nicä düşer Oguzların büyük hem bilgili insanına.

Dedä KORKUT. Hanım, acını-sancını paylaşêrim. (erindän kalkıp yaklaşêr Bayındıra) Cenk – en bitki iş, Bayındır! Senin bileräk bunu yapêrlar! Duşman sade bekleer cengi başladasın! Kan döküldüünän, o kan dereleri angı tarafa akacak belli diil! (alêr kılıcı Bayındırın elindän) Bu işleri fikir düzenindä dokuyalım! (alıp oturdêr Bayındırı tahta, kendi si da sofraya yanında oturêr).

Han BAYINDIR. Vakit aaz! (genä kalkêr tahttan) Bûük Divanı topladım bunun kararını da almaa deyni. Bunnarı da (Dedä Korkutun yanınan oturarak, gösterer kılıca hem topuza) hem o atı da Beylerin hiç birisi almaa istâmeer. Birär birär baaşlayacam! Bileräk, ani Han Bayındır bûük asker, Dede Korkut onun fikirini hemen siläha çeker.

Dedä KORKUT. (alêr kılıcı, bakêr ona) İncä iş. Uсталık belli! Diil lâázım bu üç işi ayırı kişilerä payetmäâ. Bunarı üçünü da bir iitli olana ver! Oguz devletinin kenarlarında Oguzlara karaul olsun!

Han BAYINDIR. Ölä yapmaa düşündüm. Dün Divanın ilk oturuşunda Beylerä bunu teklif ettim! Saa-sola baktım. Birisi kayıl olmadı. Hepsi bakışıma dayandı, ama kimsey kayıl olmadı! Burada Dede Korkut annêr, ani eri geldi açıklamaa onu, ne iş için o geldi burayı. Hem bunu pek incä bir biçimdä yapêr.

Dedä KORKUT. Han Bayındır, düşünelim. (kılıcı sofraya üstünä koyup, aldı). Cenk bûük bela! İki tarafa da! (kauşu başladı kauşta çalmaa. Birazdana dedi) Orayı lâázım yollamaa iitli bir Beyi. Sadä onun adından duşman titresin. Sadä onun sesindän sinsin! Bakışından korksun! Atının kişnemesindän ürksün! (genä kauşta çalêr. Birazdana deer) Bilerim bän bir iitli Beyi – Bekil adı. Bûük Divanda o var mı?

Han BAYINDIR. Var! Bûük Divanda ona teklifim cuvapsız kaldı. Da genä Dedä Korkut Han Bayındırın askerlik tellerindä oynêr. Ama bu kerä incä hem yalpak sesi erinä, onun sözleri taş gibi çetin:

Dedä KORKUT. Bekil bey haliz asker. O kolay kolay karar almêr. Ama aldıynan da kaya gibi olêr. İşini sözünü erinä getirer. Yolundan hiç bir kerä bilä sapmêr. Canabisi oollarını da hep bu kaluplarda büüder. Çaar onu burêy. Konuşalım. Han BAYINDIR. Ama ona teklifim cuvapsız kaldı.

Dedä KORKUT. Cuvapsız diil. O mutlaka o teklifini durmamayca düşüner. Dooru kararı almaa isteer. O kararı da şindi üürenecez.

Han BAYINDIR. (biraz düşündüktän sora) Hemen çaaralım onu. (urêr şamarlarını. İçeri izmetçi girer) Bekil beyi çaarın! Hemen! Bu emirdän sora Dede Korkut genä danışêr Han Bayındıra bir evladına gibi hem ona boba nasaatı verir: “Han Bayındır, raat ol, tahtına otur. Beyin seni girgin hem kuvetli görsün! Hannar da insan, duygusal da olêrlar. Ama şindi duygusallı bir tarafa brak. Kaya gibi çetin ol! Hadi otur, otur tahtına. Bän da sana senin o “Oglan” türkünü çalıym. Hadi, şen ol!” Pyesada “Oglan” türküsünü Dede Korkutun azından çaldırêrız o üzerä, ani bu türkü hepsi Oğuz milletlerindä vardır. Sora da, açan Bekil Bey gelir, Dede Korkut, Han Bayındırı büüderäk, yapêr kendisini, ani burada Bekil bey için konuşulmadı hem alınacak önemni kararda kendisinin hiç bir katkısı yoktur.

Dedä KORKUT. Zaman hayır olsun, Bekil bey! (Bekil yaklaşıp öper onun elini hem elini annısına diydire). Gözüm seviner sana, iitli olan! BEKİL BEY. Bän da sevinerim sana, Dedä Korkut! Allaa sana taa çok yıllar baaşlasın!

Dedä KORKUT. Saa ol, saa ol, evladım! Hepsimizä baaşlasın! Otur yanıma, Hanımızın mezesindän dat!

BEKİL BEY. (oturêr sofranın yanına, sofradan bişeylär alêr) Tatlı mezelär. Burada Dede Korkut genä yalpaklık hem birleştirci taktikasına geçer hem hemen söleer: Hanımızın şerbeti da tatlı. Buyur. Bir taa, Bekil Beyin hem Han Bayındırın arasında dialogta hiç pay almêr, ama kendi arlınnan alınacak karara getirer. Bu arlınn kuvedini işideriz Han Bayındırın urgucu sözlerindän.

Han BAYINDIR. Sän! Bilersin, Bûük Divanda Beylerin biricii istâmedi kabletmäâ vergi erinä bizä yollanan atı, kılıcı hem topuzu. Dedä Korkutlan düşündük onları sana verelim. Ne deycän?

BEKİL BEY. Ne deyiym?! Bayındır Han, Dedä Korkutlan bilä düşündüsanız, bu tekliftän inkâr olamam! Bana deyni du bûük bir şan!

Han BAYINDIR. Ozaman ko bu iş bölä olsun! Bu laflardan sora Dede Korkut hemen sözä katilêr hem Bekil Beyi kabardêr:

Dedä KORKUT. (kılıcı iki ellän sofradan alıp, Bekilä danışêr) Bekil bey, senin gibi iitli olannara bûüklümüzlän borçluyuz! Oguz halkımıza kahramannıktan izmet et. (kılıcı öpüp Bekilä uzadêr) Bu kılıcı Allahın adından sana vererim. Sadä dooruluk için onu kullanasın!.. Al bu topuzu da! Yorulmasın ondan ellerin hem omuzuna da aar gelmesin! Bu Dede Korkutun

sözleri emir gibi öterlär. O emirlär halkın kahramannarına, halkın beylerinä Oğuz Halkı için cuvapçı olan bir atanın emirleridir. Ama taa sora, Bekil Beyi yola uurlarkana, Dede Korkut ona ooluna gibi danışêr hem boba nasaatı verer: “(Bekilä) Oolum, yaklaş burayı! (Bekil yaklaşêr). Orada dooru hem pak cannı bir Bey ol! Oguz halkımızın haliz oolu ol! Bizi hem kendini utandırma! (kucaklêr Bekili, üç kere yanaklarından öper hem sonunda annısını da öper. Yaşlarını sileräk) Te şindi git. Yolcuya yol yaraşır! Allaa ileri sän da aardına! Dedä Korkutun bu “Oguz halkımızın haliz oolu ol! Bizi hem kendini utandırma!” sözlerindä halkımızın binnärlän yıllık iç yapısı hem kulturası öter, namuzluu hem şereflii görüner, kahramannı hem iitlii açıklanêr. Taa sora da, açan Oğuz devletindä işlär islää gitmäâ başlêêr hem Bekil Beyin oolu Emran, ansızdan gelän düşmana karşı çıkıp, o düşmanı enseer, biz genä göreriz Dede Korkutun büüklüünü, onun bilgiliini hem onun, genç Beylerin hazırlanmasında hem seçmesindä, ileri bakmasını hem akıllılıını. Göreriz Dede Korkutun devletä hem dinä saygısını. İş genä Han Bayındırın çadırında olêr, nereyi Dede Korkut geler Hanı şennendirmää hem ona türkü çalmaa deyni.

Dedä KORKUT. Hey, Hanım, sükül canına, hep şen türküleri seversin!

Han BAYINDIR. Nicä sevmiim, Dedä Korkut! Yaşamak gözäl. Memlekettä barış hem usluluk! Tümennerdän vergi vakıdına geler.Saa olsun Bekil Bey, haliz iitli bir olan büütmüş.Bak sän, gäur düşmanı darmadaan etti, taşa-toza daatti. Şükür Tanrıya, kendisi da saa kaldı!

Dedä KORKUT. Açan ürektä Allaa var, hepsi düşmannarı enseersin. O yardımcı olêr! İştittim cenktä çok mal ellerinä geçirmişlär. Dede Korkut Allahı inanan halizdän bir insandır.Onun “Açan ürektä Allaa var, hepsi düşmannarı enseersin. O yardımcı olêr!” sözleri terbiyecici hem iisözlü nasaattır. Ama o zamanın insanı olarak, dede Korkut kendisini da unutmêêr. “İştittim cenktä çok mal ellerinä geçirmişlär” deyeräk, o, belliki, umut eder, ani Han Bayındır cömertiindän bu mallardan bişeylär ona da verecek. Neyä Han Bayındır, Dede Korkutu bileräk şöyle cuvap verer: “İştittin! Bilersin! O malın beşinci payını bana yolladılar! Saa olsunnar!” Da burada, kendi esabına ulaşmaa deyni, Dede Korkut genä yalpaklaa döner: “Büük Han Bayındır! O senin hakkın! Sän bu memleketi eldä tutêrsın! Padişahlımı hayırlı hem dooru kullanêrsın! Bu üzerä eylerin da, Oguz halkı da seni severlär hem sayêrlar. Helal sana Büük Han! Kam-Gan bobannan, bu memleketi büük hem kaavi yaptınız! Herbir işindä Allah sana kuvet hem sabur versin! Bu sözlerdän kanaat olan Han Bayındır Dede Korkutun da hakkını verer. Çünkü biler, ani bu zenginini kazanmasında Dede Korkut, belki ondan da çok hakk etti. Sora da Emran Bey geldiinän, ikisi da Dede Korkutun elini öperlär. Neyä Dede Korkut, gözleri yaşlan dolu, şöylä şükür eder: “Saa olun, iitlär! Saa olun kahramannar!” “Dokuzuncu tümen” peyesası biter onunnan, ani Bekil Bey kendi ooluna düün hazırlêêr. Hem o düünä Dede Korkutu da buyur eder. Neyä Dede Korkut bölä cuvap verer: “Saa olasınız, gelecäm! Cümne insanı şennendirecäm.Düünä “Bekil oolu Emran için türkü” düzecäm. Düününüzdä o türküyü çalacam! Şindi da şen olun: İi sözlän anêrim seni, Büük Hanım, O kara daaların hiç yıkılmasın! Gölgä verän aaçların da kesilmesin! Allahtan verilän umudun da kaybelmesin! Herbir günahın prost edilsin! Hey, Hanım!”

## SON SÖZ

Belli ki “Dokuzuncu tümen” peyesası bu bir dramaturgun bakışıdır, ama yazıldı o pyesa Dede Korkut kitabına dayanarak.Binnär dä yıl geçsâ Dede Korku hiç silinmâz halkımızın geçmişindän, halkımızın kulturasından hem halkımızın gennarından. Büün da sokaa çıksanız, Türk Dünyasının herbir köşesindä millionnarca Dede Korkut gibi insanlarımız var. Not. “Dokuzuncu tümen” oyunu Gagauz Milli Tiyatrosu tarafından sahnelendi ve 2014 yılın 27 Mart gününde galası oldu. Daha sonra da, 2014 Mayıs ayında Konyada olan Türk dünyası Tiyatrolar festivalinde sahneden gösterildi. Oyun bu gün dä Gagauz Milli Tiyatrosunun repertuarındadır hem 2016 yılında Azerbaycanda gösterilmesi planı vardır.

## «ДЕДЕ-КОРКУД» И СКАЗИТЕЛЬСКОЕ МАСТЕРСТВО ШААБАЯ АЗИЗОВА

**Ключевые слова:** *переходное время, виртуальное возможность, пути становление, типичность, классификация, композиция, традиционность, архаический элемент, этнографический элемент, ранние религиозные понятие, трансцендентность, стадийность, тюрко-монгольский, специфика фольклора, поэтический синтаксис.*

**Key words:** *transitional period, the possibility of a virtual, ways of formation, characteristic, classification, composition, traditional, archaic element ethnographic element earliest religious concepts, the transcendence, by stages, the Turko-Mongolian, the specifics of folklore, poetic syntax.*

Одной из актуальных проблем в теории фольклористики остается вопрос феномена сказителя. Хотя к сегодняшнему времени накопилось немало сведений о сказителях, тем не менее, еще никто не раскрыл суть этого явления. Видимо, это и невозможно сделать, искусство сказителя остается сакральным, то есть одной из тайн природы. В своих предыдущих исследованиях мы неоднократно отмечали о внесенном вкладе больших мастеров-сказителей трилогии эпоса «Манас», благодаря искусству которых кыргызский эпос вошел в сокровищницу мировой культуры. Судьба народного эпоса в прошлом была довольно трудной, он пережил на протяжении времени много тяжелых времен, несмотря на это он постепенно стадийно развивался. Сказители сохранили в памяти, носили, творили и воссоздавали классическую форму эпоса. Не каждому было дано стать манасчы. Сказителями «Манаса» становились одаренные от природы люди, обладающие тонким чувством, удивительным восприятием и уникальной памятью. Именно такие обособленные индивиды усваивали эпос из уст в уста и передавали последующему поколению сказителей. Эпос мы начали записывать лишь в начале 19 века, а книжные варианты и их исследования появились только в 20 веке. Бесценный вклад внесенный сказителями в деле передачи эпоса, от поколения к поколению, дал возможность в дальнейшем продолжению существования эпоса в живом исполнении.

Сказитель, о которой мы хотим говорить, является носителем традиционного сказа. Прямым наследником таких великих мастеров Иссык-Кульской школы, как Тыныбека, Чоюке и Мамбета, Саякбая, Сагынбая и т.д. это Ш. Азизов.

Сказитель Шаабай Азизов родился 1927 году в с. Уч-Кайнар Ак-Суйского района Иссык-Кульской области. В свое время Шаабай Азизов заучивал эпос от своего отца Азиза. Азиз научился от родного брата знаменитого виртуоза сказа Чоюке. В своих воспоминаниях С. Каралаев отмечал, что Чоюке был одним из сильнейших талантов, он сказывал «Манас», начиная с «Великого похода», кончая «Бегством Каныкей в Бухару», и «Семетей» (полностью). По рассказам Ш.Азизова, его дядя родился в 1863 году в местности Кара-Бөлтөк Иссык-Кульской области. По сведениям его отца Азиза, Чоюке рассказывал всю трилогию, особенно излюбленной частью был «Семетей». К сожалению, не успели записать его вариант, но устный вариант унаследовал его брат Азиз, который позже передал эстафету Шаабаю. Таким образом, Ш.Азизов стал династийным сказителем. Шаабай был знаком со многими талантливыми сказителями «Манаса», такими как Мамбет, Молдобасан, Саякбай, Дункана, вместе с ними он работал в филармонии. По воспоминаниям сказителя, это было самое счастливое для него время.

Великий сказитель Саякбай и Шаабай происходят из одного рода Бугу на Иссык-Куле, потомки рода Арык. Они были близкими соседями. Вдохновителем их творчества,

объединяющим их талант стал великий манасчы Чоюке. Эта связь все время укреплялась, вдохновляла творчество этих индивидов. Чоюке для Саякбая стал наставником, соратником. Судьба и творчество двух великих творцов эпоса «Манас» стали для Шаабая опорой в жизни. Что привело к унаследованию богатого устного сказа.

Однажды, при встрече с Ш.Азизовым, я задала ему традиционный вопрос: «Как Вы начали сказывать «Манас»?» Он немного задумался, а потом ответил (как все профессиональные сказители, связывая свое творчество со сновидением). «Однажды, я видел сон, этот сон во мне пробудил некое необычное ощущение, я почувствовал, какую-то необычную силу надо мной, и это чувство не давало мне покоя, с каждым днем оно возрастало, я не могу объяснить все это словами, однако это чувство овладело моей душой это я знаю точно, – рассказывал он свой дивный сон:

- Когда мне исполнилось семь лет, мой отец Азиз, переехал летом на джайлоо Акмарча в местности Кара-Бөлтөк. У моего отца Азиза было небольшое хозяйство, скот, мы жили в среднем достатке. Я каждый день пас скот, с утра до вечера. Однажды, как всегда, ушел из дома и пропал, спустя три дня меня нашли в Чон-Кокту, в местности Карак-Өтөк. Это на расстоянии часа от нашего дома. Я не помню, как я попал туда, каким образом оказался там. Припоминаю, что я лег немножко отдохнуть и крепко заснул. Видел сон. Во сне я видел деда Чоюке, он махал рукой, показывая куда-то, и звал меня. Вдруг он показал мне человека, который стоял справа, я увидел представительного мужчину. Дед сказал мне, что это Бакай. Дальше, показывая рукой на запад, смотри, говорит. Я увидел, как среди холма Жаман Карагай шла в сторону Бээжина целая рать воинов. Дальше была просторная поляна, там стояло сорок юрт, белых среди них немного. На возвышенности стояла большая юрта, которая отличалась от других юрт. Перед юртой сидел огромный, грозный, мускулистый человек. Кто-то мне шепчет на ухо – это Манас.

Рядом стояла еще одна юрта, я взглянул внутрь, там сидела немолодая женщина, невысокого роста. У нее лицо было белое, на ней был элечек (женский национальный головной убор), это была мать Манаса, Чыйырды. В третьей юрте видел красивую женщину с красивым телосложением, от нее шел необычный ароматный запах. Дальше дед показал мне сорок витязей, которые поселились в сорока юртах. В сорока юртах я пробовал айран. Мы вышли из последней юрты, дедушка меня посадил на кобылу серой масти и повесил на кобылу два огромных «зумбал», (это большой мешок, сделанный из грубой домотканой шерстяной материи) джувал, как его еще называют. Один мешок был наполнен пшеном, в другом обычный мелкий песок. Он меня куда-то отправляет, не понятно куда. Я проснулся. Оказалось это сон. Испугался, потому, что никого рядом не было, и место было незнакомое. Спустя некоторое время я увидел отца Азиза. Весь напуганный он искал меня три дня, как увидел меня, он себе места не находил от радости. По дороге, когда мы шли домой, я рассказал ему свой сон. Отец промолчал, ничего не сказал, просто слушал. Когда пришли домой, он пригласил наших родственников, соседей, принес в жертву одного барана, провел «түлөө» (национальный ритуал--жертвоприношение с добрыми намерениями, с пожеланием добра).

У меня была болезнь, я страдал эпилепсией, после этого случая спустя некоторое время я выздоровел, но в душе происходило что-то непонятное, днем или ночью в любое время дня, я начинал петь, или во мне мелодия сама по себе звучала. Эта мелодия порой мне нравилась, я мог целый день тихо петь, а иногда какие-то строки говорить. В то время мой отец Азиз хорошо сказывал «Семетей», когда он сказывал, мне очень нравилось. Сколько угодно я мог сидеть возле отца.

Моя мать Асылкан была известной «кошокчу (женщина, импровизатор, слагающая кошок - плакальщица) в селе. У нее был очень красивый тембр. Мне всегда нравились песни и рассказы про наших предков, особенно я очень любил слушать «Манас». Прошли годы. Я постепенно стал сказывать «Манас». Отец для меня был самым главным экспертом, критиком и учителем. Когда я сказывал «Манас», он молча слушал, когда заканчивал, он начинал критиковать, (попросту он не придирался) там поправлял «вот здесь твой дед Чоюке рассказывал вот так...» и т.д. Спустя несколько лет отец, видимо, понял, что я могу дальше продолжить нашу династийную эстафету. До этого он меня учил, готовил, испытывал. У сказителей есть такая традиция, если в семье выйдет еще

один сказитель, который унаследует искусство сказа отца, то будь он отец, или старший брат или дядя, передав свое мастерство преемнику, он больше не будет сказывать «Манас». Мой отец так и сделал, передал мне все, что касалось творчества манасчы. Больше я ни разу не слышал, как он сказывал эпос. (Такое воспоминание оставил Ш.Азизов.(1995-год. Уч-Кайнар.Ж.О)

Все сказители, свое сказительское творчество связывают с вещим сновидением, что в творческих биографиях сказителей «Манаса» создалась целая серия подобных сновидений, и это не должно нас смущать. Сновидение не только традиция, о которой мы говорим и пишем, это некое непредсказуемое явление в творчестве сказителя.

Ведь фантазия – пусть это даже будет фантазией – она вдохновляет и возбуждает его творческую деятельность, поэтому «вещие сны», которые видят сказители надо считать одним из важных компонентов в развитии сказительского искусства, более того нужно отметить, что сон является неотъемлемой частью творчества манасчы.

В свое время, названный «Гомером» 20 века великий сказитель С.Каралаев, был знатоком с большим виртуозом, манасчы Чоюке Өмүр уулу. Ему посчастливилось несколько раз встретиться с ним и слушать «Манас» из уст Чоюке манасчы. А внук Чоюке, Ш.Азизов, не успел, но его воспитывал отец Азиз, в любом случае нам кажется, он получил навык с обеих сторон. С одной стороны, со стороны отца Азиза и с другой стороны, он был соратником С.Каралаева: «Я несколько лет вместе работал С.Каралаевым. Мы часто бывали на гастролях, где только ни появлялся С.Каралаев, народ его встречал очень с высоким почтением. И мы себя чувствовали гордо, что являемся преемниками великого мастера» (воспоминание Ш.А.) Многому научился Ш.Азизов от С.Каралаева. Как сам сказитель говорил: «...я очень счастливый человек на свете, потому что я всю жизнь жил вместе с великими сказителями и со своим “Манасом”». Я сначала не понимала, о чем он говорит и твердит, позже задумалась: во время командировки, я несколько раз замечала, что Шаабай ата часто разговаривал с кем-то, как будто перед ним сидит кто-то, общался с ним, иногда он смеялся. Я боялась подходить, чтобы не напугать его. Но однажды осмелилась задать вопрос: «Почему вы разговариваете сами с собой?» Он странно посмотрел на меня и сказал. «Они всегда приходят и общаются со мной, мы говорим о нашем великодушном...». (1995 г. Июнь. С. Уч-Кайнар). Ш.Азизов многое перенял от С.Каралаева, это можно заметить по общему сюжетному сложению трилогии, построению стихосложения, по импровизации, приемам использования традиционной формулы и само исполнение, манеры, жесты и т.д. Благодаря накопленному опыту, Ш.Азизов сумел самостоятельно развивать, дополнять, воссоздавать отдельные моменты эпоса. На него воздействовало не только мастерство С Каралаева, он усвоил династийную традицию, усвоил мастерство М.Чокморова. Он являлся прямым наследником большого сказителя Чоюке Өмүр уулу и представителем Тыныбековской школы. Династийная передача такого вида искусства как «сказитель», сохранилась не только у кыргызов, это свойственно в общем тюрко-монгольским, сибирским народам. В «Манасе» есть герой по имени Ырамандын ырчы уулу который, рассказывал и воспевал хождения, походы Манаса, условно считающийся одним из первых сказителей эпоса, аналогичный портрет мы встречаем в азербайджанском дастане «Книга моего Деда-Коркута»: Белобородый старец Деде Коркут тоже считается, вещим певцом-сказителем, который присутствует во всем эпосе. Он является создателем и исполнителем сказаний в эпосе, будучи при этом и участником действия. В конце каждого сказания Коркут сочиняет песню в честь каждого богатыря, прославляет его подвиги и славит хана. Предания о Коркуде встречаются у всех тюркских народов кыпчакской и огузской ветви: казахов, туркмен, азербайджанцев, турок, также каракалпаков, татар, башкир и др. У всех этих народов существует также общий народный эпос «Огуз-наме» («Сказание об Огузе»), а словом «Огуз-наме» названо каждое из 12 сказаний «Китаби деде Коркуд». Народный дастан «Даде- Коркуд» богат описанием традиций, культуры, этнографической истории тюрк-огузов. Произведение написано в духе героизма. Героизм наблюдается даже в персонажах прекрасного пола. Образ матери занимает особое место в произведении. Например, «..по огузской традиции отец выделил сыну наследство и дал ему бекство. Однако дружинники Дирсе-хана, завидуя смелости юноши и власти, которой он достиг, начали плести вокруг него интриги. Кончилось тем,

что Дирсе-хан на охоте смертельно ранил своего Бугача. Мать с трепетом ждала возвращения сына из первого выезда на охоту; готовилась даже, по обычаю огузов, устроить пир по этому случаю. Встретив одного лишь мужа, она бросилась к нему с расспросами и упреками. Не получив ответа, она взяла своих сорок девушек-воительниц и отправилась искать сына. Юноша лежал в крови, еле отгоняя от себя стервятников. Появился Хызыр и предупредил его, что лекарством от ран может быть сок горных цветов, смешанный с молоком матери, и тут же исчез. Приехала мать, увезла сына, вылечила, но все это держала в тайне, от мужа. Юноша окончательно выздоровел. Тем временем сорок дружинников Дирсе решили покончить с самим ханом: сговорились связать его и передать в руки врагов. Узнав об этом, жена хана обратилась к сыну, рассказала ему о случившемся и попросила выручить отца. Бугач отправился один навстречу злоумышленникам и настиг их на стоянке. Дирсе-хан не узнал сына, попросил у изменников разрешения вступить в бой с юношей, с тем чтобы в случае победы они освободили его. Те согласились. Но юноша вступил в бой с сорока изменниками, часть из них убил, часть взял в плен, а отца освободил». [1,119]

Также и в «Манасе» Каныкей, вырастит своего сына Семетея, борется за его будущее, вернет его на родину, защищает от родной дедушки, который уготовил ему яд.

Другой пример, известный собиратель и исследователь бурятского фольклора Р.А.Шерхунаев в свое время собрал и записал ряд бесценных образцов народного творчества. Один из его научных трудов посвящается творчеству известного улигерчи Пеохону Петровичу. Он так и назвал свою работу «Сказитель Пеохон Петрович». Его автобиография очень похожа на автобиографию Ш.Азизова. Местность, где родился Пеохон, называлась Хадахан, он был из рода хангиз, в свое время среди народа стал знаменитым певцом, сказочником. Его отец Петруха Бааниевич был улигерши, сказочник, очень хорошо знал устное народное творчество. В его исполнении записаны эпосы «Гэсэр», «Эрэ Тохлой мерген», «Хату хара хан», «Ногой Саган Хубуун», «Эрхе Нюдэн батыр» и т.д.

Будучи сказителем Пеохон Петрович научился петь и сказывать эпос от своего отца Петруха Бааниевича. Все мастерство, искусство сказа перешло к сыну. Когда его сын самостоятельно начал исполнять всякие произведения, отец передал ему свою эстафету и больше сам не сказывал. Выше мы говорили, как Шаабай перенял от своего отца Азиза искусство сказа, тут, как видим, идентичный случай. Это, наверное, традиция самих сказителей. В воспоминаниях Пеохона Петровича пишется: «Мы жили бедно, как все остальные, от нехорошей жизни люди болели, к тому же в то время улусов существовало сильное влияние шаманизма и вера богу. Народ верил всяким религиозным взглядам, делали ритуалы, иногда это помогало, а иногда нет. Больные так и покидали этот мир людской. И как я помню, мой отец исполнял улигер, перед тяжелобольным человеком, и это помогало, он выздоравливал. Это была большая сила, которую не все понимали», - так вспоминает Пеохон Петрович [2,134] «Вначале я, понемножку исполнял отдельные отрывки из эпоса, затем целые части и другие произведения тоже стал исполнять. Иногда я не мог себя остановить, пел, готовый текст во мне не давал покоя, он вырывался сам, я тогда забывал, что я слепой. Я забывал, что я живу на земле. Люди меня считали душевнобольным, немножко того» [3,138].

У кыргызов тоже есть подобное сходство, в прежнее время некоторые сказители исполняли эпические произведения, вернее дастаны в сопровождении «комуза или кыл кыяка» (кыргызский самодельный струнный инструмент). Кроме Кенжекара среди сказителей и раньше так не рассказывали «Манас», но и я не встречала среди манасчы тех, кто бы исполнял «Манас» в сопровождении струнного инструмента. Вот мы выше привели в пример сказителей двух народов, рассмотрели их творческий путь в исполнении эпического произведения. Оба они научились петь или сказывать эпос от своих отцов, оба продолжили династийное творчество сказителей, оба являлись прямыми наследниками этого вида искусства, и оба говорят и связывают свой творческий путь с вещами снами. Видимо, эта традиция неспроста существует и дает убедительный ответ на таинственное происхождение сказительского искусства.



Не зря сказители «Манаса» свое творчество связывают с вещими снами, везде и всюду существует общая закономерность, везде существует определенное верование, ислам или христианство или шаманские ритуалы. Во время записи от сказителя Ш.Азизова я много раз слышала, что «духи существуют», что «дух Манаса живой» и он всегда покровительствует ему. Сказитель Ш.Азизов воспринимал дух Манаса, сакральность заключается в том, что он не всем проявляет свои воздействия. Это дано индивидам и обособленным талантам, как С.Каралаев и Ш.Азизов или вообще сказителям «Манаса». В то же время есть такие факты, что Пеохон Петрович, например главного героя Гэсэра из эпоса «Абай Гэсэра» считал не богом, а личностью - Гэсэр для него историческая личность. Однажды улигерши задали такой вопрос: «Вы сами выдумываете в поэмах истории героя или как?» Он ответил: «На дне колодца не бывает рыб, в словах старца не бывает лжи - я не выдумываю, они мне сами приходят готовым текстом». О готовом поэтическом тексте говорит не только Пеохон Петрович, в кыргызском фольклоре почти все сказители так выражаются о таком таинственном даре, например, шаману кто-то шепчет в ухо, это на Алтае их называют «Кижиги» в ухо кто входит и все подсказывает, а в эвенском фольклоре это тоже отмечено. Известный фольклорист Г.М.Васильевич пишет: «По словам шаманов, духи входили в уши и мозг и нашептывали начинающему слова песни, последний, сидя, задумавшись в думе, покачивался из стороны в сторону и пел, время от времени вторя словам, которые «напевали духи» [5,111].

Во время исполнения эпоса, сказители обычно начинают сказ медленно, затем набирают темп, потом как дождь льется песня, их сложно остановить. Мы об этом спрашивали у Ш.Азизова. Он говорил, что если даже сказитель выучил из книжного варианта, невозможно повторить слово в слово одно и то же, настоящий сказитель не пытается выучить, он эти тексты слушает из уст и запоминает, пропуская через душу, весь сюжет и основной осто, дальше он будет импровизировать сам, на то он и сказитель. Когда я рассказываю «Манас», я забываю обо всем, в мои уши, словно кто-то диктует, я не успеваю повторять, иногда я не знаю, о чем я рассказывал, очень трудно повторить текст дословно, но основа остается без изменения, я импровизирую». В том то и заключается смысл сказительского мастерства именно устного сказа. На самом деле, когда сказитель рассказывает, сядет удобно, одну руку уложит на колено, другую руку подставляет к ушам, словно кто-то шепчет в его ухо. Такие же моменты можно уловить в кадрах, где снимали С.Каралаева во время сказа. С.Каралаев этот момент объясняет так: кто-то в его ухо шепчет готовые тексты из эпоса, а Ш.Азизов говорит, я слышу гром, затем вместе с громом слышу с шумом слова, этот готовый текст сам вырывается изо рта, я начинаю рассказывать «Манас». Насколько эти заявления правдоподобны мы до конца не можем разъяснить, объяснить. Однако, аэды говорят то же самое [6.68] и нам остается только предполагать, что у всех мастеров сказа, в том или в другом виде, проявляется природный дар, сверхъестественная сила воздействует, трансцендентность их приводит в измененное состояние, почти все сказители в какое-то время входят в транс, это состояние и есть латентность, как называет его З.Фрейд.

Выше мы отмечали, что сказители часто воспринимают эпических героев как историческую личность (буряты), как бога, как родителя (кыргызы алтая), как они встречаются с духами (шаман баши Качи Кама или Келдибек манасчы) или как они разговаривают с ними, общаются (в воспоминаниях Ш.Азизова), это все показывает определенную общую черту в искусстве сказительства. Их приход к творчеству связан с процессом обретения навыков и их усвоения, раскрытием природного дара и овладением сверхъестественной силой «дааруу». Такой естественный путь, на наш взгляд, проходят все крупные сказители. Необходимо, наверное, дать сведения о истории записи варианта Ш.Азизова. Мы записывали трилогию эпоса «Манас», начиная с апреля месяца по октябрь 1995 года. В общем количестве 34 магнитных кассеты по 90 минут каждая. Подготовили к научному изданию все части трилогии «Манас», «Семетей», «Сейтек», которая издана в 2014-году.

## Литература:

1. Жирмунский В. М. «Огузский героический эпос и “Книга Коркута”» // Книга моего деда Коркута. — М-Л.: Издательство АН СССР, 1962.
2. Кунтеев П.И. Как Пеохон Петрович исполнял «Шоно Батора». - Новосибирск: Наука, 1958, 134 с.
3. Кунтеев П.И. Как Пеохон Петрович исполнял «Шоно Батора». - Новосибирск: Наука, 1958, 138 с.
4. Шерхунаев Р.А. Сказитель Пеохон Петров. Иркутск: Восточно-сибирское изд., 1969, 12 с.
5. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII-XX в.в.). – Ленинград: Наука, 1969, 111 с.
6. Толстой И.И. Аэды. Античные творцы и носители древнего эпоса.- Москва: АН СССР, 1958, 68 с.
7. Орозобекова Ж.К. Историко-эволюционное развитие сказительского мастерства манасчи.-Бишкек:Бийиктик, 2003, 299.
8. Кыдырбаева Р.З. Сказительское мастерство манасчи.- Фрунзе: Илим, 1984, 118 с.
8. Мусаев С. «Манас» эпосу/ кара сөз түрүндөгү баяндама.–Фрунзе: Илим, 1986, 283.
9. Мусаев С. Эпос «Манас»/ Научно- популярный очерк/.- Фрунзе: Илим, 1984, 264 с.
10. Нарайан Р.К. Боги, демоны и другие.- Москва: Наука, 1975, 251 с.
11. Неклюдов С.Ю. Ранние формы искусства.- Москва: Наука, 1975, 200 с.
12. Неклюдов С.Ю. Трансформация мифологической темы в устных восточно-монгольских версиях Гесериады.-Москва: Наука, 1979, 333с
13. Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере (новые записи).- Москва: Наука, 1982, 373 с.

**Жылдыз Орозбеков**

### «Деде Коркут» и сказительское мастерство Шаабая Азизова

#### Резюме

В докладе изложена история записи варианта династийного манасчы, представителя классического типа сказителей эпоса «Манас» позднего времени Шаабая Азизова. Вопросы сказительского мастерства: сновидения, влияния религиозных ритуалов, понятий. Сопоставительные анализы с тюркоязычными сказителями.

**Jildiz Orozbekova**

### “Dede Gorgud” and Shaabay Azizov’s storytelling skill

#### Summary

The report describes the history of dynastic manaschy recording option, a representative of the classical type of narrators of the epic "Manas" late time Shaab Azizov. Narrator’s question skill: the dream, the influence of religious rituals, concepts. Comparative studies with the Turkish-speaking narrators.

## ДАДЕМ КОРКУТ И ТИПОЛОГИЯ ЭПИЧЕСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ ТЮРКСКОГО НАРОДА

**Ключевые слова:** фольклор, жырышы, жырау, фольклорное наследие, эпос, термеши, узан, баксы, киссашы, сказитель, эпос, акын, эпический сказитель, толгау, терме, кюйши, оратор, напев, дастан

**Key words:** folklore, zhyrshy, bard, folk heritage, epic, terme, uzan, bucks, kissashy, narrator, epics, bard, an epic storyteller, tolgau, terme, kuishi, speaker, tune, dastan

Создателями, носителями и исполнителями одного из видов богатейшего фольклорного наследия - являются узаны, баксы, жырау, жырышы, киссашы, термеши. Очевидно, никто не будет отрицать огромной роли сказителей в сохранении, формировании и передаче из поколения в поколение эпических произведений, имеющих всемирное значение. В них сконцентрированы многовековая история и культура народа. Исследование происхождения названных фольклорных типов, более точный анализ их функций, в словесном искусстве, раскрытие внутренних закономерностей их эволюции должно способствовать решению различных проблем казахского эпоса.

Прежде всего необходимо решить следующие вопросы: какие фольклорные типы в истории нашего народа были непосредственно связаны с созданием эпических песен, их исполнением и развитием, а какие из них способствовали в передаче их из поколения в поколение, какие изменения претерпели функции этих фольклорных типов в связи с историческим развитием.

Создателями, носителями и исполнителями одного из видов богатейшего фольклорного наследия являются узаны, баксы, жырау, жырышы, киссашы, термеши. Очевидно, никто не будет отрицать огромной роли сказителей в сохранении, формировании и передаче из поколения в поколение эпических произведений, имеющих всемирное значение. В них сконцентрированы многовековая история и культура народа. Исследование происхождения названных фольклорных типов, более точный анализ их функций, в словесном искусстве, раскрытие внутренних закономерностей их эволюции должно способствовать решению различных проблем казахского эпоса. А.Формозов, который занимается специально выяснением древних представителей фольклорных типов, подчеркивает: «Не зная истоки каждого явления, невозможно знать его внутреннюю структуру. Значит, для правильного понимания роли всего искусства в жизни общества, мы обязаны подробно исследовать его проявление в древнем мире» [1, 32].

Одна из основных причин терминологической путаницы и неясности мнений о функциях фольклорных типов заключается в том, что в одном фольклорном типе нередко бывают, сконцентрированы качества, которые одновременно могут быть присущи целому ряду создателей и носителей эпоса. А исследователи хотят видеть в каждом типе лишь одну какую-нибудь черту. Так, акын-жырау представляет собой самостоятельную творческую личность, но его можно рассматривать и как один из типов эпических сказителей-исполнителей песен, толгау и терме. Р. Бердибаев [2, 26] точно подмечает одну из черт, присущую фольклорным типам. Он пишет, что проблемой, заслуживающей внимания, является следующая: жырышы в своей ранний период были многогранными представителями искусства. Вторым признаком их многогранности является синкретизм. Самом деле, сказитель должен уметь создавать песни (быть акыном или жырау), исполнителем (жырышы), овладеть музыкальным искусством (кюйши), обладать красивым, приятным голосом (быть певцом), уметь донести песню до слушателей при помощи мимики (иметь артистические данные), сочинять, создавать мотивы (быть композитором),

выразительно декламировать прозаические вставки в стихотворных текстах или сам текст, который исполняется непосредственно перед эпической песней (обладать ораторскими способностями), а также хорошо знать историю развития и особенности жанра. Не обладая всеми качествами невозможно было сохранить в веках, в устной форме, в памяти поистине необъятное число, можно сказать, многочисленных эпических произведений.

Вторая причина возникновения, особенно в последнее время, разноречивых высказываний о типах жыршы, жырау и термеши в том, что именно сейчас появились представители искусства, функция которых не совсем соответствует той роли, которую они играли когда-то в прошлом. Например, многих термеши в настоящее время называют жырау, но когда их не только нельзя назвать представителями индивидуальной поэзии, но даже и жыршы - исполнителями. Сейчас именуют термеши тех певцов, которые исполняют песни под определенный напев, т.е. песенников. Если не учитывать этого второго фактора, то по отношению к перечисленным ранее представителям сказительского искусства, это будет неверным. Сыр-Дариинские термеши называют себя жырау, потому что они довольно хорошо усвоили традиционные эпические напевы Жиенбая, Базара, Сарсенбая, Нуртугана и Нартая. Некоторые из них исполняют даже одну - две части дастана «Короглы». А если говорить про настоящих, подлинных жырау, то необходимо учитывать, что они не только исполняли многочисленные эпические произведения, но и были импровизаторами, которые могли включить в произведение новые сюжетные ходы. Они создавали толгау и терме, нередко участвовали айтысах. Не говоря о более древних представителях этого искусства, достаточно называть таких прославленных сказителей, как Р. Мазкожаева, К. Рустембекова, Ж. Аралбаева, А. Таскынбаева, К. Имангалиева, Н. Раманкулова. Следует сказать и о том, те, кто исполняя пять - шесть коротких толгау и терме, называют себя жырау, приводят тем самым путаницу в определение типов сказителей. Подобное можно встретить и в Аркинских и Джетысуйских традициях сказительства. Исполняя толгау, терме и эпические песни под напев песни они называют себя жыршы и термеши, но народ не воспринимает этого.

Прежде всего необходимо решить следующие вопросы: какие фольклорные типы в истории нашего народа были непосредственно связаны с созданием эпических песен, их исполнением и развитием; а какие из них способствовали в передаче их из поколения в поколение, какие изменения претерпели функции этих фольклорных типов в связи с историческим развитием.

В качестве первых создателей и носителей эпических произведений можно называть узанов. Первые данные об узанах встречаются в трудах А. Маргулана, он пишет, что в историческую эпоху Коркыта на Сыр-Дарье, населенным огузско-кипчакскими племенами, жил гениальный старец, выходец из народа, советчик, превосходный акын (узан), который мог предвосхитить и предсказать будущее, [3, 11] затем А. Коныратбаев приводит точные сведения об этих фольклорных типах. «В песнях деда Коркыта огузско-кипчакские племена называют сказителей эпоса «узанами». Это примерно IX-X века. Первым узаном огузов был Коркыт. В те времена песня исполнялась лишь под аккомпанемент кобыза, в музыкальном размере кюя» [4, 65]. О непосредственной творческой связи произведений Коркыта с эпическими песнями наряду с этим свидетельствуют его собственные сочинения. Узаны не только создавали песни и исполняли их. Они усвоили у последующих за ними фольклорных типов такие качества, как способность предсказать будущее, дать разумные советы, наставлять людей на путь истины.

Данные о происхождении этого термина можно найти в трудах русских ученых - ориенталистов. А. Боровков пишет: «Этим словом называются по-тюркски разряд людей, играющих на тамбуре, поющих песни - тюрки и сказывающих огузнаме» уточняет; «аузан - название класса людей или племени, которые, играя на гитаре (ташбуре), поют песни и читают предсказания». О связи термина «узан» с эпическими песнями огузских племен говорит В. Бартольд, основываясь на данных словаря ХУП века «Шуурьга»: «У народов огузского происхождения мудрые изречения и эпические былины в древности одинаково назывались огузнаме, а исполняющего эти былины именовали узанами». Впоследствии термин «узан» вместе с культурой образовавших казахский народ племен перешел в

казахское устно-поэтическое творчество. Слово «узан» до сих пор в этом значении используется в азербайджанском фольклоре и наряду с термином «ашыг» означает сказителей крупных эпических произведений. Огузских жырау, которые исполняли большие эпические произведения каракалпакского народа Е. Жубанов связывает с узанами - жырау.

Вторые фольклорные типы, которых исследователи также связывают с исполнением эпических песен - это баксы. О происхождении данного слова имеются разные точки зрения. Е. Турсьнов пишет: «В казахском языке слово «баксы» используется в двух значениях: первое связано с искусством слова, сказительством, второе означает ясновидящий, врачеватель, гений, шаман [5, 56]. О связи Коркыта с искусством баксы писал в свое время Ч. Валиханов: «...все это сопровождается игрою на кобызе, инструменте, принадлежавшем Коркыту, и пением, которое называется сарын» [6, 21]. Б. Кенжебаев подчеркивает многогранность дарования баксы. Он пишет, что они и жыршы, и кюйши, и врачеватели и ясновидящие. Впоследствии типы баксы сохранились у казахского народа лишь в качестве ясновидящих и врачевателей, а узбеков, туркмен и каракалпаков баксы до сих пор связаны с искусством слова. Невозможно точно определить как длительно выступали они в роли эпических сказителей. Если основываться на материалах А. Коньратбаева, то баксы - сказители тюрко - монгольских племен были связаны с искусством слова в X - XV вв. Узаны и баксы, дополняя друг друга, длительное время бок о бок развивали искусство слова. А также в работах А. Коньратбаева можно найти и более точные сведения о функциях баксы, которую они выполняли в последующую эпоху: «В XV-XVIII вв. жырау «отпочковываются» от баксы. Если уделом баксы стали лишь культовые песни, то жырау всецело повернулись к гражданскому поэзии» [4, 65] И, в самом деле, нет материалов о том, что баксы после XV в. были сказителями. Кроме Коркыта, до нас не дошло ни одного имени сказителя - баксы. Но в народной среде до сих пор сохранились многочисленные баксы - врачеватели, предсказатели, ясновидящие, баксы - кобызши, баксы в религиозном значении слова. К. Айымбетов приводит один любопытный факт появления у каракалпакских баксы сказительских качеств: «Сказители - баксы появились у каракалпаков позднее. Их репертуар был шире, чем у жырау» [7, 88]. Исследователь относит возникновение у них сказительских качеств к более поздней эпохе. Сказителей героических песен называет каракалпакский народ жырау, а сказителей лиро-эпических произведений - баксы.

Особого внимания заслуживает тот факт, что баксы всесторонне используют магическую и художественную силу слова. Об этом писал еще А. Веселовский: «На ранних стадиях развития человеческого общества народная поэзия тесно связана с магическим образом, которым родовой коллектив стремится обеспечить себе благополучие в войне, охоте или коллективных трудовых процессах. Отсюда вера в магическую силу песни и обычное в первобытном обществе совмещение профессий певца и колдуна-шамана». У различных тюркоязычных народов термин «баксы» используется в разных значениях. Например, если у ногайцев слово «баксы» употребляется в значении музыкант, мастер искусства, то туркмены словом «бахши» называют профессионального певца; они подчеркивают, что музыкальное дарование у них переходит от отца к сыну. Конечно, сказители - баксы специально «проходят» народную школу обучения этому виду искусства. У туркмен также словом «бахши» называют только певцов и музыкантов, которые заучили уже готовые произведения, а сказителей-импровизаторов именуют «шаир» [8, 102].

Еще один тип эпических сказителей - это жырау. Л. Будагов, Е. Исмаилов, Н. Смирнова и другие связывают происхождение этого слова от «жыр», «жырламак». В словаре В. Радлова такие слова, как «йыр», «йырлыжы», «йырла», «жырау», «жыраушы» поясняются как сказители.

В тюркском словаре Махмуда Кашгари «Дивани лугат-ат турк» (XI в.) пишет, что обычно тюрки называют «йырагу» тех, кто сам сочиняет песни. При изучении старинных документов и исторических материалов можно ясно увидеть, что жырау, как и баксы, выполняли различную функцию. Они создавали произведения, были советчиками, главой войск, сказителями. Если у баксы в пору их расцвета преобладали качества врачевателей и

ясновидящих, то у жырау - качества, более связанные с искусством слова. Они были в большей мере импровизаторами, советчиками и мудрецами. Следует отметить, что в искусстве слова они выполняли две функции. Благодаря импровизаторским способностям

они создавали толгау, выражали в них народную точку зрения, мнение общества. Кроме того, они сочинили героические песни в честь известных людей своего времени (впоследствии на основе этих произведений были сформированы эпические песни). Жырау были также исполнителями эпических произведений. В своей начальной стадии жырау прежде всего придавали большое значение индивидуальной поэзии. А. Маргулан подчеркивает, что жырау в своей натуре не акыны, это мудрецы, советники, исполнители толгау. Это гении, мыслители, которые в трудные для народа дни выступают со словами одобрения и поддержки. Они и воспитатели, и наставники. Жырау - глава родов, аксакал, печальники самых чаяний и ожиданий народных. Они выступают с импровизацией толгау, в который призывают народ к дружбе, единению, призывают дать отпор врагу.

О роли жырау и о жанровых особенностях М. Ауэзова пишет: «У жырау в отличие от акынов и жырышы имеют свои специфические жанры. В задачи и обязанности жырау не входит воспевание всего. В поле их зрения лишь критика своего времени, предвосхищение века, эпохи, а также повествование об исторических событиях и их оценка. В большинстве своем они и жырау, и бии. И, в самом деле, исследователи творчества представителей индивидуальной поэзии, подчеркивают, что первоначально жырау сами создавали песни и толгау [9]. Ч. Валиханов отмечает, что родоначальником жырау, прозванных в свое время узанами, баксы и жырау в эпоху после Коркыта был Асанкайгы (XV в.). Представители этого типа жырау импровизаторы. Это Казтуган (XV в.), Доспамбет (XVI в.), Шалгез (XV- XVI вв.), Жиембет (XVII в.), Маргаска (XVII в.), Ақтамберлы (XVIII в.), Умбетей (XVIII в.), Бухар (XVII в.). Их творчество как представители индивидуальной поэзии довольно подробно рассматривается в трудах фольклористов. Эти жырау наряду с искусством слова сумели сохранить в себе пришедшие к ним от баксы качества - давать мудрые советы и предсказывать будущее: они усвоили и новые функции - быть предводителем войска, главой рода, биями. Хотя жырау, которые уделяли особое внимание созданию песен, отеснили на второй план идущее с древних времен формирование эпического мира, исполнение эпических произведений и их популяризацию, но не забыли его совсем. Об этом хорошо сказал М. Магауин, исследовавший особенности индивидуальной поэзии жырау: «Вместе с тем Казтуган - эпический поэт. В некоторых произведениях ногай-линского периода замечается влияние поэзии Казтугана. С этой точки зрения, Казтуган - один из первых создателей казахского эпоса. И далее он подчеркивает: «Мы не знаем, в какой мере был создателем эпоса Бухар жырау. Судя по некоторым произведениям, жырау имел непосредственное отношение к созданию эпических песен о батырах ХУН в. и об Аблае. После ХУН в. у жырау стали постепенно угасать черты индивидуального творчества. Вместо этого усилилось другое их качество - эпическое сказительство. Причину этого исследователь видит в том, что «жырау были представителями древнего патриархального общества. Поэтому, когда родовое казахское общество стало терять свои первоначальные особенности, и жырау стали сходиться с арены». [10, 78] Однако автор сводит на нет тот факт, что жырау сохранились в дальнейшем в качестве эпических сказителей и говорить о том, что после Бухара - жырау нельзя называть других жырау создателем эпических песен и исполнителей. Это, очевидно, односторонний подход исследователя к сущности сказительского искусства. На самом деле, в этот период и после слово «жырау» использовалось для обозначения эпических сказителей.

Традиции эпического сказительства, которые в ранний период сформировались благодаря узанам и баксы, теперь получили особый расцвет, т.к. такие крупные творческие личности как жырау, влились в искусство слова. Эволюцию этого процесса раскрыла Н. Смирнова: «Позднее, XIX в., жырау из вещего мудрого певца превращается в сказителя» [11, 125]. Они унаследовали от прежней традиции жырау только искусство слова и оставили другие свои качества (способность к ясновидению, быть предводителем войска, советчиком-мудрецом - каждую в отдельности) другим фольклорным типам.

Начиная с ХУП в, жырау всецело обратились к исполнению эпических песен. Поэтому именно с этого времени стали усиленно развиваться эпические традиции, непосредственно связанные с историческими событиями. Это подчеркивает А. Маргулан: «Формирование профессиональных певцов тесно связано с зарождением эпической поэзии» [3, 36].

В узбекском и каракалпакском фольклоре также встречается термин «жырау», но у этих народов он сохранился лишь в значении «эпический сказитель». Исследователи этих народов не называют ни одного представителя индивидуальной поэзии. Каракалпакский фольклорист К. Аимбетов отмечает, что «жырау, взявший кобыз в руки, хранитель народного наследия, он исполнял в народной среде исторические песни, выражая самые заветные чаяния своего времени». Об эпических мотивах каракалпакских жырау И. Сагитов пишет: «Исполнители героических сказаний называю «жырау»... Одна из особенностей исполнительской манеры жырау - пение гортанным голосом».

Необходимо отметить, что музыкальный инструмент - кобыз, который был принят казахскими зкырау и который использовали после баксы лишь акыны, широко применяли каракалпакские жырау. Традиции эпического сказительства, которые развивали последующие поколения, когда-то входящих в огузские племена, обогащали «не только казахские жырау, но и каракалпакские. Следует сказать и о том, что эти эпические традиции сохранились также и у туркменского и горно-алтайского народов.

Жыршы - еще одни фольклорные представители сказительского искусства. Термин «жыршы» непосредственно связан с терминами «жыр» и «жырау». Так, в труде Абульгазы Шаджарат-ал-ат-тюрк упоминается жыршы Улуг, который известил Чингис хана о смерти его сына Жошы. В работе К. Халитова «Тауарих хамса» даются сведения о том, что одну группу акынов называют «жыршы». В двух этих исследованиях слово «жыршы» используется не в смысле «сказитель», «исполнитель песен», а в значении «акын», который создает поэтические произведения. Жыршы - это человек, заучивший эпические песни и исполняющий их под определенный напев, под аккомпанемент музыкального инструмента. Точное определение этого термина можно найти у А. Маргулана: «Самую многочисленную группу казахских народных певцов составляли жирчи (или жыршы) - сказители. Жирчи, буквально - песенники, сами мало творят. Они поют заимствованные у других песни и сюжеты [3, 65].

Жыршы, которые точно выполняли свои первоначальные функции, уже в то время были импровизаторами толгау, терме, дастанов, участвовали в айтысах, пропагандируя свое искусство в народной среде. Наряду со сказителями - жырау, которые украшали своей импровизацией эпические песни, жыршы не могли не оставаться неизменными вместе с наступательным ходом истории. Одна из основных причин в том, что некоторые фольклорные типы, имеющие непосредственное отношение к нашему эпическому наследию, стали исчезать, ассимилироваться в других фольклорных типах, а некоторые из них - меняет свои функции. Например, если одно время узаны совсем исчезли с исторической арены, то баксы всецело повернулись к культовым песням. А жырау (в значении жыршы) стали называться в качестве эпических сказителей. И не только называться, а вместе со своими ближайшими родственниками жыршы - они всецело посвятили себя эпическому сказительству. В других же случаях - в многочисленных регионах, сказителей, хотя и называли жыршы, слово «жырау» использовалось иногда по отношению к исполнителям толгау, а иногда к сказителям эпических песен, сохранив так свое первоначальное значение. Жыршы - импровизаторы и пополнившиеся группой жырау (сказитель) теперь не только исполняют заученные готовые тексты, но и оказались сопричастными к формированию и развитию эпоса. Эти два названия фольклорных типов стали впоследствии причиной многих разногласий в науке об устно-поэтическом творчестве. Если одни ученые предлагают называть жырау только создателей толгау, то другие - говорят о том, что сказители были жырау, поэтому и их следует называть так. Некоторые фольклористы, не понимая правильно этого процесса, высказали логически неправильные мысли.

О термине «жыршы» и о их роли в последующий период появились обстоятельные и серьезные работы, которые пытались точно определить обе функции жыршы. Р.

Бердибаев отмечает, что в понимании широкого круга людей жыршы, заучив известные тексты, исполняет без изменений. Однако облик жыршы, как других представителей искусства слова, многогранен. Жыршы не только заучивают древние дастаны и эпические произведения, но и развивают их в определенном направлении. Когда мы оцениваем труд жыршы, которые продолжают и развивают эпические традиции, мы должны помнить о четырех различных вещах:

- первое - они, не подвергая песенные варианты большим изменениям, исполняют их, сохраняя поэтическую форму;
- второе - вопросы различия репертуара жыршы; их можно рассматривать как особенности среди различных сказительских школ;
- третье - наличие различного уровня развития исполнительского мастерства жыршы. Это связано с талантом сказителя, его опытом и учебой;
- четвертое - исполнение эпоса и дастанов с большими изменениями первоначального текста [2, 59].

Термин «жырши» встречается также у таких тюркоязычных народов, как киргизы, узбеки, карачаевцы и якуты. О специфических особенностях киргизских сказителей говорит М. Богданова: «У киргизов жыршы делится на две группы: на ирчи-исполнителей мелких песен, которые иногда поют и отрывки из поэм, и жомокчу исполнителей больших сюжетных поэм (Манас)». О карачаевских сказителях Р. Ортабайланы пишет, что исполнителями, хранителями народных песен и их популяризаторами были народные жырчи В. Жирмунский и Х.Зарифов подчеркивают, что в Булунгурском районе исполнителей эпических произведений называют джирчи.

Якутские исследователи первых исполнителей олонхо называли «сэсен» (шешен) «оратор», затем - ырыа (жырши). О карачаевских сказителях приводит интересные факты А. Холаев. Он пишет, что в одних случаях они прибегают к прозе, в других - к стихам, а иногда сочетают их. В том случае, когда эпический текст поется, певцу (жырчы) подпевают несколько человек из числа слушателей. Характерная черта казахского фольклора в том, что в одном представителе искусства нередко бывают органически соединены различные качества: он и создатель, и исполнитель произведений. Кроме того, если еще учитывать, что казахские сказители заучивали красноречивые, искрящиеся остроумием толгау, терме и эпические произведения, притом не только свои, но и современников, то мы уверенно можем констатировать, что жырши и жырау являются представителями синкретического искусства, то есть они являются сказителем, музыкантом, певцом, артистом, оратором и поэтом своего времени.

Из всех фольклорных типов казахского народа в качестве эпических сказителей сохранились жырау, жырши, киссаши, термеши, как киргизские жомокчу, манасчы, акыны, каракалпакские жырау и баксы, узбекские бахши, шоир, джирчи, джиров, туркменские бахши, якутские олонхосуты, русские сказители, азербайджанские ашуги, калмыцкие джангарчи, бурятские улегерши, карачаевские жырчи, ойротские тульчи.

### Литература:

- 1.Формозов П. Теория фольклорной традиции. - Наука. - Москва, 1980. - 356 с.
- 2.Бердибаев Р. Қазақ эпосы. – Ғылым. – Алматы: 1982. – 227 б.
- 3.Марғұлан Ә. Ежелгі жыр-аңыздар. – Жазушы. – Алматы, 1971. – 398 б.
- 4.Коныратбаев А. Древнетюркская поэзия и казахский фольклор. - Алматы: Ғылым, 1971. -280 б.
- 5.Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэры и жырау. - Астана: ИКФ «Фолиант», 1999.-365 с.
- 6.Ш.Уэлиханов. Тацдамалы. - Алматы: Жазушы, 2005. - 365 б.
- 7.Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. - М., 1985. - 356 с.
- 8.Мелетинский Э.Н. Поэтика мифа. - Москва: Наука, 1976. - 407 с.
9. Әуезов М. 20 томдық шығармалар жинағы.18 том. – Алматы, Жазушы, 1985. – 448 б.
10. Каскабасов С.А. Казахская несказочная проза. - Алматы: Наука, 1990. - 362 с.
11. Кыдырбаева Р.З. Сказительское мастерство манасчи. - Фрунзе: Илим, 1984. - 325 б.



## References

1. Formozov P. Teoriya folklornoy traditsii". – Nawka. – Moskva, 1980. – 356 s.
2. Berdi"baev R. Qazaq e'posi'. – Ghi'li'm. – Almati': 1982. – 227 b.
3. Marghulan A'. Ejelgi ji'r-angi'zdar. – Jazwshi'. – Almati', 1971. – 398 b.
4. Koni'ratbaev A. Drevnetyurkskaya poe'zi"ya i" kazahski"y fol#klor. – Almati': Ghi'li'm, 1971. 280 b.
5. Twrswnov E.D. Vozni"knoveni"e baksi', aki'nov, se'ri' i" ji'raw. – Astana: I"KF «Foli"ant», 1999. – 365 s.
6. Sh.Wa'li"hanov. Tangdamali'. – Almati': Jazwshi', 2005. – 365 b.
7. Swrazakov S.S. Altayski"y geroi"cheski"y e'pos. – M., 1985. – 356 s.
8. Meleti"nski"y E'.N. Poe'ti"ka mi"fa. – Moskva: Nawka, 1976. – 407 s.
9. A'wezov M. 20 tomdi'q shi'gharmalar ji'naghi'. 18 tom. – Almati', Jazwshi', 1985. – 448 b.
10. Kaskabasov S.A. Kazahskaya neskazochnaya proza. – Almati': Nawka, 1990. – 362 s.
11. Ki'di'rbaeva R.Z. Skazitelskoe masterstvo manaschi". – Frwnze: I'li'm, 1984. – 325 b.

**A.S.Buldybay**

### **Dadem Korkyt and Typology epic storytellers turkic people**

#### **Summary**

The creators, bearers and performers of one species rich folklore heritage - are uzany, bucks, zhyrau zhyrshy, kissashy, termeshi. Obviously, no one will deny the enormous role of storytellers in the conservation, generation and transmission from generation to generation, the epic works of worldwide importance. They concentrated the centuries-old history and culture of the people. Study the origin of these types of folklore, a more detailed analysis of their functions, verbal art, disclosure of the internal laws of their evolution should contribute to the solution of various problems of the Kazakh epos.

First, you need to solve the following questions: What types of folklore in the history of our people were directly related to the creation of epic songs, their performance and development, and which of them have contributed to their transfer from generation to generation, which have undergone change the function of these types of folklore in connection with the historical development.

**ARAY ZHUNDİBAYEVA**  
**Semey State Shakarim University, professor**  
**RAUSHAN SABYRBAYEVA**  
**Semey State Shakarim University, professor**  
**TOTY KOSHENOVA International Kazak-Turkish**  
**Akhmed Yassawi University, professor**

## **THE NAME OF KORKUT IS THE MELODY OF ETERNITY**

**Anahtar sozler:** *Sonsuzluk, Kazak Edebiyatı, kuy, Qorqut, müzik*

**Key words:** *Infinity, Kazakh Literature, noise, Qorqut, the music*

### **Introduction**

Korkut legendary Turkish songwriter and composer of the IX century, a native of the steppes along the river Syr-Darya. The Creator of kobyz, bard, narrator, patron of poets and musicians.

Legends about Korkyt found in Kipchak Turkic peoples (Kazakhs, Karakalpaks), and especially wineuouse branches: Turkmen, Azeris and Turks. They almost all common folk epic "Oguz-name"[1].

"Korkyt ata kytabi" ("the Book of grandfather Korkyt") is a written epic monument of the Turkic peoples. Each legend has its own story and each of them represented as a main character Korkyt ata — sage, the chief of the tribe, the Oracle court.

Legends about Korkyt found in Kipchak Turkic peoples (Kazakhs, Karakalpaks), and especially wineuouse branches: Turkmen, Azeris and Turks. They almost all common folk epic "Oguz-name" [2].

Legend has he that the crust from the youth could not come to terms with the transience of human life, so I decided to fight against the inevitable death.

Tormented by his thoughts and driven by the dream of immortality, Korkyt out from the people, but everywhere he sees the death in the forest — the decayed and fallen tree talks to him about his death and about the inevitable end of the Korkyt; in the steppe — feather grass, burn out under the sun, tells him about the same; even the powerful mountains told him about their pending destruction, always adding that the same end awaits Korkyt.

Seeing and hearing all this, Korkyt in his lonely torments made from wood sirgy first kobyz, pulled on his strings and began to play, pouring out his painful thoughts and feelings. He put his whole soul in these melodies, and wonderful sounds of his strings sounded for all the world, came to the people captured and captivated them.

Since then, the music he created and Korkyt's kobyz go walk through the land, and the name of Korkyt remain immortal in the strings kobyz and in the hearts of people.

Kazakh scholar Chokan Ualikhanov wrote about of Korkyt in his science work: "The Legend about Korkyt deeply optimistic; the meaning is that Korkyt found immortality in the service of humanity by creation of the art".

### **Korkut and music**

Multifunctional direction of music and poetry and the high demand society has concentrated in them all the spiritual strength of the people. The content of poetry and music comes from a philosophy exalting life and unity of man and nature.

Paphos in contrast to the nature of the settled and agricultural peoples is balanced among the nomadic peoples chanting equilibrium between man and nature [3].

"...The door to the world opened the song for you.

The song accompanies the earth in ashes, mourn.

Song - the eternal companion of the joys of earth,

So listen to her and appreciate sensitive, loving!"-

said the great Kazakh poet Abai.

Music of the Turks, like many other peoples in an early stage of its development, was subordinated entirely to the service of utilitarian needs of an ancient nomadic society and was accompanied by the most important religious and domestic ceremonies. Arose in the period of formation of the Kazakh ethnic group major epic tales - Zhyr, performed Zhyrau (epic singing tradition), and were initially associated with the military rituals of magic and worship of ancestors. Appeared later archaic samples of instrumental music of the people.

Kui is also performed on the stage of its occurrence features. The origin of both traditions - epic instrumental and was associated in the popular mind and tradition with the name of the legendary Saint - Korkyt, the first bard and shaman, the "father of culture" and Creator of musical instrument Kyl-kobyz [4].

Korkyt is a great composer and storyteller, founder of the musical art of playing kobyz. However, he is a great elder, is recognized as a saintly person. The Korkyt is the man who is its historical nature symbolizes the immortality and the struggle with death. People who are infinitely loved life, a man who loved music. According to legend, the unusual birth of Korkyt born, does not fit with the laws of nature, and that, and it was named "skin" that is in translation from Turkic language "the scare" [5].

The mother of the Korkyt wore son in the stomach for three years. When the time came for the baby to be born, it come up a storm, accompanied by lightning and thunder.

Around it became dark. A child born, he immediately spoke up, much to frightened of the audience. People thought it was a demon in thy child, and, only noticing that he was no different from ordinary baby, calm down. Arrived on the feast of the birth said: "His amazing arrival in this world gave us such a scare that his name will be Korkyt".

Today from Korkyt known to us are about 20 works. Recorded on tape recorded - 11. Each kui has its own story. For example, in the legend of cuers "Korkyt" is the episode how he managed to escape death with the help of immortal art. Thus, the crust does not admit death, playing day and night on the kobyz, sailing on a carpet spread upon the waters of the Syr Darya. To do such a thing was possible, according to the legend, Korkyt only [4, 16]. Kazakh writer Garipholla Yesim says: "The Genius of the Korkyt not fled from death. He was a Hakim who tried to understand the essence of death. Before him stood two eternal unsolvable problems: the first is life the second is the existence in this life." And this is a philosophical reverie was reflected in his work . And so was born the kui "Korkyt".

Kui "Bushpay" is the last composition that remains of our great ancestor.

Every kui Korkyt has many beautiful legend beside him. One can endlessly tell these beautiful stories associated with the birth of the immortal kui. kui has its unusual coloring, which is the language of music transmits to us the fact that author may be experiencing sorrow and happiness, the anguish and the rapture. kui is a very sensitive and prosekatelno songs that fully capture the subconscious, immersed in the world of music. Forced to listen endlessly and repeatedly. Give to understand how great this music of the steppes...

Also, Korkyt left to posterity a great heritage "Zhelmaya", "Targul Tana", "Yelimai", "Ulardin Uluyi", etc.[5]. Some of them were onomatopoeic in nature and conveyed the voices of nature, and the other part was a philosophical meditation on the meaning of life, life and death. But all the works are easily perceptible to the ear passing from one to another kui and repetitive musical motives - as if alive in the sounds of kobyz words of the ancient prayer, the commandments, spells addressed to God, spirits, supernatural forces.

### **Korkut and the Independent Kazakhstan**

In the modern world musical culture is a huge place and has a great impact on people.

Kobyz's kui is a part of the Turkic spiritual culture, which to date have remained on our land. We should be proud of this greatness, and the fact that we can call kobyz our national instruments. The fact that he is the root and basis of our musical culture. Must appreciate and pass on from generation to generation this beautiful tradition of our great ancestors.

An architectural monument in the form of kobyz after Korkyt ata was built in 1980 in Karmakchinsk region Kyzylorda region of Kazakhstan. Architect B.Ibrayev, and physicist S. Issatayev acoustic.

When the wind blows it starts to sound much and passing all can hear the melody of the wind. The monument can be seen from the Windows of passing immediately by train from Moscow to Tashkent and Almaty.

Since 2006 the Ministry of culture of the Republic of Kazakhstan and akimat of Kyzylorda city holds the international festival "Korkyt and music of the great Steppe" [1].

Korkut always dreamed of eternal life. Today the idea of Korkyt continues countries of the Turkic peoples.

Today Mangilik El is the National idea of the aspirations of the Kazakh people, which took many tests. History has not spared us. Our people deserve happiness and prosperity.

The idea of "Mangilik el" is a guarantee of revival of our ancient Turkish worldview – being, the foundations of the civilization of nomads in their modern form, the prosperity of our country as technologically advanced and strong nation [6].

Since gaining independence, our country has a historic opportunity to implement this idea. This means that independent Kazakhstan, known to the world community as aspiring to good neighborliness, peace-loving nation, there is a huge, as yet evaluated and still not used to the fullest potential. This means that the idea of "Mangi El" is the key to our national code.

### **Conclusion**

Today, unfortunately, these are the greatest musical compositions of their impartial instrument kobyz little known among the people. Young people too little informed by the music of Korkyt and his kobyz. And to fix this situation we offer the following ideas:

- Subjectively and dig deeper into the musical work of the Korkyt ata. To spend on this topic is multi-scale conferences among the Turkic peoples, to re-elevate our great ancestor and his music.

- To organize scientific research group.

- To produce various kinds of encyclopedias and compilations. Collect all kui of Korkyt and release music compilations with notes.

- Propagate among the youth with Cui of the Korkyt. To access different kind of mug who will teach children and youth to play the kobyz. Use the kobyz on stage and other Republican concerts.

- To create orchestras which will play on kobyz.

- To explore the healing qualities of the kobyz and its use in modern medicine and to explore the steppe music medicine and go global.

- To organize international music festivals among the kobyz players. So we can deduce the greatness and importance of the music of Korkyt among the musicians of other Nations.

### **Xülasə**

*Bu makalede Dedem Korkut isminin ebedi efsane olduğu, Korkut mirasının hayatılığı ve devamlılığı söz konusu olmuştur. Bununla beraber, "ebedililik" tanımının bugünkü Kazak yurdunun esas tutumu olduğundan bahsedilecektir. Korkut isminin nasihatlenmesi ve Dedem Korkut mirasını yüceltmek ve değer vermek, bu mirasa sahip çıkmak çerçevesinde yürütülmekte olan faaliyetler üzerine de durulacaktır.*

**Кілт сөздер:** мәңгілік, қазақ әдебиеті, күй, Қорқыт, музыка

Бұл мақалада Қорқыт есімінің мәңгілік аңыз екендігі, орқыт мұрасының өміршеңдігі туралы айтылады. Сондай-ақ, мәңгілік ұғымы Қазақ елінің негізгі ұстанымы екендігі сөз етіледі. Қорқыт есімінің Қазақстанда насихатталуы және Қорқыт мұрасын дәріптеуде жүзеге асырылатын жұмыстар туралы сөз болады

### **References:**

1. wikipedia.org
2. Kelymbetov N., Ezhelgy dauir adebiyety, Almaty.
3. Usenbayev E.T., "Kazaktyn dasturli muzikasinin erekshelygy", KazUU Khabarshy.,

- №2(31)2008., p:28-31
4. Ayazbekova S.Sh., Kartina mira etnosa: Korkut Ata philosophy mira kazakhov. Almaty, 1999., p:16
  5. Zholdasbekuly M., Salgarauly K., Seydimbek A.,El Tutka. - Astana: KUL TEGIN. - 2009. – p:43.
  6. Kazakhstan's way - 2050: Common goal, common interests, common future. "The President's message to the people// "Thought", February, 2014; p: 2-9
  7. Sultanbekov M., Abay and Shakarim on the XXI century. – Semey: 2015- 345p.
  8. Koç N. İslamıktan önce Türk dili ve Edebiyatı.Ankara: 2002
  9. Sehend Karaçoğlu Bulud. Dedem Qorqud'un Dilinden Sazımın sözü – I., Ankara: 2002

**ONUR KURUKAYA**  
**Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat**  
**Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve**  
**Edebiyatları Bölümü, Azerbaycan**  
**Türkçesi ve Edebiyatı Anabilim Dalı**  
**Kars, Türkiye**

### **“DEDE KORKUT” KİTABINDA AHENK UNSURLARI**

**Anahtar Kelimeler:** *Dede Korkut Kitabı, ahenk, dil, üslup.*

**Key words:** *Dede Qorkut Book, harmony, language, wording.*

#### **Özet**

Dede Korkut Kitabı tarihî, edebî, folklorik açıdan zengin malzeme barındıran önemli bir eserdir. Bugüne kadar pek çok açıdan incelenmiş olan bu eser dil malzemesi bakımından da önemli incelemelere konu olmuştur. Hem manzum hem de mensur şekilde yazılmış olan Dede Korkut Kitabı'nın içerisinde ahenk unsurlarının olması kaçınılmazdır. İkillemeler, kafiyeli söyleyişler, aliterasyonlar, asonanslar gibi birçok ahenk unsurunu Dede Korkut kitabında görebiliriz. Bizim amacımız bu unsurları toplu bir şekilde gösterip kitabın edebî seviyesine ne gibi katkılar yaptığını ortaya koymaya çalışmaktır. Bugüne kadar Dede Korkut Kitabı çok değerli araştırmacılar tarafından incelenmiştir. Bu araştırmaların hepsi birer merhale olsa da hala bu eser hakkında yapılması gereken birçok inceleme vardır. Dede Korkut Kitabı çok farklı disiplinler tarafından incelemeye alınmıştır. Bu disiplinlerin başında ise dil incelemeleri gelmektedir. Bu eserin her dil incelemesi ise yeni bakış açıları ve bilgiler kazanmamızı sağlayacaktır. Dede korkut kitabı sade bir metin gibi görünmesine rağmen aslında birçok ahenk unsurunu barındırmaktadır. Bu kitabı sehlümümteni dediğimiz tarzın bir örneği olarak gösterebiliriz. Hikayelerin başlangıçları, bitişleri, geçişleri gibi yerler farklı ahenk unsurları barındırır. Bu unsurlar hikayelere hem akıcılık kazandırmakta hem de olayları daha etkili bir biçimde aktarmaya yardımcı olmaktadır. Ayrıca bu ahenk unsurları, yer yer öğüt kitabı niteliği gösteren bu kitaptaki öğütlerin, daha akılda kalıcı olmasını sağlamaktadır. Bu nedenle bu kitabın ahenk bakımından daha geniş incelemelere muhtaç olduğunu düşünüyoruz.

#### **Consistency Elements in Dede Qorqut Book**

##### **Abstract**

Dede Qorqut Book is a significant work that contains rich materials in itself in terms of folklore, literature, history. Till today, this work that has been analyzed in many ways is a task for significant studies from the aspect of language material. Undoubtedly, Dede Qorqut, written both in prose and in verse has consistency elements in itself. We can get sight of many consistency elements such as reduplications, rhyming way of speaking, alliterations, assonances in this book. We aim to put forward what kind of contributions of this book are for literature by displaying these elements collectively. Till today, Dede Qorqut Book has been analyzed by many prolific researchers. Though all these surveys have been a phase, it is still essential to do search

on this book. Dede Qorqut Book has been handled to be surveyed by many various disciplines. Of all these disciplines, the most important one is the surveys on language. Each language survey on this book will aid us to acquire new vantage points and data. Although this book seems to be a basic one, it contains many consistency elements. We can demonstrate it as a sample called as 'sehlümtemi'. The parts like the beginnings, endings and passages of the stories contain many different consistency elements. These elements cause the stories to be fluent and the matters to be quoted effectively. Additionally, these consistency elements partly ensure the guidance in this book as a sample of advice to be more permanent in the minds. In this respect, we think that this book needs to be surveyed in a broad sense from the aspect of consistency.

Dede Korkut kitabı, Türk diliyle yazılmış eserlerin içinde belki de üzerinde en çok durulandır. Bu ilginin birçok sebebi vardır. Eser içerisindeki zengin dil ve folklor malzemesi araştırmacıların Dede Korkut Kitabı üzerindeki ilgisini daima canlı tutmaya yaramaktadır.

Ö. Demirçizade, Dede Korkut kitabında halk edebiyatının incelikleri ve folklor için çok önemli olan saz ve söz uyumu dikkate alınmadığından eser tetkik edilirken yanlışlıklar yapıldığını öne sürmektedir (*Demirçizade, 1999;13*).

Dede Korkut sadelikle edebî olanı bünyesinde birleştirmeyi başaran bir kitaptır. Bu konuyla ilgili Orhan Şaik Gökyay'ın ifadeleri şunlardır:

*"İçinde gereksiz edebî süslemeler bulunmayan, kısa ve yalın cümlelerle örülmüş bir üslup, eserin başından sonuna dek hâkimdir. Bu cümlelerin içindeki özdeyişler haline yükselen bir dünya görüşü ve bir hikmet de kendini yer yer göstermektedir (Gökyay, 2006; 965)."*

*Yine Gökyay'ın ifadeleri hikâyelerin yapısını açıklamak için bize önemli bilgiler verir:*

*"Dede Korkut hikâyeleri sağlam ve tek anlamlı çizgilerle işlenmiştir. Olaylar birbiri içine girmiş değildir, bunlar düz çizgili, basit olaylardır. Asıl konuyu gölgeye düşürecek ikinci derecede olaylar ve temalar yoktur. Buna karşılık üzerinde durulan anlar, sanatçının gerçekten üzerinde durmasına deyecek anlardır. Okuyucunun hayalgücü ve duygularında, kahramanın içinde bulunduğu durumu yaşatacak yerleri seçmekte hikâyeci adeta kendisiymiş gibi büyük bir ustalık göstermektedir" (Gökyay, 2006; 964)*

*Dede Korkut'un bu kadar üzerinde durulan bir eser olmasının en önemli sebebi hikâyelerin içeriği kadar, bu hikâyelerin ifade edilmiş biçimidir. Eserin biçiminin destan ve hikâye arasında gidip gelmesi onu "nev'i şahsına münhasır" olarak ifade edebilmemizi sağlar.*

Bugüne kadar eserin dili üzerinde birçok inceleme yapılmıştır. Bunlar çok değerli araştırmalardır. Biz de bu araştırmalara yenisini ekleyerek kitapta taradığımız ahenk unsurlarını göstermeye çalışacağız.

### **İkilemeler**

İkilemeler hakkında Doğan Aksan şöyle söylemektedir:

*"Türkçeye olağanüstü bir anlatım gücü ve zenginliği kazandıran, anadilimizin biçim, sözdizimi, sözcükbilim ve anlambilim bakımından önemli bir özelliğini oluşturan öğeler ikileme'lerdir (Yun. Hendiadyoin). Hint-Avrupa dillerinde Türkçeye göre çok az kullanılan ancak, Korecede ve bir ölçüde Japoncada sık görülen ikilemeler, tarih boyunca Türkçenin her evresinde, her lehçesinde yaygın olarak kullanılmış, bu eğilim bugüne kadar gelmiştir" (Aksan, 2006; 81).*

İkilemeler bir dilin ahenk unsurları içinde önemi bir yere sahiptir. Dede Korkut kitabında da yerine göre birçok ikilemeyle karşılaşmaktayız.

*"Şalkum şalkum tañ yelleri esdüginde" (Drs. 7b/2-3)*

*"Meger Dirş Hân derleridi bir begün oğlı kızu yoğıdı" (Drs. 7b/1)*

*"Boğa götin götin getdi" (Drs. 10a/8)*

*"Begler Kazanuş tavlq tavlq şebbâz atlarını binmişüz" (Drs. 21b/1)*

*"tavlıq tavlq şebbâz atlarını bindiler, katâr katâr kızıl develerini yêtdiler." (Drs. 21a/6-7)*

*"Köpek Kazanuş atınuş ayağına çab çab düşer, sıñ sıñ sıñler" (Drs. 25b/1)*

*"Bu yaña Şökli Melik kâfirlerle şen şadmân yeyüb içüb otururıdı." (Drs. 27b/3)*

*"Beyregün kanı kaynadı, edibile yab yab gerü döndi." (Drs. 40b/7-8)*

*"Köpekleri göricek kas kas güldi." (Drs. 45b/11)*

*"Arğab arğab kara tağuş yihılmışıdı,*

*Yüceldi aħır,*

*Ƙanlu Ƙanlu şularuş soğılmışıdı,*

Çağladı āhır” (Drs. 60b/4-6)

### Soylama-Haberleşme İfadeleri

Kişilerin konuşmalarından önce *soyla-* ifadesi kullanılmaktadır. Eserin genelinde konuşmalar *soyla-* şeklinde geçmektedir. Birkaç yerde ise *soyla-* sözcüğünün yerine konuşmanın içeriğini yansıtan kelimeler geçmektedir.

“Oğuz begleri birin [birin] gelüb yığnağ olmağa başladı. Meger Dirş Hân dërleridi bir begün oğlı kızı yoğıdı. **Soylamış**, görelüm hânım, ne **soylamış**.” (Drs. 7a/13-7b/1).

“Geri geli yurdınun üzerine geldi. Gördikim uçarda kuzgun [kalmış], tazı tolışmış yur[d]ında kalmış. Kazan Beg burada yurdılan **haberleşmiş**, görelüm hânım, ne **haberleşmiş**, Kazan eydür.” (Drs. 24a/3-5)

### Hikâye Başlarındaki İfadeler

Hikâyelerin başında genellikle tasvirle başlanır. Bu tasvirler genelde anlatılacak hikâyeye giriş niteliğindedir. Bu şekilde okuyucuyu hikâyeye hazırlama amacı olduğu düşünülebilir. Genelde bu kısımlarda ahenkli bir anlatımın olduğu görülmektedir:

“Salur Kazan yerinden **turmuşıdı**, toksan başlu ban evlerin kara yerin üzerine **dikdürmüşıdı**, toksan yerde alq ipek kâlî **döşenmişıdı**, seksen yerde badyalar **kurulmuşıdı**, altun ayak surâhîler **dizilmişıdı**. Foğuz kara gözlü hüb yüzlü, saçı ardına örülü, gögsi kızıl düğmeli, elleri bileğinden kınalı, barmaqları nigârlı maħbûb kâfir kızları kalın Oğuz beglerine şagrağ sürüb **içerleridi**.” (Drs. 19b 2-9)

### Sitem, Şikayet ve Kızgınlık İfade Eden Sözde Sorular

Eser içerisinde sitem, şikayet ve kızgınlık belirten ifadelerin düzenli bir şekilde soru cümleleriyle oluşturulduğunu görüyoruz:

“Mere, yöri toğan kuş oluban uçayınmı?

Şakaluñılq boğazundan tuyayınmı?

Gâfillüce senün başun men keseyinmı?

Alca kanun yer yüzine tökeyinmı?

Kara başun terkiye asayınmı?” (Drs. 100a/5-10)

### Gramatik Ahenk Unsurları

Eserde gramatik açıdan birçok ahenk unsuru vardır. Bu unsurlar genellikle manzum kısımlarda kullanılmıştır. Metin içinde çeşitli ekler sayesinde aliterasyon, kafiye gibi ahenk unsurları oluşturulmaya çalışılmıştır. Mensur kısımlarda kullanıldığı da olmuştur:

“Hey Dirş Hân, [bu] oğlanq beglik **vèrgil**,

**Taht vèrgil, erdemlidür,**

Boynu uzun bedevî at **vèrgil,**

binit olsun, **hünerlidür,**

Ağayıldan tümen koyun **vèrgil** bu oğlanq

Şişlik olsun, **erdemlidür**” (Drs. 10b/12-13)

“Oğlumun at **segirdişin**, kılıç **çalışın**, oğ **attışın** göreyim” (Drs. 13a/1-2)

“**Kara kıyma** gözleri **kan** yaş **toldı**” (Drs. 13b/12)

“**Kırk yoldaşum amân!** Tangrının birliğine **yokdur gümân!**” (Drs. 17b/11)

“Oğuz içinde başuma **kahunç**, yüzüme **tohunç** ederler” (Drs. 41b/10-11)

### -LA Ekiyle Nesnelere Fiil Yapılması

Dede Korkut kitabında sık görülen bir unsurdur. Dönemin diğer metinlerinde çok da görülen bir olay değildir. Bir nesnenin adının yanına -LA eki getirilerek bir fiil yapılır. Av avla-, kuş kuşla- gibi. Bu ifade hikâyelerdeki akıcılığı artıran bir unsur olarak görülebilir:

“Sen var iken av **avladı**, kuş **kuşladı**” (Drs. 12a/3)

“Av **avladılar**, kuş **kuşladılar**” (Drs. 12b/12)

“**Kâfirün cäsüsü cäsüsladı**” (Drs. 21a/1)

“**Köpek Kazanın atının ayağına çab çab düşer, siğ siğ siğler**” (Drs. 25b/1)

“**Dedem Korqud gelüben boy boyladı, soy soyladı**” (Drs. 34a/9)

### Mısra başı kafiye

Mısra başı kafiye Dede Korkut kitabında zaman zaman görülen bir unsurdur. Eski Türkçe döneminde görülen bu ahenk unsuru Dede Korkut kitabında ahenge ve akıcılığa yardımcı olmak amacıyla kullanılmıştır:

“**Çaya [baksa] çalımlu,**

*Çalkara kuş erdemli,  
Kur kurama kuşaklı  
Kulağı altun kübeli, Kalın Oğuz beglerini bir bir atından yıkıcı  
Kazılık Koca oğlu Beg Yegenek” (Drs. 32b/8-11)*

*“Kara tağum yüksegi oğul!  
Kanlu suyum taşkunı oğul!  
Kocalığım vakti aldurduğum yalnız oğul!” (Drs. 72b/10-12)*

#### **Kişi sıfatları**

Dede Korkut kitabında zaman zaman bazı kişilerin özellikleri ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu özellikler bazen kahramanlık unsurlarını içeren bazen de düşmanın kötü yönlerini gösteren özellikler olmaktadır:

*“On altı biñ ip üz-engili keçe börkli azğun dñnlü kızğun dilli kâfir çıka geldi” (Drs. 65b/10-12)*

*“Alan şabâh şapa yêrde dikilende ağ ban evli,  
Atlasılıq yapılanda gök sayvanlı  
Favla tavlq çekilende şebbâz atlı  
Çağıruban dâd verende yol çavuşlu  
Yağ tökilende bol nûmetli,  
Kalmış yiğit arhası,  
Beze miskin umudu,  
Türkistânun direği,  
Tülü kuşun yavrısı,  
Amit suyunun arslanı,  
Karacugun kaplanı,  
Devletli hân, meded!” (Drs. 104a/12-104b/1-5)*

#### **Hikâye Sonlarındaki Kalıp İfadeler**

Hikâyelerin son kısımlarında Dede Korkut’un ettiği dualar genelde kalıp ifadelerden oluşmaktadır. Bu dualar da birbiriyle ahenkli cümlelerden oluşmaktadır:

*“Emdi kanı, dedüğüm yeg erenler,  
Dünyâ benim deyenler?  
Ecel aldı yer gizledi.  
Fânî dünya kime kaldı?  
Gelimli gëdimli dünya,  
Şon uci ölümlü dünya!” (Drs. 102b/4-7; 153b/8-11)*

#### **Aliterasyon**

Aliterasyon metinlerde ahengi sağlayan en önemli unsurlardandır. Dede Korkut kitabında da bu unsura zaman zaman başvurulmuştur:

*“Yad yağı yarağıyılq yola girdi.” (Drs. 103a/9)  
“Kazılık Koca anı gördüğünleyn yel gibi yetdi, yelim gibi yapışdı.” (Drs. 103b/4-5)*

#### **SONUÇ**

Dede Korkut Kitabı içerisindeki ahenk unsurları bir yazı boyutlarına sığamayacak kadar fazladır. Biz genelde dikkat çekici olanlarını ve ilk bakışta ortaya çıkanları almaya çalıştık. Edebî sanatlar kısmına da değinilirse çok daha hacimli çalışmalar çıkacaktır. Bu konu üzerine birçok çalışma yapılmıştır; fakat yine de birçok yeni çalışmaya ihtiyaç vardır.

#### **Kaynakça:**

1. AKSAN, Doğan (2006), *Anadilimizin Söz Denizinde*, Bilgi Yay., Ankara.
2. DƏMİRÇİZADƏ, Ə.M. (1999), *Kitabi-Dədə Qorqud Dastanlarının Dili*, Bakı Azərbaycan Elmlər Akademiyası Nəsimi Adına Dilçilik İnstitutu.
3. GÖKYAY, Orhan Şaik (2006), *Dem Korkudun Kitabı*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
4. TEZCAN, Semih-Hendrik Boeschoten (2006), *Dede Korkut Oğuznameleri*, Yapı Kredi yayınları, İstanbul.



## DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE ÖLÇÜLER

**Anahtar sözcükler:** *Dede Korkut, Oğuzlar, Eski Anadolu Türkçesi, Azeri Türkçesi, Ölçü*

**Key Words:** *Dede Gorgud, Oghuz Turks, Old Anatolian Turkish, Azeri Turkish, Measurement*

### Giriş

*Kitāb-ı Dedem Korkud alā Lisān-ı Tāife-i Oğuzānya* da bilinen adıyla *Dede Korkut Hikâyeleri*, Türkiye Türkçesinin ilk dönemi olan Eski Anadolu Türkçesinin değerli eserlerindedir. Dede Korkut hikâyeleri Türk ahlâk ve törelerinin, inançlarının, kahramanlıklarının otantik olarak anlatıldığı bir eserdir. Kitapta geçen Karacukdağ, Karşuyatan, Karadağ, Aladağ gibi tarih ve coğrafya adlarının çoğu, bu hikâyelerin Oğuzların Türkistan'dan ayrılmalarından öncesine ait olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Oğuz Türkleri bunları batıya getirirken buraya göre mahallileştirmişler ve batıda geçen olaylarla karıştırmışlardır.<sup>1</sup>

İlk olarak Kilisli Rifat'ın yayımladığı (İstanbul 1332) eserin Barthold tarafından yapılan Rusça çevirisi 1950'de Bakü'de, bu çeviriye dayanarak M. Jirmunsky ve A. H. Kononov tarafından yapılan ikinci Rusça çevirisi ise *Kniga Molgo Deda Korkuta* adıyla yayımlanmıştır (Moskova 1962). Eseri Ettore Rossi İtalyanca'ya (Vatikan 1952), Joachim Hein Almanca'ya (Zürich 1958) çevirmiştir. İngilizce'ye, biri E. Ahmet Uysal, Faruk Sümer ve Warren S. Wolker tarafından *The Book of Dede Korkut* adıyla (Austin 1972), diğeri Geoffery Lewis tarafından aynı adla yapılmış (Aylesbury 1974) iki tercümesi vardır. Eseri Firîbâ Azeb Defterî ve Muhammed Harîrî, G. Lewis'in İngilizce tercümesinden *Bābā Korkud* adıyla Farsça'ya çevirmiş (Tebriz 1355), ayrıca *Hamāse-i Dede Korkud* adıyla ikinci bir tercüme de İbrâhim Dârâbî tarafından Türkçe aslından yapılmıştır (Tahran 1355). Dede Korkut Kitabı'nı son olarak SlavoljupDincic, *Kniga Dede Korkut* adıyla Sırpça'ya çevirmiştir (Belgrad 1981). Türkiye'de ise halk için yapılmış popüler yayımlar dışındaki ilmî neşirleri şunlardır: Kilisli Muallim Rifat (Bilge) tarafından *Kitāb-ı Dede Korkud alā Tāife-i Oğuzān* (İstanbul, H. 1336) adıyla yayımlanan çalışma sadece Berlin nüshasına dayanılarak hazırlandığından bazı eksiklikleri ve hataları vardır. Orhan Şaik Gökyay'ın *Dede Korkut* (İstanbul 1938) ismiyle yayımladığı eser, Berlin istinsahına dayanmakla birlikte Dresden nüshasının fotoğrafları ile karşılaştırılmıştır. Gökyay, otuz beş yıl sonra Berlin, Dresden ve Vatikan nüshaları üzerinde edisyon-kritik çalışması yapmak suretiyle geniş bir inceleme, çeşitli konularda dizinler, kitabın yazmaları ve yayımları hakkında ayrıntılı bilgilerle eseri *Dedem Korkudun Kitabı* adıyla yeniden yayımlamıştır (İstanbul 1973). Muharrem Ergin ise Dresden ve Vatikan nüshalarının tıpkı-basımlarını vererek eseri *Dede Korkut Kitabı I* (Ankara 1963) adıyla neşretmiştir.<sup>2</sup>

### Dede Korkut Hikâyelerinde Teklik ve Çokluk

Çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olarak yaşayan Türkler farklı dil ailelerinden olan birçok milletle beraber yaşamış ve bunun sonucu olarak da gerek kelime gerekse yapı bakımından bir takım alışverişlerde bulunmuştur. Bu durum ölçme ifadesinde açıkça görülmektedir. *rek*'atgibi Arapça veya *tobra* gibi Farsçadan alınan kelimelerin yanı sıra Türkçenin yapısına aykırı biçim ve yapılar da dilimize geçmiştir. Yapı bakımından aykırılığın net biçimde görebileceğimiz en iyi örnek tekil ve çoğul kullanımdır. Bilindiği üzere Türkçede kelime sayı ve belirsiz sıfatlarla kullanılırken tekillik durumu değişmez. Oysa Dede Korkut kitabında Türkçeye uygun örneklerin yanı sıra aykırı örneklerin de kullanıldığı görülmektedir:

(1) *Bir kaç çobanlar* (DK, 137)

(2) *Ol kırk nâmerdler bunu tıydılar.* (DK, 90)

<sup>1</sup>Orhan Şaik Gökyay, 'Dede Korkut', *İA*, c. 09; s. 78.

<sup>2</sup>Orhan Şaik Gökyay, 'Dede Korkut', *İA*, c. 09; s. 80.

Ayrıca bilindiği üzere sayı ile kullanılan varlığın tekil olarak kullanıldığı yerlerde fiile gelen şahıs ekinin de tekil olduğu ve çoğulluğun anlam bakımından okuyucuya/ dinleyiciye iletildiği Türkçenin temel kurallarındandır. Yine kurallın da göz ardı edildiği örnekler görülmektedir:

(3) *Kırk ince kız yayıldılar.* (DK, 90)

## Dede Korkut Hikâyelerinde Ölçme

### 1. Sayılarla ölçme

#### 1.1. Belirli çokluk

Nesne ya da varlığın sayma yoluyla belirli bir miktarının olması bütün dünya dillerinde olduğu gibi Türkçede de görülür:

#### 1.2. Belirsiz çokluk ifadesi

Sayının kullanıldığı yerlerde bilindiği üzere ifade nettir. Nesne ya da varlık verilen sayı miktarındadır. Anca kimi zaman sayılar –özellikle büyük sayılar- sürekli kullanıldığında tam olarak bilinmeyen azalık ya da çokluk gibi genel ifadeler içeren –anşam bakımından- belirsiz sıfatlar gibi kullanılmaktadır:

(1) *Biy yerde ipek halıçası döşenmiş-idi.* (DK, ).

#### 1.3. Güzel Söyleyiş

Ses tekrarı olarak da bilinen *aliterasyon* Dede Korkut Hikâyelerinin çok bilinen şekil özelliklerindedir. Güzel ve edebi söyleyişi yakalamak üzere kullanılan aliterasyon, sayının içindeki sesler ile nesnedeki seslerin benzerlikleri üzerine kurulmaktadır:

(2) *Toksan tümen genç Oğuz arduñça gelsün.* (DK, 167)

(3) *Tokuz tümen Gürcistan'a ağzına varup kondı.* (DK, 216)

### 2. Belirsiz sıfatlar ile ölçme

*Birkaç, bol* gibi belirsiz sıfatlar ile ölçü tahmini olarak anlatılır:

(4) *Ağır hazîne bol akçasın yağmalamışuz.* (DK, 98)

### 3. Ölçü kelimesi kullanarak ölçme

#### 3.1. Benzetme yolu ile:

Saymanın ve ölçmenin mümkün olmadığı durumlarda *deñlü, gibi* vb. edatlarla bir başka nesne/varlık kullanılarak benzetme yapılır ve böylece okuyucu ya da dinleyicinin zihninde canlandırılması beklenir

(5) *Depe gibi et yığdırdum, göl gibi kıımız sağdırdum.* (DK, 87)

(6) *Geyimini kesdi, omuzına dört parmak deñlü zahmurdı.* (DK, 242)

#### 3.2. Ölçüler ile:

Ölçmek için kullanılan kelimelerin tek kelime halinde ya da ikileme halinde kullanılmaktadır. Tek kelime halinde olanlarda miktar sözü gerçek anlamını daha çok koruduğu görülmektedir. Bu tür durumlarda ölçü kelimesinin başında sayılar görülür:

(7) *Toksan tümen genç Oğuz arduñça gelsün.* (DK, 167)

Miktar sözü ile sayı ifadesi veren bir kullanılması gerektiğinde ölçü birimini tek başına kullanıldığı bazı durumlar da görülmektedir:

(8) *Ağayıldan tümen koyun gider-ise benüm gider.* (DK, 92)

Bunlardan tek kelime olanı genellikle miktar sözünün gerçek anlamına daha yakın olurken ikileme halindeki ölçü sözünün ‘çokluk’ ifadesi için kullanıldığı görülmektedir:

(9) *Tavla tavla şāhbāz atlarum saña binit olsun.* (DK, 182).

Ölçü kelimesinin başına belirsizlik ifadesinde kullanılan *bir* sözcüğü geldiğinde miktar her ne kadar ikileme halinde olmasa da aynı şekilde belirsiz bir ‘çokluk’ ifade etmektedir:

(10) *Av yerine vardılar, gördiler bir sürükaz oturur.* (DK, 234)

Ölçü kelimesinin olduğu yerlerden bazılarında ölçü sözü olmadan sadece sayı ile ifade edilmesine rağmen, kalıplaşmış yapılarda bu eskiklik fark edilmez:

(11) *Oğlanuñ anası emçeğin bir sıkdıñsüdi gelmedi, iki sıkdıñsüdi gelmedi.* (DK, 90)

## Ölçüler

ağaç<ET. ıgaça.m. Clauson 1972 s. 79, ‘ bir saat sürecek mesafede bulunan; fersah (12 000 adım mesafesi)’ TS 26, ağaç ile mesafe için ölçü birimi arasındaki ilişkiyi tespit etmek güçtür der.

Kâşgarlı Mahmut’un Divan’ında *bir yıgaç yer* “bir fersah yer” anlamında yıgaç “fersah, 1415 eski bir yer ölçüsü” (DLT III, 8) olarak geçmektedir. *yedi ağaç yer Kâfirler yedi ağaç yer karşı geldiler.* (DK, 188) Krş. Azeri T. *bir ağaç yol* ‘*Ahd olsun gârdaşımın cānına, saçından tutub bir ağaç yol sürräm!* (A. Hağverdiyev 1971 s. 41).

- arşun/ arşın** <F. *arış* M. Räsänen 1969 s. 27 ‘kolun dirsekle bilek arasındaki kısmına dayanan ölçü’ DS 323. *Ol kâfirün altmış arşunkâmeti var-idi.* (DK, 199). Krş. Osmanlı döneminde duvarcı veya mimar arşunu= 0.758m.; çarşı arşunu=8 rub’ = 16 gireh = 0.680m. veya 68.579 cm.’ İnalçık 2000, 441; Yılmaz-Önder, 324.Ayrıca bk. Pakalın I, 573, *evlek* ve *dönüm* maddesi.
- batman**<Fa. *vaznân*‘tartılar’ <Ar. *wazn*‘tartı’ M. Räsänen 1969 s. 65. 73, fakat mesele halledilmiş sayılamaz. ‘(yerine göre değişiklik gösteren bir ağırlık ölçü birimi) 11,5 kg; 9 okka; 6 okka; Türklerde ve Türkler ile münasebette bulunan diğer kavimlerde ağırlık, kap ve ekilen tohum veya alınan mahsule nispetle tayin edilen tarla ölçüsü’ Pakalın I, 177; Yılmaz-Önder, 326. **batman gürz** *Altmış batman gürz şalar-ıdı.*(DK, 199) **batman taş** *Her atanda on iki batman taş atar-idi.* (DK,109)
- bir kaç**<ET. *bir* ve *kaç* Clauson, 353,589. ‘az sayıda’, belirsiz miktar ifadesi için kullanılan birkaç kelime grubu, -Türkçenin kurallarına aykırı olarak- çoğul nesne/varlık ile de görülür: **birkaç daya** *Bir kaç daya getürdiler.* (DK, 208) **birkaç çobanlar** *Bakdı gördi, bir kaç çobanlar yolun kıyısın almışlar.* (DK, 137)
- bol**<Fa. *bul* ? ‘ihtiyaç olunandan fazla, çok’ Krş. G. Doerfer 1965 II, no. 761.**bol akça** *Ağır hazîne bol aqçasın yağmalamışuz.* (DK, 98)
- bölük**<ET. *bölüka*.m. Clauson339 ‘bir miktar, bir kaç’ **bölük atlu** *Oğuzdan bir bölük atlu geldi.*(DK, 225) *Bir bölük kaza şahin girmiş kibikâfire at şaldı.*(DK, 195) *Cäsüs geldi, aydur: Bir bölük atlu geldi.*(DK, 234) **bölük oba** *Meger bir gün köprisiün yamacında bir bölük oba konmuş idi.*(DK, 177) **bölük toz** *Qazanuñ üzerine ilgäryetdi. Bakdılar, gördiler altı bölük toz indi... Qazan aydur: Geyik olsa bir ya da iki bölük olur-idi, bu gelen bilmiş olunyağıdur dedi.* (DK, 157)
- depe**<ET.*töpü* ‘küçük dağgibi’ DS 1426, TS 1086–87. **depe gibi et** *Depe gibi et yığdırdı, göl gibi kıımız sağdırdı.*(DK, 81) *Depe gibi et yığdırdum, göl gibi kıımız sağdırdum.* (DK, 87)
- göl**<ET. *köl* Clauson 715, ‘büyükçe su birikintisi, havuz, göl’ **göl gibi kıımız** *Depe gibi et yığdırdı, göl gibi kıımız sağdırdı .*(DK, 81, 87)
- günlük**<ET. *kün* Clauson 725 ‘gecenin aksi, gündüz; gündüz ile gece, 24 saatlik zaman ölçüsünde süren ya da bu süre boyunca yetecek miktarda’ TS 1864–65. **üç günlük yol** *Ben bugün koñur ata kaqıram, üç günlük yolu bir günde aluram .*(DK, 100) **yedi günlük azuk** *Men bu oğlanı alayın, ava gideyin. Yedi günlük azuğ-ile çıkayın.* (DK, 156)
- karış**<ET. *karış* Clauson 663, ‘başparmakla serçe parmağın arasındaki mesafe’. **karış boğaz** *Boğazları birer karış kâfir kızları al şarabı altun ayağ-ile qalın Oğuz béglerine gezdürürler-idi.*(DK, 154)
- kat**<ET. *kat* Clauson 593 ‘tabaka’ **kat meydan** *Tekür taht üzerinde oturmuş-idi... Yedikat meydānı tolandı, geldi. Meger kız meydānda bir köşk yapıdurmuş-idi... yukarıdan temaşa éder-idi.* (DK, 188) Krş. *Allah O'dur ki yedi göğü ve yerden de onlar kadarını yarattı* (Kuran-Kerim, Talak Suresi/12) Kuran-ı Kerime göre gök yedi kattır. Belki meydanın yapısının yüksekliğini hissettirmek amacıyla kullanılmış olabilir.
- katar katar**<Ar. *qatār* <F. *qatār/qaṭār* ‘bir dizi, sayıca çok’ **katar katar deve** *Qatar qatar kıızl develerini yéttiler* (DK, 96) *Qatar qatar kıızl develerini yétmişüz* (DK, 97-98) *Qatar qatar develerüm saña yüklet olsun.* (DK, 183). Krş. *Bir iki katar öküz kim hisara girdi.* (Aşık Paşazāde, 286)
- kazan** <ET. *qazğan* Clauson 682‘çok miktarda yemek pişirmeye yarayan büyük, derin ve kulplu kap’ TS 2392.,**kazan süd** *Günde bir kazan süd yetmez-idi.*(DK, 208)
- kelime** < Ar. *kalima* ‘kelime, (söz için) az’ **kelime dua** *Qadir seni namerde muhtac étmesün, Allah veren ümizünj üzilmesün, ağ alnuñda beş kelime du ‘ā kılduq.*(DK, 198) ‘*Tañrı seni namerde muhtac étmesün, ağ alnuñda beş kelime du ‘ākıldıq.* (DK, 183) **kelime haber** *Od kibi şılayup ilduz gibi parlayup gelen nedür? Ağız dilden beş kelime haber maña.* (DK, 157) *Ağız dilden bir kaç kelime haber maña.* (DK, 159)
- kere/ kerre**<Ar. *karra(t)* ‘defa, misli, kere’**kere ikrar eyle**-*Üç kere ağızından ikrār eyledi.*(DK, 126) **kerre var**-*Şoñra Emen derler bir kişi altı kerre varup hişāri alımadı.* (DK, 200) **kerre at dep**- *Bir sa’ātda kâfire üç kerre at depdi.* (DK, 172) **kerre toy et**- *Hanlar hanı Han Bayındur yılda bir kerre toy édüp Oğuz béglerin konuqlar-idi.* (DK, 77) (DK, 90)

- kese kese** <ET. *kesek?* Clauson 746, ‘parça’**kese kese yemek** *Kese kese yemegeyahıyaşşı.* (DK, 203) Krş. *Ol sebepten bir kesek etmek helâl/Kazanırsan kim sana gelmez melâl* (TS, (Garibnâme), 2444)
- külek**<Erm. *kovlak/* (dial.) *külek* ‘milking pail’ R. Dankoff 1995 no. 382, ‘tahta kova’ DS 3028, 3056, TS 2767–69. **külek yoğurt** *Elin yüzün yumadan doğuz bazlamaç ilen bir küvlek yoğurt közler, doyunca tıka basa yer.* (DK, 76)
- lahza**< Ar. *lahza* ‘kısa bir ân, gözün açılıp kapanması arasındaki zaman’ **lahza (zaman)** *Bir lahza benüm évüme bakayidüünüz.* (DK, 77)
- parmak / barmak** ‘bir parmak uzunluğunda veya kalınlığında’ Pakalın, 294. <? *barmak* (Orta Türkçede görülür.) **dört parmak deñlü zahm** *Geyimini kesdi, omuzına dört parmak deñlü zahm urdı.* (DK, 242) Krş. Osm. T. ‘uzunluk ölçüsü olarak’ *El-kıssa Nîlün ki izdiyâdı zamâni gelür, mikyâsdaki şeyhler günde kaç barmak artarsa, evvelâ hâkimü l–vaqte, ba ‘dehu ehl-i Mısra rüz be–rüz bildürür.* (‘Âlî 1975 [1581] s. 98).
- rekat**<A. *rak* ‘at ‘namazın en küçük bölümü’ *İki rék ‘atnamâz kıldı.* (DK, 160)
- sa’ât**<A. *sa’ât* *Bir sa’âtda kâfire üç kerre at depdi.* (DK, 172)
- salkum**<? *salkum* ‘(üzüm için) salkım’ *Ol bağlarıñ kara salkumlu üzümü olur.* (DK, 179)
- bir süri**<ET. *bir, sürüg* Clauson 353, 850 ‘bir çok, çok sayıda’ *Nagâhandan Oğuzun üzerine bir süri geyik geldi.* (DK, 121)
- tavla tavla** <Ar. *tavila* ile ikileme. ‘at ahır’ *tavla tavla Kazan’uñ tavla tavla atlarını binmişüz.* (Dede Korkut ??) *Tavla tavla şâhbâz atlarum saña binit olsun.* (DK, 182). Krş. *Tavlayılan atlar ve katırlar ve develer vèrdi, göndürdi.* (Âşık Paşazâde, 359).
- tolap tolap** <F. *dölâb* Steingass **tolap tolap süt** (DK, 182) Bostan sulamak için gözleri bağlı bir beygir tarafından döndürülmek sûretiyle bostan kuyusundan su çekmeye yarayan düzenek:
- torba** <F. *tobra*, Steingass???? *Bir torba saman döşekli...* (DK, 238) Krş. **torba** altun (Ferec, 293-6)
- tutam**< ET. *tutum /tutom* Clauson 457 ‘bir şeyin bir defada avuç içi ile tutulabilen miktarı’ **tutam** gönderi (DK, 250) **tutam** gönderü (DK, 104/112) *Altmış tutam gönderinüñ uçında er böğürden... Deli Tundar çapar yétidi.* (DK, 174) *Bilüginden bir tutam oğ çıkardı, beline soğdı.* (DK, 211) *Karğı talı altmış tutam süñümü elüme alur-idüm.* (DK, 248) *Deli Tundar yerinden tırı geldi tutam süvri cıdasın çoltuğ kısup ol kâfiri karşusından süsem dedi.* (DK, 203)
- tümen** <ET. *tümen* (en eski ödünç kelimelerden) ‘on bin; herhangi bir şeyin çok olanı’ *Toğsan tümen genç Oğuz ardumça gelsün.* (DK, 167) *Toğuz tümen Gürcistan’a ağzına varup kondı.* (DK, 216) *éli günü köçerek toğuz tümen Gürcistan’a gidelüm.* (DK, 218) *Ağayıldan tümen koyun gider-ise benüm gider.* (DK, 92) *Ağayilda tümen koyun senüñ gider.* (DK, 93) *Ağça yunlu tümen koyunuñ gezdürmeye...* (DK, 238)
- yıl** <ET. *yıl* ‘365 günlük zaman biriminde katedilen’ *Babañı kurtarsaña... On altı yıldur tutsağdur dedi.* (DK, 200) **yıllık** *Qan Turalı derler bir yigit var imiş, kızuñ dileyü geliyorır dediler. Kafirler yedi ağaç yer karşı geldiler... İzzet hörmet eylediler... Yedi yıllık al şarâb içürdiler.*
- zerre** <Ar. *zerre* ‘çok az’ *Kâfirünñ ensesine bir kılıç urdı, zerre kadar kesdüremedi.* (DK, 199) *Kazanı kılıçladı, zerre kadar kesdürmedi.* (DK, 250).

#### Kısaltmalar

Âşık Paşazâde: Yavuz, Kemal - Yekta Saraç (2007)

DK : Ergin Muharrem (1963)

DLT : Atalay, Besim, (1985-1986)

Pakalın : Pakalın, Mehmet Zeki (1983)

#### Kaynakça:

Atalay, Besim, (1985-1986). *Divanü Lugati’t-Türk Tercümesi*, C. I-IV, Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.

Clauson, Sir Gerard, (1972). *An Etymological Dictionary of PreThirteenth-Century Turkish*, Oxford.

Dârâbî İbrâhim (H. 1355) *Hamâse-i Dede Korkud*, Tahran.

- Defterî, Firîbâ Azeb-Muhammed Harîrî (H. 1355) *Bâbâ Korkud* Tebriz.
- Dincic Slavoljup (1981) Sırpça'ya çevirmiştir (Kniga Dede Korkut, Belgrad.
- Ergin Muharrem (1963) *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara.
- Ettore Rossi, (1952) Ettore 'Motivi biblici E coranici Nel Kitab-ı Dede Korkut', Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul.
- G. Doerfer G. (1965) *Türkische und Mongolische Elemente im neupersischen II*. Wiesbaden.
- Gökyay, Orhan Şaik (1938) *Dede Korkut*, İstanbul.
- Gökyay, Orhan Şaik (1973) *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul.
- Hağverdiyev A. (1971) *Seçilmiş Eserleri*, 2 c., Bakü.
- Joachim, Hein(1958) Almanca'ya (Zürih
- Hinz, Walther, (1955) *Islamische Masse und Gewichte ungerechnet ins metrische System*, Leiden.
- İnalcık, Halil "Ağırlıklar ve ölçüler" *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*,1, Paris 2000, s. 441-8,
- İnalcık, Halil, "Introduction to Ottoman Metrology", *Turcica*, XV, 311-48, Paris 1983.
- Jirmunsky M.- A. H. Kononov (1962). *Kniga Molgo Deda*, Moskova.
- Kilisli Muallim Rifat (Bilge) (H. 1336) *Kitâb-ı Dede Korkud alâ Tâife-i Oğuzân*, İstanbul.
- Lewis, Geoffery(1974) *The Book of Dede Korkut*. Aylesbury
- Orhan Şaik Gökyay Orhan Şaik *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul 1973
- Pakalın, Mehmet Zeki (1983) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III cilt, III. basım, İstanbul.
- Räsänen M. (1969) *Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Turksprachen*. Helsinki.
- Rossi Ettore (1950) 'Un nuovo manoscritto del Kitab-i Dede Qorqut', Estrattodella Rivista Degli Studi Orientali, XXV, Roma, s. 34-43.
- Tietze, Andreas (2002) *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*A-E, c. I. Viyana.
- Uysal, E. Ahmet-Faruk Sümer-Warren S. Wolker (1972) *The Book of Dede Korkut* adıyla Austin.
- Yavuz, Kemal - Yekta Saraç, (2007) *Âşıkpaşazâde, Osman oğullarının Tarihi, Tevârih-i âl-i Osmân*. İstanbul.
- Yılmaz Önder, Sevim (2004) "Anadolu Ağızlarında Miktar İfadesi" Harvard Üniversitesi, *Journal of Turkish Studies*, Günay Kut Armağanı, 4, 325-69, Harvard.
- Yılmaz Önder, Sevim (2012) "14. Yüzyıldan Bugüne Türkiye Türkçesinde Toprak Ölçümü" *Acta Turcica*, (çevirimiçi dergi), s. 4/1, pp. 62-79. İstanbul.

### Abstract

The Book of Dede Gorgud (*Kitabi-Dada Qorqud*) is the most famous heroic epic poem of the Oghuz Turks who were the ancestors of the Azerbaijanis, Turks, Turkmens and the Gagauz. It was dated fairly early in the 15th century by Geoffrey Lewis. The oldest versions of the Book of Dede Korkut consist of three manuscripts copied: Berlin, Dresden and Vatican. The work originated as a series of epics orally told and transferred over the generations before being published in book form. Although the origin of The Book of Dede Korkut has the features of Turkic oral culture, it was composed as they migrated westward from their homeland in Central Asia to the Middle East, eventually to settle in Anatolia. The stories carry morals and values significant to the social lifestyle of the nomadic Turks. They gradually transformed into combinations of verse and prose as the Islamic elements affected the narrative over time. In addition to that the Book of Dede Gorgud is a good source for the measurements that were used by Oghuz Turks such as *ağaç, külek, tavla*.

### Özet

Dede Korkut Kitabı (*Kitabi-Dada Qorqud*), Azeri, Türkmen, Gagavuz ve Türkiye Türklerinin atası olan Oğuzların en ünlü kahramanlık destanıdır. Geoffrey Lewis'in yazıldığı tarihi 15. yüzyılın başı olarak bildirir. Dede Korkut Kitabı'nın üç eski kopyası vardır: Berlin, Dresden ve Vatikan. Eser, aslen sözlü edebiyat ürünü olan ve yazıya geçirilmeden öncene siller boyu dilde dile aktarılarak oluşturulmuş bir destanıdır. Dede Korkut kitabının aslı Eski Türklerin sözlü kültürlerinin özelliklerinin taşısa da Türklerin anavatanı olan Orta Asya'dan Orta Doğu'ya

gelmeleri ve sonrasında Anadolu'da yerleşmelerinden sonra yazıya geçirilmiştir. Bu hikâyeler göçebe Türklerin hayat tarzlarına özgülü dəyərlər taşımaktadır. Daha sonrasında isə İslami ögeleri barındıran anlatım tarzının etkileri sonucu kademe kademe nazım və nesrin qarışımına dönüştürüldü. Bunlara ek olaraq Dede Korkut kitabı, Oğuzlarda kullanılan *ağaç, külek, tavla* kimi ölçülər haqqında iyi bir kaynaktır.

**ŞURƏDDİN MƏMMƏDLİ**  
**professor**  
**GÜLNARƏ QOCAYEVA MƏMMƏDOVA**  
**dosent**  
*Türkiyə (Ərdahan Universiteti)*

### “DƏDƏ QORQUD”UN BORÇALI İZLƏRİ

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, Borçalı*

**Ключевые слова:** *Дедэ Коркут, Борчалы*

**Key words:** *Dede Korkut, Borchaly*

#### **Özət**

“Dədə Qorqud”un Borçalı izləri əsas üç yöndə müşahidə olunur: Tarixi hadisələrin səsləşməsi; tarixi-coğrafi onomastik uyğunluq; ləhcə-ağız identliyi

#### **Abstract**

“The Book of Dede Korkut” traces the three main directions is observed in the Borchaly Region of Georgia: Historical events that name sounds; historical and geographical onomastic compliance; dialect-mouth conformity.

#### **Резюме**

Следы эпоса Дедэ Горгуда в связи с Борчалинском регионом наблюдается в трех направлениях: созвучение исторических событий; совокупность историко-географической ономастики; идентификация диалектных слов.

#### **GİRİŞ**

“Dünya sivilizasiyasının incilərinə məxsus olan” [11, 3] [16], qədim yazılı ədəbi abidələrimizin, oğuznamələrin şahı sayılan “Dədəm Qorqud Kitabı”nın Borçalıya bəliqli dərəcədə bağlılığı faktı önəmlidir.

“Dədə Qorqud Kitabı”nın Salur Qazan boyunda Qazan “Gürcüstan ağzında oturur” (yaşayır), doqquz tümən (bölgə) Gürcüstandan xərac alar, o, yağlı üstünə gedərkən bu yerlərdən keçər, haqq didarın görün suyla, mübarək üzlü qurdla soraqlaşar.

Türk qaynaqlarında “Dədə Qorqud” kitabında Ulaş oğlu Salur Qazanın evi yağmalanmağı boyundakı olaylarda miladın əvvəllərində Taron-Borçalı bölgəsində getmiş iki savaştan, Xəzər, Barsıl (Qazax, Borçalı) adlı iki boy vəya uruğun birgə axınlarından son ikisinin əks olunduğunu bildirən dəlillər sezilməkdədir.

Borçalıda Dədə Qorqud soraqlı Ağcaqala, Ağsaqa, Babakər, Baydar, Baytallı, Bozdağ, Dumanaşan, İmir, Kəpənəkçi, Kölayır, Qabal, Lök, Sarpdərə, Şindi, Şirək, Ulaşlı kimi yayımlı toponimlərin Borçalı məkanında da var olması maraqlı doğurur. Bu yöndə 17–18-ci yüzillərə aid Gürcü salnamələrində Tiflislə Borçalı arasında Kür çayından Yağlıca düzünə qədər uzanan sahədə Qorqud təpə, Qorqud oba, Qorqud vadisi yer adlarının anıldığını vurğulamalıyıq.

Ləhcə-sivə identliyiylə ilgili də önəmli faktlar müəyyənləşdirilməkdədir.

#### **1. TARİXİ HADİSƏLƏRİN SƏSLƏŞMƏSİ**

Birinci məqam, yəni eposdakı hadisələrlə Borçalı ərazisində baş vermiş tarixi olayların identliyi araşdırılmamış, dəqiqləşdirilməmişdir, ancaq önəmli məsələdir.

Bu baxımdan Türkiyəli tanınmış tarixçi-ədəbiyyatşünas alim, Borçalılıların keçmişinə aid

“Karapapaklar (Borçalı–Kazak Uruğunun Kür–Araz Boylarındakı 1800 Yılına Bir Bakış”) adlı kitabın yazarı Məhməd Fahrəddin Kırzioğlunun araşdırmaları, mülahizələri öz elmi əsaslılığı və özgünlüyüylə xüsusi ilgi çəkir. O, “Dədə Qorqud” dastanlarının məhz miladdan öncə 149-cu ildən miladın 429-cu ilinə qədər Balaərşahlar dövlətini qurmuş, Borçalının qədim keçmişində iz qoymuş əski Oğuzlara aid olduğunu sübut edən mühüm dəlillər gətirmişdir. Belə ki, müəllif Dədə Qorqud Oğuznamələrindəki Salur Qazan sülaləsinin atası Ulaş tarixdəki Xəzər-Barsıllarla vuruşan, döyüşdə öldürülən Balaərşahla identləşdirmişdir.

Xatırladaq ki, adı çəkilən Ərşah sülaləsinin Xəzər gündoğarındakı Parı boyundan gəlib Xorasan tərəflərdə hakimlik etmiş, Bərc, Parallı qövmlərini də içinə alan qədim Sak Oğuzlarından törədiyi Məhəməd Fahrəddin Kırzioğlunun, Mirəli Seyidovun, Vəli Həmidoğlunun... araşdırmalarında təsdiqlənər [10, 9–10].

M. F. Kırzioğlu öz cəsarətli fikirlərində daha irəli gedərək, “Dədə Qorqud” kitabında Ulaş oğlu Salur Qazanın evi yağmalanmağı boyundakı hadisələrin miladın başlarında Taron–Borçalı bölgəsində getmiş iki savaşı, yəni dədə Balaərşahla nəvə Üçüncü Təridat çağında quzeylilərdən Xəzər, Barsıl (Qazax, Borçalı) adlı iki boy vəya uruğun birgə axınlarından son ikisinin əks olunduğunu, Ərşahlar tarixindən Xəzər-Barslı (Borçalı) və Hunlarla savaşıların Qırcaq Məlik, Buğaçuq Məlik, Qara Toqan Məlik adlarıyla anıldığını bildirmişdir [7, ss. 2–3]. Türkiyəli başqa bir alim Orhan Yeniaras da “Salur Qazan” boyunda Ərşahlarla Qarapapaqların miladdan sonra 200-cü ildə savaşımların əksini tapdığını qeyd etmişdir [15, 17].

Tarix göstərir ki, miladdan öncə 127-ci ildə və ondan sonra indiki Borçalı çökəyinə uyğun gələn, Berduci/Bördüzü çölü, Qarqar ovası kimi anılan ərazilərdə Xəzər–Barsılların Balaərşahlar üzərinə yürüşləri olmuşdu. Süryani (Assur) müəllifi Bardaysanın, Gürcü salnaməçisi Leonti Mrovelinin, Alban tarixçisi Musa Qalakətlinin bu xüsusda soraqları var [10, 10–11]. Barsılların Ərşahlı şahı Təridatın ləşgəriylə savaşımlar tarixçilər 215-ci (yaxud 216) ilə aid edirlər [7, 2]. Barsılların bu yerlərə axınları o tarixi aşamalarda olmuşdu. Ona görə M. F. Kırzioğlu Borçalı – Qazax əkiz uruğunun yaşını həmin vaxtdan götürmüşdür [7, 3].

“Dədə Qorqud”un Salur Qazan boyunda, gerçəkdən də, Qazan “Gürcüstan ağzında oturur”, doqquz tümən (bölgə) Gürcüstandan xərac alar, o, yağı üstünə gedəndə bu yerlərdən keçər, haqq didarın görəndə sudan, mübarək üzlü qurddan soraq tutar [8]. Görkəmli alimimiz Pənah Xəlilovun yazdığı kimi, “Oğuz elləri hüduqlarında şimal-qərb qonşularımızın ölkəsi Gürcüstan dayanır” [6, 28].

Borçalı obrazlarından yazıya alınmış mifoloji mətnlər, nağıllar, alqışlar (dualar), zərb-məsəllər arasında Dədə Qorqud motivləriylə səsləşən örnəklər çoxdur.

## **2. TARİXİ-COĞRAFİ ONOMASTİK UYGUNLUQ**

“Dədə Qorqud”un Borçalıya bağlılığının daha bir diqqət çəkici ünsürü antroponimlərin (insan adlarının), etnonimlərin (etnos adların), toponimlərin (yer adlarının) uyğunluğudur. Bu yöndə də ciddi faktlar gətirmək olar.

Ağ alınlı Oğuz bəylərbəyi Bayındır Xanı [8, 50–51] miladdan öncə Borçalı civarlarına Türk elləri köçürmüş Bulğarlar sərvəri Vahəndur Bulğar Vəndlə [10, s. 9] identləşdirmək mümkündür; “Dədə Qorqud”dakı qəhrəman Aruz oğlu Qıyan Səlcuqun qardaşı aslankürəkli Basat və Bayburd qalasının hakimi Parasar adlarıyla [8, 49, 428] Barsıl etnonimi arasında yaxınlıq vardır. 18-ci yüzillə aid qaynaqlarda Borçalı sakinlərinin adları arasında Oğuz, Uruz, Qorqud, Qazan, Bayandur, Qarabudaq, Qaragünə, Dondar, Becan, Bamsı... adlarına rast gəlməyimiz [13] [1, 78] önəmli haldır.

Oğuznamələrdə, o sıradan “Dədə Qorqud”da Oğuzun öncül qismlərinin Daşoğuz – Bozox, İçoğuz – Üçox verilməyi diqqəti çəkir [8, 71, 145]. Bozoxlar adı Borçalılıların boykökü Barsılların Bozərlər/Börərlər adını [10, 7], həmçinin Bozoxların doqquz oxdan ibarət olmağı Barsılların qohum tirəsi Doqquz Oğuz, On Oğurları [10, 12] yada salır. Borçalı ərazisində Üçox (Gürcüçə: Səmsvilde) şəhəri var olmuşdu [10, 14]. Və elmi-tarixi qaynaqlarda Dədə Qorqud Oğuznamələrindəki Şəmsöldin Borçalıdakı Şəmsöldə (Şəmsədli) qəsriylə ilgiləndirilmişdi, Qoqalet Qoca Şəmsöldin xanədanının, Göyərlərin atası qəbul edilmişdi [7, 5].

Oğuznamələrin, “Dədə Qorqud”un Borçalı izləri qədim toponimlərdə də sərgilənər. Bu baxımdan bir neçə toponimi qeyd etməyi məqsədəuyğun sayırıq.

Dədə Qorqud yurdu xəritəsində Borçalı ərazisi İç Oğuzdadır [7, 6].

Oğuznamələrdəki Ağzıborü (Börü Ağzı) toponimiylə bağlamda vurğulayaq ki, hələ erkən

orta yüzillərin tarixi məxəzlərində, o sıradan Gürcü xronikaçıları Cavanşirin, Sumbat Davitisdzenin salnamələrində, Ərəbcə “Aləmin Hüdudu” kitabında, başqa mənbələrdə Borçalı məkanında Bördüzü (Berduci) irmağının, Bördiki dağının, Corabör mahalının adlarına rast gəlirik [10, 14]. Və Borçalı (Barsıl) etnoniminin əsasında məhz börü (börcə) simgəsinin durduğunu bir daha xatırlatmaqda fayda vardır düşünürük.

Oğuznamələrdəki “zülmət ölkəsi”, Musa Qalakətlidəki “gecəyarısı ölkəsi” və Borçalı ərazisiylə identləşdirilən Qoqarendəki (Göyərən) Qaranlıq Dağ (Qara Dağ), Başkeçidin o üzündəki Qaranlıq Dərə arasında uyğunluq da diqqəti çəkir.

“Dədə Qorqud”dakı Dəmirqapı Dərbəndin, Qapılar Dərbəndin, Qapılı Qara Dərbəndin, Qanlı Qara Dərbəndin [8, 85–86, 168–169] eyni məkan olmadığı, onların mətndəki coğrafiyasının müəyyənləşdirilməsi yönündə gərəkli mülahizələr irəli sürülmüşdür. Qazan Xanın min qoyun saxladığı Qapılı Dərbəndi Türkiyəli Qorqudşünas Orhan Şahin Gökyay Daryal (Darboğaz) qapısı hesab etmişdir [6, 24]. Pənah Xəlilov ikinci boydakı Dərbəndlə ilgili qeyd edir: “Qazan Xan Gürcüstan ağzında (sərhədində) oturarmış. Demək, Qazan ovda olanda gecə ikən onun ordusunun üstünə gələn Şöklü Məlik yalnız Gürcüstan tərəfdən hücumla keçə bilərdi... Şöklü Məlik bir gecəyə yağma yerinə çatdığı kimi, Qazan xan da təcili geri dönəndə ov yerindən səhər tezdən çıxıb öylə (günorta) vaxtı ordusuna çatmışdı. Dastanın bu boyunda Qazan Bəy Kür – Araz qovşağındakı qışlaq ordusuna deyil, Göyçə dağlarında yerləşən Altuntaxt adlı yaylaq yurduna qayıdır” [6, 23]. Demək ki, görkəmli alim də bu Dərbəndi “Gürcüstan ağzına” yaxın qəbul edir.

Və üstəlik, iki tarixi-coğrafi faktı xatırlatmaq istəyirik. Birincisi, orta yüzillər qaynaqlarında Borçalıdakı Xram (Anaxatır) çayının yuxarı yarğanının adı Darbənd verilmişdir [14, 34, 60] [10, 51]. İkincisi, Borçalının Faxralı kəndi yaxınlığında Dərvənddərə toponimi əzəl qaynaqlarda da, bu gün də var olmaqdadır [4, 96].

Onu da xatırladaq ki, Bəkil Oğuzdan köç eləyib, təzə yurd yeri seçməkdən ötrü “doqquz tümən Gürcüstan ağzına varıb qonur”, Bozdağı aşiban iki çay arasında vətən tutur [8]. Qazax ilə Borçalı arasındakı dağa Bozdağ deyilir və Borçalı çökəyi Ehram, Dəvədöy (Borçalı) nəhrləri arasındadır, burada Çayqovuşan toponimi də var...

Daha bir ilginclik fakt: Orta yüzillərə aid qaynaqlarda Soğanlıq kəndinin günbatar səmtində böyük bir ərazinin adı Qorqud anılır. Belə ki, Səfəvi hakimi Şah Səfinin Borçalıya yürüşünü təsvir edən salnaməçi Vaxuşi yazmışdı: “O, Soğanlıqdan günbatar səmtə Qorqud adlanan yerdə tərə üstündə şah evi tikdirdi...” [14, s. 34]. Həmin salnaməçinin coğrafi əsərində belə bilgiyə rastlayırıq: “Kürün sahilində Korkut (Qorqud) adlı bar-bərəkətli vadi var və indi ona Soğanlıq deyilər, bu vadidəki Kürdən Yağlıcaya qədər uzanan sahə burada şah dəvələri dayandığı səbəbindən indi Karvan adlanır” [14, 52]. Yenə həmin şahzadə Vaxuşi Baqratının 1721-ci ilə aid siyahısında Qorqud adlı oba, yenə o çağlara aid Gürcü dilindəki “Dəsturüləmə”də (təlimatnamədə) Soğanlıq–Qorqud, 1794–1799-cu illər arasında Gürcü şahzadəsi İoannın (Yuhanın) yazıya aldığı əhalisayımında da Qorqudoba toponimi xatırlanır [10, 46–51]. Qorqud obası Tiflis ilə Borçalı arasında çox mənzərəli, arxa tərəfi dağlı, ön tərəfi düzəngahlı yerdir, buradan baxanda bütün Borçalı ovuc içi kimi görünür...

Borçalı mahalının Saral kəndi yörələrində Sürüdaş dağlarının güney yamaclarının da adı Qorqudlu keçər...

Dolayısıyla, müdriklik, ululuq rəmzimiz Qorqud Dədəmizin adı doğma məkanımızın bir obasının adında əbədiləşmişdir; sonralar qəlbi, möhtəşəm dağlarımıza, qalalarımıza, qayalarımıza Koroğlu adı yaraşdırıldığı kimi...

Dədə Qorqud ünvanlı Ağbaba, Ağcaqala, Ağılğan, Ağqaya, Ağsaqa, Aladağ, Altuntaxt (Altunqala), Azgəyliyə, Babakər, Bayat, Baydar, Baytallı, Bəytəkər, Bozdağ, Cabağca, Cızıqlar, Çaxmaxlı, Çayqovuşan, Darbənd, Darvazqala, Dəllər, Dəliklidaş, Dumanaşan, Əyrək, Gümüş, İmir, Keçəlqora, Keşəli, Kəpənəkçi, Kosalı, Kölayır, Qabal, Qaçaqan, Qamışlı, Qaracıq, Qaradərə, Qaraqala, Qaranlıqdağ, Qaratikən, Qazan, Qazançı, Qazılıq, Qocalı, Qombor, Qorqudoba, Quşçu, Lök, Ormeşən, Oruzman, Ovdərə, Portport, Sadaxlı, Sallaxana, Sarıyal, Sarpdərə, Sarvan, Saulğar, Sənəkuçan, Sığnaq, Sürməli, Şeytanlı, Şindi, Şirək, Talavarı, Tapan, Təkəli, Tumanın, Turan, Tüllər, Ulaşlı, Üçox, Yağlıca, Yavıqlı, Yırğanca... yer adları [3, 13–14] [9, ss. 146–226] [8, 2] [2, 15–34] [1, 74–79] eyni və oxşar biçimlərdə Borçalı mahalında da görülməkdədir. Borçalıdakı Ulaşlı kəndinin adı da Dədə Qorqud soraqlıdır. Oğuzların ov yeri



Tumanin (Dumanis), yaylağı Ağlağan, Qazan Xanın yurd yeri Altuntaxt adları Borçalıda da var.

### 3. LƏHCƏ-ŞİVƏ İDENTLİYİ

Türkiyə Qorqudşünası Məhərrəm Ərgin haqlı olaraq yazmışdır: “Bu gün Azeri sahasında Dede Korkut dilinə ən yaxın ağız Dede Korkut kitabındakı coğrafi sahanın ortasına yayılmış bulunan Terekeme–Karapapak ağzıdır” [5, 7].

Başkeçidin Qarabulaq kəndindən olan Qorqudşünas Əzizxan Tanrıverdi “Dədə Qorqud” mətnində öz ifadəsini tapmış tarixi qrammatika identliyini daha çox Qərb ləhcəsində, öncəliklə də, Qazax–Borçalı şivəsində əsaslandırma bilmişdir [12, 4].

Bu, tarixi söz xəzinəsi baxımından daha qabarıqdır. Belə ki, “Dədə Qorqud”dakı bir çox kəlmələr variativ ayrılıqlarıyla (axça, çözmək, qıyma-qıyma, yemşək, ilkindi, yəyax, qılıc...) Borçalı şivəsində saxlanar.

Ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud”un məkan lokalizasiyası ilə bağlı ən sensasiyalı sürprizləri, bəzi araşdırıcıların fikrincə, yaxın gələcəkdə məhz Borçalı səmtdən gözləmək olar [1, 74].

“Dədə Qorqud”un Borçalı izlərinin belə önəmli cizgiləri həm milli ədəbi irsimizin bütünlüyünə dəlalət edər, həm də bu möhtəşəm yazılı abidəmizin coğrafiyası, tarixiliyi problemlərinə aydınlıq gətirilməsinə dəstək verir.

### Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan Araşdırmaları Jurnalı, Xəzər Universitəsi, Bakı 2001 # 3–4
2. Çobanlı, Müşfiq, Hüseynova-Taleh, Azadə: Borçalıda Dədə Qorqud İzləri, Təhsil nəşriyyatı, Bakı 2000
3. Çobanov, Süleyman: Mənim Əzəl, Gözəl Saraçlım, Sumqayıt 2001
4. Faxralı (Hüseynov), Rəşid: Oğuz Eli Faxralı (tarixi, bədii, etnoqrafik toplu), Əbilov, Zeynalov və Oğulları nəşriyyatı, Bakı 2002
5. Gürcüstan, Azərbaycanca qəzet, Tbilisi 2000 # 22–23
6. Xəlilov, Pənah: Kitabı-Dədə Qorqud – İntibah abidəsidir, Gənclik nəşriyyatı, Bakı 1993
7. Kırzioğlu, M. Fahrettin: Karapapaklar, Borçalı–Kazax Uruğunun Kür–Aras Boylarındakı 1800 Yılına Bir Bakış, Atatürk Universiteti, Erzurum 1972
8. Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası, cild 1, cild 2, Bakı 2000
9. Məmmədli, Hüseynqulu: Dədəm Qorqud Keçən Yerdə Bu Yerlər, Bakı 1999
10. Məmmədli, Şurəddin: Alın Yazımız, Samşoblo nəşriyyatı, Tbilisi 1997
11. Rəhimova, Elmira: Ölm Sənət İncisi, Təbib nəşriyyatı, Bakı 2000
12. Tanrıverdiyev, Əzizxan: Kitabı-Dədə Qorqud və Qərb Ləhcəsi, Təhsil nəşriyyatı, Bakı 2002
13. Tiflis Əyalətinin Müfəssəl Dəftəri (Borçalı və Qazax, 1728-ci il), Giriş, tərcümə və qeydlərin müəllifi Şahin Mustafayev, Pedaqogika nəşriyyatı, Bakı 2001
14. Вахушти: География Грузии, Тифлисъ 1904
15. Yeniaras, Orhan: Karapapak ve Terekemelerin Siyasi ve Kültür Tarihine Giriş, İstanbul 1994
16. [https://az.wikipedia.org/wiki/Kitabi\\_Dede\\_Qorqud](https://az.wikipedia.org/wiki/Kitabi_Dede_Qorqud) (11.11.2015)

## “KİTAB-İ DEDE KORKUT”TA ANNE VE BABA ARKETİPLERİ

**Ключевые слова:** эпос, архетип, мать, отец, символ, культ родителей  
**Key words:** epos, archetype, mother, father, symbol, the cult of the parents

Her toplum, üyeleri arasındaki birliğin korunarak, devamlılığını sağlamak için bir şeyin olumlu ya da olumsuz, iyi ya da kötü, hoş ya da nahış olduğu hakkında karar verme olarak tanımlanan değerleri yeni yetişen kuşağa kazandırmak ister. İnsanoğlunun var olduğu günden bugüne daha iyi toplumsal yaşam şartları oluşturabilmek, insanlar arası ilişkileri düzenleyebilmek, bireylerin kararlarını ve seçimlerini daha iyi kontrol ederek daha az olumsuz davranışlar içine girmesini sağlamak için insanlara dürüstlük, sevgi, saygı, hoşgörü, dayanışma, sorumluluk gibi değerleri kazandırmak önemli görülmüştür.

Değerler açısından olgunlaşamamanın sonucu, insanlar yalnızca çevrelerine karşı değil, kendilerine ve diğer insanlara karşı da olumsuz eylemlerde bulunabilmektedir. Bugün içinde yaşadığımız toplumda kendinden farklı düşündüğü ve farklı inançlara sahip olduğu için, başkalarını hoşgörüle karşılamayan, kendine ve sağlığına saygı duymadan kendisine zarar veren, sevgi, saygı, sorumluluk gibi değerleri kazanamayan insanlar vardır. Geçmişte ve günümüzde değerler doğrudan, dolaylı ya da planlı, plansız etkinliklerle toplumu oluşturan bireyler kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Çeşitli kahramanların yer aldığı hikâyeler öğrencilerin ilgilerini ve dikkatini çekmekte, değerlere ilişkin tartışma ortamı için iyi birer kaynak oluşturmaktadır. Hikâyeler ve kahramanlar insan yaşamının olumlu ve olumsuz yönlerine dikkat çekmektedir. Destan, şiir, hikâye gibi edebi ürünler değer eğitimi için önemli kaynaklardır. Dede Korkut Hikâyeleri de bu önemli kaynaklardan biridir. Destanların ilk anlatıcısı olan Dede Korkut, hikâyelerinde veli bir kişi olarak ortaya çıkmakta, hikâyelerde aile birliği, iyilik, dürüstlük, mertlik, cesaret ve yiğitlik gibi değerler yoğun biçimde yer almaktadır.

İnsan, yeryüzündeki en soylu varlık olarak durmaksızın değişir, dönüşür ve kendini gerçekleştirmesine yardımcı olan değerler yaratır. Bu yaratımlar, aynı zamanda dünyanın yeniden kurgulanması anlamına gelir. Böylece insan, kendini aşarak yeni değerler dünyası kurar. Kurulan bu yeni değerler dünyası, yüksek bir gerçekliğin ve bilincin yansıması olarak “kökenörnek” (Lings 2003: 11-13) ve arketipsel sembollerin diliyle günümüze taşınır. Simgelerin diliyle anlatılan bu ortak varoluş biçimi/mikro evrensel düzen, bütün insanlığın ilk düşünce ve yaratılış öyküsüdür. Dede Korkut hikâyeleri, arketipsel sembollerin diliyle evrensel anlamda insanın ve insanlığın temel esprisini yansıtır. Hikâyelerde iyilik ediminin önemli bir görüntü seviyesi olarak yer alan “anne”, bütün açılımlarıyla bir iyilik imgesi ve arketipidir. İlkel mitolojide de görülen bu dişil öge, Jung’un belirttiği ‘yüce ana’ arketipinin simgesel görüntü seviyesidir. Dede Korkut hikâyelerde iyilik içerikli bir değer olan anne arketipi, insanı doğuran, büyüten, besleyen, koruyan, yardım eden bir değerler bütünüdür. Korkmaz: “Anne, ilahî nitelikli bu evrensel çağrının ev/yuva kökenli simgesidir. Anne/evren bizi yeniden gidişin, bize yeniden dönüşün başlangıcıdır” - diyerek anne imgesinin önemini vurgular. “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı”nda Dirse Han, kırk namert yiğidin yalanlarına inanarak oğlunu öldürmek ister ve bunun sonucunda 15 yaşındaki oğlu Boğaç Han’ı yaralayarak Ala Dağ’da ölüme terk eder. Eve tek başına dönen Dirse Han’ın hatunu, oğlunun başına kötü bir şey geldiğini hisseder ve kocasına, Boğaç Han’ın nerde olduğunu sorar ve onun için kaygılanır. Anne, bu yönüyle kaygılanan, koruyan, kollayan ve büyüten bir iyilik yurdu ve imgesidir.

Dirse Han’ın hatunu: “Karşı yatan Ala Dağdan bir oğul uçurdunsa söyle bana Taşkın akan koşan sudan bir oğul akıtınsa söyle bana Aslan ile kaplana bir oğul yedirdinse söyle bana Kara giyimli azgın dinli kâfire bir oğul aldırınsa söyle bana dedi feryat figan eyledi ağladı” (Ergin 2002: 30).

Evladı Boğaç Han için feryat ve figan eyleyen anne, bir iyilik imgesi olarak bütün yücelik algılamalarının belleksel mekânıdır. Kocasına, oğlu için karşı gelen kadın, annelik içgüdülerini evrensel iyiliğin özverili çağrısına dönüştürür. Dirse Han'ın eşi, Boğaç Han'ın annesi, varoluşsal bir içgüdü ile kırk ince belli kızı beraberinde alır, büyük cins atana binerek oğlancılığını aramak için “Kışta yazda karı, buzu erimeyen Kazılı Dağı'na geldi çıktı alçaktan yüce yerlere koşturup çık(ar)” (Ergin 2002: 30).

Boğaç Han'ın annesi, bütün şefkati, samimiyeti ve sıcaklığı ile zorluklara rağmen yavrusunu arar. Bu açıdan bireysel olarak; “anne, sadece dünya ile dolayım kuran bir ifa organı değil; dünyanın bütününü” (Tura 2002: 34) teşkil eden bir iyilik mekânıdır. Çünkü “anne rahmi” (Ergin 2002: 16) bir şefkat ve iyilik imgesi olarak bizim ilk evimiz, yuvamız ve barınağımızdır. Bu barınak bizi, bütün yaşamımız boyu kötü güç ve tehlikelerden korur, besler. Nitekim Boğaç Han'ın annesi de oğlunun yaralı bedenini görünce bütün sevgi ve şefkati ile ona sarılır, onun yarasını iyileştirmeye koyulur. “Oğlan yine der: Ana ağlama, bana bu yaradan ölüm yoktur korkma, boz atlı Hızır bana geldi üç kere yaramı sıvazladı bu yaradan sana ölüm yoktur, korkma dağ çiçeği, ananın sütü sana merhemdir dedi. Oğlanın anası memesini bir sıktı süt gelmedi, iki sıktı süt gelmedi, üçüncüde kendini zorladı iyice doldu sıktı süt ile kan karışık geldi” (Ergin 2002: 32).

Annenin çocuğu için kendini feda etmesi, evladının iyiliği ve sağlığını düşünmesi, yeniden varoluşun ve doğuşun yegâne açılımı olan annenin en kutsal ve mitik öyküsüdür. Hikâyede Boğaç Han'ın annesi, akıl ve kalbin yüceliği ile yavrusunu bütün tehlikelere karşı savunur. Yuvasını ve yavrusunu korumak için ölümü dahi göze alır. Anne, hikâyede evrensel bir iyilik imgesi, yaşam ve ölüm karşısında tek başına olan insanın evrendeki koruyucusu ve kollayıcısı olarak tasarlanır. Bir iyilik imgesi olarak anne, evladının bireyselleşme sürecini tamamlamasına yardımcı olan ve onun geleceğe taşınmasını sağlayandır. Bu uğurda kendi canını vermeye hazır evrensel bir güçtür. “Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destan”da ava giden Kazan Han'ın yurdunda olmadığını öğrenen Şökli Melik, Kazan Han'ın diyarına gelerek onun evini yağmalar. Kazan Han'ın eşi, Burla Hatun ve oğlu Uruz'u esir alır. Bunun neticesinde Burla Hatun, oğlunu korumak ve onu geleceğe taşımak için kendini feda etmek ister. Bu annenin evrensel açılımının başka bir iyilik imgesi ve görüntüsüdür. “Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destan”da, anne-oğul arasındaki bağ kullanılarak, kötülük karşısında bir iyilik imgesi olan anne arketipinin önemi vurgulanır. Kırk ince belli kız içinde belli olmayan Burla Hatun, ortaya çıkmaması durumunda oğlu Uruz'un etinin lime lime edileceğini öğrenmesi onu bir anne olarak üzer.

“Boyu uzun Burla Hatun oğlunun yamacına geldi, çağırıp oğluna söyler, görelim Hanım ne söyler: Der: oğul oğul ay oğul Biliyorsun ne oldu oğul Söyleştiler fısıf fısıf Kâfirin fiilini duydum Penceresi altın otağımın kabzası Kaza benzer kızımın gelinimin çiçeği oğul Oğul oğul ay oğul Dokuz ay dar karnımda taşıdığım oğul On ay diyince dünyaya getirdiğim oğul Dolaması altın beşikte belediğim oğul Kâfirler ters konuşuyorlar: Kazan oğlu Uruz'u hapisten çıkarım boğazından urgan ile asın, iki küreğinden çengele takın, kıyma kıyma ak etinden çekin, kara kavurma döşeğimize getirelim, kadeh sunduralım demişler” (Ergin 2002: 48). Hikâyede görüldüğü üzere bir iyilik ve sevgi imgesi olan anne, oğlunun zarar görmemesi için kendini feda eder. Zira anne prensibinin temelinde yaratma ve dünyayı kardeş kılma yatar (Fromm 1995: 265).

Dünyada ilk barınağımız olan anne, ölüme kadar bize yol gösteren, bizim kendilik değerlerimize dönmemizi sağlayan bir iyilik imgesidir. Oğlunun asılmasına etinim lime lime edilmesine razı olmayan Burla Hatun da altın beşikte belediği ve kendi kökensel değerlerinin geleceğe açılmayıcısı olan oğlu için kendini düşmana belli etmek ister. Ancak bir değerler bütünü olan gelenek ve görenek Uruz'un annesinin kâfirin eline düşmesini men eder. “Kam Pürelî Oğlu Bamsı Beyrek Destanı”nda olduğu gibi Ak bürçekli anası boncuk boncuk ağladı, gözünün yaşını döktü, acı tırnak ak yüzüne çaldı, al yanağını yırttı. Kargı gibi kara saçını” (Ergin 2002: 70) yolan anneler kendilerini evlatlarına adadıkları belirtilir. Bu yönüyle Dede Korkut hikâyelerinde anne arketipi ya da simgesi, bir içtenlik ve iyilik imgesi olarak ele alınır. Aynı zamanda çocuklarının kendini gerçekleştirmesinde önemli rol karakterdir. Nitekim “Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı”nda Deli Dumrul'un eşinin hikâyede ortaya çıkması –can ile canan arasındaki ilişkinin kendini gerçekleştirmesine yön veren onu eşine sevk eden- bir üst değer seviyesi, merkezidir. Çünkü anne, evrensel varoluş ilkesinin kendisi ve merkezidir. Bu merkez,

evrensel içerikli iyilik imgesi olarak, bütün insanlığın gerçek anlamda insan olmasını, sevgiyi, merhameti ve yuvayı çağırır.

Baba, en geniş anlamıyla kural, düzen, soy ve soyun devamını, bilinci, tarihi ve ataları simgeler. Baba, aydınlık bilincin mitik geçmişi ve deneyimlerin dinamik enerjisidir. Bu enerji, insanı geçmişten şimdiye, şimdiden geleceğe taşıyarak işlevsel bir bağlayıcılık görevi üstlenir ve kişinin ruhsal anlamda kendi içinde oturmasını, dünyaya tutunmasını ve tarihsel süreci tamamlamasını sağlar. Baba bu yönüyle insanın dünyadaki genetik ve kökensel açılımıdır. Dede Korkut hikâyelerinde baba, bir kişi veya insan olmasının yanında toplumun bilinç, bilinçdışı değerini simgeler. Bu değer, bazı hikâyelerde bir iyilik imgesi olarak karşımıza çıkar. Evrensel anlamda ise hikâyelerdeki baba imgesi, bilinçdışının oluşturduğu bir “arketip” olarak görünüm kazanır. Jung, arketipleri ortak bilinçdışının yapısal öğeleri olarak tanımlar. Jung’a göre “İnsan bilinci, bütün yaşam biçimlerini soya sopa bağlı kalıtımsal işlevleri içerir: Her çocukta bilinçten öncesi işlevsel bir ruh eğilimi vardır (Jung 1997: 29). İnsanın ruhsal ve kalıtsal olmak üzere içinde iki enerji taşıması, kalıtsal yol ile gelen bu enerjilerin baba imgesinin ontogenetik ve filogenetik yapısının insan üzerindeki açılımları olarak ortaya konur. Kısa’ya göre ise “Kalıtsal olarak insan psişesinde, benzer imge kümelerini ortaya çıkaran tasarlayıcı bir kuvvet öz bulunmaktadır” (Kısa 2005: 4). Bu öz kuvvet, yardımıyla insan kendisini her zaman ataların diyarında hisseder. Dede Korkut hikâyelerinde ataların ruhu olarak bize tarihselliğimizi hatırlatan baba imgesi-öz, gerçek anlamda bir bütünleyici ve birleştirici güce sahiptir. Bir iyilik imgesi ve hâkim güç olarak çocuklarının bireyselleşme sürecine her zaman yardım eden baba, oğullarının/kahramanların merkeze ulaşmaları, erginleşmeleri ve kendilerini gerçekleştirmelerine etkin bir şekilde yardımcı olur (Elideda 1994: 31).

“Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı”nda Han Bayındır ve Dirse Han, hem bir iyilik imgesi hem de kural ve düzen koyucu ve koruyucudur. Çocuğu olmayan Dirse Han, Bayındır Han tarafından siyah otağa oturtulur. Siyah otağ, kısırlığı, zayıflığı ve dışlanmışlığı simgeler. Hikâyede siyah otağ ve çocuk imgesi, Dirse Han’ın ontolojik anlamda yeniden doğuşu ve hayata katılışı simgeler (Elideda 1993: 13). Bayındır Han ise destanlarda hem başlangıcı hem de zamanlar arasında akışkanlığı sağlayan üst bir kimlik ve tasarlayıcıdır. Hikâyelerde en üst düzeyde baba imgesine sahip olan Bayındır Han, başkişi “ego-hero” (Gökeri 1979: 18) benliğin ve kökenin simgesi olan kahramandır. Han Bayındır, Dirse Han gibi diğer bütün hanlar üzerinde bir güce sahiptir ve bu gücü bir iyilik, yardımseverlik olgusuyla etrafına yayar ve herkesi kucaklar. “Bir gün Kam Gan Oğlu Han Bayındır yerinden kalkmıştı. Şâmî otağını yerin üzerine diktirmişti. Alaca gölgesi gökyüzüne yükselmişti. Bin yerde ipek halıcığı döşenmişti. Hanlar Hanı Bayındır yılda bir kez ziyafet verip Oğuz beylerini misafir ederdi” (Ergin 2002: 21).

Hiçbir zaman ihtiras ve kibirle boyunun/insanlarının karşısına çıkmayan Bayındır Han, bütün yüceliği ile insanları misafir eden, onların dertlerini dinleyip müşküllerini çözmeye çalışan aktif bir kişi ve ulu bir iyilik imgesidir. Nitekim “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı”nda Dirse Han’ın, baba olmasını ve onun dünyada kök salmasını sağlayan kişi de odur. Dirse Han’ın çocuk sahibi olması için yerine getirmesi gereken şartlar, açları doyurmak, yardıma muhtaç insanlara yardım etmek gibi hususları içermesi açısından önemli bir iyilik göndergesidir. Nitekim bu iyilik ve yardımlar sonrasında Dirse Han’ın bir oğlancığının olması, baba imgesi ile bütünleşen ülkü değerlerin, insanlığın en üst farkındalığı olan iyilik, iyilik yaparak iyilik bulunacağı öğretisi belirtilmiş olur. Dirse Han’ın hatunu ona “Yerinden kalk, alaca çadırını yeryüzüne diktir, attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kes İç Oğuz’un beylerini başına topla aç görersen donat, borçluyu borcundan kurtar” (Ergin 2002: 24) demesi, baba arketipinin bilinçdışındaki verici ve dağıtıcı iyilik içerikli göndermelerini ortaya koyar. Nitekim baba, bir ocak gibi bütün aile ve boyu etrafına toplar, onlara karşılıksız iyilik yapar ve dünyaya insani değerler açısından anlam kazandırır. Eril kültürün simgesi olan ve kollektif bilinçdışının en güçlü ve soylu arketipi olan baba arketipi, Dede Korkut hikâyelerinde bir “benlik tasarlayıcısı” (Bolen 2004: 36) ve iyilik düzenleyicisi konumundadır. “Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Esir Olduğu Destan”da Uruz, babanın bir benlik tasarlayıcısı olduğunu ifade eder. Kazan Bey, oğlu Uruz’un hünerli olmayışına, onun yay çekmeden, baş kesmeden tacı takacak olmasına gücenir. Ancak oğlu Uruz’dan aldığı cevap çok manidardır: “Hünerli oğul babadan mı görür, öğrenir, yoksa babalar oğuldan mı öğrenir, ne zaman sen beni alıp kâfir hudut boyuna çıkardın, kılıç çalıp baş kestir, ben senden ne gördüm ne öğreneyim dedi” (Ergin 2002: 29).

Metinde Uruz, babası Kazan Han'a bir evlat için baba imgesinin ne anlama geldiğini dile getirir. Görüldüğü üzere baba, çocuklarını geleceğe hazırlayan ya da hazırlamak zorunda olan bir öğreticidir. Hikâyelerde kahramanlar, baba imgesinin iyilik görüntüsünün yardımıyla "bilmeye gelen kişiler" (Campbell 2000:136) olarak çizilir ve babanın eşliğinde kendi bireysel dönüşümlerini yaşar ve erginleşme yolunu tamamlayarak kendilerine vaat edilen değer dünyasına oturur. Bu süreçte bir iyilik imgesi olarak ortaya çıkan baba, oğlunu/çocuklarını koruyan, saklayan ve geleceğe hazırlayan bir değerler birlikteliği ve kültürüdür. Yine aynı hikâyede Kazan Han, oğlu Uruz ile ava çıktığında düşmanların kendilerine saldırmalarına: "Oğul oğul ay oğul/ Düşman girip baş kesmeden/ Adam öldürüp kan dökmeden/ Ela gözlü kırk yiğidi beraberinde al/ Göğsü güzel koca dağlar başına çık/ Benim savaştığımı benim kılıçlaştığımı/ Gör de öğren ve hem bizim için pusuya yat oğul..." (Ergin 2002: 97) diyerek onu kötülük ve zarardan korumaya çalışan bir iyilik imgesine dönüşür. Bu yönüyle sembolik açıdan Kazan Han, oğlu Uruz'un kendini gerçekleştirmesine fırsat veren, tecrübeleri ile ona yardımcı olan ve iyilik eden bir değerler bütünüdür. Yine "Kanglı Koca Oğlu Kan Turalı Destanı"nda Kanglı Koca, baba imgesinin iyilik imgeleriyle bütünleşerek, oğlu Kan Turalı'yı karşıt/kötü güçten korumaya çalışır. Bu yönüyle Dede Korkut hikâyelerinde baba imgesi, evlat ve kahramanın kendini gerçekleştirmesine, ruhsal olarak uyanmasına katkı sağlayan soylu bir iyilik imgesi ve bilinçtir. (Ergin 2002: 15).

### **Ədəbiyyat:**

1. Abdullayev Kemal. Gizli Dede Korkut, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa, 1997.
2. Artun Erman. Türk Halk Edebiyatına Giriş, Kitabevi, İstanbul, 2004.
3. Banarlı Nihat Sami. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I., İstanbul, 1997.
4. Elçin Şükrü. İslamiyet Öncesi Türk Destanları, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003.
5. Enginün İnci. Mukayeseli Edebiyat, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.
6. Ergin Muharrem. Dede Korkut Kitabı I, II., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2004.
7. Gökyay Orhan. Şaik, Dede Korkut Kitabı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.
8. Gökyay Orhan. Şaik. Bugünkü Dille Dede Korkut, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963.

**Еллада Герайзаде**

### **Архетипы «отец» и «мать» в эпосе «Книга моего деда Горгуда»**

#### **Резюме**

В статье рассматриваются архетипы «мать» и «отец» в дастане «Книга моего деда Горгуда». Основное внимание уделяется отношениям родителей и детей в обществе, культуре отца и матери среди огузов.

**Ellada Gerayzade**

### **Archetypes "father" and "mother" in the epic "Kitabi-Dede Qorqud"**

#### **Summary**

The archetypes of "mother" and "father" in the epic "Kitabi-Dede Qorqud" is analyzed in the article. The publication focuses on the relationship between parents and children in society, the cult of the father and mother among the Oguz.

## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANININ LÜĞƏT TƏRKİBİNDƏ MADDİ-MƏNƏVİ LEKSİKA

**Açar sözlər:** “*Dədə Qorqud kitabı*”, *etnoqrafiya, folklor, dastan, türk folklorşünaslığı*

**Ключевые слова:** “*Книги Дедэ Горкута*”, *этнография, фольклор, сказания, турецкая фольклористика*

**Key words:** “*The book of Dede Gorgud*”, *ethnography, folklore, epos, Turkic folklore study*

Hər bir dövrün, zamanın özünəməxsus mərasimləri, adətləri, dəbi var. Bu adətlər, mərasimlər formalaşır, nəsildən-nəslə ötürülür və dövrünün möhürü, sazağı, qızmarı hopur bu adətlərə, mərasimlərə, bu günümüzdə gəlib çatır. Bunlar ona görə mənalıdır, əzizdir, uzunömürlüdür, əbədidir ki, xalqın mənəvi yaddaşını yaşadır, onun xarakterini təqdim edir, mənəvi mədəniyyətini əks etdirir. Bu mənada Azərbaycan xalqının ən möhtəşəm və qədim abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilinin lüğət tərkibinin ana xəttini Azərbaycan türklərinin mənəvi mədəniyyətinin müxtəlif sahələrini, adət-ənənələrini, ailə-məişət mərasimlərini, təqvim-mövsümi mərasimləri, dini ayinləri, ayrı-ayrı bayramları, mifik görüşləri və s. əks etdirən söz, termin və ifadələr təşkil edir. Bunları araşdırmaq, öyrənmək isə son dərəcə vacib və qiymətlidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı yalnız Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatının qədim nümunəsi deyil, bu abidə mənəvi sərvət, habelə bir çox oğuz türklərinin yaratdığı qədim mədəniyyətin ən zəngin, ən ulu qaynaqlarından biridir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, xüsusən də Azərbaycan xalqının möhtəşəm bir mədəniyyət abidəsi olduğu üçün o, dilçilər, ədəbiyyatşünaslar, sənətşünaslar, filosof, tarixçi və etnoqraflar və b.-nin maraq və tədqiqat obyektinə olmuş, bu mənəvi sərvəti öyrənməyə səy etmişlər. Dastan bu günümüzdə də araşdırılır. Əgər “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı haqqında bu gün hələ də son söz deyilməyib söyləsək, heç kəs bu həqiqəti inkar etməz. Hələ bu sahədə, şübhəsiz ki, cild-cild kitablar yazılacaq, monoqrafiyalar yaradılacaq.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı anadilli Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində yazıya köçürülmüş ilk böyük şifahi ədəbi-bədii abidədir. Dastandakı boylarda qəhrəmanlıq, qadına hörmət, vətənyurd sevgisi hissi təbliğ olunur. Qəhrəmanlıq, bahadırlıq ruhu abidənin əsas qayəsini, ideyasını təşkil edir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında igidlər yalnız öz şücaəti, yenilməzliyi ilə ad-san qazanırlar. Qəhrəmanlıq göstərməyənlərə ad belə verilmir. Burada qədim türklərə məxsus adqoyma ənənəsi vardır.

Dilçilik araşdırmaları aparılarkən leksikologiya sahəsi adətən ilk növbədə öyrənilir. Bu dastan barədə də bunları demək olar. Dastanın rəngarəng, zəngin lüğət tərkibi vardır. Onun leksik tərkibi, əsasən, türk leksik layıdır, alınma sözlər demək olar ki, yox dərəcəsindədir. Bunu araşdırıcıların da əksəriyyəti göstərmişdir. Buradakı leksikanın əsas qismi oğuz türklərinin – qədim Azərbaycan türklərinin dünyagörüşünü, məişətini, maddi və mənəvi dünyasını, adət-ənənələrini, məşğuliyyət, peşə və sənətlərini əks etdirən sözlərdən, dövrü səciyyəli olan hərbi söz və terminlərdən ibarətdir. Buradakı etnoqrafik leksika yemək, geyim adlarını, ayrı-ayrı mərasimlərin, dini anlayışların adlarını, o dövrlük adət-ənənələrimizi əks etdirən sözləri əhatə edir. Dastanın dili olduqca aydın və anlaşılıqdır. Onda rast gəldiyimiz sözlər və frazeoloji ifadələr Azərbaycan – türkmənşəli sözlərdir. Məhz bu səbəbdən də bəzən dastanın dilini başqa xalqlara mənsub olan araşdırıcıların çox qismi heç də həmişə düzgün anlaya bilməmiş, bir çox söz və deyimləri yanlış yozmuşlar. “Kitabi-Dədə Qorqud”un ən yorulmaz və görkəmli, aparıcı araşdırıcısı mərhum akademik Həmid Araslı da vaxtilə bu xüsusda belə yazmışdır: “...Əsər (dastan – İ.M) sırf Azərbaycan dilində yazıldığı üçün bir çox tədqiqatçılar bu əsərin mətnini doğru oxuya bilməmişlər. Prof. Nöldeke əsərin çox yerini oxuya bilmədiyi kimi, akademik Bartold da özünün etiraf etdiyi kimi, bir çox ifadə və kəlmələrin mənasını başa düşə bilməmişdir.

Müəllim Rifət isə hər bir azərbaycanlının bildiyi bəzi kəlmələri belə yanlış hesab edir, “mənası anlaşılmadı”- deyə göstərmişdir.\* (1, 21)

Dastanda etnoqrafik leksikaya aid olan yemək, geyim, silah, ev-məişət əşyalarının adlarını, bəzi peşə-sənət sahələrinə aid məfhumları bildiren sözlərə, birləşmələrə bol-bol rast gəlmək olar.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində bir çox yemək adları işlənmişdir. Məsələn, *yəxni*, *aş*, *bazlamac*.

“Yəxni” sözünün “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qovurma mənasında işlənməsinə təsadüf olunur: *kəsə-kəsə yeməkə yəxni yaxşı* (1, 96); oğulları ağ otağa, qızılyu qızıl otağa, oğlı-qızı olmayanı qara otağa qondurun, qara keçə altına döşən, qara qoyun yəxnisindən önünə gətürin, yersə-yesün, yeməzsə, tursun-getsün... (1, 35). Naxçıvan şivələrində “yəxni” sözü “soyutma ət” xörəyi mənasında bu gün də işlənir.

Dastanda bu günümüz üçün arxaizm qəlibində olan “şülən” sözü daha çox qədim bir adət və mərasimlə bağlı olan və bütün xalqa verilən ümumi ziyafət mənasında işlənmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında işlənən yemək adlarından biri də “aş” sözüdür. Dastanda “aş” sözü ümumiyyətlə, “yemək, xörək” mənasını verir: *Umanına-usanına aş yedirdim* (3,73). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “bazlamac” sözünə “sac üstə fətir” mənasında rast gəlirik: *gəldin ol kim soldıran soydur, sapadanca yerindən uru turar, əlin-yüzün yumadan toquz bazlamac ilə bir küvlək yoğurd gəvəzlər toyınca tıqa-basa yeyər, əlin bögrinə urar, aydır* (3, 33).

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında “şişliq” sözü də gen-bol işlənir. “Ağayıldan tümən qoyun vergil – Bu oğlana şişlik olsun, ördəmlidir (3, 36).

Ağayıldan tümən qoyun sənin, gedər,

Mənim də içində şişligim var,

Qomağım yoq qırq namərdə! (3, 41).

Burada “şişliq” sözü bu gün işlətdiyimiz “kabab” yemək adını əvəz etmişdir. Tarixi inkişaf nəticəsində şişlik türk- Azərbaycan mənşəli söz yerini “kabab” fars mənşəli sözə güzəşt etmişdir. Rus tədqiqatçısı V.V. Poxlyobkin isə tarixi faktlara, məxəzlərə əsaslanmadan belə söyləyir: “Şaşlıq” sözündə (o, başqa xörək adlarından da bəhs etmişdir – İ.M.) isə məsələ başqa cürdür. Bu xörək Rusiyada və bütün dünyada səciyyəvi Qafqaz xörəyi hesab olunur. Ümumiyyətlə, bu, bir çox maldar xalqlara, o cümlədən də dağlılara daha çox tanışdır. “Şaşlıq” sözünün adına gəlincə, baxmayaraq ki, o heç bir şübhə yeri olmayan türk mənşəlidir, Qafqazda, hətta türkdilli Azərbaycanda (belə çıxır ki, türkdilli olmayan Azərbaycan da var – İ.M.) öz dillərinin lüğət ehtiyatından çıxış edib onu izah edə bilməz”\* (2,118).

Azərbaycan dilinin lüğət tərkibində ən qədim vahidlərdən olan geyim adlarına da “KDQ” boylarında tez-tez rast gəlirik: *kəpənək* (yapıncı), *çəpkən*, *börk*, *don*, *kaftan* (qaptan), *kürk*, *ədük*, *külah* və s. “KDQ” boylarında milli türk sözlərlə yanaşı *külah* (baş geyimi) fars alınmasına da təsadüf edirik:

*Altmış ərkəc dərisindən kürk eləsə, topuqlarını örtmiyə, altı erkəc dərisindən külah etsə, qulaqlarını örtmiyə, qolı-budı xıracə , uzun baldırları incə, Qazan bəgün tayısı – At ağızlu Aruz qoca çapar yetdi* (3,49-50).

Möhtəşəm mənəvi abidəmiz “Kitabi-Dədə Qorqud”da toy mərasiminə, habelə müxtəlif milli adət-ənənələrimizə də aid qiymətli sətirlər çoxdur. Dastanda elçilik “kiçik düyün”, toy “ulu düyün”, “ağır düyün” adlandırılır. Bu gün el arasında işlənən “beşiklərtmə”, “beşikləsmə”, nişanlı ifadəsi “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında öz əksini tapmışdır: “*Baybican bəg aydır: “Bəglər, allah-təala mana bir qız verəcəkdir olursa, siz tanıq alın: Mənim qızı Bayborə bəg oğluna beşiklərtmə yavuşlu olsun.- dedi”* (3,52).

“Dügün” sözünün ədəbi dilimizin tarixində işlənmə mənzərəsini, müddətini öyrənmək baxımından aşağıdakı mülahizə də razılıq doğurur: “*dügün – ziyafət, böyük qonaqlıq. Bu söz XX yüzilliyin əvvəllərinə qədər toy sözü ilə çox tez-tez sinonim kimi paralel şəkildə işlənmişdir, indi isə bir sıra dialekt və şivələrdə təsadüf olunur. Ehtimal ki, toy feil əsasına aiddir. Bunun fonetik inkişafını belə təqdim etmək olar: toy- toyun- tuyun, tütün- düyün- dügün* (4, 19).

Milli adət-ənənələrimizdən olan toy mərasimindəki başlıq- toy xərçisi istəmə adəti də qədim tarixə malikdir. Bu adət “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında da təsvir edilmişdir. Banıçıçəyin qardaşı Dəli Qarçar başlıq kimi aşağıdakıları istəyir: “*Dəli Qarçar aydır: “Bin buğra gətürün kim, maya görməmiş ola. Bin dəxi ayğır gətirün kim, heç qısrığa aşmamış ola. Bin dəxi qoyun görməmiş qoç gətirün bin dəxi bürə gətirün mana”- dedi”* (3, 56).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan türklərinin qədim məişətini dolğun əks etdirən əvəzsiz abidədir. Dastanın boylarında bir çox məişət əşyalarının və ev avadanlıqlarının adlarına da rast gəlmək olar: Aya (sapandın daş qoyulan yeri), ayaq (qədəh, piyalə), badya, ban ev (hündür çadır), buqağu-buxov, qaytaban (dəvələrin saxlandığı yer), dolama beşik (nənni), süylük (şiş, kabab şişi), tənəf (çadır ipi), çəlbir (qantarğa) (Gətirdiyimiz məişət əşyalarının adlarını akad. H.Araslının 1962-ci ildə nəşr etdirdiyi “KDQ” dastanından seçmişik). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının lüğətində məişət leksikasının, etnoqrafik sözlərin, xalqımızın mənəvi və maddi varlığı ilə əlaqədar söz və deyimlərin bolluğu diqqəti çəkir: Əlbəttə, bütün bunları aşkarlamaq üçün əsaslı, ciddi araşdırmalar zəruridir. Yazımızı belə bir nikbin sonluqla bitiririk.

“KDQ” boylarında işlənmiş etnoqrafizmlərin milliliyi, ümumişləkliyi, habelə xalqımızın məişətini, həyat tərzini, məşğuliyyətini və nəhayət, özgünlüyünü ifadə etməsi həmin tematik qrupların söz və termin yaradıcılığında da aparıcı rol oynamasına və müxtəlif amillər, əlaqə və münasibətlər nəticəsində bir çox başqa dillərə də keçməsinə (əvvəlcə ekzotik sözlər, sonradan işə alınmalar kimi) səbəb olmuşdur.

### **Ədəbiyyat:**

1. Araslı Həmid. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarix və problemləri. Bakı, Gənclik, 1998
2. Асланов В.И. Историческая лексикология азербайджанского языка. Док. дисс. Баку, 1973
3. Kitabi-Dədə Qorqud (tərtibçiləri F.Zeynalov və S.Əlizadə) Bakı, 1988
4. В.В. Похлебкин. Национальные кухни наших народов. М., 1983

**Исмайыл Маммедли**

### **Место материально-духовной лексики в словарном составе эпоса «Книги Деде Коркута»**

#### **Резюме**

«Книга Деде Коркута» один из самых древних памятников общетюркской устной литературы. Дастан по своей структуре состоит из синтеза поэзии и прозы. В этом произведении особое внимание привлекают средства художественной изобразительности, а также этнографические термины и выражения. В докладе к исследованию привлечены лексические единицы из сказаний эпоса, анализированы лексико-семантические оттенки слов и названий традиционно-обрядовых церемоний.

**Ismayil Mammedli**

### **Material-spiritual Lexicology in the Vocabulary of “The Book of Dada Gorgud”**

#### **Summary**

“The Book of Dada Gorgud” is one of the most ancient monuments in Turkic oral literature. According to the epos structure it consists of versification and prose. In the poetical parts illustrated art, expression, colorful ethnographic terms and phrases attracts the attention. In the lecture lexicological units used in the parts of “The Book of Dada Gorgud” are investigated and lexical-semantic meanings, traditional names are analyzed.



## TÜRK DÜNYASININ ŞAH ESERİ

**Anahtar kelimeler:** *Kitab-ı Dede Korkut, Oğuzlar, Türk Hayatı, Ansiklopedy, Etnografi*  
**Key words:** *Kitab-ı Dede Korkut, Oguzs, Life of Turcs, Enciklopedie, Etnografy*

Eski Türkler genel olarak 4 gruba bölünürler. Bunlar Oğuz, Kıpçak, Karluk ve Bulgar grublarıdır. Her grubun birer büyük eseri bulunmaktadır. İlginçtir ki bunlardan ikisi manzume, ikisi destan türündedir, üçü yüzde yüz şiirle, birisi hem şiirle, hem düzyazıyla yazılmıştır. Oğuz grubuna Azerbaycan, Türk, Türkmen, Gagauz ve Kırım Tatar dilleri dahildir, grubun şaheseri Dede Korkut destanıdır. Kazak, Kırgız, Karakalpak, Nogay ve Altay dillerinden oluşan Kıpçak grubunun şaheseri Manas destanıdır. Karluk grubuna Özbek, Uygur, Sarı Uygur ve Salar dilleri girer, şaheseri Kutadgu Bilig manzumesidir. Bulgar grubu Tatar, Başkurt, Karaçay, Balkar, Kumuk ve Karaim dillerinden meydana gelmektedir. Şaheseri Şan Kızı destanıdır.

Bu eserlerin arasında Dede Korkut destanı özel bir yere sahiptir. 1.300 yıl önce Anadolu, Azerbaycan ve Orta Asya'da cereyan eden olayları kapsamaktadır. Tarihi, aynı zamanda destani bir hüviyyet taşımaktadır. Oğuz Türklerinin hayat ansiklopedisidir. Bu eser eski Türklerin siyasi ve ekonomik düzenini, sosyal ilişkilerini, töresini, dini inançlarını, gelenek ve göreneklerini, kültürünü, karakterini, göçebe ve yerleşik hayatını, savaş sanatını, aşk ve nefretini, sevincini ve tasasını, yaşam biçimini, dünyaya bakışını yansıtmaktadır.

Türk edebiyatı tarihinin en büyük uzmanı Ord.Prof. Fuat Köprülü, Dede Korkut destanının önemini şu sözlerle belirtmiştir: Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkutu öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar. Gerçekten de Dede Korkut destanı Türk dilinin ve edebiyatının en güzel eserlerinden biri, belki de birincisidir.

Şu anda bilim dünyasına eserin iki nüshası bellidir. İlk nüshayı Dresden Kraliyet Kütüphanesinde ünlü Alman bilgini H.O.Fleischer bulmuştur. Şarkiyatçı ve diplomat Heinrich Friderik von Diez daha sonra Fleischer külliyatında kayıtlı (nr. 86) nüshayı bilim dünyasına sunmuş ve eserden bir parçayı tercüme etmiştir [1]. Pek te güzel olmayan bir nesihle yazılmış bu nüshanın her sayfasında on üç satır vardır. Metin bazı kelimeler dışında harekesizdir. Drasden nüshası “Kitâb-ı Dedem Korkut Alâ Lisân-i Tâife-i Oğuzân” adını taşıyor ki, bu da “Oğuzların Diliyle Dedem Korkut Kitabı” anlamına geliyor. Hikayelerin başlıkları, metinleri ve manzum parçalar birbirinden ayrılmadan bir bütün olarak yazılmıştır.

İkinci yazma 1950'de İtalyan Türkologu Ettore Rossi tarafından Vatikan'ın Apostolica Kütüphanesinde (nr. 102) bulunmuştur. Rossi, bu yazmayı önce bir makale, arkasından da kapsamlı bir araştırma ile [2] bilim alemine duyurmuştur. Bu nüshanın adı “Hikâyet-i Oğuznâme, Kazan Beğ ve Gayrı”dır; “Oğuzname, Kazan Bey ve diğerlerinin hikâyesi” demektir. Her iki nüsha Arap alfabesiyle Türkçe yazılmıştır, yalnız Vatikan nüshası hacim bakımından daha küçüktür. Dresden nüshası bir giriş ve 12 hikâyeden, Vatikan nüshası ise girişle birlikte 6 hikâyeden oluşmaktadır. Bu nüshadaki giriş ve hikâyeler, Dresden nüshasında bulunanlardan farklı değildir. Bu durumda Dede Korkut destanından yazma olarak elimizde bir giriş ve 12 hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyeler Türk dünyasının çeşitli yerlerinde masallaşmış halde halk arasında günümüze kadar yaşamıştır. Bunların dışında bu iki nüshada bulunmayan daha 5 orijinal Dede Korkut hikâyesi Türkmenistan'da halk ağzından derlenmiştir.

12 hikâyenin her biri bir veya iki Oğuz kahramanının başından geçen olaylardan bahseder. Oğuzların eski dönemde 24 boydan oluştuğunu dikkate alan bazı uzmanlar destanın da aslında 12 değil, 24 adet hikâyeden meydana gelmiş olabileceğini düşünüyorlar [3].

Hikâyeler, diğer adıyla boylar, konu bakımından birbirinden bağımsızdır, ancak bir boyun esas ve yardımcı kahramanları, diğer boylarda da geçer ve bir boydaki yardımcı kahraman diğer boyda esas kahraman olabilir. Böylece konu ve olay bakımından bağımsız olan hikâyeler, ortak

kahramanlarla birbirine bağlanmış olur. Toplum yapısının en üstünde hanlar hanı Bayındır Han bulunur. Fakat hikâyelerde doğrudan doğruya onunla ilgili işlenmiş bir konu yoktur. Bayındır Han eserde ikinci planda bir hükümdar olarak gösterilmiş, yerini Oğuz alplerinin başı sıfatıyla Salur boyundan, onun beylerbeyi ve damadı olan Alp Kazan almıştır. Karacuk Çoban dışında bütün kahramanlar toplumda üstün politik mevki sahibi, Oğuz ailelerine mensup soylu ve zengin kişilerdir. Bunlar Salur Kazan'ın beyleri ve arkadaşlarıdır. Destandaki erkek kahramanların hepsinin adları Türkçedir, yalnız iki istisna vardır. Bunlar Gaflet Koca'nın oğlu Şir Şemsettin ve Düzen'in oğlu Alp Rüstemdir.

12 hikâyeden 9'unda Salur Kazan ve arkadaşları geçer; 3 boyda ise onları göremeyiz. Hikâyelerden ikisi Oğuz Türklerinin kendi iç mücadelesini, sekizi de kuzeydeki ve batıdaki henüz İslam dinini kabul etmemiş Hıristiyan Türklerle, daha doğrusu Kıpçaklarla mücadelelerini anlatır. Bunlar mitolojik içerikten arındırılmış ve gerçekçi hüviyete bürünmüş destani hikâyelerdir. Yalnız iki hikâyede kahramanlar olağanüstü güçlerle kavgaya tutuşur. Birinde Basat adlı yigit Oğuzları perişan eden ucube yaratık Tepegöz'ü öldürür, diğesinde korku bilmez Deli Dumrul, Azrail'in ta kendisiyle savaşır. Başka bir boyda ise Kanturalı sevdiği düşman kızı Selcan Hatunu almak için kızın babasının isteği üzerine silahsız olarak boğa, arslan ve buğra ile çarpışarak onları yener. Destandaki en önemli boylardan biri 'Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'dur. Eseri bilim dünyasına tanıtan von Diez önce bu boyu Almancaya çevirmiş, Tepegöz'ü Homeros'un Odiseya'sındaki Polifemos'la karşılaştırmış, daha geniş, kapsamlı ve detaylı oluşu bakımından Tepegöz'ün Polifemos'tan daha eski olduğu kanaatine varmıştır.

Kitab-ı Dede Korkut'taki 12 boyun hepsinde Oğuzların ünlü akıl hocası, filozof ve veziri Dede Korkut vardır. Dede Korkut'un boylardaki esas işlevi kopuz çalarak boy boylamak, soy soylamaktır. Hikâyelerin, anlatılmasına boy boylamak, boylar içindeki manzum kısımlara soy, soyları kopuz eşliğinde belli bir melodiyle okumaya ise soy soylamak denir. Dede Korkut her boyun sonunda boy boylar, soy soylar; yani kahramanların hikayesini anlatır, onların şanına saz çalar, söz söyler, onlara dua eder ve bazen ad verir. Dede Korkut'un birkaç boyda, müşkül işleri halletmek için ortaya çıktığı da olur. Şu bağlamda Dede Korkut, 12 boyu birbirine bağlayan ve boyları düzenleyip anlatan ortak kahramandır. Ona göre de eser doğru olarak Kitab-ı Dede Korkut adıyla anılır. Başta yer alan giriş bölümü de eserin bütünlük kazanmasında rol oynar [4].

Dede Korkut'un tarihî bir şahsiyet oluşu üzerine çeşitli fikirler mevcuttur. Eserin giriş kısmında onun İslam'ın kurucusu Muhammed Peygamberin çağdaşı olduğu belirtilmiştir. Destanda Dede Korkut'un 295 yıl, bazı kaynaklarda ise 100 yıl yaşadığı üzerine bilgiler vardır. Bazı tarihî kaynaklarda onunla ve destandaki beylerle ilgili rivayetlere veya küçük parçalara rastlamak mümkündür.

Dede Korkut adının geçtiği en eski kaynak İlhanlı veziri Reşüdidin Fazlullah'ın Farsça yazdığı Camiü't-Tevârih'idir. Eserdeki bilgiye göre, Korkut, Oğuz sülalesinin dokuzuncu hükümdarı olan İnal Sır Yavku zamanında ortaya çıkmış, İnal Sır Yavku'ya, onun oğlu Kayı İnal Han'ave daha üç hükmüdüze vezirlik yapmıştır. Kendisi Bayat boyundan olup Kara Hoca'nın oğludur. Mısırlı yazar Ebu Bekr b. Abdullah b. Aybeker-Devadari'nin Dürerü't-Tican adlı tarihinde Dede Korkut hikayeleriyle ilgili çok önemli bir kayıt vardır. Selçuklu hanedanı mensubu olan ed-Devadari 1229 yılı olaylarından bahs ederken Cengiz Hana ait mukaddemede oğuzname hakkında şöyle bir bilgi vermiştir: Oğuz Türklerinin 'Oğuzname' adlı bir kitapları vardır, yanlarından asla ayırmazlar. Mazilerive ilk padşahları hep bu kitapta yazılıdır. Türklere Oğuz derler, çünkü büyükleri Oğuz isminde birisi imiş. Tebrizli Hasan b. Mahmut Bayati'nin Cam-i Cem Ayin adlı eserinde de Dede Korkut'un adı geçiyor. Müellif 28. Oğuz hanı olan Kara Hanın Korkut Dede'yi Medineye gönderdiyini, onun Peygamberimizi gördükten sonra geri döndüğünü, daha sonra Korkut Ata'nın oğlu Öргеç Dede'nin Hazret-i Osman'ın yanına hizmete gönderildiğini yazıyor. Öргеç Dede, Bağdad'a varınca Hazret-i Osman'ın şehit olduğunu öğreniş, Kabe'ye gitmiş, dönüşte Hazret-i Ali'den ahidname alıp gelmiştir. Osmanlı sultanı 3. Murad zamanında Bayburtlu Osman'ın yazdığı "Tevârih-i Cedîd-i Mir'ât-ı Cihan"a göre Oğuzların başbuğu Bayındır Han Kazan Hanı ve Dündar Beyi Kabe-yi Şerife Peygamberin yanına gönderdi. Resulullah onlara iman arzyledi, iman getirdiler, Selman-i Farisi'yi onlara koştı. Beraber Demirkapı'ya geldiler. Selman-i Farisi burada İslamı halkatalimetti, Dede Korkut'u onlara şeyhdikti[5].

EvliyaÇelebi ‘Seyahatname’sinde destan kahramanlarıyla ilgili kısımlar görülmektedir. Evliya Çelebi 1655’teAhlat’tan bahs ederken buradaki eski mezarları şöyle anlatıyor: ‘Osmanlıların eski ataları içerisinde Ahlat’ta yatanların biri de Korkut Han’dır’ [6].

Bunların dışında, Ebülğazi Bahadır Han’ın 1660’ta kaleme aldığı Şecere-i Terâkime’de, Müneccimbaşı’nın 1672’de yazdığı Arapça tarihinde, yine 17. yy’da Buharalı Hafız Derviş Ali Çengî tarafından yazılan Tuhfetü’s-Sürûr adlı Farsça eserde, bazı Bektaşî velâyetnamelerinde, Kul Ata’nın Leylâ ile Mecnun adlı mesnevisinde bazen birer ikişer cümlelik, bir kaç beytlik, bazen yarım sayfaya varan uzunlukta Dede Korkut’la ve beyleriyle ilgili rivayetler vardır. Şecere-i Terakime’de ise destan kahramanları ve özellikle Salur Kazan’la ilgili rivayetler bir hayli hacimlidir.

Dede Korkut’un adı tarihî kaynaklarda farklı şekilde geçmektedir. Mesela Reşidüddin’in Câmîü’t-Tevârih’inde Korkut, Nevaî’nin Nesâimü’l-Mahabbe’sinde Korkut Ata, Şecere-i Terâkime’de Korkut veya Korkut Ata, Tarih-i Dost Sultan’da Korkut şeklinde geçer. Yacioğlu’nun Selçukname’sinde Dede Korkut, Câm-i Cem-âyinde Korkut Ata ve Dede Korkut, Atalar Sözü kitabında Dede Korkut, Bayburtlu Osman’ın Tarihi’nde Dede Korkut, Edirneli Ruhî ve Müneccimbaşı tarihlerinde Korkut Ata olarak geçmektedir. Genelde Doğu (Türkistan) Türkçesinde Dede kelimesi yerine Ata terimi kullanılmıştır. Asıl Dede Korkut Kitabına gelince, eserin Dresden nüshasında 4 defa Korkut Ata, 29 defa Dede Korkut, 21 defa Dedem Korkut, 18 defa yalnız Dede, 1 defa da Dede Sultan olarak geçmektedir [7]. Burada Dede Korkut’un kutsal kişiliği ve bilge kişiliği söz konusudur. Dede Korkut hep akıllı, bilgili, kerametsahibi, maziden ve atiden haber veren ozan vekamdır. Hep bu bakımdan çeşitli eserlerde ve asırlarda Türkler arasında ortaya çıkmış DedeKorkut’ların genel sureti ve kişiliği bu destanda bir kişinin şahsında tecessüm etmiştir.

Dede Korkut destanının coğrafyası genel olarak önce Türkistan, daha sonra Azerbaycan ve Doğu Anadolu’dur. Destandaki Karaçuk, Karşuyatan, Kazlık, Karadağ, Aladağ gibi coğrafi adlar Oğuzların Türkistan’da yaşadıkları dönemin hatırasıdır. Gence, Gökçe, Alınca, Derbent, Altuntaht, Bayburt, Parasar, Akbaba ve benzeri adlar Anadolu’ya ve Azerbaycan’a göç ettikten sonra sahip oldukları yeni coğrafyaya mahsustur [8].

Dede Korkut destanında Oğuzların eski dini olan şamanizme ait bazı öğeler müşahede edilmektedir. Örneğin, su, ağaç ve dağ kültü şamanizme aittir,fakat bunlar özel olarak aranmadıkça çıplak gözle görünmezler. İslamiyete ait unsurlar daha açık olup ağır basmaktadır. Sadaka, salavat, ismi-azam, namaz vb. İslami terimler bunu göstermektedir. Ettore Rossi de bu hususa dikkati çekmiştir [9]. Zaten destandaki savaşlar Müslüman Oğuzlarla Hıristiyan Kıpçaklar arasında geçmektedir.

Dede Korkut destanı bize bin yıl önceki eski Türk etnografisinden zengin malzeme vermektedir. Bunların başında geyim kuşam, yemek, silah adları, müzik aletleri vs. gelmektedir. Dönemin milli giysileri arasında önemli yer tutan, bir çoğu günümüzde de geçerli olan kepenek, çepken, kaftan, kürk, edük, börk, sarık, külâh, şalvar gibi giyimler, çağdaş mutfağımızda bugün dahi yerini koruyan aş, yoğurt, yahni, bazlamac, şişlik, süylük gibi yemekler bunlara örnek gösterilebilir. Başta Dede Korkut olmak üzere ozanların kopuz, alça kopuz, kolça kopuz, kuruluca kopuz, davul, düdük, kös, nağara, surna ile icra ve ifa ettikleri müzik parçaları Türk milli kültürünün, ok, yay, kılıç, sapand, kargı gibi silahlar Türk askeri gücünün öğeleri olarak bin sene öteden bizlere göz kırptıyor [10].

Dede Korkut destanı bizlere Türk töresi, gelenek ve görenekler, Oğuzların davranışları, psikolojisi üzerine de ilginç bilgiler vermektedir. Oğuzlar mağrur, cesur ve yigit insanlardı, şeref ve haysiyetlerine çok düşkünlerdi. Acları doyurmak, çıpakları donatmak, yoksullara yardım etmek, güçsüzleri koruak onların başlıca faziletleriydi. Öğünmeyi sevmeyen mutevazi kişilerdi. Erkekleri kadar kadınları da cesur ve korkmazdı. Bütün erkekler tek eşliydi [11].

Kitab-ı Dede Korkut kitap halinde ilk kez Türkiye’de 1916’da Kilisli Muallim Rifat, Azerbaycanda ise 1939’da Prof. Dr. Hamit Araslı tarafından basılmıştır. Ünlü şarkiyatçı V.V. arthold eseri 1922’de Rusçaya çevirmiş, bu çeviri 1950’de Baku’de, 1962’de Moskovada neşredilmiştir. Destan çeşitli yıllarda bir sıra dillere tercüme olunarak Almanya’da, İngilere’de, Fransa’da,Hollanda’da, Letonya’da, Litvanya’da, Estonya’da, ABD’de, Brezilya’da, İran’da, Japonya’da ve başka ülkelerde basılmıştır.

1951'de Kitab-ı DedeKorkut, Azerbaycan'da ve Türkenistan'da 'Feodalite döneminden kalma zararlı eser' gerekçesiyle yasaklanmıştır. Uzun uğraşlar sonucu yasak ve tabu Azerbaycan'da 1957'de, Türkmenistan'da ise ancak 1980'de kaldırılmıştır.

Kitab-ı DedeKorkut çeşitli dönemlerde Türk Dünyasında, Avrupa ülkelerinde araştırılmıştır. Eser üzerine çok sayıda kitap, monografi, makale ve tez yazılmıştır. Son rakamlara göre başlangıçtan 2015'e kadar Kitab-ı Dede Korkut konusunda Azerbaycan'da 440'tan fazla kitap ve 2.100'ün üzerinde makale, Türkiye'de ise 450 civarında kitap ve 1300'den fazla makale yazılmıştır. Bunların dışında Kazakistan'da Özbekistanda, Türkmenistan'da, Tataristanda, Başkurtistan'da, Rusya'da, Avrua ülkelerinde de çok sayıda kitaplar ve makaleler yayınlanmıştır [12].

Türkiye'de Mehmet Fuat Köprülü, Muharrem Ergin, Orhan Şaik Gökyay, Fahrettin Kırzioğlu, Faruk Sümer, Saim Sakaoğlu, Semih Tezcan, Osman Fikri Sertkaya, Ahmet Bican Ercilasun, Azerbaycan'da Hamit Araslı, Ali Sultanlı, Ebdülezel Demircizade, Ferhat Zeynalov, Samet Alizade, Şamil Cəmsidov, Kemal Abdullah, Fuzuli Bayat, Azizhan Tanrıverdi özellikle güzelerler yazmışlardır.

Yabancı Türkologlardan Hendrik Boeschoten, Robert Danoff, G.L. Levis, Hein Joachim, F. Babinger, C.S. Mundy, W. Ruben, Warren Walker, Hanspeter Ahmet Schemide, Michele Bernardini, Mark Kirchner, Sigird Kleinmichel, Mutsumi Sugahara gibi tanınmış bilim adamları Kitab-ı Dede orkut'un öğrenilmesine nemli katkıda bulunmuşlardır.

Eser üzerine en son kitap benim ve kızkardeşim Dr. Naile Asker'in hazırladığı "Kitab-ı DedeKorkut'un Bibliyografisi" eseridir. Henüz basılmamış bu kitapta Azerbaycan, Türk, Özbek, Kazak, Türkmen, Uygur, Tatar, Başkurt, Qagauz, Rus, Ukrayna, Gürcü, Eston, Latış, Letonya, İngiliz, Fransız, Alman, İtalyan, Espanyol, Portugal, Macar, Sırp, Bulgar, Romen, Polonya, Arap, Fars, Japon ve Kore dillerinde 5 bin civarında bibliyografik kaynağı bir araya toplamışız [13].

#### **Kaynaklar:**

- [1] Diez Friederik, von. Denkwürdigeiten von Asien in Kunsten und Veissenschaften. Bd. I-II. – Berlin, 1811-1815, pp. 162-164, 288-331; Diez Friederik, von. Der Neuentdeckte oughusische Cyklop. – Halle und Berlin, 1815.
- [2] Rossi Ettore. Un niovo monoseritto del «Kitab-i Dede Qorqut». «Rivista deqli Studi Oriyentali». – Roma, 1950, XXV, pp. 34-43; Rossi Ettore. «Kitab-i DedeQorqut», «Citta dell Vatikan». – Roma, 1952. – 364 p.
- [3] Qafarlı R. Boyların sayı 12 yox, 24 olub // "Xalq qəzeti". – 1999, 17 aprel.
- [4] Ercilasun A.B. Dede Korkut Mirası // Makaleler / Dil – Destan – Tarih – Edebiyat / haz. Arıkoğlu E. – Ankara: Akçağ Yayınları, 2007. – S. 505-509.
- [5] Gökyay O.Ş. Dede Korkut. – İstanbul, 1973. Başlangıç. S. 35-41.
- [6] Çelebi Evliya. Seyahatname. IV, s. 140.
- [7] Muharrem Ergin. Dede Korkut Kitabı. – Ankara, 1994. s.2.
- [8] Cəmsidov Ş. "Kitabi-Dədə Qorqud" da coğrafi mühit / "Kitabi-Dədə Qorqud". – Bakı, 1999. S. 49-50.
- [9] Rossi E. Motivi biblici e coranicinel «Kitab-i Dede Qorkut». F. Köprülü Armağanı, İstanbul, 1953, pp. 437-442.
- [10] Əsədova E. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı etnoqrafik mənbə kimi. Tarix üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün tqdim olunmuş dissertasiya. – Bakı, 2010. – 153 s.; Dadaşzadə A. Dədə Qorqud dastanında Azərbaýcan etnoqrafiyasının inikası // Khazar Journal of Humanities and Social Sciences. – 1999. – № 4. – S. 80-105; Məmmədov İ. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının lüğət tərkibində etnoqrafik leksikanın yeri // "Kitabi-Dədə Qorqud" (məqalələr). – Bakı: Elm, 1999. – S. 284-287.
- [11] Sümər Faruq. Oğuzlar (Türkmənlər). – Bakı, 2013. – S. 359-360.
- [12] "Kitabi-Dədə Qorqud" bibliyografyası. Hazırlayanlar: Ramiz Əskər, Nailə Əskər (mətbəədə çap mərhələsindədir).
- [13] Yenə orada.

## Türk dünyasının şah eseri

### Özet

Eski Türkler genel olarak 4 gruba bölünürler. Bunlar Oğuz, Kıpçak, Karluk ve Bulgar grublarıdır. Her grubun birer büyük eseri bulunmaktadır. İlginçtir ki bunlardan ikisi manzume, ikisi destan türündedir, üçü yüzde yüz şiirle, birisi hem şiirle, hem düzyazıyla yazılmıştır. Oğuz grubuna Azerbaycan, Türk, Türkmen, Gagauz ve Kırım Tatar dilleri dahildir, grubun şaheseri Dede Korkut destanıdır. Kazak, Kırgız, Karakalpak, Nogay ve Altay dillerinden oluşan Kıpçak grubunun şaheseri Manas destanıdır. Karluk grubuna Özbek, Uygur, Sarı Uygur ve Salar dilleri girer, şaheseri Kutadgu Bilig manzumesidir. Bulgar grubu Tatar, Başkurt, Karaçay, Balkar, Kumuk ve Karaim dillerinden meydana gelmektedir. Şaheseri Şan Kızı destanıdır.

Bu eserlerin arasında Dede Korkut destanı özel bir yere sahiptir. 1.300 yıl önce Anadolu, Azerbaycan ve Orta Asya'da cereyan eden olayları kapsamaktadır. Tarihi, aynı zamanda destani bir hüviyet taşımaktadır. Oğuz Türklerinin hayat ansiklopedisidir. Bu eser Türklerin bin yıl önceki siyasi ve ekonomik düzenini, sosyal ilişkilerini, töresini, dini inançlarını, gelenek ve göreneklerini, kültürünü, karakterini, göçebe ve yerleşik hayatını, savaş sanatını, aşk ve nefretini, sevincini ve tasesini, yaşam biçimini, dünyaya bakışını yansıtmaktadır.

Eserin bilim dünyasına iki nüshası bellidir. Bunlardan birisi giriş ve 12 boydan oluşan Dresden, diğeri giriş ve 6 boydan oluşan Vatikan nüshasıdır. Her boy bir Oğuz kahramanının başından geçen olaylardan bahseder. Sonda Oğuzların ünlü akıl hocası, filozof ve veziri Dede Korkut gelerek kahramanın şanına saz çalar, söz söyler.

Ramiz Asker

## The masterpiece of the turks

### Abstrac

The ancient Turks are generally divided into four groups that are Oguz, Kypchak, Karluk, and Bulgar. Each of these groups has a major book. Interestingly, two of these books are in the poem and the other two are in epic genres. Three of them are written in rhymes and one is in both rhymes and prose narrative. Azerbaijani, Turkish, Turkmen, Gagauz, and Crimean Tatar languages belong to the Oguz group, the masterpiece of which is the *Book of Dede Korkut*. The Kypchak group is composed of the Kazakh, Kyrgyz, Nogay, and Altay. This group's masterpiece is the *Epic of Manas*. The Karluk group, whose masterpiece is *Kutadgu Bilig*, is composed of Uzbek, Uygur, Sari Uygur, and Salar languages. The Bulgar group is made up of Tatar, Bashkurt, Karachai, Balkar, Kumuk, and Karaim languages. The masteriece of this group is the *Epic of Shan Kyzy*.

The *Epic of Dede Korkut* has a special place among these works. The book covers the events that took place in Anatolia, Azerbaijan, and Central Asia. It has historical, as well as literary identities. It is the life encyclopedia of the Oguz Turks. This book reflects the political and economic order, social relationships, traditions, religious beliefs, habits, culture, societal characteristics, civilizations, martial arts, love and hate, happiness and grief, life style, as well as worldviews of the Turks who existed more than a thousand years ago.

Today, two versions of the *Epic of Dede Korkut* are known. One of them is called the Dresden version, which is composed of an introduction and 12 chapters. The other, the Vatican version, has an introduction and 6 chapters. Each chapter tells a story about the events an Oguz hero faces. At the end, Dede Korkut, the famous master, philosopher, and vizier of the Oguz, appears to honor the hero by telling a story and playing *kopuz*.

## DƏDƏ QORQUD OĞUZNAMƏLƏRİNDƏ MARJİNAL YERLƏR VƏ KEÇİD MƏKANLARI

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, oğuznamə, marjinal məkan, keçid məkanı, kaos.*

**Ключевое слова:** *Дедэ Горгуд, Огуз-наме, маргинальное пространство, переходное пространство, хаос*

**Key words:** *Dede Gorgud, Oghuz-nameh, marginal space, transitive space, chaos*

### Ön söz

Xaos kosmos ziddiyyindən fərqli olaraq marjinallıq həll edilə bilən problemlərin yığındır və kaosla kosmosun, bizim dünya ilə antoqonist məkanının sərhəddidir. Marjinal yer, marjinal qəhrəman kaosun təmsilçisi olan demonik obrazdan keçid funksiyasını daşması ilə seçilir. Yəni marjinal yerlər əslində düzənə salına bilinən, yaxud da əksinə düzəni pozan yerlər olduğu kimi, marjinal qəhrəmanlar da bir məkandan digərinə keçməklə mövqelərinin stabil olmadığını sübut etmiş olurlar. Dədə Qorqud Kitabında keçid yerləri marjinallıqları ilə seçilən məkanlardır. Marjinal məkanlar qəhrəmanın statusunun dəyişdiyi, yeniləndiyi keçid yerləridir. Dədə Qorqud Oğuznamələrində Qalın Oğuz eli bütövlükdə kosmosun proyeksiyası olub qutsal məkan statusundadır. Bu qutsallıq oğuz ərənlərinin əxlaqi davranışlarında, yaşamlarında, dünyagörüşlərində, başqalarına münasibətlərində üzə çıxır.

Oğuz cəmiyyətinin dışında qalan yerlər, özəlliklə də kafir məkanları kaosun təcəssüm etdiyi yerlərdir. Marjinal məkanlar kaosla kosmos arasında, o dünya ilə bu dünya sərhəddində yerləşdiklərindən qəhrəmana münasibətdə həm müsbət, həm də düşmən mövqeyi ilə diqqət çəkirlər. Oğuz cəmiyyətinin, hətta suyunun, təpəsinin, ağacının, heyvanının özünəməxsus qoruyucusu olması onun qutsal mərkəz anlayışı ilə bağlıdır. Periferiyalar oğuz elinə, onun qutsal dünyasına müdaxilə etməklə, qutsallığı pozmaqla bilinirlər. Oğuz elinin arxaik ritualı və ya arxaik ritualla müəyyənləşən silsilə dəyərləri vardır. Marginal məkanlarda bu dəyərləri görmək mümkün deyildir. Qalın Oğuz eli kafirlərin xatik dünyasına qarşı durduqları kimi hər an təhlükə mənbəyinə çevrilə bilən, bəzən də çevrilən marjinal yerlərə qarşı da tədbirli olmağa borcludurlar.

Marjinal yerlər, özəlliklə sehrlı nağıllarda, əfsanələrdə, arxaik strukturlu dastanlarda fiziki və mənəvi keçid məkanlarıdır. Bu keçid mifik anlamda xaosdan kosmosa, kosmosdan xaosa, bir dünyadan o birinə, məsələn real aləmdən axirətə, doğma yurddan yad ölkəyə, öz elindən düşmən məkanına keçid qədər çoxçeşidlilik göstərə bilər. Dədə Qorqud Kitabı dövlət dastanıdır, milli şüurun təqdim formasıdır, qəhrəmanlıq çağlarının, fəthət dönəmlərinin xatirəsidir. Buradakı keçid məkanları daha çox Oğuz elindən kafir məkanına keçid kimi xarakterizə edilə bilər. Buna baxmayaraq dastanda əski çağların yaddaşlarda qalan mifik xarakterli məkanları da vardır. Epik qanunauyğunluq daxilində təqdim edilən bu məkanlara quru çayı, Sallahxana qayasını göstərmək olar.

### Marjinal yerlər və onların mətnin strukturunda rolu

Dədə Qorqud Oğuznamələrində oğuzların kafirlərə meydan savaşında yenildiyinin şahidi olmur. Boyların bir neçəsində baş verən meydan savaşları oğuz igidlərinin şücaəti ilə müşahidə olunur və hamısında da kafirlər məğlub olurlar. Yurdları yağmalanır, kilsələri məscidə çevrilir, qızı-gəlini əsir götürülür. Mətnə igidlikləri ilə məşhur oğuz alpları bəlli bir düzənlə qatıldıkları bu savaşda nə ölürlər, nə də yaralanırlar. Kafir bəyləri isə təkrar təkrar öldürülür, yurdları təkrar təkrar talan edilir. Bu təkrarlar onların ölümlüyünü və yenildiklərini göstərmək üçündür. Ancaq boylarda yenilməz göstərilən oğuz ərənlərinin yenildiyi, zəif qaldığı, əsir düşdüyü, kafirin əlinə keçdiyi yerlər də vardır. Bu yerlər marjinal məkanlardır. Oğuz igidlərinin kafir məkanına daxil olmadan öncə qarşılaşdıqları bu keçid məkanları qəhrəmanlar üçün bir tələ yeridir. Keçid məkanları keçid ritualları ilə bağlıdır. Belə ki, qəhrəman marjinal yerlərdə ya

ritualın yasağını pozur, ya rituala əməl etmir, ya da ritual məkana hörmətlə yanaşmır. E.S.Novik “Sibir şamanizmində ritual və folklor” əsərində bu barədə belə yazır: “Keçid rituallarının ümumi sxemi əsasən üç blokda göstərilir: obyektin izolyasiyası – onun dağılması (müvəqqəti ölüm) və transformasiya (yenidən dirilmə) – obyektin kollektivə yeni statusda geri dönməsi (13,163)

Kafirlər süni şəkildə yaratdıqları marjinal yerləri öz məkanlarına yaxın, ancaq məkandan kənarında yerləşdirirlər. Keçid yerləri Oğuz eli ilə kafirlərin məkanlarının arasında, hər ikisinin sərhəddində yerləşir. Ölümü, köhnəni, vaxtı keçmiş çağırışdıran sehrlı nağıllardakı marjinal yerlərindən fərqli olaraq kafirlərin yaratdıqları keçid məkanları canlılığı ilə seçilir. Onlar süni şəkildə yaratdıqları qoruğa, təbiətin canlı heyvanlarını toplamaqla oğuz ərənlərini canlı olana doğru çəkməklə tələyə salırlar. Ov ovlayıb, yeyib-içən oğuz igidləri tələyə düşürlər. “Uşun Koca oğlu Səgrək boyunu bəyan idər” Oğuznaməsində igidləri basıb divanda ən öndə oturan Səgrək Tərs Uzamışın “Mərə Uşun Koca oğlu bu oturan biglər hər biri oturduğu yiri kılıcı-y-ilə ətməgi-y-ilə alupdur”, sözləri üzərinə Qazan bəydən akın diləməsi və gəlib Alınca qalasına çıxması təhkiyə edilir. “Yolu Alınca qalasına uğramış idi. Kara Təkür orada bir koru yapdurmış idi. Uçardan kaz tavuk, yorırdan geyik tavşan bu havluya toldurub oğuz yigitlərinə dam itmiş idi” (8, 225) Bu tələdə oğuz alplarının qaz, toyuq, sığın, geyik vurmaları yeyib içmələri marjinal məkanın tabusunu pozmaları və bunun nəticəsində də kafirə yenildikləri təsvir edilir.

Keçid məkanı tələ funksiyasını yerinə yetirməklə kosmosdan xaosa keçid semantikasını təzahür etdirir. Bütün hallarda qəhrəmanın istər sehrlı nağıllarda, istərsə də dastanlarda o biri dünyaya keçid motivindən aydın olur ki, onların kökündə mifoloji düşüncə dayanır. Epik təhkiyə, epik düşüncənin ifadə forması kimi keçid ritualını qəhrəmanlıq aktı üzərinə gətirməklə marjinal yerlərə yeni anlam yükləyir.

Keçid məkanlarının çoxçeşidliliyinə, əsasən sehrlı nağıllarda rastlanır. Vaxtı ilə V.Propp da məkan keçidlərini nağıl kompozisiyasının əsas elementi adlandırmışdır. (Пропп 1984: 81) Nağıllarda axirət dünyası, onun təsviri, qəhrəmanın oraya gedib gəlməsi xüsusi bir ustalıqla nəql olunur. Qəhrəmanın statusu da elə bu zaman dəyişir (6,124) Nağıllarda təqdim olunan meşə, quyu, dəniz, yol ayrıcı, xaraba qala və s. əsas keçid yerləridir. Xarici məkan strukturunda başqa dünyaları qəhrəmanın dünyasından ayıran iki cəhət vardır:

A) Xaosu bizim dünyamızdan ayıran su, dağ, meşə üfuku keçid məkanlarıdır.

B) Antoqonistin məkanını ayıran quyu, işıq-qaranlıq ikişər qarşılıqlı şaquli keçid yerləridir.

Beləliklə, daxili və xarici məkan strukturu başqa bir dünyanın kosmoqonik təsvirində birləşir. Hər iki element anti-qəhrəmanın məskəninin özəlliyini göstərməklə bütün dünya xalqlarının sehrlı nağılları üçün ümumi xarakter daşıyır (10, 56).

Nağıllarda keçid məkanlarının çox olmasına baxmayaraq Dədə Qorqud Oğuznamələrində quyu, qoruq, dağ və s.əsas keçid yerləridir. Dağ o biri dünyaya açılan qapı funksiyasını yerinə yetirir. Bu marjinal məkanlar bir növü qəhrəmanların sınıdığı yerlərdir, düşmənlərin keçid yerlərindən yararlanaraq oğuz ərənlərini məhv etmək istədiyi yerlərdir. Marjinal yerlərin bir neçə özəlliyi vardır:

a) Marjinal yerlərin özünəməxsus əşyaları, özünəməxsus hadisələri vardır. Bunların əksəriyyəti qəhrəmanın dünyasındakı eyni adlı əşyalara bənzəməyə bilər. Ancaq bir çox varlıqlar real dünya ilə həmahənglik yaradır. Dədə Qorqudda qoruqdakı quşlar, heyvanlar qəhrəmanın gəldiyi dünya ilə tərs düşür.

b) Marjinal yerlər qəhrəmanın bir statusdan başqa bir statusa keçidinin gerçəkləşdiyi məkanlardır.

c) Marjinal məkanlardan geri dönüş yox, irəliyə gediş vardır. Bu hər zaman anıdan baş verən qəhrəmanlıqla nəticələnməyə bilər. Dədə Qorqud Oğuznamələrində qoruqda tələyə düşən, ovda yuxuya qalan oğuz ərənləri kafirlərin əlində uzun müddət (əsasən 16 il) əsirlikdə qalırlar.

İnisiyasyadan keçənlər üçün keçid məkanları və ya epik məndəki marjinal yerlər ən müdafiəsiz, qutsal mərkəzin təsirinin ən az hiss edildiyi yerlərdir. Qəhrəmanın tələyə düşməsi, aldanması, bir sözlə zəiflik göstərməsi məhz keçid yerlərində baş verir. Sehrlı nağıllarda üç yol ayrıcı, yaxud real dünyanın bitdiyi yer insanların zəif olduqları məkanlardır. Bu yerlərdə padşahın iki böyük oğlu qumarda uduzaraq borclarını vermək üçün qalmalı olurlar, yaxud karvansarayın eys-işrət dünyasına dalıb gedirlər və hər şeyi unudurlar (1, 2005; 2, 2005; 3, 2005; 4, 2005; 7;9 1993). Sehrlı nağıl təhkiyəsində üç yol ayrıcı, quyu, meşə, qalaça qəhrəmanı o biri

dünyaya aparan məkandır. Yalnız qəhrəman keçid məkanının tələsinə düşmədən antiqəhrəmanın dünyasına daxil ola bilər. Onun da zəifliyi geri dönüş yolunda xotik dünyanın bitdiyi real dünyanın başladığı kəsişmə nöqtədəki marjinal yerdə baş verir. Qəhrəman zəiflik göstərərək qardaşlarının, yaxud dostlarının tələsinə düşür və quyuya atılır və ya doğranaraq ölümə tərk edilir. Beləliklə, insan oğlu üçün ən zəif gün, ən zəif yer bir statusdan başqa bir statusa, bir məkandan başqa bir məkana keçid ritualıdır.

Dədə Qorqud Oğuznamələrində Təpəgözün oğuzlara bəla kəsilməsi, Oğuz elinin onun əlində zəbun olması, bu demonik varlığın yerləşdiyi marjinal məkanla bağlıdır. Oğuzların şikayəti üzərinə Aruz Kocanın Təpəgözü evdən qovmasından sonra “Dəpəgöz oğuzdan çıxdı bir yücə tağa vardı. Yol kəsdi, adam aldı, böyük harami oldu. Üzərinə bir kaç adam göndərdilər, ox atdılar batmadı, kılıç urdılar kəsmədi, sünü-y-ilə sançdılar ilmədi. Çoban çoluk kalmadı həp yidi. Oğuzdan dahı adam yiməgə başladı. Oğuz yığılup üzərinə vardı. Dəpəgöz görüp kakıdı, bir ağacı yirindən kopardı, atup əlli altmış adam həlak eylədi.” (8, 208). Təpəgözün adlı sanlı oğuz igidlərinə qalib gəlməsi və nəhayət, yeddi dəfə köçüb başqa yerə getmək istəyən oğuz elini təkrar yerinə qaytarması və s. marjinal məkandan fərqli bir dünya mənzərəsi çizir. Onun yerləşdiyi Salahana qayası xaosun özüdür və ya xaosun bütün əlamətlərini daşıyır və məhv edilməsi də o biri dünya ilə qohumluğu olan qəhrəmanın vasitəsi ilə həyata keçirilir.

Nağıl elementlərinin güclü olduğu digər bir boyda isə keçid məkanı quru çay üzərindəki körpüdür. Dəlilik motivinə bağlanan bu marjinal yer, əslində bir keçid məkanıdır. Dəli Durnulun, adamları quru çay üzərindəki körpüdən keçməyə məcbur etməsi, keçəndən 33, keçməyəndən döyə-döyə 40 axça alması, onun inisiyasiya mərasimini zorla həyata keçirməsidir. Profan dünyadan oğuz dünyasına keçənlərin təmizlənməsi, öncəki yaşamlarının silinməsi, yeni bir status qazanmasıdır. Ancaq bu boyda əsas diqqət dəlilik elementi üzərinə yönəldiyindən ozan keçid statusu və marjinal yer olaraq quru çay haqqında müfəssəl məlumat verməyi artıq bilir. Hər halda ölüm və həyat antitezi üzərində qurulan quru çay anlayışı Dədə Qorqud Kitabında epik məzmun qazanmışdır. İstər dini praktik sistemlərdə, istərsə də qutsal hesab edilənmüxtəlif sənət növlərində olsun vergi almanın tək yolu seçilmədirsə, başqa bir statusa keçidin də tək yolu mənəvi təmizlənmədir. Qutsal aləm – profan dünya zidiyyətinin kirlilik – təmizlik qarşılıqlılaşmasına dönüştürülməsi bütün hallarda status dəyişmə kimi bilinməkdədir (5, 74).

Dədə Qorqud Kitabında Qazan Xanın keçid məkanında ölü kimi zəif qalması, kiçik ölüm adlandırılan yeddi günlük yuxuya getməsi marjinal yerlərin təhlükəli olduğunu sübut edir. Qazanın ona hədiyyə edilən şahinin arxasınca Tomanın qalasına qədər gəlməsi, qala önündə yeddi günlük yuxuya getməsi (8, 234) keçid məkanında baş verən tələlərdən biridir. Yatmamaq, durmamaq, geriye baxmamaq, verilən suallara cavab verməmək və s. kimi tabuların olduğu keçid məkanları çox vaxt qəhrəmanların məhz qoyulan tabunu pozması və ya zəiflik göstərməsi ilə müşahidə olunur. Epik təhkiyənin süjet xəttində tabunun pozulması, hər şeyə gücü yetən qəhrəmanın yuxusuzluğa dözməməsi, çağırışlara cavab verməsi, geriye baxması ilə şərtlənir.

Keçid məkanlarında qəhrəmanın quşla, atla və ya hər hansı bir sehrli ünsürün vasitəsi ilə başqa dünyaya keçidi, tabu kimi mifoloji motivlər sehrli nağıl yaradıcılığının özəyini təşkil edən əsas məqamlardandır. Dədə Qorqud boylarında qəhrəman keçid məkanına əsasən atla daxil olur. Dastan tarixləşməyə doğru getdiyindən orada sehrli ünsürlərə yer yoxdur: zümrüd quşu, uçan xalça, yeddi başlı div və s. O baxımdan atın marjinal məkanda rolu, sehrli köməkçi kimi əlavə semantik elementlərə dastan mətnində rast gəlinmir.

Marjinal yerlər, yaxud keçid məkanları həm nağıllarda, həm də dastanlarda süjet xəttinin qurulmasında mühüm rol oynayır. Mətnin strukturunda marjinal yerlərin dəyişik variantlarda, ancaq eyni anlamlarda çıxış etməsi keçid məkanlarının funksional rolundan xəbər verir. Marjinal yerlər ikili qarşılaşmanın pozulduğu məkanlar kimi Dədə Qorqud Kitabında oğuzlarla kafirlərin əxlaqi tutumlarını göstərməyə xidmət edir. Bir qayda olaraq qəhrəmana qarşı tələ kimi marjinal yerlər Oğuz elinin sərhəddinin bitdiyi, qutsal mərkəzin nəzarət funksiyasının olmadığı məkanlarda, kafir dünyasının girişində yerləşir.

Marjinal status folklor mətnlərindən sehrli nağıllarda, əfsanələrdə, dastanlarda personajların mövcud olduqları məkana görə təyin edilir. Bizim dünya ilə yad dünya arasında keçid məntəqəsi olan marjinal yerlər qeyri-adi varlıqların və insanların yaşadığı bölgələrdir. Türk nağıllarında xaosun qoruyucuları olan div, pəri, su əyəsi kimi obrazların məkanı insanın yaşadığı yerlə eyni deyil. Divlər əsasən dağlarda, bəzi hallarda isə dərin quyunun dibində, yaxud ətrafi



qalın divarlarla hörülmüş saraylarda yaşayırlar. Qəhrəman dünyasından antoqonistin dünyasına keçid məhz marjinal yerlərdə gerçəkləşir. Dədə Qorqud Kitabında nağıllardan fərqli olaraq keçid məkanlarında qəhrəmana yardım edən sehrlı köməkçi ilə qarşılaşırıq. Bu da dastanın struktur semantik özəlliyi ilə bağlıdır.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan nağılları. I cild. (2005). Bakı: Şərq-Qərb
2. Azərbaycan nağılları. II cild. (2005). Bakı: Şərq-Qərb
3. Azərbaycan nağılları. III cild. (2005). Bakı: Şərq-Qərb
4. Azərbaycan nağılları. IV cild. (2005). Bakı: Şərq-Qərb
5. Bayat F. (2009). “Geçid ritüeli bağlamında arınma”, Uluslararası Sosial Araştırmalar Dergisi. The Journal of International Social Research. Volume 2/9 Fall
6. Bayat F. (2012). Folklor dərsləri. Bakı: Elm və təhsil
- Boratav P.N. (2006). Az Gittik Uz Gittik. 9 baskı, Ankara: İmge Kitabevi
7. Ergin M. (1997). Dede Korkut Kitabı, c.I, Ankara: TDK
- Zaman-zaman içində. (1993). Türk xalqlarının nağılları. Tərcümə və tərtib edən F. Bayat (Gözəlov), Bakı: Yazıçı
8. Гезалов (Баят) Ф. (1990). Структура азербайджанских волшебных сказок (структурно-семиотический анализ). Диссертация. Ташкент
9. Новик Е.С. (1984). Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Москва: Наука
10. Пропп. В.Я. (1984). Русская сказка. Ленинград: Изд. Ленинградского Университета

**Физули Баят**

#### **Маргинальные и переходные пространства в огузских сказаниях «Дедэ Горгуд»**

##### **Резюме**

В отличие от противостояния Хаос-Космос, маргинальность является собранием проблем, имеющих возможное разрешение, а также границей нашего мира и антагонистического пространства. Остальные пространства за пределами общества, особенно в местах языческих мест, воплощают Хаос. Неверные размещают искусственно созданные маргинальные пространства вблизи своего пространства, но за его пределами. Переход между пространством неверных и огузскими землями расположен на границе обеих территорий. В «Китаби-Дедэ Горгуд» эти места считаются опасными для героев, потому что на этих переходных пространствах огузские воины очень часто терпели поражение от врага.

**Fizuli Bayat**

#### **Marginal and transitive spaces in the oghuz legends of “Dede Gorgud»**

##### **Summary**

Unlike opposition the Chaos-space, marginal is meeting of the problems having possible permission, and border of our world and antagonistic space. Other spaces outside of a society, especially in places of pagan places, embody Chaos. Incorrect place it is artificial created marginal spaces near to the space, but behind its limits. Transition between space incorrect and Oghuz earths is located on border of both territories. In “Kitabi-Dede Gorgud” these places are considered dangerous to heroes because on these transitive spaces Oghuz soldiers very often came off second-best from the enemy.

## QOPUZUN YARANMASI VƏ İNKİŞAFI TARİXİNDƏN

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, qopuz, Kaşğarlı, Nizami, saz*

**Ключевые слова:** *Дедэ Коркут, зонуз, Кашгарлы, Низами, саз*

**Key words:** *Dede Korkut, gopuz, Kashgarly, Nizami, saz*

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixən çox qədimdir. İstər şifahi, istərsə də yazılı qolu müəyyən mərhələlərdən, qadağalardan, repressiyalardan keçərək inkişaf etməkdədir. Bu zəngin mənəvi irslə əlaqədar bir sıra tədqiqatçılar dəyərli axtarışlar apararaq sanballı əsərlər yazsalar da, ədəbi sərvətin kökləri o qədər də ardıcıl öyrənilməmişdir.

Hər bir xalqın istək və arzusunu, hiss və həyəcanını ifadə edən ilkin nəğmələri, mərasimləri, musiqi alətləri olmuşdur. Bir çox xalqların, xüsusilə Şərq xalqlarının ilkin yaradılmış musiqi alətləri bir-birinə çox bənzəmişdir. Lakin hər bir xalq bu oxşar musiqi alətlərində öz ruhuna uyğun musiqi səsləndirmişdir. Əski dövrlərdə yaranmış “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında türk xalqlarının, eləcə də Azərbaycan xalqının ən qədim musiqi aləti *qopuzun* adı çəkilir. *Qopuz* sözünə XI yüzilliyin abidəsi olan və bizə yazılı mənbə kimi gəlib çatan Mahmud Kaşğarlının “Divanü-lüğat-it-türk” əsərində də rast gəlirik. M.Kaşğarlı “Divan”da *qopuz* sözünü *kupuz*, *kubuz* kimi işlətməmişdir. O hətta bəzən *kubzadı*, *kubzaşdı*, *kubzattı* sözlərini də *qopuz* mənasında vermişdir. M.Kaşğarlı yazır ki: “Ut çaldı” demək olan *kubzadı* sözü də *kubuz* sözündən alınmışdır” (1, 336). Ancaq *kubzamaq* sözü ən çox çalmaq mənasında işlənmişdir: “*kubuz kubzaldı = kubuz çalındı*” (1, 235). “*Kubzaşdı; kızlar kubzaşdı = kızlar cariyələr kubuz çalmaqta yarıştılar*” (1, 220). *Kubzattı = o, ona kupuz çaldırdı =* (1, 336). M.Kaşğarlı hətta *qopuzun* forması haqqında da məlumat vermişdir: “*Kubuz – Uda bənzər bir çalğı aləti*”dir (2, 365). M.Kaşğarlının bu məlumatı iki cəhətdən diqqəti daha çox cəlb edir. Bu, bir tərəfdən “Dədə Qorqud” dastanının qədimliyini təsdiq edir, digər tərəfdən *qopuzun* bir çalğı aləti kimi əski dövrlərdən məşhur olmasını göstərir. M.Kaşğarlının məlumatından da görüldüyü kimi, *qopuz* ərəblərin uduna çox oxşamışdır. Əslində *ud*, *qopuz*, *ərqon*, *setar*, *kaman*, *tar* və s. kimi musiqi alətlərinin adlarına qədim yazılı mənbələrdə rast gəlinir ki, onlar hətta müəyyən məqamlarda bir-birini əvəzləyir. Lakin bu musiqi alətləri barədə mülahizələr söylənilərkən bəzən müəyyən incəliklərə fikir verilməmiş, onların fərdi özünəməxsusluğu nəzərə alınmamış, hətta bəzən bir-birini tamamilə inkar edən fikirlər söylənmiş və nəticədə yanlışlıqlara da yol verilmişdir.

Yazılı mənbələr göstərir ki, *qopuz* ilkin yaranışında iki telli olmuş, sonralar isə ona yeni tellər əlavə edilmişdir. Elə yuxarıda adlarını çəkdiyimiz musiqi alətləri də ilkin yaranışında az telli olmuş və get-gedə tellərinin sayı artırılmışdır.

O da maraqlıdır ki, qədim dövrlərdə bütün simli musiqi alətlərinə *saz* deyildiyi kimi, *sazdan* əvvəl bu musiqi alətlərinə *qopuz* deyilmişdir. *Ud*, *kamança*, *tambur*, *tar* və başqa çalğı alətləri də *qopuz* adlanmışdır. “Radlovun yuxarıda da söylədiyi kimi, *qopuz* bir kamança idi. Orta Asiyada *qopuz* adı verilən sazların çoxu kamançalardır” (3,7). Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında göstərilən *qopuz* başqa “*qopuzlardan*” seçilir. Demək olar ki, bütün boylarda Dədə Qorqud gəlib boy boylayır, soy soylayır, *qopuz* çalır, xeyir-dua verir. Əslində “Dastan”da *qopuz* müqəddəs bir çalğı aləti kimi iştirak edir. *Qopuzu* Dədə Qorqud düzəltmişdir. Ancaq *qopuzu* tək Dədə Qorqud çalmır. Oğuz elinin başqa qəhrəmanları da *qopuz* çalır. Hətta Allaha dua edəndə, ruhları çağıranda da *qopuz* çalarmışlar. Bununla güc-qüvvət almışlar, ruhlanar, düşmən üzərində qələbə çalacaqlarına inanmışlar. Bu inam sonrakı yüzilliklərdə də özünü göstərmişdir. Xaqanlar, şahlar, padşahlar döyüşçülərinin qarşısında *xüsusi qopuzçular – saz çalanlar* saxlamış, onlar döyüşə girəndə igidləri öyərmişlər. Hətta bunu biz XVI yüzillikdə Şah İsmayıl Xətəinin dövründə də izləyirik. “Dədə Qorqud” dastanında isə bunun izləri açıq görünür. Dirsə xan onun qolunu bağlamış namərdlərə deyir: “Qırq yoldaşım, aman! Tənrinin birliginə yoxdur güman! Mənüm əlümü şeşin, *qolça qopuzum* əlümə verin, ol yigidi döndərəyim” (4, 40). Və yaxud başqa bir boyda, “Qanturalı boyu”nda, Qanturalı gördü ki, onun aslana məğlub

olacağından qorxan igidləri ağlayırlar. Qanturalı dedi: “Mərə, *alça qopuzum* ələ alun, məni ögün! (4, 88)”. Qanturalı elə bil ki, *qopuzdan* güc aldı, aslanı da məğlub etdi. Bu gizli güc-qüvvət ilahidən qopuz vasitəsilə gəlir. Oğuz igidləri hara gedirsə *qolça qopuzları* bellərindən asılı olar, qopuzla döyüşə girər, lazım gələndə *qopuz* çalıb əylənərdilər. “Dastan”dan görünür ki, bütün igidlər qopuz çalırlar. Ancaq onların *qopuzu* ilə Dədə Qorqudun *qopuzu* arasında fərq vardır. İgidlər nisbətən balaca qopuz – *qolça qopuz* gəzdirirlər, Dədə Qorqud isə *qopuz* gəzdirir. Yəqin ki, *qolça qopuzla qopuzun* fərqi elə Dədə Qorqudla igidlərin professionallıq fərqi qədər imiş.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında *qopuz* müqəddəs bir çalğı aləti kimi göstərilir. Əlində *qopuz* olan düşmən olsa belə, ona toxunmazdılar. Dastanın “Uşun qoca oğlu Səyrək boyu”nda oxuyuruq: “Qılıncının belçəğine yabışdı kim, bunu çırpı, gördü kim, əlində qopuz var. Aydır: Mərə kafər, dədəm Qorqud qopuzu hörmətinə çalmadım, – dedi, – əgər əlində qopuz olmasaydı, ağam başıçün, səni iki parə qılurdum”, – dedi. Çəkdi qopuzu əlindən aldı” (4, 114). Bu da *qopuzun* tarixini çox qədimlərə aparıb çıxarır. Əgər “Dədə Qorqud” dastanında *qopuz* müqəddəs bir çalğı alətidirsə, deməli, *qopuzun* tarixi eramızın ilkin yüzilliklərinə gedib çıxır. Xüsusilə, eramızın I minilliyindən başlayan qədim türk epik ənənəsi, eposçuluq təfəkkürü və Çin, Uyğur mənbələrində rast gəlinən *qopuz* sözü bu mülahizələri söyləməyə imkan verir. Prof. A.Nəbiyev yazır: “Demək, ehtimal etmək olar ki, X-XI əsrlərdə müqəddəs musiqi aləti səviyyəsinə yüksələn qopuzun yaranma tarixi daha qədimdir. Onun eramızın başlanğıcında II əsrin sonu III əsrin əvvəllərində meydana gəlmə ehtimalı həqiqətə daha yaxındır” (5).

A.Nəbiyevin bu mülahizələrində müəyyən həqiqətlər vardır.

Doğrudan da, *qopuzun* ilkin yaranma, yayılma areallarına nəzər saldıqda aydın olur ki, “Dədə Qorqud” dastanında adı çəkilən *qopuz* sonrakı mərhələyə aiddir. *Qopuz* sözünə hələ dastandan çox-çox əvvəlki yüzilliklərdə rast gəlinir.

Əhməd Cəfəroğlu *qopuzdan* bəhs edərkən göstərir ki, *qopuz* sözünə ilkin olaraq Uyğur mətnlərində təsadüf edirik. Uyğur mühiti vasitəsi ilə *qopuz* Çinə və başqa yerlərə yayılmışdır (6, 207-208). Ə.Cəfəroğlu *qopuzun* dünyanın bir çox ölkələrində - macarlarda, çexlərdə, polyaklarda, almanlarda, Afrikada və s. xalqlar arasında yayılmasını da qeyd edir (6, 411-446). Lakin Ə.Cəfəroğlu nədənsə *qopuzun* Türkiyə türklərinə məxsus olduğunu (6, 207) qeyd edir ki, bircə, bu da mübahisəli görünür. Ə.Cəfəroğlu göstərir ki, *qopuz* hətta türk olmayan xalqlar arasında da yayılmışdır. *Qopuz* XI əsrdə Qara dənizin şimalı ilə Moldaviyanı işğal edən Qıpçaq türkləri tərəfindən bu sahələrə də gətirilmişdir. Bu isə alətin yabançı xalqlar arasında da yayılmasına səbəb olmuşdur. Qıpçaq qopuzu böyük ehtimalla Misir və Suriyaya qədər getmiş və bu musiqi alətinin rus, Ukrayna, kazak, macar və Rumıniya sahəsinə girməsini asanlaşdırmışdır (6, 208-209). O, sonra yazır ki, Anadolu üçün çox təbii olan *qopuz* azəri sahəsində təsadüf etmirik. Yalnız “Dədə Qorqud”un azəri-türk şivəsində yazıldığı nəzər-diqqətə alınsa, onda həmin alətin bu türk mühiti üçün də yabançı olmadığını qeyd etmək lazım gəlir (6, 215). Hərçənd Ə.Cəfəroğlunun bu mülahizələrində bir ehtiyatlılıq hiss olunur, lakin həmin fikir *qopuzun* ilkin kökləri və yayılma arealları baxımından diqqətçəkdir.

Bütün çalğı alətlərində olduğu kimi, çox qədim musiqi aləti olan qopuzda da təkmilləşmə prosesi getmiş, onun pərdələrinin və simlərinin sayı artırılmışdır.

Əslində *qopuzla* bugünkü *saz* arasında müəyyən fərqlər olsa da, *qopuz sazın* ilkin yaradılış formasıdır. Azərbaycan folklorşünaslığında istər *qopuz*, istərsə də *saz* haqqında bəzi məqalələr, qeydlər olsa da, hələ indiyə qədər bu qədim musiqi alətləri haqqında elə bir əhatəli, tutarlı yazı yazılmamışdır. Bizdən fərqli olaraq, Türkiyə türkləri *qopuzun-sazın* yaranması, inkişaf mərhələləri barədə ətraflı bəhs etmişlər. Bu baxımdan Əbdülqədir İnanın, Fuad Köprülünün, Bahəddin Ögəlin və başqalarının tədqiqatları diqqətəlayiqdir. Hətta türk olmayan bir sıra tədqiqatçılar da (məs., V.V.Radlov, K.A.Vertkov və b.) türk xalqlarının bu qədim musiqi alətləri haqqında qiymətli mülahizələr söyləmişlər.

Lakin adı çəkilən və çəkilməyən bu tədqiqatçılar özbək, qırğız, qazax, türkmən, türk *qopuzu-sazı* barədə danışıqlar da, nədənsə elə *qopuz-saza* birbaşa aidiyyəti olan Azərbaycan türkləri haqqında ya az məlumat verirlər, ya da bu mövzuya heç toxunmurlar. Bircə, bu ondan irəli gəlir ki, uzun müddət “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, Xaqani, Nizami, Nəsimi və başqa sənətkarlarımız, bir sıra ədəbi-mədəni abidələrimiz ya başqa-başqa xalqlara aid edilmiş, ya da dəyərinə öyrənilməmişdir. Əslində yuxarıda adlarını çəkdiyimiz sənətkarlarımızın əsərlərindən *qopuz-saz* haqqında geniş məlumat almaq mümkündür. Lakin indiyə qədər bunlar ardıcılıqla

araşdırılmamışdır. Ardıcıl araşdırılmadığından və faktiki materiallara müraciət edilmədiyindən bəzən söylənən mülahizələr də havadan asılı qalmışdır. Lakin bir məsələ maraqlıdır ki, F.Köprülü də Azərbaycan ədəbiyyatının XVI əsrə qədərki vəziyyəti, keyfiyyəti, sənətkarları haqqında elə bir geniş məlumat vermir. Bəlkə də F.Köprülü Xaqani, Nizami, Nəsimi kimi sənətkarlarımız və bizim XVI əsrə qədərki, bir çox folklor nümunələrimiz haqqında məlumatlı olsaydı, yəqin ki, *qopuzun* nə vaxtdan *saza* çevrilməsi barədəki fikirlərindən fərqli mülahizələr söyləyərdi. Güman ki, tədqiqatçı adı çəkilən sənətkarları fars ədibləri hesab etmişdir. Çünki əsərlərini yazdıqları dili əsas götürərək Xaqani, Nizami və b. uzun müddət fars şairi kimi tanıdılmışdır. Sonrakı bəzi tədqiqatçılar da əsasən Ş.İ.Xətəiyə istinad edərək Azərbaycanda *qopuzun saza* çevrilməsini XVI əsrə aid edirlər.

*Qopuzun* hansı yüzillikdən öz yerini *saza* verməsi, ümumiyyətlə, *sazın* bir çalğı aləti kimi nə vaxtdan formalaşması, işlədilməsi ilə bağlı bir-birinə zidd olan fikir və mülahizələrə bu gün də rast gəlirik. Elə tədqiqatçılar var ki, ümumiyyətlə *sazı qopuzun* varisi hesab etmirlər və onların tamamilə başqa-başqa çalğı alətləri olduğu fikrindədirlər (7, 88). Bəziləri isə *sazın* bir çalğı aləti kimi Azərbaycanda işlədilməsi tarixini XVI yüzillikdən sonraya aid edir və konkret olaraq yazılı ədəbiyyatda Şah İsmayıl Xətəinin adı ilə bağlayırlar (8).

Lakin Xətəidən əvvəl yaşamış bir çox sənətkarların əsərlərinə diqqətlə yanaşıldıqda *sazın* hansı yüzillikdə və necə işlədilməsi açıq şəkildə özünü göstərir. Nəzərə alsaq ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı XII yüzillikdən əvvəlki dövrləri əhatə edir, deməli, *qopuz* öz funksiyasını əsasən, həmin vaxta qədər yerinə yetirmiş və sonrakı mərhələdə Azərbaycan ərazisində *saz qopuzu* üstələmişdir. Çox güman ki, *sazın qopuzu* üstələməsi bir tərəfdən də onun, siminin, pərdələrinin sayının artırılması ilə bağlı olmuşdur. Bu dəyişikliklər *sazın* musiqi aləti kimi imkanlarını, diapazonunu da genişləndirmişdir. Belə ki, aztelli, azsəsli *qopuz*, çoxtelli, çoxpərdəli, eyni zamanda gursəsli *saza* çevrilmişdir. *Saz* sözünün etimologiyası da maraqlıdır.

*Saz* bir termin kimi çox qədim dövrlərdən işlənməyə başlamışdır. Lakin əski çağlarda *saz* sözü *qarğı*, *qamış* mənasını vermişdir. İlk nümunə kimi *saz* sözünə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında rast gəlirik. Dastanın “Bamsı Beyrək” boyunda Beyrəyin gəlişini eşidən Yalançı oğlu Yalançıq: “Beyrəgin qorqusundan qaçdı *Tanı sazına* saldı. Beyrək ardına düşdü. Qoa-qoa *saza* düşdü. Beyrək aydır: “Mərə, od götürün”. Gətürdilər. *Sazı* oda urdılar. Yalançıq gördü kim, yanar *sazdan* çıxdı. Beyrəgin ayağına düşdü” (4, 66).

Göründüyü kimi, “Dədə Qorqud” dastanında işlədilmiş *saz* qamışlıq mənasını verir. Sonralar qarğı-qamışdan düzəldilmiş çalğı alətlərinə də *saz* deyilmişdir. Bu söz sazlamaq, düzəltmək, kökləmək mənalarında da işlədilmişdir. *Saz* sözünə əlamət, keyfiyyət bildirən bir termin kimi də rast gəlmək olur. Hər bir əşyanın, canlının əvvəlinə *saz* sözü artırmaq mümkündür və qədimdə də belə olmuşdur. Məsələn, *saz ağac*, *saz araba*, *saz öküz*, *saz at*, *saz adam* və s. Bu misallar göstərir ki, *saz* sözü aid olduğu predmetin keyfiyyət göstəricisi kimi işlədilmişdir. Bəlkə də, vaxtilə Qaraca Çobanın çomağına da “*saz çomaq*”, özünə isə “*saz adam*” deyilmişdir, həmin deyim tərzində bu gün də yaşamaqdadır.

Lakin XI əsrdən sonra *saz* sözünə bir çalğı aləti kimi də rast gəlirik. *Saz* sözü XII əsrdən başlayaraq həm ümumi şəkildə musiqi alətlərinə verilən bir termin kimi, həm də bugünkü *saz* – çalğı aləti kimi işlənməyə başlamışdır. *Sazın* bir musiqi aləti mənasında işlədilməsinə qədim əfsanə və rəvayətlərdə də rast gəlmək olur. Ancaq əfsanə və rəvayətlərin sonrakı yüzilliklərdə də yaranma biləcəyini nəzərə alıb biz daha çox yazılı mənbələrə müraciət etməyə üstünlük veririk.

*Qopuzun-sazın* türk xalqları arasında ən geniş yayıldığı yer qədim oğuzların məskunlaşdığı ərazilər hesab edilir. Onlar ən qədim nəğmə və mahnılarını, qoşma, gəraylılarını *qopuzun-sazın* telləri üzərində kökləmiş və tərənnüm etmişlər. Belə ki, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, *qopuzun inkişafı*, tellərinin, pərdələrinin artırılması tədricən öz yerini *saza* vermişdir. “XIII-XIV əsrlərdən bəri Anadoluda xalq arasında çox geniş yayılmış bir *sazın*” (9, 108) formalaşması Azərbaycanda XI-XII yüzilliklərə gedib çıxır. “XI-XVI əsrlər türk ədəbiyyatının Oğuz qolu bir qədər fərqli inkişaf yolu keçmişdir. XI-XIII əsrlərdə ümumoguz ədəbiyyatının içində “Oğuz türkman” ədəbiyyatı ayrılmışdır. Bu ədəbiyyatın davamı təsəvvüfdən keçib gələn Azərbaycan və Anadolu aşiq ədəbiyyatıdır” (7, 70). Təbii ki, *sazın* inkişafı, imkanları XI-XIII yüzilliklərdə *qopuzu* üstələyirdi. Ona görə də, Dədə Qorqud boylarındakı şeir nümunələri ilə sonrakı yüzilliklərdə yaranmış dastanlarımızdakı şeir parçaları arasında olan fərqli cəhətlər göz qabağındadır. “Ozan şeiri qopuzla, aşiq şeiri sazla əlaqəli yaranmış və inkişaf etmişdir. Bəlkə də,

ilk baxışdan formalaşmamış kimi görünən “Kitabi-Dədə Qorqud” şeirləri qopuzun tələblərinə uyğun olduğu üçün belə təsir bağışlayır. Olsun da ki, qopuz havalarının qəlibi ilə həmin şeirlərin bölgü və ahəngi uyar olmuşdur. Bu fərziyyəni ona görə irəli sürmək mümkündür ki, aşıq şeirinin əksəriyyəti müəyyən saz havasına uyardır” (10, 12).

Əgər nəzərə alsaq ki, XI əsrdə yaşamış M.Kaşğarlının “Divanü-lügət-it-türk” əsərində xalq şeir şəkillərinin ilkin nümunələrinə rast gəlmək mümkündür və XII-XIII əsrlərdə qoşma, gəraylı və başqa şeir şəkilləri geniş yayılmışdı, deməli, Xaqani, Nizami dövründə də bu nümunələr *aşıqlar* tərəfindən sazda çalınıb-çağırılmışdır.

Bəzən Xaqani, Nizami yaradıcılığında işlədilmiş *saz* sözü ümumi çalğı alətinə verilən ad olaraq qəbul edilmiş və “*saz* sözünün XVI yüzillikdən etibarən *aşıqlara* məxsus musiqi alətinin adı kimi” göstərilmişdir (11, 117). Lakin Nizami yaradıcılığına diqqətlə yanaşılsa, *qopuzun-sazın* yaranması, inkişafı haqqında bir sıra açıqlamalara rast gəlmək mümkündür. Əlbəttə, bunlar yazılı mənbə kimi diqqəti cəlb etməyə bilməz. Vaxtilə prof. M.Həkimov da bu məsələlərə toxunmuşdur: “Nizaminin

... Bir küpün içində gizləndi bir gün,

Axtardı səsini bu yeddi küpün –

deməsi sözün həqiqi mənasında, açıqca sazın küp səsi ilə, onun qoluna bağlanan yeddi pərdənin olmasına işarədir ki, bu hal indi də özünü yaşadır. Buradan aydınca görünür ki, Nizami Gəncəvi dövründə sazın beş simi (?!), yeddi pərdəsi varmış” (12, 219). Lakin şairin özü *beş sim* yox, *üç sim* işlətməmişdir. Nizami dövründə də simlərin sayının beşə çatması bir o qədər də ağlabatan görünür. Çünki qopuz iki simliydi, keçid mərhələsi kimi bir sim də əlavə olunub *üç sim* olmuşdur. Şairin yaradıcılığından da aydın olur ki, o dövrdə iki simli *qopuzla* üç telli *saz* paralel işlənmişdir.

Nizami Gəncəvi əsərlərinin bir yerində iki simli qopuzdan-sazdan bəhs edərkən yazır:

O iki xoş avaz ipək teldən

Çoxlarının sazında saz teli oldu (13, 94)

Bu misralarla Nizami sanki qopuzun iki ipək telinin sonralar başqa musiqi alətlərində “saz teli” olmasını xüsusi vurğulayır. “İskəndərnamə”də Əfltunun saz düzəltməsi də Dədə Qorqudun qopuz düzəltməsi ilə eynidir...

Başqa bir əsərində isə:

Barbəd üçtelli ilə dastan çalırdı,

Ayıq ikən hər kəsi sərxoş edirdi (14, 276) – deyir.

Çox güman ki, Nizaminin işlətdiyi *üçtelli saz* sonrakı yüzilliklərdə öz əski adını dastanlarımızda da qoruyub saxlamışdır. Hansı dastanımıza nəzər salsaq, tellərinin sayından asılı olmayaraq, orada *üçtelli saz* müqəddəsləşdirilərək kövrəkliyi, ürəyəyatımlığı ilə diqqəti cəlb edir. N.Gəncəvinin yaradıcılığında *saz* ürəkləri fəth eləyən, insanlara sevinc gətirən bir musiqi aləti kimi göstərilmişdir.

Maraqlıdır ki, Nizami sazın çalınmasını açıq-aydın türkün (azərbaycanlının) adı ilə bağlayır, aşıqlə-məşuqun qarşı-qarşıya durub sazda bir-birinə “cəngi” çalmasını arzulayır:

Çala badam gözlü bir t ü r k nəğməkar,

Simlərin üstünə tökülə saçlar.

O simlər dəyəndə nazlı əllərə,

Qırılıb qarışa ipək tellərə.

Sən nəğmə qoşasan oynaq rəng ilə,

O da cavab verə sənə cəng ilə (15,551).

Biz məsələni hökm şəklinə qoymuruq ki, Nizami Gəncəvi yaradıcılığında hər bir halda “*saz*” sözü elə bugünkü *saz* mənasını vermişdir. Lakin sonra da görəcəyik ki, Nizami dövründə artıq, *qopuz* eyni zamanda *saz* kimi də özünü təsdiqləmişdir. Çünki Nizaminin işlətdiyi *saz* başqa *sazlardan* fərqlənir. Bəlkə də bu, Nizaminin fəhmindən, uzaqgörənliyindən irəli gəlirdi. Ona görə ki, böyük alman şairi Hötenin dediyi kimi, Firdovsi keçmiş üçün, Ənvəri öz dövrü üçün, Nizami isə gələcək üçün yazmışdır. Hər halda Nizami yaradıcılığında Azəri türkünün *sazı* başqa *sazlardan* (musiqi alətlərindən) seçilir. Nizami böyüklüyünün bir cəhəti də elə budur.

Mənbələr də göstərir ki, hələ Nizami Gəncəvi dövründə aşıq sənəti, saz çalmaq, söz qoşmaq ənənəsi geniş yayılmışdır. Şairin əsərlərində saza, sözə verilən qiymət bu cəhətdən

diqqəti cəlb edir. Nizaminin saz sənətinə dərindən bələd olması, eyni zamanda “saz” sözünü müxtəlif mənə çalarlarında işlətməsi də bunu təsdiq edir.

Artıq Nizami Gəncəvi dövründə saz özünün yaranma çağını deyil, təkmilləşmiş, “geniş xalq kütləsi”nin (M.Qorki) ağrı-acısını, sevinc və kədərini özündə birləşdirən bir çalğı aləti kimi məşhurlaşmışdır.

Nizami dövründə bütün çalğı alətlərinə *saz* deyilmişdirsə də, şair elə bil ki, bilərəkdən yazır ki, Nəkisa bu əfsanəni *sazda* çaldıqdan sonra, Barbədin *setarı* səsləndi:

Nəkisa çün zəd in əfsane ra *saz*

*Setare* Barbəd bərdaşət avaz (15, 433).

Deməli, bu musiqi alətləri arasında fərqlər var idi və biri susanda digəri çalırdı. *Saza* musiqi aləti kimi Xaqani Şirvaninin yaradıcılığında da tez-tez rast gəlmək mümkündür.

Ola bilsin ki, müəyyən məqamlarda *saz* sözü telli musiqi alətlərinə verilən ad mənasında işlənmişdir, bunu da təbii qəbul etmək lazımdır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, telli musiqi alətləri bir-birinə çox bənzəmiş və bir-birini ad mənasında əvəzləmişdir. Eləcə də başqa musiqi alətlərinə *qopuz* deyilmişdir.

Bu da bir həqiqətdir ki, Xaqani, Nizami dövründə bir sıra musiqi alətləri geniş yayılmışdı. Nizami Gəncəvi də musiqi alətlərinin adlarını çox tez-tez xatırlatmışdır: “Şairin əsərlərində 30-dan artıq musiqi alətinin, o cümlədən *saz, cüft saz, ud, bərbət, setar, cəng, qanun, ərqaun, rübab, kamança, tənbur, surna (zurna), şeypur, nəfir, şahnafir, ney, nay, qara nay, doxul, dəf, zəng, dəray* və sairələrinin adları çəkilir” (16). Musiqişünas S.Abdullayeva yazır ki, Nizaminin poemalarında 40-a yaxın musiqi alətinin adına rast gəlirik ki, onun da 14-ü simli musiqi alətidir (17, 17).

Ancaq bir məsələ maraqlıdır ki, Nizami bir çox musiqi alətlərinin adını çəksə də, *qopuzun* adını çəkmir. Çox güman ki, həmin yüzillikdə *saz qopuzdan* daha işlək olmuş, artıq *qopuz* öz yerini *saza* vermişdi. Belə olmasaydı, heç ola bilməzdi ki, Nizami kimi bir şair 40-dan artıq musiqi alətinin adını çəksin, ancaq *qopuzu* xatırlatmasın. Digər tərəfdən, doğrudan da, Nizami dövründə *saz* sözü bütün musiqi alətlərinə verilən addırsa, bəs nə üçün şair bu musiqi alətləri sırasında *cüft sazı, sazı* ayrıca çalğı aləti kimi təqdim edir? N.Gəncəvi yaradıcılığı elə bir məxəz, yazılı abidədir ki, hər dəfə oxuyanda yeni bir cəhət kəşf etmək mümkündür. Şairin əsərlərindən məlum olur ki, XII yüzillikdə bəzi musiqi alətləri mizrabla, bəziləri isə barmaqlarla çalınmış. Şair *sazın* mizrabla çalınmasını, eyni zamanda, düzəldilməsi, pərdələri, simləri, qolu, çanağı haqqında da bir sıra maraqlı məlumatlar verir ki, bunlar da bizim bugünkü *sazımızın* ana köküdür, əcdadıdır. Bizə belə gəlir ki, Nizami Gəncəvi *qopuz* haqqında geniş məlumat, bilgiyə malik olmuşdur, ancaq şairin dövründə *saz* məşhurlaşdığı üçün *qopuzun* düzəldilməsi ilə bağlı eşitdiklərini *sazın* üzərinə köçürmüşdür. O da maraqlıdır ki, *saz* ilə yanaşı olaraq XII əsrdə Azərbaycanda *cüft saz* adlı daha bir musiqi aləti çox geniş intişar etmişdir. Bu, indiki aşıqlarımızın sevimli aləti olan *qoltuq sazını* bizə xatırladır (180). Elə *cüft saz* ifadəsi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı *qolça qopuzu* yada salmırmı? Hər halda bu da düşündürücü faktdır. Başqa bir maraqlı fakt da ondan ibarətdir ki, N.Gəncəvinin yaradıcılığında *qopuz* sözünə rast gəlməsək də, *ozan* sözünə rast gəlmək olur. Bu ifadəni ilk dəfə müşahidə edən görkəmli alim H.Araslı qeyd edir ki: “Nizami yazır:

Nəvasaz xınagərani-şəkərf

Bə qanuni-ovzan bəavurdə hərf.

[Çalğıçı heyranedici nəğmələri

Ozan sayacağı oxuyurdu]”.

Nizaminin işlətdiyi *ozan* kəlməsi müasir dilimizdə *aşıq* sözü ilə əvəz olunmuşdur. Bu kəlməyə Azərbaycan ədəbiyyatında yenə “Dədə Qorqud” dastanlarında rast gəlirik (18, 3).

Onda ortaya belə bir sual çıxır. Bəs nə üçün Nizami *ozan* sözünü işlədir, lakin *qopuz* sözünü işlətmir? Deməli, şair bilərəkdən *qopuzu* sazla əvəzləmişdir. Nizaminin təsvirinə görə, *sazın* qolu çox çətin tapılan sandal ağacından, çanağı isə ucuz başa gələn adi boranıdan (balqabaqdan), simləri isə ipək və yaxud bağırsaqdan olardı. Nizaminin bu təsviri istər-istəməz Qorqud Dədənin *qopuz* düzəltməsi ilə bağlı əfsanələri yada salır: “Dədə Qorqud elə bir musiqi aləti qayıрмаq istəyirmiş ki, onda bütün melodiyları çalmaq mümkün olsun. Lakin belə bir musiqi aləti üçün ağac seçməkdə o, olmazın əzabın çəkirsə də, heç bir nəticə əldə edə bilmir. Bir gün də beləcə meşədə ağac axtararkən şeytanlara rast gəlir, şeytanlar ondan xahiş edirlər ki,

qayırdığı musiqi alətini onlara göstərsin. Dədə Qorqud özünü meşədən çıxıb gedən kimi göstərir, əslində isə yan tərəfdən gizlicə yaxınlaşıb onlara qulaq asır. Şeytanlar onun haqqında danışır deyirlər: “Qorqud ata qopuz qayıra bilməyəcək. Çünki o bilmir ki, qopuzu hər adi ağac parçasından düzəltmək olmaz. Bunun üçün o, gərək vəhşi qaban tərəfindən sındırılmış lox-jid ağacından qol qayırsın. Onun üzərinə bozlaşan dəvə gönü çəksin. Yaxşı kişnəyən day quyruğundan isə tel hazırlasın. Onları quru balqabaq dayaq üzərində möhkəmləyib, sonra tellərə sasık-kuray yapışqanı sürtsün. Qopuzu ancaq belə düzəltmək olar” (21, 552-554).

Belə güman etmək olar ki, Nizami Dədə Qorqud haqqında olan bu əfsanə ilə yaxından tanış imiş. *Qopuzu-sazı* ixtira edən, çalib-oxumağı ozanlara öyrədən də elə Dədə Qorqud olmuşdur. Nizaminin təsvirində “Gecəli-gündüzlü düşünən ustad” – Dədə Qorqud elə bir *qopuz-saz* düzəltmək istəyir ki, onu heç kim düzəldə bilməsin, öz sehri ilə başqa çalğı alətlərindən seçilsin:

*Saz* düzəldən o pərdələri quru bağırsaqdan bağladı

Musiqi yaratmaq üçün boş kudunun üstünə

Dəri çəkdi və bağırsaqla bağladı.

Və o zümmələrin səsinə uyğun şəkildə

Müvafiq gərilmiş simlər çəkdi (15, 481).

Göründüyü kimi, bu *qopuzu-sazı* hər adam düzəldə bilməzdi, bunu ancaq Əflatun – Dədə Qorqud icad edə bilirdi ki, onu da özündən başqa heç kəs çala bilməzdi.

Şairin təsvirindən aydın olur ki, içi boş *qabağa* (boranıya) alim dəri çəkərək yeddi küpün səsinə çıxarırdı. Bu da onu göstərir ki, Nizami dövründə *saz* ya yeddi pərdəli olub, ya da Nizami öz aqlının fəhmiylə həftənin günlərinə uyğun olaraq bunu arzulamışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından məlum olduğuna görə, orta əsrlərdə Azərbaycanda çox inkişaf etmiş *qopuz* adlı musiqi aləti Nizami dövründəki *sazdan* demək olar ki, heç də fərqlənmirdi. O da maraqlıdır ki, Nizaminin təsvirinə görə, *saz qopuzdan* fərqli olaraq mizrabla çalınardı: “mizrabı gah yavaş vururdu, gah da bərk” (15, 482).

Bu bir həqiqətdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı möhtəşəm bir abidə kimi özündən sonra yaranmış həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyatımıza təsirini göstərmişdir. Çox güman ki, N.Gəncəvinin də dastanın ayrı-ayrı boylarından xəbəri olmuşdur və yeri gəldikcə əsərlərində onlardan istifadə etmişdir.

Hələ XIV əsrin əvvəllərindən əslən oğuz olan tarixçi Əbubəkr ibn Abdullah ibn Aybək-əd-Dəvadari Misirdə ərəb dilində yazdığı “Şöhrətləndirilmişlərin tarixindən bir inci” adlı əsərində qədim türklərin qəhrəmanlıq dastanlarından, “Oğuznamə”lərdən və başqa məsələlərdən danışarkən qeyd edir ki, türklərdə “Oğuznamə” adlanan çox məşhur, əldən-ələ keçən bir kitab var. Burada onların ibtidai həyatından, ilk hökmdarlarından bəhs olunur. Çox təəssüf ki, bu əsərin orijinalı zəmanəmizə qədər gəlib çıxmamışdır... Fakt budur ki, Harun ər-Rəşid zamanında bu “Oğuznamə” ərəb dilinə də tərcümə edilibmiş. Belə olduqda, VIII əsrdə ərəb dilinə tərcümə edilən bu əsər ağızlarda dolaşan şifahi ədəbiyyat – folklor dilindən tərcümə edilə bilməzdi. O, yazılı bir əsər olmalı idi. Deməli, hələ o vaxt “Dədə Qorqud” kitabının müəyyən hissələri mövcud imiş (4, 17). Əgər bu həqiqətləri nəzərə alsaq, güman etmək olar ki, Nizami Gəncəvi nəinki “*Oğuznamə*”lərlə, həmçinin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqındakı əfsanə və rəvayətlərlə də tanış idi, o hətta bu barədə olan yazılı mənbələrə də bələd olmuşdur.

N.Gəncəvinin poemalarında “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından gəlmə süjet, obraz, əfsanə, rəvayət və s. oxşarlıqlarla bərabər, bir çox türk ifadələrinə rast gəlmək olar ki, onlar canlı danışq dilimizdən çıxsa da, xalq poeziyasında və eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında öz ilkin izlərini qoruyub saxlamışdır. Xüsusilə “Dədə Qorqud” dastanının ruhu Nizami yaradıcılığında açıq-aydın hiss olunur. Bu da onu göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ayrı-ayrı boyları, hissələri, dastandakı bəzi qəhrəmanlar haqqında olan əfsanə və rəvayətlər şairə tanış imiş. Bunu həm “Dədə Qorqud” dastanını, həm də Nizami yaradıcılığını tədqiq edən görkəmli alim, akademik H.Araslı da hələ 70 il öncə müşahidə etmişdir. O, “Nizamidə xalq sözləri, xalq ifadə və zərbi-məsəlləri” adlı məqaləsində yazır: “Nizami dilində olan Azərbaycan kəlmələrinin mühüm hissəsini biz “Dədə Qorqud” dastanlarında görürük ki, bu da çox təbii bir hadisədir. Nizami poemalarında “Dədə Qorqud” dastanları ilə əlaqədar bir çox motivlərin olması şairin bu dastanları sevə-sevə dinlədiyini göstərir” (18, 3).

N.Gəncəvinin türk ifadələrini işlətməsini və “Dədə Qorqud” dastanı ilə tanışlığını söyləmək, görüldüyü kimi, yeni məsələ deyildir. Lakin “Dədə Qorqud” dastanı XII yüzilliyə qədərki mənzərəni öyrənmək baxımından nə qədər dəyərlidirsə, Nizami yaradıcılığının tədqiqi həmin yüzilliyin bir sıra xüsusiyyətlərini üzə çıxarmaq baxımından bir o qədər əhəmiyyətlidir. Şairin əsərlərindəki fikir dərinliyi və çoxbucaqlılığı, məna və məzmun zənginliyi bunu söyləməyə imkan verir. Bəzən biz öz keçmişimizi öyrənmək üçün müxtəlif əcnəbi araşdırıcıların tədqiqatlarına istinad etməli oluruq. Həmin araşdırıcıların bəzən yanlış mülahizələrini, hətta təkrarlayırıq. Lakin “Dədə Qorqud” kimi möhtəşəm abidəsi, Nizami, Nəsimi kimi söz ustaları olan bir xalq öz keçmişini öyrənəndə birinci növbədə yazılı mənbələrə müraciəti daha məntiqli olardı.

N.Gəncəvinin əsərləri keçmişimiz haqqında çox mətləbləri özündə qoruyub saxlamış və günümüzdə qədər gəlib çatmasında böyük rol oynamışdır. Şair eşitdiyi bir çox əfsanə və rəvayətlərə ikinci həyat vermiş və onları əsərlərində əbədiləşdirmişdir. Nizaminin əsərlərində “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Oğuznamə” kimi abidələrin motivlərini, izlərini birinci növbədə onun obrazlarında axtarmaq lazımdır. Şair *sazı* da təsvir edəndə özünəqədərki mənbələrdən bəhrələnmişdir. O, *qopuzun-sazın* icad edilməsini aqlın, idrakın məhsulu kimi qiymətləndirir və bu qənaətə gəlir ki, “*Saz* icad edən ustad” öz idrakı ilə bir çoxlarını mat qoymuşdur.

Bir əfsanəyə görə, Dədə Qorqud öz *qopuzu* ilə ömrünü uzadır, uzun müddət ölümü yaxına buraxmır. O, su üzərindəki xalçanın üstündə oturub öz *qopuzunu* çalır, oxuyur. Tam bir həftə nə gecə, nə gündüz gözünü belə yummur, mübarizə aparır... Özü də xalq çox doğru olaraq bu mübarizəni musiqi ilə, musiqinin qüdrəti ilə bağlamışdır (19, 35).

Bizə belə gəlir ki, Nizami Gəncəvi Dədə Qorqudla bağlı əfsanə və rəvayətlərlə tanış olduğundandır ki, “İskəndərnamə” əsərində Əflatunun çalğı alətini düzəltməsinə təsvir edərkən Dədə Qorqud haqqında olan miflərdən, əfsanə və rəvayətlərdən məharətlə bəhrələnmişdir. Daha doğrusu, şair burada Əflatunu Dədə Qorqudun prototipi kimi göstərmişdir. Bu məsələlərə toxunan prof. M.Həkimov yazır: “Nizami öz dövründə geniş yayılmış simli çalğı aləti *sazın* yaradılmasını nədənsə, Əflatunun adı ilə bağlamışdır” (12, 218).

Bunun cavabı çox sadəydi. Əvvəla, o dövrdə Dədə Qorqud Əflatun kimi məşhur deyildi, tanınmırdı. İkinci tərəfdən Dədə Qorqudun Makedoniyalı İskəndərin yanında və zamanında yaşamış şəxsiyyət kimi təsvir edilməsi həqiqətdən çox uzaq olardı. Əflatun tarixi şəxsiyyət idi və Nizami də qəhrəmanlarının daha obrazlı və inandırıcı görünməsi üçün Azərbaycan folklorundan, eləcə də başqa xalqların folklorundan dəyərincə istifadə etmişdir. Buna başqa obrazlarında da rast gəlirik. “O, (N.Gəncəvi. – N.X.) bu və ya başqa əsətiri obrazı, şifahi xalq yaradıcılığı əsərinin qəhrəmanını, hadisəni, süjeti nəinki dəyişmiş, hətta bəzən bu və ya başqa obrazı istədiyi kimi miqrasiya etmiş, çarpazlaşdırmışdır. Başqa sözlə, o, xalqların mifoloji obrazlarını çarpazlaşdırmış, yeni, orijinal obraz yaratmışdır” (20, 278).

Məlumdur ki, yunanlarda *saz* olmayıb, heç o dövrün ən məşhur musiqi alətlərindən olan *ud* da yunanlara deyil, ərəblərə məxsusdur. N.Gəncəvi tarix yazmadığından bu musiqi alətlərini fərdiləşdirməmişdir. Çünki şairin məqsədi obraz yaratmaq olmuşdur. Ona görə də *sazın* düzəldilməsini Əflatunun adı ilə bağlamışdır. Nizami bəlkə də bilərəkdən *sazı* müqəddəsləşdirmişdir, onu bütün çalğı alətlərindən üstün tutmuşdur. Çünki bu *sazın* özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Bunu ancaq onu düzəldən çala bilərdi. Digər tərəfdən bu *sazdan* çıxan musiqidə bir sehr, hikmət gizlənmişdir. Dədə Qorqudun da *qopuzu* eyni ilə Nizaminin təsvir etdiyi *saz* kimi düzəldilmişdir. Əslində Nizami yaradıcılığı bu baxımdan hələ istənilən səviyyədə araşdırılmayıb. Şairin hər kəlməsi, hər obrazı, hər təsviri birmənalı deyil, bir çox mətləblərdən xəbər verir. Onun hər sözü bir tarixi yada salır, insanı düşünməyə vadar edir. Nizaminin *sazla* bağlı mülahizələrini bu gün də araşdırmağa ehtiyac duyulur.

### Ədəbiyyat:

1. Kaşğarlı M. Divani-lüğət-it-türk. Tərcüməsi: Ankara: Alaeddin Kral Basımevi, 3 cildə, I cild, 1939.
2. Kaşğarlı M. Divani-lüğət-it-türk. Tərcüməsi: Ankara: Alaeddin Kral Basımevi, 3 cildə, II cild, 1940.
3. Ögəl B. Türk kültür tarihine giriş. IX c. Ankara, 1991.



- 4.Kitabi-Dədə Qorqud (tərtib edənlər F.Zeynalov, S.Əlizadə). Bakı, Yazıçı, 1988.
- 5.Nəbiyev A. Bir daha qopuz və sazın əlaqəli havaları haqqında. “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzeti, 19 oktyabr, 1974.
- 6.Ceferoğlu A. Cahan edbeiyatında türk kopuzu. “Ülkü” dərgisi. 1936-1937.
- 7.İsmayılov H. Aşıq sənətinin inkişaf mərhələləri // Dədə Qorqud” toplusu. Bakı, 2002, №1.
- 8.Hüseynoğlu K. Tarixi şəxsiyyətlər: tarixilik baxımından yanaşma. “Kredo” qəzeti, 9 mart, 2013.
- 9.Köprülü F. Edebiyat araşdırmaları. İstanbul, Otügen, 1989.
- 10.Paşayev S. Azərbaycan folkloru və aşıq yaradıcılığı. Bakı, ADU nəşri, 1989.
11. Qasımlı M. Aşıq sənəti. Bakı, Ozan, 1996.
12. Həkimov M. Aşıq sənətinin poetikası. Bakı, Səda, 2004.
- 13.Gəncəvi N. “Leyli və Məcnun” (filoloji tərcümə). Bakı, Elm, 1981.
- 14.Gəncəvi N. “Xosrov və Şirin” (filoloji tərcümə). Bakı, Elm, 1981.
- 15.Gəncəvi N. İsgəndərnamə (Poetik tərcümə). Bakı, 1982.
- 16.Qasımov Q. Nizami dövründə musiqi alətləri. “Ədəbiyyat” qəzeti, 27 sentyabr, 1947.
- 17.Абдуллаева С. Народный музыкальный инструмент Азербайджана. Баку, Элм, 2000.
- 18.Arashlı H. Nizamidə xalq sözləri, xalq ifadə və zərb məsəllər /SSRİ EA Azərbaycan filialının xəbərləri, Bakı, 1942, №8.
19. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı, Elm, 1972.
20. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983.
- 21.Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. М. Изд. Наука, 1974.

**Халилов Низами**

### **О появлении и развитии гопуза**

#### **Резюме**

История появления гопуза восходит к глубокой древности. Исследования показывают, что слово «гопуз» было впервые упомянуто в уйгурских источниках II-III вв. Гопуз отмечен в эпосе «Китаби-Деде Коркут» и в «Диване» М. Кашгарлы. Этот музыкальный инструмент был заменен на саз в творчестве Низами. Предположительно, слово «саз» с XII в. стало более употребительным.

**Khalilov Nizami**

### **From the emergence and the development of gopuz**

#### **Summary**

The emergence history of the “gopuz” goes back to the ancient times. Researches show that the name of “gopuz” was called in uighur sources. We can come across the gopuz in "Kitabi - Dede Korkut" epos and M.Kashgarly's “Divan”. This musical instrument had been replaced with the “saz” Nizami's creativity. Presumably, the word of “saz” became more efficient after the twelfth century.

## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA SÜJET METAFORALARI

**Acar sözlər:** *metafora, epos, mif, süjet, metonimiya*

**Ключевые слова:** *метафора, эпос, миф, сюжет, метонимия*

**Key words:** *epos, metaphor, myth, metonymy, plot*

Janr tarixdə yaranır, yəni tarix janrlarda (diskurslarda) əks olunur. İstənilən folklor janrının məna-süjet yaradıcılığının iki yolu var: ya metaforik, ya da metonimik olmalıdır. Janrın sınırları dünyanın metaforik və ya metonimik genişlənməsinə məruz qalır.

Bu mənada oğuzların mütləq epik keçmişi (“Ol oğuz zamanı”) xan məclisində metonimik indiki zaman kimi yaşanılır və dərk olunur. Metonimik bilgi milli-etnik rəvayətlə birləşir və metaforik nağıl dünyası ilə mübarizə aparır.

Eposda metafora və metonimiya daim bir-birilə mübarizə aparır. Mətnin məna universumu göstərir ki, bu rəqabətdə metonimik düşüncə, metonimik təhkiyə sistemi qalib gəlir və janrın təbiətini müəyyənləşdirir.

Epos sehirlə nağılın və ya onun parodiya “oxşarlarının” (erotik nağıl, novella-nağıl) metonimik oppozitividir. Epik mətnin strukturunu təşkil edən mifoloji dünyagörüşü, mərasim yaddaşı yalnız bir ritorik fiqurla inkar oluna bilməz. İstənilən semantik sistem də daxilən təzadlı, qoşatərkibli olur. İnsanın məcaz seçimi (metaforik və metonimik) tarix sinxronlaşdırır.

Metafora və metonimiya ritorik fiqurlar kimi “Kitabi-Dədə Qorqud”da yalnız ifadə formasını deyil, həm də boyların kompozisiyasını, məzmun planını özünə tabe edir. “Dədə Qorqud” boylarında modelləşdirilən gerçəkliyin, fiqurativ mimesisdən, metaforik və ya metonimik süjet (məna) qurmadan gedir.

Eposda (“Dədə Qorqud” oğuznamələrində) keçid rituallarının arxetipləri (toy, yas, inisiyasiya) aydın görünür. Ancaq oğuznamələrin rites de passages nağıldan fərqli izah edir. Əgər nağılda qəhrəman üzərinə düşən sınaqlar prosesində tam özünü “istismar edirsə”, “Dədə Qorqud” qəhrəmanları isə eyni şəraitdə, eyni prosesdə özünü “qoruya bilir”.

Nağıla xas olan metaforik düşüncə oğuznamə müstəvisində tamamilə başqa bir səviyyəni kəsb edir, onun universallıq mahiyyətini tarixə keçirməli olur. Qəhrəmanın hekayətinə bütöv etnik miqyası verilir.

Sehirlə nağıl tarixi mifləşdirirsə, “Dədə Qorqud” eposu oğuz mifini tarixiləşdirməyə cəhd edir. R. Bədəlovun fikrincə, “mifin və tarixin sıx bağlanması, çulğulaşmasını biz insanların, xalqların “qəhrəmanlıq dövründə” görürük və klassik qəhrəmanlıq eposları bu şüurun təmsilçisi və ifadəçisidir. Oğuz ruhu, Oğuz tarixi bu şüuru müxtəlif “oğuznamələrdə” və onun yazı variantı olan “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında ifadə edib (1, 27).

Boylarda kumilyativ nağıl modeli, demək olar ki, təkrarlanmır (kumilyativ nağılda metaforik inkişaf tanıyır, nağılın semantik dünyasının metaforik polikoteqoriyalılığı adı bir hadisə ilə bağlanır). Personajın başqası ilə əvəzlənməsi (substitusiyaya) prosesi zəncirvari getsə də, epik süjetyaratma mexanizmi müəyyən qədər metaforaya “meyilli olsa” da, yenə də təhkiyənin metonimik axarına qayıdır.

Amma “Kitabi-Dədə Qorqud”da elə metaforalar var ki, onlar epik süjetin təşkilində özünəməxsus rol oynayır. Bu süjet metaforalarının epik qəhrəmanın davranışı ilə sabit məna əlaqəsi var. Süjet metaforaları (ov, yol, yuxu) mətnə bədii mənanın ötürücüsü kimi çıxış edir.

Yol sosial-etik planda metaforik mənada (“uğurlu yol”, “tale”, “xoşbəxtlik” mənaları) işlənir, monqol-türk mifoloji ənənəsində “yol-həyat-tale” mifoloji assosiasiyalar çevrəsinə daxildir (monqol dilində “yol” dzol \ zol sözü “xoşbəxtlik, uğur”, “uğurlu yolçuluq” mənalarını ehtiva edir).

Yol mifopoetik düşüncədə əsas məkan obrazlarından biridir. Yol mifoloji və dini dünya modellərində iki məkan nöqtəsi arasında əlaqəni bildirir, sakral anlayış kimi isə ruhi-mənəvi substansiyani ifadə edir.

Yolaçıxma, yoladüşmə, evdənçıxma epos, nağıl qəhrəmanının taleyində ölüm-həyat, əsirlik-azadlıq, ölü-dirli qarşıdurmalarını aktuallaşdırır.

“Nağılda və eposda hadisə bir çox hallarda qəhrəmanın evdən çıxması ilə başlayır. Qəhrəmanın yolu bir növ hekayət zəncirini təşkil edir. Bu kompozisiyanın ən qədim formasıdır” (2, 92).

Yola çıxan qəhrəman öz taleyinin, bəxtinin dalınca getmiş olur. Ona görə də yolun əvvəlində dua-alqış xarakterli yolasalma etiketləri müşayiət olunur.

“Gördilər ki, namus üçün yenilməz, ayıtdılar: “Oğul, uğurun açıq olsun! Sağ-əsən varub gələsən!” – dedilər” ;

Atası-anası: “Yort, oğul! Uğurun açıq olsun, sağ-əsən varub gələsən, gələcəgin varsa!” – dedilər. Atasının-anasının əlin öpdü. Qaraçuq atına sıçrayub bindi”.

Mifopoetik və sakral mətnlərdə yolun sonunda – qarşılama aktına “predmetin (ev-məbəd yaxud ev-yad ölkə və s.) və personajın (yolun sonuna çatmış qəhrəman həmişə yolun əvvəlkindən daha yüksək statusu yüksəlir (3, 352).

Qəhrəmanın yolunun sonunda müəyyən mərasimlərlə müşayiət olunur, qəhrəmanın evə sağ-salamat qayıtmasının müjdəsini adətən muştçular xəbər verirlər. Onun şərəfinə Dədə Qorqud gəlib oğuznamə qoşur:

“Dədə Qorqud gələbən, şadlıq çaldı. Bu oğuznaməyi düzdi-qoşdı, “Bəkil oğlu Əmranın olsun!” – dedi”; “Dədə Qorqud gələbən şadlıq çaldı. Qazi ərənlər başına gəldigin aydı verdi. Həm Basata alqış verdi...”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da yuxu ölüm metaforasıdır. Rus bilinalarında və nağıllarında yuxuya getmiş adamla ölmüş adam eyniləşdirilir (“ölü kimi yatmaq” frazemi də bu mənadan gəlir).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da kafir sərhədi, kafir məkanı yuxu, yuxuya getmə məkanıdır. Oğuz bəylərinin qoruğa girməsi ilə, yəni sərhədə çatması ilə “o dünya”ya, “yuxu zolağına” düşməsi bir olur.

Qazan xanı ov zamanı kafir sərhədində yuxu tutur: “Qazanı küçücük ölüm tutdı, uyıdı. Oğuz bəgləri yedi gün uyırdı. Anunçün “küçücük ölüm” deərdilər”.

Qanturalı Trabezunddan təkür qızını götürüb gələrkən, Oğuz sərhədində yuxuya gedir: “Ol zamanda Oğuz yigitlərinə nə qəza gəlsə, uyxıdan gəlürdi. Qanturalının uyxısı gəldi, uyıdı”.

Qazan xan və oğlu ilə qoruqda sərxoş olub yatırlar. Üç gün gecə-gündüz at çapmış Əgrək qoruqda yuxuya gedir:

“Dün qatmış, üç gün dünli yortmış yigit, qarannulı gözin uyxı almış yigit, atının çilbərini biləginə bağladı, yatdı-uyıdı”.

Kafirlər bəzirganlara qara Dərbənd ağzında – sərhəddə yuxuda ikən hücum edirlər: “Bəzirganları yatur ikən gəfillə beş yüz kafər qoyuldılar, çapdılar, yağmaladılar”.

Qəhrəmanların yuxudan oyadılması – “ölünün oyadılması” arxetipik motivinə yaxındır. Selcanın yuxuya getmiş Qanturalı ilə (“Qafil olma, qara başın qaldır, yigit! \ Ala qıyma görklü gözün, açgil, yigit!”), “Dirsə xan boyun”da ananın ölümcül yaralanmış oğlu ilə xəbərləşməsi (“Qara qıyma gözlərin uyxı almış, açgil, axı!”) həmin motivin mifoloji qatını göstərir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da ova çıxma sintaqmatik süjet zəncirinin mühüm halqası olmaqla yanaşı, “hadisələrin axarını müəyyənləşdirən bir hadisədir. <...> Hadisələrin bütün sonrakı cərəyanı artıq bu situasiyanın içindən yavaş-yavaş çıxır və inkişaf edir” (4, 55).

Ov gənc oğuz bəyləri üçün inisiyasiya ritualının tərkib hissəsidir.

Səhər xəlvətcə ova çıxan Salur Qazan özü “ovlanır” – metonimiya metaforaya keçir. “Erkən bindilər, av yerinə vardılar. Gördilər bir süri qaz oturur. Oğlan şahini saldı, alımadı. Şahin pərvaza ağdı. Gözlədilər, şahin Tumanın qələsinə endi. Qazan qayət səxt oldı. Şahinin ardına düşdi, dərə-təpə aşdı. Kafər elinə gəldi...”

...Məgər ol gün Tumanın qələsinin təkuru ova binmişdi...”

Ov evlənmə - nikah metaforasıdır. Ova çıxan Beyrək “beşikkərtməsi” Baniçiçəyi “ovlamalı” olur. Arxetipik süjetlərdə ov metaforası əsas motiv kimi çıxış edir.

“Bozayğırın çəkirdi. Beyrək bindi. Ala dağa ala ləşkər ova çıqdı. Nağahandan oğuzun üzərinə bir süri keyik gəldi. Bamsı Beyrək birini qova getdi. Qova – qova bir yerə gəldi. Nə gördi, sultanım? Gördi gög çayırın üzərinə bir qırmızı otaq dikilmiş... Nə olursa – olsun, hələ mən avımı alayın – dedi. Otağın önində irişi gəldi, keyiki sinirlədi”.

Bol sulu, axıntılı çayların quruması, qarlı qara dağların yığılması, qaba ağacın kəsilməsi metaforik mənada ölümü bildirir. Ağac ilə “insan planı”nın semantik eyniləşdirilməsi türk miforitual ənənəsinin bütün səviyyələri üçün səciyyəvi haldır.

Banıçiçək qayınatasına, qayınanasına verdiyi muştuluqda Beyrəyin əsirlikdən qurtulmasını ağacın yenidən yaşarmasına, göyərməsinə, yığılmış dağların yenidən ucalmasına bənzədir. K. Abdulla ilə razılaşıırıq ki, “öz köküylə bu bənzətmə real bir inanca söykənməlidir” (4, 26).

“Arğab-arğab qara tağın yığılmışdı, yucaldı axır!

Qanlı-qanlı suların sovgulmuşdu, çağladı, axır!

Qaba ağacın qurumışdı, yaşardı, axır!”

“Uşun qoca oğlu Segrək boy”unda oxşar soylama keçir:

“Qarşu yatan qara tağın yığılmış idi, yucaldı axır!

Qaba ağacda tal-budağın qurumışdı,

yaşarıb gögərdi, axır!”

Ağacın yaşarıb göyərməsi yeni həyatdan (“dirilmədən”) xəbər verir. Sayan – Altay türkləri inanırlar ki, əgər məzar üstündə ağac bitirsə, deməli ölən adam “bu dünyada” xoşbəxt imiş.

Şor dastanlarında bahadırın ölümü ilə ağac yığılır, ay-günəş ölür: “yeddinci gündə böyük ağac yığıldı, nəhəng bahadır nəfəsini çəkdi və yığıldı. Ay ağarıb öldü, günəş saralıb öldü”.

Şor dastanında Altın – Tayçı adlı bahadırın ölümünün təsvirində həmin simvolik obrazdan istifadə olunur:

“Üç gündən sonra qaba ağac qırıldı, qüdrətli bahadır canını tapşırıb öldü. Ay bozarıb öldü; günəş saralıb batdı. Duman içindən bir qız çıxdı. Bu zaman uzaqda bir ağac sındı və yığıldı; Bahadır da can verib öldü”.

Ağacın quruması \ ağacın yığılması mifopoetik düşüncədə ölümü simvolizə edir. Yuxuda ağacın yığılmasını görmək doğmalardan yaxınlardan kiminsə ölümünü bildiren pis əlamət sayılır: əgər yuxuda cavan ağac “yığılırsa” – cavan, qoca ağac “yığılırsa”, deməli, qoca adam öləcək. Meşədə cavan ağacların kəsilməsini yasaq edirdilər; qorxurdular ki, bundan sonra uşaqlar ölə bilər; “Əgər qoca ağac yığılıbsa, deməli, şaman ölübdür” (5, 322). Yuxuda ağacın yığılması ölümə işarədir.

Türklərin ritual-inanc diskursunda dağ geniş yayılmış arxetipik obrazlardan biridir. Dağ mifoloji obrazı kimi qorqudşünaslıqda ətraflı təhlil olunduğundan bu mövzuya yenidən qayıtmaq fikrində deyilik. Yalnız onu əlavə edə bilərik ki, oğuz eposunda dağ mifoloqemi strukturyaradıcı funksiyası ilə yalnız ritual məkanı (ov, savaş, evlənmə) formalaşdırmır, həm də motiv – obraz strukturunda mühüm mənyaradıcı mövqeyə malikdir. Xüsusən alqış-qarğışlarda, muştuluqda, yumlarda “görklü aqındılı su”, “kölgəlicə qaba ağac”, “qara dağ” deyimləri ovsun-dua təcrübəsindən gələn formullardır.

Təpəgözlə Basatın qarşılaşması bir təhtəlüşür simvolu kimi metaforik “məhvərdən” - anadan “imtınadır”. Beləliklə, Ər (oğul) “daxili impulsların kollektiv dünyasına” (E.Noyman) bağlanır. Ancaq Təpəgöz üzərində qələbədən sonra qəhrəman özpersonajı missiyasını yerinə yetirmiş olur.

Oğuz epik sosisumu sabitdir, aşağı, ictimai mövqedən yüksək ictimai mövqeyə, ali sosial mərtəbəyə keçidinə icazə verilmir. Bu sosial irarxiyada hər kəs yerini öz hünəri ilə qazanıbdır, yəni baş kəsib, qan töküb, ad qazanıbdılar. Onların tutumu və ölçüsü mənaların yeni məzmununa ehtiyac duymur.

Epik düşüncə, epik təhkiyə oğul-ata münasibətlərini metonimik səviyyədə verir, amma oğul-ana metaforik əlaqələr müstəvisinə keçirir. Məsələn, oğuldan ataya enerji metonimik (kontakt vasitəsi ilə) yolla keçir.

Yalan və iftiralara inanıb oğlunu ölümcül yaralayan Dirsə xan da, oğlunun savaş meydanından qorxub qaçdığını güman edərək onun ölümünə qərar vermiş Qazan xan da oğuznamə dünyasını sanki metaforik genişlənmədən qurtarmaq istəyirlər. Çünki oğuz dünyasında oğul yalnız Ata adına, Ata kultuna, Ata mövqeyinə, Ata qanununa bağlı ola bilər.

“Dədə Qorqud” boylarında metonimiya metafora yaratmaq gücündədir. Bu, adətən, nağil elementlərini qəbul etmiş epos təhkiyəsi üçün mümkün hal sayılır.

Novellada, nağılda olduğu kimi, eposda əgər əsas personaj öz funksiyasını başqasına verirsə, onda metaforik janrın imkanlarından istifadə etmiş olur : məsələn, əjdahaya qalib gəlmiş cəngavərin qazandığı şöhrəti, hünərionun neqativ əvəzedicisi öz adına çıxardır.

Eposdan fərqli olaraq, nağil dünyaya metaforik xarakter verir, birini başqasını əvəz etməsinə müsbət yanaşır. Novella xarakterli sujetə malik olan “Bamsı Beyrək boyunda” metaforik janrın məntiqinə uyğun olaraq, Yalınçıq Beyrəyin qanlı köynəyini gətirməklə, onu müvəqqəti “əvəz etmək” istəyir.

Köynək “o dünya” ilə bağlı predmentdir. Qanlı köynək “ölü”nün – Beyrəyin “nişanəsi”dir, onun taleyini, varlığını bildirəndir. Beyrəyin “əşyaviləşdirilmiş taleyi”nin mifoloji funksiyası kimi verilir.

Beyrək köynəyinin – “mərhumun” paltarının adaxlısına verilməsi, ailəsinə, Bayandır xana göstərilməsi ölü ilə dirilər arasında əlaqə yaradır.

Beləliklə, əgər metafora nağil dünyasında mənaların məzmunu ilə semantik oyunla məşğuldursa, metonimiya epos dünyasında özünün modelləşdirdiyi gerçəkliyin mənalar miqyasını dəyişdirməyə meyillidir. Metaforalar qəhrəmanlıq eposunun sujetini daha çevik və maraqlı edir. Epik məndə metafora ilə metonimiyanın sujet təşkilində rəqabəti janrın mahiyyətini də dəyişdirir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Bədəlov R. Epos: mif və tarix // “Kitabi-Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s.27-29
2. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976.
3. Топоров В. Н. Путь // Мифы народов мира. В. 2-х томах. Т.2ю М.: Советская энциклопедия, 1983. с. 352
4. Abdullayev K. Gizli Dədə Qorqud. Bakı.: Yazıçı, 1991.
5. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989.

**Рустам Камал**

### **Сюжетные метафоры в «Книге моего Деда Коркута»**

#### **Резюме**

Ряд метафор (сон, путь, охота) обладает устойчивой смысловой связью с эпическим сюжетом в сказаниях «Деде Коркута». Метафоры эти являются своеобразными проводниками художественного смысла. По своей преимущественно художественной функции исследованные нами метафоры обладают свойством устойчивой повторяемости.

**Rustm Kemal**

### **Episodic metaphors in " The Book of my Dada Gorgud "**

#### **Summary**

The line of metaphors (dream, way , hunting) has steady meaning connection with epic episodes in sayings "Dada Gorgud ".These metaphors are peculiar guide of literary sense. According to its chiefly literary function these metaphors, investigated by us, has the peculiarity of stable repetition.

## «KİTABI-DƏDƏ QORQUD» DASTANINDA SAY

**Açar sözlər:** *epos, say, sakral say, simvol*

**Ключевые слова:** *эпос, числительные, сакральные числа, символика*

**Key words:** *epos, numerals, sacral numbers, symbolics*

Oğuzların dünyagörüşündə, mifik təfəkküründə kəmiyyət anlayışı, saylar xüsusi yer tutur. Dastanda müxtəlif say anlayışlarından geniş istifadə olunur ki, bunlar da dastan mətnində müəyyən semantik-simvolik yük daşıyır.

«Rəqəm – mifopoetik sistemlərdə ən geniş yayılmış işarələr toplusudur və kəmiyyət, keyfiyyət, zaman, məkan, miqdar daşıyıcısı kimi çıxış edir. İnsan özü də işarə, təsvir üsullarından biri kimi xüsusi say kodunun ən mühüm elementinə çevrilir» [2, 384].

Qədim insanlar, o cümlədən, ərəblər, hindlilər, çinlilər, yunanlar okkultizmə və rəqəmlərin gizli mənasına xüsusi əhəmiyyət verirdilər. Belə hesab olunur ki, həyatdakı bütün maddi və mənəvi dəyərlər, bir sözlə, hər şey, birdən doqquza qədər rəqəmlərlə bağlıdır, onlardan asılıdır [3, 20; 4].

Eramızdan əvvəl VI əsrdə (e.ə. 580-500) yaşamış qədim yunan mütəfəkkiri S.Pifoqorun bu kəlamı yada düşür: «Dünya rəqəmlərin sehri üzərində qurulmuşdur». S.Pifoqor 20 il Misirdə yaşamış, rəqəmlərə dair biliklərə orada yiyələnmiş, Yunanıstana qayıdaraq dünya şöhrətli alim olmuşdur. O, hər bir ədədə müəyyən həyati mənə vermiş və onu kosmoqonik təsəvvürlərlə əlaqələndirmişdir [5, 542].

Akademik V.A.Qordlevski «Türk dilində 50 sayı» adlı məqaləsinə [6, 123] akad. N.Y.Marrın bu kəlamlarını epigraf kimi vermişdir: «Xalqlar necə olurlarsa-olsunlar, hamısı bütün bəşəriyyətin cilaladığı eyni rəqəmlərdən istifadə edirlər» [6,5]. Onu da qeyd edək ki, akademik N.Y.Marr rəqəmlərə o qədər yüksək dəyər verirdi ki, o dövrdə onun təşəbbüsü ilə «Saylara dair dilçilik problemləri» adlı xüsusi məcmuə çap edilirdi [7]. L.Brül öz əsərlərində rəqəmlərin mifoloji yük daşdığını xüsusi qeyd edirdi [9]. Sayların necə yaranması məlum deyil, amma o, bəşəridir, hər bir say müəyyən mənə ifadə edir. Müəyyən ümumi mənə ilə saylar birləşir, eyni zamanda müxtəlif xalqların, insanların dünyagörüşləri onun mənə tutumuna təsir edir, onda dəyişikliklər yaradır.

Say Azərbaycan dilinin ən çox tədqiq edilmiş sahələrindən biridir. Sayların mənşəyi, təşəkkülü və inkişafı haqqında çox maraqlı tədqiqatlar vardır [10; 11; 12]. Saylar daim alimlərin marağına səbəb olsa da, onların semantik sistemi əsaslı surətdə tədqiq edilməmişdir.

Azərbaycan dilində miqdar sayları 23 sözlə ifadə olunur, bunlardan üçü (milyon, milyard, trilyon) Avropa mənşəlidir, qalan 20 say bildirən sözün hər biri türk mənşəlidir və Mahmud Kaşğarlının «Divani Lügət-it-Türk» əsərində müxtəlif fonetik variantda qeydə alınmışdır [19].

Qədim dil abidəmiz olan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında da bu saylar müxtəlif fonetik variantda işlənir və oğuz təfəkküründə kodlaşdırılmış anlayışlardan, rəmzlərdən danışır. [13].

Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy belə başlayır: *Bir* gün Ulaş oğlu Tülü quşun yavrusu, bizə miskin umudu, Amit soyunun aslanı, Qaracığın qaplanı, Qonur atın iyəsi, xan Uruzun ağası, Bayındır xanın göyğüsü, Qalın Oğuzun dövləti, qalmış yigit arxası Salur Qazan yerindən turmuşdı. *Toqsan* başlu ban evlərin qara yerin üzərinə dikdirmişdi. *Toqsan* yerdə ala qalı-ipək döşəmişdi. *Səksən* yerdə badyələr qurulmuşdı. Altun ayaq sürəhilər düzülmüşdi. *Toquz* qara gözlü, xub yüzlü, saçı ardına urulu, köksi qızıl düyməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhbub kafər qızları Qalın Oğuz bəqlərinə sağraq sürüb içərlərdi [13,42]. Çoxluq mənası ilə işlənmiş *toksan*, *səksən* sayları müəyyən semantik tutum daşdığı üçün mətnə xüsusi təmtəraq gətirir.

Dastanın dilində işlənən hər bir sayın sakral mahiyyət daşması şübhəsizdir. Hər sözü, hər kəlməsi rəmzlərlə kodlaşdırılan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının dilində işlənən rəqəmlərin semantikasi diqqəti cəlb edir.

Folklor dilində rəqəmlərin sakrallığı haqqında çox dəyərli tədqiqat işləri yazılmışdır [22; 23,264; 24,104; 2,396; 11,29]. Lakin «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının dilində işlənən saylar haqqında danışıqda istər-istəməz yenidən bu məsələyə toxunmalı oluruq. Bu saylarsız dastanın dilini təsəvvür etmək olmur.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında olan sakral rəqəmlərə *bir, iki, üç, dörd, yeddi, doqquz, on iki, iyirmi dörd, otuz iki, qırx, üç yüz altmış* və s. daxildir. Bu saylardan bəziləri (*iyirmi dörd* sancaq bəyi, *üç yüz altmış* alp ərən) oğuz dövlətçiliyi ilə bağlı saylardır. Dastanın dilində statistik cəhətdən ən çox işlənən rəqəmlər isə *üç, yeddi və qırx* saylarıdır.

Rəqəmləri öyrənən elm numeralogiya adlanır. Hər bir say dünyanın mühüm elementlərinin obrazlı ifadəsi kimi başa düşülür. Qədim insanların mifik təsəvvürlərini əks etdirən bu elmə əsasən sakral *bir* rəqəmi təkallahlıqla izah edilir və Allahın adı ilə bağlıdır. Hər iki dastanın dilində *bir* rəqəmi həm miqdar, həm də qeyri-müəyən say kimi işlənir.

Kornelius Aqrippa «Mistik təsəvvürlər fəlsəfəsi» əsərində göstərir ki, 2 rəqəmi gecə və gündüz kimi kəskin təzadlı rəqəmdir. O, özündə ziddiyyəti, eyni zamanda müsbət və mənfi keyfiyyətləri birləşdirən tarazlığı cəmləşdirir. *İki* rəqəmi xeyir və şəər, gecə və gündüz, yer və göy, yeraltı və yerüstü dünyalar, bir sözlə, əksilik, qarşılaşdırma bildirir. İstər-istəməz nağıl dilində işlənən «biri varmış, biri yoxmuş» ifadəsi yada düşür. Hər bir rəqəm kimi *iki* sayı da görünən və görünməyən tərəfləri ilə qədim türk mədəniyyətini mifopoetik cəhətdən əks etdirir.

«Genel olaraq *üç, yeddi, doqquz, qırk* rakamlarında büyüklü və gizli bir güc bulunduğu sanılmaktadır. Bunlara uğur və ya uğursuzluk yorulmaktadır... *Üç* sayının alevi inanclarında önemli bir yeri vardır. Onlar aleviligin üç əsasa dayandığını, Allah – Muhammed – Ali ve ahlakın temelinin de *elini, dilini, belini* korumak diye düsturlaşan üç baş kuralı olduğunu bilirler.» [15, CCCIV].

Xristianlıqda da «müqəddəs üçlük» («святая троица») adlandırılan Allah – onun müqəddəs oğlu - müqəddəs ruh anlayışı vardır. Dahi fransız etnoqrafı Levi Brül isə belə hesab edir ki, əgər Tanrı tək olsaydı, o, yarıdan və ata olmazdı. Onun rəqəmi 2 olsaydı, ziddiyyətli olardı. Ona görə də gözəlliklərlə dolu bu sonsuz kainatı yaratdığı üçün onun rəqəmi üçdür [9, 63]. Amma bu fikirlə razılaşmaq çətindir, çünki islam fəlsəfəsinə görə, Allah təkdir, onun şəriki də yoxdur.

*Üç* rəqəminin sakrallığı haqqında başqa fikirlər də vardır. Alimlərin bir qrupu bu rəqəmi kainatın üç qat strukturu ilə əlaqələndirir [2,398]. Başqa bir qrup isə belə hesab edir ki, insan əvvəl düşünür, sonra danışır, daha sonra hərəkət edir. Platonun fikri daha önəmlidir. Onun fəlsəfəsinə görə, *üç* rəqəmi zaman bildirir və keçmiş, indi, gələcəyi ifadə edən üçbucaq kimi izah edilir [3, 5]. Doğrudan da, bu sayın kökündə zaman mənası olduğuna görə hər iki dastanda *üç* sayı daha çox zaman anlayışlı sözlərlə birləşmə təşkil edir, zaman mənasının daşıyıcısı kimi özünü göstərir:

*Üç* gündür, yoldan gəldim, toyurın məni,

*Üç* günə varmasun, allah sevindirsin sizi! – dedi [13, 62]; *Üç* gün dünlü-günli yortdı [13, 113];

Dastanın müxtəlif boylarında zaman anlayışından başqa *üç* sayı digər hadisələri, obrazları müşayət edir. Dastanın bir çox boylarında böyük qonaqlıqlarda üç heyvan: atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç kəsilərdi. «Dirsə xan oğlu Buğac xan boyunda» Bayındır xan qonaqları üçün üç otaq: ağ, qızıl, qara otaq qurdurmuşdu. Bamsı Böyrək boyunda Beyrək Banıçiçəklə üç növdə yarışirlar: at çapır, ox atır, güləşirlər. Doqquz tümənlik Gürcüstandan oğuz elinə üç xərac: at, qılınç, çomaq gəlir. Bu misalların sayını artırmaq da olar:

Ol qız için *üç* canvər sağlamışlar. Hər kim ol *üç* canvəri basa, ol qızı ana verirlər [13,86]; Yiğidin gözi bir dəniz qulını, boz aygırı tutdı, bir də altı pərli güzi, bir də ağ tozlu yayı tutdı. Bu *üçünü* bəgəndi [13,53].

*Üç* sayı abidənin dilində çoxluğun son həddi kimi də özünü göstərir. Türk bir, iki, üç deyir. *Üç* sondur. «Atalar üçdən deyib». Üçlə proses, hadisə başa çatır:

Bir ay baqsun,

Bir ayda varmazsam, iki ay baqsun!

İki ayda varmazsam, üç ay baqsun!

Üç ayda varmazsam, öldüğümü ol vəqt bilsün! [13,75].

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında *üç* sayı demək olar ki, heç vaxt adi kəmiyyət anlayışını bildirmir.

*Dörd* sayına gəlincə, bu say məkan mənasının göstəricisi kimi çıxış edir. *Dörd* dedikdə dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsür: torpaq, su, hava, od nəzərdə tutulur. Bu rəqəm dörd cəhət: şərq, qərb, şimal, cənub; kvadrat, piramida (oturacağı dördbucaqlı, ətrafı dörd üçbucaq olan fiqur), ilin dörd fəslı, *dörd* əsas istiqamət (yuxarı, aşağı, sağ, sol) və s. məkan mənalərini ifadə edir.

*Dörd* sayı «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında da *dörd* yolayrıcı, *dörd* yan və s. söz birləşmələrində bu mənə ilə işlənir: *Dört* yanını kafər bağladı, bəllü bilgil! [13,114]; Qarılatıb *dört* yanına baqđınmı, qız?! [13, 65].

*Dörd* sayı adi rəqəm kimi də müxtəlif isimlərlə birləşmə təşkil edir: Qarılar dörd dürlidü [13,33]; Oğuzda *dört* yigit niqabla gəzərdi: biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlu Qırqqınuq və Boz ayğırlı Beyrək [13,87]; *Dört* oqlı olan birin verdi [13,100].

*Beş* sayı dedikdə duyğu üzvləri ilə birlikdə insan nəzərdə tutulur. Abidənin dilində bu say adi miqdar sayı kimi özünü göstərir.

7 rəqəminə gəlincə bu rəqəm sirli ilahi qüvvə ilə bağlı hesab edilir. Bütün müqəddəs kitablardan əldə edilmiş informasiyalarda yer kürəsində həyatın 7 günə yarandığı göstərilir. Bütün müqəddəs kitablarda 7 göy qatı vurğulanır.

7 rəqəmi Şumer miflərində belə müqəddəs hesab olunurmuş: kainatın taleyini 7 ən böyük allah və ilahə həll edirmiş, yeraltı şahlığın qarşısında 7 darvaza varmış, yeraltı dünyada ölmüş adamın gələcək taleyini 7 hakim həll edirmiş, ümumdünya tufanı 7 gün davam edibmiş və s.[17]. 7 əsas rəng, musiqinin əsasında duran 7 əsas qarmoniya, 7 musiqi notu, bu notlar üzərində yüksələn 7 əsas muğam, 7 əsas planet və bu planetlərlə bağlı həftənin 7 günü (dünyanın bir sıra ölkələrində həftənin günləri planetlərin adları ilə adlandırılmışdır) bu rəqəmin sakrallığını bir daha sübut edir. Adət və ənənələrimizdə *yeddi* rəqəminin xüsusi yer tutduğu məlumdur. İnsanlar başqa rəqəmlərdən daha çox *yeddi* rəqəminin sakrallığına inanırlar.

*Yeddi* rəqəmi *üç* və *dörd* rəqəmlərinin cəmindən ibarət olduğu üçün onun mənə tutumu da zaman və məkan mənalərini vəhdətindən yaranır. Ona görə də *yeddi* rəqəminin mənası həm zaman, həm də məkan mənası ilə bağlıdır. M.Kaşğarlının «Divani Lügət-it-Türk» əsərində *yeddi* sayından sonra jətti qat kök (*yeddi* qat göy) ifadəsi işlənir [17, 33]. Qurani-Kərimdə göstərilir ki, Allah-təala insanı 7 qat göydən, 7 qat yerdən qoruyur.

«Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında *yeddi* rəqəmi həm zamanın - *yeddi* gün [13; 149, 188], *yeddi* gecə [13, 149], *yeddi* il, həm məkanın – *yeddi* yer [13; 187, 200], *yeddi* yolayrıcı [13, 157], *yeddi* otaq [13, 176], *yeddi* ağac yol[13, 185], həm də obrazların – *yeddi* bacı, *yeddi* igid sayını göstərir. Demək olar ki, *yeddi* sayı dastanın bütün boylarında ən yüksək işlənmə tezliyinə malik olan rəqəmdir. İşlənmə məqamından asılı olmayaraq abidənin dilində *yeddi* sayının mənə tutumunda konkret miqdar, kəmiyyət yoxdur, daha çox zaman və məkan mənalərini ifadə edir.

*Yedi* gün, *yedi* gecə yemə-içmə oldı [50]; *Yedi* gün, *yedi* gecə yortdı, oğuzun sərhədinə çıxdı [90]; *Yedi* qız qardaşın *yedi* yol ayırında ağlar gördüm, Bamsı! [13,59]; Beyrək dəxi *yedi* qız qarındaşını *yedi* yigidə verdi [13,67]; Qazan vardı, odasına girdi; *yedi* gün divana çıqmadı, ağladı-oturdı[13,125];

Hər iki dastanda *yeddi* sayı işlənmə tezliyinə görə, mənə tutumuna görə, vacibliyinə görə ona üstünlük verilir və o, digərilərdən seçilir.

Xristianlıqda 13 rəqəmi nəş hesab edilir. 13 rəqəminin nəş olmasını İudanın İsa peyğəmbərlə görüşməsi və onu romalılarına satması ilə əlaqələndirirlər. Hələ qədim Yunanıstanda 13 rəqəminin bədbəxtlik gətirdiyini bildirdilər. Deyilənə görə, hər ayın on üçü Yuliy Sezar senota gəlməzdi. İndi də Amerikada binaların on üçüncü mərtəbəsi, Fransada on üç nömrəli bina, təyyarələrdə on üç saylı yer olmur. Maraqlı doğuran budur ki, on üç rəqəmi «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında bir dəfə olsun işlənməmişdir.

*On altı* sayı da *yeddi* deməkdir. Platonun fəlsəfəsinə görə, 16 rəqəmi bir və altı rəqəmlərinin cəmindən ibarətdir. Dastanda 16 sayı ancaq zaman bildirən sözlə işlənir. Qazılıq Qoca və Beyrək 16 il kafirlərə dustaq olurlar. Qazılıq Qocanı Yeynək 16 ildən sonra xilas edir. Beyrək isə 16 ildən sonra özü dustaqlıqdan azad olur. *Yeddi* rəqəmi sakral olduğu üçün, bu say



yol göstərir, istiqamətləndirir, artıq müsbət sonluqdan xəbər verir: Qazılıq qoca təmam *on altı* yıl hasarda tutsaq oldu. [13, 94]; *On altı* yıldır kim, babanın tutsağıyam [13, 59].

*On iki rəqəmi* numeralogiyada beş ilə yeddinin cəmi kimi götürülür: insan zaman və məkanla vəhdətdə qəbul edilir, başqa sözlə, *on iki rəqəmi* «insan duyğu üzvləri ilə zaman və məkanı dərk edir» anlamındadır. *On iki ay*, *on iki bürc*, türk təqvimində *on iki il* [18,331] və nəhayət, «Kitabi- Dədə Qorqud» dastanının *on iki* boy olması türk dünyagörüşündə bu rəqəmin sakrallığını sübut edir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının Vatikan nüsxəsi 6 boydur, Drezden nüsxəsi 2 dəfə ondan çoxdur. Son vaxtlar Misirdə dastanın bir nüsxəsinin də tapıldığı və bu nüsxənin 24 boydan ibarət olduğu fikri ictimaiyyətə çatdırılmışdır. Boyların sayının 12 deyil, oğuz boy, qəbilə bölgüsünə uyğun olaraq 24 olması fikri heç kimdə şübhə doğurmur. Hal-hazırda sakrallığın yüksək həddi 32 hesab edilsə də, müəyyən dövr 24 rəqəmi türk təfəkküründə sakrallığın zirvəsində duran say sayılmışdır [14, 389].

*Yigirmi dörd* boyun oxşayan Dəli Tondaz yetdi [13,77]; Bayındır xan buyurdu: «*Yigirmi dörd* sancaq bəgi gəlsün!» dedi [13, 95]; Xanım, *yigirmi dörd* sancaq bəgi Təkur əlində zəbun oldu [13, 96].

*Qırx sayı* «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında ən çox təsadüf edilən saylardandır. *Qırx* sayının mənası həm yaranış, başlanğıc, həm də həyatın sonu təfəkkürünün üzərində yaranmışdır. Körpə 40 həftəyə dünyaya gəlir. Bu da 280 günə və ya folklorda geniş yayılmış, təxminən 9 ay, 9 günə bərabərdir. Digər tərəfdən, ölən adam üçün 40 gün yas tutulur. Dastanda Dirsə xan, Buğac, Beyrək 40 igidin, Burla xatun 40 incəbel qızın əhatəsində olurdu. Buğacın yarası 40 günə sağaldı. Adətən 40 yerdə otaq qurulurdu, 40 gün, 40 gecə toy olurdu, 40 qul, 40 kənz azad edilirdi.

40 igid [13,145], 40 incəbelli qız [13,145], 40 yer [13,145], 40 gün [13, 155], 40 baş qul, 40 kənz [13,149], 40 yoldaş [13,157], 40 namərd [13,139]və s. deyəndə dəqiq say deyil, sayılması mümkün olmayan, çoxluq mənası ifadə edilir.

Oğlanın *qırx* gündə yarası önəldi, sapasağ oldu [13,39]; O *qırx* namərdlər bunu tuyladılar [13,39]; *Qırx* incə bellü qız ilə hələlin boyu uzun Burla xatun ağlayuban şundan keçdi. *Qırx* yigidlən oğlın Uruz başı açuq, yalın ayaq kafərlərin yanınca tutsaq keçdi [13,45]; Hey *qırx* eşim, *qırx* yoldaşım! *Qırqınuz*a qurban olsun mənim başım [13, 87].

Pifaqor və Platonun təbiri ilə desək, bütün onluqlar, yüzlüklər və minliklər təklidlərin təsiri ilə yaranmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında 60, 90, 300, 500, 12 min, 16 min kimi saylar oğuzların hərbi yürüşləri və düşmənin sayını mübaliğəli göstərmək məqsədilə səslənir. Bu saylar dastanda emosionallıq yaradır, dastanın bədii gücünü artırır.

Dastanın dilində saylarla aid olduğu isimlərin arasında *bölük*, *kərrə*, *tutam*, *baş*, *dəstə*, *torba*, *ovuc*, *qat* və s. bu kimi numerativ sözlər isimləri müxtəlif cəhətdən müəyyən edir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanından bir neçə misal gətirək:

Bir saatda kafərə *üç kərrə* at dəpdi [13,76]; *Qırx baş* qul, qırx qırnaq oğlu Uruz başına elədi [13, 50]; *Üç qatla* yarasın əllə sığadı [13, 39]; *Üç kərrə* yaramı sığadı [13, 39]; Bir *bölük* atlı gəldi, içində bəgləri yatdı-uyıdı [13, 116]; Oğuz *yedi kərrə* ürkdü [13, 99]; *Yedi qat* meydanı toplandı gəldi [13, 87].

Say aid olduğu isimlə birlikdə sintaktik konstruksiyalar yaradır. Bu sintaktik konstruksiyalar təkrarlandıqca dastan dili üçün zəruri olan ritm, ahəng, intonasiya, axıcılıq, musiqi yaranır. Təsadüfi deyil ki, V.V.Bartold dastanın boylarını rus dilinə «песнь», yəni «nəğmə» kimi tərcümə etmişdir [20]:

Bu *qırx* yigidin bir qaçına xan Qazan, bir qaçına Bayındır xan qızlar verdilər. *Qırx* yerdə otaq dikdi. *Otuz doqquz* qız talelü taleinə birər ox atdı. *Otuz toquz* jigit oxının ardınca getdi. *Qırx* gün, *qırx* gecə toy-düğün eylədilər [13, 67].

Rəqəmlər təkrarlandıqca dastanın bədii-estetik təsirini artırır, onun yadda qalmasına şərait yaradır. Dünyanın, bəşəriyyətin yazılmayan gizli qanunları var. Rəqəmlər, onların gizli mənaları da yazılmayan qanunlara aiddir. Bu rəqəmlər dünyanın yaranışından, gəlimli-gedimli olmasından danışır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında rəqəmlərin təkisi də danışır, cütü də.

## **Ədəbiyyat:**

1. Abdulla K. 300 azərbaycanlı. Bakı, 2007.
2. Qafarlı R. Mif və nağıl. Bakı, 1999.
3. Даты и судьбы. Нумералогия, Ростов на-Дону, 2003.
4. Панфилов В.З. Гнесеологические аспекты философских проблем языкознания. Москва, 1982.
5. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, VII c., Bakı, 1983.
6. Гордлевский В.А. Числительное 50 в турецком языке / Академик Гордлевский В.А. Избранные сочинения, т. II, Москва, 1961.
7. Марр Н.Я. О числительных /Языковедные проблемы по числительным. Л., 1927.
8. Малов С.Е. К изучению турецких числительных / «Академия наук СССР – академику Н.Я. Марру». Л., 1935.
9. Л.Леви - Брюль. Первобытное мышление. М., 1939.
10. Qırçaq M. Kəmiyyət anlayışının dildə ifadəsi. Bakı, 2000.
11. Xəlilov R. Saylar. Bakı, 1978.
12. Зарбалиев Х.М. Типология числительных и числовых конструкций. Баку, 1997.
13. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1988.
14. Qafarlı R. Kitabı - Dədə Qorqudun quruluşuna dair / «Kitabı-Dədə Qorqud». Məqalələr toplusu. Bakı, 1999.
15. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun kitabı, İstanbul, 1973.
16. «Kitabı-Dədə Qorqud». Məqalələr toplusu. Bakı, 1999.
17. Махмуд Кошғарий. Девону луғотит турк. III с., Тошкент, 1963.
18. Махмуд Кошғарий. Девону луғотит турк. I с., Тошкент, 1960.
19. Девону луғотит турк. Индекс – луғат. Тошкент, 1967.
20. Книга моего деда Коркута. М.-Л., 1962.
21. Абдуллаев К.М. Проблемы синтаксиса простого предложения в азербайджанском языке. Баку, 1983.
22. Тəhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı, 1972.
23. Abdulla B. Saylar / Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası, II c., Bakı, 2000.
24. Çəmənzəminli Y.V. Seçilmiş əsərləri, III c., Bakı, 1977.

**Санубар Абдуллаева**

### **Числительные в языке эпоса «Книга моего Деда Коркуда»**

#### **Резюме**

В статье дается семантическая классификация числительных, употребляющихся в различных стилистических функциях в эпосе «Книга моего Деда Коркуда». На основе конкретных примеров и фактов делается попытка доказать, что числительные азербайджанского языка являются неотъемлемой частью мировой системы числительных. Особое внимание уделяется сакральным числам 3, 7, 12, 40 и символике всех чисел до 10, употребляющихся в эпосе.

**Abdullayeva Sanubar**

### **The numerals in the epos "Kitabi-Dede Korkut"**

#### **Summary**

The article contains the semantic classification of the numerals used in the different stylistic functions in the epos "Kitabi-Dede Korkut". On the basis of the concrete examples and facts the author tries to prove that the Azerbaijani numerals are the integral part of the world system of numerals. The special attention is paid to the sacral numbers 3, 7, 12, 40 and symbolics of all the numbers till 10 used in the epos.

DOBRUCA TATARLARININ  
“BAYBÖRİ ULİ BEYRƏK BATIR” DASTANI

**Açar sözlər:** Dobruca, müharibə, Dədə Qorqud, Bamsı Beyrək, kırım tatarları, dobruca tatarları, qaqaöz türkləri

**Ключевые слова:** Добруджа, война, Дедэ Горгут, Бамсы Бейрек, крымские татары, добруджские татары, гагаузские турки

**Key words:** Dobrudja, war, Dede Gorgud, Bamsy Beyrek, the Crimean Tatars, Dobrudja Tatars, Gagauz Turks

“Dədə Qorqud Kitabı” dinindən, dilindən, etnik mənsubiyyətindən asılı olmayaraq dünyanın bir çox xalqlarının şifahi ədəbiyyatına öz təsirini göstərmişdir. Bu da qərbdən şərqə, şərqdən qərbə at belində yürüşlər edən, zəngin mədəniyyətini, həyat tərzini, dövlətçilik ənənələrini yayan türklərin əzəmətinin, qüdrətinin nəticəsidir. Türkün maddi və mənəvi mədəniyyəti tək türk xalqları tərəfindən deyil, eyni zamanda Böyük Çöldə yaşayan və türk mədəniyyətinin təsiri altında olan xalqlar tərəfindən də yaşadılır. Elə buna görə də, bu mədəniyyətin izlərini dünyanın ayrı-ayrı yerlərində görmək mümkündür. Belə yerlərdən biri də Dobrucadır.

“Dobruca” deyəndə, göz önünə indiki Rumıniyanın və Bolqarıstanın əraziləri gəlir. Tarixi Dobrucanın ərazisinin sahəsi 23.626 kv.km-dir. Onun 14.492 kv.km. Rumıniyanın, 7.780 kv.km. isə Bolqarıstanın payına düşür. Osmanlı dönəmində Dobrucaya Anadoludan yөрүklər köçürülmüşdür. Digər çoxsaylı köç isə Kırımdan gələn tatarlarla bağlıdır. Tuna (Dunay) çayı və sahilləri ticarət və strateji yöndən bölgə ölkələri üçün böyük əhəmiyyət daşıdığından bu işdə marağı olan dövlətlər, o cümlədən də Osmanlı İmperiyası burada müxtəlif siyasət yürüdü. Bu siyasətin bir qolu da əraziyə özünə sadıq xalqları köçürmə, yerləşdirmə siyasəti idi. Dobrucaya yerləşdirmələr Yavuz Sultan Səlim dönəmində (XVI əsr) də davam etmişdir. 1774-cü ildə Küçük Kaynarca Antlaşması nəticəsində Kırım Rusiyanın əlinə keçdikdən sonra Kırımdan gələn tatarlar da Dobrucaya yerləşdirildilər. Kırım müharibəsindən sonra 1856-1866-cı illər arası 60 minə qədər Kırım tatarı Dobrucaya gəlmiş, Sultan Əbdülməcrid onların çox hissəsini Karasuya (Məcidiyyəyə) yerləşdirmişdir (mən 2001-ci ildə Məcidiyyədə olarkən, orada tatar ziyalıları ilə görüşlərim zamanı onların öz keçmişlərinə, adət-ənənələrinə, dillərinə necə sadıq qaldıqlarının şahidi oldum – G.Y.). XVII-XIX əsrlərdə Osmanlı-Rus savaşında ən çox Dobrucadakı türklər zərər görmüş, bu savaşların nəticəsində sayları azalmış, çoxu Anadoluya köçərək muhacir həyatı yaşamaq məcburiyyətində qalmış, nəticədə də bölgədə böyük bir boşluq yaranmışdır. 1878-ci ildəki Berlin Antlaşması ilə Dobruca Rumıniyaya qatıldı. Statistic göstəricilərə görə, Rumıniya Dobrucasının əhalisinin sayı bir milyon ətrafında dəyişir. Onun 10%-i türklərdən ibarətdir. Onların da 30 minə qədərini vaxtilə Osmanlıdan köçürülən türklər, 25 minə yaxınını isə Kırım tatarları təşkil edir. Lakin bu o demək deyil ki, Dobrucanın türklərlə ilk tanışlığı Osmanlılardan qaynaqlanır. Hələ V əsrdən hunlar, poloveslər, peçeneqlər, tatarlar bu ərazilərdə məskunlaşmışdılar. Digər böyük axın XIII əsrdəki tatar yürüşləri zamanına aiddir...

Bu gün Dobruca tatarlarının oxuma-yazma səviyyəsi hətta Türkiyəyə nisbətə çox yüksəkdir. Dobrucada çıxan “Emel” dərgisi və sonradan davam edən müxtəlif dərgi (“Renkler”) və gəzetlərlə (“Karadeniz”, “Hakses”) bərabər Dobruca tatarlarının tarixindən, folklorundan, etnoqrafik materiallarından bəhs edən bir çox kitablar da dərc edilir. Onların nağılları, əfsanə və rəvayətləri, xalq mahnıları, lətifə və tapmacaları arasında dastan yaradıcılığının ayrıca yeri var.

Dastanlardan “Aysel ulı Amət Batır”, “Edige Batır”, “Şora Batır”, “Adel Sultan”, “Kıyılup Batır” kimiləri bir sıra türk boylarının şifahi xalq yaradıcılığında da özünü göstərir. Məhəbbət dastanlarından “Tayir man Zörə”, “Arız man Kamber”, “Yuzsuf man Zuleyxa” da maraqla qarşılanan dastanlardandır. Lakin onların arasında birbaşa “Dədə Qorqud Kitabı” ilə səsleşən bir

dastan var. O da “Baybəri Ulı Beyrek Batır” dastanıdır. Eyni zamanda bölgədən “Təpəgöz” adlı iki mətn də toplanmışdır. “Bozcigit” də bölgədə söylənən və “Dədə Qorqud Kitabı” ilə müəyyən mənada səsleşən dastanlardandır.

Gördüyümüz kimi, qəhrəmanlıq dastanlarının əksəriyyətində olduğu kimi, Beyrəyin də adına “batır” sözü əlavə edilmişdir. Bu söz “baqatur” sözündən olub VI-VIII əsrlərə aid Orxon-Yenisey kitabələrində də özünə yer almışdır. Sonralar “baqatur” şəklində rus, “bator” şəklində macar və s. dillərə keçmişdir. Dobruca türklərinin dilində “batır” ər, igid, pəhləvan, dəli, kuba mənasını verir. Digər türk xalqlarının dastanlarında bu sözün sinonimi olan “alp” və ya “alıp” işlədilir. Onlara, özəlliklə də xakas alıptığı nımaxtarında (qəhrəmanlıq nağıllarında, yəni dastanlarında – G.Y.) tez-tez rast gəlirik.

Rumıniyanın türk-tatar topluluğu deyəndə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, buranın qədim türk sahiblərinin yerleşdiyi yerlərə sonradan Anadoludan və Kırımdan köçənləri, köçürülənləri nəzərdə tuturuq. Lakin “batır” adlı dastanların bir ucunun Altaylara doğru uzandığını bilərək onların daha çox qıpçaq tatarlarla bağlılığını görürük. Məhəbbət dastanlarının kökünün, əsasən, Anadoludan köçürülən türklərlə bağlılığı da göz önündədir.

Dobruca tatarlarının “Baybəri ulı Beyrek Batır” dastanında nağıl ünsürləri üstünlük təşkil edir. Dastanda ulu ozan, el ağsaqqalı Dədə Qorqudun adı çəkilir. Onun yerini qəfildən peyda olub, yoxa çıxan ağ saqqallı dərviş tutur. Oğlu olmadığından şikayətlənən Baybəri bayın və qız övladı istəyən Pişən bayın arzusunu dərviş bir alma ilə həyata keçirir. Paltarlarının ətəyini yırtıb quda olan baylar övladlarını evləndirəcəklərinə söz verirlər. Onu da qeyd edək ki, o vaxtlar hələ dünyaya gəlməmiş və ya yenicə dünyaya gəlmiş oğlan və qızları bir-birinə adaxlayarkən, yəni ad edərkən, göbəkəddi, beşik kərtdi edərkən bir çox qıpçaq boylarında atalar geyimlərinin ətəyindən yırtıq açılar və sözləşmənin bərkidilməsi üçün onlar əllərini bu yırtıqdan keçirərək bir-birinə əl verərdilər, əl tutardılar... Əgər “Dədə Qorqud Kitabı”nda adı Dədə Qorqud, Qorqud Ata verirdisə, “Baybəri ulı Beyrek Batır” dastanında bu vəzifəni də dərviş yerinə yetirir, Baybərinin oğlu on beş yaşına çatanda, nəinki ona, hətta atına da ad verir: “Oğlunuzun adı Beyrek, atının adı Bengiboz olsun”.

Dastandakı sonrakı hadisələr bizə “Göyçək Fatma” nağılını xatırlatsa da, daha qədim dövrlərdən – Mete xanın uşaqlığını da andırır... Beyrəyin anası ölür. Atası başqa qadınla evlənir. Ögey ana bir səhər hiylə işlədərək deyir: “Bərk azarlamışam, öləcəyəm! Yuxumda Bengibozu kəsib ürək qanı ilə mənə bir dua yazılsa, sağalacağımı gördüm”. Atının kəsiləcəyini duyan Beyrek evdən gedir. Arvadının kələyindən xəbər tutan Baybəri onu qovur və oğlunu axtarmaq üçün qırx atlı yollayır. Atlılar Beyrəyi tapırlar. Bu vaxt bir nəfər Bayındır xanın oğlu üçün Ərəbistandan gətirilən hədiyyələrin Urum əsgərləri tərəfindən çalındığını xəbər verir. Beyrek hücum edərək hədiyyələri və adamları geri qaytarır...

Beyrəyin Banı Çiçəklə görüşü, yarışı, gülüşü, nişanlanması, Bayburd qalasına aparılması, Yalınçıq deyil, Kor vəzir tərəfindən qanlı köynəyinin gətirilməsi, qızın Kor vəzirə nişanlanması, bu xəbərin Beyrəyə çatdırılması, onun kral qızının yardımı ilə qaçması, qopuzçu kimi Banı Çiçəyin toyuna gəlməsi, tanınması və s. eyni ilə “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı kimidir. Dastanın sonunda Beyrek dostlarını xilas edir və kral qızını Bayburd qalasından götürüb gətirir, lakin özü onunla evlənmir, onu Bayındır xanın oğluna, qaladan gətirdiyi kral qızının başının dəstəsindəki digər qızları isə dostlarına ərə verir.

“Dədə Qorqud Kitabı”nın “Bamsı Beyrek” boyunda da Beyrek kafirin qızına söz verib and içir: “Qılıncıma toğranayın! Oxıma sancılayın! Yer kibi kərtləyin, almaz topraq kibi savrılayın! Sağlıqla varcaq olursam, Oğuzla gələm, səni halallığa isəm!”. Bu cür anddan sonra qız Beyrəyi xilas edir. Lakin boyun sonunda Qalın Oğuz bəyləri Beyreklə birgə qalanı alsalar da, kafirin qızı barədə bir söz deyilmir. Məncə, bu hissəni dastanları qələmə alan şəxs qəsdən çıxarıb. Çünki Beyrek kimi bir igidin andına, vədinə xilaf çıxması, verdiyi sözü pozması mümkün deyil. Mirzənin bu “canfəşanlığı” Beyrəyi gözdən salır. Göründüyü kimi, yazıya alınmayan hissə müsəlman Dobruca tatarlarında qorunmuşdur. Lakin burada da Beyrəyi sevgilisi Banı Çiçəyə sadıq göstərmək üçün onu Beyrəyin özü yox, Bayındır xanın oğluna aldığı göstərilir. Ancaq tam unutmaqdan əvvəl, belə sonluq daha yaxşıdır. Dastançının Beyrəyi qaladan qurtaran kafir qızına münasibəti müsbətdir. Elə olmasaydı, onu məhz xanlar xanı Bayındır xanın oğluna verdirməzdi. Dediğimiz kimi, kafir qızının unudulması məqsədyönlü xarakter daşıyır. “Dədə Qorqud Kitabı”nı qələmə alan şəxs bəlkə də islam dininin geniş yayıldığı, təbliğ olunduğu bir vaxtda

Beyrək kimi sevilən bir xalq qəhrəmanının (bəli, Beyrəyin ayrı-ayrı türk xalqları arasında da dastan qəhrəmanı kimi tanınması, onu doğrudan da xalq qəhrəmanı edir) kafir qızı ilə evlənməsi və ya qızın xanlar xanı Bayandır xanın oğluna verilməsi fikri ilə bərişə bilməzdi. Onun bu mühafizəkarlığı digər boylarda da aydın görünür...

Burada professor Kamal Abdullanın “Gizli Dədə Qorqud” kitabında Beyrəyin faciəli taleyi ilə bağlı mülahizələri diqqəti cəlb edir. Yadımıza bir daha salaq ki, Beyrək kafir qızına söz verir ki, qayıdıb onu da öz ulusuna, elinə aparacaq, onunla evlənəcək. K. Abdulla Beyrəyin ölümünün səbəbini qıza verirdi Sözə xilaf çıxmasında, onu qızın ahının tutmasında görür və çox ağır ittihamlar irəli sürür, Beyrəyi unutqanlıqda, hiyləgərlikdə günahlandırır: “Beyrəyin unutqanlılığı və ya sadəcə, qurduğu uzun planın nəticəsi olan hiyləsi göz yaşları və iztirablar üzərində qurulacaq səadət üçün mü yol açmışdı?!... Vaxt gələcək və Söz bu hayıfı Beyrəkdə qoymayacaqdı. Söz öz intiqamını Beyrəkdən alacaqdı...”

Lakin dastanı Dobruca tatarlarının “Bayböri ulı Beyrək Batır” dastanı ilə müqayisə edəndə görürük ki, Beyrək heç də unutqan deyil. O, kral qızını unutmamışdır. Onu ən qiymətli hədiyyə kimi xanlar xanı Bayandır xanın gəlini etmişdir. Belə şərəfə isə hər qız layiq görülürdü...

Burada bir məsləyə diqqət yetirək. “Qəhrəmanlıq dastanlarının qəhrəmanları heç vaxt ölmür”, onda bəs Beyrək niyə öldü sualına hörmətli alim belə cavab verir: “Çünki heç bir digər qəhrəman Sözə və Sözü qurduğu etik normalara və kodekslərə bu cür qarşı çıxmamışdır... Təkcə Beyrək Sözə qarşı çıxdı...” Beyrəyə qarşı yönəldilən ittihamların yanlış olduğunu deməklə, dastan qəhrəmanlarının da ölümsüz olmadığını vurğulamalı oluruq.

“Dədə Qorqud Kitabı”nda bəy bəzirganları Rum elinə oğlu üçün ərməğanlar gətirməyə göndərir. Bəzirganlar gecə-gündüz yol gəlib İstanbula çatdılar, “bir dəniz qulunu boz aygır aldılar. Bir dəxi altı pərli gürz aldılar...” Geri qayıdanda “qara Dərbənd ağzına qonmuşdılar... Evnik qələsinin kafərləri bunları casusladı...” Canını düşməndən qurtarıb Oğuzla gələn bəzirganın sözlərindən belə məlum olur ki, onlar on altı ildir ki, Oğuzdan gediblərmiş. Beyrək yolda onlara yardım edir, savaşıq, bəzirganların onun üçün gətirdikləri ərməğanları geri qaytarır.

İndi dastanın Dobruca variantına baxaq. Burada bəzirganlar Ərəbistandan Bayandır xanın oğlu üçün hədiyyələr gətirərkən yolda Urum əsgərləri onları çalırlar. Beyrək hücum edib hədiyyə və adamları geri qaytarır.

Göründüyü kimi, Bayandır xanın oğluna Ərəbistandan at, silah hədiyyə gətirilirdi. Yəni xanlar xanı Bayandır xanın oğluna hər şeyin yaxşısı hədiyyə edilir, məxsusi onunçün Ərəbistana gedilir. Belə olduğu halda, Beyrəyin gözəl kral qızını özünə yox, Bayandır xanın oğluna verməsi də təbiidir. Axı Beyrək qalaya tək hücum etməmişdir. Bayandır xanın başında durduğu Oğuz eli igidlərinin köməyiylə dostlarını dustaqdan qurtarmışdır. Artıq nişanlısı Banı Çiçəyə qovuşmaq üzrə olan Beyrəyin kral qızını da özünə alması tayfadaxili etik normaları pozmaq demək idi. Buna görə də o, minnətdarlığının nəticəsi kimi kral qızını Bayandır xanın oğluna əvə verir. Bu, həm də kral qızına verilən qiymət idi.

Bizcə, “Dədə Qorqud Kitabı”nda dindar mirzə, yəni dastanları qələmə alan və ya başqa bir nüsxədən üzünü köçürdən şəxs kafir qızına qarşı sərt etinasızlıq göstərmiş, onun Beyrəyin sevgilisinə qovuşmasındakı və dostlarını dustaqdan qurtarmasındakı rolunu qəsdən danaraq, görməməyə çalışaraq, dastanın sonunda qızı tam unudur. Bununla da, bəlkə özü də bilmədən Beyrəyin şəxsiyyətinə ağır zərbə vurmuşdur. Məhz bu zərbənin nəticəsidir ki, bu gün igid, sözünün üstündə duran, mərd, qeyrətli Beyrəyi hiyləgərlikdə, unutqanlıqda günahlandırırlar. Unutmayaq ki, Beyrək hiyləgər olsaydı, yaranmış vəziyyətdən asanlıqla çıxardı, ölməzdi.

Dobruca tatarlarının dastanında “Bamsı Beyrək” boyundan fərqli olaraq “kafir” sözünə rast gəlmirik. Bu da onların xristianlar arasında yaşadıklarından irəli gəlir. Lakin söhbətin xristianlardan getdiyi dastandan bəlli olur: “Satuvancılar keçe-kündiz ketə, ketə, bir gün ola, Bayburt kalesinə yetişlər. Şo küni de paskaliya küni ola...”

Yuxarıda qeyd etdik ki, Baybörinin oğlu on beş yaşına çatanda, ağsaqqal dərviş nəinki ona, hətta atına da ad verir: “Oğlunuzun adı Beyrək, atının adı Bengiboz olsun”. Beyrəyin atının adının Bengiboz olması bizim diqqətimizi pravoslav xristian qaquaz türklərinin “Dengiboz” dastanına yönəldir. Qaquaz dastanlarının araşdırıcısı L.Çimpoyeşin 1988-ci ildə Kabarda-Balkarın qaquaz kəndlərindən topladığı materiallar arasında maraqlı doğuran “Dengiboz” dastanı Kısacık Aleksandrada yazıya alınmışdır. Əslən Bessarabiyanın Bulkanəşt kəndindən (indiki Vulkaneşt rayonu) olan Kısacık da bu dastanı ata-anasından eşitdiyini söyləmişdir. Burada yeddi

il ata-anasından, sevgilisindən, elindən-obasından uzaq düşərək zindanda qalan gənc gələngedən yolçulardan, tacirlərdən doğma diyardan bir xəbər vermələrini istəyir:

Bir vatan oldu bizə,  
Zındanın taşı,  
Nərdən gələr-geçərsin,  
Bəzirganbaşı...

Bəzirganbaşı igidi tanıyır, ona anasının iki gözünün də kor olduğundan, sevgilisinin əldən getdiyindən və s. danışır. Bunu eşidən igid yeddi il bir kimsəyə yaxınlıq verməyən atı Dengibozu haylayır, zindandan qurtularaq vətənə tələsir...

Məncə, sözü gedən “Dengiboz” dastanının elə “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı “Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım, hey...” boyunun qağauz variantı olduğunu sübut etməyə ehtiyac yoxdur. “Dengiboz” dastanı Dobruca tatarlarının “Baybəri ulı Beyrək Batır” dastanı ilə də yaxındır. Bir daha xatırladaq ki, orada qəhrəmanın atının adı Dengiboz deyil, Bengibozdur. Şifahi şəkildə dildən-dilə keçən folklor nümunələrində bu cür dəyişikliklər təbiidir.

“Dədə Qorqud Kitabı”nda olduğu kimi, “Baybəri ulı Beyrək Batır” dastanında da övladsızlıq motivi qabarıq görünür. Əgər “Baybərə ulı Beyrək Batır” dastanında övladsız bəylərin problemini dərvişin verdiyi alma həll edirsə, “Dirşə xan oğlu Buğac” boyunda xatunun ağıllı məsləhəti Dirşə xanı arzusuna yetirir...

“Dədə Qorqud Kitabı”ndakı “Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım, hey...” boyu qədim türklərin adət-ənənələrini, inanclarını, yaşayış tərzini, ailədaxili və cəmiyyətdaxili münasibətləri, qadının ailədə və cəmiyyətdə yerini, rolunu göstərən, əks etdirən ensiklopediyadır. Bunu bütöv “Dədə Qorqud Kitabı” haqqında da deyə bilərik. Lakin təkcə sözü gedən bu boyda göbəkkəsmə, elçilik, nişan, toy, başlıq, şamanlıq, igidlərin zövqü, qızların önəm verdikləri igidlər, bəylərin ayrı-ayrı ailələrin taleyində rolu və s. kimi incə məsələlər dəqiqliyi ilə verilmişdir. Bu da bu yazılı abidənin dəyərini daha da artırır.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Bozcigit. Dobruca tatar masalları (Toplayan, ön sözün müəllifləri və hazırlayanlar: Dr.Nedret Ali Mahmut, Dr.Enver Mahmut). – Bükreş, 1988 (Rumıniya).
2. Чимпоеш Л. Дастанный эпос у гагаузов. – Кишинев, 1997 (Moldova).
3. Kitabı-Dədə Qorqud. – Bakı, 1988 (Azərbaycan).
4. Mahmut Nedret. Halk Edebiyatı. “Renkler” 3, Bükreş (Rumıniya).
5. Mahmut Nedret, Enver Mahmut. Bozcigit. Dobruca Tatar Masalları Birinci Kitap, Bükreş, 1988 (Rumıniya).
6. Manof A. Gagavuzlar (hıristyan türklər). Türkiyə türkçesine çeviren T.Acaroğlu. – Ankara, 1939 (Türkiyə).
7. Yoloğlu Güllü. Dədə Qorqud yaşı. – Bakı, 1999 (Azərbaycan).
8. Yoloğlu Güllü. Türklərin ailə merasimleri. – Ankara, 1999 (Türkiyə).

**Гюлю Йологлу**

#### **Добруджские татары**

##### **Резюме**

В статье говорится о добруджских тюрках, наиболее пострадавших в ходе русско-османской войны XVII-XIX веков, в результате которой сократилась их численность, а многие из них вынуждены были бежать в Анатолию. Сегодня уровень грамотности добруджских татар является очень высокими даже по сравнению с Турцией. Наряду с функционирующими в Добрудже кружками «Эмель», «Ренклер» и публикациями в различных газетах и журналах («Карадениз», «Хаксес»), также издается множество книг с материалами по истории, фольклору и этнографии добруджских татар.

## Dobrudja tatars

### Summary

In the article is spoken about Dobrudja Turks most suffered during Russian-Osman war of XVII-XIX centuries, which result their number was reduced, and many of them have been compelled to run in Anatoly. Today literacy level Dobrudja Tatars is very high even in comparison with Turkey. Along with mugs functioning in Dobrudja "Emel", "Renkler" and publications in various newspapers and magazines ("Karadeniz", "Hakses"), also is published the lot of books with materials on history, folklore and ethnography of Dobrudja Tatars.

YEGANƏ İSMAYILOVA  
BDU, fil.ü.e.dok., dosent  
Azərbaycan

### «KİTABI-DƏDƏ QORQUD» MÜASİR AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATININ İLKİN QAYNAĞI KİMİ

**Açar sözlər:** «Kitabi-Dədə Qorqud», dastan, Azərbaycan ziyalıları, türk ictimaiyyəti, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, qorqudşünaslıq, epos, araşdırıcı alimlər

**Ключевые слова:** «Китаби-Дедэ Коркут», дастан, Азербайджанская интелегенция, турецкое общество, история Азербайджанской литературы, Коркутоведение, эпос, ученые

**Key words:** "Kitabi Dede Gorgut," dastan, Azerbaijani intellectuals, Turkish society, the history of Azerbaijan literature, Gorgutovedenie, epic, scientists

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun Azərbaycan ədəbi düşüncəsinin inkişafında mühüm və əlahiddə yeri vardır. Bu, onunla bağlıdır ki, «Qorqud» eposu bir tərəfdən milli ədəbi-bədii yaradıcılığın konkret bir mərhələsi, digər tərəfdən isə həm də milli düşüncənin bütün ilkin arxetiplərini özündə qoruyan mənbə – qaynaqdır. Bu, elə bir qaynaqdır ki, Azərbaycan ədəbi düşüncəsi, bütövlükdə milli varlığı bütün hallarda bu qaynağa bağlanır. Bu məsələ «Kitabı» «milli varlığımızın mötəbər qaynağı» adlandırmış ulu öndər H.Əliyevin fikrində sərrast ifadə olunmuşdur. Milli öndər yazır: «Kitabi-Dədə Qorqud» bizim milli estetikamızın mötəbər qaynağı olaraq mənəvi və estetik dəyərlərin vəhdətini özündə əks etdirir. Güzəllik və eybəcərlik, ülvilik və alçaqlıq, komiklik və faciəlik, məhəbbət və nifrətlə bağlı olan fikirlər, bizim əcdadlarımızın estetik duyumu lakonik ədəbi formalarda eposun müxtəlif boylarında ifadə olunur. Güzəllik və hikmətin, güzəllik və qeyrətin, güzəllik və sədaqətin qırılmaz daxili harmoniyası da «Kitabi-Dədə Qorqud»a xas olan estetik və etik kateqoriyaların mahiyyətini açıqlayır» (1, 8).

Ak.B.Nəbiyev və prof. Y.Qarayevin göstərdikləri kimi: «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuz xalqlarının şah əsəri, ata kitabıdır, Azərbaycan mentalitetinin, bütün türk dünyasının yaradıcı dühasının hələlik əldə olan ilk ən böyük və ən mükəmməl bədii ifadəsidir. Bu dastan həm də xalqın həyatının epik lövhələrini, onun əxlaq və mənəviyyatını, davranış mədəniyyətini, estetik zövqünü, güzəllik anlayışını, humanizmini, vətənpərvərlik, qəhrəmanlıq keyfiyyətlərini, sevgidə dəyanət, ataya-anaya şəfqət və ehtiram duyğularını bədii vasitələrlə əks etdirən qanunlar məəcəsi, zəngin biliklər ensiklopediyasıdır» (2, 16-17).

«Kitabi-Dədə Qorqud»u «əxlaqi və estetik məziyyətlər xəzinəsi hesab edən ak. B.Nəbiyev dastanda qorunub qalmış estetik (o cümlədən bədii-estetik – Y.İ.) normaların Dədə Qorqud obrazında təcəssüm olunan milli əxlaqi normaların estetikasını özündə əks etdirdiyini xüsusi vurğulayaraq göstərir ki, «onun (Dədə Qorqudun – Y.İ.) böyük bədii istedadının, zəngin biliyinin və bir insan kimi mənəvi hünərinin məhsulu olan və artıq dünyada ən mükəmməl oğuznamə kimi etiraf və təqdir edilən «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı «tarixçi üçün xalqımızın tarixi, ədəbiyyatşünas üçün onun epopeyası, etnoqraf üçün milli əlamətlər toplusu» (Ş.Cəmşidov), psixoloqlar üçün xarakterlər xəzinəsi, estetiklər üçün gözəllik qalereyasıdır. 1300 il öncə saçları ağarıb tarixə çevrilmiş bu xəzinə zaman keçdikcə, daha dərinlən tədqiq edilib çeşidli nəşrlərdə xalqa çatdırıldıqca elmi-ədəbi mənə və əhəmiyyəti, estetik dəyəri daha da artır və zənginləşir» (3, 15).

Müasir Azərbaycan ədəbiyyatı öz poetik mahiyyətinin hansı səviyyəsindən baxılırsa-baxılsın, ilkin qaynaqları etibarilə «Kitabi-Dədə Qorqud»a bağlıdır. Bu ədəbiyyatın obrazlar sisteminin, bədii təfəkkür tərzinin, dünyanı bədii qavramasının poetik üsulunun alt qatında, bünövrəsində «Qorqud» eposundan gələn poetik kodlar durur. Bu kodlar milli ədəbiyyatın bütün dövrlərində var olan, o cümlədən müasir Azərbaycan ədəbiyyatının da onunla nəfəs aldığı «Qorqud ruhunun» daxili mahiyyətini, quruluşunu təşkil edir. Prof. Y.Qarayev yazır ki, «min üç yüz ildir ki, Qorqud xalqın qan və gen yaddaşı kimi yaşayır və özündən əvvəlki min üç yüz ilin də bədii və genetik arxetipini hər sətrində, hər sözündə yaşadır. Üstəlik, növbəti, min üç yüz il üçün də ən sabit, etibarlı, mənəvi-əxlaqi kodlar və genlər yenə bu «ana kitabın» bətnində və ruhunda qorunub saxlanır. Müstəqillikdə minillik və əbədilik üçün əsaslar, xalqlarla kultürlər, yer və göy, torpaq və millət, təbiət və ekologiya arasında davranış və rəftar kodeksi, qanun və ana yasa... hamısı, hamısı öz əksini bu kitabda tapır. Və müstəqillik dövründə də Qorqud yenidən mənəvi intibahın simvolu, milli heysiyyətin və özünüdərkən sənədi olur» (4, 4).

Əlbəttə, prof. Y.Qarayevin bu obrazlı ifadəsində «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu, o cümlədən onun müasir Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri ilə bağlı çox aydın şəkildə ifadə olunmuş həqiqət var. Abidənin rəsmi şəkildə 1300 illiyi qeyd olunmuşdur. Bu, «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun dastan şəklində meydana çıxmasının şərti tarixidir. Bu tarixdən əvvəl «Dədə Qorqud» oğuz xalqının yaradılışı, mövcudluğu, etnik-siyasi quruluşu və s. haqqında kosmoqonik mif, etnoqonik mif, mifoloji epos, arxaik qəhrəmanlıq əfsanə və rəvayətləri kimi mövcud olub. Sonra klassik qəhrəmanlıq dastanı halına düşüb. Uzun əsrlər canlı ifadə mövcud olub, yazılı ədəbiyyata təsir edib. Sonra qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarına transformasiya olunaraq canlı mövcudluğunu başa vurub. Ancaq bu eposun sonu demək olmayıb. Azərbaycan xalqının ən qədim tarixi çağlarından tutmuş bugünədək yaşayan «Dədə Qorqud» ruhu heç vaxt milli ədəbi düşüncəni tərk etməyib. Bu cəhətdən dastanı «bütün dövrlərin kitabı» adlandıran prof. Y.Qarayev tamamilə haqlıdır. 1300 il ədəbiyyatımızı poetik enerji ilə qidalandıran bu abidə, əslində, tükənməz bədii-estetik düşüncə xəzinəsidir. O, arxik dövrdə ədəbi düşüncə tariximizin özünü təşkil etmiş, daha sonra əsrlər boyu qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafına qida vermiş, XX əsrin birinci yarısından milli ədəbi düşüncəyə yenidən aktiv şəkildə daxil olmaqla ədəbiyyatımızda «Qorqud epoxasının» əsasını qoymuşdur. Bu yerdə haqlı bir sual meydana çıxır: Bir dastanın əsrlərin və minilliklərin, qərinələrin və epoxaların fəvqünə qalxan bu fəvqəl gücü haradan gəlir?

Bu sual, əslində, tədqiqatın mövzusu ilə sıx bağlı olmaqla dərin aktualıq kəsb edən bir mühüm nəzəri məsələyə toxunmağı tələb edir. Bu, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının janr potensialı ilə bağlı məsələdir. «Dədə Qorqud» bir dastan kimi tükənməz poetik potensiala malikdir. Bu dastanın bədii-estetik tükənməzliyi isə onun, sadəcə olaraq, bir dastan yox, həm də milli düşüncənin bütün bədii-estetik enerjisini, milli poetik ehtiyatlarını, etnik-mədəni yaddaşını özündə ehtiva edən *epos* olduğunu göstərir. Prof. N.Cəfərov ona məhz bu statusda yanaşır: «Epos», sadəcə, dastan deyil, müxtəlif süjetlər, motivlər verən, mənsub olduğu xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə ifadə edən möhtəşəm dastan – potensiyadır. Onu tam halında bərpa etmək mümkün deyildir, mövcud mənbələr əsasında yalnız təsəvvür etmək mümkündür ki, həmin təsəvvür ideya-estetik, poetexnoloji, linqvistik və s. komponentlərin üzvi vəhdətindən ibarətdir» (5, 12).

Göründüyü kimi, dastan olmaq «Kitabi-Dədə Qorqud»un janr əlamətidir, epos isə onun milli tarixində oynadığı rol, qalxdığı səviyyə ilə bağlı addır. Doğrudan da, Azərbaycan dastanları içərisində «Koroğlu»nu çıxmaq şərti ilə hər bir dastan «Kitabi-Dədə Qorqud» qalxdığı zirvəyə



qalxa bilməmişdir. O, Azərbaycan xalqının milli tale kitabı, epik-milli «pasportu», yaxud prof. N.Cəfərovun adlandırdığı kimi, «Azərbaycan xalqının şah əsəri»dir. Müəllif eposun tarixini milli tariximizə bərabər tutaraq yazır: «Dədə Qorqud» eposunun tarixi Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin ümumtürk etnik-mədəni sistemindən fərqlənərək ayrılması (diferensiasiyası) tarixidir» (6, 4).

Prof. M.Cəfərli bildirir ki, «müasir dövrümüzdə dastan yaradıcılığının öyrənilməsinin ən mühüm nəzəri məsələlərindən biri epos-dastan münasibətləridir. Azərbaycan folklorşünaslığında «epos» və «dastan» terminləri uzun müddət sinonim anlayışlar, yəni mənası bir-birinə bərabər tutulan terminlər kimi işlənmişdir. Bəzən «epos» qəhrəmanlıq dastanı mənasında işlənmişdir. Lakin dünya elmində «epos» və «dastan» terminləri heç də bütün hallarda bir-birini əvəz edən, mənalı bir-birinə bərabər olan anlayışlar kimi işlənmişdir» (7, 6).

«Kitabi-Dədə Qorqud»u janr kimi qəhrəmanlıq dastanı hesab edən E.Rəhimova ak. H.Araslı, prof. M.Təhmasib, prof. R.Rüstəzadə, prof. S.Paşayev, Q.Əliyeva, R.Bədəlov kimi alimlərin fikirləri (8, 20; 9, 108-112; 10,16; 11, 30-31; 12, 16; 13, 7) əsasında «dastan», «qəhrəmanlıq dastanı», «qəhrəmanlıq nağılları», «epos» kimi terminlərin sərhədlərinin geniş, yaygın, bəzən də biri-birinə qarışmış olmasına diqqət cəlb etmişdir (14, 33). Bu və digər tədqiqatlar «epos» anlayışının xalqın milli taleyi ilə sıx bağlı olduğunu göstərir.

«Dədə Qorqud» dastanının epos səciyyəsinin onun sintez keyfiyyəti ilə izah edən prof. K.V.Nərimanoğlu öz tədqiqatlarında «epos»u təfəkkür fazası və mədəniyyəti, tipologiya və öz poetik sistemi, struktur və semantik özümlülüyünə malik anlayış kimi səciyyələndirmiş və «bu baxımdan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarını türk-oğuz xalqlarının misilsiz örnəyi» hesab etmişdir (15,110-111; 16,77; 17, 139-140).

Bu cəhətdən dastan, prof. H.İsmayılovun qənatına görə, «türk kodu ilə işarələnmiş işarələr sistemi» kimi «əski epik ənənənin davamı» olub, mif, folklor və tarixin qarşılıqlı münasibətlərində yaranır, «ötgü», «boy» kim mərhələrdən keçməklə milli tarixi özünə konsentrasiya edir (18, 4-6). Müəllifə görə, «dastanın eposla identik vahid olmadığı aydındır. Eyni zamanda dastan epik sistemdə avtonom hüquqlara malikdir. Əslində, dastanın mətn avtonomiyası vardır. Xalq yaradıcılığı örnəklərinin digər elementləri onun strukturunda yalnız kanonik qalibləri dola və ya hansısa vahidi əvəzləyə bilər. Amma dastanın strukturu dəyişmişdir; çünki o, sabit informasiya daşıyıcısı kimi bir işarə bütövüdür və mətn strukturunun sabitliyi həm də bununla bağlıdır» (19, 295-296).

Göründüyü kimi «epos» bütöv epik sistemi, etnosun epik-milli dəyərlərini öz içinə alan nəhəng anlayışdır. Dastanın bu sistemdə xüsusi yeri, yaxud prof. İ.Abbaslının dediyi kimi, «xüsusi siqləti» vardır: «Epos-dastan hər bir xalqın müxtəlif tarixi kəsirlərdəki ədəbi-bədii, estetik-fəlsəfi düşüncəsinin çoxyönlü cəhətlərini əks etdirən yaradıcılıq sahəsidir. Bu poetik irs, şifahi söz sənəti aləmində türk xalqlarının, o sıradan Azərbaycan türklərinin dastan yaradıcılığının xüsusi siqləti vardır» (20,17).

Rus alimi B.N.Putilov göstərir ki, «epos» çağdaş folklorşünaslıqda estetikanın ümumi nəzəri ruhuna uyğun olaraq daha çox növ anlayışı kimi şərh olunan termdir. Bu mənada, söz sənətinin növlərindən biri kimi «eposa» nağılları, rəvayətləri və nəql edilən nəsrin başqa növlərini, həmçinin təhkiyənin şeir və nəğmə formalarını aid edirlər. Daha dar və ciddi mənada «epos» termini ilə dünya folklorunda tarixən təşəkkül tapmış və tarixi-tipoloji vərəsəliklə əlaqələnən janrların sistemini əhatə edirlər. Bu janrlar sisteminə daxil olan ayrı-ayrı qruplar, bütövlükdə, daxili oxşarlığın müxtəlif səviyyələri (qəhrəmanların tipləri, süjetliliyin səciyyəsi, ideya dominantlığı və s.) ilə əlaqələnir. Lakin əlaqə hər şeydən əvvəl janrların tarixən meydana çıxmasının ardıcılığında, birilərin digərləri ilə əvəzlənməsində, varisliyin və genetik asılılığın şəxsi mövcudluğunda ifadə olunur (21, 62).

Prof. N.Cəfərov və prof. K.V.Nərimanoğlunun göstərdikləri kimi, «Epos» sözü ədəbiyyatşünaslıqda həm dar – «dastan» mənasında, həm də geniş mənada işlənir ki, sonuncusu (geniş mənası) bu və ya digər xalqın, yaxud xalqların qədim ədəbiyyatından danışanda özünü daha çox doğruldur – hər şeydən əvvəl ona görə ki, qədim dövrlərdən qalmış, müxtəlif yazılı mənbələrdə mühafizə edilmiş «əsərlər» nə qədər müstəqil olsalar da, vahid bir əsərin – eposun hissələri təsəvvürünü yaradır» (22, 136).

Türk alimi prof. Ə.İnan «epos» anlayışında milli tarixlə bağlılığın əsas olduğunu vurğulayaraq yazır ki, «hər millətin tarixi milli dastan və əfsanələrlə başlar. Böyük dövlətlər

quran xaqanların və onlara yardım edən milli tanrıların mənşələrinə dair söylənən əfsanələr, ayinlərdə oxunan dua və ilahilər, qəhrəmanların sərgüzəştlərini tərənnüm edən epopeyalar, nağıllar, xalq fəlsəfəsindən ibarət olan atalar sözü, bu gün bizim üçün mənasız kimi görünən xurafat yalnız bir millətin deyil, bütün bəşəriyyətin təfəkkür tarixini və onun müxtəlif təkamül səhifələrini öyrənmək üçün çox qiymətli materialları təşkil edir» (23,191).

Prof. A.Nəbiyev bu anlayışın etnik-mədəni sistemin ümumi poetik modeli olduğunu göstərir: «Epos yaradıcılığı əski dünyanın inkişaf etmiş sivil yüksəlişinin yaddaşda əks olunmuş bədii modeli idi. Bu modeldə bir çox estetik, mənəvi-əxlaqi, etik və hüquqi dəyərlər cəmləşmişdir» (24, 482).

«Epos»un etnik-mədəni sistemlə bağlılığını əsasən onun «fəlsəfi sabitliyi, əxlaqi etibarlı təlqin edən janr» olmasında görəndə prof. Y.Qarayev yazır ki, eposla etnosun ən təbii qaynağı, sintezi baş verib. «Dədəm Qorqud» – türklüyün məhz belə kitabıdır...» (25, s. 301).

«Epos»un janr təbiəti onun başqa epik janrlardan, bir növ, bir pillə üstün dayanmasında, başqa janrları öz mənə çevrəsinə daxil etməsində (qatmasında) ifadə olunur. Bu anlayışın üç mənə səviyyəsinin («dünya modeli», «sözlü mətn» və janr) olduğunu göstərən S.Rzasoy onu bir janr olaraq «bütün epik janrları birləşdirən sistem» hesab etmişdir (26, 74).

Göründüyü kimi, «epos» milli kitab səviyyəsinə qalxan dastandır. Başqa sözlə, «şifahi ənənəyə söykənən cəmiyyətlərdə epos həm də elin «yaddaşı», yəni tarix kitabı rolunda olur. Türk etnosu da at üstündə doğulub at üstündə ölən, dünyanın ənginliklərinə can atan, atdan düşüb, daş üstündə tarixini yazıb, yenə də atlanan etnos olaraq öz eposuna müqəddəs baxmış, onu gerçək tarix saymışdır. Heç də təsadüfi deyildir ki, oğuzlar «Dədə Qorqud»u məhz «Qurani-Kərim» kimi müqəddəs sayaraq, ona «Kitab» adı vermişlər. Buradan göründüyü kimi, türklərdə epos birbaşa gerçəkliyin özü sayılmışdır. Halbuki onların eposu da gerçək tarixin obrazlaşdırılmasıdır. Ancaq burada əsas olan həmin bu obrazlaşmaya münasibətdir. Öz eposunu birbaşa öz tarixi kimi qəbul edən xalq tarixinin əhəmiyyətli hadisələrini eposda «yaddaşlaşdırmağa», «tarixləşdirməyə» səy göstərir» (27, 22).

«Kitabi-Dədə Qorqud» həm bir dastan, həm də bir milli kitab – epos kimi Azərbaycan ədəbi düşüncəsinin ilkin qaynağıdır. Bu baxımdan, müasir Azərbaycan ədəbiyyatı da öz poetik kökləri etibarilə birbaşa bu eposa bağlanır. Bu, ilk növbədə dastanın ədəbi-bədii abidə olması ilə bağlıdır. Prof. T.Hacıyev belə hesab edir ki, «Dədə Qorqud kitabı»nın süjet və quruluşunda, obrazlarının psixoloji təkamülündə, dilinin bədiiliyində həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyatın cizgiləri birləşir» (28, 5).

«Vəzn dilin məhsuludur, hər ictimai zümrənin öz ilk şeirinə verdiyi ahəng dilinin ümumi ahəngindən ayrılan «ən saz-element»lər (ünsürlər) məcmuəsidir. Türklərin şeir musiqisini axtarmaq üçün nə Ərəbistanın qızgın çöllərinə, nə də İrənin tozlu ovalarına getmək lazım deyildir; ibtidai sözlərin dilimizə çevrilməsi bunun fəlsəfəsini anlamaq üçün yetişər» – deyən məşhur alim Ə.Abid «Dədə Qorqud» eposunu türk «şeir musiqisinin» – «etnopoetikasının» qaynağı kimi «şeir tariximizin başlanğıcı olan vəznli nəsrin» əsas sənədi hesab etmişdir (29, 471-472).

Azərbaycan ədəbiyyatında romantizmin folklorla əlaqələrini «sıx və geniş» hesab edən K.Əliyev (30,172) «Kitabi-Dədə Qorqud»u müasir ədəbiyyatın «etnopoetika» qaynağı, yəni etnik-mədəni sistem üçün xarakterik olan poetik ölçü və göstəricilərin mənbəyi kimi səciyyələndirmişdir (31). Bu, təsadüfi olmayıb, dastana «epik təfəkkür və tarix» kimi çox iri tutumlu aspektdə baxan prof. A.Hacıyev qənaətinə, onun poetik sinkretizmi – məzmunun mürəkkəb poetik-semantik quruluşu ilə bağlıdır: «Dədə Qorqud» kitabı poetik baxımdan sinkretik mətn təsiri bağışlayır – şifahi eposun, ilk yazıya alınma prosesinin və ehtimal ki, variantlaşmış kitab eposunun əsərdə üç məzmun qatı kimi təzahürü göz qabağındadır. «Dədə Qorqud kitabı»nda şaman, ozan, aşiq təfəkkürünün ortaqlığı aydın nəzərə çarpır: mifoloji şüur ifadə edən sakral söz, eposa xas həqiqi söz və dastana uyğun bədii söz vəhdət yaradır. Nəticə etibarilə, qüdsi, tarixi, estetik məzmun çulğaşır» (32, 61).

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposu ilə bağlı Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatşünaslığına, ədəbi-elmi fikrinə aid araşdırmalarda da eposun müasir ədəbiyyata təsiri, etnopoetik düşüncənin qaynağı kimi ədəbiyyat tariximizin, demək olar ki, bütün inkişaf mərhələlərində öz izlərini saxlaması təsdiq olunur (33; 34).

Göründüyü kimi, müasir Azərbaycan ədəbiyyatı öz ədəbi başlanğıcı etibarilə «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu ilə birbaşa bağlıdır. Bu da öz növbəsində «Kitabi-Dədə Qorqud» və müasir Azərbaycan ədəbiyyatı» problemini geniş kontekstdə götürməyə imkan verir. Epos XX əsrin birinci yarısında Azərbaycanda çap edilib məşhurlaşsa da, o, «etno poetik ruh» (yaxud «Qorqud» ədəbi ruhu), ədəbi düşüncənin arxetipik əsası kimi müasir ədəbi düşüncənin dərin qatlarında həmişə var olmuşdur. Yəni eposun müasir ədəbiyyata təsirini XX əsrin birinci yarısından başlamaq, əslində, onun bizim milli ədəbi düşüncəyə «kənardan gəldiyini» qəbul etmək və milli ədəbi düşüncə tariximizdə «Dədə Qorqud» ənənələrini inkar etmək deməkdir. Həqiqətdə isə bu epos qədim dövrlərdən (ilkin başlanğıcdan) günümüzdə qədər uzun və fasiləsiz bir yol qət etmişdir. Həmin yolun böyük bir mərhələsini qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı təşkil edir. Bu dövr ədəbiyyatı «Kitabi-Dədə Qorqud»la müasir ədəbiyyatımız arasında bir körpü rolunu oynamışdır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Əliyev H. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı / Dədə Qorqud dünyası (məqalələr). Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 6-17
2. Nəbiyev B., Qarayev Y. Xalq məənəviyyatının güzgüsü («Kitabi-Dədə Qorqud»). Bakı: Elm, 1999, 32 s.
3. Nəbiyev B. Əxlaqi və estetik məziyyətlər xəzinəsi / «Kitabi-Dədə Qorqud» (məqalələr toplusu). Bakı: Elm 1999, s. 5-15
4. Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 4-10
5. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999, 220 s.
6. Cəfərov N. Azərbaycan xalqının şah əsəri // «Azərbaycan» jur., № 9, 1998, s. 4-6
7. Cəfərli M. Dastan yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2007, 108 s.
8. Araslı H. Aşıq yaradıcılığı. Bakı: Birləşmiş Nəşriyyat, 1960, 121 s.
9. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 399 s.
10. Рустамзаде Р.Б. Азербайджанские историко-героические дастаны: Автореф. дисс. ...докт. филол. наук. Баку: 1965, 51 с.
11. Пашаев С.Х. Азербайджанские народные легенды и проблемы их исследования: Автореф. дисс. ...докт. филол. наук. Баку: 1989, 53 с.
12. Алиева Г.А. Эстетика героического в эпосе (на материале азербайджанских дастанов): Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. Баку: 1991, 27 с.
13. Бадалов Р. Правда и вымысел героического эпоса. Баку: Элм, 1983, 154 с.
14. Rəhimova E. Ölməz sənət incisi. Bakı: Təbib, 2000, 238 s.
15. Nərimanoğlu K.V. «Kitabi-Dədə Qorqud» dünya epos mədəniyyətinin nadir örnəyidir / Dədə Qorqud – 1300. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1999, s. 108-118
16. Nərimanoğlu K.V. Dastan, «Kitabi-Dədə Qorqud» / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 77-81
17. Nərimanoğlu K.V. «Dədə Qorqud kitabı» dünya epos mədəniyyətinin nadir kitabıdır / Dədə Qorqud dünyası (məqalələr). Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 139-145
18. İsmayılov H. Dastan, yaxud türk kodu ilə işarələnmiş işarələr sistemi / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVIII kitab. Bakı: Səda, 2005, s. 3-14
19. İsmayılov H. Göyçə aşiq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, 404 s.
20. Abbaslı İ. Azərbaycan dastanlarının yayılması və təsiri məsələləri. Bakı: Nurlan, 2007, 272 s.
21. Путилов Б.Н. Эпос / Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство, вып. 4. Москва: Наука, 1988, с. 162-166
22. Cəfərov N., Nərimanoğlu K.V. Əski türk dastanları Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 136-147
23. İnan A. Epepe ve Hurafe Motiflerinin Tarix Bakımından Önemi / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 191-194
24. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Turan, 2002, 680 s.

25. Qarayev Y. Üfüqlər vüsətlənir / «Kitabi-Dədə Qorqud» (məqalələr toplusu). Bakı: Elm 1999, s. 298-312
26. Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, 188 s.
27. İsmayılova Y. «Koroğlu» dastanında obrazlar sistemi. Bakı: Nurlan, 2003, 174 s.
28. Hacıyev T. «Kitabi-Dədə Qorqud» ədəbi-bədii abidə kimi / «Kitabi-Dədə Qorqud – 1300» respublika elmi konfransının tezisləri (25-26 may 1999). Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1999, s. 5-6
29. Abid Ə. Heca vəzninin tarixi / Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi poetikası. II kitab. Poetik fikrin təkamülü (məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 2006, s. 472-491
30. Əliyev K. Azərbaycan romantizminin folklor qaynaqları / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VII kitab. Bakı: Elm, 1987, s. 161-173
31. Əliyev K. «Dədə Qorqud» eposu və etnopoetika məsələləri // «Dədə Qorqud» jur., № 2, 2003, s. 19-28
32. Hacılı A. «Dədə Qorqud kitabı»: epik təfəkkür və tarix // «Dədə Qorqud» jur., № 2, 2002, s. 60-72
33. Sultanlı V. «Kitabi-Dədə Qorqud» mühacirət ədəbiyyatşünaslığında / «Kitabi-Dədə Qorqud» – 1300. Filoloji araşdırmalar. IX kitab. Bakı: AAMM, 1999, 30-36
34. Cabbarlı N. «Kitabi-Dədə Qorqud» Azərbaycan mühacirət ədəbi-elmi fikrində / «Kitabi-Dədə Qorqud» (məqalələr toplusu). Bakı: Elm 1999, s. 109-111

**Егяна Исмаилова**

**«Kitabi Деде Коркуд» как первоисточник современной  
азербайджанской литературы**

**Резюме**

Эпос «Kitabi Деде Коркуд» играет важную роль в развитии литературно-эстетического сознания. Это связано с тем, что «Коркуд» является с одной стороны конкретным этапом литературно-художественного творчества, а с другой воплощает в себе все архетипы национального сознания. Это такой источник, в котором соединяются литературно-эстетическое сознание Азербайджана и в целом национальное бытие. А это в свою очередь позволило рассмотреть данную статью в широком контексте.

**Yegana Ismailova**

**Epos “Kitabi Dada Gorkud” as first source of modern Azerbaijan literature**

**Summary**

Epos “Kitabi Dada Gorkud” make an important role in literary and esthetic mind. In one hand it is connected to concrete stage of literary and artistic work and in other hand include itself all archetypes of national awareness . This source is such one where literary and esthetic mind of Azerbaijan and in a hole national being are connected. And this allowed to view the article in wide context.

**YUNUS ƏMRƏ YARADICILIĞI VƏ "KİTABI-DƏDƏ QORQUD"  
DASTANLARI ARASINDA GENETİK VARİSLİK**

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, Yunus Əmrə, ənənə yaddaş, varislik, poeziya, divan ədəbiyyatı*  
**Ключевые слова:** *Дедэ Горгуд, Юнуса Эмре, традиция, память, наследство, поэзия, литература диван*

**Key words:** *Dada Gorgud, Yunus Emre, tradition, memory, inheritance, poetry, divan literature*

Hər hansı bir ədəbi abidənin şedevr, şah əsər sayılması üçün qəbul olunan kriteriyalardan biri də onun ənənələrinin sonrakı mərhələlərdə yaşaması ilə bağlıdır. Müasir dünyada öz mədəniyyətimizi tanıtmaq üçün yeni imkanların yarandığı bir vaxtda "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının həmin istiqamətdə araşdırılması xüsusi elmi əhəmiyyət və aktualıq kəsb edir. Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında bu sahədə bir sıra araşdırmalar aparılmışdır. Xüsusən də "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının 1300 illik yubileyi ilə əlaqədar bu problem bir daha gündəmə gəlmiş, müstəqillik dövründə Dədə Qorqud boylarının, obrazlarının bədii yaradıcılıqda geniş əksinə güclü maraq yaranmışdır. Lakin belə bir problemə də aydınlıq gətirməyə ehtiyac var ki, Dədə Qorqud ənənəsi, onun genetik istiqamətdə davamı klassik dövrdə necə olmuşdur. Bu, ədəbiyyatşünaslığımızda Nizaminin yaradıcılığı əsasında müəyyən qədər araşdırılmışdır. Lakin, türkdilli poeziya, xüsusən də xalq və divan ədəbiyyatı qovşağında meydana çıxan yaradıcılıq bu baxımdan, bizcə, daha əlverişlidir.

Məruzədə Yunus Əmrə poeziyası və "Kitabi-Dədə Qorqud dastanları" arasında genetik əlaqə iki istiqamətdə aparılır: a) dil-üslub və formullar yönündə; b) öyüd və nəsihətlər, hikmətli deyimlər istiqamətində. Bundan başqa, inanclar, Tanrı qavramı məsələsində də Yunus Əmrə və Dədə Qorqud münasibətləri arasında müəyyən yaxınlıqlar müşahidə olunur.

"Kitabi-Dədə Qorqud" və Yunus Əmrənin dil, üslub yaxınlığı təbiidir. Hər iki oğuz türklərinə aid olduqları üçün üslubları da yaxın olmalı idi. Lakin maraqlı olan Yunus poeziyasında dastanda rastlaşdığımız formullardan istifadədir.

Yunus Əmrə öz hikmətli deyimlərində, xüsusən "Risalət al Nushiyyə"də rastlaşdığımız öyüdlərdə Dədə Qorquda çox yaxındır.

Müqayisələrdə, Yunus Əmrənin təsəvvüfi baxışlarda Dədə Qorquddan ayrılrsa da, özdə, əsasda həmin müdriklik çeşməsindən qidalanan bir sənətkar olduğu meydana çıxır.

Məruzədə göstərilən tezislər həm dastandan, həm də Yunus Əmrə yaradıcılığından gətirilən misalların müqayisəsi ilə əsaslandırılır.

Dədə Qorqud hikməti Yunus Əmrənin bədii-fəlsəfi duyumunda

Yunus Əmrə poeziyası və "Kitabi-Dədə Qorqud dastanları" arasında genetik əlaqələr çox qabarıqdır. Belə ki, hər iki əsərdə hikmətli xalq deyimləri, öyüd və nəsihətlər, atalar məsəli, alqış və qarğışlar, Tanrı qavramı kimi məsələlərlə bağlı müəyyən yaxınlıqlar müşahidə olunur.

Müqayisələrdə Yunus Əmrənin təsəvvüfi baxışları Dədə Qorquddan ayrılrsa da, özdə, əsasda şairin həmin müdriklik çeşməsindən qidalanan bir sənətkar olduğu meydana çıxır.

Türk xalqlarının yüzilliklər sınağında formalaşmış mənəviyyatını, adət-ənənəsini, söykökünü, tarixini, mədəniyyətini, mənşəyini əks etdirən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının səsi də, dastanın əsas qəhrəmanı Oğuz tayfalarının yol göstərəni, məsləhət verəni Qorqud atanın hikmət dolu nəfəsi də Yunus Əmrə poeziyasının dərinliklərində aydın şəkildə duyulur.

Bu dünyaya gönül viren sonuc peşiman olırsar

Dünya benim didikləri hep ona düşman olırsar (1, 155).

Yunusun şeirlərindəki dil-üslub özəlliyi dastana çox yaxın olmaqla yanaşı onun fikirlərindəki tərbiyəvi məsləhətlər də dastanın ideyası ilə səsləşir. Hər bir gənc böyüyün ağıllı öyüdünü dinləməli, dünyanın nizam-intizamını qəbul etməlidir. Yunus Əmrə tədqiqatçılarından biri olan Xuraman Hümətəova "Biz talibi-elmələrüz..." məqaləsində göstərir ki, şairə görə elm, bilik, söz ilahi mənşəlidir, onların əsasında həm zahiri, həm də batini biliklər durur. Özünü

bilmək insana özündən çıxış edərək içində olan həqiqəti görməyə kömək edir. Biliyin ilahliliyi həqiqəti dərk etməyə doğru yönəldilməlidir" (2, 470). Bu nizam haqq yolundan, tanrı dərğahından gəlir.

Dünyanı beşəlli tutanları Yunus Əmrə nəfs xəstəliyinə tutulan hiyləgər adlandırır. Həmin ideyanı "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında dədəmizin dilindən tez-tez eşitmək olur: dastandakı mövzular, avazlar Yunus Əmrə poeziyasında aydın şəkildə əks olunur.

Hanı dediyin bəy ərənlər?  
Dünya mənimdir deyənlər?  
Əcəl aldı, yer gizlədi, Fani dünya kimə qaldı?  
Gəlimli-gedimli dünya,  
Son ucu ölümlü dünya (5, 107).

Dədə Qorqudun da, dahi Yunus Əmrənin də fikirlərindəki əsas ideya insanın özünü tanıyıb dərk etməsi, tamahını, nəfsini boğmağı bacarmasıdır.

Şairə görə ən gerçək azadlıq nəfsin əsarətindən qurtulmaqdır. Şair tamahının əsiri olanlara ölü kimi baxır.

Tamah habsuna düşdüm çıkamazın  
Kətı bərkdir, civarı yıkamazın (1,4).

Dideler kamusu nəfs kullarıdır  
Kamusunun tama ulularudur (1,5).

Tədqiqatçı Səadət Şıxıyeva da "Yunus Əmrə və Nəsiminin irfani-poetik fikir paralelləri" məqaləsində göstərir ki, Yunusun dilində "Kitabi-Dədə Qorqudla səsleşməni görmək mümkündür. Yunus şeiri dil və üslub özəlliyi ilə Dədə Qorquddan Füzuliyə qədərki ədəbi dili əlaqələndirən bir haldadır (6, 601).

Milli-mənəvi və dini dəyərlərin təbliğində ortaq məqamlar istər Yunus Əmrə yaradıcılığında, istərsə də bu böyük türk abidəsində türk folkloru və mifopoetik obrazlar yetərinə şərh edilir. Hər iki abidənin islam dininə bağlılığı, müqəddəs Qurani-Kərimin təbliği aydın müşahidə olunmaqdadır.

Yunus Əmrə və Dədə Qorqud dastanındakı ortaq cəhətlərdən ən əsası müqəddəs "Qurani-Kərim"də əks olunan tərbiyəvi məsələlərin canlı xalq danışığı dili ilə oxucuya təlqin olunmasıdır. Burada eyni tipli anlayışlar və bəzən də eyni avazlar üst-üstə düşür.

Yunus Əmrə deyir:  
Sayru olmuş, inilər Kuran ününü dinlər  
Kuran okuyan kendü Kuran içində (1, 119).

Dədə Qorqud saylamış:  
Allah-Allah diməyincə işlər önməz,  
Qadir Tanrı verməyincə ər baymaz (5, 30).

Hər iki misal müdrək fikirli ustad dədələrimizin, ozanlarımızın düzüb qoşduğu bədii idrakı, elmi-tarixi oğuz ruhunu əks etdirən dəyərli incilərdir.

Yunus Əmrə bütün yaradıcılığı boyu hər kəsi təkəbbürsüz, tamahsız, həsədsiz, kinsiz, qəzəbsiz görmək istəyir. Şair kinli və paxıl adamı ağılsız adlandırır. Xəsis, mal, pul toplayanları yük daşıyan heyvan timsalında verir. Səxavətli insanı dünya yükünü çiyindən atan əsl insan kimi qiymətləndirir. Lakin Yunus Əmrə böyüklüyü ondadır ki, o hər bir hərəkətin ölçüsündə, həddi aşmamaq, nizamdan çıxılmamaq şərtini qəbul edir. Həddini aşıb, səxavət göstərib, bütün olanını paylayanı da qiymətləndirmir, israfçı adlandırır.

Bütün bu məziyyətləri Dədəmiz Qorqud da təbliğ edir. O da hər kəlməsinin başında bir nizam axtarır və hər iki ulularımızın əsas müştərəkliyi onların fikirlərində el məsələsinə, xalq hikmətlərinə söykənmələridir. Təbii ki, Yunus Əmrə yaradıcılığında Dədə Qorqud nəfəsinin duyulması da xalqdan gələn hikmətlərin bağlantısıdır.

Əsgü pambıq bez olmaz  
Qarı düşman dost olmaz.  
Qara eşək başına üyən ursan qatır olmaz.  
Qaravaşa don geydirsən, xatun olmaz (5, 31).

Bütün bu misralar əski vaxtlardan xalq arasında dolaşan atalar misalı kimi qətiləşmiş hikmət dolu fikirlərdir ki, Dədəmiz Qorqudun diliylə ifadə olunur. Yunus Əmrə bu fikirləri yaradıcılığında daha qabarıq və poetik şəkildə dilə gətirib, hansısa bir ideyanı açıqlayarkən tarixdə yaşamış gözəl insan örnəklərini nümunə gətirir, insana və insanlığa yaramayan xüsusiyyətlərə isə ikrah doğuran hekayətləri ilə şərh edir.

Ey yarınlər, siz bu sözü dinlən könül qulağılə (1, 135).

Dün gider, gündüz gelir, gör necəsi üz gelir.

Padişah hikmetu ilə aləmə düm-duz gelur (1,9).

Ey yarenler, ey kardaşlar korkaram ben ölem deyu  
Öldüğüme kayırmazam ettiğümü bulam dey (1, 267).

Ey yarenler eydün bana ben nicesi dolanayım  
Ne türlü tedbir edeyim nice sağinc sanayım (1,285).

Bu cür müraciət forması ilə, bu çağırışla Dədə Qorqud dastanının bir çox boylarında da üzləşirik. Əslində, bu çağırışın özündə bir birlik, həmrəylik anlamı var. Eyni zamanda, bu - müsbət insani hissələrin oyanışının çağırışıdır, qəflət yuxusundan, bəsirət bağlantısından ayrılmığı eşitdirən bir vasitədir.

Düşüncə, fikir yaxınlığının dil-üslub təzahürləri "Ərən", - deyə müraciətin də Yunus Əmrə irsində tez-tez işlənməsi onun yaradıcılığının Dədə Qorqud dili ilə səsələşən məqamlarındandır.

Ərənlər gəlup keçdilər dünyayu qoyup köçdülər

Havaya uğup ucdular bular huma dur, qaz degül (11, 132).

İstər Kitabı Dədə Qorqud dastanında, istərsə də Yunus Əmrə yaradıcılığında bu ifadə müsbət keyfiyyətləri ilə fərqlənənlərə şamil edilir. İradəli qəhrəmanları, haqq carçıları nəzərə gətirir.

Yunus Əmrə poeziyasında rast gəldiyimiz "hey" xitabı ilə başlanan müraciət forması da var ki, bu da eynilə Dədə Qorqud dastanında işlənilir.

Sən bura qəribmi gəldin?

Neçin ağlarsan bül-bül hey?

Yarından ayrımı düşdün

Neçin ağlasan bülbul hey? (3, 62).

Və ya

Hey qırq eşim, qırq yoldaşım!

Yügrək olsa, yarıssam.

Güclü olsa, kürəşsəm.

Həq təala inayət eyləsə,

Üç canvəri öldürsəm (5,120).

Dirsə xanın xatını soylamış görəlim nə soylamış və aydır:

Hey Dirsə xan, mənə qəzəb etmə!

İncini acı sözlər söyləmə!

Yerindən uru tırgil!

Ala çadırın yer üzünə dıkdırıl!

Atdan-ayğırdan, dəvədən, buğra,

Qoyundan qoç oldırgil. (5, 37)

Alqış, qarğış, el məsəli təbii ki, xalq dastanı olan Dədə Qorqudda xüsusi yer tutur. Ancaq bütün bu motivlərin Yunus Əmrə yaradıcılığında da əks olunması bir daha təsdiqləyir ki, Yunus Əmrə xalqa sığınmaqla yanaşı, bir çox xalq dastanlarından da bəhrələnmişdir.

"Ağ alnımızı yerə qoyub,

Beş kəlmə dua qıldıq qəbul olunsun!

Allah verən ümidin üzülməsin!

Yığışdırsın saxlasın günahlarını  
Adı gözəl, Məhəmməd Mustafanın  
Üzü suyuna bağışlasın xanım hey (5, 63).

Gətirilən misralarda çox incə fikirlər, nüanslar vurğulanır. Dastanın bir çox boylarında bu cür fikirlərlə qarşılaşırıq.

"Üzün suyu" ifadəsi bugünkü günümüzdə qədər xalq arasında söylənən bir ifadədir. "Filankəs abırlı insandır", "üzü suludur", "hələ üzünün suyu tökülməyib", daha çox qarğışlarda işlənən "üzünün suyu tökülsün, niyə üzünə dirənmisən?" və ya "hər kəsin üzündə üç damla su olur" və s. kimi ifadələrə Yunus Əmrə yaradıcılığında da təsadüf olunur.

Əvvəlcə, həmin səsləşmənin birbaşa Məhəmməd peyğəmbərlə bağlı tərəflərinə diqqət edək:

Canım kurban olsun sənin yoluna  
Adı güzel, kəndi güzel Muhammed  
Şəfaat eyle bu kemter kuluna  
Adı güzel, kendi güzel Muhammed (3, 42).

Burada həm Yunus Əmrə sözünün qayəsində, peyğəmbəri hər an anmasında, həm də şeirin avazında bir Dədə Qorqud nəfəsi duyulur.

Nəticə

Xalq rəvayətlərində formalaşan bir çox obrazların Yunus Əmrə yaradıcılığında əks olunması və Kitabı-Dədə Qorqud dastanında verilən həmin obrazlarla bağlı rəvayətlərin şərhli bu iki türk abidəsi arasında genetik əlaqənin bariz nümunəsidir. Dədə Qorqud dastanında Dəli Domrulla Əzrayilin dialoquna diqqət edək:

Mərə Əzrayil, aman!  
Tənrinin birliginə yoqdur güman!  
Mən səni böylə bilməz idim.  
Oğurlayın can alduğın tuymaz idim.  
Dökməsi böyük bizim tağlarımız olur,  
O1 tağlarımızda bağlarımız olur,  
O1 bağların qara salxımları, üzümü olur.  
O1 üzümü sıqırlar, al şərəbı olur.  
O1 şərəbdən içən əsrük olur.  
Şərəbluydım, tuymadım, nə söylədim, bilmədim.  
Bəyliğə usanmadım, yigitliğə toymadım.  
Canım alma, Əzrayil, mədəd! - dedi (1, 110).  
Yunus Əmrə isə yaradıcılığında Əzrayil obrazına bu cür yanaşır:  
Nice ki, ben seni seven ecel eli ırmeyeser  
Kacan sunar Azrail el ben seni canlanursan (1, 95).  
Gün Azrail ine tuta assi kılmaz ana ata  
Kimse doymaz o heybete halkdan meded ırmaz ola (1, 126).  
Azrail yere ındı bir ovuc toprak aldı  
Bir fereştəh yogurdu bir peyğəmbər eyledi (1, 133).

### Ədəbiyyat:

1. GÖLPINARLI Abdülbaki. 1965, Yunus Emrə. Risalat al-Nushiyya ve Divan. İstanbul.
2. HÜMMƏTOVA Xuraman. 2014, Yunus Əmrə Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında. Elm və təhsil, Bakı.
3. İMRƏ Yunus. Aşiq Veysəl, 1982, İki Zirvə (Şeirlər), Yazıçı, Bakı.
4. İMRƏ Yunus. 1992, Güldəstə. Şeirlər, Yazıçı, Bakı.
5. "KİTABİ-DƏDƏ-QORQUD", 1999, Bakı Nəşrlər Evi, Bakı.
6. ŞIXIYEVA, Səadət. 2013, "Yaşayan Yunus Əmrə", Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları. Bakı.



## Генетическая преемственность между произведениями Юнуса Эмре и «Китаби-Деде Горгуд»

### Резюме

Один из критериев ценности любого литературного памятника связан с проблемой возрождения его традиций в последующие периоды. В наше время, когда мы имеем возможность представить свою культуру в современном мире, исследование сказаний «Китаби-Деде Горгуд» в данном направлении наиболее актуально. В азербайджанской филологии был проведен ряд исследований, особенно в связи с 1300-летней годовщиной сказаний. В результате сказания и образы эпоса «Китаби-Деде Горгуд» нашли широкое отражение в литературных работах периода независимости. Однако мы постарались осветить проблему становления традиций Деде Горгуда и их расширение в генетическом направлении в классический период. Данная проблема была исследована на примере некоторых произведений Низами. Следует отметить, что с этой точки зрения очень важна творческая деятельность, возникшая на стыке тюркоязычной, диванной литературы и особенно фольклора.

Генетические отношения между поэзией Юнуса Эмре и сказаниями «Китаби-Деде Горгуд» проанализированы в двух указанных направлениях: а) в направлении языкового стиля и формулы; б) восхвалений и проклятий. Кроме того, мы можем наблюдать некоторую близость между Юнусом Эмре и божественным восприятием.

Язык и стилистическая близость между эпосом «Китаби-Деде Горгуд» и поэзией Юнуса Эмре являются естественными, поскольку они оба принадлежат огузским тюркам. Но интересно то, что формулы, встречающиеся в эпосе, имеют место и в творчестве турецкого поэта.

Юнус Эмре максимально приближается к Деде Горгуду в афоризмах, особенно в рассуждениях «Рисалат аль-Нусхийе». Несмотря на то, что Юнус Эмре расходится с Деде Горгудом своими мистическими представлениями и сравнениями, все же признано, что они черпали мудрость из одного и того же источника.

Исследование обосновывается примерами из эпоса и произведений Юнуса Эмре.

Ferida Hicran

## Genetic inheritance between the works of Yunus Emre and the stories of “Book of Dada Gorgud”

### Summary

One of the criterion admitted to consider a masterpiece of any literary monument is related to the problem of revival of its traditions in the next stages. In a time of opportunity, which enables us to introduce our culture in the modern world, researching of the stories of the “Book of Dada Gorgud” on these directions is of scientific topicality and importance. Series of researches have been carried out in the Azerbaijani philology, especially, in connection with 1300 year anniversary of the stories of the “Book of Dada Gorfud”. This problem was put on the agenda, as a result of which the stories and images of Dada Gorgud were widely reflected in the literary works during the period of independance. But we have to shed light on the problem how was Dada Gorgud tradition and its extension in the genetic direction and in the classik period. This problem was elucidated at some extend based on Nizami’s works. It is to be noted that the creative activity arisen in the junction of the Turkic language literature, divan literature and especially folklore is of great importance from this standpoint.

The genetic relation between the poetry of Yunus Emre and he stories of the “Book of Dada Gorgud” is analyzed in two directions in the address: a) in direction of language-style and formula; b) reprimands and admonitions. Besides, we can observe some proximities between Yunus Emre and the divine (God) perception.

The language and stylistic proximity between “Book of Dada Gorgud” and Yunus Emre is natural. As the both monuments are belonging to the Oghuz Turks, their styles had to be close. But the interesting matter is that the formulas met in the epos were taken place in the poetry of Yunus.

Yunus Emre is very close to Dada Gorgud by spirit in the wise expressions, especially in the lectures met in the “Risalat al Nushiyye”. Despite Yunus Emre is differing from Dada Gorgud by the tasawwuf views and comparisons, it is acknowledged that they are very close and have drunk water from the same wisdom’s spring.

The theses specified in the address are substantiated both based on the examples taken from the epos and the works of Yunus Emre.

ETİBAR TALIBLI  
BDU, fil.ü.f.dok., dosent  
Azərbaycan

### MAHMUD KAŞĞARIDƏN DƏDƏ QORQUDA

**Açar sözlər:** *Mahmud Kaşğari, Dədə Qorqud, folklorşünaslıq tarixi, oğuznamə, folklor əlyazması, atalar sözü*

**Ключевые слова:** *Махмуд Кашгари, Дедэ Горгуд, огузنامه, история фольклористики, фольклорная рукопись, пословицы*

**Key words:** *Mahmoud Kashgari, Dede Korkut, the history of folklore studies, oghuzname, folklore manuscript, proverb*

Hər bir xalqın folklorunun ilk qaynaqları, örnəkləri az qala həmin xalqın dili ilə həmyaşiddir. Bu mənada Azərbaycan türklərinin də əsrlərdən-əslərə yol almış, nəsillərdən-nəsillərə ötürülərək püxtələşmiş zəngin folklor xəzinəsi vardır. Məlum həqiqətdir ki, folklor nə qədər qədim olsa da, ondan bəhs edən elm – folklorşünaslıq bir o qədər cavandır. Bu elm Avropada XVIII yüzilliyin sonu və XIX yüzilliyin başlanğıcında, Azərbaycanda isə təxminən ondan yüz il sonra meydana çıxmışdır. Lakin tarixin ən müxtəlif dövrlərində xalqımızın şifahi poetik söz sənəti diqqət mərkəzində olmuş, etnik düşüncənin, ictimai-fəlsəfi-estetik baxışlar sisteminin əsas daşıyıcılarından biri kimi, etnokulturoloji inkişafda mühüm rol oynamışdır.

Bu yazıda əsas məqsədimiz milli folklorşünaslığımızın təşəkkül tarixinə, ilkin qaynaqlarına elmin son nailiyyətlərinə əsaslanaraq nəzər salmaqdır. Belə bir suala cavab vermək istəyirik ki, orta əsrlərdə Azərbaycan folklorunun toplanıb yazıya alınması hansı səviyyədə olmuşdur? Onu milli folklorun toplanma, qeydə alınma tarixində xüsusi bir dövr, yaxud mərhələ kimi qiymətləndirmək olarmı?

Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixinin öyənilməsi sahəsində müəyyən işlər görülmüşdür. Bu sahədə prof. PaşaƏfəndiyevin fəaliyyəti xüsusi qeyd olunmalıdır. Belə ki, o, ardıcıl araşdırmalarının nəticəsində Azərbaycan folklorşünaslığının ilk sistemli tarixini yazmışdır. Bu mövzuda 1974-cü ildə doktorluq dissertasiyası işi müdafiə etmiş, bir neçə dərs vəsaiti nəşr etdilmişdir (5; 6; 7; 8). Q.Umudovun kitab (25) və məqalələri, M.Kazımoğlunun, İ.Abbaslının, T.Fərzəliyevin və b.nın məqalələri (16; 1; 12) dəelmin tarixinə işıq salan əsərlərdəndir. Bunlardan əlavə, ali məktəb tələbələri üçün yazılmış Azərbaycan xalq ədəbiyyatına dair dərsliklərin müvafiq oçerklərində də Azərbaycan folklorşünaslığı tarixi bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapmışdır (26, 56-89; 9, 33-87; 22, 48-87).

Azərbaycan folkloru örnəklərinin ilk dəfə XIX əsrdə çap olunmağa başlanması, haqqında ilk mətbu elmi fikirlərin XIX əsrin sonları – XX əsrin əvvəllərində meydana çıxması məlum həqiqətlərdir. Beləliklə, Azərbaycan folklorşünaslıq elminin XIX əsrin sonları – XX əsrin əvvəllərində yaranması (16, 110), əsasən, mübahisə doğurmur.

Fikrimizcə, mübahisə doğuran məqam milli folklor örnəklərimizin ilk yazıya alınma tarixi ilə bağlıdır. Bu isə öz növbəsində folklorşünaslıq elmimizin yaranmasına qədər olan bir zəmin mərhələsi haqqında aydın təsəvvür yaratmağa imkan vermir. Məlum olduğu üzrə, hər bir xalqın folklorşünaslığının bir elm kimi yaranmasından öncə, onu yetişdirən şərait – şifahi folklor mətnlərinin toplanıb yazıya alınması (niyyətin elmi və ya qeyri-elmi olmasından, yazıya alınmanın sistemli, yaxud systemsiz, pərakəndə xarakterdə olmasından asılı olmayaraq) və çap olunması mərhələsi olur. Folklorumuzun çap olunmasına qədərki mərhələ haqqında mövcud fikirlərə nəzər salaq.

Prof. P.Əfəndiyevin yanaşmasını alimin öz sözləri ilə ifadə etmək istəyirik. O, “Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi” kitabının (2006) ön sözündə belə qeyd edir: “Folklorşünaslığın ilk mərhələsi kimi ədəbiyyat və folklor problemini götürmüşəm. Azərbaycan sənətkarları çox qədim dövrlərdən başlayaraq xalq ədəbiyyatına müraciət etmiş, öz əsərləri üçün oradan gözəl mövzu, süjet və janrlar götürmüşlər. Hər bir sənətkarın xalq ədəbiyyatına müraciətinin özünəməxsusluğu olmuşdur. Folklorşünaslıq tarixinin ikinci mərhələsi xalq ədəbiyyatı əsərlərinin yazıya alınmasıdır. Bu isə XVI-XVII əsrlərdən başlayır... Əsl folklorşünaslıq XIX əsrdən başlayır” (8, 4).

Qeyd edək ki, klassik ədəbiyyatda folklorlardan istifadə, onun ədəbiləşərək işlənməsi folklorşünaslığın xüsusi mərhələsi hesab edilə bilməz. Bu, yazılı ədəbiyyatda “folklorizm” kimi formulə edilən yaradıcılıq hadisəsidir və bu proses bu günün özündə də davam edir. Düzdür, müəllif sonradan dərsləklərində “ilk mərhələ” haqqında ilkin mövqeyindən imtina edir: “Lakin istifadə toplama deyildir. Buna görə də klassiklərin bu zəngin xəzinədən istifadəsini xalq ədəbiyyatının toplanması hesab etmək doğru olmaz” (9, 33). P.Əfəndiyev XVI-XVIII əsrləri “folklor nümunələrinin cüzi bir hissəsinin yazıya alınmasının ilk mərhələsi” (5,16) adlandırır. Burada diqqətimizi çəkən məqam ondan ibarətdir ki, tədqiqatçı “ilk mərhələ” barədə bu hökmünü ehtiyatla və bir qədər də tərəddüd edirmiş kimi verir. O, dərsləyində yazır: “Əslinə qalsa, XVI-XVIII əsrlərdə xalq ədəbiyyatımızın yazıya alınmasının özü də şüurlu, toplamaq məqsədilə olmamış, daha çox kortəbii xarakter daşımışdır. Ancaq bu əsrlərə aid bir sıra əlyazmalarında külli miqdarda folklor nümunələrinə rast gəldiyimiz üçün bunu **şərti olaraq bir növ toplama işi** (Kursiv bizimdir – E.T.) adlandırmalıyıq” (9, 33-34). Tədqiqatının qeyd edilən dövrlə bağlı hissəsində P.Əfəndiyev bir sıra cümlə və əlyazmalarda əks olunmuş xalq şeirlərini, dastanlardan mənzum parçaları folklorşünaslıq tarixi baxımından dəyərləndirmişdir. Tədqiqatın yazıldığı 60-cı illərdən sonra folklorşünaslığımızda görülən işlər – yeni folklor əlyazmalarının üzə çıxarılıb nəşr olunması, ümumi nəzəri-metodoloji səviyyənin yüksəlişi həmin dövrə yenidən baxmaq zərurətini şərtləndirir.

Problemi araşdıran digər bir tədqiqatçı – görkəmli folklorşünas alim prof. İsrəfil Abbaslı “Azərbaycan folklorşünaslığı: təşəkkülü və inkişaf mərhələləri” adlı məqaləsində məsələyə P.Əfəndiyevlə eyni mövqedən yanaşır və “Azərbaycan türklərinin şifahi ədəbiyyat örnəklərinin toplanması, yazıya köçürülməsinin orta əsrlərin son dövrünə təsadüf etməsi” (1, 4) barədə söz açır. Lakin çox doğru olaraq onu da qeyd edir ki, “xalq idrakının, bədii təfəkkürünün məhsulu sayılan el ədəbiyyatı inciləri bütün sədd və çərçivələri aşmış, salnamələrə, cümlələrə yol tapmış, bu və ya digər dərəcədə toplanmış, dövrümüzə qədər qorunmuşdur. Azərbaycan EA M.Füzuli adına Respublika Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan cümlə və əlyazmaları bu baxımdan səciyyəvidir. Həmin məxəzlərin araşdırılması bu gün də bir vəzifə olaraq folklorşünaslığımız qarşısında durmaqdadır” (1, 4).

Orta əsrlərdə Azərbaycan folklorunun yazıya alınması ilə bağlı ehtiyatlı münasibət ali məktəb dərsləklərində də əks olunur. P.Əfəndiyevin dərsləyindən söz açdıq. Prof. V.Vəliyev orta əsrlərdə yazıyaalmadan, ümumiyyətlə, bəhs etmir, yalnız həmin əsrlərdə yazılı ədəbiyyatda folklorlardan bəhrələnmə, təsirlənmə məsələsindən söz açır (26, 23-24), milli folklorşünaslığımızın təşəkkülü haqqında isə: “Azərbaycanda folklorşünaslıq bir elm kimi sovet dövründə formalaşmışdır” (!) (26, 24) – hökmünü verir.

Tanınmış folklorşünas alim prof. Azad Nəbiyev erkən orta əsrlərdə yazılı abidələrin köçürülüb saxlanması əhəmiyyətindən danışaraq yazır: “...həmin əhəmələrin məhsulu kimi bizə gəlib çatan “KDQ”-un əlyazmaları, “Əmsali-Məhəmmədəli”, “Əmsali-türkanə” və digər oğuznamələrin yazıya alınmasını ağız ədəbiyyatının toplanmasının qədim dövrü hesab etmək olmaz”. Müəllif bu əlyazmaları “əslində müxtəlif katiblər tərəfindən tərtib edilib yazıya alınan ədəbi-

mədəni abidələr” adlandırır. Onun fikrincə, “Azərbaycan ağız ədəbiyyatının yazıya alınmasının birinci mərhələsi 1830-1900-cu illər arasını əhatə edir” (22, 50). Göründüyü kimi, müəllif Azərbaycan folklorunun çap olunmağa başlaması tarixi ilə toplanıb yazıya alınması tarixini eyniləşdirir.

Orta əsrlərdə Azərbaycan türklərinin folklor mətnlərinin yazıya alınması probleminə münasibətdə müxtəlif – bəzən ehtiyatlı, bəzən tərəddüdlü, bəzən də inkarçı mövqelərin hər birinin, şübhəsiz ki, müəyyən obyektiv və subyektiv səbəbləri olmuşdur. Fikrimizcə, məsələyə belə yanaşımın sərgilənməsində aşağıdakı amillərin də rolu var:

Azərbaycan folklorunun ümumtürk folkloru kontekstindən kənar kulturoloji hadisə kimi dəyərləndirilməsi;

XX əsrin sonlarında orta əsrlərə aid yeni folklor əlyazmalarının üzə çıxarılması faktlarının nəzərə alınmaması;

bəlli folklor əlyazmalarındakı mətnlərin şifahi ənənədəki ifa xüsusiyyətləri və poetik forması haqqında biliklər əsasında dəyərləndirilməməsi;

istənilən əlyazma, o cümlədən folklor əlyazması haqqında ilkin rəyi məhz mətnşünasların formalaşdırması – mətnşünaslar isə ilk növbədə yazı mədəniyyətinin təmsilçiləridir – başqa sözlə desək, folklorşünasın mətnşünas fikrinin, “xofunun” basqısı altında olması.

Digər tərəfdən, XIX əsrə qədərki mərhələdə folklorumuzun erməni və gürcü əlifbalı ilə yazıya alınma hallarından danışıldığı halda (9, 35-36; 1, 4-5), atalar sözü və məsəllər, bayatılar, aşığı şeiri və lətifələrin əlyazmalarında əks olunması (həm ayrılıqda, həm də cümlələrin tərkibində), ən nəhayət, Dədə Qorqud oğuznamələrinin “kitablaşması” (dastan silsiləsinin yazıya alınma texnologiyasından, ədəbi cəhətdən işlənmə dərəcəsiindən asılı olmayaraq, ortada dastanın yazıya alınma faktı vardır!!!) niyə orta əsrlərdə Azərbaycan folklorunun yazıya alınma faktları haqqında ümumiləşdirilmiş cəsarətli fikir söyləməyə əsas verməsin?

Əvvəla, Azərbaycan folklorunun qaynaqlarından, erkən çağlarından danışarkən onu ümumtürk folkloru kontekstindən kənar qıymətləndirmək olmaz: ortaq tariximiz, ortaq ədəbiyyatımız kimi, ortaq folklorumuzun da olduğunu xüsusi qeyd etmək lazımdır. Prof. Məhərrəm Qasımlı haqlı olaraq yazır: “Əski mifik dünyagörüşün eyniliyi, etnik-mədəni sistemin atlı yaşayış və düşüncə qanunauyğunluqlarına əsaslanan mənəvi bütövlüyü türk etnosunun məskunlaşdığı nəhəng etnoqrafi məkan daxilində **vahid folklor arealının təşəkkül tapmasını** (Kursiv bizimdir – E.T.) şərtləndirmişdir. İlk bədi təxəyyül örnəklərinin əksər türk xalqlarının folklorunda oxşar mətnlər şəklində təzahür etməsi ortaq, vahid keçmişin, müştərək ilkinliyin əyani göstəricisidir” (20, 29). Böyük türk etnoqrafiyasında ortaq mifoloji düşüncə sistemi, ortaq mifoloji obrazlar ortaq folklorun özəyini təşkil etmişdir. Sonrakı tarixi inkişaf prosesində türk arealının differensiasiyası baş vermiş, müəyyən türk topluluqları (oğuzlar, qıpçaqlar, karluqlar, bulqarlar və s.) müştərək kökdən ciddi şəkildə uzaqlaşmayaraq, özünəməxsus mədəniyyət, folklor, etnoqrafiya formalaşdırmışlar. Bunlardan biri olan oğuzlar Oğuz mədəniyyətini və onun folklorunda ən böyük təzahürü olan Oğuznamələri (bunların da ən mükəmməl örnəyi Dədə Qorqud oğuznamələridir) yaratmışlar. Demək istədiyimiz odur ki, “Azərbaycan folkloru” anlayışı birdən-birə meydana çıxmamışdır. O, qədim dövrün ümumtürk folkloru, orta əsrlərin oğuz folkloru kimi ciddi, möhkəm kulturoloji dayaq üzərində ucalmışdır. Fikrimizcə, Azərbaycan folklorunun toplanıb yazıya alınması tarixinə də məhz bu prizmadan yanaşmaq, onu etnosun və etnik mədəniyyətin ümumilikdə təşəkkül və təkamül prosesinin tarixi mərhələlərinə uyğun ardıcılıqla izləmək lazımdır.

Qədim vahid türk folklor örnəklərinin ilk təkmil yazıya alınması təcrübəsi hələlik əlimizdə olan faktik materiallara əsasən, XI əsrə aiddir. Söhbət Mahmud Kaşğarının zəngin elmi müqəddimədən və səkkiz elmi bölmədən ibarət “Divanü lüğət-it-türk” əsərindən gedir. DLT dilçilik əsəri – ikidilli izahlı lüğət olsa da, istisnasız olaraq bütün tədqiqatçıları ondakı universallığı qeyd etmişlər. DLT “universal türkoloji əhəmiyyət” və “sözün əsl mənasında ensiklopedik (ədəbi, tarixi, linqvistik, etnoqrafik, onomastik, dialektoloji ...) səciyyə daşıyan” (19, 6-7) “ilk türk ensiklopediyası”, “son dərəcə zəngin xəzinə”, “universal bir əsər” (15, I, 8-9) kimi qiymətləndirilmişdir. Yazılma tarixi miladi təqvimlə 1072-1074-cü illərə aid olub, üzərində 1075-1077-ci illərdə redaktə işi aparılmış bu əsərin 1266-cı ildə orijinaldan üzə köçürülmüş və zəmanəmizə gəlib-çatmış hələlik yeganə nüsxəsi İstanbulun Millət Kitabxanasında saxlanılır. Elmi dövriyyəyə 1914-cü ildən daxil edilmişdir.

Böyük Azərbaycan alimi Yaşar Qarayevin dəqiq müşahidə və ifadə etdiyi kimi, “Divan”da “yazır” sözü yoxdur, onu hər yerdə və həmişə “deyir” kəlməsi əvəz edir. Ona görə də “Lüğət”, hər şeydən əvvəl, folklorşünaslıq səpgisi və dəyəri ilə diqqəti cəlb edir. Səkkiz bölmənin səkkizində də iki şey müqəddəs tutulur və ilahi ülvilik səviyyəsinə qaldırılır: “Qurani-Kərim” və etnik folklor” (19, 7).

DLT-dəki ədəbi mətnləri XX əsrdə K.Brokkelman, M.F.Köprülü, Ə.Cəfəroğlu kimi böyük alimlər, əsasən, şifahi ədəbiyyat örnəkləri hesab etmişlər. Oradakı folklor materiallarından Azərbaycan alimləri B.Çobanzadə, H.Zeynallı və b. da bəhs etmişlər. Çağdaş tədqiqatçılardan Ağaverdi Xəlil abidəni folklorşünaslıq yönündə araşdırmış, bu problemə ayrılıqda monoqrafiya (“Mahmud Kaşqarının “Türk dillərinin divanı kitabı”nda ədəbi mətnlər”, 2001) həsr etmişdir. O, araşdırmasını abidədəki paremioloji mətnlər haqqında ardıcıl məqalələrlə davam etdirmişdir. Bu tədqiqatların nəticələri abidəyə folklorşünaslıq tarixi müstəvisində, bu tarixin ilk qaynaqlarından biri kimi, yanaşmağa ciddi əsas verir.

A.Xəlil vurğulayır ki, həm linqvistik vahidlər, həm də ədəbi örnəklər M.Kaşqarının tərtib, təhlil və şərhlərində ilk dəfədir ki, elmi maraq və diqqətin, müqayisəli türkologiyanın predmetinə çevrilir. Və bu predmetin çevrilməsində türklüyün ən çeşidli dil landşaftı və şifahi söz, folklor arealı vəhdətdə, bütövlükdə əhatə olunur (13, 7). “Lüğət”də həm çanlı şifahi nitqdən toplanmış folklor materialları əks olunmuşdur, yəni burada folklorun toplanması, yazıya alınması və tərtib olunması faktı vardır, həm də elmi maraq diqqəti ilə onların müəyyən qədər şərhinə yer verilmişdir. Düzdür, bu möhtəşəm əsərə sırf folklorşünaslıq baxımından yanaşmaq olmaz, o, ilk növbədə ümumi türkoloji, dilçilik əsəridir. Lakin bu çoxistiqamətli əsərdə, ayrılıqda götürüldükdə folklorşünaslıq təfəkkürü və məqsədi ilə olmasa da, görülən bir folklorşünaslıq işi vardır və bu, qeyd olunmalıdır. “Lüğət”də 9222 lüğəvi vahid verilmiş, həmçinin onların danışqda, yazıda işlənmə yerini əyani şəkildə göstərmək məqsədilə üç yuzdən çox xalq deyimi, xeyli əfsanə, rəvayət, inanc, oyun-tamaşa və uşaq folkloru, iki dastandan parça, yeddi yüz altmış dörd sətirlik şifahi və yazılı şeir örnəkləri “Lüğət”ə daxil edilmişdir.

A.Xəlil “Divanü lüğət-it-türk”ü “türkoloji dilçiliyin təməl əsəri” kimi qiymətləndirir, onu “qədim türk ədəbiyyatının şifahi və yazılı örnəklərinin toplandığı fundamental bir antologiya” (13, 9) adlandırır. M.Kaşqari, A.Xəlilə görə, türk folklorşünaslığının möhkəm təməlini hazırlamışdır. Onun əsas məqsədi türkü layiq olduğu öz şərəfli tarixi-mədəni statusunda türk olmayanlara (zəngin tarixi mədəniyyəti xatırlatmaqla həm də türkün özünə) tanımaq idi. Bu məqsədə yetəcək yol isə xalqın nəhəng söz dənizindən – folklordan keçirdi (13,44).

M.Kaşqari folklor materialını ən müxtəlif türk boylarından, o cümlədən Oğuz boylarından toplamışdır. O, nəhəng folklor arealını reallıqdan öyrənmiş, onun etnocoğrafi sərhədlərini aydın göstərmiş, eyni zamanda örnəklərinin keçmişin gerçəklərinin izlərini özündə yaşatmasını xüsusi qeyd etmişdir. M.Kaşqari yazır: “Kitabda türklərin görüşlərini, bilgilərini göstərmək üçün söylədikləri şeir nümunələrini sənələdim, qayğılı və ya şad günlərdə yüksək düşüncələrlə söylənmiş olan savları da aldım. Onları ilk söyləyənlər sonrakılara, bunlar da daha sonrakılara bildirmişlər” (13, 44). Bu sitat böyük türk aliminin söyləyicilik institutuna, informatorun işarələnməsinə, folklor kontinuumu haqqında məlumat verilməsinə az qala müasir folklorşünaslığın tələblərinə uyğun münasibət göstərdiyinin aydın ifadəsidir. Eyni zamanda biz onun folklor mətnlərini necə toplamasını – oba-oba gəzərək, ən müxtəlif insanların canlı nitqindən qayğı ilə yazıya almasını təsəvvür edirik. A.Xəlil belə hesab edir ki, **türk folklorşünaslığı XI yuzildə, Kaşqarlı Mahmuddan və onun ölməz “Divan”ından başlanmışdır** (13, 44). Y.Qarayev də həmin fikri doğru saymışdır (19, 8). A.Xəlil sübut kimi, M.Kaşqarının folklorşünaslıq fəaliyyətinin aşağıdakı elmi prinsiplərə uyğunluğunu arqumentləşdirir:

1. Folklor materialının toplanması;
2. Informatorun işarələnməsi;
3. Mətnlərin janr nominasiyası;
4. Dialekt xüsusiyyətlərinin saxlanması;
5. Variativliyin saxlanması;
6. Mətnlərin müqayisəsi;
7. Mətnlərin təhlili.

Hər bir arqument “Divan”dan gətirilən konkret örnək və iqtibaslarla, xüsusilə paremioloji vahidlərlə təsdiq olunur. (Bax: 13, 44-53)

DLT-də həm əski türkcə, həm də Kaşğarının ərəbcəyə tərcümə etdiyi örnəklər qorunub saxlanmışdır. Paremioloji vahidlər (atalar sözü və zərb-məsəllər, inanc, alqış, qarğışlar), şeir parçaları əski türkcə, epik mətnlər və mətn parçaları isə ərəbcəyə tərcümədə verilmişdir. DLT-dəki bütün folklor janrlarından ayrılıqda danışmaq bu məqalənin əsas məqsədinə daxil deyildir (Bu, bir neçə ayrı araşdırmanın mövzusu ola bilər). Əyanilik üçün yalnız DLT-də mühüm yer tutan paremioloji vahidlərə (əksəriyyəti atalar sözləri olmaqla) qısaca toxunmaq istəyirik. Müxtəlif alimlər (K.Bröckelman, N.Asim, S.Mütəllibov, F.Birtek, T.Təkin, X.Məxtumov, A.Xəlil və b.) onların sayını fərqli göstərirlər: bu rəqəm 264 ilə 340 arasında dəyişir (Bax: 14, 90). Bu barədə polemikalara qoşulmadan onu qeyd edək ki, DLT-dəki pəremilərin əksəriyyətini savlar – atalar sözü, zərb-məsəl, məsəllər təşkil edir. Bunlar təxminən 300 civarındadır. Əslində M.Kaşğari o dövürkü folklorun janr nominasiyası baxımından “sav” ilə bərabər, “atalar sözü”, “zərb-məsəl”, “məsəl” sözlərini də termin kimi işlətməmişdir. Çağdaş folklorumuzda yaşayan variantları, ekvivalentləri ilə yaxınlıq, doğmalığ baxımından DLT savlarından – deyimlərinə bəzi örnəklərə diqqət yetirək:

Alın arslan tutar, küçin oyuq tutmas (Hiylən aslan tutar, gücün oyuq tutmaz).

Avçı neçə al bilsə, aduğ anca yol bilir (Ovçu neçə al bilsə, ayı o qədər yol bilir).

Bir qarğa birlə qış gəlməs (Bir qarğa ilə qış gəlməz).

Bilmiş yeg bilməzük kişidən yeg (Tanıdığın şeytan tanımadığın adamdan yaxşıdır).

Çaksa tütnür, çalsa bilnür (Çaxılsa tüstüləyər, çalsa bilinər).

El qalır, törü qalmas (El qalır, adət-ənənə qalmır).

Ərdəmsizdən qut çərtilər (Ədəbsizdən bəxt çəkilər).

Ərdəm başı til (Ədəb başı dildir).

İt ısırmas, at təpməs temə (İt tutmaz, at vurmaz demə).

Quş qanatın, ər atın (Quş qanadı ilə, igid atı ilə).

Ortaq ərdən artuq almas (Ortaq ortağından artıq (pay) almaz).

Suv görməqincə ətük tartma (Su görməmiş ətək dartma).

Təqriməndə toğmiş sıçğan kök kökrəqinqə qorqmas (Dəyirməndə doğulan siçan göy kükrəyəndə qorxmaz).

Yaş ot köyməs, yalafar ölməs (Yaş ot yanmaz, elçi ölməz).

Yazağ atı çaruk, qüci azuq (Piyadanın atı çarıq, gücü azuqədir). (13, 64-83)

Bu deyimlərlə bizi yazıya alındığı dövürdən on əsrlik bir zaman məsafəsi ayırsa da, etnopsixoloji düşüncəmiz, dilimiz, çağdaş folklorumuzla yaxınlığı, doğmalığı, məhrəmliyi adi gözlə də görülür, adi bir müşahidə ilə də sezilir. Onların çoxu müəyyən fonetik, leksik dəyişmələrlə, redaktələrlə (dilin daim dinamik təkamül prosesi keçirən canlı orqanizm olduğunu unutmamaq olmaz) bun gün də folklorumuzda, canlı nitqimizdə yaşamaqdadır. Məsələn, “Yılan kəndü əqrinin bilməz təvəy boynun əqri ter” (13, 84) günümüzdə “İlan öz əyrinin bilməz, deyər: dəvənin boynu əyridi” (3, 135) şəklində; “Qoş qılıç qınca sığmas” (13, 74) – “İki qılınc bir qına sığmaz” (3, 134) şəklində işlənməkdədir.

Yaxud “Yılan yarbuzdan qaçar, qanca barsa, yarbuz ütrü kəlür” (13, 83) atalar sözünün XV-XVI əsrlərə aid olunan atalar sözü və məsəllər toplusu “Oğuznamə”də variantı belədir: “Yılanın sevmədiyi yarbuzdur, ol dəxi ini qapusında bitər” (23, 197). Aşağıdakı variantları isə çağdaş folklor yaddaşında yaşamaqdadır:

“İlanın zəhləsi yarpızdan gedər, o da bitər burnunun dibində” (3, 136);

“İlanın zəhləsi yarpızdan gedər, o da bitər yuvasının ağzında” (2, 360);

“İlanın zəhləsi gedər yarpızdan, o da gələr bitər yuvasının ağzında” (21, 88)

“İlanın yarpızdan acığı gələr, o da yuvasının ağzında çıxar” (24, 80)

Gətirilən örnəklər DLT-də yer almış pəremik vahidlərin əsrlərin sınağından çıxaraq müəyyən, bəzən də cüzi dəyişiklərlə (belə dəyişmələr isə dilin inkişafı və folklorun variantlaşma qanunauyğunluğu ilə bağlıdır) çağdaş Azərbaycan folklorunda yaşadığının, sabit yer tutduğunun aydın ifadəsidir.

Başqa hallarla da qarşılaşırıq. Pəremik vahid təkamül prosesində öz formasını, əsasən, qoruyaraq yeni məzmun, semantika qazanır, onun yeni bir variantı meydana çıxır. Məsələn, “Tapuğ taş yarar, taş başı yarar” (13, 79). Müasir dilimizdə “İnam daş yarar, daş başı yarar”

deməkdir. Burada inamla hər bir məqsədə çatmağın, yaxud düşməyə qalib gəlməyin mümkünlüyü ifadə edilmişdir.

“Daşın yardığı baş” əks qütbə, ehtimalən düşməyə aiddir. “Düşmənin başını əzmək” ifadəsi ilə assosiativ uyğunluq da sezilməkdədir. Qeyd edilən atalar sözü çağdaş Azərbaycan folklorunda “Artıq tamah daş yarar, daş qayıdar baş yarar” (2, 70; 3, 37) şəklində, yaxud iki komponentin birinə sıxlaşdırıldığı ixtisar formasında – sadəcə, “Artıq tamah baş yarar” (24,19) şəklində işlənir. Atalar sözünün təkamül prosesi semantikanın əks istiqamətə dəyişməsi ilə nəticələnmişdir. Müsbət məzmun çaları daşıyan “tapuğ” (inam) mənfi məzmunlu “tamah”la əvəzlənmiş, “daşın yardığı başın” ünvanı da dəyişmişdir: artıq burada inamlı insanın düşmənin başını yara biləcəyi hökmündən deyil, tamahkar insanın əməlinin öz başını yaracağı fikri yürüdülmür. Müasir variantda nümunənin əsas mənası budur ki, tamahkarlıq insana zərər gətirər. Göründüyü kimi, forma, əsasən, qorunur, məzmun dəyişir və variantlaşma baş verir.

Beləliklə, bu nəticəyə gəlmək olar ki, DLT-də əks olunan folklor mətnləri ilə çağdaş Azərbaycan folkloru arasında qırılmaz etnik, mənəvi, dil, folklor bağları vardır. Milli folklorumuz özünün ana qaynağından – qədim ümumtürk folklorundan, mədəniyyətindən heç vaxt təcrid olunmamışdır. O, ümumtürk folklorunun törəmələrindən, varislərindən biridir. Bu mənada Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğət-it-türk” əsəri özünün folklor fondu ilə Azərbaycan folklorşünaslığı tarixi baxımından da böyük əhəmiyyət daşıyır.

Ümumiyyətlə, DLT-dəki örnəklərin orta əsrlərə aid bir çox əlyazmalarla, xüsusən Oğuznamələrlə (“KDQ”, “Əmsali-Məhəmmədəli”, “Topqapı əlyazması” və s.), “Əmsali-türkanə” kimi digər əlyazmalarla, nəhayət, günümüzün folklor fondu ilə əlaqəli şəkildə, tarixi-müqayisəli üsulla öyrənilməsi folklorşünaslığımızın qarşıda duran vəzifələrindəndir (Bu, ayrıca fundamental tədqiq tələb edir).

Bildiyimiz kimi, həm ümumtürk folkloru, həm də sırf Azərbaycan folkloru kontekstində “Oğuznamə”lər xüsusi yer tutur. Bu günkü Azərbaycan, Anadolu türklərinin, türkmənlərin babaları sayılan oğuzların həyatını, qəhrəmanlığını əks etdirən, həmçinin ümumən oğuzların ədəbi-tarixi yaradıcılıq örnəkləri kimi qavranılan oğuznamələr çoxdur, rəngarəngdir və müxtəlif qaynaqlarda, müxtəlif əlyazmaları şəklində zəmanəmizə çatmışdır. Onlardan ən möhtəşəmi elm aləmində “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə tanınan “Dədə Qorqud oğuznamələri”dir. Biz burada KDQ-dan yalnız Azərbaycan (türk) folklorşünaslığının tarixi kontekstində söz açmaq istəyirik. Orta əsrlərə aid epik folklor örnəyi, janr baxımından qəhrəmanlıq eposu olan KDQ haqqında iki yüz ili haqlayan bir zaman içində çox qiymətli tədqiqatlar yaranmış, üzərində ciddi mətnşünaslıq işi aparılmış, müxtəlif nəşrləri meydana çıxmışdır. Artıq dünya miqyaslı bir qorqudşünaslıq elmi istiqaməti formalaşmışdır. Təəssüf ki, onun folklorşünaslıq tarixi baxımından dəyərləndirilməsində müəyyən tərəddüdlər hələ də davam etməkdədir. Yəni KDQ folklorun canlı şifahi nitqdən, canlı ifadan toplanıb yazıya alınmış bir folklor hadisəsi kimi tarixi qiymətini son dövrlərə qədər birmənalı şəkildə almamışdır. Hətta Azərbaycan folklorşünaslığının ilk fundamental tarixini yaratmış prof. P.Əfəndiyev orta əsrlərdə Azərbaycan folklorunun yazıya alınmasından bəhs edərkən KDQ-un üzərindən sükutla keçmişdir. Folklorşünaslıq tariximizdən bəhs edən icmal və məqalələrdə də KDQ-dan milli folklorun toplanması faktı kimi, demək olar ki, söz açılmamışdır. Bizcə, belə yanaşmanın səbəbi bir çox alimlərin Dədə Qorqud oğuznamələrinin yazılı ədəbiyyat faktı, yoxsa şifahi yaradıcılıq məhsulu olması məsələsində tərəddüd etməsində, ona daha çox yazılı ədəbiyyat örnəyi kimi yanaşmasında axtarmaq lazımdır. Bu tərəddüdlər nəticədə “Dədə Qorqud oğuznamələri”nin formalaşması, tarixi, yaşı məsələlərində də fikir müxtəlifliyinə səbəb olmuşdur. Fikrimizcə, Əfzələddin Əsgərin Azərbaycan folklorşünaslığının son onillikdə elminə nəzəri baxımdan ən qiymətli əsərlərindən biri olan “Oğuznamə yaradıcılığı” monoqrafiyası (2013) bu sahədə dolaşqı və mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirir. Bu araşdırma Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi qaynaqlarına yenidən yanaşmağa, bu sahədə cəsarətli elmi fikir söyləməyə imkan verir.

Ə.Əsgər öz tədqiqatında belə hesab edir ki, “Oğuznamə mətnlərinin təsnifi və dəyərləndirilməsi Oğuznamənin şifahi ənənədəki halı (ifası və poetik forması) haqqında biliklərdən sonra mümkündür. Hər iki məsələnin öyrənilməsi isə Oğuznamə yaradıcılığını yazı düşüncəsinin cəngindən qurtarıb şifahi yaradıcılıq müstəvisinə gətirilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır” (11, 147). Tədqiqatçı məhz bu yolla gedərək, oğuznamə ifaçılığı və onun şifahi poetik formasını, repertuar və etnik auditoriya məsələsini (11, 148-179) dəyərləndirmiş, KDQ mətnini

arxaik, şifahi epik ənənə və türk-oğuz-türkman etnosunun tarixi həyatı ilə müqayisədə (11, 106-147) araşdırmışdır. O, xüsusilə “Dədə Qorqud oğuznamələri”nin, boylarının yaşı ilə əlyazmanın meydana çıxması tarixi kimi iki məsələni bir-birindən fərqləndirmişdir.

Haqqında danışdığımız tədqiqat əsərində Oğuznamələr ümumilikdə dörd qrupa ayrılır:

1. Təsvir üsulu ilə yaranmış müəllif mətnləri;
2. Şifahi ənənədən yazıya alınmış oğuznamələr;
3. Tərtib üsulu ilə yaranmış mətnlər.
4. Epik ədəbiyyat (11, 180)

KDQ bu bölgüdə məhz “şifahi ənənədən yazıya alınmış oğuznamələr” sırasında öyrənilir.

Bildiyimiz kimi, Dədə Qorqud oğuznamələrinin iki əsas əlyazma nüsxəsi vardır (digərləri surətlərdir, müstəqil nüsxə sayıla bilməz): Drezden və Vatikan. “Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan” adlanan, müqəddimə və on iki boydan ibarət olan Drezden nüsxəsi təkcə həcminə görə deyil, qədimliyi, oğuznamənin şifahi ifadəki poetik formasını hişz etməsi, mükəmməlliyi baxımından da əsas, mühüm nüsxə sayılır. KDQ haqqında söz söyləyənlər daha çox bu nüsxəyə əsaslanmışlar. Vatikan nüsxəsinə gəldikdə isə, onun Drezden nüsxəsindən köçürülməsi barədə mülahizələr qorqudşünaslıqda geniş yayılmışdır.

Dədə Qorqud oğuznamələrinin tarixindən danışarkən hökmən bir neçə məsələni bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Bu oğuznamələrin əks etdirdiyi hadisələrin zamanı, ilk nümunələrinin yarandığı zaman, dastan silsiləsi kimi formalaşmağa başladığı zaman, aktiv repertuar həyatının zamanı, ilk dəfə yazıya alındığı zaman, nəhayət, bizə məlum olan əlazmanın yazıldığı (yaxud köçürüldüyü) zaman. Bu yazının məqsədinə uyğun olaraq yalnız oğuznamələrin son məlum formasını alması, “kitab”dakı şəklə düşməsi, ilk yazıya alınması məsələsinin üzərində dayanmaq istəyirik. Bu haqda qorqudşünasların fikri müxtəlifdir. M.H.Təhmasib bu zamanı XIII əsrdən sonraya, F.Köprülü XIV əsrin II yarısına, E.Rossi XIV əsrin sonu XV əsrin əvvəllərinə, V.V.Bartold və O.Ş.Gögyay XV əsrin I yarısına, V.M.Jirmunski XV əsrin II yarısına, F.Sümer bir yazısında XV əsrin II yarısına, digər bir yazısında isə XVI əsrin I yarısına aid edir (11, 144-145). Başqa fərqli fikirlər də vardır.

Dədə Qorqud oğuznamələrinin, orada əks olunan epik hadisələrin Azərbaycan və Şərqi Anadoluda II minilliyin I yarısında baş verən etnosiyasi proseslərlə müqayisəli şərhli eposun son variantdakı formasına düşməsi tarixini, təxmini şəkildə olsa da, müəyyənləşdirməyə imkan verir. Oğuzlar, ardınca da onlara bağlı olan türkman tayfaları qeyd edilən coğrafiya və zamanda yaşamış, dövlətlər də qurmuşlar. XIV əsrin II yarısından sonra başlayan etnosiyasi və etnokulturoloji proseslər nəticəsində – Qaraqoyunlular, daha sonra Ağqoyunlular dövlətləri tarix səhnəsinə çıxmış, sonuncu xüsusilə uğur qazanmış, böyük ərəziləri əhatə etmişdir. Bu dövlətlərin təşkilində dominant mövqe tutan türk yayfalarının oğuzları özlərinin əcdadları sayması zəminində Dədə Qorqud oğuznamələri aktiv repertuar həyatı yaşaya bilmişdir. Belə ki, əcdadlarının şanlı qəhrəmanlığı haqqında epik rəvayətlər, dastanlar təbii olaraq etnik qürur hissənin yüksəlməsinə, qurduqları dövlətin ideologiyasının möhkəmlənməsinə, dövlət qurma, dövlətə sahib olma haqlarının təsdiqinə xidmət etdiyi üçün onların canlı epik ənənədə yaşamasına etnopsixoloji baxımdan əsaslar, zərurət mövcud olmuşdur. Bayındır tayfası mənsublarının yaratdığı Ağqoyunlu dövləti zamanı Dədə Qorqud oğuznamələrinin etnik-siyasi proseslərin təbii nəticəsi olaraq “bayındırlaşması”, onların yeni etnik-siyasi mühitə uyğunlaşması kimi qiymətləndirilə bilər. Qorqudşünasların xüsusi diqqət yetirdiyi bir məsələni də burada xatırlayaq. KDQ-da “Bəkil oğlu Əmramın boyu”nda “Toquz tümən Gürcüstanın xəracı”ndan (18, 148) söz açılır, başqa sözlə, Gürcüstanın Oğuz xərac verməkdən boyun qaçırması hadisəsi təsvir edilir. Bu boy Ağqoyunlular dövlətinin XV əsrin II yarısına aid tarixi hadisələri ilə səsleşir. Həmin əsrin 50-ci illərində Ağqoyunluların Gürcüstanı zəbt etməsi, daha sonra Gürcüstanın Ağqoyunlulara qarşı qiyam qaldırması hadisəsi oğuznamənin süjet motivasiyasını təşkil edir. “Qanturalı boyu”nun da Ağqoyunlu tarixi ilə bağlılığı diqqətdən qaçırıla bilməz.

Səfəvilərin dövlət qurub Ağqoyunlu varlığına son verməsi; bu dövlətdə etnik kimliyin deyil, dini kimliyin əsas götürüldüyü yeni “qızılbaşlıq” (imamçılıq) ideologiyasının, ona uyğun olaraq yeni superetnosun (qızılbaşların) formalaşması bir çox uzaqgedən nəticələr doğurduğu kimi, oğuznamələrin də süqutunu hazırlamış oldu. Ozanlar əvvəlki auditoriyalarını itirməyə başladılar. Bütün bunları nəzərə alan Ə.Əsgər, fikrimizcə, haqlı olaraq yazır: “...onun (Dədə Qorqud oğuznamələrinin –E.T.) “Kitab”dakı hala XIV əsrin sonlarından başlayıb, ən çoxu XVI



əsrin əvvəlinə qədər davam edən epik yaradıcılıq prosesinin nəticəsində düşdüyünü qətiyyətlə söyləmək olar". (11, 146)

KDQ-un Drezden nüsxəsinin canlı ifadan yazıya alınmasını iddia etmək olarmı? Buna əks mövqeni ifadə edən bir çox fikirlərin üzərində dayanmayaraq, Ə.Əsgərin tədqiqatına üz tuturuq: "Kitabi-Dədə Qorqud" folklor abidəsidir. Deməli, abidə ilə bağlı problemlər şifahi epik yaradıcılıq müstəvisində araşdırılmalıdır. Yəni mətni dəyərləndirərkən şifahi epik mətn, şifahi ifa və şifahi mətnin yazıya alınması məsələləri ilə bağlı biliklər əsas götürülməlidir" (11, 208)

Biz də həmkarımızın məlum mətnin ""birbaşa şifahi ifadan, yəni ozan dilindən yazıya alınması" (11, 202) fikrinə şərik çıxırıq. Bu fikrə əsas verən bir çox arqumentlərdən bir neçəsinin üzərində qısaca dayanırıq:

1. Boyların başlanğıcında və sonunda "xanım", "xanım hey" müraciətlərinin işlənməsi hec cür yazı mədəniyyəti ilə izah oluna bilməz, canlı ifaya aiddir. Ozanın oğuznaməni xanın, hökmdarın, yaxud hansısa başçının hüzurunda söylədiyini göstərir.

2. Mətnin dil-üslub xüsusiyyətləri (istər şeir, istərsə nəsr dili) orta əsrlərin yazılı ədəbiyyat ənənəsinə uyğun deyil.

3. Mətnə müəyyən "defektlər", yəni aydın hiss olunan ötürmələr, buraxılmış mətn hissələri vardır ki, bunu yalnız ozanın canlı ifası zamanı mətni yazıya alan katibin bəzən sürət baxımından çatdırma bilməməsi ilə izah etmək olar. Eyni sözün bəzən müxtəlif fonetik transkripsiyada yazılması kimi defektlər də eyni məntiqlə izah oluna bilər. Bu qüsur daha çox bir-birinə yaxın məxrəcdə deyilən səslərin işarələnməsində özünü göstərir.

4. Oğuznamə mətninə müəyyən katib müdaxiləsi də vardır ki, bir neçə belə müdaxilə bütövlükdə katibin "müəllifliyini", yəni KDQ-un Oğuznamə motivlərində ədəbi cəhətdən işlənmiş yazılı bədii əsər olduğunu deməyə əsas vermir (11, 210-217).

KDQ-un Drezden nüsxəsindəki səliqəli xətt və tərtibat mətnin ozanın canlı ifasından ilk yazıya alınmış nüsxə olduğunu deməyə əsas vermir. Ə.Əsgərin də fikrincə, "D nüsxəsinin ozandan deyil, ozan ifasından yazıya alınmış qaralamadan köçürüldüyünü düşünmək olar. Məsələyə bu şəkildə yanaşma, hər şeydən öncə, mətnə açıq şəkildə müşahidə olunan kobud katib müdaxilələrinə əsaslanır" (11, 217-218). Həqiqətən, canlı ifa zamanı şifahi mətni yazıya alan katibin mətnə əlavələr haqqında nə düşünməyə, nə də onu yerinə yetirməyə imkanı ola bilməzdi.

Lakin D nüsxəsi qaralamadan köçürülmüş olsa belə, mətnin şifahi ifadan yazıya alındığını inkar etmir.

Azərbaycan folklorşünaslığının tarixinə ümumi konseptual yanaşması ilə seçilən "Azərbaycan folklorşünaslığı: tarix və müasirlik" adlı məqaləsində AMEA-nın müxbir üzvü M.Kazımoğlu yazır: "XV-XVIII əsrlərə aid müxtəlif əlyazmalarda xalq ədəbiyyatı nümunələrinə rast gəlmək olur və bunun ən parlaq nümunəsi "Dədə Qorqud" eposunun XV-XVI əsrlərə aid edilən əlyazma nüsxəsidir" (16, 110). Göründüyü kimi, M.Kazımoğlu "KDQ" əlyazmasını Azərbaycan folklor mətnlərinin yazıya alınması tarixi kontekstində dəyərləndirir.

XV-XVIII əsrlərə aid "Əmsali-Məhəmmədəli", "Hekayəti-Molla Nəsrəddin", "Əmsali-türkanə" kimi folklor toplusu olan əlyazmaları; bayatı və aşiq şeiri nümunələrinin qeyd olunduğu bir çox cümlələr; folklor mətnlərinin əks olunduğu bir çox başqa əlyazmaları günümüzə qoruna bilmişdir (təəssüf ki, bu yazıda bunları ayrılıqda dəyərləndirmək imkanımız yoxdur). Adı keçən əlyazmalar göstərir ki, XIX əsrə qədərki mərhələdə Azərbaycan folkloru təkəm-seyrək deyil, müəyyən intensivlə toplanıb yazıya alınmışdır. Həmin əlyazmaların folklorşünaslıq baxımından tədqiqi qarşıda duran vəzifələrdəndir.

Yekun olaraq qeyd edirik ki, Azərbaycan folklorşünaslığı, bir elm sahəsi kimi, meydana çıxmamışdan öncə, orta əsrlərdə folklorun ilkin toplanıb yazıya alınması dövrü olmuşdur. Bu dövrdə görülən işlər milli folklorşünaslığın formalaşması üçün zəmin hazırlamışdır. Bu dövrü iki mərhələyə ayırmaq olar:

### **1. Ümumtürk folklorunun toplanması mərhələsi.**

Bu mərhələ, fikrimizcə, M.Qaşğarının "Divanü luğat-it-türk" əsəri ilə başlayıb, XI-XIV əsrləri əhatə edir. Güman edirik ki, DLT kimi bir elm və sənət abidəsinin sonrakı əsrlərə təsiri olmamış olmaz. Hansısa əlyazmaların üzə çıxarılacağına ümidliyik.

### **2. Azərbaycan folklorunun toplanması mərhələsi.**

Bu mərhələ XV-XVIII əsrləri əhatə edir ki, bu zaman milli folklorumuza aid Dədə Qorqud oğuznamələri, atalar sözü və məsəllər, bayatılar, aşıq şeiri və s. nümunələr toplanmış, nəticədə artıq qeyd etdiyimiz əlyazmalar meydana çıxmışdır.

### Ədəbiyyat:

1. Abbaslı İ. Azərbaycan folklorşünaslığı: təşəkkülü və inkişaf mərhələləri. // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. IX kitab, B.: Səda nəşriyyatı, 2000, səh. 3-40
2. Atalar sözü. (Toplayanı Ə.Hüseynzadə), B.: Yazıçı, 1985, 690 səh.
3. Atalar sözü. (Tərtib və ön sözün müəllifi: C.Bəydili (Məmmədov), B.: Öndər nəşriyyat, 2004, 264 səh.
4. Cəmşidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud”. B.: Elm, 1977, 176 səh.
5. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-ci ilə qədər). B.: ADPU nəşri, 1994, 156 səh.
6. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər). B.: ADPU nəşri, 1997, 130 səh.
7. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1940-1960-cı illər). B.: ADPU nəşri, 1998, 104 s.
8. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı tarixi. B.: 2006, 476 səh.
9. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B.: Elm və təhsil, 2012, 600 səh.
10. Əlizadə S. “Dədə Qorqud kitabı”nın Drezden və Vatikan əlyazmaları. // Dədə Qorqud dünyası. Məqalələr. B.: “Öndər nəşriyyat”, 2004, səh.36-43
11. Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. B.: Elm və təhsil, 2013, 340 səh.
12. Fərzəliyev T., Abbasov İ. Azərbaycan folklorşünaslığı son 30 ildə. // Azərb.SSR EA-nın Xəbərləri. Dil, ədəbiyyat və incəsənət seriyası. 1975, № 3, s. 14-19
13. Xəlil A. Mahmud Kaşğarlının “Türk dillərinin divanı kitabı”nda ədəbi mətnlər. B.: Səda, 2001, 182 səh.
14. Xəlil A. “Divanü lüğət-it-türk”ün paremioloji fondu və tərkib elementləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVI kitab, B.: Səda nəşriyyatı, 2005, səh. 89-93
15. Kaşğari M. “Divanü lüğət-it-türk”. (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: Ramiz Əskər), Dörd cilddə, B.: “Ozan”, 2006
16. Kazımoğlu M. Azərbaycan folklorşünaslığı: tarix və müasirlik. // M.Kazımoğlu. Folklor həm keçmiş, həm də bu gündür. Məqalələr. B.: Elm və təhsil, 2014, səh. 110-136
17. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası. 2 cilddə, I cild, B.: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, 624 səh.
18. Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan. (Tərtib edən S.Əlizadə), B.: Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 397 səh.
19. Qarayev Y. Türkün təməl və əməl kitabı. // Xəlil A. Mahmud Kaşğarlının “Türk dillərinin divanı kitabı”nda ədəbi mətnlər. B.: Səda, 2001, Ön söz, səh.3-8
20. Qasımlı. Azərbaycan folkloru // Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. 6 cildə, I cild, B.: Elm, 2004, səh. 29-36
21. Qıpcaq M. Söz aləminə səyahət. B.: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2002, 242 səh.
22. Nəbiyev A. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. I hissə, B.: Çıraq, 2009, 640 səh.
23. Oğuznamə. (Çapa hazırlayanı, müqəddimə, lüğət və şərhlərin müəllifi: S.Əlizadə), B.: Yazıçı, 1987, 223 səh.
24. Təbrizdən dörd dəftər (Atalar sözləri, məsəllər, hikmətlər). (Toplayıb tərtib edən: Ə.Azərli), B.: Azər nəşr, 1994, 168 səh.
25. Umudov Q. Folklorşünaslığımızın tarixindən (1920-41-ci illər) B.: Təbib nəşriyyatı, 1995, 112 s.
26. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. B.: Maarif 1985, 414 səh.

От Махмуда Кашгари к Деде Горгуду

Резюме

В статье опыт записывания общетюркских и азербайджанских фольклорных текстов исследован в плане истории фольклористики. В различной научной литературе начало записи азербайджанского фольклора относится к XV, XVI, XVII или XIX векам, оставляя без внимания общетюркские корни национального фольклора. Само по себе, понятие «Азербайджанский фольклор» возникло не на пустом месте. Оно основано на таком серьезном, незыблемом фундаменте, как средневековой огузский фольклор. В статье история сбора и записи азербайджанского фольклора прослежена в соответствии с историческими этапами процесса зарождения и становления этноса и этнической культуры в целом.

Первый совершенный опыт записи единых древних образцов тюркского фольклора относится к Махмуду Кашгари (XI век). Хотя его труд «Дивани-люгат-ит-тюрк» («Словарь тюркских наречий») и посвящен составлению словаря, он имеет универсальное тюркологическое значение. С целью наглядной демонстрации употребления тюркских лексических единиц в речи и письме, представлены более 300 примеров пословиц, много отрывков из легенд, сказаний, поверий, игр-спектаклей, стихотворений и двух эпосов. Кашгари собрал и записал фольклорные образцы у представителей различных тюркских (в том числе и огузских) племен. Тем самым проделана своеобразная работа по фольклористике.

В статье проанализированы включенные в «Словарь» фольклорные тексты, а сам М.Кашгари расценивается как первый тюркский собиратель фольклора – фольклорист.

«Огузнаме» занимают особое место в плане и общетюркской и азербайджанской фольклористики. Самым величественным из этих эпосов является «Огузнаме Деде Горгуду», известные под названием «Китаби Деде Горгуд» (КДГ). В мировом горгудоведении имеют место научные споры о том, записан ли КДГ с живого исполнения или является продуктом литературной переработки. КДГ исследован, в основном, как литературный текст. В статье Дрезденский экземпляр КДГ исследован в плане истории фольклористики и рассматривается как фольклорное произведение, записанное с живой устной речи, живого исполнения.

Etibar Talibli

From Mahmud Kashgari to Dede Korkut

Summaru

The article analyses the practice of recording the Turkish and Azerbaijani folklore texts from the view point of folklore studies history. The Azerbaijani folklore is stated to be firstly recorded in the XV, XVI, XVII or XIX centuries, the Turcic source of national folklore wasn't taken into account. However, the concept of "Azerbaijani folklore" didn't appear in language unexpectedly. The origins of concept are based on strong cultural roots such as Turkic folklore of ancient times and Medieval Oghuz folklore. The process of collecting and recording Azerbaijani folklore is followed in subsequent accordance with formation and evolution of historical and ethnic culture.

The experience of compiling the first complete record of the ancient turkic folklore samples in the united form refers to Mahmud Kashgari (XI century). Though his literary work "Divani-Lûgat-it-Turk" is dedicated to linguistics and dictionaries, it is of universal turkological importance. In order to illustrate the usage of Turkish lexical units both in speech and writing more than three hundred proverbs, many legends, stories, beliefs, game-plays, samples of oral and written poetry and some pieces from two eposes were used in the above mentioned work.

Kashgari collected and recorded some samples of folklore from the live performance of representatives of the various Turkic tribes (including Oghuz tribes). The folklore texts included in the "Dictionary" are analysed in the given article; Kashgari is estimated as the first Turkish folklore collector, as the first Turkish specialist in folklore studies.

"Oghuznames" have a special place both in Turkish and Azerbaijani folklore contexts. The most remarkable of them is the "Dede Korkut oghuznameleri", known as "Kitabi Dede Korkut" (KDK) in the world of science. There are scientific arguments in the world korkut studies as to its being recorded from live performance or product of literary usage. Dresden version of KDK has been investigated from the view point of history of folklore studies and it has been appreciated greatly as folklore work taken from live oral speech and recorded from live performance.

**MƏHƏMMƏD MƏMMƏDOV**  
**BDU, fil.ü.f.dok., dosent**  
*Azərbaycan*

### **“DƏDƏ QORQUQ KİTABI”NDA MUSA PEYĞƏMBƏR OBRAZI**

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, İslam dini, Quran, Tanrı, oğuzlar, firon, Musa peyğəmbər*

**Ключевые слова:** *Дедэ Коркут, Исламская религия, Коран, Тенгри, огузы, Фараон, пророк Моусей*

**Key words:** *Dede Gorgud, The Islamic religion, Koran, Tengri, oghuzes, Pharaoh, prophet Musa*

“Dədə Qorqud kitabı” döyüş səhnələri, məhrəm insani duyğular, etnik düşüncə ilə bağlı detal və təfərrüat, Vətənə, yurda bağlılıq, qəhrəmanlıq və sədaqət, nifrət və məhəbbət, sevgi və ayrılıq, ölüm və olum fəlsəfəsini aydın şəkildə ifadə edən qiymətli söz sənəti abidəsidir.

“Dədə Qorqud kitabı”nın yazıya alınma məsələsinə toxunan Türkiyə qorqudşünaslarının fikrincə, əldə olunan Drezden nüsxəsi abidənin ilk yazıya alınmasıdır və XVI əsrin yazı nüsxəsi sayılır (16, 23-56). Azərbaycan qorqudşünasları isə Drezden nüsxəsinin sonunda “təmmət” (bitdi-müəllif) sözündən aşağıda butalar arasında uyğur yazı üsulu ilə alt-alta verilmiş ərəb rəqəmlərinə istinadən onun hicri 466-cı, miladi 1074-cü ildə yazılmış nüsxədən köçürüldüyünü bildirirlər. Görünür, Drezden nüsxəsini yazıya alan katib həmin tarixi bu şəkildə hifz etməyi düşünmüşdür (9, 4).

Görkəmli qorqudşünas H.Araslı yazırdı: “Oğuz qəbilələrinin Azərbaycana gəldiyi əsrlərin tarixi hadisələri ilə əsləşən müxtəlif dastanlar XI əsrdə bizə məlum olmayan bir şəxs tərəfindən yazıya köçürülmüşdür ki, indi “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə məşhurdur. Bu dastanlar Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının dəyərli nümunələri olduğu kimi, Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının da qədim nümunəsi kimi böyük əhəmiyyətə malikdir (50). Akademik T.Hacıyev qeyd edir ki, bu fikir iki baxımdan qiymətlidir:

1. Əsərin XI əsrdə yazıya alınması söylənilir (yəni əslində bizə çatan XV əsr nüsxəsi XI əsrdə yazıya alınmış nüsxədən köçürülmüşdür);

2. Əsər həm də yazılı ədəbiyyat faktı kimi qiymətləndirilir, bunu o mənada götürmək gərəkdir ki, yazıya alındığı üçün yazıda yaşamağa başlayır və onda müəyyən tarixi dövrü qavramalı oluruq (9, 21).

Görkəmli qorqudşünas H.Araslı abidəni X-XI əsrin yadigarı saymaqla yanaşı, eyni zamanda onu dastan-şifahi yaradıcılıq nümunəsi bilir, deməli əsərin yaranışının daha əvvəllərə getməsinə də qəbul edir (Ic., 50).

XI əsrin türkçülük şüurunun parlacağı dövr olduğunu nəzərə alsaq, yəni Y.Balasaqunlunun “Qutadqu bilik”, M.Kaşğarının “Divanü lüğət-it-türk” kimi monumental əsərlərinin, həmçinin türk dövlətlərinin siyasi-mədəni yüksəlişinin məhz bu zaman kəsiyinə aid olduğunu nəzərə alsaq, onda “Dədə Qorqud kitabı”nın XI əsrdə yazıya alınması tam qanuni görünür.

Dastandakı “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan, Qorqut ata deyərlər bir ər qopdı” ifadəsinə görə onun yaranması İslamiyyətin meydana çıxdığı ərəfəyə, yəni VI əsrə aid edilir (12, 19). Akademik T.Hacıyevin fikrincə, bu, İslamın təbliği ilə bağlı, sonralar yazıya alınma zamanı yazılmış, deyilmiş yox, məhz yazılmış cümlədir. Burada çox ustalıqla dastanın içinə əlavə olunmuş İslam ünsürləri ilə ahəngdarlıq yaradılmışdır (10, 14-15).

Fikrimizcə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslam dini motivləri bir sıra araşdırıcıların dönə-dönə qeyd etdikləri kimi, sonradan edilmiş katib əlavəsi deyildir, əksinə abidənin ideya-estetik, poetik əsaslarından biridir. Dastan türk tanrıçılığının, inanc və ideolojisinin məxrəcində yaradılmış, kitablaşanda İslama uyğunlaşdırılmışdır, İslam böyük ustalıqla “Kitab”a daxil edilmişdir. AMEA-nın müxbir üzvü, prof. N.Cəfərov müqayisə və təhlillərə əsaslanaraq göstərir ki, müxtəlif dövrlərdə (görünür, I-V əsrlərdə), oğuz türklərinin yaşadıkları müxtəlif ərazilərdə, xüsusilə Türkünstanda yaranmış süjetlər həm də İslamın qəbulu ehtiyacı, yaxud İslam ideologiyası əsasında bir yerə yığılmış, bütöv bir dastana çevrilmişdir. Əgər həmin ehtiyac, həmin ideoloji-mənəvi mühit olmasa idi, şübhəsiz “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bu keyfiyyətdə, bu poetik tipologiyada olmazdı (5, 5). Akademik T.Hacıyevin “məhz İslam dini “Dədə Qorqud kitabı”nı-tariximizin ilk yazılı dərsliyini məhv olmaq təhlükəsindən xilas etdi” fikri özünü tamamilə doğruldur.

Tanrıçılıqdan İslama keçid “Dədə Qorqud kitabı”nın başlıca mövzudur. Dastanın əsas qəhrəmanları İslam dinini nəinki qəbul etmiş, hətta bu dini yaymaq səlahiyyətinə malik olan “qazi ərənlər”dir. “İslamın qılınıcı”, yaxud “qılınıc müsəlmanı” adlanan türklər İslamı sadəcə qəbul etməklə kifayətlənməmiş, eyni zamanda onu müsəlman olmayan etnoslar arasında yaymağa çalışmışlar. Düzdür, onlar İslamı qəbul etdirdikləri bir sıra ölkələrdə bu dinin incəlikləri barədə ətraflı izahat verə bilməmişlər, çünki hicri tarixinin ilk əsrlərində türklər İslamın yalnız əsaslarına bələd idilər, onların həyat tərzində də həmin dinin mistikasını mənimsəməyə imkan vermirdi, bununla belə, türklərin etnik psixologiyası, təbiəti üçün xarakterik olan sədaqətliliyi, iman kamilliyi onları yeni dinə möhkəm bağlamışdı (7, 182).

“Dədə Qorqud kitabı”nda türk tanrıçılığı əsasında İslam dininin qəbul edilməsi özünü göstərir. Dastan daha çox yazı abidəsi kimi araşdırılsa da, unutmayaq ki, “Dədə Qorqud kitabı” mənşəyi, tipologiyası etibarilə yazılı deyil, şifahi dilin və təfkkürün nümunəsidir. Tanrıçılıqdan İslama keçid “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının formalaşdığı dövrdə (I minilliyin II yarısı nəzərdə tutulur) Azərbaycan cəmiyyətinin əsas etnokulturoloji, ideoloji problemlərindən biri olduğuna görə həmin məsələ abidəyə katib əlavəsi olaraq, subyektiv şəkildə daxil edilə bilməzdi. Dastan bilavasitə İslam dininin yayıldığı, müxtəlif ictimai-siyasi, etnokulturoloji maneələrlə qarşılaşdığı əsrlərdə formalaşdığına görədir ki, Azərbaycan türk xalqının təşəkkülünə əhəmiyyətli təsir göstərmiş oğuz-qıpçaq münasibətləri dastanda məhz həmin etnosların İslama münasibəti mövqeyindən interpretasiya edilir (6, № 1-2, 33-42).

Türklər İslamı heç də amansız müharibələrdə, döyüşlərdə məğlub olmuş bir etnos, cəmiyyət, xalq kimi deyil, əksinə qalib əhval-ruhiyyəsi ilə qəbul edirlər. M.Kaşğari “Divanü luğat-it-türk” əsərində göstərir ki, “Tanrı türklərlə birlikdə çalışanı, onların tərəfində duranı əziz tutdu və türklərə görə onları hər bir diləyinə çatdırdı, pislərin şərindən qorudu. Ağıllı odur ki, özünün onların (türklərin-müəllif) oxlarından qoruya bilmək üçün gərək arxalarınca getsin. Dərdini anlatmaq və türklərin könlünü almaqdan ötrü onların dilləri ilə danışmaqdan başqa yol yoxdur (15, 4).

Fikrimizcə, tanrıçılıq ibtidai din və inamlarla müqayisədə yüksək səviyyəyə qalxmış, dünyagörüş forması olduğuna görə onlardan daha asan İslamlaşmışdır. Tanrıçılığın bir sıra xüsusiyyətləri İslam dini tərəfindən ehtiva edilmiş, beləliklə, İslamın “türk İslamı” adlandırılmasına biləcəyimiz variasiyası meydana çıxmışdır. Məhz buna görə eposda biri digərini əvəz etmiş müxtəlif dini dünyagörüş formalarının İslam dininin üstünlüyü ilə bir ierarxiyası əmələ gəlmişdir. Deməli, türklər tərəfindən qəbul edilmiş İslam dini İslama qədərki dünyagörüş formalarını dərhal inkar etmir, müsəlmanlaşma prosesi mənəvi sahədə təcridən gedir. AMEA-nın m.ü. N.Cəfərov eposda İslamın qəbulunun 2 məqamını ayırmaq lazım olduğunu vurğulayır:

1) İslamın oğuz türkləri tərəfindən qəbulu;

2) İslamın qıpçaq türkləri, eləcə də qeyri-türklər (kafirlər nəzərdə tutulur-müəllif) tərəfindən qəbulu.

İslamın oğuz türkləri tərəfindən qəbulu “Kitab” da üzdə olan bir məqam deyildir- o, daha çox “Kitab”ın daxili məzmununu təşkil edən mənəvi məsələdir. İslamın qırpaq türkləri, eləcə də qeyri-türklər tərəfindən qəbuluna gəldikdə isə bu məqam kifayət qədər üzdədir... “Kitab”ın artıq qeyd olunduğu kimi, əsas ideyalarından birini məhz bu- kafirlərin müxtəlif münasibətlərlə İslamı qəbul etməsi təşkil edir ( 5, 26).

Professor B.Abdullanın fikrincə, İslam Oğuz məkanına və Oğuz mühitinə ayaq açarkən bu məkan və mühit bu möhtəşəm ilahi mədəniyyət hadisəsini mənimsəməyə tam hazır vəziyyətdə idi. Bunun ən böyük dəlili elə oğuzlara məxsus Tanrı kultürünün özüdür. ”... Türklər hər vaxt yalnız tək, vahid Allah inamı ilə yaşamış , danışq, dua-alqış adlarında “bir olan Allah”, “uca Tanrı”, “Ulu Tanrı” söyləmiş və Allah taalanı göydə, səmada , yüksəklikdə bilmişlər” (2, 151).

Türk tanrıçılığı bir sistem kimi Tanrı adı ətrafında təşəkkül tapmışdır. Prototürklərin etnik-mədəni tarixinin ən alt qatında belə var olan bu anlayış “Dədə Qorqud kitabı”nda İslamiyyətdəki Allah mənasının da tam qarşılığı olaraq işlənmişdir: “Yazılıb- düzilib gögdən endi Tanrı elmi Quran görkli” (12, 21). Quran Tanrı elmi adlanır. Buna uyğun şəkildə Allah və Tanrı anlayışları da yan-yana gələ bilər: “Qamusına bənzəmədi cümlə aləmləri yaradan Allah-Tanrı görkli” (12, 22). Akad. T. Hacıyev qeyd edir ki, “ türk tanrıçılığının islamla müəyyən uyğunluqları olduğuna görə “Dədə Qorqud kitabı”nda islam çox təbii görünür. İslamlaşdırma zamanı dastan ilkindəkindən uzaqlaşdıran əsaslı dəyişikliklərə məruz qalmayıb. Yəni dastanın quruluşu və məzmunu zədələnməyib... İslamlaşdıran şəxsin dahiyənə ustadlığını yüksək qiymətləndirməklə , bunu da deyirəm ki, türk tanrıçılığının münasibliyinə görə “ Kitab”da islamlaşma müəyyən dərəcədə asan gedib” ( 11, 214-215).

Müsəlmanlığı qəbul edən və “türkman” adlandırılan oğuzlar əski Tanrı adını və O-nun vəsflərini yeni dinlərinin Tanrısı mənasında dastanda çəkinmədən işləmişlər:

Sən xud möminlər könlindəsen.  
Daim duran cabbar Tanrı,  
Baqi qalan səttar Tanrı (12, 98).

İslam dini dastana onu yaradanlarla birlikdə gətirilmiş, yarandığı dövrün mənəvi , əxlaqi və psixoloji dünyasını əks etdirmişdir ( 14, 5). Oğuz öz yeni dininin Tanrısını – Allahı bütün düşüncəsi ilə qavrayır, duyur və dərk edir. “Kitab”da Oğuz qəhrəmanları, Oğuz cəmiyyəti bu dastanı islamlaşdıran qorqudçu ozanın özü qədər mükəmməl və səmimi müsəlmandır. Qorqudçu öz fərdi inamını, islam əqidəsini oğuzların məsləkinə köçürmüşdür. Oğuzlar arasında “Qurani-kərim”in geniş yayıldı-ğın sübut edən dəlillərdən biri də onda çəkilən dini-tarixi şəxsiyyətlərin eposda dönə-dönə xatırlanmasıdır. Eposda Adəm, Nuh, İbrahim, Xızır, Musa , Məhəmməd (s.ə.s) və başqa peyğəmbərlərin adı çəkilməklə yanaşı, onlarla bağlı macərələrə də işarə olunur.

Musa peyğəmbərin adı eposda iki münasibətlə xatırlanır . Musa peyğəmbərin adı birinci dəfə eposun II boyunda Uruzun dilindən belə xatırlanır:

...”Ağac, ağac! Dersəm sana, ərlənmə ağac!  
Məkkə ilə Mədinənin qapusu ağac !  
Musa Kəlimün əsası ağac!”.... (12, 46 )

Oğuzlara bəlli olan “Kəlim” daha bütöv halda deyilsə “Kəlimullah” Musa peyğəmbərin ləqəbidir və mənası Allah ilə danışan” deməkdir (8, 279). Hərfi mənası “su adamı, sudan çıxarılmış” mənasını verən Moisey bu adın yunan variantıdır. Dilçi alimlərin fikrincə, “Moşe” /Mos/ adı ivrit dilindən deyil, Misir dilindən götürülmüşdür. “Tovrata” görə bu ad ona fironun qızı tərəfindən verilmişdir (18, 78). Dinə görə, Musa uzun illər Misir hökmdarı Firon ilə xalqının azadlığı uğrunda mübarizədən sonra peyğəmbərliyə yetişmişdir. Musa peyğəmbərin bədii ədəbiyyatda ifadə olunan möcüzələri əsasən bunlardır: 1) Əlini qoltuğuna salıb çıxardıqda işıq verəmiş; 2) Əsasını yerə atdıqda ilan (əjdaha-müəllif) olarmış; 3) Tur dağında (Turi-Sina nəzərdə tutulur-müəllif) allah ilə danışarkən dağı nur ( işıq) bürüyərmiş (guya allah ona işıq şəklində görünərmiş) (4, 160-161 ).

“Qurani-kərim”in “ən- Nisə” surəsinin 164-cü ayəsində Musa peyğəmbərin “Kəlimullah adlandırılması ilə bağlı belə deyilir: (Biz) peyğəmbərlər (göndərdik). Onların bəzisinin əhvalatını bundan əvvəl sənə danışdıq, bəzisinin əhvalatını isə söyləmədik. Və Allah Musa ilə sözlə (arada heç bir başqa vasitə olmadan) danışdı” (13, 107).

“Quran”ı bilmədən, oxumadan bu kiçik cümlədəki böyük mənanı anlamaq mümkün deyil Dastanın bu boyunda ağac başqa öymələrlə yanaşı, həm də “Museyi-Kəlimin əsası” kimi də

dəyərləndirilir. Təbii ki, yenə “Quran” dan gələn bilgi əsasında bu ağacın ilahi sehrindən bəhs edilir. “Qurani-kərim”in “əl-Əraf” surəsində göstərilir ki, azğınlaşmış fironu və onun əyanlarını haqqa, ədalətə çağırmaq üçün Allah-taala Musanı onlara elçi göndərir. Onlar isə Musa peyğəmbərə lağ edərək, onun Allah tərəfindən göndərilməsinə bir sübut kimi möcüzə yaratmağı tələb edirlər. Bu zaman həmin əsa bir anda əjdahaya çevrilərək onların uydurduqları şeyləri udmağa başlayır. Həmin surənin 103-117- ci ayələrində belə deyilir:

103. Onlardan sonra Musanı möcüzəmizlə Firona və onun əyanlarına (peyğəmbər) göndərdik. Onlar (həmin möcüzələri) inkar etdilər. Bir gör fəsad törədənlərin açarı necə oldu!

106. (Firon Musaya) dedi: “Əgər möcüzə ilə gəlmisənsə və doğru deyirsənsə onu gətir göstər”.

107. (Firon bunu deyən kimi) Musa əsasını (yerə) atdı və o, dərhal hamının gözünə aşkar görünən bir əjdaha oldu.

109. Firon tayfasının əyanları dedilər: “Şübhəsiz ki, bu çox bilikli sehrbazdır.

112. Nə qədər bilikli sehrbaz varsa, hamısını tutub gətirsinlər!”

115. Sehrbazlar dedilər: “Ya Musa! Ya Sən (əvvəlcə əsanı yerə) at , ya da biz ( əlimizdəkiləri) ataq!”

116. (Musa) “Siz atın!” -dedi. Onlar (əllərindəkiləri və əsaları yerə) atdıqda , adamların gözlərini bağlayıb (sehrləyib) onları qorxutdular və böyük bir sehr göstərdilər.

117. Biz də Musaya: “Əsanı tulla!” - deyə vəhy etdik. Bir də ( baxıb gördülər ki) əsa onların uydurub düzəlttikləri bütün şeyləri udur (13, 172-173).

Deməli, “Quran” , onun surə və ayələrindən yaxşı xəbərdar olan Uruz xan müraciət etdiyi ağacdan məhz Musa əsasının kəramətini, möcüzə və sehrini umur.

Musa peyğəmbərin sözü gedən əsasını əldə etməsi ilə bağlı hadisələrdə maraqlı məlumatlar vardır. Belə hədislərin birində deyilir ki, Şüeyb peyğəmbərin qoyunlarını otaran Musa elə bu peyğəmbərin qızından qoyunları dolandırmaq üçün bir çomaq istəyir. Qız isə ona deyir ki, atasının sarayında çoxlu əsalar vardır, oraya get və onlardan birini götür. Musa qızın nişan verdiyi yerdə çoxlu peyğəmbər əsalarının olduğunu görür. O, burada iki rükət hacət namazı qılır və qızılı rəngə çalan bir əsanı götürür. Şüeyb gəlib çıxır və kürəkəninə bildirir ki, əlindəki əsa cənnət ağaclarındandır (17, CCLXXXIV). Deməli, hacət namazından sonra Allahın razılığı ilə Musa peyğəmbərin əldə etdiyi belə əsalla onun möcüzə göstərə bilməsi təbiidir . Ozan da bu məsələdən xəbərdar olduğu üçün ikinci boyda əsanı xüsusi olaraq nəzərə çatdırmışdır (1, 17-18).

Musa peyğəmbərin əsası və fironla bağlı “Quran” da xatırlanan bir başqa möcüzəsi Qazan xan tərəfindən XI boyda “Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy”da xatırlanır. Həmin boyda göstərilir ki, əsir düşmüş Qazan xandan kafirlər onları tərifləməyi, öyməyi, alqışlamağı tələb edirlər. Qazan xan isə nəinki onları öymür, əksinə ağır sözlərlə təhqir edir, onları gülüş və istehza hədəfinə çevirir və həmin anda dediyi ifadələr sırasında “Tanrı mənəm” deyü su dibində çığırış asiləri” ibarətini də ayrıca qeyd edir (12, 157) . “Qurani-kərim”in “Taha” surəsinin 77-78-ci ayələrindən, “əl-Qəsas” surəsinin 39-40-cı ayələrindən, “əl-Mumin” surəsinin 23-46-cı ayələrindən, “əd-Duxan”surəsinin 17-25-ci ayələrindən və s. kimi surələrindən xəbərdar olmadan həmin cümlədəki mənanı açmaq mümkün deyildir.

“Qurani- kərim”in “ən-Naziat” adlı 79-cu surənin 24-ci ayəsində göstərilir ki, gözü qızmış Misir fironu “mən sizin ən uca Rəbbinizəm!”, - deyərək özünü Allah elan edir, Musa peyğəmbərə və onun möcüzələrinə inananları qılıncdan keçirəcəyi ilə hədələyir. Bunu gören Musa Allahın vəhyi ilə gecəyəkən öz tərəfdarlarını başına yığıb Misiri tərək edir. Fironun qoşunları tərəfindən təqib olunan əhali dəniz sahilinə yetişirlər. Firon ordusu ilə onları təqib edir. Allahdan Musaya vəhy gəlir və o, əsasını suya toxundurur. Dəniz iki yerə ayrılır. Quru yol açılır, əhali bu yoldan keçərək ölümdən xilas olur. Növbəti dəfə Allahdan Musaya gələn vəhy “Qurani-kərim”in “əd-Duxan” surəsinin 24-cü ayəsində belə öz əksini tapır: “Dənizi-Nil çayını keçdikdən sonra əsanı suya vurub orada açılmış yolları bağlama. Qoy firon və qoşunu dəryada yollar açıldığını görüb ora girsinlər. Onlar suya qərq olacaq əsgərlərdir! ” (13, 614). Allahın iradəsi ilə qovuşan dəniz fironun qorxudan çağıran qoşununu bir andaca öz sularında qərq edir. Qazan xan da kafirləri lənətləyərək elə “Quran” da əksini tapmış bu həqiqətə “Tanrı mənəm !- deyən firon və asilərin su altında çığırışa –çığırışa boğulub məhv olmasına işarə edir.

Fikrimizcə, “Dədə Qorqud kitabı”nda Adəm, Nuh, İbrahim, Xızır, Musa və Həzrəti Məhəməəd (s.ə.s) kimi peyğəmbərlərə, həmçinin dini-tarixi şəxsiyyətlərə oğuzların səmimi

məhəbbəti və münasibəti İslamı qəbul etmiş türklərin bu dinə dərin bağlandıqlarını bir daha sübut edir. Akad. T. Hacıyev qeyd edir ki, etnik kollektiv dinini dəyişdirsə də, əvvəlki dininin dövründəki nadir yaradıcılıq abidəsini yeni dininin prinsiplərinə uyğunlaşdırır. Bununla keçmiş bədii əsəri müasirləşdirir, gələcək nəsillər üçün doğmalaşdırırlar – abidə gələcəkdə yaşamaq hüququ qazanır, əbədiyyət kartı almış olur (11, 219). Həqiqətən, islamlaşma aparan türk bu dastanı əcdadı türkün nadir yetiri bilib, onu iki gözü kimi qoruyub saxlayır, yeni İslam- türk dünyasında ona əbədi yaşamaq hüququ verir.

Ümumiyyətlə, ana kitabımız sayılan bu möhtəşəm abidə Azərbaycanda gedən tarixi mənəvi-mədəni bir prosesi-İslama keçidi, İslam dini uğrunda müzəffər mübarizəni bütün dolğunluğu, mürəkkəbliyi və məhrumiyyəti ilə birlikdə əks etdirir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud” və İslam dini . Bakı : Ozan, 1997
2. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası. Bakı: Elm, 1999
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 3 cildə. I cild. Bakı: Azərbaycan EA-nın Nəşriyyatı, 1960
4. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən adların və terminlərin şərh. /Tərtib edən A.M.Babayev. Bakı: Maarif, 1993
5. Cəfərov N. “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslama keçidin poetikası. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, Elm nəşriyyatı, 1999
6. Cəfərov N. Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin yaranmasında qırpaq türklərinin rolu // “Altay dünyası” jurnalı, 1997 №1-2, s.33-42
7. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004
8. Ərəb və fars sözləri lüğəti / Azərbaycanda klassik ədəbiyyatı oxumaq üçün. Bakı: Yazıçı, 1985
9. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, Elm nəşriyyatı, 1999
10. Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı” : tariximizin ilk yazılı dərsliyi. Bakı: Elm və təhsil, 2014
11. Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı” nı İslam qoruyub saxladı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (onuncu kitab ). Bakı: Səda nəşriyyatı, 2001, s.208-219.
12. Kitabi-Dədə Qorqud . Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004
13. Quran / Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev. Bakı: Möminin nəşriyyatı, 2001
14. Süleymanov A.İ. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı və ərəb mədəniyyəti // Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 2014, 29 s.
15. Divanü lüğət-it-türk / Çevirən Besim Atalay . I cilt. Ankara: TDK, 1998
16. Ergin M. Dede Korkut Kitabı. C.I. Ankara: Atatürk Dil Kurumu yayınları, 1994
17. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun kitabı . İstanbul: Milli Egitim Basım evi , 1973
18. Грановская Л. Словарь Библиейских имен (Танах). Баку: Издательский дом «Бюллетень Бизнесмена», 2000.

**Магомед Мамедов**

### **Образ пророка Мусы ( Моисея ) в сказаниях «Китаби-Деде Коркут»**

#### **Резюме**

Переход от тенгрианства к исламу стал основной темой «Китаби-Деде Коркут». По мнению некоторых исследователей, мотивы исламской религии в эпосе являются не поздним дополнением переписчика, а наоборот, одной из идейно-эстетических, поэтических основ памятника. Из содержания эпоса становится ясно, что главные герои сказаний приняли ислам и даже наделены полномочиями в распространении этой религии. На наш взгляд, принятый тюркам ислам категорически не отрицал домусульманские формы мировоззрения, и поэтому процесс исламизации в духовной сфере протекал постепенно. В статье обстоятельно исследуются факты двух упоминаний в эпосе имени пророка Мусы. Частое упоминание в эпосе имен религиозно-исторических личностей



является одним из фактов, свидетельствующих о широком распространении Корана среди огузов. В итоге было выявлено, что без чтения и глубокого знания Корана невозможно понять смысл высказываний о пророке Мусе.

**Muhammad Mammadov**

### **The prophet Musa's image in the epos "Kitabi-Dede Gorgud"**

#### **Summary**

The transition from Tengrianism to Islam has become the main theme of *Kitabi-Dede Gorgud*. The motives of the Islamic religion in the epic with according to opinion of some researchers are not later scribal addition, but on the contrary, they are one of the ideological-aesthetic and poetic foundations of the monument. From the contents of the epic it becomes clear that the protagonists of stories are converted to Islam, and even empowered in spreading the religion. In our view, the Islam after adopted by Turks is not categorically denied the pre-Islamic forms of ideology, and there fore the Islamization process in the spiritual sphere is preceded slowly. The facts of the two references name of the prophet Musa in the epic are detail researching in the article. The frequent mention in the epic names religious-historical figures is one of the evidence of widespread Koran among Oghuzes. As a result, it was found that cannot understand the meaning of statements about the prophet Musa without reading and deep knowledge of the Koran.

**KƏMALƏ İSLAMZADƏ**  
**BDU, fi.ü.f.dok., dosent**  
*Azərbaycan*

### **"CAN ƏVƏZİNƏ CAN" SÜJETİ VƏ "QOCALARIN ÖLDÜRÜLMƏSİ" MƏRASİMİNİN QOVŞAĞINDA YARANAN BOY**

**Açar sözlər:** *ənənəvi süjet, can əvəzinə can, qocaların öldürülməsi, epos, mərasim, rəvayət, nağıl*

**Ключевые слова:** *традиционный сюжет, жизнь за жизнь, умерщвление старцев, эпос, ритуал, предание, сказка*

**Key words:** *traditional plot, "life instead of life", killing of the elders, epos, ritual, tradition, fairy tale*

«Kitabi Dədə Qorqud» dastanı xalqımızın əsrlər boyu yaratmış olduğu söz sərvəti, sənət xəzinəsi içərisində ən parlaq incidir. Elə bir inci ki, bir müddət öz aid olduğu torpaqdan, doğma məkanından ayrı düşsə də, 200 il bundan öncə uzaq Almaniyadan bütün elm aləminə şəfəq saçdı, bununla da şanlı keçmişimizlə bağlı bir sıra qaranlıq məsələlərin üzərinə işıq saldı. Əcdadlarımızın ictimai və məişət həyatının bütün sahələrini öz içinə alan bu əbədiyaşar abidə nə qədər milli olsa da, hər bir insan övladı üçün ümumi, müştərək sayılan bir çox bəşəri dəyərləri təbliğ edir. Oğuz tayfasının qəhrəmanlıqlarla dolu gerçəkliyinin rəngarəng səhnələrini özündə əks etdirən, birləşmə oxunan, sirli-möcüzəli on iki boyda sırf türklər üçün spesifik olan adət, qayda və normaların yanında, dünya xalqlarının folklorunda rast gəlinən çeşidli ənənəvi süjetlər, beynəlxalq motivlər, sanki bir-birinin əkizi olan obrazlar oxucuları təəccübləndirir. Bu fakt sübut edir ki, «Kitabi - Dədə Qorqud» Oğuz genlərini daşıyan birbaşa varislərinə aid olmaqdan başqa, həm də bütün sivil, mədəni bəşəriyyətin sərvətidir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un dünya eposu ilə səsleşən, başqa xalqların folklorunda da rast gəlinən oxşar süjet və obrazları ilə tədqiqatçıların həmişə diqqət mərkəzində olmuş oğuznamələrinəndən biri də «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu»dur. Lakin bu V boy həm də ən çox

mübahisələrə səbəb olan, polemikaların obyektinə çevrilən, təəccüb və şübhə doğuran bir boydur. Bir çox tədqiqatçılar həmin oğuznamənin eposun ümumi kontekstində yad bir mətn kimi göründüyünü, onun dastanın kompozisiyasına uyğun gəlmədiyini, digər boyların arasında tənha qaldığını qeyd etmişlər. Qorqudşünaslardan V.M.Jirmunski, V.V.Bartold, Orxan Şaiq Gökyay, X.Koroğlu, T.Hacıyev və başqaları boyun digər oğuznamələrdən təcrid olunmuş halda qaldığını vurğulamış, etnik, tarixi elementləri baxımından oğuzlarla bağlılığına skeptik yanaşmışlar (10, 131-158; 4; 13, 126; 7, 26; 8, 46). V boydakı Dəli Domrul, onun halalı, Əzrayil, Allah obrazlarının yunan hekayətlərindəki Admet, Alkestra, Tanat, Brima paralelləri araşdırıcıların bir qismini süjetin kökünü kənarında axtarmağa təhrik etmişdir. Ə.Sultanlı, M.H.Təhmasib, P.A.Falev, V.M. Jirmunski və başqalarının mülahizələrində çox ehtiyatla da olsa Kiçik Asiyadan gələn təsirə işarə edilir (17,74; 18, 7-8; 7, 26; 10, 197). Lakin tədqiqatçıların bir qismi boyun fərqliliyini təsdiqləyən arqumentləri qəbul etməklə yanaşı, yenə də «Dəli Domrul boyu» ilə eposun poetik strukturu, ruhu arasında müəyyən tellərin olduğunu əsaslandırmağa çalışmışlar (6, 86).

Bu boyda Dəli Domrulun ata-anasına müraciət etdiyi epizod üzərində bir qədər geniş dayanmaq istərdik.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un haqlı olaraq arxaik dastanlar tipinə aid edilən «Dəli Domrul boyu» cəmiyyətin qocalara öz zamanını doldurmuş, vaxtını bitirmiş lazımsız varlıqlar kimi yanaşdığı dövrlərin izlərini üstüörtülü şəkildə özündə daşıyır. Bu boy 899 nömrəli «Can əvəzinə can» beynəlxalq süjetinin üzərində qurulsada, müəyyən epizodlar, surətlərin dilindən səslənən sözlər qocalara laqeyd münasibətdən xəbər verir. Xatırladaq ki, həmin boyda ölüm mələyi Əzrayil Allahın əmri ilə Dəli Domrula deyir ki, əgər sağ qalmaq istəyirsə, canı yerinə can bulsun. Dəli Domrul ata-anasına müraciət edir. Lakin onların hər ikisindən rədd cavabı alır. «Dünya şirin, can əziz...» - deyən valideynləri canlarını Dəli Domrudan əsirgəyirlər. Belə olduqda Dəli Domrul ölməzdən qabaq öz zövcəsi ilə görüşüb halallaşmaq üçün Əzrayildən izin istəyir. Olanları xanımına danışanda qadın cavab verir:

«...Sənin ol müxənnət anan-baban  
Bir canda nə var ki, sana qıyamamışlar?  
Ərş tanığ olsun, kürsi tanığ olsun,  
Yer tanığ olsun, gög tanığ olsun,  
Qadir-tənri tanığ olsun,  
Mənim canım sənin canına qurban olsun!» (12, 83).

Gəlinin öz qayınata və qayınanasını «müxənnət» adlandırması, hardasa, başa düşüləndir. Çünki, fədakarlıq türk ata-analarına xas bir xüsusiyyət olduğu halda, valideynlərin öz oğullarının probleminə laqeyd qalması hiddət doğurur. Lakin razılaşaq ki, bugünkü əxlaq normaları çərçivəsində nəzərdən keçirsək, Dəli Domrulun öz valideynlərinə etdiyi müraciət də mentalitetimizə qətiyyən uyğun gəlmir. Dəli Domrul onu böyüdüüb tərbiyə edən insanlara, kobud desək, «siz ölün ki, mən yaşayım» - təklifini edir. Bu hərəkət «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının ruhu ilə də ziddiyyət təşkil edir. «Ana haqqı, tanrı haqqı» kəlamı eposun müxtəlif boylarında dönə-dönə səslənir. Yaxud «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy»da düşmən Uruzun ətindən qara qovurma bişirməyə hazırlaşarkən anası ilə görüşdüyü epizodda oğulun dediyi sözləri xatırlayaq:

«Hey, ana! Ərəbi atlar olan yerdə,  
Bir qulunu olmazmı olur?  
Qızıl dəvələr olan yerdə,  
Bir köşəgi olmazmı olur?  
Ağca qoyunlar olan yerdə,  
Bir quzucığı olmazmı olur?  
Sən sağ ol, qadın ana! Babam sağ olsun!  
Bir mənim kibi oğul bulunmazmı olur!» (12,47).

Bundan başqa Qazan xanın anasını qaytararsa düşmənin yağmaladığı var-dövlətindən, ailəsindən vaz keçərək geri qayıdacağını söyləməsi oğuzlarda valideynlərə dərin hörmət bəsləndiyini sübut edən faktdır (12, 48). Bunun əksinə olaraq, Allah-təala Dəli Domrulla zövcəsinə 140 il ömür verib, valideynlərinin canını alanda belə onda bir oğul kimi nə təəssüf, nə kədər, nə də hüzn hisslərinin oyandığını müşahidə etmirik.

Kamal Abdulla Dəli Domrulun (eləcə də yunan mifində Admetin) məhz valideynlərindən can istəməsini belə izah edir: «Qullar, əsirlər, nöqərlər, əyan-əşrəflər, nəhayət, adi adamlar nədənsə heç yada düşmür. Bu nədir, qədim dünya demokratiyasıdır mı?.. Yəqin ki, belə imiş!» (1, 217).

Bəs bu mənzərəni necə şərh etmək olar? Məlumdur ki, semiotikanın prinsiplərinə görə, nümunədə hər hansı epizod və ya fəaliyyət bir cümlə, ifadə, söz səviyyəsində olsa belə müəyyən hadisəyə hətta cüzi işarə edirsə, deməli, həmin məsələlər arasında doğrudan da əlaqə vardır. Dəli Domrulun valideynləri ilə davranışında da «qocaların öldürülməsi» süjetindəki münasibətlə assosiasiya doğuran məqamlar sezilir.

Bir çox xalqların folklorunda müxtəlif modifikasiyalarda təzahür edən «Qocaların öldürülməsi» ənənəvi süjeti A.Aarne – Andreyev beynəlxalq nağıl süjetləri göstəricisində 981\* nömrəsi altında qeyd edilmişdir. Əslində bu göstəricidə süjet «Nə üçün qocaları daha öldürmədilər?» adını daşıyır. Süjetin təsviri belədir: «qocaların öldürülməsi barədəki əmrə baxmayaraq bir oğul qoca atasını zirzəmidə gizlədir; acliq zamanı qoca öz məsləhəti ilə oğlunu vəziyyətdən çıxarır; o vaxtdan etibarən qocaları öldürümlər» (3, 71).

Aarne-Tompson sistemi əsasında Azərbaycan nağıl süjetlərinin kataloquunu hazırlamış İlkin Rüstəmzadə isə eyni süjeti «Qocaların öldürülməsi» adı altında təsvir edir (15, 277).

Bu süjet Avropa, slavyan, Orta Asiya xalqlarında olduğu kimi Azərbaycan folklor ənənəsində də 2 şəkildə özünü göstərir: 1) nağıl kimi; 2) rəvayət kimi.

Bu süjetin bütün kataloqlara düşməsi, bir çox xalqların folklorunda onunla bağlı nümunələrin olması belə düşünməyə əsas verir ki, həmin süjetin real tarixi əsası vardır. Yəni cəmiyyətin inkişafının aşağı pillələrində, sivilizasiyaya doğru olan yolun lap başlanğıcında vəhşi təbiət qanunlarının, yaşamaq uğrunda mübarizənin diktəsi ilə tayfanın ahıl yaşına çatmış nümayəndələrindən qurtulmaq zərurəti yaranmışdır. Belə ki, əldən düşüb zəifləmiş, ov prosesində iştirak edə bilməyən, ərzaq tədarükündə öz payı olmayan qoca və qarılar yaşamaq üçün qidalanmalı, cavanların ovuna şərik olmalı idilər. Bundan başqa xəstələnib yatağa düşən, müstəqil surətdə özünü idarə edə bilməyən qocalara qulluq lazım idi. Bu da tayfanın müəyyən üzvlərinin kollektivin ümumi marağında olan işlərdən aralanması hesabına ola bilərdi. Deməli, yaşlılar tayfa üçün bir buxova çevrilir, yaşamaq uğrunda amansız təbiət qüvvələri ilə apardığı mübarizəsində ona mane olurdular. Tayfa bunu ədalətsizlik hesab edərək qocaların təcridini vacib sayırdı.

Qocaların öldürülməsi adəti konkret bir xalqa və ya millətə deyil, bütün bəşər cəmiyyətinə aid olmuşdur (əlbəttə ki, bəzi istisnalar da vardır). Əslində bu, həm də heyvanlara məxsus olan özünü, gələcək nəslini, övladlarını qorumaq instinkti səviyyəsində baş verirdi. Məlumdur ki, heyvanlar arasında biri xəstələnəndə, yaxud özünü qeyri-adekvat aparanda digərləri yığışb onu öldürürlər ki, başqalarını da yoluxdurmasın. Məsələn, qarışqalarda bu hal müşahidə olunmuşdur. Bəzən arı ailələrində pətəyə əliboş qayıdan, tənbellik edən arı olur ki, onu da öz həmcinsləri ümumi işə payını vermədiyi üçün məhv edirlər. Heyvanların həyatını, davranışlarını gözəl bilən R.Kiplinq «Mauqli» nağılında təsvir edir ki, «ov zamanı müvəffəqiyyətsizliyə uğrayan qoca qurd Akelanın cəngəllik qanunlarına görə, artıq sürüyə başçılıq etməyə ixtiyarı yoxdur. O, sürüdəki digər qurdlar tərəfindən öldürülməyə məhkumdur» (11, 17-18).

Lakin heyvanlarla insanlar arasında bəzi oxşar cəhətlər, ortaq instinktlər olsa da, insan yeganə şüurlu varlıqdır və o öz təkamülü ilə bütün canlılardan üstünlüyünü sübut etmişdir. İnkişafının müəyyən mərhələsində insan cəmiyyəti lazım olduğundan artıq ərzaq tədarük etməyi, yalnız bu gününü deyil, gələcəyini də təmin etməyi öyrənmiş, təbiət qüvvələri ilə bağlı müəyyən biliklərə yiyələnmiş, onlardan qorunmağın yollarını tapmış və öz qocalarını öldürməyib, onlara qulluq etməyin, onların ehtiramını saxlamağın mümkünlüyünü də dərk etmişdir. Lakin bəzi tayfalar qocalardan qurtulmağın zəruri olduğu mərhələni arxada qoysalar belə, bir müddət də ətəlet üzrə həmin adətdən əl çəkməmiş, bu adət fərqli formalara transformasiya edərək yeni mənalar qazanmışdır. Belə faktlar bəzi tarixi mənbələrdə qorunub saxlanılmışdır. Məsələn, tarixin atası Herodot türk tayfalarından biri olan massagetlərdən, qəhrəman Tomiris anadan danışmaqla yanaşı onların qocalarla bağlı adətlərini də təsvir etmişdir: «Əgər kimsə çox qocalarsa, qohumları yığışb onu qurban kəsər və ətini digər qurbanlıq heyvanların əti ilə bircə bişirib yeyərlər. Belə ölüm onlar üçün böyük səadət sayılır. Hansısa bir xəstəlikdən öləni isə

onlar yeməzlər, dəfn edərlər. Bu zaman mərhumun yaşına baxmayaraq qurban verilə bilməməsini bədbəxtlik hesab edərlər» (14, 79).

Strabon öz «Coğrafiya» əsərində vaxtilə bizim ərazilərdə məskunlaşan kaspilərin yaşlılara münasibətindən bəhs edir. O yazır: «Kaspilərin valideynləri 70 yaşını keçəndə onları bağlı qapı arxasında ölənədək ac saxlayırlar» (16, 488).

Görkəmli buryat folklorşünası M.N.Xanqalov qoca və qarıların öldürülməsi adətinin ləğv olunması haqqında əfsanə mətnini təqdim edərkən onu xalqın tarixi, qədim əcdadlarımızın ibtidai həyat tərzini ilə əlaqələndirmişdir. Belə ki, əsas məşğuliyyəti ovçuluq olan buryatlar yeni ovlaqların axtarışında tez-tez yerlərini dəyişirdilər. Bu zaman qocalar onlara yük olurdu. M.N.Xanqalov həm də qocaların öldürülməsi aktının təsvirini də vermişdir. Həmin adətin adı buryat dilindən tərcümədə «piy udmaq»dır (19).

Tarixi mənbələrdə bu mərasimin baktiryalılarda (tacik və əfqanların əcdadları), derbiklərdə, qottentolarda, kafirlərdə, moŋqollarda, koryaklarda, kamçadallarda, çukçalarda, rusların, ukraynalıların, belorusların, əcdadlarında mövcud olduğuna dair faktlar qorunub saxlanılmışdır. Günümüzədək gəlib çatmış «Qocaların o biri dünyaya yola salınması» mərasimini əks etdirən folklor nümunələri isə həmin faktları yalnız təsdiqləyir.

Bu siyahını artırmaq, həm bu mərasimin başqa tayfalarda icrasından, həm də onunla bağlı yaranmış süjetin müxtəlif xalqların folklorundakı nümunələrindən bəhs etmək olardı. Lakin elə bu deyilənlər müəyyən ümumiləşdirmələr aparmağa və nəticələrə gəlməyə imkan verir.

Dəli Domrulun can üçün «yad qızı halalına» deyil, məhz qoca valideynlərinə müraciət etməsi onların öz ömürlərini yaşayıb cəmiyyət üçün lazımsız, artıq adamlara çevrildiyi fikrinin qaynaqlandığı erkən dövrlərin əlamətidir. Doğrudur, sözü gedən adət (qocaların öldürülməsi) boyda təsvir edilən mərhələdə artıq mövcud deyildi. Bununla belə onun izləri rudiment şəklində şüuraltıya çökərək «can əvəzinə can» süjetində pərdələnmiş formada təzahür etmişdir.

Gəlinin qocaları «müxənnət» adlandırması, sonda Dəli Domrulla halalının mükafatlandırılması, ata-ananın isə canının alınması boyun mətnində həmin hadisəyə (ata-ananın oğluna can verməkdən imtinasına) mənfi münasibəti əks etdirir.

«Dəli Domrul boyu»nu bu və ya başqa münasibətlə araşdıran tədqiqatçılar əsas qəhrəmanın valideynləri ilə söhbətini şərh edərkən elə boyun mətninin, məzmununun təsiri altına düşərək, öz canından keçə bilməyən ata-ananı qınayırlar. Yaxud da Dəli Domrulun valideynlərindən can istəməsini yeni ilə köhnənin qarşıdurması, köhnəni yeninin əvəzləməsi kimi izah edirlər.

Məsələn, Kamal Abdulla «Dəli Domrul» boyu ilə bağlı yazır: «Qarşıdurma motivi (Atalar və oğullar – K.İ.)... çox spesifik şəkildə – yəni nə faciə kulminasiyasına çatdırılmış, nə də gərginliyi tam götürülmüş şəkildə həll olunur. Həll olunma məqamı... kənardan gəlir. Yuxarı qüvvələr Dəli Domrulun ata-anasının canını alırlar – bununla da qarşıdurma aradan götürülür» (1, 232).

Valideynlərinin Dəli Domrulla canlarını qiyməməsi Əli Sultanlı tərəfindən islamdan əvvəlki görüşlərlə əlaqələndirilir. Tədqiqatçı bu epizodla Dədə Qorqud haqqındakı əfsanələrdə yer almış ölümdən qaçma motivi arasında bir bağlılıq görür (17, 17).

Məlumdur ki, islamda ölüm labüd, qaçılmaz bir fakt kimi qəbul edilməklə yanaşı, həyatın sonu deyil, onun bir başqa formada davamı kimi qiymətləndirilir. Odur ki, ölümə nifrət islama zidd bir düşüncədir.

Valideynlərin rədd cavabını mifoloji nöqtəyi-nəzərdən izah etməyə çalışan A.Acalov yazır: «Əslində onların ölümü daxili məzmun və funksiya baxımından Domrulun ölümünü əvəz edə bilməz və buna görə də, mifoloji məntiq tərəfindən qəbul edilmir. Həmin məntiqə görə qoca yox, yalnız cavan, nəsil artımını təmin etməyə qadir, məhsuldarlıq potensialı yüksək olan varlığın ölümü onun özünün və bu yolla bütövlükdə təbiətin yenidən dirçəlməsini şərtləndirə bilər» (2, 232).

«Can yerinə can» süjeti şamanizmdən qalma əski bir görüşdür. «Bir azarlını xilas eləmək üçün bir can fəda edilməli, can yerinə can verilməlidir. Bu can xəstənin bütün azar-bezarını və günahlarını öz üstünə götürərək onun başına fırlanar (Azərbaycan türkcəsində bu gün də işlənməkdə olan «başına dolanmaq», «qadasını almaq» ifadələri hər halda həmin inanışın izlərini yaşadır)» (5, 69).

A.İnan «Əski Türk dini tarixi» əsərində qeyd edir ki, qazax və qırğızlarda başına dönmək, dolanmaq mənasında «aunalayın» sözü işlənir (5, 69).

Lakin Dəli Domrulun hərəkətində (ata-anasına onun yerinə ölməyi təklif etməsində) qeyri-etik, qeyri-sivil məqamı görünə yoxdur. VIII boyla yanaşı bu boyun daha qədim olduğuna dəlalat edən əlamətlər yalnız sözü gedən epizodla məhdudlaşmır. Qəhrəmanın fəvqəltəbii qüvvə ilə (Əzrayil) mübarizəsi, sivil cəmiyyət və dövlətlərdə ciddi qanunlarla nizamlanan birgəyaşayış qaydalarından xəbərsiz olması (quru çayın üzərindən körpü salıb, keçəndən 30, keçməyəndən döyə-döyə 40 axça alması), Əzrayilə müraciətində üzüm bağlarını, şərab istehsalını xatırlaması, nəhayət, «can əvəzinə can vermə» anlayışının özü boyun arxaikliyindən xəbər verir.

### Ədəbiyyat:

1. Abdulla K. Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud – 2. Bakı: Elm, 1999, 293 s.
2. Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası. // Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: Elm, 1983, s. 222-236.
3. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе А.Аарне. издание Государственного Русского Географического общества. Ленинград, 1929, 119 с.
4. Бартольд В.В. Книга Деда Коркута. Китаб-и Дедем Коркут Турецкий эпос и Кавказ// Книга Моего Деда Коркута. Огузский героический эпос (перевод В.В. Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский и А.Н.Кононов). М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962, 299 с.
5. «Dədə Qorqud kitabı» (ensiklopedik lüğət). Məqalənin müəllifi С.Бəydilidir. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, 365 s.
6. Əliyev K. Açıq kitab – “Dədə Qorqud”. Bakı: Elm və Təhsil, 2015, 116 s.
7. Фалев П. А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент, Туркест. гос. изд-во, 1922, 40 с.
8. Насиєв Т. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Yeni nəşrlər evi, 1999, 213 s.
9. Насиєв Т. “Dədə Qorqud kitabı”nda qədim türk demokratiyası. // Dədə Qorqud. №1-2, BDU, 1999, s.28-39
10. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и Книга Коркута.// Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос (перевод В.В.Бартольда, издание подготовили В.М.Жирмунский и А.Н.Кононов). М.-Л.:Изд-во АН СССР, 1962, с.131-258
11. Киплинг Р. Маугли. Гянджлик. Баку, 1980, 144 с.
12. Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib edənlər: Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadə). Bakı : Yazıçı, 1988, 264 s.
13. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı:Yurd, 1999, 243 s.
14. Геродот. История в девяти книгах (Перевод и примечания Г.А.Стратановского. под общей редакцией С.Л.Утченко. Редактор перевода Н.А.Мещерский). Ленинград: Изд. Наука, 1972, 600 с.
15. Rüstənzadə İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi (Aarne-Tompson sistemi əsasında). Bakı: Elm-Təhsil, 2013, 368 s.
16. Страбон. География в 17-ти книгах (Перевод с греческого, статья и комментарии Г.А.Стратановского. Под общей редакцией проф. С.Л.Утченко. Редактор перевода проф. О.О.Крюгер). Ленинград: Наука, 1964, 943 с.
17. Sultanlı Ə. Məqalələr. Bakı: Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı, 1971, 327 s.
18. Təhmasib M.H.Dastanlarımızın bir növü haqqında// Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Dördüncü kitab, Bakı: Elm, 1973, s.3-12
19. Rubur.ru/article/legenda-o-prekrashhenii-obyhaja-umersshvlyat-starikov)

**Сказание, созданное на стыке сюжета «жизнь за жизнь»  
и ритуала «умерщвление стариков»**

**Резюме**

Объектом исследования статьи является «Сказание о Дели Домруле» из эпоса «Китаби-Деде Горгуд». Главное внимание в публикации приковано к неэтичному обращению Дели Домрула к своим родителям (с просьбой умереть вместо него) и эпизоду отказа родителей в сказании, построенном на основе международного сюжета «жизнь за жизнь». Как правило, исследователи осуждают этот поступок родителей Дели Домрула на фоне примеров родительского самопожертвования в других сказаниях эпоса. Однако здесь есть немало примеров и сыновнего самопожертвования. При рассмотрении через подобную призму поступок Дели Домрула также не может быть оправдан. Автор статьи, связав обращение Дели Домрула к родителям с древним ритуалом «умерщвление стариков», коснулась социально-экономических факторов, породивших в свое время этот обычай, а также привела примеры из исторических источников и фольклорных образцов разных народов. Она, выступая с позиций принципов семиотики, приходит к такому выводу, что обращение Дели Домрула ради собственного спасения не к «жене - чужеземке», а именно к своим престарелым родителям связано с идеей об их никчемности в обществе, что является признаком ранних периодов общественного развития. Следует отметить, что ко времени сложения эпоса вышеуказанный обычай (умерщвление стариков) уже не существовал в том виде, каким он изображается в источниках и фольклорных образцах. Тем не менее, его рудиментарные следы, проникнув в подсознание, завуалированно проявились в сюжете «жизнь за жизнь».

**Kamala Islamzadeh**

**The legend created at the border of the “life instead of life” plot and  
“killing of the elders” ritual**

**Summary**

The object of the article's researching is the Legend of Delhi Domrul in the epos Kitabi-Dede Gorgud. The unethical treatment Delhi Domrul to their parents (with the request to die in his place), and the episode of failure of parents in the story that are based on the international plot “life instead of life” are in the focus of the article. Typically, researchers have condemned this act of Delhi Domrul's parents in the background examples of parental sacrifice in other epic tales. However, there are many examples of filial self-sacrifice too. Delhi Domrul also can not be justified when considering the act through a similar prism. Author of the article, linking Delhi Domrul appeal to parents with the ancient ritual “killing the elders”, touched the socio-economic factors that gave rise to the custom of the time, and gave examples from historical sources and folklore samples of different nations. She was speaking from the standpoint of the principles of semiotics, comes to the conclusion that the appeal Delhi Domrul for their own salvation is not to “alien wife”, but namely to their elder parents is associated with the idea of their uselessness in a society as a sign of the early periods of social development. It should be noted that at the time of addition of the above epic tradition (the killing of the elders) had already existed in the form as it was drowing in the folklore sources and examples. However, its vestigial traces penetrated into the subconscious, and in the veiled form appeared in the plot “life instead of life”.

## «KİTABI-DƏDƏ QORQUD» VƏ EPİK ƏNƏNƏ

**Açar sözlər:** «Kitabi –Dədə Qorqud», *tədqiqat, tarix, mənbə, epik ənənə, epos, oğuzlar, obraz*  
**Ключевые слова:** «Китаби-Дедэ Коркут», *исследование, история, источник, эпическая традиция, эпос, огузы, образ*  
**Key words:** “The Book of Dede Korkut”, *issue, history, a source, epic tradition, epos, oghuz’s, form*

Uzun müddətdir ki, «Dədə Qorqud» hekayətlərinin epik düşüncədəki süjet, motiv və obrazları dünya elminin diqqət mərkəzindədir. XIX yüzilliyin əvvəllərində alman şərqşünası və türksevəri Henrix Fridrix Fon Ditsin xidməti sayəsində elmə məlum olan bu möhtəşəm abidə həm Avropada, həm də alimin vətəninə müxtəlif istiqamətli tədqiqatlara cəlb edilmişdir. Əgər eposun öyrənilməsinin ilk mərhələsində eposun ayrı-ayrı boyları, xüsusilə, «Basatın Təpəgözü öldürdüyü» boyu, eləcə də boyların başlıca məzmunu, müxtəlif surətləri, onun mənşəyi, yaranma dövrü və tarixi diqqət mərkəzində olmuşdursa, XX yüzilliyin əvvəllərindən əlyazma nüsxələri əsasında oğuz eposunun bütövlükdə öyrənilməsinə başlanmışdır.

Hər bir dastan bilavasitə cəmiyyət həyatının tarixidir və ya dastanlaşmış tarixidir. «Kitabi - Dədə Qorqud» kimi bir abidənin tədqiq edilməsi bütövlükdə həm qədim, həm də orta əsr oğuzlarının tarixinin, dünyagörüşünün, cəmiyyət daxili yaşayışının, burada baş verən ziddiyyətlərin və s. öyrənilməsidir. «Dədə Qorqud» oğuznamələrinin mifoloji, mətnşünaslıq, linqvistik aspektlərdə geniş araşdırmalara cəlb edilməsinə baxmayaraq folklorşünaslıq çevrəsində, xüsusilə də onun oğuz epik ənənələri, süjet, motiv və obrazlar sisteminin öyrənilməsinə böyük ehtiyac vardır. 1997-ci ildə Azərbaycan Respublikasının prezidenti milli öndər H.Əliyevin sərəncamı ilə «Kitabi-Dədə Qorqud»un 1300 illik yubileyinin keçirilməsi ilə bağlı qərar qəbul edildi.

Bu, eposun öyrənilməsinin yeni – üçüncü mərhələsinin əsasını qoydu. H.Əliyevin bilavasitə təşəbbüsü ilə xalqımızın bu böyük abidəsi dünya miqyasına çıxarıldı, onun yubileyi yüksək səviyyədə qeyd edildi. YUNESKO xətti ilə keçirilən yubiley tədbirlərində «Kitabi-Dədə Qorqud»un dünya eposları sırasında dayandığı, onun yeni və ətraflı tədqiqatlara ehtiyacı olduğu qeyd edildi.

«Kitabi-Dədə Qorqud»dakı hadisələr oğuzların qəbilə və tayfa dövründə baş verir.

Burada müxtəlif zaman kəsiyində xaqanların və xanların həyatı etnik yaddaşda müəyyən dövr ərzində yaşadıqdan sonra epikləşir, oğuznamələrdə hadisə və əhvalat şəklinə düşür, cəmiyyət həyatının müxtəlif yaşayış, əxlaq normalarını özündə ehtiva edən bədii mətnə çevrilir və etnik yaddaşda istifadə edilir. Beləliklə, bütün bu hadisələr tarixin yaddaşında yaşamaqla oğuzların dünəni, keçmişi barədə məlumatları özündə əks etdirə bilir.

Epik ənənə və «Kitabi-Dədə Qorqud»dan danışmadan əvvəl oğuzlar haqqında tarixi məlumata da ehtiyac vardır. Tarixi mənbələrdə də bu barədə kifayət qədər məlumat vardır. Amma bunların hamısını tam tarixi məlumat hesab etmək olmaz. Onların içərisində tarixi həqiqətlərlə yanaşı, əsatiri və əfsanəvi mahiyyət daşıyan materiallar da az deyildir. Məsələn, F.Sumər oğuzların tarixinə dair daha əhatəli məlumatı nəzərdən keçirir. O, bir tərəfdən onlarla bağlı ən qədim məlumatları açıqlayır, digər tərəfdən IX-XI əsrlərdə onların həyat, məişəti ilə bağlı tarixi həqiqətlərə aydınlıq gətirir (1, 25-207). F.Sumər yazır: «Türkcə danışan kütlənin Orta Asiyadakı əsl ana yurdunun hara olduğu üzərində keçmişdən bəri bəzi fikirlər irəli sürülmüşdür. Bizim fikrimizcə, bu kütlənin vətəni əsasən 145-150<sup>0</sup> en dairələri arasındakı Abakan, Tuba ərazisinin də daxil olduğu Kəm ırmağı, yəni Yenisey boyu və ona yaxın yerlər olmalıdır» (1, 9). Türkün çox uzaq ellərdə və müxtəlif tayfalar halında yaşamasını təsdiqləyən F.Sumər həmin tayfalar barədə məlumatlar verməklə oğuzların tarixinə aydınlıq gətirməyə cəhd göstərir: «...Sır-Dərya oğuzlarının əvvəlcə Qərbi Göytürk birliyinə mənsub olduqlarını irəli sürmək daha ağılabatan görünür. Sır-Dərya oğuzları dünya tarixində heç bir türk eli ilə müqayisə edilə

bilməyəcək dərəcədə çox mühüm rol oynamışdır... Səlcuq və Osmanlı imperatorluqlarını məhz onların qurduğunu söyləmək kifayətdir. Oğuzlar monqol istilasından sonra qövmün varlığını, tarixi xatirələrini və mədəniyyətini qorumaq surətilə türk dünyasını təmsil edən yeganə qövm olmaq vəsfini də daşımışdır» (1, 9-10).

Oğuzlar barədə ilk məlumatlara türk runik yazılarında da təsadüf edilir. A.Y.Yakubovski yazır ki, oğuzlar Cənubi Sibirdən Qərbə doğru, Sır-Dəryanın ortası və aşağı tərəflərinə, Emba və Yaik arasındakı ərazilərə çəkildilər (2, 311).

Oğuzların Orta Asiyada yerləşməsi Səlcuq dövlətinin parçalanmasından sonra genişlənməyə başlamışdır. Əbülqazinin məlumatına görə Səlcuq tayfalarının başda durması əvvəlcə Sır-Dərya yaylalarına, sonra isə Buxaraya gələnər haqqında başqa müəlliflərin verdiyi bilgi ilə təsdiqlənir. Bu, oğuz elinin parçalanması nəticəsində baş vermişdir. Bəzi tədqiqatçılar bu parçalanmanın səbəbini oğuzların bir qisminin islamı qəbul etməsində görürlər» (3, 7). Oğuzların başqa bir qismi isə Volqa ətrafında qaldı, rus knyazlıqları ilə birləşib xəzərlərə və bulqarlara qarşı vuruşmağa başladılar (4, 76).

Orta Asiyaya oğuzların gəlişi ilə bağlı da müxtəlif fikirlər vardır. Bəzi mənbələrin məlumatına görə, oğuzlar b.e. IV əsrdə, hələ «Böyük köç» zamanı burada görünməyə başlamışlar. Onlar Hunlar idi və Şimali Türkmənistan ərazisinə xeyli əvvəllər, bir sıra məlumatlara görə b.e. III əsrinin sonlarında gəlmişdilər (5, 78)

Türk tayfaları VI-VII əsrlərdə hələ Türk xaqanlığının güdrətli çağlarında Şimali Xorasanda geniş yayılmışdılar. Onların içərisində Amu-Dərya sahilində (orta axarda) Toxaristan karluqları da əksəriyyət təşkil edirdi (2, 54). «Başqa bir türk tayfası – xalaçlar VII-X əsrlərdə əsas hissəsi indiki Mərkəzi Qazaxıstanda, Aral dənizi ətrafında yaşayan oğuzlar Xorasana və Sistanax daxil oldular (3, 8).

Mənbələrin verdiyi başqa bir məlumata görə, «VII əsrin sonu VIII əsrin əvvəllərində isə türklərin böyük bir qismi Atrek çayı ətrafı və Dehistan şəhərində yaşayırdılar. Dehistanın hakimi Sul adlı türk idi» (6, 53).

Türklərin Qafqazda görünmələri isə daha əvvəlki dövrlərə düşür. Xəzərin cənub-şərqində türklərin daha qədimdən məskunlaşması barədə mənbələrdə müxtəlif məlumatlar günümüze gəlib çatmışdır. Vaxtilə həmin türklər haqqında V.V.Bartold göstərirdi: «...Xəzər dənizindən şərqdə yerləşən çölləri türklər hələ VI əsrdə tutmuşdular, o vaxtlar türklərin sasanı farslarla müharibələri baş verirdi, ərəb coğrafiyaçıların «quzlar» adlandırdığı oğuzlar həmin türklərin törəmələri idi» (5, 557). Ancaq türklərin Qafqaza, o cümlədən bugünkü Azərbaycan ərazisinə gəlməsini təsdiqləyən başqa mənbələrdə bu tarix daha əvvəllərə gedib çıxır. Belə ki, türklərin həmin əraziyə gəlişi b.e. I əsrinə aid edilir. Məsələn, P.Melanın məlumatına görə, Şimali Qafqazda hələ b.e. birinci yüzilliyində «türcac» adlı türk tayfası olmuşdur (7, 103). Pliney isə onları Midiya tayfa silsiləsinə daxil olan türk tayfası hesab edirdi (7, 106). Sonrakı yüzilliklərdə hunların Qafqaza axını gücləndi və b.e. V əsrdə onlar Muğanı tutaraq orada Ağ-hun (ərəbcə Balasaqun) şəhərini saldı (7, 119, 64, 180). Hamıdan çox xəzərlər Aran və Azərbaycana hücum edirdilər. Onlardan qorunmaq üçün bütün qədim dünya tarixçilərinin qeyd etdiyi, folklor və ədəbiyyatda «Çin, yaxud Zülqərneyn səddi» adlandırılan və sivilizasiyalı dünyanı vəhşi yəcuc və məuculardan ayıran möhkəmləndirilmiş səddlər tikildi. Ət-Təbəri yazırdı ki, Ənuşirəvan (hak. illəri 531-578) xəzərlərlə Azərbaycanda vuruşub qalib gəldikdən sonra, onlardan 10 min nəfərini ölkədə yerləşdirdi (8, 42).

Önəmli odur ki, bütün bu keyfiyyət normaları və normativləri epik düşüncədən yalnız şifahi yolla ərsəyə gəlmiş tarixi həqiqətləri öz axarında, qanunauyğunluqları çərçivəsində, real tarixi düşüncə əsasında eposa gətirmişdir. V.M.Jirmunskinin bir mülahizəsini xatırlatmaq yerinə düşərdi. Belə ki, müəllifə görə, türk eposunu dünya eposları ilə müqayisə edəndə aydın nəzərə çarpır ki, «bu epos hadisələrin ümumi durumu və məzmunu baxımından dünya eposundan xeyli sonralar meydana gəlsə də, etnik yaddaşda yaşayan tarixi faktları və hadisələri qoruyub saxlamaq cəhətdən daha qədim görüş və təsəvvürlərlə çarpazlaşır. Ancaq bu hökmü yalnız oğuz eposu barədə vermək mümkündür. Çünki oğuz eposu tarixi həqiqətlər, hadisələr və faktlar üzərində qurulmuşdur. Ancaq qıpçaq eposuna belə yanaşmaq olmaz. Çünki qıpçaq eposunda romantik təsvir öndədir. Tarixilik isə bu eposa sonralar daxil olmuşdur...» (9, 127).



V.M.Jirmunskinin bu mülahizəsi oğuz etnik yaddaşını dəyərləndirmək üçün çox tutarlı meyardır. Şübhəsiz ki, oğuz və qıpçaq eposları ayrı-ayrılıqda özlərinə məxsus özəlliklərlə doludur. Onların arasında ümumiliklər nə qədər artıq olsa da, hər halda fərdiliklər daha böyük əksəriyyət təşkil edir. Təkcə «Alpamış»la, «Kitabi-Dədə Qorqud» arasındakı ümumiliklər nə qədər çox olsa da, fərdi müxtəlifliklər onları təkcə məzmun baxımından deyil, eyni zamanda etnik baxımdan da ayırır, onların hər birinə tam bütövlük, fərdilik və millilik verir» (9, 31). Eyni zamanda onlar arasında yaranış baxımından zaman fərqi müəyyənləşdirməyə əsas verir. Türk eposu qədim türk mifologiyasından sonrakı dövrün məhsuludur. O, artıq formalaşmış dastançılıq ənənəsinə əsaslanırdı. Onun ölçü və qəlibləri qədim türk eposunun yaranması zamanı formalaşmışdı. Ona görə də türk eposunun yaranmasında bütövlükdə romantik elementlər, mifoloji düşüncə, sehri görüşlər və s. mənşə göstəricisi funksiyasında çıxış edə bilməz. Türk eposunun tərkib hissəsi olan oğuz eposunda tarixi fakt önə çıxıb ozan repertuarında öz bədii ifadəsini tapandan sonra romantik üslubda formalaşan qıpçaq eposunda tarixi faktlar görünməyə başladı. Şübhəsiz ki, bu prosesdə dünya eposunun təsiri ilə yanaşı, oğuz eposunun nüfuzedici rolu inkaredilməzdir (10, 151).

Ümumtürk eposunun yaranıb formalaşma mərhələsi özü geniş bir yaradıcılıq prosesidir. Bu prosesin yaranma və təşəkkülündə peşəkar ifaçılıq, onun aparıcı və öncül mövqeyində duran ozan yaradıcılığı mühüm rol oynayırdı. Oğuz eposu qədim türk dastanlarından baş alıb gələn peşəkar yaradıcılıq ənənəsini yeni mərhələyə yüksəldə bildi. Bütövlükdə isə ümumtürk eposunun yaranması, yayılması və formalaşmasında iştirak etdi. Bütün bunlar isə «Kitabi-Dədə Qorqud»un türk epik təfəkküründəki yerini müəyyənləşdirməyə əsas verir. Türk eposu üzərində bir çox müşahidələr aparılmışdır. «Alpamış», «Manas», «Maaday Qara», «Ural Batır» və başqa eposların yaranma tarixlərinin daha əzəli çağlara bağlanmasına təşəbbüslər edilmişdir. Ancaq onlara vahid oğuz epik yaddaşı və ənənəsi baxımından yanaşdıqda mənzərə dəyişir. Onların hər biri özünəməxsus eposçuluq ənənəsi tələblərinə əsaslanır. Məsələn, qıpçaq eposu epik-romantik üslub əsasında formalaşır, sehri elementlər, motivlər, obrazlar, bir sıra hallarda isə hətta süjetlər epos daxilində nəzərə çarpır. Məsələn, «Manas»da Manasın, «Alpamış»da isə Alpamışın sevgi macəraları, yeraltı dünyaya səyahətləri bu qəbildəndir. Manasın sevgi sərgüzəştləri müasir dövrdə də yeni variantlarda yazıya alınmaqdadır.

Qədim türk eposu, xüsusilə «Alp Ər Tonqa» və «Oğuz kaqan» üzərində aparılan müşahidələr göstərir ki, oğuz epik ənənəsinin formalaşma tarixi daha qədim dövrlərə gedib çıxır. İstər «Alp Ər Tonqa», yaxud «Oğuz kaqan»da, istərsə də «Şu» və başqa nümunələrdə bir elin, ulusun, gövmün tarixinin bədii tərənnümü diqqəti cəlb edir. «Alp Ər Tonqa» hökmdarın əlpliyi, rəşadəti, ölümü, xalqın ona bəslədiyi məhəbbətin bədii yekunu kimi yaranan və bizə gəlib çatan ağılar, «Şu» dastanında sakaların taleyi, xaqanın cəngavərliyi, İskəndərə qarşı dayanması, elini qoruyub saxlaması, qəhrəmanlığın sonu öz əksini tapır. Eyni ənənənin «Oğuz kaqan» dastanında təkrarı göz önündədir. Oğuz xaqanın da dünyaya gəlişi, rəşadətləri, oğuz ellərini birləşdirməsi və nəhayət, bu qəhrəmanlığın sonu – onun öz torpaqlarını övladları arasında bölüşdürməsi dastan süjetinin əsasını təşkil edir. Dünya eposunda epik qəhrəmanın taleyi iki məqamda özünü göstərir. Ya döyüşlərdə baş qəhrəman özünün son qəhrəmanlığını göstərir və döyüş meydanında qəhrəmanlıq sona yetir (11, 149), ya da qocalıq məqamında xaqan (xan) öz varisini taxta çıxarmaqla qəhrəmanlıq dövrünə son qoyur. Bu ənənə qədim türk dastanlarından başlayaraq qədim türk eposunda özünü müxtəlif variantlarda göstərir. Sonrakı dövrlərdə yaranan oğuznamələrdə, eləcə də Əbülqazinin «Şəcəreyi-tərakimə» əsərində və digər oğuznamələrdə bunu aydın görmək mümkündür.

Bizim eranın VII-VIII əsrlərindən başlayaraq oğuz epik ənənəsi oğuzların həyat, məişət, qəhrəmanlıq və sosial həyatını bütöv şəkildə ozan yaradıcılığına gətirdi. Ozan yaradıcılığı özünün dünya şöhrətli ənənələrini yaratdı, ikincisi isə təxminən birinci mərhələdə beş yüz illik, ikinci və üçüncü mərhələdə beş-altı yüz illik repertuar həyatı yaşayan ozan ifaçılığı «Kitabi-Dədə Qorqud»u formalaşdırdı, onu oğuzların «ana kitabı» kimi tarixin yaddaşına ötürdü.

«Kitabi-Dədə Qorqud» oğuzların bütün xarici və daxili düşmənləri ilə mübarizə şəraitindəki həyatı, gerçəkliyə əsaslanan dünyagörüşü, idarəçilik sistemi ilə eposda canlandırma bildi. Yunan eposundan çox irəli gedərək ziddiyyət və qarşıdurmaları allahlar, hökmdarlar arasından yox, real insanlar, qəbilə və tayfa halında yaşayan, dövlət yaradan, cəmiyyət quran

insanlar arasından götürüb eposa gətirdi. Belə ki, qədim yunanlar antik yunan panteonu ilə bağlı süjetlərini, özlərinin «uşaqlıq dövrünün mədəniyyətini» (12, 261) qüdrətli yunan sənətkarlarının yaradıcılığında, məsələn, müəyyən dərəcədə Homerin yaradıcılığı (13, 71-200), eləcə də dövrün bir sıra digər sənətkarlarının əsərləri vasitəsi ilə sonrakı nəsillərə keçmişdir. Bu gün onların özü üçün də hələ müəmma olaraq qalmaqdadır ki, bu faciələr həqiqətən Homerindir, yoxsa geniş və çoxcəhətli yaradıcılığı ilə dövrünün şöhrətli söz ustaları olan yunan rapsodlarının ümumi yaradıcılığının Homerin adı altında birləşmiş nümunələridir.

Hər halda Homer öz adı ilə bağlı olan qədim yunan mif, əfsanə və tarixi qəhrəmanlıq rəvayətlərinə elə bir ölməzlik bəxş etmişdir ki, onlar məhz Homerin adı ilə bağlı yazıya keçmiş və qüdrətli yunan eposunu təmsil etmişdir (13, 231). Yunan eposu məhdud çevrədə qalmamış, antik dünyanın bütün cəngavərlik, qəhrəmanlıq və əlpliyə əxlaqını öz qəhrəmanlarının şücaətlərində birləşdirmişdir. O özündən xeyli əvvəl, Mərkəzi Asiyada, İkiçayarası regionunda, Şimali Qafqazda mövcud olan süjetlərin başlıca motivlərini özündə cəmləşdirə bilmişdir. Sonrakı mərhələdə isə hətta yunan eposu üçün ənənəvi olmayan, yad, yaxud başqa xalqlardan alınmış süjet, motiv və obrazların epik qaynaqlarını assimilyasiya edib onlardakı milli-region mənsubiyyətlərini demək olar ki, özünüküləşdirmişdir. Bununla belə qədim mədəniyyətlərdən müəyyən izlər özünü qoruyub saxlamışdır. Məsələn, son dövrlərdə daha çox iddia edilir ki, Təkgöz-Kəlləgöz-Siklop Şimali Qafqaz mənşəlidir (14, 273). Amma yunan eposunun Siklopunda elə güclü yad elementlər görünür. O, yalnız Təpəgözlə müqayisə edildikdə yunanlaşma elementlərini aşkarlayır. Təpəgöz yunan eposundakı Polifemə nisbətən daha dolğun obrazdır, çünki dastanda onun bütün həyatı- həyata gəlişi və ölümü haqqında məlumat verilir. Polifem isə yalnız Odiseyin fəaliyyəti fonunda görünür. Polifemin mənşəyi haqqında çox az məlumat- onun Dəniz allahı Poseydomun oğlu olması diqqətə çatdırılır, ölümü haqqında demək olar ki, bilgi verilmir. Təpəgözlə mübarizə daha qətiyyətlidir, çünki ölüm-dirim mübarizəsi xarakteri daşıyır. Polifemlə mübarizə isə yalnız ondan qaçıb can qurtarmaq məqsədi daşıyır. Təpəgözlə Polifemi birləşdirən cəhətlər də az deyildir. Təpəgöz pəri oğludur, Polifem Dəniz allahının oğludur. Hər ikisi nankor obrazlardır. Təpəgöz onu böyüdən Oğuz elinə nankor çıxır. Polifem Zevsə küfrlər yağdırır. Hər iki obraz sonda layiqli cəzalarını alırlar – Təpəgöz öldürülür, Polifem isə kor edilir.

O da maraqlıdır ki, 1815-ci ildə F.Dits «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy» (15, 98-103) səkkizinci boyun mətninin alman dilinə tərcüməsində yazırdı: «...Yunanların Siklopu Mərkəzi Asiyadan daha çox Qafqazda yayılmışdır, onun daha arxaik tipinə həmin regionlarda rast gəlmək mümkündür» (16, 21).

Yunan rapsodları antik yunan eposunda dünya eposundan gəlmə süjetləri elə məharətlə işləyib rəvanlaşdırmışlar ki, onların erkənlik elementləri ya tamam sıradan çıxmış, ya da özünü yalnız alt qatlarda qoruyub saxlaya bilmişdir. Bu qalıntıları isə gürcü eposu «Amirani»də (17, 93-250), osetin eposu «Nart»da (18, 49-121) və bir sıra başqa xalqların eposlarında müşahidə etmək mümkündür. Odur ki, bir çox araşdırıcılar məhz elə bu xüsusiyyətinə görə yunan eposunu daha qədim sayır (3, 135-137), bir sıra hallarda isə süjetlərin antik qaynağı kimi ona istinad edirlər. Həqiqətdə isə yunan eposu dünya eposuna məxsus antik dəyərləri əhatə edən əfsanələri vaxtında yazıya aldığına, Homerin adı ilə onları dünyaya yaya bildiyinə görə arxaik süjet qaynağı zirvəsini qazana bilmişdir. Ola da bilər ki, Homer dünya təcrübəsində sonralar rast gəldiyimiz bir ənənədən istifadə etmiş – Qrimm qardaşları alman nağıllarını yenidən işləyib dünyaya təqdim etdikləri kimi, ustad rapsod olan Homer də yunan eposunu işləyib yüksək mərhələyə çatdırmışdır.

Epik ənənədə «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun tədqiqi bütövlükdə oğuz türklərinin mənəviyyəti, daxili aləmi, tarixi, milli dəyərləri, əxlaq normaları və s. barədə məlumat verən və epik ənənədən gələn arxaik detalların zəngin silsiləsinin dünyaya çatdırılması üçün mühüm addımlardan biridir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Araslı H. Müqəddimə. Bax: «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı: Azərnəşr, 1939, s. 3-15
2. Faruq Sümər. Oğuzlar. Bakı: Elm, 1992, 427 s.
3. Koroğlu X.H. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. (redaktor F.Bayat), Bakı, Yurd, 1999, 244 s.

4. Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir). Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
5. Əlimirzəyeva F.D. «Kitabi-Dədə Qorqud» alman tədqiqatında. Bakı: BDU nəşri, 1998, 150 s.
6. Якубовский А.И. «Китаби Коркуд» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья. «Совет эдебийяты», Ашгабат, 1944, №6, с.311-317.
7. Бартольд В.В. Краткий обзор истории Азербайджана, сочинения, т. II. М.: Наука, 1963, 124 с.
8. Гусейнов П. Сирийские источники об XII-XIII в.в. Азербайджане, Баку: Азернешр, 1960, 257 с.
9. Буньятов З. Азербайджан в VIII-IX вв., Баку: АН Наук Азерб. ССР. 1965, 384 с.
10. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974, 631 с.
11. Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М.: Гослитиздат, 1947, 569
12. Путилов Б.Н. Эпос – Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, Вып.4, 1991, с. 162-165
13. Тронский И.М. История античной литературы, М.: Высшая школа, 1983, 464 с.
14. Гомер. Одиссея. Пер. В.Вересаева, М.: Гослитиздат, 1949, 257 с.
15. Дерамани Н.Ф., Тимофеев Н.А. Хрестоматия по античной литературе, I т., греческая литература. М.: Просвещение, 1965, 679 с.
16. Иванов А.Н. Адыгейский героический эпос «Нарт». М.: Нука, 2002, 347 с.
17. Амирани. Грузинский народный героический эпос. М.: Наука 1965, 289 с.
18. Осетинский героический эпос «Нарт». Сухуми, Ир Год, 2005, 256 с.

**Улькер Набиева**

### **Эпос «Китаби-Деде Коркут» и эпическая традиция**

#### **Резюме**

Период зарождения и распространения эпоса «Китаби-Деде Горгуд» проходил в тесной связи с процессом влияния тюркской эпической традиции. Эта эпическая традиция сформировала главные стихотворные размеры озанского импровизаторства. Рыцарство, обеспечение благосостояния, защиты народа, его выдвигание на передние рубежи было первостепенной заботой тюркской эпичности.

Устный репертуар является тем важным источником, который наиболее полно сохранил героические и рыцарские сюжеты, мотивы, образы, а затем перенес их в репертуар озанов.

Эпическая традиция-это восстановление устной памяти в профессиональном повествовании. Это означает, что древнетюркский эпос, восстановив путем профессионального повествования все позитивное и негативное мышление, сохранившееся в устной памяти, трансформировался в эпическое творчество.

**Ulker Nabiyeva**

### **"The Book of-Dede Gorgud" and epic tradition**

#### **Summary**

The period of initiation and propagation of the epios "The Book of-Dede Gorgud" took place in close connection with the process of the influence of Turkic epic tradition. This epic tradition has formed a major poetic dimensions an Ozan improvisation. Chivalry, welfare, protection of the people, his nomination at the forefront was the paramount concern of Turkic epic.

Oral repertoire is the important source that best preserved the heroic and chivalrous themes, motifs, images, and then transferred them to the repertoire of Ozan.

Epic tradition-is the restoration of oral memory in the professional narration. This means that the ancient Turkic epic, restored by a professional narration all the positive and negative thinking that has survived in the oral memory, transformed into an epic work.

KÖNÜL HƏSƏNOVA  
BDU, fil.ü.f.dok.  
Azərbaycan

## «KİTABI-DƏDƏ QORQUD» DASTANINDA ƏNƏNƏVİ SÜJETLƏR

**Açar sözlər:** «Kitabi-Dədə Qorqud», ənənəvi süjet, motiv, etiqad, erkən təsəvvür

**Ключевые слова:** «Китаби-Дедэ Горгуд», традиционный сюжет, мотив, верование, ранние представления

**Key words:** "Kitabi-Dede Gorgud", a traditional plot, motive, belief, early representations

«Kitabi-Dədə Qorqud» Azərbaycan xalqının ədəbi-mədəni düşüncəsinin ən qədim və zəngin qaynaqlarını əhatə edir. Bu abidə əcdadlarımızın etik-estetik, mənəvi-əxlaqı dəyərlərini, məişətini, həyat tərzini, ictimai-sosial vəziyyətini, milli idarəçilik sistemi və dövlətçilik ənənələrini, milli etnik tariximizi öyrənmək baxımından günümüz üçün çox dəyərlidir. Milli-mənəvi dəyərlərimizi, öz tarixi keçmişimizi daha dərindən öyrənməyə başladıqca eposun həmin istiqamətlərdə daha dərindən araşdırılmasına diqqət daha da artmışdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» bütün bunlardan əlavə, ictimai fikrimizin hələ bundan sonra uzun müddət diqqət mərkəzində olacaqdır. «Dədə Qorqud»dan qaynaqlanan fikir tariximizin elmi mənzərəsi, buradakı dövlət tipi və dövlətçilik ənənələrinin zəngin tarixi geniş araşdırmalara cəlb ediləcəkdir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un ayrı-ayrı boylarında dünya eposu üçün ənənəvi olan silsilə süjetlər vardır. Bunların bir çoxu qədim oğuz düşüncəsinin məhsuludur və Qafqaz hüduqlarında yaranmışdır. Onların bir çoxu oğuzların erkən məişət, ovçuluq və köçəri həyat qaydaları ilə bağlı yaranmışdır. Müəyyən qismi isə dünya xalqlarının həyat və yaşayışı üçün ənənəvi olub dünya eposundan «Kitabi-Dədə Qorqud»a gəlmişdir. Eposda türk cəngavərliyi və alplığı ilə əlaqədar olan, milli məişət həyatından doğan, ayrı-ayrı adət-ənənə və mərasimlərlə bağlı olanlar da yox deyildir. Bütün bunlar isə bu gün eposun süjet qaynaqlarını təşkil edir. Bu süjetlərin bir çoxu türk xalqlarının qəhrəmanlıq eposlarına səpələnərək öz erkən kökündən uzaqlaşmış yeni variantlar yaratmışdır.

Türk eposunda qəhrəmanlıq süjetlərinin yayılma spesifikasiyası geniş və rəngarəngdir. V.M.Jirmunski, X.T.Zərifov, M.H.Təhməsib və başqa tədqiqatçılar onları müxtəlif qruplara ayırır və hər birini öz məzmun çalarında təhlil edir. Bütün bu mülahizələri əsaslandırmaqla biz də eposdakı süjet və motivləri aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmağı məqsədəuyğun hesab edirik:

1. **Erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı süjet və motivlər** – bu tip süjet və motivlər «Kitabi-Dədə Qorqud»un yaranış etibarlı ilə daha qədim hesab edilən boylarında özünü göstərir. Onlar şərti olaraq bəşəri səciyyə daşıyır və bir çoxu dünya xalqlarının dastan yaradıcılığı üçün ənənəvidir. Bir sıra hallarda bu süjetləri müəyyən tədqiqatçılar türk məxsus qəhrəmanlıq süjeti hesab edir, onlarda milli etiketlər axtarırlar. Məsələn, dağa, ağaca, ova, ov alətlərinə və s. onqon, kult kimi yanaşır, onları müqəddəsləşdirib əcdadlarının etiqad obyektinə hesab edirlər. Bu, kökündən yanlışdır. Çünki belə dərkətmə bütün bəşər övladı üçün ənənəvi həyatdır. İnsan dərkətməsinin müəyyən mərhələsində hansı regionda, hansı qitədə yaşamasından, hansı irqə və cinsə mənsub olmasından asılı olmayaraq, həmin həyat materialına E.Taylorun yazdığı kimi, oxşar şəkildə münasibət bildirəcəkdir.

Bu gün dünya eposlarındakı oxşarlıq və bənzərliklərdən birinin də başlıca səbəbini həmin oxşar məişət həyatında axtarmaq lazımdır. Dünya xalqları belə oxşar süjetlər yaratmışlar. Onların müəyyən qismi nağıllarda, eləcə də xalqların daha qədim dövrlərdə yaratdığı eposlarda özünü əks etdirdiyi kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud»da da belə süjetlər yox deyildir. Ona görə də

eposlarda əks olunan süjet və motivlərin bir qismində yuxarıda dediyimiz mənada millilik axtarmaq doğru deyildir (3, 12-29). Həmin süjetlər arxaik təsəvvürləri əks etdirmək baxımından, bir sıra hallarda milli-etnik məişət həyatı ilə çarpazlaşmaq etibarlı ilə diqqəti cəlb edir. Bu tip süjet və motivlər daha qədim eposlarda əks olunur.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da belə süjet və motivlər çoxdur. Onları belə təsnif etmək olar:

1. Ova çıxma, ovda yaralanma, ovda əsir düşmə, aldadıb ova aparma və ovda azma, ovda vəhşi heyvanların qəzəbinə gəlmə, ovda (dağda) azdırılma, ovda yoldaşların xəyanəti ilə yaralanma (ölmə), ovda doğma adamlar (qardaş, ata, saray adamları) tərəfindən öldürülmə (yaralanma); ovdan qayıtmayan qəhrəmanın arxasınca getmə; ovda itkin düşmüş qəhrəmanın dalınca getmə; ovda öldürülmüş qəhrəmanın dalınca getmə; ovda yaralanmış qəhrəmanın dalınca atanın (ananın) gedib qəhrəmanı tapması və onun yaralarını yuyub təmizləməsi, ovda yaralanan qəhrəmanın gəlib evində ölməsi, ovda yaralanmış qəhrəmanın gəlib evində sağalması, ovda yaralanan qəhrəmanın düşmə (yaxud doğmalar) tərəfindən evdə öldürülməsi; nəhayət, ovda yaralanan qəhrəmanın sağalıb öz doğmalarını (düşməni) ölümdən xilas etməsi.

2. **Övladsızlıq və övlad əldə etmə ilə bağlı süjet.** Bu süjet də müxtəlif istiqamətlərə ayrılır. Mənşə etibarlı ilə daha qədim təsəvvürlərlə bağlı süjetin müxtəlif motivlərlə zənginləşmə və inkişaf prosesi də özünü göstərir. O, aşağıdakı yarımşüjetlərə ayrılır:

a) Nəzir-niyaz yolu ilə övlad əldə etmə;

b) Allaha dua etmək yolu ilə övlad əldə etmə;

c) Yol ayrıclarında karvansaraylar tikib acaqları doyuzdurmaq, paltarsızları geyindirmək yolu ilə övlad əldə etmə;

ç) Tapılma yolu ilə övlad əldə etmə;

d) Övladlığa götürmə yolu ilə övlad əldə etmə;

e) Sehrli qocaların alma (nar və ya başqa meyvə) vermə yolu ilə övlad əldə etmə; bunun da nağıllarımızda iki xətti nəzərə çarpır – pay verib pay ummayan qocaların, dərvişlərin köməyi ilə övlad əldə etmə; bir də pay verib pay uman dərvişlərdir ki, onlar dünyaya gətirdikləri uşaqları müəyyən yaşa çatdıqdan sonra gəlib aparırlar.

3. **Türk eposunda qız arxasınca getmə, qız gətirmə də arxaik süjetlər qrupuna daxildir.** Bu da özlüyündə müxtəlif motivlərə əsaslanır ki, həmin motivləri aşağıdakı kimi təsnif etmək olar:

Evdəki qızdan imtina etmə; atanın qız axtarmağa çıxması; atanın qızı nişan verməsi; atanın peşimançılığı; qəhrəmanın qız arxasınca getməsi; qəhrəmanın tanımadığı qız uğrunda döyüşlərə girməsi; şərt kəsmə yolu ilə vəhşi heyvanlarla döyüşmə; döyüş meydanında vəhşi heyvanlara qalib gəlib qızı götürüb ata evinə yola düşmə; yolda yuxuya getmə; sevgili ilə döyüş meydanında vuruşma və barışib ata evinə gəlmə; qız uğrunda dustaq olma; qıza verilən vədi yerinə yetirməmək ucbatından qəzaya tuş gəlmə (1, 85-93; 52-68).

4. **Daha başqa yolla qız alma.** Bu süjet də bir necə motiv üzrə həyata keçirilir ki, onlar beşikkərtmə, elçilik və qız qaçırmaqdır.

Bütün bu süjetlərlə yanaşı, eposda erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı daha bir neçə motiv də özünü göstərir ki, onlar da ayrı-ayrı süjetlərin içərisində işlənilib boyun məzmununu tamamlayır. Bu motivlərin hər birinin bəzən çox kiçik olmasına baxmayaraq, qəhrəmanın sonrakı taleyini istiqamətləndirir və boyun məzmununa bir tamlıq gətirir. Həmin motivlər içərisində aşağıdakılar daha dinamik səciyyəlidir:

1. Ad qoymaq;

2. Cəzalandırma;

3. Qadına ehtiram.

Bunların hər birinə ayrı-ayrı boylarda təsadüf edilsə də, onlar eposa xüsusi bir məzmun və mənə dolğunluğu gətirir, onu bir növ yüksək mənəvi-əxlaqi dəyərlərlə zənginləşdirir.

Erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı süjetlərdə bəşəri dəyərlərin açıq nəzərə çarpması onların dünya xalqlarının şifahi yaradıcılığı üçün ənənəvi xüsusiyyətlər daşdığını nümayiş etdirir. Həmin xüsusiyyət süjetlərdən ayrılıb əmələ gələn, yaxud süjet daxilində yaranan motivlər üçün də ənənəvidir. Lakin bunu süjetlərdən kənar adqoyma, cəzalandırma, and içmə və qadına ehtiram motivlərinə tam tətbiq etmək mümkün deyildir. Həmin motivlərdə müəyyən mənada milli həyat detalları süjetlərdə olduğundan fərqlidir. Motivlərin işlənmə yeri və məqamına görə onlar bəzən

milli məişət faktını daha çox əks etdirir. Bütün bu kimi süjet və motivlərin əks olunma mənzərəsi eposun özündə daha aydın nəzərə çarpır.

2) Eposçuluq ənənələri ilə əlaqədar süjetlər – övladsızlıq, ərin dustaq edilməsi və öz toyuna gəlib çıxması və s. kimi süjet və motivlər. Bu tip süjetlərin dünya epik düşüncəsindən gəlməsi şəksizdir. İkinci qism isə bilavasitə türk dastancılığında yayılan və ənənəvi xüsusiyyətləri ilə seçilənlərdir. Onlar eposa pərakəndə şəkildə yayılmamışdır. Dünyəvi süjetlərlə ənənəvilər arasında sıx bir vəhdət vardır. Onlar yeri gələndə bir-birindən tamam fərqli hadisələri, epizodları, əhvalatları eposa gətirir. Yeri gələndə də bir-biri ilə vəhdətdə çıxış edir. Akademik V.M.Jirmunski yazır ki: «Türk qəhrəmanlıq eposunda dünyəvi süjetlərlə milli dastancılıqda meydana çıxan süjetlər vəhdətdədir. Türk eposu özündə birləşdirdiyi, yaxud istifadə etdiyi dünyəvi süjeti dastan repertuarında milli dastançılıq süjetindən az fərqləndirir. Bu xüsusiyyət türk eposunun yüksək sənətkarlıq qüdrəti ilə bağlıdır...» (2, 22-26). Doğrudan da türk eposçuluğu dünyəvi süjeti qəbul edərkən onu sənətkarlıq baxımından elə məharətlə işləyir ki, ilk baxışda onu milli dastan süjetindən ayırmaq olmur. İlk öncə epik təfəkkür dünyəvi süjeti aşağıdakı istiqamətlərdə özününküləşdirir. Birincisi, dünyəvi süjet icra məkanını dəyişir, hansısa xalqın epik ənənəsindən götürülüb, yeni məkana daxil edilir və orada yenidən işlənir. İkincisi, süjetin başlıca motivləri saxlanmaqla onlar bilavasitə yeni milli məkan üçün ənənəvi modellər yaradır. Üçüncüsü, yeni milli məkanın bütün etik və estetik göstəricilərini qəbul edir. Bu üç mühüm xüsusiyyət dünyəvi süjetə zahiri millilik verir, onu epik repertuarda yeni dastançılıq tələbləri əsasında fomaləşdirir. Şifahi repertuarda nə qədər yenidən işlənsə də, süjet öz dünyəvililiyini saxlayır.

Bu süjetlər quruluşuna görə mürəkkəb xarakterlidir. Bəzən bütün hadisələr həmin mürəkkəb süjetin üzərində yaranıb inkişaf edir, yeni epizodlar, hadisələr, əhvalatlarla zənginləşir, maraqlı kompozisiya quruluşu yaradır.

Dastan yaradıcılığı üçün ənənəvi süjetlər isə türk dastançılığının geniş yayılmış epik ənənəsində özünü tez-tez təkrarlayan, müxtəlif rekonstruksiyalara məruz qalan süjetlərdir. Onlar müxtəlif motivlərə ayrılır, yaxud müxtəlif motivlərin məcmuundan yaranır. Qeyri-adi hadisə, əhvalat, vəqəələrlə əlamətdar olur. Milli eposçuluq ənənəsi əsasında yaranır və ayrı-ayrı türk dastançılıq ənənələrində özünü göstərir. Qəhrəmanlıq dastanlarımıza diqqət yetirsək, bu süjetlərin səpələnməsinin özünəməxsus spesifik xüsusiyyətlərə malik olduğunu görürük. Yəni, istər dünya eposundan gəlmə, istərsə türk dastançılığı üçün ənənəvi süjetlərin «Kitabi-Dədə Qorqud»da sistemli düzümü vardır. Onlar istər eposda, istərsə də ayrı-ayrı boylarda nizamlı düzumdədir. Xaotik səpələnmə səciyyəsi daşımır. Əksinə, hər biri müəyyən boylarda bir və ya iki dəfə özünü göstərir, süjet yaradıcılığında iştirak edir, özünün yerini epik yaddaşda saxlayır, bununla da türk eposunun süjet və ad göstəricisində yerini möhkəmlədir. Hər iki tip süjet və motivlər «Kitabi-Dədə Qorqud»da bütöv halda əks olunur. Onlarda yarımçıqlıq, tələsik işlənmə, özünü qismən nümayiş etdirmə yoxdur. Bütün təfərrüatları ilə yanaşı qəlib və ölçüləri, sərhədləri müəyyəndir. Hər hansı elementində, hadisə və əhvalatında qeyri-müəyyənlik, ikili baxış və ya münasibət yoxdur. Hadisələrin əhatə dairəsi geniş olduğu kimi, epos daxilində yeri də müəyyən və aydındır. Kompozisiya tərkibində özünəməxsus yeri vardır.

Türk dastançılığı milli dəyərləri, adət-ənənə və etiqadlarını yaşadan, onu etnosun düşüncəsinə müntəzəm olaraq təlqin etmək funksiyasını da daşıyırdı. Nəsilləri tərbiyə edən epik düşüncə yad meylləri daim yamanlayıb etnik düşüncədən uzaqlaşdırmış, ənənəvi, sınaqdan çıxmış dəyərlərin isə təkəə yaşadıcısı yox, həm də daşıyıcısı, nəsillərarası ötürücüsü olmuşdur. Eposlar ənənələr pozulan məqamlarda həqiqətlərin təhrif olunma sırasını sıralamaqla bu ənənələrin pozulmazlıq zərurətini əks etdirmişlər. Bu «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda özünü aydın şəkildə biruzə verir. Süjetlər məcmuunda belə bir qənaət özünü təsdiqləyir ki, erkən sınaq və etiqadlar pozulmazdır. Cəmiyyət onları heç bir deformasiyaya yol vermədən yaşatmalıdır. Onlar yalnız müəyyən sinfi və ya ictimai-iqtisadi, dini zəmində baş verən böyük dəyişikliklər sayəsində əvəzlənə bilər. Sınaqlardan çıxarılıb qəbul edilən, təsəvvürdə epikləşən etiqadlar ayrı-ayrı fərdlər tərəfindən təhrif edilsə də dəyişilməz qalmalıdır.

«Dədə Qorqud» süjet və motivləri bu baxımdan tarixən əski etiqad və təsəvvürlərin milli yaddaşda qorunub saxlanması funksiyasını üzərinə götürmüş, uzun zaman ərzində onların qorunub saxlanmasında, bu günümüzdə gəlib çatmasında mühüm rol oynamışdır.

## Ədəbiyyat:

1. Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəindir). Bakı: Yazıçı, 1988
2. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974
3. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка (Составитель Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков). Л.: Наука, 1979
4. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по система Аарне Л. 1929, 116 с.
5. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. Книга моего Деда Коркута. Огуский героический эпос. (Перевод В.В. Бартольда. Издание подготовили: В.М. Жирмунский и А.Н.Кононов). М.-Л.: Изд.-во АН СССР, 1962, с.109-120
6. Binyazar A. Dedem Korkutun öyütleri. Ankara, 1973, 286 s.
7. Boratov P.N. Dede Korkut hikayelerinde tarihi olaylar ve kitabın telif tarihi// "Türkiyat" mecmuası. C.XIII. İstanbul, 195, s. 31-62
8. Dede-Korkut (Çapa hazırlayanı M. Nicati Sebetçioglu). İstanbul, 1978, 352 s.
9. Eliyarlı S.S. Kurddan türeyiş efsanesinin tarihi coğrafiyasına dair // Türk dünya araştırmaları, 1990, sayı 65, s. 83-99
10. Ergin M. Dede Korkut kitabı. I c. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958, XVIII+ 251 s.
11. Ergin M. Dede Korkut kitabı. I c. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963, XI+(3)+ 433 s.
12. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973, 1018 s.

**Кенуль Гасанова**

### Традиционные сюжеты в эпосе «Китаби-Деде Горгуд»

#### Резюме

Статья посвящена анализу традиционных сюжетов в эпосе «Китаби-Деде Горгуд». Здесь сюжеты и мотивы группируются следующим образом: 1) сюжеты и мотивы, связанные с ранними представлениями, 2) сюжеты, связанные с эпической традицией. Как показывает исследование, сюжеты и мотивы, связанные с ранними представлениями и верованиями, проявляются в сказаниях «Китаби-Деде Горгуд», считающихся наиболее древними с точки зрения возникновения эпоса. В свою очередь элементы, связанные с эпической традицией, относятся к таким распространенным сюжетам и мотивам, как бесплодность, пленение мужа и его возвращение на собственную свадьбу и др. Здесь наряду с определением рамок сюжетов, связанных с ранними представлениями и верованиями, также обращено внимание на их основные формы.

**Konul Hasanova**

### Traditional plots in the epos *Kitabi-Dede Gorgud*

#### Summary

The article is devoted to the analysis of traditional plots in the epos *Kitabi-Dede Gorgud*. There plots and motives are grouped as follows: 1) plots and motives connected with early representations, 2) the plots connected with epic tradition. As shows the research, plots and motives connected with early representations and beliefs, are shown in the *Kitabi-Dede Gorgud's* legends which are considered as most ancient from the point of view of occurrence of the epos. In turn the elements connected with epic tradition, concern such widespread plots and motives as futility, capture of the husband and its returning to own wedding, etc. Here along with definition of frameworks of the plots connected with early representations and beliefs, also is paid attention to their basic forms.

## KAMAL ABDULLA YARADICILIĞINDA DƏDƏ QORQUD MİLLİ YADDAŞ KONTEKSTİNDƏ

**Açar sözlər:** *yaddaş, kimlik, Dədə Qorqud, K.Abdulla, obraz, yarımçıq əlyazma, postmodernizm*  
**Ключевые слова:** *память, идентичность, Дедэ Горгуд, Камал Абдулла, изображение частичный, почерк, постмодернизм*  
**Key words:** *memory, identity, Dede Gorgud, Kamal Abdulla, images, partial, manuscript, postmodernism*

Milli tarixi yaddaşımızın, kimliyimizin aynası "Kitabi Dədə Qorqud" dastanı, onun motivləri, süjet xətləri, obrazları zaman-zaman bədii ədəbiyyatımızda bu və ya digər şəkildə öz əksini tapmışdır. Ötən əsrin 20-30-cu illərindən "Kitabi Dədə Qorqud"un ədəbi, elmi dövriyyəyə daxil olmasından sonra bədii düşüncənin müxtəlif formalarında (poeziya, nəsr, dramaturgiya) Dədə Qorqud mövzusu, süjet xətləri, obrazlarına müraciət edilmiş və yeni rəkursda təsvir edilmişdir. Dədə Qorqud mövzusunə müraciət edənlərdən biri çağdaş Azərbaycan nəsrinin görkəmli nümayəndəsi Kamal Abdullanın yaradıcılığında bu mövzu həm elmi, həm də bədii şəkildə öz həllini tapmışdır. Məsələ burasındadır ki, Dədə Qorqud mövzusu K.Abdullanın diqqətini tədqiqatçı kimi 70-ci illərin ortalarında çəkmişdir. Onun araşdırmalarında dastanın spesifik xüsusiyyətləri yeni rəkursdan araşdırılmışdır. Tədqiqatçı ilk araşdırmalarında dastanın nəsr və poeziya dili, semantikasını ilə bağlı tədqiqatları sonralar "Gizli Dədə Qorqud", "Gizli Dədə Qorqud-2" tədqiqatlarını üzə çıxardı, ilk araşdırmalarını daha da dərinləşdirdi. K.Abdulla dastanın mahiyyətində "gizlənmiş səbəblərin, motivlərin açılması ifadə planının da məntiqsizliklərini anlamağa kömək edir" (2,11) qənaətinə gəlirdi.

K.Abdulla Dədə Qorqudla bağlı yazdığı tədqiqatlarda yalnız elmi qənaətlərə gəlmir, həm də ehtimallar, nəzəri düşüncələr irəli sürərək dastanda olan bir çox uyğunsuzluqlara, qaranlıq mətləblərə aydınlıq gətirir. Onun bu tədqiqatlarının əsas məzmunu dastanın mifdən yazıya keçid mərhələsinin məzmunu olması ehtimalının irəli sürülməsidir. Tədqiqatçının Dədə Qorqud dastanının bir çox obraz və süjet xətlərinin yunan mifologiyası ilə paralel şəkildə öz əksini tapdığını göstərir. Tədqiqatçı Təpəgözün birgözlü olması, Beyrəyin barmağını kəsib qanını atası Bayburə bəyin gözünə sürtməsilə onun gözünün açılması və s. dastanda gizlənən qatlara baş vurur. Dünya mifologiyası ilə müqayisə aparan tədqiqatçının belə bir fikri düşünməyə yol açır ki: "Prometeyin ellinlər üçün elədiyini Dastanda Dədə Qorqud oğuz aləmi üçün eləməyə çalışır və ayrı-ayrı dərslər şəklində cəmiyyətin təmiz beynini faydalı biliklə doldurmaqla məşğul olur" (3, 33).

Dastana bu cür yanaşma və onun mahiyyətində gizlənən sirləri naməlumdan məlumə çevirmək əzmi onu dastana bədii cəhətdən yanaşmanı şərtləndirdi. Yazıçının son dövrlərdə yazdığı "Yarımçıq əlyazma" romanının zaman və məkan obyektlərindən biri də Dədə Qorqudun süjet xətləri və obrazlarıdır. Bu, həm də folklorə, tarixi yaddaşa qayıdışın bir formasıdır. Lakin K.Abdulla bu dəfə problemi bədii düşüncədə postmodernist yolla həll etmək istəmişdir. Maraqlıdır ki, yazıçı özü "Yarımçıq əlyazma" romanının üz qabığının son səhifəsində onu "Yarımçıq əlyazma"ya gətirən yolları göstərmişdir. Dastan tədqiqatçıları arasında "Kitabi -Dədə Qorqud"a öz xüsusi elmi baxışı olan alim sonrakı yaradıcılığında da araşdırmalarını davam etdirərək bu romana qədər bir çox əsərlər dərc etdirmişdir. Bunların arasında "Əvvəl-axır yazılanlar...", "Yolun əvvəli və axırı", "Unutmağa kimsə yox...", "Ruh", "Gizli Dədə Qorqud", "Sırr içində dastan və yaxud Gizli Dədə Qorqud-2", "Bir-iki, bizimki...", "Kim dedi ki, Simurq quşu var imiş?!", "Sirriçində nəğmələr", "Gümüş dövrün sirləri", "Beyrəyin taleyi" və s. kitabları xüsusi yer tutur. Yazıçının bu qeydinə əsasən, hətta "Azərbaycan dilinin sintaksisinin nəzəri əsasları" da romanın yazılmasına gətirib çıxaran amillərdəndir. Bu kitabların çoxunda yazıçı-alim Azərbaycan abidəsinə, mifoloji qatlarına və arxetiplərinə, milli yaddaşa standart olmayan mövqedən yanaşmış və orijinal baxış bucağı ortaya qoymuşdur. Ən əsası isə yüz ilə yaxındır ki,



qəhrəmanlıq dastanı olaraq öyrəndiyimiz "Kitabi Dədə Qorqud"u tarixi yaddaşımızdan çıxarmağa cəhd edərək məişət müstəvisinə endirərək bizi ona yaxınlaşdırdı.

K.Abdulla keçmişə yenidən dərk etmək və dəyərləndirmək anlayışı ilə "Yarımçıq əlyazma" romanında hadisələri, süjet xətlərini və obrazları tarixləşdirməyə çalışır. O, tarixə statik yanaşmır, onu muzey statusunda görmür, yeni konsepsiya və düşüncə prizmasından baxır. Görünür, buna görədir ki, ilk təkpi də məhz yazıçının keçmişə baxışına aid oldu. Romanın dərc edilməsi ilə ona olunan tənqidlər üst-üstə düşsə də, getdikcə bu tənqidlər səngiməyə başladı.

Ümumiyyətlə, son dövrlərdə "Yarımçıq əlyazma" romanı haqqında ən çox yazılan, tənqid və təqdir olunan romanlardandır. Romana olunan tənqidlərin əksəriyyəti yazıçının keçmişə münasibətindən irəli gəlir. Bu tənqidləri saf-çürük edən tənqidçi Elçin Səlcuq K.Abdullanın romanına olan hücumları dəyərləndirərək yazır: "Romanda cərəyan edən digər hadisələr isə şah İsmayıl Xətəinin Çaldıran döyüşü həyatının ilginclik mərhələsi yazıçı Kamal Abdullanın bədii inancları üzərindən cərəyan edir. Onu da deyək ki, xüsusilə bu hissə bir qisim oxucular tərəfindən haqsız etirazla qarşılandı. Fəqət onlar unutmuşdu ki, bədii əsərdən tarixi gerçəklikləri tələb etmək sadələvhlik qədər də əbləhlikdir" (5, 264).

Roman dərc olunduqdan sonra ilk mərhələdə onu tənqid edənlər peşəkar tənqidçilərdən daha çox, ədəbiyyatşünaslığa, ədəbi tənqiddə az dəxli olan adamlar, yaxud yalançı vətənpərvərlər oldu. Onlar yazıçını Dədə Qorqud inanclarını, Şah İsmayılın şəxsiyyətini təhqir etməkdə, tarixi həqiqətləri təhrif etməkdə günahlandırır və xalqın daşlaşmış yaddaşına xələl gətirməkdə qınayırdılar. Aydın məsələdir ki, bu tənqidlərin çoxu elmi arqumentlərə söykənmirdi.

Maraqlıdır ki, əgər roman yeni yazılarkən yazıçının keçmişə münasibətində tənqidçilər daha dözümsüz mövqə nümayiş etdirirdilərsə də, sonralar bu mövqedə olanların böyük bir qismi mövqeyini yumşaltmalı oldular. Bu, ona görə belə oldu ki, fikrimizcə postmodernizm estetikası bizim ictimai, ədəbi fikrimizdə oturduqca ona münasibət də dəyişməyə doğru getdi və nəticədə romanın postmodernist konsepsiyaya uyğun olaraq qiymət verilməsi tendensiyasına üstünlük verildi. Bir çox tədqiqatlarda isə müəllif romanı dəyərləndirmədə tənqidlə təqdiri yanaşı verə bildi. Romanın ilk oponentlərindən olan yazıçı Anar K.Abdullanın bu romanını yüksək dəyərləndirməsinə rəğmən, razılaşmadığı məqamları da açıq şəkildə bildirirdi. Məlumdur ki, Anarın yaradıcılığında "Dədə Qorqud" filmi başlıca yer tutduğundan romandakı dastan obrazları və süjet xəttinin dəyişdirilməsi ilə heç cür razılaşa bilmirdi. Üstəlik yazıçının "Dədə Qorqud" dünyası araşdırılmasında dastan müxtəlif parametrlərdən tədqiq edilir və elmi-nəzəri qiymətini almışdır. Yazıçı Anar "Yarımçıq əlyazma" romanındakı Dədə Qorqud da daxil olmaqla, bir çox obrazların yeni təqdimatda təsvir edilməsindən razı qalmadığından bir az da kəskinliklə bildirirdi: "Bir sözlə, Kamal Abdulla anti-"Kitabi Dədə Qorqud" yaratmağı qarşısına məqsəd qoymasa da, buna bənzər bir şey alınıb. Bəlkə də dəqiq ifadə işlətmədim. Anti-"Kitabi Dədə Qorqud" yaratmağa yox, epik dastan qəhrəmanlarının məişət antipodlarını təsvir etməyə çalışıb, amma həmin antipodlara məlum dastan personajlarının adlarını verib" (6).

Aydın məsələdir ki, "Yarımçıq əlyazma" romanının əsasını üç zaman və məkan- Dədə Qorqud və Şah İsmayıl Xətəinin həyatı, yaradıcılığı, çağdaş zaman təşkil edir. Yazıçı Anar isə tariximizin bu iki səhifəsinin romanda yer alan yeni şəkli ilə razılaşa bilmir; Dədə Qorqudun az qala yağı casusu sifətində təqdim edilməsi, özünün kinofilm qəhrəmanı Beyrəyi qorxaq, yaltaq, qeybətçil və fərarə kimi verməsinə qəbul etmir. Üstəlik Oğuzdakı bütün hadisələri-dastanda yerli-dibli olmayan bir motivlə-qəhrəmanların məhəbbət macərələriylə bağlamağa da heç cür lüzum görmürdü. Lakin nəzərə alsaq ki, K.Abdullanın "Yarımçıq əlyazma" romanı yeni bir əsərdir, "Kitabi Dədə Qorqud" deyil, sadəcə yazıçı dastandakı süjet və obrazlardan istifadə edərək yeni bir roman yazmışdır. Şah İsmayıl Xətəi ilə bağlı olan hadisələri yazarkən də yazıçı tarixlə yanaşı, xalq düşüncəsində yaşayan variantlara da müraciət edir. Əslində K.Abdulla bir alim, yazıçı kimi bunları yaxşı bilir, xalqın təfəkküründə minilliklərdə yol gələn inancları, obrazları, süjet xətlərini yeni variantda təqdim etməyi üstün tutur. Dastanı mükəmməl şəkildə tədqiq edərək onun tədqiqatçısına çevrilən K.Abdulla bu zəngin və möhtəşəm abidəyə yeni rakursdan baxır. Əsərin özünün strukturundakı şərtlilik və tarixilik əsəri ənənəvi tarixi roman olmaqdan istisna edir. Müəllifin romanı Milli Əlyazmalar İnstitutunda tapılan qədim əlyazma nüsxəsi kimi qələmə verməsi romanın tarixi məcrada davam etməsinə bizi inandırır. Romanın süjet xətti yalnız bir zamanda və məkanda deyil, üç zaman və məkanda təsvir edilməsi postmodernizmin estetikasına uyğundur. Yazıçı əsərin "Ön söz, yaxud natamamlığın bütövlüyü" adlı ön sözündə romanın

haqqında danışılan əlyazması ilə bağlı fikirləri oxucunu da burada yazılanlara hazırlayır: "İkinci, paralel adlandırdığımız o qat Azərbaycan və İran hökmdarı şah İsmayıl Xətəinin həyatı ilə bağlıdır və özü-özlüyündə bitkin bir həyat nöqtəsinin və ya parçasının (?) təsvirinə həsr olunub. Tamamilə ağılsız mətləblərin qələmə alınmasıdır. Daha çox tarixi yox, bədii rəvayəti xatırladır. Dədə Qorqud-Şah İsmayıl, Şah İsmayıl-Dədə Qorqud. Bu iki mətləb, əlbəttə ki, onu demək vacibdir ki, qeyri-bərabər şəkildə (Dədə Qorqudla bağlı hissə həcminə görə daha böyükdür) qurulmuşdur. Bu mətləblərin hər biri öz "dilində" danışsa da, amma yenə elə bil ki, bir-birini əməlli-başlı izləyir və tamamlayır" (4, 12).

K.Abdulla "Yarımqıq əlyazma"da mətn içində mətn yerləşdirir; maraqlıdır ki, bu mətləblər bir-birindən dil və üslub baxımından fərqlənir. Müəllif gah XI əsrə aid olan mətnə keçir, gah da XV əsrə, yaxud müasir dövrə keçir. Əlbəttə, qədim əlyazma kimi verdiyi hadisələrdə "Kitabi Dədə Qorqud" leksikasından yararlanır, hətta burada Anadolu türkcəsindən də istifadə edir.

"Yarımqıq əlyazma"dakı obrazlar yüzillərdi xalqın yaddaşında kök salmış adlarla adlansa da, yeni baxışdır. Burada hər bir obrazın vəzifəsi var ki, bunlar tanıdığımız obrazlar deyil. Dastandan tanıdığımız Dədə Qorqudun romandakı vəzifəsi Oğuz cəmiyyətində özünə yer eləmiş ilk istintaq prosesinin yeganə katibidir. Romanın Dədə Qorqudla bağlı yerləri əslində Oğuz cəmiyyətinin istintaqına həsr olunmuşdur. Akademik Tofik Hacıyev romanın bu cəhətini qeyd edərək yazır: "Və beləliklə, bütövlükdə roman Oğuz cəmiyyətinin istintaqına həsr olunur. Həm də ancaq Oğuz cəmiyyətininmi? Elə olsa, onda bu roman yox, konkret tarixşünaslıq aktı olardı. Romanın və bütöv bədii ədəbiyyatın sözü bütün tarixə, bütün zamanlara və bütün cəmiyyətlərə aiddir" (7).

Yazıçı dastandakı hadisələri bir qədər komikləşdirməklə postmodernizmin ironiya üsulundan istifadə edir; casus motivini və bir çox hadisələri komik şəkildə verir. Mətnin bu hissəsinin konfliktinin mərkəzində ictimai istintaqın komikliyi durur. Bu istintaqla əslində Bayandır xan mövcud cəmiyyətin obyektiv idarə olunmasına işarə etmiş olur. Romanda Bayandır xan, Qazan xan və başqa obrazlar da yeni təqdimatda verilir. Bu cəhətdən Bayandır xan tamamilə yeni bir rakursda təqdim edilir; əslində dastanda o qədər də nəzərə çarpmayan, görünməyən Bayandır xan burada ön mövqedədir. Daha doğrusu, K.Abdulla cəsarətlə Bayandır xanı hadisələrin mərkəzinə gətirərək onun statusuna (xaqan) uyğun təsvir edir. Çünki türk dövlətçilik tarixində xaqanın statusu çox böyükdür, dastanda isə onun böyüklüyü, funksionallığı o qədər də hiss edilmir. Qədim türk dövlətçiliyində tətbiq olunan ikimərtəbəli idarəçidən biri Bayandır xan, digəri isə Qazan xandır. Buna görə də K.Abdullanın onu ön mövqeyə çıxarması qanunauyğundur. Romanda bayandır xan ən yüksəkdə duran, əmrlər verən, ölkəni yönədən və onu ideoloji cəhətdən yönləndirən bir rəhbər kimi göstərilir: "Bayandır xan dəxi bir söz demədən yerini rahladı, ağ saqqalını ehmalca tumarlamağa başladı. Bir xeyli susdu. Dərin fikrə getdiyini gözlərinin bir nöqtəyə qırılmadan dikilməsindən bilmək olurdu. Mən Qılbaşa, Qılbaş mənə baxdı. Bayandır xan qərar qəbul edirdi. Amma Qazan Bayandır Xanı ona lazım olan, ancaq özünün gördüyü bir məsələni məndən öyrənməyə çalışsa, nə olacaqdı?! Bir şey dəqiq idi: Aruz Qoca qurban getməli idi. Öldü vardı, döndü yoxdu. Bu aydındı. Onun Qazanın doğmaca dayısı olması isə Bayandır Xanın çıxardığı qərarın, tərəfkeşlikdən uzaq, qərəzsiz bir qərar olmasına daha bir sübut olacaq" (4, 43).

Məsələ burasındadır ki, K.Abdulla dastana postmodernist nöqteyi-nəzərdən yanaşmış, obrazlara, süjet xətlərinə tamamilə yeni bədii konsepsiya ilə yanaşdığından onun bu yanaşması bəzən tənqidlərə də məruz qalmışdır. Lakin romanın postmodernist üslubda yazıldığından onun təhlilinə də bu cür yanaşılması romanın və müəllifin xeyrinə olardı.

Beləliklə, K.Abdullanın tədqiqatlarında, əsələrində, məqalələrində, mülahizə və düşüncələrində "Kitabi Dədə Qorqud" kitabının özü, eləcə də dastanın süjet xətti və obrazları ilə bağlı son dərəcə maraqlı fikirləri yalnız elmi, ictimai fikrə təsir etməklə qalmamış, həm də bədii düşüncə müstəvisində onu yeni mərhələyə qaldırmışdır.

### Ədəbiyyat:

1. Abdullayev K. "Dədə Qorqud" nəsrinin spesifik xüsusiyyətləri // Azərbaycan, 1981, №6, s.151-157
2. Abdullayev K. Müəllif – əsər – oxucu. Bakı: Yazıçı, 1985, 247 s.

3. Abdullayev K. Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1991, 152 s.
4. Abdulla K. Yarımçıq əlyazma. Bakı: XXI-YNE, 2004, 288 s.
5. Elçin S. Kədər in sirri (ədəbi-bədii esse). Bakı: "XXI-YNE", 2005, 288 s.
6. Anar. Kədərli və işıqlı seçmələr. "Ədəbiyyat qəzeti", 2004, 20 avqust
7. Nəcəyev T. Yarımçıq əlyazma və ya tamamlanmamış süjet, yaxud davamı gözlənen Roman haqqında. "525-ci qəzet", 2004, 14 sentyabr

**Бахтияр Аскеров**

### **Деде Горгуд в контексте национальной памяти в творчестве Камала Абдуллы**

#### **Резюме**

В статье рассказывается о том, что Деде Горгуд является зеркалом нашей национальной идентичности. Новый справочник делится на темы о Деде Горгуде в романе писателя Камала Абдуллы. Здесь он подошел с точки зрения постмодернизма.

**Bakhtiyar Asgerov**

### **Dede Gorgud in the context of national memory in Kamal Abdulla's creativity**

#### **Summary**

In the article, the mirror of our national memory identity, Dede Gorgud's reflection in the contemporary period is mentioned. A new reference is expressed on the Dede Gorgud topics and images in writer Kamal Abdulla's novel "incomplete manuscript". In here, as the scholar, fundamentally studying epos "Dede Gorgud" in his own creativity approached the images and topics from the point of postmodernism, the images and topics are depicted completely from the point of a new fictional foreshortening.

**ALMARA NƏBİYEVA**  
**BDU, fil.ü.f.dok.**  
*Azərbaycan*

### **QAZAN XAN "KİTABİ – DƏDƏ QORQUD" DASTANININ BAŞ QƏHRƏMANI KİMİ**

**Açar sözlər:** *"Kitabi –Dədə Qorqud", mənəbə, epik ənənə, epos, oğuzlar, obraz, ailə qadın, ər-arvad, övlad, adət-ənənə*

**Ключевые слова:** *"Китаби-Деде Коркуд", источник, эпические традиции, эпос, огузы, образ, семья, женщина, супруги, дитя, быт и традиции.*

**Key words:** *"The Book of Dede Korkut", issue, history, a source, epictradition, epos, oghuz's, form*

Oğuz türklərinin qədim tarixini özündə əks etdirən "Kitabi Dədə Qorqud" dastanının yaranmasından xeyli zaman keçməsinə baxmayaraq, bu gün də öz aktuallığını itirməyən "epos" mənsub olduğumuz xalqın adət-ənənələrini özündə təcəssüm etdirir. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda Oğuzun əsas dayağı Salur Qazan xan obrazı hadisələrin mərkəzində dayanaraq nəzəridiqqəti cəlb edir. Qazan xan abidənin baş qəhrəmanı olaraq dastanın on iki boyunun səkkizində iştirak edir və ilk boylardan başlayaraq getdikcə inkişaf edir, böyüyür, Oğuz elinin tam hakiminə çevrilir. Yüksək insani keyfiyyətləri ilə yanaşı, döyüşlərdə igidliyi onu ölməz bir obraz kimi ucaldır. Dastanda Salur Qazan adlandırılan Qazan xan Oğuz elinin dayağıdır. Salur Qazan xan dastanda oxucuya: "... Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrisı, bizə miskin umudla, Amit sayının aslanı,

Qaracugun qaplanı, qonur atın iyəsi, xan Uruzun ağası, Bayındır xanın güyəgisi, Qalın Oğuzun dövləti, qalmış yığit arxası Salur Qazan kimi təqdim olunur (1, 37). Xalqına, elinə arxa olan Qazan xan bütün xeyirxahlığı xalqı üçün edir. Oğuz məmləkəti üçün bir hücum, basqın təhlükəsi olsa “döyüş günü öndən tərən” Qazan xan olur. Dastanda Oğuzun əsas baş hökmdarı olan Bayındır xanı ancaq sözdə görmək olur. “Əksər boyların başlanğıcında –lap elə ilk cümləsində xanlar xanı Bayındır xan, bəylər bəyi Qazan xan, yaxud da hər ikisi eyni vaxtda görünür. Onlar oğuz elinin sayılıb, seçilən bəyləri ilə yanaşı məsləhət-məşvərət eləyir ya da şənlənirlər. Bu toplantıların divanında Bayındır xanın və Qazan xanın şəxsiyyəti Oğuz elinin arxasında dayanan böyük, qüdrətli bir dövlətin aşkara çıxarır və həmin boylardakı hadisələrin də məhz dövlətin-gücün nəzarəti altında olması qənaətini ortaya qoyur”(4, 81) Oğuz üçün bütün dövlət işini Qazan xan aparır.

Qazan xan hakimiyyət, vəzifə səlahiyyətinə görə deyil, eyni zamanda öz müstəsna şəxsi şücaəti ilə başqalarından seçilən məğlubedilməz surətdir. O, hansı iş dalınca getsə, mütləq zəfər qazanır. “Qazan gücdə, qüvvətdə qaplana - pələngə təşbeh edildiyi kimi, psixi xarakterdə də ona oxşadılır, bəzən yeddi günlük yuxuya gedir. Pələng-qaplan da ovunu parçalayıb yedikdən sonra bu cür yeddi gün yuxulayı” (2, 86). Düşmən onu ancaq belə uzun yuxu keçirdiyi vaxt tutub ələ keçirir. Yoxsa ayıq vaxtında ona yaxın düşməyə cəsarət etməzdilər.

Qazan xan eyni zamanda qüdrətli sərkərdədir. O, düşmən elində dustaq olur, evi də yağmalanır, əsir də düşür, amma mənsub olduğu tayfanın adına ləkə salmır, cəngavərlik və mərdanəlik simvolu kimi bütün epos boyu hadisələrin önündə dayanır. Qazan vətəninə, xalqına xəyanət edən adamı öz oğlu olsa belə günahından keçmir. Məsələn, “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy” da Qazan oğlu Uruz qoyduğu yerdə tapmadıqda “A bəglər, oğlan qancaru getdi, ola?” – deyərək soruşdu. Bəglər onda cavab verdilər: “Oğlan quş yürəkli olur. Qaçıb ata-anasına getmişdir”, - dedilər. Qazan xan döyüşlərin birində yaralanıb düşməyə əsir düşən oğlunu cəbhədən qaçmış sanaraq deyir: “Bəglər, Tanrı bizə bu kür oğlu vermiş. Varayın, anı anası yanından alayın, qılıcla paralayın, altı bölük edəyin, altı yolun ayrındınbırağayın. Bir dəxi kimsə yazı yerdə yoldaş qoyub qaçmaya” – dedi (1, 84). Burada Qazanın qəhrəmanlıq qüruru və eləcə də ictimai münasibətdən doğan yüksək məhəbbət hissi, övlad hissindən, atalıq məhəbbətindən çox-çox əvvəldə dayanır.

Düşmənlər tərəfindən yağmalanmış evini qurtarmağa gedən Qazanın Qaraca Çobanın köməliyindən imtina etməsini onun igidlik qüruru ilə deyil, sinfi münasibət ilə izah etmək lazımdır. Bu, Qazan xanın Qaraca Çobana münasibətində fakta çevrilir. Xan, çobanın ona köməyini özü və təbəqəsi üçün əksiklik sayır. Ancaq Oğuzun sinfi anlayışında – bir dinamika var: Çoban qeyri-adi fiziki gücü ilə Qazan xanı mat qoyur. Sarındığı bitili iri, qaba ağacı köklü-kökmərli dibindən çıxaran, bu ağır yüklə piyada gedib atlı Qazana arxadan çatan Qaraca çoban Allah vergisi gücü, həm də ağasına elinə, dövlətinə fədakar sədaqəti ilə qarşı tərəfin bütün sinfi imtiyazlarını, ayağı altında tapdayır. Qazan xan bu fakta ictimai qiymət verir, çobanın ona yaradımını qəbul edir. Maraqlıdır ki, çobanın gələcək mövqeyini qiymətləndirir və onu öz silkindən bilib, döyüşə girməsinə icazə verir. Deməli, türkün tarixində ənənəvi varislikdən başqa, bəylik ləyaqəti həyatda şəxsi davranışla da qazanılmış.

Oğuzların cəmiyyətində namus mənəvi aidiyyət kimi bütün maddi – fiziki varyiyətdən yüksəkdir. Təkcə bunu demək kifayətdir ki, Oğuzda həyat yoldaşına - ərə də, arvada da halal deyirlər. Oğuzun namus əsası halallığıdır. Bunu Oğuzun düşməni də bilir. Buna görə də Qazan xanın evini, mal-mülkünü talayana, ailəsini qul-qaravaşını əsir edən kafirlərin məlikən sərt qisas yolunu seçir: O öz məclisində Qazan xanın qadınına şərab paylatmaq, gəzdirtmək istəyir. Əgər kafirin məqsədi sadəcə kef-şəhvət olsa idi, o daha cavan əsir qız-gəlinlərlə qane olardı. Düşmən Oğuzun ən kövrək hissəyə bələddir və ən qatı qisas variantını seçir. Bu namusun Oğuz üçün mənasını Qazanın oğlu Uruz bir daha nümayiş etdirir. Anasını aşkarlamaq üçün onun ətindən düşmənin qara qovurma hazırlamaq xəbərini eşidəndə Uruz Burla xatuna deyir: “ ... Bu nə sözdür? Saqın, qadın ana! Mənim üzərimə gəlməyəsən, mənim üçün ağlamayasan. Qoy bəni qadın ana, cəngələ uresunlar, qo ətimdən çəksinlər, qara qavurma etsinlər, qırqbəg qızının önünə ilətsünlər. Anlar bir yedigində sən iki yegil!... Ta kim, kafirün döşəginə varmayasan, sağrağın sürməyəsən, atam Qazan namusunu sımayasan. Saqın!” (1, 45).

Qazan bütün etdiklərini xalqın naminə edir, çəkişmə və döyüşlərdə başqaları tərəfindən məcburi cəlb edilir. Evinin yağma edilib aparılmasında, oğlunun əsir alınmasında Beyrəyin qəfil

hücumla əsir aparılmasında, “Bəkil oğlu İmranın boyu”nda və s. bunun aydın təzahürünü görürük. Əsil həqiqətdə davaya, qırğına yaddır. XI boyda Qazan xan Şahininin arxasınca gedərkən onu kiçik ölüm tutur – bu, yeddi günlük yuxudur. Casuslar gəlib Tumanın təkuruna xəbər verirlər ki, bir bölük atlı tərpnəib, bəyləri yatıb. Bildirdi ki, bunlar Oğuz ərənləridir, təkur ordusu ilə onların üstünə gəlir. Qazanın iyirimi beş bəyini öldürür, özünü arabaya sarıyıb aparır. Yuxudan ayılıb əl-ayağını möhkləm bir örkənə sarınmış görəndə Qazan cüzi bir qüvvətlə bütün ipləri qırıb atır. “Əlin-əlinə çalıb qas-qas gülür; ... Mərə kafirlər, ərəbəni beşiyin, sizi yumru-yumru dayəm sandım” – deyir. Qazan xan nə qədər igidlik göstərsə, bununla öyünmür, igidliyi ilə öyünənləri kişi saymır.

Bin-bir ərdən yağı gördümsə, “oyunum” dedim.

Yigirmibin ər yağı gördümsə, yiləmədim.

Otuz bin ər yağı gördümsə, ota saydım,

Qırqbin ər yağı gördümsə, qıya baqdim.

Əlli bun ər gərdümsə, əl vermədim.

Altmış bin ər gördümsə, aytışmadım.

Səksən bin ər gördümsə, donanmadım.

Yüzi dönməz qılıcım ələ aldım...

Anda dəxi “ərəm-bəgəm” deyüögünmədim

Ögünən ərənləri xoş görmədim

Əlinə girmiş ikən, mərə kafir, öldür məni,

Qara qılıcım sal boynuma, kəs başım... (1,156).

Qazan döyüş meydanında qalxanla, qopuz gəzdirir. Bu Oğuz qəhrəmanlıq dastanlarının bədii qüdrətindən doğan səciyyədir. O, ancaq döyüş meydanında qopuz götürür və düşməne meydan oxuyur; nə qədər igidlik göstərsə, bununla öyünmür, igidliyi ilə öyünənləri kişi saymır.

Əsərin son boyundakı Oğuz – İç Oğuz, Dış Oğuz (Daş Oğuz) qarşıdurmasında Qazan xanın qalib, Aruz bəyin məğlub olması və bununla əsərin sona yetməsi, sonrakı dövrdə Uruz xanın Bayandır və Qazan xanı əvəzləyib, Oğuz qövminin Xaqan-xan-Alp idarəçilik ənənəsini davam etdirəcəyinə işarədir. Bütün alpları yenən Qazan xan Uruza məğlub olur, aman diləyib “Alp, Uruz, aslan Uruz” adlandırır.

Aruz Qazan arasındakı mübarizə əsərin əvvəlində şüuraltı dinamikanın gizli simptomlarını daşıyarsa, sonunda bu qarşıdurma şəklində üzə çıxır. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da “ov ovlamağa” çıxan Qazandan Aruz “ordunun üstünə kimi qoyursan” soruşmaqla hakimiyyətə hərisliyinin şərtlərini ortaya çıxarırsa, Qazan xanın “oğlum Uruz” deməklə “sözsüz danışıqda” öz qəti cavabını verir.

Aruz Qazan arasındakı mübarizənin yalnız XII boyda “yağmağa çağırılma” bəhsində qopan mübahisə və münaqişə olmadığı, bu ədavətin daha dırın kökləri olduğu və dastan boyu davam etdiyi digər tədqiqatçılar tərəfindən də qeyd olunmuşdur. K.Abdullayev “Gizli-Dədə Qorqud” monoqrafiyasında bu ədavətin ibtidai görüşlərdən başlanan patoloji bir toqquşma olduğunu iddia edir: “Aruz qoca ona görə öldürülür ki, o, Beyrəyi öldürüb və Qazana asi olub. Dərin qatda isə Salur Qazan dayısına əl qaldırmaqla qədim cəmiyyət üçün vacib olan bir məsələni keçirdi, öz elini matriarxatın konkret bir təzahüründən uzaqlaşdırmağa cəhd edirdi” (3, s 8).

Qazan xan, Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu IV boyda gələcək hakimiyyət üçün narahatlığını üzə çıxarır. Bu boyda Qazan xan oğlu Uruza, “yarınkı gün zaman dönüb, bən ölüb, sən qalacaq, tacım-taxtım sənə vermiyələr, - deyir. Sonumu andım, ağladım, oğul!” deməklə az qala bu mübarizədə məğlub olacağını, ümitsizliyini ifadə edir (1,69). Qazan xanın narahatlığına səbəb olan təəssürat oğlu Uruzun “baş kəsib, qan tökməsi”, yəni igidlik göstərməməsidir. Elə bu yerdə Qazan xan Uruzu qardaşı Qaragünə və dayısı Aruz ilə müqayisə edir. Oğlu Uruz qarşısında yay söykənib durardı. Sağ yanında qardaşı Qaragünə oturmuşdu. Sol yanında dayısı Uruz oturmuşdu. Qazan sağına baqdı, çox sevindi. Qarşısına baxdı, oğlancığını – Uruzigördi. Əlin əlinə çaldı, ağladı (1, 78). Çünki baş kəsib, qan tökməyən Uruz ilə “baş kəsib, qan tökən” ərənlərin qarşılaşması məqamında Uruzun məğlub olacağından narahatlıq keçirir. Toplumun min illər boyu formalaşan mentalitetindəki qanunları nəzərə almamaq toplumun seçiminə məğlubiyət zərurətini ortaya çıxarır. Çünki toplum qəhrəmana, xana, xaqana hər şeyi bağışlaya bilər, şüuraltı düşüncədən gələn yazılmamış qanunların adət səviyyəsində olan

davranış normalarının pozulmasını isə bağışlaya bilməz, elə buna görə də “baş kəsib, qan tökməyə” Uruz üçün Qazan xan çox narahatdır.

Bu məğlubiyyət ehtimalında iki əsas real şəxs kimi qələbə imkanlarının mümkünlüyü nəzərə çarpan rəqiblərdən birincisi Qaragünə ikinci şəxsə - Aruza qarşı Qazan xanın tərəfindədir. Əksinə siyasi baxışların təmin olunması üçün iki rəqib birləşib daha güclü rəqibi aradan götürməli, sonra bir-biri ilə mübarizədə taxta sahib çıxmaq üçün çarpışmalı idilər. Lakin Qaragünənin siyasi hakimiyyət şansından imtina edib Qazana güzəşt etməsi Aruz bəyi bu mübarizədə tək qoyur. Elə buna görə də sonuncu boy Qazan xanın qələbəsi, Aruz bəyin məğlubiyyəti ilə sona çatır. Qazan xanın məğlub etdiyi Aruzun başını Qaragünəyə kəsdirməsi bir tərəfdən real namizədlərin və onların pərdə arxasındakı qüvvələrinin gələcək ittifaqının mümkünlüyünə birdəfəlik son qoyursa, digər tərəfdən Qaragünənin Qazan xanın “qılıncı” olduğunu nümayiş etdirir. Həm Aruzun, həm də Qaragünənin müxtəlif davranışlarla meydandan çəkilməsi Uruz üzərindəki qələbə ehtimalını sıfıra endirir (6, 28).

Fikrimizcə, dastanın XI boyunda Uruzun Qazan üzərində qələbəsi, onun yalnız aqlın və namusun deyil, həm də qüvvətin təmsilçisi olduğunu işarələyir. Bu boyda Qazan xan üzərində Uruzun qələbəsi hakimiyyətə hazır olmasını təsdiqləyir.

Oğuz bəyləri tutduqları mövqe və qohumluq bağlantılarından asılı olmayaraq, danışıq və söhbətlərdə Salur Qazana müraciət, əsasən belədir: “Xanım, bəyim, ağam, Sultanım” (1, 46;52;63;78).

Qazan xan üç ildən bir evini, bütün var – dövlətini xalqa paylayır, bircə “halalının əlindən tutub evindən çıxır, nəyi varsa yəğmə edib aparır. Qazanın bir hərəkəti ümumoguz həyatının daxili qaydalarından el başçısı ilə ümumi el arasındakı ictimai münasibətdən doğur. Qazanın bu xeyirxahlığının heç şübhəsiz dərin tarixi-ictimai kökləri vardır. Ş.Cəmşidov qeyd edir ki, Qazanın el başçısı, el qəhrəmanı olaraq yığdığı, topladığı bütün varidat, var-dövlət, xəzinə onun özünün deyil, ümumi xalqa məxsusdur, elmin-camaatın malıdır. O, bunu üç ildə bir dəfə xalqın özünə paylayır.

Uruzun doğuluşu Salur Qazanın cavanlıq deyil, ahıllaşmış, qocalıq çağlarına düşür. Dastandan məlum olur ki, Salur Qazanın bir qızı da vardır ki, o, da Qara Budağın xanıdır. Uruza gəlicə, o, gecədən – gec həm də nəzir-niyazla dünyaya gəlmişdir. Sübut Salur Qazanın xanımı Boyu uzun Burla xan xatunun sözləridir:

Quru-quru çaylara su saldım,  
Qara donlu dərvişlərə nəzir verdim.  
Yanıma, ala baqduğumda qonşuma eyübaqdım.  
Umanına – u Sanana aş verdim.  
Ac görsəm, doyurdum,  
Yalncıq görsəm, donatdım  
Dilək ilə bir oğlu güclə buldum (1, 86).

Eposda Qorqud Atadan sonra sayılan, müraciət olunan, məsləhət alınan bir kişi varsa, o da elə Salur Qazandır. Onun məsləhət bildiyi iş kimsə etiraz etmir. Məsələn, ikinci boyda “Salur Qazan bəylərə ova getmək təklif edəndə çevrədəkilər yalnız və yalnız məsləhətdir!” cavabını verirlər (1, 37). Üçüncü boyda “Qamğan oğlu xan Bayandır məclis qursa da söz deyən, məsələ həll edən Qazan xandır. Baybörə bəyin halından narahat olan da odur. Bəylər məhz onun sözləri ilə dua edirlər ki, Tanrı Baybörəyə övlad versin (1,52). Dustaqlıqdan dönən BamsıBeyrək ondan bir günlük bəylik aldığına görə kişilərin gedilməsi yasaq olunan qızlar, xanımlar məclisinə gəlir. Bundan narazı qalan Burla xatun deyir: “Mərə qavat oğlu dəlüqavat, Sona düşərmi bitəkəllüfbənin üzərimə gələsən” – dedi. Beyrək aydır: “Xanım Qazan bəgdənmana buyruq oldu. Mana kimsə dolaşmaz”, - dedi. Burla xatun: “Çünkim Qazan bəgdən buyruq olubdur, qon, otursun!” – dedi (9, 72).”Uşun qoca oğlu Səgrəkboyu”nda qardaşı Əgrəkin Əlincə qalasında əsir saxlanıldığını öyrənən Səgrək onu qurtarmağa hazırlaşır. Ata-anası isə bu oğullarını da itirəcəklərindən qorxurlar. Odur ki, bu işdə yenə də Qazan xanı əncam çəkən bilirlər. Boydan oxuyuruq: “Ata-ana ağlaşub, Qazana adam saldılar. Oğlan qardaşın andı gedər; bizə nə ögüt verərsən?” – dedilər” (1, 148). Dastan boyu Salur Qazana bu cür müraciətlər, öyüd, məsləhət istəyənlər az deyil. Qazan xan da istəklərə həmişə məqbul cavab verir.

Salur Qazan xan olduqca səxavətli, mərhəmətli, sözünün üstündə duran adamdır. Onun səxavətliliyi birbaşa özünə aid olan boylarda açıqca görünməkdədir. O, tez-tez ağır ziyafətlər məclisləri qurur. Döyüş-vuruşda qazanılan qənimətə tamah salmır. Kafirlərlə vuruşlarda seçilən ər igidlərə ölkə, qala, cübbə, çuxa və s bağışlayır. Qazanılan qələbələr şərəfinə ziyafətlər verir. “Qırx qul, qırx kənis – cariyə azad edir. Ev-əşiyin mal-dövlətini kafir əlindən alacağı halda, qaraca Çobanı əmiraxur edəcəyinə söz verir və dediyini də edir (1, 44). Dastanda Salur Qazanın müsbət cəhətləri daha çoxdur.

Dastanda Salur Qazan xanın rəsmi titulu bəylərbəyi kimi göstərilir ki, bu statusun özü də bütün Oğuz dövlətinə nəzarət etməyə imkan verir. Dastanda oğuzlarda dövlət boylardan təşkil olunur və bu boylara da bəylər rəhbərlik edirdi. Qazan isə bu bəylərin bəyi, başçısıdır. Tam, şəriksiz hakimiyyətinə siyasi zəmin hazırlamış Qazan bəy dayısı Aruz qoca üzərindəki qələbədən sonra, çox yəqin ki, iddialarını həyata keçirir və Bayandır xandan sonra xanlar xanı taxtına əyləşir.

Tarixdən məlumdur ki, qəhrəmanın mövqeyi yüksək olduqca onu titul-təyinləri artır. Dədə Qorqud dastanının da Qazan xan bu əlamətlərlə təqdim olunur: “Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrusu, ümmət Soyu aslanı, Qaracığın qaplanı, Qonur atın yiyəsi, Xan Uruzun ağası, Bayandır xanın göyğüsü, Qalın Oğuzun dövləti”. Bu dövlətdə Qazan xan Bayandır xandan sonra ikincidir. Bu qeyri-adi qüvvəsinə, igidliyinə görə Bayandır xan onu kürəkənlərə qəbul edib. Qazan xanın şəxsiyyətinin təqdimində “Qalın Oğuzun dövləti” də var. Dastanda “dövlət” sözü ağıl mənasında işlənir”. Deməli, o, fiziki gücü ilə yanaşı, həm də ağılı ilə seçilir. Təsadüfi deyil ki, Bayandır xan kimi Oğuz bəylərinin – xanlarının Qazan xana müraciətindən aydın olur ki, Qazan xan Qalın Oğuzun baş ordu komandandır. Ordu dövlətin təminatçısı sayıldığına görə Qazan xanı Qalın Oğuz dövləti (ağlı) sayılır. Sərkərdə isə dövləti ağılla qoruyar.

### Ədəbiyyat:

1. Cəmşidov S. “Kitabi – Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən. Bakı: Gənclik, 1969
2. Cəmşidov S. “Kitabi – Dədə Qorqud”. Bakı: Elm, 1977
3. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: “Öndər” nəşriyyat, 2004
4. Əliyev Kamran. “Açıq kitab “Dədə Qorqud” . Bakı, Elm və təhsil, 2015
5. İslamzadə A. “Dədə Qorqud kitabı”nda siyasi idarəçilik uğrunda mübarizə və varis problemi // “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu. №4.2002
6. İslamzadə A. Qazan xan epik düşüncə və tarixi gerçəklikdə. /məlum oğuznamələr əsasında mülahizələr/. “Dədə Qorqud”. Elmi - ədəbi toplu. Bakı: Səda, N 2. 2005,
7. “Kitabi – Dədə Qorqud”. (H. Araslının redaktəsi və giriş məqaləsilə). Bakı:Azərnəşr, 1939
8. “Kitabi – Dədə Qorqud”un Ensiklopediyası. 2 cildə.Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000
9. “Kitabi – Dədə Qorqud”. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyat”, 2004
10. “Kitabi – Dədə Qorqud” /Ön söz, müqəddimə və şərhlərin müəllifi S.Əlizadə, F.Zeynalov/ Bakı: Elm, 1988
11. Ergin M. DedeKorkut kitabı. I c. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958, XVIII + 251 s
12. GökyayO.Ş. Dedem Korkutun kitabı. İstanbul Milli Egitim Basımevi, 1973

**Набиева Алмара**

### Газанхан, как главный герой эпоса «Китаби-Деде Коркуд»

#### Резюме

В статье даётся верное описание образа Газан хана, героя древне-тюркского эпоса «Книги Деде Коркуд». Будучи в эпосе центральной точкой опоры огузского племени, Газан хан находится в гуще событий, тем самым привлекая к себе особое внимание. Являясь главным героем памятника, он принимает активное участие в восьми из двенадцати глав, и уже с первых глав постепенно растёт, становясь полноправным судьёй. Наряду с человеческими качествами с непобедимостью и мужеством Газан хан так же выступает и в роли хранителя народных устоев, обычаев, традиций. В эпосе после

старосты Деде Коркуд, первым к кому можно обратиться за советом, помощью, является СалурГазан хан. В одной из глав посвящённых ему, в лице Газан хан проповедуются моральные нормы и другие ценности.

**Nabiyeva Almara**

### **Kazan Khan as a protagonist image in "DedeKorkut" epos**

#### **Summary**

In the article, it is reported about the image of Kazan Khan in "DedeKorkut" epos, which provides ancient Turkish history. Kazan Khan as a major supporter attracts attention, standing in the center of events. Kazan Khan, the protagonist of the epic monument is represented in eight part of the story from twelve, gradually develop and becomes a full judge of the Oghuz tribe at the end. In addition to his high human qualities, his invincibility and bravery in the battles raise him as an immortal character. Kazan Khan, named Salur Kazan in the epic is stronghold of the Oghuz province. He maintains life-style, heroism, and moral values of Oghuz people. Kazan Khan is only one person who can be requested, asked for advice after Korkut Father. Some particular issues such as moral values and special features of the Alps within Kazan Khan image have been involved to the investigation in the article.

**ТОФИГ МАМЕДОВ**  
БГУ, старший преподаватель  
*Азербайджан*

### **ЭПОС «КИТАБИ ДЕДЕ ГОРГУД» И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

**Açar sözlər:** *müasir mədəniyyət, «Kitabi Dədə-Qorqud»un kütləviləşdirilməsi, rus – Azərbaycan ədəbi əlaqələri, tərcümə, resepsiya, əsatir-folklorçuluq, postmodern estetikası, epik dünya, epik qəhrəman, janr strukturu, tarixilik, janrların qarışması, filoloji roman*

**Ключевые слова:** *современная культура, популяризация «Китаби Деде Горгуд», российско-азербайджанские литературные связи, перевод, реценция, мифо-фольклоризм, постмодернистская эстетика, эпический мир, эпический герой, жанровая структура, историзм, смешение жанров, филологический роман*

**Key words:** *modern culture, popularization of «Kitabi Dede Korkut», Russian-Azerbaijan literary relations, translation, reception, mytho-folklorism, postmodern aesthetics, epic world, epic hero, genre structure, historicism, mixing genres, romance philology*

Эпос «Китаби Деде Горгуд» концентрирует в себе важнейшие ключевые вопросы азербайджанской истории и культуры, обусловленные немеркнущим идеологическим, политическим и воспитательным значением этого памятника в деле возрождения и укрепления азербайджанской государственности.

Выдающееся произведение мировой литературы, «Книга книг» азербайджанского народа – «Китаби Деде Горгуд» – в прямом смысле было возвращено народу в жесточайших условиях кризиса сознания и идеалов рубежа 1990-х годов. В сложнейшее время диктата и пропаганды леволиберальной постмодернистской идеологии и этики потребовалась политическая воля лидера и патриарха азербайджанского народа Гейдара Алиева, который сказал на торжественной церемонии, состоявшейся в связи с 1300-летним юбилеем дастана «Китаби-Деде Горгуд» 9 апреля 2000 года во дворце «Гюлистан»: «Мы гордимся тем, что имеем такой великий исторический памятник, как "Китаби-Деде Горгуд". Мы гордимся тем, что мы – потомки Деде Горгуда. Мы гордимся



тем, что принадлежим к народу Деде Горгуда. Мы гордимся тем, что "Китаби-Деде Горгуд" принадлежит всем тюркоязычным народам, в то же время и в первую очередь принадлежит азербайджанскому народу. Мы гордимся тем, что мы – хозяева "Китаби-Деде Горгуда", мы сохраним его и передадим будущим поколениям» (1).

Этому дню, когда «мы заявили всему миру, что "Китаби-Деде Горгуд" исполнилось 1300 лет» (2), предшествовала огромная и плодотворная подготовительная работа организационного, научного и художественного характера со стороны азербайджанских ученых, писателей, деятелей культуры и искусства, ведомой Государственной комиссией по проведению 1300-летнего юбилея дастана, созданной на основе соответствующего указа Президента Азербайджанской Республики Гейдара Алиева от 20 апреля 1997 года. Эльмира Рагимова, участвовавшая на собраниях Государственной комиссии по проведению 1300-летнего юбилея дастана, проходивших под председательством президента Азербайджана Гейдара Алиева, вспоминает: «На этих собраниях выслушивались отчеты о проведенных работах членов госкомиссии, их планы на будущее, предложения и замечания. Здесь Гейдар Алиев произнес речь, которая вызвала неопишное воодушевление присутствующих. Обладая энциклопедическими знаниями, он говорил о далеком прошлом и советовал всему тюркскому миру глубоко изучать нашу богатую историю, литературу и искусство. Обращение этого выдающегося человека и руководителя к присутствующим было мягким и доверительным, насыщенным чувством уважения. На миг показалось, что перед нами стоит не пропагандист и знаток Деде Горгуда, а сам Деде Горгуд» (3).

Народное и общенациональное значение дастана «Китаби-Деде Горгуд» было заложено в основу современной духовной и политической культуры Азербайджана великим Гейдаром Алиевым в «бурное десятилетие на посту президента независимого Азербайджана» (4). Скрепляющие узы этой воистину просветительской философии и исторической миссии развивает на новейшем этапе азербайджанской государственности Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев.

На церемонии открытия 13 декабря 2013 года в Баку памятника Деде Горгуду Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев подчеркнул: «"Китаби-Деде Горгуд" - национальное достояние азербайджанского народа... Этот эпос дорог для каждого азербайджанца. Сооружение сегодня этого памятника является очередным проявлением отношения азербайджанского народа к своему историческому прошлому, к своей культуре... Такое географическое понятие в произведении, как земля огузов, охватывает все азербайджанские территории» (5). Он напомнил о том, что в 1970 – 1980-х годах по рекомендации великого лидера Гейдара Алиева были приняты конкретные решения по пропаганде произведения, донесению его до советской и мировой общественности: так, например, в 1975 году был снят высокохудожественный двухсерийный фильм «Деде Горгуд» («Свет погасших костров»).

Распоряжение главы государства от 28 декабря 2013 года «О съемках многосерийного телевизионного художественного фильма по дастанам "Деде Горгуд"» подытожило сделанное в исследовательской истории памятника и обозначило задачи на будущее: «"Китаби Деде Горгуд", состоящий из самых крупных и известных огузнаме о наших предках, содержит в себе неисчерпаемые выразительные возможности родного языка. Монументальный эпос, охватывающий историческую географию Азербайджана во всей ее полноте, является ценным источником для изучения древних обычаев и традиций нашего народа, мировоззрения, духовного мира и высокого художественного вкуса наших далеких предков. В 2015 году исполняется 200 лет популяризации «Китаби Деде Горгуд» в мировом научном пространстве. За истекший период были проведены многочисленные научные изыскания по исследованию памятника, созданы литературные произведения по сюжетам и мотивам отдельных частей эпоса, появились образцы изобразительного искусства» (6). 20 февраля 2015 года было обнародовано Распоряжение Президента Азербайджанской Республики «О проведении 200-летия первого перевода и издания "Китаби Деде Горгуд" на немецком языке» (7).

Таким образом, можно говорить о влиянии эпоса «Китаби Деде Горгуд» на современное азербайджанское искусство, литературу, культуру в целом. В рамках нашего

исследования выделяются два произведения азербайджанской литературы второй половины XX – начала XXI вв., получившие международное признание и широкий общественный резонанс: повесть Анара «Деде Горгуд» и роман Камала Абдуллы «Неполная рукопись». Переведённые на различные языки мира и изданные в разных странах, эти произведения вызывают широкий читательский интерес и научные споры. Не лишним будет напомнить, что народный писатель Азербайджана Анар Рзаев является автором сценария, снятого в 1975 году режиссёром Тофиком Тагизаде одноимённого фильма. Сама повесть «Деде Горгуд» только в Российской Федерации переиздавалась несколько раз. Роман Камала Абдуллы «Неполная рукопись» впервые был опубликован на азербайджанском языке в 2003 году. В рамках перекрёстных годов Азербайджана в России и России в Азербайджане (2005 – 2006) этот роман увидел свет на русском языке в Москве (8). Драматическим инвариантом древнего огузского сюжета в творчестве К. Абдуллы стала и пьеса «Шпион» с подзаголовком «Эпический детектив в 2-х частях, 12-ти эпизодах, с принудительным прологом и необязательным эпилогом», напечатанная в издательстве «Мутарджим» в русском переводе в 2004 году (9). Автор перевода пьесы «Шпион», так же как и романа «Неполная рукопись» с азербайджанского языка на русский является известный азербайджанский деятель культуры, актёр и театральный режиссёр Вагиф Ибрагимов (1949 – 2011). Литературный критик Лев Аннинский написал вступительную статью к роману «Магия слов: Полнота неполного». Этот критический анализ романа «Неполная рукопись» также опубликован в «азербайджанском» в третьем номере журнала «Дружба Народов» за 2006 год под названием «Горгуд, где твой гопуз?» (10). Следует подчеркнуть, что данный выпуск «Дружбы народов» (№3, 2006 год) целиком посвящён азербайджанской литературе, открывается «Обращением к читателям Посла Доброй Воли ЮНЕСКО» первой леди Азербайджана Мехрибан Алиевой.

Ещё в 70-е годы XX века писателю Анару в своей повести «Деде Горгуд» удалось создать единое сюжетное повествование, домыслить список эпических персонажей, расширить идейное и тематическое звучание и смысл древнего тюркского памятника, связать его с темой будущего азербайджанской истории, государственности, культуры и цивилизации. Писатель смог отобразить трагические коллизии народной истории и показать веру азербайджанского народа в своё будущее: открытые ветрам Истории, эпические герои в повести Анара сохранили мужество и благородство в своих сердцах и были способны сотворить Азербайджанский Мир.

В романе Камала Абдуллы «Неполная рукопись» перемежаются два повествования: первое – от лица деде Коркута, рассказывающее о расследовании шпионского дела в огузском стане, которое проводит верховный Байандур-хан; второе – от лица неизвестного автора и повествует о Шахе Исмаиле Хатайи. Эти два главных повествования находятся внутри третьего неполного повествования, связанного с событиями гянджинского землетрясения, произошедшего 30 сентября 1139 года и унёсшего жизни около 230 тысяч человек. Таким образом, остаточный текст гянджинского повествования, состоящий из 16 строчек текста, обрамляет два остальных повествования о расследовании Байандур-хана и о Шахе Исмаиле Хатайи. Часть рукописи, связанная с Деде Горгудом, по своему объёму гораздо больше (178 страниц огузского текста против 55 страниц сефевидского текста), и огузский пласт повествования в романе «Неполная рукопись» несколько раз прерывается и перемежается сефевидским пластом, посвящённым Шаху Исмаилу Хатайи.

Между произведением Анара «Деде Горгуд» и произведениями Камала Абдуллы, созданных на основе эпоса «Китаби Деде Коркут» лежит большая разница. Эти произведения принадлежат к разным эпохам и разным философско-эстетическим направлениям: Анара – к реализму советского периода, а Камала Абдуллы – к постмодернизму. Некоторые азербайджанские исследователи критически отнеслись к художественной манере Камала Абдуллы свободно перерабатывать эпические и исторические сюжеты, давать им собственную авторскую интерпретацию. Не понимая специфики азербайджанской художественной традиции обращения к мифо-фольклорному и историческому материалу, они слишком уж по-постмодернистски трактуют ключевые эпизоды романа.

Другой важной проблемой анализируемых произведений является определение их жанровой специфики. Совмещение в едином тексте художественного повествования разнородных жанровых признаков определяет существо абдуллаевского романа «Неполная рукопись» в отличие от повести Анара. Последний соблюдает исходную чистоту жанрового канона, основываясь на мифологическом значении образа Деде Горгуда, и сопутствующего ему пантеона легендарных героев Огуза, реально-исторические аспекты биографии и деяний которых не играют существенной роли как в контексте самого дастана «Китаби Деде Горгуд», так и в контексте его художественной интерпретации Анаром, а представляют сугубо научный историко-академический интерес. С композиционной точки зрения роман К. Абдуллы образует сложное образование, полное загадок, намёков и тайн. Эпические герои «внезапно освобождаются от стылой неподвижности и оживают, начинают любить, ненавидеть, проявлять верность, строить козни, обманывать, смеяться, плакать... На поверку оказывается, что все они прежде всего самые обыкновенные люди: эти беки со своими сыновьями, ханы со своими наследниками, как и все прочие простые смертные, дышат воздухом и ходят по земле» (11). Парадоксальна в романе дискредитирующая интерпретация образа Бейрека. В пьесе «Шпион» мы наблюдаем использование анекдотического сюжета для развития драматургической интриги, а в огузском пласте «Неполной рукописи» – создание детективного сюжета. Параллельное повествование о Шахе Исмаиле Сефеви можно однозначно определить как жанровую разновидность современного исторического романа, а переплетение обоих повествовательных пластов – как «филологический детектив», в котором образ автора-повествователя, филолога, играет важнейшую ключевую роль (три предисловия и обязательное послесловие вкупе с пояснениями и размышлениями публикатора «неполной рукописи» говорят о многом).

Жанровые дефиниции постмодернистской эстетики зачастую обыгрывают схемы, представления и классификации традиционной поэтики под углом зрения игровой стихии, деконструкции, демифологизации и т.п. В предыдущей работе мы сделали вывод о том, что создание образа Байандур-хана – главная писательская удача и заслуга Камала Абдуллы (12). Следует говорить об особом типе историзма в художественных текстах постмодернистской литературы. При всех изысках постмодернизма писатель смог в своём романе «Неполная рукопись» воссоздать эпическую полноту и широту огузского мира. И в первую очередь это было достигнуто за счёт введения в число главных действующих лиц сакральной фигуры Верховного Хана Байандур-хана.

### Литература:

1. Heydər Əliyev. «Kitabi - Dədə Qorqud» dastanının 1300 illik yubileyi şərəfinə Azərbaycan prezidenti adından təşkil olunmuş rəsmi qəbulda nitq («Gülüstən» sarayı, 9 aprel 2000-ci il) // Əliyev Heydər. Müstəqilliyimiz əbədidir. İyirmi altıncı kitab (mart, 2000 - aprel, 2000). Bakı, Azərənəşr, 2009, səh. 87.
2. Там же, с. 86.
3. Рагимова Э. Встречи, запечатлённые в памяти / Литературный Азербайджан, 2008, № 1 // <http://www.azyb.net/cgi-bin/jurn/main.cgi?id=27>
4. Караваев А. Гейдар Алиев: Актуальность наследия в контексте современности (К 90-летию со дня рождения советского политика и государственного деятеля международного масштаба) // IRS, 2013, № 2 (62), с. 5.
5. В Баку состоялось открытие памятника «Китаби Деде Горгуд» и парка Деде Горгуда. Выступление Президента Ильхама Алиева / Бакинский рабочий, 16 декабря, 2013 // <http://br.az/xronika/20131216111316390.html#page999>
6. Распоряжение Президента Азербайджанской Республики «О съемках многосерийного телевизионного художественного фильма по дастанам «Деде Горгуд» / Бакинский рабочий, 29 декабря, 2013 // <http://br.az/protokolprezidenta/20131229103303196.html>
7. Распоряжение Президента Азербайджанской Республики «О проведении 200-летия первого перевода и издания «Китаби Деде Горгуд» на немецком языке» / Бакинский рабочий, 23 февраля, 2015 // <http://br.az/protokolprezidenta/20150223121930684.html>

8. Абдулла Камал. Неполная рукопись. Роман. Москва, Издательский дом Хроникёр, 2006, 256 с.
9. Абдулла Камал. Шпион. Баку, Мутарджим, 2004, 144 с.
10. Аннинский Лев. Горгуд, где твой гопуз? // «Дружба Народов», 2006, № 3 // <http://magazines.russ.ru/druzhba/2006/3/an26.html>
11. Абдулла Камал. Неполная рукопись. Роман. Москва, Издательский дом Хроникёр, 2006, с. 24.
12. Мамедов Т.Х. История интерпретации и интерпретации истории (некоторые аспекты динамической поэтики романа Камала Абдуллы «Неполная рукопись») // *Ümummilli lider Heydər Əliyevin anadan olmasının 92-ci il dönümünə həsr olunmuş «Filologiyanın aktual problemləri» mövzusunda Respublika elmi-nəzəri konfransının materialları*. Bakı, 2015, s. 78-82.

**Tofiq Məmmədov**

### **“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu və onun müasir Azərbaycan ədəbiyyatında inikası**

#### **Xülasə**

Məqalədə «Kitabi Dədə-Qorqud» dastanının tədqiq tarixinin metodoloji məsələləri, onun müasir Azərbaycanın mənəvi və siyasi mədəniyyətində rolu araşdırılır, dastanın resepsiyası üzərində yazılan Anarın «Dədə Qorqud» povesti və K. Abdullanın «Yarımcıq əlyazma» romanının janr və narrativ strukturası analiz olunur.

**Tofiq Mammadov**

### **Epos *Kitabi-Dede Gorgud* and its reflection at the modern Azerbaijani literature**

#### **Summary**

The article reviews the methodological issues of the research history of «Book of Dede Korkut» epos, its role in Azerbaijan's modern moral and political culture, analyzes the genre and narrative structure of the novels «Dede Korkut» by Anar and «Incomplete manuscript» by K. Abdulla based on the reception of this outstanding masterpiece of the azerbaijani literature.

**SEVİNÇ MƏMMƏDOVA**  
**BDU, dosent**  
*Azərbaycan*

### **“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”UN ALMANİYADA KƏŞFİ VƏ F.fon DİTS**

**Açar sözlər:** *H.Araslı, Dədə Qorqud, epos, Təpəgöz, Dits, Drezden*

**Ключевые слова:** *Г.Араслы, Деде Горгуд, эпос, циклон, Дитц, Дрезден*

**Key words:** *H.Arasli, Dada Gorgud, epos, cyclope, Dits, Drezden*

Dünya miqyasında tədqiq edilən ədəbi abidələrdən biri “Kitabi-Dədə Qorqud”dur. Bu tədqiq və araşdırmanın 200 ildən artıq bir tarixi vardır.

Müqəddimə və 12 boydan ibarət bütöv əlyazması Drezden kitabxanasında, altı boydan ibarət ikinci nüsxəsi isə Vatikan kitabxanasında saxlanılan kitabın ilk səhifəsində ərəbcə “Kitabi-Dədəm Qorqud, əla lisani-taifeyi-oğuzan” (Oğuzlar tayfasının dilində “Dədəm Qorqudun kitabı”) yazıldığına görə elm aləmində həmin adla məşhur olmuşdur (1, 4).

XVIII əsrin 70-ci illərində “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunu ilk dəfə qeydə alan alman şərqşünası Y.İ.Reyske, tədqiqatçıların diqqətini bu abidəyə yönəldən isə F.Dits olmuşdur.

Böyük Azərbaycan alimi H.Araslı göstərirdi ki, “Dədə Qorqud” kitabının nəşri XIX əsrdən

başlamışdır. İlk dəfə əsər üzərində tədqiqat aparən alman alimi Dits “Təpəgöz” boyunu 1815-ci ildə alman dilinə tərcüməsi ilə birlikdə nəşr etdirmişdir. Ditsdən sonra məşhur şərqsünas Nyoldeki bu əsəri bütünlükdə, nəşr etmək istəmişsə də, akademik Bartoldun verdiyi məlumata görə çox yerini düzgün oxuya bilmədiyindən hazırladığı işi yarımçıq qoymuşdur. 1894-cü ildə Bartold əsərin boylarını rusca tərcüməsi ilə birlikdə nəşrə başlamışdır (2, 11).

F.Ditsin sayəsində “Kitabi-Dədə Qorqud” elm aləminə ilk dəfə 1815-ci ildə bəlli olmuşdur. F.Dits Drezden kitabxanasında “Dədə Qorqud” dastanlarını aşkara çıxarmış və “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”u alman dilinə çevirərək “Odyssey”in nağıl səciyyəli təkgözlu Siklopun kor edilməsi süjetinin yeni variantı kimi nəşr etdirmişdir. F.Dits həmçinin dil-üslubca “Kitabi-Dədə Qorqud” ilə səsləşən XVI əsr türk “Atalar sözləri”ni də çapa hazırlamışdır (3, 6).

Prof. F.Mustafayeva "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanını Azərbaycan dilindən almancaya tərcümə edən müəlliflərdən biridir. Onun F.Dits haqqında verdiyi geniş məlumatlardan istifadə edərək alman alimi haqqında təsəvvür əldə edək.

Haynrix Fridrix fon Dits (Diez) (1794-1876) – alman şərqsünası, türkoloq, roman dillərinin müqayisəli öyrənilməsinin banisi, filosofudur. 1823-cü ildən Bonn Universitetinin professoru olmuşdur.

F.Dits Almaniyanın Bernburq şəhərində tacir ailəsində dünyaya gəlmişdir. F.Dits 1809-cu ildə hüquq təhsili almaq üçün Halle Universitetinə daxil olmuşdur. Akademik təhsilini bitirdikdən sonra 11 il Maqdeburqda əyalət hökumətinin sərəncamında işləmiş və burada xüsusi qabiliyyətinə görə referentlikdən dəftərxana müdirliyinə qədər yüksəlmişdir. Bacarıqlı hüquqsünas kimi xidməti vəzifəsini yerinə yetirməklə yanaşı, Dits vaxt və macal tapanda onun üçün sevimli elm sahəsi olan fəlsəfə və dilşünaslıq üzrə biliyini daha da artırmışdır.

Gənliyində Şərq səyahət etmək arzusunda olan Ditsin Şərq dillərinə böyük sevgisi olmuşdur. Buna görə də o, daha çox Şərq dillərini öyrənməyə çalışmışdır (5). Zaman keçdikcə bu böyük şəxsiyyət öz vətənidəki mühitdən sıxılmış və daha böyük fəaliyyət sahəsinə yüksəlməyə can atmışdır. Elə ki 1784-cü ildə Prusiyanın Türkiyədəki səfirliyində iş yeri boşalır, Dits bu vəzifəni tutmaq üçün yarışa qatılır və Böyük Fridrix (Prusiya kralı II Fridrix) tərəfindən soyuqqanlı xarakteri və bəzi üstünlüyünə görə bir neçə namizəd arasından o yerə seçilir. İşə başlamazdan əvvəl Dits xüsusi maraqla türklərin tarixini, milli adət-ənənələrini, dilini həvəslə öyrənmiş, onların ruhuna daha yaxın olmaq üçün ilk başlanğıcdan türk dilində danışmışdır. Burada Dits daha çox Türkiyənin tanınmış elm adamları ilə dostluq münasibəti qurmuş, kitablardan aldığı bilgi ilə yanaşı onların məlumatlarından da faydalanmışdır. Türk xalqına olan məhəbbəti onu tezliklə türklərin sevimlisinə çevirmişdir. Bununla yanaşı, Türkiyədə onun işi o qədər də asan deyildi, çünki Osmanlı Sultanının ürəyincə işləmək üçün ona böyük müdrilik, dərin elmi bilik və diplomatik keyfiyyətlər lazım olurdu. Ditsin xüsusi istedadı və bacarığı öz işinin öhdəsindən gəlməkdə ona çox kömək edirdi. Sərbəst vaxtının az olmasına baxmayaraq, bu böyük alim altı il Türkiyədə yaşadığı müddətdə türk, ərəb və fars dillərini mükəmməl öyrənir. Onun bu fədakarlığı və iradəsi gələcəkdə ən yaxşı tərcüməçi kimi yetişməkdə əsas zəmin olur. Türklərə olan səmimi məhəbbəti onu ruhən və görünüşcə xeyli dəyişir, belə ki burada Dits şərqililər kimi geyinir, onların həyat tərzini mənimsəyir. Hətta o, Almaniyaya qayıtdıqdan sonra da otağının birini Şərq üslubunda hazırlatdırır, köməkçisini və xidmətçisini də türklərdən seçir. Bu müddətdə Dits şəxsi vəsaiti hesabına çox nadir və qiymətli əlyazmaları, çap olunmuş kitabları toplamağa başlayır. Beləliklə, Dits kitabxanasını müqayisə olunmaz dərəcədə zənginləşdirir. Kral Fridrixin davamçısı II Fridrix Vilhelm 1786-cı ildə Ditsin Türkiyədəki fəaliyyətini dəyərləndirir və onu Konstantinopolda (İstanbulda) Prusiyanın vəkili edilmiş naziri, fəvqəladə böyük elçisi təyin edir. Bir müddət keçdikdən sonra Türkiyə ilə Rusiya arasında qarşıdurma baş verir, bu vəziyyət Ditsin vəzifəsini xüsusilə əhəmiyyətli edir və o, çətin tapşırıq qarşısında qalır. Dits 1838-ci ildə Berlindən almış olduğu təlimata baxmayaraq türklərə olan məhəbbəti sayəsində öz səlahiyyət imkanlarını aşaraq Türkiyə ilə ittifaq sazişi imzalayır ki, bu da Prusiya sarayında böyük təşvişə səbəb olur. Saziş ratifikasiya olunmamışdan əvvəl, 1850-ci ildə, Dits vəzifəsindən geri çağırılır və təqaüdə göndərilir. İstanbuldan ayrılmağını Dits özü belə təsvir edir: “Vidalaşarkən qəbulumda olan nazirlər göz yaşları içərisində idilər. İki gündür ki, gədim ağlayaraq mənimlə vidalaşmağa gələn türklərlə dolub-boşalır”. Yazılarında məlum olur ki, Dits özü də bu ayrılıqdan çox kədərlənir. Vətəninə qayıtdıqdan sonra da o, öz dostları ilə əlaqəsini kəsmir. Araşdırmalar göstərir ki, Dits türkcə daha yaxşı danışmaq üçün Almaniyada fasiləsiz

olaraq təhsilini davam etdirir. Geniş dünyagörüşü, dərin elmi biliyi sayəsində tanınmış ziyalıların çoxusu Ditsin ziyarətinə gəlirdi. Onun qonaqları içərisində Berlinin ən görkəmli alimlərindən Fridrix Auqust Volf, Aleksandr fon Humbold və eləcə də elmə, incəsənətə böyük dəyər verən, sonralar isə kral olmuş şahzadə IV Vilhelm də olmuşdur. Əvvəllər (1773-75-ci illər) üç dərin məzmunlu fəlsəfi əsərin müəllifi olan Dits diplomatik fəaliyyəti dövründə yaradıcılıqla məşğul ola bilməmişdir. Təqaüdə çıxdıqdan sonra isə yenidən elmi fəaliyyətə qayıtmışdır. Lakin bu dəfə o, rühünə və istəyinə uyğun olaraq yazıçılığa və şərqşünaslığa meyl etmişdir. O, kitablarının xarici görkəminə o qədər də əhəmiyyət vermirdi, onun üçün əsərlərinin elmi dəyəri və zəngin məzmununu əsas şərt idi. Şərq haqqında mükəmməl məlumatı, orada uzun illər qaldığı müddətdə topladığı nadir əlyazmalarla zənginləşmiş kitabxanası onu yaradıcılığa həvəsləndirirdi. Ditsin elmi fəaliyyətinin ikinci mərhələsində nəşr etdirdiyi əsərləri istisnasız olaraq Şərq ölkələri haqqında dəyərli məlumatlar kimi nəzərdən keçirilməlidir. Bu mərhələdə o, işini bir türk şairinin əsərinin tərcüməsi ilə 1811-ci ildə davam etdirir və elə həmin ildə “Qabusnamə”ni alman dilinə çevirərək nəşr etdirir. Bu kitabla tanış olan dahi alman şairi Göte əsərin məzmununa və Ditsin tərcümə sənətkarlığına heyran qalır. O, bu əsəri əsl hikmət xəzinəsi hesab edir və özünün “Şərq-Qərb divanı”nda ondan istifadə edir. Bu əsər Götenin Şərqə marağını daha da artırmışdır, hətta dostlarına da onu oxumağı tövsiyə etmişdir. Bu barədə Göte yazır: “Bu kitabdan öyrəndiklərimə görə özümü bu böyük şəxsiyyətə borclu sayıram. Minnətdarlığımı bildirmək üçün bir nəfər vasitəsilə ona səmimi salamlarımı göndərdim. Əvəzində bu böyük kişi 1814-cü ildə alman dilinə tərcümə edib çap etdirdiyi Şeyx Məhəmməd Laləzarinin şeirlər kitabını mənə göndərdi” (4, 95).

Beləliklə, bu vaxtdan etibarən bu iki böyük şəxsiyyət arasında məktublaşma başlayır. Hətta Götenin xahişinə görə Dits ona “Molla Nəsrəddinin lətifələri”ni də alman dilinə tərcümə edib verir. Dits vəfat edənə qədər onlar məktub vasitəsilə əlaqələrini davam etdirirlər. Ditsin yaradıcılığını maraqla izləyən Göte 1811-1815-ci illərdə çapdan çıxan “Denkvürdikeiten von Asien...” (Asiya abidələri...) kitabının I və II hissələrini oxuduqdan sonra Şərq ədəbiyyatının möcüzəsinə heyran qalır. O, Ditsə yazdığı məktubda kitab haqqındakı təəssüratını belə ifadə edir: “Bu möhtəşəm əsər mənim və dostlarımla uzun qış gecələrini qısaltdı. Biz onu əvvəldən axıra kimi oxuduq, sonra isə yenidən hissə-hissə təkrarladığımız. Bu kitabdan öyrəndiklərimizin bizim üçün misli-bərabəri yoxdur... Sizin əsərlərinizin dəyərliliyi xüsusiyyətləri, etibarlılığı və dəqiqliyi mənim Şərqə dair biliyimin əsasını qoydu” (4, 96).

F.Ditsin “Kitabi-Dədə Qorqud”a həsr etdiyi məqaləsi əlli bir abzasdan ibarət olub belə adlanır: “Homerin Siklopu ilə müqayisədə yeni aşkar edilmiş Oğuz Siklopu”. İmza yerində göstərilir: “Gizli missiyanın məsləhətçisi və prelatı Haynrix Fridrix fon Dits tərəfindən, Halle və Berlin, 1815. Halle Yetimlər Evi kitabxanasının komissiyasında” (5, 3).

F.Dits yazırdı ki, “bütün kitabda ayrı-ayrı hadisələrin dövrü haqqında müəyyən bir nəticəyə gəlmək üçün qətiyyət zaman müəyyənliyi yoxdur. İlk baxışda belə hesab etmək olar ki, bütün hadisələr Dədə Qorqud dövründə baş verir. Lakin o, heç nəyi öz adından nəql etmir. O, yalnız ayrı-ayrı məqamlarda məsləhət vermək üçün peyda olur, ən çox isə hadisələrin sonunda Oğuzlara xeyir-dua söyləmək üçün görünür, bunlar isə “Oğuznamə” adlanır. Bu xeyir-duaların ifadəsini yeddi müxtəlif hekayənin sonunda oxuyursan və bilmirsən ki, hansı nəticəyə gələsən. Bu söz – “Oğuznamə” burada Oğuz kitabı, yaxud Oğuz tarixi kimi tərcümə edilə bilməz. Əksinə, bunu Oğuzlara əlavə yazı, yaxud Oğuzlara həsr kimi aydınlaşdırmaq lazımdır. Əgər hər bir hekayə bütöv və bitkin olsaydı, bu Oğuz tarixi adlanmalı idi. Ancaq müəyyən bir hadisə baş verdikdən sonra Dədə Qorqudun üçüncü bir şəxs kimi onu söyləməsi, hər dəfə yalnız tərif və xeyir-dualarla məhdudlaşır” (5, 5).

Sonra F.Dits fikirlərinə davam edərək belə güman etdiyini göstərirdi ki, “Oğuznamə” ifadəsinin tez-tez təkrar olunması bütün kitabla həmin adın verilməsinə xidmət edir. Ola bilsin ki, kitabın əvvəlki sahibi tərəfindən üz qabığından sonrakı ilk səhifədə “Kitabi-Dədə Qorqud” adlandırılması ona görədir ki, o, Dədə Qorqudun xeyir-dualarla tez-tez peyda olduğunu görür. Mən isə bir neçə dəfə qeyd edib sübut etmişəm ki, Yaxın şərqililər öz ədəbi məlumatlarında, demək olar ki, heç vaxt dəqiq olmayıblar. Bütün bunlardan o qənaətə gəlmək olar ki, kitab üçüncü naməlum şəxs tərəfindən toplanmışdır. Bu ehtimalı doğruldan odur ki, söylənilən hadisələr açıq-aşkar tamamilə müxtəlif, bir-birindən fərqli dövrlərdən süzülüb gəlmişdir. Belə ki, Qara dəniz sahilindəki yunanlarla baş verən hadisələr və İç Oğuzla Dış Oğuzun asi olması hadisələri çox sonralar, Oğuzların soykökünün dövründəki hadisələr isə bir neçə min il əvvəl baş

vermişdir. Burada da Dədə Qorqud iştirak edə bilməzdi. Bu ziddiyyət yuxarıda adı çəkilən müqəddimədən görünür: belə ki, burada Dədə Qorqudun axırını Oğuzları tanıya bilməsi əvəzinə, onun ilk Oğuzları tanıması söylənilir, çünki Oğuz millətin soykökü kimi üç min ildən də çox əvvəl yaşamışdır” (5, 5-6).

Tədqiqatçı daha sonra göstərirdi ki, bütün bunlar onun burada kitabdan məlumat verdiyi səkkizinci hekayə ilə təsdiq olunur. O belə yazılıbdır: Bu “Basat Təpəgözü öldürdüyü boyu bəyan edər” – deməkdir. “Təpəgöz bədən ölçüsünə və gücünə görə alından bir gözü olan nəhəng adam kimi təsvir edilir. Hər fən Təpəgöz, gözü təpəsində olan adı (Scheitel-Auge) həmin gözünə görə almışdır. Bu, yunanlarda Siklop adlanan, xüsusilə hər cəhətdən Homerinkinə oxşar olan və bizə başqa Sikloplardan daha çox məlumat verən bir varlıqdır” (5, 6).

F.Dits təsdiq edirdi ki, Oğuz Siklopu yunanlardan deyil, əksinə daha çox yunanlarınkı ondan əxz edilmişdir (5, 6).

F.Dits Dədə Qorqud adlı adamın yaşadığına şübhə etmədiyini yazırdı. Lakin o, yuxarıdakı girişdə deyilənlər və başqa faktların sübut etdiyi və “Oğuznamə”də göstərildiyi kimi, hakimiyyəti öz atalarından ələ keçirən sonrakı Oğuzlarla bir dövrdə yaşamışdır.

Tədqiqatda daha sonra oxuyuruq: “Digər tərəfdən, Oğuz Siklopunun həyatının təsviri əvvəldən ölümünə qədər tam təsnifatı ilə verilmişdir. Homerin Polifem hekayəsi ilə bunun müqabilində bir parça və ya bir hadisənin surəti kimi görünür. Elə yalnız burada adamların oxşarlıqlarını sübut etmək üçün lazım olduğundan daha çox ortaqlar meydana çıxır. Oğuz müəllifinin hadisə haqqında Homerdən çox məlumata malik olması açıq-aydın görünür. Əgər bu əfsanə Oğuzlara mənsub olmasaydı, adı və kimliyi bizə məlum olmayan Oğuz müəllifi bunu bizə tam təsnifatı ilə çatdırmağa necə nail ola bilərdi? Deməli, bu, Dədə Qorqud dövrünə qədər yazılı olmasa da, şifahi şəkildə gəlib çatmışdır və bu da bizə məlum olmayan müəllif tərəfindən məlum Oğuz hekayələri külliyyatına daxil edilmişdir” (5, 14).

F.Dits fikrinə davam edərək daha sonra yazırdı ki, bu şəkildə nəzərdən keçirdikdə ona elə gəlirdi ki, Avropada hələ heç vaxt nə işə deyilməyən insani əhvalatları, qədim elmə aid edilən hadisələri Asiya haqqında xatirələr kimi təqdim edim. Hər hansı bir gələcək alimin işini asanlaşdırmaq üçün o, orijinal mətnin sözbəsöz tərcüməsini əlavə edəcəyini göstərirdi. Əgər kim o dili bilərək başqa Yaxın Şərq yazılarında Oğuz Siklopu haqqında məlumatı izləmək istərsə, ola bilər ki, Asiya və Yunan siklopları haqqında deyilənlərin harada bir-birinə uyğun gəldiyi yaxın əlaqənin izinə düşərək xoşbəxt olar. “Əgər bizdən sonra bundan bəhrələnenlər az da olsa, bizə minnətdar olsalar, keçmişdəki dolaşıqlara aydınlıq gətirmək heç vaxt itirilmiş zəhmət ola bilməz. Bir çox yazıya köçürənlərin əlindən keçən orijinalın özündə də çoxlu səhvlər var ki, bu da qədim kitablarda başqa cür ola bilməzdi. Mən onu bildiyim kimi çap etdirirəm. Ancaq burada da tez tapılmayan, mənanı təhrif, yaxud tam anlaşılmaz edən səhvlər var” (5, 15).

F.Ditsin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında yürütdüyü elmi-nəzəri mühakimələri onun türk və islam xalqlarının ədəbiyyatına, mədəniyyətinə dərinlən bələdliyini və məhəbbətini nümayiş etdirməklə bərabər, böyük alman mütəfəkkirinin eposa obyektiv yanaşma tərzində Şərqi bu və ya digər dərəcədə Qərbdən, Avropadan üstünlüyünü də vurğulayır.

Beləliklə, gördüyümüz kimi, Azərbaycanın möhtəşəm yazılı abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun Almaniyada tapılıb üzə çıxarılması, kəşfi və tədqiqinə başlanması, bu sahədə F.Ditsin böyük elmi xidmətlər göstərməklə fəaliyyəti ümumiyyətlə dünya ədəbiyyatşünaslığında, Şərq və türk-islam mədəniyyət tarixində bir hadisə olmaqla müasir Dədəqorqudşünaslığın təşəkkülünü və inkişafını şərtləndirmişdir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Cəmşidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, “Elm”, 1977, 176 s.
2. Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib edən Həmid Araslı. Bakı, Gənclik, 1977, 184 s.
3. Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, 265 s.
4. Flora Mustafayeva. Avropada Azərbaycan folklorunun böyük tədqiqatçısı və tərcüməçisi (F.fon Dits haqqında). <http://medya.az/kitabi-d%C9%99d%C9%99-qorqud-v%C9%99-fridrix-fon-dits-200-beyn%C9%99lxalq-kollokviumu-basa-catib/>
5. “Dədə Qorqud” əlyazmasının kəşfindən 200 il ötür... H.F.fon Dits. Homerin Siklopu ilə müqayisədə yeni aşkar edilmiş Oğuz. Gizli missiyanın məsləhətçisi və prelatı Haynrix Fridrix

fon Dits tərəfindən. Tərcümə edən: T.İ.Kazımov. "Folklor və Etnoqrafiya" beynəlxalq elmi jurnal. 2014, № 3-4, s. 3-17.

**Севиндж Мамедова**

**Открытие «Китаби-Деде Горгуд» («Книга о Деде Горгуде»)  
в Германии и Ф.фон Дитц**

**Резюме**

Статья об истории открытия и изучении рукописи выдающегося Азербайджанского эпоса «Китаби-Деде Горгуд» в Германии. Автор пытается охватывать все основные новости и информации касательно немецкого исследователя Ф. фон Дитца исходя из современных достижений изучения «Китаби-Деде Горгуд».

**Sevindj Mammadova**

**Discovery of "Kitabi-Dada Gorgud" ("The Book of Dada Gorgud")  
in Germany and F.fon Dits**

**Summary**

The paper is about the history of discovery and study of the manuscript of the great Azerbaijani epos "Kitabi-Dada Gorgud" ("The Book of Dada Gorgud") in Germany. The author attempts to cover all main news and information concerning F.fon Dits, the German researcher proceeding from modern achievements of "Kitabi-Dada Gorgud" study.

**ŞAKİR ALBALIYEV**  
**AMEA Folklor İnstitutu, dosent**  
**Azərbaycan**

**«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»: MÜQƏDDİMƏ İŞİĞİNDƏ GÖRÜNƏNLƏR**

**Açar Sözlər:** *"Kitabi-Dədə Qorqud", müqəddimə, islam, Dəli Domrul, söz.*

**Ключевые слова:** *«Китаби- Деде Коркут», введение, ислам, изречения, Дели Домрул, слова.*

**Key words:** *"Kitabi-Dədə Qorqud", islam, Deli Domrul, word.*

«Kitabi-Dədə Qorqud»un Müqəddiməsindəki bir neçə cümləlik mətndən Dədə Qorqud şəxsiyyəti bütövlüyü ilə göz önündə canlandırılır. Ardınca «Dədə Qorqud söyləmiş» ifadəsi gəlir və bu müdrikin – ərənlər ərəninin dilindən bu gün ümumi olaraq Atalar sözü kimi qəbul etdiyimiz və işlətdiyimiz kəlamlar yığımı verilir:

Allah-Allah deməyincə işlər önməz (rast gəlməz).

Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz (varlanmaz).

Əzəldən yazılmasa qul başına qəza gəlməz.

Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz.

Ölən adam dirilməz.

Çıxan can geri gəlməz.

Bir yigidin Qaradağ yumrusunca malı olsa yığar durur, tələb eylər, nəсібindən artığın (xanım), yeyə bilməz.

Ulaşın sular daşsa dəniz dolmaz.

Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz.

Könlün yuca tutan ərdə dövlət olmaz... (1, 14).



Bu kəlamların hamısı Qorqud Atanın dilindən verilir və burada ərəb kəlməsi olan Allah və türk sözü olan Tanrı ifadələrinin paralel şəkildə işləndiyini görürük. Həmçinin müasir islam dininin müddəalarına uyğun atalar sözlərilə əski türk-oğuz savlarının da paralel olaraq verildiyinin şahidi olur. İslam mirzələrinin bu cür düzəliş və söz-ad əvəzləmələri dərinə düşündükdə mahiyyəti dəyişdirmir. «Tanrı» sözünün yerində Allah ifadəsinin işlənməsi məzmununa heç bir təsir göstərmədiyindən, yabançı hisslər oyatmır. Çünki türk-oğuz cəmiyyətində hələ islamdan çox-çox qabaqlar, tarixin ilkin çağlarından islami dünyagörüş hakim idi. Türklər xilqətən islam doğulmuşlardır, zətən müsəlman olanlardır ki, onda rəsmi din kimi islam dininin özü yox idi. Bunun ən bariz nümunəsi dünya binnət olandan türklərin özlərini Göy türklər adlandırmasında – Göy tanrıya, vahid Allaha (təktanrıçılığa) itaət etmələrində özünü göstərərək ki, islam dininin də əsas özülünü tək Allahlıq ideyası təşkil edir. Bəli, protoislam təfəkkürünün daşıyıcısı olan türk-oğuz cəmiyyətinin dini baxımdan mənəvi varisi kimi islam dini yaranıb formalaşdı. Buna görə də «Allah-Allah deməyincə işlər önməz», yaxud «Qadir Tanrı verməyincə ər baymaz» və s. tipli Dədə Qorqud kəlamlarında (Atalar sözlərində) prinsipə biri digərini təkzib edən fikirlər yoxdur. Təktanrıçılıq ideyasının daşıyıcısı olan oğuz-türk təfəkkürü asanlıqla təkallahlıq dinini təbliğ edən islam dünyasına transfer olunmuşdur. Kəlamlar – Dədə Qorqud söyləmələri də beləcə islami dəyərlərlə səsləşməyindən «KDQ»nin üzünü çıxardan katiblər tərəfindən rahat şəkildə hazır qəlib kimi islam aləminin söz biçiminə oturdula bilmişdir.

Görkəmli folklorşünas Cəlal Bəydili (Məmmədov) «Bir neçə kəlmə də «axır zaman» anlayışı haqda» deyərək «KDQ»nin Müqəddiməsindəki Dədə Qorqud dilindən söylənilən həmin ifadənin Türk-oğuz mifologiyasındakı esxatoloji görüşlərlə bağlılığına çox dəyərli bir açıqlama gətirir: «Dədə Qorqud kitabı»nda «Axır zaman olub qiyamət qopınca»... - deyilir. Buradakı «Axır zaman» anlayışı ilə dünya həyatının qiyamətdən əvvəlki son çağı bildirilir. Yəni müsəlmanlığı və bu dünyadakı həyatın fani olduğu fikrini, görünür, onunla birgə qəbul etmiş türklərdə axır zamanın gəlişi qiyamətin qopmağı ilə birgə və ya bir-birinə olduqca yaxın bağlılıqda düşünülmüşdür.

İslama dair ədəbiyyatlardan «axır zaman» anlayışı dinlər tarixi və eləcə də mifologiyadakı esxatologiya anlayışı ilə dərin bağlılıqda, lakin onun heç də tam eyni olmayan bir anlayış kimi götürülür. Esxatologiya özü kosmoloji dünya modelində bəlli bir dövrə olduğundan «axır zaman» anlayışı da dünyanın axırı haqda təsəvvürlərlə iç-içə bağlıdır və qiyamətə yaxınlaşan son dövrəni, dünyanın son günlərini bildirir.

«Axır zaman» anlayışı Quranda yoxdur. Ancaq dini həyatın zəifləməsi, əxlaqın tənəzzülü şəklində özünü göstərən qiyamət əlamətlərindən bəhs eləyən hədislərdə «axır-zaman» ifadəsi işlənir. İslam alimləri bir neçə zaman dövrəsindən danışırlar. Bu dövrlər içərisində hicrətdən qiyamətə qədər davam edəcək olan bir son dövrə var: yalnız həmin sonuncu dövrəyə «axır zaman» deyilə bilər. Son peyğəmbər olduğuna görə Məhəmməd peyğəməyə islam ədəbiyyatında «axır zaman peyğəmbəri» deyilir» (2, 245).

Hörmətli alimin fikrindən də göründüyü kimi, «axır-zaman» anlayışı sadəcə müsəlmanlıqdakı məlum qiyamət günü ifadəsinin paraleli olmayıb, həmçinin türk-oğuz mifologiyasındakı esxatoloji görüşlərlə bağlı təsəvvürləri də əks etdirir. Demək, bu prizmadan yanaşdıqda da bir daha Dastanın mətnində rast gəlinən islammeylli fikirlərin, ifadələrin məğzinin havadan boş-boşuna yaranmadığını təsdiqləyirik. Yəni bu fikirlərə müasir dövrə uyğun olaraq islami don geyindirilsə də, əslində öz qaynağını əski türk-oğuz mədəni sistemindən götürüb: kosmosun antikosmosla əvəzlənməsi zəminində yenidən kosmik dünyanın yaradılışı kimi arxaik mifik düşüncənin inikası islam aləmində «axır-məhşər» gününün qopacağı ideyasında özünü göstərmişdir. Burdan da bir daha o nəticə yəqin olur ki, oğuz-türk dastanı olan «KDQ»nin islam dünyasına transformasiya olunma prosesi dünyanı eyni gözlə görüb-dərk etmək praktikasında üst-üstə düşən eynilikərdən irəli gəlmişdir. Başqa sözlə, islam dini dünyanı hansı formada təsəvvür edib qavrayırsa, ondan qabaq da bir mifoloji şüur hadisəsi kimi, bir dünyagörüşü sistemi kimi oğuz-türk təfəkkürü onu elə o şəkildə görüb-duyub dərk eləmişdir və bunu zaman-zaman öz mifologiyasında, ədəbi abidələrində əks etdirmişdir. Üstəgəl, Məhəmməd peyğəmbərin də nəsil şəcərəsində türk qanı olduğu haqda ara-sıra sızan informasiyaları da bu məqamda nəzərə gətirdikdə, islam dinindəki görüşlərlə türk-oğuz mədəni hadisəsi arasında müəyyən oxşarlıqların olması təəccüb doğurmamalıdır. O ki qaldı «axır zaman» anlayışının əxlaqi dəyərlərin tənəzzülü ilə bağlılığı məsələsinə, bu haqda mən 1993, ya 1994-cü ildə Saatlı RİH-nin orqanı olan

«Dönüş» qəzetində çıxış edib, ona öz münasibətini bildirmişdim. Buna görə də bu məsələyə bir də qayıtmıram.....

«KDQ»nin şərhli oxunuşuna dair apardığı dəyərli tədqiqatında professor Asif Hacıyev yazır: «Qorqud Ata ayıtdı: «Axır zamanda xanlıq gerü Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca». Bu dedüğü Osman nəslidir, işdə sürülüb gedə yorır».

Müqəddimədə Qorqud Ataya məxsus ilk deyim və onun katib şərhindən ibarət bu hissəyə qorqudşünaslıqda fərqli şəkildə yanaşılmışdır. O.Ş.Gökyay, M.Ergin, V.V.Bartold, H.Araslı, Ş.Cəmşidov, S.Tezcan – Boeschoten nəşrlərində Qorqud kəlamı katibin əlavə etdiyi qeyddən fərqləndirilərək ayrıca cümlə şəklində verilmişdir. F.Zeynalov – S.Əlizadə birgə nəşrində, eləcə də S.Əlizadənin ayrıca tərtib etdiyi nəşrdə və ensiklopedik nəşrdə isə katibə aid olduğu güman edilən qeyd Qorqud deyiminin tərkibində ona məxsus fikrin davamı kimi belə bir variantda – «Qorqud ata ayıtdı: «Axır zəmanda xanlıq gerü – Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya. Axır zaman olub qiyamət qopunca bu dedüğü Osman nəslidir, işdə sürülüb gidəyürür» şəklində verilmişdir ki, bu da məntiqi anlaşılmazlığa gətirib çıxarır. Belə ki, tarixi mənbələrdə Oğuz dövlətinin ən müdrik vəzirlərindən biri kimi bəhs olunan Dədə Qorqud, adı ilə bağlı bu «Kitab»da Oğuz elinin bilicisi, «vilayət issi», «qayıbdən dürlü xəbər söyləyən» ağsaqqalı kimi səciyyələndirilərək təqdim edilir. Həqiqətən də, böyük həyat təcrübəsi, dərin düşüncə qabiliyyəti və ən əsası, Tanrının könlünə ilham etdiyi bəndələrdən olması Dədəyə imkan verir ki, Qalın Oğuz igidlərini başına gələn fəlakətlərdən xəbərdar etsin, olacağı anlatsın. Bununla belə, öncə göstəriləni kimi, V-VII əsrlərdə yaşadığı ehtimal edilən Dədə Qorqudun çox-çox sonralar, yəni XIII əsrdə böyük bir imperiyanın əsasını qoymuş Osman nəslinin adını çəkməsi ağla sığmır. Fikrimizcə, Qorqud kəlamının tarixi mahiyyətini anlamayan katib, bu deyimi Qayı tayfasından çıxmış Osman nəslilə əlaqələndirməli olmuşdur ki, qorqudşünaslıqda xüsusi yeri olan dəyərli dilçi alimlərimiz F.Zeynalov və S.Əlizadə bunun fərqi varmamışlar. Bundan əlavə, tarixən «yenə» anlamında işlənmiş «gerü» sözünü müasir mənada qavrayaraq, «Qayıya» sözünü onun əlavəsi kimi vermişlər... (3, 33-34).

Oğuz-türk övliyası Dədə Qorqudun irəlicəni görə bilib, söylədiyi bu fikrin Müqəddimədə əksini tapması əbəs yerə deyildir. Dastanın sonuncu 12-ci boyunda – Daş Oğuzun İç Oğuzla asi düşməsində bu qayıbdən söylənən fikirlər öz yerini alır. Bu da onu göstərir ki, «Müqəddimə»də tezisvari şəkildə yığcam halda söylənən müddəalar hamısı sonradan ayrı-ayrı boylarda öz əksini tapır. Başqa sözlə, «Müqəddimə»nin nəzəri fikir səciyyəsi daşıyan «düsturları» boylarda həyatı gerçəklik müstəvisində – praktiki baxımdan «öz həllini» tapır. Bu da bir daha Qorqud sözünün havayı yerdən əsassız olaraq yaranmadığını göstərir. Deməli, müasir terminlə desək, Atalar sözü səviyyəsində Dastanda əksini tapan Qorqud Atanın fikirləri özünü əyani şəkildə boyların məzmununda – orda cərəyan edən hadisələrin məcrasında üzə çıxardır. Məsələn, Dədə Qorqud dilindən verilən «Ölən adam dirilməz», yaxud «Çıxan can geri gəlməz» kimi aforistik məzmun yükü daşıyan ifadələr bu günün artıq sabitləşmiş aksiomatik fikir vahidləridir. Ancaq yaranma dövrünə görə çox-çox arxaik çağlardan baş alıb gələn bu ifadələr zamanına görə çox da asanlıqla anlaşılmırdı. Belə ki, tarixdən bizə yaxşı məlumdur ki (xalq yaradıcılığı hadisəsi kimi nağıllarda da bunun özünə yer aldığı çoxlu sayda nümunələr var ki), ölənin dirilməsinə inam əlaməti olaraq hökmdarların qəbrinə atını, yaraq-əsləhəsini, yeyimini – geyimini, qulluqçularını, hətta arvadını və s. də qoyarmışlar. Bu faktlar ibtidai dünyagörüşdə ölünün dirilməsinə olan inamın nəticəsini göstərirdi. Lakin türk müdrikiyinin timsalında Qorqud Atanın dilindən söylənən yuxarıdakı kəlamlar ölənin dirilməyəcəyini bəyan etdi və eramızın VII əsridə meydana çıxan islam dini də bu həyatın pozulmaz, dəyişməz qanununu təsdiqlədi. Bəli, bu kəlamları Dədəmiz Qorqud o vaxtlar söyləyirdi ki, sonradan islam dinindəki 4 müqəddəs mələkdən biri olan Əzrayılın ölüm mələyi olduğu təsbitləndi. Bu, dastanın 5-ci boyu olan «Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boyunu bəyan edər» adlı boyda öz izahını tapıb.

«Məgər bir gün Dəli Domrulun köprüsünün yamacında bir bölük oba qonmuş idi. Ol obada bir yaxşı, xub yigit sayru düşmüş idi. Allah əmrilə ol yigit öldü. Kimi oğul deyü, kimi qardaş deyü ağladı. Ol yigit üzərinə möhkəm qara şiyvən oldu.

Nagahandan Dəli Domrul çapar yetdi:

Aydır: - Mərə qavatlar, nə ağlarsız? Mənim köprümün yanında bu qovğa nədir? Niyə şiyvən edərsiz? – dedi.

Ayıtdılar: - Xanım, bir yaxşı yigidimiz öldü. Ona ağlarız – dedilər.

Dəli Domrul aydır: - Mərə, yigidimizi kim öldürdü?

Aytdılar: - Vallah, bəy yigit, allah-təaladan buyuruq oldu, al qanatlı Əzrail ol yigidin canını aldı.

Dəli Domrul aydır: - Mərə, Əzrail dediyiniz nə kişidir kim, adamın canın alır? Ya qadir Allah, birliyin, varlığın həqqiçün Əzraili mənim gözümə göstərgil! Savaşım, çəkişim, dirəşim, yaxşı yigidin sanın qurtarayım. Bir dəxi yaxşı yigidin sanın almaya, - dedi, qayıtdı, döndü, Dəli Domrul evinə gəldi»... (1, 87-88).

Mətdən görürük ki, bu, həmən zamandır ki, Oğuz oğlu Əzraili tanımır, Əzrailə cəngə girmək isətinə olub, «yaxşı yigidin canın qurtarayım» deyir. İgidin canını geri qaytarmaq – ölən adamı diriltmək arzusu baş tutmur və bunun mümkünsüz bir iş olduğu hadisələrin gedişatından da aydın olur. Beləcə, «Müqəddimə»də söylənilən «Ölən adam dirilməz», «Çıxan can geri gəlməz» tipli (Qorqut) Ata sözləri öz həyatdakı (boyun təqdim etdiyi həyat səhnəsindəki) yerini alır. Bu epizod həm də ölümün həyatda labüd bir proses olduğunu, son məqamda ölümdən qaçmağın mümkünsüzlüyünü göstərir.

Beləcə, Dədə Qorqud boylarının hər birinin üzərinə Müqəddimə işığı düşür. Qorqud Atanın aforizmlərinin əks-sədası boyların məzmununda əks-səda doğurur. Müasir dövrümüzdə isə o kəlamların hər biri Oğuz sözü kimi dünyamızı işıqlandırır, keçmiş, bu günü və gələcəyi hikmətamiz şəkildə bizlərə anladır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Kitabı-Dədə Qorqud. Tərtib edəni H.Araslı. Bakı, Gənclik, 1978.
2. Cəlal Bəydili (Məmmədov). «İstiqlal xalq ədəbiyyatındır»... (seçmə yazılar). Bakı, «Elm və təhsil», 2015
3. Asif Hacıyev. «Dədə Qorqud kitabı»nın şərhli oxunuşu. I kitab (Müqəddimə üzrə), Bakı, «Elm və təhsil», 2014.

**Шакир Албалиев**

### **«Китаби- Деде Горгуд»: увиденное в свете предисловия**

#### **Резюме**

Из небольшого текста Предисловия к «Китаби-Деде Горгуд» перед читателем предстает цельный образ Деде Горгуда. Так, в этом Предисловии освещаются каждый из двенадцати сказаний эпоса. Афоризмы Деде Горгуда создают резонанс в содержании сказаний. В наше время каждое из этих высказываний проливает, как мудрость огузов, свет на современную действительность, донося до нас прошлое, настоящее и будущее.

**Shakir Albaliyev**

### **“Kitabi-Dede Gorgud”: seen in the light of preface**

#### **Summary**

From a small text of the Preface to the *Kitabi-Dede Gorgud* the reader is presented whole image of Dede Gorgud. So, in this preface highlights each of the twelve epic tales. Dede Gorgud's aphorisms are creating resonance in the contents of legends. Nowadays each of these statements shed as the Oghuzes wisdom, lighting on contemporary reality, bringing us to the past, present and future.

«DUXA QOCA OĞLU DƏLİ DOMRUL BOYU»NDA  
FİZİKİ MƏDƏNİYYƏT MOTİVLƏRİ

**Açar sözlər:** *alə münasibəti, cürət, qəhrəmanlıq, fiziki qüvvə,*

**Ключевые слова:** *семейные отношения, смелость, храбрость, физическая зрелость*

**Key words:** *domestic relations, courage, bravery, volitional and physical strength*

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun hər bir boyunda olduğu kimi, «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu»nda da fiziki tərbiyə, fiziki yetkinlik və idman mərasimləri ilə bağlı zəngin məlumatlar vardır. Həmin boyda fiziki-cismani yetkinliyi, yüksək əzmkarlığı və yenilməz bahadırlığı ilə şöhrət tapan Dəli Domrulun böyük psixoloji hazırlığı, sarsılmaz iradə sahibi olduğu belə təqdim edilir: «... oğuzlar arasında Duxa qoca oğlu Dəli Domrul deyilən bir igid vardı. Quru bir çayın üzərində bir körpü saldırmışdı. Körpüdən keçəndən otuz üç axça, keçmək istəməyəndən qırx axça alırdı. Bunu niyə belə edirdi? Ona görə ki, «Məndən cəsür, məndən güclü bir igid varmı ki, çıxıb mənimlə savaşsın? ... mənim cəsurluğumun, pəhləvanlıq və igidliyimin şöhrəti Ruma, Şama gedib çatmışdır», - deyirdi (2, 177).

Eposda Dəli Domrul kimi türkün bütün cəngavər igidlərinin fiziki güc, qüvvə, dözümlü, habelə pəhləvanlıq və rəşadətlik əzmi göstərmələri, onların ənənəvi idman tədbirlərinə, yarışlarına güclü meyilləri olduğunu göstərir. Çay üzərində körpü saldırıb oğuz igidlərinə meydan oxuyan, idmanın hər hansı bir növündə yarışmaq üçün özünə rəqib axtaran Domrulun fiziki təkmilləşdirməsini onun fiziki özünütərbiyəsində görmək olur. Fiziki imkanlarına arxayınlıq, pəhləvanlıq təcrübəsi ondan soyuqqanlı və qətiyyətli olmağı tələb edir. Habelə o, hər özündən deyən bahadiri təkbətək döyüşdə məğlub edəcəyinə qətiyyətli şübhə etmir.

Dastanda bəy oğlanların adının əvvəlinə hökmən «dəli» ayaması qoşulur, «dəli» igidlik, qəhrəmanlıq, döyüşçənlik mənası daşıyır. Daha dəliqanlı olduğuna görə surətlərdən biri Dəli Domrul ayaması ilə fərqlənir.

İgidliyi ilə yüksək şöhrət, böyük nüfuz qazanmış, mənəm-mənəm deyərək hamıya meydan oxuyan, gözü ayağının altını görməyən Dəli Domrul bir gün saldırdığı körpünün yanında bir böyük adamın bir cavan igid üçün vay-şivən qopardığını görür. Məlum olur ki, bu cavanın canını alan Əzrayıl imiş. Bu hadisədən çox məyus olan Domrul Allaha yalvarır ki, onu Əzrayılla qarşılaşdırsın. Bu naşükürlük isə böyük yaradanın xoşuna gəlmir. Və Allah-təaladan Əzrayılla buyruq gəlir ki, mənim varlığımı tanımayan, kərəmimə köməyimə şükür etməyən o, dəli əbləhin canını al.

Dəli Domrula can əvəzinə can götürməyə möhlət verilir. O, əvvəlcə atasının yanına gəlir, məsələni ona açır. Atası nə qədər pərişan olsa da, Dəli Domrula deyir ki, varımdan, dövlətimdən, pulumdan, malımdan nə istəyirsən hamısı sənə qurbandır. Ancaq sənə canımı qıya bilmərəm, oğul. Dəli Domrulun yalvarışından sonra qadir tanrı onu bağışlayır, lakin onun yerinə başqa bir can istəyir:

*Oğul, oğul, ay oğul!*

*Canımın bir parası oğul!*

*Doğulanda doqquz buğra öldürdüyüm aslan oğul!*

*Qızıl tağlı uca evimin dirəyi oğul!..*

*Qarşı yatan uca dağım gərəksə,*

*Söylə, olsun Əzrayılın yaylağı!*

*Soyuq-soyuq bulaqlarım gərəksə,*

*Onlar olsun Əzrayılın bulağı!*

*Tövlə-tövlə şah atlarım gərəksə,*

*onun miniyi olsun!*

*Qatar-qatar dävələrım gərəksə,  
onun yüklüyü olsun!..  
Qızıl-gümüş pul gərəksə,  
Xərcləsin, qursun böyük bir şənlik!  
Dünya şirin, can əzizdir,  
Canım qıya bilmərəm!  
Məndən əziz, məndən yaxın  
Anan vardır, get yanına! (2, 179).*

Atasından əli üzülən Dəli Domrul çarəsiz qalıb sevgili anasına üz tutur. Fikirləşir ki, yaşlı anası istəklilə oğlunun yolunda şirin canını əsirgəməz. Lakin anası da oğlunun yolunda Əzrayıla can verməkdən imtina edir və oğluna canını qıymayan ananın cavabı belə olur:

*Oğul, oğul, ay oğul!  
Doqquz ay dar qarnımda gəzdirdiyim oğul!  
Bələyini beşiklərdə bələdiyim oğul!  
On ay deyəndə yer üzünə gətirdiyim oğul!  
Doyunca ağ südümü əmizdirdiyim oğul!  
Ağca burclı hasarlarda tutulsaydın, oğul!  
İyrənc dinli kafir əlində dustaq olsaydın, oğul!  
Qızıl-gümüş gücünə səni qurtarardım, oğul  
Yaman yerə gedibsən; gedə bilmərəm,  
Dünya şirin, can əzizdir,  
Canımı qıya bilmərəm, yəqin bil! – dedi (2, 180).*

Anası da canını verməyəndə Əzrayıl oğuz igidi Dəli Domrulun canını almağa gəlir. Domrul iki uşağı ilə görüşmək üçün halalının yanına gəlir. Burada bir cəhət də diqqət çəkəndir. Əzrayılın aman verməsi müşkül bir işdir. Amma onun Dəli Domrula yenə aman verməsi, fikrimizcə, Dəli Domrulun soykökü, keçmişi ilə, Allah-taala ilə asanlıqla danışığa girmək imkanı ilə bağlıdır. Bu isə Dəli Domrulla bağlı maraqlı mükəllimələr və mülahizələr doğurur. Onlardan biri də Dəli Domrulun özünün tanrılıq kökü ilə bağlılığıdır. Bu tanrılıq getdikcə sarsılmış, adiləşmiş və Dəli Domrul səviyyəsinə düşmüşdür. Lakin onun Allah-taala ilə danışığa girmək, səsini, sözünü dərgaha yetirmək imkanı hələ qalmışdır. Ona görə də, Əzrayıl onunla bir qədər mülayim davranır. Bu dəfə də belə olur. Ölüm mələyi Dəli Domrula öz halalı və uşaqları ilə görüşməyə imkan verir. Dəli Domrul əslində həqiqətən halalı və uşaqları ilə görüşməyə gəlmişdi, ona görə də, başına gələn hadisəni əvvəlcə halalına danışır. Bütün varidatını ona həvalə eləyir. Axırda da öz vəsiyyətini edir.

Amma Dəli Domrulun sevgilisi bütün bunların cavabında: «...Mənim canım sənə canına qurban olsun!» - deyir (2, 181).

Bunlardan sonra Əzrayıl Dəli Domrulun sevgilisinin canını almağa gəlir. Lakin burada Dəli Domrul bir mərdanəlik edir. Yoldaşının canına qıymır, yenidən Allah-taalaya müraciət edir ki, alırsansa, ikimizin də canını birgə al. Dəli Domrulun bu xitabı da uca tanrının böyüklüyünü təsdiqləyən, onun varlığını və birliyini tanıyan uca bir şəxsiyyətin xitabıdır.

...Bu dəfə də Dəli Domrulun nidası Allah-taalaya yetişir, bu sözlər ona xoş gəlir, əmrini dəyişir və Əzrayıla yeni əmr verir ki, «Dəli Domrula ata-anasının canını al! Dəli Domrulun və arvadına yüz qırx il ömür verdim» (2, 181).

«Dədə Qorqud» eposunu təşkil edən on iki dastanın əsas mahiyyəti fiziki yetkinlik, fiziki mədəniyyət və qəhrəmanlıq ideologiyası təşkil edir. Dastanların əsas qayəsi ilə yanaşı burada xalqın mənəvi aləmi, arzu və istəkləri də ifadə olunmuşdur. Dastanın «Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu» və «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»lar isə əsatiri-mifik xarakter daşıyır. Buna baxmayaraq, bu boylarda real hadisələrlə qeyri-real hadisələr vəhdət təşkil edir. Bütün boylarda oğuzlar öz müstəqilliklərini və azadlıqlarını qoruyaraq müdafiəedici müharibələr aparırlar. Eposda oğuzların əpliq, bəhadrılıq, pəhləvanlıq şücaətləri əvvəlinci boydan sonuncu boy kimi inkişafda verilir. Bu baxımdan, ilk növbədə, «Kitabi-Dədə Qorqud» bəhadrılıq, fədakarlıq eposudur. Bu da təkzibedilməz bir həqiqətdir ki, qəhrəmanlığı yaradan ən əsas əlamətlərdən biri, fiziki hazırlıq, fiziki inkişaf, vücudun fiziki-cismani yetkinliyi, mətin iradə və əzmkarlığıdır.

Dastanda məsləkdaşa, dostu, valideynlərə, bacı-qardaşa, xüsusilə də xanıma münasibət,

etibarlılıq, vəfahlıq, sədaqətlik əsl insanlıq ölçüsü və bəşəri meyar kimi ən başlıca və əsas məziyyətlərdən hesab olunur. Bu ən ali, nəcib, ülvi hisslər bütün münasibətlərdə bir-birini tamamlayaraq, qovuşan cütlüklərin Dirsə xan – Ana xatun, Salur Qazan – Burla xatun, Bamsı Beyrək – Banıçiçək, Qanturalı – Selcan xatun, Dəli Domrul və onun vəfalı xanımı kimi igid, qəhrəman aşıqlərin timsalında gerçəkləşməsinin şahidi oluruq. Dahi şairimiz S.Vurğun bu məsələyə çox müdrikcəsinə aydınlıq gətirməsi daha çox maraqlı doğurur: «Qəribə burasıdır ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» hekayələrində çox cəsur və nəcib qadınlar təsvir olunmuşdur. Səfərə çıxan bahadirlərin qadın və nişanlılarına öz toy günlərində dəbdəbəli bir səadət vəd edilir. Orası da xarakterikdir ki, qəhrəmanların həyatında çoxarvadlılıq yoxdur; hər bahadirlərin bir-cə arvadı vardır» (3, 136).

Abidədə oğuz elinin biri-birindən seçmə igidlərinə fikir versək, orada istər yaşlı, istər orta, istərsə də cavan nəslin nümayəndələrinə qədərincə rast gəlmək olar. Uruzun atası Qazan xan, Beyrəyin atası Baybörə, Qanturalının atası Qanlı Qoca, Dəli Dondazın atası Qıyan Səlcik, Qarabudağın atası Qaragünə, Şir Şəmsəddinin atası Qəflət qoca, İmranın atası Bəkil, Uuran və Dəli Ərənin atası İlək qoca, Dəli Qarçarın və Banıçiçəyin atası Baybican, Alp Rüstəmin atası Dözən, Bunlu qoca, Yapaqlı qoca, Yeynəyin atası Qazlıq Qoca, Qırxınığın atası Qaraçəkir, Elalmışın atası Yağrınıcı, Səyrək və Əyrəyin atası Uşun qoca, Rüstəmin atası Döğsun, Oqçunun atası Ənsə Qoca, Qılbaş və digər yaşlı nəslin nümayəndələri uşaqlıq və gənclik çağlarında göstərdikləri şücaətləri ilə xələfləri daim fəxarət duyur, sonsuz iftixar hissi keçirirlər.

Dədə Qorqud Oğuznaməsində fiziki yetkinlik, bahadirlıq səviyyəsi və fədakarlıqları ilə bütün oğuz türklərinə örnək olacaq orta nəslin nümayəndələri də vardır. Bu baxımdan Dirsə xan, Düyər, Alp Rüstəm, Qıyan Səlcuq, Qapaqqan, Şir Şəmsəddin, Bugdüz Əmən, Əyrək, Tərsuzamış, Oqçu, Savqan Sarı, Dəmir Donlu Mamaq və başqa nəhəng hünərlə igidlər yurd, torpaq təəssübkeşliyi çəkən və bu yolda hər əzabla qatlaşıb ən ağır çarpışmalarda rəşadət göstərməyə qail olan fədailərdir.

Dastan qəhrəmanlarının Buğac, Basat, Yeynək, Bəkil, Səyrək, Əyrək, Dəli Domrul, Dəli Ozan, Ənsə qoca oğlu Oxcu, Qaragünə oğlu Dəli Budaq, Dəli Dondaz, Dəli Qarçar, Qarabudaq, Qanturalı, Beyrək, Uruz, Rüstəm, İmran, Elalmış, Alp Ərən, Dəli Vuran, Qırxınıq kimi dəyanətli övladları oğuz elinin cavan nəslini təmsil edirlər. Sələflərinə layiq bu təpərli, əzmkar türk övladları əyilməzliyi, qürur və məğrurluğu, həm də fiziki kamillik, hərbi təlim səviyyəsi baxımdan qibtə doğuran pəhləvanlardır.

Abidədə dərin maraqlı doğuran məqamlardan biri də oğuzun qoç igidlərinin hünəri və həmin ərənlərin kafirlərlə ağır döyüşlərdə şücaət göstərmələrinə görə, onların elat arasında yüksək nüfuzla malik olmaları və daim rəğbətlə qarşılanması amili idi. Bu baxımdan dastandakı həmin igidlərin bəziləri barədə antroponimlər diqqəti çəkir. Məsələn, Qapaqqan, Dəmirgücü, Dəmir donlu Mamaq, Dönəbilməz Tüləkvuran, Qara Tükən Məlik Arşın oğlu Dirək, Qonur qoca Sarı Çoban, İlək qoca oğlu Sarı Qalmaş, Qaraca çoban və s.

Bu tayfalar içərisində islam dininin «buyruqlarına» da riayət olunmur. Dinin haram etdiyi şərab bu tayfaların süfrəsindən əskik olmur. «Arı könlüdə pas olsa şərab açar», «Meyxanada beş gün yemə içmə oldu», «Altun qədəhlərdə şərab içirlər» və s. sözlərə dastanda tez-tez rast gəlinir. Atası Salur oğlu Qazanın yenilməz cahangirliyindən, şan-şöhrətindən dərin iftixar duyan oğlu Uruzun «Hey, atamın altun qədəhindən şərab içən!» sözlərilə onun hünərvər igidlərini qızın ova çıxması, at çapıb ox atmaqda yarışması, küştü tutub güləşməsi, qılınc toqquşdurması, ərə getmək istədiyi oğlanın əqli və fiziki qabiliyyətini hərtərəfli yoxlaması da islamdan əvvəlki adətlərdir.

Bütün bu dediklərimizdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanındakı adət-ənənələrin, mərasimlərin, etik qaydaların çoxu Azərbaycanda islamın yayılmasından qabaq formalaşmışdır. Lakin müasir dövrümüzdə gəlib çatana qədər müəyyən dəyişikliklərə məruz qalmışdır. Dastanda təsvir olunan islam dininin bəzi cəhətləri, adətləri də bununla bağlıdır.

Abidədə islam dininin bəzi cəhətlərinə oxşar hallar nəzərə çarpsa da, adət-ənənələrdə, mərasimlərdə, ailə – məişətdə bu dinin təsiri duyulmur. Belə ki, islamsayağı nikah, sigə, talağa rast gəlinmir.

Dastanda təsvir olunan məclislər «şərab dolu baddalarsız» keçilirdi. Bu məclislərdə «altun ayaq, sürəhilər» düzülürdü. Kafir qızları da «o şərabı Qalın Oğuz bəylərinə paylardı» (2, 145).

Eposda qəhrəmanların maraqlı and içmələri var. Andlar daha çox qədim türk inamları ilə

bağlıdır və onlar hələ islamlaşmamışlar. İgidlərin andları Allahla, peyğəmbərlə deyil, oxla, qılıncla, ana, ata, oğul və torpaqla bağlıdır. «Uşun Qoca oğlu Səyrəyin boyu»nda Səyrək böyük qardaşını axtarıb tapmaq, onu düşməndən xilas etmək üçün qıza and içərək deyir: «Ay əbləh qızı, qardaşımın üzünü görməyincə, ölmüşsə, muradıma çatsam, qoy qılınımla doğranım, oxuma sancılım, oğlum doğulmasın, doğularsa on yaşına çatmasın» (2, 210).

Dastanda fiziki hünəri, mətin iradəsi, misilsiz şücaəti və yerilməz rəşadəti ilə heyrət doğuran qəhrəmanlar həm də dərin məslək, əqidə və məfkurə sahibləridir. Belə fəvqəl fiziki qüdrətə və sarsılmaz mətin iradəyə malik məğrur alp igidlərin nümunəsi olan Beyrək də zindandan qurtaranda düşmən təkürünün qızına belə and içir: - «Oğuz yurduna salamat çatsam, gəlib səni halallıqla almasam, qılınımla doğranım! Oxuma sancılım! Yer kimi çatlayım, torpaq kimi sovrulum!» (2, 157).

Deməli, o dövrdə andlar özü də xüsusi ölçüyə, biçimə malik idi. Dastanda kişilər qadınlarının məsləhətinə qulaq asır, döyüşdə çiyin-çiyinə vuruşurlar. Ərin arvada sözü igidin igidə olan sözüdür. Xanların təşkil etdiyi toylar, düyünlər şərəbsiz, musiqisiz keçmir, hər məclisdə ozan qopuz çalır, boy boylayır, soy söyləyir.

Tədqiqatçıların fikrincə, islam motivləri dastana sonradan əlavə olunub. «Müqəddimə»nin də dastan yazıya alınarkən katib tərəfindən yazıya əlavə olunmasını nəzərdə tuturlar. Çünki, burada islam dini motivləri, yüzdən çox ərəb-fars sözləri və xüsusi adlar işlənir. Professor M.H.Təhmasib «müqəddimə»də verilən hikmətamiz aforizmləri ustadnamə adlandırır və ozanların bunları dastan başlamazdan əvvəl ifa etdiklərini söyləyir. Alimin fikrincə, katib öz işini asanlaşdırmaq üçün onların hamısını bir-birinin dalına düzərək kitabın əvvəlində yerləşdirmişdir (5, 6).

Dastanda milli-etnik zəmində diqqəti çəkən əsas məziyyətlərdən biri bütün adların yalnız türk adları olmasıdır. Doğulan uşaqlara dini adlar qoyulmur. Eposdan bəlli olduğu kimi oğuzlar islamı qəbul etsələr də, onların etiqadında islam təsiri çox zəifdir. Alp igidlər and içərək onlar üçün çox müqəddəs və şərəfli and olan «qılınıma doğranayım» andına üstünlük verərdilər. Dastanda göstəriləndi kimi, yağlı yurdunda oğuzların kilsəni yıxıb yerində məscid tikmələri eposun mətnindən doğmur. Professor P.Xəlilova görə, bu xəbər dastanı köçürən xəttatın (katibin) əlavəsidir (1, 79). Bayram və el şənliklərində şərab içilir, rəqs edilir, qopuz çalınır, bir sözlə, təmtəraqlı kef məclisləri qurulurdu.

Fiziki qüdrəti və iradi əzəməti ilə meydan sulayan Dəli Domrul heç nədən, heç kimdən çəkinmir. Öz fiziki hazırlığı, cismani möhkəmliyi sayəsində heç nəyə məhəl qoymayan Dəli Domrulu Əzrayıl yalnız sərxoş halda haqlayır. Türkün mərd oğluna qarşı belə riyakarlığı Əzrayılın yalnız müxənnətliyi kimi səciyyələndirilməlidir. Bəli, dastanda şərab Oğuz eli üçün yalnız bəd, nadanlıq, naqis əməl mənbəyi kimi deyil, bu həm də türk alp ərənlərinə cəsarət, hünər, fəvqəladə fiziki qüdrət göstərməyə sövq edən, ən azı xoş ovqat yüksəldən, şən əhval-ruhiyyə və s. kimi bir sıra psixoloji vəziyyəti sahmana salan mühüm və başlıca amil kimi təqdir edilir:

*...Bizim böyük sahəli dağlarımız olur,  
O dağlarımızda bağlarımız olur.  
O bağların qara salxımlı üzümü olur.  
O üzümü sıxırlar, al şərabı olur.  
O şərabdən içən sərxoş olur.  
Sərxoşdum, duymadım; nə dediyimi bilmədim.  
Bəylikdən usanmadım, igidlikdən doymadım... (2, 178).*

Kef məclislərindən sonra cuşa gələn oğuz igidləri birmənalı olaraq yalnız hünər göstərmək istəyindədirlər. Hər qolunda bir ulus gücü olan oğuz bahadırlarına şərab məstlik deyil, sanki yeni bir ilahi fiziki qüdrət, cismani əzəmət bəxş edirdi.

Orta çağların etnoqrafik maraqlı bilgiler təqdim edən «Şərəbnamə» («Orta əsr mənbələri şərəbin müalicəvi xüsusiyyətləri haqqında») adlı mötəbər qaynaq maraqlıdır ki, aşağıdakı cümlələrlə başlayır: «Şərab insanların ən çox sevdiyi və işlətdiyi içkilərdən biridir. Ən qədim zamanlardan bəri insanlar üzümdən və başqa meyvələrdən şərab çəkmiş, ondan şənələndirən və bir çox azar-bezardan qurtaran ləzzətli və şəfaverici içki kimi istifadə etmişlər. Şərab, sanki torpağın və günəşin, kainatın qüvvəsini və nurunu özündə cəmləşdirib, insana bəxş edir (4, 3).

Öz elmi dəyərləndirmələri ilə təbabətin atası Hippokratı xeyli qabaqlamış türk dünyasının böyük təbibi İbn Sina şərab içməyin bəzi zərər və fəsadları ilə yanaşı, onu düzgün qəbul etməyin əsas qaydalarından söhbət açaraq bu nemətin həm də əvəzsiz bir məcun kimi xeyirli və şəfaverici əlamətlərini də vurğulayır. Azman loğmanın və dahi alimin traktatlarında göstərilir ki, şərab vaxtında, yerində və lazım olan qaydada içildikdə insana fayda gətirir (4, 14).

Şərabla bir çox mərzələrin müalicə üsulunu tapmış, məşhur Roma alimi Asklepi haqlı olaraq göstərirdi ki, şərabın gətirdiyi fayda Tanrıların gücündən də artıqdır. Böyük alman alimi Veys vərəm xəstəliyini şərabla müalicə edərək bu möcüzəli məlhəmi tükənməz şəfa mənbəyi sayırdı. Digər alman alimi Braun isə şərabla bir çox xəstəlikləri müalicə etməyin unikal sistemini yaratmışdır. Eposun «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy»unda birgə şadyanalıq edən el igidləri süfrədən qalxan kimi oğuz yurdunun yenilməz cahangiri Qazan xan dəli cəngavərlərini hünər və rəşadət göstərməyə çağırır: «Bir gün Tüklü quşun balası, yazıqların ümidi, Amid soyunun aslanı, Qaracığın qaplanı, Qonur atın yiyəsi, Uruz xanın ağası, Bayandır xanın kürəkəni, Qalın oğuzun dayağı, igidlərin arxası Ulaş oğlu Salur Qazan yerindən durmuşdu. Doxsan otaqlı uca evlərini qara yer üzərində tikdirmişdi. Doxsan yerdə böyük ipək-xalı döşətdirmişdi. Səksən yerdə küplər qoyulmuşdu. Qızıl qədəhlər – sürahilər düzülmüşdü. Doqquz qara gözlü, göyçək üzülü, saç arxada düyünlənmiş, köksü qızıl düyməli, əlləri biləyindən xınalı, barmaqları naxışlı gözəl kafir qızları Qalın oğuz bəylərinə şərab paylayırdılar.

Ulaş oğlu Salur Qazan içdi-içdi, axırda şərabın təsiri başına vurdu...» (2, 140).

Dastanda diqqəti çəkən bir maraqlı məqam da, oğuz yurdunda mollaxana və mədrəsə barədə hər hansı şərtlərə rast gəlinməməsidir.

«Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu»nda Əzrayıl Dəli Domrulun canını alarkən o öz arvadına deyir:

*...Gözün kimi tutursa,  
Könlün kimi sevərsə,  
ona ərə get!  
İki oğlancığı yetim qoyma! (2, 181).*

Oğuz qadınları öz ərlərinə çox vəfalı və sədaqətli olduqlarından belə tövsiyələrə heç vaxt razı olmurlar. Dəli Domrulun xatunu ərinə cavabında deyir:

*Nə deyirsən, nə ötürsən?  
Göz açaraq gördüyüm!  
Könül verib sevdiyim!  
Qoç igidim, şah igidim,  
Şirin damağ verib öpüşdüyüm,  
Bir yastıqda baş qoyub əmişdiyim,  
Qarşı yatan uca dağları  
Səndən sonra mən neylərəm?...  
Səndən sonra bir igidi sevib seçsəm,  
Səndən sonra bir igidi sevib seçsəm,  
ərə getsəm, birgə yatsam,  
Bir əjdaha ilan olub, məni çalsın! .... (2, 181).*

Bu boyda hətta ərlə arvad arasında olan məhəbbət ata-ananın övlada olan məhəbbətindən daha üstün verilir. Ata-ana öz canlarını oğulları yolunda verməyə razı olmurlar. Lakin əhvalatdan xəbərdar olan Dəli Domrulun xatunu Tanrının ona verdiyi ömrü, canı istəkli ərinə əsirgəməməyi dastanda belə təqdim edilir:

*O müxənnət, etibarsız atan-anan  
Can nədir ki, sənə qıya bilməmişlər?  
Yer şahid olsun, göy şahid olsun,  
Qüdrətli tanrı şahid olsun,  
Mənim canım sənənin canına qurban olsun! (2, 181).*

- deyə ərinin yerinə ölümü qəbul etməyə hazır olduğunu bildirir. Ümumiyyətlə, dastan boyu qadını kişinin köməkçisi, etibarlı, vəfalı, fədakar dostu kimi görürük.



Oğuz ailəsindəki bu kimi qarşılıqlı müqəddəs və ülvi hisslər, mənəvi ucalıq, əxlaqi saflıq heç də təsadüfi yaranmır. Belə dərin etik hərəkət, mənəvi davranış oğuz türklərinin bir daha mərdanəliyindən, qürurluğundan, ucalığından və yaşayış tərzindən zühd edən qeyri-adi, nəcib, insani keyfiyyətlərdir ki, bu dünya ədəbiyyatında analoqu olmayan ən nadir hadisələrdən hesab oluna bilər. Abidədə göstərilir ki, fiziki-cismani görkəmi heyrət doğuran, enlikürəkli, ucaboylu, şişman əzələli, baxanları fiziki görkəmi ilə vahiməyə salan oğuz bahadırlarının ən cüssəli ərənlərindən sayılan Dəli Domrul vücudunu gərdiş etdirərək hətta zalım Əzrayılla hesablaşmaq fikrinə düşür: «Eh, Əzrayıl dediyiniz nə kişidir ki, adamın canını alır? Ya qadir allah, birliyin, varlığın xatirinə, Əzrayılı mənim gözümə göstər, vuruşum, gülüşüm, döyüşüm – yaxşı igidlərin canını almasın» (2, 177).

Həmin boyda fiziki güc və qüvvəsinə arxayınçılığı sayəsində qorxu nə olduğunu bilməyən Dəli Domrul Əzrayılın əlinə keçməsinə arzulayır ki, onun əməlli-başlı vayını versin, çünki o yaxşı igidlərin canını alır. Bu dəm Əzrayıl peyda olur və Dəli Domrulun qarşısına şərt qoyur ki, o canını öz xoşu ilə verir, yoxsa ki döyüşür? Oğuz ərəni bir nəvə çəkib, «Aya, al qanadlı Əzrayıl sənənmə, bu yaxşı igidlərin canını sənənmə alırsan?», deyərək qılıncını siyirib Əzrayılın üzərinə şığıyır. Əzrayıl qorxusundan bir göyərçin olub, pəncərədən uçub qeybə çəkilir.

İgidlər igidi, ərənlər ərəni Dəli Domrul ucadan bir şaqarah qəhqəhə çəkib deyir: «İgidlərim, Əzrayılın gözünü elə qorxutdum ki, gen qapını qoydu, dar bacadan qaçdı. Mənim əlimdən göyərçin kimi bir quş olub uçdu. Ay hay, mən onu qızılquşa aldırmağınca qoyarammı canını qurtarsın?!» Durdu, atına mindi. Şahini əlinə alıb, ardınca düşdü...» (2, 178).

Fil güclü, timsah zəhmli, aslan biləkli oğlunun qüvvə və dözümdən fərəhlənən ata da fiziki güc və qüvvətdə özünə bənzəməyi ilə öyünür və Domrulun Əzrayıl ilə savaştan çəkinmədiyini belə təqdir edir: «Doğulanda doqquz buğda öldürdüyüm aslan oğul» (2, 179).

Beləliklə, Domrulun dəmir dözümlü, pələng şücaəti, bəbir çevikliyi, inadkarlığı, onun yüksək fiziki keyfiyyətləri ilə yanaşı, həm də onun qeyri-adi mətin əzm və iradəyə malik olması oxucunu rıqqətə gətirir. Bu sadə, qəlbi təmiz oğuz ərəni qorxu nə olduğunu anlamır. Fiziki cəhətdən davamlığı, zahiri görünüşündəki qıvrıq və gümrahlığı Dəli Domrulun cismindəki əfsanəvi güc onda həm də özünə inam hissini gücləndirir.

Eposun mühüm məziyyətlərindən biri budur ki, fiziki mədəniyyət elementləri, fiziki inkişaf təkə Qazan xan, Qaraca çoban, Bəkil oğlu İmran, Yeynək, Səyrək, Basat, Buğac kimi obrazların deyil, həm də başqa surətlərin fiziki-fizioloji səciyyəsinə ümumiləşdirilir. Tədqiqatda Qazan xan – Burla xatun, Dirsə xan – Ana xatun, Bamsı Beyrək – Banıçiçək, Qanturalı – Selcan xatun, Səyrək və Domrulun iffətli, ismətli, cəlalı igid xanımı obrazlarının təqdimatından aydın olur ki, bu qəhrəmanlar:

- Oğuz elindəki xanımlar həyat yollarında ən ağır məhrumiyyətlərlə üzləşsələr də sədaqət və vəfalarında heç vaxt sarsılmayan ləyaqətli türk varisləridir;

- Qadınlar da ərləritək mütəmadi olaraq ox-yay darta, qılınc çalan, at çapan, habelə müxtəlif oyunlara və fiziki təmrinlərə can atan ərlərdir;

- Hər boyda onlar təkidli davranışı, inadkarlığı, qətiyyətliliyi, mətinliyi ilə səciyələnilir;

- Eposdakı qız-qadınlar əqli və cismani cəhətdən sağlam, mənəvi-iradi, əxlaqi-etik baxımdan saf, fiziki yetkinlik cəhətdən kamil insanlardır.

- Deməli, fiziki sağlamlıq və inkişaf heç də kifayət deyil, qəhrəman mütləq bərkə-boşa düşməli, dava-dalaşda özünü sınağıb göstərməlidir. Fiziki mədəniyyətin göstəricilərindən biri də ağır hərbi təlim və mübarizələrdə çətinliklərə tab gətirmək, düşməyə qarşı döyüşdə fərasət, dəyanət, əzm və rəşadət göstərməkdir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Xəlilov P.İ. «Kitabi-Dədə Qorqud» intibah abidəsi. Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2001.
2. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988.
3. Səməd Vurğun. Əsərləri, 7 cildə, III c., Bakı, Elm, 1986.
4. Şərabnamə. Bakı, «Elm», 1993.
5. Təhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına aid tədqiqatlar. Bakı, Azərb. EA nəşriyyatı, 1961.

**Мотивы физической культуры в сказании  
«Духа Коджа оглы храбрый Домрул»**

**Резюме**

Наряду с мужественным и непобедимым героизмом, в статье рассказывается о волевой и физической подготовке Огузских храбрых.

Наряду с физическим развитием и совершенствованием героев, автор подчеркивает их высоко духовные, нравственные и этические качества.

**Mobil Aslanlı, Gunel Aslanlı**

**The motives of physical culture in the story  
of “Dukha Godja ogli Brave Domrul”**

**Summary**

This article deals with the volitional and physical training of the Oghuz braves together with their courageous and invincible heroism.

In addition to their physical perfection and improvement. The author brings forward the heroes' spiritual, moral and ettic qualities as well.

**MEHRİBAN ƏLİZADƏ**  
**BDU, fil.ü.f.dok.**  
*Azərbaycan*

**“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANLARININ DİLİNDƏ  
TABESİZLİK ƏLAQƏLİ LEKSİK VAHİDLƏR**

**Açar sözlər:** *Əlaqələndirmə, qoşalaşmış sözlər, leksik təkrar, leksik paralellik, alliterasiya*

**Ключевые слова:** *сочинительная связь, парные слова, лексические повторы, лексический параллелизм, аллитерация*

**Key words:** *co-ordinating connection, pair words, lexical parallelism, alliteration*

Azərbaycan dilinin ilk təşəkkül dövrünün ən ümdə xüsusiyyətlərini əks etdirən ana abidəmiz “Kitabi-Dədə Qorqud” həm də bu təkamül prosesinin məntiqini və əsas istiqamətlərini aydınlaşdırmaq baxımından əvəzsiz mənbədir. Bu mənada, dastanların dilində işlənmiş tabesizlik əlaqəli leksik vahidlərin sözyaradıcılığı aspektində və lüğət tərkibini zənginləşdirən vasitə olaraq araşdırılması əhəmiyyət daşıyır. Dastanların dilində işlənmiş bu qəbildən olan vahidlər həm kəmiyyət çoxluğuna, həm də struktur-semantik özəlliklərinə görə maraq doğurur. Tərkib elementlərinin xarakterinə əsasən bu tipli vahidləri iki qrupda nəzərdən keçirmək olar: 1) leksik təkrarlar; 2) qoşa sözlər. Əslində, bu vahidlərin eyni başlıq altında birləşdirilməsi onların tərtib prinsipinə əsaslanır. Təkrarlar da tabesizlik əlaqəsi əsasında formalaşmış və iki komponentdən ibarət birləşmələrdir. Həm təkrarlarda, həm də qoşa sözlərdə komponentlər bir-birini təyin etmə xüsusiyyətinə malik olmur, bu da onların leksik-morfoloji həmcinsliyindən və sintaktik bərabərhüquqluluğundan irəli gəlir. İstər təkrarlar, istərsə də qoşa sözlər mövzusunə müraciət edən bütün müəlliflər (N.K.Dmitriyev, R.A.Aqanin, A.T.Kaydarov, M.İ.Adilov, K.T.Ramazanov və b.) təkrarlarla (burada və bundan sonra təkrarlar dedikdə yalnız leksik təkrarlar nəzərdə tutulur) qoşa sözlərin çox mürəkkəb qarşılıqlı əlaqələrə malik olduğunu göstərmiş, bu vahidlərin eyni mövzu daxilində birləşdirilməsini onların dildə daşdığı funksiyanın müəyyən dərəcədə eyniliyi və bir çox hallarda qrammatik mənalарının üst-üstə düşməsi ilə izah etmişlər). Təsadüfi

deyil ki, bir sıra tədqiqatlarda qoşa sözlər adı ilə yalnız təkrarlardan (9, 114-115) və ya həm qoşa sözlərdən, həm də təkrarlardan (8, 236) bəhs edilmişdir. M.Ergin “Türk dil bilgisi” (2, 355-358) adlı əsərində təkrarların 4 növünü fərqləndirir: 1) eynilə təkrarlar (aynen təkrarlar); 2) yaxın mənalı təkrarlar (eş manalı təkrarlar); 3) əks mənalı təkrarlar (zıt manalı təkrarlar); 4) əlavəli təkrarlar (ilaveli təkrarlar). Müəllifin təqdim etdiyi nümunələrdən də aydın olur ki, əslində, adı çəkilən qruplardan yalnız ikisi – eynilə təkrarlar (bunlar eyni sözün təkrarından əmələ gələnlərdir) və əlavəli təkrarlar (Azərbaycan dilçiliyində bunlar “yarımçıq təkrarlar” adı ilə tədqiq olunmuşdur (1, 30-34) qrupuna aid edilə bilər. Digər iki qrup isə təkrarlara aid edilsə də, əslində, sinonimlərin və antonimlərin birləşməsindən əmələ gəlmiş qoşa sözlərdir. Deməli, bu vahidlərin bölgüsü müəyyən qədər şərti xarakter daşıyır və mühüm əlamətlərinə görə (ilk növbədə, tabesizlik əlaqəsinin əsasında formalaşması əsas götürülərək) eyni başlıq altında nəzərdən keçirilməsi qanunauyğun hesab edilə bilər.

Dastandakı təkrarlar əsasən epitet funksiyasında işlənməklə “təyin etdiyi predmetin əlamətini təkrar yolu ilə daha da gücləndirirlər” (10, 87). Dastan boyu dəfələrlə təkrarlanan bu qəbildən olan vahidlər “daimi epitetlər” (10,87) səciyyəsinə qazanın. Məsələn.: *ərqab-ərqab sular, şahbaz-şahbaz atlar, qanlı-qanlı irmaqlar, quru-quru çaylar, qara-qara dağlar* və s.

*Souq-souq suları sorar olsan,*

*Ağam Beyrəgin içədiydi.*

*Ağam Beyrək gedəli içərim yoq.*

*Tavla-tavla şahbaz atlarını sorar olsan,*

*Ağam Beyrəgin binədiydi.*

*Ağam Beyrək gedəli binərim yoq.*

*Qatar-qatar dəvaləri sorar olsan,*

*Ağam Beyrəgin yüklədiydi.*

*Ağam Beyrək gedəli yüklədim yoq. (5,79).*

Tabesizlik əlaqəli leksik vahidlərin digər qrupunu təşkil edən qoşa sözlər dastanların dilində daha işlək və struktur-semantik xüsusiyyətlərinə görə daha rəngarəngdir. Bu qoşa sözləri bir necə aspektdə səciyyələndirmək mümkündür: 1) fonetik; 2) leksik-semantik; 3) qrammatik.

Qoşa sözlərin fonetik xüsusiyyətləri ilk növbədə komponentlərin həmahəngliyi şəklində təzahür edir. Bu, özünü tərkib hissələrinin qafiyələnməsində, alliterasiyasında və s. büruzə verir. Dastandakı qoşa sözlərin bir qisminə komponentlərin son səsi eyni və ya son hecası həmqafiyədir. Məcə.: *qada-bəla (6,80), izzət-hörmət (6,87), ana-ata (6,66), qıvan-güvən (6,37), ana-baba (6,83)*. Bu xüsusiyyət özünü komponentlərindən biri “boş” sözlərdən (müstəqil leksik mənanaya malik olmayıb, yalnız digər komponentin qafiyəsi rolunda çıxış edən vahidlərdən) ibarət olan qoşa sözlərdə daha qabarıq göstərir: *cici-bici (6,85), hərzə-mərzə (6,124), yamrı-yumrı (6,116), xaraca-qaraca (6,56), qan-qun (6,58)*.

Bəzən ahəngdarlıq komponentlərin qəbul etdiyi şəkildə hesabına yaranır: *yemə-içmə (6,78), qafalu-börklü (6,103), gəlimli-gedimli (6,78), sağlı-sollu (6,71), quyruqsız-qulaqsız (6,56), qaralu-göglü (6,61), qalar-qopar (6,114), qaçma-qoma (6,55)*.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı qoşa söz nümunələrinin səs tərkibi, heca mütənəsbliyi poetik məramın ifadəçisi kimi çıxış edir, xüsusi effekt yaradır. Dastanlardakı qoşa sözlərin həmahəngliyi ən çox alliterasiya hesabına yaranır: *at-ayğır (6,34), dərə-dəpə (6,116), dan-danıx (6,52), ev-eşig (6,125), yer-yurd (6,85), qarğa-quzğun (6,91), murad-məqsud (6,93), şən-şadman (6,46), yazı-yaban (6,33), altun-aqça (6,45), dügün-diring (6,112)* və s. Dastanların dilindəki qoşa sözlərdə müşahidə edilən alliterasiya hadisəsi və onun çox zaman birləşmənin tərtibi üçün təşkileddici faktor kimi çıxış etməsi bu hadisənin türk dilləri ilə bağlılığının sübuta yetirilməsi baxımından da diqqətəlayiqdir. “Türkoqların bir qismi alliterasiyanın əmələ gəlməsini başqa dillərin təsiri ilə əlaqələndirirlər (Y.D.Polivanov, H.Dörfer, İ.V.Stebleva). Həmin tədqiqatçılar başqa dillərin təsiri dedikdə, əsasən, moñqol dilini nəzərdə tuturlar” (11,52-53). Bu baxımdan, dastanlarda qeyd aldığımız qoşa söz nümunələrində alliterasiyanın bu qədər sıx-sıx rastlanması və əksər nümunələrin məhz bu prinsiplə qoşalaşması həmin hadisənin sırf türk dillərinə xas bir cəhət olduğunu təsdiq edən arqumentdir. Bu vahidlərdə alliterasiya ilə yanaşı assonansın (eynincisli sait səslərin) mövcudluğu bu hadisənin dilin öz daxili strukturu, aqqlütinativ mahiyyəti (söz kökünün sabitliyi, sözün davamlılığı, ahəng qanununun şəkildələrə də sirayət etməsi və s.) ilə bağlıdır. Eyni zamanda, alliterasiyanın təkrarlar sistemində aid edilməsi də

(11,55) bir daha bir-birinə çox yaxın olan və eyni əlaqə tipi əsasında yaranan bu birləşmələrin vahid bölgədə birləşdirilməsi imkanını təsdiqləyir. Dastanların dilindəki qoşa sözlərdə müşahidə olunan alliterasiya faktı, bir qayda olaraq, şeirlə əlaqələndirilən bu hadisənin daha geniş linqvistik-ədəbi faktor olduğunu təsdiqləyir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı qoşa sözlərin leksik xüsusiyyətlərinə gəldikdə komponentlərinin semantikasına görə onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1) Sinonimlərin birləşməsindən ibarət olan qoşa sözlər. Məs.: *Ordım sağ-əsən degil isə başınıza çarə edin* (6,44); *Axır-son uci ölümlü dünya* (6,50). Dastanlarda işlənmiş *tadı-dayə, basıb-yemək, savaşımaq-uruşmaq, izzət-hörmət, qada-bəla, qatı-möhkəm, qızıl-altın* və s. qoşa sözlərin komponentləri də sinonimlərdir.

Bu qrupa daxil olan birləşmələr sırasına nisbi sinonimlərin birləşməsindən yaranan qoşa sözləri də aid edə bilərik: *Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsün* (6,41); *Qaralu-göglü otağı sorar olsam, kölgə kimün?* (6,61); *Ağır-ulu divanım sürülmədi* (6,75).

Sinonimlərdən təşkil olunmuş qoşa sözlərdə komponentlərin leksik müvaziliyi həm də yaxınmənalı vahidlərin qarşılıqlı mübarizəsi və dildə sabitləşmə mexanizmini əks etdirmək baxımından da diqqətəlayiqdir. Belə ki, dastanların dilində dəfələrlə təkrar olunan *sağ-əsən* qoşa sözünün II komponentinin alınma (ərəb) mənşəli *salamat* sözünə güzəştə gedərək arxaikləşməsi nəticəsində müasir dildə həmin qoşa söz *sağ-salamat* şəklinə düşmüşdür.

2) Antonimlərdən təşkil olunmuş qoşa sözlər: *Gəlimli-gedimli dünya* (6,78); *Sağlı-sollı kafəri xub tağıtdı* (6,71); *Şahinin ardına düşdü, dərrə-dəpə aşdı* (6,116); *Irağından-yaqınundan gəlmişdilər* (6,93); *Əvvəl-axır uzun yaşın uci ölüm!* (6,115).

Komponentlərinin semantik tamdəyərliliyi baxımından qoşa sözlərin yuxarıda göstərilən tipləri ilə yanaşı, digər bir tipinə də rast gəlirik ki, onu A+A1 formulu ilə göstərə bilərik. Bu formulda A1 komponenti ayrılıqda heç bir məna ifadə etməyən, öz fonetik tərkibi etibarilə birləşmənin ağırlıq mərkəzi və əsas semantik elementi olan və A-nın qafiyəsi rolunda çıxış edən səs kompleksidir, bir növ, I komponentin ritmik əks-sədasıdır. Məs.: *Uruz aydır: “Mərə, hərzə-mərzə söyləmə”* (6,124); *Vardı, könləgi qana-quna baturdu* (6,58) və s.

Komponentlərinin milli mənəbiyyəti baxımından qoşa sözlər çox müxtəlifdir. Leksik paralellik kimi təzahür edən bu cəhət ədəbi dilin başlanğıc mərhələsinə xas cəhət kimi qiymətləndirilə bilər (4,188). Tərkib hissələrinin mənşəyinə görə dastanların dilində rast gəldiyimiz qoşa sözləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1) hər iki tərəfi türk mənşəli vahidlərdən ibarət olan qoşa sözlər. Bunlar işlənmə tezliyinə görə üstünlük təşkil edir. Məsələn, *altun-aqça* müxtəlif variantlarda dastanların dilində 12 dəfə, *ata-ana* 18 dəfə, *qız-gəlin* 30 dəfə işlənib (8,11;13;28). Semantik xüsusiyyətlərinə görə bu komponentlər daha çox ümumişlək sözlərdən ibarət olub, konkret isimlərlə ifadə olunur: *ana-baba* (6,83), *altun-gümüş* (6,81), *ev-eşik* (6,125), *buğa-sığın* (6,104), *qapu-baca* (6,110), *qaz-tauq* (6,110), *tal-budağ* (6,111), *əl-ayaq* (6,113), *yeməg-su* (6,116), *qış-yaz* (6,38), *qar-buz* (6,38), *ağız-dil* (6,39), *yüz-todaq* (6,50), *yüz-göz* (6,57), *toy-dügün* (6,60), *ölüsü-dirisi* (6,58), *oğul-qız* (6,34) və s.

2) komponentlərindən biri türk mənşəli, digəri özgə dil elementi olan qoşa sözlər. Bunları da müxtəlif cür qruplaşdırmaq olar:

Fars+türk – *pir-qoca* (6,85);

Ərəb+türk – *axır-son* (6,51), *əql-us* (6,44);

Türk+ərəb – *boy-qədd* (6,96), *mal-rizq* (6,85);

Türk+fars – *av-şikar* (6,104), *yaxşı-xub* (6,79) və s.

3) hər iki komponenti alınma mənşəli vahidlər olan qoşa sözlər. Məs.:

Ərəb+ərəb – *hörmət-izzət* (6,87), *dünya-ələm* (6,79), *murad-məqsud* (6,93);

Fars+fars – *tac-təxt* (6,52), *dost-düşmən* (6,123).

Qrammatik xüsusiyyətlərinə görə dastanlarda işlənən qoşa sözlər müasir dildəki vəziyyətindən çox da fərqlənir. Morfoloji tərkib baxımından onlar yekcinsdir, yəni I komponent hansı nitq hissəsidirsə, II komponent də həmin nitq hissəsinə aiddir. Bu prinsip ümumilikdə qoşa sözlərin tərtibi üçün vacib cəhət olub, müasir dildə də öz əhəmiyyətini qoruyub-saxlayır. Məsələn: *Yüzi-gözi (isim-isim) bəlürməz* (6,57); *Yad-kafər (sifət-sifət) gəlsə, başın Oğuz aqməğan göndərdi* (6,104); *Tıqa-basa (feili bağlama-feili bağlama) yeyər, əlin bögrinə urar, aydar...* (6,33); *Baqsa-görsə bir dərənin içinə qarğa-quzğun (isim-isim) enər-*

**çıqar, qonar-qalqar** (feil-feil) (6,38); *Beyrək*: “*Mərə kafər, necə bir onu-bunu* (əvəzlik-əvəzlik) *sorarsan mana?*” –*dedi* (6,120); **Qaçan-gedən** (feili sifət-feili sifət) *sənin ağan degil, ayırılır* (6,111).

Dastanlarda işlənmiş qoşa sözlərin morfoloji xüsusiyyətlərindən biri də onların affiksleşmə vəziyyəti ilə bağlıdır. Müasir dildə bu məsələyə münasibətdə tədqiqatçılar fərqli mövqelərdən çıxış edirlər. Qoşa sözlərin komponentlərinin şəkilçi qəbul etməsi ilə bağlı aşağıdakı variantlar mümkün hesab edilir: 1) qoşa sözlərin hər iki komponenti dəyişir, yəni şəkilçi paralel olaraq hər iki tərəfə artırılır; 2) şəkilçi yalnız ikinci komponentə artırılır; 3) hər iki hal mümkündür. “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin dili üzərindəki tədqiqat göstərir ki, qoşa sözlərin komponentlərinin şəkilçi qəbul etməsi bu vahidlərin tarixi təkamül mənzərəsini əks etdirir. Ədəbi dilimizin ilkin mərhələsinin dil xüsusiyyətlərini əks etdirən dəyərli mənbə olaraq dastanlardakı qoşa sözlərin, demək olar ki, hamısında şəkilçi (həm leksik, həm qrammatik) paralel olaraq hər iki komponentə artırılmışdır. Məs.: *Ozan, evin tayağı oldır ki, yazı+dan-yaban+dan evə qonaq ər gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı ye+dir+ər-iç+ir+ər, ağır+la+r-əziz+lə+r, göndərər* (6,68). *Xanım, mən varayın, onların dost+lığ+ı+n-düşmənlə+lg+i+n biləyin.* (6,123); *Bir əski qaftan verdiniz, bənim baş+ım-beyn+im aldınız* (6,62). Zaman keçdikcə qoşa söz komponentlərinin birikməsi və bir leksik vahid kimi sabitləşməsi, eyni zamanda tərkib hissələrinin öz semantik yükünü zəiflədərək ümumi mənaya təhvil verməsi nəticəsində yeni keyfiyyətli kompleksin formalaşması ayrı-ayrılıqda affiksleşmə zərurətini aradan qaldırmışdır. Müasir dilimizdə hər iki variant (komponentlərin hər ikisinə şəkilçi artırılır, şəkilçi yalnız ikinci komponentə artırılır) müşahidə edilsə də, daha çox sözün bütöv şəkildə şəkilçi qəbul etməsi ilə üzləşirik. Bu da təbiidir, çünki ikinci komponentə artırılan qrammatik şəkilçinin kateqorial mənası bütünlüklə qoşa sözə (yəni həm də birinci komponentə) aid edilir.

Dastanların dilində qoşa sözlər müxtəlif sintaktik funksiyaları yerinə yetirir:

1. Söz birləşməsinin həm tabe, həm də tabeedicisi tərəfi kimi çıxış edir: *Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsün!* (6,41) – tabe tərəfi; *Beyrəgin anası-atası aydır: Dilün üçün öləyin, gəlincigüm!* (6,66) – tabeedicisi tərəfi.

2. Cümlənin bütün üzvləri yerində işlənir: a) mübtədə – *Xan qızının evində qul-xələif dükənmiş* (6,65); *Üstümüza yağ-nəsnə gəlmədi* (6,123); b) xəbər – *Aruz Dəpəgözi dögdü-sögdü, yasaq eyelədi, esləmədi* (6,99); c) tamamlıq – *Altun-gümüşi yağmalatdım* (6,118); *Bazırgan sürətində qatır-dəvə çəkdilər, gəldilər* (6,119); ç) təyin – *Qaralu-göglü otağı sorar olsam, kölgə kimün?* (6,61); d) zərflək – *Ağlayıbanı-sıqlayıbanı evinə gəldi* (6,57).

3. Cümlənin həmcins üzvləri sırasında çıxış edir: *Qarnın toyurdıqdan sonra qazanları dəpdü-dökdi, çevirdi* (6,64); *“Hər kim ol üç canvəri basa-yensə, öldürsə, qızımı ana verirəm” deyü vadə eyeləmişdi* (6,85).

4. Cümlədə xitab yerində işlənir: *Qayınata-qayınana, muştuluq mana nə verərsiz?* – *dedi* (6,66). Bəzi cümlələr bütünlüklə qoşa sözlərdən təşkil olunmuşdur: *Qırq gün-qırq gecə toydügün eyelədilər* (6,67).

Deyilənlərdən aydın olur ki, qoşa sözlərin təşəkkül və təkamül prosesi ilə bağlı ən mühüm cəhətlər “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində dolğun şəkildə əks olunmuşdur. Digər tərəfdən, dastanların dilində müşahidə edilən qoşa sözlər Azərbaycan dilinin ərəb və fars dilləri ilə qarşılıqlı əlaqə və təsirinin leksik-qrammatik nəticələrini, həmçinin türk tayfa dillərinin qovuşaraq ümumxalq dili tərkibində vəhdət təşkil etdiyini göstərir.

### Ədəbiyyat:

1. Адилев М.И. Система повторов в Азербайджанском языке: Автореф. дис. док. фил. наук. Баку:1968, 56 с.
2. Ergin M. Türk Dil Bilgisi. XX Baskı. İstanbul, Bayrak Yayınları, 1993, 385 s.
3. Əlizadə M.S. Azərbaycan dilində qoşa sözlər və onların linqvopoetik xüsusiyyətləri. Fil. ü.f.d....dis. avtoreferatı. Bakı, 2014.
4. Hacıyev T.İ. Dədə Qorqud: Dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: 1999
5. Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtib edən, çapa hazırlayanı, ön sözün və lüğətin müəllifi Əlizadə S.Q.). Bakı:Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704 s.
6. Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtibçilər: Zeynalov F.R., Əlizadə S.Q.), Bakı:Yazıçı, 1988, 265 s.

7. "Kitabi-Dədə Qorqud" dilinin statistik təhlili. Bakı: Elm, 1999
8. Müasir Azərbaycan dili. 3 cildə, I c. Bakı: Elm, 1980, 512 s.
9. Велиев К.Н. Лингвистическая поэтика. Баку: Гянджлик, 1993, 271 с.
10. Vəliyev K.N. Dastan poetikası. Bakı: Yazıçı, 1984, 223 s.
11. Vəliyeva M.V. Azərbaycan dilinin fonetik poetikası. Bakı: 2008, 128 s.

**Мехрибан Ализаде**

**Лексические единицы, сформированные на основе  
сочинительной связи, в эпосе «Книга моего Деда Коркута»**

**Резюме**

Лексические единицы, сформированные на основе сочинительной связи, в эпосе «Книга моего Деда Коркута» можно рассматривать в двух группах: 1) лексические повторы; 2) парные слова. Повторы в эпосе в основном выполняют функции эпитетов, выражают интенсивность и собирательность. Парные слова, употребляющиеся в эпосе, можно рассматривать в трех аспектах: фонетическом, лексическом, грамматическом. В фонетическом плане парные слова состоят из слов с ярко выраженным сингармонизмом или же аллитерацией. По лексико-семантическому характеру компоненты парных слов находятся в отношениях синонимии и антонимии. В грамматическом же плане компоненты парных слов относятся к одной части речи и подвергаются параллельной аффиксации.

**Mehriban Alizadeh**

**The lexical units based on the co-ordinating connection in the epos " Kitabi-Dede Korkut "**

**Summary**

The lexical units formed on the basis of the co-ordinating connection and used in the epos "Kitabi-Dede Korkut" can be studied in two groups: 1) lexical reiteration; 2) pair words. The lexical reiterations used in the epos " Kitabi-Dede Korkut" mainly carry out functions of epithets and express intensity and collectivity. The pair words in the epos can be analysed in three aspects: phonetic, lexical and grammatical ones. In the phonetic plan such units have strong sound harmony and are formed on the basis of alliteration. According to their lexical-semantic character their components are synonyms or antonyms. In the grammatical plan they belong to the same part of speech and are subjected to affixation.

**MƏTANƏT MƏHƏRRƏMOVA**  
**Sumqayıt Dövlət Universiteti**  
*Azərbaycan*

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA  
XEYİR VƏ ŞƏR SEMATİKASININ İFADƏSİ**

**Açar sözlər:** *dastan, xeyir, şər, igid, kafir*

**Ключевые слова:** *дастан, добро, зло, герой, неверующий*

**Key words:** *epos, goodless, hadness, brave, giaour*

Dilimizin qədim, zəngin xəzinəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı dil faktları və hadisələri baxımından maraqlı mənbədir. Xüsusilə, dastanın leksikası dilimizin dünəni və bu gününü müqayisəli şəkildə öyrənmək imkanı verir. Hesablamalara görə bu dastanda iki min yeddi yüz iyirmi bir söz işlənmişdir. Bu iki min yeddi yüz iyirmi bir sözün içərisində elə fəal leksika vardır ki, o, dastan boyunca dövriyyədədir, ayrı-ayrı hadisələrin oxşar vəziyyətlərində mütləq bu leksikadan istifadə olunur.

Məlumdur ki, bu abidədə süjetin əsas motivi yaxşı ilə pisin, xeyirlə şər in mübarizəsi üzərində qurulub. Dastanın sanki xeyir və şər qüvvələri, onların fikir və əməllərini ifadə etmək üçün özünəməxsus leksikası var. Dastanı düzüb-qoşan bütün əsər boyunca bu leksikaya müraciət edir, sanki bu leksemlərin semantik yükü ona fikrini ifadə etmək üçün daha yaxşı kömək olur. Biz bu araşdırmamızda bu leksemlərdən yalnız ikisi: “igid” və “kafir” sözləri üzərində dayanacağıq.

“İgid” sözünün müasir və qədim lüğəvi mənası qəhrəman, cəsur, qorxmaz anlamındadır. Ancaq “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında bu sözün semantik yükünün yalnız bu məzmun dan ibarət olmadığını görürük. Dastanda “igid” sözünün üzərində aparılan müşahidələr bu qənaətə gəlməyə imkan verir ki, bu söz bu əsərdə özünün lüğəvi mənasından əlavə bir məna yükünü də üzərinə almışdır. Bu sözün dastanda işləndiyi ayrı-ayrı məqamlara diqqət edək. Oğuz qadını ərinə müraciətini belə edir:

İgidim, səni bir il gözləyəm (2, 210)

İllərdir kafirin əsirliyində olan oğlundan xəbər alan ana onu bu adla çağırır.

O igidə çatan kimi ağ atından en, oğul!

Əllə görüş, o igidə salam ver. (2, 209)

Müəllif öz təhkiyəsində söyləyir: “Altı yüz qara kafir bunların üzərinə hücum etdi. İgidləri qırdılar, Əyrəyi tutdular.” (2; 208)

Göründüyü kimi, bu mətnlərdə “igid” sözü yalnız təyinedilcilik funksiyasında keyfiyyət semantikasını yaradan, yaxud bu semantikadan çıxış edərək substantivləşən bir leksem kimi işlənmişdir. Dastanın lüğəvi tərkibində bu leksem artıq bir etnik ünvanıdır. İgid yalnız qəhrəman bir kəs deyil, həm də o kəsdir ki, o, Oğuz elindəndir. Hətta kafirlər belə Oğuz kişisini bu sözlə adlandırırlar: “Kafirin casusu dedi: “Oğuzdan bir dəli igid gəldi” (2, 211).

Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadənin birgə araşdırmasında göstərilir ki, “Dastanlarda çox işlənən ağ, qara, ala, qanlı, igid, ər, kişi və s. sözlərin heç də həmişə müasir dildən bizə məlum olan mənalarında işlənmədiyinə indiki oxucunu inandırmaq o qədər də asan deyildir. Halbuki dastanların dilində həmin sözlərin köhnəlmiş mənaları da geniş yer tutur: yəni, ağ – uca; qara-böyük, nəhəng; ala-hündür, böyük; qanlı (su) – aşıb-daşan; igid – gənc, cavan; ər- kişi, döyüşçü; kişi – adam” (3 27).

Ancaq “igid” sözünün gənc, cavan anlamında izahı dastanın təqdim etdiyi bütün mətnlərdə özünün təsdiqini tapmır. Bu söz dastanda yaşından asılı olmayaraq bütün oğuz kişilərini çağırmaq üçün istifadə olunur. Məsələn, “Bəkil oğlu İmranın boyunda” Bəkil heç də cavan deyil, çünki onun artıq İmran boyda oğlu vardır. Ancaq dastanı düzüb-qoşan onun haqqında deyir:

“Bayandır xan “Kimə verək?”,- dedi, sağına-soluna baxdı. Heç kim razı olmadı. Bəkil deyilən bir igid vardı” (2, 202).

Yaxud Bayandır xanın divanından pərt qayıdan ərinə üzünü tutub arvadı deyir: “İgidim, bəy igidim” (2, 203). Dastandan “igid” sözünün yalnız cavanlara ünvanlanmadığını təsdiq edən misalların sayını artırmaq olar.

Yuxarıda da, qeyd etdiyimiz kimi “igid” sözü qədim dilimizdə “yigit” şəklində olmuş, qəhrəman, cəsur, qorxmaz sözlərinin sinonimi kimi işlənmişdir. Bəs “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında onun qazandığı bu semantika nə ilə bağlıdır? Məlumdur ki, igid sözünün semantikasını yalnız qəhrəmanlıq, cəsurluq keyfiyyətlərini daşımır, həm də onun məzmununda nəciblik anlamı yer alır. Demək, bu sözün keyfiyyət anlamında belə xeyir məzmunu vardır. Bu məzmunu sөykənərək dastanda xeyir qüvvələri təmsil edən oğuz kişisi “igid” deyə çağırılır.

Hələ qarşısında doğma qardaşının dayandığını bilməyən Əyrək Səyrəkə müraciətlə deyir: “İgid adamın igiddən ad gizlətməsi eyibdir, igid söylə, adın nədir?” (2, 212) Döyüşmək, öldürmək məqsədi ilə üzərinə gəldiyi Əyrəyi Səyrəyin belə adlandırması onun qarşısında duran insana böyük hörmət və rəğbətini ifadə edir.

Abidədə şər qüvvələri ifadə etmək üçün işlənən “kafir” sözünün semantikasını da maraqlandırır. Aydındır ki, bu sözün semantik yükündə dinsizlik məzmunu vardır, adətən, bu söz ateist düşüncəli, yaxud qeyri-islami inanlı insanlar haqqında işlənir. Oğuz eli öz düşməni bu adla çağırır. Sual olunur ki, niyə oğuz eli öz düşməni məhz “kafir” adını qoyub? Əlbəttə, cavabında demək olar ki, onun düşməni dinsizdir, bir olan Allaha yox, bütələrə etiqad edir, yaxud Məhəmməd dininə tapınmır. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy” da düşməni ilə qarşılaşan Qazan xan ona deyir:

Ehey, dinsiz, hüşsuz kafir! (2, 147).

Ancaq o məqama diqqət etsək ki, oğuz eli döyüşə heç vaxt din uğrunda atılmır. Onun mübarizəsi Oğuz elini qorumaq uğrunda. Düzdür, dastanın bəzi boylarında göstərilir ki, “kafirin kilsəsini yıxdılar, yerində məscid tikdilər. Keşişi öldürdülər. Əziz tanrı adına xütbə oxutdurub, azan verdirdilər”(2, 165). Ancaq Oğuz eli üçün kilsəni yıxmaq, keşişi öldürmək döyüş qabağı məqsəd deyil, bu yalnız döyüş sonrası düşməyə qarşı görülən tədbirlərdən biridir. Bəs onda sual olunur ki, oğuz eli nəyə görə öz düşməni ona qarşı dini aqressivliyini ifadə edən bir sözlə adlandırır? Bu sözün semantik yükü bu dastanda hansı məzmunu içərisinə alır. Fikrimizcə, “kafir” sözü də “igid” sözü kimi bu dastanda yalnız özünün lüğəvi mənasında işlənməmiş, semantik genişlənmə keçmişdir. Diqqət edək, oğuzun kafir dediyi kimdir? Oğuz sərhədlərindən kənarında yaşayan, qeyri-islami inanlı insanlar. Bu onların coğrafi-etnik ünvanıdır. Ancaq dastanda “kafir” sözü yalnız bu ünvanı bildirmək anlamında deyildir. Belə ki, oğuzun “kafir” dediyi kəs yalnız dinsiz deyil, o həm də namərd, qorxaq, həmişə pusquda duran, insanı arxadan vuran kəsdir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi dastan xeyir və şər mübarizə motivi üzərində qurulub. Bu mübarizədə “kafir” sözü şəri ifadə edir. Məlumdur ki, “kafir” sözü öz lüğəvi mənasında işləyəndə məzmununa heç də qeyri-insani, qeyri-əxlaqi keyfiyyətləri almır. Ancaq “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “kafir” sözünün semantik yükü qeyri-insani, qeyri-əxlaqi keyfiyyətləri daşıyır.

Ümumiyyətlə, dastanda “kafir” sözü ilə “igid” sözü üslubi antonim kimi özünü göstərir. Bu sözlər mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərinə görə əks qütblərdə duran biri o birini inkar edən qüvvələrin ifadəsi kimi əsərə daxil olmuşdur. “Bəkil oğlu İmranın boyunda” qəhrəman öz oğluna söyləyir:

Qara donlu kafirlərə uğramadım.

Ala gözlü igidlərimi qırdırmadım (2, 204).

Bu misralarda “igid” və “kafir” sözləri yerinə “təkur” və “oğuz” sözləri də istifadə oluna bilərdi. Ancaq onda mətnin informatik yükü dəyişməzdisə də, bədii gücü zədələnmiş olardı. Çünki dastanda “kafir” və “igid” sözləri əks keyfiyyətli mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri ifadə edir və onların mətn daxilində qarşılaşması bədii təzad yaradır. Yədigar Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud və bədii mətnin leksik-semantik strukturu” tədqiqatında yazır: “Bədii mətn daxilində antonimlər daha çox üslubi imkanlarının genişliyi ilə seçilir. “Kitabi-Dədə Qorqud” un dilində bunların demək olar ki, bütün işlənmə məqamları tekstin bədii gücünü artırır. Bu xüsusiyyət söz qrupunun semantik təyinatı ilə bağlıdır. Antonimlər qüvvətli bədii təzad yaradır” (1, 26). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “kafir” və “igid” sözlərinin yaratdığı təzad mətnin bədii gücünü artırır.

Əlbəttə, dastanda xeyir və şər semantikasının ifadəsi “igid” və “kafir” sözləri ilə məhdudlaşmır. Bu semantikanın anlamı üçün dastanda dövriyyədə olan digər sözlər də vardır ki, onların üzərində başqa bir araşdırmada dayanmaq olar.

### Ədəbiyyat:

1. Əliyev Y. “Kitabi-Dədə Qorqud və bədii mətnin leksik-semantik strukturu”. Bakı, 2007
2. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, “Yazıçı”, 1988
3. Zeynalov F. Əlizadə S. “Tükənməz xəzinə” // Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, “Yazıçı”, 1988

**Матанат Магеррамова**

### Выражение семантики добра и зла в эпосе «Китаби-Деде Горгуд»

#### Резюме

В эпосе «Китаби-Деде Горгуд» семантика добра и зла выражается в основном словами «kafir» (неверный, вероотступник) и «igid» (удалец). Эти слова употребляются в эпосе и в другом значении, о чем свидетельствуют приведенные отрывки из текста. Здесь также исследуется связь производного значения этих слов в эпосе с их первоначальным значением.



**The expression “goodness” and “hadness”  
semantic in the epos of “Kitabi Dede Gorqud”**

**Summary**

The expression “goodness” and “hadness” semantic in the epos of “Kitabi Dede Gorqud” are explained by referring to the words “brave” and “giaour”. Using these words in epos in different meanings are proved in accordance with the exaneples in the text. The connection derivative meaning of these words in epos whith their first meaning has been investigated in this article.

**KƏMALƏ NƏCƏFOVA**  
**BDU, fil.ü.f. dok.**  
*Azərbaycan*

**“DƏDƏ QORQUD” “AZƏRBAYCAN YURD BİLGİSİ”NDƏ**

**Açar sözlər:** *“Dədə Qorqud”, “Azərbaycan yurd bilgisi”*

**Ключевые слова:** *“Дедэ Коркут”, «Азербайджан юрд бильгиси»*

**Key words:** *“Dede Gorgut”, “Azərbaycan yurd bilgisi”*

Tarixin çağlarından süzülüb gələn dastanlar xalqların hafizəsində yaşayaraq bu günümüzə gəlib çatmışdır. Hər bir dastan mənsub olduğu millətin tarixidir, xalqın özüdür. “Dədə Qorqud” dastanı da türk millətinin tarixidir, etnos olaraq türkün qədimdən mövcudluğunun göstəricisidir, qəhrəmanlıq salnaməsidir.

Türk dastanları içərisində ən əhəmiyyətli, şübhəsiz ki, “Dədə Qorqud” dastanıdır. Bu dastan özündə həm qədim türk dastanlarının izlərini daşıyır, həm də digər orta əsr qəhrəmanlıq dastanları ilə səsləşməkdədir. Ədəbiyyat folklordan, dastanlardan qidalanır, ondan güc alır. Azərbaycan ədəbiyyatının da ilkin qaynağı “Dədə Qorqud” dastanıdır. Odur ki, onun araşdırılması da daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Ötən əsrdə Azərbaycan mühacirət mətbuat orqanlarında da ana kitabımızın araşdırılması ön cərgədə dayanır. Bu da təbiidir. Çünki xalqa öz keçmişini, milli mənsubiyyətini unutmamaq, ona əslini, soyunu, kökünü xatırlatmaq yolunda ilk növbədə “Dədə Qorqud” dastanı dayanmalı idi. Keçən əsrin 30-cu illərində İstanbulda Əhməd Cəfəroğlunun redaktoluğu ilə çap olunmuş “Azərbaycan yurd bilgisi” dərgisi də bu qəbildəndir.

Görkəmli türk alimi Fuat Mehmet Köprülüzadənin “Azərbaycan yurd bilgisi” dərgisində “Dədə Qorqud” dastanının tədqiqinə dair ““Dədə Qorqud” kitabına aid notlar” adı ilə silsilə məqalələri çap olunmuşdur. Məqalələrin adlarına diqqət yetirək: “Altun küpəli oğuz bəyləri”, “Başa dönmək, aynalmaq”, “Ozan”. Adından da göründüyü kimi, ilk məqalədə “Dədə Qorqud” kitabında təsvir edilən oğuz bəylərindən bəhs olunur. Məqalə müəllifi qədim türklər arasında kişilərin sığa taxması adətinin mövcudluğunu, bu adətin nə zamandan və nə dərəcədə yayılmış olduğunu tədqiq etməyə çalışır. O, qədim iranlılarda kişilər arasında qulağa sığa taxmaq adətinin olduğu barədə qeydləri nəzərə çatdırır. Belə ki, kölələrin əsarət əlaməti olaraq kəmərdən başqa sığa taxdıqları, padşahın hüzuruna sığasız və kəmərsiz çıxılmadığı, Kəyanilər zamanında Rüstəmin böyük hünər və xidmətlərinin əvəzində Keykavusun onu azad edərək, kəməri və sığasını çıxartdığı haqqında məlumatlara rast gəlinir.

Türklər arasında bu adətin olduğunu bildirən tədqiqatçı Çin qaynaqlarına əsaslanır. Çin mənbələrinə görə, qulağa halqa, yəni sırğa taxmaq adəti qırğız kişiləri arasında mövcud olub. F.Köprülü belə qənaətə gəlir ki, türklər arasında qulağa sırğa taxmaq adəti islamdan qabaqkı dövrlərə aiddir. İslamın qəbulundan sonra da bu ənənənin yaşamasına gəlincə, o, Xarəzmşahlar dövrü tarixini yazan Nəsevini məlumatına əsaslanır. Nəsvi yazır ki, Səlcuk hökmdarı Alp Arslan Gürcüstana etdiyi səfərlərdə oradakı əsirləri azad etdikdən sonra qulaqlarına öz adının yazıldığı halqalar taxdırmışdı (3,18). Həmçinin Qızıl Orda hökmdarlarının qulağında gəzdirdiyi almazlar, Teymurun taxdığı inci sırğalar, Qaraqoyunlu hökmdarı Qara Yusifin qiymətli sırğalar taxması barədə müxtəlif mənbələrə əsaslanaraq məlumat verir. Bu adətin yalnız hökmdarlara aid olmayıb, Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin ordusundakı türkmənlərin halqalar taxdıqları barədə Nəşrinin məlumatına əsaslanır. Baburlar sülaləsindən bəzilərinin də sırğa taxmaları o dövrə dair mənbələrdən məlum olur. Bütün bunlar onu göstərir ki, türklər arasında bu adət qədim iranlılarda və ya yəhudilərdə olduğu kimi əsarət timsalı olmamışdır.

Lakin qazaxlarda kölənin qulağını biz ilə deşmək adəti varmış. Müasir qazaxlar arasında hələ işlənən “dabanımı dilim-dilim kəsib duz qoyduğum, qulağını deşdiyim qulum” ifadəsi də bunu göstərməkdədir.

F.Köprülüzadə qeyd edir ki, “Dədə Qorqud” kitabında hadisələrin cərəyan etdiyi coğrafi mühit Qaraqoyunlu və Ağqoyunluların əraziləridirsə, demək, buradakı adət və ənənələrin, dastanda təsvir edilən “altın küpəli oğuz bəyləri” haqda Qaraqoyunlu və Ağqoyunlulara aid tarixi mənbələrdə bəhs olunması təbiidir.

“Dədə Qorqud” dastanında qəhrəmanlardan Qazılıq Qoca oğlu Yeynək “qulağı qızıl küpəli” təsvir edilir.

Yeynək Qazılıq Qocanın oğludur. Qazılıq Qocanın Bayındır xanın vəziri olduğu söylənir. Yeynəyin öz atası Qazılıq Qocanı əsirlikdən qurtardığına dair bir dastan vardır. O, bir yerdə bəylərbəşi olaraq vəsf edilir. Bu, Yeynəyin bir zamanlar bəylərbəyilik etdiyi hökmünü çıxarmağa kafi olmasa da, onun yüksək mövqeli bir bəy olduğuna işarədir. Bu bəy haqda ayrıca: “Qur qurma quşaqılı, küllahı altın küpəli” də deyilir. XIV –XV əsrlərdə bəzi türk hökmdar və bəylərinin də Yeynək kimi qulaqlarına sırğalar taxdıqlarını bilirik (8, 348).

Təriqətlərdə də qulağa sırğa taxmaq adəti barədə məlumat var. Belə ki, qələndəriyyə və heydəriyyə təriqətlərində, bəktəşilərdə bu adət mövcud olub.

“Dədə Qorqud” dastanında hələ islamdan əvvəlki çağlarla əsləşən bir sıra adət-ənənələrin olduğunu bilirik. F.Köprülü II məqaləsində bunlardan biri-“başına dönmək” ənənəsi üzərində dayanır. Salur Qazanın gürcüləri məğlub edərək oğlunu qurtardıqdan sonra qırx qul və qırx cariyəni oğlunun başına döndürdükdən sonra azad edir. Bu gün belə bu adət sədəqə veriləcəyi zaman onu sədəqə verilən kimsənin başı ətrafında üç dəfə çevirmə türk xalqları arasında mövcuddur. F.Köprülü azəri türkləri arasında “başına dönmək, başa dolanmaq” təbirlərinin xalq arasında çox işləndiyini, həmçinin folklorlarda deyil, klassik ədəbiyyat nümunələrində də çox rast gəldiyini qeyd edir. Qazax-qırğızlarda sevilən bir kimsəyə qarşı “aynalayn” deyərək xitab etmək adəti də mövcuddur və bu “sənə qurban olum” mənasında işlədilir. Buna “Baburnamə”də də rast gəlirik. Baburun oğlu Humayun şiddətli qızdırma xəstəliyinə tutulur. Babur “Baburnamə”də yazır: “Mir Əbül Qasım dedi ki, belə dərmlərə dərman onun ən yaxın bir şeyini təsəddük verməkdir. Ondan sonra Tanrı-təala ona sağlamlıq verər. Fikirləşdim ki, Məhəmməd Humayunun məndən başqa qiymətli heç nəyi yoxdur. Mən özüm ona təsəddük olum, qoy Allah bu təsəddükü qəbul etsin. Xoca Xəlifə və başqa şeyxlər dedilər ki, Məhəmməd Humayun sağalar, axı siz nəyə görə dilinizə belə şey gətirdiniz. Məqsəd dünya malından ən yaxşısını təsəddük etmək idi. Dedim ki, dünya malı Humayunu əvəz edə bilməz. Mən özüm ona fəda olacağam. Mən onun taqətsizliyinə dözə bilmirdim. Bu halətdə mən Humayunun yanına girib, üç dəfə başına dolandım, dedim ki, nə dərdin var mən götürdüm. Elə o anda da mənim halım ağırlaşdı” (1,432).

F.Köprülü bildirir ki, Babur şah dövründə mövcud olan bu adət islam dinindən uzaq olan Çingiz xan sülaləsi hökmdarları zamanında da izlənilir. Çox qədim zamanlardan bəri türklər və monqollar arasında bu adətin yaşadığını əsaslandıraraq tədqiqatçı bunu doğru olaraq şamanizmlə bağlayır. Bununla bağlı şaman mərasimlərini təsvir edir. Məsələn, başqırdlarda biri xəstə olursa, bir taxta fincana su doldurub içinə kömür və ya duz qoyurlar. Xəstənin üstünü örtüb suyu onun üstünə püskürürlər. Sonra bir toyuq, bir yumurta, yaxud bir bez parçası ilə başına çevirirlər. Və

bir yerə aparıb atırlar, arxalarına baxmadan evlərinə dönürlər. Eyni adət qazax-qırğızlarda da var. Buddistlərdə də belə bir mərasim var. Bu mərasim xəstənin qohumlarından birinin və yaxud bir başqasının özünü ona qurban etməsi və o xəstəliyi, xəstəliyin bütün iztirablarını öz üzərinə alması mərasimidir. Son zamanlarda özünü başqası üçün qurban edəcək kimsə olmadığından, adam yerinə bir “gəlinçik” düzəldirlər və xəstəliyi gəlinçiyə nəql etdikdən sonra onu atəşə və ya suya atırlar. Bu mərasimdə qurbanı xəstənin başına çevirmək adəti mövcud olmasa belə, əsas etiqad eynidir. F.Köprülü “Dəli Domrul boyu”nda Dəli Domrulun arvadının onun yolunda ölümə gətməsinin, özünü qurban verməsinin şamanizmlə bağlı olduğunu göstərir. Alim belə bir nəticəyə gəlir ki, islamiyyəti qəbul edən, hətta islam təsiri altında qalan müxtəlif türk boylarında şamani etiqadları islami rəngə boyamağa çalışmışlar. Lakin burada da yenə qurbanı və ya sədəqəni xəstənin başına dolandırmaq adəti unudulmamışdır.

“Ozan” adlanan üçüncü məqalədə tədqiqatçı “ozan” sözü haqqında müxtəlif mənbələrdə verilən məlumatları araşdırır. Anadolu türkləri arasında “ozan” kəlməsinin mövcudluğunu, onun müxtəlif əsrlərdəki mənalarını izah edir. Daha sonra Şərqi oğuzları və azəri türklərində bu kəlmənin mənalarını araşdırır. Belə nəticəyə gəlir ki, ozan oğuzların xalq şair-musiqişünaslarına verilən isimdir, onların çaldıqları qopuz başqa qopuzlardan fərqlidir, digər qopuzlar ozanın qopuzu əsasında yaranmışdır. Təbii ki, “Dədə Qorqud” kitabının ozan məfhumunun mahiyyəti və Oğuz əşirətləri arasındakı mövqeyi haqqında çox səhih məlumat verdiyini qeyd edir. Ozanlar Oğuz cəmiyyəti arasında xüsusi bir zümrə təşkil edirlər, əllərində qopuzları ilə eldən-elə gəzərlər, toylarda, ziyafətlərdə iştirak edirlər, qopuzla Oğuz dastanları, Dədə Qorqud hekayələri söyləyərlər, yeni hadisələr haqqında yeni şeirlər qoşarlar. Zəngin adamlar da bəzən onlara çiyindəki xırqəni çıxarıb verərlər, ozanlara qoyun, qoç ehsan verərlər. “Dədə Qorqud” da ozanların daha qədim zamanlarda mövqeyinə dair qeydlər vardır. Burada “alp ozan” ifadəsi işlədilir ki, bu da alplar, yəni qəhrəmanlar arasından da ozanlar yetişdiyini göstərməkdədir. Dədə Qorquda göstərilən böyük hörmət, ehtiramla ona mənsub olduğu üçün qopuz da müqəddəs hesab olunurdu. Çevik dilli, yüksək səsli, xalq ənənələrinin daşıyıcısı və xalq hikmətlərinə vəqif olan ozan daha qədim zamanlardan oğuzlar arasında müqəddəs sayılırdı. İctimai təkamül nəticəsində ozan əvvəlki qutsallığını itirməklə bərabər, xüsusi bir zümrə şəklində Oğuz əşirətləri arasında yaşadıqlar və XV əsrdən sonra “aşiq” ünvanını aldılar. Azərbaycanda və Anadoluda “ozan” yerinə, necə “aşiq” işlədilsə, türkmənlər arasında da “baxşı” sözü işlədilir. Təkcə türkmənlərdə deyil, özbəklər, qaraqalpaqlarda da aşığı baxşı adlandırırlar.

Ümumiyyətlə, türkdilli xalqların ozan yaradıcılığı dövründəki müştərək əlaqələri o dərəcədə qüvvətli olmuşdur ki, onların izləri, əlamətləri bu gün də qalmaqdadır. Akın, baxşı, aşiq yaradıcılığı mərhələsindən sonra isə hər bir xalqın bu sahədə xüsusi yaradıcılıq yolu müəyyən olmuş, özünəməxsusluq, yəni milli mənsubiyyət özünü daha güclü şəkildə göstərməyə başlamışdır. Dədə Qorqudun qopuzu bizdə, türklərdə sazla, türkmənlərdə, özbəklərdə, qaraqalpaqlarda və uyuğurlarda dütarla, qazaxlarda dombra ilə əvəz olunmuşdur (7,3).

Çığatay ədəbiyyatında “ozan” kəlməsinə Əlişir Nəvainin “Mizanül-övzan” əsərində də rast gəlirik. Türk əruz şeirindən bəhs edən Nəvai ozanların oxuduğu mahnıların əruz vəznində olmadığı üçün onlardan bəhs etmədiyini yazır (6,86).

H.N. Çiftçiöglü “Dədə Qorqud kitabı haqqında” məqaləsində Orxon abidələriylə “Dədə Qorqud” dastanının dilinin müqayisəsi məsələsinə diqqəti yönəldir. “Kül tigin” abidəsində Bilgə kağanın qardaşının ölümündən təsirlənərək söylədiyi: “kürür gözüm körməz təg, bilir biligim bilməz təg boltı” (görən gözüm görməz tək, bilən biliyim bilməz tək oldı) sözləri ilə “Dəli Domrul” boyunda Dəli Domrulun dediyi :

Mərə, nə heybətli qocasan,  
Qarıçılar səni görmədi.  
Çavuşar səni duymadı,  
Mənim görər gözlərim görməz oldı,  
Tutar mənim əllərim tutmaz oldı.

-ifadələri arasında bənzəyiş görür. Lakin bildirir ki, yalnız bu bənzəyiş “Dədə Qorqud” dilinin Orxon abidələri dilinin davamı olduğu demək deyil. Bu, eyni təbirlərin türklər arasında nə qədər uzun yaşadığını göstərir.

Eyni problemi Zahir Sıtkı da “Dədə Qorqud” kitabına dair” adlı məqaləsində qoyur. Bu tədqiqatçı da Orxon abidələrindəki “yok çığay bodunıg kop kobartdım, çığay bodunıg bay kılıtım,

az boduniğ üküş kılıtm” (yoxsul, kasıb xalqı bütünlükdə topladım, yoxsul xalqı varlı etdim, az xalqı çox etdim) ifadəsi ilə “Dədə Qorqud”dakı “Ac görsə doyurdu, yalın görsə donatdı” cümləsi arasında oxşarlığı və bu yönümdə tədqiqata ehtiyac olduğunu diqqətə çatdırır.

Məna tutumu zəngin olan bu dastanın tədqiqinə hər zaman ehtiyac duyulur. Çünki bulaq kimi çağlayan dastanın hər sözü, hər ifadəsinin mənası üzərində dayanmaq, onu araşdırmaq lazım gəlir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Babur Z.M. Baburnamə (çevirən F.Bayat). Bakı: Avrasiya Press, 2011, 472s.
2. Çiftçioğlu H.N. Dede Korkut kitabı hakkında. “Azerbaycan yurt bilgisi”, İstanbul, 1932, sayı 2, s.60-61
3. Köprülüzadə M.F. Dede Korkut kitabına ait notlar. Altın küpeli oğuz beyleri. “Azerbaycan yurt bilgisi”, İstanbul, 1932, sayı 1, s.17-21
4. Köprülüzadə M.F. Dede Korkut kitabına ait notlar. Başa dönmək, aynalmak. “Azerbaycan yurt bilgisi”, İstanbul, 1932, sayı 2, s.84-91
5. Köprülüzadə M.F. Dede Korkut kitabına ait notlar. Ozan. “Azerbaycan yurt bilgisi”, İstanbul, 1932, sayı 3, s.133-140
6. Nəvai Ə. Mizanül-övzan. Bakı: Nurlan, 2006, 150s.
7. Pirsultanlı S. Ozan sənəti. “Ədəbiyyat qəzeti”, 25 yanvar 1991
8. Sümər. F. Oğuzlar (türkmənlər) (çevirən: R.Əskər). Bakı: BXQR, 2013, 456s.
9. Sıtkı Z. “Dede Korkut” kitabına dair. “Azerbaycan yurt bilgisi”, İstanbul, 1934, sayı 35-36, s.374-375

**Камалә Наджафова**

### **“Деде Коркут” в журнале «Азербайджан юрд бильгиси»**

#### **Резюме**

Эпос "Деде Коркут", являющийся одним из первых литературных источников, всегда был в центре внимания исследователей. В прошлом веке исследование этого эпоса было одним из самых актуальных тем эмигрантской прессы. Ярким примером тому может послужить журнал «Азербайджан юрд бильгиси», который издавался в 30-е годы XX века под редакцией Ахмеда Джафароглы.

В статье говорится об исследованиях "Деде Коркута" на страницах упомянутого журнала.

**Kamala Nadjafova**

### **"Dede Korkut" in the magazine "Azərbaycan yurd bilgisi"**

#### **Summary**

One of the oldest surviving epic "Dede Korkut" has always interested researchers. At the beginning of 20th century this epic was one of the most urgent topics of emigre press. A prime example of this tendency is magazine "Azərbaycan yurd bilgisi", which was published in the 30 years of 20<sup>th</sup> century by Ahmad Jafaroglu.

The article refers to research of "Dede Korkut" in above mentioned magazine.

«KİTABI- DƏDƏ QORQUD»DASTANI VƏ CƏNUB DİALEKTLƏRİ  
(NAXÇIVAN DİALEKTLƏRİ)

**Açar sözlər:** «Kitabi Dədə Qorqud», fonetik hallanma, leksik hal, morfoloji əlamətlər

**Ключевые слова:** «Китаби-Дедэ Горгуд», фонетические явления, пласт лексики, морфологические признаки

**Key words:** «Kitabi-DedeGorgud», the phonetic phenomenons, lexical layer, morphological features

«Kitabi- Dədə Qorqud» dastanı bədii fikir tariximizdə deyil, ədəbi dilimizin formalaşmasında, zənginləşməsində misilsiz xidmətləri olan abidədir.

Dastanda oğuz ellərinin cəsarət, igidlik və savaştakı qəhrəmanlıqları, adət-ənənələri əks olunur. Bu möhtəşəm sənət abidəsini araşdırdıqda onun fonetik, leksik və qrammatik xüsusiyyətlərinin bir çoxunun cənub dialektlərində qorunub saxlanıldığına şahidi oluruq.

Dastanı nəzərdən keçirdikdə onun fonetik, leksik və qrammatik xüsusiyyətlərinin bir çoxunun cənub dialektlərində qorunub saxlanıldığına şahidi oluruq.

Dastanın ön sözündə müəlliflər «Kitabi-Dədə Qorqud»un D. nüsxəsinin bütövlükdə fonetik və leksik göstəricilərinə görə müasir Azərbaycan dilinin Cənub və Şərq dialektlərinin xüsusiyyətləri ilə səsleşdiyini qeyd edirlər (4, 19).

Azərbaycan dili dialekt fonetikasının səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri saitlərin dəyişməsidir.

a > ə (arxasına səslilərinin önsinə səsliləri ilə əvəzlənməsi)

*Ərəbəyə möhkəm orğanla sarıdılar* (4, 116).

*Qərə ölüm gəldigində keçid versin* (4, 41).

*Qazan bəğordusını oğlanını- uşağni, xəzinəsini aldı, geri döndü, altun taxtında* (4, 50).

Cənub dialektlərindən götürülmüş nümunələri nəzərdən keçirək:

*Erdən durub qayqanax pişirmişəm* (Ordubad).

*Üzi, gözi qərə elə bil kömirdi* (Ordubad).

o > a Naxçıvan qrupu şivələrinin əsas fonetik xüsusiyyətlərindən biri də o səsinin a səsi ilə əvəzlənməsidir. Bu hadisəyə çox vaxt «v» bəzi hallarda «h» səmindən əvvəl təsadüf olunur.

Dastandan nümunələr.

*Uçardan qaz, tauq, yururdən keyik, tavşan bu holəyətdurub, Oğuz yigidlərinəbunu dam etmişdi* (4, 110).

*Köksi gözəl qaba tağa ava çıxdı sən var ikən av ovladı, quş quşladı* (4, 37).

*«jBaban dedi, keyikləri qavsungətürsün»* (4, 37).

*Qıyma-qıymaağ ətindən çəkün qara qaurma bişürüb, qırq bəğ qızına ilətü* (4, 46).

*Ataya-anaya, qanma-qardaşa həsrətəm* (4, 59).

Naxçıvan şivələrindən götürülmüş nümunələri nəzərdən keçirək:

*Surfaya pənim, qavırma, per-peneər, dəstanadan tutmuş avdığa qədər qoymuşdular* (Şərur-Aşağı Yaycı, Yuxarı Yaycı, Gümüşlüvə s.)

*Ay uşax, bax gör davşannar hayıza qaşdı* (Aşağı Yaycı, Yuxarı Yaycı, Maxta, Axura və s.).

*Bir də gördü x' ki, dovşan avlıyılar kəşəndə* (Şərur).

*Özümüz böyü x' ki flət üstəli x' qahım - qardaş da yığışdı bizə* (Aşağı Yaycı).

Məlumdur ki, Azərbaycan dialektlərində dodaqlanma əlamətinin yaranması (labiallaşma) və itməsi (delabiallaşma) hadisələri özünü göstərir. Dastanda dəfələrlə rast gəldiyimiz bu xüsusiyyətlər Naxçıvan (xüsusən də Ordubad) şivələrinin aparıcı xüsusiyyətlərindəndir.

ü > i; u > ı delabiallaşma. Nümunələri nəzərdən keçirək:

*Hər nə ki buyursa qəbul edərlərdi, sözün tutub tətəm edərlərdi* (4,31).

«Sözün və tutub» sözlərindəki əlamət delabiallaşmadır.

i >ü; ı >u labiallaşma. Nümunələri nəzərdən keçirək:

Ər namerdin ər nakəsin ozan **bilür**.

*El eüin/ üzdə çalub - ayıdan ozan olsun* (4, 32).

«bülür, evümüz, çalub» sözlərindəki əlamət labiallaşmadır.

Ordubad şivələrində:

*O xətər axtardım ki, gözüm ağradı, di gəl ki, nə qəçini, nə çəkücü tapammadım* (Ordubad, Əylis, Nüsnüs).

*Biz bına cavab verə bilməni x\ ama onnar bülür* (Ordubad).

Yuxardakı cümlələrdə işlənən «gözüm, bı» sözlərindəki əlamət delabiallaşma, «çəküc, bülür» sözlərindəki əlamət labiallaşma» hadisəsinə nümunə ola bilər.

Azərbaycan dili şivələrində saitlər ahənginin pozulmasında özünü göstərən meyllərdən biri incə saitlərdən sonra qalın saitlərin işlənməsidir.

Bu xüsusiyyət Azərbaycan dilinin cənub, şimal-qərb (Şəki, Oğuz, Zaqatala, Qax, Balakən) şivələrində yayılmışdır (1, 167).

Ümumiyyətlə, Naxçıvan şivələri içərisində Ordubad və Culfa şivələri ahəngi pozan şivələr hesab olunur. Bu şivələrdə bir çox sözlər, sözdüzəldici şəkilçilər, ikinci şəxs mənsubiyyət şəkilçiləri, məsdər şəkilçiləri sözün ahənginə tabe olmur. İstər incə, istərsə də qalın saitlərdən sonra şəkilçilər qalın saitli olur.

Ordubad şivələrindən seçilmiş nümunələrə diqqət yetirək:

*Qəynanasıgilin iş-gücüəkinçilıxdı* (lıq<sup>4</sup> şəkilçisinin qalın variantı).

*Həməşə belə demaxda, gülmaxda olun* (maq<sup>4</sup> şəkilçinin qalın variantı).

Dastandan seçilmiş nümunələr:

*Qəribliğa qardaşı istəyü sənmi gəldi qardaş?* (4,115).

*Baba, ma a bir qız alı ver kim, mən yerimdən turmadın, ol turgəc gərək! Mən qaraquc atıma binmədən ol binmax gərək* (4, 55).

Naxçıvan şivələrində bir neçə sözdə təsadüf olunan ö > a əvəzləməsinə dastanda da təsadüf edirik.

*Yügrək olan atların tavlısında, o zalım seçdirdi ola, qardaş*(4, 100).

*Av avlarkən babasının tavlısı üzərinə gəldi* (4, 53).

*Axşama yaxıntavlanıntufarı hörülübqutarmışdı*(Şərur).

ı > a Naxçıvan şivələrində «ı» səsinin «a» səsi ilə əvəzlənməsinə az hallarda təsadüf edilir.

*Dünən günüz gedip aşağa kəşəndə otpıştim* (Culfa).

Bu xüsusiyyətə dastanda da təsadüf edirik.

*Əgər səni hasardanaşağəorğanla saldıracaq olursam baban,a- ananə sağlıqla varacaq olursa bə i gəlib həllalıqla alırmısan?* (4, 59).

Məlumdur ki, fonetik hadisələr dil vahidinin fonetik qabığına müxtəlif çalarlıqda təzahür edən hadisələrdir. Fonetik hadisələrin hər bir növü ilə həm şivələrdə həm də dastanda rastlaşırıq. Bəzi nümunələrə baxaq.

Şivələrdə səs artımı (proteza).

*Yenip gördüm ki, cücələr hərəsi bir tərəfə dağılışıp* (Şərur).

Dastanda səs artımı.

*Ərə varalından bəri dəxi qarnım toymadı, yüzim gülmədi* (4, 32).

*Xanlar xam xan Bayandır yildə bir kərə toy edib oğuz bəglərini qonaqlardı* (4, 34).

Şivələrdə səs düşümü (eliziya).

*Cəviz, pənir* (penir) bir az da çayırdan pay qoydum (Aşağı Yayı, Siyaqud, Dizə və s.).

Bilirik ki e > ə əvəzləməsi Naxçıvan şivələrinin xarakterik xüsusiyyətlərindəndir. Pendir sözünün penir // pənir kimi işlənməsi de bununla əlaqədardır.

Dastanda səs düşümü:

*Buğa dizin çəkdi, buynızilə bir marmar taşıyoğurdu, penirkibi ditdi* (4, 87).

Morfoloji xüsusiyyətlərdən danışdıqda qeyd etməliyik ki, Azərbaycan dili şivələrində əmr şəklinin I şəxs cəmində - ağun // - ağuz, əgün // egün // əgüz // egüz şəkilçiləri işlənir ki, tarixi baxımdan - avuz, - əvüz formantı r ağuz - əgüz şəkilçisinin fonetik variantı, daha doğrusu, yeni şəkli sayıla bilər (1, 207).

Müasir şivələrdə -əgün şəkilçisinin -əyin variantı işlənir. Naxçıvan şivələrinin aparıcı xüsusiyyətlərindən biri -əyin<sup>2</sup> şəkilçisinin bütün şivələrdə qüvvətli şəkildə özünü göstərməsidir. Şivələrdən götürülmüş nümunələrə baxaq:

*Gedəyin bulağa bir ayax su gətirəyin* (Şərur, Ordubad, Culfa, Sədərək).

*Çıxayın yuxarı otağa bir az dincələyin* (bütün şivələrdə).

**Danışayın, güləyin pis şeyləri yaddan çıxarayın** (bütün şivələrdə).

«Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında da -ayın// -əyin şəkilçisi ilə dəfələrlə rastlaşırıq.

*Kafərə mən varayın, yenidən toğəyin, öldürəyin* (4, 46).

*Mən bu oğlanı alayın, ava gedəyin* (4, 69).

**Varayınatı anı yanından alayın, qılınclaparlayın, altubölükədəyin, altı yolu ayrıcına birağayın** (4, 72).

Azərbaycan dilinin zəngin dialekt leksikası var. Bu zənginlik birdən- birə yaranmamış, Azərbaycan dilinin uzun sürən tarixi inkişafı nəticəsində meydana gəlmişdir. Dialekt leksikası deyərəkən biz burada şivələrin lüğət tərkibində işlənən bütün sözləri deyil yalnız xüsusi dialekt sözlərini nəzərdə tuturuq (1, 221).

Dilimizin dialekt leksikasının əsas hissəsini arxaik sözlər təşkil edir, belə sözlər tarixən yazılı abidələrimizdə işlənən, sonralar ədəbi dilimiz üçün arxaıqlaşmış, lakin dialektlərin lüğət tərkibində hələ də öz tarixi izlərini saxlayan sözlərdir.

Nümunələri nəzərdən keçirək.

**Kəlid // kilid- açar**

*Əlli yeddi qələnikəlidini alan ilək qoca oğlu Dülək uran bilə varsun* (4, 95).

Kilid sözü Ordubad şivələrində açar mənasında işlənir. Şərur şivələrində isə bağlamaq mənasını verən kilidləmək sözü fonetik dəyişikliyə uğrayaraq **kitdəmə** şəklində qeydə alınır.

*Ehmalcana qaravatımnan durup qapını kitdədim* (Aşağı Yayıcı).

**Yaşurmaq** - gizləmək mənasında.

*Alp ər - ərdən adun yaşarmaq eyib olur* (4, 114).

Eyni kökdən olan yaşmaq sözünə də dasatnda təsadüf edirik.

*Ayağım başmax yüzim yaşmax görmədi* (4, 33).

Dastandan misal gətirdiyimiz yuxarıdakı nümunələrdə başmax- ayyaqqabı, yaşmax və yaşurmax sözləri gizləmək mənasında Naxçıvan şivələrində qeydə alınmışdır. Onu da qeyd edək ki, Naxçıvanın bəzi şivələrində yaşmax sözü yerdəyişmə (metoteza) hadisəsinə məruz qalaraq yamşaq şəklində də işlənir.

*Kətdə arvatdarın yamşaq vırması adəttdi* (Aşağı Yayıcı, Yuxarı .Yayıcı və s.).

*Aşağı yenip gördüm ki, həmən qarı başmax təmizdiyir* (Daşarx, Axura, Gümüşlü və s.).

Dastanda tez-tez rast gəldiyimiz qoçaq, şücaətli, cəsarətli mənalarında işlənən **ərdəmli** sözünə Naxçıvan şivələrində də qoçaq mənasında (əлиндən hər iş gələn adam) təsadüf edirik.

*Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil, təxtvergil - ərdəmlidir* (4, 36).

*Çox ərdəmli arvatdı, kəndin bütün xeyir-şərinin piş-düşü ona baxır* (bütün şivələrdə).

Ərdəmli sözünün əksi kimi işlənən ərdəmsiz sözü (bacarıqsız, yarıtmaz, tənbel mənasında) Naxçıvan şivələri leksikasının bəlkə də ən çox işlənən sözüdür.

*Bı bir yaxşı qızıdır ki, ağı hüşü yerində di gəl ki, ərdəmsizdir* (Ordubadın bütün şivələrində).

**Ərdəmsiz olduğu üçün səhərdən kağlıyıb qutarmıyıb** (Şərurun bütün şivələrində).

Diqqət çəkən məqamlardan biri də budur ki, dastanda bir dəfə də olsun ərdəmsiz sözünə təsadüf etmirik.

**Taraqqa-** içərisinə barıt doldurulmuş fişəng.

*Yüz adam seçilün, taraqqa çatladı, oğlanı qorqudu* (4, 107).

Taraqqa sözünə həmin mənada Ordubad şivələrində də təsadüf edirik.

*Bizdərdənavrıtaraqqasız keçinməz* (Vənənd, Dəstə, Dınıs və s.).

«Kitabi- Dədə Qorqudunu dilində kürəkən mənasında işlənən göykü sözü müəyyən dəyişikliyə uğrayaraq Naxçıvan şivələrində müxtəlif fonetik tərkiblərdə işlənir. Gəv- Şərur, Şahbuz; Gəv // Giyəv- Culfa.

*Kül təpəcik olmaz giyəgü oğul olmaz* (4, 31).

*Bı kişi xırda gəvmizin dədəsidir* (Şərur).

*Biz tərəflərdə qızın ərinə giyəv deyəllər* (Culfa).

**Güz** - payız mənasında. Əksər şivələrimizdə güzən, güzdə *x'* şəklində işlənir. Şirəliyevin «Naxçıvan MR dialekt və şivələri» kitabının lüğət bölməsində güzdə *x' - 1* qırxılmış quzu (Nüs-nüs); 2) payız otu (kot); 3) yazda göyərən ot. (Bülöv) mənalarında verilmişdir. Eyni kökdən olan guzəm- payızda qırxılan yun mənasında işlənir (3, 238).

*Quzunun birinci qırxımına güzəmdəyirix* (Ordubad- Aza).

Dastandan nümunələrə diqqət yetirək:

*Yapağulu gökçə çəmən güzə qalmaz* (4, 31).

**Güzalmasına bənzər alyanaqlım** (4. 35).

Onu da qeyd edək ki, hal-hazırda müasir Türkiyə türkcəsində güz sözü ədəbi dildə hələ də saxlanılaraq payız mənasında işlənir.

**Yeg** - yaxşı mənasında.

Dastandan nümunə:

*Qonağı gəlməyə qara evlər yıqılsa yeg*

*At yemiyən acı otlar bitməsə yeg* (4, 31).

Ə. Dəmirçizadə «Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi» kitabında yeg sözünün həmin mənasını saxlayaraq Naxçıvan dialektlərində işləndiyini qeyd edir.

*Ölüm bu işdən yeyraxdı* (2, 123).

**Tavlanmaq** - gəzib dolaşmaq, hərlənib fırlanmaq mənasında.

Dastanda rast gəldiyimiz bu sözə Naxçıvan dialektlərində də həmin mənada təsadüf edirik.

*Ürəyim darıxdığından hayat-bacanı bir az tavlanıb təzdən evə qayıtdım* (Şəhur şivələrində).

**Tavlanıbaz urub yundları öglərinə bıraqdılar** (4, 115).

Ümumiyyətlə, dastanın leksikasından verilən nümunələri nəzərdən keçirdikdə bu sözlərdən bəzilərinin fonetik dəyişikliyə uğrayaraq bəzilərinin isə fonetik tərkibini olduğu kimi saxlayaraq eyni mənada şivələrimizdə işləndiyinin şahidi oluruq.

Son olaraq bütün deyilənlərdən belə nəticəyə gələ bilərik ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında rastlaşdığımız, müasir Azərbaycan dili üçün arxaik sayılan dil faktları dialektlərimizin fonetik, leksik, morfoloji, qatlarında qorunub saxlanılır.

### Ədəbiyyat:

1. E. Əzizov. «Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası». Bakı, 1999.
2. Ə. Dəmirçizadə «Azərbaycan Ədəbi dilinin tarixi». I hissə, Bakı, 1979.
3. M.Şirəliyev «Naxçıvan MR-in dialekt və şivələri». Bakı, 1962.
4. «Kitabi- Dədə Qorqud», Bakı, 1988.

Ульвия Ибрагимова

### Влияние эпоса «Китаби-Деде Горгуд» на Нахичеванские диалекты

#### Резюме

В статье говорится о влиянии эпоса «Китаби-Деде Горгуд» на нахичеванские диалекты. Здесь подчеркивается, что в южных диалектах сохранились существующие в эпосе фонетические явления, морфологические и лексические особенности.

Ulviyya Ibrahimova

### Influence of the “Kitabi-Dede Gorgud” epos on Nakhichevan dialects

#### Summary

The article deals with the influence of the *Kitabi-Dede Gorgud* epos on Nakhichevan dialects. There is underlined that in the southern dialects have been retained phonetic phenomena, morphological and lexical features existing in the epos.



## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANININ LÜĞƏT TƏRKİBİNDƏ ARXAİK LEKSİKA

**Açar sözlər:** “*Kitabi-Dədə qorqud*”, *Oğuz, arxaik sözlər, leksika, fonetika*

**Ключевые слова:** «*Китаби-Дедэ Горгуд*», *Огуз, архаизмы, лексика, фонетика*

**Key words:** “*The Book of Dede Korkut*”, *Oghuz, archaic words, lexicon, phonetics*

Dilimizin lüğət tərkibi rəngarəngdir. Dil ictimai hadisə kimi ictimai mühitin, ictimai-iqtisadi, siyasi əlaqələrin dəyişməsi, elm, texnika və mədəniyyətin inkişafı ilə bağlı olaraq dəyişir və inkişaf edir. Bununla əlaqədar köhnə ilə yeni arasında rəqabət gedir, köhnəlmiş məfhumlar sıradan çıxır. Onun yerini yeni məfhumlar tutur. Bu dəyişiklik öz əksini dilin leksikasında da tapır. Leksikanın dəyişməsi köhnəlmiş sözlərin çıxması ilə, yəni sözlərin əlavəsi, artımı, zənginləşməsi ilə bağlıdır.

Hər şeydən öncə, folklor dilinin təməl örnəyi olan “*Kitabi-Dədə Qorqud*”, şübhəsiz ki, həm də yazılı ədəbi dil örnəyidir. Hazırkı əl yazmaların XI yüzilliklə bağlayan tədqiqatçılar tamamilə haqlıdır ki, bu əlyazma da sonradan köçürülmüş variantdır. Dastanın dilində işlənmiş ərəb-fars sözləri, yazı mədəniyyəti ilə bağlı qəlib-klişelər, yazı üslubu ünsürləri bu abidəni həm də yazılı mədəniyyətin predmeti kimi zəruriləşdirir.

Leksikada təcəssümünü tapan arxetip layla, qədim türk etnik-psixoloji, mif-dastan layı üzvi şəkildə birləşdiyi üçün “*Kitabi-Dədə Qorqud*”un lüğət tərkibi türk leksikologiyası tarixi üçün xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

Son araşdırmalara görə, 3000-ə qədər (təxminən 2721) sözü əhatə edən “*Kitabi-Dədə Qorqud*” leksikası Oğuz tarixini, dünyagörüşünün, düşüncəsini, həyat tərzini əhatə edir. “*Kitabi-Dədə Qorqud*”un dilində işlənən arxaik sözlər leksikanın tərkib hissəsi kimi ayrıca əhəmiyyət daşıyır.

“*Kitabi-Dədə Qorqudu*”n dilinin səciyyəvləndirən əsas əlamətlər onun zəngin söz ehtiyatına malik lüğət tərkibində leksik arxaizmlərin nəzərə çarpacaq dərəcədə işlək olmasıdır. 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 leksik tərkibi arxaikləşməyə daha həssas münasibətdədir [2,226].

Ümumişlək sözlər Oğuz türkcəsinin, xüsusilə Azərbaycan türkcəsinin əsas lüğət fondu ilə uyğun gəlir. Arxaik leksika ağız və şivələrdə bu gün də yaşamaqdadır. Əksəriyyəti təşkil edən ümumişlək valentliyi, məcaz yaratma imkanlarının genişliyi ilə seçilir. Bu tipli sözlər mənə genişlənməsi-daralmasını, birləşmə imkanları və s. semasioloji proseslərin öyrənilməsi üçün çox əhəmiyyətlidir.

“*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastanı düşüncə tariximizdə əfsanəvi anlayışa dönən, bütün türk bədii ədəbiyyatının ağırlığından da ağır gələn mükəmməl mədəniyyət abidəsidir. Onun ən böyük ucalığı dilindədir. Dilinin ifadə gücündə, zənginliyində, şairanəliyində və ən əsas müdrikliyindədir. Bu dastan Oğuz tarixidir, dövlətçilik ənənəsidir. Azərbaycanın tarixi coğrafiyasıdır.

Tarixi yaddaşımız hesab olunan bu əsərin süjetində və quruluşunda, kompozisiyasında, obrazlarının psixoloji təkamülündə, dilinin bədii ifadə tərzində şifahi və yazılı ədəbiyyatın əlamətləri birləşir.

“*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastanının boylarında elə sözlər vardır ki, bu günümüz üçün anlaşılıq deyildir. Lakin həmin sözlər dialektlərimizdə qorunub saxlanılır. Buna dastanın boylarında nəzərə çarpır.

1) İssi-Yiyə

“Bədəri atlar issini görüb oğradıqda”

2) Yetman-yetkin

“Tanrı bizə bir yetman əyal verə”

- 3) İlaqırdı-boş-boş  
“İlaqırdı söyləmə, mərə itüm kafir”
- 4) Dünlük-pəncərə, baca  
“Qazan bəgün dünlügi altın ban evləri”
- 5) Altun-qızıl  
“Dünlügi altın ban evimin qəbzəsi oğul”
- 6) Arğış-xəbər aparən  
“Otuz doqquz yoldaşım, iki arğışım”
- 7) Göygü-kürəkən  
“Gördü düngündə göygü ox atar”
- 8) Arğab-həiqə  
“Arğab-arğab qara dağın yıxılmışdır”
- 9) Ağca-ağappaq  
“Ağca bəkil tümən qoyunun gəzdirməyə”
- 10) Külük-tez, çevik  
“At ayağı külük, ozan dili çevik olur”
- 11) Həp-tamam, bütün  
“Həp anda olan bəglər ağlaşdılar”
- 12) Uz-uzun, uzaq  
“Qara polad uc qılıcın Bəkilündür”
- 13) Tuğulğa-dəbilqə  
“Qalqanımı aratdı, tuğulqasını yoğurdu”
- 14) Sayvan-kölgəlik  
“Ala sayvan göyyüzünə aşanmışdır”
- 15) Aşut-yol  
“Qara dağayətdüğündə aşut versin”
- 16) Bıççağ-bir yeri  
“Bıççağı qaralmış yigitekləri çox yemişəm”

“*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastandakı sözlərin əksəriyyəti eynilə və ya müəyyən fonetik dəyişmələrlə müasir ədəbi dilimizdə işlənməkdədir. Burada daha çox maraq doğuran arxaizmlərdir. “*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastanında müşahidə olunan arxaizmlərdən 200-ə qədəri qərb ləhcəsində eyni və ya müəyyən fonetik dəyişmə ilə işlənməkdədir. Müşahidə olunan bunalmaq, cılasun, saqar, sayramaq, pusarıq, taraqa, toxınc, dərilmək, mərə, qurumsı, qədim, qoy-ver, üç otuz on kimi sözlərin, əsasən, qərb ləhcəsində mühafizə olunması “*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastanın arxaik leksik qatını qərb ləhcəsi ilə bağlayır.

“*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastanının dilində elə fonetik hadisələr də vardır ki, onlar müasir dildə kök və şəkiliyə ayrılı bilməyən müxtəlif daşlaşmış söz-formaların tərkibində bu və ya digər şəkildə qorunub saxlanmışdır. Həm dil tariximiz, həm də müasir Azərbaycan dilçiliyi üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən belə fonetik hadisələrdən biri də sonu q və k samitləri ilə bitən sözlərə kiçiltmə-əzizləmə mənalı -caq və -cıq şəkiliçiləri artırılarkən söz köklərindəki son samitin düşməsidir. Bu fonetik hadisə abidənin leksik-qrammatik strukturunda fonetik qanun səviyyəsində özünü göstərir. Başqa sözlə desək, “*Kitabi-Dədə Qorqud*”da sonu q və k ilə bitən elə bir söz yoxdur ki, bu şəkiliçilər artırılarkən sondakı q və k samitləri düşməsin. Eyni vəziyyəti abidənin Drezden və Vatikan nüsxələrinin hər ikisində sistemli şəkildə müşahidə etmək mümkündür. Məsələn: **süñücük** (< süñükcük), **bıycaq** (< bıyıqcaq), **topucaq** (< topuqcaq), **qulacuq** (< qulaqcuq), **küçücük** (< küçükcük), **köşəcük** (< köşəkcük), **bəbəcük** (< bəbəkçük), **Baracuq** (< Baraqcucq) və s. [1,63].

“*Kitabi-Dədə Qorqud*”dakı arxaizmlərlə bağlı Ə.Dəmirçizadə yazır: “Müasir Azərbaycan dilində heç bir iz buraxmadan unudulmuş, istemaldan düşmüş müasir Azərbaycan dili üçün ölmüş sözlər; məsələn: cılasun, alp, əvrən (qəhrəman-“ərənlər başçısı”); uçmaq (cənnət); ərcil (kür, pozğun, nadinc); aytmaq (söyləmək); duşaq (buxov); əsən (sağlam, salamat); inaq (vəzir, nədim); qapa (uca); tanuq (şahid); yöm (fal, xeyir xəbər, istixarə); sası (üfunətli) və s. Belə sözlərin ölməsini mübarizədə məğlub olmaq kimi başa düşmək lazımdır. Bu sözlərin çoxusu başqa tayfa dillərinə mənsub sözlər olaraq, ümumxalq dili halında yenicə təşəkkül tapan Azərbaycan dilinin lüğət tərkibində başqa bir tayfaya və ya xalqa mənsub eyni mənalı sözlər

müvazi işlənmiş, mübarizə etmiş və nəticədə məğlub olmuşdur. Buna görə də Azərbaycan dili üçün ölmüş olan bu sözlərin bir qisminin indi mövcud digər türk dillərində canlı surətdə işləndiyini görürük. Məsələn: Orta Asiya türk dillərinin çoxunda “ayt”, “alp”, “əsən”, “səmiz” sözləri ümumi sürətdə işlənir”[4,203].

Neçə əsr bundan qabaq yazıya alınmasına baxmayaraq, bu gün də böyük faiz etibarı ilə bizlər tərəfindən anlaşılır. “*Kitabi-Dədə Qorqud*”da elə sözlər vardır ki, say etibarı ilə az olmasına baxmayaraq, müasir Azərbaycan dilində işlənən sözlərdən fərqlənir. Bu sözlər leksikamızın passiv sözlər sırasına daxil olan köhnəlmiş sözlərdir ki, öz fonetik, leksik və qrammatik xüsusiyyətlərinə görə bu günküldən fərqlənir. Bizim “*Kitabi-Dədə Qorqud*”un dilində öyrəndiyimiz köhnəlmiş sözlər dilin passiv leksikasına daxildir. Həmin sözlər gündəlik nitq prosesində işlədilmir.

Dastanın arxaik mətnində ərəb-fars sözlərinin olmaması təbiidir. Ancaq dastan yazıya alınana qədər islam mədəniyyətinin təsirinə məruz qalmışdır. Bu sözlərin əlavəsi, mətnə daxil olması türk-islam mədəniyyətinin oluşması prosesinin inikasıdır. Söhbət arximətindən deyil, mövcud mətndən gedir. Hər hansı söz abidəsinin öz mövcudluq səviyyəsində öyrənilməsi zəruridir. Qorqudşünasların hesablamalarına görə işlənmə faizi 85 olan türk sözləri və işlənmə faizi 15 olan ərəb-fars sözləri “*Kitabi-Dədə Qorqud*” mətninin mənşə baxımından leksikasının mexanizmini anlamaq üçün önəmlidir [3,234].

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Nəsimi Adına Dilçilik İnstitutu “Dilçilik İnstitutunun Əsərləri Bakı-2012
2. “Dədə Qorqud dünyası” Öndər Nəşriyyat Bakı-2004
3. “Dədə Qorqud kitabı” Ensiklopedik lüğət “Öndər nəşriyyatı” Bakı-2004
4. Əzizxan Tanrıverdi “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası” Bakı-2006

**Аскерова Фируза**

### **Архаическая лексика в словарном составе эпоса «Китаби-Деде Горгуд»**

#### **Резюме**

Эпос «Китаби-Деде Горгуд» является таким памятником нашего народа, что время от времени мастера слова возвращаются к нему, увековечивают этот мотив, сюжет, язык, выражают актуальные проблемы своего периода, среды, тем самым воскрешают историческую память, сохраняют его живым и крепким. Основным из признаков, характеризующих язык эпоса, является работоспособность лексических архаизмов в словарном запасе, имеющим большой запас слов. Одним из стилистических средств «Китаби-Деде Горгуда», создающих историко-стилистический фон в современной литературе. Архаизмы, встречающиеся в эпосе «Китаби-Деде Горгуд» если считаются архаизмами в современном периоде, то для периода Деде Горгуда эти слова были рабочими. Указанные слова устарели в связи с развитием общества, из активного фонда словарного состава перешли в пассивный фонд.

**Asgarova Firuza**

### **Archaic lexis in vocabulary composition of “The Book of Dede Korkut” epos**

#### **Summary**

“The Book of Dede Korkut” epos is a memorial monument of our people that professionals and word masters come back to that monument from time to time, they awaken historical memory by expressing their period and environmental actual problems and through immortalizing this language, motive and topic, they keep it lively and alive. One of the features characterizing epos language is being useful lexical archaisms in vocabulary composition having rich word stock significantly. One of the stylistic means of “The Book of Dede Korkut” making

historical and stylistic fund in modern literature was archaic words. Even if archaic words occurred in “The Book of Dede Korkut” epos is considered archaic for modern era, but these words were operational words. These words became old related to the development of society, and were passed from active fund of vocabulary composition to passive fund.

**Dr. ZİYAFƏT HÜSEYNOVA**  
**Qafqaz Universiteti**  
*Azərbaycan*

## **DƏDƏ QORQUD VƏ BEAVULF EPOSUNDA QADIN OBRAZLARININ SOSIAL MƏRKƏZİYYƏTİ**

**Açar sözlər:** *cəsurluq, igidlik, qadın qəhrəmanları, sülh yaratmaq, ziyafətlər, şərab paylamaq*  
**Key words:** *brevity, courageous, heroines, peace-weaving, feasts, cup-carrying*

### **ÖZET**

Məqalədə həm Oğuz, həm də Beavulf dastanlarında qadınların rolu, və bu obrazların məxsus olduqları cəmiyyətdəki mövqeləri araşdırılmış, onlar arasında uyğun və fərqli cəhətlər ortaya çıxarılmışdır. Məlum olur ki, Dədə Qorqud eposundakı qadın obrazları Oğuz igidləri kimi igid, cəsur, döyüş sənətindən başı çıxan, dara düşəndə ağılla hərəkət etməyi bacaran qadın obrazlarıdır. Bu obrazlardan fərqli olaraq Beavulf qadınları bəzən bir qədər passiv, bəzən tayfalar arasında sülh yaratmaq üçün düşmən tayfaya verilməsinə razı olan, bəzən də məkrli və kinlidir. Bu qadınlar həmçinin faciəvi səhnələrin qurbanlarına çevrilirlər. Məqalədə bu fərqlərə baxmayaraq onların bir ana olaraq həm Oğuz elində, həm də Anqlo- Sakson cəmiyyətində əsas yer tutduqları və hadisələrin inkişafına təkan verə bildikləri önə çəkilmişdir.

**ABSTRACT** In the article, the roles of both women characters in Dede Korkut and Beowulf eposes along within their positions in Oghuz province and Beowulf society have been investigated and according to the comparison, the similarities and differences between them are revealed. As it turns out that female characters in Dede Korkut are brave, courageous, aware of the art of war like Oghuz heroes, and able to act wisely when they are in trouble. Unlike, Beowulf female characters are somewhere passive, some of them agree with to marry to their enemies for peace weaving purpose among the people of feud tribes, and some are cunning and vindictive. Beowulf women become victims of the tragic scenes. Despite these differences between heroines and peace-weavers in the article, these women's sense of maternity hold them to an important place in both society, as well as they can stimulate the development of events forward.

1815-ci ildə alman tərcüməçisi H.F. Von Diezin diqqətini çəkən və sonra Alman dilinə tərcümə olunan ”Kitabi-Dədə Qorqud” eposu bu hadisədən sonra Qərb ölkələrinə daha geniş məlum oldu. Hadisələrin ən azı IX və X əsrlərə aid olduğu güman edilən (5) epos bir çox xalqların şifahi və yazılı ədəbiyyat nümunələri ilə qarşılaşdırılmış və dünya ədəbiyyatına dəyərli töhfələr vermişdir. Belə müqayisələrdən biri də Kitabi Dədə Qorqud və Beavulf dastanları arasında aparıla bilər. Dədə Qorqud dastanındakı insanların düşüncələri, adətləri, təfəkkürləri və həyat tərzləri ilə qədim İngilis dastanı hesab olunan Beavulf arasında müqayisə aparmaq üçün motivlərdən istifadə etmək daha məqsədəuyğundur. Fərqli dövrlərdə qələmə alınmış Dədə Qorqud və Beavulf dastanları arasında olan tipoloji oxşarlıq ancaq motivlərin köməyiylə həyata keçirilə bilər. İstər dastan söyləyiciləri, istərsə də aşuqlar obrazları, süjet xətlərini, məkanı, zamanı və s. aspektləri nə qədər dəyişsələr də motiv bir o qədər dəyişikliyə uğramır, çünki onlar dastanların sütunu hesab olunurlar. Demək, hər iki dastandan oxşar obrazları, onların dünyaya baxışını, və bu fonda ortaya çıxan hadisələri müqayisə edərkən motivlərdən istifadə etmək ən

yaxşı taktika ola bilər. Dədə Qorqud da döyüş səhnələri, qadına tərifli sözlər söyləyərək onun analıq qürurunu, igidliyini, qəhrəmanlığını ön plana çəkmək və Beavulf dastanında isə ziyafətlər, şərab məclisləri, düşmən tayfalar arasında sülh yaratmaq üçün həyata keçirilən evliliklər, öz məqsədinə çatmaq üçün məkrli niyyətdən istifadə etmək, və s. bu kimi motivlər, söyləyicilərin kiçik müdaxiləsi ilə məxsus olduqları cəmiyyətin əxlaq normalarına uyğun olaraq qəlibləşmişdir. Məsələn, Təpəgözlə Qrendel obrazları arasındakı oxşarlıqlar onların eyni qədim kökdən qaynaqlanması haqqında olan fikirləri təsdiqləyir.

Bundan başqa, Kitabı Dədə Qorqud dastanında təsvir olunan Burla Xatun obrazı Böyük Oğuz elinin şərəfini qoruyan bir qadın obrazıdır. O döyüşkənliyi, sədaqəti və məğrurluğu ilə fərqlənir. Onun oğlu Uruz düşməne əsir düşəndə belə cəsarətini itirmir. Burla Xatun şərəfli ölümü hər şeydən üstün tutur.(1) Bunun əksinə olaraq, Beovulf dastanındakı qadın obrazları ya sülh yaradıcıları olur, ya da müharibəyə səbəb olurlar. Bu yolda bəzən onlar hiyləyə əl atır, bəzən isə özləri qurbanlara çevrilirlər. Məsələn, Vilsou ərinin ölümündən sonra uşaqlarının təhlükəsizliyini təmin etmək üçün kral Hotqarın arvadı kimi öz mövqeyindən istifadə etməyə çalışır. Hiqd adlı qadın isə dul qalandan sonra özünün və uşaqlarının təhlükəsizliyini təmin etmək üçün Qotland torpağını Beavulfa tabe edir, Modtirto isə çox sayda kişilərin həyatını yox edən bir caniyə çevrilir.(3) Biz Burla Xatunu isə əri Qazan xanın yaxın silahdaşı və müdafiəçisi kimi görürük. Burla Xatun əri döyüşdə yaralananda Qazan xanın qılıncını götürüb sona qədər mübarizəni davam edir. Lakin, bu duruma düşən Viltou isə öz oğullarının faciəsində aciz şahidlik nümayiş etdirir. O, oğullarının və ərinin düşmənlərinə qarşı mübarizədə heç bir cəhd göstərmir. Əri öldürüləndən sonra onun nə Beavulf məhkəmələri və onun qərarları üzərində heç bir təsiri qalmır. Viltou bilir ki, ərinin ölümündən sonra o və onun uşaqları növbəti hökmdar tərəfindən ölümə məhkum ediləcəklər. Buna görə də hiyləyə əl ataraq ərinin taxt-tacını yeni krala təqdim edir. Onun bu səyi Hotqarın ölümündən sonra uşaqlarını qorumaq üçün etdiyi yalvarış cəhdi kimi qiymətləndirilir. Burla Xatun isə oğlunun kafirlər tərəfindən qiymə-qiymə doğranıb, kabab çəkilib qırx qıza və ona yemək təklif ediləcəyini biləndən sonra belə Oğuz elinin namusunu, torpağının bütövlüyünü hər şeydən üstün tutur. Bu vəziyyətdə Oğuz qadını qılınc götürüb vuruşur və cəmiyyətdə aparıcı və müdafiəçi olduğunu təsdiqləyir.

Folklorşünas alim Çarlza görə isə, Viltounun passivliyi onun nəcib xanım olması haqqında olan poetik fikri əks etdirir. Onun fikrinə görə bu obraz "Anglo-Sakson cəmiyyətindəki əzəmətlilik, layiqlik və kübar qadınlıq örnəyi kimi" (2) qiymətləndirilməsi daha doğru olar. Biz bu iki qadın obrazı vasitəsilə əzəmət və zəriflik keyfiyyətlərinin qadın obrazlarında necə formalaşdığını görürük. Qadının ailədə yüksək mövqə tutmalı olduğu fikrindən çıxış edərək göstərə bilirik ki, qədim Oğuz elində qız almaq şərtləri çox çətin idi. Oğuz igidləri özləri kimi igid, at çapan, ox atan, öz vətəninə və ailəsinə düşmən tayfalarından qorumağa qadir olan qadınlarla ailə qurmaq istəyirlər. Oğuz qəhrəmanlarından biri, Qanturali özünə nişanlı axtararkən deyir: "... *Mən elə bir qız istəyirəm ki, mən qalxmamışdan o qalxmış olsun, mən evdən çıxmamışdan əvvəl o çıxmış olsun. Mən ovlamamış o ovlamış olsun ...*". Bunu eşidən atası ona ... *sən özünə həyat yoldaşı yox, qardaş axtarırsan,*"(6) deyir. Lakin bu müsbət keyfiyyətlər Beavulf əsərindəki qadın qəhrəmanlarında yoxdur. Oğuz elində Beavulfun məxsus olduğu cəmiyyətdən fərqli olaraq ailə qurmaq istəyən igid evini, obasını kimə həvalə etdiyini bilməli idi. Hiqd və Viltou kimi qadınlər isə düşmən tayfadan olan adamlarla evlənməli idilər. Xoşbəxt ailə həyatına heç bir zəmanəti olmayan bu evliliklərin sonu çox vaxt faciə ilə bitirdi. Çünki həttə ailələr arasında baş vermiş düşmənçiliklər, evlilikdən sonra belə davam edirdi. "Dədə Qorqud və "Beavulf" dastanlarındakı evliliklər tayfanın möhkəmliyini qoruyub saxlamaq üçün atılan bir addımdır. Lakin qeyd edildiyi kimi Beavulf dastanında belə evliliklər daimi və müqəddəs hesab olunmur.

Dədə Qorqud dastanında iki sevgili, Qanturalı və Selcan xatun üz-üzə gəlirlər və bir-birinə güclərini nümayiş etmək üçün at çapırlar, qılınc oynadırlar. Qanturali Selcan Xatunun igidliyinə bir daha heyran qalır və ona tərif söyləyir: "... *al-qırmızı yanaqlar qar üstünə düşən qar kimi...*"dir.(1) Hiqd və Viltou isə nəinki ailədə sevilir, əksinə özü və uşaqları ya ərinin, ya da məxsus olduğu tayfanın adamları tərəfindən öldürülür və qan davasının qurbanı olurlar. Buna bənzər olaraq dastan yaradıcısı bu qadınlər haqqında söyləyir ki, Hiqd "*müdrək və yaxşı tərbiyə görmüş*", Viltou isə "*adətlərin gözəl bilicisi*", "*gözəl ürəyi olan*", "*gözəl nitqi olan*" (4)

qadınlardır. Bu ifadələr belə həmin qadınların Selcan Xatundan fərqli olaraq həyat yoldaşı seçmək hüququna malik olmadıqlarını göstərir.

Dastanda təsvir olunan bu qadınların cəmiyyətdə rolu başçıların şərəfinə verilən ziyafətlərdə daha aydın görünür. Onların rolu başçıya və onun cəngavərlərinə bal şərbəti paylamaqdan ibarətdir. Onlar bütün dastan boyu şənliklərdə ev sahibliyi edirlər. Şərab payladıqdan sonra heç bir söz demədən öz yerlərinə qayıdırlar. Bu qadınlar adətlərə sözsüz baş əyməli idilər.

Dədə Qorqud dastanında belə ziyafətlərdən birini Qazan Xanın arvadını tanımaq üçün düşmən tayfadan olan Şöklü Məlik təşkil edir. Qazan Xanın evi talan edilərək, arvadı və daha qırx qız əsir alınaraq aparılır. Kafir Şöklü Məlik əsir qızlar arasında Burla Xatını tanımaq üçün onu öz oğlunun qızardılmış ətini yeməklə imtahana çəkir. Uruz anasına "...başqaları bir yeyəndə sən iki ye..." (1) deməklə anasına özünü tanıtmamağı tapşırır. Əgər kafirlər onu tanısalar Qazan Xandan qisas almaq məqsədilə onu kef məclisinə aparıb orda onu kafirlərə şərab paylamağa məcbur edərdilər. Bununla da onlar Oğuz igidinin şərəf və ləyaqətini tapdamış olurlar. Lakin düşmənin məkrli niyyəti baş tutmur. Düşmən onu tanıya bilmir. Burla xatun özünün, ərinin, və vətəninin şərəf və ləyaqəti uğrunda, tərəddüd etmədən həyatını qurban verməyə hazır olan qəhrəman bir qadın kimi təsvir olunur. Bu motiv özü Oğuz tayfasında qadının yüksək və şərəfli yer tutduğunu önə çəkir.

Maykl J.Enriht özünün "*Əlində şərab kasası olan xanım*" adlı kitabının birinci fəslində iddia edir ki, German cəmiyyətindəki müharibələrdə qadınların mövqeyi daha çox siyasi fondadır, onlar müharibələrdə döyüşmür əksinə, müharibələri dayandırmaq üçün düşmən tayfaya verilmələrinə razı olurlar və bu səbəbdən də qadınların cəmiyyətdə mühüm yer tutduqlarını qeyd edir. Maykl J. Enriht Beavulfun iştirak etdiyi xüsusi döyüş səhnələrinə istinad edərək, öz ərinin şöhrətini artırmaq istəyən qadın haqqında deyir ki, "*nəcib kişinin ideal qadını içki məclislərində mütləq iştirak etməli, ilk şərbət kasasını öz kralına verməlidir, çünki kral bütün şahzadələrin müdafiəçisidir.*"(7) Dədə Qorqud kitabında isə ozan, qadının cəmiyyətdəki rolunu, Dirsə Xanın arvadı Burla Xatun haqqında dediyi sözlərlə ifadə edir: "*...başum bəxti, evüm təxti*", "*sərvi boylum...*", "*... qara saçlum...*", "*çatma qaşlum... al yanaqlum...*" (4)

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, ziyafətlər təşkil etmək, şərab paylamaq motivləri hər iki dastanda əsas yer tutur. Bu motivlər daha çox qadın obrazları ilə bağlıdır. Faciə və xoşbəxtliyin simvolu olan bu şənliklər adı çəkilən cəmiyyətlərdə fərqli mənalar kəsb edir. Şəxsi və ailə qalmaqalarına səbəb olmalarına baxmayaraq onlar adətən bayram mərasimləri hesab olunur və qədim ingilis cəmiyyətində geniş yer tuturdu. Kef məclisindən sonra Qazan Xan oğluna acıqlanır, və ya çox içki içmiş Səkrək öz gəlinini evdə tək qoyub qardaşının ardınca gedir. Beavulf dastanında qeyd olunan şənliklərdə isə bəzən qadınların fikirləri ərləri ilə uyğun gəlmir, bu vaxt qadınlar siyasətlə ərlərinə yanaşırlar. Lakin sədaqətli Oğuz qadınları həm cəmiyyətdə, həm də ailədə ərlərinin fikirləri ilə razılaşırlar, və bu onları uğurlu sonluğa aparır. Bunun bariz nümunəsi dastandakı Banuçiçək obrazıdır. Dədə Qorqudun yaratdığı bu sədaqətli və sadıq qadın bütün başqa qadın obrazları kimi qoçaq və cəsurdur. O, Oğuz igidləri ilə birlikdə döyüşlərdə iştirak edir, nişanlısı əsirlikdə olan müddətdə, on altı il qara geyinir və onun yolunu gözləyir.

Baxmayaraq ki, şərab paylamaq motivi hər iki epic dastanda məxsus olduqları cəmiyyətin əxlaq normalarına uyğun olaraq təsvir olunur, bu ziyafətlərdə təsvir olunan qadın obrazları baş verən bütün hadisələrin mərkəzində dayanır və bu mövqeyi haqq etdiyini təsdiqləyir. Hildebur obrazını Burla Xatunla müqayisə edərkən, xanım Hildeburun faciəli taleyi üzə çıxır. Bu obrazların hər ikisi oğullarının həyatı təhlükəsi ilə imtahana çəkilirlər. Hildebur bu davanın passiv qurbanı olur. Burla Xatun isə ağılla çətinlikdən xilas olaraq, cəsurluq, qorxmazlıq və məğrurluq simvoluna çevrilir. Hildeburun qardaşı və oğlu müharibədə həlak olurlar, özü isə düşmən ailəsinin içərisində yaşadığına görə yalnız seyrçi kimi faciə rəmzinə çevrilir.

Hər iki dastanda analıq hissələrinin tərənnümünü göstərən iki qadın obrazı var. Dirsə Xanın həyat yoldaşı və Qrendelin anası (3) fərqli xarakterlərə malik olsalar da, öz övladlarını xilas etmək üçün müxtəlif vasitələrə əl atmaları ilə oxşardılar. Dirsə xanın arvadı cəsarəti ilə və elini-obasını sevməsi ilə seçilir. Oğlu Buğac ağır yaralanan vaxtı hər dağın- düzün gülünə-çiçəyinə yaxşı bələd olan xan arvadı, onu ana südü və dağ çiçəyi ilə müalicə edir. Qrendel zalım bir məxluq olsa da anası onu itirdiyinə görə daha da zalımlaşır və çox sayda insanları öldürür. Hər iki obraz analıq hissələrini ortaya qoyur.

Həqiqətən də, Beavulf əsəri ilə müqayisədə Dədə Qorqud əsəri yüksək əxlaqi keyfiyyətləri ilə yanaşı, qadına yüksək münasibətilə də seçilir. Beavulf qadınları orta əsr Danimarka cəmiyyətində mühüm rol oynadıqları kimi Oğuz qadınları da müasir gəncliyə nümunə ola biləcək keyfiyyətləri ilə dəyərlidir. Beavulf qadınları bəzən zorakılığa təhrik edilsələr də öz mövqelərindən istifadə edərək ətrafdakı cəngavərlərə müsbət təsir edə bilirlər.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Axundlu Y. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı ilə yunan miflogiası arasında bəzi müqayisələr // Naxçıvan Dövlət Universitetinin «Elmi əsərləri», 1998, № 2
2. Charles Phipp, A Feminist Critique of Beowulf: Women as Peace- Weavers and Goaders in Beowulf's Courts, Marshall University, July 2012
3. Dorothy Carr Porter, "The Women of Beowulf, Michigan, 1995
4. Lewis Geoffrey. The Book of Dede Korkut, London, Penguin Books, 1974.
5. Mirabile P. The Book of the Oghuz Peoples or Legends, 1963
6. Seyfaddin Rzasoy. A masterpiece of epic literature, 2010
7. [https://en.wikipedia.org/wiki/Maykl\\_Enright](https://en.wikipedia.org/wiki/Maykl_Enright)

**Зияфат Гусейнова**

#### **Социальная централизация образов героинь В эпосах «Деде Горгуд» и «Беовульф»**

#### **Резюме**

В статье исследуется роль женщин в огузском и англо-саксонском эпосах, место этих образов в обществе, их схожие и отличительные черты. В результате было выявлено, что женские образы в эпосе «Деде Горгуд» являются такими же смелыми, храбрыми, воинственными, находчивыми, как и огузские мужчины. По сравнению с ними, женщины в эпосе «Беовульф» выглядят иногда пассивными, иногда готовыми сдаться врагу ради мира между племенами, а иногда коварными и озлобленными. Эти женщины в то же время становятся жертвами трагических сцен. Несмотря на данные различия, в статье героини характеризуются с точки зрения их позиции в огузском и англо-саксонском социуме, а также способности влияния на ход событий.

**Ziyafat Huseynov**

#### **Social centralization images heroines In the epic "Dede Gorgud" and "Beowulf"**

#### **Summary**

The article examines the role of women in the Oguz and the Anglo-Saxon epics, place these images in society, their similar and distinctive features. As a result, it was found that the female characters in the epic "Dede Korkut" are just as bold, brave, warlike, resourceful, like Oguz men. Compared to them, the women in the epic "Beowulf" look sometimes passive, sometimes willing to surrender to the enemy for the sake of peace between the tribes, and sometimes insidious and embittered. These women are at the same time victims of the tragic scenes. Despite these differences, the heroine of the article characterized in terms of their position in the Oguz and the Anglo-Saxon society, as well as the ability to influence the course of events.

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA QƏHRƏMANCASINA ELÇİLİK VƏ  
AZƏRBAYCAN MÜASİR MƏHƏBBƏT DASTANLARI:  
OXŞAR VƏ FƏRQLİ CƏHƏTLƏR

**Açar sözlər:** *epos, türk, oğuz, qəhrəmancasına elçilik, Lədə Qorqud, qədim, yeni, islam, Qanturalı, Beyrək, Həsən, Ayna, sevgi, ailə, cəsur, sadıq*

**Ключевые слова:** *эпос, турк, огуз, героическое сватовство, Деде Коркут, древний, новый, ислам, Гантуралы, Бейрек, Гасан, Айна, любовь, семья, храбрый, верный*

**Key words:** *epos, Turk, Oghuz, asking in marriage heroically, Dede Gorgud, ancient, new, Islam, Ganturalı, Beyrek, Hasan, Ayna, love, family, brave, devoted*

**Problemin qoyuluşu.** “Kitabi-Dədə Qorqud”da ailənin bəhadrılığa dayanan təməl prinsipləri müstəvisində yeni dastanlara baxış yaratmaq nəzərdə tutulmuşdur. Məqalənin məqsədi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qəhrəmancasına elçilik, igidin ailə qurması, qız alması üçün yerinə yetirməsi vacib olan şərtlər, qarşıya çıxan maneələr və onların dəf edilməsi, ailənin müqəddəsliyi, qadının uca tutulması, qovğada, savaşa ərindən geri qalmaması məsələlərinə yeni baxış bucağı altında münasibət sərgiləmək və bütün bunların fonunda müasir məhəbbət dastanlarını nəzərdən keçirməkdir.

Türkün ən qədim qəhrəmanlıq, eləcə də mədəniyyət, mənəviyyat salnamələrindən olan “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları özündə tarixin ən dərin qatlarından süzülüb gələn bir çox adət-ənənələrimizi yaşadır. Qədim oğuz türklərinin genetik bazası əsasında formalaşan Azərbaycan xalqı ilk növbədə bu dastanın hərtərəfli öyrənilməsi, daha dərinə dərk etməsində tarix səhnəsində öz yerini, rolunu, kimliyini dəqiq müəyyənləşdirə bilər. Bu baxımdan “Dədə Qorqud”un daha da hərtərəfli araşdırılmasına, son dərəcə ciddi tədqiqat obyektinə çevrilməsinə böyük ehtiyac var. Etiraf edək ki, istər sovet dönməsində, istərsə də müstəqillik illərində bu istiqamətdə bir sıra uğurlu addımlar atılmışdır. Lakin görülən işlərdə bir qədər pərakəndəlik, təzad təşkil eləyən məqamlar özünü büruzə verməkdədir. Dastanın indiyə qədər tam öyrənilib, yekdil qənaətlərlə düzgün qiymətləndirilməməsinin bir sıra səbəblərini öncə diqqət mərkəzinə çəkməyi vacib hesab edirik. Qeyd edək ki, dastanla bağlı ən çox mübahisələr doğuran ziddiyyətli problem onun yaranma tarixi ilə bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un yaranma tarixinin dəqiq və düzgün müəyyənləşdirilməsini çətinləşdirən ən başlıca səbəbsə, fikrimizcə, islamıyyətin qəbulundan sonra “Dədə-Qorqud”un islami motivlərlə ifadələr, söyləyicilər tərəfindən kifayət qədər zənginləşdirilməsidir. Dastana sonradan daxil edilmiş çoxlu sayda islami çalarlar, əlavələr əksər hallarda araşdırıcıları çaş-baş salaraq, onun yaranma tarixini müəyyənləşdirmək işini çətinləşdirmişdir. Lakin sevindirici haldır ki, XXI əsrin ikinci onilliyinin başlanğıcından etibarən bu məsələnin aydınlaşdırılması işinin təməli qoyulmağa başlamışdır. Bu istiqamətdə atılan ən əhəmiyyətli addımlardan biri kimi filologiya elmləri doktoru, professor Füzuli Bayatın araşdırmaları və qeydləri xüsusilə yüksək qiymətləndirilməyə layiqdir. Ümumiyyətlə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yenidən dəyərləndirilməsi, psixanalizinin aparılması, mahiyyətinin açılması, folklor nümunələri arasında, eləcə də xalqımızın həyatında, tarixində yerinin, mövqeyinin müəyyənləşdirilməsində adıçəkilən müəllifin izah və təhlilləri, məntiqə və tarixi qanunauyğunluqlara söykənən konsepsiyası, hesab edirik, qorqudsünaslıqda yeni mərhələdir. Kifayət qədər obyektiv tədqiqatçılardan saydığımız f.e.n. Xəliyeddin Xəlillinin onun haqqında fikrini sözə qüvvət kimi iqtibas etməyi vacib hesab edirik: “Füzuli Bayat tədqiqatları ilə Azərbaycan folklorşünaslığında oğuznamələrə (o cümlədən, “Dədə Qorqud” oğuznamələrinə – C.Ç.) yeni ruh, yaşam verən, mənəvi qidaya çevirməklə yeni nəsilə milli mənlilik şüurunun yaranması, möhkəmlənməsi və inkişafı üçün mənəvi-ideoloji baza yaratmağa nail olan faiz təşkil etməyəcək sayda tədqiqatçılardan biridir” (5, 34). Qeyd edək ki, bu, olduqca obyektiv qiymətləndirmədir. Xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud” düynlərinin açılmasında F.Bayat yanaşmasının



uğurları göz qabağındadır. Onun əsərdəki Dədə Qorqud, Bayındır xan, Salur Qazan kimi obrazların təhlilinə, dəyərləndirilməsinə həsr etdiyi cümlələrdən tutmuş dastanın orta çağlarda islami dəyərlərlə qaynayıb-qarışması məsələlərinə qədər verdiyi izahlar, apardığı qeydlər, araşdırmalar orijinallığı və məntiqi-tarixi dəlillərə dayanması ilə seçilir: “İslamiyyətin qəbulundan sonra canlı ifadan çıxmayan qəhrəmanlıq dastanları islami motivlərlə zənginləşdirilmiş, yeni bir dastan tipi yaradılmışdır. O baxımdan qəhrəmanlıq dastanlarının əsl məqsədi İslam dinini təbliğ etmək, yaymaq, onun dəyərlərini uca tutmaq olmuşdur. Dastanlar xalqın həyatı, düşüncə tərzini ilə bağlı olduqları üçün islami qəbul etdikdən sonra xalqın təfəkküründə olan çox sayda qeyri-islami inanc və düşüncələr yerini yavaş-yavaş da olsa, islami dəyərlərin nümunəsi olan motivlərə buraxmışdır. Dədə Qorqud kitabında da islam dinini oğuzların arasında təbliğ etmək əsl məqsəd olduğu üçün islami dəyərlərin ifadə olunduğu düsturlar çox ustaca işlənmişdir” (2, 281). İqtibasdan da məlum olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələri oğuzlar arasında islamın yaranmasından çox-çox əvvəllər mövcud olmuş, islami dəyərlərlə səsleşən nə varsa, buraya sonradan dini-siyasi məqsədlər nəminə xüsusi bir inadla daxil edilmişdir. O, heç də Məhəmməd peyğəmbər zamanında formalaşmamış, bu dövrdə, sadəcə, əlavə və dəyişikliklərə (təcavüzə də demək olar) məruz qalaraq, yeni funksiya və çalarlar kəsb etməyə başlamışdır. Bu acı tarixi reallıqsa daha qədim keçmişimizlə bağlı xeyli informasiya itirməyimizə səbəb olmaqla yanaşı, həm də sonrakı tədqiqatçıları bir qədər də öz diqqətsizlikləri üzündən çaş-baş salıb aldadaaraq, dastanın yaranma tarixinin yanlış müəyyənləşdirilməsinə gətirib çıxarmışdır. Ümummillə lider Heydər Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illik yubileyinin keçirilməsinə sərəncam verməklə yanaşı, göstərilən rəqəmə şübhəylə yanaşdığını gizlətməyərək, “Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası”nın I cildinə yazdığı ön sözdə xüsusi vurğulayırdı: “Biz ötən dövrdə tariximizi özümüz istədiyimiz kimi (yəni obyektiv, olduğu kimi – C.Ç.) yaza bilməmişik. Tariximizin, o cümlədən ədəbiyyat, mədəniyyət tariximizin həmişə ideologiyaya təsiri altında qalması, bu barədə bizim sərbəst olmamağımız vaxtilə belə böyük itkilərə gətirib çıxarmışdır. Dədə Qorqudun 1300 illik yubileyi ilə bağlı belə hazırlığın keçirilməsi o demək deyildir ki, yubiley keçirib, hansısa konserti dinləyərsən, yaxud hansısa bir şənliyin iştirakçısı olasan. Bunların əsas mənası və məqsədi zəngin tariximizin hər bir səhifəsini açmaq, geniş tədqiq etmək, onu xalqımıza və dünyaya təqdim etmək və beləliklə də əsrlər boyu tarixşünaslıq nöqtəyi-nəzərindən itirdiklərimizi bərpa etməkdir” (4, 9). “Qeyd etdiyimiz kimi, iqtibasdan Ulu Öndərin Dədə Qorqudla bağlı özü də “tarixşünaslıq nöqtəyi-nəzərindən” mövcud informasiyalara şübhəylə yanaşması açıq-aydın hiss olunur. Əks halda o, “itirdiklərimizi bərpa etməliyik” deyərək narahatlıqla vurğulamazdı. Buradan o da aydın olur ki, dastanın yaşının ifadə edildiyi 1300 rəqəmi belə, Heydər Əliyev üçün şərti xarakter daşıyır və bu rəqəmin daha da dəqiqləşdirilməsinə böyük ehtiyac var. Sadəcə, 1300 rəqəmi altında yubiley tədbiri keçirib, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrini gündəmə gətirib, yeni, daha səmərəli, daha obyektiv və dəqiq tədqiqatlara, araşdırmalara start vermək, fikrimizcə, burada ən başlıca məqsəd olmuşdur. Lakin təəssüflə qeyd edək ki, Dədə Qorqud kitabının 1300 illik yubileyinin keçirilməsindən sonra da sovet ideologiyasının xofu canında olan tədqiqatçıların əksəriyyəti dastanın yaranma tarixinin, yaşının dəqiqləşdirilməsi, “itirdiklərimizin bərpası” istiqamətində araşdırmalar apararaq, yeni addımlar atmağa cəsarət etmədilər. Onlar “bu tarixi Heydər Əliyev müəyyənləşdirib” bəhanəsi ilə “savadsızlıqlarını süni surətdə dövlət və güclü şəxsiyyətlərin kölgəsinə sığınmaqla ört-basdır etməyə çalışdılar” (5, 130). Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yaşının xalq yazıçısı Anarın təşəbbüsü və Heydər Əliyevin razılığı ilə 1300 il müəyyənləşdirilməsinin səbəblərindən biri, bəlkə də ən başlıcası onların əsərin müqəddiməsində yer alan məlumatlara əsaslanmalarıdır: “Rəsul əleyhüssəlam zamanına yaxın Bayat qəbiləsində Qorqud Ata deyilən bir kişi vardı. O kişi Oğuzun bilicisi idi. O, nə desə, düz çıxardı, gələcəkdən xəbər verərdi” (3, 6). Təəssüf ki, Dədə Qorqud araşdırıcılarının da əksəriyyəti bu və bu kimi digər məlumatlara əsaslanaraq, dastanın Məhəmməd peyğəmbərin zamanında yaranması ideyasını qəbul etmişdir. Bununla da yenə bir müddət əsl həqiqət diqqətdən kənar qalmışdır. Təəssüf doğuran hallardan biri də odur ki, Dədə Qorqud oğuznamələrinin ən yaxşı araşdırıcılarından olan F.Bayat belə epopeyanın daha qədim köklərdən süzülüb gəldiyini, islamiyyətdən çox-çox əvvəllərə aid olduğunu istinad verən dəyərli izah və təhlilləri ilə yanaşı, gözlənilmədən özü-özünü təkzib edərək yazır: “Türk millətinin yaşamının, mücadiləsinin, savaşının, düşüncəsinin, təfəkkür tərzinin ilk və əsaslı abidəsi kimi bu dastan yarandığı orta

çağlardan yazıya keçirildiyi XVI yüzilə qədərki bütün tarixi olayların izlərini özündə qoruya bilməmişdir. Bu möhtəşəm kitabda babalarımızın savaş, insani duyğular, etnik düşüncə, vətənə, yurda bağlılıq, qəhrəmanlıq və sədaqət, olum və ölüm fəlsəfəsi kimi məsələlərə münasibəti bütün təfərrüatı ilə əks olunmuşdur” (2, 281). Göründüyü kimi, iqtibasda alimin “orta çağlar” ifadəsindən savayı bütün dedikləri həqiqətdir. Həmin ifadə söylənilən fikirlərə qətiyyənlə uyğun gəlir. Nəzərə almaq lazımdır ki, Azərbaycan ərazisində orta çağlarda mövcud olmuş dövlətlərin, hər hansı olayların tarixi məlumdur və bu çağlarda Dədə Qorqud oğuznamələrində təsvir edilən hadisələrin, savaşların heç biri baş verməmişdir. Oğuz qəbilə və tayfa ittifaqlarının ümumiyyətlə mövcudluğu haqqında Azərbaycanın orta əsrlərə aid tarixində heç bir məlumat yoxdur. Digər tərəfdənsə, dastanın dili, təhkiyə üslubu, buradakı şeir parçalarının dili və forması nə qədər təhrif və dəyişikliklərə, islamaşdırılmağa məruz qalsa belə, qətiyyənlə islamiyyət zamanına uyğun gəlir. Halbuki islamiyyətin qəbulundan sonra Azərbaycan dili ciddi şəkildə ərəb və fars sözlərinin, necə deyirlər, basqınına məruz qalmış, belə demək mümkünsə, tamam ayrı, yeni bir dilə – işarələr sisteminə çevrilmişdir. Və bunun nəticəsidir ki, hazırda doğma, milli kitabımız olan Dədə Qorqudu lüğət vasitəsilə oxuyuruq. Belə olan halda qədim oğuznamənin orta çağlarda yarandığını iddia etmək absurddur. Dastanın müqəddiməsində Dədə Qorqudun Rəsul əleyhüssəlam zamanına yaxın yaşaması ilə bağlı verilən məlumatla gəlincə isə, əvvəla, qeyd edək ki, müqəddimə burada aşiq dastanlarındakı ustadnamələri əvəz eləyir. Ustadnamənin dastanla eyni vaxtda və ya eyni aşiq tərəfindən yaradılması tələb olunmur. Bir halda ki F.Bayatın özünün də vurğuladığı kimi, qəhrəmanlıq dastanları islamiyyətin yaranmasından sonra ustalıqla islami dəyərlərlə işlənilib zənginləşdirilmişdir, demək, bu “əməliyyat” ilk növbədə müqəddimədən başlanmalıdır. İkinci halda, həmin Qorqud Ata deyilən kişi gələcəkdən xəbər vermə – şamanlıq qabiliyyəti olan bir ozandır. Odur ki, o, qədim oğuznamələrin tarixin ozan sənətinin sıradan çıxmadığı istənilən çağında (o, cümlədən, Məhəmməd peyğəmbər zamanında) yaşamış söyləyicilərdən biri ola bilər. Bu isə yenə dastanın onun həmyaşı olduğunu – orta əsrlərdə yarandığını söyləməyə heç bir məntiqi əsas vermir. Digər tərəfdən, islami dəyərlər “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarına, professor F.Bayatın qeyd etdiyi kimi, nə qədər məqsədli şəkildə inad və ustalıqla işlənməmiş olsa belə, iki ayrı-ayrı, tamam fərqli mədəniyyətlərə məxsus dəyərlər və ya dəyər sistemləri heç də bir-birinə hiss olunmayacaq, seçilməyəcək dərəcədə qaynayıb-qarıxa, uyuşa bilməmişdir. Bu qənaətimizi təsdiq edən sübut və dəlillər dastanda kifayət qədərdir. Onları tapıb, ayırd eləyib, diqqət mərkəzinə gətirərək, əsaslandırmaq üçün ilk növbədə bilmək və qəbul etmək lazımdır ki, hələ islamın yaranmasından neçə-neçə yüzillər (bəlkə də min illər) əvvəlcədən qədim türklər (o cümlədən oğuzlar) vahid yaradıcı və idarəedici qüvvənin varlığına inanır, Göy Tanrıya sitayiş edirdilər. Yəni türklər təkəllüflük konsepsiyasını islamdan əxz etməmişlər. Və qədim türklə Məhəmməd ümmətinin Tanrıya tapınmaları, duaları, Allahın təkliyini, böyüklüyünü, qüdrətini vəsf etmələri olduqca fərqlidir.

Bunlardan əlavə, Dədə Qorquddakı şəxs adlarının əksəriyyəti, sevgi izhar eləyən ifadələr, öymələr-əzizləmələr, hətta qəzəb ifadə eləyən təhqiramiz, yüngül söyüş xarakterli sözlər islamiyyətin qəbulu nəticəsində orta çağlarda artıq sıradan çıxmış, onların yerini ərəb və qismən də fars mənşəli söz və ifadələr tutmuşdu. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, ümumiyyətlə Azərbaycan-türk dili dəhşətli dərəcədə ciddi dəyişikliklərə məruz qalmışdı.

Sözgedən çağlarda bir sıra adət-ənənələr, türkün (o cümlədən oğuz türkünün) yaşam tərzi, dünyaduyumu, düşüncə tərzi belə yenilənmiş, əski libasını dəyişmişdi. Bunlar arasında xüsusilə ailənin təməl prinsiplərinə münasibət, qız almaq, elçilik, daha dəqiq desək, yetkinlik yaşına çatmış oğuz igidinin könlünə yatan qızı almaq uğrunda uzaq və təhlükəli səfərə çıxaraq, ona şəxsən özünün qəhrəmancasına elçi düşməsi məsələləri üzərində müasir dastanlara müqayisəli şəkildə xeyli ətraflı dayanmaq tədqiqat işimizin başlıca məqsədlərindəndir. Qeyd edək ki, “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı”, “Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək” boyları əsasında araşdırıb təhlil edəcəyimiz bu tipli səhnələr “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yaranma tarixi ilə bağlı yuxarıda söylədiklərimizi bir daha məntiqlə əsaslandırmağımıza yardımçı olacaq. Məlumdur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında ailə qurmaqla, ailə-əxlaq prinsipləri ilə bağlı ənənələr istər klassik, istərsə də müasir məhəbbət dastanlarımızla müqayisədə xeyli fərqlənir. Bu fərqlənmənin kökündə, bünövrəsində isə əski türk-oğuz mədəniyyəti ilə orta çağlarda formalaşan ərəb-islam mədəniyyəti arasındakı fərqlənmələr dayanır desək, yanılmazdır. VII əsrin sonlarından başlayaraq

İslam dininin türk xalqlarına qəbul etdirilməsi və türklərin bu yeni fundamental konsepsiyayı sonradan sevərək öz mədəniyyətlərinə, məişətlərinə, öz dəyərlər sistemlərinə daxil etmələri, bir növ, İslamla qaynayıb-qarışmaları onların tamamilə yeniləşməsinə, həyatlarının bütün sahələrində köklü dəyişikliklərə uğramasına səbəb oldu. İslamın o dövr üçün modernliyi, qəribəlikləri, türklərinə yeniliyə meyilliliyi və emosionallığı nəticəsində əski ənənələrin, demək olar ki, əksəriyyəti İslam ənənələri, dəyərləri ilə hibridləşməyə məruz qaldı. Xüsusən də ailə-əxlaq, kişi-qadın münasibətləri get-gedə daha çox İslami səciyyə daşımağa başladı. Artıq qızın onu sevən oğlanla gülüşməsi, oğlanın sevdiyi qızı gülüşdə yıxaraq, “üç öpüb, bir dişləməsi” kimi səhnələrin bədii təsvirləri belə İslam əxlaqına uyğun gəlmədiyini üçün aradan qalxdı. Qızın, qadının at minməsi, döyüşə getməsi, kişinin ən yaxın silahdaşı olması məsələlərinin qəbuledilməsi, oğlanın almaq üçün igid, cəsur qız axtarması məsələləri get-gedə tarixə çevrildi. İslam mədəniyyətinin əxlaq kriteriyaları bunları artıq qəbul etmədi. Bir sözlə, İslam dininin türklər arasında qəbul olunaraq geniş yayılması, hər cür vasitələrlə təbliğ edilib, beyinlərə yeridilməsi digər türk xalqları kimi, əcdadlarımız olan oğuzları da qədim köklərdən, qan yaddaşından, milli mənlilik şüurundan xeyli uzaq saldı. Adətlərin, dünyaduyum və təfəkkür tərzinin varislik əlaqəsi, demək olar ki, qırıldı. İş o yerə gəlib çatdı ki, xalqın folkloruna, bədii təxəyyül məhsullarına da “əl gəzdirildi”. Dini ideologiya o qədər sərtləşdi, dövlət səviyyəsində qorunub təbliğ edildi ki, xalqın tarixi-millət-mənəvi sərvəti olan nağıllar, dastanlar, poetik nümunələr, mifoloji məntələr İslamlaşdırılaraq, onların da tarixilik, qədimlik baxımından əhəmiyyətlik dərəcəsi azaldılmış oldu. Bütün bunların arasında “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələri ən çox dözümlülük nümayiş etdirib, duruş gətirə bilən az sayda mədəniyyət abidələrindəndir ki, İslamlaşdırılmasından sonra da bətnində öz ilkinliyini, tarixi baxımdan əhəmiyyətini qoruya bildi. Dastandakı sonradan edilmiş əlavələr, “İslami düzəlişlər” boyların bəzilərinin özəyinə, mayasınacan işləsə də (məs: “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”, “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”, “bəkil oğlu İmranın boyu”), bir sıra boylarda keyfiyyətsiz yamaq xarakteri daşıyır və sonuncular həm dastanın yaranma tarixinin müəyyənləşdirilməsi, həm də oğuzların əski yaşamının, inanclarının, adət-ənənələrinin öyrənilməsi baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır. Onlardan “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı”, “Bayburanın oğlu Bamısı Beyrək” kimi boylar daha çox diqqəti cəlb edir. Bu boylarda igidin qəhrəmancasına sevgilisində elçi düşərək sınaqlardan keçməsi İslam dönməsinin eşq dastanlarında aşiqin sevgilisində qovuşmaq üçün səfərə çıxaraq, sınaqlardan keçməsindən kəskin şəkildə fərqlənir. Etiraf etmək lazımdır ki, “Bayburanın oğlu Bamısı Beyrək” boyunda da İslami çalarlar açıq-aşkar duyulmaqdadır. Lakin burada həmin çalarların sonradan edilmiş əlavə olduğu apaydın görünməkdədir. Belə ki, boyun əvvəlində iki bəyin övladlarının olmaması, nəzir-niyazla, dua ilə doğulma, beşikkərtmə, sonra da qızla oğlanın qucaqlaşib gülüşməsi, oğlanın qızı yıxaraq, evlilikdən əvvəl “üç öpüb, bir dişləməsi” səhnələri daban-dabana ziddir. İslamiyyət dövründə yaranan dastanda bu ikincilər tamamilə yolverilməzdir. Elə buradanca aydın olur ki, sözügedən boyun başlanğıcı İslamiyyətin qəbulundan sonra çox böyük ustalıqla yenidən işlənmişdir. Amma hadisələrin sonrakı inkişaf xəttinə o qədər də ciddi toxunulmadığından əsas özək informasiya yükünü saxlaya bilmiş, nəhayət, boyun sonluğu (Beyrəyin andına sadıq qalaraq, onu zindandan xilas eləyən kafir qızını halallıqla alıb, özünə ikinci arvad etməsi səhnəsi), çox güman ki, sovet dönməsində ixtisara məruz qalmışdır.

Boylarda qəhrəmancasına elçilik məsələsinə gəlincə, qeyd edək ki, bu cür səhnələrin İslamiyyətlə heç bir bənzərliyi, əlaqəsi hiss olunmur. Yalnız yeri gəldi-gəlmədi “Məhəmmədə salavat çevirdi” ifadəsinin işlədilməsi sırası oxucunu çaşıdır bilər. Bu ifadə, demək olar, bütün boylar boyu səpələnmişdir. Lakin mahiyyət etibarilə əsərin ruhuna uyğun gəlmədiyindən, yamaq kimi görünür. Ümumiyyətlə, dastanda İslami inanc və düşüncə tərzini boyların dili, məzmunu, buradakı bir sıra ənənələrlə qətiyyətlə uyğun gəlmir. Sadəcə, eposun məzmununda İslamiyyətin bir sıra əlamət və çalarları özünü büruzə verir ki, bu da abidədə xüsusi bir lay təşkil etməklə məhdudlaşır. Beləliklə, sevindirici haldır ki, “Dədə Qorqud” boyları İslamla, yarandığı, formalaşdığı dövrdən çox-çox sonralar, bir növ, çarpazlaşmasına, qovuşmasına baxmayaraq, mətnində, daxili qanunauyğunluğunda əski oğuz düşüncə tərzini, dünyaduyumunu, əqidə və inanclarını, adətlərini, dil-üslub özünəməxsusluqlarını çağdaş zamanımızacan qoruyub saxlaya bilmişdir. Dastanda təsadüf edilən qəhrəmancasına elçilik motivləri də əski oğuz yaşam tərzinin, evlilik, ailə mədəniyyətinin bariz nümunəsi olan adətlərdəndir. “Qəhrəmancasına elçilik”

ifadəsinin tərkibindəki “qəhrəman” sözü burada yalnız qoçaqlıq, igidlik və mərdliyi, cəsurluğu deyil, eyni zamanda müdriklik, sadıqlıq, xeyirxahlıq anlamlarını ifadə eləyir. Məsələn üçün, “Bayburanın oğlu Bamısı Beyrək” boyunda el ağsaqqalı, elin bilicisi olan Dədə Qorqudun Dəli Qarcarın yanına onun bacısı Banuçiçəyi Beyrək üçün istəməyə tərəddüdsüz yollanması bir tərəfdən ulu ozanın öz müdrikliyinə, inanclarına güvənməsi ilə bağlıdırsa, eyni zamanda, Qorqud Atanın xeyirxahlıq missiyası həyata keçirməsi kimi dəyərləndirilməlidir. O, həyatını təhlükəyə ataraq özündə cəsarət tapır ki, bu da ozanın, Qorqud Atanın igidlikdə heç də oğuz bəylərindən, igidlərindən geri qalmadığını göstərir: “Dostlar, bir halda ki, məni göndərirsiniz, bilirsiniz ki, Dəli Qarcar bacısını istəyəni öldürür; bəri Bayındır xanın tövləsindən iki şahənə yüyürək at gətirin, biri keçi başlı Keçər aygırı, biri də toğlu başlı Duru aygırı. Birdən qaç-qov olarsa, birini minim, birini yedəkləyim” (3, 46). Göründüyü kimi, Dədə Qorqud əski oğuz inanclarına nə qədər bağlı olub Tanrıya tapınsa belə, yenə ehtiyatı əldən vermir. Klassik eşq dastanlarının qəhrəmanları kimi, fəvqəltəbii qüvvələrə tam arxayın deyil. O, gözüyumulu təhlükəyə atılmır. İlk növbədə öz müdrikliyinə, mindiyi atlara güvənir. Lakin buna baxmayaraq, yenə Dədə Qorqud Dəli Qarcardan xilas ola bilmir. Dəlinin onu haqlayıb öldürəcəyini görəndə, oğuz elinin ruhani ağası, daha doğrusu, şamanı ilahi qüvvənin köməyinə sığınır və fəvqəltəbii güc nəticəsində həyatını xilas edə bilir: “Dədəni qova-qova Dəli Qarcar on ox məsafəsini keçdi, arxadan Dədə Qorquda çatdı. Dədənin yaddaşı canlandı. Tanrıya sığınıb, Allahın müqəddəs adına dualar oxudu.

Dəli Qarcar qılıncını əlinə aldı. Qolunu yuxarı qaldırıb, hücum etdi. Dədə Qorqud el-obanın ruhani ağası olduğu üçün diləyi qəbul olundu. Dəli bəy Dədəni baltaya oxşar silahla vurmaq istəyəndə Dədə Qorqud dedi: – Vursan, əlin qurusun! Allahın buyurduğuyla Dəli Qarcarın əli yuxarıdan aslı qaldı” (3, 46-47). Nümunədən də aydın olduğu kimi, burada şamanlığı islama uyğunlaşdırmaq, islami inanclarla əvəz etmək cəhdi hiss edilsə də, “Dədənin yaddaşı canlandı” ifadəsi Dədə Qorqudun islami ruhanisi deyil, sırf şaman olduğunu təsdiq edir. Beləliklə, duası, diləyi Tanrı tərəfindən qəbul edilən Dədə Qorqudun nəinki özü ölümdən xilas olur, üstəlik, etdiyi elçilik də baş tutur. Çox ağır şərtlərlə də olsa, Dəli Qarcar bacısının Beyrəyə nişanlanmasına razılıq verir. Nəhayət, bu şərtlərin yerinə yetirilməsinin mümkünləşməsində də yenə əsas rol Qorqud Atanın müdrikliyi oynayır. Bu elçilik adı bir elçilik sayıla bilməz. Çünki burada Dədə Qorqud qeyri-adi, müdrik bir qəhrəmanlıq nümayiş etdirir. Qeyd edək ki, əski oğuznamələrdəki qam-şaman kompleksinə dayanan bu cür səhnələrin əlamətdar cəhətlərindən biri də odur ki, burada insanın rolu daha böyükdür. Başdan-başa islam mücərrədliyi və fantastikası ilə süslənmiş orta əsr məhəbbət dastanı qəhrəmanlarındakı qədər insan passivliyi yoxdur bu oğuznamələrdə. Burada insan-qəhrəman yalnız ən dar məqamda – gücünün, müdrikliyinin, şücaətinin, qəhrəmanlığının işə yaraya bilmədiyini anlarda magik yardımdan bəhrələnməyi ağıla gətirir – yaddaşı təzələnilir. İlk növbədə o özü fəaldır, özünə güvənir, arxayın düşərək, ehtiyatı əldən vermir. Buna Dədə Qorqudun təhlükəli səfərə (elçiliyə) gedərkən hər ehtimala qarşı iki yaxşı at götürməsinin özü də əyani sübutdur.

“Qanlı Qoca oğlu Qanturalı” boyunda isə məsələ xeyli fərqlidir. Burada sevən (daha doğrusu, özünə uyğun qız almaq istəyən) oğlan – igid öz elçiliyinə qəhrəmancasına özü yollanır. Bu, daha təhlükəli bir səfərdir. Qızı almaq istəyənlər üçün ata – Trabzon Təkuru elə şərtlər qoyub ki, bu şərtləri yerinə yetirməkdən heç bir igid sağ-salamat xilas ola bilmir. Qanturalı bunu bilə-bilə özündə cəsarət tapıb Selcan xatun uğrunda həyatını təhlükəyə atır. Lakin oğuz igidi burada da təkə öz fiziki gücünə, qoçaqlığına deyil, eyni zamanda, meydanda quduz aslanla, buğa ilə, qara nərlə təkbatək, silahsız-filansız vuruşarkən yanında apardığı qırx igidin dualarına arxalanır: Qanturalını təhlükə qarşısında görüb ağlaşan igidlərə bəyləri əmr edir ki, ağlaşmayın, qopuzumu götürüb öyün məni. Burada igidi öymək, tərəfləmək, qopuz çalmaq dua xarakteri daşıyır. Qanturalı özü də “Böyük polad qılıncım yoxdur ki, üstümə atılan vaxt onu iki böləydim. Sənə sığınırım, comərdlər comərdi böyük Tanrı, kömək!” (3, 103) – deyə Allaha dua eləyib, quduz aslanla savaşa atılır. Təsvir edilən səhnədə igidliklə, güclə, şücaətlə yanaşı əlavə üç müqəddəslik birləşib oğuz igidinə yardımçı olur: Tanrının, Sevginin və Qopuzun müqəddəsliyi. Ümumiyyətlə, oğuz cəmiyyətində Qopuz da, Sevgi də Tanrı qədər müqəddəs sayılaraq uca tutulmuşdur. Dədə Qorqudun özünün belə müqəddəs bilinməsinin bir səbəbi də onun əlində qopuz tutması, ozanlılığı ilə bağlı idi. Qopuz və Sevgi oğuz düşüncəsində insanla Tanrını əlaqələndirən vasitələrdir. Sevgiyə tapınmaq, Qopuza tapınmaq, Ozanı müqəddəs tutmaq

oğuzların ən ümdə dəyərlərindəndir və bu dəyərlərə Azərbaycan cəmiyyətində bu gün də təsadüf olunmaqdadır.

Beləliklə, Qanturalıya Sarı donlu Selcan xatunun eşqinə müqəddəs qopuzunun sədalari altında elə bir güc gəlir ki, o, buğanı və quduz aslanı Tanrının izni ilə asanlıqla məhv eləyə bilər. Növbə qara buğraya çatanda igid artıq xeyli yorulmuşdu. Dəvənin qoltuğundan girir və başı hərlənib yığılır. Onu görəndən bəri igidə bir könüldən min könülə vurulub aşiq olan Selcan xatun çox narahatlıq keçirir. İşarə edir ki, dəvə burnundan aciz qalar, deyirlər. Lakin burada bir maraqlı məqam diqqəti cəlb edir. Oğuz igidlərinin qüruru, yaxşı mənada təkəbbürü ona qızın dediyi kimi etməyə yol vermir: “Sarı donlu qız eşqinə bir “hu” dedi. Qanturalı ayağa durdu. Ürəyində dedi: Hey, mən bu dəvənin burnundan yapışsam, “o qız sözüylə yapışdı” deyirlər. Sabah oğuz elinə xəbər gedər, dəvə əlində aciz qalmışdı, qız qurtardı, – deyirlər. Ey igidlərim, qolça qopuzumu çalın, öyün mənə! Yaradan qadir Tanrıya sığındım! – dedi” (3, 103). Beləliklə, Qanturalı qızın dediyi kimi etməyi şəninə sığışdırmayıb, başqa üsulla dəvəni də məğlub edir. Sarı donlu Selcan xatunu alıb, geri dönür.

Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında uğursuz, nakam sevgiyə, qəhrəmanın sevdiyi qıza qovuşa bilməməsi səhnələrinə rast gəlinmir. Fikrimizcə, bu da əsərin qəhrəmanlıq dastanı kimi yaradılmasından irəli gələn bir özünəməxsusluqdur. Ümumiyyətlə, oğuznamələrdə, eləcə də sonrakı dövrlərin qəhrəmanlıq dastanlarında nakam sonluqla bitən sevgiyə rast gəlmək çox çətindir. Hesab edirik, bu da bir məntiqi qanunauyğunluqdur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı qəhrəmancasına elçilik motivləri, ailə-əxlaq prinsipləri əski şaman dünyaduyumuna əsaslanarsa da, onun müəyyən əlamətləri islam zamanının klassik eşq dastanlarında, o cümlədən, yeni dastanlarda hiss olunmaqdadır. Bunlardan Aşiq Ələsgərin “Həcər xanım”, “Aşiq Alı və Əsmər xanım”, Həsən Pərvanənin “Tarlaçı qız” kimi yeni dastanlarını göstərmək olar. Əvvəlcə qeyd edək ki, klassik eşq dastanlarında rast gəldiyimiz qəhrəmancasına elçilik məsələlərində vəziyyət tamamilə fərqlidir. Məlum olduğu kimi, aşiqə yuxuda buta verilir. Qız da buta alır. Oğlan sazını götürüb, yuxuda ona buta verilən qızın sorağıyla uzaq səfərlərə çıxır və s. Bir sözlə, o – aşiq qəhrəman – Haqq aşığı əslində elçilik etmir. Gedib qızı tapır, deyir, ölsəm də, qalsam da, bu qız mənimdir. Qız da onu sevir. Aşiqin burada silahı, yarağı yalnız aşıqlığıdır. Dədə Qorqud boylarında olduğundan, eləcə də müasir dastanlardan fərqli olaraq, eşq dastanı qəhrəmanı fəvqəltəbii “Ağa”sına güvənib, bütün təhlükələrə özünü gözüyumulu atır. Bir sözlə, bunlarda sufi-irfani dəyərlər, gözüyumulu – Haqqın buyruğu ilə, dəlicəsinə aşıqlıq ön plandadır. Yeni dastanlarda isə vəziyyət xeyli fərqlidir. Burada dünyəvi sevgidən söhbət gedir. Sadəcə, dövrün, zamanın qayda-qanunları dəyişib, sevgi azaddır. Müasir dastanın aşiq qəhrəmanı sevdiyi qızın valideynlərinə qızlarını sevdiyini aşiq-aşkar deyər, etiraf edə bilər. Artıq, bir növ, bu, normal haldır və o qədər də ciddi qəzəblə qarşılanmır. Burada qarşıya çıxma biləcək başlıca problem qızın aşiqi bəyənməməsi ola bilər ki, buna da çox az halda təsadüf edilir. Fəqət qızlarını sevən (həm də əksinə, qızın sevdiyi) oğlanı valideynlərin bəyənməməsi, qızı başqa bir öz seçdikləri, nəzərdə tutduqları oğlana vermək niyyətləri müasir məhəbbət dastanlarında əsasən aparıcı mövqe tutur və demək olar ki, dastan bu cür problemlər üzərində qurulur. Yeni dastanlardakı aşiq obrazlarının qəhrəmancasına elçiliyi isə sevdikləri qızın valideynləri ilə şəxsən görüşüb, onları amansız fikirlərindən çəkəndirməyə cəhd etmələrindən, özlərinin daha üstün əlamət, istedad, bacarıq və keyfiyyətlərə malik olduqlarını nümayiş etdirməkdən ibarətdir. Dediklərimizi əsaslandırmaq üçün Həsən Pərvanənin yaratdığı “Tarlaçı qız” dastanından misallara diqqət edək. Əvvəlcə nəzərə çatdıraq ki, kolxozlardan birinə konsert verməyə gələn aşiq dəstəsində Aşiq Həsən adlı gənc şair-aşiq Ayna xanım adlı bir qıza vurulur. Qızın valideynləri də bunu hiss eləyirlər. Həsən onların evində qonaq qalır. Məlum olur ki, atası tarlaçı qızı (Aynaxanı) öz qardaşı oğluna vermək fikrindədir. Lakin gənc aşiq oxuduğu şeirlər-qoşmalar, gəraylılar, dodaqdəyməzlər, təcislərlə onun ürəyini azacıq da olsa yumşaldıb, rəğbətini qazana bilər. Belə ki, özü də sözə-sənətə bələd savadlı adam olan Əli kişi Həsəni çox sınağa çəkib bərkə-boşa salır. Ondan aşiq şeirinin ən çətin formalarında bədahətən söz qoşub oxumasını istəyir və s. Gənc aşiq Əli kişinin bütün imtahanlarından müvəffəqiyyətlə keçir. Axırda yenə daşı atəyindən tökməyən ata razılığa gəlməyib deyir:

– Təbinə söz yoxdu. Ancaq mənim qızım sənənin tayın deyil. Get itiyini tap” (1, 334).

“Tarlaçı qız”, o cümlədən digər bir sıra bu qəbildən olan yeni məhəbbət dastanlarında ən maraqlı məqamlardan biri də odur ki, artıq qıza-qadına münasibət tamam fərqlidir və onlar, yeri

gələndə, öz fikir və münasibətlərini bildirmək hüququna malikdirlər. Məsəl üçün, tutaq ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı” boyunda Qanturalını görüb ona vurulan “xəstə dana kimi ağzının suyu axan” Selcan xatunun atasına heç nə demək, münasibət bildirmək hüququ yoxdursa, o, sadəcə arzu formasında yanındakı qızlara “– Allah atamın könlünə rəhm sala, kəbin kəsdirib, məni o igidə verə. Bunun kimi igid heyifdir ki, vəhşilər əlində həlak ola!” (3, 100) deyib köks ötürməklə kifayətlənsə, müasir dastanlarda sevən qız (məşuq) daha fəaldır, nisbətən, daha çox ixtiyar sahibliyinə, hüquqa malikdir. Eyni zamanda, qız anaları da “Dədə Qorqud” boylarında arxa planda qalırsa, yeni dastanlarda söz sahibidirlər. Məsəl üçün, yenə “Tarlaçı qız”da Aynaxanımın anası ərinə məzəmmət eləyərək deyir:

“– A kişi, ağlın köhnə zamanıya getməsin. Sən bilirsən ki, qızın hələ səndən axır cavab alana qədər sənənin yolunu gözləyəcək. Elə ki sənənin fikrin biz deyən kimi olmasa, qızımın qolundan tutub, divana çıxardacağam” (1, 135). Misallardan göründüyü kimi, bir sıra oxşar xüsusiyyətlərlə yanaşı, “Dədə Qorqud” boyları ilə yeni dastanların xüsusən bunlardakı ailə-əxlaq, evlənmə, elçilik, sevgiyə münasibət məsələlərinin kəskin fərqlənmələri də müşahidə olunmaqdadır.

**İşin elmi yeniliyi:** “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları rast gəlinən qəhrəmancasına elçilik məsələləri, əski adət-ənənələr və müasir məhəbbət dastanlarımızda onların izləri kontekstində araşdırmaya cəlb edilir. Oğuzların sonradan islami dəyərlərlə çarpazlaşmış əski dəyərlərinin təşəkkül tapma tarixinin aydınlaşdırılması istiqamətində cəhdlər maraqlıdır.

**İşin elmi nəticəsi:** Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı qəhrəmancasına elçilik motivlərinin dastanın yaranma tarixinin islamdan çox-çox qədimlərə aid olduğunu əsaslandıran başlıca amillərdən olduğu qənaəti hasilə gəlir.

#### Qaynaqlar:

1. Azərbaycan dastanları, beş cildə, V cild, Bakı: Elm, 1972
2. Bayat F. Folklor dərsləri. Bakı: Elm və Təhsil, 2012
3. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Elm, 1999
4. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, I cild. Bakı: 2000
5. Xəlilli X., Türk mənəviyyatı tarixində “Oğuz Xaqan” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları, Bakı: Elm və Təhsil, 2015

Джамиля Чичек

#### Героическое сватовство в эпосе «Китаби-Деде Коркут» и современные Азербайджанские любовные сказания: сходства и различия

##### Резюме

В статье уделяется основное внимание и исследуются вопросы героического сватовства, встречающиеся в некоторых повествованиях эпоса «Китаби Деде Коркут» через призму старых ценностей древних тюрков-огузов, начавших свое формирование за много веков до появления ислама.

Анализируется гораздо позднее переименование (смещение) старой огуз-турецкой культуры с ценностями ислама и отражение этого переименования в огузнаме «Деде Коркут».

На протяжении всей сюжетной линии статьи прослеживается серьезное искажение, которому был подвергнут древний эпос, периодическое усложнение точного определения даты создания в результате дополнений и новых работ, развитие событий в направлении поиска путей и методов развязки этого узла.

Подчеркивается необходимость определения различий между следами древних огузских ценностей, описанных в эпосе от оставшихся следов исламских ценностей и показаны определенные шаги в этом направлении.

Также подчеркивается о прослеживании следов некоторых старых огуз-турецких ценностей в современных любовных сказаниях.

В статье показано отношение о мнениях и суждениях различных исследователей, убеждения и заключения с которыми они не согласны отрицаются логическими доказательствами. Оправдательные комментарии относительно вопросов несовпадения некоторых оттенков героического сватовства в повествованиях «Деде Коркут» с ценностями ислама обосновываются логическими суждениями, опирающимися на факты формирования эпоса за сотни, тысячи лет до возникновения ислама.

В исследуемой на основании повествований «Ганлы Годжа оглы Гантуралы» и «Сын Байбуры Бамсы Бейрек» теме в общем уделяется отдельное внимание и выдвигается новый подход к особенностям языкового стиля эпоса.

Наряду с особенностями языкового стиля, мышления и речи, стиля повествования эпоса и др., подчеркивается также, что семейная мораль, фундаментальные семейные принципы, а также вопросы героического сватовства рассматриваются в качестве вспомогательных факторов в деле достойной оценки и точного установления даты повествований «Китаби Деде Коркут».

Приведены примеры и отмечаясь анализированы, сохранность с некоторыми различиями, обычаев героического сватовства также в современных любовных сказаниях. Отмечается наблюдение аналогичных моментов в ряде новых сказаний.

Среди них вызывает интерес разумные сравнения и убеждения автора, упирающегося на сказании «Тарлачы гыз» («Девушка-полевод») созданный Ашыг Гасан Пярвана.

**Camila Chichek**

### **The heroic asking in marriage in the epos “The Book of Dede Gorgud” and Azerbaijan modern love eposes: alike and different features**

#### **Summary**

In the article the problems about asking in marriage heroically met in some parts of the eposes “The Book of Dede Gorgud” are in the focus of the attention, the ancient values beginning to form from the long centuries ago before Islam of the ancient Oghuz Turks are investigated. Crossing of the ancient Oghuz –Turk culture later with Islamic values, the echo of this crossing in the Oghuznames of “Dede Gorgud” are analyzed. According to the strict distortion of the ancient epos, the addition and new works the becoming difficult of the exact definition of the creation history, the results in the direction of the ways and methods of opening this knot are seen in the article along the plot line. The importance of the distinguishing the signs of the ancient Oghuz values from the Islamic values is emphasized and the definite steps are shown in this direction. It is also emphasized that some signs of Oghuz-Turk ancient values are met in the modern love eposes. In the article showing the attitude to the thoughts and considerations of the different investigators the pretensions and results are negated with the logical arguments. The un-co-ordination with Islam of some shades in the parts of “Dede Gorgud” the problems about asking in marriage heroically, formation of before Islam the hundreds and thousands of years ago the explanations are based on the logical considerations. Mainly in the subject investigated in the parts “Ganli Goja oglu Ganturali” and “Baybura’s son Bamsi Beyrek” the language-style characters of the epos are explained and the new attitude is shown. Especially the language-style characters in the epos, the thought and negotiation, the telling style and etc. including the family-morals, the foundation principles of the family, the problems about asking in marriage heroically are emphasized in order to definite the correct history of the “The Book of Dede Gorgud” parts and to help to give the real value.

In the article it is also said about the tradition of asking in marriage heroically in our love eposes with the definite differences and the analysis are carried out. The observation of the alike points in some new eposes is emphasized. The epos “Tarlachi giz” (“The agriculturist girl”) by Ashug Hasan Parvane is compared by the author and the possible conclusions are given.

## “ KİTABI-DƏDƏ QORQUD ” BOYLARINDA ZƏRFƏ TRANSFORMASIYA

**Açar sözlər:** *adverbiallaşma, modallıq, əşyavilik, transformasiya, əsli zərflər, dastan poetikası*  
**Ключевые слова:** *адвербиализация, модальность, предметность, трансформация, наречие первичное, поэтика эпоса*  
**Key words:** *adverbialization, modality, objectivity transformation, primary adverbs, poetics of the epic*

Türkdilli xalqların ən qədim şifahi və XI əsrdə qələmə alınmış abidəsi olan “Dədə Qorqud” dastanı dilimizin tarixinin öyrənilməsində mühüm rolu olan dil faktları ilə zəngindir. Dastanın dili, qrammatik quruluşu müasir dilçiliyimizin qrammatik quruluşu ilə, demək olar ki, üst-üstə düşür, səsləşir. Əzəl Dəmirçizadə öz “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili adlı monoqrafiyasında da bu məsələyə toxunaraq yazır: “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili qrammatik quruluşca da, müasir Azərbaycan dili kimi, iltisafidir və türk dilləri ailəsinə daxil olan dillərə, xüsusən onun cənub-qərb qrupundan olan dillərə çox oxşardır”. Bu baxımdan dastanın dilində işlənmiş zərflərin leksik-semantik və qrammatik xüsusiyyətlərinin tədqiqi böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Zərf kateqoriyası türkologiyada və eləcə də Azərbaycan dilçiliyində çox mübahisəli məsələlərdən biridir. Belə ki, zərf ya müstəqil bir nitq hissəsi kimi qəbul olunmur, ya da şərti olaraq əsas nitq hissəsi kimi qəbul olunur. Zərflərin hətta köməkçi nitq hissələri sırasına daxil olunması da türkoloji ədəbiyyatda müşahidə olunur (2, 125).

Zərflər hərəkətin əlamətini bildirməyə xidmət edən, özünəməxsus semantik, morfoloji və sintaktik əlamətlərlə digər nitq hissələrindən fərqlənən müstəqil bir nitq hissəsidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində, demək olar ki, zərfin bütün quruluşca növləri işlənmişdir: əsli zərflər, düzəltmə zərflər və mürəkkəb zərflər.

Zərflərin əsas xüsusiyyətlərindən biri də onların məna nisbiliyi və modallığıdır. Belə ki, zərflər əksər hallarda digər əsas nitq hissələri ilə qarışdırılır. Bunun əsas səbəbi nitq hissələrinin vahid bir prinsip əsasında təsnif olunmamasıdır. Fərhad Zeynalov bu haqda yazır: “Bu dillərdə (söhbət türk dillərindən gedir) nitq hissələrinin təsnifində özünü göstərən mübahisələr bir tərəfdən türk dillərində hər bir kateqoriyaya xas morfoloji əlamətlərin (məs.: Hind-Avropa dillərində olduğu kimi) çox az olması, eyni bir sözün zahirən həm isim, həm sifət və həm də zərf kimi işləmə bilməsini iddia etməyə gətirib çıxarır. Digər tərəfdən isə bu kateqoriyaları şərtləndirən leksik-semantik, morfoloji və sintaktik meyarlar vahid bir sistemə uyğunlaşdırılmadan istənilən kimi izah və təbiiq olunur. Nəticədə bir nitq hissəsi şərh edilərkən leksik-semantik əlamətlər, digərləri bölünərkən isə gah morfoloji, gah da sintaktik (əsasən, sözün cümlədə oynadığı vəzifə mənasında) əlamətlər ön plana çəkilir. Əslində isə qeyd etdiyimiz üç meyarın hamısı bir küll halında götürülməli, bütün nitq hissələrinə şamil edilməlidir” (8, 413).

Nitq hissələrinin qarışdırılması nitq hissələrində baş verən keçid prosesləri ilə əlaqədardır. Bu keçid prosesləri dildə çoxmənalı dil vahidlərinin müxtəlif məna və vəzifələrdə işlənərkən kəsb etdikləri xüsusiyyətlərlə daha çox bağlıdır. Ümumi dilçilikdə bu hadisə əksər dilçilər tərəfindən konversiya hadisəsi olaraq adlandırılmışdır. Azərbaycan dilçiliyində konversiya haqqında ilk dəfə bəhs edən A. Axundov olmuşdur. O, konversiyanı, əsasən, söz yaradıcılığının vasitələrindən biri olan leksik-qrammatik hadisə kimi xarakterizə edərək onun substantivləşmə, adyektivləşmə, promoniallaşma, verbiiallaşma, adverbiallaşma və s. kimi növləri olduğunu göstərmişdir (4, 71).

“Adverbiallaşma” termini latınca “adverbialis” sözündən götürülmüş, hərfi mənası sözün zərfi məna xüsusiyyəti kəsb etməsi deməkdir. Zərfləşmə-adverbiallaşma dedikdə, başqa nitq



hissələrinə məxsus bir sıra sözlərin zərflik mənasında işlənərək mənsub olduqları nitq hissəsinə aid bəzi əlamətlərini məhdudlaşdıraraq zərfi xüsusiyyət kəsb etmələri nəzərdə tutulur.

Zərflərlə daha çox qarışdırılan əsas nitq hissəsi sifətdir. Bunun əsas səbəblərindən biri hər iki nitq hissəsinin əlamət bildirməsidir, lakin sifətlər əşyanın, zərflər isə hərəkətin əlamətini bildirir.

M.Hüseynzadə yaxşı, pis, əla, xoş və s. tipli əksər sifətlərin həm də zərf, Ə.Dəmirçizadə isə bu qəbildən olan sözlərin yalnız sifət olduğunu qeyd edirlər (7, 262). S. Abdullayevaya görə isə sifətlər içərisində ancaq keyfiyyət sifətləri fəldən əvvəl işlənərək, həmin felin leksik məzmunundan aslı olaraq bəzən adverbiallaşır, bəzən isə yox (8, səh. 38). Məsələn:

Qazana düşmən imişsən, bildim! – dedi.

Qalqub “Xoş qal!” deyüb getdi (10, 165).

“Gəlün, oğlanı babasına quvlayalım, ola kim, öldürə, genə bizim izzətimiz-hörmətimiz anuñ babası yanında xoş ola, - dedilər” (10, 28).

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarından göstərilmiş bu nümunədə “xoş” sifəti felə yanaşaraq zərflik rolunda işlənmiş və beləliklə zərfə transformasiya olunmuşdur.

Başqa bir misala nəzər yetirək:

Əmən aydır: “Eyü demişsən” (10, 165)

“Yanıma, ala baqduğımda qonşuma eyü baqdım” (10, 86).

Burada isə “eyü” sifəti adverbiallaşaraq hərəkətin tərzini bildirmək üçün istifadə olunmuşdur.

Abidənin dilində “uğurlu” mənasında “qutlu” sifəti də işlənmişdir ki, biz bu sözün felə yanaşaraq zərfə transformasiya olunması hadisəsini müşahidə edirik:

“Qalın Oğuz bəgləri əl götürdülər, dua qıldılar: “Bu ad bu yigidə qutlu olsun!-dedilər” (10, 55).

“Bərk” sifəti də fellə birgə işlənərək adverbiallaşır:

“Əlin-ayağın bərk bağladılar, bir ərəbəyə yüklətdilər” (10, 154).

Sifətlərin adverbiallaşmasına dair bir nümunəyə də diqqət yetirək:

Sağ-əsən çıqub gəlsə,

Qarşu yatan qara dağlar saña yaylaq olsun! (10, 75-76).

Burada “sağ-əsən” mürəkkəb sifəti hərəkətə aid olduğu üçün zərfləşmişdir.

İsmlərin adverbiallaşması da dilimizdə maraqlı doğuran məsələlərdən biridir. İsmlərin içərisində zaman məzmunlu sözlər adverbiallaşmağa daha çox meyl edirlər. Zaman məzmunlu ismlərin adverbiallaşmasına aid nümunələr:

“Bir gecə yeyüb oturarkən şahinçibaşına aydır: “Mərə, sabah şahinləri al, xəlvətə avə binəlim!” – dedi” (10, 54).

“Aqşam qara-qara dağlardan xəbər aşdı, qanlu-qanlu sulardan xəbər keçdi” (10, 146).

Yuxarıdakı misallarda “gecə”, “sabah”, “aqşam” isimləri adverbiallaşmışdır.

Belə tipli ismləri də yanlış olaraq zərf hesab edənlər vardır. Lakin ismlər asanlıqla atbrutivləşə bildiyi kimi, adverbiallaşa da bilir. Yəni:

Aruz, maña bu işi edəcəğün bilsəydim,

Qaraqucda Qazılıq atuma binərdim!

Əgni bərk dəmür donum geyərdim!

Qara polad uz qılıcım belümə bağlardım! (10, 166) - nümunəsindəki “dəmür”, “polad” ismlərinin sifət yerində işlənib sifətləşməsi ilə “qaranqu axşam olanda qayğulu çoban” (10,38) misalındakı “axşam” isminin zərf yerində işlənib zərfləşməsi arasında heç bir fərq yoxdur. Belə ki, ismlər asanlıqla sifətləşə bildiyi kimi asanlıqla adverbiallaşa da bilir.

Abidədə yaz, payız ismlərinin də zərflik mövqeyində işlənərək adverbiallaşmasına şahid oluruq:

“Bir yazın, bir güzin buğayla buğrayı savaşırdırlardı” (10, 27).

“Axşam”, “gecə”, “gündüz”, “səhər” və s. ismlər öz əsil mənalarında işləndikdə əşyavilik mənaları üstünlük təşkil edir. Ancaq ismlər adverbiallaşdıqda, yəni hərəkətlə bağlandıqda, cümlədə zərflik vəzifəsində işləndikdə onlar əşyaviliklə yanaşı, hərəkətin icra zamanını, tərzini, məkanını da ifadə edir.

Zərflərə transformasiya olunan nitq hissələrindən biri də saydır. İsmlər hərəkətin icra zamanını, yerini, sifətlər tərzini bildirdikdə adverbiallaşdıqları kimi, saylar da hərəkətin

miqdarını, zamanını bildirdikdə adverbiallaşır. Ən çox sayların qeyri-müəyyən növü zərfə transformasiya olunur. Bu isə hərəkətin konkret miqdarının olmaması ilə izah olunur.

“Az”, “çox”, “xeyli” və s. tipli sözlər hərəkətə aid olduqda zərf, əşyaya aid olduqda say adlandırılır (7, 282).

Mən Qazanın nemətini çox yemişəm,  
Bilməzsəm, gözümə dursun!  
Qaraqucda Qazılıq atına çox yılmışəm.  
Bilməzsəm, maña, tabut olsun!  
Ala bargah otağına çox girmişəm,  
Bilməzsəm, maña zindan olsun!  
Mən Qazandan dönməzəm, bəllü bilgil! (10, 166).

Və ya:

Ağ saqqallu qocaları çox ağlatmışam.  
Ağ saqalı, qarışı tutdı ola, gözüm, səni?  
Ağ birçəklü qarıcıqları çox ağlatmışam.  
Gözi yaşı tutdı ola, gözüm, səni?  
Bığçağı qararmış yigitcikləri çox yemişəm.  
Yigitlikləri tutdı ola, gözüm, səni?  
Əlcügəzi qınalı qızcıgazları çox yemişəm.  
Qarışcuları tutdı ola, gözüm, səni? (10, 133).

Burada işlədilən “çox” sayı fellərə aiddir, hərəkətin miqdarını bildirir. Lakin bu xüsusiyyət kifayət etmir ki, “çox” sayı zərf hesab olunsun. Çünki “çox” sayı yuxarıdakı misalda hərəkətin miqdarını bildirməsinə baxmayaraq, həmin sözün məzmununda keyfiyyət fərqi, tamamilə başqa leksik-qrammatik kateqoriyaya xas məna fərqi yarada bilməmişdir.

“ “Beyrək!” deyü çox ağladılar” (10, 168) - nümunəsində də “çox” qeyri-müəyyən sayı ağlamağın “miqdarını, çoxluğunu” bildirir, yeni məna ifadə etmir. Buna görə də bu tipli sayları zərf hesab etmək düzgün deyildir, bu sadəcə adverbiallaşma hadisəsidir.

Daha çox qeyri-müəyyən sayların zərfləşməsinə baxmayaraq, müəyyən miqdar saylarının da abidədə zərflərə transformasiya olunmasına təsadüf olunur. Müəyyən miqdar saylarının zərfləşməsi daha çox özündən sonra gələn aid olduğu sözlərin düşməsi nəticəsində baş verir:

“Biñ söylərsəñ, birisini quymaz, əriñ sözünü qulağına qoymaz” (10, 23).

Göründüyü kimi, “bin” sayı özündən sonra gələn sözü ataraq felə yanaşmışdır və beləliklə, “bin” sayı adverbiallaşmışdır.

Dastanda müqəddəs rəqəm hesab olunan “yeddi” sayının zərf mövqeyində adverbiallaşaraq işlənməsi də maraqlıdır:

Ol Quranı yazdı-düzdi,  
üləmlər ögrənincə köydi- 7 biçdi  
alimlər sərvəri Osman Üffan oğlu görkli (10, 21).

Nümunədən də bəlli olduğu kimi, “yeddi” sayı ellipsiyaya uğrayaraq zərfə transformasiya olunmuşdur.

Köksi gözəl qaba dağa ava çıqdıñ.  
İki vardıñ bir gəlirsən; yavrum qanı? (10, 30).

Göstərdiyimiz şeir parçasında “bir” və “iki” müəyyən-miqdar saylarının da zərf mövqeyində işləndiyini müşahidə edirik.

Abidənin dilində “bir” sayının zərfə transformasiya olunaraq işlənməsinə dair bir neçə misallara nəzər yetirək:

“Qazan burada bir dəxi soylamış, aydır” (10, 161).

“Dədə Qorqut bir daxı soylamış, görəlüm, xanım, nə soylamış” (10, 21).

Lakin “bir” sayı ilə bağlı müasir dilçiliyimizdə müxtəlif fikirlər mövcuddur. Belə ki, bir neçə dilçi “bir” sözünün bu cür işlənmə mövqeyində onun say olduğunu qəbul etmirlər, hətta Məmmədəli Qıpçaq bu məqamda “bir”i artıqlı hesab edir, o qeyd edir ki, burada “bir” hərəkətin miqdarını bildirməyə xidmət etmir (5, 349-352). Y. Seyidov isə öz monoqrafiyasında göstərir ki, “bir” sayı konkret say mənasından uzaqlaşaraq yeni qrammatik məna və rol qazanmış, nitqdə ədat kimi də çıxış etməyə başlamışdır” (6, 283).

Zənnimizcə, “bir” sözü belə hallarda öz əsl saylıq xüsusiyyətini-konret miqdar bildirmək keyfiyyətini itirsə də, semantikasında kəmiyyət anlayışını qoruyur. Bu baxımdan, “bir” sözünün say hesab edilməsi daha məqsədəuyğundur və göstərdiyimiz nümunədə “bir” sayı hərəkətə aid edilərək adverbiallaşmışdır.

Beləliklə, aydın olur ki, digər nitq hissələrinin zərfə transformasiyası hətta XI əsrdə yazıya alınmış qədim abidəmizin dilində də müşahidə olunur. Bu baxımdan dastanda zərflərin araşdırılması əhəmiyyətli rol oynayır. Belə ki, dastanın dilində rast gəldiyimiz əsas nitq hissələrinin adverbiallaşması hadisəsi bizə sübut edir ki, nitq hissələri adverbiallaşdıqda zərfin xüsusiyyətlərini qəbul etsə də, bu proses qəti şəkildə bir nitq hissəsini digər bir nitq hissəsinə çevirmir. Burada sadəcə zahiri bir dəyişiklik baş verir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Dəmirçizadə Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, “Elm”, 1999, 140 s.
2. Zeynalov F. Türk dillərinin müqayisəli qrammatikası. Bakı, ADU nəşri, 1974, 140 s.
3. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. Bakı, “Elm”, 2012, 474 s.
4. Axundov A. Azərbaycan dilində konversiya. Azərbaycan dili və ədəbiyyatın tədrisi. №1. Bakı, 1977
5. Qırçaq M. Kəmiyyət anlayışının dildə ifadəsi (tarixi-tipoloj tədqiqat). Bakı, 2000, 453 s.
6. Seyidov Y. Azərbaycan dilinin qrammatikası (Morfologiya). Bakı, “Bakı Universiteti”, 2011, 366 s.
7. Hüseynzadə M. Müasir Azərbaycan dili (Morfologiya), Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, 276 s.
8. Abdullayeva S. Müasir Azərbaycan dilində zərf. Bakı, “Maarf”, 1991, 121 s.
9. Azərbaycan dilçiliyi müntəxəbatı. II cild. Bakı, 2013, 438 s.
10. “Kitabi-Dədə Qorqud” (əslə və sadələşdirilmiş mətnlər). Bakı, “Öndər”, 2004, 376 s.

**Нармин Абдульгусейнли**

### **Трансформация в наречие в эпосе «Китаби-Деде Коркуд»**

#### **Резюме**

Статья посвящена анализу трансформации в наречие на основе ряда слов употребляемых в “Китаби-Деде Коркуд”. Здесь исследуется на самом ли деле эти слова наречие как часть речи. Автор старается доказать все эти предположения на основе примерах.

**Abdulahuseynli Narmin**

### **Transformation to adverb in epos of "Kitabi-Dede Qorqud"**

#### **Summary**

This article has devoted to analysis transformation of some words used in “Kitabi- Dede Qorqud” to adverb. Here we investigate it really those words as part of an adverb speech. The author tries to prove these assumptions on the basis of examples.

## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” MİFDƏN YAZIYA DOĞRU MODELİNDƏ

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, oğuzun tarixi, fenomen, yazılı ədəbiyyat, təxəyyül, kosmoqonizm, postmodernizm*

**Key words:** *Dede Gorgut, oghuz history, phenomenon, writing literature, imagination, cosmogony, postmodernity*

*“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları mifdən yazıya keçid yaradan bir körpüdür.*  
**akad. Kamal Abdulla**

*“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan xalqının mənşəyini, mənliliyini, məskənini tədqiq edən, keçmişini və gələcəyini müəyyənləşdirən, fəlsəfi və əxlaqi baxışlarını, dünyagörüşünü, etik və estetik dəyərlərini göstərən, xasiyyətinin, məcazının, davranışının ən incə psixoloji çalarlarını açan, torpağın ətrini və rəngini, dağlarının əzəmətini, meşələrinin, çaylarının, bulaqlarının sərinliyini, çöllərinin, düzlərinin genişliyini canlandıran şah əsərdir”.*

**Xalq yazıçısı Anar**

Dünya ədəbiyyatı xəzinəsinin nadir incilərindən sayılan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu oğuz türklərinin tarixini, etnoqrafiyasını, birlik mücadiləsini, estetik-mənəvi yaddaşını, dil və üslub gözəlliyini özündə əks etdirən məxəz kimi iki əsrdir ki, qorqudşünaslığın diqqət mərkəzindədir. Prof.T.Hacıyevin qeyd etdiyi kimi, “qədim adətlərimizi, maddi və mənəvi mədəniyyətimizin tarixini öyrənmək üçün “Dədə Qorqud” kitabına dönə-dönə qayıdış” hər bir tədqiqatçının qarşısında bu abidəyə öz dövrünün konsepsiyasından yanaşmaq, elmin müasir meyarları mövqeyindən analiz etmək, ictimai düşüncənin və çağdaş təfəkkürün köklərini aramaq zərurəti qoyur.

Tarixi olduğu qədər də müasir və milli olan bu eposun “əsas motivləri ilkin təsəvvürlərdən yoğrulur, lakin gerçəkliklə, hətta tarixdə baş verən əhvalatlarla əlaqələndirilir və bütün hallarda anlaşılıqlı görünür. Başqa sözlə, eposda mifoloji qatların çoxluğuna baxmayaraq, əhvalatlar reallığı itirmir. Uzun əsrlərin yaradıcılıq prosesindən, çoxsaylı insanların yaddaşından süzülərək şifahi şəkildə ikinci minilliyə adlandığından mətndəki hər söz, hər fikir cilalanıb elə qəlibə düşmüşdür ki, bu günün prizmasından baxanda neçə-neçə sarrin arxasında gizləndiyi açıq-aşkar hiss olunur” [5,4].

Qorqudşünas alim, professor Əzizxan Tanrıverdinin bu gizlinlərə – dastanın dilindən, silsilə obrazlarından, etimologiyasından, tarixi qrammatikasından tutmuş ayrı-ayrı kultlarına qədər aydınlıq gətirən elmi-metodoloji, etnolinqvistik araşdırmaları müqayisə edilməz tədqiqat əsərləridir. Dədə Qorqud ruhlu və təfəkkürlü alimin dastanın hər bir detalı ilə bağlı analitik şərhləri qorqudşünaslıqda oğuzun kökünə, keçmişinə, bu gününə və gələcəyinə sədaqət və sayqının, məhəbbət və ehtiramın, oğuzun dilini və Ana kitabını yaşatmaq arzusunun bariz təcəssümüdür.

Çağdaş qorqudşünaslıqda gizlinləri məlum gerçəklikdən alıb uzaqlara – kosmoqonizmə aparan akad. Kamal Abdullanın “Gizli Dədə Qorqud” elmi-fəlsəfi əsərində isə yazıçının postmodernist görüşləri eposun folklor və yazılı ədəbiyyat, Mif və Yazı ilə qarşılıqlı münasibətləri modelinə söykənir. Eposu müasirliklə, milli ədəbiyyatla əlaqələndirərək mifdən yazıya – folklordan yazılı ədəbiyyata keçidi özündə yaşadan bir keçid kimi səciyyələndirən yazıçının fikrincə, bu münasibətlər modeli dastanın dərin qatlarındadır. Təbiət və mədəniyyət, keçmiş və indi müstəvisində məkan və zaman hüdudlarını aşanyazıçı-alim bu eposun antik

mədəniyyətdən belə yan keçmədiyini, Dədə Qorqud ruhunun bütövlükdə Azərbaycan ədəbiyyatının canına hopduğunu göstərir. O yazır: “Vacib olan odur ki, biz belə bir sualın əhəmiyyətini dərk edək: mifoloji təsəvvür harda qurtarır və Yazı mədəniyyəti hardan başlayır?Və vacib deyil ki, biz bu sualın dəqiqi cavabını bilmirik, bəlkə heç bunu bilməyimiz mümkün də deyil. Əsas məsələ odur ki, bu iki nəhəng mədəniyyət tiplərinin bu sualdan çıxış edib özünəməxsus xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək mümkündür. Özü də bu ona görə mümkündür ki, xoşbəxtlikdən Dastan özündə mifoloji dünyagörüşünün və Yazı mədəniyyətinin ən əlamətdar cizgilərini saxlayır. Bir az da dəqiqləşdirsək, bu mədəniyyətin birindən digərinə körpü salan böyük və zəngin keçid mərhələsini özündə əks etdirir. Təkrar edək ki, açıq-aydın şəkildə yox, gizli şəkildə əks etdirir”.

K.Abdullaya görə, Mif “Dədə Qorqud”un gizli qatıdır, Yazı isə dastan ənənələrini özündə yaşadan bağlı kitabdır. Mif funksiyasını sözə verir, sözün sahibi isə ağsaqqal – Dədə Qorquddur. Yazıçı dastanın müqəddiməsində Mif-Söz-Yazı münasibətlərinin çözümünü mifdə görür; Dədə Qorqudun dilindən söylənən hər bir müdrik fikir mifə söykənir, dolayısı ilə desək, mif söyləyir: “Onun sözü də, sazı da oğuzlar tərəfindən uca tutulur, müqəddəs sayılır. Əslində bu, Dədə Qorqud dünyasının mənəvi başçısı kimi köhnə qanun-qaydanın, mif üsuli-idarəsinin qoruyucusudur. Bu Dədə Qorqud hamımızın indiyə qədər tanıdığımız Dədə Qorquddur.

Üzdəki, görünən Dədə Qorqud gizlində qalmış Dədə Qorqudla müqayisədə onun bir növ niqabı kimi çıxış edir. ...Dəyişməz niqab həm də dərin qatda olan Dədə Qorqudu kənar gözdən gizlətmək məqsədini də güdür. Bu dərin qatdakı Dədə Qorqud son dərəcə dinamik, canlı, bütün hadisələrin bəlkə də cəmini əlində cəmləşdirən bir qüvvədir. Gizli Dədə Qorqudun hərəkət dairəsi çox genişdir, amma o öz niqabının – üzdəki Dədə Qorqudun altında elə gizlənə bilib ki, demək olar ki, görünmür” [1, 90-91]. Mif yaşayır, mübarizə aparır, istər Dədə Qorqudu, istərsə də oğuz igidlərini idarə edir. Bu, Mifin gizlini, dastanın alt qatıdır.

Dastanı “şifrlənmiş məlumat” [1, 93] kimi qəbul edən yazıçının Dədə Qorqud fenomeninə münasibəti qorqudşünaslıqda özünə qədərki tədqiqatçıların fikirlərindən köklü şəkildə fərqlənir. Mif dünyasından Dastan vasitəsilə oğuzlara göndərilmiş peyğəmbər – Dədə Qorqud Mif ideyalarının və Mif proqramının sadəcə təbliğçisidir və bir peyğəmbər kimi Mifin mənafeyini qoruyur.

Dastanın hər boyu ilə bağlı yazıçının öz assosiativ, özünün dediyi kimi, “virtual bir məkanı”[6.109]var. Müxtəlif boyların qəhrəmanlarının taleyi“dastandan kənar” mətn sərhədindən kənar da –çağdaş zaman və məkan kosmoqonizmində təhlilə cəlb edilir. İç və Dış Oğuzun daxilində birinin digərinə qarşı gərginliyindən doğan nəticələr Kamal Abdulla çözümündə digər tədqiqatçıların “gözündən qaçan” incə bir informasiya vahidi kimi oğuz qəhrəmanlarının düşmənçiliyini aşkara çıxarır. Dastanın alt qatlarından süzülüb gələn motivlərəo, lağım atmaqla gizlinləri ortaya qoyur: “Aruz oğlu Basat gəlmədən, elimi-obamı, qızımı-gəlinimi əsir edib aparmadan Qazan özünü mənə yetirsin” [1, 99].

Yazıçı eposun mətninə düşüncə və fantaziyasının sərbəstliyindən yanaşır;

Beyrəyin ölüm səbəbi, oğuzun casusu, Təpəgözün sirrindən Dədə Qorqudun və Baybecan Məliyin Şöklü Məliklə sazişi, Dəli Qarcarın Dədə Qorquda qarşı mənəvi-etik qanunlara zidd hərəkətləri, Boğaz canın dumanlı keçmişi ilə bağlı yozumlar yazıçının “mütləqin dərki”(Elçin) konsepsiyasına söykəndiyini bir daha sübut edir.

Postmodernist yazıçının yaradıcılığına xas olan mifə meyillilik “Gizli Dədə Qorqud”un da ruhuna çöküb. Yazıçı tarixin özünü və tarixi-mistik olayları çağdaş baxış kontekstinə gətirərək reallaşdırır. Bu yeniliyin özü Dədə Qorqudu və digər epos qəhrəmanlarının taleyini mifə bağlamaqdadır, kosmoqonist görüşlərin əsasında məhz mif dayanır. “Kamal Abdullanın can atdığı, zamana tabe olmaq istəməyən, ədəbi fantaziyadan qaynaqlanan genetik kod cürcütləri mifik müstəvidə daha tez boy atırlar”(Elçin).

Qədim insanın başına gələcək bəlalardan mifdən doğduğunu və mifoloji təsəvvürdə bunun əsas yerlərdən birini tutduğunu söyləyən yazıçı yunan mifoloji mətnlərində oxşar motivləri xatırlayır. “Dirsə xan” boyunda Buğacı gözdən salmaq istəyən yoldaşlarının əl atdığı “üsul”un yunan miflərilə səsləşdiyini deyən yazıçı ata ilə oğul arasındakı münasibəti keçmişlə indinin mübarizəsinin bədiiləşdirilmiş forması adlandırır. Həmçinin Dədə Qorqudun dastandakı formal, yəni üzdə olan mövqeyi və rolu Mifi şübhə və təhlükə altında qoyur. Bütün boylar boyu pərəstiş edilən Dədə Qorqud Dəli Qarcarla qarşılaşanda Mif arxa plana keçir, Dəli Qarcarın Mifin

peyğəmbərini “əməli azmış, feili dönmüş, ağ alına qada yazılmış” adlandırması çaşqınlıq yaradır, şəxsiyyətə pərəstişlə yanaşı, Mif də uçuruma doğru gedir. Lakin Yazının dastana xələl gətirməsinə Mif heç cür razılaşmır, Dədə Qorqud” son gücünü toplayıb” ismi-əzəm oxuyur, Dəli Qarcarın əlini havada qurudur. Bu, Yazının təntənəsi, Mifin keçmişi demək idi.

“Gizli Dədə Qorqud”da yazıçı Dədə Qorqud kultunun oğuz elinin başçısı Bayandır xanla münasibəti məsələsinə toxunur. Onun fikrincə, Bayandır xan Dədə Qorqudu, Dədə Qorqud Bayandır xanı təmsil edir, bəlkə də elə ikisi bir simanın görünüşüdür. Bu obrazların bir-birinə münasibətini K.Abdulla məzmunla formanın birliyinə bənzədərək məzmun formasını Bayandır xan daşığında formanın – niqabın Dədə Qorquda, əksinə, Dədə Qorqud məzmun kimi çıxış edəndə niqabın (formanın – N.A.) Bayandır xana verildiyini göstərir. Deməli, “gizli Dədə Qorquddan danışarkən biz eyni zamanda Bayandır xandan danışmalı oluruq” [1, 92]. “Gizli Dədə Qorqud həm də gizli Bayandır xandır” modelində isə Mif gücsüzləşir, Dədə Qorqudun mənəvi gücü Bayandır xanın timsalında reallaşır, son nəticədə Mif yerini Yazıya verir.

Bu modellə postmodernist yazıçı gizlində qalan Dədə Qorqudun mif pərdəsi altından görünən və oxucunun görə bilmədiyi sirlərini aşkarlayır, türkün möhtəşəm Ana Yazısını – “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını bir daha yeni sirlər məkanına çevirir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Abdullayev K. Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1991, 147 səh.
2. Dədə Qorqud dünyası. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 376 səh.
3. “Dədəm Qorqudun kitabı” tədqiqat işığında. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 269 səh.
4. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 240 səh.
5. Qafarlı R. “Dədə Qorqud” kitabının obrazlar aləmi” monoqrafiyasına ön söz. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 269 səh.
6. Salam S., Başkeçid E., Abdulla K. Məqamlar. Bakı: Mütərcim, 2011, 172 səh.

**Назиля Абдуллазаде**

### **«Kitabi-Деде Горгуд» в модели «от мифа к литературе»**

#### **Резюме**

Эпос «Деде Горгуд» является одной из жемчужин эпического творчества тюркских народов. Эта эпопея, отражающая историю, языки, традиции и этнографию огузских тюрков, уже на протяжении более двух столетий находится в центре внимания исследователей. Профессор Азизхан Тарверди внес неоценимый вклад в горгудоведение, изучив этот памятник то исторической грамматики языка до различных характеров.

Писатель Кямал Абдулла изложил свои философские, постмодернистские идеи в книге «Тайный Деде Горгуд». Автор формулирует цель работы посредством космогонических и современных событий в пространственно-временном континууме.

**Nazile Abdullazadeh**

### **"Kitabi-Dede Gorgud" model "from myth to literature"**

#### **Summary**

One of the rare gems of creativity of turkish epic is “DedeGorgut”epos. Reflecting the history, languages, traditions and ethnography of oghusturks the epic is the focus of investigators more than two centuries. From historical grammar of the language, various characters to a study prof.AzizxanTarverdi has made an invaluable contribution to gorgudstudy.

The writer Kamal Abdulla has described his philosophical, postmodernist works in the “Secret DedeGorgut” epic. The writer concludes the purpose of the work with cosmogony and contemporary events with the time-space plane.

TÜRK EPOSLARINDA RƏNGLƏRİN SİMVOLİKASI  
("Kitabi-Dədə Qorqud", "Oğuz Kağan",  
"Manas" və "Yaradılış" dastanları əsasında)

**Açar sözlər:** "Kitabi-Dədə Qorqud", folklor, epos, rəng, ağ, qırmızı, qara, simvol

**Ключевые слова:** "Книги Дедэ Горкута", фольклор, эпос, цвет, белый, красный, черный, символ

**Key words:** "The book of DedeGorgud", folklore, epos, color, white, red, black, symbol

Dünyanı rənglərsiz təsəvvür etmək olmaz. Əsas yeddi rəngdən yaranan çalarlar müxtəlif formalarda təzahür olunur. Hər bir rəng öz mənə çaları ilə bir-birindən fərqlənir. Ədəbi əsərlərdə rənglərin istifadəsi öz semantikasına, mənə yükünə görə müxtəliflik daşıyır. Məsələn, insanların dəri rənginə görə fərqlənməsi anatomiyada pigment ilə əlaqələndirildiyi halda, İslam dininin təsir etdiyi ədəbiyyatlarda daha çox mistik məzmun alaraq müxtəlif cür şərh olunur. Məsələn, Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsərində yazılmışdır: "Rəvayət edirlər ki, dünya xəlv edildiyi zaman ulu Tanrı Əzrailə əmr etdi ki, yer üzünün hər tərəfindən bir ovuc torpaq götürülüb Bətni-Nüman deyilən yerə tökülsün" (10, 2). Əsərdə dünyanın hər yerindən yığılan torpaqların rənglərinin insanların dəri rənglərinə təsiri dini boyalarla qələmə alınmışdır.

"Rəng çoxqatlı simvol kimi, dünya hadisəsini şərtləndirən qurumdaxili elementlərin bir ritmdə döyündüyü kosmik harmoniyanın reallaşma fonu rolunu oynayır" (12, 83). Bədii təfəkkürün əks olunduğu mənbələrdə, əsərlərdə də rənglərdən istifadə olunur. Dünya mistik təlimlərdə, fəlsəfi poeziyada rənglər "eşq yolçusu"nun keçdiyi mərhələlərin-məqamların xüsusiyyətlərinin göstəricisi kimi verilir. "İnsanın lətif çarxlarının rəngi onların enerji dalğalarının tezliyi ilə əlaqədardır" (3, 146).

Türk eposlarında da öz əksini tapmış rənglər müxtəlif sözlərlə bircə işlənərək təyinedici rolunu oynamaqla yanaşı, mənə yüklərini də daşıyır. Türk mədəniyyətində rənglər daha çox kosmoqonik təsəvvürlərdən qaynaqlanır. "Rənglər geosimvolik mahiyyətdə olduğundan, onların dastanda işarələdiyi obyekt və subyektlər də kosmik məkana aiddir. Məsələn, geosimvolikada müxtəlif xalqlarda rənglərin düzülüşü cəhət etibarilə fərqlənmişdir" (4,59). Türklərin kosmoqonik sistemində dörd istiqamət özünü göstərir. Bu əsas dörd istiqamətin özlərinə məxsus rəngləri vardır: Şimalın rəngi qara, cənubun qızılı, şərqin göy mavisi, bəzən yaşıl, qərbin isə ağdır. Sarı rəng isə dünyanın mərkəzinin göstəricisidir. " "Oğuz Kağan" dastanında Oğuzun və ailəsinin oturması 5 rəngin səmt işarəsinə uyğun olaraq həyata keçirilir. Səməvi qadın və onun oğlanları sağda (qərb-ağ rəng), yer qadınından olan uşaqlar solda (şərq-mavi rəng), özü isə mərkəzdə (sarı rəng) oturmuşlar. Alaçıqın qapısı açılan səmt qırmızı (cənub), əks tərəfi şimal (qara rəng) sayılmış. Bu cəhət sisteminin paylanmasını "Kitabi-Dədə Qorqud"da bir neçə boyda müşahidə etmək mümkündür" (4, 60).

Ümumiyyətlə, əsərlərdə, xüsusilə, sakral aləmi təzahür etdirən, qədim dünya insanların yaratmış olduğu eposlarda yer alan rəngləri işlənmə məqamına görə iki qrupa ayırmaq olar:

1) Həqiqi mənasını qoruyaraq əşyaların rənglərini göstərmək məqsədilə işlədilən rənglər

2) Mistik aləmin sirlərini, qədim insanların dünyagörüş, inanc və ənənələrini əks etdirən rənglər

"Kitabi-Dədə Qorqud", "Oğuz Kağan", "Manas" dastanı və b. türk eposlarında əksini tapmış rəngləri bu baxımdan mənə qruplarına bölmək olar.

Forma və mənaca fərqlənən rənglərin işlənmə tezliyi də eyni deyildir. Türk eposlarında ən çox "ağ" və "qara" sözləri yer alır. Bundan başqa, türk eposlarında sarı, göy, boz və s. rənglər də işlənir.

Azərbaycan fəlsəfə poeziyasında qara və ağ rəng müəyyən məqsədlərə xidmət edir, məsələn, Nizami Gəncəvinin "Yeddi gözəl" əsərində söylənilən birinci nağıl qara rənglə,

sonuncusu isə ağ rənglə bağlıdır. Aşıqın lətif çarxlarının rəngləri qara ilə başlayıb ağ ilə bitir. Türk eposlarında isə bu rənglər çox mənalarda işlədilir. Hətta bəzi məqamlarda "ağ" və "qara" rəng bildirən sifət olmaqdan çıxaraq başqa əlamətləri bildirir. "Kitabi-Dədə Qorqud"da "ağ" "hündür", "qara" isə "böyük" mənalarda işlədilir. Məsələn,

**Qara** dağım yüksəgi qardaş degil!

Nə durarsan, oğul, yortğıl!-dedi ( 9,147).

və yaxud

**Qara** qılıncın sal boynuma, kəs başım ( 9,156).

**Ağ** meydanda yumrı başı topca kəsdim (9,156).

və ya,

"Dirə xanın oğlanuğu qaçmadı, **ağ** meydanın ortasında baqıdurdı"(9, 27).

V. Radlovun Altaydan yazıya aldığı qədim eposlardan olan "Yaradılış" dastanında deyilir: "Bir zamanlar yalnız Tanrı Qara xan və su vardı. Qara xandan başqa görünən, sudan başqa görünən yox idi. «Ağ Ana» göründü. O, Qara xana «yarat» deyib yenidən suya daldı. Bunu eşidən Qara xan bir kişi yaratdı. Qara xanla kişi intəhasız suyun üstü ilə iki qara qaz kimi uçurdular"(5, 96). Dastandan götürülən nümunədən də aydın olur ki, türk mifik təfəkküründə ilkin rənglər kimi məhz qara və ağ götürürlər. Tədqiqatçı Bəhlul Abdulla ağ rəngin mənalarından yazarkən bu rəngin İlahi qüvvə ilə bağlantısını da şərh etmişdir: "Altay şamanizmində ağ rəng, ümumiyyətlə ilahələrə məxsus bilindiyindən şamanlar da ağ rəngli paltar geyirlər. Yenə də elə altaylıların yaradılış əfsanələrində bir Ağ anadan da söz gedir. Tanrı Ülgen dünyanı yaratmaq haqqında düşünərkən su içindən birdən-birə Ağ ana görünür və işi necə görməyi Ülgenə başa salır. "Ağ" sözü həmçinin "cənnət" anlamında işlənir. Cənnətdə zənn olunan tanrılar da "ağtu" adlanır. Yəni "Ağlılar". Bu da rəngi ağappaq olmaq deməkdir. İnama görə, Ağtular göyün üçüncü qatında otururlar" (2, 212). Qazan xan öz soy-kökündən bu cür bəhs edir: "Ağ qayanın qaplanının erkəgində bir köküm var", "Aq sazın aslanında bir köküm var", "Ağ sunqurquşierkəgində bir köküm var" (9, 158). Prof. M.Seyidov həmin ifadələrdəki "ağ" rəngi Ülgenlə bağlayaraq bu sifətin müqəddəsliyinə işarə etdiyi halda, tədqiqatçı Bəhlul Abdulla "ağ"ın "hündürlük", "ucalıq" mənasında izahını verir. "Qazan xan son olaraq, Ağ sunqur quşu erkəyində bir köküm var" deyir. Arxada xatırlatdıq ki, sözü gedən bu quş Qayı boyunun oğonu-dur. Amma bu da var ki, Sunqur quşun Ağ sunqur, Qara sunqur, Boz sunqur adları (bəlkə də növləri) vardır. Qazan xan da sunqur quşlarının təyin əlamətləri olan ağ, qara, boz rənglərdən ağ rəngin qutsal, Tanrıya məxsusluğunu bildiyindən kökünü ağ rəngli sunqurla bağlı bilmişdir. Arxada "ağ qaya" və "ağ saz"dakı "ağ"ın ucalıq, hündürlük anlamında olduğunu demişdik. Deyəsən, burada da "ağ"a belə münasibət onun Tanrı bəlgəsindən olmasından irəli gəlmişdir"(2,214).

"Ağ" və "qara" rənglər dünya tədqiqatçılarının da diqqətini çəkmişdir. Tədqiqatçı Solomatina S.N. çayların mifologiyasından söz açarkən türk dillərinin terminologiyasına nəzər salaraq, araşdırmaçı Kononova əsaslanmış, "qara su" və "ağ su" adlanan su mənbələrinin fərqlərini bu cür izah etmişdir ki, "qara su" mənbəyini torpaqdan, "ağ su" isə dağdan gələn qar sularından alır. Tədqiqatçının gəldiyi fikirlərə əlavə olaraq demək olar ki, "qara" sözünün torpaq, yer, "ağ" sözünün isə daha çox göylərlə bağlılığı türk etnopsixologiyası üçün spesifik cəhətdir. Belə ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında da tez-tez "qara yer" ifadəsi işlənir.

Ağ rəng şamanların vaxtından türklərin inaclılarında ululuq, ədalət və güc anlamındadır. Ağ, eyni zamanda, qocalıq, müdriklik rəmzidir. Ağ rəng həm də qalibiyyət mənasındadır. Məsələn, Manasın qalibiyyət bayrağı "Ağ bayraq" adlanırmış.

Verilən nümunələrdən də görünür ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında "ağ" müxtəlif mənalarda işlədilir: 1) rəng 2) tələ, tor 3) hündür yer. Bundan başqa, dastanda "ağ" bir rəng kimi müxtəlif rəmzi mənalar daşıyır. "**Ağ birçəklü**, izzətli canım ana!" (9, 33)-burada qocalıq, müdriklik kimi verilib. Başqa nümunəyə baxaq:

**Ağ saqqallu** babanı ağlatmağı!

**Ağ birçəklü** ananı bozlatmağı!

Müasir dilimizdə də "ağsaqqal", "ağbirçək" sözləri "qocalıq", "müdriklik" anlamlarında işlədilir, eyni semantik yükü daşıyır. Dilimizdə kök salmış ifadələrdən biri olan "Ağı qaradan seçmək" "Kitabi-Dədə Qorqud"da da öz əksini tapıb: "Aqlı, qaralı seçilən çağda"(9, 29).

"Kitabi-Dədə Qorqud"da ağ rənglə bağlı tez-tez rastımıza çıxan "ağ alınlı" ifadəsi diqqətimizi çəkdi. Araşdırmaçı Mehmet Yardımcı bu söz birləşməsini gözəlliyin tərənnümü kimi



vermişdir: "Ak gerdan, ak alın, ak bilek, ak boyun; kara saç, kara kaş, kırmızı dudak, alyanak vb sıfatlar da güzellik tanıtılmasında kullanılmışdır" (14, 4). Təəssüflər olsun ki, istinad etdiyimiz mənbələrdə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanındakı bu ifadə ilə bağlı şərhə rast gəlmədik. Bu ifadənin maraqlı cəhəti ondan ibarətdir ki, dastanda qız, gəlinin gözəlliyinin tərənnümü məqsədilə deyil, Bayındır xanın əlaməti kimi verilir. Bunu "ağ"ın işləndiyi mənalardan olan "hündür" kimi başa düşmək, zənnimizcə, doğru çıxmazdı. "Ulu", "uca" kimi ifadələrin "alın" sözü ilə işlənməsi də öz yerini tapmır. Düşünürük ki, müasir dilimizdə işlənən "alın" açığ, üz ağ" ifadəsi "ağ alınlı" birləşməsinin açar rolunu oynaya bilər. "Bəkil oğlu Əmranın boyunu bəyan edər" hissəsindəki nümunələrlə fikrimizi əsaslandırma bilərik:

*Ağ alınlu* Bayındırın divanına çapar vardım (9, 137)

*Ağ alınlu* Bayındır xanın divanına düninvarğıl! (9, 139)

Qanturalı barəsində də söylənilən bu ifadəyə rast gəlsək də, düşünürük ki, həmin ifadə ilə Bayındır xan barəsində deyilən bu söz birləşməsi semantik yükünə görə bir-birilərindən fərqlənir: "Qanturalı apul-apul yürüdü, ağ alını açdı. Ağ biləklərini sığadı" (9, 107) Burada simanın üzə çıxması, gözəllik anlamlarında işlədilməsi daha çox ağlabatandır. Çünki Qanturalı niqabla gəzən dörd igiddən biri idi.

Bu rənglərin okkult varinatına "Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu"nda da rast gəlinir. Burada Bayındır xanın təşkil etdiyi məclis təsvir edilir: "Bir yerə ağ otaq, bir yerə qızıl otaq, bir yerə qara otaq qurdurmuşdu. Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun, oğlı-qızı olmayanı Allah Taala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız" (9, 24). "Qara" rəng dastanda bəzən düşməni bildirmək üçün istifadə edilir: "Qara tonlu kafirlər" və s. Hətta boylarda düşmənin qanı da, başı da qara rəngdə təsvir olunur. Lakin burada övladı olmayan düşmən gözündə görünür, əks halda əziz qonaqlar kimi məclisə dəvət olunmazdılar. Sadəcə fərd kimi fərqləndirilir. Niyə məhz qara rəng? Qara rəng bədbəxtliyin, uğursuzluğun rəmzidir. Bundan başqa, qədim türk tayfalarında, eləcə də maqlarda (bəzi tədqiqatçılar maqları türk tayfası hesab etmir) yeraltı dünyanın rəngi kimi məhz qara götürülürdü. Altaylıların əqidə və inanclarına görə, ruhlar iki yerə bölünür: təmiz və qara ruhlar. Erlik adlı iri bir ruh varmış, o, qara palçıqdan düzəlmiş bir sarayda qalır. Maqların inanclarında yeraltı dünyada sonsuz, övladsız ilanlar yaşayırmış. "Qara" rəngin sonsuzluq əlaməti kimi verilməsi bununla bağlı ola bilər. Eləcə də, oğlanların ağ, qızların qızılı rənglə (Günəş timsalında) verilməsi maqların inanclarından qaynaqlanır. "Məsələ burasındadır ki, bu 3 rəngin ibtidai mədəniyyətlərdəki ilkin və əsas rolu təsadüfi deyildir. V.V.İvanov göstərir ki, qırmızı, ağ və qara rənglər rəng adlarının, müxtəlif xalqların ritual və mifologiyalarındakı rəng simvollarının tədqiqlərində aşkar olunan üçbucağa uyğun olan əsas ümumbəşəri üçbucağına daxildir. Və qırmızı-qara-ağ rənglərin üçüzvlü sistemi üst paleolit dövrünün qayaüstü rəsmləri üçün müəyyənədicidir və belə hesab etmək olar ki, "homo sapiens" üçün də səciyyəvidir" (12, 80).

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında qara rəng həm də matəmi bildirir:

*Ağ otağı* qoyuban *qara otağa* girən qızlar!

*Ağ* çıxarıb *qara* geyən qızlar! (9, 68)

və ya

Qaza bənzər qızı-gəlini *ağ* çıxardı, *qara* geydi (9, 168)

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında "qara" rəng "**böyük**" sifətinin sinonimi kimi də işlədilir:

"Qara buğra gəldigində nə kiçikmiş?!" deyərlər" (9, 111).

Dastanda "qara" sözü tam bir başqa mənada da işlədilir:

Qara bulduğum oğul qanı?

Çıqsunbənəm kor gözüm, a Dirsə xan, yaman səgrər (9, 30). Qeyddə Qaranlıq gecədə övladın dünyaya gəldiyinə işarə kimi verilib.

Türk eposlarında qırmızı rəng isə şadlığı, toyu bildirir. Bu rəng müasir dövrümüzdə də bayramların rəngi kimi simvolizə olunur. "Hakanların al kaftan giymələri hakanlıq simbolu idi. Bu simbol zamanla anlam dəyişdirip düğünlerde damada al kaftan giydirmə və gelinlərə al duvak takma geleneğine dönüşmüş..." (14,5-6). "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanındakı bir epizoda nəzər salaq: "Burla xatun aydır: "Qız, qalq oyna, əlindən nə gəlür?"- dedi. Banuçiçək qırmızı qaftanın geydi" (9, 74). Hətta qırmızı qaftan Beyrəyə də adaxlısı tərəfindən göndərilir. Qırmızı rəngin sinonimi kimi "qızıl" sözündən başqa **al** rəngdən də istifadə olunub. "Kitabi-Dədə Qorqud"

dastanında atların da rəngi müxtəlifdir. Məsələn, Bəkirin al aygırı bütün düşmənlərin bağırını yarıdır.

Türk mifologiyasında sarı rəngdən də istifadə olunmuşdur, hansı ki, bu rəng bütün dünyanın mərkəzidir. Qızılın rəngini, mərkəzi hakimiyyəti, gücü ifadə edən sarı rəng türklərin çox işlətdiyi rənglərdən olmuşdur. Türklərin işlətdikləri sarıya bəzən "qızıl (altın) sarısı" da deyilir.

"Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu"nda Selcan xatunun sarı donda, ətrafında isə qırmızı geyimli qızların əyləşməsi geosentrik bir model rolunu oynaya bilər.

Şamanizm dövründə türk inanclarına görə, sarı rəngli Albıs adlı qoruyucu bir ruh varmış. Amma el deyimləri içərisində bu rəngin mənfi anlamlarına da rast gələ bilərik. Məsələn, hiyləgərlik edən adama "sarı ilan" deyirlər. "Kitabi-Dədə Qorqud"da Dirsə xanın xanımı oğlunun xəbərini soruşanda deyir:

Saru yılan soqmadın ağca tənim qalqub şişər (9, 31).

Burada "saru ilan" qubar, dörd mənasında işlədilib. Sarı rəngə kafir qızlarının geyimlərində də rast gəlirik. Türk eposlarında boz, ala, göy rənglərinə də rast gəlinir. Boz rəngdən daha çox atların təsvirində, ala rəngdən isə insanın xarici görkəmini, xüsusilə, gözlərin rəngini vermək üçün istifadə olunur. Qədim türklərdə açıq rəngli, əsasən də, boz rəngli üç yaşındakı atlar Tanrıya qurban verilir. Məsələn, Manas anadan olanda atası Yaqub xan bu şərəfə Ağboz atı qurban kəsir. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında Xızır Peyğəmbərin Buğac xanın köməyinə boz atla gəlməsini də bu məsələylə əlaqələndirə bilərik. Xızırın müqəddəsliyi, Tanrının vasitəsilə göndərilməsi onun atının qurban verilmiş atlardan olmasını ehtimal etmək olar. "Bir əfsanəyə görə isə Xızır Abi-həyatı axtararkən yolu Qaf dağına düşür. Buradakı süd gölündə həm uçan, həm də üzən atlar var idi. Xızır bunlardan birini tutmaq istəsə də bacarmır. Ancaq gölə şərab tökərək atları sərxoş etməklə ikisini ələ keçirməyə müvəffəq olur. Onları cütləşdirir. Xızırın Boz atı bu cütləşmədən doğulmuşdur. Onun yel qanadlı olması bu üzəndir" (11, 22).

Qədim zamanlarda xanların düzəlttdirdikləri "Boz otaq" yas məclisləri üçün nəzərdə tutulmuş. Xaqanlar çox vaxt boz rəngdə atlara minərdilər. Məsələn, Beyrəyin atı da boz rənglidir. Dastanda boz, qonur, ağ, göy, al və başqa rənglərdə atlar da təsvir olunur. Hər atın isə öz xüsusiyyətləri, mənaları vardır.

Türkçülüyn rəmzi olan göy rəng və bununla bağlı mənə daşıyıcısı olan motivlər türk eposlarında öz əksini tapır. Məsələn, "Oğuz Kağan" dastanında baş obrazın üzünün mavi olması, birinci arvadının mavi işıqdan çıxması, türklərin müqəddəs kultu olan qurdun bu rənglə adı çəkilməsi Tanrının müqəddəsliyinin göstəricisidir. Türk mədəniyyətində göy rəng səma anlamında qavranılmış və bu cür də işlədilmişdir.

Ümumiyyətlə, türk eposlarında işlədilən rənglərin sayını və semantik mənalarını istənilən qədər artırmaq olar. Rənglərin türk eposlarında təsviri insan qavrayışında dərin assosiasiya yaradır. Dərin qatlarda yaranan düşüncələrin şərhini isə dar çərçivəyə salmaq mümkün olmur.

### **Ədəbiyyat:**

5. Azərbaycan Folklor nümunələrində milli-mənəvi dəyərlərin təcəssümü mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları, Bakı, "Elm və Təhsil" 2015, 348 səh.
6. Abdulla Bəhlul. "Dədə Qorqud" kitabında ağ rəngin semantik simvolikası // Dədə Qorqud dünyası.(məqalələr toplusu). Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 212-226 s.
7. Abdullayeva Mətanət. Klassik poeziya: ezoterik xəzinə. Bakı: Bakı Universiteti. 2009.368 s.
8. Əliyev Ramil. Riyazi mifologiya, Bakı:Nurlan, 2008. 182 s.
9. Əlizadə Rövşən. TÜRK EPOS ƏNƏNƏSİNDƏ ƏCDAD KULTU //Türk Dünyası incelemleriDergisi.VIII cild, İZMİR 2008. 95-105s.
10. Əliyev Kamran. Açıq kitab-Dədə Qorqud, Bakı: Elm və təhsil, 2015, 116 s.
11. Qafarlı Ramazan. Mif, əfsanə, nağıl və epos (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU-nun nəşri, 2002.
12. Qafarlı Ramazan. Mifologiya. (6 cild) I cild. Bakı: Elm və təhsil, 2015
13. Kitabi- Dədə Qorqud. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 376 s.
14. Məhəmməd Füzuli.Hədiqətüs-süəda./ Karvan qəzeti, 1992

15. X.Ə. BABAYEVA. Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı türk folkloru kontekstində monoqrafiya
16. Seyfəddin Rzasoy. Nizami poeziyası: mif-tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, 212 s.
17. Соломатина С.Н.. Река в мифоритуальной традиции тувинцев//Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. 158-182 s.
18. Mehmet Yardımcı. Renk dünyamız ve türk kültüründe renkler / mehmetyardimci.net

**Гюльнар Ахундова**

### **Символика цветов в тюркский эпосов**

#### **Резюме**

Статья посвящена исследованию цвета в тюркский эпосов. Главное внимание в публикации приковано цвет и его текущим психологическим состоянием. Цвет стимулирует мозг, привлекает внимание. Цвета разработке различных смыслах в тюркский эпосов.

**Gulnar Akhundova**

### **Color's symbols in Turkic eposes**

#### **Summary**

Article is devoted to research of color in Turkic eposes. The main attention in the publication is chained color and its current psychological condition. Color stimulates a brain, attracts the attention. Colors to development various senses in Turkic eposes.

**AYGÜL QURBANOVA**  
*Azərbaycan*

### **MƏHƏRRƏM ERGİN VƏ ORXAN ŞAIQ GÖKYAYIN NƏŞRLƏRİNDƏ DƏDƏ QORQUD OĞUZNAMƏLƏRİNİN POETİK FORMASINA MÜNASİBƏT**

**Açar sözlər:** *oğuznamə, poetik forma, nəzm və nəsr*

**Ключевые слова:** *огузнаме, поэтическая форма, стихосложение и проза*

**Key words:** *oguzname, poetical form, poetry and prose*

Qorqudşünaslıqda mübahisə doğuran məsələlərdən biri də Dədə Qorqud oğuznamələrinin poetik forması ilə bağlıdır. Poetik forma dedikdə, boylardakı nəzm və nəsrin nisbəti məsələsi nəzərdə tutulur. “Bu əlamət bütün türkdilli xalqların epik yaradıcılığında bu və ya digər dərəcədə mühüm rol oynayır” .

İndiyədək bir çox alimlər öz araşdırmalarında bu problemi işıqlandırsalar da, məsələ hələ də öz qəti həllini tapmamışdır. Bu sahədə aparılan tədqiqatlar əksər hallarda subyektiv xarakter daşdığından bir-birindən fərqlənən müxtəlif nəşrlər meydana çıxmışdır.

Problemi araşdıran alimlərin əksəriyyəti Dədə Qorqud Kitabının nəzmlə nəsrin birləşməsindən ibarət olduğunu təsdiqləsələr də, dastanın bütünlükdə nəzm, yaxud nəsrədən ibarət olması fikrini müdafiə edənlər də vardır. Məsələn, Azərbaycan alimlərindən Tofiq Hacıyev dastanın tamamilə şeirdən ibarət olduğu qənaətindədir. Türkiyə qorqudşünaslarından Cahit Öztelli isə Dədə Qorqud boylarının bütünlükdə nəsrədən ibarət olduğunu iddia edir.

Məqaləmizdə böyük türk alimləri Orxan Şaiq Gökyay və Məhərrəm Erginin Dədə Qorqud oğuznamələrinin poetik forması ilə bağlı irəli sürdükləri elmi fikir və mülahizələrinə diqqət yetirəcəyik.

Məhərrəm Ergin iki cilddən ibarət kitabının birinci cildində “Dədə Korkut hikayelerinin niteliği” başlığı altında bu problemə aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. O, Dədə Qorqud oğuznamələrini növünə görə boy (boy “dastan” sözünün türkcə qarşılığıdır), içindəkilər baxımından isə Oğuznamə adlandırıldığını qeyd edir.

Dədə Qorqud oğuznamələrinin nəzm və nəsr hissələrindən ibarət olduğu qənaətinə gələn alim ilk növbədə nəsr adlandırılan hissələrin əsas xüsusiyyətlərini sadalayır. “Bir-birini qovan cümlələr böyük bir ahənglə sıralanmaqda, bu cümlələrin meydana gətirdikləri axıcı bütünlük Dədə Qorqud nəsrini nəzmə yaxınlaşdırır. Bu səbəbdəndir ki, nəzm və nəsr hissələrini bir-birindən ayırmaq bəzən çox çətin olur, bəzən isə mümkün olmur”.

Məhərrəm Erginə görə Dədə Qorqud nəsrini nəzmə yaxınlaşdırın səbəb onun qaynağı ilə bağlıdır. O belə hesab edir ki, həm Dədə Qorqud Kitabının daxili quruluşu, həm oğuznamələrin əsas xüsusiyyətləri, həm də tarixi dəlillər və müxtəlif Oğuz rəvayətləri sübut edir ki, bu oğuznamələr vaxtilə mövcud olmuş böyük bir Oğuz dastanından ayrılmışdır.

Alimin fikrincə müxtəlif dövrlərdə oğuznamələrə yeni ünsürlərin əlavə olunması nəticəsində onlar müstəqil parçalar halında öz mövcudluğunu qoruyub saxlamışdır.

Məhərrəm Ergin belə qənaətə gəlir ki, ümumilikdə hekayələmiş bir dastan görünüşündə olan, içindən çıxdığı Türk mühiti hələ dastan çağını tamamlamamış ərsəyə gələn Dədə Qorqud Kitabındakı hekayətlər həm daxili quruluş, həm də növ baxımından böyük ölçüdə dastan izlərini daşımaqdadır.

Alim daha sonra Dədə Qorqud oğuznamələrinin nəzm adlandırılan hissələrinin əsas əlamətlərini sadalayır və ilk növbədə onu qeyd edir ki, Dədə Qorqud Kitabındakı nəzm oğuznamə qəhrəmanlarının nitqindən və müraciətlərindən ibarətdir.

O yazır ki, qəhrəmanların nitqi birbaşa onların ağzından verilir və həmin qəhrəmanlar daima səhnədə olduğu üçün “aydır” sözü ilə tez-tez qarşılaşırıq.

Məhərrəm Erginə görə, oğuznamələrin nəzm hissələri həm mahiyyət etibarilə, həm də strukturuna görə dastanlaşmış Türk şeirinin çox gözəl və orijinal örnəklərini təşkil edir.

Alim oğuznamələrin nəzm adlandırılan hissələrinin əsas xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən əsasən yarım qafiyəli şəkildə qafiyələnən və bir çox hallarda ahəngi təkrarlarla əldə edən bu parçalarda vəznin olmadığını qeyd edir. O, bu nəzm parçalarını sərbəst nəzmin gözəl örnəkləri kimi dəyərləndirir.

Məhərrəm Ergin hesab edir ki, Dədə Qorqud oğuznamələrindəki nəzm hissələri bir ənənəyə söykənir. Onun fikrincə ilk türk şeiri də məhz oğuznamələrdəki nəzm parçalarının xüsusiyyətlərini daşıyır.

Alim yazır ki, oğuzların xalq şairləri olan ozanların oğuzlar arasında çalılıb-söylədikləri şeirlər kimi oğuznamələrdəki nəzm parçaları da sərbəst vəznə malikdir. Fikrini isbat etmək üçün o, çağatay lüğətlərində “ozan” sözünün qarşılığı olaraq verilən məlumatlara istinad edir.

Məhərrəm Ergin qeyd edir ki, bu lüğətlərdə ozanların vəznəsiz şeir söylədikləri bildirilir. O yazır ki, Şeyx Süleyman Əfəndinin lüğətində “ozan” sözü haqqında “mani tərzində vəznəsiz və nəğməsiz bir tərənədir ki, Oğuz xan hekayə və dastanında söylərlər ”şəklində yanlış məlumat verilsə də, bu bilgi ozanın söylədiyi şeirlərin və dastan parçalarının vəznəsiz olduğunu göstərmək baxımından çox önəmlidir və bütünlükdə Dədə Qorqud Kitabındakı nəzm parçalarına uyğun gəlir.

Alim Dədə Qorqud Kitabındakı nəzm hissələrinə soy və soylama deyildiyi qənaətinə gəlir. O yazır ki, oğuzlar arasında çox sevilən dastanlar boy, dastanın içindəki nəzm hissələrinə isə soy deyilirdi.

Orxan Şaiq Gökyay da Dədə Qorqud oğuznamələrinin nəzm və nəsrin birləşməsindən ibarət olduğu mövqeyində durur. Lakin o, Məhərrəm Ergindən fərqli olaraq oğuznamələrin nəzm adlandırılan hissələrinin tamamilə vəznəsiz olması fikrini qəbul etmir və qeyd edir ki, Dədə Qorqud kitabındakı nəzm parçalarındakı bəzi misralar eyni vəznə malikdirlər. Buna baxmayaraq Orxan Şaiq Gökyay özü də bilmədən məsləkdaşının fikirlərini təkrarlayır. O yazır: “Nəzm adlandırdığımız hissələr Türk xalq ədəbiyyatının klassik şəkli olan dördlülklər halında olmadığı kimi qafiyələnməsi də onlara uyğun gəlmir. Bu parçalar bir növ bu günkü sərbəst nəzmi xatırladır”.

Alim problemlə bağlı öz mövqeyini bildirməkdən daha çox özündən əvvəlki tədqiqatçıların məsələ ilə bağlı gəldikləri elmi qənaətləri işıqlandırır və onların fikirlərinə münasibət bildirir.

Orxan Şaiq Gökyay nəzm və nəsrin növbələşməsinin təkə Dədə Qorqud oğuznamələrində rast gəlinən bir xüsusiyyət olmadığını, yazılı ədəbiyyatda məsnəvilərdə də (Məsələn, Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində qəhrəmanların dilindən verilən qəzəllər)müşahidə olunduğunu qeyd edir. O yazır ki, birbaşa mənzum əsərlərə daxil edilən ayrı soydan olan nəzm parçaları bu ənənənin bütün Türk xalqlarında mövcud olduğunu göstərir.

Alimin fikrincə bu xüsusiyyət klassik ədəbiyyatımıza məhz xalq nağıllarından, dastanlarından keçib.

Belə aydın olur ki, həm Məhərrəm Ergin, həm də Orxan Şaiq Gökyay Dədə Qorqud oğuznamələrinin nəzmlə nəsrin növbələşməsindən ibarət olduğu fikrindədirlər. Hər iki alimin kitabını diqqətli şəkildə incələdikdən sonra belə qənaətə gəlirik ki, bir çox nəşrlərdə olduğu kimi onların nəşrlərində də nəzm və nəsrin müəyyənləşdirilməsi bəzi məqamlarda eyniyyət təşkil edir, bəzi məqamlarda isə bir-birindən fərqlənir. Belə ki, alimlərdən birinin nəzmlə verdiyi hissəni digəri nəşrlə verir. Hər iki nəşrdə kifayət qədər mübahisəli məqamlar vardır. Bunun da başlıca səbəbi qeyd etdiyimiz kimi, məsələyə subyektiv yanaşmadan qaynaqlanır. Bu problemlə təkə Orxan Şaiq Gökyay və Məhərrəm Erginin elmi-tənqidi mətnlərində deyil, indiyə kimi çap olunan bütün nəşrlərdə qarşılaşırıq.

Ümumilikdə, hər iki alimin kitabı qorqudsünaslığın böyük elmi dəyəri olan əsərlərindəndir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Ergin Məhərrəm. Dede Korkut Kitabı-I. Ankara, Türk Tarih Kurumu basımevi, 1958, 251 s.
2. Gökyay Orhan Şaik. Dedem Korkutun kitabı. İstanbul, Milli Eğitim basımevi 2000, 1531 s.
3. Tofiq Hacıyev. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 1999, s. 3.
4. Vəliyev Kamil. Linqvistik poetikaya giriş. Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 1989, 102 s.

**Айгюл Гурбанова**

#### **Издательство Магеррама Эргина и Орхана Шаика Гокйайа о Деде Горгудских огузنامه и отношение к ним в поэтической форме**

##### **Резюме**

Поэтическая форма Деде Горгудских огузنامه было в центре внимания всех огузоведов.

В разные времена многие исследователи в огузنامه пытались привести ясность в стихосложение и прозе. Среди исследователей которые пытались привести ясность этому делу были Магеррам Эргин и Орхан Шаиг Гокйай.

Этастатья основана на мыслях турецких ученых Магеррама Эргина и Орхана Шаика Гокйайа и их мыслей об этих вопросах и мысли обеих ученых показаны с сравнительной точки зрения.

**Aygul Kurbanova**

#### **Attitude to the poetical form of oguznames of Dede Korkut in Maharram Ergin's and Orkhan Shaig Gokyay's editions**

##### **Summary**

Poetical form of oguznames of Dede Korkut has been in the centre of attention most of researchers. At various times, many researchers have tried to clarify the problem of the ratio of poetry and prose. Among the researchers commenting on this problem we can see Maharram Ergin and Orkhan Shaik Gokyay.

In the article is paid attention to scientific ideas and opinions on this problem of prominent Turkish scientists Maharram Ergin and Orkhan Shaik Gokyay and is analyzed attitude of both of scientistson this problem.

AYGÜN QULIYEVA  
BDU  
Azərbaycan

## “DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA ATALAR VƏ OĞULLAR

**Açar sözlər:** *dastan, atalar, oğullar, yenilik, köhnəlik, nəsil, münasibət*

**Ключевые слова:** *эпос, отцы, дети, новизна, устарелость, поколение, отношение*

**Key words:** *epos, fathers, children, innovation, obsolescence, generation, relation*

“Kitabi-Dədə Qorqud” keçmişimizi əks etdirən ana kitabımızdır. Bu dastan xalqımızın uzun əsrlər qoruyub yaşatdığı milli-mənəvi dəyərlər – türk tərbiyə üsulu, ailə quruculuğu, adət-ənənələri haqqında geniş təsəvvür yaradır. Dastanda diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də tarixi qədim, eyni zamanda bütün dövrlərdə aktual olan “atalar və oğullar” problemidir. Demək olar ki, bütün boylarda atalarla oğulların müxtəlif vəziyyətlərdə qarşılaşması türk ellərində ata-oğul münasibətləri haqqında təsəvvür yaradır. Bəzən isə bu münasibətlər münaqişə – qarşıdurma xarakteri alır və bu anlamda köhnəliklə yeniliyin barışmaz mübarizəsini əks etdirir.

“Köhnə ilə yeni arasındakı münasibətləri ən çox atalarla (aydındır ki, eyni zamanda analarla) oğullar (= qızlar) arasında olan müxtəlif tipli əlaqələrin mayasından çıxarmaq mümkün olur” (1, 252).

Hələ dastanın müqəddiməsində Oğuz elinin ehtiramla yanaşdığı Qorqud Atanın kəlamlarında ata və oğul münasibətləri ilə bağlı dəyərli fikirlər yer alır. Bilici ozan xalqımızın təfəkküründə formalaşan bu hikmətamiz mənalı dastanın üslubuna uyğun tərzdə belə ifadə edir:

Oğul atanın yetiridir, iki gözünün biridir,  
Dövlətli oğul qopsa, ocağının közidir.  
Oğul dəxi neyləsün baba ölüb mal qalmasa,  
Baba malından nə fəidə, başda dövlət olmasa... (6, 20)

Qədim türklər həm qız, həm də oğul övladlarını sevərək nəvəziş göstərmişlər. Lakin bu da danılmaz həqiqətdir ki, insanlar ölümlü olduğunu bilir, əbədi həyata qədəm qoyduqdan sonra canlarından bir parça olan övladlarının yer üzündə qalacaqları, onların missiyasını davam etdirəcəkləri ilə təskinlik tapırlar. Bu baxımdan yanaşsaq, ataların daha çox oğul övladlarına dəyər verdiklərini düşünə bilərik. Ata qocaldıqda evə qazanc gətirmək, eli yağından qorumaq, Oğuz elinin başına gələn bəlaları dəf etmək məhz oğul övladlarının üzərinə düşürdü. Boyların birində Qazan xan hönkür-hönkür ağlayan Baybörə bəydən ağlamasının səbəbini soruşduqda Baybörə bəyin “Xan Qazan, necə ağlamayayın, necə bozlamayayın? Oğulda ortacım yox, qardaşda qədərım yox! Allah taala məni qarğayıbdır.. Bəglər, tacım-taxtım üçün ağlaram. Bir gün ola, düşəm öləm, yerimdə-yurdımda kimsə qalmaya”, – deyər cavab verməsi buna nümunədir (6, 52).

Dədə Qorqud xeyirli oğula üstünlük verir, bildirir ki, ağıllı övlad ata malından xeyir görə bilər, fərsiz oğul isə ata öldükdən sonra o dövləti satıb-sovar, əlində heç nə qalmaz. Qorqud Ataya görə, oğul övladın damarlarında atanın qanı axmalıdır. Yad oğlunu saxlasa da, xeyir tapmaz, böyüyəndə onu tərək edib gedər:

Yad oğulı saqlamaqla oğul olmaz, –

Böyüyəndə salur gedər, gördüm diməz (6, 19).

Dədə Qorqud buyurur ki, igid, xeyirxah, mərd kişinin “xoyrad” övladı da ola bilər ki, belə oğulun doğulmaması daha yaxşı olar:

Ata adını yüritməyən xoyrad oğul  
ata belindən enincə, enməsə, yeg;  
ana rəhminə düşüncə, doğmasa, yeg!  
Ata adın yüridəndə dövlətlü oğul yeg! (6, 20)

Bədxasiyyət, tərbiyəsiz övlad ataya ancaq peşmanlıq nəsb edər. Bu sözlərlə bir tərəfdən kamilliyin atadan övlada irsiyyətlə verilmədiyinə işarə edilirsə, digər tərəfdən valideynə xəbərdarlıq olunur ki, övladlarının tərbiyəsinə xüsusi diqqət ayırsın, onları uşaqlıqdan mərdliyə, xeyirxahlığa sövqləndirsin. Atanın mənəvi durumu, davranışları da oğul üçün bir nümunədir:

Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz (6, 20)

Oğullar səxavəti, igidliyi atalarından öyrənirlər. “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da 16 yaşına çatan, lakin bu vaxta qədər yay çəkməyən, ox atmayan, qan tökməyən, Oğuz elində bir xidməti olmayan oğluna baxaraq ağlayan Qazan xana Uruzun söylədikləri də bunu bir daha təsdiqləyir:

Hünəri oğul atadanmı görər, ögrənər,  
yoxsa atalar oğuldanmı ögrənür?  
Qaçan sən məni alub kafir sərhəddinə çıxardın,  
qılinc çalub baş kəsdin?  
Mən səndən nə gördüm, nə ögrənim? – dedi (6, 79).

Bu boyda Oğuzların bir adəti ilə də tanış oluruq ki, atanın sözündən qətiyyətlə çıxmaq olmazdı: “Ol zamanda oğul ata sözün iki eləməzdi. İki eyləsə, ol oğlanı qəbul eləməzlərdi” (6, 83).

Əsl oğul ağır gündə ata qeyrəti, el namusu uğrunda qılinc qurşanmalı, qaçmamalıdır. Əgər belə bir hadisə baş verərsə, yoldaşını darda qoyarsa, cəzası yalnız ölüm ola bilər, atası belə ona acımaz. Oğlunun əsir alınmasından xəbərsiz olan Qazan xan Uruzun qaçdığını düşünür və öldürülməsinə fərman verir: “Bəglər, Tanrı bizə bir kür oğul vermiş. Varayın, anı anası yanından alayın, qılıcla paralayayın, altı bölük edəyin, altı yolun ayırında bırağayın. Bir dəxi, kimsə yazı yerdə yoldaş qoyub qaçmaya!” (6, 84).

Məlum olduğu kimi, 6 şeytanın rəqəmidir. Fani dünya da 6 günə yaradılmışdır. Maraqlıdır ki, Nizaminin “Fəqir çörəkçinin hekayəsi”ndə də quldur zəncilərdən biri öz dostunu namərdcəsinə öldürür, sonra cəsədi 6 parçaya bölür. Ehtimal etmək olar ki, dostu xəyanət İblisə uymaq sayıldığı üçün Qazan xan Uruzun cəsədini məhz 6 bölük edərək altı yolun ayrıcına atmağa qərar verir. Bu onu göstərir ki, Oğuz elində xəyanət doğma ata tərəfindən belə bağışlanmırdı. Bu həm də başqalarına bir nümunə idi ki, kimsəni ağır vaxtda qoyub qaçmasınlar.

Qazan xan Uruzun anasının yanında olmadığını gördükdə başa düşür ki, oğlu qaçmayıb, başında bəla ola bilər, xanımından 7 gün möhlət istəyir. Oğlunu tapmağa çalışacağına söz verir. Burada atanın qədərə olan inamı və Allah sevgisi diqqəti cəlb edir: “Bulursam, buldum; bulmaz isəm, Tanrı verdi, Tanrı aldı, neyləyəyin” (6, 87).

Bu boyda ata və oğul arasındakı söhbətlər də Oğuz elinin hansı milli-mənəvi dəyərlərə sahib olduğunu bir daha açıqlayır. Oğul atası üçün narahatdır, ona geri qayıtmağı təklif edir, atasının düşməne əsir düşəcəyindən ehtiyatlanır. Ata isə nə olursa olsun, oğlunu xilas etməyi düşünür, Oğuz igidləri ilə birlikdə döyüşə atılır.

Qazan xan oğlunu dustaqlıqdan xilas edir. “Qırq evli qulla, qırq cariyə oğlu başına çevirdi, azad eylədi. Cılasun ərənlərə qara ölkə verdi, cübbə-çuqa verdi” (6, 94).

“Dirsə xan oğlu Buğacın boyu”nda ata və oğul münasibətləri digər boylardan bir qədər fərqlənir, qarşıdurma xarakteri alır. Boyun əvvəlində ata övladı olmadığı üçün kədərlənir və

Məcnunun atası kimi nəzir-niyaz paylamaqla övlad sahibi olur. Burada anlaşılır ki, oğul övladı olanları el tədbirlərində ağ çadırda əyləşdirirlər. Ağ rəng isə işığın, gündüzün rəmzidir.

Bəs necə olur ki, Dirsə xan gözünün ağı-qarası olan oğlunu öldürməyə qərar verir? Səbəb nə olur? Namərdlər Buğaca şər atır, atanı inandırırırlar ki, guya oğlu Qalın Oğuzun üstünə yürüş etmiş, elin qızlarına, hətta doğma anasına kəm gözlə baxmış, ağsaqqal qocaları, ağbirçək anaları təhqir etmiş, zülm vermişdir.

Dirsə xan bunu eşitdikdə “Varın, götürün, öldürəyim!” deyir. Namərdlər isə ataya oğlanı ov zamanı hiylə ilə öldürməyi təklif edirlər. O, Buğacın Oğuz elinin namusuna toxunduğuna, qocalara hörmətsizlik etdiyinə inandığından belə bir övladın babası olduğuna görə xəcalət çəkir, bu, Dirsə xana ölümdən bətər olduğu üçün razılaşıır.

Ov zamanı qırx namərd daha bir hiyləyə əl atır, oğlanın doğma atasını öldürmək fikrində olduğuna Dirsə xanı inandırırırlar. Dirsə xan Buğacı oxla vurur.

K.Abdulla dastanda atalar və oğullar arasında konfliktin xarakterini iki yöndən şərh edir: içəridən bişən və kənardan mexaniki şəkildə gətirilən. “Dirsə xan – Buğac qarşdurması məhz bu sıradan (kənardan gətirilən – A.Q.) olan konflikt sayılmalıdır” (1, 255).

Buna bənzər motiv Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” əsərində də yer almışdır. Xosrov da atasının nəzir-niyazla tapdığı yeganə övladıdır. Lakin taxta göz dikənlər tərəfindən iftiraya uğrayır. Atası oğlunun ona xəyanət etdiyinə inanır. Xosrov öldürüləcəyini anlayır və ölkədən qaçır.

Dirsə xan qırx namərd tərəfindən əsir alındıqda səhvini başa düşür. Hətta onu xilas etmək istəyən igidi tanımayaraq ona: “Mənim üçün gəldünsə, oğlancığım öldürmüşəm; Yigit, sana yazığı yox, döngil gerü!” – deyir (6, 35).

Buğac canına qəsd edən ağıl şaşmış, sonradan peşman olmuş atasına qıymır, döyüşə atılaraq onu xilas edirsə, Salur Qazanın oğlu Uruz atasının namusunu qorumaq üçün ölümə razı olur: “Qo bəni qadın ana, çəngələ ursunlar, qo ətimdən çəksünlər, qara qavurma etsünlər, qırq bəg qızının öninə ilətsünlər. Anlar bir yedigində sən iki yegil! Səni kafirlər bilməsünler-duymasınlar; ta kim, sası dinlü kafirün döşəginə varmayasan, sağrağın sürməyəsən, atam Qazan namusunu simayasan. Saqın!” (6, 45).

Dastanın sonuncu – “İç oğza daş oğuzun dönük çıxması və Beyrəyin öldüyü boy”unda “atalar və oğullar” arasında konflikt daha kəskin xarakter alır. Qarşdurmanın qütblərində dayanan Alp Aruz, Beyrək, Qazan xan müxtəlif nəsiləri təmsil edir. Oğuz igidləri ilə birlikdə döyüşlərdə rəşadət göstərən, Qalın Oğuzun ağsaqqallarının başçısı Alp Aruzun doğma bacısı oğlu Qazan xana qanlı düşmən kəsilərək onun çağırışına “Qazanın başına qoy həmişə bəla gəlsin. Dayısı Aruz daim ona qarşı olacaq. Biz Qazanın düşməniyik, qəti bilsin!” – deyə cavab verməsi təsadüfi deyildir. K.Əliyev bu düşmənçiliyin səbəbini Aruzun Qazan xandan bir rəhbər kimi narazı olması, Qazan xanın yurduna qarşı səhnəkarlığı artdıqca bu narazılığın qəzəbə, kin-küdurətə çevrilməsi ilə əlaqələndirir: “Aruz Qoca ilə Qazan xan arasındakı ziddiyyət ikinci boydan başlayaraq addım-addım davam etmiş, XII boyda isə özünün ən yüksək səviyyəsinə – zirvə məqamına çatmışdır”(2, 45). Təsadüfi deyil ki, Qazan xan Oğuz bəyləri ilə Gürcüstan sərhədinə ova gedərkən məhz dayısı ondan yurdunun üstündə kimi qoyacağını soruşur.

Aruz Qoca əməlləri ilə gənclərə örnək olmaq, onları düz yola yönəltmək əvəzinə, ətrafındakı Oğuz bəylərini də öz mənfur niyyətinə ortaqlar edir, Beyrək kimi bir igidi, Qazan xanın sərkərdəsini xaincəsinə öldürür. Boyun sonunda Aruz Qocanın Qazan xan tərəfindən öldürülməsi, hətta qardaşına Aruzun başını kəsməsini əmr etməsi ilə igid Beyrəyin qanının alınması qanunauyğun nəticə kimi görünür. “Bilərəkdən köhnəyə qarşı çıxan yeni əslində cəmiyyət üzvünü onun içindən, daxilindən sarsıtmağı qarşıya məqsəd qoyur, əslində bu şəkildə cəmiyyət üzvünün mənəviyyatında yeni istiqamətlərin, perspektiv hiss və duyumların baş qaldırdığını, oyandığını bəyan edir... Köhnəyə qarşı Yenilik bayrağını qaldırır” (1, 254).

Dastanda ata və oğul münasibətləri ilə bağlı elə məqamlar da var ki, oxucuda çaşqınlıq yaradır. Uruz atanın namusu üçün canından keçməyə hazırdır, bəs necə olur ki, ata düşməne “Qırq yigidlən oğlum Uruzi gətirib durursan, qulun olsun!” – deyir. Qazan xanın düşməndən yalnız qoca anasını istəməsi bu məqama aydınlıq gətirir, ananın Oğuzlarda nə qədər müqəddəs varlıq olduğu anlaşılır. “Ana haqqı-Tanrı haqqı” deyimi də bu boyda – Uruzun anası ilə söhbətində iqtibas alınmışdır. Şökli Məliklə söhbətdə Oğuz igidlərini igid anaların doğub ərsəyə



gətirdiyi də vurğulanır. Düşmən ümid edir ki, Qazan xanın anası onlara oğul doğar, o oğulu Qazan kimi ərə qarşı qoya bilərlər.

“Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul” boyunda qoca ata övladı üçün canını qiymadıqda oxucu təəccüblənir. Oğlu doğduğunda 9 buğa öldürən, süfrələr açan ata canının parası olan oğluna canını qiymır, “Dünya şirin, can əziz” deyir.

Buna bənzər motiv Sənai yaradıcılığında da yer almışdır. Şairin “Hədiqət ül-Həqaiq” əsərində belə bir mənzum hekayət var. Məhsəti adlı bir qız xəstələnir. Anası onun yanından ayrılmır, ağlayır, “canım sənə qurban olsun” deyir. Bir gün inək mətbəxə girir, başı qazana keçir, o vəziyyətdə otağa daxil olduqda qadın elə bilir ki, Əzrayıldı, tez qışqırır ki, mən qoca, zavallı bir qarıyam, xəstə Məhsətidir, onun canını al (5, 17).

Dastanın bu boyunda qadının sevib-seçdiyi insana sevgisi və sədaqəti ifadə olunmuşdur. Oğuz xatunları “başım baxtı, evim taxtı” dedikləri insan üçün canlarından belə keçməyə razı idilər. Dəli Domrulun qadını öz canını ərinin canı əvəzində qurban etməyə razı olur. Domrul isə Uca Tanrıya yalvarır ki, ya onları bağışlasın, ya da ikisinin canını birgə alsın. Tanrı onlara 140 il ömür verir. Övladı üçün canını qiymayan qocaları isə axirətə göndərir ki, bu da valideynlərə bir ibrət dərslidir. Domrulun xatununun dilindən deyilən “Bir canda nə var ki, sana qiymamışlar?” sualı həm də qoca valideynlər üçün bir el qınağı olaraq səslənir.

R.Əliyevin fikrincə, dastanda qədim türklərin dini inancları ilə İslam etiqadı paralel işlənmişdir (3, 138). İslam dini də ata-analara övladlarına gözəl tərbiyə verməyi, eləcə də gənclər arasında qarşılıqlı sevgini təlqin edir.

Oğuz elində atalar övladlarının ruhlarına, zövqlərinə uyğun ömür-gün yoldaşı seçməsinə təqdir edir, hətta sevib-seçdikləri qız yadelli olsa belə, bu xəbəri anlayışla qarşılayırlar. Qanturalının atası özü hər yeri dolaşaraq oğlunun ürəyincə olan qız axtarır. Qarşılıqlı sevgi əsasında qurulan ailələr davamlı olur. Məhz belə bir ailədə sevgililər bir-birinə dəyər verir, hətta canlarını fəda etməyə hazır olurlar.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Abdulla Kamal. Mifdən yazıya və yaxud “Gizli Dədə Qorqud”-3. Bakı: Mütərcim, 2009, 336 s.
2. Əliyev K. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı: Elm və təhsil, 2011.
3. Əliyev R. “Kitabi-Dədə Qorqud” və mələk anlayışına dair / Dövlət və din, Bakı, 2011, № 2 (22), s. 137-142.
4. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. Bakı: Gənclik, 1983, 404 s.
5. Hüseyinov R. Məhsəti necə varsa... Bakı: Yazıçı, 1989, 336 s.
6. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 376 s.

**Айгюн Кулиева**

#### **Отцы и дети в эпосе «Дедэ Горгуд»**

##### **Резюме**

В статье исследуется отношение отцов и детей в эпосе «Дедэ Горгуд», отражающий многовековую историю, традиции и обычаи тюркского мира. Выясняется роль воспитания, преемственности, обычаев и д. в этих отношениях, на основе конкретных примеров из рассматриваемого эпоса. В статье мотив столкновения отцов и детей по различным причинам также представлена сравнительно с произведениями классиков.

**Quliyeva Aygun**

#### **Fathers and children in the epos "Dede Gorgud"**

##### **Summary**

In the article investigated the relation of fathers and children in the epos "Dede Gorgud", reflecting centuries-old history, traditions and customs of the Turkic world. The role of education, continuity, customs and etc. in these relations are clarified on the basis of concrete

examples from the considered epos. The motive of collision of fathers and children for various reasons is also presented in article compared with works of classics.

**AYNUR FƏRƏCOVA**  
**AMEA Folklor İnstitutu, dissertant**  
**Azərbaycan**

## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA QƏHRƏMANIN POETİK QURULUŞU

**Açar sözlər:** *Folklor, epos, qəhrəman, etnopsixoloji, qəhrəmanlıq, “Kitabi-Dədə Qorqud”*

**Ключевые слова:** *фольклор, эпос, герой, этно-психология, храбрость, зрелость, “Книга моего Деда Коркута”*

**Key words:** *folklore, epos, hero, ethno-psychology, bravery, maturity, “Kitabi-Dede Gorgud”*

Dünya xalqlarının qəhrəmanlıq eposları tipoloji baxımdan universal cəhətlərə malikdir. Burada əsas yeri “qəhrəman və cəmiyyət” planı tutur. Hər bir qəhrəman mənsub olduğu cəmiyyətin milli təhlükəsizliyi, solum üçün müqəddəs və ümumi dəyərlər uğrunda mübarizə aparır. Onun əsas fəaliyyəti kosmik harmoniyanı, yəni cəmiyyət daxilindəki siyasi, sosial, mənəvi nizamı təmin etmək və qorumaqdan ibarətdir. Qəhrəmanın “qəhrəmanlıq fəaliyyəti” soluma xaricdən, ya daxilədən təhlükə yaranan kimi aktivləşir. Qəhrəmanın bütün bu keyfiyyət və funksiyaları onun mənəvi quruluşunda ifadə olunur. Hər bir qəhrəmanın mənəvi xüsusiyyətləri onu yaradan xalqın milli psixologiyasını ifadə edir. Məhz milli psixologiya hər bir milli epos qəhrəmanını digərlərindən fərqləndirən əsas poetik keyfiyyət kimi çıxış edir.

Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda qəhrəman obrazının mənəvi quruluşu üçün xarakterik olan əsas kateqoriyaları araşdırmaqdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında öz igidliləri ilə seçilən möhtəşəm qəhrəman obrazları var. Məsələn, Salur Qazan, Bamsı Beyrək, Basat, Buğac və s. Eposu oxuduqca, əslində, bu dastandakı oğuz igidlərinin hər birinin, sözün həqiqi mənasında, qəhrəmanlığına şahid oluruq. Burada qəhrəman olmayan oğuz igidi yoxdur. Eposda adları çəkilən bu igidlərin hər biri Oğuzun say-seçmə qəhrəmanlarından. Lakin dastanda bəzi oğuz igidlərinin qəhrəmanlıqları ön planda olub, geniş şəkildə təsvir olunmuşdursa, bəziləri haqqında ümumi məlumat verilmişdir. Məsələn, Qazanın, Beyrəyin, Basatın, Uruzun və s. qəhrəmanlıqlarına ayrıca boy-lar həsr olunmuşdur. Ancaq elə igidlər də vardır ki, onların qəhrəmanlıqları ümumi planda təsvir olunur. Maraqlıdır ki, bu ümumi və qısa təsvirlər özündə çox geniş məzmunu əks etdirir. Məsələn, dastanın “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda biz əsas iki igidin Salur Qazan və onun oğlu Uruzun qəhrəmanlıqlarının şahidi oluruq. Salur Qazan öz bəyləri ilə Ala dağa ova çıxır. Gedərkən oğlu Uruzunu üç yüz igidlə evinin üstündə qoyur. Oğuzların düşməni Şöklü Məlik bundan xəbər tutur və Qazanın yurduna hücum edir. Uruz qəhrəmancasına vuruşur və əsir düşür. Bundan xəbər tutan Qazan öz evini azad etmək üçün təkbaşına düşmən üzərinə yollanır. Əsirlikdə olan Uruz da əsil qəhrəman kimi ölüm qarşısında belə atasının və Oğuz elinin dəyərlərinə sadıq qalır. Bu boyda hətta Salur Qazanın çobanı Qaraca Çobanın da igidliləri geniş planda təsvir olunur. Döyüşün başlanğıcında oğuz bəyləri Qazanın köməyinə gəlirlər. Burada biz qəhrəmanlığın maraqlı təsvirinin şahidi oluruq:

“Bu məhəldə Qalın Oğuz bəgləri yetdi, xanım görəlmiş kimlər yetdi:

Qaradərə ağzında qara buğa dərindən beşiginin yapuğı olan, açığı tutanda qara taşı kül eyləyən, bığının ənsəsindən yedi yerdı düğən, ərənlər əvrəni, Qazan bəgin qartaşı Qaragünə çapar yetdi: “Çal qılıcın, qardaş Qazan, yetdim!” – dedi” (1, 49).

Bu təsvir Qaragünənən qəhrəman kimliyini ümumiləşdirən qəlibdir. Eposşünaslıqda bu qəlib “formul” adlanır. Bu qəlib-formulda Qaragünənən qəhrəmanlığının əsas cəhətləri ümumiləşdirilmişdir. Belə təsvir tək-cə Qazanın qardaşı Qaragünəyə yox, bütün igidlərə aiddir. Maraqlıdır ki, hər bir təsvir-formulda həmin qəhrəman üçün xarakterik olan qəhrəmanlıqlar öz

əksini tapmışdır: “Bunun ardınca, xanım, görəlim, kimlər yetdi: Dəmir qapu Dərvənddəki dəmir qapuyı dəpüb alan, altmış tutam ala köndərinin ucında ər bəgürdən Qıyan Səlcük oğlu Dəli Donda çapar yetdi: “Çal qılıcın, ağam Qazan, yetdim!” – dedi” (1, 49). Göründüyü kimi, Dəli Dondar da eyni qəlib-formul vasitəsilə təqdim olunur. Lakin məzmun fərqlidir. Burada onun igidlik “bioqrafiyasının”, qəhrəman kimliyinin əsas nöqtələri öz əksini tapmışdır.

Boyda daha sonra sıra ilə Qaragünə oğlu Qarabudaq, Gəflət qoca oğlu Şir Şəmsəddin, Bamsı Beyrək, Qazlıq qoğa oğlu Yegnəg, Alp Aruz, Bükdüz Əmən, İlək qoca oğlu Alb Ərən kimi igidlər belə qəlib-formullarla təqdim olunurlar. Lakin epos adları bilavasitə çəkilməyən digər igidləri də kənarında qoymur. “Bütün qalanları” başqa bir qəlib-formulla ümumiləşdirilir: “Sayılmaqla oğuz bəgləri tükənsə olmaz. Həb yetdilər. Ari sudan əbdəst aldılar. Ağ alınların yerə qodılar. İki rükət nəməz qıldılar. Adı görkli Məhəmmədə salavat götürdilər. Bitəkəlluf kafərə at saldılar, qılıc çaldılar” (1, 50).

Eposdakı bu təsvirlər bizə qəhrəmanların təsvirinin üç planını müəyyənləşdirməyə imkan verir:

**1. Qəhrəmanların fərdi təsvir planı:** biz dastanda bir çox Oğuz bəylərinin göstərdikləri igidlikləri görə bilirik.

**2. Qəhrəmanların fərdi qəlib-formullar vasitəsilə təsvir planı:** bu qəlib-formullarda qəhrəmanlar öz adları və səciyyəvi cəhətləri ilə ümumi şəkildə təqdim olunurlar.

**3. Qəhrəmanların ümumi qəlib-formullar vasitəsilə anonim təsvir planı:** bu formullarda oğuz igidlərinin fərdi olaraq adı çəkilmir və onların hamısı “Oğuz bəgləri” adı altında ümumiləşdirilir.

Lakin burada bir cəhəti də deməliyik ki, eyni qəhrəmanlar həm fərdi planda, həm də qəlib-formullar vasitəsilə təqdim oluna bilirlər.

Qəhrəman obrazının mənəvi quruluşu onların fərdi təqdim planında üzə çıxır. Bu təsvir planından aydın olur ki, qəhrəman xüsusi keyfiyyətlərə malik olan obrazdır. Hər oğuz qəhrəman adı ala bilməz. Bunun üçün “hünər” və “ərdəm” keyfiyyətlərinin olması lazımdır. Biz bu keyfiyyətlərlə elə dastanın ilk boyunda qarşılaşırıq. Eposun “Dirsə xan oğlu Buğac xan” boyunda göstərilir ki, Dirsə xanın yeganə oğlu nəzir-niyazdan sonra doğulur. Dirsə xan xalqa yaxşılıqlar edir; borcluların borcunu verir, kasıbları, aqları doyuzdurur və bundan sonra “bir ağzı dualının alqışı ilə” Tanrı ona bir oğul verir. Bu uşaq böyüyür, on beş yaşına çatır. Xanlar xanı Bayındır xanın bur buğası, bir də buğrası var idi. Yazda və payızda bu buğa ilə buğranı döyüşdürürdülər. Bir yazda yenə bu heyvanları döyüşdürürlər. Dirsənin oğlu da orada olur. Buğanı meydana gətirirlər. Uşaqlar buğanı görüb qaçır, Dirsənin oğlu qaçmır. Buğa ona hücum edir; vuruşurlar, axırda oğlan qalib gəlir və buğanın başını kəsir.

“Oğuz bəgləri gəlüb, oğlan üstünə yığnaq oldılar, təhsin dedilər. “Dədəm Qorqut gəlsün, bu oğlana ad qosun: biləsinə alub, babasına varsun. Babasından oğlana bəglik istəsün, təxt alı versün” – dedilər.

Çağırdılar. Dədəm Qorqut gəlür oldı. Oğlanı alub babasına vardı. Dədə Qorqut oğlanın babasına soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış.

Aydır:

Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil,

Təxt vergil, – **ərdəmlidir!**

Boynı uzın bədəvi at vergil,

Binər olsun, **hünərlidir!**

Ağ ayıldan tümən qoyın vergil, –

Bu oğlana şişlik olsun, **ərdəmlidir!**

Qaytabandan qızıl dəvə vergil bu oğlana,

Yüklət olsun, **hünərlidir!**

Altun başlı ban ev vergil bu oğlana,

Kölgə olsun, **ərdəmlidir!**

Çigin quşlu cübbə ton vergil bu oğlana,

Geyər olsun, **hünərlidir!**

Bayındır xanın meydanında bu oğlan cəng etmişdür. Bir buğa öldürmüş sənin oğlın, adı Buğac olsun. Adımı bən verdim, yaşını Allah versün, – dedi” (1, 36).

Bu epizoddan məlum olur ki, Dədə Qorqud oğlana atası Buğacdan bəylik istəyir, yəni Dədə Qorqudun başçılığı və oğuz bəylərinin iştirakı ilə oğlanı bəy edirlər. Bəyliyə keçirilmənin bir şərti var idi: özünü hünərli və ərđəmli kimi təsdiq etmək. Dədə Qorqudun Dirsə xana müraciətlə oxuduğu soylamada oğlan 3 dəfə ərđəmli, 3 dəfə hünərli adlandırılır. Bu “hünərli” və “ərđəmli” sifətləri soylamada növbələşir. Dədə Qorqud oğlanı əvvəlcə “ərđəmli”, sonra da “hünərli” adlandırır. Bunun təkrarlanması ilə Dirsəyə 6 dəfə müraciət olunur.

Demək, oğuz bəyinin, oğuz qəhrəmanının əsas psixoloji keyfiyyəti “ərđəm” və “hünər”dir. Mahmud Kaşqarlının “Divanü Luğat-it Türk” əsərində “ərđəm” sözünə belə bir izah verilmişdir: fəzilət, ədəb, tərbiyə; hünər” (2, 188). “Divan”da bu söz eyni mənalarda “ərđəm” şəklində də işlənmişdir (2, 188).

“Azərbaycan dilinin izahlı lüğət”ində bacarıq, məharət, ustalıq, qabiliyyət, fərsət kimi mənaları göstərilmiş (3, 409) “hünər” sözünə M.Kaşqarlının “Divan”ında rast gəlmədik. “Hünər” – ərəb sözüdür və türk dillərinin lüğətini yazan M.Kaşqarlı, görünür, elə bu səbəbdən bu sözü “Divan”a salmamışdır.

Göründüyü kimi, “ərđəm” və “hünər” sözləri mənaca bir-birinə yaxın görünür. Lakin bu sözlər qəhrəmanlığı səciyyələndirən anlayışlar kimi eyni, yaxud bir-birini əvəz edən kateqoriyalar deyildir. Bunlardan biri mənəvi dəyəri, digəri fiziki dəyəri bildirir.

“Ərđəm” sözü M.Kaşqarlının “Divan”ında verilmiş mənalarından (fəzilət, ədəb, tərbiyə) göründüyü kimi elm, bilik, hikmətlə bağlı anlayışı bildirir. Hünər isə, bildiyimiz kimi, fiziki qabiliyyət və bacarıqlarla bağlıdır. Beləliklə, Dədə Qorqud oğlana bəylik istəyərkən onu “ərđəmli” adlandırmaqla Buğacın mənəvi keyfiyyətlərini, “hünərli” adlandırarkən fiziki keyfiyyətlərini bəyan edir. Bununla da aydın olur ki, oğuzlarda qəhrəmanlıq təkə qolun gücünü deyil, həm də ağılın gücünü əhatə edir. Buğa ilə döyüşdə biz Buğacı həm ağıl, həm də qol qəhrəmanı kimi görürük. O, buğaya təkə fiziki gücü ilə deyil, həm də ağıl ilə qalib gəlir. Oğlanın buğa ilə döyüşünün təsvirindən aydın şəkildə görünür ki, əgər oğlanın buğadan ağıl üstünlüyü olmasa idi, o, buğaya qalib gələ bilməzdi: “Buğayla oğlan bir həmlə çəkişdilər. İki talusunun üstünə buğanın köpük turdı. Nə oğlan yenər, nə nə buğa yenər. Oğlan fikir eylədi, aydur: “Bir tama dirək ururlar, ol tama tayaq olur. Bən bunun alnına niyə tayaq olurbən-tururbən – dedi. Oğlan buğanın alnından yumruğun gedirdi, yolundan savıldı. Buğa ayağ üstünə turamadı, düşdi; dəpəsinin üstünə yıqıldı. Oğlan bıçağına əl urdı. Buğanın başını kəsdi” (1, 36).

Epizoddan göründüyü kimi, oğlanın buğaya qalib gəlməsi üçün onun fiziki gücü kifayət etmir. Güclər bərabərləşir. Lakin oğlan öz ağılını, yəni “ərđəmini” işə salır və çox asanlıqla buğaya qalib gəlir. Buğanın qabağında dirənib duran oğlan qəflətən çəkilir və buğa yıxılır. Beləliklə, oğlan buğa üzərində öz fiziki gücünü ağılın gücü ilə birləşdirməklə qələb çalır. Bütün oğuz bəyləri bunu görür: oğlanın həm fiziki gücünə, həm ağılına heyran qalırlar.

Biz igidlik üçün tələb olunan bu iki kateqoriyaya “Bamsı Beyrək” boyunda da rast gəlirik. Baybörənin oğlu da Buğac kimi igidlik, bəylik, qəhrəmanlıq adını alır. Boyda deyilir ki, “ol zəmanda bir oğlan baş kəsməsə, qan tökməsə, ad qomazlardı” (1, 53).

İlk baxışdan belə görünür ki, bir oğuz oğlanının bəy olması, bəylik, qəhrəmanlıq adı alması üçün yalnız “hünər” göstərməsi, yəni baş kəsib-qan tökməsi kifayətdir. Lakin boydan görünür ki, Baybörənin oğlu bəylik-qəhrəmanlıq adını təkə “hünərli” olduğuna görə deyil, həm də “ərđəmli”, yəni ağıllı, bilikli olduğuna görə alır. O, atasının bəzirganlarını quldurlardan xilas edir. Bununla da fiziki qəhrəmanlıq (“hünər”) göstərir. Tacirlər onu mükafatlandırmaq istəyirlər. Məlum olur ki, bəzirganların yükündəki mallar içərisində oğlanın bəyəndikləri mallar elə onun üçün alınib. Oğlan burada bir ağıl işlədir. Görür ki, bəzirganlar onu tanımadılar:

“Oğlan aydır: “Mərə, bəgünüz oğlı kimdir?”. Ayıtdılar: “Baybörənin oğlı vardır, adına Bamsı deyirlər”, – dedilər. Baybörənin oğlı olduğunu biləmədilər. Yigit barmağın ısırıldı, aydır: “Bunda minnətlə almaqdan isə anda babam yanında minnətsiz almaq yegdür!” – dedi. Atını qamcıladı, yola girdi” (1, 53).

Göründüyü kimi, Bamsı qəhrəmanlıq göstərərək haqq etdiyi hədiyyələri tacirlərdən almır. Tacirlər onu tanımasalar da, əslində, bu hədiyyələri onun üçün almışdılar. Bamsı anadan olanda atası bəzirganları Rum elinə yollamış və onlara oğlu üçün hədiyyələr almağı tapşırılmışdı. Bu hədiyyələrin içərisində üç əşya mühümdür: boz ayqır, yay və gürz. Bunlar qəhrəmanlıq hədiyyələridir. Bir oğlanın qəhrəman olması üçün onun atı, yayı və gürzü olmalıdır. Lakin bunu haqq etmək lazımdır. Beyrək də bəzirganları qarət etmiş kafirləri məhv etməklə qəhrəmanlıq

göstərir. Tacirlər ona bəyəndiyi malı hədiyyə kimi götürməyi təklif edirlər. O, atı, yayı və gürzü istəyir. Bunlar onun haqqıdır, çünki qəhrəmanlıq göstərmişdir. Lakin qəhrəman-bəy adını almaq üçün tək cə fiziki qəhrəmanlıq deyil, həm də əqli qəhrəmanlıq göstərmək lazımdır. O da ağıl işlədir, hədiyyələri götürmür. Görür ki, bu hədiyyələr bəy adı almaq üçün nəzərdə tutulmuşdur. Əgər indi onları götürsə, bəyolma mərasimi baş tutmayacaq. Bamsının öz-özünə fikirləşdiyi: “Bunda minnətlə almaqdan isə anda babam yanında minnətsiz almaq yegdür!” ifadəsi onun ağılını göstərir.

Oğlan bu hadisəyə qədər el içində Bamsı adı ilə tanınırdı. Hələ qəhrəmanlıq-bəylik adını almamışdı. Baş kəsib-qan tökən Bamsı bəylik adını haqq etsə də, bəyliyin atributları olan atı, yayı və gürzü tacirlərdən almır. Çünki hədiyyələri tacirlərin əlindən halda həqiqi qəhrəmana çevrilə bilməzdi. Bir oğlanın bəy adı almasından ötrü onun göstərdiyi qəhrəmanlığı oğuz bəyləri təsdiq etməli, Dədə Qorqud ad verməli idi. Bəzirganlar ad vermək hüququna deyildilər. Odur ki, Beyrək haqq etdiyi qəhrəmanlıq hədiyyələrini tacirlərdən almır. Alsa idi, bu halda özünün bəyolma mərasimini öz əli pozmuş olardı. Bununla da Bamsı tək cə qol qəhrəmanı (“hünərli”) olduğunu deyil, həm də ağıl qəhrəmanı (“ərdəmli”) olduğunu sübut edir.

Ağaverdi Xəli yazır ki, “ərdəm”, əski türk cəmiyyətində etik minimumu ifadə edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Oğuz igidlərinə ad verilməsi zamanı iki əsas zəruri qabiliyyətdən (ərdəm və hünər) birinin “ərdəm” olduğu aydın şəkildə görünür. Ritualın icraçısı Dədə Qorqud oğuz igidinin mənəvi və fiziki yetkinliyini təsdiq edəndən sonra boy başçısı Dirsə xan ona bəylik, başqa sözlə, sosial status verir, toplumda yerini müəyyənləşdirir. Beləliklə, “ərdəm”in bütövlükdə türk mədəni fenomenini ifadə etdiyi aydınlaşır (4, 122).

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında öz əksini tapmış qəhrəmanlıq psixologiyasının iki əsas kateqoriyası vardır: **ərdəm** – ağıl gücü və **hünər** – qolun gücü. Dastanın on iki boyu oğuz qəhrəmanlarının bu mənəvi keyfiyyətlərini təsdiq edir. Bu keyfiyyətlər “Dədə Qorqud” dastanından “Koroğlu” dastanına keçməklə türk qəhrəman obrazında mənəvi güclə fiziki gücün qovuşmasının, vəhdətinin xarakterik keyfiyyət olduğunu göstərir.

“Koroğlu” dastanının “Həmzənin Qırətı qaçırması” qolunda göstərilir ki, Koroğlu oğurlanmış atını qaytarmaq üçün Hasan paşanın sarayına gəlir. O, tanınmamaq üçün aşiq cildinə girir. Burada onun Hasan paşa ilə dialoqu olur. Həmin dialoqda Koroğlu igidliyin 10 şərtini sadalayır:

“Söz tamama yetdi. Hasan paşa dedi:

– Aşiq, dediyin haman o Qırət bu saat mənim tövləmdədi. İndi de görüm, mən ki onu Koroğlunun əlindən çıxartmışam, mən igidəm, Koroğlu?

Koroğlu dedi:

– Paşa, əgər doğrudan da belədirsə, onda sən igid adamsan. Ancaq paşam, igidlik ondu. Sən onun birini eləmişən. Qulaq as, o birilərini də sənə deyim:

Sənə deyim qoç igidin nişanın:

Aça yağılara meydan gərəkdi.

Nərə çəkib atılarda ortaya

Qaça qabağından düşman gərəkdi.

Təslim deyib qəniminə etməyə,

Əcəl çağı yoldaşından dönməyə,

Düşman qabağında heç vaxt sinməyə,

Meydanlarda qızmış aslan gərəkdi.

Qoç Koroğlu meydan açıb öyünü,

Namərd sinəsinə çəkər düyünü,

Ac qurdlardan saldırmağa qoyunu

Qurd ağızlı qoçaq oğlan gərəkdi” (5, 171).

Bu şeirdə ifadə olunmuş igidlik şərtlərini təhlil etmiş Yeganə İsmayılova yazır: “Şeirdə igidliyin on şərti ifadə olunub. O şərtlər ki, Koroğlu bir igid olaraq həmin şərtlər – igidlik nişanələri ilə yaşayır. Fikrimizcə, bu, orta əsr Azərbaycan qəhrəmanının igidlik kodeksidir. Qoç igidliyin şərtlərinə görə:

1) Qoç igid yağılara meydan açmalıdır;

- 2) Qoç igid düşmən üstünə gedəndə dəli nəərə çəkməlidir;
- 3) Qoç igid düşməni qabağına qatıb qovmalıdır;
- 4) Qoç igid heç vaxt düşməyə təslim olmamalıdır;
- 5) Qoç igid ölüm təhlükəsi olsa belə, yoldaşını atmamalıdır;
- 6) Qoç igid düşmən qabağında heç vaxt əyilməməlidir;
- 7) Qoç igid meydanlarda qızmış aslan kimi döyüşməlidir.

Koroğlu igidliyin qalan üç şərtini şeirin sonuncu bəndində bilavasitə özü ilə əlaqələndirir.

Yəni qoç igid:

- 8) Koroğlu tək özünü düşmən qabağında öyməlidir;
- 9) Koroğlu tək namərd sinəsinə düyün (dağ) çəkməlidir;
- 10) Koroğlu tək qurd ağızlı qoçaq oğlan olmalıdır (6, 109-110).

Y.M.Meletinskinin ilk əcdadların qəbilə və tayfaların ilk valideyni hesab olunması və onların qəbilə icmasını bir sosial qrup kimi modelləşdirməsi haqqındakı fikrini (7, 638) yada salsaq, onda “Dədə Qorqud” və “Koroğlu” dastanlarındakı qəhrəman obrazının psixologiyası, əslində, bu dastanları yaradan və yaşadan xalqın qəhrəmanlıq psixologiyasını özündə əks etdirir.

**İşin elmi yeniliyi və əsas nəticəsi:** Göründüyü kimi, qəhrəman obrazının psixoloji keyfiyyətləri özünü sabit xətt kimi Azərbaycan eposunun bütün tarixi boyunca davamlı xətt kimi qoruyur. “Koroğlu” dastanındakı igidliyin on şərti ilk baxışda fiziki qəhrəmanlıqları əhatə etsə də, əqli güc olmadan bu qəhrəmanlıq aktlarının heç birini həyata keçirmək mümkün deyildir. Buradan aydın olur ki, Azərbaycan eposunda qəhrəman öz psixologiyası etibarilə ilə mənəvi və fiziki kamilliyin vəhdətini təcəssüm etdirir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda bu vəhdət “ərdəm” və “hünər” kimi iki əsas kateqoriyanı əhatə edirsə, bu, “Koroğlu” dastanında igidliyin şərtlərinin nümunəsində on kateqoriyaya qədər genişlənir.

**İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti:** Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən “Kitabi-Dədə Qorqud”un tədqiqində nəzəri ədəbiyyat kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə həmin dastanın ali məktəblərdə tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənleşir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
2. Kaşgarlı Mahmud. Divanü Luğat-it Türk (Dizin). Çeviren Besim Atalay. Birləşdirilmiş birinci baskı (Cilt IV). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013, 887 s.
3. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə, II cild. Tərtibçilər: Ə.Orucov, B.Abdullayev, N.Rəhimzadə. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 792 s.
4. Xəlil A. Əski türk savlarının semiotikası. Bakı: Səda, 2006, 164 s.
5. Koroğlu. Tərtib edən M.H.Təhmasib. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Nəşriyyatı, 1956, 456 s.
6. İsmayılova Y. “Koroğlu” dastanında obrazlar sistemi. Bakı: Nurlan, 2003, 176 s.
7. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва: Советская энциклопедия, 1990, с. 634-640

**Айнур Фараджова**

#### **Поэтическая структура героя в эпосе “Книга моего Деда Коркута”**

##### **Резюме**

Согласно типологии у героических эпосов мировых стран существуют универсальные характеры героев. Отношения “героя” и “общества” занимают особое место. Каждый герой борется за священные и общие ценности, а также национальной безопасности принадлежащего общества. Его основной вид деятельности направлен на обеспечение и спасение космической гармонии, это означает политические, социальные, духовные ценности. “Героическая деятельность” героя активизируется во время

опасности, созданной внутренними и внешними силами. Все эти качества и функции героя выражены в его поэтической структуре.

Aynur Farajova

### The poetical structure of the hero in the epos “Kitabi-Dede Gorgud”

#### Summary

According to the typology the heroic eposes of the world nations have the universal characters. The plan of “hero” and “society” take the main place here. Each hero struggles for the sacred and common values of the national security of the belonging society. Its main activity is to secure and save the cosmic harmony, it means the political, social, spiritual orders. “The heroic activity” of the hero activates when the danger creates from the inner or external side. All these qualities and functions of the hero are expressed in his spiritual structure.

BAHAR MƏLİKZADƏ  
BDU, magistrant  
Azərbaycan

### “KİTABİ DƏDƏ QORQUD”DASTANINDA DAĞ KULTU

**Açar sözlər:** *Tağ, qaz, qor, coğrafiq oordinat, poetiksiqlət*

**Ключевые слова:** *арки, газ, географические координаты, поэтический смысл*

**Key words:** *arches, gas, geographic coordinates, poetic sense*

İlkin təbiət varlıqlarından biri də dağdır. Göy Tanrısına yaxınlığına görə ulu əcdadın təsəvvüründə dağ kutlaşdırılmış, nşanları Yaradana bağlayan əsas vasitə sayılmışdır. Qədim zamanlarda türklər müqəddəs saydıqları dağlarda Göy Tanrıya dua edib qurban kəsirdilər. Onlar dağları “Ölkənin qoruyucu ruhu” adlandırırdılar.

Dağ kultunun mövcud olması qədim bir Moğol rəvayətində də özünü göstərir. Bu rəvayətə görə Çingiz xan bir döyüşdə canını düşmənlərdən qurtarmaq üçün bir dağa sığınmış və qurtulmuşdur. Bundan sonra Çingiz xan həmişə bu dağa qurban kəsdirmişdir. Bu böyük qüdrətli şəxsiyyətin adı Dəmir dağdan götürülmüşdür.

Təbiətin bu əzmətli predmetinə - dağa, dağlara olan istiqanlı münasibət, ilk baxışda göründüyü kimi, adəcə, emosional vəziyyətin ifadəsi olmayıb, ciddi təfəkkür hadisəsi kimi qədim oğuzların həyat fəlsəfəsinin bir epizodu kimi qəbul edilməlidir. Çünki onlar dağları bir torpaq və daş yığını kimi deyil, hisslər və duyğularla yoğurmuşlar.

Mədəniyyət tariximizin ən nadir incisi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında kultlar sistemində dağ kultu xüsusi yer tutur. Dastanda dağ yalnız təbiətin təsvirə cəlb edilmiş predmetləri (peyzaj, kolorit) deyil, onun seçilmiş, fərqləndirilmiş və başlıcası, şəxsləndirilmiş, yəni totem səviyyəsinə qaldırılmış atributudur. Dağın kult hədəfi kimi seçilməsi canlı varlıq kimi insanın taleyinə, həyatına və arzularına istiqamət verməyə qadir olan bir qüvvə kimi qəbul və dərk olunmasıdır. Dastanda dağ kultunun ən qabarıq nümunəsi kimi deyə bilərik ki, oğuzlar alqışlarında da dağa tapınır, dağa güc bəlgəsi kimi baxırlar.

Yerli qara dağların, yığılmasun! (5;36).

Qədim türk mənbələrində dağ sözü tağ şəklində işlənmiş və yerin dik, hündür, yamaclı və zirvəli mənasını vermişdir. Tarixən ədəbi dilimizdə d-t əvəzlənməsi hadisəsi özünü göstərmişdir. Sonralar öz sabit şəklini almışdır və dağ şəklində işlənmişdir. Eposda da dağ tağ şəklində işlənən nümunələrə rast gəlirik. Qarşu yatan qara tağını aşmağa gəlmişəm (5;58).

Müasir türk dillərində dağ anlayışının müxtəlif sözlərlə ifadə olunmasına rast gəlinir. Dağ

anlayışı ifadə edən vahidləri qədim və müasir türk dilləri kontekstində izah edən Ə.Cavadov yazır: "Altay dilində tuu sözü ilə yanaşı, kır, özbək dilində isə tepa sözü işlənir. Dağ anlayışının bu ifadə vasitələri ilə yanaşı, arxaik formalara da rast gəlmək olur ki, bunlar dağ, tayfa, yer, çay və s. adlarında daşlaşmışdır. Külli miqdarda toponimlərə əsasən dağ adının aşağıdakı arxaik variantlarını göstərmək olar: qar-qır-qur, qaz-qız-quz, qara-qıra-quza-qaya-qala (2;134).

Ən əsası da Ə. Cavadov qeyd edir ki, "Qorqud" adının birinci hissəsi (qor) dağ anlamlıdır (2;134). Bu mənada dastanda işlənən "qaz" sözü yalnız quş anlamında başa düşülməməlidir. Çünki dağ sözünün arxaik variantı kimi əvvəllər qaz sözü işlənmişdir. Qaza bənzər qızı-gəlini çıxırırdılar (5;38). Bu cümlədə qaz sözü iki cür anlaşılır: quş mənasında, dağ mənasında. Ancaq burda dağ mənasına daha çox uyğun gəlir. Çünki dastandakı Qazlıq dağ adının kök morfemi də "qaz" apelyativlidir. Bu adda həm dağ, həm də şəxs adı müşahidə olunur ki, bu da qədim türk tarixi və etnoqrafiyası baxımından səciyyəvidir. "Kitab"da eyni söz əsasında yaranmış bir sıra dağ və şəxs adları müşahidə olunur ki, seçdiyimiz nümunələrlə fikrimizi əsaslandırmaq:

Qara dağ-Qarşı yatan qara dağım yığılıbdur, Ozan sənin xəbərin yox (5;68). Bu baxımdan biz Qaraçəkür, Qaragünə, Qara Təkür, Qarabudaq sözlərinin apelyativ əsasında yarandığını müşahidə edirik. Qara dağ burda ən əsası səciyyəyə malik olan bir məkani obyekt kimi diqqəti çəkir. Çox zaman real plan özü də əsası fon icərisində əridilir. Qara sözünün qədim Türk təfəkkürünə istinadən semantik tutumu burada həlledici rol oynayır. Olduqca səciyyəvidir ki, Dədə Qorqudun dualarındakı, alqışlarındakı şah ifadələrdən biri məhz Qara dağdır. O, əzizlədiyi, sevdiyi insanlara adətən və tez-tez "Qara dağın yıxılmasın", -deyə dua edir. Yazıçı Anar ehtimal edir ki, Dədə Qorqud dünyasının "Qarşı yatan dağı" da Azərbaycanın şimal sərhədi olan Böyük Qafqaz sıra dağlarıdır (1;23).

Qaracuuq (dağ adı) - Qaracuuğa qıymayınca yol alınmaz (5;20); Qaracuuq çobanın üstünü qəflətən yüz kafir aldı (5;22).

Müasir Azərbaycan, o cümlədən türk xalqları onomastikasında dağ adları və dağ anlayışı ifadə edən sözlər əsasında yaranmış şəxs adları üstün mövqedə görünür. Qoşqar, Dağxan, Elbrus, türk onomastikasında isə Yıldız, Emir, Barut, Nur. Dastanda və müasir türk antroponomikasında bu cür adların intensivliyi onların leksik-semantik tutumundakı böyüklük, ucalıq, yüksəklik kimi mənə çalarları, ən əsası isə dağ kultu ilə bağlıdır.

Dastanda işlənən dağ adlarının ümumi mənzərəsini belə səciyyələndirmək olar: əks –səda verən, Oğuz cəmiyyətinin coğrafi koordinatlarını əks etdirən, tanrı statusunda, mətndə işlənərək poetik siqlətini qüvvələndirən bir qüvvə kimi çıxış edir. Bu adların bir qisminə simvollaşmış dağ kultu daşlaşmış vəziyyətdədir. (Qara dağa yetəndə son keçid versin! Aşqın-aşqın sular keçsən, keçid versin! (5;12). Yaxud da Qazlıq dağ adı birinci boyda Dirsə xanın xatununun dilində üç dəfə işlənmişdir. Bu dağ oroniminin ana obrazının dilindən verilməsi, daha doğrusu, dərddli ananın psixoloji sarsıntıları kontekstində canlandırılması onu deməyə əsas verir ki, "Kitab"dakı bir sıra dağ adlarında dağ kultu daşlaşmış vəziyyətdədir, sanki bu cür adlar qəhrəman obrazlarını hərəkətə gətirən vasitələrdən biri kimi çıxış edir.

Aqar sənin suların Qazlıq dağı  
Aqar kibi aqmaz olsun!  
Bitər sənin otların, Qazlıq dağı,  
Bitər ikən bitməz olsun!  
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq dağı,  
Qaçar ikən qaçmaz olsun, daşa dönsün! (5;32).

Həmçinin cümlələrin əksəriyyətində dağla bağlı sözlər həlledici fiqur kimi görünür. Bucümlələri dağla bağlı sözlərin assosiativliyi ilə işlənmiş vahidlərsiz təsəvvür etmək mümkün deyil. Məsələn: "Axar sənin suların, Qazlıq dağı, axar ikən axmaz olsun! Buradakı su, axmaq, axmaz olmaq kimi vahidlər məhz "Qazlıq dağı" oroniminin assosiativliyi ilə işlənmişdir.

Kitabdakı dağ adlarına aşağıdakı nümunələri göstərmək olar:

Arqıç qır-11-ci boyda iki yerdə xatırlanır. Bu söz Kilisli Rüşət və Orxan Şaiq nəşrlərində "Açkıs-Kır", H.Araslı nəşrində isə Arqıç qır şəklində verilmişdir (3;33). Arqıç qırda yıqanır Əmman dənizində sərb yerlərdə yapılmış kafir şəhəri (5;157). Arqıç qırda döndərdigim, mərə kafir, sənin baba (5;157).

"Arqıç"ın "Arğıç//Arxaç-mal-qoyun sürülərinin salındığı yerlə əlaqədar olduğunu qeyd



edənlər də var. Qır sözü isə dağ, dağ zirvəsi, dağ aşırımı, yüksəklik, kol-kosla örtülüdür kimi mənalandırılır. Qırla başlanan bir sıra yer adı Türkmənistanın Qaraqum əyalətində də vardır (3;33).

Arqubeli, Aladağ, Alatau-KDQ-da 1,6,9,10,12-ci boylarda Arqur yatan, 1,9,10-cu boylarda Arqumili, 6-cı boyda Arqubeli, 6,9,12-ci boylarda isə Ala dağlar kimi adı çəkilir. Arqu mili Ala dağı ovlayuban-quşlayuban? (5;108). Arxu beli Ala dağı dünin aşdın (5;110). Arqu beli, Ala dağı avlar idim (5;117). Arquru yatan Ala dağı qazan sülaləsinin və İç Oğuz və Daş bəylərinin ov və əyləncə yeri olmuşdur.

“Ala dağ” oronomik modelindəki “ala” sözü hündür mənasındadır. Bu oronim bayatılarımızda da müşahidə olunur:

Əzizim Ala dağa,  
Gün düşür Ala dağa  
Mən Qarabağ əhliyəm,  
Yaz məni Qaradağa.

Qara dağ-dağ adı.”Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında otuz dəfə müxtəlif məzmununda adı çəkilir. Qara sözünün iki mənada işlənməsi diqqəti cəlb edir. Burada uca, əlçatmaz mənaları ilə yanaşı həm də şimal semantik mənalar da qorunub saxlanır. Aşağıdakı nümunələrə diqqət yetirək:

Qara dağım yüksəgi oğul! (5;88). Qarşı yatan qara dağım yıxılıbdur (5;68). Qarşı yatan qara dağımı aşmağa gəlmişəm (5;108). Qara dağlar önünə ava bindim (5;138). Aydındır ki, bu boylarda oğuzların yurd saldıqları, ov ovladıqları Qara dağdan söhbət gedir.

Ancaq digər boylarda isə “Qara-qara dağlarda çevirdim, alımadım, Basat! (5;29); Qara-qara dağlardan xəbər aşmış (5;139) kimi deyimlərdə “Qara dağlar” müəyyən ünvanı olmayan, müxtəlif coğrafi məkanlarla səsləşən əzəmətli, böyük dağlardan xəbər verir.

Bu mənada türkdilli xalqların yaşadığı bir sıra qədim ərazilərdə Qara dağ oronimi bu gün də qalmaqdadır. Azərbaycanda Qara dağ, Naxçıvanın Şahbuz rayonunda Qaradağ və s.

Yazıçı Anara görə, “Qara dağ” oronimindəki “qara” sözünün semantik yükünü üç istiqamətdə müəyyənləşdirmək olar: rəng anamlı söz kimi, səmti, cəhəti göstərən söz kimi, böyüklük, ucalıq anamlı söz kimi (1;23).

Ağlağan, Ağılqan-Lori/Şöreyil/ Pənbək bölgələrini bir-birindən ayıran, həmişə başı çənli, dumanlı dağ. Ağbaba yaylasının şərq qurataracağındadır. Boz Abdal silsiləsinə daxildir (3;14).

Dastanda 4-cü boyda adı çəkilir. Kafir sərhədinə, Cızıqlara, Ağlağana, Gögcə dağa aluban çıxayın (5;80). Bu dağ adı yalnız Qazan xanın dilində verilir.

Qazlıq//Qazılıq-dağ adı. Dastanda cümlə tərkibində 41 dəfə adı çəkilir. Maraqlıdır ki, “Dədə Qorqud” dastanında bu dağın adı “Qafqaz” sözünün məhz 2-ci hissəsinə (“quz”) məkan anamlı yeni sız düzəldən “lıq” şəkilçisi artırmaqla yaranır (6,21).

Qazlıq dağının günahı yoxdur (5;33).

Qaraqucda Qazlıq atına çox yılmışəm (5;66).

Ağayıl-S.Əlizadə “Kitab”ın 1988-ci il nəşrində bu sözün transkripsiyası və mənası ilə bağlı ziddiyətli fikirlər olduğuna görə belə bir şərh verir: Bircə, bu sözlər ayrı yazılmalı və “ağ aul/ayıl” (hündür oba, yaylaq mənasında) başa düşülməlidir. Təsədüfi deyildir ki, Drezden nüsxəsinin katibi “ayıl” sözündə ikinci saitin üstündə “zəmmə” işarəsi qoymaqla, onun “aul” kimi tələffüz edildiyinə işarə etmək istəmişdir” (4;229).

Ağayıldan tümən qoyun vergil bu oğlana (5;28). İlk olaraq, bu dağ adı Dədə Qorqud obrazının dilindən verilir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qeyd etdiyimiz dağa tapınma, dağ kultunun izləri sonrakı dövrdə yazılan əsərlərdə də öz əksini tapmışdır. Azərbaycan türklərinin dillər əzbəri olan bir sıra bayatılarının dağlara müraciətlə başlaması, dərdlərini ulu dağlarla bölüşməsi hələ də dağ kultunun mövcud olmasına bir dəlildir.

A dağlar, ulu dağlar,  
Çəsməli, sulu dağlar.  
Burda bir igid ölüb,  
Göy kişnər, bulud ağlar.

Koroğlu dastanında da dağ kultunun izlərinin müşahidəçisi oluruq. Necə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da dağa tapınma, dağa yağılardan qoruyan bir qüvvə və həyat fəlsəfələrinin bir epizodu

kimi baxırdılar, “Koroğlu” dastanında da bunun izlərinə rast gəlirik:

Ucalardan uca dağı,  
Hərgiz gələ bilməz yağı,  
Koroğlu tək ər oylağı,  
Nigar, Çənlibel budu, bu!

Hətta burda Çənlibel Dədə Qorqud dastanındakı Qara dağla müəyyən qədər səsleşir. Qara dağ oğuzların yurd saldıqları məkan idisə, Çənlibel də Koroğlunun və dəlilərinin məskəni idi.

Eyni motivləri A.Ələsgərin “Dağlar” qoşmasında da görürük. Burda biz A.Ələsgərin keçirdiyi psixoloji sarsıntılarının bir növ müşahidəçisi oluruq ki, bu da dağ kultunu hələ də mövcudluğunun sübutudur.

Hanı mən gördüyüm qurğu-büsatlar?  
Dərdməndlər görsə tez bağı çatlar;  
Mələşmir sürülər, kişnəmir atlar,  
Niyə pərişandı halların, dağlar!

Müşahidələr göstərir ki, dağın böyüklük, ucalıq, gözəllik, elecə də sədaqət rəmzi kimi mənalar ifadə etməsi ümumən ədəbiyyatımız baxımından səciyyəlidir. Elə S.Vurğunun dağlar şeirinə müraciət etsək kifayətdir:

Bir qonağam bu dünyada,  
Bir ggün ömrüm gedər bada;  
Vurğunu da salar yada  
Düz ilqarlı bizim dağlar.

Qeyd edək ki, dastanda çoxsaylı obrazlı ifadələr poetik siqlətini heç vaxt itirmir, nadir inciləri olaraq çalır. Belə ifadələrin yaranmasında dağla bağlı sözlərin müstəsna rolu vardır. Müşahidələr göstərir ki, dastan qəhrəman obrazlarının hərəkət trayektoriyasını məhz bu cür obrazlı ifadə və deyimlərsiz təsəvvür etmək olmaz.

Dağla bağlı sözlərin obrazlı ifadə və deyimlərdə məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış etməsi də dastanda qabarıqlığı ilə seçilir.

Qarşı yatan qara dağını aşmağa gəlmişəm.  
Aqındılı görklü suyunu içməyə gəlmişəm (5;58);  
Savaşmadım, uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!  
Ağayıldan tımın qoyun gedərsə, mənim gedər (5;35).

Axan duru sulardan, -Çılpaq yatan Ala dağdan söz-sov adlayub keçər, xanlar xanı Bayandıra xəbər çatır (5;25).

Dağ çiçəgiylə südi oğlanın yarasına urdılar (5;33).

Hətta Dədə Qorqud obarazının dilində deyilmiş müqəddimədəki atalar sözlərində biz dağ sözünün güclü poetik siqlətinin dərin semantik mənasının şahidi oluruq:

Bir yigüdün qara dağ yumrısıca malı olsa,  
yığar-dərər, tələb eylər,  
nəsibindən artuğun yiyə bilməz (5;19).

Qorqudşünaslıqda bu atalar sözünün semantikasını belə izah olunur: mal dövlət yığmağa həris olma, qismətindən artıq yeyə bilməzsən, ürəyi geniş, əliacıq ol!) (6;77).

Poetik siqlətli, minilliklərin yadigarı olan bu ifadələrin əksəriyyəti təkcə dağ obrazı deyil, həm də dağ və qəhrəman obrazlarının səciyyəvi cəhətlərini əks etdirir. Qəhrəmanların bu və ya digər keyfiyyətlərini təbiət hadisələri ilə müqayisə etmək olar ki, bu da dastana xüsusi poetik zənginlik verir. Məsələn: Beyrəyin bacısı qardaşının əsirlikdə olduğunu Qazana bu cür çatdırır:

Qarşı yatan qara dağım yığılıbdır,  
Ozan, sənin xəbərini yoq.  
Kölgəlicə qaba ağacım kəsilibdür,  
Ozan sənin xəbərini yoq (5;69).

Bu mənada deyə bilərik ki, qədim türk dağa tapınıb, dağı tanrı hesab edib, sevincini də, kədərini də dağla bölüşüb, dağ çiçəyini ana südü kimi şəfalı, müqəddəs bilib, döyüş yeri də, ov yeri də, dağ olmuşdur və ”Kitabi Dədə Qorqud” dastanı dağla bağlı daşlaşmış vəziyyətdə olan hər nə varsa bu günümüzdə ötürən nadir sənəd abidəsidir.

## Ədəbiyyat:

1. Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sissiz. Bakı, 1992.
2. Cavadov. Ə. Azərbaycan dilində dğə anlayışının arxaik ifadəsi. Azərbaycan onomastikası problemləri, 2. Bakı, 1988.
3. Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, 2004.
4. Əlizadə. S. Nüsxə fərqləri və şərhlər. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1988.
5. Kitabı Dədə Qorqud dastanı. Bakı, 2004.
6. Tanrıverdi Ə. Dədə Qorqud Kitabında dağ kultu. Bakı, 2013.

**Бахар Меликзаде**

### Культ горы в эпосе «Китаби-Деде Горгуд»

#### Резюме

Статья исследует культ горы в эпосе «Китаби-Деде-Коркуд». Можно заключить что, единицы связанное с культом горы в дастане присутствует значения возвышенности величия и защита. В этой семантике также прослеживаются следы первобытных верований. Из этого можно заключить что символ горы представляет неприкосновенности недостижимым и превратился в культ для огузов.

**Bahar Malikzadeh**

### Cult of mountain in the epos "Kitabi-Dede Gorgud"

#### Summary

The article dedicated to the cult of the mountain in the epic "Kitabi Dede Korkut". It can be concluded that there is a meaning as glory, greatness, protector in the semantics related to the mountain in the poetic structure of the epic. There are traces of primitive beliefs in this semantics, too. At the end we can conclude that the mountain is a symbol of immunity unattainable and became a cult for Oguz.

**BURTIYEVA MƏRYƏM**  
**BDU**  
*Azərbaycan*

### “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA KULTLAR

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, kult, dağ, at, qurd, su, ağac, ov, əcdad*

**Ключевые слова:** *ДедеКоркут, культ, гора, лошадь, волк, вода, дерево, охота, предок*

**Key words:** *Dada Korkut, cult, mountain, horse, wolf, water, tree, hunt, ancestor*

“Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz türklərinin qəhrəmanlıq tarixini, ailə-məişət həyatını, mənəvi-əxlaqi dəyər və düşüncələrini özündə əks etdirən möhtəşəm abidədir. Ulu öndər Heydər Əliyev qeyd edirdi: “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq eposudur, özü də bir cəngavər, bir igid haqqında yox, bütöv bir xalqın qəhrəmanlığını özündə cəmləşdirən bir eposdur. Onun ən böyük ideyası baş sərkərdədən tutmuş böyükdən kiçiyə kimi bütün qəhrəmanlarının doğma torpaqlarını qorumaq uğrunda canlarından keçməyə daim hazır olduqlarını göstərməkdir. Eposun əsas mahiyyətini qəhrəmanlıq ideologiyası təşkil edir. Ölkəmizin yaşadığı bugünkü mərhələdə xalqımızın qarşısında duran ən ümdə problemlərin həlli, o cümlədən respublikanın suverenliyinin və müstəqilliyinin möhkəmləndirilməsi, ərazi bütövlüyünün qorunması

baxımından müasir Azərbaycan Respublikası vətəndaşlarının bu qəhrəmanlıq ideologiyasından faydalanmasının nə dərəcədə vacib olduğu gün kimi aydındır” (8, 8).

“Kitabi-Dədə Qorqud” həm mənşəyimizi, tarixi keçmişimizi müəyyənləşdirən, həm də əski dünyagörüşümüzün totemizm, şamanizm qatlarının izlərini özündə yaşadan bir abidədir. Abidədə islam qanunları, adət- ənənələri (cənnət, cəhənnəm, Məkkə, Mədinə, Arafat dağı, Minada Şeytana daşatma, zəkat, sədəqə və s.) əks olunduğuna baxmayaraq, İslamdan əvvəlki mədəniyyətimizin izlərini yaşadan motivlər vardır. Tədqiqatçı O.Ş.Gökyayın qeyd etdiyi kimi, dastanda “evlənmə, elçilik, ölüm, yas, advermə kimi” adətlərə və at, qurd kimi qaçarlara qaz, qaraquş, torağay və s. kimi uçarlar inamlar, əsatiri qəhrəmanlar abidənin tarixinin daha qədim dövrlərə aid olduğunu göstərir (5, 38).

Türk mifşünaslığında qənaətə görə, türk mifologiyasında təbiət obyektləri- dağ, su, ağaclar özlüyündə ilahi dəyərlər daşımaqdadır; yəni onlar Tanrının parçaları, daha doğrusu, funksiyalarıdır. (6, 194) “Kitabi-Dədə Qorqud”da təbiət canlı və hərəkətliyi ilə ayrıca önəm daşıyır. Belə ki ,axar sulardan xəbər sormaq, ağaca müraciət etmək, dağlarla öyünmək, bəzən də bəddua, qarğış etmək animizmin görüntüləridir (5, 39).

Oğuzların təbiətin müxtəlif canlı və cansız varlıqlarına müqəddəs münasibət bəslədiyini görürük və bu varlıqlar eposda kult səviyyəsinə qaldırılmışdır.

İlk öncə kult sözünün mənasına diqqət yetirək. Kult latınca “kultus” sözüdür və mənası “tapınma”dır. Muharrem Kayanın fikrinə istinadən deyə bilərik ki, bir inancın kult halına çevrilməsi üçün 3 ünsürün olması vacibdir:

- a) Kult ola biləcək bir əşya və şəxsin mövcudluğu
- b) Bu əşya və ya şəxsdən insanlara fayda yaxud zərər gələ biləcəyi inancının olması
- c) Bu inancın nəticəsi olaraq faydanı cəlb, zərəri dəf edəcək ziyarətgahların, qurban verilmələrin və s. mövcudluğu

**Dağ kultu.** Kosmik nizamın bütün parametrlərini özündə əks etdirərək dünyanın tam mərkəzində ucalıb sakral güc qaynağı və ulu başlanğıc, soyun əsası, ana yurdun rəmzi kimi qavranılmış dağ mifopoetik dünya modelində dünyanın öz obrazıdır. Şamanizmdə rast gəlinəni şəklilə dağlar ilk çağlarda “dağ ruhları” kimi mistik və mənəvi gücləri olan, bu üzəndən də hiss və duyğularla yoğrulmuş varlıqlar kimi düşünülürdü. (6, 160- 161) Dağların qədim türk-oğuz mifoloji dünyagörüşündə müqəddəs, dəyərli sayılmasını “Kitabi-Dədə Qorqud”un müxtəlif boylarında müşahidə edirik. (5, 40). Dədə Qorqud oğuzlarının dağları köklü duyğulara qabil varlıqlar zənn etməsi dağın ruh daşmasına olan inamla bağlıdır (4, 28) Boylarda xüsusi adlı dağlar bunlardır: “Qazlıq dağı”, “Gökcə dağ”, “Ala dağ”, “Qara dağ”, “Qaracuk dağ”. (3, 8) Ən çox adı çəkilən Qazlıq dağıdır. Orta Asiyada da bu adda dağların olmasına baxmayaraq, bir çox tədqiqatçılar (Ə.Dəmirçizadə, Bartold və b.) Qazlıq dağını Qafqaz dağı hesab etmişlər. Oğuz türklərinə görə Qazlıq dağı özündə kişi ruhunu əks etdirir. Oğuz kişiləri, qəhrəmanları özündə kişi ruhu daşıyan Qazlıq dağından güc-qüvvət alır, özlərini dağa yaxın hesab edirlər. Qadınlar isə kişi ruhlu Qazlıq dağını özlərinə qayınata bilir, ondan utanır, çəkinirdilər (5, 38). “Kitabi-Dədə Qorqud”un birinci boyunda Dirsə xanın xanımının Qazlıq dağına qarğaması dağların insani duyğularla yaşamasına işarədir. Ana Qazlıq dağına bir canlı varlıq olaraq qarğış ünvanlayır:

Qazlıq tağı aqar sənin suların,  
Aqar ikən aqmaz olsun!  
Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,  
Bitər ikən bitməz olsun!  
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı,  
Qaçar ikən qaçmaz olsun, taşa dönsün

M.Cəfərli yazır: “Qarğışın insana təsiri məlumdur. Qarğış insanı tutur, başına pis işlər gətirir, öldürür. Demək , oğuzlar üçün dağ insani keyfiyyətə malikdir. Bu canlılıq məhz onu sadaladığımız elementlərində üzə çıxır. Dağı qarğış o vaxt tutur ki, suyu axmır, otu bitmir, keyiki qaçmır, arslanı, qaplanı olmur. Yəni saydığımız bu beş element öz fəaliyyətini dayandırdıqda, öldükdə qarğış tutur, yəni dağ da ölür. Dağın canı bu obrazlardadır” (4, 25-27).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da xüsusi adla tanılan dağlardan biri də Ala dağıdır. Qalın Oğuz bəylərinin sözü gedən dağa elliklə ova çıxmaları abidədə məxsusi şəkildə nəzərə çatdırılır: “Ala dağa ala ləşkər ava çıxdı”.

Ala dağın coğrafi yerləşməsi elədir ki, sanki bir Oğuz yurdundan o birisinə yol daha çox buradan keçir. Bu da maraqlıdır ki, yolkeçmə həmişə gecə vaxtı olur. Boylarda bu və ya digər şəkildə on bir kərə “dünnən” (gecə) keçilir.

Ala dağ bir mühüm məsələnin açımına da yardım edir. Bu da odur ki, xanlar xanı Bayındır Xanı görmək üçün, ona bir xəbər çatdırmaq üçün mütləq Ala dağdan keçilməlidir. Abidədə həmçinin bu da bildirilir ki, Oğuzlar daha çox Ala dağın ətəyində çadır qurub, ev tikirlər, yemə-icmə mərasimləri də, əsasən, burada qurulur. (3,18- 19)

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Qara dağın kult olaraq funksiyası çoxşaxəlidir. Eposda hər obanın, hər yurdun, hətta hər bir adlı-sanlı ailənin, kişinin öz Qara dağının olması Qara dağın birbaşa tapınaq yeri olaraq kulta çevrilməsini sübut edir.

Dastanda Dədə Qorqud Banuçiçəyi Beyrək üçün istəməyə gəlir. Dəli Qarcar deyir: “Ey əməli azmış, feli dönmüş; Allah ağ alnına qada yazmış!... Əcəlinmi gəldi? Buralarda neylərsən? Dədə Qorqud aydır:

“Qarşu yatan qara tağını aşmağa gəlmişəm”

Yenə eposun üçüncü boyunda dustaqlıqdan qayıdan Beyrək bacısından soruşur:

Qarşu yatan qara tağı,

Sorar olsam, yaylaq kimün?

Bacısı cavabında söyləyir:

Qarşu yatan qara tağı sorar olsan,

Ağam Beyrəgin yaylasıdı

Dastanda Salur Qazan da oğlunun dustaq getdiyi zaman söyləyir:

“Qara dağım yüksəyi oğul” (4, 31-32)

Qara dağ ifadəsi eposun digər boylarında da işlənir. Qara dağ yurdun dayağı, əsası sayılır onun ucalması, qorunması, yad əllərə keçməməsi əslində elin qorunması deməkdir. Buna görə də istər ayrı-ayrı fərd-kimsələrin, istərsə də boyların sonluqlarındakı Dədə Qorqudun dualarında tez- tez “Qara dağın yıxılmasın” deyilir. Elə nəslin, soyun daşıyıcısı, davamətədiricisi olan oğlanlara da “Qara dağımın yüksəyi oğul” öyümü söylənilməsi bu deyilən yönə bağlıdır. (3, 22)

**Su kultu** bir çox türk mənşəli xalqların folklorunda sakral dəyər qazanmış tapınaqdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un ayrı-ayrı boylarında su ilə bağlı “Ulaşıbın sular daşsa dəniz olmaz”, “Adam içməz acı sular sızınca, sızmasa yey”, “Soyuq-soyuq sularım sənə içət olsun”, “Su haqq didarın görmüşdür”, “Qamən axan görklü suyun qurumasın” və s. deyimlər çoxdur. (3, 26)

“Kitabi-Dədə Qorqud”un ikinci boyunda Salur Qazanın su ilə xəbərləşməsi suyun tapınaq obyektini kimi dəyərini və sakral funksiyalarını göstərir:

Çağnam-çağnam qayalardan çıxan su,

Ağac gəmiləri oynadan su,

Həsənlə Hüseyinin həsrəti su,

Bağ və bostanın zinyəti su,

Ayişə ilə Fatimənin nigahı su,

Şahbaz atlar gəlib içdiyi su,

Qızıl dəvələr gəlüb keçdiyi su,

Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatdığı su,

Ordumun xəbərin bilürmisin, degil mana!

Qara başım qurban olsun, suyum, sana!

Bu parçanın ilk cümləsində su qayalıqlar arasındakı bulaqlar qismində təsvir edilib və suyun müqəddəsliyi onun axarlığı (canlı olması) ilə işarələnmişdir.

Suyuntəbiət ünsürü olaraq dəniz ipostasını (su invariantının əsas şəkillərindən birini) ifadə etməsi Qazanın suya ikinci müraciətində öz əksini tapır.

Su insanlara hamilik edərək yaşamı, həyatverici qüdrəti şərtləndirir. Qazanın suya üçüncü müraciəti dini kontekstdə suyun iştirakını aydınlaşdırır. Qazanın suya sonrakı müraciətləri suyun türk etnik təsərrüfat həyatındakı yerini, eləcə də islam qanunları çərçivəsində reallaşan nikah mərasimlərində onun oynadığı rolu bürüzə verən formullar sırasına aiddir.

“Kitabi-DədəQorqud”dakı su kultunun həyatverici qüvvəsi oğuzların suya olan inamlarında qabarıq şəkildə üzə çıxır. Eposun birinci boyunda Buğacın doğuluşuna dair bir motiv vardır. Bu boyda Dirsə xanın iştirakı ilə ov zamanı oğlu yaralanır. Dirsə xan ovdan

qayıdanda Buğacı görməyən anası oğlunu soruşur və bu məqamda onun doğuluşuna işarə edərək deyir: “Quru-quru çaylara suçu saldım”.

Burada suyun rəhmə gətirilməsi üçün digər bir qüvvənin iştirakından söhbət gedir. Həmin qüvvənin su ilahəsi olduğu şübhə doğurmur. Oğuzlar inanırdılar ki, su ilahəsi dağlara yaşıllıq, bağ-bostana bolluq, bərəkət gətirir. ( 4, 55-57)

Eposdakı suyu bəzi dastanlarda əksini tapmış su mifologemlərindən fərqləndirən cəhət odur ki, buradakı suyun şəfaverici qüdrəti vardır. Eposun üçüncü boyunda buna işarə edilmişdir:

Sovuq-sovuq suları sorar olsan,  
Ağam Beyrəgin içədiydi.

Bu parçadan aydın olur ki, Dədə Qorqud dövründə hər bir Oğuz igidinin özünəməxsus su mənbəyi mövcud olub. Belə su mənbələri oğuzların yaşam və döyüş gücünü şərtləndirən vasitələrdən biri idi və bu fakt suyu tapmaq yerinə çevirən ən mühüm amillərdən hesab oluna bilər.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da əksini tapmış su kultunun digər bir layı da su iyəsi (yiyə, sahib) ilə bağlıdır. Başqa sözlə, suyun kultlaşması onun təkcə mifoloji kosmoqoniyanın subyektivi olmasını yox, həm də animistik təsəvvürlər sistemindən keçməsinə nəzərdə tutmuşdur. Oğuzların etiqadına görə, su iyəsi suda yaşayır və suyu hiyf edirdi. Eposun üçüncü boyunda yer almış “Ağam Beyrək gedəli içərim yox” ifadəsi də su iyəsinə yönəlmiş inamı göstərir. Beyrəyə məxsus su hövzəsindən kimsə su içmir, yaxud buna cürət etmir. Çünki, Beyrəyə aid su iyəli sudur. (4. 60)

Su kultu ilə bağlı nağıllarda sıx-sıx tuş olduğumuz pəri obrazı da abidədə özünə yer almışdır. “Basatın Təpəgözü öldürdüüyü boy”da Sarı çoban bulağa qonan pərilərdən birini tutur. Çoban pəri qızına tamah salır və onu ləkələyir. Bu, birmənalı şəkildə çobanın oğuzların müqəddəs dəyərlərinə təcavüz etməsi idi. Su Oğuzlar üçün müqəddəs idi. Çoban bunu bilməmiş deyildi. Müqəddəs kultlarla bağlı qanunları pozmaq olmaz. İncə qaydalarına görə, insan su üstünə gedəndə, su üstündən tullananda su əyəsine (iyəsinə) salam verməli, ondan icazə almalıdır. Bu halda su əyəsi (iyəsi) həmin insana yaxşılıq edir, əks halda insan pislik görür. Dastandakı çobanın hərəkəti heç bir ölçüyə sığışmır. O, Oğuz elinin müqəddəs dəyərlərinə çirkin ləkə atır. Müqəddəs varlıqlarolan pərilər də bu hərəkəti bağışlamır. Bir Oğuz çobanının günahının əvəzini bütün Oğuz xalqı ödəməli olur. Pəri bir ildən sonra Təpəgözü doğur, onu sehirləyib Oğuzla gətirir. Təpəgöz də Oğuz elini görünməmiş fəlakətlərə düçar edir. (9, 109-110)

**Ağac kultu.** Eposda mübarək üzli ağacın vəsfinə aid elementlərin olması ağac kultunu ehtiva edən ilkin faktdır. Həmin elementlərə diqqət yetirək:

“Ağac,ağac!” Dersəm sana, ərlənmə, ağac!  
Məkkə ilə Mədinənin qapusu ağac!  
Musa kəlimün əsası ağac!  
Böyük-böyük suların köprüsü ağac!  
Qara-qara dənizlərin gimisi ağac!  
Şahi-Mərdan Əlinin Döldülinin əyəri ağac!  
Zülfüqarın qınıyla qəbzəsi ağac!  
Şah Həsənlə Hüseynin beşigi ağac!

Eposun ikinci boyunda Uruzun ağaca bu cür müraciət etməsi ritual-mifoloji kontekstdə yozulur.

Eposda Basatın soylamasında ağacın mifoloji ana statusu və ilkin stixiya kimi oğuzların düşüncəsindəki yeri müəyyənləşir:

Anam adın sorar olsan, - Qaba Ağac!  
Atam adın deyərsən, - Qağan Aslan!  
Mənim adım sorarsan, - Aruz oğlu Basatdır

Basatın qeyd edilən cavabı İslamdan əvvəlki oğuz-türk düşüncəsindəki mifik qatları (Dünya ağacına aid inanclar) göstərməklə yanaşı, keçid mərhələsində arxaik elementlərin fəal iştirakını da büruzə vermiş olur. M.Seyidov yazır ki, onun mifik anası Qaba ağacdır- başqa sözlə desək, bərk, iri Dünya ağacıdır. “Yaşarılıq-Dirilik” ağacıdır. Yazmaq ki, Dünya ağacı bütün əski dünya xalqlarında, eləcə də azərbaycanlılarda və onların soykökündə duran qəbilə birləşmələrində görkəmli yer tutmuşdur. Deməli, Basatın mifik anası böyük mifi gücü olan, insanların, yurdun (hunlara görə) qoruyucusu, gözəl, bərk Dünya ağacıdır. (4, 49-50)

**Əcdad kultu.** “Kitabi-Dədə Qorqud”un əcdad kultu kompleksində ilk diqqəti cəlb edən obrazı Qorqud Atadır. Arxaik strukturunu qoruyub saxlamış obraz kimi Qorqud Ata eposun müqəddimə və boylarında həm bir övliya, həm də ulu əcdad olaraq əksini tapıb. Diqqəti cəlb edən başlıca elementlərdən biri budur ki, Qorqud Ata mərasim hamisi obrazında çıxış edərək əcdadlar dünyasına, yaxud axirət aləminə bağlanır. Bu bağlantı Qorqudun möcüzəli yolla dünyaya gəlişini, yaşamını və ölümünü açıq şəkildə təqdim edir. Eposun müqəddimə hissəsində oxuyuruq: “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan, Qorqud ata derlər, bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə, olurdu. Qayıbdən dürlü xəbər söylərdi. Haq Taala anın könlünə ilham edərdi”. Qorqud Atanın eposda bu cür təqdimatı əcdad ruhuna məxsus abstrakt kodu və şaman-övlialıq sintezindəki mifik mahiyyəti üzə çıxarır. “Ata” adının “o dünya” ilə əlaqəsini və əcdad haqda təsəvvürləri də müəyyənləşdirmək mümkün olur.

Qazaxlar arasında dolaşan mifik rəvayətlərdən birində deyilrki, Qorqud pəri qızından, digər bir variantda yer altından çıxmış divdən doğulub. Prof. M.Seyidov bu rəvayətlə bağlı yazır ki, Qorqudun anasının alagözlü div qızı olduğu qənaətinə gələn əski insan bununla həm də Qorqudun əcdadını böyük tanrıya – Ulu Toyuna, div onqonuna bağlamışdır.

Qorqud Atanın eposda əksini tapmış qeybdən xəbər verməsi, ad qoyması, boy boylayıb, soy soylaması onu Oğuz elinin başbiləni statusunda səciyyələndirir. Digər tərəfdən Qorqudun eposda övliya və təbib funksiyasını yerinə yetirməsi (Dəli Qarcarın əlini qurudub sonra sağaltması), darda qalan Oğuz elinin imdadına çatması (Təpəgözü müəyyən qədər ram etməsi) kimi icraçılığı əcdad ruhunun yardımçı semantikasına uyğun gələn cəhətlərdir.

Qorqud Atanın ölümdən qaçma motivi ilə bağlı olmasına dair yetərli qədər mifoloji fakt var. Əfsanələrin dəyişik variantlarında Qorqud ağsaqqal, qopuzu yaradan şaman olaraq göstərilir. Belə bir təyinat Qorqudu həm mədəni qəhrəman, demiurq qismində təqdim edir, həm də onu Altay miflərindəki şaman Erliklə eyni funksiyanın (qopuzu şeytanların yardımını ilə düzəltməsi) daşıyıcısı kimi göstərir. Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da şaman tipində funksiya yetirən digər obraz Bayındır xandır. Bunu onun adındakı “bay” sözü və atasının Qam (şaman) olması da təsdiqləyir. Bu baxımdan Bayındır xanın sakral ritualları yönləndirməsi, Qalın Oğuz elinə nəzarət etməsi, eləcə də eposda əksini tapmış “Bayındır xanın ağ meydanında”, “Bayındır xanın yağışını basan” tipli formullar hakim-şaman funksiyasına uyğun detallardır. Və Qorqud Ata ilə Bayındır xanın ata-qam laylarında işarələnməsi bu obrazların eposdan görünən əcdadlıq statusundan qaynaqlanır. Mifoloq alim Seyfəddin Rzasoy eposda fəal obraz kimi yer tutmuş Beyrəyi də Qorqudla eyni sırada görürək yazır ki, qam-şamanlıq Beyrəyi Dədə Qorqudla eyni funksional sıraya qoymuş olur. Beyrək sonuncu boy süjetində Qorqudun Qalın Oğuz kosmosu kontekstində yerinə yetirdiyi işi görür”. (10, 99- 100)

**Qurd kultu.** Eposda ulu əcdad statusunda görünən və yol göstəricisi, hamı funksiyalarını icra edən obrazlardan da biri Boz Qurddur. (10, 101)

Məlumdur ki, qədim türklərin inam sistemində Boz Qurd öncül rəmz kimi dəyər qazanıb və epik-mifoloji düşüncədə türklərin atası (əcdad kultunun daşıyıcısı) olaraq şifrələnibdir. Eposun ikinci boyunda Boz Qurdun Qazanla rastlaşması hadisəsi bu obrazın əcdad-xilaskar semantikasının olduğunu bəlli edir. Qazan xanın Boz Qurddan yurdunu xəbər alması, ona əcdadı kimi üz tutması bu baxımdan fikrimizə əsaslı sübut sayıla bilər:

Ordumun xəbərin bilürmisin, degil mana!

Qara başım qurban olsun, qurdum, sana!

Boz Qurda ünvanlanmış bu müraciət Qazan xanın öz əcdadına bütün varlığı ilə tapındığını, Boz Qurdu bələlardan qurtaran güc olaraq gördüyünü təsdiqləyir. (4, 65)

Boz Qurd “Kitabi-Dədə Qorqud”da mübarək sayılır və Qazan xanın ona müraciət etməsi, ondan kömək istəməsi Boz qurdun yol göstərməsini, sonrakı davranışlarında rəhbərlik etməsini istəməsidir.

Eposun başqa boylarında da qurda Qazan xan tək yanaşmanın şahidi oluruq. Yeddinci boyda öz hünərli, şücaətli alpları haqqında Əmən “Yeni bayırın qurduna bənzər yigitlərim” deyir. Yenə də elə bu boyda uzun ayrılıqdan sonra ata-oğul – Qazılıq Qoca ilə Yeynək görüşü belə təsvir olunur: “Babası ilə Yeynək gizli yaxa tutuban iyləşdilər. İki həsrət bir-birinə bulaşdılar. İzsiz yerin qurdu kimi ulaşdılar. Tanrıya şükürlər qıldılar”. (3, 70)

**Ov kultu.** Eposda rast gəldiyimiz kultlardan biri də ovla bağlıdır. Oğuz bəyləri ova çıxmadıqları günü boşa keçirilmiş bir gün olaraq görürmüşlər. Eposun ikinci boyu “Salur

Qazanın evinin yağmalandığı boy”da Salur Qazan şərabin təsiriylə ova çıxmaqla bağlı istəyini belə dilə gətirir: “Yata-yata yanımız ağrıdı, dura-dura belimiz qurıdı; yürüyəlim, a bəglər, av avlayalım ,quş quşlayalım, sığın-keyik yıqalım, qayıdalım otağımıza düşəlim, yeyəlim-içəlim, xoş keçəlim!”. Ancaq bu ova içkinin verdiyi sərxoşluqla çıxdığı, ov kultunun müqəddəsliyinə hörmət etmədiyi, ovu sadəcə ehtiras və güc nümayişinə çevirdiyi üçün nəticə acınacaqlı olur. Salur Qazan ovdan qayıdanda evinin, obasının yağmalandığını görür.

Eposun doqquzuncu boyu“Bəkil oğlu İmran boyu”nda da ovçuluğun müqəddəsliyinə hörmət edilməməsi nəticəsində cəzalandırılmanı görürük. Belə ki, yaralı quşu, heyvanı ovlamaq günah, ovçuluq şərtlərini pozmaq deməkdir. Bu işi görən ovçunun özünün mütləq bəlaya düşər olacağı düşünülüb. Bu boyda Bəkil ov ovlayarkən qarşısına yaralı bir keyik çıxır. O, şərti unudaraq yaralı keyiki at döşünə salır, üstünə ox-yay çəkir. Keyik qayalıqdan atılıb özünü məhv eləyir. Elə o andaca, bunun cəzası olaraq Bəkil atdan yıxılıb sağ ayağını oyluqdan sındırır. (3, 85- 86)

**At kultu.** At belində gündoğandan günbatnadək hərəkət edən türklər ata çox böyük qiymət vermişlər. (13, 3) Eposda atın tapmaq yeri kimi dəyər qazanması, kultlaşması prosesi “Bamsı Beyrək” boyunda Beyrəyin atı öyüb-tərifləməsi ilə baş verir:

Açuq-açuq meydana bənzər sənin alınçuğun,  
İki şəbcırağa bənzər sənin gözcigəzin,  
Əbrişimə bənzər sənin yəlicigin,  
İki qoşa qardaşabənzər sənin qulacığın,  
Əri muradına yetürər sənin arxacığın.  
At deməzəm sana, qardaş deyərəm, qardaşımdan yeg!  
Başma iş gəldi, yoldaş derəm, yoldaşımdan yeg!

Bu öymə parçanın üzə çıxardığı mifik siqlət kultlaşmanın aydın parametrlərini göstərir: at cəngavərlik rəmzidir, at qaranlıqda çıraqdır, at qardaşdır; at murada çatmaq yoludur; at dar gündə xilaskardır. (4, 98)

Oğuz cəmiyyətində at oğuldan, qardaşdan, yoldaşdan üstün tutulduğu kimi, qəhrəmandan da üstün tutulur. “Bəkil oğlu İmranın boyu”nda Salur Qazan Oğuz igidi Bəkilin yox, atın hünərini yüksək qiymətləndirir.

M.Seyidov bu parçada təsvir olunmuş hadisənin real və mifik səciyyəsinə vermişdir: “... Qazan xan ovçu Bəkilə, deyəsən, ovçuluq kultu ilə əlaqədar Bəkilə deyil, ata-at onqonuna üstünlük verir. Bu mifoloji baxımdan adi hadisə deyildir. İki onqon - ovçuluq və at kultu qarşı-qarşıya durmuş, birinə üstünlük verilmişdir... Bunun iki səbəbi vardır. Birincisi budur ki, görünür Bəkilin atı yaxşı qaçağan imiş; ikinci səbəb isə mifologiya ilə bağlıdır. At onqondur... Bəllidir ki, bir çox türk xalqlarında dağ kultu, dağ tanrısı, meşə ruhu, kultu ov heyvanlarının himayəçisi, sahibi idi, ov heyvanları onlara məxsus idi. Dağ tanrısının aygırı varmış. Bu düşümlü aygırı kim yuxuda görsəymiş, onun ova çox uğurlu olmuş. Görünür, Qazan xan da Bəkilin atı deyərəkən dağ tanrısının aygırını nəzərdə tutmuş; zaman keçdikcə dağ tanrısının əfsanəvi mifik səciyyəli aygırının əvəzinə ozan adı, real atı qoymuşdur”. Deməli Qazanın dilində işlənmiş “Hünər atındır” cümləsinin semantikasında mifiklik yox, reallıq üstün mövqedədir, daha doğrusu, mifiklik daşlaşmış vəziyyətdədir (13, 16- 17).

At türk cəmiyyətində əvəzəlməz dərəcədə əhəmiyyətli bir varlıq olduğundan, onun insan həyatındakı rolunun inkar olunmaz dərəcədə əhəmiyyətində dolaylı, o müqəddəslik, kult zirvəsində ucalmışdır

### **Ədəbiyyat:**

1. Kitabi- Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, “Öndər nəşriyyat”, 2004, 376 səh.
2. Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər nəşriyyat , 2004, 368 səh.
3. Bəhlul Abdulla. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası. Bakı, Elm, 1999, 224 səh.
4. Rövsən Tofiq oğlu Əlizadə. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı problemlər. Bakı-2008, 135 səh.
5. Aydın Mustafayev. “Dədə Qorqud Kitabı”nda dağ kultunun izləri. Dədə Qorqud. Elmi- ədəbi toplu, III. Bakı, “Nurlan” nəşriyyatı, 2012



6. Cəlal Bəydili (Məmmədov). Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya (monoqrafiya). –Bakı, “Mütərcim”, 2007, 272 səh.
7. Əzizxan Tanrıverdi. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu”. Bakı, Elm və təhsil, 2013, 120 səh
8. Dədə Qorqud dünyası. Məqalələr. Bakı, “Öndər nəşriyyat”, 2004, 240 səh.
9. Babək Aynur Məhəmməd qızı. Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə bağlı inanclar. (monoqrafiya) Nurlan-2012
10. Rövsən Əlizadə. Türk epos ənənəsində əcdad kultu. – Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, cilt: 8, sayı 1, İZMİR 2008, səh 95- 105
11. İslam Sadiq. “Şumer və Türk folklorunda əbədi həyat ideyası: Şumerin “Həyat ağacı” və “Dədə Qorqud”un “Qaba ağacı”. Türk folklorunda ağac kultu. “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplusu, I. Bakı, Nurlan nəşriyyatı, 2010
12. Həbiboglu V.H. Qədim türklərin dünyagörüşü. Ön söz Vaqif Arzumanlınındır. Bakı, Qartal, 1996, 223 səh
13. Əzizxan Tanrıverdi. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, Nurlan, 2012, 143 səh
14. Ramazan Oruc oğlu Qafarov. Azərbaycan türklərinin mifologiyası. Avtoreferatı. Bakı- 2012
15. Turkoloji.cu.edu.tr\_muharrem\_kaya\_dede\_korkut\_manas\_destanı\_av\_kultu.pdf

**Мариям Буртиева**

### **Культы в “Книге Деде Коркута”**

#### **Резюме**

В «Книге-Деде Коркут» как прошлый корень истории так же и мировоззрение тотемизма, шаманизма, это одно из следов, воодушевляющих в себе исторические памятники. В этой природе эпоса живые и подвижные несут иной смысл. Огузы узнавали информацию у текущих вод, обращались к дереву, гордились горами, интересовались у волков. Все они специфически анимизированы. То есть Огузы верили, что у этих богатств есть душа и верили, что они умеют разговаривать. В эпосе гора, дерево, вода, волк и лошадь считались священными, а так же эти богатства были воздвигнуты на вершину культа.

**Mariyam Burtiyeva**

### **Cults in “Kitaby-Dada Korkut”**

#### **Summary**

“Kitaby-Dada Korkut” is such a monument, which immortalize itself both our origin, historical past and the traces of totemic, shamanism layers of our olden outlook. The nature is also important with its liveness and mobility in epos. Oghuz got information from running water, addressed to the trees, boosted with mountains, talked with wolves. All these are the features of animism. So, Oghuz believed that these creatures could speak and they had a spirit. Mountain, tree, water, wolf, horse were considered sacred and these creatures ascended to the cult summit.

## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA QADINA MÜNASİBƏT

**Açar sözlər:** *məqalə, “Kitabi-Dədə Qorqud”, surət, epos, qadınlar, ailə, xasiyyət*

**Ключевые слова:** *статья, «Китаби-Дедэ Коркуд», образ, эпос, женщины, семья, характер*

**Key words:** *Article, "Kitabi Dede Korkut", image, epos, woman, family, characteric*

Tarixdə elə ədəbi nümunələr var ki, üzərində nə qədər rüzgarlar əssə də, mənası, ədəbi-bədii dəyəri azalmır. Hər yeni nəsil ona yenidən nəzər salır, öz zamanının reallığı mövqeyindən yenidən qiymət verir. Mədəniyyət tariximizdə bu cür ədəbi dəyərlərdən biri, bəlkə də birincisi “Kitabi-Dədə Qorqud” eposudur.

Azərbaycan ədəbiyyatının incilərindən olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azəri türkünün qədim tarixi, adət-ənənəsi, etnik-estetik görüşləri, mifik baxışları, bir sözlə, maddi və mənəvi dünyasını bütöv şəkildə əks etdirən ensiklopedik bir əsərdir. Dastan ədəbi-bədii nümunə olmaqla yanaşı, həm də tarixi bir əsərdir. Belə ki, dastanda həmin dövrün ictimai-siyasi vəziyyəti, daxili çəkişmələri, tarixi həqiqətlər, həmin dövrə məxsus dini inancları, həyat tərzini, qadına münasibət, ailəyə münasibət, ailə fərdlərinin bir-birinə münasibəti, müsəlman qadının həyat yoldaşına münasibəti, türk qadının şərəf-ləyaqətinə, namusuna olan düşkünlüyü və s. məsələlər dastanda öz əksini tapmışdır. Dastan həmçinin bədii dili, ifadə və təsvir vasitələri, obrazları, ifadə imkanlarına görə zəngin bədii nümunədir. Burada hər bir boy, obrazları xüsusi məharətlə işlənmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan türkcəsinin tarixini, folklorunu həmin dövr üçün səciyyəvi olan ədəbi-bədii özəllikləri öyrənmək baxımından da, zəngin bir ədəbi mənbədir.

Dastanın obrazlar aləminə nəzər yetirsək onların xüsusi bir ustalıqla işləndiyini, bu obrazların bədii təfəkkürün (təxəyyülün) məhsulu olmasına inanmaq mümkün deyil. Sanki, bu obrazların hər biri real həyatdan alınmış və dastana daxil edilmişdir. Burada qadın obrazlarına nəzər salsaq həmin dövrdə qadına olan yüksək münasibətin, ona verilən dəyərin şahidi olarıq.

“Dədə Qorqud” eposunda vətənpərvərlik hisslərinin tərbiyəsindən, oğuz ərənlərinin igid türk oğlu kimi yetişməsindən danışarkən mərd türk qadınlarının danılmaz rolu olduğunun bir daha şahidi oluruq. Nahaq yerə deyilməyib: aslanın erkəyi-dişisi olmaz!.. Oğuz igidləri özlərinə tay ola biləcək, onlarla çiyin-çiyinə vuruşacaq, ocağı, evi qoruya biləcək xanımlar axtarır. Dastandakı qadın obrazlarının əksəriyyəti qurşaq tutur, ox atır, ov ovlayır, oğuz elinin dar günündə ərləri ilə yanaşı döyüşlərdə iştirak edirlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qadına böyük hörmət bəslənilir. Oğuzlarda qadın müqəddəs varlıq hesab olunurdu. Onlarda “Ana haqqı - Tanrı haqqı”na bərabər tutulurdu. Oğuz elinin qadınları namuslu, ilqarlı olmaqla yanaşı, həm də döyüşkənliyi, cəsurluğu ilə oğuz ərənlərindən geri qalmırdılar. Türk qadını öz seçimində azad olmuşdur. Türk evində qızlar, qadınlar isməti, namusu hər şeydən uca tuturdular. Oğuz qadınları fədakarlıqları ilə də seçilirdilər. “Kitabi-Dədə Qorqud”da ananın övladına məhəbbəti, onun yolunda hər şeydən keçməsi, hər çətinliyə dözməsi, qadının həyat yoldaşına sədaqəti, onun üçün hər şeydən hətta canından belə keçməsi əks olunmuşdur. Türk qadınları eyni zamanda yaxşı həyat yoldaşı, övladı üçün hər şeyi qurban verməyə hazır olan ana olmuşdur. Eposun qəhrəmanlıq ruhu qadın obrazlarının davranışlarında aydın görünür. Bu dastanda ana, vətən rəmzi kimi qiymətləndirilir. Oğuz qadınları at çapmaqda, güləşməkdə də oğuz ərənlərindən geri qalmırdılar. Bu da onların islamdan əvvəlki adət-ənənələri saxlaması ilə bağlı idi.

Burada qadın obrazları real, mübaliğəsiz, sanki həmin dövrdə yaşamış qadınların obrazlarıdır.

Lakin biz dastanda ziddiyyətli qadın obrazlarına da, rast gəlirik. Sanki Dədə Qorqud bu qadınların obrazlarının fərqliliyini göstərməklə bizə həyatın hər üzünü təlqin edib göstərməyə

çalışmışdır. Burla Xatun, Dirsə xanın xatunu, hətta Dəli Domrulun anası belə sanki real həyatdan götürülmüş insanlardır.

Eposda qadınlar kişilərdən geri qalmayan müstəqil surətlər kimi göstərilib. Qadınlar təsvir edilən hadisələrin ən fəal aparıcı qüvvələrindəndir.

Dastanın aparıcı qadın surətlərindən olan Burla xatun Bayandır xanın qızı, Salur Qazanın xanımıdır. O, etibarlı, namuslu həyat yoldaşdır. Burla xatun bizə fədakar, ən başlıcası isə namus, qeyrət mücəssəməsi, bir sözlə Qazan xana layiq qadın, oğuz elinin isə layiqli anasıdır. Düşmən Qazan xandan intiqam almaq üçün onun xatununu oturduqları kef məclisinə gətirmək istəyir. Ancaq, boyu uzun Burla xatunu 40 incəbelli qızdan seçib ayırd edə bilmirlər. Qərar verilir ki, oğlu Urzunun ətindən qara qovurma bişirsinlər. Qırx incəbelli qızın qabağına aparsınlar, hər kəs yeməzsə, demək Burla xatun odur. Bunu eşidən Uruz anasına deyir: “Ağzın qurusun, ana! Dilin çürüsün, ana! Ana haqqı, tanrı haqqı denilməsəydi, qalxıb yerimdən duraydım, yaxandan boğazından tutaydım. Qaba dizimin altına salardım. Ağ üzünü qara yerə çırpardım. Ağzından-üzündən qan şoruldıyardı. Bu nə sözdür? Saqın, xanım ana! Mənim üzərimə gəlməyəsən! Mənim üçün ağlamayasan. Qoy məni, xanım ana, çəngələ sancsınlar! Qoy ətimdən çəksinlər, qara qovurma etsinlər, qırx bəy qızın önünə aparsınlar. Onlar bir yeyəndə, sən iki dəfə ye! Kafirlər duymasınlar, səni tanımasınlar. Təki murdar dinli kafirin döşəyinə düşməyəsən. Onlara şərəb paylayıb, atam Qazanın namusun sındırmayasan. Saqın! ”.

Dastanda o sadəcə övladını sevən bir ana deyil, o, yenilməz qüdrətli Oğuz elinin mənəvi anasıdır. Həm döyüşçü, həm xanım, həm də övladını öz elinin namusuna qurban verəcək qədər böyük anadır! Burla xatun böyük bir elin namusunu, şərəfini qoruyan qadın kimi təqdim olunur. O, mübarizliyi, sədaqəti, igidliyi ilə seçilir. Oğlu Uruz dara düşərkən mətanətini itirmir, kafər ordusu başçısının hiyləsinə qarşı ağı, mübarizliyi ilə qələbə çalır.

Biz Burla xatunu eyni zamanda Qazan xanın ən yaxın silahdaşı kimi görürük. Qazan xan döyüşdə yaralandıqda məhz Burla xatun qılınca əlinə alıb döyüşü sonadək - qələbəyədək davam etdirir. Dastanın digər hissəsində “ Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da Burla xatunun analıq duyğuları təsvir edilir. O, Qazan xanın ovdan tək qayıtdığını görüb sarsılır. Öz izzətlərini belə ifadə edir:

İgid bəyim Qazan!  
Qalxıb yerindən sən durdun,  
Oğlunla gözəl qara yallı Qazlıq atını mindin.  
Boynu uzun vəhşi keyki vurub-yıxdın,  
Sən atını yüklətdin geri döndün?  
İki getdin, bir gəlirsən, balam hanı?  
Qara dövrandə tapdığım oğlum hanı?  
Təkcə bəyim görünmür, bağrım yanır (1, 231).

Bu misrada biz Burla xatunu izzətli ana kimi görürük.

Eposda Burla xatunla yanaşı Dirsə xanın xatunu, Banuçiçək, Sarı donlu Selcan xatun, Dəli Domrulun xatunu kimi bir çox igid və zəngin mənəviyyətli qadın obrazları vardır. Ümumiyyətlə, Oğuz qadınları cəsurdur, sədaqətli, namuslu və etibarlıdır.

Dastanda diqqətimizi cəsarətli bir məqamda “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul ” boyunda ər-arvad münasibətidir. Dəli Domrul Tanrının göndərdiyi Əzrailə meydan oxuyur, bununla da o Tanrının qəzəbinə düşər olur və tanrı Əzrailə tapşır ki, onun canını alsın. Dəli Domrul Əzrailə təslim olmaq istəmir. Səhvini başa düşür. Tanrıdan aman diləyir. Tanrı ondan can yerinə can istəyir. Domrul atasına, anasına bu sirri açır. Lakin ata anası öz şirin canlarından keçmirlər. Əzrailə tabe olmazdan əvvəl xatunu ilə halallaşmağa gəlir:

“İndi uca-uca dağlarım yaylağın olsun!  
Soyuq-soyuq sularım bulağın olsun!  
Tövlə-tövlə şahənə atlarım sənin miniyin olsun!  
Qızıl tağlı uca evim sənin kölgəliyin olsun !  
Qatar-qatar dəvələrim sənin yüklüyün olsun!  
Yaylaqdakı ağ qoyunum şülənliyin olsun!  
Gözün kimi tutarsa,  
Könlün kimi seversə, ona ərə get!  
İki oğlancığı öksüz qoyma!” (1, 246).

Dəli Domrulun qadını Əzrailin onun canını alacağını bildikdə ərinə belə deyərək canını ondan əsirgəmədiyini göstərir:

“... Qarşı yatan qara dağları,  
Səndən sonra mən neylərəm?  
Yaylayarsam, gorum olsun!  
Soyuq-soyuq sularını mən içərsəm, mənim qanım olsun!  
Qızılıni-gümüşünü xərcələsəm, kəfənlüyim olsun!  
Səndən sonra bir igid sevib seçsəm,  
Ərə getsəm, birgə yatsam, bu əjdaha ilan olub mənə çalsın!  
Qüdrətli Allah şahid olsun, qurbanam sənə,  
Mənim canım qurban olsun sənə!” (1, 247).

Dəli Dorul ilə xatununun sevgisi örnək sevgidir. Bu sevgi tanrının da xoşuna gəlir. Dəli Domrulun səhvini bağışlayır. Burada da biz bir daha türk qadının sevgisinə, öz həyat yoldaşına sədaqətinin, eyni zamanda mərdliyinin şahidi oluruq. Burada haşiyəyə çıxaraq bir məqamı qeyd etməliyik ki, dastanın bu boyunda qadına-anaya digər boylardan olmayan fərqli münasibətin şahidi oluruq. Ananın öz övladına canını fəda etməməsi türk qadınına məxsus əlamət deyildi. Hətta bəzi tədqiqatçılar bu boyun sonradan əlavə edildiyini də iddia edirlər. Fikrimizcə, Dədə Qorqud bu qadın obrazların fərqliliyini göstərməklə bizə həyatın hər üzünü göstərməyə çalışmışdır.

Dastanda diqqəti çəkən türk qadınına—anaya məxsus olan mehribanlıq, mərdlik, övlada, yurda olan sevgi və s. xüsusiyyətləri özündə cəmləyən surətlərdən biri də Dirsə xanın xanımıdır. Bu qadın obrazı mübarizliyi, əyilməzliyi ilə seçilən obrazlardandır. Dastanda qadınların vəsfi həm də onların qəhrəmanlığından xəbər verir.

Dastanın "Dirsə xan oğlu Buğac" boyunda son dərəcə qayğılı görünən və ciddi narahatlıq keçirən Dirsə xan öz xanımını belə vəsf edir:

“Bəri gəl, başımın taxtı, evimin taxtı!  
Evdən çıxıb yeriyəndə sərvə boylum!  
Topuğuna sarmaşanda qara saçlım!  
Qurulmuş yaya bənzər çatma qaşlım!  
Qoşa badam sığmayan dar ağızlım!  
Payız almasına bəzər al yanaqlım!” (1, 177).

Dastanın “Dirsə xan oğlu Buğac” boyundan gətirilən bu parçada biz türk qadına necə yüksək münasibət bəsləndiyinin şahidi oluruq. Eyni zamanda yuxarıda verilən parçada türk qadının xarici görünüşünün də təsvirinin də şahidi oluruq. Bu parçada biz oğuz xanımı, yaxud konkret olaraq bu xanımın gözəlliyi barədə tam və bitkin məlumat alırıq. Ağır yaralanmış oğlu Buğacı ana südü, dağ çiçəyi ilə müalicə edən ana obrazı dastanda vətənə sevginin, torpağa bağlılığın rəmzi kimi canlanır.

Dastanda qadına-xüsusən də, anaya qoyulan yüksək qiymət, onu hər şeydən üstün tutulması dastanın bir çox hissəsində rast gəlinir. Məsələn “Salur qazanın evinin yağmalanması boyu”nda evi yağmalanmış Qazan xan hər şeyi bir kənara qoyur, düşməndən ilk öncə anasını xəbər alır:

“Ay Şöklü Məlik!  
Qızıl tağlı evlərimi götürüb gəlmisən,  
sənə kölgəlik olsun!  
Qiyətli xəzinəmi, bol gümüşümü götürmüşən,  
sənə xərclik olsun!  
Qırx incə belli qızla Burla xatunu gətirmisən,  
sənə əsir olsun!  
Qırx igidlə oğlum Uruzu gətirib gəlmisən,  
sənə qulun olsun!  
Qoca anamı gətirmisən, ay kafir,  
anamı ver mənə!” (1, 47).

Biz bu boyda bir daha Oğuz elində, türk dünyasında anaya, qadına qoyulan hörmətin, qadın-ananın bütün varlıqların ən müqəddəsi, ucası olduğunun bir daha şahidi oluruq.

Azərbaycan gəncliyi vətəni, yurdu, atanı, ananı sevməyi, vətən uğrunda döyüşməyi və lazım olan zamanda şəhid olmağı "Dədə Qorqud" obrazlarından öyrənib. "Ana" obrazı tarixən də müqəddəs olub, bu gün də xalqımız üçün müqəddəsdir. Bu gün də "Cənnət anaların ayağı altındadır" deyirik və bu varlığı hər kəsdən uca bilirik.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə I c., (Şifahi xalq ədəbiyyatı) Bakı, Elm, 2004, 760 s.
2. Bəraət məqaləsi. "Kommunist" qəz., 1957.
3. Dastanlar. Bakı, "Yazıçı", 1987, 597 s.
4. "Kitabi- Dədə Qorqud" dastanı. Bakı, 2004, 365 s.
5. "Kitabi- Dədə Qorqud dünyası". I cild Bakı, 2002, 238 s.

**Аида Азимова**

### **Образ женщины в эпосе «Китаби-Деде Коркуд»**

#### **Резюме**

В статье содержится информация о символическом эпосе древнего тюркского народа «Китаби-Деде Коркуд».

Здесь анализируются образ жизни, религиозные верования древних тюркских народов.

В исследуемом дастане женский образ носит многоликий характер: женщина в семье, в обществе, одновременно воспето мужество мусульманской женщины.

Параллельно освещается щепетильное отношение тюркской женщины к кодексам чести, она верна мужу, семье, родине.

**Azimova Aida**

### **The Image Of Women In The Epos "Kitabi Dede Korkut"**

#### **Summary**

The article contains information about the symbolic epic of ancient Turkic people "Kitabi Dede Korkut.". Here the way of life and religious beliefs of the ancient Turkic peoples are analyzed.

In the analyzed epos the female image is multi-dimensional: the woman in family, in society, at the same time she is praised the courage of muslim women. In parallel there is illuminated the scrupulous attitude of the Turkic woman to codes of honor, she is loyal to her husband, family and homeland.

**DƏDƏ QORQUT – YARI İNSANİ, YARI MİFOLOJİ XARAKTERLİ  
BİR BƏŞƏR ÖVLADI**

**Açar sözlər:** *Dədə, Qorqut Ata, Oğuz, tarixi şəxsiyyət, Mifik obraz*

**Ключевые слова:** *Дедэ, Горгутотеу, Огуз, историческая фигура, мифический образ*

**Key words:** *Dədə, Korkut father, Oghuz, historical figure, mythical image*

*Boy boylayan ulu özan Dədəm Qorqut  
Ağrı duyan, ağrı yozan, Dədəm Qorqut!*

**Rəşid Təhməzoğlu**

Oğuzların həyat və məişətini, qəhrəmanlıq tarixini özündə əks etdirən “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun yazıya köçürülməsi VIII- X əsrlər arasında baş vermişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud ” ədəbi hadisə kimi dünya miqyasında 200 ilə yaxındır ki, tədqiq edilir. Avropada bu abidəyə ilk dəfə 1815-ci ildə alman alimi N.F.Dits nəzər salmışdır (5, 170).

1859-cu ildə alman şərqşünası T.Nyoldeke dastanı tərcümə etməyə çalışmış, lakin yaxşı oxuya bilmədiyini üçün işi tamamlamamışdır. Yarımçıq qalmış bütün materialları öz tələbəsi V.V.Bartolda təqdim etmişdir. Dastan üzərində inqilabdan əvvəl ən çox iş aparan da rus akademiki V.V.Bartold olmuşdur.V.V. Bartold demək olar ki, bütün ömrü boyu abidənin üzərində çalışmış, onun tədqiqi və tərcüməsi ilə məşğul olmuşdur. V.V.Bartoldun hazırladığı tərcümə tam şəkildə onun ölümündən sonra,1950-ci ildə Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu tərəfindən nəşr edilmişdir (4,400). Akad.V.V.Bartold araşdırmalarının nəticələrinə söykənərək abidənin Azərbaycan mühitində meydana gəldiyini, dastanda cərəyan edən hadisələrin məhz, Azərbaycan hüdudlarında baş verdiyini, onların Azərbaycan oğuzlarının həyatı və tarixi ilə bağlı olduqlarını qeyd etmişdir. Lakin, respublikamızda bu möhtəşəm abidəyə yalnız əsrimizin 30-cu illərinin əvvəllərində diqqət yetirilməyə başlanmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud ” dastanına ədəbi abidə kimi ilk diqqət yetirən A.Musaxanlı, İsmayıl Hikmət, Ə.Abid, 30-cu illərin ortalarından etibarən isə görkəmli ədəbiyyatşünas akad. H.Araslı, məşhur dilçi prof. Əli Sultanlı, folklorşünas Məhəmməd Həsən Təhmasib və başqaları nəzər salmışlar (5,170).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını Azərbaycan tarixinin qaynağı kimi araşdıran S.S.Əliyarov belə qənaətə gəlir ki, “indiki yunanların uzaq keçmişini “İlliada”sız, “Odisseyə”sız, avropalıların tarixini Nibelunklar dastanı, Roland dastanı olmadan araşdırmaq mümkün olmadığı kimi oğuz türklərinin də yaranışını, bütünlüklə uzaq keçmişini “Kitabi-Dədə Qorqud”suz öyrənmək mümkün deyildir (5,171).

Dastanın əsas obrazlarından biri olan Dədə Qordun şəxsiyyəti ilə bağlı görkəmli tədqiqatçıların bir sıra mübahisə doğuran fikirləri vardır. Bəzi tədqiqatçılar Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət, bəziləri isə mifik obraz olduğunu söyləyir.

Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət olub-olmadığı mübahisəli və hələ də həllini tapmamış bir məsələ olaraq qalır. Dədə Qorqudun şəxsiyyəti dastanda iştirak edən və fəaliyyət göstərən digər qəhrəmanlar və onların tarixi şəxsiyyət olub-olmadığı məsələsilə də səsləşir. Dastanın baş qəhrəmanları bədii surətlər olmaqdan əlavə, həm də tarixi şəxsiyyətdir.

V.V.Bartold hələ əsrimizin 30-cu illərində “Kitab”ın müəllifinin, yəni Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət olduğu fikrini söyləmişdi.O yazırdı: 1636-cı ildə səyahətçi Oliari “İmam Qorqud” haqqında eşitmişdi. O vaxt Dərbənd yaxınlığında onun qəbrini də ona göstərmişlər: Oliarinin dediyinə görə “İmam Qorqud ” Qassan padşah üçün cəng mahnıları oxuyarmış. Qassan padşah “Dədə Qorqud kitabı”nın baş qəhrəmanı Salur Qazandır”(3,50). “Dədə Qorqud kitabı”nda deyilir ki, onun müəllifi hamının sevimlisi, bütün boyların bütünlükdə “Oğuzun bilicisi”, başbələnli, ilhamlı söz, sənət kahini idi. VI əsrin sonları və VII əsrin əvvəllərində artıq

Oğuzun “məşhuru” olmuşdur; yəni ədəbi şəxsiyyət kimi onun şöhrəti “Bayat” boyu çərçivəsindən çıxıb Oğuz ellərinə yayılmışdı. Təsadüfi deyil ki, İslam dininin banisi Məhəmməd peyğəmbər məhz böyük nüfuz sahibi olan Dədə Qorqudu Oğuzla şeyx təyin etmişdi (3,52). H. Araslı ümumiyyətlə Dədə Qorqudu şəxsiyyətindən danışarkən onun Xızır və Molla Nəsrəddin kimi ümumiləşdirilmiş əfsanəvi bir şəxsiyyət olduğunu deyir (3,51). Türk tədqiqatçısı M. Ergin tarixi mənbələrə istinadən Bayburtlu Osmanın /XVI əsr/ bu sözlərini xatırladır: “Qazan xan bəylərlə Kəbəyə gəlib Rəsulla görüşdülər. Rəsulillah... Dədə Qorqudu şeyx təyin elədi”. M. Ergin həmin faktı belə verir: “Cami-Cəm ayin” müəllifi söyləyir ki, “Oğuznamə” də yazıldığına görə Oğuz xanı Qara xan çox mömin adam olduğundan Qorqudu Dədəni Mədinəyə göndərmişdi və peyğəmbərlə görüşdən sonra Oğuz tayfasına İslamiyyəti öyrətməyə təyin edilən Səlmani Fərisi ilə birgə o, geri dönmüşdü.” Deməli, Qorqudu Atanın Məhəmməd peyğəmbərin müasiri olduğuna dair işarələr çoxdur (3,52). “Kitab”ın bütün boyları, orada söylənilən hadisələr, əhvalatlar, axırda verilən sonluqlar da deyir ki, Məhəmmədin hakimiyyəti illərində Qorqudu artıq kamil bir ər imiş, Oğuz elinin xeyir-şəri, toy-düyünü, daxili və xarici işləri Dədə Qorqudsuz keçməmiş. Boyların sonluğunda Qorqudu atanın dilindən deyilən Məhəmməd inamına çağırış, günahların onun “üzü suyuna” bağışlanması diləyi, namaz qılıb, Məhəmmədə “salavat” gətirib düşməyə hücum keçmək və s. də yeni dini görüşlərin, İslami təbliğatın “Kitab”a etdiyi təsir və əlavələr idi (3,54).

Azərbaycan alimi M.K. Ələkbərli: “Tarixi məlumatlara görə Dədə Qorqudu X əsrdə ölmüş və Dərbənddə basdırılmışdır” – deyir (2,18). Rəvayətlərdə Dədə Qorqudu bir övliya kimi daha çox müqəddəsləşdirilmişdir. O, Orta Asiya – Sır-Dərya rəvayətində “peyğəmbər”, Azərbaycan-Dərbənd rəvayətində “imam” adlandırılır. “Kitabi-Dədə Qorqudu”da isə o adamlardan əsasən öz əqli, bacarığı ilə fərqlənir. Onun qopuzu müqəddəs sayılsa da bu, Qorqudu dinlə, şəraitlə deyil, ümumi xalq şənliyi, toy məclisləri ilə bağlayır, xalq aşığı kimi ucaldır (2,19).

Dədə Qorqudu adıyla bağlı da bir sıra müxtəlif fikirlərə rast gəlirik. Dədə, Qorqudu, Qorqudu Ata və s. şəkildə mübahisə doğuran bir sıra fikirlər görkəmli tədqiqatçıların araşdırmalarında öz əksini tapmışdır. Eposun ilk araşdırıcıları “Qorqudu” adının mənə anlamından danışarkən əsasən lüğət şərhələrindən kənara çıxa bilməmişlər. İ.V. Aniçkov qırğız və qazax dilləri lüğətlərinə əsaslanaraq “Qorqudu” adının “qorqu” sözündən gəldiyini söyləyir kimi, Q.N. Potanin də “qorqmaq” söz kökündən gəldiyini göstərmişdir. Canbistayev və Çekaninski də bu fikirdə olmuş, qazax dilində buna bənzər adların olduğunu qeyd etmişdir (O. Şaiq, “Dədəm Qorqudu kitabı”, İstanbul, 1973). A.M. Jirmunski “Qorqudu”un ləqəb mənasında işləndiyini zənn edir. Hətta bəzi araşdırmalarda Dədənin adı “Qorqudu Ata”, yaxud “Xorqudu”, Ditsin “Atalar sözü” kitabında “Ala gözlü Div qızından oldum mən Dədə Qorqudu” – deyər təqdim olunduğunu göstərir. Bu şərhlərin heç biri “Qorqudu” ad anlamının əsl mənasını açmır. Sözü kökü, mənə anlamı isə daha dərin və mifoloji təsəvvürlərlə, inamlarla süstləşmiş, sehrli pərdə arxasında gizlənmişdir (6,57). Alman alimi, misirşünas və yazıçı Georq Erbes qədim Misir tarixindən bəhs edən “Uarda” romanında (1877-ci ildə yazılıb) “qor”u qanadlı günəş donunda qədim Misir allahı kimi göstərir. Mirəli Seyidov şərhləri, gətirdiyi dəlil, sübutlar daha inandırıcı görünür. Alim “Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları” (B.1981) əsərlərində sübut edir ki, Qorqudu Ata mifik obrazdır (6,58). Dədəm Qorqudu şəxsiyyəti ətrafında düşünərkən V yüzilliklərdə indi Ermənistan adlanan əraziyə öz soydaşlarının köməyinə gələn Oğuz qəhrəmanı “Qor”, onun adıyla bağlı olan “Qut” (qorqudu) kəndi, “Aqvan tarixi” ndə Qorun qardaşı kimi adı çəkilən Qazan haqqında məlumatlar yada düşür. Bəzi qaynaqlarda “Dədə” əvəzinə “Ata” ya da Qorqudu Ataya rast gəlirik. “Ata”, “Dədə” sözləri Türk xalqlarının qədim ailə münasibətlərinin etnik tələbləri ilə bağlı böyüklük, hörmət, izzət əlamətlərini bildirən anlayışdır (6,59).

Məşhur qazax alimi Çokan Vəlixanov Qorqudu ölümündən qaçmasına işarə edərək onu sehrbaz, şaman adlandırır (7,61). Azərbaycan alimi M.K. Ələkbərli mənbə göstərmədən Dədə Qorqudu X əsrdə yaşamış tarixi şəxsiyyət kimi qələmə almış və bir Türk dili lüğəti və türklərə aid olan dastanın müəllifi olduğunu yazmışdır (B.1934). Əli Sultanlı yazır ki, bəzi əfsanələrdə Dədə Xızır ilə eyniləşdirirlər. Bəzi əfsanələrdə isə guya Koroğlu Dədə Qorqudu arvadı Həlimədən dünyaya gəlmişdir. Onun Qır atını Dədə Qorqudu bəsləmişdir (Əli Sultanlı, 1971). Türk araşdırıcısı M. Nicat Səbətçioğlunun fikrincə, Dədə Qorqudu xalqımızın ölümsüzləşdirdiyi, əfsanələrdə yaratdığı bir şəxsdir (7,63).

Qulamrza Səbri Təbrizi yazır ki, hər şeydən əvvəl, Dədə Qorqud öz zəmanəsinin məhsuludur və bunu nəzərə almadan onun xarakteri haqqında fikir yürütmək yalnız nəticələrə gətirib çıxara bilər (9,6).

Özünün ilkin strukturunu daha çox qoruyub saxlaya bilən Qorqud Ata etnik-mədəni ənəndə həm də bir övliyə, kəramət sahibi və ulu əcdaddır. Onunla adlarına əski türk dastanlarında rast gəlinən Xızır, Boz qurd, Uluq Türuk, Domrul və b. mifoloji varlıqlar, hətta ruh obrazları arasındakı struktur-semantik paralellər də mifoloji təbiətli bu obrazın arxaik quruluşlu olduğunu göstərir (1,224).

“Dədə Qorqud”un tarixi və ya mifik obraz olması mübahisəli bir mövzu olduğunu nəzərə alsaq onun “yarı insani, yarı mifoloji xarakterli bir bəşər övladı” adlandırılmasını doğru hesab edə bilərik. Dədə Qorqud boylarının əsas mahiyyətini yurdun və xalqın qorunması, xeyir qüvvələri təmsil edən qədim oğuzların yadelli işğalçılara - şər qüvvələrə qarşı ölüm-dirim savaşı, öz əhəmiyyətini də itirməyən bir çox əxlaqi-didaktik görüşləri təşkil edir. Azərbaycan xalq bədii təfəkkürünün abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” (“Kitab-i Dədəm Qorqud əla lisan-i taife-i oğuzan” – Oğuz tayfalarının dilində Dədəm Qorqudun kitabı – Oğuz türk dastanı) Azərbaycan türkcəsini öyrənmək baxımından zəngin mənbə olmaqla yanaşı, oğuzların dastana çevrilmiş tarixidir. Düşünürəm ki, bu abidə uzun illər öz əhəmiyyətini itirmədən bu günümüzədək gəlib çıxdığı kimi, bundan sonra da gələcək nəsillər tərəfindən yaşadılacaq və müqəddəs abidəmiz olaraq öz mövqeyini daim zirvədə saxlayacaq.

### **Ədəbiyyat:**

1. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, səh. 224,
2. Cəmşidov Ş. “Kitabi – Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən”. “Xalq bilicisi Dədə Qorqud”, Gənclik, Bakı – 1969, səh: 18-19,
3. Əlibəyzadə E. “Kitabi – Dədə Qorqud” – (Tarixi həqiqətləri bədii təsdiq abidəsi), “Dədə Qorqud şəxsiyyəti”. Azərbaycan tərcümə mərkəzi, B.; 1999, səh: 50-54
4. Əfəndiyev P. Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatı. Elm və təhsil, Bakı, 2012, səh: 400,
5. Hacıyev T. “Dədə Qorqud 1300”. “Kitabi – Dədə Qorqud” – tarixi baxımdan”. Bakı Universitetinin xəbərləri”, Humanitar elmlər seriyası No: 1,2, 1999, səh: 170-171,
6. Məmmədli H. “Dədəm Qorqud Gəzən Yerdə Bu Yerlər”. “Dədə Qorqudun şəxsiyyəti və soykökü haqqında”. Elm nəşriyyatı, Bakı, 1999, səh: 57-59,
7. Məmmədli H. “Dədəm Qorqud Gəzən Yerdə Bu Yerlər”. “Dədə Qorqud tarixi şəxsiyyətdir”. “Elm nəşriyyatı”, Bakı, 1999, səh: 61, 63
8. Nəbiyev A. “Azərbaycan xalq ədəbiyyatı”. Bakı, Çıraq, 2009,
9. Təbrizi Q. S. Filoloji araşdırmalar. “Kitabi – Dədə Qorqud” – 1300. “Qorqud xarakteri və türk ruhu”, (IX kitab), AAMM, 1999, səh. 6

**Гёзел Гулиева**

### **Деде Коркут сын человека с получеловеческим, полу-мифологическим характером**

#### **Резюме**

Эпос "Китаби Деде Коркут" - это совместный памятник тюркских народов. Одним из спорных вопросов в этом эпосе является вопрос, связанный с образом Деде Коркут. Одна группа исследователей считают что Деде Коркут является исторической фигурой, другие говорят, что он является мифологическим персонажем. Поэтому мы можем назвать Деде Коркута полу-человеческим, полу-мифологическим образом. В любом случае Деде Коркут живет вечно, как бессмертный образ тюркских народов.



## Dede Korkut the son of a human with the semi-human, semi-mythological character

### Summary

The epos of "Kitabi - DedeKorkut" is the joint monument of the Turkish peoples. One of the controversial issues in this epos is the issue connected with DedeKorkut's identity. One group of researchers say that DedeKorkut is a historical figure, the others say that he is a mythological character. Therefore we can call DedeKorkut half-human, semi-mythological character. In any case DedeKorkut lives forever as an invaluable image of the Turkish peoples.

ARZU HƏSƏNLİ  
BDU, magistrant  
Azərbaycan

### QAM BÖRƏNÜ OĞLU BAMSİ BEYRƏK BOYU

**Açar sözlər:** *Baybura, Baybecan, Banıçıçək, BamsıBeyrək, Alpamış*

**Key words:** *Baybura, Baybecan, Banıçicek, BamsıBeyrak, Alpamish*

**Ключевые слова:** *Байбура, Байбечан, Банучичак, БамсыБейрак, Алпамыш*

Qamğan oğlu Bayıdır xan - Oğuz elinin pirani və müdrik ağsaqqalı bir gözəl bahar günündə yenə də bütün Oğuz bəylərini ətrafına yığıb şənlik edirdi. "İç Oğuz, Dış Oğuz bəyləri Bayıdır xanın söhbətinə düzülmüşdü". Söhbətə düzülənlər içərisində iki şöhrətli, adlı-sanlı bəy də vardı. Onlardan birinin adı Baybura bəy, o birinin adı Baybecan bəy idi.

Bu bəylərin ikisinə də övlad lazım idi, birinə qız, o birinə oğul...

Elə anlamaq olarmı ki, hər iki bəyin - həm Baybecanın, həm də Bayburanın övladı yoxdur. Hətta bəlkə Baybecan bəyin qız övladı arzusunda olmasını qadına və qadınlığa xüsusi münasibətlə, hətta matriarxat təsəvvürlər ilə əlaqələndirmək cəlbədicə görünərdi [1,100].

Ata yurdunun sahibi oğuldur. Nəslin davamı, ata çırağını yandırmaq, ata yurduna sahib olmaq, söz yox, oğulla bağlıdır. Oğul olmasa, yurd sahibsiz qalar, yad əlinə keçər.

Baybörə bəyin arzu və istəyi ailə çərçivəsindən çıxır, xalqın, cəmiyyətin arzu və istəyi ilə qovuşur, dövlət səviyyəsinə yüksəlir: "Qazan aydır: "Məqsudunbumudur, Baybörə bəy?" "Bəli budur. Mənim dəxi oğlum olsa, xan Bayandırın qarşısını alsa-tursa qulluq eyləsə, mən dəxi baqsam, sevinsəm, qıvan-sayum, güvənsəyim..."-dedi /D.68/

Deməli, ata oğulu Dövlətə xidmət üçün, vətən üçün arzulayır [2,129-130].

Amma məsələnin belə bir tərəfini də unutmamaq olmasın ki, Baybecan bəyin oğlu var və oxucu onunla Dastanın daha sonrakı hadisələrin cərəyanı zamanı tanış olur. Bu Oğuzda dəli qardaş adıyla məşhur olan Dəli Qarcardır.

Digər tərəfdən qeyd edək ki, Baybura Bəyin də qızları var. Beyrək 16 ilin əsirliyindən qayıdıandan sonra bulaq başında bacıları ilə görüşür. Deməli, Baybura bəyin oğul, Baybecan bəyin isə məhz qız istəməsini ailənin cinsi dolğunluğuna nail olmaq üçün edilən arzu kimi də anlamaq mümkündür.

Doğrudan da «ol zamanda bəyələrin alqışı alqış, qarğıışı qarğıış idi». Bəylər Sözü tapınanda, əllərini qaldırıb dua edəndə artıq məlumdur ki, Söz də onların istəyini yerinə yetirəcək. Baybecan bəyin özü də məhz buna əmin olduğundan cəsarətlə bəyləri şahidliyə dəvət edir. Bəylərin yanında o da Sözü söz verir ki, qızı olsa, qızını Baybura bəyin oğluna «bəşikkərtmə yavuqlu versin». Artıq onların doğulmasına şübhə yoxdur və onların doğulmamışdan əvvəlki taleləri başlanır.

Güclü daxili drammatizminə, gərgin süjet xəttinə malik olmasına görə «Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək» boyu həm Dastanın ümumi sistemində, həm də bütövlükdə götürsək, şifahi və yazılı ədəbi nümunələrimiz sırasında xüsusi yer tutur.

«Beyrək» boyu ilk növbədə onunla unikaldir ki, burada Dədə Qorqudun özü bir personaj kimi iştirak edir, süjet axarına, məzmununa oradan çıxarılması mümkün olmayan bir obraz kimi daxil edilir. O dəqiqə belə bir sual doğur: Bəs nağılçı hadisələri, sözləri düzən Dədə Qorqud personaj, obraz Dədə Qorquddan nə ilə fərqlənir?!

Bir sıra dastanlarda onların müəllifi həm də əsərin qəhrəmanı, personajı kimi fəal və ya qeyri - fəal iştirak edir.

...Ay dolanır, zaman keçir, Beyrək gəlib on beş yaşına çatır. Təsvir edənin, başqa sözlə müəllifin simpatiyası bu gənc qəhrəmanın tərəfindədir. Dinləyici, hətta hələ adsız Beyrəyi belə sevməyə başlayır.

Bəzən bu nakam qəhrəmanın həyat taleyi öz əlində olub və o öz istəyinə bu taleyi idarə edib. Bəzən də tale kələfinin ipi Beyrəyin özündən də xəbərsiz başqalarının əlinə keçib. Yunan allahları yunan qəhrəmanları ilə istədikləri kimi oynayırdılar. Eləcə də Oğuz dünyasında da talelər adamlardan uzaqda, onlardan xəbərsiz qurulub dağıla bilirmiş...

Oğuz dünyası ilə, eləcə də, Beyrəyin taleyi ilə bağlı Baybecan bəyi, Dəli Qarcarı, Banıçəyəyi, Yalançı oğlu Yalançını göstərmək olar. Bu qəhrəmanlar İç Oğuzda deyil, Dış Oğuzda daxildirlər.

Təsadüfi deyil ki, Dastanda Oğuz bəyi kimi təqdim edilən, Oğuz bəyləri sırasında keçən Baybecan bəyin adına «Məlik» titulu əlavə edilib işlədilir. Başqa bir Oğuz bəyinin adının yanında «məlik» işlədilmir.

Baybura - bəy, Baybecan məlikdir. Onu da unutmamaq olmaz ki, «məlik» titulu Dastanda bir iki bu kimi hal istisna edilərsə, yalnız kafir adları ilə yanaşı işlədilir. Məsələn: Şöklü Məlik, Qara Təkur Məlik və s.

Bu hal əslində Baybecanın oğlu Dəli Qarcarın da ağılasıqmaz «hərəkətlərini» anlamağa kömək edir.

Baybecan məliyin ailəsinin və ya tayfasının təmiz Oğuz bəylərinə, təmiz Oğuz dünyasına (İç Oğuz - ?) münasibəti doğrudan da Dəli Qarcarın Dədə Qorqudla görüşündə bəlli olur, üzə çıxır. Qız qardaşını Beyrək üçün istəməyə gələn Dədə Qorqudla o biri elçilər arasında heç bir fərq qoymayan Dəli Qarcar Dədə Qorqudu ölümlə hədələyir və hətta az qalır ki, yerinə yetirsin.

Dəli Qarcarın hərəkəti onun atası Baybecan bəyin hərəkətləri səsləşir, daha doğrusu onları tamamlayır. Baybecan məlik dastanda epizodik surət olmaqla yanaşı, həm də statik surətdir. Biz Baybecan məliyi hərəkətdə görmürük. İndi gəlin onun verdiyi sözü yadımıza salaq :

«Bəylər, allah-taala mana bir qız verəcək olursa, siz tanıq olun, mənim qızım Baybura bəyin oğluna beşik kərtmə yavuqlu olsun...»

Bu sözlərdən sonra Baybecan məlik «səhnədən» çıxır, onun yerinə səhnəyə oğlu Dəli Qarcargəlir. Bəlkə də belə güman etmək olar ki, Baybecan məlik Beyrəyin elçiliyi zamanı artıq həyatda yoxdur.

Ona görə də Banıçəyəyin ərə verilməsinin məsuliyyəti qardaşı Dəli Qarcarın öhdəsinə düşür. Ona görə də diqqət etsək, əslində Dəli Qarcar atasının bizə gizli iradəsini həyata keçirir.

Dəli Qarcar - qız qardaşının Beyrəyə ərə getməsinin qarşısını almaq üçün hətta ağılasıqmaz tələblər də irəli sürür ki, onu yerini yetirmək olmasın.

«Min buğra nə gətirin kim, maya üzün görməmiş ola. Min dəxi ayğır gətirin kim, heç qısrığa aşmamış ola. Min dəxi qoyun görməmiş qoç gətirin. Min də quyruqsuz, qulaqsız köpək gətirin. Min dəxi iri birə gətirin mana».

Bu şərtlər əslində Dəli Qarcarın son ümid yeri kimi səslənir. Ancaq əli hər yerdən üzülür və yalnız məcburiyyət qarşısında qalaraq bu işə razılıq verir.

«Oğuz zamanında bir yigit ki, evlənsə ox atardı. Oxu nə yerdə düşsə, onda gərdək tikərdi. Beyrək xan dəki oxun atdı, dibinə gərdəyin tikdi...»

Yenə mətni izləyək :

Beyrək «qırx yigitlən yeyib-içib oturarlardı. Yarımasın, yarçımasın kafirin casusu bunları casusladı. Varıb Bayburd bəyinə xəbər verdi.

Aydır :

-Nə oturarsız, sultanım?! Baybecan məlik əvvəl sənə verəcəyi qızı Bozətli Beyrəyə verdi. Bu gecə gərdəyə girir - dedi».

Buradan aydın olur ki, Baybecan məlik Oğuz Bəylərinə verdiyi sözə xilaf çıxıb, qızını Bayburd bəyinə - kafir bəyinə ərə verməyə vəd verib. Yəqin ki, bu vəddən Dəli Qarcarın da xəbəri var. Kim deyə bilər ki, Beyrəyin toy xəbərini Bayburd hasarının bəyinə casuslayan casus onların iradəsiylə hərəkət eləmir?! Bu bir gümandır, dolayısı ilə həqiqiliklərin təsdiq edən bir gümandır.

Yəqin ki, on altı ilin əsiri olan Beyrək əsirlikdən qurtulma yolları barədə bütün qətiyyətilə fikirləşməzdi əgər Oğuzda hadisələrin cərəyanı barədə bəzircanlardan xəbər almasaydı. Məhz bu xəbərdən sonra Beyrəyin əsl Odisseyası başlanır...

Adamda belə bir təsəvvür yaranır ki, əsirlikdə olan Beyrək azadlıq barədə heç düşünüb-düşünmür. Bəlkə bu haqda sadəcə olaraq məlumat verilmir?! Bəlkə Beyrək neçə dəfələrlə əsirlikdən qaçmağa cəhd göstərüb və onun bu cəhdləri baş tutmayıb?!

Yenə mətnə oxuyuruq :

«Məgər kafir bəyinin bir biki qızı vardı. Beyrəyi sevər idi. Hər gün Beyrəyi görməyə gəlirdi. Ol gün (yəni Beyrəyin Banıçıçəyin toyunun olması barədə xəbər gələn gün) yenə görməyə gəldi. Baxdı gördü Beyrək səxt olmuş.

Qız aydır :

-Neçinsəxtsən, xanım yigit! Gəldiyimizcə səni şən görərdim. Gülərdin, oynardın. Şimdin oldun? - dedi».

Axıncı cümləyə fikir verək: «gəldiyimizcə səni şən görərdim, gülərdim, oynardın...». Əsl Beyrək bu ifadənin arxasından elə bil ki, hiyləgərcəsinə qımışib bizə göz vurur. Bu Beyrəyi biz hələ tanımırıq. Bu təzə Beyrək kimdir? Əsirlikdə belə öz sərt yerini, dustaq nəsibini yumşaq və rahat ocaq kənarı ilə dəyişməsi, hər bir ağır vəziyyətdən çıxış yolunu tapması bacarığı onu son dərəcə həyati və real bir obraza - yaşayan insana çevirir. Oğuzdan gələn xəbər onun bütün rahatlıqlarını bircə anda pozur, heçə döndərir. Beyrəyin qəlbindən sanki püskürə-püskürə alov çıxır :

«-Necə səxtolmayayım?! On altı ildir ki, sənin babanın dustağiyam. Ataya, anaya, qohuma, qardaşa həsrətən və həm bir qara gözlü yavuqlum vardı. Yalançı oğlu Yalancıqderlər bir kişi vardı. Varmış yalan söyləmiş. Məni öldü demiş. Qız ona varar olmuş - dedi».

Nədir bu - cəngavərlik duyğusunu və ya mənəvi bir bərc hissimi Beyrəyi artıq rahat buraxmır, onu qəti addım atmaq - Oğuz elinə qayıtmaq barədə dönmədən düşündürür və Beyrəyin kafir qızı ilə sonrakı dialoqu da onun qəti addım atmasını bilavasitə sərtləndirir. Odur ki, kafir qızı Beyrəyə belə bir yol təklif edir :

«-Əgər səni hasardan aşığa orqanla sallandıracaq olursam, babana, anana sağlıqla varacaq olursan, məni bundan gəlib halallığa qəbul edib alırmısan?»

«...Beyrək and içdi:

-Qılıncıma doğranayın! Oxuma sancılaysın! Yer kimi gərtiləyın! Torpaq kimi sovrulaysın! Sağlıqla varacaq olursam Oğuz gəlib səni halallığa almazsam!».

Beyrək sağ-salamat Oğuz elinə gəlib çıxır [1, 101-114].

«Beyrək» boyu milli ədəbi motivlərlə yanaşı, dünya xalqlarının folklorunda və mifologiyasında geniş surətdə işlənən səyyar-beynəlmiləl süjetlərlə, motivlərlə də zəngindir [1,101].

«Ər öz arvadının toyunda» mövzusu bir çox variantlarda müxtəlif xalqların içərisində yaşamışdır. Rus ədəbiyyatında Dobrinyanı və bunun Qərbi Avropa qollarını misal almaq olar. Lakin ən klassik nümunəsi «Odissey» dastanında verilmişdir [3,57].

Burada bir məqamı ayrıca qeyd etmək lazımdır. Odissey tufandan salamat çıxan yoldaşları ilə gəlib Polifemin-Təpəgözün yaşadığı adaya çıxır. Və Odissey bu epizodda eynən Basat kimi hərəkət edir. Deməli, Odissey özündə Basatla Beyrəyi birləşdirir. Hər halda Beyrəyin ölümü ilə bağlı boyda onun Basatdan ehtiyat eləməsi və Qazana ölüm ayağında «ağca üz lü görklümü Aruz oğlu Basat gəlib almadan, elim-günüm çapılmadan Qazan mana yetişsin» xəbərini göndərməsi Basat və Beyrək münasibətlərinin də çox dərində yaşayan münasibət olduğunu göstərir. Bəlkə Basat da vaxtilə Banıçıçək həsrətilə yaşayıb. Bəlkə Basatın elçiləri də Dəli Qarcarın yanına gediblər, amma Dəli Qarcarsınaqlarından keçə bilməyiblər.

Və Odissey Polifemlə işini qurtardıqdan sonra elə bil ki, yenidən Beyrəkləşir [1,113-114].

Odissey iyirmi ildir arvadı Penelopadan ayrılıb. Penelopanı almaq istəyənlər Odisseyin ölümü haqqında şayiə yayıblar. Penelopa ərinə sadıqdır, ancaq gənclərin təzyiqinə davam gətirə bilmədiyi üçün müsabiqə elan edir. Odissey qalib gəlir, bundan sonra Penelopanın onu tanıma səhnəsi verilir.

Dədə-Qorqud da isə Beyrək 16 ildir əsrdir. Qardaşı dəli Qarcar elan edir ki, kim Beyrəyin ölüm xəbərini gətirsə bacısını ona verəcək. Yalançı oğlu Yalancıq Beyrəyin köynəyini qana batırıb təqdim edir. Şərt üzrə də Banıçiçək Yalancığa verilməli idi.

Odissey ərdir; Beyrək nişanlıdır. Odissey özünü oğluna tanıdır. Beyrək isə bacılarına rast gəlir, lakin özünü nişan vermir. Odissey dilənçi, yurdsuz bir adam kimi saraya daxil olur, gülünc oyunlar çıxarır. Beyrək dəli ozan kimi məclisə daxil olur, onun işləri həm heyrət, həm də gülüş doğurur. Odissey ilə Penelopanın sirrini artıq bu dünyada bilən qalmayıb, bu sirr onların yataq otağındakı çarpayının sirridir, bu çarpayı vaxtilə böyük bir ağacı kəsərək düzəldilib, saray da bu otağın davamı kimi tikilib. Odissey bu sirri açdıqdan sonra Penelopa onu tanıyır. Beyrəklə Banıçiçəyin sirri isə onun Banıçiçəklə nişandan əvvəlki görüş səhnəsidir. Beyrək toy məclisinə girir, nişan üzüyünün əlamətlərini və tarixini söyləmək üsulu ilə özünü Banı çiçəyə tanıtdırır. Beyrəyin öz atasının gözünü açması da Şərq nağılları ilə bağlı bir ədəbi üsuldur. Odissey ilə atası Layartin tanıma səhnəsi də var [3,57-59].

Odissey öz rahatlığı içində qalır. Amma Beyrəyin toyu-Beyrəyin intiqamına qarışır. Beyrək toyunu yarımçıq kəsib əsirlikdə qalan otuz doqquz yoldaşını da Baybur hasarından xilas etməyə dönr [1,114].

Baybura bəyin oğlanlığı Beyrək Baybecan məliyin qızını aldı. Ağ ban evinə, ağ otağına geri döndü. Düyünü başladı. Qırxgün, qırx gecə toy-dügün elədilər, yeddi bacısını da yeddi igidə verdi. Beyrək igidlərlə murad verdi, murad aldı [1,115].

"Kitabi-Dədə Qorqud" un tədqiqi ilə bağlı alman folklorşünası Valter Rubenin də böyük xidmətləri olmuşdur. V.Ruben I boydan başlayaraq XII boy qədər ayrı-ayrılıqda hamısının qısa məzmunu şərh etmişdir [4,222].

III boyun təhlilinə V.Ruben Beyrək anadan olandan sonra atasının uşağa hədiyyə almaq üçün göndərdiyi tacirləri "yəhudi" kimi təqdim edir. Orijinal mətndə isə "yəhudi" sözü yoxdur.

Burada söhbət ancaq tacirlərdən gedir.

Başqa bir müqayisədə V.Ruben Beyrəyin nişanlısının ona bağışladığı qırmızı köynək haqqında belə deyir: "İgidə (Beyrəyə-F.Ə) nişanlısı qırmızı köynək göndərir. Ancaq adətə görə oğuzlar ağ geyinirlər. Buna görə də Beyrək qırmızı köynəyi müavininə verir.

Toy vaxtı Beyrək dostları ilə yatır. Düşmənlər, xristianlar, casus vastasılə toydan xəbər tuturlar və s.

Bu parça "Kitabi-Dədə Qorqud"da belədir: ...Adaqlısından ərgənlik bir qırmızı qaftan gəldi. Beyrək geydi. Yoldaşlarına bu iş xoş gəlmədi. Səxtəldilər. Beyrək aydır: "Niyə səxtəldünüz?" dedi. Ayıtdılar: "Necə səxt olmalıyım? Sən qızıl qaftan geyərsən, biz ağ qaftan geyəriz!-dedilər. Beyrək aydır: "Bu qədər nəsnədən ötri niyə səxtolursuz? Bugün bən geydim, yarın naibim geysün və s.

V.Ruben isə elə zənn edir ki,guya oğuzlarda qırmızı geyinmək adət olmadığı üçün Beyrək köynəyi yoldaşlarına verir.

Başqa bir misal V.Ruben yazır: Yalançı qeyilliyə qaçır. Qamışlığa od vururlar. O,(Yalançıq-F.Ə) üzə çıxır. Beyrək onun başını kəsir".

"Dədə Qorqud"da isə Beyrək qamışlığa od vurur, Yalançıq yandığını görüb, Beyrəkdən rəhm diləyir. Beyrəkdə onun günahından keçir.

Daha sonra V.Ruben yazır: "Beyrək öz qoşunu ilə düşmənin üstünə gedir, əsirlikdə olan yoldaşlarını azad edir və xristian qızını evinə gəlin gətirir. O, öz sözünün üstündə durur, eyni zamanda iki arvad alır".

Əslində isə Oğuzda ailə münasibətləri demokratik olduğundan iktidarlılıq bu cəmiyyətdə xas deyil. Ona görə də dastan Beyrəyin Baybecan bəyin qızı Banıçiçəyi alması ilə qurtarır[4,226-228].

"Bamsı-Beyrək" və "Alpamış" mövzusu V.M.Jirmunski və X.T.Zərifovun birgə yazdıqları "Özbək xalqının qəhrəmanlıq eposları"(1947) adlı əsərdə geniş araşdırılmış, kifayət qədər obyektiv fikirlər deyilmişdir. "Özbək "Alpamışı" ilə Oğuz hekayəsi "Bamsı-Beyrək arasında" etnik soydaşlıq olduğu" göstərilmişdi. V.M.Jirmunski və X.T.Zərifov belə bir anlaşıqlı fikir də

söyləmişlər ki, bu abidələrin süjet xəttində yaxın motivlərin olmasına baxmayaraq, "Bamsi-Beyrək" hekayəsində "Alpamış"a nisbətən daha arxain elementlər vardır.

X.T.Zərifovun fikrincə XVI əsr Türk əlyazmalarında saxlanmış "Dədə Qorqud"dakı Bamsi-Beyrək hekayəsi soradan işlənmiş və təshih edilmiş halda gəlib bizə çatdığına görə bu hekayəni "Alpamış"la müqayisədə daha qədim hesab etməyə əsas yoxdur. Ancaq "Bamsi-Beyrək" də oğlanın öz nişanlısı ilə yarışması "Alpamış" da nişanlılar arasındakı yarışdan daha arxaikdir. Burada həmçinin "Dədə Qorqud" eposunun XI-XII yüzillikdə yazıya alınması və təshih edilməsi fikri yürüdüldüyü kimi, "Alpamış"ın da bu dövrdə (XI-XII) yazıya alınması, son dəfə təshih edilməsi və tamamlanması (XVI) göstərilir.

V.M.Zirmunski belə bir ümumiləşdirmə verir : "epos qəhrəmanının adı Kunkurat (özbək) versiyasında, qaraqalpaqlarda, qazaxlarda "Alpamış", başqırdlarda "Alpamış" və "Basın-Xınlı", Qazan tatarlarında "Alpamış, qazaxların bir sıra süjetyaxınlığı olan nağıllarda "Djelgildək", "Orik", altaylarda "Alıp-Mamış", Oğuz versiyasında isə "Bamsi-Beyrək" adlanmışdır".

Hələ on beş il əvvəl (1947) "Alpamış"a nisbətən "Bamsi-Beyrək hekayəsi"ndə daha arxaik elementlərin olduğunu göstərən V.M.Zirmunski sonradan bu fikrindən dönür. Belə hesab edir ki, "Alpamış"la müqayisədə bədii qəhrəmanlıq dastanlarına xas olan arxaik elementlər "Bamsi-Beyrəkhe kayəsi"ndə yoxdur (1962).Alimin yazdığına görə, tarixilik baxımından "Alpamış" "Bamsi-Beyrək hekayəsi"ndən nəinki daha qədimdi, hətta belə demək mümkünsə, "Bamsi-Beyrək", "Alpamış"ın yeni variantı, özü də Qafqaz və Kiçik Asiya variantıdır. Bu mülahizələr təssüf ki, görkəmli Türk alimi Orxan Şaiqin əsərində də tapmışdır.

Hər iki abidənin müqayisəli təhlilinin özü belə "Bamsi-Beyrək hekayəsi"nin "Alpamış" mənşəli olması fikrini təhzi edir. Göründüyü kimi, var-dövləti aşıb-daşan qardaşlar uşaqdan məhrumdur. Burada xeyrixah dərviş libasında olan Həzrət Əlidir. Nəzir-niyazla böyük qardaşın bir oğlu və bir qızı, kiçik qardaşın qızı olur. Lakin qardaşlar arasında ziddiyyət yaranır. Kiçik qardaş öz tərəfdarları ilə vətəni tərk edir. Hadisələrdə bundan sonra başlanır, oğlan 7 yaşında qəhrəmanlıq göstərib, "Alpamış" adını alır.

Qız da (Al-Barçın) böyüyüb ərə getmək məqamına çatır.Belə bir şərt qoyulur ki, kim onu diləsə müəyyən sınaqlarda keçməli, qəhrəmanlıq göstərməlidir. Alpamış rəqiblərinə qalib gəlib, nişanlısı və yaxın dostları ilə vətənə qayıdır.Qardaşlar barışıb, bir-birinin günahlarından keçir.

Göründüyü kimi, buradakı hadisələr sonrakı yüzilliklərin qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarını xatırladır. Hətta bir növ "Tahir və Zöhrə" dastanilə səsləşir.

"Alpamış" eposunu düzüb-qoşan "baxşı" da "Dədə Qorqud" boylarının yaradıcısı və ifaçısı olan ozanlardan kamil, daha zəngin poetik təfəkkür sahibidir.

Eposun ümumi süjet xəttində nə Alpamışın, nə də Al-Barçının sevdiyi oğlanı sınağa çəkməsi, qəhrəmanlıqları oxucunu, dinləyicini elə də həyəcanlandırmır. Sürək yarışında Alpamışın atı geri qalarkən Al-Barçın öz atını deyil, Alpamışın atının qalib gəlməsini arzulayır. Kalmıq qəhrəmanı Kokaldaşla gülşərkən Alpamışın acizliyi hiss olunur, Al-Barçın onu məzəmmət edir, əgər sən düşmənin öhdəsindən gələ bilmirsənsə döyüşü mən özüm davam etdirərəm... - deyərək Alpamışı qeyrətə, hünərə çağırır. Özbək "Alpamış"ında yalnız oğlan və qızın atları sınaqdan keçirilir. Kokaldaşa qalib gələn Al-Barçında sonralar qəhrəmanlıq hərəkəti görmürük. "Dədə Qorqud" eposunda isə sınaq Beyrəklə Banıçiçək arasında gedir. Yarışda ox atan, at çapan, gülşə tutan Banıçiçək yalnız sevib-sevilmək üçün yaranmayıb, o həm də Oğuz qəhrəmanıdır.

"Bamsi-Beyrək hekayəsi" ilə "Alpamış" eposu arasında süjet oxşarlığı mübahisəsizdir. Hər iki abidədə hətta qəhrəmanların taleyi də bir-birinə bənzəyir. Nəzir-niyazla dünyaya gəlirlər. Sevgililərinə qovuşmaq üçün uzaq ölkələrə səfərə çıxırlar. Müsəbiqə yarışlarındaqalib gəlirlər, çətin sınaqlarla, düşmən hiylələrilə üzleşirlər. Banıçiçək Beyrəyin beşik kərtməsi olduğu kimi Al-Barçın da Alpamışı uşaqlıqdan sevir. O, yeri gəldikcə sevgilisinə ilk məhəbbətini xatırladır.

Beyrəyin atasının adı kimi, Alpamışın da atasının adı Bayburadı. Bamsi-Alpamış, Banıçiçək-Barçın adlarında da oxşarlıq görürük [5,101-108].

«Alpamışın»ın süjet yaxınlığı özbək dastanının orijinallığına heç bir ziyan gətirmir, əksinə onu zənginləşdirir və oğuznamələrlə bağlayır.»Alpamış» xüsusən ikinci hissəsində "Bamsi Beyrək" boyunun süjetinə daha çox yaxınlaşır. Bu yaxınlığın təfsilatı belədir: Alpamışın kalmık elinə ikinci səfərinin uğursuzluğu, onun zindana düşməsi, burada çəkdiyi təhqir və əzablar, Kalmık padşahı qızının Alpamışa vurulması, ona evlənəcəyinə igiddən söz alandan sonra

Alpamışı azad etməsi, Konqrat igidinin öz atını tapması, vətənə qayıdanda karvana rast gəlib qohum-əqrabadan xəbər tutması arvadı Barçına elçi getməsinin şahidi olması toy hazırlığı xəbərinin eşitməsi, vətənə ayaq basanda Alpamışın ilk dəfə dəvə otarmağa məcbur edilmiş, bacısını, sonra sədaqətli nökrələrini görməsi, mətbəxdə aşbazları incitməsi, nişangah yarışında ox atıb hamını üstələməsi, yayları sındırması, özünün on batmanlıq tunc yayını əldə keçirməsi, toyda oynayan qadınlara atmaca söyləməsi, arvadı Barçınla ölen (mahını, deyişmə) oxuması, Barçının onu tanıması, axırda Barçınla evlənmək üçün toy mərasimi quran saxtakar Ultandazla tutaşması kimi ekiz süjet təfəsilatı onların qohumluğuna şübhə yeri qoymur [6, 83-84].

"Baybura oğlu Bamsı Beyrək" boyu özünün poetik yığcamlığına, dramatizminə, psixoloji dərinliyinə görə "Dədə Qorqud"da mühüm yer tutan boylardan biridir.

### **Ədəbiyyat:**

- 1.Kamal Abdulla - Gizli Dədə Qorqud - 1
2. Elməddin Əlibəyzadə "Kitabi-Dədə Qorqud" -(Tarixi həqiqətləri bədii təsdiq abidəsi). Azərbaycan Tərcümə Mərkəzi. Bakı-1999
- 3.Əli Sultanlı. Məqalələr, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı-1971.
- 4."Bakı Universitetinin xəbərləri", 1999. Humanitar elmlər seriyası №1,2 Bakı Univesiteti Nəşriyyatı, 1999.
- 5.Hüseynqulu Məmmədli. Dədəm Qorqud gəzən yerdi bu yerlər..., Bakı, "Elm" Nəşriyyatı, 1999.
- 6.Pənah Xəlilov "Kitabi-Dədə Qorqud"-intibah abidəsi, Yenidən işlənmiş və təkmilləşmiş ikinci nəşr. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2001.
- 7.Nizami Cəfərov - "Kitabi-Dədə Qorqud"da islama keçidin poetikası, Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, "Elm" nəşriyyatı, 1999
- 8.Xalid Əlimirzəyev "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında şəxsiyyət və cəmiyyət problemi, Bakı-Elm-2000
- 9.Şamil Cəmsidov - "Kitabi-Dədə Qorqud"u və rəqləyərəkən Gənclik, Bakı-1969
- 10.Kitabi-Dədə Qorqud-Filoloji araşdırmalar, IX kitab -1300 AAMM-1999

**Арзу Гасанлы**

### **КАМ Борəну сын Вамсы всей Веурак**

#### **Резюме**

"Книга Деде Коркут" эпические длины, один из которых является "сыном Ваубуран Вамсы Веурак" раунда. Вот бездетный Ваубекан и Ваybura залив. Ваубекан с дочерью аплодисменты Веулер годов, сыновей Ваybura в что бы ни бесик детей. Дети полюбили друг друга. Мальчик за героизм в «Вамсы Веурак» берет свое название. Casuslayır им неверных шпион в день свадьбы.Веурак получает 16 лет в неволе.Ванісісікла после получения 16 в неволе. Немецкий востоковед краткое V.Ruben членство в шею. Вот некоторые различия. В то же время размер саги узбеки "имеет много общего с эпическим Alpamış. Некоторые исследователи считают, что" Веурак "" Alpamışın "обр. В то время как предсказуемые сходства, есть и различия, и все из них можно сказать, в своем выступлении, что" Вамсы Веурак вдоль "старше

**Arzu Hasanli**

### **Qam Borenu son Bamsı throughout Beyrak**

#### **Summary**

"The Book of Dede Korkut" epic lengths, one of which is the "son of Bayburan Bamsı Beyrak" round. Here childless Baybecan and Baybura bay. Baybecan with applause Beyler's daughter, Baybura's sons sieve cradle children. The children grew fond of each other. The boy for heroism in "Bamsı Beyrak" takes its name. Casuslayır them infidel spy on your wedding day. Beyrak gets 16 years in captivity. Banıсісіkle after getting 16 in captivity. German Orientalist V.Ruben brief membership in the neck. Here are some differences. At the same time the size of

the Uzbeks saga "has much in common with the epic Alpamish. Some researchers believe that, Beyrak "" Alpamışın "arr. While a predictable similarities, there are also differences, and all of them can say in his speech that" Bamsı Beyrak along "older than

ÜLVİYYƏ HƏSƏNOVA  
BDU, magistr  
Azərbaycan

## TÜRK MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏSİNDƏ BİTKİ KULTU İLƏ BAĞLI YARANAN İNAMLAR

**Açar sözlər:** *kult, ağac, əcdad, dünya, obraz, kök, mif*

**Ключевые слова:** *культ, дерево, предок, мир, изображение, миф*

**Key words:** *cult, tree, ancestor, universe, character, root, myth*

Azərbaycan folklorunda bitki də mifikləşdirilərək müqəddəs hesab olunan obrazlardandır. Bitkiyə inanc inanclar sistemində xüsusi yer tutur. Məlum olduğu kimi ağac obrazı türk mifoloji düşüncəsində "Bay Terek", "Temir kavak", "Həyat(Dünya)ağacı" və s. kimi adlarla şifrələnmiş və kulta çevrilmişdir. Kosmik dünya modelindən görünür ki ,məhz ağac insanla Tanrı, Yer ilə Göy arasında əlaqə yaradan bitkidir. A.M.Saqalayev qeyd edir ki, dağ və göllə yanaşı, ağac da türk dini və mifologiyasının ən qədim obrazlarından hesab olunur. Hunlar ağaca at qurbanı kəsir, kəlləsini və dərisini isə budaqlarına asırlar (3,40). Müqəddəs ağac Tanrının təsviri olmaqla onu müxtəlif cəhətdən izah edir. Belə ki, tək ağac Tanrının təkliyini; kölgəli ağac Tanrının sığınılan olduğunu; kobud(böyük)ağac Tanrının əzəmətini; meyvəsiz ağac Tanrının doğmamasını; yaprağını tökməyən, həmişəyaşıl ağac isə Tanrının əbədiliyinin simvoludur.

Türklər ağaca ana-uluların anası kimi qiymət verirdilər. Türk düşüncəsində ağac Tanrıya qovuşmanın yoludur. Tanrı ilə insan arasında vasitədir. Müqəddəs dağlar kimi müqəddəs ağacların da başları göyə doğru uzanaraq göy üzündə olduğu zənn edilən cənnətə çatır. Ağac tarixən həyatın, əbədiliyin timsalı olub, davamlılıq, güclülük, yıxılmazlıq rəmzidir. Məhz bu xüsusiyyətlər onu Tanrı səviyyəsinə qaldırmaq imkanı verirdi. Ağac dünyanın mərkəzi hesab olunurdu. Onun kökləri və budaqları ilə yerlə göyü birləşdirdiyinə inanılırdı.

Tiyenşan qırğızlarının bir adam ölən zaman ölünü bir tabutun içində ulu ağaclardan birinin üzərinə qoyaraq, ölünün sümükləri çürüyənə qədər gözlədikləri deyilir.

Hunlarda palamut ağacı müqəddəsləşdirilərək ağacların anası qəbul edilirdi. Bu ağac insanları bəlalardan qurtaran hesab olunur, bütün nemətlərin bu ağac tərəfindən verildiyi düşünülürdü. Hunlar palamut ağacına qurbanlar kəsir, qanını yaraqlarına çiləyərtilər. Qədim türklərdə bütün ağaclar deyil, yarpaqlarını tökməyən, görünüşü ilə digərlərindən fərqlənən, tək bitən, böyük, qoca və gözəl olan, meyvələri ilə insanların dərmlərinə dərman olaraq şəfa verən ağaclar müqəddəs qəbul edilirdi. Bu cür ağacların altında qurbanlar kəsilir, dualar edilir, tanrıya şükranlıq ibadətləri həyata keçirilirdi. Müqəddəs ağaclara hörmətlə təzim edilir, bir növ ziyarətəgaha çevirirdilər.

Yakutlarda da ağaca inam geniş yayılmış və maraq doğurucudur. Belə ki, yakut şamanlarının hər birinin ayrıca bir ağacı olarmış. Şaman olmaq istəyən gənc bir ağac əgər, bu ağac böyüdükcə şaman gəncinin də rütbəsi yüksələrdi. Ən maraqlısı isə odur ki, böyüyərək artıq bir şaman olan yakut öldükdə onun əkib-böyütdüyü ağac da yox edilirdi. Bunun isə səbəbi şaman həyatı ilə ağac arasında qırılmaz bir bağ, əlaqə olduğuna inancın olması idi.

Həmçinin, yakutlarda uşağı olmayan bir qadının müqəddəs ağacın altında ağ-boz bir at dərisinin üzərində oturub ağlayaraq ondan uşaq istəməsi inancı da mövcuddur. Əgər həmin qadının uşağı olardısı, onda o uşaq Tanrının və ağac ruhunun bəxşişi kimi qiymətləndirilirdi.

Türklər ağacları malik olduğu xüsusiyyətlərinə görə ayıraraq doğum, ölüm, evlənmə ağacları kimi qruplaşdırırdılar. İnanca görə ağaclar yarpaq tökdükləri vaxtlarda kədər, uğursuzluq, çiçəkləndikləri vaxtlarda isə xeyir və xoşbəxtlik gətirirlər.

Türk düşüncəsində “Dünya ağacı” dünyanın üç qatını birləşdirir. Belə ki, qədim türklər Dünya ağacının köklərinin yeraltı aləmdə, gövdəsinin yer üzündə, yarpaqlarının və budaqlarının isə göyün ən üst təbəqələrində olduğunu düşünürdülər. Onlar ağaclar arasında qayın, şam, incil və zeytun ağaclarını xüsusi olaraq dəyərləndirmişlər. Betir və Saqaylar qurbanı dağda qayın ağacının altında kəsirdilər (9,75).

Ağac kökü ilə soykökü arasında əlaqənin olduğu fikri ilk əcdadın ağaclardan doğduğu inancını ortaya çıxarmışdır. Bu inancların mövcudluğu Türk boylarının mənşələrinin meydana çıxmasında ağacın önəmli bir yer tutduğunu göstərir. Uyğurların Yaradılış və Törəyiş dastanlarında Tanrının yaratdığı doqquz budaqlı ağaca “Doqquz budağın hər bir kökündən doqquz insan törəsin” buyuruğu ilə ağacın budaqları altında doqquz insan yaradılmışdır(12,31). Ağacdən törəmə haqqında bir çox araşdırmalar aparılmışdır. Araşdırmaların nəticəsi olaraq əldə olunan Yakut əfsanəsində deyilir: “Quzeydə, pis xəstəliklərin olduğu bir yerdə böyük bir qara şam ağacı vardı. Bunun budaqlarında şamanların doğduğu yuvalar tapılıb. Güclü, böyük şamanlar ən yüksək budaqlardakı yuvalarda tapılırdı, orta səviyyədəki şamanlar orta səviyyədəki budaqlarda, kiçik şamanlar isə ən alçaqdakı budaqlarda yerləşən yuvalarda doğulardı (11,69). Ümumiyyətlə, bəzi Türk boyları ağacdən törədiklərinə inanırdılar. Məsələn, bir boyun adı olan “Qıpçaq” sözü “ağac qovuğu” deməkdir. Qıpçağı anası bir adanın ortasında yerləşən ağacın qovuğunda doğmuşdur. Qıpaqlar da onun soyundan törəmişdilər (13,12).

Ağacdən törəmə Uyğurların da inancları arasında mövcuddur. İki çayın qovşağında yerləşən bir adanın tam ortasında yan-yana bitən iki ağacın arasına düşən ildırımlar sonrasında beş ədəd çadır meydana çıxar və içlərində də bir uşaq vardır. Bu uşaqlar o bölgədəki qövmlərlə qovuşur və onların içində yetişib böyüyürlər. Onlar uyğurların ataları olurlar.

Bu beş uşağın adı isə belədir:

- 1.Sonkur Tekin
- 2.Kotur Tekin
- 3.Oğur(Or) Tekin
- 4.Tükel Tekin
- 5.Bögü Tekin

Bu beş uşaq motivinin Qırğızıstanın paytaxtı olan Bişkekin əvvəlki adı olan Pişbeg (Beş Bəy)ilə bağlı olma ehtimalı da var. Bu adlardan Tükel sözü Türk mədəniyyətində ağacdən doğan insan üçün işlədilir. Bögü Tekin isə Mani dinini Türklərdə yayan şəxsdir və əslində tarixdə yaşamış gerçək bir şəxs olmasına rəğmən ağacdən doğma əfsanələrinə daxil edilmişdir(13,13).

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi türk mifoloji düşüncəsində müqəddəs ağacın uşaq vermə, uşağı olmayan qadınlara şəfa olma, həmçinin həmin qadınların məhz bu müqəddəs ağacların altında Tanrıya dua edərək ondan uşaq istəmə motivlərinə rast gəlinməkdədir.

Bununla bağlı Xakasların həyata keçirdikləri “İmay Toyı” adlı mərasimlərdə ağacdən istifadə edilir, mərasim qurtardıqdan sonra həmin ağacı əkilir, əgər bu ağac qurumasına adına mərasim keçirilən qadının uşağı olacağına inanıldığı deyilir.

Yuxuda çiçəklənən ağac dünyaya uşaq gələcəyinə, yıxılan ağac ölümə işarədir . Yuxuda ağac görmək xeyirə yozulur. Ağac meyvəsizdirsə, ümitsizlik gözlənilir. Meyvə ağacı görmək ümidlərin doğrulacağını göstərir. Çox yarpaxlı ağac sağlamlığa işarədir. Yuxuda ağacdən yıxılmaq nəsə bir itiyiniz olacağına işarədir (2,129). “Manas”dastanında Manasın ulu xatunu Kanıkey röyasında ocaqdan bir ağac göyərək göyə qədər yüksəldiyini, qaynanası, qayınatasının da ağaca dırmanaraq göyə çıxdığını görür. Bu yuxudan sonra Manas dirilir və həyat qazanır (8,514).

Müqəddəs ağaca ziyan verilməz, onun budaqları kəsilməzdi. Əgər kimsə müqəddəs ağacı kəsər və ya budaqlarına zərər verərdisə o insanın zərər görəcəyi düşünülür və bu səbəbdən də heç kəs buna cəsarət etməzdi. Bununla bağlı bir mif mətnində deyilir: “Bir Banu qadın var idi. Bunun bir oğlu da var idi. Bu oğlan gedərdi odun yığmağa. O vaxt camaat dağdan-daşdan gəvən kolu yığıb gətirərdi, təndirdə yandırardı. Bunların da nə atı, nə də eşşəyi vardı ki, gəvən yığıb gətirə. Ona görə də oğlan uzağa gedə bilməzdi, elə yaxınlardan quru ağac budaqları, çör-çöp yığıb gətirərdi. Bir dəfə də getdi Qızılboğaza, bir şələ söyüd budağı gətirdi. Bunu qoydu evə.



Gecə yatmışdı, bir də oyandı ki, odunlar od tutub yanır, amma nə istisi gəlir, nə də tüstüsü. Elə işıq verir. Qorxudan tez durub bunları atdı eşiyə.

Səhərisi əhvalatı camaata danışdı. Dedilər ki, odunlar ocaq söyüddən yığılıb. Gərək tez aparıb onları qoyasan ocaq söyüdü yanına, yoxsa bəlaya düşərsən.

Hamı başladı oğlanı danlamağa ki, bilirsən ki, o söyüd ocaq söyüdü? Sən niyə onun budağını qırmısan?

Oğlan apardı budaqları qoydu söyüdü yanına (6,71).

Digər inanclara nəzər salsaq eyni düşüncələrə onlarda da rast gələrik: “Ağacın, otun, çiçəyin, hər şeyin murazı vardır. Oları yaşıl vaxtı qırmaq olmaz. Bu vaxdı olar muraz üstündə olullar. Qıranda murazı gözündə qalır, adama qarğıyır (4,225). Müqəddəs qarağac, dağdağan ağacları haqqında deyilir: “Qarağac, dağdağan ocaxdı. Oları qırmaq, kəsməh günahdı. Adama qarğıyar, işi düz gətirməz (4,225).

Azərbaycan folklorunda ağacların müqəddəsləşdirilərək pir hesab olunması da əslində ağacın kulta çevrilməsi idi. Biz buna bir sıra əfsanə və rəvayətlərdə rast gəlirik.

“Qarağaclıqla bizim kəndin arasında bir tut ağacı vardı. Niyyət eləyirsən, niyyətin hasil olanda aparıb o ağacın altında ehsan verirsən”.

Bir tut ağacı da kəndin ortasındadı. Başı ağrıyanı, ağzı əyiləni gətirirlər, ağacın dibinə nəzir qoyurlar, deyirlər: “Ey pir, sən kömək ol, filankəs qada-baladan qurtarsın!”

Niyyət eləyib gecə bu ağacın altında yatanlar da olur. Deyirlər bu ağacın altına ilanlar da gəlir. İlanın boğazında sür-sümük qalır, gəlir bu tutun dibinə. Ağac kömək olur, ilanın canı sümükdən qurtarır(4,225). Verilmiş mif mətnlərində ağac canlı olaraq anılır, onun dərdlərə dərman olma-şəfəverici funksiyasında çıxışını görürük.

Bu günkü günümüzdə Naxçıvan ərazisindəki “Əshabi-Kəhf”in və digər ziyarətgahların ətrafında bitən bitkilər(ağaclar) müqəddəs hesab olunur. Naxçıvanda müalicə məqsədilə istifadə edilən ardıc ağacı həmişəyaşillığına görə müqəddəs sayılır. Həmçinin burada müqəddəs ağaclara əski, parça bağlamaq kimi adətlər də mövcuddur ki, araşdırmalar göstərir ki, bu inanca digər türk xalqlarında da rast gəlinməkdədir(Xüsusən də kərküklər-İraq türkmənləri arasında geniş yayılıb). Naxçıvanda, xüsusən də Ordubadda çinar ağacı müqəddəs qəbul olunur, hətta müqəddəs yerlərdə-məscidlərin həyatında çinar ağacları əkilərdi.

Ağac kultunun izləri dastan yaradıcılığında da zəngindir. Bu izlər “Oğuz Kağan”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu” kimi qəhrəmanlıq dastanları ilə yanaşı, həmçinin məhəbbət dastanımız olan “Əsli və Kərəm” də öz əksini tapır.

“Oğuz Kağan” dastanında Oğuzun ikinci arvadının gölün ortasında yerləşən adadakı müqəddəs bir ağacın qovuğundan yaradıldığı deyilir. Oğuz Kağanın ikinci arvadının ağac kultu ilə birbaşa bağlılığından və Oğuzun ağac oyuğundakı qızla evlənməsindən bəhs etmiş Mirəli Seyidov yazmışdır ki, Oğuzun “...gölün ortasındakı ağacın içindən çıxan arvadı su stixiyası, ağac ilahəsi ilə bağlıdır və ondan doğulan uşaqlar başlıca olaraq su, torpaqla ilişgəlidir -Gök, Teniz, Tağ” (3,47).Buradan da görüldüyü kimi alim mifoloji mətnlərə əsaslanaraq yaradılış aktında ağacın danılmaz rolunu qeyd edir.

Əlavə olaraq qeyd etdiyimiz kimi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da ağacın kultlaşdırılmış izlərinə rast gəlirik. Dastanın “Salur Qazanın evinin yamğalandığı boyu beyan edər” boyunda Uruzun ağaca müraciətində ağacın təsviri olduqca maraqlı şəkildədir: “Kafirlər Uruzu alıb qənarə dibinə gətürdilər. Uruz aydır: “Mərə kafir aman! Tanrının birliginə yoqdur güman! Qon məni bu ağacla söyləşəyim” -dedi. Çağurub ağaca soylamış, görəlím xanım nə soylamış:

Ağac,ağac! Dersəm sana ərlənmə,ağac!

Məkkə ilə Mədinənin qapusu ağac!

Musa Kəlimün əsası ağac!

Böyük-böyük suların köprüsü ağac!

Qara-qara dənizlərin gimisi ağac!

Şahi-Mərdan Əlinin Döldülünün əyəri ağac!

Zülficarın qınıyla qəbzəsi ağac!

Şah Həsənlə Hüseynin beşigi ağac!

Əgər ərdir, əgər övrətdir qorxusu ağac!

Başın ala baqar olsam başsız ağac!

Dibin ala baqar olsam dibsüz ağac!  
Məni sana asarlar, götürməgil ağac!  
Götürəcək olursan yigitlüğüm səni tutsun ağac!  
Bizim eldə gərək idin ağac!  
Qara hindu qullarına buyuraydun ,  
Səni para-para doğrayarlardı ağac! (5,46).

Burada Uruzun ağacı vəsf etməsi, onun adının islam müqəddəslərinin adlarıyla birgə anması ağacın kult səviyyəsinin göstəricisi idi. Dastanda Qaba ağacının da təsvirinə rast gəlirik ki, bu da əslində Dünya ağacının şəkli dəyişməsidir.

Ümumiyyətlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qaba ağac türk kosmik Dünya Modeli kimi kosmoqoniya ilə bağlı ilkin əsəti funksiyaları qoruyub saxlamışdır. Eposda Qaba ağacın kəsilməsi əslində dünyanın, kainatın, kosmosun məhvi deməkdir. Qaraca Çobanın “qoca ağacı” kökündən qopardıb çıxarması xaosa işarədir. Dünya ağacının məhvi xaosu əmələ gətirir.

Bu zaman K.Abdullanın “ağacın yerindən qopardılması dünyanın, dünyadakı işlərin sahmsızlığına bir işarədir, qanı coşduran, “irəli, düşmən üzərinə irəli” həyəcan işarəsini hayqıran bir çağırışdır” (1,62).

Ağaca çevrilmə, ağaca dönmə motivi də mifologiyamızda istər əfsanə, istərsə də nağil mətnlərimizə rəngarənglik qatmış, onu zənginləşdirmişdir. Bunun səbəbi isə Türk xalqlarının yaşadıkları ərazinin dağlıq mühitinin, sət qayalıqlarının, bitkilərinin insanların düşüncə tərzini zənginləşdirməsi idi.

Ərzurumdan toplanan bir əfsanədə deyilir ki, qardaşlarının düşmənlər tərəfindən öldürüldüyünü eşidən Xəzəl özünü yerlərə çırpır. Xəzəlin yerə tökülmüş saçları cəviz ağacına çevrilir(7,63). Anadolu türklərinin əfsanələrindən birində kasıb atasına kömək etmək istəyən qız yeni tikilməkdə olan evin orta dirəyinə dönür(7,63).

uxarıda qeyd etdiyimiz kimi ağac obrazı nağıllarımızda da yer almışdır. “Məlikməmməd” nağılında təsvir olunan alma ağacı, Zümrüd quşunun yuvasının yerləşdiyi ağac sakral ağaclar sırasındadır. “Məlikməmməd” nağılındakı ağacın meyvələri-almalar insanı cavanlaşdırmaq gücünə malikdir. Həmçinin almanın dərvişlər tərəfindən övladı olmayanlara verilməsi və bunun nəticəsində onların övlad sahibi olmaları motivi də sehri nağıllarımızın süjet xəttində görünməkdədir.

Bu nağıllarda alma, meyvə elə ağacın-bitkinin özüdür.

Beləliklə araşdırmalardan bitkinin sakral əhəmiyyət daşıyaraq kultlaşdırılmasını, onun Türk həyatında mühüm rolunu görmüş olduq. Belə ki, bitki (ağac)insan həyatında onun dərmlərinin dərmanı, ziyarətgahı, tapınaq nöqtəsi olmaqla yanaşı, həmçinin yaradılış aktının başlanğıcı hesab olunurdu. Bütün bunlar isə əslində bitkinin(ağacın) kultlaşdırılmasının simvolizəsi idi.

### **Ədəbiyyat:**

1. Allahverdi. R. “Təqvim mifləri və Novruz”, Bakı, Nurlan, 2013, 180 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru, III kitab, Naxçıvan, 2012, 765 s.
3. Əlizadə. R. “Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inanclar”. Bakı, 2008, 135 s.
4. Əsatirlər, əfsanələr və rəvayətlər. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005,304 s.
5. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Əsl və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, Öndər nəşriyyat ,2004, 376 s.
6. Şükürov. A. "Mifologiya", VI kitab. Qədim türk mifologiyası. Bakı, Elm,1997, 223 s.
7. İsmayıl. M.R.“Naxçıvan əfsanələri”, Bakı, Elm, 2013,180 s.
8. Ögel B. “Türk mitolojisi”, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.
9. Güngör Harun. Ünver Günay “ Başlanğıçtan Günümüze Türklərin Dini Tarihi”. Ocak Yayınları, İstanbul,1997.
10. Gökyay. O. Ş. “Dedem Korkudun kitabı”, İstanbul, M.E.B. 2000.
11. Çoruhlu Y. “Türk Mitolojisinin Ana Hatları”, İstanbul, 2006.
12. Sepetçioğlu.N.M. “Yaradılış və Türeyiş Destanı”, İstanbul, 2010.
13. Deniz Karakurt. “Türk Söylence Sözlüğü”.

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/tr/0/00/TurkSoylenceSozlugu.pdf>

**Поверия связанные с культом растений в турецком  
мифологическом мышлении**

**Резюме**

Сделав растения (дерево) святым превратив в культ увеличив ее роль в жизни человека. Уже люди воспринимая растения и дерево не только без жизненный существо но и как жизненный превратили не отдельный часть их жизнью. Это превращения результат мифологических мышлений исторических турков . В современной времени это имеет последствия в наших жизнях.

Hasanova Ulviyya

**Turkish mythological thinking about the cult  
of the cult plant**

**Summary**

By making plant (three) holy, its role in human life was increased. So, by treating to plant, tree not only lifeless being, but also alive beings, people make them insparable part of life. This is simply coming from ancient turkish mythology and it has effects in nowadays.

**HİCRAN FƏRHADOVA**  
**BDU**  
*Azərbaycan*

**«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD» DASTANININ DREZDEN NÜSXƏSİ ALMAN ALİMİ  
ƏHMƏD ŞİMİDENİN TƏDQİQATINDA**

**Açar sözlər:** *dastan, tədqiqat, transkripsiya, müasir, qəhrəman, Drezden, türk*

**Ключевые слова:** *эпос, исследование, транскрипция, современный, герой, Дрезден, тюрк*

**Key words:** *epos, research, transcription, modern, hero, Dresden, turkic*

«Kitabi-Dədə Qorqud» xalqımızın qədim adət-ənənələrini, məişətini özündə əks etdirən qəhrəmanlıq eposdur. Bu epos şifahi və yazılı ədəbiyyatımızın ən qədim nümunələrindən biri kimi, xalqımızın tarixini, mədəniyyətini özündə əks etdirir. «Kitabi-Dədə Qorqud» bütün dövrlərdə türkoloqlar və şərqşünaslar tərəfindən tədqiqata cəlb edilmişdir. «Kitabi-Dədə Qorqud» bir qəhrəmanlıq dastanı olmaqla yanaşı, türk xalqlarının ədəbi-mədəni abidəsidir. Dastanda Oğuz ellərinin etnogenetik, etnopsixoloji, etnokulturoloji amilləri böyük məharətlə təənnüm olunmuşdur. Bu amillər təkcə türk xalqları üçün səciyyəvi deyil, həmçinin bəşəri xarakter daşıyır. Oğuz ellərinin xaqana, xana münasibəti qadına olan sevgisi, həmçinin gənclərin vətənpərvəlik ruhunda tərbiyyəsi bu amilləri bəşəriləşdirir. Prof.V.Vəliyev yazır: «Alman alimi Fon Ditsin «Basatın Təpəgözü öldürməsi boyunu» alman dilinə tərcümə etməsi təsadüfi deyildir. O, Qrimm qardaşlarının nağılların və «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanını müqayisə edərək qeyri-adi süjet uyğunluğuna rast gəlmiş, bu uyğunluq onu maraqlandırmış və bu marağın nəticəsində «Basatın Təpəgözü öldürməsi» boyu Ditsin tərəfindən alman dilinə tərcümə edilərək «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı qərb dünyasına tanıtılmışdır» (4, 88-89).

Biz də prof. V.Vəliyevin fikri ilə razılaşaraq qeyd edirik ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının dünya səviyyəsində bu qədər marağa səbəb olması onun ümumbəşəri səciyyə daşımasıdır.

Abidənin ümumbəşəriliyini, onun dünya ədəbiyyatında tutduğu mövqeyini nəzərə alan Ümummilli liderimiz H.Əliyev 1997-ci il 20 aprel tarixində dastanın 1300 illik yubileyinin beynəlxalq səviyyədə keçirilməsi haqqında fərman imzalanmışdır (1,1). Fərmanda «Kitabi-Dədə Qorqud»un məhz Oğuz türklərinin möhtəşəm abidəsi olmasını təsdiqləyən mülahizələrin, faktların araşdırılması nəzərdə tutulmuşdur. Məhz buna görə də bu mövzu heç zaman aktuallığını itirmir.

Məqalədə məşhur alman alimi Əhməd Şimidenin «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının Drezden nüsxəsinin tədqiqatından söhbət açılacaqdır.

Dastanın Drezden nüsxəsi bir müqəddimə və on iki boydan ibarətdir. Mükəmməlliyyə ilə fərqləndiyinə görə də ən böyük tədqiqatlar məhz Drezden nüsxəsi üzərində aparılır. Müasir dövrdə alman alimləri yenidən «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına qayıtmağı vacib hesab etdikləri üçün məşhur alman alimi Əhməd Şimide də bu dastanının Drezden nüsxəsinə müraciət etmişdir. Əhməd Şimide dastanı alman dilində deyil, türk dilində çap etmiş və onun üzərində xeyli tədqiqatlar aparmışdır.

Əhməd Şimide 1995-ci il də «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının almanca yeni tərcüməsini çap etdirmişdir. Bundan dörd il sonra dastanın tənqidi mətnini hazırlamışdır. Mehmet Fuad Köprülü, Orhan Şaik Gökyay, Faruk Sümer, Fahrettin M.Kırzioğlu, Həmid Araslı, Samət Əlizadə kimi görkəmli alimlərdən sonra «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının tədqiqində sanki bir boşluq yaranmışdır. Cəsarətlə deyə bilərik ki, görkəmli alman alimi Əhməd Şimide nəinki bu boşluğu doldurmuş, ön tədqiqatı ilə gənc alimlər üçün bir cığır açmışdır. Kitabın öz sözündə professor Süleyman Əliyərli Şimideyə qədər «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının oxunuşundakı bir sıra tarixi təhriflərin ayınlanmadığını, lakin Şimidenin bu təhrifləri aradan qaldırdığını qeyd edərək yazır: «Kadın ana söyləmi kitapda bir kaç kez (Bir yerde Kadınım ana) şeklinde bulunmaktadır: «Berü gelgil ak südün emdigim kadınım ana» ve «Han babamın göygüsü (güyegisi), kadın anamın sevgisi» (1. Boy); «Kadın anna karşım alub ne böğürsün» (2. Boy); «Han babamın göygüsü, kadın anamın sevgisi» ve «Kadın ana, beg baba deyü bozlatdın mı» (4. Boy); «Beg babamın, kadın anamın yüzün görmeden bu gerdege girersem» (6. Boy).

Prof. Süleyman Əliyərli haqlı olaraq Əhməd Şimidenin abidəni doğru oxumasına və ona qədərki Dədə Qorqud nəşrlərinin hamısında getmiş tarixi təhriflərin aradan qaldırılmasında böyük xidmətlər göstərdiyini qeyd edir. Qeyd etmək lazımdır ki, Əhməd Şimideyə qədər bir sıra alman və rus türkoqları təkcə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanını deyil, digər türk abidələrini oxuyarkən şüurlu şəkildə və yaxud bilməyərək kobud səhvlərə yol vermişlər, bu səhvlər abidələrin mənalının düzgün anlaşılmasına mane olmuşdur. Əhməd Şimidenin ən böyük xidməti təkcə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanını alman dilinə tərcümə edərək, avropalılara tanımaqdan ibarət olmamışdır. O, həm də abidənin mükəmmələ yaxın tarixiliyini qoruya bilmişdir. Bunun üçün o «Orxon-Yenisey» abidələri ilə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanını müqayisə etmiş və bu müqayisə nəticəsində belə bir mükəmməl tədqiqat yaranmışdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının Drezden nüsxəsi Əhməd Şimide tərəfindən tədqiqata cəlb olunarkən, müəllif onun həm türkcə tərcüməsini, həm də əlyazmanın orijinal variantını bir yerdə çap etdirmişdir. Bu iki cəhətdən maraqlıdır. 1. Əsəri oxuyan hər bir tədqiqatçı tərcümədə hər hansı bir çətinliklə qarşılaşarsa, heç bir arxivə getmədən əsərin özündə orijinal variantdan istifadə edə bilər. 2. «Kitabi-Dədə Qorqud dastanı»nın bu şəkildə nəşr olunması dastan üzərində aparılan hər hansı bir dil, ədəbiyyat, tarix və digər tədqiqatları asanlaşdırır. Kitabda Əhməd Şimidenin «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının alman dilinə tərcüməsinə ön söz yazmış Adnan Binyazarın fikirlərinə də yer verilmişdir. Adnan Binyazar ön sözdə Əhməd Şimidenin zəhmətini qiymətləndirərək yazır: «Halklar arasında dostluğu inkişaf ettirmək, medeniyet (kültür) sahəsi adamlarının işidir. Mütercim bir medeniyet elçisi olaraq bizim Dede Korkut milli destanımızın dil və manevi dünyasını Alman okurunun gözləri qarşısında canlandırır və bunu o faktla qarşılaşdırır ki, Almanya milli sanayiine katkı veren Türk medeni sahada da böyle bir hizmet sahibidir» (2, 2).

Kitabda diqqətimizi cəlb edən müəllifin özünün bu tədqiqatı haqqında fikirləridir. Əhməd Şimide qeyd edir ki, o alimlik iddiasında deyil, və heç bir qorqudşünasın «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının üzərində apardığı tədqiqatı inkar etmir, əksinə Samət Əlizadə, Həmid Araslı, Şamil Cəmişdiyov, Fərhad Zeynalov, həmçinin Orxan Şaik Gökyayın, Məhərrəm Enginin tədqiqat-

tlarından mənbə kimi istifadə etdiyini vurğulayır. Tədqiqatın məqsədinə gəlincə, müəllif qeyd edir ki, Qorqud ata dilinin nə qədər zəngin olmasını gənc nəsələ çatdırmaq ən böyük arzumdur.

Tədqiqata nəzər saldıqda ilk növbədə diqqətimizi cəlb edən odur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud dostonu»nın dili müasirləşdirilmir. Mümkün qədər bu dilin gözəlliyi, axıcılığı saxlanmağa çalışılır. Əlbəttə, burada bir sıra çətinliklər də mövcuddur. Belə ki, müasir türk dilinin imlası ilə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının imlası arasında bir sıra fərqlər var. Bu fərqləri aradan qaldırmaq üçün Şimide qorqudşünasların oxuyub eyni nəticəyə gəldiyi sözləri olduğu kimi vermiş, münaqişəli sözləri isə hər səhifənin axırında xüsusi kursivlərlə işarələmişdir.

Əhməd Şimide dastanın transkripsiyasında bir sıra qorqudşünasların yanlış nəticələr çıxarmasını dastanın dilindəki bu gün mənasını itirmiş sözlər və ibarələrin olması ilə izah edir. Əlbəttə bu ona dəlalət etmir ki, dastanı köçürən katib bu sözlərdən tamamilə imtina etsin, ya da onu özü başa düşdüyü mənada izah etsin. Şimidenin tədqiqatını digər tədqiqatlardan fərqləndirən əsas amillərdən biri də qeyd etdiyimiz bu söz və ibarələri düzgün şəkildə oxuyaraq transkripsiya etməsidir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının Drezden nüsxəsi iki rənglidir. Bir sıra söz və ifadələr, boyların başlıqları, «soylamların» başındakı «soylamış» ifadəsi əksər hallarda qırmızı, mətnin qalan yerlərində isə qara rənglərlə göstərilmişdir. Orijinal nüsxədəki qırmızı rənglə verilmiş mətnlər bu nüsxədə böyük həriflərlə verilmişdir. Bu da nəşrin görünüşünü gözəlləşdirir, oxucu əsəri oxuyarkən yorulmur.

Prof. S.Əliyevin və Adnan Binyazarın bu tədqiqata verdiyi qiymətlə biz də razıyıq. Bu tədqiqat təkcə Almaniyə-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinə xidmət etmir, eyni zamanda bütün türk xalqlarına, bu dastanın oxucularına gözəl bir töhfədir. Bu tədqiqat türk xalqlarının yaxınlaşmasında mühüm rol oynaya bilər. Hələ Ümummilli lider Heydər Əliyev «Kitabi Dədə Qorqud» dastanının 1300 illik yubileyində çıxış edərkən bu dastanı türk xalqları arasında mədəni körpü hesab etmişdir. Təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, bir çox türk xalqları böyük xalqlarla daha çox assimilyasiya olduğundan bu dastanı unutmaqdadır. Bu tədqiqat yakutların, xakasların, nanayların və digər assimilyasiya olunmuş türk xalqlarının yaddaşının təzələnməsində əhəmiyyətli dərəcədə rol oynaya bilər. Eyni zamanda tədqiqatın mətnşünaslıq baxımından tədrisdə də böyük əhəmiyyəti ola bilər. Belə ki, bu günə qədər dastanda mübahisəli sayılan söz və ifadələr Əhməd Şimidenin tədqiqatına əsaslanaraq mübahisə predmetindən çıxır. Bu da dastanın tədrisini xeyli dərəcədə asanlaşdırır. Əlbəttə, elm faktlara əsaslanır. Əhməd Şimidenin qeyd etdiyi kimi bu tədqiqat bir qədər də duyğuların məhsuludur. Şübhəsiz ki, bəşəri abidəmiz olan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına duyğularımızın gözü ilə baxmamaq mümkün deyildir. Təkcə bir faktı demək kifayətdir ki, dünyanın heç bir abidəsində «qadın haqqı» «Tanrı haqqı» səviyyəsinə yüksəldilməmişdir. Tarixi mənbələr göstərir ki, İslama qədər qadına tam hüquqsuz bir varlıq kimi baxılmışdır. Tarixi mənbələr onu da göstərir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud dostonu» bir sıra faktları ilə İslamdan əvvəl təsadüf edir. Buradan da aydın olur ki, Dədə Qorqud dastanının yaradıcıları bizim qədim əcdadlarımız olan türklər hələ İslamdan əvvəl də qadını yüksək qiymətləndirmişlər. Elə bu məziyyətlərinə görə də «Kitabi-Dədə Qorqud» dostonu həmişə dünya alimlərinin diqqət mərkəzində olmuşdur.

Bütün bunları nəzərə alaraq, belə bir nəticəyə gəlirik ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dostonu haqqında bir sıra fundamental tədqiqat əsərləri yazılsa da dastanda bu gün də həllini gözləyən problemlər vardır. Məşhur alman alimi Əhməd Şimide də öz tədqiqatını son tədqiqat hesab etmir. Qeyd edir ki, bundan sonra bu tədqiqatdan daha kamil əsərlər yaranacaqdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dostonunun öyrənilməsi üçün mövcud olan Dədə Qorqud mərkəzlərinin fəaliyyəti gücləndirilməli, bu mərkəzlər Dədə Qorqud dostonunu din, dil, ədəbiyyat, tarix və digər nöqtəyindən nəzərdən araşdırmalıdır. Belə araşdırmaların nəticəsi kimi qədim türk mədəniyyəti dünyaya daha mükəmməl çatdırıla bilər.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan Respublikası Prezidenti Heydər Əliyevin «Kitabi-Dədə Qorqud» dostonunun 1300 illiyi haqqında fərmanı. Bakı şəhəri, «Azərbaycan» qəzeti, 21 aprel, 1997.
2. Ahmed Şimide «Kitabi-Dedem Korkut» dostonlarının Dresden nüshası. Ankara, 2009, səh. 12
3. «Kitabi-Dədə Qorqud» (tərtib edən H. Araslı). Bakı, Azərənşr, 1962, 175 s.
4. Vəliyev V. «Şifahi xalq ədəbiyatı» Bakı, 1985, səh. 88-89
5. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dostonları (orta əsrlər). Bakı, «Elm», 1972, 398 s.

**Дрезденский экземпляр эпоса «Китаби Деде Коркуд» в исследовании немецкого учёного Ахмеда Шимидена**

**Резюме**

Статья «Деде Коркуд» посвящена исследованиям, автора известного Дрезденского экземпляра об эпосе, немецкого учёного Ахмеда Шимиде. Следует отметить, что исследование отличается от предыдущих, своей уникальностью. Дрезденский экземпляр играет главную роль не только в развитии немецко-азербайджанских отношений, но и всего тюркского народа в общем. Главная заслуга Шимидена - взятие эпоса в рамку современной тюркской транскрипции, и её адаптация на современный тюркский язык.

**Farhadova Hidgran**

**The Dresden Copy of the Epos "Kitabi Dede Korkud" in the Study of German Academician Akhmed Shimiden**

**Summary**

The article "Dede Korkud" is devoted to the researches of the well - known author of the Dresden copy about the epos by German scholar Akhmed Shimiden. It should be noted that the article differs from the previous ones by its uniqueness. The Dresden copy take an important role not only in the development of German- Azerbaijani relations, but also in all Turkic people in general. The main achievement of Shimiden is the capture of the epic in a frame of modern Turkic transcription and its adaptation to modern Turkic language.

**AYTƏN HÜSEYNOVA**

**AMEA, M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu  
Azərbaycan**

**“ULU QORQUD” VƏ “ƏFSANƏLİ YUXULAR” POEMALARINDA DƏDƏ QORQUD ƏNƏNƏLƏRİ**

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud poemalarında, Arif Abdullazadə, Nəbi Xəzri*

**Ключевые слова:** *Деде Коркут, в поэме, Ариф Абдуллазаде, Наби Хазри*

**Key words:** *Dada Gorgud in poems, Arif Abdullazadeh, Nabi Khazri*

Azərbaycan poeziyasında 60-70-ci illərdən başlayaraq soykökə, ilkinliyə, milli süjetlərə, eləcə də poetik formalara müraciət olunması fəallaşmağa başlayır. “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanları bu sırada önəmli yer tutur. Tam qətiyyətlə poemalarda bu mövzuda neçə-neçə poetik nümunənin yaranmasına təkan verir. Poemalarda Dədə Qorqud boylarında iştirak edən ayrı-ayrı qəhrəmanlar vəsf olunur.

Şairlərimiz “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarına müraciət etdikdə təkcə bir motivi, yaxud bütövlükdə dastanı nəzmə çəkməklə məhdudlaşmayaraq, lirik şeirlərdə olduğu kimi, tarixi keçmişimizlə, yaxud bugünlümüzə bağlı, onları düşündürən hər hansı bir suala cavab tapmaq niyyətində olmuşlar. Arif Abdullazadənin “Ulu Qorqud” poeması məhz bu məqsədlə yazılmışdır. Altı hissədən ibarət olan bu poema Dədə Qorquda müraciətlə yazılmış lirik-fəlsəfi poemadır. Hər hissədə bir müstəqil xətt inkişaf etdirilir, şair müəyyən mövzu ortalığa qoyur, fikir və düşüncələrini həmin mövzu ətrafında davam etdirir. Doğrudur, müəllif ayrı-ayrı hissələrə heç bir ad verməmişdir, lakin poetik mətnin məzmunu ilə tanış olduqda ad özü meydana çıxır. Məsələn, poemanın birinci hissəsində söhbət mərdlikdən və qəhrəmanlıqdan gedir. Şair “Oğuz nəslim,

qopuz nəslim” deyər Dədə Qorqudu ulu nəvələrinin yanına çağırır, əsrlər boyunca xalqın keçdiyi tarixi yollara nəzər salır, igidliyi, qəhrəmanlığı vəsf edir.

Bu yollarda neçə-neçə mərdlərin  
Nakam qaldı, şəhid düşdü.  
Neçəsinin dünyamıza təzə-təzə açılan mərd gözləri  
Ömrü boyu bircə dəfə sevinmədi,  
İşıq oldu, mayak oldu, yol oldu neçə-neçə mərdliyə.  
Sən dünyanın işinə bax,  
Xainlər də ölüb getdi, mərdlər də,  
Xainlik də diri qaldı, mərdlik də.  
Amma biri qoşun-qoşun, biri tək [1, 99-100].

Şair burada mərdliyin tarix boyu qarşılaşdığı maneələri, sədləri, uçurumları yada salır. “Mərdlik zamandan keçir, tarixə səpələnir” fikriylə bu söhbətə yekun vurur.

İkinci hissə qeydsiz- şərtsiz “Ana” adlana bilər. Şair tariximizdə, mənəviyyatımızda böyük rol oynamış qəhrəman anaları xatırlayır.

Dünyaya Nizami doğdu,  
Adını bilməsə də, Banuçiçək.  
Zamanların neçə-neçə yol ayrıcında  
Nigar olub qılınc taxdı.  
Dürat belinə qalxdı.  
Həcər olub,  
Məhəbbətin düşməninə güllə atdı.  
Məhsəti, Natəvan zirvələrində  
Dünyada bir yeni dünya yaratdı [1, 108].

Üçüncü hissə tanrı haqqındadır. Burada müəllif özünü Allaha tutub deyir ki, sən insanı dünyaya gətirdin, həyat verdin, amma insanları yaradarkən birinə al geyimli sərvət verdinsə, digərinə çıpaq ümid bəxş elədin. Birini cılız, digərinin qorxmaz yaratdın. Vətən fədaisini qüribət eldə çürütdün. Cahillərə zaman-zaman libas üstədən zər-zibalar geydirdin, aqillərin isə dərisini soydurdun. Əlbəttə, bu fikirlərdə elə bir orijinallıq yoxdur və şairin gəldiyi nəticə də inandırıcı səslənmir. O deyir ki, sən də dostun, düşmənin varmış ki, yaratdığın bu böyük dünyada nə qədər müşküllər baş-ayaq olub.

Dördüncü hissədə şair məhəbbət, eşq, sədaqət haqqında ümumi fikirlər söyləyir. Əlbəttə, bu ümumi fikirlərdə maraqlı, orijinal deyimlər, sevgi haqqında təzə söz tapmaq olar. Eyni fikri beşinci hissə barədə də söyləyə bilərik.

Sonuncu- altıncı hissədə şair əsrlər və nəsillər, keçmiş və indi haqqında düşüncələrini oxucularla bölüşür. Bu hissə poemada yekun xarakteri daşıyır. Şair “süfrəsi başına dəvət etdiyi” Ulu Qorquda üz tutur, 13 əsr ərzində xalqımızın keçdiyi yolun səhifələrini bir də vərəqləyir, bu yolda mərdliklə namərdliyin, sevgi ilə nifrətin, toyla yasın, qələbə ilə məğlubiyyətin yanaşı durduğunu görür. Bu əbədi təzadların indi də davam etdiyini söyləyir.

Ulu Qorqud!  
Qazanlarla, Beyrəklərlə,  
Buğaclarla bir cərgədə  
Aruzlar da, Rüstəmlər də,  
Qıpçaq Məliklər də  
Tək-tək, cüt-cüt, dəstə-dəstə  
İçimizdə, səsimizdə  
Az da olsa, yenə var [1, 129].

Nəhayət, “Son söz”də şair Ulu Qorquddan dünənlə sabahı qovuşduran, bizim mənəvi dünyamıza işıq saçan ulu ozan kimi ayrılır.

Xalq şairi Nəbi Xəzri “Əfsanəli yuxular” qəhrəmanlıq dastanında (o, poemasının janrını özü məhz belə müəyyənləşdirmişdir) “Dədə Qorqud”un Salur Qazanın evi yağmalandığı” boyuna müraciət etmişdir. Qətiyyətlə demək olar ki, Nəbi Xəzrinin bu poeması Azərbaycan ədəbiyyatında “Kitabi- Dədə Qorqud” mövzusunda yazılmış ən uğurlu əsərlərdən biridir. Poemanın yazılması səbəbini N. Xəzri belə izah edir: 2 Ana poeması üzərində işləyirdim. Məndə elə bir fikir doğdu: bu gün 20-ci əsrin qoynunda qürurla yaşayıb ömrünü başa vurmuş anamın

mənəvi bacıları kimlər olmuşdur? Xəyalım uzaq əsrlərə getdi. Xatirimə Burla xatun gəldi. Nüşabə göz önümdən keçdi. Məhsətini düşündüm. Həcerin qəhrəmanlığını xatırladım. Mənə elə gəldi ki, anam öz bacılarının saf analıq duyğularını, qadın müdrikliyini, qadın şairənəliyini və qadın mərdliyini özündə cəmləşdirmiş və mənə əsrinə qədər gətirib çatdırmışdır. Onunçün də mən “Anamın bacıları” adı altında silsilə poemalar yazmaq fikrinə düşdüm, Azərbaycan mədəniyyətinin qədim və əbədi abidəsi “Kitabi- Dədə Qorqud” a müraciət etdim. Burla xatun göz önümdə canlandı. Onun təkə oğlu Uruzun yolunda keçirdiyi ağlasığmaz kədər və iztirabların ağrısı elə bil bir əks-səda kimi mənə ürəyimdə səsləndi və “Əfsanəli yuxular” poeması yazıldı [2,61].

Nəbi Xəzrinin “Əfsanəli yuxular” poeması doğrudan da qəhrəmanlıq dastanı ilə səsləşir. Çünki poemada başlıca cəhət məhz qəhrəmanlığı vəsf etməkdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının həmin boyunda da əsas mövzu və diqqət cəlb edən başlıca ideya məhz qəhrəmanlığın tərənnümüdür. Həm də Nəbi Xəzri bu ideyanı bu günün fəlsəfi əxlaqi meyarları ilə həyata keçirir. Keçmiş- müasirlik bu mənada birləşir, qəhrəmanlıq, comərdlik bir xalqın mənəvi əxlaqi dəyərinə çevrilir.

Nəbi Xəzri “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı həmin boyu təkə nəzmə çəkməmiş, həm də ona yeni bir nəfəs vermişdir. Yüksək şeiriyyət, poetik incəliklər, bədii təsvir vasitələrinin əlvanlığı ilə diqqət cəlb edən poema məhz bu xüsusiyyətlərinə görə müasir Azərbaycan poeziyasının incilərindən sayılır.

“Əfsanəli yuxular” altı yuxudan ibarət iki hissəli poemadır. Yuxu, əslində ramzi- simvolik bir mahiyyət daşıyır. Yuxu, mifik-simvolik səciyyə də, yuxuda baş verən əhvalatlar tarixi reallığı əks etdirir. Hər bir “yuxu” boyun müəyyən bir hissəsini əhatə edir, digər “yuxu” bu ardıcılığı təmin edir. Lakin “yuxu” həm də əsərin ümumi ideyasından doğan ayrı-ayrı problemlərə işıq salır. Birinci yuxu belə adlanır: “Yuxuda bir talan gördüm”. Burada Salur Qazanın ova getməsi, bundan xəbər tutan Şöklü Məlikin obaya hücum çəkməsi, qırx incəbelli qızla Burla xatunu, oğlu Uruzunu dustaq aparması təsvir edilir. Əsas ideya talançılığın pislənməsidir.

Poema Salur Qazanın yaşadığı obanın təsviri ilə başlayır:

Sonsuz Oğuz düzləridir.  
Dədə Qorqud keçən yerlər.  
Mərmər donlu sal qayalar,  
Məxmər otlı çəmən yerlər.  
Bu düzlərdə məclis qursan,  
Ulduzlara səsin düşər.  
Nəgmə deyən xoş küləklər  
Şiş dağların nəfəsidir.  
Göyün mavi tağı altda  
Qəşəng çadır göyə çatır,  
Sanki yerin qübbəsidir.  
...Çadır geniş, çadır uca  
Doxsan dirəkli ata yurdu  
Duzlu- çörək bir çadır [2, 62].

Burada şair “ Dədə Qorqud” dastanının poetikasından deyim tərzindən qətiyyənlə uzaqlaşmır, həmin ritmi və poetik ahəngi saxlamağa çalışır. Məsələn, Burla xatunun çayla söhbəti buna ən bariz misal ola bilər:

Pırıl-pırıl çaylardan  
Şırl-şırl axan suyum,  
Pırıl-pırıl uçan suyum, uçan suyum,  
Daşan suyum,  
Böyük-böyük gəmilərə  
Məğrur qanad taxan suyum,  
Şahbaz atlar əyilərək  
Qurtum-qurtum içdi səndən.  
Qara saçlı başım qurban  
Ağ köpüklü suyum, sənə.



Göyərçintək sən qanad aç,  
Mən də dərdimi deyim sənə [2,65].

İkinci yuxu (“Yuxuda bir ana gördüm”) bütünlükdə Burla xatun obrazının bir ana kimi keçirdiyi ağırlı-acılı hisslərə, duyğulara həsr olunub. “Qarı düşmən” Şöklü Məlik Qazan xandan qisasını alsın deyə, onun namusunu alçatmaq istəyir, əmr edir ki, bu axşam Burla xatun qızıl piyalədən mənə şərab süzməlidir.

Göründüyü kimi, poemada da dastandakı hadisə təkrar olunur. Ancaq N. Xəzri orijinal yolla gedərək ananın daxili sarsıntılarını daha qabarıq nəzərə çarpdırır. Ana oğlu ilə bağlı ömrünün ən sevincli anlarını xatırlayır, ilk dəfə atdan yıxılanda ana ürəyinin nə iztirablar keçirdiyini yadına salır. Ana bütün bunları xatırlayaraq oğlu Uruzun ayağına düşür:

- Dur, ay ana!  
Qalx, ay ana!  
Sən ki, mənə uca dağsan,  
Diz çökərmə dağ, ay ana?  
- Yox, ay bala, ana üçün  
Övlad özü uca dağdır.  
Onunçün da övlad dağı  
Dünyada ən böyük dağdır.  
Düşmək övlad ayağına  
Alçalmaq yox, ucalmaqdır [2, 62].

Üçüncü yuxu (“Yuxuda bir çoban gördüm”) Qaraca Çobanın düşmənlə vuruşunu əks etdirir. Poemada öz bədii-poetik təsir gücü və emosionallığı ilə yadda qalan dördüncü yuxudur (“Yuxuda bir oğul gördüm”). Burada ana ilə oğulun son söhbəti təqdim olunur. Ana başa düşür ki, sabah oğlunun ətindən qıyma-qıyma doğrayıb onun da qarşısına qoyacaqlar. Belə anda ana olmaq asan deyil. Ancaq Uruz deyir ki:

Mənim təkcə bir arzum var.  
Sən anımda  
Öz yanımda  
Mən anamı igid gördüm, məğrur gördüm.  
Mən anamı  
Mən anamı  
Min kişiyyə əvəz gördüm [2, 62].

Beşinci və altıncı yuxular Salur Qazanın yuxusuna (dastanda olduğu kimi) və düşməni məğlub edib öz qadınını, oğlunu xilas etməsinə həsr olunmuşdur. N. Xəzri boydakı hadisəyə heç bir müdaxilə eləmir. Lakin onu müasir şeirin imkanları ilə yenidən canlandırır.

Beləliklə, “Dədə Qorqud”un bir boyu “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyu poeziyada yaşam hüququ qazanır. Az sonra Nəbi Xəzri “Torpağa sancılan qılınc” pyesi ilə həmin mövzunu dramaturgiyaya gətirdi, süjetin lirik-epik həllini dramatik həllinə çevirdi. Daha sonra isə ayrıca “Burla xatun” pyesini yazdı.

Beləliklə, Arif Abdullazadənin “Ulu Qorqud” və Nəbi Xəzrinin “Əfsanəli yuxular” poemalarında Dədə Qorquda müraciətlə xalqın keçdiyi tarixi yola nəzər salmaqla, Dədə Qorqud ənənələrinin yaşadığının bir daha şahidi olduq.

### Ədəbiyyat:

1. Abdullazadə A. Səninlə-sənsiz. Bakı: Yazıçı.-1983.-135 s.
2. Xəzri N. Seçilmiş əsərləri (4 cildə). IV cild.- Bakı: Yazıçı.- 1984.-264 s.

Традиции Деде Горгуда в поэмах «Улу Горгуд» и «Легендарные Сны»

Резюме

В статье говорится о том, как наши поэты, вдохновленные мотивами эпоса «Книга моего Деда Коркута», сумели привить сегодняшнему читателю на современном литературном языке такие понятия, как происхождение, первичность, национальная личность

Ayten Huseynova

Traditions grandfather gorguda in poems «Ulu gorgud» and «Legendary Dreams»

Summary

The paper reflects that our poets inspired by Dada Gorgud succeed in instilling such issues as origin, primacy and national character to a today's reader in modern literary language.

SAHİLƏ İBRAHİMOVA  
ADPU, doktorant  
Azərbaycan

KİTABI-DƏDƏ QORQUD DASTANINDA ANTONİM SÖZLƏRİN  
FONOSEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *danışiq, dil, epos, folklor, antonim*

**Ключевые слова:** *речь, язык, эпос, фольклор, антоним*

**Keywords:** *speech, language, epic, folklore, antonim*

Təkcə Azərbaycan xalqının deyil, bütün Türk dünyasının möhtəşəm və əzəmətli tarixini yaşadan, onu bu günümüzə qovuşduran ulu sənət nümayəndələrindən biri və həm də birincisi "Kitabi - Dədə Qorqud" eposudur. Bu bədii söz xəzinəsi türk xalqlarının tarixi salnaməsi, həyat ensiklopediyasıdır, "Oğuznamə"dir. Artıq iki əsrdir ki, bu dastanla əlaqəli müxtəlif istiqamətdə elmi araşdırmalar aparılır. Lakin tədqiqat mövzusu tükənmir, əksinə mövzudan mövzu meydana çıxır. Biz də Kitabi-Dədə Qorqud dastanına fərqli aspektdən yanaşmış, əsərin dilini əsas götürərək onu fonosemantik kontekstdə tədqiqata cəlb etmişik.

Məlumdur ki, dilin leksik-semantik paradigmatikası inteqrasiyaedici və differensasiyaedici semlərin qarşılıqlı təsiri əsasında qurulur. Bu, dildə sözün leksik mənasının minimal komponentlərinin qarşılıqlı təsiridir. Dilin lüğət fonduna daxil olan sözləri yalnız onların oxşarlıq və ya yaxınlığı çoxmənalı sözün leksik-semantik variantları şəklində əlaqələnmir. Əlaqələnmə məna yaxınlığı üzrə də gedir. Sinonimlik, cins-növ münasibətlərindən doğan hiponimlik, eyni hərəkətin və ya münasibətin adlandırılması prosesindəki əkslik-konversivlik, bir-biri ilə qarşılıqlı ziddiyyət kimi üzə çıxan antonimlik belə məna əlaqələrini səciyyələndirir. Omonimlik isə mənanın tam fərqliliyi, səs cildinin isə tam eyniliyi şəklində özünü göstərir. Qeyd edilən cəhətdən aşağıdakı paradigma tiplərini qurmaq olur; 1)omonim paradigma; 2)sinonim paradigma; 3)antonim paradigma; 4)tematik paradigma; 5)hiper-hiponimik paradigma.

Leksik sistemdə bir-biri ilə belə paradigmatik münasibətdə olan sözlərin fonosemantik müstəvidə öyrənilməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edən məsələdir. Müasir fonosemantika fonetika, semantika və leksikologiyanın qovşağında yaranmışdır. Fonosemantika etimologiya, tipologiya, eləcə də tarixi müqayisəli dilçiliklə əlaqəlidir. «Dildəki işarənin ixtiyari deyil, motivləşmiş olduğunu qəbul edərkən, biz müasir dildə olan bütün sözləri motivləşmiş sözlər hesab etmirik. Təbii ki, dildə kifayət qədər çox söz vardır ki, onları müasir etimoloji axtarışlar zəminində motivləşmiş sözlər sırasına daxil etmək mümkün deyildir»(1, 29).

Motivləşmə sözü təşkil edən fonemlərin semantikasi üzrə də baş verə bilər. Bu halda sinonim və ya antonim paradigmanı yaradan sözlərin bir-biri ilə müəyyən fonetik bağlılıq yaratması ideyasını irəli sürmək mümkündür. V.Aslanov sinonim və antonim münasibətdən istifadə etməklə bu və ya digər kök morfemin müasir dildə qeydə alınmayan sinonim və ya antonim variantlarının fonosemantik yolla bərpa edilməsinin mümkünlüyü fikrini irəli sürmüşdür (1, 63).

Fonosemantik xüsusiyyət omonim, sinonim və antonim paradigmaların bəzilərində özünü daha aşkar, digərlərində qismən az göstərə bilər. Fikrimizcə, bu Fikrimizcə, bu fərziyyənin özünün yoxlanması və nəticə çıxarılması ilk növbədə vacibdir. Elmi fikirlərə və ilkin məntiqi münasibətlərə əsaslanaraq fonosemantik amillərin antonimlərdə daha aşkar üzə çıxmaq ehtimalı olduğunu təsdiqləyir. Məlumdur ki, antonim paradigma qarşılaşdırıla bilən anlayışlar arasındakı ziddiyyətdən irəli gəlir. Antonim cütlərdə həm inteqrallayıcı, həm də differensiallayıcı semlər olur. Onların arasındakı semantik münasibət də həmin semlərə görə meydana çıxır. Burada, hər şeydən əvvəl, yuxarıda istifadə etdiyimiz iki anlayış və onların adlarını bildirən terminləri bir qədər açmaq lazım gəlir. Inteqrallama və differensiallama riyazi terminlərdir. Dilçilikdə isə inteqrasiya və differensiasiya terminlərindən istifadə olunur. Bu terminlərdən birincisi birləşmə, yaxınlaşma, qovuşma və hətta yanaşma anlamlarında işlənir. Differensiasiya isə ayrılma, uzaqlaşma kimi istifadə edilir. Məsələyə qeyd edilən prizmadan yanaşaraq inteqrasiyaedici sem sözləri semantik cəhətdən bir-birinə yaxınlaşdıran mənə komponentini nəzərdə tutursa, differensiallaşdırıcı sem sözləri bir-birindən uzaqlaşdırıcı, ayıran mənə komponentidir.

Fonosemantika səslə mənə arasındakı uyğunluq, əlaqə əsasında təyin olunur.

Deməli, əks sözlərin eyni samit və saitlərlə, yaxud eyni fonosemantik kraterlərlə formalaşması mümkün deyildir. Çünki bu zaman fonosemantika aradan götürülmüş olur. Əslində, dildə belə antonim cütləri də yoxdur.

Dadlı-dadsız, yağlı-yağsız, duzlu-duzsuz kimi cütlərdə köklərin eyniliyi fonosemantika münasibəti bildirmir və qarşılaşdırma obyektini rolunu oynamır. Burada –sız və –lı qarşılaşdırması mümkündür. Antonimlik və fonosemantik münasibəti də burada axtarmaq lazım gəlir.

Əyri-düz, şirin-acı, dərin-dayaz kimi cütlərə isə başqa aspektdən yanaşmaq lazım gəlir.

«A» səsinə aşağıyı bildirən sem vardır. Bunu dildəki aşağı, alt, addım, ayaq, atmaq, at-, ar (gizlədilməli olan hiss), aç (üstünü götürmək, gizləndə olanı aşkarlamaq), almaq (yaxınlaşdırmaq, özünə tərəf gətirmək, özünü etmək), ac (nəyinsə - yeməyin, qidanın yoxluğu, çatmaması), axmaq (yerdə, aşağıda hərəkət etmək; ulduzun axması), ah (gizli olanın, aşağıda olanın yüksəlməsi; mənim ahu-naləm göylərə çıxmış, gedib o bivəfaya çatmayı neyçün), an, az, appılmaq: appıla-appıla, aşmaq) (istisna ay-göydə, ağmaq-uçmaq) və s. Bu nümunələr aç (açmaq), ay (nida, qorxu-enmək), uy (nida, təəccüb, uçmaq, yüksəlmək) kimi klasterlərin fonosemantik təhlilə cəlb edilməsinə əsas verir.

Buradan belə nəticə çıxır ki, fonosemantik təhlil üçün ər- qadın/xatın cütü əsas götürülməlidir. Lakin bu halda klaster metodunun tətbiqi özünü doğrultmur. Çünki ikinci tərəfdəki klaster samit+sait+samit tipində, yəni CVC tipindədir. Birinci tərəfdəki klaster isə VC (ər/er) tiplidir. Bundan başqa sait istisna olarsa qeyd olunan klasterlərdə samit fonemlərin qarşılaşdırılması yalnız auslaut mövqeyinə görə aparıla bilər. Bununla belə, türk dillərində qadın/xatın sözünün «arvad» mənasında işlənməsi faktı təsdiqini tapır. Türk, özbək, qazax, başqırd, uyğur, qırğız bir sıra başqa türk dillərində qadın «kişinin həyat yoldaşı, arvad» mənasındadır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında «qarı» və «övrət» sözləri paralel işlənmişdir. «Ozan aydır. «**Qarılar** dörd dürlüdü: birisi soldıran soydur, birisi toldıran toydur, birisi evin tayağıdır, birisi necə söylərsən, bayağıdır. ... Ocağımız buncılayın **övrət** gəlməsün» (2, 33).

Türk dilində «qarı» və «eş» həyat yoldaşı mənalarında işlənir. Birinci sözün tərkibindəki «r» fonemi fonosemantik klasterin qurulması üçün əsas yaradır. Deməli, klaster üsulu ilə fonosemantik təhlil üçün daha düzgün qarşılaşdırma «ər-qarı» sözləri ola bilər.

Daha bir antonim cütün ümumi fonosemantik təhlilini verməyə çalışaq. Azərbaycan dilində «əyri -doğru», «əyri -düz», «doğru-yalan» antonim cütlər təşkil edir.

Doğru sözünün antonimi əyri/əgri sözüdür. İkinci sözün əy-/əg- felindən törəmə olması aşkardır. Lakin doğru sözünün «doğ-» felindən törəmə olması sübut tələb edir. V.Aslanov Azərbaycan dilinin qazax dialektində **toy döy** birləşməsinin «bu düz deyil» mənasında

işlənməsinə, qazax dialektində **toy**, Azərbaycan dilinin bir sıra dialektlərində **tav** sözlərinin olmasına istinadla **tav** fel-adının qədimdə mövcudluğunu söyləyir. O, «Şühadənamə»də **tav** sözünün doğru, düzgün, düz mənasında işlənməsinə də qeyd etmişdir (3, 64).

Antonim cütlərin fonem uyğunluğu əsasında formalaşması ehtimalı böyükdür. Fikrimizcə, yaranan sözün antonimidə onunla paralel olaraq yaradılır. Çünki bu zaman assosiativ olaraq, əks mənadakı predmet, əşya, hal və vəziyyət yada düşür. Nəticədə, antonim sözlərdə fonetik oxşarlıq özünü göstərir. Doğrudur, əks mənanın yaradılması bu və ya digər fonemin semantik mənasına görə müəyyənləşməlidir. Yəni antonim cütdəki sözlər arasındakı fərq onlarda sait və samit fərqliliyi yaratmalıdır. İç -çöl, iç-eşik, az-çox, aşağı-yuxarı, alt -üst və s. cütlərdə fonem fərqliliyi və quruluş yaxınlığı müşahidə olunur. Bu xüsusiyyətlər ilk baxışdan görünən, üzde olan münasibətlərdir. Fonosemantik tədqiqat isə kifayət qədər çox cütlərdə uyğunluqların axtarılmasını tələb edir. Qeyd olunduğu kimi mənanın qütbləşməsi, əksliyi bəzi hallarda müəyyən münasibətlərə əsaslanır. *Ata-ana, oğul-qız, qadın-kişi, bacı-qardaş, sübay-bekar* tipli cütlər konversivlərdir və bunlar müəyyən münasibətə və fərqi görə tamamlama ilə bağlı əkslik, ziddiyyət yaradır. Belə ziddiyyət aparıcı deyil və sözlərin diametral əks sözlər kimi bir-birinə qarşı qoyulmasına əsas vermir. Antonimlikdəki müsbət və mənfi mənaya görə qütbləşmə ola bilər. Lakin ata-ana cütündəki sözlərin hər hansı birində neqativ mənə axtarmaq olmaz. Buna baxmayaraq fonosemantik təhlil bu tipli sözlərdə fonetik semantikanın aparıcı ola biləcəyini istisna etmir. Bu fikirlər sinonim sözlər haqqında da deyilə bilər. Lakin sinonim sıranın bütün vahidlərinin fonosemantik prinsiplərlə formalaşmasını iddia etmək olmaz.

Beləliklə, aparılmış təhlil və araşdırma göstərir ki, Azərbaycan dilində antonim, sinonim və omonim sözlərin fonosemantik səviyyədə təhlilə cəlb olunması əhəmiyyətlidir. Belə tədqiqat bir sıra sözlərin yaranma xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmağa, bəzi hallarda müasir dildə qalmamış arxetiplərin bərpa edilməsinə imkan verəcəkdir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Ana dilimizin qədim abidəsi. Məqalələr toplusu. (Tərtib edən və redaktor. A. Axundov — Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu), AMEA, 2011
2. Xəlilov B. Fəllərin ilkin kökləri. – Bakı: Təhsil EİM, 2008. -222s.
3. Dədə Qorqud kitabı.( ensiklopedik lüğət- Redaktor Ağamusa Axundov). Bakı, “Öndər nəşriyyat”, 2004, 378 s.
4. Şühadənamə. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, 241 s.

**Сахилия Ибрагимова**

#### **Фоносемантические особенности антонимов в эпосе «Китаби-Деде Горгуд»**

##### **Резюме**

За более чем два столетия, научные исследования проводятся в другом направлении. Тем не менее, предметом исследования является неисчерпаемым, но предметом становится. У нас есть разные точки зрения на эпическую книгу Деде Коргут, подошел к нему, чтобы работать на основе языка исследования привлекли фоносемантический контекст.

**Sahila Ibrahimova**

#### **Phonosemantical features of antonyms in the epos “Kitabi-Dede Gorgud”**

##### **Summary**

For more than two centuries, this dastanla related scientific research is conducted in a different direction. However, the research subject is inexhaustible, but the subject matter is emerging. We have a different perspective on the epic Book of Dede Korkut, approached him to work on the basis of the language of the study have attracted fonosemantik context.

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANLARININ DİLİNDƏKİ QARIŞIQ TIPLI  
MÜRƏKKƏB CÜMLƏLƏRİN SXEMLƏRLƏ TƏSVİRİ

**Açar sözlər:** *Kitabi Dədə Qorqud, mürəkkəb cümlə, sxem*

**Ключевые слова:** *Китаби-Дэде Коркут, сложноподчинённое предложения, схем*

**Key words:** *Kitabi Dada Qorqud, complex sentences, scheme*

Qədim və orta əsrlər Azərbaycan dilində yazılmış abidələrin dili üzərində fonetik, leksik və qrammatik cəhətdən ciddi elmi araşdırmalar aparılsa da, bu dövr Azərbaycan dilində qarışıq tipli mürəkkəb cümlələr yetərinə tədqiqə cəlb olunmamış, beləliklə də, belə cümlələrin fonunda Azərbaycan dili sintaksisinin keçmişdən günümüzə qədər gəldiyi yolun qaranlıq tərəfi işıqlandırılmamışdır. Ümumiyyətlə, Azərbaycan dilində qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin araşdırılmasına XX əsrin ikinci yarımilliyində başlanılmış, akademik kitablarda belə cümlələr haqqında məlumat verilmiş, onların struktur xüsusiyyətləri nümunələr əsasında izah edilmiş (1, 372-390), lakin digər mövzular qədər geniş şərhini tapmamışdır. Sonralar monoqrafik tədqiqatların mövzusunun təşkil edən qarışıq tipli mürəkkəb cümlələr yenidən tədqiqatçıların diqqətini cəlb etməyə başlamış (bax. 6; 15), ali məktəb dərslik və dərs vəsaitlərində, eləcə də bu və ya digər anadilli abidənin dil xüsusiyyətlərindən bəhs edən kitablarda qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrə, onların quruluş xüsusiyyətlərinə, sxemlərlə təsvirinə də yer ayrılmışdır (9; 11; 13). Bütün bunlara baxmayaraq, türkologiyada, o cümlədən Azərbaycan dilçiliyində qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrlə bağlı məsələlərə tam aydınlıq gətirilməmiş, onların zəngin quruluş xüsusiyyətlərinin tam və sistemli şəkildə təhlili verilməmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilinin müxtəlif aspektlərdən tədqiqi hər zaman aktual olmuşdur və bu tədqiqatlar arasında dastanın dilinin sintaktik xüsusiyyətlərindən, o cümlədən dastanlarda qarşımıza çıxan mürəkkəb cümlə və onun növləri, mürəkkəb cümlənin komponentləri arasındakı qrammatik əlaqə və münasibətlərdən bəhs edən elmi məqalə və kitablar da yetərinədir (bax. 2; 3; 4; 5; 7; 9; 10; 16; 17). Bu əsərlər arasında Q. Kazımovun “Azərbaycan dilinin tarixi” kitabının beşinci fəslində dastanların dilindəki qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin geniş elmi təhlili verilmiş, lakin belə cümlələrin sxemləri göstərilməmişdir.

Ə. Dəmirçizadə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilinin sintaksisi üzərində ilkin tədqiqatlar əsasında yazır: “Belə bir cəhəti də qeyd etmək lazımdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında mürəkkəb cümlələrin bəzən qovuşuq tipləri də, hətta silsilə halında işlənmişdir. Belə cümlələrin tərkibində bəzən tabeli və tabelsiz cümlələrin müxtəlif növləri, bəzən isə oxşar növləri işlənmişdir...” (4, 121) Ə. Dəmirçizadənin dastanların dilində təsbit etdiyi mürəkkəb quruluşlu cümlələrin tədqiqi və onların sxemlərlə təsviri ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilinin qədimliyini bir daha sübut etmək, sintaktik quruluşunun da nə qədər zəngin forma rəngarəngliyinə malik olduğunu söyləmək mümkündür.<sup>3</sup>

Q. Kazımov “Müasir Azərbaycan dili (sintaksis)” kitabında yazır: “... yazılı ədəbi dilimizdə, xüsusilə bədii və elmi əsərlərin dilində elə cümlələr də işlənir ki, onların tərkib hissələrindən biri və ya hər ikisi mürəkkəb quruluşlu olur. Sadalama üsulu ilə qurulan bəzi tabelsiz mürəkkəb cümlələr istisna olmaqla, ədəbi dilimizdə işlədiyimiz bütün mürəkkəb cümlələr neçə komponentdən ibarət olur-olsun, həmin komponentlər iki qütbə ayrılır. Cümlənin bu cür qütblənməsi nitq prosesində fikrin bu və ya digər hissəsinin aktuallaşdırılması, yeni

<sup>3</sup>Sxemlərin çəkilməsində istifadə olunan kvadrat və ya dördbucaqlı – nisbi müstəqil “sadə cümlə”ni, yaxud baş cümləni, çevrə və ya ellipsis isə budaq cümləni bildirir, ox işarəsi tabeliliyin istiqamətini, ikibaşlı ox işarəsi tabelsizlik əlaqəsini göstərir.

informasiyanın necə verilməsi ilə bağlıdır... Qeyd edilənləri nəzərə alaraq, mürəkkəb cümlələri üç növə ayırmaq olar: 1. Komponentləri sadə quruluşlu olanlar; 2. Komponentlərindən biri sadə, digəri mürəkkəb quruluşlu olanlar; 3. Hər iki komponenti mürəkkəb quruluşlu olanlar. İkinci və üçüncü hallarda qarışıq tipli mürəkkəb cümlələr yaranır. Bu cəhət eyni dərəcədə həm tabesiz, həm də tabeli mürəkkəb cümlələrə aiddir. Ona görə də dilimizdə həm tabesiz, həm də tabeli mürəkkəb cümlələrin qarışıq tipi işlənir”.

“Müasir Azərbaycan dilində qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin sxematik strukturu” adlı dərs vəsaitində Azərbaycan dilində qarışıq tipli tabesiz mürəkkəb cümlənin 6, qarışıq tipli tabeli mürəkkəb cümlənin isə 12 növünün olduğu göstərilmiş və nümunələr əsasında şərh olunmuş, belə cümlələrin sxeminin çəkilməsi zamanı dəqiq müəyyən edilməsi vacib olan məsələlər – cümlənin komponentlərinin sayının və hər komponentin struktur xüsusiyyətlərinin, cümlənin tabesiz və ya tabeli mürəkkəb cümlə olmasının, komponentləri əlaqələndirən vasitələrin, tabesiz mürəkkəb cümlənin komponentləri arasındakı məna əlaqələrinin, tabeli mürəkkəb cümlədə baş və budaq cümlənin yerinin düzgün müəyyənləşdirilməsinin əhəmiyyəti göstərilmişdir (13, 3-4).

Q. Kazımov “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilinin sintaktik quruluşunu araşdırarkən qarışıq tipli mürəkkəb cümlə modellərinin, başlıca olaraq, aşağıdakılardan ibarət olduğunu göstərmişdir:

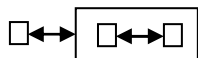
1. Qarışıq tipli tabesiz mürəkkəb cümlələr: a. Komponentlərindən biri sadə, digəri mürəkkəb quruluşlu olanlar; b. Hər iki komponenti mürəkkəb quruluşlu olanlar; 2. Qarışıq tipli tabeli mürəkkəb cümlələr: a. Budaq cümləsi mürəkkəb quruluşlu olanlar; b. Baş cümləsi mürəkkəb quruluşlu olanlar (9, 519-532).

H. Mirzəzadə yazır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da sadə cümlə sərhədlərini müəyyənləşdirmək üçün tam uğurlu meyar tapmaq çətindir. Bu özünü daha çox tabesizlik əlaqəsi ilə bağlanmış konstruksiyalarda hiss etdirir. Hətta belə düşünmək olar ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” sözlərdən, söz birləşmələr və cümlələrdən deyil, daha mürəkkəb modelli sintaktik bütövlərdən təşkil olunmuşdur” (14, 324). Zənnimizcə, alimin uğurlu meyar tapmağın çətin olmasını qeyd etməsinin səbəblərindən biri qədim dövrlərə aid anadilli mətnlərdə durğu işarələrinin yerinin düzgün müəyyənləşdirilə bilməməsi ilə əlaqədardır.

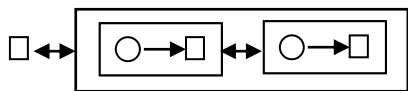
Bütün mövcud çətinliklərə baxmayaraq, dastanların dilindəki qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin zəngin struktur xüsusiyyətlərini göstərmək üçün onların sərhəddini müəyyənləşdirməyə və bunun əsasında sxemini çəkməyə çalışacağıq.

### 1. Dastanların dilində qarışıq tipli tabesiz mürəkkəb cümlələrin sxemlərlə təsviri aşağıdakı kimidir:

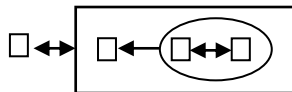
1. Uc toqundu, alca qanı şorladı, qoynı toldı (12, 37)



2. Varayım, oğluma toğrı xəbər verəyim, hünəri varsa, gəlsün alsun, yoxsa, evdəki qıza razı olsun. (12, 85)



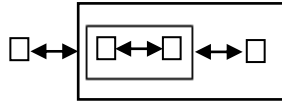
3. Yarın Oğuz elinə xəbər vara, dəvə əlində qalmışdı, qız qurtardı, - deyələr. (12, 89)



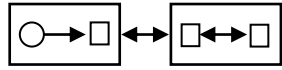
4. Yad qızı həlalim var, andan mənim iki oğlancığım var, əmanətim var, ısmarlaram anlara, andan sonra mənim canım alasan. (12, 82)



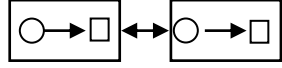
5. Gürzlə döğişdilər, qara polad uz qılıc ilə tartışdılar, sərpə-sərpə meydanda qılıclaşdılar, çiginləri toğrandı, qılıcları ovandı, bir-birin alımadı. (12, 109)



6. Boynı uzun bədəvi atlar gedərsə, sənin gedər; bənim də içində binədim var, Qomaqım yoq qırq namərdə! (12, 41)

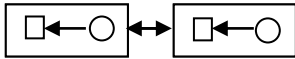


7. Ac görsəm, toyurdım, yalincıq görsəm, tonatdım.(38) Alursan, ikimüzün canın bilə alğıl, Qorsan, ikimüzün canın bilə qoğıl! (12, 83)



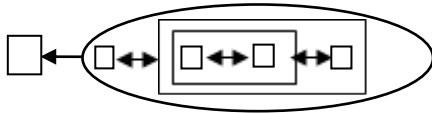
Qeyd edək ki, qarışıq tipli tabeli mürəkkəb cümlənin eyni sxematik struktura malik növünə “Divanü-Lügəti-it-Türk”ün dilində də rast gəlinir. Məs.: Neçə munduz ərsə eş edhgü, neçə əgri ərsə yol edhgü – Nə qədər axmaq olsa da eş-dost yaxşıdır, nə qədər əyri olsa da, yenə yol, yaxşıdır. (8, 447); Tünlə bulıt örtənsə, əwlük urı kəldürmişçə bolur, tanqda bulıt örtənsə, əwgə yağı kirmişçə bolur – Axşam bulud qızarsa qadın oğlan doğmuş kimi olar, dan üzü bulud qızarsa, evə düşmən girmişə bənzəyər. (8, 284) və s.

8. Qılıcının belçağına yabıkdı kim, bunu çırpa, gördi kim, əlində qopuz var. (8, 114)

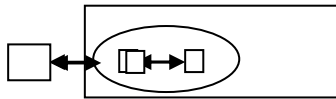


## 2. Qarışıq tipli tabeli mürəkkəb cümlələrin sxemlərlə təsviri aşağıdakı kimidir:

1. Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun, oğlı-qızı olmayanı Allah Taala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız; bəllü bilsün – demiş idi. (12, 24)



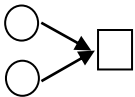
2. Yarın Oğuz elinə xəbər vara, dəvə əlində qalmışdı, qız qurtardı – deyələr. (12, 111)



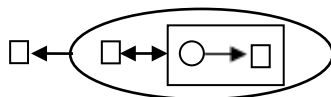
3. Dəpəgöz aydır: “Mərə oğlan, al şol barmağımdaki yüzügi, parmağına taq, sana ox və qılıc kar eyləməsün” (12, 130)



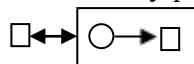
4. Əgər bəglər keyik alsın, qulağı dəlük olsa, “Bəkül sünicidir” deyü Bəkilə göndərərlər. (12, 134)



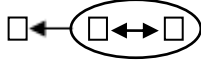
5. Bunun önindən sıçraram, nə hünərim varsa, ardından göstərəyim! – dedi. (12, 109)



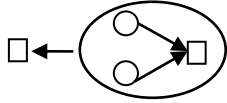
6. Aslan hayqırdı, meydanda nə qədər at varsa, qan qaşındı. (12, 109)



7. Gördilər kim, bu gələn kişinin qılıcının balçağı qanlı, oğlu görünməz. (12, 91)



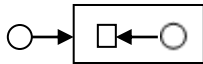
8. Ozan, evin tayağı oldur ki, yazıdan-yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-içirər, ağırlar-əzizlər, göndərər. (12, 33)



9. Qarşu yatan qara tağdan bir oğul *uçurdınsa, degil mana, külünglə yıqdırayım* (12, 73)



10. Ağca yüzlü anan qarşu gəlüb “oğul” *desə, Ağ əlləri ardına bağlı, deyəyinmi?* (12, 76) və s.



Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində işlənmiş qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin sxemlərlə təsviri orta əsr Azərbaycan dilinin cümlə quruluşu haqqında dolğun təsəvvür yaradır; belə ki, tabeli və tabesiz mürəkkəb cümlələri, eləcə də mürəkkəb cümlənin komponentləri arasındakı əlaqələri, tərkib hissələri bağlayan vasitələri dərinləndirən və incələmədən də sxemlərə baxaraq bu tipli cümlələrin zəngin struktur xüsusiyyətlərə malik olduğunu görmək olur. Sxemlərin rəngarəngliyi Azərbaycan dilində qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin qədim dövrlərdən bəri mövcud olduğunu sübutdur.

### Ədəbiyyat:

1. Abdullayev Ə., Seyidov Y., Həsənov A. “Müasir Azərbaycan dili (sintaksis), Bakı, Şərq-Qərb, 2007
2. Abdullayev Ə.Z. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarında tabeli mürəkkəb cümlələr / Elmi əsərlər, Dil və ədəbiyyat seriyası, ADU, 1973, №2;
3. Cemiloğlu İ. Dede Korkut Hikayeleri Üzerine Söz Dizimi Bakımından Bir İnceleme, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001;
4. Dəmirçizadə Ə.M. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili, Bakı, Elm, 1999
5. Hacıyev T.M. “Kitabi Dədə Qorqud”da tabeli mürəkkəb cümlənin natamam formaları / Azərbaycan dili tarixi məsələləri (Elmi əsərlərin tematik toplusu), Bakı, 1989;
6. Həsənova E. Mürəkkəb cümlələrin polipretikativliyi, Bakı, 1986
7. Xudiyev N. Azərbaycan ədəbi dili tarixi, Ankara, 1997, 491 s.
8. Kaşğari Mahmud. Divanü-lügət-it-türk, 4 cildə, I c. Bakı, Ozan, 2006,
9. Kazımov Q. Azərbaycan dili tarixi (ən qədim dövrlərdən XIII əsrə qədər), Bakı, Təhsil, 2003
10. Kazımov Q. Azərbaycan dilində tabeli mürəkkəb cümlənin inkişaf tarixi, Bakı, Nurlan, 2010, 176 s.
11. Kazımov Q. Müasir Azərbaycan dili (sintaksis), Bakı, 2007
12. Kitabi-Dədə Qorqud (əslə və sadələşdirilmiş mətnlər, tərtib edən: S. Əlizadə) Öndər nəşriyyat, Bakı, 2004, 376 s.
13. Quliyev İ., Abbasov Ə., İsmixanova G. Müasir Azərbaycan dilində qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin sxematik strukturu, Bakı, 2012
14. Mirzəzadə H. Azərbaycan dilinin tarixi sintaksisi, Bakı, Maarif, 1968
15. Nəcəfov İ. “Müasir Azərbaycan dilində qarışıq tipli tabesiz mürəkkəb cümlələr”, Bakı, 1973
16. Seyidov Y. “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində sadə cümlə (inkişaf səviyyəsi), ADU-nun Elmi Əsərləri, Dil və ədəbiyyat seriyası, 1976, №4, s.40



17. Vəliyev K., Cəlilov F. "Kitabi Dədə Qorqud" dastanlarında bağlayıcısız tabeli mürəkkəb cümlələr / Elmi əsərlər, Dil və ədəbiyyat seriyası, ADU, 1978, №1;  
18. Yayla H.K. Dede Korkut kitabı söz dizimi araşdırması (yüksek lisans tezi), Çanakkale, 2002

**Илькин Кулиев**

**Смешанные типы составных предложений в языке эпоса «Китаби-Деде Горгуд»:  
Схематическое Описание**

**Резюме**

В тюркологической лингвистике существует много научных работ, посвященных анализу синтаксических особенностей языка эпоса «Китаби-Деде Горгуд». Но смешанные типы составных предложений языка эпоса, их богатые структурные особенности до настоящего времени не были систематически изучены. Публикация сосредоточена на описании схемы таких предложений, демонстрируя большое разнообразие и богатство синтаксической структуры азербайджанского языка.

**İlkin Kuliev**

**Mixed types of the complex sentences in the language of the epos "Kitabi Dede Qorqud":  
description in schemes**

**Summary**

There are many scientific works in turkological linguistics analyzing syntactic features of the language of epos "Kitabi Dada Qorqud". But mixed types of complex sentences of the epos language, their rich structural characteristics were not systematically studied till nowadays. The publication focuses on the scheme description of those sentences showing large variety and richness of the syntactic structure of the Azerbaijani language.

**GÜNEL XIDIRLI**  
**BDU, magistr**  
**Azərbaycan**

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”UN ŞEİR DİLİNDƏ BƏDİİ  
TƏSVİR VASİTƏLƏRİ**

**Açar sözlər:** *dil, məcaz, epitet, təşbeh, metafora, üslub, şeir, dastan, bədii*

**Ключевые слова:** *язык, перенос, эпитет, сравнение, метафора, стиль, стихотворение, эпос, художественный*

**Key words:** *language, figurative word, epithet, comparative, metaphor, style, poetry, saga, art*

Məcəzi sözlər poetik məqsədə, üslubi gözəlliyə xidmət göstərir. Epitet, bənzətmə, metafora, mübaligə və digər bədii təsvir vasitələri poetik məntiqin tələblərinə istiqamətlənir, onlar bir-biri ilə qarşılıqlı semantik-üslubi təsiretmə şəraitində dərin assosiasiya doğururlar. Metafora, epitet, təşbeh və digər məcazi sözlər lirik şeirin poetikasına uyğunluğuna görə oxucunu öz cazibəsinə sala bilir. Metaforik sözlərin misralara verdiyi bədii sanbal ondadır ki, o, obrazlı təsəvvürü mətnin əsas qayəsinə, onun əsas əlamətinə uyğun motivləşdirir. Şeirdə obrazlılıq daha çox məcazi mənaların toplusuna əsaslanır, bütöv bir sistem daxilində fəaliyyət göstərir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının şeir poetikasında məcazlar mühüm rol oynayır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının şeir və nəsr hissələri ilə bağlı problemə filologiyada müxtəlif aspektlərdən münasibətlər bildirilmişdir.

“Dədə Qorqud”da, ümumiyyətlə, şeir adına heç nə yoxdur, bu ucdan-uca nəsrdir (3, 72). Bu, C.Öztellinin qənaətidir. M.Erginin fikrincə, kitab mənzum və mənsur parçalardan ibarətdir. O, belə hesab edir ki, mükəllimə və müraciətlər əsas etibarilə mənzumdur, “bu qonuşmaların qarşılaşmalarda və həyəcalı anlarda keçənləri isə, ozan gələniyi görəncə daima mənzum olduğu üçün “kitab aşağı-yuxarı yarıyarıya mənzum parçalarla doludur” (3, 72). T.Hacıyevə görə, həqiqət budur ki, Qorqud şeirində heca vəznə də, alliterasiya da iştirak edir. 7, 8 hecalı və 9, 10, 11, 12...15... hecalı misralar da var - əlbəttə, uzun misraları (15= 7 + 8, 16= 8 + 8 və s.) qısa həcmdə də təqdim etmək olar. Ancaq əslində həmin misralar, məhz uzun-uzadı verilsə, müvafiqdir. Çünki misraların həmin uzunluğu dastanın dilindəki epik intonasiyanın göstəricisidir. Onları qısaltmaqla epiklikdən məhrum edirik. Misraların müxtəlif həcmərdə olması, standart ölçünün olmaması, yəni ölçüsüzlük Qorqud şeirinin spesifikasiyasıdır (3, 73).

K.Abdullayev “Dədə Qorqud” dastanlarındakı şeirlərin vəznindən danışarkən qeyd edir ki, buradakı şeirlər çox güman əksər dastanlarımızda olduğu kimi, *saz* musiqi alətinin müşayiəti ilə oxunmuşlar. Ona görə də bu şeirlərin bəzi yerlərindəki vəznəsizliyi yalnız nisbi şəkildə qəbul etmək lazımdır (6, 32).

M.Təhmasib “Dədə Qorqud boyları haqqında” adlı məqaləsində boylarda şeirlərin vəzninə toxunaraq yazırdı: “Bizcə bu, ozan mahnılarının melodiyasından doğan qanunauyğun bir uzlaşmanın nəticəsidir” (6, 32).

Deyilən fikirləri ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmək olar ki, dastandakı nəzm nümunələri şeir nitqinin əsas tələblərinə uyğundur, şeir texnikasının və poetikasının ən mühüm tələblərinə müvafiqdir. Odur ki, buradakı nümunələrin tam şəkildə şeir mətni kimi poetik-linqvistik təhlil olunması labüddür.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un dilindəki məcazlar sırasında metafora, təşbeh, bədii təyin, epitet, bədii xitablar diqqəti daha çox cəlb edir. Dastanın dilini gözəlləşdirən, zənginləşdirən təsvir vasitələrindən biri epitetdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında istifadə olunan epitetlər, digər məcazlar kimi, oğuzların adət-ənənəsi, dünyagörüşü, yaşayış tərzilə əlaqədardır.

“Epitet - ədəbi əsərdə başqa bir sözü qüvvətləndirmək və mənaca zənginləşdirmək üçün ona əlavə edilən sifət; hadisələrin, şəxsin, əşyanın hər hansı bir keyfiyyətini aydınlaşdıran, təyin edən sözdür”(5, 63). Epitet poetik nitqin ən güclü təsvir vasitələrindən biridir. Buna Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında vəsf də deyilir.

A.N.Veselovski epitet haqqında belə yazır: “Əgər mən desəm ki, epitetlərin tarixi poetik üslubun ixtisar olunmuş nəşrinin tarixidir, bu əsla mübaliğə olmaz. Epitet sözün birtərəfli tərifidir, o ya sözün məcazi mənasını təzələyir, ya da əşyanın hər hansı xarakterik görünən cəhətini nəzərə çarpdırır” (1, 86).

Epitetləri üslubi cəhətdən əsasən iki qrupa ayırırlar: 1. Neytral epitetlər - əşyanın, şəxsin, hadisənin konkret xüsusiyyətlərini və ya əlamətini bildirirlər. 2. Qiymətləndirici və ya tamamlayıcı xüsusiyyətə malik olan epitetlər və yaxud ifadəliliyinə görə müəyyən nitq üslubuna aid olan atributlar (1, 85).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində işlənən epitet nümunələrinin əksəriyyəti eyni sözün təkrarı ilə yaranmışdır. Nümunə olaraq aşağıdakı şeir parçasına baxaq:

Mərə, dini yoq, əqlsiz kafər  
 Ussı yoq, dərnəksiz kafər!  
 Qarşu yatan qarlı qara tağlar  
 Qarıybdur otı bitməz.  
*Qanlu-qanlu irmaqlar*  
 Qarıybdur suyu gəlməz.  
*Şahbaz-şahbaz atlar*  
 Qarıybdur qulun verməz.  
*Qızıl-qızıl dəvələr*  
 Qarıybdur köşək verməz.  
 Mərə kafər, Qazanın anası  
 Qarıybdur oğul verməz (2,49).

Bu nümunədə işlənən *qanlu-qanlu irmaqlar*, *şahbaz-şahbaz atlar*, *qızıl-qızıl dəvələr* təkrar yolu ilə yaranan epitetlərdir.

Dastanda işlənən epitetlər komponent sayına görə də fərqlənir. Dastanda iki, üç komponentli epitet nümunələrinə rast gəlmək olur. Məs:

*Qara qıyma gözlərin* çöngəlməsəydi,  
“Ağam Beyrək” diyə dəm, ozan sana!  
Qunt-qunt biləklərin solmasaydı  
“Ağam Beyrək” diyə dəm, ozan sana!  
Apul-apul yürüşündən  
Aslan kibi turuşundan  
Qarılıban baqışından  
Ağam Beyrəgə bənzədürəm, ozan səni!  
Sevindirdin yerindirmə, ozan məni! (2,62).

Və ya:

*Qarşu yatan qara tağım* yıqulubdur,  
Ozan sənin xəbərin yoq,  
*Kölgəlicə qaba ağacım* kəsilibdir,  
Ozan, sənin xəbərin yoq.  
Dünyəlikdə bir qardaşım alınubdur,  
Ozan sənin xəbərin yoq... (2,62).

Dastanda işlənən epitetlərə aid dil faktlarının sayını çox artırmaq olar. Məs: *altun ban ev, boynu uzun bədöy at, ala çadır, qara ölüm, ulu düğün* və s. Dastandakı epitetlər ifadə vasitələrinə görə iki yerə bölünür: isimlə ifadə olunan və sifətlə ifadə olunan epitetlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında işlənmə tezliyinə görə fərqlənən məcazlardan biri də təşbehlərdir. Təşbeh sadə məcazlardan biridir. Bədii əsərdə bir hadisənin, bir adamın və ya məfhumun müəyyən cəhətdən ona bənzəyən başqa bir hadisə, adam və ya məfhumla qarşı qoyulmaq yolu ilə təsvir edilməsinə təşbeh deyilir. Dastanda işlənən təşbeh nümunələrinə qəhrəmanların deyişməsində rast gəlirik. Məs:

Bəri gəlgil, ağam Qazan!  
Dəniz kibi qararub gələn nədir?  
Od kibi şılayub, ıldız kibi parlayıb gələn nədir?  
Ağız-dildən beş kəlmə xəbər mana?  
Qara başım qurban olsun, babam sana.  
Qazan aydır:

Bəri gəlgil, arslanım oğul!  
*Qara dəniz kibi yayqanıb gələn*  
*Kafərin ləşkəridür.*  
*Gün kibi şılayub gələn*  
*Kafərin başında işığıdır.*  
*Ildız kibi parlayıb gələn kafərin*  
*Cidasıdır*

Azğun dinlü yağı kafərdir, oğul (2,70).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı Oğuz tayfaları köçəri olduqlarına görə daha çox maldarlıq, ovçuluq və s. ilə məşğul idilər. Bu cür həyat tərzini özünü dastandakı təşbehlərin məzmununda da göstərir. Belə ki, təşbehlərin bir çoxu bitkilər, heyvanlarla bağlı işlənmişdir.

Hay Dirsə xan, bana qəzəb etmə!  
İncinib acı sözlər söyləmə!  
Yerindən uru turğıl!  
Ala çadırın, yer yüzünə dikdirgil!  
Atdan-ayğırdan, dəvədən buğra qoyundan qoç öldürgil.  
İç Oğuzun, Taş Oğuzun bəglərin üstünə yığnaq etgil.  
Ac görsən toyurğıl! Yalınıq görsən tonatğıl.  
Borcluyu borcundan qurtarğıl!  
*Dəpə kibi at yığ, göl kibi qımız sağdır!*  
Ulu toy elə, hacət dilə!  
Ola kim bir ağzı dualının alqışı ilə

Tənri bizə bir yetman əyal verə (2,35).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında işlənən təşbehlər bununla kifayətlənmişdir. *Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum, güz alması kibi al yanaqlum, qaza bənzər qız-gəlin* və s. təşbehlər dastanda mükəmməl şəkildə işlənmişdir.

Dastandakı şeirlərdə mühüm yer tutan bədii təsvir vasitələrindən biri mübaliğədir. Mübaliğə təsvir, yaxud tərənnüm edilən hadisənin, predmetin, vəziyyətin mənasını, gücünü, ölçüsünü, şüurlu surətdə və hədsiz dərəcədə artırmaqdan ibarət olan məcazi ifadədir. (5,116) Mübaliğə vasitəsilə hadisələr daha təsirli şəkildə təqdim olunur. Məs:

*Bin-bin ərdən yağı gördümsə, oyunum dedim  
Yigirmi bin ər yağı gördümsə yılamadım  
Otuz bin ər yağı gördümsə, ota saydım,  
Qırq bin ər yağı gördümsə qıya baqdim  
Əlli bin ər gördümsə, əl vermədim  
Altmış bin ər gördümsə, yüzüm dönmədi.  
Yüzi dönməz qılıcum ələ aldım,  
Məhəmmədin dini eşqinə qılıc ırdım  
Ağ meydanda yumrı başı topca kəsdim (2,117).*

Yaxud:

*Arqıç qırda yıqanır Əmman dənizində  
Sarb yerlərdə yapılmış kafər şəhri,  
Sağa-sola çırbindı urar yüzgüçiləri  
Su dibində dönər təcirləri,  
“Tənri mənəm” – deyü su dibində çığırsur asiləri  
Ögin qoyub tərsin oqur qızı-gəlini.  
Altun aşiq oynar Sancıdanın, bəgləri.  
Altı qatla Oğuz vardı, alımadı.  
Ol qələyi, altı baş ərlə mən Qazan vardım,  
Altı günə qomadım, anı aldım (2, 118).*

Dastanda işlənən mübaliğələrin bəzisi nişanlıların bir-biri ilə deyişməsi zamanı işlənmişdir. Əsirlikdən qayıdan Beyrək onu tanımayan Banuçiçəyə deyir:

*Mərə qız, nə ağlarsan-bozlarsan, “ağa” deyü  
Yandı bağrım, göynədi içim  
Məgər sənin ağan yoq olubdur?  
Qara bağrın sarsılıbdur,  
“ağa!” deyü nə ağlarsan, nə bozlarsan?  
Yandı bağrım, göynədi içim... (2, 61).*

Frazeoloji vahid kimi formalaşmış mübaliğələr fikir və duyğuların daha canlı ifadəsinə xidmət göstərir. Fikir və emosiya daha tutumlu təqdim olunur. Bu da dastanın dil sənətkarlığının bariz göstəricisi kimi təqdirəlayiqdir. Belə mübaliğələr poetik təqdimatdakı reallıq və inandırıcılığı nəinki azaltmır, əksinə onu daha da dolğunlaşdırır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı şeirlərdə işlənən təsvir vasitələri sırasında metaforanı qeyd etmək olar. Bir əşya və ya hadisə haqqında qüvvətli təsəvvür yaratmaq üçün bunları başqa bir predmetin, ya hadisənin ayrı-ayrı xüsusiyyətlərini bildirən məcazi ifadə ilə təsvir etməyə istiarə deyilir. (5, 80) “Metaforanı” ixtisar edilmiş müqayisə”, “gizli müqayisə”də adlandırırırlar (4,115).

Metaforada da müqayisə - bənzətmə vardır. Təşbehdə bənzədilən və bənzəyən obyektlərin hər ikisi adlandırılır. Metaforada isə bənzədilən olur, bənzətmə obyektinə isə işlədilmir. Metafora vasitəsilə qəhrəmanın hal-vəziyyəti heyvanlar və ya başqa predmetlər üzərinə köçürülür. Məs:

*Qaytabanın mayasını yüklü qodun, -  
Nər oldu!  
Qara ayıllu qoyununu yüklü qodun –  
Qoç oldu!  
Ala gözlü görklü həlalın, yüklü qodun –  
Aslan oldu! (2, 98).*

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı şeirlərdə epitet və təşbeh işlənmə tezliyinə görə metaforadan fərqlidir. Onların kəmiyyət üstünlüyü məcazların inkişaf qanunauyğunluqları ilə əlaqədardır. Metaforanın yaranması dilin sonrakı inkişafı ilə bağlıdır. Dil yığcamlığı sevdiyi üçün dil vahidlərində qənaət baş verir. Bunun da nəticəsində metaforalar formalaşır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un şeirləri üçün xarakterik xüsusiyyətlərdən biri burada işlənən bədii xitablardır. Bədii xitablar müraciətin daha təsirli forması olub müraciət edən psixologiyasını əks etdirməklə bərabər, həm də müraciət olunan şəxs və ya predmet haqqında müəyyən məlumat verir. Məs:

Çığnam-çığnam qayalardan çıxan su!  
Ağac gəmiləri oynadan su!  
Həsən ilə Hüseyinin həsrəti su!  
Bağ və bostanın ziynəti su!  
Ayışə ilə Fatimənin nigahı su!  
Şahbaz atlar içdigi su!  
Qızıl dəvələr gəlüb keçəki su!  
Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatdığı su!  
Ordumun xəbərin bilürmisin, degil mana,  
Qara başım qurban olsun, *suym*, sana! (2, 44).

Yaxud:

Qaranqu axşam olanda qayğılı çoban!  
Qarla yağmur yağanda çaqmaqclu çoban!  
Ünüm anla, sözü dinlə!  
Ağ-ban evim şundan keçmiş gördünmü, degil mana!  
Qara başım qurban olsun, *çoban*, sana! (2, 45).

Nümunələrin birində cansız varlıq olan su obrazına, digərində isə canlı obraz olan çobana müraciət olunur və onların keyfiyyətləri açıqlanır.

“Dədə Qorqud”da boyların əksəriyyəti “xanım hey!” müraciəti ilə başlanır. Bu, ümumiyyətlə, şifahi xalq yaradıcılığına, dastan janrına xas olan xüsusiyyətdir. “Dədə Qorqud”un dili üçün “məre” sözlü bədii xitablar xarakterikdir ki, nifrət, qəzəb bildirən nida kimi xitablara qoşularaq, bəzən də təklikdə işlənir (1, 99).

Nümunə:

*Mərə kafər*, sən məni bilməzmişin?  
Baransarın Bayburd hasarından parlayıb uçan,  
Adaxlusın ayrıqlar alurkən tutub alan,  
Baybörə xan oğlu Bamsı Beyrək mana deərlər.  
Gəl bəri, *mərə kafər*, döğüşəlim! (2, 120).

Dastanın şeir dilində işlənmiş mürəkkəb xitablar öz üslubi-semantik tutumunu aşkarlamaqla canlı danışıq dilinin əsas elementlərini aparıcı mövqeyə gətirmişdir. Xitablar özünü bədii ifadə mədəniyyətinin əsas əlamətlərindən biri kimi göstərmişdir. Məs:

Alan sabah, *xan qızı*, yerimdən turmadımmı?  
Boz aygırın belinə binmədimmi?  
Sənin odan üzərinə sığın-keyik yıqmadımmı?  
Sən məni yanına qağırmadımmı? (2, 65).

Bütün bu deyilənlər bədii xitabların dastan poetikasının mühüm tərkib hissələrindən biri olduğunu təsdiq edir.

### Ədəbiyyat:

1. K.Vəliyev. Dastan poetikası. Bakı, Yazıçı, 1984, 223 s.
2. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, Yazıçı, 1988, 265 s.
3. T.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”nda sənətkarlıq xüsusiyyətləri. Dədə Qorqud aliliyi (məqalələr toplusu). “Sultan Graphics” nəşriyyatı, 1999, 63-74 s.
4. Azərbaycan bədii dilinin üslubiyyatı (oçerklər). “Elm” nəşriyyatı. Bakı, 1970, 113-137 s.
5. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri. Tərtib edən: Əziz Mirəhmədov. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1978, 200 s.

6. Kamal Abdullayev. Müəllif-əsər-oxucu. Bakı, Yazıçı, 1985, 247 s.  
7. İsmayılova Y. “Dədə Qorqud kitabı” və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi. Bakı, Elm, 2011, 368 s.

**Гюнель Хыдырлы**

**«Средства художественной выразительности на стихотворном языке  
«Книги моего деда Горгуда»**

**Резюме**

В статье речь идет о стилистических особенностях и моментах употребления переносных слов на стихотворном языке эпоса «Книга моего деда Горгуда». Здесь особое внимание уделяется великолепию выражений, созданных с помощью эпитетов, сравнений, метафор, гипербол и других средств художественной выразительности на основе конкретных фактов художественного языка.

**Khidirli Gunel**

**İllustrated art means of Kitabi-Dada Gorgud poetry**

**Summary**

The article deals with the stylistic features of figurative words and development highlights in poetry in Kitabi-Dada Gorgud saga. Here expression beauty created epithet, comparison, metaphor, hyperbole and other illustrated art means are analysed on the basis of concret language facts.

**JALƏ XƏLİLOVA**  
**BDU, dissertant**  
**Azərbaycan**

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” VƏ “MANAS”  
EPOSLARININ MÜQAYİSƏSİ**

**Açar sözlər:** *“Kitabi-Dədə Qorqud” epusu, “Manas” dastanı, qəhrəman, türk epusu, dastan, oğuz, qırğız*

**Ключевые слова:** *Эпос «Китаби Дедэ Коркуд», легенда «Манас», героический эпос, легенда, огуз, киргиз*

**Key words:** *Epos of “Book of Dede Korkut”, Manas epos, Heroe, Turkish epos, Epos, Oghuz, Kyrgyz*

“Kitabi-Dədə Qorqud” epusu oğuz türklərinin, ümumilikdə bütün türk xalqlarının qəhrəmanlıq tarixindən, adət-ənənələrindən, qədim və zəngin mədəniyyətindən xəbər verən mənəvi sərvət xəzinəsidir. Görkəmli türkoş T. Hacıyev yazır: “Dədə Qorqud” kitabı türk ədəbiyyatının şah əsəridir. Türkü türk edən, bizi biz edən nə varsa, tarixi-sosial, etnik-psixoloji, ədəbi-fəlsəfi, fiziki-mənəvi faktorların hamısı “Dədə Qorqud” kitabında vardır” (2, 45).

“Türk ədəbiyyatının bütün əsərləri tərəzinin bir gözünə, “Dədə Qorqud” o biri gözünə qoyulsa, yenə də “Dədə Qorqud” ağır gələr” (4,6) F. Köprülünün bu sözləri “Dədə Qorqud” epusunun türk xalqları ədəbiyyatındakı mövqeyini, əhəmiyyətini çox gözəl təsvir edir. Bizim məqsədimiz türklərin keçmişinin, tarixinin, milli-mənəvi dəyərlərinin “Dədə-Qorqud” və “Manas” eposundakı təcəssümünə müqayisəli diqqət yetirməkdir.

“Manas” dastanı qırğız türklərinin adət-ənənələrini, mifik təsəvvürlərini, nağıllarını bir qəhrəman ətrafında toplamış möhtəşəm qırğız ensiklopediyasıdır. Dünyanın ən uzun dastanı özəlliyinə malik olan, “Səhra İliadası” adlandırılan və dünya ədəbiyyatının şah əsərləri sırasına girən “Manas” dastanı öz həcmi etibarilə məşhur eposlardan “Mahabharadha”dan üç dəfə, “İliada” və “Odisseyə”dan iyirmi dəfə, Ə.Firdofsinin “Şahnamə” epopeyasından on altı dəfə böyükdür. Epos təkcə həcm böyüklüyü ilə deyil, həm də mənə, məzmun cəhətdən də dünyanın nadir incilərindən sayılır. Hazırda altmış beş variantı mövcud olan dastanı ilk dəfə yazıya alan 1856-cı ildə qazax ziyalısı, türkoloq Çokan Vəlixanov olmuşdur. 1869-cu ildə Issık Göl yaxınlığında görkəmli rus şərqşünası, türkoloq Radlov “Manas” dastanını yazıya almışdır. O, on iki min dörd yüz əlli iki misradan ibarət olan həmin əlyazmanı 1885-ci ildə Sankt-Peterburqda qızğız dilində rus transkripsiyası ilə nəşr etdirmişdir. Akademik V. Jirmunski, qazax ziyalısı Muxtar Auevov, S.Musayev, K. Raxmatulli, P.Berkov, V.Yunusəliyev, A.Akmatullayev kimi alimlər “Manas” dastanının tədqiqi ilə məşğul olmuşlar.

Eposu ilk dəfə Türkiyədə tanıdan Abdulkadir İnanır. Onun “Məqalələr və incələmələr” adlı əsərində “Manas” dastanı haqqında doqquz məqalə mövcuddur. Prof. Doktor Əminə Gürsoy Radlov tərəfindən yazıya alınan mətni türkiyə türkcəsinə tərcümə etmişdir. Keneş Yusupovun nəsr olaraq hazırladığı variantı Fikrət Türkmən və Alimcan İnayət türkiyə türkcəsinə tərcümə edərək, 1995-ci ildə nəşr etdirmişlər. Türkoloqlar Fuad Köprülü, Zəki Vəlidi Toqan, Naciyyə Yıldız manasşünaslığa böyük tövhə vermişlər.

UNESCO-nun 1992-ci ildə verdiyi qərar ilə 1995-ci il “Manas ili” elan olunmuşdur. 1995-ci ilin avqust ayında Qırğızıstanın paytaxtı Bişkekdə “Manas-1000” yubiley tədbiri keçirilmişdir. Möhtəşəm tədbirdə dünyanın müxtəlif ölkələrindən manasşünaslar, türkoloqlar, eləcə də türk cümhuriyyətlərinin dövlət başçıları bir araya gəlmişdir. Ulu öndərimiz Heydər Əliyevin rəhbərlik etdiyi Azərbaycan nümayəndə heyəti də tədbirdə iştirak etmişdir. Azərbaycan ədəbiyyatında türkoloq Adil Cəmil “Manas” dastanının tədqiqi və tərcüməsi ilə məşğul olmuşdur. 2002-ci ildə “Manas” eposu və türk dastançılıq ənənəsi” adlı monoqrafiyası nəşr olunmuşdur. Türkoloq 2009-cu ildə “Manas” dastanının Keneş Yusupov (nəsr) variantını dilimizə tərcümə edərək çap etdirmişdir.

“Manas” qırğızların yüz illər boyu davam edən həyatlarının aynasıdır. Doğum, evlənmə, yas mərasimləri, mübarizələri, döyüşləri, dini inancları, kədər və sevincləri dastanda öz əksini tapmışdır.

Biri oğuz, digəri qırğız milli düşüncəsindən yaranmasına baxmayaraq, həm “Kitabi-Dədə Qorqud”, həm də “Manas” dastanında yer alan oxşar motivlər onların ortaq türk təfəkküründən, bədii düşüncəsindən qaynaqlandığını sübut edir.

Ailə, anaya məhəbbət, ağsaqqala, böyüyə hörmət oğuzlarda böyük önəm daşıyır. Dirsə xanın qadını deyir:

Xan babamın göyğisi,  
Qadın anamın sevgisi,  
Göz açuban gördüğüm,  
Könül verüb sevdigim, (3, 16).

Buradan aydın olur ki, oğlanla qızın bir-birini görməsi, könül verib sevməsi, həm də atanın xeyir-duası, icazəsi oğuz ailəsinin təməlində dayanır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Beyrəklə Banuçiçək beşikkərtmədirlər. Ancaq onlar bir-birini görüb, bəyənib ailə qururlar. Əgər ər itkin düşərsə, əsir alınarsa, onun qadını ərin öldü xəbərini alana qədər gözləməlidir. Banuçiçək on altı il əsirlikdə qalan Beyrəyi gözləyir. Ölüm xəbəri çıxmasa, yenə gözləməlidir. Əgər igid ölərsə, onun qadını ərə getməlidir. Oğuz əxlaq normasında subay qadın adının hər dedi-qodudan qorunması üçün mütləq ərə getməlidir. Banuçiçək Beyrəyin ölüm xəbərini eşitdikdən sonra Yalınçığa ərə getməyə razı olur. Eyni motivə “Manas” dastanında rast gəlirik. Manas son nəfəsində Kanıkeyə o öləndən sonra ərə getməyini vəsiyyəət edir. Kanıkey isə qızı olarsa, ərə gedəcəyini, oğlu olarsa onu tək böyüdəcəyini deyir. Kanıkeyin oğlu olur və o, Manas öldükdən sonra ərə getmir. Türk folklorunun bir çox nümunələrində olduğu kimi “Manas” dastanında da belə bir qayda var ki, ər öldükdən sonra onun qadını mütləq ərin qardaşı ilə evlənməlidir. Manasın qardaşı olmadığına görə Kanıkey heç kimlə evlənmir.

“Manas” dastanında ailə güclü bir sosial qurum olaraq təsvir edilmişdir. Qız istəmə, toy adətləri, övlad məhəbbəti çox güclü şəkildə özünə yer almışdır. Cakıb oğlu Manasa layiq bir qız

axtarır və Temir xanın qızı Kanıkeyi istəməyə gedir. Manasla Kanıkeyə qırx gün toy mərasimi keçirilir. Lakin oğuzlarda təkarvadrılıq norma olduğu halda, “Manas” dastanında buna rast gəlmirik. Cakıb Cıyırıldı ilə evli ola-ola Kalmıklardan Bakdövlət adlı bir qız alır. Manas Kanıkeylə evləndə Kanıkeydən başqa iki arvadı var idi. Oğuz kişiləri bir qadınla evlənir və ömürlərinin sonuna qədər həmin qadınla yaşayırdılar. Prof. M.H. Təhmasib oğuz mühitində Təpəgözü yaradan şəraitdən bəhs edərkən yazır: qadına çox yüksək qiymət verən, “ana haqqını tanrı haqqı” bilən, çoxarvadlılığı heç yuxusuna belə gətirməyən, öz arvadına da hətta Allaha, Peyğəmbərə müraciətdə olduğu kimi “Görklüm” deyə xitab edən, onu yavuşlu, halal xatun adlandıran oğuz elində başqa qadına baxmaq ən böyük qəbahət hesab edilir, başqa qadınla zina isə Təpəgözlər doğurur, fəlakətlər törədir (6,130). Qeyd edək ki, Təpəgöz obrazı hər iki dastanda iştirak edir. Təpəgöz sarı çobanla pəri qızının zinasından yaranmışdır və şər mənbəyidir. Təpəgöz və Yalqızgöz obrazları həm zahiri cəhətdən, həm də fəlakətin, şərin, pisliyin göstəriciləri olaraq bir-birinə bənzəyir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Basat Təpəgözü, “Manas” dastanında isə Almambet Yalqızgözü gözlərini çıxarmaqla öldürür.

Övlad oğuzlarda ailəni cəmiyyətlə bağlayan ən zəruri bağlardan biri idi. Oğuzlar oğlu, qızı olmayana: “tanrı qarğayıbdır, biz də qarğayaq”, deyirdilər. Oğlu olanı ağ çadırdı, qızı olanı qırmızı çadırdı, oğlu, qızı olmayanı isə qara çadırdı oturdaraq sonsuz adlandırardılar. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında övladı olmayan Dirsə xan qadınına deyir: “Səndənmidir, məndənmidir, nədəndir Allah bizə bir yetkin oğul vermir?”

Xan qızı, yerimdən durummu?

Böyük, iti qılıncımı əlimə alımmı?

Öz gövdəndən başını kəsimmı?

Alaca qanını yer üzünə tökümmü?

Xan qızı səbəb nədir de mənə! (4, 240).

Eyni motivə “Manas” dastanında da rast gəlirik. Övladı olmayan Cakıb xan xanımı Cıyırıldıya deyir: Mənə “sonsuz kişi”, sənə “qısır qadın” dedilər. Uşaqlarımı qoxlayıb üzündən öpsəydim muradım qalmazdı. Uşağı olmayan sənə kimi qadını quyuya atsammı yaxşıdır, çölə tullasammı? Sonsuz qadıncan vəbalı keçə yaxşıdır. (5,14).

Türk dastanlarında qəhrəmanlar nəzir-niyazla, dualarla, qeyri-adi təsvirlərlə dünyaya gəlir. “Kitabi-Dədə qorqud” dastanında oğuz bəylərinin duası ilə Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək, Baybecanın qızı Banuçiçək dünyaya gəlir. O zamankı bəylərin alqışı alqış, qarğıışı qarğıış idi. Dirsə xan acları doyurur, yalınları geyindirir, nəzir-niyazdan sonra oğlu Buğac dünyaya gəlir. “Manas” dastanında yuxuda övladı olacağını gören Cakıb xan gördüyü yuxudan sonra məclis qurur. Yetmiş qırğız ailəsini bir araya toplayır, şölən verir, hətta qırğızlar Cakıbın bu cömərdliyinə məəttəl qalır.

Qəhrəmanlara ad verilməsi hər iki dastanda mifik donda təsvir edilmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında igidlərə qan tökməmiş, baş kəsməmiş ad verilmir. İgidlik göstərənlərə Dədə Qorqud ad verir, alqışlar söyləyir:

Hey! Dirsə xan! Oğlana bəylik ver,

Təxt ver-güclüdür, ərdəmlidir!

Boynu uzun bədəvi at ver,

Qoy minsin, hünərlidir!

Qızıl tağlı hündür ev ver bu oğlana,

Kölgə olsun, ərdəmlidir!

Sənə oğlun bir buğa öldürmüşdür, qoy adı Buğac olsun. Adını mən verdim, yaşını Allah versin! (4,242).

Eposda qəhrəmanlıq göstərən Baybörənin oğluna Dədə Qorqud ad verir: Allah- Taala sənə bir oğul vermişdir, əlində qalsın! Ağır bayraq götürəndə müsəlmanlara arxa olsun! Sən oğlunu “Bamsım” deyə oxşayırsan, onun adı boz ayğırılı Bamsı Beyrək olsun! Adını mən verdim, yaşını Allah versin! (4,270)

“Manas” dastanında qəhrəmanlara igidlik göstərdiklərinə görə ad qoyulmur. Uşaq anadan olanda ona ad qoyulur. Lakin ad verən cəmiyyətin içindən adı bir insan deyildir. Ağ atlı Xızır Cakıbın oğluna Manas adı verir. Başqa bir variantda isə göstərilir ki, dörd ulu peyğəmbər Cakıbın oğlunu qucaqlayaraq ona Manas adı verir. Semeteyə ağ libaslı dərviş ad qoyur. “Manas”



dastanında igidlik göstərməyə nə qız verilmir. Cakıb xan Kanıkeyə elçi getdikdə Kanıkeyin atası Temir xan Manas qan töküb, baş aldımı?-deyə soruşur.

Qəhrəmanlıq eposlarında qəhrəmanların atı, silahı onların igidliyini tamamlayır. Türk təfəkküründə at müqəddəs sayılır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Qazan xanın Qonur atı, Beyrəyin Boz aygırı, Bəkirin Al Aygırı, Qaragünənin Göy Bədəvisi ancaq həmin igidlərə məxsusdur və başqa bir insan həmin atları minə bilməz. Bəkili Al Aygırı ilə tanıyan düşmənlər Qazanın da qonur ata sahib olmasını bilirlər və öz aralarında “Qonur atlı Qazanı tutun” deyirlər. Boylarda bu atın üç günlük yolu bir gündə başa vurduğu söylənilir. (3, 39). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Ağboz atlar uğurla, şad xəbərlə bağlı məqamlarda, yağı üstünə gediləndə minilir. Ağboz at Beyrəyin “Dəniz Qulunu” Boz aygırın soyundandır. “Manas” eposunda bir variantda Xızır Ağboz atda gəlib Manasın oğluna Semetey adını verir. Manas doğulanda atası Cakıb onun şərəfinə Ağboz atı qurban kəsir. Dastanda Manasın atının adı da Akboz atdır.

“Dədə-Qorqud” dastanında igidlər qılınca and içir, qılinc müqəddəs sayılır. Qılincıma doğranayın, oxuma sancılayın. Eposda qılincin altından keçən qəhrəmanların günahı bağışlanardı. “Bayböğrənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Beyrək qılincinin altından keçən Yalançı oğlu Yalançıyı bağışlayır (4, 290).

“Manas” eposunda qəhrəmanların silahları qeyri-adi, mifik təsvir olunmuşdur. Manasın qılincı düzəldilərkən bir neçə çay qurudulmuşdur. Meşələr qırılıb qılınca sarılmışdır. Nəhayət, onu düzəldərkən insan qanından istifadə olunmuşdur. Manasın igidlərinin qılıncları da adi qılinc deyil, göydən düşən sehrlı qılınclardır. Manas göydən düşən, düşməni təşvişə salan altı qılinc igidlərə bağışladı, ən davamlısını özü götürdü.

Xan babası Noqaydan qalan iti polad qılincını götürdü- ota dəyəndə yandıran, daşa dəyəndə parçalayan, gecə qınından çıxanda od kimi közərən, düşməne tərəf uzananda qırx arşın uzanan qılincı. Qırx igid dizi üstə çöküb and içdi:

-Xanımız Manas, xan ilə canımız bərabərdir. Əgər xana qarşı bir günah işlətsək, qoy Uca Tanrı cəzamızı versin! Canımızı bu qılinc alsın!

İgidlər bir-bir qılincı öpərək altından keçdi. Manasın qılincinin altından keçən qırx igidin hamısı bahadır adlandırıldı (5, 39).

Göründüyü kimi qılınca and içmək motivi “Manas” dastanında da vardır.

Hər iki dastanda yer alan ortağ motivlərin içərisində qısqançlıq, şərətə motivasiyyəti diqqət çəkir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Dirsə xanın qırx igidi atanı oğula düşməni edir. Dirsə xan oğluna bəylik verdi, təxt verdi. Qırx igid kin saxladı, həsəd çəkdi. Bir-birinə söylədilər “Gəlin oğlanı atasının gözündən salaq. Bəlkə atası onu öldürə, hörmətimiz onun yanında artıq ola”- dedilər (4, 242).

Eyni motiv “Manas” dastanında da yer almışdır. Manas öldükdən sonra onun qırx igidi Semeteyə itaət etmək istəmir. Semetey atasından yadigar qalan qırx igidlə savaşa məcburiyyətində qalır, onları öldürür. Ər Kökcənin qırx igidi Almambetin nüfuz və hörmətini qısqanır. Almambetin Ər Kökcənin arvadı Akerkeçdə gözü olduğu iftirasını yayırlar. Beləliklə, iki qəhrəman arasında düşməncilik yaranır. Hər iki eposdan gətirdiyimiz nümunələrdə qırx igid ifadəsi tez-tez işlənir. Ümumiyyətlə türk datanlarında qırx rəqəmi çoxluq mənasında işlədilir. Manas eposunda qırx qırğız ailəsi, qırx ocaqlı qırğız, qırx namərd, qırx igid, qırx ağ çadır, qırx gəlin kimi ifadələrə rast gəlinir. Manasla Kanıkeyin toyu qırx gün çəkir. Manasın qırx igidi olduğu kimi Kanıkeyin də qırx qız igidi vardır. Manas öldükdə onun cənəzəsini qırx molla qaldırır (5, 284). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Buğacın yarası qırx günə sağalır. Dəli Domrul çay üstə tikdiyi körpüdən keçməyəndən döyə-döyə qırx axca alır. Əsirlikdən qurtaran Beyrəyə qırx gün, qırx gecə toy olur. Qazanın yurdunu talan edən kafirlər Burla xatunla qırx incəbelli qızı da əsir aparırlar (3, 297).

Diqqətimizi çəkən bir cəhət hər iki dastanda istifadə olunan qımız içkisidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında bir neçə yerdə at südündən hazırlanan bu içkinin adı çəkilir: Dirsə xan yalın gördüsə geydirdi. Borclunu borcundan qurtardı. Təpə kimi ət yığdırdı, göl kimi qımız sağdırdı (4, 240). V.Eberxardt yazırdı: “Qımız içilən sahələrdə türklər yaşamışlar deyə bilərik” (3, 217). “Manas” eposunda qımızdan geniş istifadə olunur. Xan Köketey ölüm yatağında xalqına etdiyi vəsiyyətdə “Elim-günüm, gözlərim yumulan zaman vücudumu qımızla yuyun” deyir (3, 217). Qeyd edək ki, sonrakı dövr Azərbaycan dastanlarında at əti yeyilməsinə, qımız içilməsinə rast gəlmirik. Bu, “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının qədimliyindən xəbər verir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunu Azərbaycan dastanlarından fərqləndirən, “Manas” eposu ilə yaxınlaşdırən bir motiv dastanın xalq arasında deyilməməsidir. “Manas” dastanını ifa edənlərə “manasçı”, “ırçı” deyilir. Hər kəs onu ifa edə bilmir. Manasçılıq irsən keçir və nəsildən-nəsilə ötürülür. Prof. T. Hacıyev belə hesab edir ki, manasçılar olduğu kimi vaxtilə qorqudçu ozanlar da olmuşdur. Onların nəslə kəsildiyindən “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının el arasında söylənilməsi dayanıb (3,229).

Yekun olaraq deyə bilərik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Manas” eposlarının müqayisəsi bir məqaləyə sığmayacaq geniş mövzudur. Biz sadəcə bir neçə oxşar motivə diqqət yetirə bildik.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan Folklor nümunələrində milli-mənəvi dəyərlərin təcəssümü mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları, Bakı, Elm və Təhsil 2015, 348 səh.
2. Dədə Qorqud dünyası, məqalələr, Bakı, Öndər nəşriyyat, 2004. 240 səh.
3. Dədə Qorqud Kitabı, Ensiklopedik lüğət, Öndər nəşriyyat, Bakı 2004, 368 səh.
4. Kitabi-Dədə Qorqud, Bakı, Yeni nəşrlər evi 1999, 704 səh.
5. Manas dastanı, Bakı, Nurlan nəşriyyatı 2009, 290 səh.
6. M. H. Təhmasib. Azərbaycan Xalq Dastanları (Orta əsrlər), Bakı, “Elm Nəşriyyatı”, 1972, 397 səh.
7. Yeganə İsmayılova, “Dədə-Qorqud Kitabı” və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi, Bakı, Elm, 2011, 368 səh.

**Жале Халилова**

### **Сравнение эпосов «Китаби Деде Коркуд» и «Манас»**

#### **Резюме**

В статье проводится сравнительный анализ двух грандиозных тюркских памятников - огузского героического эпоса «Китаби Деде Коркуд» и киргизской энциклопедии «Манас». Здесь уделяется внимание на схожие мотивы, берущие начало из общего турецкого мышления. Исследованы такие вопросы, как бездетность, рождение героя при помощи молитв, именование, описание героев, описание их оружия, коней, описание женских образов, семейные отношения, свадебные, похоронные, охотничьи торжества, отражение их в обеих легендах. Одновременно дана краткая информация об истории написания эпоса «Манас», о выдающихся манасоведах, исследующих памятник.

**Jala Halilova**

### **Comparison of Kitabi-Dada Korkut and Manas Epises**

#### **Summary**

Two magnificent Turkish monuments— Oghuz heroic epic of “Book of Dede Korkut” and Kyrgyz Encyclopedia “Manas” has been involved to comparative analysis in the Article. Similar motives welded from common Turkish thinking were paid attention. Lack of children, the birth of the hero with pray, giving name, description of heroes, description of weapons, horses, female characters and family relationships, wedding, funeral, hunt ceremonies, reflection of them in both epics have been studied. At the same time, there was short information about date of writing of Manas epos and outstanding scientists (Manasshunias) who have studied the monument.

## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA ANTROPONİMLƏR

**Açar sözlər:** “Kitabi-Dədə Qorqud”, epos, şəxs adları, antroponimlər, opelyativ

**Ключевые слова:** Книга Дедэ Горгуд, эпос, названия личностей, антропонимы, апеллатив

**Key Words:** The book of Dede Gorgud, epos, anthroponyms, personal names, appellative, lexical-semantic groups

“Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan türkünün qədim tarixi, məişəti, adət-ənənəsi, etik-estetik görüşləri, mifik baxışları, bir sözlə, maddi və mənəvi dünyasını bütöv şəkildə əhatə və əks etdirən ensiklopedik bir əsərdir. Bu qəhrəmanlıq dastanı Azərbaycanın əsl tarixidir, düşmən əli dəyməmiş və saxtalaşdırılmamış tarixidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” yaşam tarixi minillikləri aşan ulu əcdadlarımızın-qədim oğuzların yalnız qəhrəmanlıq salnaməsini əks etdirən boylar toplusu olmayıb, bu əski türk etnosunun özünəməxsus həyat və düşüncə tərzii ilə qazandığı dəyərləri sonrakı nəsillərə ötürmək üçün böyük ustalıqla düzülüb-qoşulmuş bir sənət əsəridir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 2 orijinal nüsxəsi məlumdur. Bunlardan birini 1815-ci ildə alman şərqşünası H.F.Dits Drezden kitabxanasında, digərini isə 1952-ci ildə italyan alimi Ettore Rossi Vatikan kitabxanasında ortaya çıxarmışdır. Türkiyədə “Kitabi-Dədə Qorqud”u ən kamil şəkildə nəşr etdirən M.Ergin olmuşdur. Bakıda isə ilk dəfə 1938-ci ildə Həmid Araslı tərəfindən nəşr edilib.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı antroponimlərin tədqiqi tarixi V.V.Bartoldla başlayır. Azərbaycanda dastandakı antroponimlərin tədqiqi ilə bağlı bir çox alimlər məşğul olmuşlar. H.Araslının 1938-ci ildə çap etdirdiyi “Kitabi-Dədə Qorqud” məqaləsində bəzi antroponimlərə münasibət bildirilmişdir. Onun 1962-ci ildə yazdığı “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında” adlı II məqaləsində I məqalədəki fikirlər daha geniş planda təqdim edilmişdir. Ə.Ə.Dəmirçizadə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili” kitabında “Kitabi-Dədə Qorqud”un zəngin antroponimlər sistemindən bəhs edir və oradakı antroponimik vahidləri iki yerə bölmür: xüsusi adlar, ləqəb və titullar.

Bu tədqiqatçılardan başqa, Ş.Cəmşidov “Dədə Qorqud” dastanlarının təhlilinə aid çoxlu məqalə və monoqrafiyalarında, T.Hacıyev və M.Həkimov “Kitabi-Dədə Qorqud” ilə bağlı araşdırmalarında, K.Abdullayev “Gizli Dədə Qorqud” kitabında, S.Əlizadə “Kitabi-Dədə Qorqud” antroponimiyasının etimoloji əsasları” məqaləsində, S.Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazmaları üzərində çalışmaları” məqaləsində, Ə.Fərzəliyev “Dədə Qorqud yurdu” kitabında, Ə.Tanrıverdi “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları” adlı elmi əsərində “Kitabi-Dədə Qorqud”un antroponimik sistemini araşdırmış, dastandakı antroponimlərin etimologiyasından bəhs etmişlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənən antroponimlərin sayı və mənşəyi barədə müxtəlif fikirlər vardır. Ş.Cəmşidov yazır: “Qəhrəmanların demək olar ki, 99 faizinin adı türk-Azərbaycan adlarıdır. Ümumiyyətlə, təxmini hesablamalara görə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı sözlərin 85 faizi azərbaycanca, 9 faizi fars, 6 faizi ərəbcədir. Əsas qəhrəmanlardan ancaq 3 ad: Şirşəmsəddin, İmran və Rüstəm adları ərəb-farscaadır. Müqəddəs şəxslər və Uridə, Fatimə, Zübeydə, Zəlixə kimi adlar isə epizodik olub, əsas qəhrəmanlar silsiləsinə daxil deyildir”.(7, 57)

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının linqvostatistik xüsusiyyətlərini araşdıran İ.Şixiyevanın hesablamasına görə eposda 77 şəxs adı çəkilmişdir. Onlardan 50-si türk, 24-ü ərəb, 2-si fars mənşəlidir. (5, 18)

Statistik hesablamalarda müəyyən fərqlər nəzərə alınmazsa, “Kitabi-Dədə Qorqud”da 100-ə yaxın antroponimin işlədilməsi faktı, şübhəsiz ki, doğrudur. “Dədə Qorqud”dakı antroponimləri işlədilmə məqamları baxımından 10 istiqamətdə qruplaşdırmaq olar:

1. Müqəddimədə işlədilən antroponimlər: Məhəmməd, Əli, Zəlixə və s;

2. Oğuz qəhrəmanlarının adları: Qazan, Qaragünə, Qarabudaq və s;
3. Qəhrəmanın bütöv ad konstruksiyasında işlədilən ata adları: Duxa qoca oğlu Dəli Domrul və s;
4. Oğuz qəhrəmanlarının dilində işlədilən dini adlar: Məhəmməd, Həsən, Hüseyin və s;
5. Oğuz qadınları: Burlaxatun, Banuçiçək və s;
6. Aşağı təbəqə nümayəndələrinin adları: Qaraca Çoban, Qabangüci, Dəmirgüci və s;
7. Oğuz qəhrəmanlarının bədii təyinlərində işlədilən adlar: Bıgı qanlı Bəgdüz Əmən və s;
8. Adları türk, özləri Oğuz düşməni, kafir kimi işlədilən adlar: Buğacıq Məlik, Şöklü Məlik və s;
9. Titullar: alp, bəy, bəylər bəyi, çavuş və s;
10. Əslində qeyri-real, mifik olub, ancaq real ad kimi işlədilənlər: Pəri qızı, Əzrayıl, Xızır və s.

Oğuz elində oğlan uşaqlarına etdikləri igidliklərə görə, yaxud gələcəkdə onun ağıllı, xoşbəxt, igid, yaxşı el başçısı, sağlam olması niyyəti ilə adlar verilmiş, yəni advermə ənənəsi olmuşdur. Advermə – anadan olanda uşağa, bəzən də igidliyə, hünərə görə yeniyetməyə xüsusi ad qoyulması mərasimidir. Advermə Oğuz dastançılığında geniş yayılmış motivlərdən biridir. Advermə funksiyasını ilk çağlarda tayfa ağsaqqalları, ağ şamanlar, müsəlman ənənələrinə görə isə övliyalar yerinə yetirirlər. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında Dədə Qorqudun ad vermə səlahiyyəti hərtərəfli motivasiya edilmişdir. Dastanda görünür ki, Dədə Qorqudu adqoyma mərasiminə xüsusi olaraq dəvət etmirlər, o özü gəlib ad verir. (1, 10)

Türk antroponimlərini müxtəlif baxımdan təsnif etmək olar. Bunlardan biri keçmişdən başlayaraq zaman-zaman meydana gəlmiş türk antroponimlərinin yaranma, formalaşma, işlənmə tarixi baxımından təsnifidir. Bu prinsip əsasında adları 3 yerə bölmək olur:

1. Ən qədim türk adları;
2. Qədim türk adları;
3. Müasir türk adları.

Ən qədim türk adları eradan əvvəl meydana çıxmış antroponimlərdir. II qrup adlar eramızın əvvəlləri və əsasən orta əsrlərdə formalaşmış antroponimlərdir. Bəzi türk xalqlarının tarixinin VI-IX əsrlərdə cərəyan edən hadisələrini özündə əks etdirən türk dünyasının ən möhtəşəm dastanı “Kitabi-Dədə Qorqud”da onlarca qədim türk şəxs adları yaşamaqdadır. Məs: Dirsə, Qazan, Uruz, Əgrək, Səgrək, Dondar, Baybican, Domrul, Əmən və s. Müasir türk antroponimləri isə hazırda işlənən ümumtürk antroponimləridir (4, 6).

Qədim türk adları, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı şəxs adları öz quruluşuna görə də diqqəti cəlb edir. Türk antroponimləri sistemindəki adlar quruluşca 2 formada: a) sadə; b) mürəkkəb adlar (4, 9).

Ə.Tanrıverdi isə türk mənşəli şəxs adlarının, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı antroponimlərin qrammatik xüsusiyyətlərinə bu sistem üzrə təhlil etməyi məqbul hesab edir:

1. Sadə quruluşlu antroponimlər;
2. Düzəltmə quruluşlu antroponimlər;
3. Qrammatik quruluşlu antroponimlər;
4. Mürəkkəb quruluşlu antroponimlər. (8, 160).

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı sadə quruluşlu antroponimlərin əksəriyyətini ikihecalı şəxs adları təşkil edir. Məs: Aruz, Buğac, Bəkil və s.

Mürəkkəb quruluşlu antroponimlər komponentlərin miqdarına görə müxtəlifdir. İki-komponentli antroponimlərin nitq hissələrinin iştirakına görə bu növləri vardır: isim+isim modeli-Qabangüci, Dəmirgüci, Qanturalı və s.; sifət+isim modeli-Qaragünə, Qarabudaq və s. Bu mürəkkəb quruluşlu antroponimik vahidlər I və II növ təyini söz birləşmələrinin inkişafı əsasında yaranmışdır. Bunlardan əlavə, dastanın dilində şəkilçi morfemin iştirakı ilə yaranan şəxs adlarına da rast gəlinir. Həmin şəkilçi morfemlərin bir qismi müasir ədəbi dilimizdə eynilə (-lı<sup>4</sup> – Qutlu; -çı<sup>4</sup> – Yalançı; -cıq<sup>4</sup> – Yalancuq), bəziləri isə müəyyən fonetik deformasiyalarla (-qan(-an) – Qapaqqan) işlənməkdədir.

F.Xalıqov “Yalançı” və “Yalancuq” antroponimlərini xarakterə görə verilən adlar sırasında izah etmişdir. “Yalançı” “yalan” sözü + -cı şəxs məzmunlu isim düzəldən şəkilçi konstruksiyasındadırsa, “Yalancuq” isə “yalan danışma” mənasında olub, “yalan” söz + -cuq kiçiltmə, əzizləmə funksiyalı şəkilçi konstruksiyasının inkişafı əsasında yaranıb. (7, 134)

“Qapaqqan” antroponiminin apelyativini kök + şəkilçi morfeminə ayırsaq, belə bir model yaranacaq: qap(tutmaq, həbs etmək) + -aq(leksik şəkilçi) + -qan (-an)(feli sifət şəkilçisi). (7, 114)

Əsas nitq hissəsi ilə köməkçi nitq hissəsinin vəhdətindən yaranan antroponimlər də “Kitabi-Dədə Qorqud”da rast gəlinən faktlardır. Məs: Qısırcı, Boğazca, Qaraca və s. Qısırcı ləqəbindəki “qısır” doğmayan anlamındadır, -ca isə şəkilçiləşmiş qüvvətləndirici ədatdır.

Qədim türk antroponimləri leksik-semantik baxımdan qruplaşdırılarkən onlara müxtəlif istiqamətlərdən yanaşılmış və fərqli bölgələr müəyyənləşdirilmişdir. Lakin antroponimlərin leksik-semantik xüsusiyyətlərinə görə qruplaşdırılmasında fərqli cəhətlər özünü göstərsə də, qruplaşdırma üçün əsas götürülən meyarlar, demək olar ki, uyğun məxrəclərdə birləşir. Ümumtürk şəxs adları leksik-semantik xüsusiyyətlərinə görə qruplaşdırılarkən xalqın maddi varlıq və mənəvi anlayışları qiymətləndirmə baxışı, ictimai-sosial həyata münasibəti, dünyagörüşü, etnoqrafiyası, istək və arzusu kimi məsələlər nəzərə alınmalı, qruplaşdırma meyarı kimi əsas götürülməlidir (8, 111).

Antroponim yaradıcılığı üçün əsas götürülən apelyativlərdə nə qədər müxtəliflik olsa da, onlar müəyyən bir istiqamətdə birləşir. Bunu nəzərə alaraq qeyd edə bilərik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da kişi adlarında igidlik, cəsurluq, böyüklük və s., qadın adlarında isə gözəllik və gözəllik çalarlı apelyativlər üstün mövqedədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənən igidlik, cəsurluq, möhkəmlik, böyüklük və s. motivli kişi adlarını aşağıdakı leksik-semantik qruplara bölmək olar:

1. Zoonimlər əsasında düzələn kişi adları: Buğac, Baybura, Mamaq, Qabangüci və s.;
2. İgidlik, məğrurluq, böyüklük mənalı sözlər əsasında düzələn kişi adları: Səgrək, Qarabudaq, Qaragünə və s.;
3. Bərk cisimlərin adları əsasında düzələn kişi adları: Dəmirgüci;
4. Dini-mifoloji məzmunlu sözlər əsasında yaranan kişi adları: Hüseyn, Həsən, Əli və s.;
5. İstək və arzu, hiss və həyəcanla bağlı olan kişi adları: Uruz;
6. Fiziki görünüşlə bağlı yaranan kişi adları: Təpəgöz;
7. Xarakterlə bağlı yaranan kişi adları: Yalançı, Yalancuq.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında işlənən qadın adlarını isə aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Gözəllik və gözəllik çalarlı sözlər əsasında yaranan qadın adları: Burla, Banuçiçək;
2. Dini-mifoloji məzmunlu sözlər əsasında yaranan qadın adları: Ayişə, Mələk, Fatimə, Yetər, Zəlixə, Zübeydə.

Ə.Tanrıverdi “Türk mənşəli Azərbaycan şəxs adlarının tarixi-lingvistik tədqiqi” əsərinin “Ləqəb və ayamalar” bölməsində “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Qabangüci və Dəmirgüci adlarının həm müsbət motivli, həm də igidlik funksiyalı ləqəblər kimi işləndiyini qeyd edir. Fikrimizcə, bu antroponimik vahidlər ləqəbdən daha çox şəxs adı səciyyəsi daşıyır. Düzdür, bu adlar qəhrəmanın sonradan qazandığı II addır. Lakin bu xüsusiyyət onu şəxs adı olmaqdan uzaqlaşdırmır. İgidlik simvolu olan bu adlar II növ təyini söz birləşməsinin inkişafı nəticəsində mürəkkəb quruluşlu antroponimə çevrilmişdir. Bu adları bəzi hallarda, sadəcə şərti olaraq ləqəb sisteminə daxil etmək olar.

“Kitabi-Dədə Qorqud” işlənən mənfi mənalı ləqəblər – ayamalar sırasında isə Qısırcı Yengə antroponimini qeyd edə bilərik.

Bir sıra türk mənşəli antroponimlər vardır ki, onlar müasir antroponimikamız baxımından arxaikləşmişdir. Lakin həmin tip antroponimlərin bir hissəsinin apelyativi müasir ədəbi dilimizdə işlənir, bir hissəsinin apelyativi isə arxaikləşmişdir. Buna əsasən arxaik antroponimləri:

1. Apelyativi arxaikləşən antroponimlər;
2. Apelyativi müasir ədəbi dilimizdə işlənən antroponimlər deyə iki qrupda cəmləşdirə bilərik (8, 73)

Apelyativi arxaikləşməyən adlar sırasında “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənən Buğac, Uruz, Baybura və s. antroponimləri qeyd etmək olar.

Baybura – Mürəkkəb quruluşlu “Baybura” antroponiminin I hissəsi “bay//bəy” tituludur. Həmin titul müasir ədəbi dilimizdə titul kimi arxaikləşsə də, Ağabəy, Bəylər, Əzizbəy kimi antroponimlərimizdə mühafizə olunmaqdadır. “Baybura” antroponiminin II hissəsi isə “qurd” anlamlı arxaik “bura//böru” vahididir.

Buğac – Apelyativi “buğa” zooleksemdir. “Buğa” zoolekseminə əsasında formalaşan antroponimlər Azərbaycan antroponimikası deyil, türk xalqları antroponimikasında yaşamaqdadır. Məs: qazax antroponimləri sistemində Buka, Bukabay, Altınboğa, qırğız antroponimik sistemində isə Bukambay kimi adlar müasirliyini itirməyən adlar sırasına daxildir.

Gürcü soyadları sistemindəki “Buğadze” soyadının əsasında da türk mənşəli “Buğa” antroponimi durur (7, 91).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “buğa” leksemi həm apelyativ, həm də antroponim kimi çıxış edən vahiddir. M.Kaşğarının “Divanü-lügət-it türk” əsərində bu leksemə rast gəlinir. Lakin orada yalnız apelyativ kimi çıxış edir. Məs: boka (6, 165).

Qədim Azərbaycan antroponimləri sistemində elə antroponimik vahidlər vardır ki, onların apelyativi müasir ədəbi dilimiz baxımından arxaıkləşmişdir. Apelyativi arxaıkləşən adlar sırasında Domrul adını qeyd etmək olar.

Domrul – “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının antroponimikasına daxil olan vahiddir. Apelyativi “həyat verən, həyat başlanğıcı” mənasında olub müasir ədəbi dilimizdə arxaıkləşmişdir. Ə.Fərzəliyev “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının onomastik sistemi” adlı dissertasiyasında göstərir ki, “Domrul” sözü “yumru” mənalı “dom” sözü və -(r)ul şəkilçisi qoşulmaqla yaranmış, türk mənşəli düzəltmə sözdür (2, 53). M.Seyidov, A.Acalov, Ş.Cəmşidov, E.Əlibəyzadə, Ə.Tanrıverdi isə “Domrul” vahidinin leksik-semantik xüsusiyyətlərindən danışarkən bu sözün “nəsil verən”, “həyat başlanğıcı” mənası daşdığına dəstəkləmişlər.

Yekun olaraq qeyd edə bilərik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetik strukturunda dil fiqurları bir-birilə zəncirvari şəkildə bağlıdır. Dastandakı antroponimik vahidlər səslənmə və semantik baxımdan boylardakı parçalarla əlaqəlidir və onlarla vəhdətdədir. Eposda kişi və qadın adlarının rəngarəngliyi diqqəti çəkir. Antroponimik vahidləri həm quruluşuna görə, həm də leksik-semantik baxımdan təsnif etmək fərqli məqamları önə çıxarır. Şəxs adlarının apelyativ mənası həmin adların etimologiyası haqqında fikir söyləməyə şərait yaradır. Bütün bunları nəzərə alaraq qeyd etmək olar ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” indiyədək çoxlu tədqiq olunsada, onda hələ də gizli və maraqlı məqamlar qalmaqdadır.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. B., Öndər nəşriyyat, 2004, 368 s.
2. Fərzəliyev Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının onomastik sistemi. B., 2006, 144 s.
3. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. B., Öndər nəşriyyat, 2004, 376 s.
4. Qurbanov A. Türk antroponimlərinin inkişaf dövrləri. B., Elm, 2000, 58 s.
5. Nağıyeva Ş. Xüsusi adlar milli koloritin daşıyıcısı kimi. B., Çinar-çap, 2003, 38 s.
6. Tanrıverdi Ə. “Dədə-Qorqud kitabı”nda dil möcüzəsi. B., Nurlan, 2008, 184 s.
7. Tanrıverdi Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. B., Elm, 1999, 157 s.
8. Tanrıverdi Ə. Türk mənşəli Azərbaycan şəxs adlarının tarixi-lingvistik tədqiqi. B., 2012, 215 s.

**Вусала Керимли**

#### **Антропонимы в эпосе “Книга Деде Горгуда”**

##### **Резюме**

Языковые фигуры в поэтической структуре “Книга Деде Горгуда” крепко связаны друг с другом. В эпосе разноцветность мужских и женских имен привлекает внимание. Классификация антропонимических единиц по структуре, и еще по лексического-семантического аспекта отмечает разные моменты. Апеллативные смыслы названий личности создает условия для выражения мнения об этимологии тех имен.

**Kerimli Vusala**

#### **Anthroponyms in epos of “The book of Dede Gorgud”**

##### **Summary**

Linguistic figures in poetic structure of “The book of Dede Gorgud” are closely connected with each other. In epos the colourfulness of male and female names makes attention. Classifying anthroponymical units according to structure and lexical-semantic aspect brings forward different opportunities. Appellative meaning of personal names creates conditions to comment about etymology of that names.

## “KITABI-DƏDƏ QORQUD” DİLİNDƏ KÖMƏKÇİ NİTQ HİSSƏLƏRİNİN OMONİMLİYİ

**Açar sözlər:** “Kitabi-Dədə Qorqud”, köməkçi nitq hissəsi, sinonim, qoşma, bağlayıcı, funksiya, dastan

**Ключевые слова:** «Китаби-Дедэ Горгуд», вспомогательные части речи, синоним, предлог, союз, функция, эпос

**Key words:** “Kitabi-Dede Gorgud”, auxiliary parts of speech, synonym, preposition, conjunction, function, epos

“Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan dilinin qədimliyini və zənginliyini göstərən möhtəşəm abidələrimizdəndir. Dilin zənginliyi onun semantik və struktur rəngarəngliyində, adlandırma və əlaqələnmə vasitələrinin genişliyində özünü göstərir. Bu baxımdan köməkçi nitq hissələrinin sinonimliyi mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Məlumdur ki, köməkçi nitq hissələri müstəqil leksik-semantik mənaya malik deyil. Lakin cümlə səviyyəsində hər bir nitq hissəsi müəyyən funksiya həyata keçirir ki, bu funksiyada potensial semantik məzmun rol oynayır. Məhz bu potensial məzmun əsasında köməkçi nitq hissələri daxili mənə növlərinə bölünürlər. Daxili mənə növlərinin adından görüldüyü kimi, onlar funksional əsasda məhz potensial semantikalarına görə təsnif olunurlar. Elə buna görə də köməkçi nitq hissələri də əsas nitq hissələri kimi, semantik xüsusiyyətlərə, o cümlədən sinonimliyə malikdir.

Dilçilikdə sinonimlik, bir qayda olaraq, leksik mənə əsasında müəyyənləşdirilir (1: 7), lakin bu hal əsas nitq hissələrinə aiddir. Köməkçi nitq hissələri funksional cəhətdən bir-biri ilə sinonimlik təşkil edir. Belə ki, “onlarda cüzi olsa da, leksik mənasının olması”(2:59) buna şərait yaradır.

Köməkçi nitq hissələri mənə cəhətdən təsnif olunarkən, sözsüz ki, hər bölgüyə bir neçə söz düşür. Müasir Azərbaycan dilinin köməkçi nitq hissələri həm mənə baxımdan, həm də bir mənə bölgüsü çərçivəsində sözlərin ehtiva olunması baxımdan zəngindir. Lakin bunu dilimizin qədim dövrü haqqında demək olmaz; belə ki, qədim dövrə getdikcə təbii olaraq köməkçi nitq hissələrinin sayı da, onların təsnifat meyarları da zəifləyir. Qədim abidəmiz olan “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bunu müşahidə edirik.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da köməkçi nitq hissələri müasir dilimizə nisbətən az olduğu kimi, onların semantik qrupları da zəngin deyil. Buna baxmayaraq, bəzi köməkçi nitq hissələrinin sinonimliyini müşahidə edirik. Qeyd edək ki, dastanın dilində yalnız bağlayıcı və qoşmanın sinonimliyinə rast gəlirik. Tədqiqatçılar qoşma və bağlayıcıların “qrammatika ilə leksikanın hüdudun da” durduğunu qeyd edirlər (3: 9).

1. Tabesizlik bağlayıcılarının bir qrupu bölüşdürmə bağlayıcılarından ibarətdir. Buraya “*ya, ya da, gah, gah da, istər, istərsə, yaxud, və yaxud*” bağlayıcıları daxildir. Eyni semantik bölgüyə daxil olsalar da, bu bağlayıcılar bəzən biri digərinin yerində işlənir, lakin bunu həmişə görmək mümkün deyil. Dastanın dilində bu bağlayıcılar az halda işlənmişdir və demək lazımdır ki, işlənmə dərəcələri də eynidir. Məsələn: *Bu qara eyib bana ya bəndəndür, ya xatundandır* (34); *Gördi kim, bir dərənin içində toz gah dərilür, gah tağılur* (91).

Bu nümunələrdəki bağlayıcılar bir sinonimik cərgədə olsalar da, verilən nümunələrdə biri digərini əvəz edə bilmir. Bunun səbəbi həmin bağlayıcıların potensial mənada fərqli olmalarıdır. Belə ki, “*ya, ya da*” bağlayıcısı daha universal xarakterli olub, bölüşdürmə məzmununu tam şəkildə ehtiva edə bilir. Digərləri isə bölüşdürmənin yalnız bir tərəfinə--növbələşmə xarakterli bölüşdürməni özündə ehtiva edir. Bu fakt dastanın dilində də müşahidə olunur.

Dastanın dilində “*gərək, gərək*” bağlayıcısı da işlənmişdir ki, müasir dilimizdə işlək deyil, lakin tarixən bölüşdürmə funksiyasına malik olmuşdur. Dastanda da həmin funksiyadadır, amma

burada da həmin bağlayıcı “*ya, ya da*” bağlayıcısı ilə sinonimlik təşkil edir: **Gərək** *bəni öldürün, gərək dirgörün, qoyu verin!* (40); *Qızı gətirin, verün, bu yigidi gözüm gördi, könlüm sevdi. Gərək tursun, gərək getsün!* (87).

Göründüyü kimi, son nümunələrdəki bağlayıcının mütləq sinonimi “*istər, istər*” bağlayıcısıdır ki, buna dastanın dilində rast gəlmirik. Lakin “*ya, ya da*” bağlayıcısı da bu məqamda işlədilə bilər.

2. Dastanın dilində sinonimlik qarşılaşdırma bağlayıcıları arasında da özünü göstərir. Burada qarşılaşdırma bağlayıcılarından yalnız “*amma, vəli*” işlənmişdir. Bu bağlayıcılardan ikincisi, məlum olduğu ki, müasir dilimizdə mövcud deyil. Dastanda birinci bağlayıcının işləkliyi geniş olsa da, ikincisinə yalnız bir yerdə rast gəlirik və maraqlıdır ki, həmin cümlədə hər iki bağlayıcı eyni zamanda işlənmişdir: *Oğul, bin kafər öldürsən, kimsə səndən qan dəviləmiz. Amma azğın dinli kafərdir, xub yerdə tuş oldı. Vəli bana sən yaman yerdə duşaq oldun, oğul!* (70)

Bu bağlayıcılar, demək olar ki, eyni funksional yükə malik olduğundan mütləq sinonim kimi götürülə bilər və verdiyimiz nümunədə də onlar bir-birinin yerində işlədilə bilər. Onu da qeyd edək ki, “*amma*” bağlayıcısı az halda bu fonetik variantda işlənmişdir, daha çox hallarda “*amma*” fonetik variantındadır. Məsələn: *Nə çox olsun? Əmma bizim bir bəgümüz oğlı vardır, bu üç nəsnəyi ana ərməğan aparsavuz gərək idi!* (53).

3. Bir-biri sinonim olan bağlayıcılardan “*və*”, “*ilə*” bağlayıcıların dastanda işlənmə tezliyi, demək olar ki, eynidir. Məsələn: *Böylə degəc, xanım, ol namərdlərin yigirmisi dəxi çıqa gəldi və bir quv anlar dəxi gətürdilər* (37); *Zülfüqarın qınılə qəbzəsi ağac! Şah Həsənlə Hüseynin beşiği ağac!* (48).

Bu bağlayıcıların işlənmə tezliyinin bərabərliyi onda da özünü göstərir ki, bir çox halda hətta eyni mətn çərçivəsində bunların ikisi də işlədilir. Məsələn: *Bağ və bostanın zinəti su! Ayışə ilə Fatimənin nigahı su!* (44).

Lakin elə faktla da qarşılaşırıq ki, hər iki söz iştirak etsə də, əslində fərqli vahidlərdir, daha doğrusu, “*və*” bağlayıcı, “*ilə*” qoşma funksiyasında olur. Məsələn: *Baqdı gördi Oğuzun ucında bir ala sayvan dikilmiş, bir imirzə xub yigit ilən sağında və solında oturlar* (53).

Onu da qeyd edək ki, dastanda “*və*” bağlayıcısının bir cümlədə həmcins komponentlərdən sonra hər dəfə təkrarlanır. Məsələn: *Beyrəgə və anasına və qız qardaşlarına muştçı gəldi* (s.56); *Qılıc və sügü və çomaq və sair cəng alətin geydirüb tonatdılar* (120).

4. Sinonimik cərgə yaradan bağlayıcıların bir qrupunu da iştirak bağlayıcıları təşkil edir. Müasir dilimizdə bu cərgəyə “*da, də, hətta, habelə, o cümlədən, o sıradan həmçinin*” sözləri daxildir. Dastanın dilində isə başqaları kimi, bu bağlayıcılar da məhdud miqdardadır. Burada “*da, də*” bağlayıcısı və buna sinonim olan “*dəxi*” bağlayıcısı işlənmişdir. Məsələn: *Məgər sultanım, dirsə xanın oğlanığı, üç dəxi ordı uşağı meydanda aşuq oynarlardı* (36).

Dastanda bu söz yalnız bağlayıcı kimi deyil, ədat mövqeyində də işlənmişdir ki, bunları bir-biri ilə qarışdırmaq olmaz. Məsələn: *Ol namərdlər dəxi bir yerdə qonmuşlardı* (s.40) *Xanım, bunun üçünü dəxi bir yigidə verəlim* (104)

Bu nümunələrdəki “*dəxi*” sözü “*da, də*” qüvvətləndirici ədatının sinonimi kimi işlənmişdir. Bəzi halda isə bu söz tamam başqa məna və funksiyada çıxış edir. Məsələn: *Qara gözlü kafər qızın mən mən aluram/Dəxi sənün yüzünə mən gəlməzəm* (68). Bu cümlədəki “*dəxi*” sözü “*daha*” ədatının sinonimi kimi çıxış edir. Bu cür faktlara dastanda tez-tez rast gəlmək mümkündür.

Başqa cümlədə həmin funksiyada “*dəxi*” sözü “*bir*” sözü ilə bigə işlənir və müasir dilimizdəki “*bir daha*” ifadəsinin funksiyasını yerinə yetirir. Məsələn: *Varayın anı anasının yanından alayın, qılıncla paralyayın, altı bölük edəyin, altı yolun ayırında birağayın. Bir dəxi kimsə yazı yerdə yoldaş qoyub qaçmıya* (72).

Qeyd edək ki, dastanın müasir versiyasında həmin sözlər məhz “*da, də*” kimi verilmişdir. Onu da demək lazımdır ki, dastanda bu bağlayıcıya sinonim olaraq bəzən “*həm*” bağlayıcısından istifadə olunur. Məsələn: *Qılıcın həm quşandı* (101). Bəzən isə bu bağlayıcı “*və*” bağlayıcısı ilə birlikdə işlənir, “*habelə*” iştirak bağlayıcısının funksiyasını yerinə yetirir. Məsələn: *Məni keçərsən, anı dəxi keçərsən və həm sənənlə kürəşəlim* (s.55); *Ataya-anaya, qauma-qardaşa həsrətəm; və həm bir qara gözlü yauqlım vardı* (s.59).

Burada maraqlı bir cəhət də diqqəti cəlb edir; birinci misalda “*və həm*” ifadəsindən əvvəl heç bir durğu işarəsi qoyulmamış, ikincidə isə nöqtəli vergül işarəsindən istifadə edilmişdir. Bizə



belə gəlir ki, ikinci hal doğrudur; belə ki, “və ya” bağlayıcı birləşməsində ikinci komponent əsasdır, “və” komponenti sonradan əlavə edilərək bağlayıcılıq funksiyasını gücləndirir. Məlum olduğu kimi, “həm” bağlayıcısında bu mövqedə vergül işarəsi qoyulur.

5. Dastanda sinonimik münasibətində olan köməkçi nitq hissələrindən biri də “üçün” və “ötrü” qoşmalarıdır. Səbəb çaları formalaşdıran bu qoşmaların dastanda işlənmə tezliyi zəifdir, lakin “üçün” qoşması “ötrü” qoşmasına nisbətən fəaldır. Məsələn: *Mənim üçün ağlamıyasan!* (47); *Bir suçdan ötürü dərğahdan sürdin* (s.96).

Qeyd etmək lazımdır ki, bu qoşmalar səbəb qoşmaları olsalar da, bəzən digər məzmun, məsələn obyekt məzmun çalarını da yarada bilir. Dastanda da bu hal yalnız “üçün” qoşması əsasında müşahidə olunur. Məsələn: *Qalın Oğuz bəgləri Beyrək üçün əzim yas tutdılar* (s.58).

5. Tabelilik bağlayıcılarından biri səbəb bağlayıcılarıdır. Müasir dilimizdə səbəb bağlayıcıları “çünki, ona görə ki, ondan ötrü ki, buna görə ki, bundan ötrü ki” sözlərindən ibarətdir. Dastanda bu bağlayıcı növünün belə geniş sinonimik cərgəsinə rast gəlmirik. Burada “çünki, anınçün ki” bağlayıcısı işləkdir. Göründüyü kimi, hər iki bağlayıcının tərkibində səbəb qoşması olan “üçün” sözü iştirak edir. Məsələn: *Neçün böylə edərdi? Anınçün ki, “Məndən dəli, məndən güclü ər varmıdır ki, çıqa mənümlə savaşa, -deyirdi* (s.79).

### Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan dilinin sinonimlər lüğəti. “Yazıçı”, Bakı, 1990, 472 s.
2. Zeynalov F. Müasir türk dillərində köməkçi nitq hissələri. “Maarif”, Bakı, 1971, 312 s.
3. Verdiyeva Z., Ağayeva F., Adilov M. Azərbaycan dilinin semasiologiyası. “Maarif”, Bakı, 1979, 308 s.

Сурая Гаджиева

### Омонимия служебных частей речи в языке «Китаби-Деде Горгуд»

#### Резюме

В эпосе «Китаби-Деде Горгуд», являющимся древним памятником азербайджанского народа, нашло отражение все богатство и своеобразие нашего языка. Несмотря на то, что здесь вспомогательные части речи составляют относительное меньшинство по сравнению с современным языком, тем не менее, их изредка встречающаяся синонимия находится в центре внимания исследователей. Особенно проявляется синонимия предлогов и союзов. В связи с этим можно указать следующие типы синонимии: 1. союзная: а) соединительные (*və, ilə*), б) разделительные (*ya, ya da, gah, gah da, gərək*), в) противительные (*amma, vəli*), г) совместного действия (*dəxi, da, də, həm*); 2. предложные: а) причины (*görə, ötrü*) и т.д.

Hajiyeva Suraya

### Homonymy auxiliary parts of speech in the language of “Kitabi-Dede Gorgud”

#### Summary

The epos *Kitabi-Dede Gorgud*, as an ancient monument of the Azerbaijanian people, are reflected the richness and originality of our language. Despite the fact that there auxiliary parts of speech components are relative minority in compared to the modern language, however, they occasionally synonymy is the focus of researchers. There prepositions and conjunctions synonymy are evident especially. In this connection, we can to differ the following types of synonyms: 1. Conjunctional: a) connectional (*və, ilə*), b) separating (*ya, ya da, gah, gah da, gərək*), c) adversative (*amma, vəli*), g) joint actions (*dəxi, da, də, həm*); 2. Prepositional: a) the reason (*görə, ötrü*), etc.

## «DƏDƏ QORQUD» DASTANLARINDA ALLEQORİYANIN BƏDİİ İNİKASI VƏ ONUN KLASSİK POEZİYADA DAVAMI

**Açar sözlər:** *qorquz, Dədə Qorqud, epos, klassik ədəbiyyat, alleqoriya*

**Ключевые слова:** *коруз, Дедэ Коркут, эпос, классическая литература, аллегория*

**Key words:** *gopuz, Dede Korkud, epos, classical literature, allegory*

Bəllidir ki, dünya şöhrətli söz sahiblərinin yaradıcılığı ilk növbədə folklora söykənir, xalq təfəkküründən qidalanır, sonra yeni bir nəfəslə, təzə bir ahənglə cilalanaraq dübarə xalqa təqdim olunur. Bu baxımdan ümumtürk xalqının müştərək ədəbi abidəsi olan «Dədə Qorqud» istər mövzu, ideya, sücət və kompozisiya, istərsə bədii obrazları baxımından, istərsə də poetik cizgiləri bədiiliyi baxımından özündən sonra yetişəcək ədəbiyyata xeyli material vermişdir. Konkret olaraq mövzumuzla bağlı məsələyə gəldikdə isə əvvəl başdan «Dədə Qorqud»la bağlı müqayisə obyektini olaraq müraciət etdiyimiz yazılı ədəbi nümunələrdən bəzilərinin adını çəkmək istərdik. Bu mənada dünya şöhrətli, ensiklopedik ədəbi irsi ilə hər zaman müasirimiz olan dahi Nizami Gəncəvinin əsərlərini xatırlatmaq istərdik. «Xəmsə»sində özünə yer alan beş poemasının hamısında, demək olar ki, xalq yaradıcılığı, o cümlədən «Dədə Qorqud»dan gələn mövzu, bədii təsir özünü göstərir. Daha sonra Şah İsmayıl Xətəinin «Dəhnamə»sində, Məhəmməd Füzulinin «Söhbətül əsmarı», həmçinin digər şerlərində, Əssar Təbrizinin «Mehr və Müştəri» poeması əsasında apardığımız təhlil və tədqiqat nəticəsində bəzi maraqlı müqayisələr də əldə etmişik. Bu barədə konfransa təqdim etdiyimiz məqalədə ətraflı söz açılmışdır. Bir məsələni də xatırlatmaq istərdik ki, «Dədə Qorqud» dastanlarında nəslrlə nəzm biri – birini izləyir və bədii arxetonika burada özünəməxsus xarakter daşıyır. Lakin müqayisə obyektini qismində aldığımız Orta əsrlər klassik ədəbiyyatımız əsasən nəzm nümunələrindən ibarət olduğu üçün təhlillərimizdə müvafiq olaraq «Dədə Qorqud»un şer nümunələrinə müraciət etmişik.

Onu da nəzərə çatdırmağı lazım bilir ki, sözü gedən məqalədə alleqoriya problematikası önə çəkildiyindən tədqiqatın predmeti kimi sözün məcazi – metaforik mənası, həmçinin araşdırdığımız mətnlərin, əlbəttə ki, «Dədə Qorqud» dastanlarının bütövlükdə ideya və mövzusunda diqqəti çəkən abstrakt təfəkkür, təmsili – şərti poetik anlamları araşdırmamızın başlıca məqsədi kimi önə çəkilmişdir.

Akademik Həmid Araslı, akademik Tofiq Hacıyev, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü Azadə Rüstəmov, Saməd Əlizadə, Kamal Abdulla, Şamil Cəmşidov kimi görkəmli Azərbaycan alimlərinin tədqiqlərində «Dədə Qorqud» dastanlarının və bunun özündən sonra yetişən böyük ədəbiyyata, xüsusən Orta əsrlər klassik poeziyamıza göstərdiyi təsirdən xeyli söz açmışlar. Lakin bizim tədqiqatda əsas fikri istiqamət “Kitabi Dədə Qorqud” və klassik poeziyamızdan alınan örnəklərdə alleqoriya və onun bədii ifadə, təsvir vasitələri üzərində araşdırmaya yönəlmişdir. Biz də klassik Azərbaycan poeziyası nümayəndələrinin yaradıcılığı üzərində apardığımız araşdırmalar zamanı bu mövzu ilə əlaqədar alleqoriyanın bir bədii kateqoriya kimi yerini müəyyənləşdirməyə çalışmışıq. Belə ki, hər bir xalqın bədii təfəkkürü, obrazı düşüncə tərzini ilk növbədə folklardan bəhrələnərək yazılı ədəbiyyata gəlib çıxır. Azərbaycan ədəbiyyatının Orta əsrlər klassik şer ənənəsi də şifahi xalq ədəbiyyatı üzərində intişar taparaq bu günə qədər yetişməkdədir. Konkret olaraq «Kitabi – Dədə Qorqud» dastanlarının mövzu və ideyası, sənətkarlıq özəllikləri haqqında düşünərkən ilk növbədə Nizami Gəncəvinin yaradıcılığına müraciət edirik. İrəlidə söylədiyimiz kimi bu ətrafda birinci olaraq söz açan görkəmli Azərbaycan alimi Həmid Araslı olmuşdur. Onun 1947–ci ildə çapdan çıxmış «Nizami və Azərbaycan xalq ədəbiyyatı» adlı məqaləsinə istinadən bu ətrada fikirlərimizi sistemləşdirməyə çalışacağıq (5, 18). Həmid müəllimin göstərdiyi kimi Nizami

yaradıcılığını şifahi xalq ədəbiyyatı ilə bağlayan mühüm cəhətlərdən birisi, şairin öz qəhrəmanlarına münasibətidir. Alim yazır ki, Nizami bütün poemalarında xalq yaradıcılığının əsas bir xüsusiyyətini saxlamışdır ki, bu da qəhrəmanın ata – ananın tək övladı olub, çətinliklə, nəzir – niyazlar vasitəsilə doğulmasıdır (5, 11).

Nizami poemalarında da həmin cəhət eyni ilə saxlanılır. Yeri gəlmişkən onu da deyək ki, bu motiv klassik poeziyamızın digər nümayəndələrinin əsərlərində də öz əksini tapır. Füzulinin «Leyli və Məcnun»unda da Məcnunun atası Qeys adlı oğlunun dünyaya gəlməsindən ötrü Allahdan kömək diləmiş və nəzir – niyazlar paylamışdır.

Hörmətli akademik Həmid Araslı bu xüsusda söhbətini davam etdirərək Azərbaycan şifahi ədəbiyyatının ən qədim abidəsi olan «Dədə Qorqud» dastanlarında buna uyğun çox maraqlı məqamı nümunə gətirirdi.

«Məyər Dərsə xan derlər bir bəyin oğlu – qızı yox idi...

Dərsə xan evinə gəldi çağırıb qadınına söyləyir:

– Səndənmidir, məndənmidir? tanrı – təala bizə bir etman oğul verməz...

Dərsə xan diş əhlinin sözü ilə ulu toy eylədi. Hacət dilədi. Atndan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı. İç oğuz, dış oğuz bəylərin üstünə yığnaq etdi. Ac gərsə doyurdu, yalın görsə dunatdı. Borcluyu borcundan qurtardı. Təpə kimi ət yığdı, göl kimi qımız sağdırdı. Əl götürdülər, hacət dilədilər. Bir ağzı dualının ağzı duasına allah – təala bir əyal verdi. Xatını hamilə oldu».

«Dədə Qorqud» dastanları ilə bağlı alimin daha bir fikrinə müraciət etmək istərdik. Müəllif göstərir ki, xalq ədəbiyyatında qəhrəman uşaqlıqdan xariqülədə istedadla malik bir şəxsiyyət olaraq verilir. Onun uşaqlıq illəri, təhsili çox sürətlə inkişaf edir. Daha sonra fikrini əsaslandırmaqdan ötrü «Dədə Qorqud» dastanlarından aşağıdakı sitatı gətirir və onu Nizaminin «Xosrov və Şirin» poemasından bir parça ilə müqayisə edir.

«Bayburanın oğlu beş yaşına girdi. Beş yaşından on yaşına girdi. On yaşından on beş yaşına girdi. Çaya minsə çalmalı, çal qara quş ərdəmli bir gözəl yaxşı iyid oldu».

Biz belə sürətlə böyüyən Beyrəyin on beş yaşında iyidlik göstərən bəzircanların malını qurtardığını görürük. Buğac da bu yaşda ikən Bayındır xanın ağ meydanında cəng edib buğa öldürür.

Nizami poemalarında da belədir. Burada da Xosrov doqquz yaşında məktəbdən azad olub qəhrəmanlığa başlayır.

Doqquzda tərək etdi oyun yolunu,  
Şirlərlə sınaq güclü qolunu,  
On yaşa girdikdə bu nadir cavan  
Otuz yaşlıları qoyurdu heyran.  
Şirlər pəncəsinə pəncə verirdi,  
Qılıncla sütunu yerə sərirdi.  
Ağ div olsa belə onun oxundan,  
Söyüd yarapğı tək titrədi inan.

Biz Bəhrəmin da böyüməsində bu xüsusiyyətləri görürük. O da elm təlimindən sonra şücaət göstərir, əjdaha öldürür, şir ovlayır.

Sözü gedən məqalədə H.Araslı Nizaminin çoban sürətlərini də xatırlayaraq «Dədə Qorqud»dakı Qaraca Çobanla müqayisə aparır. Nizamidə gördüyümüz ilk çoban sürətini «Yeddi gözəl» poemasından verilən nağılla oxşar cəhətlərinə diqqət yetirək. Nizaminin yaratdığı çoban sürəti padşaha ibrət dərsi verərək onu düzgün yola səsələn, ədalətə, səxavətə yönəldir. Beləliklə, Nizami əsərləri üzərində apardığımız təhlil və müşahidələr onu göstərir ki, Nizami digər əməkçi qəhrəmanları sırasında çoban obrazında da xalq iradəsinin, tədbir və dəyanətin, ləyaqətin, humanizmin rəmzini təqdim edir.

«Dədə Qorqud» dastanlarının epik şerimizlə əlaqəsindən söz açan Azadə xanım diqqəti həmin dastanlarda xüsusi yer alan başqa obrazlara yönəldir. Alim yazır: «Qəhrəmanlıq, mətanət «Kitabi – Dədə Qorqud» bəhəddarlarının əsas keyfiyyətləridir. Salur Qazan, onun oğlu Uruz, qadını Burla xatun, Bamsı Beyrək, gözəl Banuçiçək, Qanturalı, Buğac, Basat, dəli Domrul... Bunların hər biri el içərisində tanınmış, adlı – sanlı, hünərvər ərlərdir. Burada igidə qılınca oynadı, at çapmayınca ad belə vermirlər («Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək» boyu). Burada qızlar yalnız yenilməz qəhrəmana ərə gedirlər («Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu»).

«Kitabi – Dədə Qorqud» dastanlarının Azərbaycan epik şerinə, xüsusən Nizami yaradıcılığına böyük təsiri olmuşdur. Şairin ecazkar qələminin yaratdığı qəhrəman qadın surətləri – Fitnə, nüşabə, çimli türk qızı, at çapıb çovkan oynadan Şirin sanki «Dədə Qorqud» boylarındakı igid qadın surətlərindən ruhən qida alıb ucalmışlar. Sanki Dəli Domrulun öz sevimli əri yolunda ölümü belə qəbul etməyə hazır olan vəfali qadını sonradan yeni, daha mükəmməl, daha dolğun mənəvi keyfiyyətlər əxz edərək, dünya ədəbiyyatının əbədi yaşayacaq obrazları silsiləsinə daxil olan Şirinə, Leyliyə çevrilmişdir... Sanki şair öz ölməz daş yonanının obrazını «Salur Qazanın evi yağmalandığı boyu»nda təsvir edilən hünərvər Qaraca Çobandan təsirlənərək yaratmışdır. Bəhram isə ovçuluq məharətini sanki Bəkil irs qoyub getmişdir («Bəkil oğlu İmranın boyu») (2, 24).

Azərbaycan qorqudşünaslığında xüsusi dəst – xətti olan araşdırıcılardan Şamil Cəmişidovun «Kitabi – Dədə Qorqud» əsəri bu yöndə bizə xeyli material verir. Şamil Cəmişidovun elmi tədqiqatında mövzumuzla bağlı bir fəsil çox maraqlı doğurur. Sözü gedən kitabın dördüncü fəslində («Kitabi Dədə Qorqud»un bədii xüsusiyyətləri) alim Şah İsmayıl Xətəinin «Dəhnamə» poeması ilə «Dədə Qorqud» boyları arasındakı uyarlıqları bədiilik baxımından diqqətə çatdırır. «Salur Qazanın dustaq olduğu» boyundan aldığı bir parçanı nümunə gətiririk:

«Soyuq – soyuq sularını sorar olsan icət kimin?!

Yaxud:

Əlli min ər yağdı gördümsə əl vermədim,

Altmış min ər gördümsə aytışmadım,

Səksən min ər gördümsə səksənmədim.

Doqsan min ər gördümsə donatmadım. və s. (3, 119)

Bu cür səslərin uzlaşma hadisəsinə Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının başqa növlərində, atalar sözü və tapmacalarda da rast gəlirik: «Quduran qırx gün gedər», «Qarışqanın qahmarı», «Qara toyuq, qarnı yarıq», «Əldən qalan, əlli il qalar», «Tələsən təndirə düşər» və s.

Yazılı ədəbiyyatda Ş.İ.Xatidə bu bədii üsuldan çox istifadə edilmişdir:

«Can şikarım, sevgili yarım canımın canıdır»,

«Bu Xətai – xəstədil dər xaki on türfəndə bağ»

«Hər sübh dəm ki, kuyi – sənəmdən səba gəlir» (3, 119).

Şamil Cəmişidov «Kitabi – Dədə Qorqud»un bədii forması ilə klassik şerimizin dil xüsusiyyətləri arasındakı əlaqəni göstərərək yazır: «Kitabi–Dədə Qorqud» da bədii formanın ən əlamətdar xüsusiyyətlərindən biri də müəllif adlandırılı bilən Ozanın – söyləyicinin müstəqil ifadələrində «dedi» xəbər şəklinin işlənilməsidir» (3, 119).

Müəllif fikrini davam etdirərək Məhəmməd Füzulinin «Şikayətnamə»sində, daha sonra Şah İsmayıl Xətəinin «Dəhnamə» poemasında bu ədəbi priyomun nə qədər ustalıqla işlədilməsini müvafiq misallarla sübuta yetirməyə çalışır.

«Maraqlı burasıdır ki, «Kitabi – Dədə Qorqud»da vasitəli nitqlə əlaqədar olan bu təsvir formasına klassik şerimizin epik nümunələrində, xüsusilə Şah İsmayıl Xətəinin «Dəhnamə»sində rast gəlirik. Aydır ki:

– Bəli, səba mənəm – der;

Sözüm, yetirim, hanı sənəm – der».

\* \* \*

«Gəlsin – dedi, ol özü burayə

Şayəd ki, sözün ona yarayə».

Buradan aydın görünür ki, birinci misalda vasitəli nitqin əvvəlində «aydır ki», sonunda «der», yəni «deyir» xəbəri durmaqdadır. İkinci və üçüncü misallarda isə vasitəli nitq «dedi» felindən sonra da davam etdirilir (3, 121).

«Kitabi – Dədə Qorqud»da da həmişə əsasən vasitəli nitqin əvvəlində «aydır», sonunda isə «dedi» müəllif xəbəri durur. Boyların həm şer, həm də nəsr hissəsində mövcud olan bu cür ifadə kompleksinə felin indiki zaman şəkli ilə yaxın keçmiş zaman şəkli müştərək, bir yerdə işlədilir. Müəllif – Ozan danışan surətə söz verdikdən sonra, öz nitqini «ayıtmaq» (demək) felinin indiki zaman şəkli olan «aydır» («deyir») xəbəri ilə başlayıb, «demək» felinin keçmiş zaman şəkli olan «dedi» xəbəri ilə bitirir. İzah və nümunələr üçün yenə Şamil Cəmişidovun tədqiqatına üz tuturuq.

Qanturalı sərmərdi, oyandı, uru durdu. Aydır:

Nə söylərsən görgülüm? – dedi.

Aydır: Yigidim üzərinə yağı gəldi, oymaq məndən, savaşıban hünər göstərmək səndən – dedi:...

Kitabda çox az – az hallarda mükəllimə deyil, təsvir xarakteri daşıyan vasitəli nitqin əvvəlində «aydır» sözü olmayıb, ancaq sonu «dedi» xəbəri ilə tamamlanır.

«Bazirganlar ardından baxa qaldılar, vallah yaxşı yigit, mürüvvətli yigit – dedilər». Bütün bu misallarda əvvəlcə danışan surətin adı, sonra ifadəsi, daha sonra isə müəllifin «dedi» xəbəri gəlir» (3, 121). Hörmətli alimimizin söhbətinin davamı olaraq «Dədə Qorqud»dakı mənzum hissələrdən bəzilərini diqqətə çəkməklə alleqoriyanın bədii təsvir və təcəssüm imkanları üzərində dayanmaq istərdik. Bəllidir ki, «Dədə Qorqud» qəhrəmanları öz zahiri görkəmləri ilə və daxili potensialı ilə təsvirə gətirilir. Belə təsvirlərdən biri Dursa xanın öz arvadına müraciəti zamanı söylədiyi xitablarda təcəssüm tapır:

– Bəri gəlgil, başım baxtı! Evim taxtı!  
Evdən çıxıb yeriyəndə səlvi boylum!  
Topuğunda sarmaşanda qara saçlım!  
Qurulu yaya bənzər çatma qaşlım!  
Qoşa badam sığmayan dar ağızlım!  
Güz almasına bənzər al yanaqlım!  
Qadınım, diləyim, düləyim! (1, 182)

Bu parçada bədii təsvir vasitələrindən bənzətmə, təşbih, mübaliğə, təzad və sairədən yüksək sənətkarlıqla istifadə olunduğunu görürük. Belə bədii təsvirlər klassik şeirimzdə tez – tez müşahidə olunur; təbiət mənzərəsi, insan surətinin canlı portretini tərənnüm edən lirik lövhələrdə öz davamını tapır. “Dədə Qorqud”dan seçilmiş yuxarıdakı parçada bədii təsvirin müxtəlif təzahürlərini görürük. Bənzətmə və müqayisələrdə qara rəng daha fəaldır. Təbiətlə bağlı lövhələr, dağ, çay, ağac və müxtəlif canlı orqanizmlər poetik dilin başlıca materialına çevrilir. Xüsusilə ana təbiətin əlvan rəng çalarları, bədii estetik, fəlsəfi anlayışların təcəssümü üçün klassik poeziya nümayəndələrinə, eləcə də “Dədə Qorqud”un özündə çox vacib bir bədii element kimi yer alır. Yenə dahi şairimiz Nizami Gəncəvinin yaradıcılığına dönürük. Yeddi rənglə bağlı yeddi ölkə gözəlinin zahiri görkəmi – geyimləri, yeddi gümbəz və bunların yeddi rəng əlaməti xüsusi simvolik mənası ilə bütün əsər boyu diqqəti çəkir. Poemada qara geyimli gözəlin hekayəti bu baxımdan maraqlı doğurur. “Dədə Qorqud” boylarında qara, qırmızı, ağ, sarı rənglərin qarşılaşdırılması da məntiqi, psixoloji anlamda maraqlı doğurur. Məsələn, dastanda oğlu olanın ağ, qızı olanın sarı, övladsızın isə qara çadıra göndərilməsi, bu baxımdan səciyyəvidir.

Və yaxud “Dədə Qorqud”dan bir şer parçasını alaq:

“Yelisi qara qazlıq atın bütün mindin,  
Köksü gözəl qaba dağa ava çıxdın.  
Sarı ilan soxmadan ağca tənim qalxub şişər,  
Yalnızca oğul görünməz, bağrım yanar.  
Quru – quru çaylara suçu saldım,  
Qara donlu dərvişlərə nəzirlər verdim. (7, 25)

Daha bir nümunə: “Qara ölüm gəldikdə keçid versin! Sağlığın sağincin dövlətin haqq artırsın!

Yerli qara dağların yıxılmasın! Çalışanda qara polad üz qılıcın kütəlməsin!

Dürtüşərkən ala köndərin ufanmasın! Ağ birçəkli anan yeri behest olsun!

Ağ saqqallı baban yeri uçmaq olsun!” (7, 30)

«Dədə Qorqud»da kişi qəhrəmanların portreti də özünəməxsus şəkildə təsvirə gətirilir. Məsələn, Qazan xanın təsviri dolayısı yolla aşağıdakı kimi verilir. Əsərin qəhrəmanlarından birisinin diliylə Qazan xan keşişə oxşadılır, müəllif «ozan» ifadəsilə də «Qaraçuğun qaplanı» adlandırılır. Oğlu Uruz isə təşbih formasında Qazanı «dəvə boyda» adama uyar bilir. Bəzi qəhrəmanların xarici etnik əlamətləri bədii təsvir vasitələrinin təcəssümünə xidmət edir. Məsələn; Şukili Məliyin hərbi nəfərləri başlarına tuqulqa (dəbilqə - ?) geyirlər, əyinlərindəki qaftanların ardı «yarıçitəli», başları «yarımından qara saçlı»dır. Oğuz nəfərləri isə başı çalmalı, beli sarıqlıdır, əyinlərinə qaftan geyirlər. Qaraçuq Çoban başına börk qoyur, Əmən və Yeynək kimi qəhrəmanlar qulaqlarında qızıl sırğa gəzdirlirlər. Subay oğlanlar (məs. Beyrək) nişan üzüklərini öz barmaqlarında gəzdirib, sonra evlənəcəkləri qızın barmağına taxır. Bəzən onlar

qopuz da götürürlər. Qəhrəmanların atları boz, qonur, qara və qırmızı rənglidir, düşmən atları isə aladır.

Yeri gəlmişkən, görkəmli folklorşünas alim Bəhlul Abdullanın ««Dədə Qorqud kitabı»nda ağ rəngin simantik simvolikası» (2, 156) adlı məqaləsinə müraciət etmək istərdik. Məqalədə göstərilir ki, ağ rəng təkcə türklərdə deyil, dünyanın bütün xalqlarında, istisna hallar nəzərə alınmazsa, uğur, xoşbəxtlik, paklıq, düzlük, ehtiram, ucalıq, böyüklük və s. simvolu bildirir. Hətta bütün rənglərin ağ rəngdən törəməsi ehtimalı da var və bu səbəbdən də o, «ana rəng» adlandırılmışdır. «Kitabi – Dədə Qorqud»dan ağ rənglə bağlı bir nümunəni diqqətə çatdırmaqla alim öz fikirlərini davam etdirir.

Ağ qayanın qaplanının erkəyində bir köküm var...

Ağ sazın aslanında bir köküm var.

Ağ sunqur quşu erkəyində bir köküm var

Ala ördək, qara qazın uçurmaya (7, 147).

Bu parçada Qazan xan özünü tanıtmə məqamında soyunun, kökünün ağ rənglə bağlılığını nişan verir. Bəhlul Abdullayev sözü gedən məsələ ilə bağlı yazır:

«Salur Qazan «Ağ sazın aslanında bir köküm var» deməkdə, çox olsun ki, haqlıdır. Yadımıza salaq ki, abidənin səkkizinci boyunda Aruzun itmiş oğlu Basatı sazlıqda (qamışlıqda) olan bir aslan bəsləyib böyüdür. Elə bu Basat Təpəgözlə üzləşir. Ölüm ayağında Təpəgöz Basatdan həm də bunu soruşur: «Ağsaqqalı baban adı nədir?» Basat da cavabında öz kökünü belə tanıdır?

Atam adın sorar olsan, Qaba Ağac!

Anam adın sorar olsan Qoğan Aslan.

Deməli, buradan bizə bəlli oldu ki, Oğuzda şəcərələrini aslanla bağlayanlar da var. Qazan xanla Basatın dayı oğlu – bibi oğlu olmalarını da bilirik. Ola bilsin ki, Basatın anası da Qazan xan nəslindəndir.

Qazan xan son olaraq «Ağ sunqur quşu erkəyində bir köküm var» deyir. Arxada xatırlatdıq ki, sözü gedən bu quş Qayı boyunun onğonudur. Amma bu da var ki, Sunqur quşun Ağ sunqur, Qara sunqur, Boz sunqur adları (bəlkə də növləri) vardır. Qazan xan da sunqur quşlarının təyin əlamətləri olan ağ qara, boz rənglərdən ağ rəngin qutsal, Tanrıya məxsusluğunu bildiyindən kökünü ağ rəngli sunqurla bağlı bilmişdir (2, 214). Ümumiyyətlə, Təpəgöz Oğuz elində məmləkəti yerindən silib – süpürə biləcək dəhşətli bir təhlükənin simvolu hesab edilmişdir. Bu barədə Şamil Cəmsidovun tədqiqatında müxtəsər məlumat vardır (3, 66). Elə Qazan xanın söylədiyi «ağ qaya», «ağ saz»dakı «ağ»la yanaşı, «qaya» ilə «saz» da uca, hündür anlamındadır. Yəni «ağ saz» deyəndə uca, hündür qamış, qamışlıq nəzərdə tutulur. «Qaya» da təkcə burada deyil, ümumiyyətlə çox – çox məqamlarda dağın ən uca məkanı sayılır. Məsələn üçün, «Koroğlu» eposunda Çənlibeldəki lap uca qayanın adı «Ağ qaya»dır» (1, 212).

Ağ rəngin qara ilə təzad təşkil etdiyi bəllidir. Bu baxımdan söhbətimizin davamı olaraq dastanların əsas qəhrəmanlarından olan Qazan xanın nəzmlə söylədiklərindən bir nümunəni almaqla fikrimizi davam etdirmək istərdik. Dastanın birinci boyunda evinin yağmalandığını, yurdunun xarabazara çevrildiyini görəndə Qazan xanın obrazı yüksək bədii notlarla təsvir olunur. «Qazan xanın qara qıyma gözləri qanyaş toldu. Qan tamarları qaynadı. Qara bağı sarsıldı. Qonur atını ön çölədi, kafər keçəçi yolu düşdü, getdi. Qazanın öginə bir su gəldi. Qazan aydır: «Su həq didarın görmüşdür. Bən bu suyla xəbərləşim», – dedi. Görəlim, xanım, necə xəbərləşdi. Qazan aydır:

Çığnam – çığnam qayalardan çığan su!

Böyük – böyük ağac gəmiləri oynadan su!

Həsən ilə Hüseyinin həsrəti su!

Bağ və bostanın ziynəti su!

Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!

Şahbaz atlar içdigi su!

Qızıl dəvələr gəlüb keçədiyi su!

Ağ qoyunlar gəlüb çövrənində yatdığı su!

Ordumun xəbərin bilürmisən, degil mana,

Qara başım qurban olsun, suyum, sana! – dedi (7, 44).

Bu məqamda dahi şairimiz Məhəmməd Füzulinin “Su rədifli” qəsidəsi xatırlanır. Hər iki mətnin təhlili əsasında deyə bilərik ki, “Dədə Qorqud” dastanlarındakı bədii təsvir, eləcə də klassik poeziyamızın məcaz – metafora imkanları ənənə və varislik prinsipini özündə əks etdirir.

«Dədə Qorqud»dan seçilən bu parçanın bədii xüsusiyyətləri, suya olan etiqad, paklıq, ülvüyyət anlamı və buradakı adı çəkilən müqəddəs isimlər bizə dahi şairimiz Məhəmməd Füzulinin yaradıcılığından məşhur bir qəsidəni xatırlatdı. «Su» rədifli qəsidəsi «Dədə Qorqud»dakı həmin «Su» rədifli mətnlə nə qədər uyadırsa, bunu hər iki nümunənin təmsalında görmək mümkündür.

Dastanlarda poetik mənə yükü ilə diqqəti cəlb edən məqamlar çoxdur və bunlar bədii vasitələrdən istifadə ilə xüsusi rəmzi mənalar kəsb edir. Belə rəmzi mənələrdən biri də Oğuz qəhrəmanlarının təsvirində özünü göstərir. Onlar bir qayda olaraq iri gövdəli, bəzən heybətli cüssəyə malik adamlar kimi təqdim olunur, nəinki daxili aləmləri, həmçinin xarici görüntüləri ilə bəzi heyvanların xüsusiyyətlərini güc, şücaət, basılmazlıq rəmzi olaraq özlərində daşıyırlar. Məsələn, Qazan xan və Bayandur xan qaplana oxşadılır, Basat şir kimi atları basıb qanını sorur, Aruz qoca at acızlı kimi təqdim olunur, Qazan xan dəvəyə bənzədilir, Beyrək bozayqırlı atı ilə birgə təqdim edilir. Qaraçuq Çobanın bir qardaşı Donuzgüc, digər qardaşı Qabangüc adlandırılır. Belə adlar bədii təyinlər kimi o zamanlar Oğuz həyatının köçəri, səhraneşin güzəranının poetik inikasını kimi meydana çıxmışdır. Bütün bu mübaliğələr, poetik bənzətmələr hər halda o zamanın reallığı ilə bağlı olmuşdur. Çünki, Oğuzların həqiqətən fiziki baxımdan qüvvətli, iri gövdəli və nəhəng olmaları haqqında məlumatlar tarixi materiallar əsasında təsdiqlənmişdir.

Biz «Dədə Qorqud»dakı simvol – rəmzlərdən danışarkən, ümumiyyətlə bədii ifadə və təsvir vasitələrindən söz açarkən buradakı şəxs adları, hətta əşya adlarının da Dədə Qorqud tərəfindən qoyulduğunu qeyd etməliyik. Belə bir rəvayət vardır ki, bütün şeylərə ad qoymuş Dədə Qorqud sonradan anlamışdır ki, dörd adı yanlış vermiş, buna görə də məşhur bir şəri söyləmişdir:

Gəlinə ayran demədim mən Dədə Qorqud,  
Ayrana doyran demədim mən Dədə Qorqud.  
İynəyə tikən demədim mən Dədə Qorqud.  
Tikənə sökən demədim mən Dədə Qorqud (7, 11).

Buradan elə nəticə çıxır ki, gəlin evə gəldikdən sonra oğulu ata – anadan ayırdığı üçün gərək ona «ayıran» adı qoyula imiş. Ayran isə adamı doydurduğu üçün onun adı «doyuran» qoyulmalı imiş. İynə tikdiyi üçün «tikən», tikan isə sökdüyü üçün «sökən» adlandırılmalı imiş. Bu parçanın özündə xalq təfəkküründən gələn obrazlı ifadələr, bənzətmələr, müqayisələr onu göstərir ki, «Dədə Qorqud» dastanları özündən sonra yetişəcək böyük bir ədəbiyyatın özülü, təməl daşı olmuşdur. Bir daha görürük ki, alleqoriya öz mənşəyi etibarilə xalq yaradıcılığı ilə bağlıdır. Hələ atalar sözlərində biz alleqorik obrazlara rast gəlirik və bu obrazlar heyvanların, eləcə də cansız əşyaların əksində tipikləşərək insani xüsusiyyətləri özündə təcəssüm etdirir. Xalq yaradıcılığında dəvə kinliliyin, qurd acgözlüyün və zülmkarlığın, tülkü tamahkarlıq və hiyləgərliyin, eşşək axmaqlıq və tərsliyin, quzu zəiflik və günahsızlığın, şahin və qartal məğrurluğun, ceyran ürkəklik və gözəlliyin və s. simvollarıdır. Belə tipikləşdirmə simvol və alleqorik mənalar qazanaraq, məcazi surətlərlə təmsil janrında, nağıllarda və əlbəttə ki, iri həcmli epik əsərlərdə öz əksini tapmışdır. Alleqoriya və alleqorik obrazlar, görünür ki, Nizami, Xaqani, Əvhədi, Şah Qasım Ənvar, Xətai, Füzuli kimi klassiklərimizin yaradıcılığına elə folklardan gəlib çatmışdır.

Beləliklə, “Dədə Qorqud” və klassik poeziya nümayəndələrimizin yaradıcılığında alleqoriya ilə bağlı uyar cəhətləri imkan daxilində izləməklə ənənə və novatorluq məsələlərinə, eləcə də sənətkarlıq problemlərinə elmi – nəzəri baxımdan diqqət yetirməyə çalışdıq. Bu barədə fikirlərimizi Qorqudşünaslıqda əməyi keçən hörmətli alimlərimizin fikirlərinə dayanaraq klassik poeziyamızın ünlü tədqiqatçılarının araşdırmalarına müraciətlə yuxarıdakı qənaətlərimizi ortaya qoyduq. Lakin sözü gedən mövzu həm tarixilik, həm də bədii təfəkkür baxımından çox geniş və mürəkkəb planlı olduğundan, düşünürük ki, bu ətrafda hələ deyiləcək söz çoxdur.

## Ədəbiyyat:

1. Dədə Qorqud dünyası (məqalələr). Bakı: Öndər, 2004, 239 s.
2. Azadə R. Azərbaycan epik şerinin inkişaf yolları (XII–XVII əsrlər). Bakı: Elm, 1975, 285 s.
3. Çağımızdan görünən Orta əsrlər. AMEA – nın müxbir üzvü, Əməkdar Elm Xadimi R.Azadəyə həsr olunmuş II Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları. Bakı, 2014, 607 s.
4. Cəmşidov Şamil. Kitabı – Dədə Qorqud. Bakı: Elm, 1977, 175 s.
5. Nizami Gəncəvi (məqalələr məcmuəsi). AzSSR EA nəşriyyatı, Bakı, 1947, 192 s.
6. «Kitabi – Dədə Qorqud» 1300. Filoloji araşdırmalar, IX kitab, Bakı, 1999, 181 s.
7. Məhəmməd Füzuli. Əsərləri II cild, Bakı: Elm, 1958, 355 s.
8. Məhəmməd Füzuli. Əsərləri IV cild, Bakı: Elm, 1961, 392 s.
9. Şah İsmayıl Xətai. Keçmə namərd körpüsündən. Bakı: Yazıçı, 1998, 344 s.

**Лала Ализаде**

### **Художественное отражение аллегории в эпосе «Деде Коркут» и продолжение в классической поэзии**

#### **Резюме**

В данной статье автор рассматривает художественные особенности эпоса «Деде Коркут», в основном аллегорические способы выражения, также ее воздействие на классическую Азербайджанскую литературу. В этой связи автор предлагает характерные эпизоды из эпоса «Деде Коркут» и проводит сравнительно-сопоставительный анализ этих эпизодов соответствующими эпизодами из классической Азербайджанской литературы.

**Lala Alizade**

### **Art reflection of allegory in the epos "Dede Gorgud" and continuation it in classical poetry**

#### **Summary**

In this article the author considers art features of the epos "Dede Gorgud", generally allegorical ways of expression, also its impact on classical Azerbaijani literature. In this regard the author offers characteristic episodes from the epos "Dede Gorgud" and carries out the comparative and comparative analysis of these episodes the corresponding episodes from classical Azerbaijani literature.

**LEYLA ALIŞARLI**  
**AMEA, Folklor İnstitutu**  
**Azərbaycan**

## **“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” BOYLARI VƏ MUSIQİ ALƏTLƏRİMİZ**

**Açar sözlər:** *“Kitabi-Dədə Qorqud”, musiqi, musiqi alətləri, qopuz, epos*

**Ключевые слова:** *«Книга моего деда Коркута», сказания, музыка, музыкальные инструменты, гопуз, эпос*

**Key words:** *"The Book of Dede Korkut", legends, music, musical instruments, gopuz, epos*

Azərbaycan folkloru ilə musiqimiz arasındakı rabitə, əlaqə və münasibətləri araşdırmaq olduqca çətin və ağır, eyni dərəcədə də maraqlı işdir. Musiqimiz özünü folklorlarda nədə təcəssüm etdirir və hansı səviyyədə göstərir? Musiqi ilə poetik mətnin qarşılıqlı münasibətləri hansı şəkildə qurulur? Başqa sözlə, folklorlarda musiqi fakturası nədir? Bu suala cavab vermək üçün bir



sıra mühüm cəhətləri izah etmək, ilk növbədə də musiqi fakturasının nə demək olduğunu aydınlaşdırmaq lazımdır.

Musiqi termini olan “faktura” musiqini təşkil edən aşağıdakı beş əsas laydan biri və ən mühümüdür: 1. Melodiya, 2. Harmoniya, 3. Ritm, 4. Sintaksis, 5. Faktura. Faktura olmadan bunların heç biri mövcud ola bilməz. Başqa sözlə, faktura musiqinin özəyini, 90 faizini təşkil edir. Burada mühüm bir məsələni də nəzərə almaq lazımdır: söhbət musiqi folklorundan deyil, folkloru musiqisindən, daha doğrusu, folklorla xas olan, folklorlarda təcəssüm olunan musiqidən gedir.

Milli folklorumuzda musiqi ilə poetik mətnin əlaqəsi özünü ilk növbədə musiqi alətlərində göstərir. Mütəxəssislərin fikrincə, “Müasir təsnifatın əsaslandığı səs mənbəyinə görə, Azərbaycanda yayılan çalğı alətlərindən 32-si simli (onlardan 26-sı mizrabla, 4-ü kamanla, 2-si çubuqla çalınırdı), 23-ü nəfəs (9-u dodaqla çalınan, 7-si dilli, 7-si müştüklü, 16-sı zərb (1-i birüzlü, 6-sı ikiüzlü), 17-si isə özü səslənən (11-i vurulan, 5-i silkələnən, 1-i dartılan) alətlər qrupuna aid idi [1, 56]. Təbii ki, folklor nümunələrində bu alətlərin heç də hamısına rast gəlmək mümkün deyildir. Qəhrəmanlar müxtəlif vəziyyətlərdə öz duyğularını, fikir və düşüncələrini yalnız sözlə deyil, həm də sazla, yəni bu alətlərdən bəziləri vasitəsilə ifadə edirlər. Bəzi məqamlarda isə musiqi hadisələrin gedişini müşayiət edir.

Azərbaycan, eləcə də türk folklorunda musiqi və musiqi alətləri, ifa və ifaçılıq fəaliyyəti, musiqi mədəniyyəti haqqında ən qədim məlumatlara dahi dilçi və ensiklopedist Mahmud Kaşğarının məşhur “Divanü lüğət-it-türk” əsərində, böyük dövlət xadimi, şair və mütəfəkkir Yusif Xas Hacib Balasağunlunun ölməz “Qutadğu bilig” poemasında, məşhur “Manas” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında rast gəlirik. Bu və başqa mənbələrdə türk musiqi mədəniyyətinə məxsus olan bəzi idiofonlu (köklənməyən alətlər), membrafonlu (zərb), aerofonlu (nəfəs), eləcə də xordafonlu (simli) alətləri görürük.

Azərbaycan mədəniyyətinin öyrənilməsi baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları müstəsna əhəmiyyət kəsb edir. Bu əbədiyaşar abidədə min il əvvəlki dilimizin, ədəbiyyatımızın, tariximizin, coğrafiyamızın və etnoqrafiyamızın bir sıra unudulmuş və yaşayan ünsürlərini müşahidə edirik. Burada həm geyim əşyaları (məsələn, kürk, qaftan, kəpənək, börk, küllah, sarıq, şalvar və s.), həm kulinariya-mətbəx nümunələri (məsələn, aş, yoğurt, yəxni, şişlik, qımız və s.), həm də silah növləri (məsələn, ox, yay, sapand, qılınc, qarğı və s.) ilə qarşılaşırıq.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da eyni zamanda musiqi alətlərimizin simli, nəfəsli, yaylı və zərqli növləri də müşahidə edilir. Burada qopuz, alça qopuz, qolça qopuz, quruluca qopuz, davul, kös, nağara, surna / zurna kimi çalğı alətlərinin adı çəkilir. İşlənmə tezliyinə görə birinci sırada “qopuz” musiqi aləti dayanır. Bu sözə biz Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğət-it-türk” əsərində də rast gəlirik:

**K u b u z:** qopuz, uda bənzər bir çalğı aləti [4, 370].

Təbii ki, dastandakı 12 boyun hamısında oğuzların ünlü şəxsiyyəti, müdrik filosofu və tədbirli vəziri Dədə Qorqudun əsas işi əldə qopuz boy boylamaq, soy soylamaqdır. Dastanların adı təhkiyə üsulu ilə nəql edilməsinə boy boylamaq deyilir. Boylar daxilindəki mənzum, poetik hissələrə soy, soyları qopuzun müşayiəti ilə müəyyən bir hava və melodiya ilə oxumaq isə soy soylamaq adlanır. Hər hekayənin sonunda Dədə Qorqudun gəlib boy boyladığı, soy soyladığı özəl olaraq göstərilir. O, qəhrəmanların başına gələnləri danışır, onların şanına saz, yəni qopuz çalır, söz söyləyir, onlara dua edir, ara-sıra ad da verir. Bəzi boylarda müşkül işləri həlletmək üçün ortaya çıxır. Bu mənada Dədə Qorqud 12 boyu bir-birinə bağlayan orta qəhrəmandır. Ona görə də əsər doğru olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” adını daşıyır. Başlangıçda verilən giriş qismi də əsərin tamlıq, bütövlük qazanmasında rol oynayır [2, 505-509].

Ozan həmişə eli-obanı gəzib-dolaşan, comərdləri və nakəsləri yaxşı tanıyan, eldə və evdə çalib-oxuyan (çalib-ayudan; ayıtmaq – demək sözündən) ağsaqqal və qut sahibi şəxsiyyətdir. Bu, aşağıdakı misralardan da anlaşılır:

“Qolça qopuz götürüb eldən-elə, bəgdən-bəgə ozan gəzər,  
Ər comərdin, ər nakəsin ozan bilür,  
El-evünüzdə çalib-ayudan ozan olsun! [6, 32].

Dədə Qorqud əsər boyu hər yerdə, hər zaman öz qopuzu ilə birlikdə olur. Dastanların təxminən yarısının Dədə Qorqud tərəfindən nəslrlə söyləndiyini (boy boylamaq), yarısının isə nəzmlə, üstəlik qopuzla oxuduğunu (soy soylamaq) nəzərə aldıqda əsərdə qopuzun və ümumən

musiqinin oynadığı rolu təsəvvür etmək heç də çətin deyildir. Əsərdə Dədə Qorqud obrazı məhz qopuzla çulğadır: “Dədəm Qorqud gəldi, qopuz çaldı” [6, 122].

Doğrudur, qopuz ara-sıra dastanın digər qəhrəmanları tərəfindən də çalınır. Məsələn, Dirsə xan onu dustaq edib apararı qırx igidə deyir: “Mənüm əlümi şeşin, qolça qopuzum əlümə verin, ol yigidi döndərəyim... Əlini şeşdilər, qolça qopuzun əlinə verdilər [6, 40].

Sarı donlu Selcan xatunu almaq üçün Trabzon təkurunun şərtinə görə buğa, buğra və aslanla çarpışan Qanturalı hər dəfə onun həyatı üçün həyəcan keçirən, ağlaşan igidlərinə müraciət edərək qopuz çalmalarını və onu mənəvi cəhətdən ruhlandırmaqlarını istəyir: “Quruluca qopuzum götürün, ögin məni” ... “Aydır: “Mərə, alça qopuzum ələ alun, məni ögün!” ... “Aydır: “Mərə, qolca qopuzum çalun, ögün məni!” [6, 88].

Dastanlardan belə anlaşılır ki, qopuzla yalnız oğuzlar arasında deyil, onların qatı düşmənləri olan kafirlər, yəni qıpçaqlar arasında da dərin hörmət vardır. Bu da hər iki tayfanın türk olması, müştərək dili və mədəniyyəti paylaşması ilə izah edilə bilər. Salur Qazanın dustaq olub oğlu Uruz tərəfindən qurtarıldığı boyda kafirlər ondan qopuz çalmağı, onları öyməyi israrla xahiş edirlər. Qazan axırda “razılaşır”: “Aydır: “Mərə kafirlər, qopuzum götürün, sizi ögəyin!” – dedi” [6, 117].

Beyrəyin dustaq olduğu boyda isə oxuyuruq: “Məgər ol gün kafirlərin ağır günləriydi. Hər biri yemək-icməkdə idi. Beyrəgi dəxi gətirib qopuz çaldırırlardı” [6, 58].

Oğuzların qopuzla duyduqları sonsuz ehtiram bütün əsər boyu müşahidə edilir. Bunu Uşun qocanın bir-birini tanımayan oğulları Əgrəklə Səgrəyin görüşmə səhnəsində bariz şəkildə görürük. Əgrək yatmış qardaşı Səgrəyin başı ucuna gəlib onun belində qopuz olduğunu görür. Yuxudan oyanan Səgrək də eyni mənzərə ilə qarşılaşır: “Gördi ki, əlində qopuz var. Aydır: “Mərə kafir, Dədəm Qorqud qopuzunu hörmətinə çalmadım”, – dedi, – əgər əlində qopuz olmasaydı, ağam başıçün, səni iki parə qılurdım”, – dedi. Çəkdi qopuzunu əlindən aldı” [6, 114].

Oğuzların nəzərində qopuz o qədər qiymətlidir ki, qəhrəman onu əldə etmək üçün öz atından vaz keçir. 16 il Bayburtda kafir əlində dustaq qalan Beyrək doğma yurduna qayıdanda bir ozanla rast gəlir. “Beyrək aydır: “Mərə ozan, qopuzun mana vergil, atımı sana verəyim. Ozan qopuzunu Beyrəgə verdi” [6, 60].

Qopuz oğuzların ən xoş günlərində, toy-düyünlərdə, şadlıq və bayramlarda səslənir. Beyrək öz nişanlısı Banı Çiçəyin toyunda əlində qopuz çadıra yaxınlaşır: “Beyrək qalqıdı, qızlar yanına vardı. Surnaçıları qovdı, nəqaraçuları qovdı... Aydır: “Xanım, məqsudum oldur ki, ərə varan qız qalqa oynaya, mən qopuz çalam”, – dedi... Ərə varan qız qalqa, qol saluban oynaya, mən qopuz çalam”, – dedi” [6, 64].

“Kitabi-Dədə Qorqud”da bu sözün bir-birindən azca fərqlənən iki imlası –(qopuz, qopuz) və bir neçə növü gözə dəyir. Yuxarıda verdiyimiz misallardan da göründüyü kimi, əsərdə qopuzun alça qopuz, qolça qopuz, quruluca qopuz olaraq üç növü vardır. Bunlar arasındakı fərqlər bəlkə də onların ölçüləri, simlərin və ya pərdələrin sayı və başqa bəzi özəllikləri ilə bağlıdır. Daha sonralar bunun müxtəlif türk boylarında tobşur, komus, dombra, qıl qopuz və s. adlar aldığı görünür [3, 524-525].

“Kitabi-Dədə Qorqud”da daha bir neçə musiqi alətinin adı çəkilir. Bunlar nəqarə /nəqara, boru/borı, tavul/tavıl/davul kös və surnadır. Bu alətlər arasında nağara və zurna ciddi dəyişikliyə uğramadan əski forma və şəklini əsasən qoruyur, bugün də eyni funksiyaları yerinə yetirir. Əsərdə kös deyə verilən alət, ehtimal ki, nağaranın bir növüdür. Boru/borıadlanan nəfəsli aləti zurnanın iri bir növü kimi qəbul etmək mümkündür. Mahmud Kaşğari bu aləti belə tərif edir:

**B o r ğ u y:** Nəfəslə çalınan boru [5, 226].

KDQ-də tavul/tavıl/davul imlası ilə yazılan musiqi aləti haqqında Mahmud Kaşğari belə məlumat verir:

**T o v ı l:** davul, nağara. Ov zamanı şahin üçün çalınan davul. Bu sözün ərəbcədən alındığını və məxrəc yaxınlığı üzündən ط hərfinin ت t-yə keçdiyini zənn edirəm... Lakin mən bu sözü islam aləminin o biri ucunda əsil türklərdən də eşitdim [5, 163].

Oğuz dünyasının şahəsəri olan “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı çəkilən digər musiqi alətləri aşağıdakı şəkildə göstərilir:

“Gumbur-gumbur nəqarələr döğüldi. Burması altun tuc borular çalındı” [6, 50].

“Gumbur-gumbur nəqarələr döğüldi, bir qiyamət savaşı oldu, meydan tolu baş oldu” [6, 66].

“Gumbur-gumbur tavıllar çalındı,

Burması altun tuc borılar çalındı” [6, 71].

“Gumbur-gumbur tavullar döğülmədi” [6, 75].

“Qoca eşidüb şad oldu. Gumbur-gumbur davullar çalındı. Altun tuc borılar ağrıldı” [6, 115].

“Bu məhəldə oğuz ərənləri alay-alay gəldi. Köpür-köpür tavıllar, nəqaralar çalındı” [6, 120].

“Borı çalındı, kös uruldu. Gecə-gündüz demədilər, yortma oldu” [6, 126].

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında xalqımızın qədim və zəngin musiqi mədəniyyəti, musiqi alətləri, ifaçılıq sənəti haqqında mühüm məlumatlar verilmişdir. Lakin bunlar ciddi şəkildə araşdırılmalı və gün işığına çıxarılmalıdır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Abdullayeva S. Çalğı alətlərimiz təsviri sənətdə / “Konservatoriya”. № 2, mart-aprel 2009. s.5
2. Ercilasun A.B. Dede Korkut Mirası // Makaleler / Dil – Desan – Tarih – Edebiyat / haz. Arıkoğlu E. – Ankara: Akçağ Yayınları, 2007. – S. 505-509.
3. Gülay F. Mirzaoğlu. “Divanü Lugati”t-Türk Işığında Müziyalıca Ortamları” / Kaşğarlı Mahmud və Dönemi Semozyumu, 28–30 Mayıs 2008. TDK yayınları. – Ankara, 2009. – S. 524-525.
4. Kaşğari Mahmud. Divanü lüğət-it-türk. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. C. I. – Bakı, Ozan, 2006. – s. 370.
5. Kaşğari Mahmud. Divanü lüğət-it-türk. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. C. III. – Bakı, Ozan, 2006. – s. 163; s. 226.
6. Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtibçilər F.R.Zeynalov və S.Q. lizadə. – Bakı, Yazıçı, 1988. – 265 s.

**Лейла Алышарлы**

### **«Книга моего деда Коркута»: сказания и музыкальные инструменты**

#### **Резюме**

Данная статья посвящена одной из ветвей народного искусства Азербайджана – музыке и музыкальным инструментам, упомянутым в древних источниках. В статье рассмотрены следующие древние музыкальные инструменты: гоуз, алча гоуз, голчагоуз, гурулуджагоуз, нагара, бору, давул, кос и зурна, о которых упоминается в таких знаменитых древних памятниках, как "Словарь тюркских наречий" и «Книга моего деда Коркута».

**Leyla Alysharly**

### **"The Book of Dede Korkut": legends and musical instruments**

#### **Summary**

This article is dedicated to one of the branches of Azerbaijani folk art - music and musical instruments, mentioned in the ancient sources. The article describes the following ancient musical instruments gopuz, alchagopuz, golchagopuz, guruludzhagopuz, nagara, boru, davul, kos and zurna, which were mentioned in well-known ancient monuments as the "The Compendium of Turkic dialects" and "The Book of DedeKorkut".

## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DA AİLƏ MÜNASİBƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *Oğuz, ailə, qadın, ər-arvad, övlad, adət-ənənə*

**Ключевые слова:** *Огуз, семья, женщина, муж и жена, ребенок, традиции*

**Key words:** *Oghuz, family, woman, husband and wife, child, custom and traditions*

Tariximizin ən dərin izlərini özündə daşıyan ən möhtəşəm abidələrimizdən biri "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanıdır. Əcdadlarımızın erkən məişət həyatını, etik-estetik düşüncəsini bütöv halda əks etdirən Azərbaycan qəhrəmanlıq eposu bu günümüzdə şifahi və yazılı şəkildə gəlib çatmışdır. Əsrlər boyu milli düşüncədə yaşayıb nəsil-dən-nəsilə ötürülən qəhrəmanlıq eposumuz uzun müddət ozan-aşıq repertuarında yaşamış, müxtəlif versiya və variantlarda yayılmışdır. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında xalqımızın daha əzəli dövrlərə məxsus həyat və yaşayış tərzini, qəbilə və tayfa əxlaqını, feodal-patriarxal münasibətlərini əks etdirir. Bu baxımdan biz bu dastanda dünənimizlə, bugünümüzlə səsleşən bir çox məqamlara rast gəlirik. Buraya daha çox ailədə ata-oğul, ana-oğul, ər-arvad münasibətlərini aid etmək olar.

Oğuz elində ailə anlayışı müqəddəs hesab edilir. Ailə sanki kiçik dövlət kimi səciyyələndirilir. Ailənin hər bir fərdi cəmiyyətin bir üzvüdür və ailədəki qayda-qanun, təlim-tərbiyə bilavasitə cəmiyyətə, cəmiyyətin inkişafına təsir edir. İslam dünyasında, o cümlədən də oğuz elində ailə dəyərlərinə böyük qiymət verilir və ailə, böyüklərin xeyir-duası və qız ilə oğlanın bir-birini görüb bəyənməsi nəticəsində qurulur. Böyüklərin xeyir-duası ilə qurulan ailə bağları daha möhkəm hesab edilir. Oğuz ailə həyatı dastanlarda ali şəkildə qoyulur, həll olunur. Burada Oğuz adət-ənənəsi, qayda-qanunu və ədəb-ərkanından kənar söz-söhbət ola bilməz: bərk-boş, çətinlik, sınaq anları və s. bu məqsədlədir, sevən və sevilənin bir-birinə layiq olub-olmadığını təsdiq üçündür (2,185). Qanturalı qız axtarıb tapır, bəyənir, sevir, sevgisini sınaqdan keçirir və evlənilir. Beyrək eldən-obadan uzaq düşür, illər keçir qayıdıb eləgələrkən sevgilisini yenidən sınaqdan keçirir, onun məhəbbətinə inanır və evlənilir. Dəli Dömrül evlidir, eyni qaydada sevib-sevilməklə ailə qurub, övladları var, xoşbəxtidir. Lakin baş verən ağır günlərdə ailə sınağı yenə də öz işini görür: boyda ər-arvad məhəbbətinin əsl nümunəsi verilir. Bütün bunlar Oğuz ailə həyatının real mənzərəsidir (2,185). "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında ailənin rolu göz önündədir. Oğuzda ailə quruculuğunun məzmunu evlənmə mərasimində bəylə gəlinin bir-birini bəyənməsi, valideynlərin razılığı, xeyir-duası üstündə durur (3,16).

Qadını Dirsə xana deyir: "Xan babamın göygisini, Qadın anamın sevgisini, Atam-anam verdiyi, Göz açuban gördüyüm, Könül verib sevdigim" (4,30). Bu ifadələrdə qədim oğuzun bütöv nigah-evlənmə norması görünür. Aydın olur ki, qızın ərə getməsində ata-ananın mütləq icazəsi olmalıdır; eyni zamanda qızın oğlanı görüb bəyənməsi, könül verməsi şərtidir. Oğuz bəylərinin duası ilə Allahdan oğul istəyən Baybörə, qız arzulayan Baybican, duaları baş tutarsa, gələcək övladlarını beeşikərtmə elan edirlər. Ancaq valideynlərin razılığı öz yerində. Baybörə oğlu Bamsı Beyrəklə Baybican qızı Banıçığək, bir-birini bəyənib qəbul edirlər. Yəni, dastanda xoşbəxt ailə üçün zəruri şərt- bəy-gəlin və qayınana-qayınata həmrəyliyi ardıcılıdır (3,16).

Ailə quruculuğunda ən böyük hadisə övlad törənişidir. Övlad ata və ana subyektlərinin bir-birinə verən bağlanmasına da bir səbəb olur; ailənin həm dairəsini genişləndirir, həm də onu möhkəmləndirir. Övlad ailəni cəmiyyətlə bağlayan ən zəruri bağlardan biridir. Bu elə atributtur ki, türk övladsız valideynlərə sonsuz deyir. Qalın Oğuzda ailədə övladın ollub-olmaması dövlətin diqqət mərkəzindədir. Dastan məhz övlad problemləri ilə başlayır. Oğuz bəylərinin şadlıq məclisi keçirilir və Qalın Oğuz xaqanı Bayandır göstəriş verir ki, oğlu olanlar ağ, qızı olanlar qızıl, oğlu-qızı olmayanlar qara otaqda otursunlar. Deməli, övladsızlıq dövlətin mühüm əndişəsidir.

Oğuz-türk ailəsində valideyn böyük hörmət sahibidir, ailə məsələlərinin həlledicisidir. Ancaq oğulla ata mübahisələrində bir mülayim demokratizm görünür (3,18).

Biz bunu "Salur Qazanın evinin yağmalandığı" boyda aydın şəkildə görə bilirik. Belə ki, bir çox oğuz igidinin qəhrəmanlıq göstərən ad qazandığı bir zamanda Qazan xanın oğlu Uruzun

ad qazanması gecikir. Bundan səbəbdən Qazan xan gileyilməyə başlayır. Bunu görən Uruz atasına cavabında deyir: "Hünəri oğul atadanmı görər ögrənür, yoxsa atalar oğuldanmı ögrənür? Qaçan sən məni alub kafir sərhəddinə çıxardın, qılıc çalub baş kəsdin? Mən səndən nə gördüm nə ögrənüm? (3,79).

Bu iradda həm övladın özünə inamı, həm də valideynə onun suçunu demək cəsarəti var. Bundan başqa Oğuz ailəsində ər-arvad münasibəti də önəmli yer tutur. Bu cür münasibətlərdə qadın qəhrəmanların göstərdiyi fədakarlıq ön planda göstərilir. Bununla yanaşı qadınların ərlerine hörmətlə yanaşması, eyni zamanda onlara böyük sevgi və etibar nümayiş etdirirlər. Bu məqamı dastanın demək olar ki, bir çox boylarında görə bilərik. Bunun ən bariz nümunəsini "Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu"nda Xatununun Dirsə xana müraciətində görə bilərik:

"Xan babamın göyüsi  
Qadın anamın sevgisi  
Atam anamın verdiği  
Göz açuban gördüğüm  
Könül verib sevdigim"

Bu müraciətdə qədim türkün bütöv nigah-evlənmə məəcəlləsi əks olunur: qızın ərə köçməsinə ata-ananın ciddi iştirakı var-babamın göyüsiç anamın sevgisi deyilir. Dastanda ərə arvadın bir-birlərinə "başım baxtı", "evim taxtı" deyə xitab etmələrinə tez-tez rast gəlirik. Bu müraciət formasını Dirsə xanın, onun xatununun, Qazan xanın, Burla xatunun dilindən oxuyuruq. Ər qadının başının baxtı, yəni alın yazısı, taleyi, evinin taxtı, yəni ailəsinin dayağı, səltənəti bilir, qadın da ərini. Bu təşbehə türk ailəsinin varlığında ər və qadın bərabərliyi təsdiqlənir (1,49).

Digər boyda yəni, "Uşun Qoca oğlu Səgrək boyu"nda da buna rast gəlmək olar. Belə ki, ərinin toy gecəsi səfərə çıxdığını görən Səgrəyin xatunu nə qədər yalvarsa da, onu yolundan saxlaya bilmir. Əlacsız qalan gəlin ərinə vəfali olacağına söz verir və onun yolunu gözləyəcəyini bildirir.

Ailədə ər-arvad münasibətlərinin ən ülvisinə "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu"nda rast gəlirik. Bu boyda azad məhəbbət, istək üzərinə başqa səmtdən işıq salınır. Məsələ ailə, ər-arvad çərçivəsində qoyulur və həll olunur. Ailə qurulub, övlad da ola bilər. Boyda sevgi, məhəbbət, ər-arvad münasibətləri sözün əsl mənasında zirvəyə qalxır, Tanrı səviyyəsinə yüksəlir. Əzrailə sözü çəp düşüb Tanrı tərəfindən- Domrul "can yerinə can bulsun, onun canı azad olsun" güzəştinə əsasən o, ayrı-ayrılıqda qoca atasının və anasının üstünə gəlir ki, onun əvəzinə can versələr o, azad ola bilər. Ancaq ata-anası bundan imtina edir: "Hər şeyimiz sənə qurban olsun, amma canımızı verə bilmərik",- deyirlər (2,135).

Ata-anasından bunu eşidən Domrulun ağına da gəlməzdi ki, yad qızı- halalı qıyib onun yerinə canını versin. Odur ki, bu barədə ona ağız açmır, ancaq halallaşmağa və iki gül balasını görməyə və tapşırmağa gəlir. Əhvalatı danışib, ata-anasının canlarını ona qıymadığını söyləyir (2,136).

Dəli Domrulun arvadı isə ata-anasından fərqli olaraq canını ona vermək istəyir və deyir:

Qarşı yatan qara tağları  
Səndən sora mən neylərəm?  
Yaylar olsam, mənim gorum olsun  
Soyuq soyuq suları içər olsam,  
Mənim qanım olsun...  
Tavla-tavla şahbaz atun, binər olsam,  
Mənim tabutum olsun  
Səndən sonra bir yigidi sevib  
Varsam, bilə yatsam,  
Ala yılan olub məni qovsun (5, 101-102).

Bu ailə sevgisi, ailə məhəbbəti və ailə canlılığının zirvəsidir. Ailədə bu ilahi sədaqətdir, ali insani keyfiyyətdir, ər-arvad münasibətlərində, bəlkə də bəşər övladının əzəldən arzu etdiyi, ürəyindən keçirdiyi müqəddəs hissdır, duyğudur. Ailədə qarşılıqlı məhəbbət, ürəyi genişlik və bu məsələdə tarixi-ənənəvi keyfiyyətlərin real, təbii axarı gətirib bura çıxarmışdır. Domrul çaşıb qalır: ata-ana duran yerdə yad qızına nə düşüb ki, ona canını versin, bunu heç ondan ummur, gözləməirdi də, heç demə belə deyilmiş. "Boy"un bədii dəyəri də bundadır (2,137).

Oğuzlarda qadına- xüsusən də Anaya böyük hörmət bəslənir. Oğuzlarda Ana haqqı tanrı haqqına bərabər tutulurdu. "Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy"da bütün varidatı Şöklü Məlik tərəfindən talan olunub aparılan Salur Qazan düşmənlə qarşılaşarkən hər şeyindən- "Qızıl tağlı uca evlərindən", "Qiymətli xəzinəsindən, bol gümüşündən", hətta "qırx igidlə birlikdə oğlu Uruzdan" və " qırx incə belli qızla Burla xatundan" da keçir, amma anasından keçmir (1,48).

Qocaanamıgətirmisən, ay kafir, anamı ver mənə,  
Savaşmadan, vuruşmadan qayıdıb geri dönüm.

Ana haqqının uca tutmaqla Qazan xanın oğlu Uruz da atasından geri qalmır. O, anası Burla xatunu müqəddəs tutur, atası Qazan namusunun tapdalanmaması xatirinə canından keçməyə hazırdır. Anasını düşmənlər tanımasınlar deyər, "örkənlə boğazından asılmağa", "iki kürəyindən çəngələ sancılmağa", "qıyma-qıyma ağ ətindən qara qavurma bişirilməsinə" razıdır. "Qoy mənə, xanım ana, çəngələ sancsınlar. Qoy ətimdən qara qavurma edib qırx bəy qızının önünə aparsınlar, onlar bir yeyəndə, sən iki ye. Kafirlər duymasınlar, səni tanımasınlar. Təki, murdar dinli kafirin döşəyinə girməyəsən, onlara şərab paylayıb, atam Qazanın namusunu sındırmayasan"(4, 31).

Beləliklə, boylar əsasında gəldiyimiz qənaətə görə, Oğuz ailəsində qadına hörmət əsas yer tutur. Lakin buna baxmayaraq oğuz ailəsində qadınların hamısı heç də eyni deyil.

Dədə Qorqud hələ kitabın əvvəlində oğuz qadınlarını dörd soya bölərək onların hər birini öz adına uyğun xarakterizə edirdi. Ozan aydır: "Qadınlar dörd dürlüdür: birisi soldıran soydur, birisi toldıran toydur, birisi evin tayağıdır, birisi necə söylərlər bayağıdır". Beləliklə, Dədə Qorqud oğuz cəmiyyətinin qadın həyatına heç nə əlavə etmir. Bu həyatı olduğu kimi- bütün ziddiyətilə əks etdirir. Hər bir qadının- qarının özünəməxsus səciyyəsinə şərh edir (7, 238).

Bu böyük abidədə. ulu keçmişimiz, qəbilə-tayfa münasibətləri dövrü, ailədaxili kəbindən imtina edib erkən toy mərasimlərinin yaranması, islamdan əvvəlki dövrlərdə qızalma, qızvermə ənənələri və s. özünü əks etdirmişdir (8,9).

Tariximizin dərin qatlarını özündə əks etdirən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanımızda yer alan ailə münasibətləri özünün bir çox xüsusiyyətləri ilə bugününümüzə də aktualdır. Beləliklə, biz bu dastan vasitəsilə oğuz elinin həyatı, məişəti ilə bağlı bir çox məsələlərdən xəbər tuturuq. Bu baxımdan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı xalqımız üçün bugününümüzə də çox dəyərlidir.

### Ədəbiyyat:

1. Bakı Dövlət Universitetinin xəbərləri. Humanitar seriyası. №4, 2009, X.Manafli "Dədə Qorqud Kitabı"nda Oğuz ailəsi
2. Kitabi-Dədə Qorqud, Azərbaycan tərcümə mərkəzi, Bakı-1999
3. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası
4. Dədə Qorqud dünyası, Məqalələr, Öndər nəşriyyat, Bakı-2004
5. Kitabi-Dədə Qorqud, Öndər nəşriyyat, Bakı-2004
6. Nəbiyeva Ü., "Dədə Qorqud": Epik repertuardan əlyazmaya, Bakı-Elm- 2007
7. Nəbiyeva Ü., "Kitabi-Dədə Qorqud" və folklor ənənələri, Nurlan, Bakı-2003
8. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, Bakı, Çıraq-2004
9. academia.edu/8567501

Лейла Исмиева

### Семейные отношения в эпосе " Китаби-Деде Горгут"

#### Резюме

Самым грандиозным произведением Азербайджанской литературы эпос "Китаби-Деде Горгут". В этом эпосе жизнь бытия общественное политическое положение нашего народа нашло свое отражение. В эпосе особое место уделяется семейным отношениям. Огузов семья считается святой. Отраженные в этом эпосе тема также перекликается сов-месиной жизнью.

## Interfamily relations in the epos “Kitabi-Dede Gorgud”

### Summary

“Kitabi-Dede Gorgud” is the most magnificent monuments of Azerbaijan literature. This epic was reflected in the life of our people, life, public political situation. A special place is given in the saga of family relations. Family is sacred in Oguz. This topic corresponds with our modern period also reflected in the epic.

LEYLA RAMAZANOVA  
AMEA, Nizami adına Ədəbiyyat  
İnstitutu, doktorant  
Azərbaycan

## ƏLİ SULTANLININ ARAŞDIRMALARINDA “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” ANTİK YUNAN ƏDƏBİYYATININ MÜQAYİSƏSİ

**Açar sözlər:** *Əli Sultanlı, Kitabi-Dədə Qorqud, Antik yunan ədəbiyyatı, müqayisə*

**Ключевые слова:** *Али Султанлы, Китаби Дедэ Горгуд, литература Античной греции, сравнение*

**Keywords:** *Ali Sultanli, The Book of Dede Korkut, ancient Greek literature, comparison*

Görkəmli ədəbiyyatşünaslarımız, dilçilərimiz, folklorşünaslarımız, tarixçilərimiz, etnoqraflarımız xalqımızın tarixində baş vermiş bir sıra mühüm hadisələri, qədim dünyagörüşünü, mənəviyyatını özündə əks etdirən qiymətli abidəmizi – “Kitabi-Dədə Qorqud”u 50-ci illərin sonlarından başlayaraq müxtəlif aspektdən tədqiqat obyektinə çevirmiş, xalqımıza bir-birindən möhtəşəm monoqrafiyalar, dərsliklər, elmi araşdırmalar bəxş etmişlər.

Professor H.Araslı, B.Nəbiyev, Ə.Səfərli, Ş.Cəmşid, Y. Qarayev T.Hacıyev, A.Nəbiyev və başqa dəyərli alimlərimiz “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı obraz və motivlər sistemi, bədii dil quruluşu, kompozisiya sistemi, ifadə imkanlarının genişliyi haqqında əvəzolunmaz tədqiqatlar aparmış, yeni və orijinal mülahizələr irəli sürmüşlər.

Professor Əli Sultanlı da “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı haqqında misilsiz tədqiqat, elmi araşdırmalar aparmış, müxtəlif məqalələrlə çıxış etmişdir. Müqayisəli ədəbiyyatşünaslıq elminin yaradıcılarından biri olan Əli Sultanlı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını da oxuculara maraqlı müqayisələr şəklində təqdim etmişdir. ““Kitabi-Dədə Qorqud” və yunan dastanları” adlı geniş məqaləsində qədim Yunan və Azərbaycan mədəniyyəti kimi zəngin iki mədəniyyəti, ədəbiyyatı oxşar və fərqli məqamları ilə araşdırma obyektinə çevirmişdir.

Əli Sultanlı yenidən “bəraət” qazanmış “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı haqqında oxucularda təsəvvür yaratmaq, biliklərini daha da təkmilləşdirmək üçün dastanı ən xırda detallarına qədər incələmişdir. Dastana adını vermiş Dədə Qorqud obrazının şəxsiyyəti haqqındakı fikirləri, mülahizələri tarixi salnamələr, səyahətnamələr, xalq məsəlləri və əfsanələri əsasında səciyələndirmişdir. Əli Sultanlı yazırdı: “Ümumiyyətlə, Dədə Qorqudun şəxsiyyəti əsatirlər pərdəsi altında şübhələşmişdir. Hər halda bu dumanlı pərdə arxasında qədim Azərbaycan qəbilələrinin qüvvətli ozanı yaşamaqdadır.” (1, 17)

Görkəmli alim müqəddimə və on iki boyun məzmunu ilə oxucuları tanış etmiş, dolğun məlumatlar vermiş və əsas obrazlar sistemi, ideya xüsusiyyətləri ilə yaxından tanış etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun yarandığı tarixi şərait və dövrlə bağlı Sultanlı yazırdı: “Dədə Qorqud” dastanının məzmunu, əks etdirdiyi, ictimai şərait və ilk yaranma tarixi ərəb istilasından

çox-çox qabaq başlanmış, bədii şəkildə formalaşması isə həmin keçid dövrünə təsadüf etmişdir.” (1, 33)

Dastan haqqında ətraflı məlumat verdikdən sonra ədəbiyyatşünas alim “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını yunan dastanları, poemaları, əfsanələri ilə ilk dəfə müqayisə etmişdir.

Mövzu ortaqlığı, bəzi ideya xüsusiyyətlərinin yaxınlığı, oxşar obrazlar sistemi kimi fərqli istiqamətlərdən dəyərli müqayisələr aparmış, elm aləminə yeni töhfələr bəxş etmişdir.

Əli Sultanlı araşdırmalarında yunan ədəbiyyatında və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında bir neçə ortaq mövzunun olduğunu qeyd etmişdir. Aşağıdakı mövzular onlardan bəziləridir:

1. Ata ilə oğulun vuruşu
2. Ər öz arvadının toyunda
3. İnsanın təbiətin qorxunc fəvqəladə qüvvələri ilə mübarizəsi
4. Ölməli olan ərin ata-anasına müraciət etməsi, rədd cavabı alması, arvadın ər üçün ölümə getməsi və s.

1. Ata ilə oğulun vuruşması bütün xalqların dastanlarında, nağıllarında, miflərində geniş yayılmış və mərkəzi yer tutan mövzulardan biridir.

Şərq ədəbiyyatında “Şəhnamə” əsərindəki ata Rüstəm və oğlu Söhrabın qarşıdurması bu mövzuya ən gözəl nümunələrdən biridir.

Əli Sulatanlı qeyd edirdi: “Yunan əsətirində Odisseyin Sirseyadan Teleqan adlı oğlu doğulmuşdur. Odissey getdikdən sonra Sirseyə oğlu Teleqanı öz atası Odesseyi axtarmağa göndərir. Odissey tanımadan öz oğlu Teleqan ilə qarşı-qarşıya gəlir və vuruşmada ölür. Heraklin öz atası Zevs ilə vuruşu, Lay ilə oğlu Edipin qarşı-qarşıya gəlməsi buna misal ola bilər”(1, 55).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında isə “Dirse xan oğlu Buğacın boyu” və “Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy”da ata-oğulun üz-üzə dayanmasını görürük. Bu boylarda yunan dastanlarından fərqli olaraq ata-oğul əvvəlcədən bir-birilərini tanıyır, dərin hörmət və məhəbbət bəsləyirlər. Sonradan düşmən fitnəsi, nifaqı səbəbindən uzun müddət ayrı düşən ata və oğul ilk baxışdan bir-birilərini tanıyırlar. Hər iki boyda ata ilə oğulun rəcəz oxuması dastandakı düynələrin açılmasına səbəb olur, onlar bir-birini tanıyır. Bu mövzu ilə bağlı əsərlərin sonunda ya atanın oğlu tərəfindən öldürülməsi ilə, ya da oğulun ölümü ilə nəticələnir. Çox az qisim əfsanə və dastanların sonu xoşbəxt nəticə ilə yekunlaşır. Yunan dastan və əfsanələrindən fərqli olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının hər iki boyu müsbət nəticə ilə tamamlanır.

2. Ər öz arvadının toyunda mövzusunu bir çox oxşar məqamları ilə Homerin “Odisseyə” poemasında və “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”da müşahidə edirik.

Poemanın qısa məzmunu belədir: “İlion şəhərini ələ keçirən qoşun geri qayıdarkən Odissey və onun gəmisini dənizdə müxtəlif maneələrə rast gəlir, uzaq bir adaya düşür. Bu adada Kalipso adlı pəri yaşayırdı. O, Odisseyə aşiq olur, yeddi il onu dustaq kimi saxlayır. Allahların isə qarışması nəticəsində “gursaçlı” pəri Odisseyi azad edir. On il Troya müharibəsində və on il dustaq həyatı və əzablı yol macəraları keçirən Odissey iyirmi ildən çoxdur ki, arvadı Penelopanı görə bilmir.

Boyda isə nişanlısı Banuçiçəklə toya hazırlaşan Beyrək düşmənlər tərəfindən gecə ikən əsir götürülür. Hara aparıldığını bilməyən oğuz igidləri onun köməyinə çata bilmirlər. Beyrəyi qarşılıqsız on altı il sevən düşmən qızı Beyrəyin onun arxasınca qayıdacağına inanıb qaçmasına kömək edir.

Hər iki qəhrəmanın evlərinə dönüş səhnələrində də bəzi oxşar məqamlar mövcuddur. Onlar heç kəs tərəfindən tanınmadan evlərinə qayıtmağı planlayır, amma hər iki əsərdəki vəfalı heyvanlar – Beyrəyin atı on altı il sonra onu görüb tanıyır, Odisseyin qoca iti isə sahibini gördüyü üçün sevincindən ölür. Hər iki qəhrəman məclisə köhnə, çirkli paltarda, dilənçi kökündə gəlir. Bu halda hər ikisinin amalı eynidir: dostlarının vəfası, xanımlarının, yaxınlarının sədaqətini öyrənmək.

Odissey Penelopa tərəfindən təşkil edilmiş oxatma yarışında iştirak edir. Penelopanın şərtinə görə kim Odisseyin ox və yayından ox atıb hədəfi nişan ala bilsə ona ərə gedəcək.

Banuçiçək tərəfindən belə bir təşəbbüs olunmamışdır, o, qardaşının qərarı ilə Yalançıq oğlu Yalançığa ərə verilirdi. Yalançıq hər kəsi qanlı köynək vasitəsilə aldadaaraq Beyrəyin öldüyünü demişdi. Bu boydakı ox atma yarışı isə sadəcə oğuz gənclərinin igidliyini göstərmək üçün təqdim olunur. Banuçiçək özünü ozan kimi təqdim edən şəxs, Penelopa isə dilənçi, yad adamın



onun əri olduğunu bilmək üçün sınaqdan keçirirlər. Həm Beyrək, həm də Odissey ailə sirrini açmaqla öz xanımlarının sınağından uğurla keçirlər.

Poemanın və boyun sonunda qəhrəman oğullarla atalarının görüşməsi epizodu da oxşarlıq təşkil edir. Beyrək ağlamaqdan gözləri tutulmuş atasının gözlərini öz qanını dəsmala batırıb sürtməklə açır. Odissey də ayağındakı qaban dişi əhvalatını və bağdakı ağaclar məsələsini danışmaqla özünü qoca atasına tanıdır.

Oxşar məqamlarla yanaşı bu əsərlərdə müəyyən fərqli cəhətlər də var. Məsələn: Odissey iyirmi il, Beyrək on altı il uzaq düşmüşdür, Beyrək nişanlı, Odissey ərdir, Beyrək Banuçiçəyə daim sadıq olduğu halda, Odissey pərinin məclislərində iştirak edir, onunla gözəl vaxt keçirir, Beyrək özünü bacılarına tanıtmadıqı halda, Odissey oğlu Telmaxa özünü tanıdır və s.

3. Dünya xalqlarının bir çoxunun nağıl, mif, əfsanələrində olduğu kimi bizim şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrimizdə də fəvqəltəbii qüvvələrlə: div, əjdaha, təpəgöz, qorxunc quşlarla və s. insanların mübarizə apardığını və bu mübarizədən qalib kimi ayrıldıqlarını müşahidə etmək olar. Yunan ədəbiyyatında Heraklin Nemey şiri, Lerney əjdahası, Stimfel quşları ilə vuruşması, folklorumuzda isə Məlikməmmədin divlə mübarizəsi və s. kimi nümunələri qeyd edə bilərik. Antik yunan ədəbiyyatında və “Kitabi-Dədə Qorqud”da qarşılaşdığımız qorxunc, fəvqəladə qüvvələrdən ən diqqəti cəlb edən təpəgöz obrazıdır. Görkəmli alim yazırdı: “Bütün şərq nağıllarında Təpəgöz məhvedicidir, tufeylidir, adamyeyəndir. Yunan əsəirlərində onların bir neçə növü verilmişdir. Onların bir qismindən yunanlar işçi qüvvəsi kimi istifadə etmişlər, ikinci qismi özbaşlarına yaşayan, öz həyatlarını özləri təmin edən, lakin onların yaşayış yerlərinə gələnlərlə amansız rəftar edən sikloplardır. Üçüncü qism həqiqi mənada təpəgözdürlər ki, yunanlar onları çox pis və qorxunc varlıqlar kimi təsəvvür etmişlər. Dördüncü qism sikloplar yunan əsəirlərində gülünc və müvəffəqiyyətsiz aşiq kimi verilmişdir,” (1, 62-63)

Məlum olduğu kimi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı haqqında ilk məlumat elm aləminə XIX əsrin əvvəllərində alman filoloqu Fridrix fon Dits tərəfindən verilmişdir. Ditsin diqqətini “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy” cəlb etmiş və onu alman dilinə tərcümə edərək geniş məqalə ilə birlikdə nəşr etdirmişdir. Əli Sultanlı tədqiqat işində Fridrix fon Ditsin fikirlərinə də yer ayırmış, alman şərqşünasının bəzi fikirləri ilə razılaşıb, bəzi müqayisəli məqamlara aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Bu münasibətlə Ə.Sultanlı yazırdı: “Dədə Qorqud” təpəgözü, Fon Ditsin rəyinə rəğmən Polifemə qəti surətdə bənzəmir. Təpəgöz tamamilə fərdi xüsusiyyətlə, xüsusilə sikloplar üçün xas olan əlamətlərə malik bir bədi surətdir. Fon Ditsin doğru olaraq qeyd etdiyi kimi təpəgözün yranmasında Polifemin heç bir ədəbi təsiri yoxdur və ola da bilməz”. (1, 71)

Homerin “Odisseyə” əsərindəki Polifem (Təpəgöz) və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Təpəgöz obrazları haqqında ən geniş və təfəsilatlı müqayisə Ə.Sultanlıya məxsusdur desək yanlışdır.

Professor ilk əvvəl bu obrazlar arasındakı oxşar cəhətləri qeyd edərək yazırdı: “Onlar yalnız dörd cəhətdən bir-birinə bənzərlər:

- a. Təpəgöz azmandır, qüvvətlidir, böyük ağacları yerindən tərpedir, bədxahdır, Polifem də belədir.
- b. Təpəgöz Qara dağda əyləşmişdir, Polifemin də dağın başında öz mağarası var.
- c. Basat əvvəl Təpəgözün gözünü çıxarır, Odissey də belə bir hərəkət edir.
- d. Təpəgöz mağarada olan qoyunları çıxarmaq yolu ilə Basatı tutmaq istədiyi kimi, Polifem də sürünü bir-bir yoxlayıb çıxarmaq qərarına gəlir” (1, 65)

Bu obrazlar arasındakı oxşar xüsusiyyətlərlə yanaşı fərqli məqamlar daha çox diqqəti cəlb edir. Təpəgözün doğumu və uşaqlığı haqqında dastanda ətraflı məlumat verilmişdir.

Təpəgözün Sarı Çobanın Su Pərisi ilə münasibətindən dünyaya gəldiyi, Aruz qoca tərəfindən oğulluğa götürüldüyü, uşaq vaxtından oğuzlara ziyan vurduğu, Aruz tərəfindən döyülən Təpəgözün dağa çıxdığı kimi faktlar dastanda təfəsilatlı yer alır. Ancaq Polifemin doğumu və uşaqlığı haqqında məlumat verilməmişdir.

Gəl, Odissey, qayıt geri, hədiyyəni verim sənə  
Birdəki pak Poseydandan sənə yaxşı yol diləyim  
Poseydanın oğluyam mən, öz oğluyla fəxr edir o (2,132)

Polifemin dilindən verilmiş yalnız bu misralardan məlum olur ki, o Zevsin qardaşı Poseydanın oğludur.

Dastanda Təpəgöz təkdir, poemada Polifem isə Taygözlər adasında digər Təpəgözlərlə birlikdə yaşayır. Təpəgöz tənbəldir, işləmir, zəhmət çəkmir, hətta yemək bişirmək üçün oğuzlardan adam tələb edir. Polifem isə zəhmətkeş, çalışqandır. Bütün işləri özü görür: qoyunları otarmağa aparır, sağır, qatıq mayalayır və s.

Polifemin gözünü şərab içirdib çıxardan hiyləgər Odissey qaçaraq canını qurtarır, yəni Polifemi öldürür. Basat Təpəgözün gözünü çıxardıqdan sonra onların arasındakı mübarizə bir qədər sehrlı, fantastik xarakter alır. Təpəgöz üç cəhd edərək Basatı öldürmək istəyir. Təpəgöz Pəri anasından aldığı üzüyü ona verir, hiylə qurur, ona qılınc vurur, Basat qurtulur. Təpəgöz Basatı öz xəzinəzi ilə aldadararaq onu anbara salır. Təpəgöz qapıları bağlayıb künbədi uçurur. Ancaq Allaha və peyğəmbərə dua edən Basat üçün möcüzə baş verir, yeddi yerdən qapı açılır, Basat künbəddən xilas olur. Basat Təpəgözün əsrarəngiz qılıncı ilə ehtiyatlı davranır və ən sonda bu qılınc ilə Təpəgözü öldürür.

Qəhrəmanların Təpəgözlərə özlərini təqdim etmə hissəsi də fərqlənir. Boyun sonunda Təpəgöz bir çox oğuz igidini məğlub və məhv etdiyi halda, onun gözünü çıxaran igidin kimliyini soruşanda Basat özünü tanıdır. Odisseyin özünü tanıtmaması isə bir qədər mürəkkəb xarakter daşıyır. Odissey özünü “Heç kəs” kimi təqdim edir. Gözü çıxarılan Polifemin fəryadına gələn digər təpəgözlər onu incidənin olub-olmadığını soruşanda Polifem cavab verir ki, “Heç kəs”. Bu cavab qarşısında ona köməyə gələnlər dönüb gedirlər. Yalnız gəmiyə minib adadan uzaqlaşandan sonra Odissey özünü tanıdır. Təpəgözlər arasında fərqli məqamlar olduğu kimi onları məğlub edən igidlər arasında da bəzi fərqli nüanslar özünü göstərir. Odissey Polifemi məğlub etmək üçün hiylədən istifadə edirsə, Basat döyüşən mərd qəhrəmandır. Basatın Təpəgözlə görüşməsi və vuruşda məğlub etməsi oğuzların, doğma qardaşının intiqamını almaq üzərində qurulmuşdur.

Qafalu-börklü başın kəsməyincə,  
Alca qanın yer yüzünə tökməyincə,  
Qardaşım Qıyanın qanın almayınca?  
Qomazam! –dedi (3, 133)

Odissey isə Taygözlərin yaşadığı haqqında məlumatı olmadan adaya gəlmişdi. Bu səfali yerlərdən qənimət əldə etmək istəyir və təsadüf nəticəsində Polifemlə qarşılaşır.

Bu və ya digər xüsusiyyətlər də hər iki təpəgözün bir-birindən fərqləndiyini, hər birinin özünəməxsus orijinallığı olduğunu təsdiqləyir.

4. “Ölməli olan ərin yerinə özünü qurban verən arvadı” mövzusu Əli Sultanlının qeyd etdiyi orta q mövzular silsiləsindən digər bir halqadır.

Bu mövzu yunan folklorunda, ən mükəmməl forması isə əsatirlərdən əsasını götürən Evrepidin “Alkesta” dramında və “Kitabi Dədə Qorqud” dastanındakı “Duxa Qoca oğlu Domrul boy”da maraqlı şəkildə işlənmişdir. Dastanda Əzrayılı döyüşə çağıran Dəli Domrulun sözləri Allah təalaya xoş gəlmir və onun canını almasını Əzrayıla tapşırır. Dramda isə Admet allahlara qurban verməyi unuduğu üçün ölümə cəzalandırılır. Hər iki qəhrəmana onların yerinə başqa ölümə razı olan adam tapdıqları təqdirdə ölümdən xilas olacaqları bildirilir. Həm Dəli Domrul, həm də Admet ata-anasına müraciət etsə də, həyatın şirin olduğunu bildiren valideynlər razılaşırlar. Mərd Dəli Domrul arvadından onun əvəzindən ölməyi xahiş etmir, Əzrayıldan ailəsini görmək, vidalaşmaq, vəsiyyət etmək üçün icazə istəyəndə xanımı Dəli Domrulun başına gələnlərdən xəbərdar olur və könüllü olaraq canını onun yerinə verməyə razı olur. Admet isə arvadı Alkestadan onun yerinə ölməyi xahiş edir, ərinə çox sevən Alkesta onun bu xahişini yerinə yetirir. Admet obrazı həm xudbin, həm sadələvh bir obraz kimi canlandırılmışdır. O, ata-anasını ölümə razı olmadığı üçün qınayır, hətta onlara qarğışlar yağdırır, xanımın ölümünü soyuqqanlıqla qarşılayır, amma bununla yanaşı o qonaqpərvər, qayğıkeş ata kimi də təqdim olunmuşdur. Admetin ən yaxın dostu Heraklın köməkliyi ilə Alkesta yenidən həyata qaytarılır. Dəli Domrul əsl qəhrəman kimi canlandırılır. Əsərin sonunda arvadından ayrı düşəcəyini, ölümünü ağına gətirə bilməyən Dəli Domrul Allaha müraciət edir:

Alursan, ikimizin canını bilə algil!  
Qorsan, ikimüzü canını bilə qogil!  
Kərəmi çox Qadir Tanrı! – dedi (3, 102)

Allah Dəli Domrulun duasını qəbul edir, ata-anasının canını alır, onlara isə uzun ömür nəsib edir. Hər iki əsər xoşbəxt sonluqla tamamlanır.

Əli Sultanlı dastanının boylarını mövzu ortaqlığı baxımından müqayisə etdiyi kimi obrazlar aləmindəki oxşar və fərqli məqamları da araşdırmalarına daxil etmişdir. O yazırdı: “Bizim dastan həm patetik, həm də etik xasiyyət daşıyır. Lakin qəhrəmanları etibarilə o daha çox “İliada”ya bənzəyir. “İliada”da olduğu kimi “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının da əsas qayğısı, onları hərəkətə gətirən arzu qüvvəsi müharibədir, vuruşdur, qəhrəmanlıqdır” (1, 78)

Həm dastanın, həm də poemanın əsas qəhrəmanları qeyri-bərabər döyüşlərin sonunda qalib gəlir, öz fiziki və cismani qüvvələri ilə digər obrazlardan fərqlənirlər.

Dastandakı düşmən obrazları: Şöklü Məlik, Qara Məlik, Qaratikən, Qara Tənul və s. oğuz igidlərindən qat-qat aşağı obraz kimi yaradılmış, onlar oxucuda yalnız nifrət hissi doğurur. Poemada isə Hektor Axillesdən, Eney Aqamemnonndan öz qəhrəmanlıqlarına görə geri qalmır, hətta bəzi məqamlarda onlardan üstün təqdim olunur.

Hər iki əsərdəki qadın obrazları da diqqəti cəlb edir. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanındakı qadınlar həm vəfalı, sədaqətli, ailəcanlı, həm də öz qəhrəmanlıqları ilə fərqlənirlər. Antik yunan ədəbiyyatında amazonkalardan başqa qılınc oynadan, at çapan qadın obrazlarına, demək olar ki, rast gəlinmir.

Dastandakı Qaraca Çoban obrazını Homerin “Odisseyə” poeməsindəki Yevmey və çobanbaşı Filoti obrazı ilə müqayisə etmək olar. Bu obrazlar öz ağalarına sədaqəti və düşməne qarşı qəhrəmancasına vuruşmaları ilə seçilirlər.

Obrazların geyimləri, silahları, məişət əşyaları, zinət əşyaları və s. haqqında Əli Sultanlı məqaləsinin sonunda ətraflı və dolğun məlumatlar vermişdir.

Görkəmli alim bu dəyərli araşdırmasında “Kitabi Dədə Qorqud” dastanının böyüklüyünü, ululuğunu, əzəmətini bir daha sübut etmiş, poetik, mənəvi, əxlaqi, cəhətdən yunan dastanlarından qat-qat üstə dayandığını, Azərbaycan ədəbiyyatının nə qədər zəngin, geniş, çoxşaxəli olduğunu və dünya ədəbiyyatının ayrılmaz bir hissəsi kimi özünəməxsus yer tutduğunu bir daha elm aləminin diqqətinə çatdırmışdır.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Sultanlı Əli. Məqalələr. Bakı, Azər nəşr, 1971
2. Homer. “Odisseyə” Bakı, Şərq-Qərb, 2009
3. “Kitabi-DədəQorqud” Öndər, Bakı, 2004
4. Homer. İliada Bakı, Öndər, 2004
5. Elmiasərlər. Dilvəədəbiyyatseriyası, kitabaləmi, Bakı, 2010
6. Kazımov Qəzənfər. Homerin poemaları və “Kitabi-DədəQorqud” Bakı, Təhsil, 2006
7. Bəraətməqaləsi “Kommunist” qəzeti, 26 mart 1957

**Лейла Рамазанова**

#### **Сравнение Античной литературы греции с «Китаби Деде Горгуд» в исследованиях Али Султанлы**

#### **Резюме**

Известный учёный литературовед Али Султанлы в своей статье ««Китаби Деде Горгуд» и греческие дастаны» исследует две великие культуры как древняя Греция и Азербайджан сходными и отличительными вопросами их литературы. Он в своей работе показал общую тематику античной литературы Греции и дастана «Китаби Деде Горгуд» провёл интересные сравнения. Али Султанлы наряду с темами исследует и образную систему, особенности композиции и выдвигает интересные соображения. Великий учёный своим ценным исследованием ещё раз доказал величие и древность дастана «Китаби Деде Горгуд».

## The comparison of ancient Greek literature and “The Book of DedeKorkut” in Ali Sultanli’s researches

### Summary

The Great literary critic scientist Ali Sultanli investigated Azerbaijan and Greek culture, literature, in the article named “The Book of DedeKorkut” and Greek epos’. He remarked common themes in ancient Greek literature and “The Book of DedeKorkut” and made interesting comparisons.

Besides the themes, by making original remarks, Ali Sultanli researched artistic features, the systems of images and motives.

The Great scientist proved the antiquity, grandeur and greatness of the “The Book of DedeKorkut” one more time with that valuable research.

MƏHBUBƏ QURBANOVA  
BDU, dosent  
Azərbaycan

### "KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" LEKSİKASI VƏ ÜMUMTÜRK LEKSİKOQRAFİYASI (I məqalə-elmi nəzəri baxış) (ehtimallar və mülahizələr)

**Açar sözlər:** *leksem, leksemantika, leksikoqrafik, literativ, literativləşmə, sosiolingvistik, kommentari, leksemantik-struktur, fonotartibat, məna daralması və genişlənməsi, leksemantik deformasiya və s.*

**Ключевые слова:** *лексема, лексемантика, лексикография, литературив, литература, социолингвистический комментарий, лексемантическая структура, фоносоствление, сужение и расширение значения, лексемантическая деформация и др.*

**Key words:** *a lexeme, lexemantics, a lexicography, literative, literacy, sociolinguistical comment, lexemantical streucture, phonomaking, narrowing and a widening of meaning, lexemantical deformation, etc.*

Bütün türk dünyasının dəyərsiz abidəsi sayılan və dünya türkoloqları tərəfindən etiraf edilən "KDQ" digər şifahi və yazılı abidələrdən bir neçə baxımdan seçilir:

**birincisi:** bu abidə yalnız bir türk boyunun deyil, bütöv bir türk etnosunun yaranışdan orta çağ dövrü qədərki kultunu-etnik-tarixi, tarixi-dövlətçilik, inzibati-idarəetmə, hərbi-taktiki, mədəni-məişət və digər kateqoriyaları özündə əks etdirir.

**ikincisi:** bu abidənin konkret yaranma tarixi bütün digər şifahi abidələr kimi dəqiq məlum deyil-əlbəttə, şifahi forması nəzərdə tutulur. Araşdırmaların birində bu dastanın III-IV əsr oğuz kultunu, VI-VIII əsr tarixi siyasi hadisə və prosesləri özündə əks etdirdiyini, XI əsrdə bu dastanın ilk dəfə qələmə alındığı göstərilir (1, 3-12). Bununla bərabər başqa mənbələr "KDQ"-nin daha erkən prototürk dövrünə aidliyini göstərməkdədir.

**üçüncüsü:** XI əsrdə qələmə ilk dəfə alınmış, 1815-ci ildən elmə bəlli, 1916-cı ildə Türkiyədə "Kitab-i Dede Korkut əla-i Taife-i Oğuzan" adı ilə Kilisi Əhməd Rifət, 1962-ci ildə Azərbaycanda "Kitabi-Dədə Qorqud" adı ilə Həmid Araslının təqdimatında ortaya çıxarılmış bu abidə, həm də ilk dəfə qələmə alınmış şifahi abidədir. 1024-cü ildə qələmə alınmış bu abidə

şifahi-canlı-ümumtürk danışiq dilinin ilk ədəbi-literativ nümunəsi yalnız türk dünyasının alimlərinin deyil, həm də dünya dilçi və folklorşünaslarının diqqətini özünə çəkmişdir.

dördüncüsü: artıq XI əsrdə qələmə alınmış-literativləşmiş "KDQ" dili konkret bir dilin-oğuz türklərinin yazılı dil nümunəsi kimi Drezdenə, Vatikana gedib çıxır. Bu barədə iki mötəbər alimin fikrinə diqqət edək: 1. "Dədə Qorqud" dastanlarının yazıya köçürülmə zamanında-təxminən XI əsrdə artıq nə müstəqil oğuz qəbiləsi, nə də saf oğuz dili mövcud idi... Görünür elə bu səbəbdən də M.Kaşğari ayrıca oğuz və ya qıpçaq dilindən deyil, güman ki, ümumxalq Azərbaycan dilindən bəhs edir (2, səh. 105). 2. "Ola bilər ki, XI əsr yazılışı dastanın ilk yazıya alınması deyil" (3, 51; 4, 105-131). Burada həm ziddiyyət var, həm də ziddiyyətlərin məntiqi vəhdəti. XI əsrin türk tarixində oğuz boylarının ayrılma həqiqəti danılmaz faktır. İkinci fikir elmi ehtimaldır və deyəsən, bu elmi ehtimal həqiqətlə üst-üstə düşür. Hətta S.Əlizadə "KDQ"-nin 1024-cü ildə qələmə alındığına öz araşdırmalarında, o cümlədən də "KDQ"-nin bu gün bizə bəlli və O.Ş.Gökyaya əsaslanan, H.Araslıdan gələn Azərbaycan çevirməsində qeyd etmişdir (1). Əvvəlki istinad etdiyimiz Ə.Dəmirçizadənin fikri də ehtimal-həqiqətdir. Çünki M.Kaşğarinin 1077-ci ildə bitirdiyi "DLT" yalnız bir oğuz dilinin materiallarını-dil faktlarını deyil, artıq oğuz qrupuna daxil olan, o cümlədən də oğuz-qıpçaq dil qovuşuqlarından törəmiş dil faktlarından bəhs edir.(5).

nəhayət: "KDQ" özündə yalnız oğuz qrupu türk boylarının danışiq leksemlərini deyil, bütün türk boylarının dil vahidlərini özündə ehtiva etmiş və ümumtürk ədəbi dilinin yaranmasında əsas rol oynamışdır. Əgər tapılması və öyrənilməsi 1793-cü ilin noyabrında başlanmış Qədim Türk Yazılı Abidələrini (QTYA) "KDQ"-dən öncəki yazılı türk mənbəyi kimi götürsək, görərik ki, "KDQ" leksikası onu da özündə dolğun şəkildə əks etdirir. Sadəcə, "KDQ"-nin yazıya alınmasından sonrakı leksikoqrafik mənbələr öncəki yazılı variantdan xəbərsiz olmuşlar... Ya da belə lüğətlərin müəllifləri ərəb xilafətinin hegemonluq təsirindən ehtiyatlanmış və özündə canlı ümumtürk danışığını tam şəkildə ehtiva edən ümumtürk mənbəyini "unutmağa" üstünlük vermişlər.

Əlbəttə, bunlar bizim ehtimallarımız ola bilər. Ancaq əks arqumentlər olmadığından belə ehtimalları irəli sürmək həqiqət axtarışına səsləyir.

Təbii ki, hər hansı ehtimal qəbul edilmiş (bəlkə də etdirilmiş) həqiqəti aydınlatmağa yönəlir. Bu baxımdan biz öz ehtimallarımızda-"KDQ" Leksem bazası və ümumtürk leksikoqrafiyası arasındakı bağlılığı doğrultmaq üçün dilin tarixi oturuşması və inkişaf traektoriyası üç nöqtəni birləşdirən bir düz xətt üzrə izləməyə üstünlük veririk:

---

### 1 2 3

1. "KDQ"-yə qədərki yazılı mənbə QTYA-ləri.
2. "KDQ".
3. "KDQ"-dən sonrakı leksikoqrafik mənbələr.

İstəsək də, istəməsək də etiraf etməliyik ki, bu üç nöqtədəki mənbələr bizə Türkiyə araşdırıcılarından daha etibarlı qaynaq kimi gəlmişdir. "QTYA"-nın türk dünyasında ilk geniş təfsirini Mühərrəm Ergin vermişdir (6). Onun kitabında yazılı abidələrin dilindəki sözlərin Türkiyə türkcəsində leksikoqrafik izahı yer almışdır. Belə leksikoqrafik lüğəti bu abidələrlə bağlı "göytürkcə-azərbaycanca", "qədim uyğurca-azərbaycanca" lüğət şəklində ilk dəfə Əbülfəz Rəcəbli nəşr etdirmişdir (7). Nəzərə alsaq ki, M. Ergin öz araşdırmalarında zaman baxımından öncədir, biz ümumtürk leksemlərinə yanaşmada onu əsas götürməliyik. Lakin bəzi hallarda Ə.Rəcəbli yeni baxışına görə, çağdaş azərbaycancaı önə çəkdiyinə görə daha mötəbər sayılır.

Eyni zamanda da, "KDQ"-nin türk dünyasında ortaya çıxarılmasında Türkiyə alimlərinə istinad etməyi üstün tutur və Sovetlər dövründə belə yasaqlanmış abidənin nəşrinə, dilimizə çevrilməsinə davamlı olan alimlərin araşdırmalarını vacib sayırıq. Bir vacib məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, "KDQ" dilinin leksikoqrafiyası ilə bağlı nəşrlər də Azərbaycanda olmuşdur (8,9). Biz də yuxarıda göstərdiyimiz üç nöqtə xəttində bu mənbəni üstün hesab edirik, o cümlədən də leksemlərin tarixi inkişaf traektoriyasının da qarşılaşdırılma və tutuşdurulmasında bu mənbələri sambalı sayırıq.

Ümumtürk leksikoqrafiyasının öyrənilməsində, təbii ki, standart dil normalarına-sintaktik konstruksiyalara malik ümumtürk ədəbi dilinin başlanğıcı kimi XIII əsr götürülür.

Yeni ədəbi dilin yaranması və sonrakı iki-üç yüzilliyin lüğətləri:

a) ədəbi dilin yaranmasına qədərki ümumtürk dil elementlərini özündə əks etdirir;

b) ədəbi dilin yaranma dövründə və sonrakı mərhələlərdə türk dilinin leksik bazasını ehtiva edir.

Etiraf olunmuş bir faktdır ki, uzun yüzilliklər boyu türk dillərinə yönəli lüğətlər başqa xalqların-ilk mərhələdə ərəblərin, sonra farsların, rusların və digər xalqların türk dilini öyrənmə məqsədilə hazırlanmışdır. Bu baxımdan da türk dili ilə bağlı lüğətlər, elə adını çəkdiyimiz xalqların dilində tərtib edilmiş və elə bu dillərdə də türkmənşəli leksemlərə izahlar-kommentarilər verilmişdir. Görünür bunu nəzərə alaraq Ə.Cəfəroğlu yazır ki, " .... ərəb dilini bilmədən "Divan"dan (söhbət M.Kaşğarlının "Divan"ından gedir) istifadə etmək çətinidir"(10, səh. 21)

M.Kaşğarlının Abbasi xəlifəsi Müktədi Billaha ithaf etdiyi və 1077-ci ildə tamamladığı "Divaniü Lugati't-Türk" əsəri bütün türk dünyası üçün ilk leksikoqrafik mənbə sayılır. Ərəbcə tərtib olunmuş lüğətin əvvəlindəcə müəllif yazır: "Türklərin könlünü almaq üçün onların dillərilə danışmaqdan özgə yol yoxdur". (Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, biz bu və digər lüğətlər haqqında məlumatda Ə.Cəfəroğlunun göstərilən əsərinə istinad etmişik).

M.Kaşğarlının "Divan"ı dörd cildə ilk dəfə Ankarada ərəbcəni kamil bilən Besin Atalay tərəfindən 1939-1944-cü illərdə, Daşkənddə 1959-1960-cı illərdə, Bakıda 2010-2013-cü illərdə nəşr edilmişdir. Daşkənd və Bakı nəşrləri Ankara nəşrindən çevirmə olduğuna görə mənbə kimi Ankara nəşrinə üstünlük verilir.

M.Kaşğarlı "Divan"ından sonra türk dilini ərəblərə öyrətmək üçün saysız-"sayıları kesin olaraq bilinməyən"(10, səh. 75) və XII-XIV əsrlərdə geniş yayılmış dillə bağlı lüğətlər, gərəkli əsərlər ortaya qoyuldu: Ədib Əhməd Yüknəki: "Atabətü'l-Həqayiq", Əhməd Yasəvi: "Divan-i Hikmət", Rəbğuzi:"Qisasü'l-Ənbiyya" və s.

Kaşğarlı "Divan"ında sonra ümumtürk leksikoqrafiyasında diqqəti xüsusi cəlb edən Seyid Əhməd Cəmaləddin ibn Mühənnanın "Hilyətü'l-insan və həlbətü'l-lisan" lüğətidir (11, 12, 13). Bu lüğət Ə.Cəfəroğlunun da göstərdiyi, eyni zamanda S.Malovun 1928-ci ildə təsdiqlədiyi kimi bütünlüklə azərbaycancanəhatə etmişdir. 1875-ci ildə Oksfordun məşhur Bodlean kitabxanasında tapılan, üç uyğun nüsxələri elmə bəlli bu lüğəti ilk dəfə 1900-cü ildə P.M.Melioranski öz doktorluq işində araşdırmaya cəlb etmiş, 1921-ci ildə Kilisi Rifət, sonra 1934-cü ildə Abdulla Battal Türkiyədə nəşr etdirmişdir. Azərbaycanca bu lüğətin leksemantik-struktur xüsusiyyətlərilə bağlı BDU-nun dosenti S.Kazımova geniş araşdırma aparmışdır (12). Sonra isə "İbn Mühənnə lüğəti" ayrıca olaraq akademik T.Hacıyevin təqdimatında nəşr edilmişdir (13). İbn Mühənnə lüğətindən sonra Əsirəddin əbu Həyyan əl-Əndəlusli tərəfindən hazırlanmış və 1313-cü ildə Qahirədə tamamlanmış lüğəti bütün leksikoqrafların mükəmməl lüğət kimi diqqətini cəlb edir (14). 2400 sözü özündə əhatə edən bu lüğətözsöz ehtiyatı baxımından heç də ibn Mühənnə lüğətindən geri qalmırdı. Həm də bu lüğətdəki 2400-ə yaxın sözün 1100-ü bugünkü azərbaycancada, yaxud da dialektlərimizdə işlənən sözlərdir (15). Əbu Həyyanın "Əd-dürrəl-mudiyyə fil-lüğət-türkiyyə" adlanan və 1250 sözü əhatə edən lüğətində də sözlərin 900-dən artığı Azərbaycan-türkcəsindədir.

Biz bunlardan əlavə kifayət qədər lüğətlərdən bəhs edə bilərik. Məqsədimiz bu lüğətlərdəki dil vahidlərilə "KDQ"-dəki leksemlərin arasında sıx əlaqənin mənzərəsini yaratmaq üçün, həm də lüğətlərin yaranma dövrünü və araşdırılma obyektinə çevrilməsinin səbəbləri haqqında doğru anlayış ortaya qoymaqdır.

"KDQ"-nin lüğəti, söz bazası, əlbəttə ümumtürk canlı danışq dilinə əsaslanır. Ola bilər ki, buradakı söz və ifadələrin müəyyən hissəsi bu gün Azərbaycan dialektlərində, o cümlədən digər türk ağızlarında işlənməkdədir. Ədəbi dil sosiolinqvistik amillərdən xali olmadığından milli dilin lüğət tərkibi özünü əbədi qoruya bilməz. Burada fonotərtibat deformasiyası, semantik dəyişmə-məna daralması və genişlənməsi, dəyişmə, əvəzetmə, zənginləşmə baş verir və bundan qaçmaq mümkün deyil.

## Ədəbiyyat:

1. Kitabi-Dədə Qorqud (F.Zeynalov və S.Əlizadənin çevirməsi), Bakı, 1988, 265 s.
2. Ə.Dəmirçizadə, Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi, I h., Bakı, 1979, 268 s.
3. Z.Budaqova, T.Hacıyev, Azərbaycan dili, Bakı, 1992, 200s.
4. T. Hacıyev, Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi, I h., Bakı, 2012, 476 s.
5. M.Kaşğari, Divani-lügət-it-türk, I-IV c. (çevirən Besim Atalay), Ankara, 1939-1944.
6. M.Kaşğari, Divani-lügət-it-türk, I-IV c. (çevirən Ramiz Əsgər), Bakı, 2012-2013.
7. M.Ergin, Orhun Abideleri, İstanbul, 1970, 158 s.
8. Ə.Rəcəbli, qədim türkcə-azərbaycanca lügət, Bakı, 2001, 192s.
9. "Kitabi-Dədə Qorqud" dilinin izahlı lügəti, Bakı, 1999, 204 s.
10. "Kitabi-Dədə Qorqud" ensiklopediyası, 2 cildə, İstanbul, 2000.
11. A.Caferoğlu, Türk dili Tarihi, I-II c., İstanbul, 1984, I c.-200s, II c.-246 s.
12. İbni-Mühənnə Lüğəti (çevir. Abdulla Battal), İstanbul, 1934, Ankara, 1988, 105 s.
13. S.Kazımova, Y.Məmmədli, "İbni Mühənnə lügəti" Azərbaycan dili abidəsi kimi (metodik vəsait), Bakı, 1997, 198s.
14. Seyid Əhməd Cəmaləddin ibn Mühənnə, Hilyətül-insan və həlbətül-lisan (çevirmə, qeyd və şərhlər akad. T.Hacıyev), Bakı, 2008.
15. Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak (türklərin dilinin idrak kitabı, tərc. akad. Z.Bünyadov), Bakı, 1992, 115s.
16. G.Əmirova, Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusinin "Kitabül-idrak" əsəri Azərbaycan dili tarixi üçün mənbə kimi (f.e.n, avtoref.), Bakı, 2004, 28 s.

**Махбуба Гурбанова**

**Лексика «Китаби-Дедэ Горгуд» и общетюркская лексикография  
(статья I – научно-теоретический взгляд)  
(гипотезы и рассуждения)**

### Резюме

Это – первая теоретическая статья на данную тему. Она посвящена обзору основной языковой базы древнетюркских письменных памятников до «Китаби-Дедэ Горгуд», в том числе общетюркской лексикографии до XV-XVI веков. Здесь также говорится о созданных в различные периоды словарях и их особенностях.

**Mahbuba Gurbanova**

**“Kitabi-Dede Gorgud” lexicon and common turks lexicography  
(the article I – a scientific-theoretical view)  
(hypotheses and reasonings)**

### Summary

It is a first theoretical article on the given theme. It is devoted to the review of the basic language base ancient Turkic written monuments before of “Kitabi-Dede Gorgud”, including a common Turk lexicography until XV-XVI centuries. There too have been spoken about the dictionaries created in the various periods and their features.

## “KITABI-DƏDƏ QORQUD” -MOTİVLİ ÇAĞDAŞ ƏDƏBİ ƏSƏRLƏRDƏ ÜSLUBİ RELEVANT ELEMENTLƏRİ

**Açar sözlər:**  *ritorika, leksik üslubiyyat, bədii dil, üslubi relevant elementləri, semantika*

**Ключевые слова:** *риторика, лексическая стилистика, художественный язык, стилистические релевантные элементы, семантика*

**Key words:** *rhetoric, lexical stylistics, artistic language, stylistic relevant elements, semantics*

Dilin lüğət tərkibi müxtəlif leksik-semantik mənalara olan sözlərdən təşkil olunur. Müəyyən semantika ətrafında qruplaşdırılan sözlər leksik-semantik qruplar yaradır. Lakin sözlər belə qruplar halında birləşmədən əvvəl ayrı-ayrı predmetləri ifadə edir. Hər bir söz ayrılıqda dilin lüğət tərkibinin elementi olur. Dilin müxtəlif funksiyalı üslublarında istifadə olunma cəhətdən lüğət vahidləri müəyyən fərqlənməyə, diferensiasiyaya məruz qalır. Digər tərəfdən, sözləri funksional üslublar üzrə qruplara ayırmaq mümkün deyildir. Çünki sözün bu və ya digər funksional üslubda işlənməsinə konkret məhdudiyyət qoyulur. Buna baxmayaraq, bəzi üslubların leksik sistemində yüksək işləkliyi ilə seçilən söz qrupları məlumdur. Məsələn, elmi üslubda ümumişlək sözlərdən istifadəyə üstünlük verilir. Lakin fantastik əsərlərdə də, müəyyən sahəyə aid yazılmış elmi-populyar işlərdə də terminlər, alınma leksika, neologizmlər sayca ümumişlək leksik vahidlərdən geri qalmaya bilər. Folklor, şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, dastan və eposlar, aşiq şerləri xəlqiliyi ilə seçilir, daha çox ümumxalq danışiq dilinin sözləri ilə qaynaqlanır. Ədəbi dilin də öz leksik sistemi vardır. Bir daha qeyd etmək lazımdır ki, funksional üslublara bölünmə, bütövlükdə lüğət tərkibinin vahidlərini həmin üslublar ətrafında qruplaşdırmağa imkan verir. Lüğət tərkibini üslubla bağlı olaraq ümumi şəkildə iki yerə ayırırlar: 1) üslubi relevant leksika; 2) üslubi irrelevant leksika (1,137).

Üslubiyyatı - yazmaq manerasını öyrənən elm kimi təyin etməyin əleyhinə olan P.Qiro belə hesab edir ki, üslub nitqin spesifik forması və onunla yanaşı, linqvistik işarələrin və düşüncə tərzinin də öz formaları, ifadə edənlə ifadə olunan arasındakı münasibət vardır. Bütün bunlar mətnin daxili quruluşu səviyyəsində qaynaq-qarışır. Məlumatın forması mövzudan və ifadə olunan fikirdən asılıdır. Dil məlumatın hazırlanıb ötürülməsi üçün müəyyən vasitələr verir (2,69). Təbii ki, bədii əsərin yaranma prosesi, fəaliyyət və istifadə meydanı, onun məqsədi dəyişkəndir. Ayrılıqda götürülmüş hər bir amil əsərə təsirini göstərir. Həmin təsirlər isə əsərin kompozisiyasında, süjetində və dilində ifadəsini tapır. Mətnin məqsədindən asılı olaraq onun dili və bu dili təşkil edən vahidlər, onların birləşmə, düzülmə, səslənmə xüsusiyyətləri dəyişir. Üslubi təhlil öz mahiyyətinə görə xəbəri bir-birindən fərqləndirən əlamətlərin eyniləşdirilməsi və seçilməsidir (3,106). Linqvistikanın ən böyük vahidi cümlədir, üslubi təhlilin əsası isə mətdir. Mətn olmasa, üslub mövcud deyildir.

R ritorika ədəbi janrlardan əvvəl yaranmışdır və kütlə qarşısında çıxışla bağlı sənət olmuşdur. R ritorika hüquqşünasların, sonralar dövlət və siyasi xadimlərin, eləcə də sərkərdələrin kütlə qarşısındakı çıxışlarını əhatə etmişdir. R ritorikada nitq formasının üç səviyyəsi vardır: məqsəd - ideyanın və mövzunun seçilməsi; kompozisiya-ideyaların düzülüş ardıcılığı; üslub- ritorik fiqurlardan istifadə. Üçüncü səviyyə dil formalarından istifadəni, adamların emosional vəziyyətinə təsir göstərəcək söz və ifadələri, ritmi, ölçünü, ahəngi seçimi əhatə etmişdir. Formanın seçimi mövzu, nitq predmeti və şəraitindən asılı olduğundan janrı müəyyənləşdirmişdir. Hər bir janra xas forma isə üslubu təyin edir.

Şamanların ifa etdikləri rəqslər və bu rəqslərin müşayiəti ilə oxunan mahnılar, deyilən sözlər, dua və tilsimlər ritorikadan daha əvvəlki dövrün məhsulu olmuşdur. Şübhəsiz ki, zamanın sınaqlarından, seçim, ayırma süzgəcindən keçən belə ayin və mərasimlər şamandan ozana qədər bir yol qət etmişdir. Beləcə, söz sənəti də süzgəcdən keçmiş, təkmilləşmiş, öz janrı və üslublarını qazanmışdır. Bu baxımdan müasir ədəbi əsərdə bu və ya digər sözün uzadılaraq, yaxud hecalara



bölnərək deyilməsi, qəfildən natamam kəsilməsi, təkrar-təkrar səslənməsi müəyyən mahiyyət kəsb edir. S.Saporta göstərir ki, «There is a big bear in the woods» - «Meşədə böyük ayı var» deyimi ilə «Theres BI-I-I-IG bear in the woods» - «Meşədə bö-ö-y-ü-k ayı var» cümlələri arasında üslubi relevant element fərqi olduğu kimi, dilənçinin «mən acam» deyimi ilə yatmağa getmək istəməyən uşağın «mən acam» deməsi arasında da üslubi relevant element yer alır (3,106). Birinci halda fikrin emosional-ekspressiv ifadəsində linqvistik elementlər iştirak edir. İkinci halda fərq ekstralingvistik amillə bağlıdır. Bədii əsər hər iki amili ötürmə gücünə malik olmalıdır. Ümumiyyətlə, üslubi rəngə malik nə qədər kiçik ünsürü ötürmək mümkün olursa, əsərin bədii-estetik, emosional-ekspressiv dəyərliliyi bir o qədər artmış olur. KDQ-dən bir nümunəni nəzərdən keçirək.

Qadın ana! Qarşum alub nə bögrərsən?  
Nə bozlarsan, nə ağlarsan?  
Bağrım la yürəgim nə tağlarsan?  
Keçmiş mənim günümü nə andırırsan? (4, 47).

Burada ötürülən məlumatın sırf informasiya, yəni baş verən hadisə haqqında xəbərin verilməsi əsas götürülsə, onda «nə ağlarsan?» kifayət edərdi. Eposda isə «bögrərsən», «bozlarsan», «ağlarsan» sinonim cərgəsindən istifadə edilmişdir. Sinonim cərgə elementləri daha dəhşətlidən, daha ağırdan zəifə doğru düzülüşdür. Dərddən böyülmək; dərddən od tutub yanmaq, göynəmək; dərddən ağlamaq. Qadın ananın bu fəryadı, naləsi, acısı ər kişinin bağrını, ürəyini dağladır, ona keçmiş gününü andırır. Deməli, hansı sözlərin, hansı ardıcılıqla işlənməsi əhəmiyyət kəsb edir, üslubi relevant səciyyə alır. İntonasiya ilə bağlı vasitələr sintaksis səviyyədə öyrəniləndirsə, leksik vahidlərin seçim və düzülüşü onların leksik üslubiyyatın elementləri kimi ayırmaq tələbini ortaya atır.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, KDQ motivli müasir bədii əsərlərdə də sözün uzadılması, məntiqi vurğu, emosional-ekspressiv elementlərdən istifadə etməklə ümumi məzmun əlavə olunmuş bədii təsiri gücləndirmə elementləri vardır. Nitqdən fərqli olaraq, yazıda belə elementlərin göstərilməsi vasitələri məhduddur. Lakin bir çox hallarda müəllifin dəst-xətti, üslubu, fikri açıq hiss olunur. Məsələn, Səhəndin əsərində belə bəndlər vardır:

Papağı qıllı-qılçıqlı,  
Üz-gözü səngər palçıqlı,  
Dönməz cəmərdlərim  
Bilmirəm hardadı  
har.....da...  
Babəkim, Koroğlum, Şah İsmayılım  
ha....nı? (5,161).

Niyə bir yerdə şahbaz atlar, digər yerdə tavla-tavla şahbaz atlar istifadə olunur. Nə üçün qızıl dəvələr və qatar-qatar qızıl dəvələr? Niyə qurd üçün çap-çap yudan, it üçün çap-çap içən? Oxşar sualların sayını kifayət qədər artırmaq mümkündür. Göründüyü kimi, təhkiyə formalarındakı fərqlər janrdan deyil, üslubdan və poetikadan doğur.

Məlumdur ki, dilin leksik-semantik sisteminin başlıca vahidi sözdür və sözün məzmununda konkret leksik məna, ümumi kateqoriya-semantik məna və qrammatik məna qəti fərqləndirilməlidir (6,285). Dildəki sözlər təkmənalı və çoxmənalı olur. Çoxmənalı sözün bütün mənaları ümumi semantik əsasa söykənir. Bu mənalar bir leksemin ətrafında cəmləşir, ona aid olur. Ümumi semantik əsasa yaxınlığa və uzaqlığa görə çoxmənalı sözün mənaları arasında müəyyən fərq vardır ki, onun səbəbini həmişə dəqiq aydınlaşdırmaq olmur. Eyni zamanda ifadə planına görə eyni, məzmun planına görə fərqlənən sözlər də vardır ki, onların ifadə etdiyi məna bəzən çoxmənalı sözdə özünü göstərir. Bəzən çoxmənalı sözün iki mənası arasındakı fərqi meydana çıxma, sözün məna cəhətdən semantik əsasdan uzaqlaşma səbəbini tapmaq çətinlik törədir. Bütün bunlara baxmayaraq məndə, bədii dildə çoxmənalı sözlərin işlənməsində üslubdan irəli gələn cəhət mövcud olur. Bu cəhət həm linqvistik, həm də ekstralingvistik amillə şərtlənə bilər. Deməli, bədii dildə leksik üslubiyyat baxımından relevant elementlərdən biri çoxmənalı sözlərdir.

Sözün leksik-semantik təbiəti lüğət tərkibindəki sözlərin semantik yaxınlığa və ziddiyyətə görə iki əsas qrupa bölməyə imkan yaradır. Yaxın mənaları ifadə edən sözlər və ya məna çalarına görə fərqlənən sözlər. Bunlar sinonimlərdir. Zidd mənalı sözlər antonimlərdir. Həm sinonimlər,

həm də antonimlər üslubi relevant elementlərdir. Sinonim sözlər sinonim cərgələr təşkil edir. Antonimlər cütlüklər əmələ gətirir.

Sinonim cərgənin bu və ya digər üzvünün mətnədə istifadə edilməsi və ya sinonim cərgənin müxtəlif elementlərinin müəyyən ardıcılıqla işlədilməsi üslubi əhəmiyyət kəsb edir.

*Altun-ağça bol xəzinəni kafər almış (4,154);*

Bədii əsərdə sinonimlərin işlənməsində müəyyən ardıcılıq gözlənilir. Cümlə və ya kontekst üçün daha vacib sözlər əvvəl işlənir. Altun ağcadan daha qiymətlidir. Ona görə də altun-ağça ardıcılığının gözlənməsi daha effektivdir, bədii mətnədə ifadə təsirini gücləndirir. İnformasiya ən qiymətli, dəyərlidən, vacibdən başlanaraq ötürülür. Altun və ağça sözlərinə sinonim kimi yanaşma zamanı sözlərin sinonimliyinə müxtəlif dərəcə səviyyələrinin olması qənaətinə gəlmək mümkündür. Sözlərin müxtəlif dərəcədə sinonimliyi haqqında fikirlər söylənilmişdir. C.Layonz yazır: «leksik vahidlərin istənilən çoxluğunu məna yaxınlığına və fərqi görə düzmək mümkündür. Məsələn, a və b mənaca eynidir (ciddi sinonimlik), a və c mənaca az yaxındır (sərbəst sinonimlik), a və d mənaca çox az yaxındır və s.» (7, 471).

Qeyd olunan şəkildə sinonimləri ayırmanın konkret meyarları, yolları yoxdur. Sinonim cərgələrin qurulmasında mənanın çox yaxınlığı əsas götürülür. Sinonimliyin üslubi xüsusiyyətləri kontekst daxilində üzə çıxır. Bu, baxımdan KDQ-də sinonimlərin işlənməsi xüsusi maraq doğurur. Antonimlər mətnədə daha çox yanaşı işləndikdə və ya eyni kontekst daxilində olduqda üslubi relevantlıq qazanır (Məsələn, başının biti ayağına endi).

«Ölmüşmüydün itmişmiydin, a Qazan!

Qanda gəzərdin, nerədəydin, a Qazan!» (4, 45).

«Ölmək» felinin cümlədə «itmək» felindən əvvəl işlədilməsində də sətiraltı məna vardır. Qazan diriylən evi yağmalana bilməzdi. Daha doğrusu, yağmalanmamalıydı. Çoban da bunu belə qəbul edir, oxucu da. Ancaq Qazan sağdır və çobanın gözləri qarşısındadır, deməli itmişdi. Və sonra harada gəzirdi, haradaydı. Lazım olan məqamda Qazanın yoxluğu onun ölümü ilə itməyi arasındakı mənaları yaxınlaşdırır «ölmək» feli ilə «itmək» felini sinonimlərə çevirir. Bu poetik dilin adi linqvistik qayda-qanunlar, normalarla izah olunmayan sirri, möcüzəsidir. Bu sirri yalnız mətn dilçiliyi səviyyəsində açmaq mümkün olur. Burada KDQ müqəddiməsində iki ardıcıl cümləni yada salmaq gərəkir. Ölməyə-yitməyə getməmişdim, yatacaq yerim genə bu xərəbə olarsaydı (4, 33).

Leksik səviyyəli üslubi relevant elementlərdən digəri arxaik və köhnəlmiş sözlərdir. Belə sözlərin bədii əsərlərdə işlədilməsinin başlıca səbəbi əsərin aid olduğu dövrün danışıq, dil xüsusiyyətlərinin canlandırılmasıdır.

KDQ-də «yağı» və «düşmən» eyni mənada işləkdir: *Səni yağı nerədən darımuş, gözəl yurdum. (4, 44). Görəyim, Oğuzda mənim dostum, düşmənim kimdir? (4,62).*

Dilimizin hazırkı mərhələsində bu sinonimlər leksik semantik inkişafı ilə bağlı müvaziliyini itirmişdir. «Yağı» sözü qeyd olunduğu kimi qədim türk yazılı abidələrində, KDQ dastanlarında məhsuldardır. Bu sözdə arxaikləşmə, köhnəlmə getsə də, söz bütünlüklə dilin lüğət tərkibindən həm çıxmamış, həm də əvvəlki mənasını saxlamışdır. Müasir Azərbaycan dilinin daşıyıcısı üçün «yağı» sözü anlaşılıq və aydındır. Dilin hazırkı inkişaf meyilləri yağı sözünün işləkliyinin artmasını göstərir. KDQ motivi əsasında yazılmış bədii nümunələrdə bu sözdən istifadə həm dastanın poetik dil sistemini qorumaq, həm də əvvəlki tarixi şəraiti canlandırmaq məqsədi daşıyır. Əlbəttə, arxaikləşmiş sözlərin yenidən dilə gətirilməsi həmin sözlərin istifadə imkanlarını artırmaq məqsədi də güdür. Deməli, «yağı» və «düşmən» sözlərinin istər dastanda, istərsə də bu motivdə yazılmış yeni əsərlərdə istifadə olunmasına müxtəlif aspektlərdən baxmaq mümkündür. Bizim tədqiqatımız üçün bu arxaik sözlərin müasir əsərlərdə üslubi xüsusiyyətlərini aşkarlamaq daha vacibdir.

KDQ motivli əsərdən götürülmüş aşağıdakı nümunəni də nəzərdən keçirək:

«Yağıdı o, Basat, oğuz yağı, babana yağı. Ər igitlər yağılarla döyüşə-döyüşə arənlərə döndülər.

Bir xeyli susandan sonra:

-Yağı nəyə derlər, Qorqud? – Basat mənə sordu.

-Basat, yağı ona derlər ki... biz yağıya yetişirsək, biz onu öldürürüz, yağı bizə yetişirsə yağı bizi öldürür. Yağı olan budur, Basat.

-Yağının qanını tökmək bir bəndəyə yakışır mı, Qorqud?

-*Yakışır, Basat. Yağı zatən Qanı töküləsi yağıdır*» (8, 82).

Kamal Abdulla kiçik bir kontekst daxilində yağı sözünü 13 dəfə istifadə etmişdir. Bunun müqabilində «düşmə» sözü bir dəfə olsun belə, dilə gətirilməmişdir. Maraqlı cəhətlərdən biri də ondadır ki, müəllif «yağı» sözünü izah edərkən də onun sinoniminə müraciət etməmişdir. Bir cümlə daxilində «yağı» 3 və 4 dəfə təkrar edilir. Lakin bu zaman cümlə eyni sözün təkrarı ilə ağırlaşmır, yeknəsəklilik kəsb etmir. Deməli, nəticə etibarlı ilə sözün təkrarı əvəzinə onun sinonimini işlətmək həmişə tələb olunan effekti vermir. Əksinə, eyni sözü məqamında, yerində işlətmək üslubi məzmun daşıyır. Deyim və şərh təsirini kifayət qədər gücləndirir. Kontekstdəki dialoqda tərəflərin eyni sözü deyil, onların müəyyən birləşməsini də təkrar edirlər (*yağı ona derlər*). Bu cəhət dialoq üçün, eləcə də KDQ dili üçün səciyyəvidir.

Beləliklə, leksik üslubiyyatın üslubi relevant elementləri kimi çoxmənalı sözləri, sinonimləri, antonimləri, arxaizmləri, və omonimləri ayırmaq mümkündür. Bu elementlər arasında çoxmənalı sözlərin və omonimlərin bədii əsərdəki rolu digərlərinə nisbətən kifayət qədər böyük deyildir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Moren M.K., Teternikova N.N. Stilistika sovremennoqo fransuzskoqo yazıka. Moskva, 1960.
2. Qiro P. Razdeli i napravleniə stilistiki i ix problematika//Novoe v zarubejnoj linqvistike. Moskva: Proqress, 1980.
3. Saporta S. Primenenie linqvistiki v izuçenii poetičeskoqo əzıka//NZL, 1980,
4. «Kitabi-Dədə Qorqud» Bakı, Yazıçı, 1988.
5. Səhənd Bulud Qaraçorlu. Sazımın sözü. Yazıçı, Bakı, 1984.
6. Verdiyeva Z., Ağayeva F., Adilov M. Dilçilik problemləri. I h. Bakı: Maarif, 1982.
7. Layonz Dc. Vvedenie v teoretičeskuö linqvistiku. - Moskva: Proqress, 1978
8. Abdullayev K. Gizli Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1991

**Айнур Мамедова**

#### **Стилистические релевантные элементы в литературных произведениях, написанных по мотивам "Книги моего Деда Коркуда"**

##### **Резюме**

В статье анализируются стилистические особенности, точнее, лексико-стилистические релевантные элементы литературных произведений, написанных по мотивам дастанов "Книга моего Деда Коркуда". В процессе исследования рассматриваются лексико-семантические группы слов; проводится сравнение функционирования их и однотипных слов в "Книге моего Деда Коркуда". На основе исследований делается вывод о том, что определенная последовательность употребления в тексте синонимов, антонимов, архаизмов имеет особую значимость и носит релевантный характер.

**Mammadova Aynur**

#### **Stylistic relevant elements in the literary works based on the motives of "Kitabi-Dede Korkud"**

##### **Summary**

The article deals with the analysis of the stylistic peculiarities, more precisely lexical-stylistic relevant elements in the literary works based on the motives of "Kitabi-Dede Korkud". During the research are examined the lexical-semantic groups of words, are compared the peculiarities of their functioning and the same type of words in the "Kitabi-Dede Korkud". On the basis of the researches is concluded that the order of use of synonyms, antonyms, archaisms in the text is very significant and has a stylistic relevant character.

## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” ƏDƏBİ DİL VƏ DANİŞIQ DİL NORMALARININ İLK NÜMUNƏSİ KİMİ

**Açar sözlər:** *Ədəbi dil, danışıq dili, leksik norma, morfoloji norma, sintaktik norma, dərəcə kateqoriyaları və s.*

**Ключевые слова:** *литературный язык, на котором говорят языка, лексические нормы, морфологическая норма, синтаксические нормы, категории градусов и так далее.*

**Key words:** *Literary language, spoken language, lexical norms, morphological norm, syntactical norms, the degree categories and so on.*

“Kitabi-Dədə Qorqud” ədəbi-bədii dilin şifahi növünü təmsil etsə də, eyni zamanda əlyazma nüsxələrinə malik olan yazılı abidədir.

“Dədə-Qorqud” kitabının Drezden nüsxəsi “Kitabi-Dədəm-Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan” adlandırılmışdır. Nüsxənin adından məlum olur ki, boylar ümumi “Oğuznamə”lər silsiləsinə daxildir. Bu “Oğuznamə” bütövlükdə Azərbaycan türkcəsinin abidəsidir. Abidənin dilində başqa türk dilləri, xüsusən oğuz qrupu dilləri ilə müştərək cəhətlər çoxdur. Çünki həmin dövr türk dilləri arasında differensiasıyanın başlanğıcıdır. “Dədə-Qorqud” dilinin əsas lüğət fondu Azərbaycan milli dilinin əsas lüğət fondu ilə əsasən uyğundur. Dastanın dilində işlənmiş yüzlərlə söz öz lüğət mənası, fonetik-tələffüz xüsusiyyəti, morfoloji quruluşu ilə milli dil dövrünə, hətta milli dilin başlanğıc mərhələsinə uyğun gəlir. (1,105)

“Dədə-Qorqud” dastanın dili ilə müasir Azərbaycan dilinin lüğətindəki müəyyən fərqlər-leksik vahidlərin arxaıqlaşmasında özünü göstərir. Müasir Azərbaycan dilimiz üçün arxaıqlaşmış hesab olunan leksikon vahidlər “Dədə-Qorqud”un dilindən başqa, sonrakı mərhələlərdə klassiklərin və tərcümə-abidələrin dilində də müşahidə olunur.

T.Hacıyev qeyd edir ki, “Dastanın dilindəki müasir arxaizmlərin bir qismi bugünkü dialektlərimizdə qalır ki, bu da “Dədə-Qorqud” lüğətinin vaxtilə yalnız ədəbi dil səviyyəsində mövcud olmayıb, həm də canlı xalq ünsiyyətində işlənməsinin dəlalatıdır.” (1, səh.108)

Dil inkişaf edən, tədricən təkmilləşən ictimai kateqoriyadır. Dilin inkişafında ən çətin məsələlərdən biri onun normalarını müəyyənləşdirməkdir. Ədəbi dilin inkişafı prosesində təbii olaraq onun normaları yaranır və ənənə xarakteri alır. Ədəbi dilin norması milli və tarixi hadisədir. Buna görə də mövcud normalar hər xalqın mədəniyyəti ilə bağlı olur. Meydana çıxan hər bir normanın ədəbi dildə möhkəmləndirilməsində yazı xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Yazı vasitəsi ilə ədəbi dilin normaları sabitləşdirilir, ənənəyə çevrilir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” ədəbi dilin başlanğıc mənzərəsidir, burada ilk dövrlər ədəbi dilimizin bütün mənzərəsi öz təzahürünü tapır. Şübhəsiz, həmin ümumi təzahürdə “Dədə-Qorqud”un özünəməxsus cizgiləri vardır ki, bu da dövr ilə yanaşı, həm də əsərin bədii-üslubi fərdiyyəti ilə müəyyənləşir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı da ədəbi dilimizin normalarının öyrənilməsi üçün ilkin mənbələrdən sayılır. Dastanın dilinin ədəbi dil normalarına nümunələr əsasında leksik, morfoloji və sintaktik-üslubi normalaşmasına baxsaq, aşağıdakı mənzərəni görmüş olarıq.

Dildə leksik normalaşmanın öyrənilməsi dilin lüğət tərkibində mövcud olan sözlərin araşdırılmasında zəruridir. Burada hər söz haqqında, onun taleyi, nitqdə işlənilməsi barədə konkret düşünmək lazım gəlir. Xalqın dünyagörüşü, onun milli-maarif sahəsinin inkişaf səviyyəsi də, həmçinin, burada öz əksini tapır. Müxtəlif qədim və klassik yazılı, şifahi qaynaqlara söykənərək ayrı-ayrı leksik vahidlərin dildə sabitləşməsinin izlənilməsi və bu sabitləşmənin əsaslandığı leksik normanı müəyyənləşdirilir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” şifahi dil abidəsi olmaqla daha çox canlı danışıq elementləri, dil vahidlərinin leksik-fonematik variantları, o cümlədən də bu gün üçün arxaik hesab olunan

sözlərin çoxluğu baxımından diqqəti cəlb edir. Dastanın dilində XI əsrə qədərki ümumxalq canlı danışq dilinin oynaq koloriti, sərrast və mənalı dil vahidləri öz əksini tapmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında xüsusi leksik qat ayrılır ki, onlar müasir Azərbaycan ədəbi dili üçün arxaikləşmişdir. Belə vahidlərdən bəziləri dildən tamamilə çıxmış, müəyyən qrup sözlər öz semantik yükünü daraltmış, bir qrup vahidlər isə passivləşərək dialekt və şivələrimizdə öz işləkliyini saxlamışdır. Məs.:

*Banıççəkotaxdan baqırdı. “Mərə dayələr bu qavat oğlu qavat bizə ərlükmi göstərir?”-dedi.*

Mərə-nida, çağırış mənasında işlədilmişdir. Bu kəlməyə yalnız bir neçə yazılı abidələrimizdə bərə/mərə fonetik variantlarında rast gəlinir.

Semantik yükünü daraltmış sözlər əski fonetika-morfologiyası ilə qalır, ancaq başqa məna daşıyır. Bu hadisə Azərbaycan dilinin təşəkkülündə müxtəlif türk tayfalarının iştirakı ilə şərtlənir. Buna görə də, bu sözlərin müəyyən hissəsi müasir dövrdə başqa türk dillərində işlənilməkdədir. Məs.:

*Rəsul, əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan, Qorqud ata diyərlər, bir ər qopdı. (2, 31) Qalın Oğuz bəgləri arı sudan abdəst aldılar (2, 66).*

Bu cümlələrdə qopmaq- ayağa qalxmaq; meydana çıxmaq, zühur etmək; arı- təmiz, saf mənalarında işlədilmişdir. Hazırda bu sözlər müasir dilimizdə başqa mənalarda işlənərkədir.

Bir qrup sözlərin isə passivləşərək dialekt və şivələrimizdə işləndiyi məlumdur, bu arxaizmlərin müəyyən hissəsi eyni və müəyyən fonetik dəyişmə ilə qərb ləhcəsində işlənir. Məs.:

*Qanturalı bir kəpənəgi qapağına toladı. (2, 89) Bir gün Ulaş oğlu Tülü quşun yavrısı, bizə miskin umudu, Amut soyunun, aslanı, Qaracüğün qaplanı, Qonur atın iyəsi, xan Uruzun ağası, Bayandır xanın göyğüsü, Qalın Oğuzın, dövləti, qamış yigit arxası Salur Qazan yerindən turmuşdı (2, 42).*

Yapıncı anlamalı “kəpənək sözü” sözü əsasən, Borçalıda toponim adlarında mühafizə olunub. “Kəpənəkçi” arxaik apelyativli toponimlər sisteminə daxildir. Göyü sözü isə burada kürəkən mənasında işlənmişdir. “Göyü” qərb ləhcəsində “gü” heca düşümü ilə mühafizə olunmaqdadır.

Kitabın türk mənşəli leksikasının maraqlı bir cəhəti də eyni bir sözün müxtəlif fonetik variantlarda işlədilməsidir. Məs.:

*Qazan bəg: “Oğuz bəyini sevən yetsun!” –dedi. (2,66) Şökli Məliki bögirdibəni Qazan bəg atdan yerə saldı (2, 66).*

Bu nümunələrdə göründüyü kimi bəy-bəg paralelliyi dastanda yetirincə özünü göstərir.

Bəzi sözlərin “Kitab”da qədim variantlardan dilin ədəbi normasının sabitləşməyə doğru keçdiyi yolda baş vermiş fonetik fərqlənmələr müşahidə olunur. Belə müxtəlif struktur dəyişiklikləri dövrün ədəbi dil normalarının hələ sabitləşmədiyini, amma sabitləşməyə doğru irəlilədiyini sübut etməkdədir. Dildə mövcud qanunauyğunluqlar əsasında sözlər müəyyən tərkib hissələrindən ibarət olur. Bu hissələr morfoloji kateqoriyalara əsaslanır və morfoloji normaların məcmusu hesab olunur. Morfoloji normalara sözlərin müəyyən hal, kəmiyyət, mənsubiyyət, şəxs, zaman və s. şəkilçilər qəbul etməsi, şəkilçilərin ahəng qanuna uyğun olaraq söz köklərinə artırılması və s. daxildir.

Abidənin dili morfoloji quruluş baxımından da qədimliyi ilə səciyyələnir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili qrammatik quruluşca müasir Azərbaycan dili kimi iltisəqidir və türk dilləri ailəsinin cənub-qərb qrupundan olan dillərlə çox oxşardır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dilinin morfoloji quruluşu dedikdə nitq hissələri və onlarla üzvi şəkildə bağlı olan şəkilçilər nəzərdə tutulur. Dastanın dilində bəzi xüsusiyyətlər vardır ki, XIII əsrdən sonra nadir hadisədir. Bunlara köməkçi nitq hissələrinin zəif olması, bağlayıcıların azlığı, onun funksiyasını intonasiya yerinə yetirməsi kimi hadisələr daxildir. Dastanın dilində həm qrammatik, həm də leksik şəkilçilərdə ilkinlik xüsusiyyətləri ilə seçilir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində sözdüzəldici, sözdəyişdirici və məna düzəldici şəkilçilər işlənmişdir. Bu şəkilçilər indi Azərbaycan dilində yaşamaqdadır; digər qismi isə ya işlənmir və ya qeyri- məhsuldar halda bəzi düzəltmə sözlərdə qalmışdır. Şəkilçilərə nitq hissələrinə görə nümunələr əsasında baxaq:

İsmlərin morfoloji quruluşu əsasən müasir dilimizdə olduğu kimidir. İsmnin hal kateqoriyasının şəkilçiləri dastanın dilində fərqli xüsusiyyətləri ilə nəzərə çarpır.

1) Ədəbi yazı dilində təsirlik hal şəkilçisinin **n** ünsürü **y**-ya nisbətən üstünlük almasına baxmayaraq, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində bitişdirici **y** ünsürü də işlənmişdir. Məs.: *Dədə qapuyı açdı. Dəli Qarçar çıxdı.*(2, 57) *Borcluyı borcundan qurtarğıl!* (2, 35)

2) Dastanda yerlik hal şəkilçisi -da/-də bəzən çıxışlıq hal mənasında işlənmişdir. Məs.: “*Çobanın..alında bir öpdü*” (2, 56)

“Kitabi- Dədə Qorqud”dastanın dilində sifət düzəldən və xüsusən sifət dərəcəsinə əmələ gətirən şəkilçilər son dərəcə azdır. Dastanda sifət dərəcəsi düzəldən başlıca şəkilçilər bunlardır:

1) Şiddət dərəcəsinə əmələ gətirmək üçün bu günkü dilimizdə “m, p, r, s” ünsürləri işləndiyi halda, “Kitabi-Dədə Qorqud”da ancaq “p” işlənmişdir. Məs.:*Beyrək ap-alaca gərdəgi içində yeyub-içub bixəbər oturardı.*(2,57)*Oğlanın qırq gündə yarası önəldi, sapasağ oldu.* (2, 39)

2) Artırma dərəcəsi əmələ gətirmək üçün “-ca,-cə” şəkilçiləri işlənmişdir. Məs.: *Alca qanun yer yüzinə dökəyinmi?* (2, 35) *Sarı yılan soqmadın ağca tənim qalqub şişər.* (2, 38)

3) Müqayisə və üstünlük ifadə etmək üçün əsasən, dastanın dilində “yek” sözü ilə “-rək” şəkilçisi işlənmişdir. Məs.:*Anamdan yekrək qaynana. Atamdan yekrək qaynata* (2,78).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları dilində sayların quruluşu əsasən müasir Azərbaycan dilində olduğu kimidir. Əvəzliliklər də morfoloji quruluş baxımından bir o qədər fərqli deyildir.

Azərbaycan dilinin ilk formalaşma dövründə feil morfoloji cəhətdən rəngarəngliyi ilə digər nitq hissələrindən fərqlənmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində feilin kateqoriyalarını yaradan şəkilçilərin bir qismi hazırda dilimizdə işlənməməkdədir. Bu şəkilçilər aşağıdakı nümunələr əsasında göstərilmişdir:

1) Qədim zamanlarda əmr formasının şəxsə görə ifadə edilməsində bəzi şəkli əlamətlər nəzərə çarpır ki, o əlamətlər müasir dilimizdə arxaik hesab edilir. Məs.:

Sən onların yanına varğıl,

Muradını anlar verər, bəllu bilgil (2, 64).

Burada əmr formasının ikinci şəxsin təkində -gil, -ğil şəkilçisi artırılıb və bu şəkilçilər damaq ahənginə tabe olaraq iki şəkildə işlənmişdir.

-əlim, -alım şəxs şəkilçisi əsasən, iş və ya hərəkətin iki və daha çox şəxs tərəfindən birlikdə görüldüyünü bildirir. Məs.:

*Bunun ardınca, görəlim, xanım, kimlər yetdi* (2, 45).

2) Feilin bacarıq forması inkar formasında kiçik fonetik bir dəyişiklik olmuşdur ki, *bil* felindən sonra inkarlıq bildirən –ma, -mə şəkilçisi qəbul etdikdə - m-in geri assimilyasiyası ilə əlaqədar olaraq *bil* sözü tamamilə itir. Bu hadisəyə dastanın dilində rast gəlirik. Məs.:

*Hər kim ol canavarı bassa, öldürsə qızımı ona verərəm... basammasa başın kəsərdi* (2,96).

Dastanda işlənən feil bağlama şəkilçilərindən bəziləri müasir Azərbaycan dilində işlənmişdir:

1) - ibən, -ubən, -übən şəkilçisinin ifadə etdiyi məna –ib şəkilçisinin ifadə etdiyi mənaya tamamilə uyğun gəlir. Məs.:*Ərə varan qız qalqa, qol saluban oynaya, mən qopuz çalam* (2, 64).

2) – madın, -mədin müasir ədəbi dilimizdə -madan, -mədən formasında sabitləşmişdir. Məs.: *Qanturalı aydır: “Baba, mən yerimdən turmadın ol-turmuş ola! Mən qaraquc atıma binmədin ol binmiş ola!”* (2, 85).

3) – gəc, -ğac bu şəkilçi sövti hadisəyə uğramış, yəni samitlər yerini dəyişərək –cək, -caq şəklində sabitləşmişdir. Məs.: *Böylə digəc Beyrəg yayı aldı, çəkdi* (2, 63).

Ədəbi dil norması çərçivəsində söz birləşmələri, sözlər arasında əlaqələr, müxtəlif cümlə növləri, söz sırası, intonasiyası mövcuddur ki, bunlar bütövlükdə sintaktik normaları əhatə edir.

Azərbaycan dilinin sintaktik quruluşu əvvəl yarandığı quruluşun ana xətti bir o qədər də dəyişməmişdir. Buna görə də “Kitabi- Dədə Qorqud”dastanları dilinin sintaktik quruluşu ilə müasir Azərbaycan dilinin sintaktik quruluşu arasında yaxınlıq daha çoxdur. Dastanda cümlə, cümlə üzvlərinin cümlə daxilində sıralanması, mürəkkəb cümləni təşkil edən sadə cümlələrin bağlanması və mövqeyi, sözlərin sırası – bütün bunlar iltisafilik əsasında qurulmuşdur. Bu xüsusiyyətlər isə Azərbaycan dilinin əsas qanunu kimi qalmaqdadır.

T. Hacıyev qeyd edir ki, “Dədə-Qorqud dilinin daha qədim dövrlərinin məhsulu olmasının dəlaləti kimi iki sintaktik xüsusiyyətinə diqqət yetirilib.

“Dədə Qorqud Kitabı”ndakına qarşı duran əcnəbi sintaktik intonasiya XIII-XVI əsrlərin ədəbi-yazılı nəsrində normativ mahiyyət qazanmışdı. “Kitab”ın intonasiya sintaksisi həmin normadan kənarda qalır. Nəsr dilindəki əcnəbi sintaktik intonasiya norması Azərbaycan yazılı

ədəbi dilinin tarixində uzun zaman davam etdi. “Dədə Qorqud kitab”ının intonasiya ənənəsi isə həmin müddətdə xalq şeiri janrlarının dilində yaşayır.

“Dədə Qorqud Kitabı”nın sintaksisi ilə bağlı başqa bir cəhət isə dastanın sintaktik vahidlərinin-söz birləşmələri və cümlələrinin leksik sistemi göstərir ki, bu, yaradılışında nəsr sintaksisi olmayıb. Dəyişmə əməliyyatları dastanın dilini ilkin poetik mahiyyətdən “təmizləyə” bilməmiş, başlanğıcında onun şeir dili olmasına dəlalət edən çoxlu faktorlar qalmışdır. Dastanın nəsr kimi verilən hissələri şeirlə və ya şeir tələblərini ödəyən qismlərlə doludur.“(1, 17-119)

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında ən az işlənən cümlə üzvü mübtədadır. Buna səbəb isə mübtədə ilə ifadə olunan şəxs məfhumunun xəbərlərin hamısında morfoloji vasitə ilə ifadə edilməsidir. Dastanın dilindəki cümlələrdə bəzən xəbərlərin sayının mübtədalara nisbətdə daha çox işləndiyi görülür. Məs.:

*Sağın-solun Uruzın çevirdilər. Qırq yigidin şahid etdilər. Oğlanın üzərinə düşdilər (2,71).*

Talı sazın aslanına yedirdin mi?

Ağ əllərin qarısından bağlatdın mı?

Kafər ögincə yuritdin mi?

Dili-damağı qırıyıb dörd yanına baqdırdın mı? (2, 72).

Ə.Dəmirçizadə yazır: “Dastanda mübtədanın daimi sabit yeri yoxdur; mübtədə çox zaman xəbərdən əvvəl, bəzi hallarda isə xəbərdən sonra verilir” (3, 101).

Dastanın dilində xəbərin yeri digər cümlə üzvlərinə görə daha sabitdir. Çox vaxt cümlənin sonunda işlənən xəbər məntiqi vurğunun tələbi ilə sual və əmr cümlələrində mübtədadan əvvəl və cümlənin əvvəlində də, ortasında da işlənmişdir. Məs.: *Tənrinin birliginə yoqdur güman!* (2, səh.80)

Güni gəldi, kafər başın kəsdürəyim sənin için.

Aslan adım saqlardım sənin için.

Yaqa tutub kafərlə uğraşmayım sənin için.

Ağız-dildən bir qaç gəlmə xəbər mana! (2, 70).

Ə.Dəmirçizadə “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanlarının dilindəki cümlə üzvlərinin izahını verdiyi zaman ikinci dərəcəli üzvlərin bəzən cümlə sırasının pozulduğu hallarına diqqəti cəlb edir. Dastanda sadə cümlələr, mürəkkəb cümlələrə nisbətən daha çox işlənmişdir. Sadə cümlənin, demək olar ki, bütün növlərinə rast gəlirik. Dastanın dilində nəqli cümlələrə daha çox rast gəlinir ki, bu cümlələrin çox hissəsi feili, az bir qismi isə ismi xəbərlərlə ifadə olunmuşdur.

Xəbəri feillərdən düzələn cümlələrdə ən çox şühudi və nəqli kemiş zaman, çox az hallarda isə başqa zamanlar işlənmişdir. Məs.:

*Beyrəgə və anasına və qız qardaşlarına muştçı gəldi. Sevindilər, şad oldular (2,56).*

“Dədə Qorqud”un dilində sual cümlələrinin bir qismi intonasiya vasitəsi ilə düzəlmişdir. Sual cümlələrinin müəyyən bir qismi ədatların vasitəsi ilə yaranmışdır. “Kitab”ın dilində xüsusilə *məgər* və *bəs* ədatları ilə düzələn sual cümlələri daha çox işlənmişdir. Məs.:

*Pəs varasın,cici-bici türkmən qızını alasan, nəgahandan tayanım, üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?- dedi. (1,85)Məgər Başı açuq Tatyana qələsindən, Aqsəqa qələsindən kafərin casusu vardı. (1,69)*

“Kitabi- Dədə Qorqud” dastanlarının dilində işlənən sual cümlələrinin “-mi” ədatı ilə düzəlməsi bu cəhətdən onu qərb qrupu dialekt və şivələrimizə daha çox yaxınlaşdırır. Məs.: *Güz alması kibi ol yanağını yırtdınmı, qız? (1,65). Alan sabah, xan qızı, yerimdən turmadımmı? (1,65)*

Yoxsa, a Qazan, ayağımdan sərmüzə atayınmı?

Qara tırnaq ağ yüzümə calayınmı?

Güz alması gibi al yanaqlarım yırtayınmı?

Çənbərümə alca qanım dökəyinmi? (1,73).

Sual cümlələrində işlənmiş sual əvəzlilikləri müasir Azərbaycan dilindən mahiyyət etibarını ilə heç də fərqlənmir; nəzərə çarpan fərqli cəhətlər isə əsasən özünü fonetik tərkibində göstərir. Məs.:

İki vardın, bir gəlırsən, yavrum qanı?

Qara gərdunda bulduğum oğul qanı? (2,72).

Abidənin dilindən aydın olur ki, əmr cümlələri müxtəlif üsullarla düzəldilmişdir.

1) Feilin əmr forması ilə düzələnələr. Məs.: Aydır: “*Qalqubanı, yigitlərum, yerun, üzdən uru turun*” –*dedi.* (2, 34)*Ac görsən, toyurğil. Yalancı görsən, tonatğil.*(2, 35).

2) Əmr ədatlarının iştirakı ilə düzələnələr. Məs.:*Qoyun məni bu ağacla söyləşəyin didi* (2,49).

Nida cümlələri xitabların, ” nə” ədatının və nida sözlərinin köməyi ilə düzəlmişdir. Məs.: *Ölmüşmiydin yitmişmiydin, a Qazan!* (2, 45). *Adı görklü Məhəmməd Mustafa yüzi suyuna bağışlasun, xanım hey!..*(2, .67) *Nə oturarsan sultanım, Baybican bəg ol sana verəcəgi qız Beyrəgə verdi* (2, 57).

### **Ədəbiyyat:**

1. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə Bakı.2012. 465 s.
2. ”Kitabi-Dədə Qorqud”(tərtibçi, çevirmə və izahlar: F.Zeynalov, S.Əlizadə) Bakı, Yazıçı, 1988, 265 s.
3. Dəmirçizadə Ə.M. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1999, 139 s.
4. Qurbanov A. Dil və norma. Bakı, 1992, 46 s.
5. Mirzəzadə H. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası Bakı.1990, 374 s.

**Тәюбова Назлыханым**

### **"Китаби - Деде Коркут" как в первом примере литературного и разговорного языковых нормы**

#### **Резюме**

"Китаби - Деде Коркут" первый памятник которые отражает литературный и произносимые нормы языка. Это можно проследить пути развития современных норм литературного языка в этом эпосе. Было понятно, что языковые особенности памятника сохранились в акценте и диалект азербайджанского языка в той или каких-либо других уровнях. В статье эти проблемы были описаны и показаны на основе образцов.

**Teyyubova Nazlikhanim**

### **"Kitabi - Dede Korkut" is as the first example the literary and the spoken language norms**

#### **Summary**

"Kitabi - Dede Korkut" is the first monument reflecting the literary and the spoken language norms. It is possible to follow the develop ways of the modern literary language norms in this epos. It was understood that, the anguage features of the monument have been preserved in the accent and dialect of the Azerbaijan language in this or any other levels. In the article these issues has been described and shown on the basis of samples.



## “KİTABİ –DƏDƏ QORQUD”UN DİLİNDƏ HAL KATEQORİYASININ SEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** “Dədə Qorqud”, ismin hal kateqoriyası, hal əvəzlənməsi, söz birləşməsi və hal, qoşma və hal

**Ключевые слова:** “Дедэ Горгут”, категории надежа имени существительного, чередование надежом, предлоги и надежы, словосочетания и надежы

**Key words:** “Dede Korkut”, case category of the noun, case substitution, adposition and case, phrasal words and case category

Dünya türklərinin mənəvi sərvətlər xəzinəsinin ən nadir inciləri sırasında “Kitabi-Dədə Qorqud” xüsusi yer tutur. Dünya qorqudsünaslığı istər etnik, mənşə, istər tarixi-coğrafi, ərazi, istərsə də dil və məfkurə baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycan xalqına mənsub olması fikrini qəti şəkildə təsdiq edir. “Kitab” elə bir ədəbi sənət nümunəsidir ki, onda xalqımızın ilkin dünyagörüşündən başlamış orta çağların tarixi hadisələrinə qədər əksər izləri əks olunur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dilçilik, ədəbiyyatşünaslıq, tarix, etnoqrafiya və digər elmlər baxımından daim tədqiqat obyektinə kimi çıxış edir. “Kitab” üzrə XIX əsrdən başlayan çoxşaxəli tədqiqatlar bu gün də davam etməkdədir. Lakin akad.Tofiq Hacıyevin dediyi kimi “Qədim adətlərimizin, maddi-mənəvi mədəniyyətimizin tarixini öyrənmək üçün “Dədə Qorqud” kitabına dönə-dönə qayıtmaq lazımdır” (1, 84).

“Kitab” Türkologiyada ən çox tədqiq olunan abidələrdən biridir. Türkologiyaya məlumdur ki, qədim türk dillərinin morfoloji quruluşu ilə müasir türk dillərinin, həmçinin Azərbaycan türkcəsinin morfoloji quruluşu baxımından ciddi fərqlər yoxdur. Bu barədə Ə.Şükürlü yazır: “Qədim türk yazılı abidələrində özünü göstərən bütün əsas və köməkçi nitq hissələri müasir türk dillərindən çox az fərqlənir. Hətta bəzi morfoloji kateqoriyalar, morfoloji əlamətlər demək olar ki, indiki türk dillərinin morfolojiyası ilə tam uyğunluq təşkil edir. Bu fikirləri “Kitabi-Dədə Qorqud”un morfoloji elementləri haqqında da söyləmək olar” (2,76). Belə ki, “Kitab”ın dilinə nəzər saldıqda qrammatik göstəricilərin böyük bir qisminin müasir ədəbi dilimizdə eynilə işlənilməsinin, bəzilərinin isə ilkin forma və funksiyasının yalnız dialektlərdə saxlanmasının şahidi oluruq.

Türkologiyada, o cümlədən Azərbaycan dilçiliyində hal kateqoriyasına dair sinxron və diaxron aspektdə araşdırmalar aparılmışdır. Tədqiqatlar müxtəlif istiqamətlərdə-müasir dil, dil tarixi, dialektoloji, müqayisəli qrammatika sahələrində olmaqla bir-birindən fərqlənir. İsmi hallarının “Kitabi-Dədə Qorqud” dili üzərində araşdırılması və nəticədə müasir hal paradiqması ilə eyni və fərqli xüsusiyyətlərin aşkarlanması, fikrimizcə, yerinə düşər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dilində ismi hallarının morfoloji və sintaktik xüsusiyyətlərinə nəzər salmaq:

**Adlıq hal.** Nitqdə səslənən, yazıda işarəsi olan xüsusi göstəricisi yoxdur. Məhz göstəricisizliyi ilə bu hal digər hallardan fərqlənir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”a nəzər saldıqda məlum olur ki, adlıq hal digər halların yerində işlənilib onların mənasını ifadə edə bilər:

**1. Adlıq hal yiyəlik hal mövqeyində:** Aruz-Arzu kimi. Bəzək Aruz qaçdığı burada bildi. (124); Halalı-halının kimi. Sürdi halalı yanına gəldi. (82) və s.

**2. Adlıq hal yönlük hal mövqeyində:** Babası-basına kimi. Ağ saqqallı babası qarşı gəldi. (s.143) və s.

**3. Adlıq hal təsirlik hal mövqeyində:** At-atı kimi. Həman burada Qazan at meydana sürdi, qırım dilədi. (120); Yer-yeri kimi. Qalqı yer öpdü. (135) və s.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dan gətirdiyimiz nümunələr göstərir ki, qədimdə adlıq halın semantik tutumu indikindən geniş olmuşdur. Adlıq halın bu xüsusiyyəti dialektlərdə bu gün də yaşamaqdadır.

Qrammatik cəhətdən cümlə üzvləri ilə bağlı olmayan xitablar da adlıq halda olur:

Oğul, ocağın issüz qoyma, kərəm eylə, varam!-dedi. (129); Baba, səndən can dilərəm, verərmisən? (99); Muştuluq, Baybörə bəg! Oğlun gəldi!-dedi. (76); Dirşə xan, görirmisin oğlanı, yazıda-yabanda keyiki qovar, sənin öninə gətürər. (30) və s.

**Yiyəlik hal.** İsmi bu halı müəyyənlik, sahiblik və qeyri-müəyyənlik bildirir. “Kitabi-Dədə Qorqud” un dilində işlənən yiyəlik hal daha çox qeyri-müəyyənlik bildirir. məs.: At ayağı külük, ozan dili çevik olur. (105); Təkür taxt üzərində oturmuşdu. (107) ; Qanturalı Sarı donlu qız eşqinə bir “hu!”dedi. (109); Qonşu haqqı-Tanrı haqqı deyü söylər. (23) ; Qalın Oğuz bəgləri dəxi tanırlar dedi. (70) və s.

Tarixən yiyəlik hal şəkilçisi daxilində “n” yox, velyar “ŋ” işlənmişdir. Bunu “Kitab”da aydın görmək olar.məs.: Boz oğlan babasının evinə gəldi. (54); Nagahandan oğuzun üzərinə bir süri keyik gəldi. (54); Eylə olsa, xanım , Bəgrəğin qanı qaynadı. (56); Babası aydır: “Oğuzda kimin qızın alı verərin?”-dedi. (57); Dədənin ayağına düşdi: “Allah eşqinə bəni qurtar!”-dedi. (60) və s. “kitab”da işlənən velyar “ŋ” hazırda qərb qrup şivələrində özünü göstərir. Məs.:ananın,qapının və s.

Əzizxan Tanrıverdiyev qeyd edir ki, Orxon-Yenisey abidələrində də mən və biz əvəzliləri yiyəlik halda velyar “ŋ” ilə işlənib. Bu, Mahmud Kaşğarının “Divan”ı üçün də səciyyəvidir. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud”da mən və biz əvəzliləri “im” şəkilçisi ilə işlənmişdir. (3,198). Bunu nümunələr əsasında görə bilərik:

Yalançı oğlu Yalancuq mənim ölüm xəbəbin ilətmiş ,dünlügi altun ban evinə babamın şivən girmiş. (64); Bizim eldə gərək idin , ağac! (46); Dünlügi ağ ban evini gətirmişiz , - bizimdir. (48) və s. Deməli , mənim və bizim şəklinə işlənmə birdən –birə sabitləşməyib. Belə ki, birinci şəxs təkində yiyəlik halın –im forması sonradan törəyib.

Yiyəlik halda olan söz bəllidir ki, ayrılıqda yalnız xəbər vəzifəsində işənir. Bu xüsusiyyət “Kitab”da işlənən yiyəlik hallı sözlərdən də yan keçmir: Qırq yigidlə oğlun Uruzı gətüriş,- bizimdir! (48); Sana ərə vararsan , altun yüzük mənimdir. (74) və s.

Yönlük hal istiqamət, hərəkətin obyekt, oxşama , bənzəmə, vaxtın son mərhələsini və s. bildirir. Bu halın morfoloji əlaməti –a, ə müəyyən mərhələdə qıpçaq-qarluq təsiri ilə ğa, ğə şəklində işlənmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” da –a,ə variantının işlənməsi intensivdir: Ol yerə gəldi ki, yağı basılmışdı. (87); Ağ donuma kir əgləndi səninçün. (90) və s.

Yönlük halın semantik əlamətinin çoxcəhətliyini digər halları əvəz etməsində görmək olar:

**1. Yönlük hal təsirlik hal mövqeyində:** Babasına – babasını. Babasına çağırıb soylar, görəlmiş, xanım , nə soylar? (78); Qazana – Qazanı. Qazana çağırıb “Mərə qavat, sən mənim qırımımsan, sən gəl bəru!”dedi. (169) və s.

**2. Yönlük hal yerlik hal mövqeyində:** Haqqıma – haqqımda kimi. Bəglər, mənim dəxi haqqıma bir dua eylən. (s.52); Üzərinə - üzərində kimi. Boz ayğır dəxi Bəgrəyi görüb tanıdı, iki ayağının üzərinə durdı. (65); Aruza – Aruzda kimi. Sən sağ ol, xanım , Bəgrək haqqə vasil oldı,”mənim qanım Aruza qalması”, -dedi. (125); Yerə - yerdə kimi. Bir yerə ağ otaq , bir yerə qızıl otaq , bir yerə qara otaq qurdırılmışdı. (24); Yanına – yanında kimi . Üç yüz cidalı yigət bunun yanına cəm oldı. (145) və s.

**3. Yönlük hal çıxışlıq hal mövqeyində:** Üzərinə - üzərindən kimi . Bunun üzərinə bir qaç zaman keçdi. (53) və s.

Yönlük halın yiyəlik halı əvəz etməsi isə digər hallardan fərqli şəkildə baş verir. Belə ki, üçüncü növ təyini söz birləşməsinin ikinci tərəfindəki “yan” sözü düşür və birinci tərəfdəki yiyəlik halda olan isim yönlük hal şəkilçisi qəbul edir. Bu cür əvəzlənmə yazılı abidəmiz olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində də özünü göstərir. Nümunələrə nəzər salmaq:Mana- mənim yanına kimi. Boz atlı Xızır mana gəldi,üç kərrə yaramı sığadı . (s. 33); Yenə mana – mənim yanına kimi. Əlbətdə, tayım Aruz mana gəlsün-dedi. (164); Qazab bəgə - Qazan bəgin yanına kimi. Qazan bəgə gəldilər, sarıqların yerə urdılar. (125) və s.

Təsirlik hal. Bu hal cümlədə təsirli feillərlə işlənib vasitəsiz obyekt bildirir. Bu baxımdan Y.Seyidov təsirlik halı ismin obyekt halı deyər təyin edir. Onun fikrincə ,adlıq hal istisna olmaqla , bu xüsusiyyət yalnız təsirlik hala xasdır. Başqa hallar müstəqim obyekt bildirmirlər (4, 248).

Təsirlik hal “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində işlənmiş sözlərdə yiyəlik hal kimi təsirlik hal da daha çox qeyri-müəyyən formada özünü göstərir. məs.: Qanturalı yigidlərin ağlar gördü. (s. 109); Səndənmidir, bəndənmidir, Tanrı -Taala bizə bir yetman oğul verməz. (25); Bir yerə ağ otaq, bir yerə qızıl otaq, bir yerə qara otaq qurdırmışdı. (24) və s.

Yazılı abidələrimizə nəzər yetirdikdə məlum olur ki, isimlər təsirlik hal şəkilçisindən əvvəl “n” bitişdiricisi ilə yanaşı, həm də “y” bitişdiricisini qəbul edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da hər iki forma özünü göstərir. Məs.: At cilavısının döndərdi, gerü döndü, oğlunu qoyduğu yerdə bulmadı. (84); Dəmir qapu Dərvənddəki dəmür qapuyı dəpüb alan, altış tutam ala göndərinin ucında ər böğürdən Qıyan Selcik oğlu Dəli Dondar çapar yetdi. (49); Bu Oğuznaməyi düzdi- qoşdı. (94); Yigidləri Qanturalıyı ögüb soylamış, görəlmiş, xanım, nə soylamış? (113) və s.

“Kitab”da təsirlik hal aşağıdakı halların mövqeyində işlənmişdir:

**1. Təsirlik hal yönlük hal mövqeyində:** Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun, oğlı-qızı olmayan Allah-Taala qarğayıbdır. (24); Ağca mənim köksümü basıb qondı. (66) və s.

**2. Təsirlik hal çıxışlıq hal mövqeyində:** Bəgrəgin saqqalını bərk tutdı, bəglərə baqdı. (167) və s.

Yerlik hal təsirlik hal istisna olmaqla, digər halların mövqetində işlənərək onların funksiyalarını yerinə yetirir. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud”da bu halın çıxışlıq hal mövqeyində işlənməsi daha intensivdir. Bunu nümunələr əsasında göstərək: Arasında- arasından kimi. Üzəngiyə qalqıb qatı çəkdi, uz atdı: oğlanı iki dalusunun arasında urub-çıqdı. (30); Alında- alından kimi. Atından endi, çobanın əllərin çözdü, alında bir öpdü. (44); Yerdə - yerdən kimi. Üç yerdə yaralandım, qara başım bunaldı, yalnız qaldım. (46) və s.

Çıxışlıq hal. İsmi bu halı iş, hal, hərəkətin uzaqlaşdığını, subyektin hər hansı obtekdən uzaqlaşdığını göstərir. Bu hal ədəbi dildə daha çox yiyəlik hal mövqeyində işlənir. məs.: Tələbələrdən biri gəlsin.

“Kitabi –Dədə Qorqud”da çıxışlıq halın əvəzlənməsi aşağıdakı şəkildə özünü göstərir:

**1. Çıxışlıq hal yönlük hal mövqeyində:** Ögindən- öginə kimi. Av avlayu gəzərkən ögindən bir yaralı keyik çıqdı. (137) və s.

**2. Çıxışlıq hal yerlik hal mövqeyində:** Ögdən – ögdə kimi. Bu gələn Bəkilə, sizdən ögdən mən qaçaram. (140) və s.

Hal kateqoriyasının təsir dairəsinə leksik vahidlər, kök, əsas morfemlərlə yanaşı, söz birləşmələri də daxildir. Belə ki, təkə sözlər yox, söz birləşmələri də hallana bilir. Hallana bilən söz birləşmələri bunlardır: ismi birləşmələr, feli sifət tərkibləri, məsdər tərkibləri. İsmi birləşmələrin “Kitabi-Dədə Qorqud”da hallanmasına nümunələr əsasında nəzər yetirək:

1. Təyini söz birləşmələri adlıq halda: Qarı düşmən tatar oğlu əlimizə düşmüşkən öldürəlmiş. (88); Qarıcıq anam qarşı gəlsə, məni sana sorsa, baba, doğru xəbər vergil! (89); İki rükət namaz qıldılar. (93); Baybörənin oğlu beş yaşına girdi. (51) Yad qızı halalıma dəstur versin. (89); Mənim başım qurban olsun, canım oğlum səninçün. (89); Gördüm sənin oğlun tutsaq degil. (89) və s.

1. Təyini söz birləşmələri yiyəlik halda: Gözü göycək qızların-gəlinlərin canın cox almışam. (103); Ol qızın üç canvər qalınlığı –qaftanlığı var. (104); Oğuz yigidinin öykəni qopardı, qılınclın çıqardı, teri çaldı- kərdi. (112) və s.

2. Təyini söz birləşmələri yönlük halda: Qırq yigidinə dibənd saldı, əl eylədi. (36); Baba, yelisi qara Qazılıq atına əyər salayım, qanlı kafir elinə aqın çapatım. (105); Alp ərə qorxu vermək eyib olur. (106); Aruz Qazanın üzərinə at saldı. (169); Qırq yigidlə Aruzun evinə gəldi. (166); Kafirlərin gözinə qorxu düşdi. (39) və s.

3. Təyini söz birləşmələri təsirlik halda: Oğlana qara kəpənək geyindirmişdilər. (88); Qarusundan ağ əlləri bağlı degil! (89); Dədəm Qorqud gəlibən şadlıq çaldı, bu oğuznaməyi qoşdı. (4); Ağ alını yerə qodı, namaz qıldı, ağladı. (91); Əlli yeddi qalının kilidin alan. (162); Atdan yerə endi, atasının əlin öpdü. (163) və s.

4. Təyini söz birləşmələri yerlik halda: Qanlı qara Dərvənddə kafir dəxi qonmuşdu. (88); Asmanlu gögdə qara bulut oluban kafirin üzərinə gurlayayım. (91); Sağ tərəfdə Qara Tükən Məlikə Dondar qarşı gəldi, qılıncladı yerə saldı. (93); Gög üzərində al qanatlı Əzrayilə əmr elədi, uçub getdi. (102) və s.

5. Təyini söz birləşmələri çıxışlıq halda: Qadir Tanrıdan hacət dilədi (91); Çünki mənim əlimdən gögərçin kibi quş oldu uçdu. (97) və s.

Məlumdur ki, ismin halları köməkçi nitq hissəsi olan qoşma ilə birgə işlənmə xüsusiyyətinə malikdir. Belə ki, qoşmalar ismin adlıq, yiyəlik, yönlük, çıxışlıq halında olan sözlərə qoşularaq müxtəlif mənalar ifadə edir.

”Kitab”da ismin hallarının qoşmalarla münasibətinə diqqət yetirək:

Məsələn: Yağan ilə boğazından tutayımı? (26); Dilək ilə bir oğul güclə buldum. (35)-Bu nümunələrdə işlənən ilə qoşması adlıq hala qoşularaq vasitə məzmunu ifadə edir; Qırq yigitlə babasına qarşı gəldi. (105)-Nümunədə iki qoşma işlənmişdir: ilə qoşması burada birinci nümunədə olduğu kimi adlıq hala qoşulmuşdur, lakin vasitə deyil, birgəlik məzmunu ifadə edir. Nümunədəki digər qoşma – qarşı yönlük hala qoşularaq istiqamət məzmunu yaratmışdır. Güz alması kibi al yanağın dartdı yırtıdı. (s. 45); Dəpə kibi ət yığdırdı, göl kibi qırmız sağdırdı. (26); Karvan kibi qondu, köçdü. (36)-hər üç misalda kibi qoşması adlıq halla işlənmişdir və bənzətmə məzmunundadır. Mənim üçün gəldünsə, oğlancığım öldürmüşəm. (35)-yiyəlik hala qoşulan üçün qoşması səbəb-məqsəd məzmunu ifadə edir və s.

Beləliklə, Türk dillərində, eləcə də Azərbaycan dilində hal sistemi tarixi kateqoriyadır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dili üzərində apardığımız araşdırmalar göstərdi ki, “Kitab”ın dilində halların semantik tutumu geniş olmuş, hal əvəzlənmələri baş vermişdir. Bu isə hal kateqoriyasının tam sabitləşməməsi, pərakəndəliyin olması ilə əlaqədardır. Sonrakı inkişaf prosesində bir sıra hal şəkilçiləri unifikasiya olmuş, qrammatik mənaca birləşmiş, mükəmməlləşmişdir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Hacıyev T.İ. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Bakı, “ADU”, 1976
2. Şükürlü Ə. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. Bakı, 1993
3. Tanrıverdiyev Ə.V. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası, Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, s.464
4. Seyidov Y. Azərbaycan dilinin qrammatikası. Bakı, 2011
5. Kitabi – Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, “Öndər nəşriyyatı”, 2004
6. www. uludil. gen. az

**Нармин Намазова**

### **Семантические особенности категории падежа имени существительного на языке «Китаби- Деде Горгут»**

#### **Резюме**

В статье рассказывается о особенностях категории падежа имени существительного в основе «Китаби Деде Горгут». Наше исследование в соответствии с категорией падежа имен существительных показывает что в «Китаби Деде Горгут» семантическая вместимость падеж значительно широка.

**Namazova Narmin**

### **The semantic features of nominal case category in the tongue of «Kitabi- Dede Korkut»**

#### **Summary**

The above presented article is devoted to the main characteristic features of the nominal case of the noun based on the epic story “Dede Korkut”. The research dedicated to the nominal case of noun shows that there is much more semantic capacity of the cases in this epic story.

## “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA SAKRAL SAYLAR

**Açar sözlər:** *Kitabi-Dədə Qorqud, sakral, say, üç, yeddi, doqquz, qırx*

**Ключевые слова:** *Китаби-Дедэ Коркут, сакральныи, цифра, три, семь, девять, сорок*

**Keywords:** *Kitabi-Dede Korkut, sacral, numeral, three, seven, nine, forty*

Rəqəmlərin sakral funksiyası hər bir mədəniyyət üçün xarakterikdir. Bu mənada dünya xalqlarının hər birinin vacib saydığı saylar mövcuddur. Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində mif, əfsanə, nağıllar və s. janrlarda müxtəlif rəqəmlərdən istifadə olunmuşdur. Azərbaycan xalqının qədim mədəniyyət abidələrindən biri “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq dastanında müqəddəs sayılan saylar vardır. Dastanı nəzərdən keçirdikdə rast gəldiyimiz saylar həmin dövrün insanların bədii təfəkkürünü, dünyanı dərk etməsini özündə əks etdirir. Türk dilli xalqların folklorunun (mifologiyasının), ilkin elementlərini daşıyan bu eposda sayların özünəməxsus keyfiyyət və kəmiyyət göstəriciləri var. Bəşər övladı təbiətdə baş verən hadisələrin arxasında sirli bir qüvvənin dayandığını zənn etməklə yanaşı, bir sıra rəqəmlərin fəvqəltəbii qüvvəyə malik olduğunu zənn etmişlər. Dastanda bir sayına az rast gəlinir. Bir – vahidlik, tamlıq, kamillik anlamındadır. Təkallahlı din sistemində bir – Allahın-Yaradanın təkliyinə işarədir. Dəli Domrul dedi: “Eh, Əzrayıl dediyiniz nə kişidir ki, adamın canını alır? Ya qadir allah, birliyin, varlığın xatirinə, Əzrayılı mənim gözümə göstər, vuruşum, gülüşüm, döyüşüm-yaxşı igidlərin canını almasın” (3,177).

Folklorun epik ənənəsində “üç” sayı geniş yayılmışdır. Burada “üç şərt”, “üç hədiyyə” “üç gün”, “üç döyüş”, “üç tapşırıq”, “üç sehirli əşya”, “üç hərəkət” süjet elementlərinin üç dəfə təkrarı kompozisiya üçün köməkçi vasitələrdir. Azərbaycanın başqa folklor nümunələrində də üç sayına rast gəlinir. Belə ki, vaxt baxımından ilin hər fəslə üç sayı ilə bağlıdır. Xalq arasında “biz də deyək üç olsun, düşmənin ömrü puç olsun”, “Göydən üç alma düşdü”, “Atalar üçdən deyib” kimi deyimlər, eləcə də mərasimlərdə icra olan ayinlərin üç dəfə təkrarı Novruz bayramı ərəfəsindəki çərşənbələrdə yandırılan tonqalların üstündən üç dəfə hoppanmaq və s. üç sayına mifik inamla da bağlıdır.

Eposa da nəzər saldıqda üç sayına tez-tez rast gəlirik. Xanlar xanı, Bayandır xan ildə bir dəfə şadlıq edib, oğuz bəylərini qonaq edərdi. Yenə şadlıq məclisi qurub, atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdır. Bir yerdə ağ otaq, bir yerdə qırmızı otaq, bir yerdə qara otaq qurduşdur (13, 132). Burada üç heyvan göstərilir aygır, buğra, qoç. Həmçinin üç otağın qurulduğu deyilir. Ağ otaq, qırmızı, qara otaq. Bu üç otağın özünün simvolik mənalı var. Ağ otaqda oğlu olan, qırmızı otaqda qızı olan, qara otaqda isə övladı olmayanı yerləşdirirlər.

Folklorumuzda Xızır İlyasın adı tez-tez çəkilir. O həmişə xeyirxahlığı ilə insanların dadına çatır, övladı olmayana övlad bəxş edir, yaralının yarasına üç dəfə əlini çəkir. Dirsə xan oğlu Buğacı ovda ölümçül yaralandıqda Boz atlı xızır oğlanın yanında hazır oldu. Üç dəfə yarasını əli ilə sığallayıb: “oğlan, qorxma sənə bu yaradan ölüm yoxdur. Dağ çiçəyi ilə ananın südü sənə yarana məlhəmdir” deyib yox oldu.

Oğlan yenə dedi: “Ana, ağlama; qorxma, bu yaradan mənə ölüm yoxdur. Boz atlı Xızır yanıma gəldi, üç dəfə yaramı sığadı (3,137).

Dastanın başqa bir yerində isə, Qaraca çoban düşmən yürüş edərkən üç yerdən təpə kimi daş yığıdı, ala qollu sapandını əlinə aldı (3,141).

Çobanını sapandının daşlığı üçyaşar dana dərisindən, sapandının qolları isə üç keçə tükündən düzəldilmişdi. Atdığı daş yerə düşməzdə. Yerə düşsə də, toz kimi sovrular, kül kimi ovulardı. Üç ilədək daşının düşdüyü yerin otu bitməzdə (3,146).

Burada “üç” rəqəminin işlənməsi də sakral görüşlərlə bağlıdır. Buna dastanda tez-tez təsadüf edirik. Məsələn: Baybörənin oğlu üçün bir dəniz qulunu- boz aygır aldılar. Dəstəyi ağ tozlu bir möhkəm yay aldılar, bir də altı pərli gürz aldılar (3,151).

Baybican bəyin qızı Baybörə bəyin oğlu Bamsı Beyrəyə şərt qoyur. Gəl indi sənənlə ova çıxacaq. Əgər sənənin atın mənənin atımı keçsə, onun atını da keçər. Həm də ox ataq, mənə keçsən, onu da keçərsən, həmçinin sənənlə güləşək. Mənə bassan, onu da basmış olarsan (3,152).

Dəli Qarcar Dedişini üç dəfə təsdiq elədi (3,154).

Beyrək çağırır söylədi:

Üç gündür yoldan gəlmişəm doyurun mənə,

Üç gün keçməsin, allah sevindirsin sizi! (3,160).

Elə toyda da Qısırcə Yengə, Boğazca Fatmadan sonra Banıçiçək oynayır.

Trabzon təkürünün bir gözəl-göyçək, yaraşlıq qızı varmış. O qızın “qalınlığı-qaftanlığı” üçün üç heyvan saxlanılırdı. Atası vəd etmişdi ki, hər kim o üç heyvanı basıb qalıb gəlsə, qızını ona verəcəyəm (3,183).

Bir saat ərzində atla üç dəfə hücum etdi (3,174).

Aruz Təpəgözü götürüb evinə gətirdi. Buyurdu, bir dayə gəldi. Dayə əmcəyini ağzına verdi. Uşaq bir sordu, olan südünü içdi. İkinci dəfə sordu, qanını içdi, üçüncü də canını aldı (3,197).

Doqquz tükənlik Gürcüstan xəracı gəldi: bir at, bir qılınc və bir çomaq gətirdilər.(3,202)

Səyrək nişanlısına dedi: “Qız, sən mənə üçün bir il yola bax! Bir ildə gəlməsəm, iki il bax! İki ildə gəlməsəm, üç il bax! Gəlməsəm, o vaxt bil ki, ölmüşəm (3,210).

Müqəddəs saylar sırasında duran yeddi rəqəmi də “Kitabi Dədə Qorqud”-da mühüm yer tutur. Ümumiyyətlə, üç, yeddi, doqquz, qırx kimi rəqəmlərinin hərəsinin özünəməxsus mənası vardır. Göyün yeddinci qatı, yeddibaşlı əjdaha, yeddi qardaş və.s müqəddəslik bildirən rəqəm kimi nağıl və dastanlarımızda geniş yayılmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da bu sakrallığın şahidi oluruq: Qazan xanın yurdunda olmadığı xəbərini alan Şöklü Məlik- Yeddi min qaftanının arxası cırıq, kəsik qara saçlı, sası dinli din düşməni alaca atlı kafir mindi çapdı, gecə yarısı Qazan bəyin düşərgəsinə gəldi. Bıgını boynu dalında yeddi dəfə düyünləyən, igidlər igidi Qazan bəyin qardaşı Qaragünə çaparaq yetişdi (3,147).

Burada Qaragününün bıgının yeddi dəfə boynu arxasında düyünləməsi obrazı gücünü yeddi rəqəmi ilə sakrallaşdırmışdır.

Bamsı Beyrək Oğuz ellərinin bəzirganlarından yeddi qız qardaşını da soruşur. Bəzirganlar da cavab verirlər ki. yeddi qız qardaşın yeddi yol ayrıcında oturub Beyrək deyib ağlayır.- Yeddi bacı ağ çıxarıb, qara donlarını geydilər (3,155).

Beyrəyin yoldaşlarını qazamatdan qurtarmağa gedən Oğuz alpları kafir bəylərindən yeddisini qılıncdan keçirirlər.

Qazan öz oğlu Uruzu ilk dəfə ova apararkən yeddi günlük tədarük gördürür- Yeddi günlük azuqə ilə çıxacaq (3,167).

Qanturalı yoldaşları ilə Selcan xatunun arxasınca yollananda yeddi gün, yeddi gecə yol gedirlər- Kafirlər yeddi ağac gəlib onları qarşıladılar, dedilər. Qanturalı meydanı yeddi dəfə dolanıb gəldi (3, 187). Həmçinin onları qarşılayanlar da yeddi ağac yol gedirlər.

Təpəgözdən qurtarmağın mümkünsüzlüyünü görən Oğuzlar yeddi dəfə köçürlər-Yeddi dəfə oğuz elini yerindən qovdu (3,198).

Qazan getdi, öz evinə girdi. Yeddi gün divana çıxmadı, oturub ağladı.(3,223) – İç Oğuzda Daş Oğuzun dönük çıxması və Beyrəyin öldüyü boyda Aruzda boyun əyməyən Beyrəyin ölümündən təsirlənib Qazan xan yeddi gün yas saxlayır. İslam dininə görə ölüyə üç, yeddi və qırx gün yas saxlanılır.

Ümumilikdə türk xalqlarının folklorunda doqquz da müqəddəs sayı uğurlu, sehirli sayılmışdır. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanının da doqquz rəqəmi xalqın poetik düşüncəsində özünü göstərmişdir.

Ulaş oğlu Salur Qazanın məclisində qaragöz, göyçək üzlü, saçları arxada düyünlənmiş, yaxaları qızıl düyməli, əlləri biləklərindən xınalı olan doqquz kafir qızı şərab paylayır- Ulaş oğlu Salur Qazan yerindən durmuşdu. Doxsan otaqlı uca evlərini qara yer üzündə tikdirmişdi. Doxsan yerdə böyük ipək xalı döşətdirmişdi. Səksən yerdə küplər qoyulmuşdu. Doqquz qara gözlü,

göyçək üzlü, saçı arxada düyünlənmiş, köksü qızıl düyməli, əlləri biləyindən xınalı, barmaqları naxışlı, gözəl kafir qızları qalın oğuz bəylərinə şərab paylayırdılar (3,140).

Onun ardınca doqquz tayfanın başçısı Aruz yetdi (3,175). Dastanda Aruz doqquz tayfanın başçısıdır.

Oğul, oğul, ay oğul!

Doqquz ay dar qarnımda gəzdirdiyim oğul!

On ay deyəndə yer üzünə gətirdiyim oğul!(3,180) – Duxa qoca oğlu Dəli Domrulun boyunda doqquz rəqəmi Yaradanın körpənin doqquz ayda doğulması ilə bağlı sakrallığı özünü göstərir.

Doqquz tümənlik Gürcüstanın xəracı gəldi: bir at, bir qılınc və bir çomaq (3,202).

Folklor örnəklərinin bir çoxunda qırx sayı işlənir. Xalqın etiqadına görə öləninin ruhu qırx gün müddətində öz ocağına qayıdır və yad olub olmamasını gözdən keçirir. Elə öləninin qırxının xüsusi mərasimlə qeyd edilməsi də, ehtimal ki, bu görüşlə bağlıdır.

Həmçinin KDQ dastanında qırx sayının işlənməsinə nəzər yetirsək, Dirsə xan sübh tezdən qalxıb, yerindən durdu; qırx igidini dəstəsinə qatıb bayandır xanın məclisinə gəldi (3,132).

Qırx incə qızı da özü ilə götürdü (3,136).

Oğlanın yarası qırx gündə sağaldı, sapsağlam oldu (3,137).

Qzan Ağca Qala Sürməliyə gəlib, qırx otaq tikdirdi. Yeddi gün yeddi gecə yemək-içmək oldu. Qazan qırx evli qulla qırx xidmətçi qızı oğlunun başına çevirib azad eylədi.(3,176)

Baniçiqəyin göndərdiyi köynəyi Beyrək qırx gün sıravardı (sıra ilə) geyəcəklərini bildirir. Beyrəyin otuz doqquz yoldaşı əsirlikdən qurtardıq sonra qırx yerdə otaq tikilir, qırx gün, qırx gecə toy olur. Dəli Domrul çay üstə tikdiyi körpüdən keçməyənlərdən döyə-döyə qırx axça alır. Selcan xatundan ötrü qoyulmuş şərtləri yerinə yetirən Qanturalı üçün qırx yerdə otaq, qırx yerdə gərdək tikilir. Qırx sayı müəyyən məqamda miqdar bildirməmiş, çoxluq mənasında da işlənmişdir.

Dastanda həmçinin az işlənən saylar vardır ki, bunların da sakral mənaları var və ya müəyyən keyfiyyət, kəmiyyət göstəriciləri kimi işlənmişdir.

Ozan deyir: arvadlar dörd cürdür: “birisi soy soldurandır; birisi toy doldurandır; birisi evin dayağıdır; birisi necə desən, bayağıdır”(3,131). Müqəddimədə verilən nümunədə qadınların dörd cür olduğunu söyləmişdir ozan. Dörd rəqəmi mifologiyada bütövlüyü rəmzləşdirir.

Eposda az da olsa altı rəqəminə rast gəlirik. Çoban dedi: “Qonur atını mənə ver, altmış tutanlı nizəni mənə ver, altı alaca qalxanını mənə ver, böyük iti polad qılıncını mənə ver, ox-qabından səksən oxunu mənə ver (3,144).

Bundan sonra Dönəbilməz Tüləkvuran at üstündə altı pərli çomağı ilə hücum edib, kafiri yuxarıdan aşağı möhkəm vurdu, yıxa bilmədi (3,194).

Səyrək nişanlısından onu üç il gözləməsini istəyirsə ; “Qız, sən mənim üçün bir il yola bax! Bir ildə gəlməsən, iki il bax! İki ildə gəlməsən, üç il bax! Gəlməsən, o vaxt bil ki, ölmüşəm (3,210). Qız isə ona cavabında üç il yox beş-altı il gözləyəcəyini deyir:

İgidim, mən səni bir il gözlərəm,

Bir ilə gəlməsən, iki il gözlərəm.

İki ilə gəlməsən, üç-dörd il gözlərəm.

Dörd il yox,. Beş-altı il gözlərəm.

Altı yolun ayrıcında çadır quraram (3,210).

“Üç” və “altı” rəqəmləri və onların əsasında yaranan saylar da işlənmişdir.

Qazan dedi: “ Oğlum Uruz üç yüz igidlə evimin keşiyində dursun (3,140).

Qaraca çoban kafirin üç yüzünü sapand daşı ilə yerə sərdi (3,142).

Təkür dedi: “ Altmış ayaraqlı adam seçin; getsinlər, tutub gətirsinlər”(3,211).

O qalanın bir təkürü vardı. Adına Arşın oğlu Dirək təkür deyərildilər. O kafirin altmış arşın qaməti vardı. Altmış batmanlıq gürz atardı (3,192).

Üç yüz altmış altı igid ova atlansa, keyik üzərinə yürüş olsa, Bəkil yay qurmaz, ox atmazdı (3, 202).

Altı yüz qara donlu kafir bunların üzərinə hücum etdi (3,208).

On altı min qara donlu kafir ata mindi (3,145).

Nəzərdən keçirdiyimiz saylara fikir verdikdə üç (üç yüz) sayının oğuzlara aid olduğunu, altı (altmış, altı yüz) sayının qismən də olsa kafirlərə aid olduğunu demək olar. Lakin bəzi nümunələrdə altı rəqəmi oğuzlara aid edilmişdir:

....Altı dəfə oğuzlar getdi, ala bilmədi,  
Altı nəfər igidlə ora mən Qazan getdim.  
Altı gündə qalanı mən aldım, məğlub etdim (3,216).

Eposda on altı sayına da rast gəlirik ki, bu say müəyyən zamanın keçməsinə göstərmək məqsədi ilə işlənmişdir. Bu hadisədən on altı il keçir. (3,156)Beyrəyin dustaq olmasından on altı il keçdiyini söyləyir. Qazılıq qoca düz ona altı il qalada dustaq oldu (3,192). Qazılıq qoca oğlu Yeynək boyunda Qazılıq qoca Düzmürd qalasına hücum edir. Məğlub olub on altı il qalada dustaq olur. Hər iki boy ayrı-ayrılıqda sərbəst süjetə malikdir. Buradakı oxşarlıq hər ikisinin dustaq olduğu müddətdir.

Dastanda Oğuz tayfalarının iyirmi dörd olması da göstərilir : Bayandır xan əmr etdi: “İyirmi dörd vilayətin bəyləri gəsin!” (3,193). Oğuz tayfaları Üçoxlar və Bozoxlar (12+12) tayfa birliklərindən ibarətdir.

Eposda işlənmiş müxtəlif saylar, rəqəmlər türkdilli xalqların, oğuzların ilkin dünyagörüşünün məhsuludur. Müəyyən zaman dilimində məişətdə, mədəniyyətdə, mifoloji dünya modelinin dərk olunmasında rəqəmlər meydana gəlib kəmiyyət-keyfiyyət, zaman-məkan daşıyıcısı kimi formalaşmışdır. Burada işlənmiş saylar türk düşüncəsində sayların sakramental məzmun daşdığı bir daha təsdiqləyir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Çəmənzəminli.Y.V.Nağıllarımızı necə toplamalı Əsərləri. Üçüncü cild. Bakı,1977,48-50
2. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər nəşriyyatı”, Bakı, 2004,365s.
3. Kitabı-Dədə Qorqud.Yazıçı, Bakı, 1988, 265s.
4. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, ADPU nəşri, 1999, 448 s
5. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983,326 s

**Гюльнар Насибова**

### **Сакральные числа в эпосе «Китаби-Деде Горгуд»**

#### **Резюме**

В данной статье изучается сакральность чисел на основе примеров из дастана «Китаби-Деде Горгуд». Здесь всесторонне изучается значение некоторых чисел, а именно – три, шесть, семь, девять, сорок и т.д. в тюркском мифологическом мышлении. Автор статьи отмечает, что некоторые из этих чисел связаны с огузским мусульманским миром, а некоторые прямо указывают на неправоверных и их владения.

**Gulnar Nasibova**

### **Sacral Numbers In The Epos «Kitabi-Dede Gorgud»**

#### **Summary**

The presented article investigates the holiness of the numbers in “Kitabi-DedeKorkut” epic based on the examples taken from it. Series of numbers in Turkish mythological thinking such as three, six, seven, nine, forty etc. are thoroughly analysed. The author of the article draws the attention to the relation of these numbers with the Muslim province, whereas some are related to the province of the pagan and the pagans themselves.



## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” BOYLARINDA PORTRET VƏ SURƏTLƏR

**Açar sözlər:** *Kitabi-Dədə Qorqud, əfsanə, portret, surət, dastan, sima, qəhrəmanlıq*

**Ключевые слова:** *сказания «Китаби-Дедэ Горгуд», портрет, образ, эпос, облик, героизм*

**Key words:** *“Kitabi-Dede Gorgud” legends, portrait, image, epos, face, heroism*

“Kitabi-Dədə Qorqud” nəinki tək-cə şifahi xalq ədəbiyyatının, eyni zamanda Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının da bir sıra ədəbi-bədii xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir.

Çünki, “bu dastanlar Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının dəyərli nümunələri olduğu kimi, Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının da qədim nümunəsi kimi böyük əhəmiyyətə malikdir”(1, 50).

Ümumiyyətlə, portretlər “Kitabi-Dədə Qorqud”da ən qüvvətli bədii təsvir vasitələrindən biri olub, hadisələri daha dərinə başa düşməyə və qəhrəmanları yaxından tanımağa imkan verir.

Məhz bu cəhətə görə “Dədə Qorqud” boylarında klassik ədəbiyyatımızda Ş.İ.Xətai və M.Füzuli kimi böyük sənətkarların epik-lirik əsərlərində gördüyümüz güclü bədii təsvir vasitələri və yüksək bədii canlandırma boyalarına rast gəlirik. Kitabda istər şeir və istərsə də nəsr hissələrində xalq ədəbiyyatı yaradıcılığından gələn bu bədii canlandırma vasitələri portretlər, əhvali-ruhiyyələr, epizodlar, ricasət və haşiyələr, təbiət təsvirləri, müəllif-ozanın və tiplərin danışmaları şəklində özünü göstərməkdədir. Ayrı-ayrı boylarda ilk növbədə qüvvətli portretlər diqqəti cəlb edir. Xalq ifadələri və Ozan dili ilə yaradılan bu portretlər surətlərin hərəkət və fəaliyyəti ilə bağlı olub, onların fəvqəladə qəhrəmanlıq xüsusiyyətlərini əks etdirir. Bəzən portretlər o qədər mübaliğəli olur ki, real şəxsiyyətlər nağıllarda gördüyümüz fəvqəlbəşər, əsətiri surətlər kimi nəzərimizdə canlanır. Lakin, bunlar öz hərəkət və fəaliyyətləri ilə canlı real insanlardır. Məsələn, Qazan xanın dayısı Aruz qoca bu şəkildə təsvir olunur:

“Altmış erkək dərisindən kürk eləcə topuqlarını örtməyən, altı ökək dərisindən külək etsə qulaqlarını örtməyən, qol-budu xıranca uzun, baldırları incə, Qazan bəyin dayısı at ağızlı Aruz qoca...”(2, 42).

Göründüyü üzrə “altmış erkəcin dərisindən düzəldilmiş kürk topuqlarını örtməyən” adam nə qədər əcaib, uca boylu olmalıdır. Bu cəsarətlilik Oğuz qəhrəmanlarının tək-təkinə deyil, hamısına aiddir. Qaragünə, Əmən, Qaraçuq Çoban, Yeynək və bütün başqa qəhrəmanlar da belə nəhəng gövdəli adamlar kimi təsvir edilir. Bu qəhrəmanların fiziki güclərinə müvafiq olaraq verilən sifətlərdir. Onların daxili qüvvətləri ilə zahiri əzəmətləri arasındakı bu müvafiqlik o qədər sıx bir vəhdət təşkil edir ki, ədəbi üsul və bədii yaradıcılıq məsələlərinə aşina olmayan adamlar, burada heç bir uydurma və mübaliğə hiss edə bilmir. Məsələn, Qazan bəy özü “dağdan qopub gələn qayanı döşü ilə vurub kənara atır və əl-qoluna dolanmış qıl simi qırıb yerə tökür” (2,144), Sapandın... üç yaşar dana dərisindən ayası, üç keçisi tükündən qolları olan və hər atanda on iki batman daş atan”(3,40). Qaraçuq Çoban, köklü ağacı yerindən qoparır. Bununla da portret zahiri əlamətlərin müvafiq gəldiyi daxili əlamətlə, yəni daxili portretlərlə bir yerdə əks olunur. Qaragünə haqqında deyilir: “Qaradərə ağzında qadir verən, qara buğa dərisindən peşiyinin yapuqu olan, acığı tutanda qara daşı kül eləyən, bığını ənsəsində yeddi yerdə düyən, Qazan bəyin qardaşı Qaragünə”. Burada Qaragünənin şəkli əcaibliyi ilə yanaşı (bığını yeddi yerdə düyməsi) onun daxili gücünün də qeyri-adiliyi (qara daşı kül etməsi) vəhdət halında əks olunur.

Portretin psixoloji əlamətlə birlikdə təzahürünü Oğuzun ən məşhur qəhrəmanlarından biri olan, “varıban peyğəmbərin üzünü görə, gəlibən Oğuzun səhabəsi olan” Əməninin, “Bıgı qanlı Əmən adlandırılmasında görürük. Guya acığı tutanda onun bığlarından qan sızarmış”(2,42). Bu qısa ifadə Əməninin psixoloji xarakterini, xarici təsirlərin onun simasında yarada biləcəyi zahiri əlamətləri aydın təsvir etməyə imkan verir.

Kitabda tək-cə müsbət qəhrəmanlar deyil, onların toqquşduğu düşmən surətlər də eyni qabarıqlıqla canlandırılır. Məsələn Düzümtür qalasının təkuru Arşin oğlu Dirək haqqında deyilir ki, onun “...altmış arşin qaməti var idi, altmış batman kürz sallardı”(2,108).

Ancaq qəribəlik burasındadır ki, bu düşmən surətləri zahirən nə qədər heybətli və daxilən nə qədər qüvvətli olsalar da, onlar özlərindən qat-qat kiçik və zəif olan Oğuz qəhrəmanlarının qarşısında tab gətirə bilməyib, məğlub edirlər. Elə həmin bu “altmış arşın qaməti olan və altmış batman kürz sallayan” Arşın oğlu Dirək on beş yaşlı Yeynəyin əlində həlak olur. Yaxud, Basat Təpəgözün yanında bir cırıdan kimidir: “Təpəgöz sıçradı, baxdı Basatı gördü, əlin-əlinə çaldı, qas-qas güldü, qocalara aydır:- Oqusdan bizə quzu gəldi, dedi, Basatı önünə qatdı, tutdu, boğazından sallandırdı, yatağına gətirdi, ədüyünün küncünə soxdu”(2,119).

Gördüyümüz bu zahiri nəhəngliyinə və gücünə baxmayaraq, bütün Oğuzu sarsıdan bu dəhşətli vücut Basatın müdriklik və igidliyi ilə məhv edilir. Heç şübhəsiz ki, müsbət və mənfi surətlərin bu cür nisbətdə verilməsi və müsbət qəhrəmanların sonda qələbəyə nail edilməsinin özü hadisələrin bədii təsvir üsulundan biridir ki, bu da müsbət qəhrəmanın üstün sifətlərini daha da qabarıq şəkildə göstərmək məharətidir.

Qazan xan kimi ən görkəmli surətin də portreti yanakı vasitələrlə yaradılmışdır. O, obrazlardan birisinin dili ilə keşişə oxşadılır. “Qaraçuqun qaplanı” adlandırılır və s.

Surətlərdən dörd nəfəri-Beyrək, Qanturalı, Qara Çəkir və onun oğlu Qırxqunuq niqabla gəzirmişlər. Çünki “bunlar kamal sahibləri olmaqla, həm də camal sahibləri imişlər”(2,97).

Bir sıra xarici etnik əlamətlər də ayrı-ayrı surətlərin zahiri görkəmini təsvir etmək üçün yaxşı bir vasitədir. Məsələn, Şöklü Məliyin hərbi nəfərləri başlarına tutulqa geyirlər, əyinlərindəki qaftanların ardı yırtıqlı, “başları yarımından qara saçlıdırlar”. Oğuz nəfərləri isə başı çalmalı, beli sarıqlıdır, əyinlərinə qaftan geyirlər. Qaraçuq Çoban başına börk qoyur, Əmən və Yeynək kimi qəhrəmanlar qulaqlarında qızıl sırğa gəzdirlər. Subay oğlanlar nişan üzüklərini öz barmaqlarında gəzdirib, sonra evlənəcəkləri qızın barmağına taxırlar. Bəzən onlar qopuz da götürürlər. Qəhrəmanların atları boz, qonur, qara və qırmızı rənglidir; düşmən atları isə aladır. Odur ki, bu əlamətlər aid olduğu surətlərin zahiri görkəmləri haqqında aydın təsvir yaratmağa çox kömək edir. Surətlər öz fərdi xüsusiyyətləri ilə bərabər, həm də ümumi şəxsi xüsusiyyətə malikdirlər. Bu ondan ibarətdir ki, Oğuz qəhrəmanlarının hamısı iri gövdəli, bəzən heybətli “cəsamətə” malik adamlardır. Onlar nəinki daxili xarakterləri, eləcə də zahiri simalarına görə bir sıra şücaət rəmzi olan heyvanların sifəti ilə surətlənirlər. Qazan xan və Bayandur xan qaplana oxşadılır, Basat şir kimi atları basıb qanın sorur, Aruz qoca at ağzıdır, qızlar quşa oxşadılır və s. Bütün bunlar Oğuzlar haqqında xalq içərisində mövcud olan rəvayət və təsvirlərin təsirindən irəli gəlir. Azərbaycan Oğuzlarının doğrudan da iri gövdəli və hətta bir növ nəhəng olmalarını maddi-arxeoloji materiallarda təsdiq edir.(3,17).

Kitabda hər surətin öz ictimai vəziyyətinə görə danışmaq tərzində vardır. Məsələn: Dədə Qorqud müdrik bir ağsaqqal kimi, Qazan xan hakim bir sərkərdə kimi, Burla xatun qayğıkeş bir ana və həm də qəhrəman bir qadın kimi öz ifadə bəzən danışmalarında fərdi xüsusiyyətə malikdirlər.

Əsərdə bütün surətlər, qadınlar, cavanlar, qocalar, çoban və ozanlar hamısı özünə məxsus ifadə, danışmaq tərzinə malikdir ki, bu da əsərin bədii keyfiyyətini qatbaqat artırmış olur.

Bütün boylarda müəllif kimi danışan ozanın ayrıca ifadə tərzində vardır. Sonrakı dastanlarımıza da xas olan “söyləmiş, görəlmiş nə söyləmiş” ifadəsi müəllif-ozan dilindən tətbiq olunur. Həm müqəddimədə və həm də ayrı-ayrı boylarda çox zaman surətlərə söz bu ifadələrlə verilir. Danışanın fikri qeyri bir məsələ barəsində davam edirsə, yaxud nitqi uzundursa, arada: “bir dəxi söyləmiş” ifadəsi əlavə edilir. Bunlar bəzən də “çağırıb söylər, görəyin nə söylər” şəklində də əvəz edilir. Müəllif, dastanı nəql edən ozan heç bir hadisədə bitərəf qalmır, o, bu hadisələrin ruhundan asılı olaraq öz münasibətini bədii surətdə bildirir, həm də sadəcə nəql etməklə deyil, fikrini bədii boyalarla obrazlı surətdə ifadə edir. Qəmli-kədərli hadisələrdə onun qəlbi ağlayır, ifadələri qüssə verir: “qara-qara dağlardan xəbər aşdı, qanlı-qanlı sulardan xəbər keçdi, Qalın Oğuz ellərinə xəbər vardı. Uşun qocanın ağban evi önündə şivən qopdu”(2, 135).

Beyrəyin ölüm xəbərinin Oğuzda oyatdığı təsir belə təsvir edilir: “Qazan bu xəbəri eşitdi, dəsmalını əlinə alıb, hönkür-hönkür divanda zarlıq qaldı. Bütün orada olan bəylər ağlaşdılar. Qazan vardı odasına girdi, yeddi gün divana çıxmadı, ağladı oturdu” (2, 161).

Nə qədər real və canlı bir səhnədir. Həm də çox səlis və sadə bir dildə təsvir edilir. Elə bil ki, müəllif-ozan özü bu qəhrəmanlarla bir vaxtda, bir məclisdə iştirak edir. Halbuki, bunlar həm müəllif-ozandan və həm də oxucudan-dinləyicidən, çox-çox əsrlər əvvəllərdə baş vermişdir.

Şadlıq və sevinclə qurtaran hadisələrdən danışılarkən-ozan dilində bir yüngüllük, xalq ifadəsindən gələn bir şirinlik hiss edilir. O, bunu bəzən bir duzlu cümlə ilə ifadə edir. Məsələn,

Qanturalının Trabzon təkurunun qızını almaq üçün meydanda vəhşi heyvanlarla çarpışdığı səhnədə Selcan xatunun onun gözəllik və igidliyinə necə vurulduğu belə təsvir edilir: “Qanturalı niqabını sərpdı. Qız köşkdən baxırdı,... övsəl olmuş dana kimi ağzının suyu axdı” (2, 97).

İstər müqəddimədə, istərsə də bütün on iki boyda həm nəsr və həm də şeirdə küllü miqdarda qüvvətli və yerli-yerində işlədilmiş epitetlərə, məcazlara, ümumiyyətlə təşbihin müxtəlif formalarına rast gəlirik: “qara qoç at”, “qara polad üz qılınc”, “çilasın iyid”, “asilan qayalar” və s.

Təşbihlərdə ifadənin tərkibini təşkil edən sözlər, yaxud canlandırılan obyekt qəhrəmanların yaşadığı köçəri, səhrayı və yarımköçəri həyat tərzini əks etdirir... “Sanasan ki, dar yolda dolu düşdü, ya qara qazın içinə şahin girdi”.

Bəzən olur ki, pak və qüdrətli sayılan təbiət qüvvələri, əşyalar, heyvanlar alleqorik planda təcəssüm etdirilir. Bunu “Qazanın evinin yağmalanması” boyunda, onun suya, qurda və itə müraciətində açıq görmək olur. Qazan bu obyektlərə müraciət edərək, evini onlardan soruşur. Lakin, o bu sorğularına cavab gözləmir. Müəllif-ozan bu obyektləri Qazanın yolu üzərində olan və yoldan ötüb keçənləri görmüş lal şahidlər kimi canlandırır. Qazan öz dərđini bu dilsiz şahidlərlə bölüşdürmək istəyir. Daha doğrusu bu, təsvirdə xalq yaradıcılığından gələn bədii ifadə üsuludur. Həm şifahi xalq ədəbiyyatı və həm də yazılı ədəbiyyatımız tarixində ədəbi yaradıcılıqda mövcud olan bədii sual, epitet, alleqoriya, mübaligə, kinayə və s. Bədii söz vasitələrindən də “Dədə Qorqud” boylarında son dərəcə böyük bir ustalıqla istifadə olunmuşdur.

“Dədə Qorqud” dastanları da məhz belə bir xalq yaradıcılığı nümunəsinin yazılı yadigarıdır. Bu ölməz xalq ədəbi abidəsində klassik ədəbiyyatımızda da geniş surətdə tətbiq edilən zəngin bədii təsvir vasitələrindən böyük məharətlə istifadə olunmuşdur.

### **Ədəbiyyat:**

1. Araslı H.M. XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 1956, ADU nəşr., 328 s.
2. Cəmşidov Ş.A. “Örənqala haqqında rəvayətlər”. Bakı, Azərb. EA Tarix İnstitutunun arxivi.
3. “Kitabi-Dədə Qorqud”, Bakı, 1939.
4. “Kitabi-Dədə Qorqud”, İstanbul, 1916.

**Рена Джавадова**

### **Портреты и образы в сказаниях «Китаби-Деде Горгуд»**

#### **Резюме**

В исследовании говорится о художественном своеобразии портретов и образов в эпосе «Китаби-Деде Горгуд», а также средствах выражения их героизма и храбрости. Основное внимание в статье обращено к традиционным элементам женского и мужского костюма, манере одевания, облику героев. Здесь также анализируется параллель между художественными портретами и образами и их внутренним миром, которая является одним из наиболее ярких художественно-изобразительных средств в эпосе.

**Rena Javadova**

### **Portraits and characters in the “Kitabi-Dede Gorgud” stories**

#### **Summary**

In the article is spoken about the artistic originality of portraits and images in the epos *Kitabi-Dede Gorgud*, and the means of expression of their heroism and bravery. Main attentions in the research are focused on traditional elements of male and female costume, manner of dressing, the appearance of the characters. It also analyzes the parallels between artistic portraits and images, and their inner world, which is one of the most prominent art-graphic means in the epos.

“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA  
“AT KULTU”

**Açar sözlər:** *at, Oğuz, türk, aygır, igid, ozan*

**Ключевые слова:** *лошадь, Огуз, Турци, жеребец, храбрый, поэт*

**Key words:** *horse, Oguz, Turkey, stallion, brave, poet*

Qədim insanlar at saxlamağa tunc dövründən başlamışlar. Atçılıq təsərrüfatının bir sıra qədim xalqların, xüsusən də skiflərin həyatında həlledici olması haqqında az yazılar yazılmamışdır. “Türk dillərində zooloji leksikanın zənginliyi atın əhliləşdirilməsinin türklərə məxsus olduğu fikrini təstiqləyir” ( M.Təkləli. At türkün qanadadır. “Orlov atları”nın sirri. Azərbaycan Atatürk Mərkəzi. Bülleten,1(33), Bakı 2010, səh 61).

“At türkün qanadadır” deyimi (M.Kaşğarının “Divan”ı) də təsadüfi olaraq yaranmayıb. Ümumtürk və eləcə də, əski Azərbaycan kultüründə atın xüsusi yeri var. Bizdə “*at igidin qardaşı*” olub, “*atdı,muraddı*” deyilib.Ulu babalarımız ova atla gediblər, döyüşə atla yollanıblar, ən sevimli içkiləri olan qımızı at südündən hazırlayıblar. At o qədər həyatlarının ayrılmaz parçasına çevrilib və o qədər əziz olub ki, atı namusları kimi qoruyublar. İsmayıl Şıxlının “Dəli Kür” romanının qəhrəmanı Cahandar ağa atının quyruğunun kəsilməsini namusuna sataşmaq kimi qəbul edir. Quyruğu kəsilmiş atı minməyi namussuzluq sayır və az qala onunla danışmış kimi, atından dönə-dönə üzr istəyəndən sonra çox sevdiyi atını öldürmək məcburiyyətində qalır. Bu məqamda qeyd edim ki, əski zamanlarda atın quyruğunun kəsilməsi namusa sataşmağın ifadəsi sayılsa da, daha əski çağlarda atın quyruğunun kəsilməsi sahibinin ölümü ilə də bağlı olurdu. İgid ölürdü, sahibindən “yetim” qalan atın quyruğunu kəsirdilər. Biz bunu “Dədə Qorqud dastanları”nda da görürük. Beyrək ölməzdən öncə “atımın quyruğunu kəsin”- deyə vəsiyyət edir. Müqayisə və qarşılaşdırmalar göstərir ki, nəinki “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarını, hətta “Dastan”ın özünü belə atsız təsəvvür etmək mümkün deyil.

“Kitab”da atı olmayan qəhrəmanın heç bir dəyərə malik olmadığı xüsusi olaraq vurğulanır: “*Kəndülər atlu, babanı yayaq yürütdilər*”(1, 34). Bu misradakı piyada anlamlı “yayaq” sözü atlu (atlı) sözünün antonimidir.

“Kitab”da “at kultu”nun qabarıq şəkildə ifadə olunduğunu təstiqləyən detallar çoxdur. Burada at sözü işlənmə intensivliyi ilə seçilir, at sözünün iştirakı ilə yaranmış bir sıra atalar sözləri və məsəllərə, deyimlərə təsadüf olunur, atlara verilən adların əksəriyyəti qəhrəmanların antroponimik modellərində ləqəb kimi çıxış edir, at ən dəyərli hədiyyələrdən biri kimi təqdim olunur, at Oğuz igidi üçün həm zərbə qüvvəsi, həm də sədaqətli yoldaş, qardaşdır,və s. (2,155).

“Kitab”da Oğuz igidinin atı ilə bərabər ad almasına təsadüf olunur: “*Sən oğlini “Bamsam” deyü oxşarsan; Bunun adı Boz aygırlıq Bamsı Beyrək olsun! Adını bən verdim, yaşını Allah versün!*”(1,55). İlk baxışda elə hiss olunur ki, “ad” və “at” sözləri arasında heç bir bağlılıq ola bilməz. Əslində isə Azərbaycan və digər türk dillərində atın bu qədər yüksək qiymətləndirilməsinin əsas səbəbi “ad”(şəxs adı) ilə “at”(heyvan) sözlərinin eyni mənə ifadə etməsi ilə bağlıdır. Şəxsə ad verəndə at da verilmiş. “Ad” və “at” eyni sözlər olduğu kimi “ata” sözü də at sözündən törəmişdir (5,75-76). Deməli “at”, “ad” və “ata” sözlərinin eyni kökdən törəməsi məhz at və cəmiyyət kontekstində dəqiqləşdirilmişdir.

Folklorumuzdakı “Dədəm Qorqud bir ad verdi” ifadəsi də deyilənləri arqumentləşdirir.

Türkün ata olan sevgisi, doğmalığı və yaxınlığın ən mühüm göstəricilərindən biri də at və qəhrəmanın adlarındakı ilk səslərin eyniliyi, daha doğrusu alliterasiyasıdır. “Kitab”da işlənmiş bir neçə at adında da alliterasiya müşahidə olunur: Keçi başlu Keçər aygır (k – k), Toğlu başlu Turı aygır (t–t). Bu cür alliterasiya mətnin poetik çəkisini qüvvətləndirməyə xidmət edir. Həm də bu tip detallar ata həddindən artıq ehtiram göstərməni, atı özünə bərabər tutmanı – bir sözlə, at kultunu xatırladır.

Oğuz qəhrəmanlarının adlarının ilk səsi ilə atlarının adındakı ilk səsin alliterasiyası ilə poetikliyin gücləndirilməsi “Kitab”da qabarıq şəkildə görünür, həm də bir sistem təşkil edir:

Qazan – Qoñur at (q – q)

Qanturalı – Qazlıq at (q – q)

Dəli Qarcar – Qara ayğır (q – q)

Beyrək – Boz ayğır (b – b)

Tondaz (Dondar) – Təpəlqaşğa ayğır (t – t)

Qaragünə - Gög bədəvi (g – g)

Bu tip alliterasiya digər türk abidələri üçün də səciyyəvidir: “Manas”da – Kökçönün atı Kürönçü (k–k); “Alpamiş”da – Alpamiş (Alp Bamsı) – Bay çobar (b – b).

Bu cür yaxınlıq eyni sözün epitet kimi həm qəhrəmana, həm ata aid olunmasında da müşayiət olunur: Şahbaz yigit, Şahbaz at, Şahbaz ayğır.

“Kitab”da at adları ilə yanaşı, at sözünün də qəhrəmanların bədii təyinlərində işlənməsinə təsadüf edilir:

Qazan xan – Qaragöz atıñ belinə yatan Qazan!

Dəli Dondar – Qazan kibi pəhləvanı bir savaşıda üç kərə atından yıqan;

Qara Budaq – Atı bəhri hotazlı;

Şirşəmsəddin – Ağ-boz atıñ yalısı üzərində qar turduran;

Yeynək – Qalın Oğuz bəglərini bir-bir atından yıqıcı;

Alp Ərən – Ayqırğızlı suyundan at yüzdürən.

İlk olaraq qeyd edək ki, bu qəhrəmanların hər birinin bir neçə bədii təyini vardır. Məsələn, Qara Budağın altı, Alp Ərənin səkkiz bədii təyini müşahidə olunur...Bu bədii təyinlər sırasında isə at sözünün iştirakı ilə yaranan vahidlər xüsusi çəkiyə malikdir. Bu tip bədii təyinlər yalnız qəhrəmanı tanıdan poetik detallar deyil, həm də türk tarixi və etnoqrafiyasının bir parçasıdır. Heç şübhəsiz ki, onların hər biri ata olan dərin məhəbbətdən yoğurulmuşdur. Bu mənada belə vahidlərdə at sözünün məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış etməsini təsadüfi hesab etmək olmaz (2, 223).

“Kitab”ın giriş hissəsində yazılmışdır: “*Dədə Qorqut bir dəxi soylamış:*

*Sarp yüyirkən Qazılıq ata namərd yigit binə bilməz,*

*Binincə, binməsə yeg!*”(1,20). Burada Dədə Qorqud Burla xatının atına bərk qaçarkən namərd igidin minə bilməməsindən, minməyindənə minməməsinin məsləhət olduğunu bildirir.

Bildiyimiz kimi Oğuz qadını da igid Oğuz bəyləri kimi at çapmaqda mahir olmuşlar. Burlanın atına olan bağlılığı Oğuz igidindən heç də seçilmir.

Giriş hissədə atla bağlı qarşımıza çıxan digər ifadəyə nəzər salaq:

*“Dədə Qorqud soylamış:*

*Ərin ağzın yeynisin at bilür*” (1,21). Bu misrada Dədə Qorqud Oğuz ərinin sözünün kəsərinin atdan bilindiyini söyləmişdir.

“Dirsə xan oğlu Buğacın xan boyu”nda Dirsə xanın ad almamış on beş yaşlı oğlu buğanın başını kəsib ona qalib gəldikdən sonra Dədə Qorqudu ad vermək üçün çağırırlar.

Dədəm Qorqud oğlanıñ babasına soylamış, görəlim, xanım nə soylamış-aydır:

*Hey Dirsə xan, bəglik vergil bu oğlana*

*Taxtı vergil ərdəmlidir!*

*Boynı uzun bədəvi at vergil,*

*Binər olsun hünərlidir!*

*Ağayıldan tümən qoyun vergil bu oğlana,*

*Şişlik olsun, ərdəmlidir!*

*Qaytabandan qızıl dəvə vergil bu oğlana,*

*Yüklət olsun hünərlidir!*

*Altun başlu ban ev vergil bu oğlana,*

*Kölgə olsun, ərdəmlidir!*

*Çigin quşlu cübbə don vergil bu oğlana,*

*Geyər olsun, hünərlidir!*

*Bayındır xanıñ ağ meydanındabu oğlan cəng etmişdür. Bir buğa öldürmüş səniñ oğluñ, adı Buğac olsun! Adını bən verdüm, yaşını Allah versün!-dedi* (1,28). Burada bir igidə verərkən

bəylikdən sonra verilən ən dəyərli hədiyyənin at olması diqqətə çarpır. Ümumiyyətlə cəsur Oğuz igidini “Kitab”dan da gördüyü kimi atsız təsəvvür etmək qeyri-mümkündür.

“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda Baniçiçək öz adaxlısını sınamaq qərarına gəldikdə birinci atı ilə sınaacağını bildirir. Baniçiçək özünü dayə kimi tanıdaraq “*Mən Baniçiçəyin dadısıyam. Gəl imdi sənünlə ava çıxalım. Əgər sənini atın mənə atımı keçərsə, onun da atını dəxi keçərsən*”-deyir (1, 56). Oğuz qadını gördüyü kimi öz igidinin ən birinci at çapmasına önəm verib.

“Kitab”da əbəs yerə “*At işlər, ər öginər*”, “*atsız kişinin ümidi olmaz*” deyilməmişdir. İgidin məharəti atından görünərdi. Bir igid meydana atsız çıxmazdı.

“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda Beyrək Baniçiçəyin toy məclisinə gəlib əsl kimliyini gizlədərək özünü ozan kimi tanıdır. Qazan bəydən icazə aldığı bildirib qopuz çalır və ərə gedən qızın oynamasını istəyir. Əvvəlcə Qısırca yengə durur: “*Mərə ozan, ərə varan qız mənəm!*”-deyir. Oynamağa başlayır. Beyrək qopuzun çalaraq:

*“And içmişəm qısır qısırğa bindigim yoq.*

*Binübən qazavata varduğum yoq*” –deyir. Daha sonra Boğazca Fatma qalxır: “*Çal mərə, dəlü ozan! Ərə varan qız mənəm, oynayayım*”- deyir. “*Dəlü ozan aydır:*

*And içmişəm bu gəz boğaz qısırğa bindigim yoq.*

*Binübəni qaravata varduğum yoq*”(1,73). Belə olduqda Baniçiçək özü oynamağa qalxır və özünü tanıdır.

Yuxarıda qeyd olunmuş misralarda Beyrək həm Qısırca yengənin, həm də Boğazca Fatmanın adlarını birbaşa yox, adlarına uyğun at adlarını çəkməsi ilə tanıdığına işarə edir.

“Kitab”ın hər boyunda, xüsusən də “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda at yüksək qiymətləndirilmişdir. Beyrək Boz aygırını tərifləməklə kifayətlənmir, onu qardaşından və yoldaşından artıq hesab edir:

*“Açuq-açuq meydana bənzər sənini alıncuğın,*

*İki şərbçirəyə bənzər sənini gözcigəziñ,*

*Əbrişimə bənzər sənini yəlicigini,*

*İki qoşa qardaşa bənzər sənini qulacığıñ,*

*Əri muradına yetürər sənini arxacığıñ.*

*At deməzəm səñə, qardaş deyərəm, qardaşımdan yeg!*

*Başına iş gəldi, yoldaş derəm, yoldaşımdan yeg!-dedi*

*At başını yuqarı tutdı, bir qulağıñ qaldırdı, Beyrəgə qarşu gəldi. Beyrək at koksini qucaqladı. İki gözün öpdü. Sıçradı, bindi*”(1, 65).

“Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da Uruz atasını görüb anasına xəbər göndərir:

*“ Mənə anam mənə üçün qayırmasun!*

*Bir ay baqsun,-*

*Bir ayda varmazsam, iki ay baqsun!*

*İki ayda varmazsam, üç ay baqsun!*

*Üç ayda varmazsam, öldüğümi ol vaqt bilsün!*

*Ayğır atım boğazlayıb aşum versün!*

*Yad qızı halalıma dəstur versün!*

*Başa tutan gərdəgə ayrıq girsün!*

*Anam mənə üçün gög geyüb, qara sarınsun!*

*Qalın Oğuz elində yasım tutsun!*

*Mənə başım sənə yoluğa qurban olsun!*

*Gerü dön, baba! –dedi*” (1,89).

Buradan gördüyü kimi Uruz əgər gözlədikləri müddətdə geri qayıtmazsa birinci növbədə anasına atını kəsdirib ətindən aş bişirməsini istəyir. Hər bir Oğuz igidi kimi öz atını özünə halal bilir, öldüyü təqdirdə atının başqa igidə təslim olmasını istəmir. Atından sonra arvadını başqası ilə evlənməsi üçün anasından icazə verməsini istəyir. Arvadının yad qızı olmasını qeyd edən Uruz hətta atını arvadında üstün tutur və özünə daha yaxın bilir.

Oğuz cəmiyyətində at oğuldan, qardaşdan, yoldaşdan üstün tutulduğu kimi, qəhrəmandan da üstün tutulur. “Kitab” da at və qəhrəman vəhdətdə təsvir olunmuş, biri digərini tamamlayan qüvvə kimi çıxış etmişdir. Amma “Bəkil oğlu İmranın boyu”nda bu vəhdət pozulmuşdur. Oğuz

cəmiyyətinin ən nüfuzlu söz sahibi olan Qazan xan Oğuz igidi Bəkilin yox, atın hünərini daha yüksək qiymətləndirmişdir: “ *Bu hünər atıqmıdır, əriqmidir?*”. “*Xanim, əriqmidir*”-dedilər. *Xan aydır: “Yoq, at işləməsə, ər ögünməz. Hünər atıqmıdır”*-dedi (1,136).

“Kitab”ın dilində iki anda diqqət yetirək:

*“Tavla-tavla şahbaz atıq binər olsam,*

*Mənim tabutum olsun!”*(1, 99).

*“Qaraqucda Qazlıq atına çoq yılmışəm,*

*Bilməzsəm, maña tabut olsun!* (1, 166). Buradakı andlardan görünür ki, yasaq olunmuş vaxtda at minmək günahdır və başqasına məxsus atı minməyini yaddan çıxarma da əsl qəhrəmana yaraşan hərəkət deyil. Bu da hər iki halda at müqəddəsliyinin poetik ifadə olunduğunu göstərir.

Klassik ədəbiyyatımızda at obrazına tez-tez rast gəlirik. Klassik şairlərimizin yaradıcılığında atın ayrıca yeri var . Burada at bəzən fələyin simvolu, bəzən küləyin ifadəsi kimi işlənir. Eyni zamanda igidin dostu sayılan at ən yüksək sözlərlə öyülür. Ən öndə gedən bahadirlər və sultanlar at belində təsvir olunur.

12-ci yüzillikdə yaşamış məşhur şairimiz Xaqani Şirvaninin “Şirvanşah Manuçoğrın tərif” şeiri:

*Göy cəlalı at üstündə şah bənd vurub gur çaya,*

*Baklan səddi kənarından dönüb gəldi saraya – beyti ilə başlayır.*

Nizami Gəncəvi “Sirlər xəzinəsi”ndə:

*Söz yolunun başına bayrağını dikənlər,*

*At çapar, Günəşi - top, Ayı - çövkən eləyər –* deyərək atın adını ulularımızın qutsal saydığı Günəş və Ayla yanaşı işlədir, məharətlə at çapmağı böyük üstünlük sayaraq:

*Elə at çap ki, doqquz minbərindən enərək,*

*Sənə şahlıq xütbəsi oxusun məğrur fələk –* deyir.

Əski türklərin düşüncəsinə görə, göylər 9 qatdan ibarət idi. Ən yüksək məqam doqquzuncu qat idi. Bu üzdən “*atı elə çap ki, fələk ən yüksək məqamından – 9-cu qatdan enib gəlsin*”- söyləyir.

Əski türk dastanlarında, əfsanələrində və digər janr yaradıcılığında at qədər adı keçən, öyülən, həyatının bütün məqamlarında özəl yeri olan və dünyanın harasında yaşamasından asılı olmayaraq, bütün türk soylarına at qədər doğma olan ikinci bir heyvan yoxdur. Mahmud Kaşğarının “Divani-lüğət-it türk” əsərində 200 dəfəyə yaxın, Dədə Qoqud dastanlarında 90 dəfədən artıq at sözü işlənir.

Alman alimi Potrats “Əski zamanlarda at” adlı məqaləsində arxeoloji qazıntılara əsaslanaraq, atın ən azı 6 min il əvvəl türklər tərəfindən əhliləşdirildiyini yazır.

“Koroğlu” dastanında da at üstün özəlliklərlə təsvir olunur. Koroğlu “canım Qırat, gözüm Qırat”- deyib atı əzizləyir.

Min illərdi türk soylarının həyatında çox önəmli yeri olan at, bu gün də bu millətin və eləcə də Azərbaycan insanının həyatının ayrılmaz parçası olaraq qalır, payızda və yazda köç zamanı tərəkəmələrə yoldaşlıq edir, dağlarda və geniş çöllərimizdə çobanlara qulaq yoldaşı olur, sərhədlərimizdə əsgərlərimizlə bərabər yurdun keşiyində durur, kəndlərimizdə əkin-biçinlə məşğul olan insanlarımızla yanaşı qısa hazırlıq mərhələsində zəhmətkeş və qayğıkeş dost kimi yardımçı olur...

### Ədəbiyyat:

1. Kitabı-Dədə Qorqud. Öndər Nəşriyyat. Bakı-2004
2. Əzizxan Tanrıverdi “Dədə Qorqud kitabı”nın obrazlar aləmi, Bakı-2013
3. “DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA AT KULTU
4. M.Təkləli. At türkün qanadıdır. “Orlov atları”nın sirri. Azərbaycan Atatürk Mərkəzi. Bülleten, 1(33), Bakı 2010
5. M.Adilov, A.Paşayev “Azərbaycan onomastikası”. Bakı 1987

## Культ коня в эпосе «Китаби-Деде Горгуд»

## Резюме

Статья посвящена исследованию культа лошади в эпосе «Китаби-Деде-Коркуд». Здесь показано что имя лошади и собственное имя создано из однокорневого слова. Это названия использовано как эпитет и как произвище героя. В обществе древних огузов это было определяющий деталью между лошадей и человеком.

Izafa Rasulova

## A horse cult in the epos "Kitabi-Dede Gorgud"

## Summary

The article dedicated to the analysis of the horse cult in the epic "Kitabi Dede Korkut". Here is displayed that the name of the horse and the name of the person is established on the basis of the same word. The same word is used as an epithet, related both of the horse and hero. This is one of the details stipulating the degree of intimacy between the horse and human in the society of Oguz.

RƏBİYYƏ RƏSULOVA

BDU

Azərbaycan

## «KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»DA ADQOYMA MƏRASİMİ

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, oğuz, adqoyma, epos, şaman, mərasim*

**Keywords:** *Dede Gorgud, Oghuzes, baby naming, epos, shaman, ritual*

**Ключевые слова:** *Деде Горгуд, огузы, наречение имени, эпос, шаман, обряд*

Dünya ədəbiyyatının şah əsərləri sırasında yer alan «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu ölməz bədii abidələrdən biridir. Əsrlər keçdikcə, bu sənət incisinin qiyməti, bədii dəyəri daha da artır, xalqın öz soykökünü, keçmişini, tarixi kimlik və qəhrəmanlıq salnaməsini öyrənmək üçün əsas milli-mənəvi qaynağa çevrilir. Bu unikal qaynaqda xalq öz mifoloji-tarixi dəyərlərini, dünya və insan haqqında düşüncələrini, folklor təfəkkürünü nümayiş etdirir. Elə buna görə də «Kitabi-Dədə Qorqud» dünya sivilizasiyasının «İliada», «Odiseya», «Nibelunqlar haqqında nəğmə», «Alpamiş», «Manas» və s. kimi möhtəşəm ədəbi-tarixi abidələri ilə yanaşı durur. «Dədə Qorqud» dastanlarının Azərbaycan xalqının ən qədim ədəbi-tarixi qaynaqlarından olduğu elm aləmində çoxdan qəbul edilmişdir. Dastanı həm də Oğuz köklü xalqların müştərək, ortaq eposu hesab etmək mümkündür.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında ənənəvi süjetlərin süjetləşməsi prosesində olan elə nümunələr vardır ki, onlar motivdən böyük, süjetdən kiçik olub eposun ümumi qəhrəmanlıq sistemində xüsusi yer tutur. Onları bütöv süjetlər saymaq düzgün olmadığı kimi, müxtəlif səciyyəli motivlər də hesab etmək mümkün deyildir. Birincisi ona görə ki, onlar eposun müxtəlif boylarında təkrar olunur, eposda mövqeləri fəaldır, həm də dünyəvilikdən çıxıb milli mühitə elə uyğunlaşmışlar ki, onları dünyəvi süjetlərdən fərqləndirmək o qədər də asan deyildir. Adqoyma, andiçmə, qadına ehtiram və s. bu cəhətdən diqqəti cəlb edir. Bəzi tədqiqatlarda adqoyma ən



qədim motivlər qrupuna daxil edilsə də əslində o, süjetləşmə prosesi keçirir və türk eposunda özünü fəal təsdiqləməkdədir. Türk etnik mədəniyyətində adqoyma ayrıca mərasim funksiyasında çıxış etmiş, sonradan o, dastan yaradıcılığında epikləşib peşəkar ifaçılığa, ozan repertuarına daxil olmuşdur (5,83).

Advermə və adqoyma anadan olanda uşağa, bəzən də igidliyə, hünərə görə yeniyetməyə xüsusi ad qoyulması mərasimidir. Advermə Oğuz dastançılığında geniş yayılmış motivlərdən biridir. Həm də advermə türk ənənəsində 10 çətin, şərəfli, məsuliyyətli prosesdir. Ad alan hər bir uşaq, yaxud yeniyetmə nəinki cəmiyyətin bərabərhüquqlu üzvünə çevrilir, həm də adına görə yaşamaq olmur. Advermə funksiyasını ilk çağlarda tayfa ağsaqqalları, ağ şamanlar, müsəlman ənənəsində isə övliyələr yerinə yetirirlər (3,9-11).

İbtidai insan öz həyatını uşaqlıq, yetkinlik və qocalıq kimi üç keçid mərhələsinə ayıraraq, bu dövrlərlə bağlı müxtəlif ayin və mərasimlər yaratmışdır. Türk etnik mədəniyyətində çətin və məsuliyyətli bir proses olan adqoyma mərasimi sakral xarakter daşıyır. Ayırı-ayrı dövrlərdə adlara münasibətin müxtəlif olduğunu nəzərə alsaq, onda adların cəmiyyətdə oynadığı bir sıra fərqləndirici funksiyaları xatırlayaq:

1) İbtidai insanın təsəvvürünə görə, şəxsin adı ilə onun özü arasında qırılmaz əlaqə mövcud olduğundan adın dəyişdirilməsi qeyri-mümkündür.

2) Qəbilə quruluşu dövründə adlar şəxsin hansı tayfa və qəbiləyə mənsub olduğunu bildirməyə xidmət edir və s. (6,158).

Adı şəxsin varlığı, mahiyyəti, canı hesab edən qədim insan inanırdı ki, şəxsin adını dəyişməklə öz mənliliyini, taleyini də dəyişmiş olur, elə bil ki yenidən dünyaya gəlir, yeni həyata başlayır (1,59).

Qədim türk cəmiyyətində ad alan hər bir gənc yalnız cəmiyyətin tam səlahiyyətli üzvü olmur, həm də adına görə yaşamaq olmurdu. Salmədə adqoyma və ya ad alma müxtəlif yönəldən təqdim olunur. a) Oğuz hökmdarı çadırında doğulduğundan adqoyma mərasimində özü-özünə Oğuz adı qoyur; b) Adqoyma mərasimində bir yaşlı uşaq özü-özünə Oğuz adını qoyur (2).

Oğuznamənin şəcərə variantlarında adqoyma həddi 1 yaş göstərilir. Əslində türk etnik ənənəsində bu yaş həddi müxtəlifdir və adqoyma funksiyasını şaman, yaxud müsəlman övliyası yerinə yetirir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında adqoyma missiyasını ruhlar aləmi ilə bağlı olan Qorqud yerinə yetirir. Gənc döyüşçü mərasimində ad vermək funksiyasını ilk vaxtlar yerinə yetirən tayfa ağsaqqalları, bəylər, şamanlar həm də kultun icraçıları idilər. Bu adət qəbilə quruluşunun ən qədim görüşləri ilə, advermə işinin yalnız qəbilənin hüququna daxil olduğu dövrlə bağlıdır.

Türk etnik ənənəsində etnoqrafik cəhətdən gənc döyüşçü mərasimini əks etdirən adqoyma mərasimi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının boylarında baş kəsib, qan tökməklə əlaqəli şəkildə təqdim olunur. Oğuz cəmiyyəti üçün adqoymanın əsas şərti döyüş igidliyi, qorxmazlıq ilə yanaşı, yeniyetmənin ictimai fərd kimi tanınmasıdır. Oğuzda yay çəkməyən, ox atmayan, qılınc çalmayan, at çapmayan, ov etməyən gənc ər, igid sayılmır. Ata-ana, el-oba belə övladla öyünür (6, 159-160).

“Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”dan aydın olur ki, el məclisində Uruz atasının ona baxıb ağlamasının səbəbini soruşduqda, Qazan xan oğluna belə deyir:

On altı yaşın oldu...

Yay çəkməmişən, ox atmamışan,

Baş kəsməyibsən, qan tökməyibsən.

Qanlı Oğuz yurdunda bir mükafat almayıbsan (4,69).

Oğuz cəmiyyətində oğuz igidi yalnız baş kəsib, qan tökmək sayəsində ad alıb, cəmiyyət və hakimiyyət strukturunda yer tuta bilirdi. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının bir neçə boyunda buna birbaşa işarə vardır. “Uşun qoca oğlu Səyrək boyu”nda deyilir: “...Xanım, yenə bir gün Əyrək bəyləri qoyub yuxarı başa keçəndə Tərsuzamış deyilən bir oğuz igidi dedi: “Ay Uşun qocanın oğlu, bu oturan bəylər hər biri oturduğu yeri qılıncı ilə, çörəyi ilə alıbdır. Əyə, sən başımı kəsdin, qanımı tökdün, acımı doydurdun, yalın adamı geyindirdin?”

Əyrək dedi: “Ay Tərsuzamış, baş kəsib-qan tökmək hünərdirmi?”

Dedi: “Bəli, əlbəttə, hünərdir!...” (4,208).

«Dirse xan oğlu Buğac xan» boyunda hadisələr tamam başqa cür təqdim olunur. Epizodu olduğu kimi nəzərdən keçirək: «Bayandır xanın bir buğası vardı, bir daxi buğrası vardı. Ol buğa qatı taşa buynuz ursa, un kibi ügidərdir. Bir yazın, bir güzin buğayla buğrayı savaşırdırlardı....»

Buğayla oğlan bir həmlə çəkişdilər. İki talusının üstünə buğanın köpük turdu. Nə oğlan yenər, nə buğa yenər. Oğlan fikir eylədi, aydır: «Bir tama dirək ururlar, ol tama tayaq olur. Bən bunun alınına niyə tayaq olurbən-tururbən» - dedi. Oğlan buğanın alından yumruğun gedirdi, yolundan savıldı. Buğa ayağ üstə turamadı, düşdü, dəpəsinin üstünə yıqıldı. Oğlan bıçağına əl urdu, buğanın başını kəsdi. Oğuz bəgləri gəlüb, oğlan üstünə yığnaq oldular, təhsin dedilər. «Dədəm Qorqut gəlsün, bu oğlana ad qosun: biləsinəcə alub babasına varsun, babasından oğlana bəglik istəsün, təxt alı versün» – dedilər (4, 36). Dədə Qorqud gəlüb oğlana ad qoydu və atasına dedi: «Bir buğa öldürmüş sənin oğlın, adı Buğac olsun. Adını bən verdüm, yaşını allah versün» – dedi (4, 36).

Ad vermədən sonra qəhrəmanın həyatının yeni dövrü başlayır. Oğuz elində bəylik vermə adətən ad vermədən sonra baş verərdi. Ad alan qəhrəman elin hörmətli igidi hesab olunurdu, o artıq müstəqil şəkildə yaşaya bilərdi. Buğac da belə bir həyat yaşayır. «Dirse xan oğlana bəglik verdi, təxt verdi. Oğlan təxtə çıxdı, babasının qırq yigidin anmaz oldu. Ol qırq yigit həsəd eylədilər» (4, 36). Əslində ad vermə süjeti burada başa çatır, ad alan qəhrəmanın Oğuz elində yeni həyatı başlayır, tayfalararası ziddiyyətlər onu yeni konfliktlərə cəlb edir. Buğacın yeni qəhrəmanlıq həyatı başlayır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un «Baybörənin oğlu Bamsi Beyrək boyu»nda Beyrəyin ad alması da onun qəhrəmanlığı ilə bağlı olur. Həm də Beyrəyin ad almaq üçün göstərdiyi qəhrəmanlıq daha mükəmməldir.

Baybörə bəyin «Bamsım» deyib əzizlədiyi oğlu dünyaya gələndə o öz bəzirganlarını göndərmişdi ki, gedib dünyanı gəzib dolansınlar və oğlu üçün yaxşı ərnağanlar gətirsinlər. Üstündən on beş il keçdikdən sonra Bamsı yaraşlıq bir igid oldu. «Ol zamanda bir oğlan baş kəsməsə, qan dökməyə ad qomazlardı. Baybörə bəyin oğlu atlandı, ava çıxdı....Baybörə xanın oğlu başının qırq igidi ilə birlikdə düşmən üzərinə yeridi. Kafirləri öldürüb bəzirganların malını azad etdi, böyük qəhrəmanlıq göstərdi. Qan tökdü, baş kəsdi, kafirləri yerləyeksən elədi.

Bəzirganlar çox razılıq edib dedilər ki: «gəl imdi bəgəndigin maldan al!» Bamsı bir dəniz qulunu boz aygırı, bir altı pərli gürzü, bir də ağ tozlu yayı istədi. Bunu eşidəndə bəzirganlar pərt oldular. Onda bəy soruşdu ki, «Mərə bəzirganlar, çəqmı istədim?» Bəzirganlar dedilər ki, yox, bizim bəyimizin bir oğlu var, bu üç nəsnəni ona ərməğan aparmalı idik. Baybörənin oğlu olduğunu bilmədilər.

Bamsı işi başa düşdü. Onun burada yeni bir keyfiyyəti nəzərə çarpır. O, təkkəbbürlük göstərmir, «Burada minnətlə almaqdansa, babamın yanında minnətsiz almaq yaxşıdır!» – deyir. Ona görə də atını sürüb çıxıb gedir, atasının yanına qayıdır. Burada da bir tanınma səhnəsi vardır. Bamsını bəzirganlar görəndə onu tanıyırlar, irəli yeriyib əlini öpürlər. Bu isə Baybörə bəyin xoşuna gəlmişdir. «Ata olan yerdə oğlun əlini öpərlərmi?», - deyə narazılığını bildirir. Lakin bütün başqa tanınmalarla yanaşı, buradakı tanınma qəhrəmanın xeyrinə həll olunur. Bəzirganlar Bamsının göstərdiyi igidlikdən danışırlar. Elə bu epizodda Bamsının ad alması süjeti tamamlanma mərhələsinə yaxınlaşdırır.

«Baybörə bəg aydır: «Mərə, bənim oğlım başını kəsdi, qanını dökdi?» «Bəli, baş kəsdi, qan dökdi, adam axtardı!» – dedilər (4, 54). Amma Baybörə bəy hər şeyi dəqiqləşdirmək istəyir. Oğlunun göstərdiyi igidliyin ad qoymağa layiq olub-olmadığını bilmək istəyir. «Mərə, bu oğlana ad qoyasınca varmıdır?» - deyə bəzirganlardan soruşur. Bəzirganlar deyəndə ki, «Bəli, sultanım, artıqdır», yalnız bundan sonra Baybörə bəy Oğuz bəylərini çağıraraq qonaqlıq verir. Dədə Qorqud gəlib Baybörə bəyin oğluna ad qoyur.

Ad qoymanın arxasında qəhrəmanın bütün sonrakı igidlikləri dayanır. Süjetə məxsus xüsusiyyətlər burada da özünü qoruyub saxlayır. «Dədə Qorqud»dan görünür ki, Oğuz elində igidlərə verilən adlar heç vaxt yaddan çıxmır, qəhrəmanın əsl adı kimi cəmiyyət içərisində o, bu adla şöhrətlənir. Hətta uşaqlıqdan hansısa adı olsa da Dədə Qorqudun verdiyi adla Oğuzda tanınır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarından aydın olur ki, Oğuz igidləri əsl adlarını qanları bahasına əldə edirlər və şəxsin adını bilməklə onun kimliyi haqqında fikirlər söyləmək

mümkündür. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında qəhrəmanların baş kəsib qan tökdükdən sonra sosial ierarxik strukturunda müəyyən semiotik dəyərlər qazanması ilahi aləmlə bağlı olan Dədə Qorqudun aşağıdakı sözlərindən aydın olur: «Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil Təxt vergil, ərđəmlidir!» (4, 36).

Adqoymanın başqa bir tipinə «Basatın Təpəgözü öldürdüüyü boy»da rast gəlirik. Burada Dədə Qorqud Basata bu adı qəhrəmanlıq göstərmədən verir. Bizə belə gəlir ki, buradakı adqoyma daha əzəli adqoymadır. Mətnə diqqət yetirək: «bir gün Oğuz oturarkən üstünə yağ gəldi. Dün içində ürkdü, köçdü. Qaçub gedərkən Aruz qocanın oğlancığı düşmüş, bir aslan bulub götürmüş, bəsləmiş. Oğuz genə əyyamla gəlüb, yurdına qondı. Oğuz xanın ilqıçısı gəlüb xəbər gətürdü. Aydır: «Xanım, sazdan bir aslan çıxar, at urar, apul-apul yürüyüşü adam kibi. At basuban, qan sümürər».

Aruz aydır: «Xanım, urkdigimiz vəqtin düşən mənim oğlancığımdır, bəlkə?» - dedi. Bəglər bindilər. Aslan yatağı üzərinə gəldilər. Aslanı qaldırıb oğlanı tutdular. Aruz oğlanı alub evinə gətürdü. gədilik etdilər. Yemə-içmə oldı. Əmma oğlanı nə qədr götürdülərsə, turmadı, gerü aslan yatağına vardı. Gerü tutub gətürdilər.

Dədəm Qorqud gəldi. Aydır: «Oğlanım, sən insansan. Heyvanla müsahib olmağıl! Gəl, yaxşı at bin. Yaxşı yigitlər ilə eş yort! – dedi. – Ulu qardaşın adı Qıyan Selcikdir. Sənin adın Basat olsun! Adını mən verdim, yaşunı allah versün!» - dedi». (4, 98).

Burada Basata verilən ad onun qəhrəmanlığına görə yox, insan cəmiyyətinə qayıtması, vəhşi heyvanlardan ayrılıb öz ailəsinə qayıtması münasibəti ilə verilir. Bu özü də qəhrəmanlığın başlanğıcıdır. Məsələ burasındadır ki, Basat da Buğac və Bamsı Beyrək kimi ad aldıqdan sonra özünü göstərir. Basatın ən böyük qəhrəmanlığı Təpəgözü öldürüb Oğuz elini fəlakətdən qurtarması idi. Bütün başqa süjetlər kimi, ad qoymadan sonrakı qəhrəmanlıqlar üçün bir zəmin idi. Bu süjet eposun üç boyunda özünü göstərsə də, ümumilikdə «Kitabi-Dədə Qorqud»un məzmununda xüsusi yer tutur.

İlahi aləmlə bağlı olan Dədə Qorqudun dastanının üç boyunda (I, III və VIII boy) ad verib təriflədiyi qəhrəmanlar başqalarından möcüzəli, qeyri-adi dünyaya gəlməsi ilə fərqlənirlər. Uşağa ad qoymaq hüququnun Dədə Qorqudun əlində olması onun ilahi aləmlə bağlılığını göstərir.

Advermə motivi dastan ənənəsində qəhrəmanın epik bioqrafiyasını tamamlayan magik xeyir-duadır. Bundan sonrakı motivlər süjet xəttində hadisələrin qəhrəmanlıq fonunda getməsinə təmin edir. Həm də magik-mifoloji səciyyəsi şamançılıqla bağlıdır. Vergi verilən şamanın inisiyasiya mərasimindən sonra, həm də ad alıb şaman olması, dastanda qəhrəmanın yeni status qazanması ilə üst-üstə düşür. Oğuznamələr, bütövlükdə isə türk dastanları göstərir ki, dastan qəhrəmanı məhz ad aldıqdan sonra sosial-ierarxik strukturda semiotik dəyər qazanır. “Oğuz kağan”da Oğuzun oğlanları ad aldıqdan sonra sağ sol qanada bölünürlər, dövlətdə ierarxik mövqe tuturlar. Bunu eyni ilə Buğacın, Beyrəyin, Basatın ad aldıqdan sonra Bayındırım, yaxud Qazan xanın divanında tutduqları yerlər də təsdiqləyir (6,162).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında baş kəsib, qan tökmək ilə səciyyələnən adqoyma mərasimindən aydın olur ki, oğuzların tarixində oğlan uşaqlarına rəsmi ad 15-16 yaşlarında qoyulur (3, 9-11).

Bütün bu kimi süjet daxili epizod, motiv və obrazlaşma prosesi “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarına bir tamlıq, yetkinlik gətirir, onların Oğuz həyat və məişətinin bütöv əxlaqi-etik və estetik mənzərəsini yaradır. Oğuz həyatının, məişətinin, qəhrəmanlığının elə xüsusiyyətlərini əhatə edir ki, bunlar ümumilikdə oğuzlar barədəki zəngin materialı eposa gətirir. (5,87)

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu Azərbaycan xalqının ölümsüz bədii abidəsidir. Xalqımızın öz soykökü, tarixi, milli mənşəyi, qədim adət və ənənələri, qəhrəmanlığı və cəngavərliyi barədə ən unikal bilgilər bu eposun yaddaşında qorunmaqdadır. Onu ümumən Oğuz türklərinin müştərək eposu da hesab etmək olar. Şifahi və yazılı bədii ədəbiyyatda “Dədə Qorqud” mövzusunun yaranması tamamilə təbii və qanunauyğundur. Yalnız böyük əsərlər böyük təsir gücünə malik ola bilər və bu əsərlər əsrlər keçdikcə öz süjet və obrazları ilə yeni əsərlərin yaranmasına təkan verə bilər. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu da belə nəhəng əsərlərdən biridir.

## Ədəbiyyat:

1. Ağayeva.F.M., Əsgərova G.N., Ağayeva P.Y. Azərbaycan folklor antroponimikası. Bakı: Elm, 1977
2. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993.
3. Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: “Öndər nəşriyyatı”, 2004,
4. Kitabı- Dədə Qorqud. Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə, F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988,
5. Həsənova.K, “Kitabi-Dədə Qorqud” da adqoyma və və andıçmə mərasimləri Folklorşünaslıq məsələləri, №1, səh: 83-87 , 2011,
6. Məmmədov.M . Türk xalqlarında adqoyma mərasimi. (“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı əsasında). Folklorşünaslıq məsələləri, №5 , Bakı: BDU nəşriyyatı 2002, səh: 158-165.
7. Ögel B. Türk mitolojisi. Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar. Ankara , Türk Tarih Kurumu yayınları 1971, s.312

**Рабия Расулова**

### **Обряд имянаречения в «Китаби-Деде Горгут»**

#### **Резюме**

В эпосе «Китаби-Деде Горгут», являющимся бессмертным художественным памятником азербайджанского народа, имянаречение представляет собой обряд, проводимый после рождения ребенка, а иногда – наречение подростка особым именем за проявленную храбрость, отвагу. В связи с этим в статье обстоятельно исследуется обряд имянаречения в третьем сказании «Китаби-Деде Горгут», отражающий с этнографической точки зрения ритуал «молодого воина» в тюркской эпической традиции.

**Rasulova Rabiyya**

### **Baby naming traditions in “Kitabi-Dede Gorgud”**

#### **Summary**

Baby naming ceremony held after a child’s birth, and sometimes – is a special name, which has been giving teenager for its bravery and courage in the epos *Kitabi-Dede Gorgud*, as an immortal monument of art of the Azerbaijanian people. Concerning with this in the article thoroughly explores the baby naming traditions in the third tale of *Kitabi-Dede Gorgud*, which reflects from the ethnographic point of view the ritual of “young warrior” in Turkish epic tradition.

## ŞƏRƏF XANIM ŞEİRİNİN XALQDAN GƏLƏN İFADƏLƏR VƏ “KİTABİ-DƏDƏ-QORQUD” ABİDƏSİ İLƏ UYGUNLUĞU

**Açar sözlər:** *Şərəf xanım, atalar sözləri, zərbül-məsəllər, Kitabı-Dədə Qorqud, xalq*

**Ключевые слова:** *Шерәф ханум, пословицы, поговорки, «Китаби-Дәде Коркуд», народ*

**Key words:** *Sharaf Khanim, the Divan's literature, "The book of Dede Korkud", people, proverds*

Atalar sözləri və deyimlər xalqın təfəkkür tərzinin güzgüsüdür, işləndikləri dilin çiçəkləri və dürrəlidirlər. Bir dahi insanın şəxsiyyəti doğumuyla başlayıb ölümünə uzanan yolda zamanla dolğunlaşaraq ətrafına işıq saçmağa cəhdə çalışırsa, ata sözləri də xalqların gerçək mədəniyyətlərini meydana gətirərək şəxsiyyət sahibi olduqları anda meydanda təzahür edirlər. Atalar sözləri daxili yaşantını və sosial əlaqələri nizamlaya biləcək etibarlı bir kriteriya olaraq insan həyatına işıq salır və nizamlı yön verir. Əsrlərin süzgəcindən keçərək günümüzdə gələn atalar sözləri və deyimlər, dil və düşüncə tariximizi vacib cizgilərlə vurğularkən, xalqın dil və mədəniyyətiylə nə qədər zəncirvari bağlı olduğunu və onlara nə dərəcədə hakimliyini əhatə edir. Türk xalqlarının özlərinin qədimliyi qədər də onların ata sözləri də əski və uludur. Hətta bu günkü zamanda bilinən ən əski türk dili lüğəti hesab edilən “Divani-lüğətit-türk”də külli miqdarda atalar sözü vardır. Adı çəkilən bu lüğətdə ümumilikdə 318 dəfə atalar sözü çəkilib: I cildə - 163; II cildə - 51; III cildə 104 dəfə. Bunlardan 3-ü üç dəfə, 26-sı iki dəfə təkrarlandığına görə bu lüğətdəki atalar sözlərinin sayı 283 ədəddir. Üçü isə əslində özlərinə “Sab” (atalar sözü) deyilməsinə baxmayaraq lüğətdə verilən bəzi kəlmələrin cümlə içindəki işlənməsini göstərmək üçün qurulmuş adi cümlələrdir. Dünya səviyyəsində misilsiz əsər kim tanınan XI əsr tarixi abidəmiz “Kitabi-Dədə Qorqud”da isə, ümumi sayı 82 olan və bu gün də həyat örnəyi olan atalar sözü deyilmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz türklərinin ən ülvə, ən sanballı ensiklopedik abidəsi, “ana kitabı”dır. Türkologiyada ən çox tədqiq olunan abidələrindən biri və sözün əsl mənasında birincisi də “Kitabi-Dədə Qorqud”dur (7,3).

XIX əsrdə Osmanlı ədəbiyyatı XVIII əsrin sonlarından başlayan ictimai-siyasi, iqtisadi, ticari, mədəni dəyişikliklə əlaqədar yeni cərəyanlarla xarakterizə olunurdusa da, əksinə Şərəf xanım (1809-1861) şeirində kökünə bağlılıq xeyli dərəcədə özünü büruzə verirdi. Onu öz müasirlərindən fərqləndirən əsas amillərdən biri, divan ədəbiyyatının ənənələrinə uyan şeirlərini canlı xalq dilindən, ailə mühitindən gələn tərzlə zənginləşdirməsi, dəbdəbəli saray üslubunu xalqı kəlmələrlə bəzəməsidir.

1. Acımam, hər nə çəkərsən sana, billah, könül.(9,84a)
2. Ariyətdir bizə dünya, nə sənindir, nə bənim (9,97a)
3. Adəmi taşdən pək imiş der idim. (9,37a)
4. Həp, Şərəflə bitdi səbrü samanım,  
Ahdən qeyri şimdi karın yoq.(9,71a).
5. Tiri həp canə işlər, ey qaşi yay. (9,78a).
6. Acımazmasan da, deməzmişən, əcəb biçarə. (9,101 a).
7. Etməz isəm fəda sana, bu canı neyləyim. (9,112a)
8. Bana naləm yetər həzin-həzin,  
Ötmə bülbül, yanımda yarım yoq. (9,70a)
9. Dillərə dastandır qəməzən. (9,78a)
10. Tağıtmış olan əqlimi sövda, xəbərim yoq. (9,71a)
11. Ninni ilə əgləyim,  
Bən də səfa eyləyim,  
Kəndini bil söyləyim,  
Sonra Nəqiyyəm, sana. (9,344a)

Şərəf xanımın ədəbi formalardan ən arxaiki, ən qədimi, ən klassiki olan “ninni” tərzində yazdığı şeirləri əvvəldən axıra qədər xalq danışığının, canlı deyim tərzinin, ozan ədəbiyyatının bariz nümunəsidir. Sənətkarın şeirlərinin ən dəyərli cəhətlərindən biri də ümumxalq sözlərinin, xalqın həyatına və gündəlik məişətinə aid olan kəlmələrin osmanlı ədəbi dilində bəlkə də ilk dəfə işlənən türkmənşəli sözlərin bolluğudur. Məs: “yoq”, “yuf” (təəssüf mənasında), “nuş”, “taş”, “kibi”, “yar”, “hiç”, “həp”, “var”, “gün”, “dastan”, “bən”, “sən”, “ah”, “nola”, “can”, “ninni”, “kəndim” (“özüm” mənasında), “köprü”, “vətən” kimi isimlər və təyinlər, “çıldırır”, “ötə”, “bulmadı”, “dut”, “dutsa”, “bulmadı”, “yetər”, “soralım”, “qıl”, “talma”, “baxar” və s. fellər bu qəbildəndir. Şərəf xanım özündən əvvəlki və müasiri olan şairlər kimi bu sözlərdən çəkinmir, əksinə onları böyük ustalılıqla şeirinə gətirir. “Almaq güc imiş” (9,135a), “toxunma, öylə dursun” (9,134a), “şəm` ilə yandım, tutuşdum” (9,139a), “xəstə könüm”, “talma qəmə dərin-dərin”, (9,141a), “sən gəl”, “hər il” (9,142a), “tağə çıxsam”, “ahım kibi”, “qəm çəkmə” (9,46a), “ayna bulunmaz” (9,46a) kimi sadə, dəyişməz xalq tərkibləri Şərəf şeirinin dilinin gözəlliyini vurğulayan cəhətlərdir. Aşağıdakı misralarda verilən ifadələr öz sadəliyini, xalq danışığı formasını saxlamaqla bərabər, incə, dəqiq, gözəl şeir dilini təyin edən kateqoriyalar şəklində işlədilmişdir:

1. Bir gün aram edəməm sənsiz, əfəndim, tez gəl,  
Bilmiş ol kim, qıyaram canıma kəndim, tez gəl. (9,86a)

2. Almaq güc imiş yarımı əğyarın əlindən,  
Bülbül gülünü qurtaramaz xarın əlindən. (9,135a)

Yuxarıda göstərilən beytlərdə “bir gün aram edəməm sənsiz”, “qıyaram canıma kəndim”, “almaq güc imiş”, “bülbül gülünü qurtaramaz” ifadələri sanki canlı xalq dilindən gələn ibarələrin eynisidir. Belə təsvirlər şeirin hissi təsirini artırmaqla yanaşı, ona bir canlılıq və doğmalılıq əlamətləri bəxş edir.

Şərəf xanımın yaradıcılığını tədqiq edərkən onun bir çox əsərlərində bu və ya digər formada atalar sözlərinin, alqışların və xalqdan gələn ibarələrin işləndiyinin şahidi oluruq.

1. Adəmi taşdən pək imiş der idim. (9,37a)
2. Nə ə`la vəqt imiş keçdi, dəriğa bilmədim qədrin. (9,25a)
3. Qondı qəti çox başlara sövdayi-məhəbbət. (9,19a).
4. Bir gün çəkər əlbət, çıxarır rahi-nicatə,

Bənd olsa əgər gərdənə qüllabi-həqiqət.

5. Yardən qeyri cəhandə kimsə yar olmaz bana. (9,1a)
6. Yenə etmiş diyarına övdət. (8,494) .
7. Etsin Allah şəfasın əta. (8,II,341).
8. Bə`d əzin Həqqə əmanət olasin,  
Xəstəlikdən yenə səhhət bulasin. (8,II,342).
9. Sağ olasan daima. (8,II,344).
10. İstədigindən ziyad,  
Al olasin şadman.( 8,225)

Qədim adətlərimizin, maddi və mənəvi mədəniyyətimizin tarixini öyrənmək üçün “Dədə Qorqud” kitabına dönə-dönə qayıtmaq lazımdır. (3,84). Şərəf xanım poeziyasının ümumtürk xalq yaradıcılığında yer alan atalar sözləri və zərbül-məsəllərdən, o cümlədən möhtəşəm Dədə Qorqud abidəsinin zəngin mənəvi-etnik incilərindən faydalandığının şahidi oluruq:

Şərəf xanım “Divan”ı	“Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsi	Ümumtürk atalar sözü və zərbül-məsəllər
1.Gərəkdir əvvəlində hər ümurun yadi-bismillah, Anı əlzəmdir etmək mütləqa mö`tadi-bismillah. (8,I,2)	Allah-allah işlər onmaz. (4,31)	Allah istəsin. (8, 257)
2. Eyləməzdim bu qədər kimsəyə izhari-fəraq, Bükdi qəddi-əməlim neyləyəyim bari-fəraq. (9,67a)	2.	2.Dərd adamı ağladar. (8,107)
3.Ariyətdir bizə dünya, nə sənindir,	3.Fani dünya kimə qaldı?	3.Süleyman peyğəmbərə

nə bənim. (9,97a)	Gəlimli, gedimli dünya, Son ucu ölümlü dünya.(4,93)	qalmayan dünya bizə də qalmaz.
4.Aşiqi-şuridəyəm, namusü ar olmaz bana. (9,1a)	4. Başıma qaxınc, üzümə toxunc.(5,40)	4.Arsız adam utanmaz.
5. Halimi ərz edəməm, bir ucu şəkvayə çıxar. (9,3a)	5.	5. Ahı ərşə qalxar.
6.Hər qəzəl bir vələdi-qəlbimdir, həşrədək yenə güm olmaz adım. (8,II,257)	6.	6. Deyilən söz yadigardır.
7.Hər hünərü elmi bil, Kim, olasan nüktədan. (8,225)	7. Bu dünyanı ərənlər əql ilə bulmuşlar.(4,86)	7. Elm hər müşkülü açar.
8.Vəqti gəldikdə təvəqüf edəməm pirü cəvan. (8,157)	8. Çıxan can geri gəlməz; Ölən adam dirilməz. (51,31)	8. Ölüm cavana, qocaya baxmaz.
9. Bulunmaz xəstənin dərдинə dərman, vəqti gəldikdə. (8,216)	9. Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz.(4,31) Qadir Tanrı verməyincə ər bayılmaz.	9. İnsanın alınına nə yazılıb, o da başına gələcək.
10. Ya İlahi, degiləm müstəhəq, ehsan eylə, kərəmə lütfini haqqı- mda firavan eylə. (9,2a)	10. Təkəbbürlük eyləyəni tanrı sevməz. (5,31) Könlün yuca tutan ər dövlət olmaz. (5, 14)	10. Allah lovğa insanı sevməz.
11.Dili-şuridə, heyfa, yarə, yar əğyarə maildir, Bilinməz hikməti, bülbul gülə, gül xarə maildir. (9,30a)	11.	11. Sevginin gözü kor olar.
12.Qənqi çeşmə tutiya oldun, təbibim, əl-əman, Xəstə çox, ehyayə aya niyyət kimdir bu şəb. (9,14a)	12. Ağlamaqla nəsnəmi olur. (4,147)	12. Dərd çox, təbib yox.
13. Lal eylədi heyrətlə dili möhnəti- əğyar. (9,26a).	13.	13. Heyrətdən lal oldu.
14. Səbr eylə, Şərəf, sən də, budur adəti-əğyar. (9,26a)	14.	14. Səbr edəni Allah da sevər.
15.Alovlandırdı yeni baş-dan atəşim təkrar. (9,29a)	15.	15. Öz odu özünü yandırır.
16. Gəl bəzmimə erkən də, nə derlərsə, desünlər, Qıl çeşmimi rövşən də, nə derlərsə desünlər. (9,38a)	16.	16. Dəyirman bildiyini edər, çax-çaxı baş ağrıda.
17.Leyla ilə Məcnundamı, də`vayi- məhəbbət, Qondı çox başlara sövdəyi-məhəbbət. (9,19a)	17.	17. Leyli bazarıdır, Məcnun can satır.
18. Olsa da Loğman, bulamaz çarəmi, İşlədi əzayə səmi-intizar. (9,37a)	18.	18. Eşq dərдинə çarə yoxdur.
19. Yad eyləyüb keçən dəmi ah eylər, ağlaram. (9,110a)	19.Çıxan can geri gəlməz. (5,14)	19. Keçən günə gün çatmaz, calasan günü günə.
20.Çəşmi-cəlladi qədər aşiqə qəttal olmaz. (9,44a)	20.	20. İnsanın özü özünə etdiyini bütün aləm yığılsa edə bilməz.

21. Gündən əyan rif'əti-Monlayı-Rum. (8, I, 56)	21. Yalan söz bu dünyada olunca, olmasa yeg. (5,14)	21. Həqq sözdən gül iyi gəlir. (2, 29).
22. Könlümdə yox sürür, gülistanı neyləyim? Canımda var fütür, o seyranı neyləyim? (9,111a); Neyləyim versə bana cənnəti Mövla, sənsiz. (9,57a)	22. Qonağı gəlməyən qara evlər yıxılsa yeg. (5,14)	22. Yarsız cənnəti neyləyim?
23. Səbr et edər Kirdgar, Mahiyyətin aşkar. (8,225)	Əcəl vədə irməyincə kimsə Ölməz. (5,14)	23. Səbrilən həlva bişər, ey qora, səndən. Bəsləsən atlas olur tut yaprağından. (2,35)
24. Hiç birmidir üşşaq ilə mahyyəti-əğyar. (9,27a)	Qarı düşmən dönübən dost olmaz. (5,14)	Qarı düşmən dost olmaz. (2,37)

### Ədəbiyyat:

1. Əmsal və Nəsayehi-Türki (Türk misal və nəsihətləri). Mətni transfoneliterasiya edib nəşrə hazırlayan və ön sözün müəllifi: filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Əli Məmmədbağiroğlu. Bakı: Elm və təhsil, 2012. səh.46+32.
2. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Bakı: ADU nəşri, 1976, 155 s.
3. Kitabı-Dədə Qorqud. Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı – 1988, 264 s.
4. Kitabı-Dədəm Qorqud, əla lisane-tayifeyi-oğuzan. Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş mətni əsasında tərtib edən filologiya elmləri doktoru Şamil Allahverdi oğlu Cəmşidov. Bakı, 1995. Göytürk.173 səh.
5. Qasımzadə F. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Maarif, 1974, 487 s.
6. Tanrıverdi Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud”un obrazlı dili. Bakı: Nurlan, 146 s.
7. دیوان شرف خانم, AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, şifr: II-329 (727).
8. شرف خانم غزلیات, AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, şifr:1299.

Самира Алиева

### Соответствие между стихами Шереф ханум с народными изречениями и памятником «Деде-Коркут»

#### Резюме

В статье даются подробные сведения о народных изречениях и выражениях, имеющих место в творчестве известной писательницы Османской литературы XIX века Шереф ханум. Содержательно раскрывается фактор, отличающий Шереф ханум от современников – обогащение литературы Дивана живым народным языком, украшение торжественного придворного стиха народными фразами. В статье также говорится о поговорках созвучных с «Китаби-Деде Коркут».

Samira Aliyeva

### In Sharaf khanum's poems phrases and idioms originating from folklore

#### Summary

This article contains information about phrases and idioms originating from folklore in the poems of Sharaf khanum who was prominent poetess of XIX century Ottoman poetry. The factor which separates Sharaf khanum from her followers is that she enriched divan literature with folk speech and embellished magnificent court poems with folk phrases. The article gives full information about this factor. This article also deals with the proverbs which match “The Book of Dede Korkud”.



## «KİTABİ-DƏDƏ QORQUD» VƏ İMADDƏDİN NƏSİMİ

**Açar sözlər:** *atalar sözləri, Xızır, rənglərin sirri, ağacın müqəddəsliyi, musiqi alətləri, Çövkən*

**Ключевые слова:** *пословицы, Хызыр, тайна красок, святость дерева, музыкальные инструменты, Човкан*

**Key words:** *proverbs, Khyzr, the secret of colours, the sacredness of tree, the song instruments, Chovgan*

Bu gün hər kəsə məlumdur ki, dünyanın istər qədim, istərsə də müasir yazıçı və şairləri folklordan olduqca geniş istifadə ediblər və edirlər. Maksim Qorki bir sıra əsər, məruzə və məqalələrində bu cəhəti dənə-dənə qeyd edir və yazıçıları xalqdan öyrənməyə, xalq ədəbiyyatından geniş istifadə etməyə çağırırdı. Qorki folklorun yazılı ədəbiyyata təsirindən danışarkən, dünya ədəbiyyatında onlarla yazıçının, o cümlədən, rus ədəbiyyatında Puşkinin, Tolstoyun, Jukovskinin adlarını çəkir (2,14). A.M.Qorki Sovet Yazıçılarının I Ümumittifaq qurultayındakı nitqində qeyd edirdi: “Söz sənətinin başlanğıcı folklordur, onu toplayın, ondan öyrənin, üzərində işləyin” (7,149). Tədqiqatçılar dürüst müəyyənləşdirmişlər ki, folklor xalqın yaddaşındadır və burada xalqın adı fərdindən tutmuş, bütövlükdə etnosa mənsub yaddaş, millətin yaddaşı tam əhatə olunur. Xalqın mənəvi varlığı ilk öncə folklorun söz və sənət aləmində əksini taparaq silinməz yaddaşa çevrilir (7,22).

Nəsimi xalq şeir üslubu olan heca vəznində yazıb-yaratmamasına baxmayaraq, onun yaradıcılığında folklor motivlərindən istifadə, folklordan gələn süjet və obrazlardan istifadənin şahidi oluruq. Bu da Nəsiminin xalqa və xalqın yaratdığı bədii nümunələrə bağlılığını sübut edən xüsusiyyətlərdir. Nəsiminin həyatı vəfatından sonra əfsanə və rəvayət pərdəsinə bürünmüşdür. Bu onu göstərir ki, Nəsimi yaşayarkən də, vəfatından sonra da folklorla əhatələnmişdir. Nəsimi yaradıcılığında folklor bir qədər alt qatlardadır və onu üzə çıxarmaq, Nəsiminin folklordan bəhrələndiyi sahələri qeyd etmək çox vacibdir. Nəsimi yaradıcılığında folklordan istifadənin atalar sözü və məsəllərdən başlayaraq dini və zoomifik obrazları, dini əfsanə və rəvayətləri, müqəddəs şəxsiyyətlər haqqında olan hekayələri, bayramları, müqəddəs günləri əhatə edəcək qədər çoxşaxəli olduğunun görürük.

Nəsimi yaradıcılığında “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə paralellər olduğunun şahidi oluruq. Təkcə Azərbaycan xalqının deyil, bütün türk dünyasının möhtəşəm və əzəmətli tarixini yaşadan, onu bu günümüzdə qovuşduran ulu sənət nümunələrindən biri “Kitabi-Dədə Qorqud” eposudur. Bu bədii söz xəzinəsi türk xalqlarının tarixi salnaməsi, həyat ensiklopediyasıdır (6,514). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı özündən sonrakı dövrdə yaranmış ədəbiyyat üçün mövzu mənbəyi kimi çıxış etmişdir. Alqış və qarğışlar mərasim folkloru ilə bağlı yaranan kiçik janrlardan hesab olunur. Alqış və qarğışlar bu gün bizə “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsi, nağıl, dastan və s. kimi janrların dilində, yazılı ədəbiyyatda, canlı işlək dildə gəlib çatmışdır (6,297). Folklor janrları olmasına baxmayaraq yazılı ədəbiyyatda da bu nümunələrdən istifadə olunduğunun şahidi oluruq. Hətta klassik ədəbiyyatımızın nümayəndəsi olan Nəsimi yaradıcılığında da bu poetik nümunələrə yer verilir.

Şahə, könlün həmişə biqəm olsun,

Əlində daima cami-Cəm olsun.

Gülü lalə camalından xəcildir,

Yüzün yazı həmişə xürrəm olsun.

Məni gər cövri- hüsün öldürürsə,

Sənin ömrün tənabı möhkəm olsun (4,172).

Bu nümunələrdə xalq arasında geniş yayılmış «könlün qəmdən uzaq olsun», «üzün həmişə gülsün», «ömrün uzun olsun» kimi alqışların Nəsimi dili ilə poetikləşməsinin şahidi oluruq.

Nəsimi yaradıcılığında dualardan da istifadə olunur. Dualar xeyir, yaxşılıq, uğur arzulamaq məqamları ilə bağlı olmuşdur.

Alinə vermişəm könül, ali çox alə düşməsin,

Yanağının qızılgülü üstünə jalə düşməsin.

Düşdü kəməndi- zülfünə könlü Nəsiminin, necə

Canı bu rəsmə yanmasın? Kimsə bu halə düşməsin (4,173).

Duaların ən qədim nümunələri «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı vasitəsi ilə bizə gəlib çatmışdır. Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyunda deyilir ki, «O zamanlar bəylərin alqışı alqış, qarğıışı qarğıış idi» (5,202). Bəylərin duası nəticəsində Baybörənin oğlu, Beybicanın isə qızı olur. Alqışlardan fərqli olaraq «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında dualar bir-birinin ardınca deyilir. Bir nəfər bir neçə alqış söyləyir ki, bunlar mərasim ifası kontekstində dua modeli yaradır və janrın qütblərini müəyyənləşdirir. «Qarlı dağların yıxılmasın! Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsin! Qamən axan görklü suyun qurumasın!» (6,325).

Nəsimi poeziyasında qarğıışlara da yer verilir. Aşiq öz rəqibinə qarğıış eləyəndə aşağıdakı ifadələrdən istifadə edir:

Ey rəqib, bir yerdə ölgil ki, bulunmaz aşu su,

Qarğavü quzğun yığılsın leşinə, hey leşinə.

Buduna çıxsın ufalar, gözünə həm qara su,

Tutulsun dilü qulağın, bir neçə daş dişinə(1,88).

Bu nümunələrdə şairin dili xalq dilinə daha yaxındır. Burada xəlqilik ünsürləri daha qabarıq ifadə olunur.

Bunları bilməyən nə bilmiş ola,

Adı anın evi yıxılmış ola(1,89).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanındakı qarğıışlara diqqət yetirək. Salur Qazanın evinin yağmalanması boyunda Qazan xanın dilindən: «Ağzın qurusun, çoban! Dilin çürüsün, çoban! Allah sənın alnına bəla yazsın, çoban!»- qarğıışlarının işləndiyinin qeyd etməliyik. Eyni boyda Uruzun anasına «Ağzın qurusun, ana! Dilin çürüsün, ana!»- kimi ifadələr işlənir. Baybörənin oğlu bamsı Beyrək boyunda deyilir: «Dəli Qarcar qılınıcını əlinə aldı. Qolunu yuxarı qaldırıb hücum etdi. Dəli bəy Dədəni bir anda vurmaq istədi. Dədə Qorqud dedi: Vursan, əlin qurusun! Allahın əmri ilə Dəli Qarcarın əli yuxarıda asılı qaldı. Dədə Qorqud vilayətin ruhani ağası olduğu üçün diləyi qəbul olundu» (5,207). Dastandan nümunə gətirdiyimiz əvvəlki iki qarğıışı Qazan xan Qaraca Çobana, Uruz anasına dediyinə görə (Bu qarğıışlar o qədər də ürəkdən deyilməmişdi, sadəcə qəhrəmanların hirsli başla dediyi emosional ifadələrdir) qəbul olmur. Ancaq Dədə Qorqudun qarğıışı ürəkdən deyildiyindən o dəqiqə qəbul olur.

Nəsimi poeziyasında çoxlu sayda atalar sözləri və məsəllərdən istifadə edildiyini görürük. Məlumdur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının müqəddimə hissəsində Dədə Qorqudun dilindən atalar sözləri işlənir. Nəsimi yaradıcılığında işlənmiş atalar sözlərinin bəzilərinə nəzər yetirək:

Çün hər nə əkərsən, anı biçərsən axır,

Dünyada əkmə anı kim, adı oldu üsyan (4,71).

Bu beytdə şair «nə əkərsən, onu biçərsən» atalar sözünə işarə etmişdir.

Zalım oldun, zülm əkərsən yenə kəndi tarlana,

Zalımın zülmü şərindən tarlada üsyan bitər (4,22).

Bu beytdə də yuxarıda qeyd etdiyimiz atalar sözünə, eyni zamanda «nə tökərsən aşına, o çıxar qaşığına» atalar sözünə işarə olunduğunun şahidi oluruq. Bu həyatdakı hər şeyin bumeranq şəklində insana geri qayıtdığı məlumdur. Ona görə də şair hökmdarlara daima yaxşı işlərlə məşğul olmağı, xalqa zülm etməməyi məsləhət görür.

Yaman qonşu, yaman yoldaşı-bədxu,

Yaman övrət siyasətdir, siyasət (4,20).

Bu beytdə isə şair «dişin ağrıyır çək qurtar, qonşun pisdir köç qurtar» atalar sözünə işarə eləmişdir. Burda eyni zamanda yaman qonşunun, yaman övrətin insan üçün ən böyük bədbəxtlik olduğu da vurğulanmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» un müqəddiməsində qadınlar dörd yerə bölünür. Burada evdar, qonaqpərvər, işgüzar, səxavətli, xoşrəftar qadınlar təriflənir, əksinə, gəzəyən, pinti, israfçı, dedi-qodu ilə məşğul olan qadınlar pislənir. Ozan deyir: «Arvadlar dörd cürdür: birisi soy soldurandır, birisi toy doldurandır, birisi evin dayağıdır, birisi necə desəm bayağıdır» (5,175).

Atalar sözü janrından «Kitabi-Dədə Qorqud»dastanında işlənmiş bəzi nümunələrə diqqət yetirək:

Allah-Allah deməyincə işlər düzəlməz.  
Qadir Allah verməyincə kişi varlanmaz.  
Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz.  
Ölən adam dirilməz, çıxan can geri gəlməz.  
Qovuşaraq sular daşsa, dəniz olmaz (5,174).

Aşıq poeziyasında geniş yayılmış şəkillərdən biri gözəlləmələrdir. Gözəlləmələrdə gözəlin tərif, onun üzünün, boy-buxunun tərif edilməsi öz əksini tapır. Nəsimi yaradıcılığında da gözəlin tərif: qaş, gözü, saçının vəsf edilməsinə rast gəlirik. Bu da Nəsimi yaradıcılığında müşahidə edilən folklor ünsürlərindən sayılmalıdır. Nəsimi gözəlin boyunu vəsf edərkən onun hündürlüyünü bildirmək üçün sidr, tuba, çinar, sənubər ağaclarının adını çəkir. Bu analogiyanın xalq poeziyasında da aşıqlar tərəfindən istifadə olunduğunun da şahidi oluruq.

Üzün bərgi- güli- tərdir, güli- tər,  
Boyun sərvə- sənubərdir, sənubər (4,290).

Sənubər- şam, küknar ağacının adıdır məlumdur ki, bu ağac hündürlüyü ilə fərqlənir. Eyni zamanda xalq poeziyasında gözəlin boyunun ucalığını bildirmək üçün bu sözdən istifadə olunur. Bu beytdə Nəsimi gözəlin üzünü təzə-tər gülə bənzətmişdir.

Boyu tuba, üzü cənnət, adə kəlurcun qaş,  
Gözləri vənəcm, anın sinəsi vətür idi (4,55).

Bu beytdə isə gözəlin boyu tubaya, üzü cənnətə, gözləri ulduza, sinəsi isə Musa Peyğəmərin Allahın elçisinə çevrildiyi Tur dağına bənzədilir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında da Dirsə xan xanımına müraciət eləyəndə onun boyunu, saçını, qaşını, ağzını, yanaqlarını haqqında danışdığımız məcazlarla bədiiləşdirir:

Bərü gəlgil, başım baxtı, evüm taxtı,  
Evdən çıxub yüyürəndə səlvə boylum,  
Topuğuna sarmaşanda qara saçlum,  
Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum,  
Qoşa badam sığmayan dar ağızlum,  
Güz almasına bənzər al yanaqlum (5,177).

Əvvəllər qadınlar yad adamlara görünməmək üçün yaşmanardılar. Hicabda üzün müəyyən hissəsi görünürdüsə, niqabda isə ancaq gözlər görünürdü. «Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında isə üzün niqablı gəzən igidlər var. Oğuzlarda dörd igid üzörtüyü ilə gəzirdi. Biri Qanturalı, biri Qara çəkir və oğlu Qırxqınıq, bir də Boz aygırlı Beyrək idi (5,251). Aşağıdakı beytdə gözələ üzünü niqabla örtməyi məsləhət görən şair yoxsa üzünün gözəlliyindən qiyamət olacağını deyir:

Üzünü niqab içində yaşır, ey qəmər surətlü,  
Ki, ruxun qiyamət eylər bu axırzaman içində (4,31).

Başqa bir beytdə isə gözələ müraciət edərkən şair şəmsü-qəmər xitabını işlədir. Belə güman etmək olar ki, şəmsü-qəmər dedikdə gözəlin üzünə nəzərdə tutulur. Çünki aşağıda göstərəcəyimiz beytdə şair gözələ müraciətlə niqabını götürüb xalqa görünməyi məsləhət görür. Məlumdur ki, niqab da üzə örtülən örtükdür. Bu beytdə eyni zamanda gözəlin dodaqlarının şirinliyinin nabatdan, baldan, şəkərdən çox olduğu deyilir:

Götür niqabını xəlqə görün ey şəmsü- qəmər,  
Görüb utana ləbindən nabatü şəhdü şəkər (4,205).

Rənglərin sakrallığı insanların həyatında mühüm rol oynayır. Təsadüfi deyildir ki, rənglərin hər birinin mənası olması haqqında fikirlər irəli sürülür. Qara rəngin qəm, matəm, ağ rəngin təmizlik, saflıq, qırmızı rəngin şadlıq, sevinc, sarı rəngin ayrılıq ifadə etməsi və s. Güman etmək olar ki, Nəsimi də rənglərin mənalandırılması zamanı folklorlardan bəhrələnmişdir. Nəsimin aşağıdakı beytində zahidin-din xadiminin hər zaman qara rəngdə paltarlar geyinməsi qeyd olunur və şair niyə belə geyindiğini, ona nə matəm üz verib-vermədiyini öyrənməyə çalışır.

Qaradır geydigi ya gög həmişə zahidin yarəb,  
Nə matəm düşmüş ana kim, tükənməz hüş anın yası (4,52).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının Dirsə xan oğlu Buğacın boyunda ağ, qara və qırmızı rənglərin simvolikasından belə bəhs olunur: «Bayındır xan bir yerdə ağ otaq, bir yerdə qırmızı otaq, bir yerdə qara otaq qurdurmuşdu. Kimin oğlu- qızı yoxdursa, qara otaqda oturdun, altına

qara keçə döşəyin, önünə qara qoyun ətinin qovurmasından gətirin. Oğlu olanı ağ otağa, qızı olanı qırmızı otağa yerləşdirin. Oğlu-qızı olmayanı Allah qarğıyıb, biz də qarğıyaq, qoy bilsin» (5,176). Oğuzlarda övladsızlıq Allahın qarğıışı kimi qəbul edilirdi, ona görə də övladı olmayanları qara otaqda yerləşdirirdilər. Qırmızı rəngin qızlarla əlaqələndirilməsinə gəlincə isə qırmızı rəng günəşi ifadə edir. Mifoloji görüşlərdə günəş qız, ay oğlan kimi təsvir edilir. Ayın rəmzi isə ağ rəng idi. Oğlu olanların ağ otaqda yerləşdirməsini bu baxımdan izah etmək olar. Bununla yanaşı oğul nəslin davamçısı sayıldığından «valideynlərini, nəslini ağ günə çıxaran» davamçı kimi də düşünmək olar. Şadlıqlarda qızların, gəlinlərin qırmızı rəngli paltar geyinməsi, gəlin köçən qızın belinə qırmızı lent bağlanması, başına qırmızı örpəyin örtülməsi qızların, gəlinlərin Günəş tanrısı tərəfindən müdafiə edilməsinə işarə kimi qəbul etmək olar.

Nə dəryadır irişdim uş əcaib ləşkəri- xamuş,

Kimi al, kimi ətləpuş, kiminin donu göy qəmdən (4,69).

Qara rənglə yanaşı göy rəng də qəm, kədər ifadə edən rəng olmuşdur. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyunda qardaşlarının öldüyünü güman edən bacılar göy-qara geyinirlər. Beyrək kiçik bacısının yanından keçdi. Böyük bacılarının yanına gəldi. Baxdı-gördü bacıları göy-qara geyinib oturlar. Beyrək çağırır soylayır, görək, xanım, nə soylayır:

Ağ otaqdan qara otağa girən qızlar!

Ağ çıxarıb, qara paltar geyən qızlar! (5,216)

İnsanlar əhval-ruhiyyələrini, getdikləri mərasimləri öz geyimlərində əks etdirməyə çalışmışlar. Təsadüfi deyildir ki, toya, şənliklərə gedərkən inanlar daha əlvan rənglərdən hazırlanmış paltarlar geyinirlərsə, yasda isə ,qara tünd rəngli paltarlara üstünlük verirlər. Boyda «Üzünüz ağ olsun», «Toy-düyünün qara oldu» ifadələrinə də rast gəlinir.

Xalq yaradıcılığını musiqisiz təsəvvür etmək mümkün deyil. Nəsimi yaradıcılığında dəf, çəng, ney, tənbur, saz, rübab kimi musiqi alətlərinin adı çəkilir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında da Dədə Qorqud hər şeydən əvvəl ozandır. Əlində qopuz mənqəbələr gəzir, şadlıqlarda, şülən məclislərində iştirak edir. Dastanda bu alət müqəddəs sayılır (6,513). Nəsimi yaradıcılığında qopuz alətinin adına rast gəlməsək də qopuzun varisi hesab olunan saz alətinin adının tez-tez işləndiyinin şahidi oluruq. Üçsimli qolça qopuz çağdaş sazın sələfi sayılır.

Pərdə içində çalınır bir saz,

Ki, edər eşq nəvasın ağaz (4,243).

Nəsimi yaradıcılığında rast gəldiyimiz musiqi alətlərindən biri də tənburdur. Bir çox musiqişünaslar, dutar, setar, qopuz və onlara bənzər simli musiqi alətlərini tənburun növlərindən hesab edirlər. Qazaxlarda "dombra", qırğızlarda "dombura", özbəklərdə "dombraq", türkmənlərdə "danbura", osmanlı türklərində "tanbur", bir çox Qərb xalqları arasında "domra" adı ilə yayılmış bu alət Azərbaycanda tarixən tənbur adı ilə çox məşhur olmuşdur.

Oynaram rəqqas olub çəngü dəfü tənbur ilə,

Çünki məndə şeş cəhət var, dönməzəm çarpardan (4,41).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı və Nəsimi yaradıcılığında müşahidə edilən ortaq cəhətlərdən biri də Xızır obrazından istifadə ilə bağlıdır. Xızır Nəsimi şerində çox tez-tez xatırlanan əsatiri surətlərdəndir. Xızırın əbədi həyat qazanması, dirilik suyu içməsi ilə yanaşı türk mifologiyasında yazın gəlişi Xızırın adı ilə bağlı olmuşdur. Xızır əbədi cavanlığın rəmzi kimi təbiətin gəncliyi sayılan baharla əlaqələndirilir.

Çün Xızır əyati-əbədi istər isən gəl,

Can təndə ikən çeşməyi-heyvan tələb eylə (4,182).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının Dirsə xan oğlu Buğacın boyunda deyilir:»Oğlan orada yıxılında Boz atlı Xızır oğlanın yanında hazır oldu. Üç dəfə yarasını əli ilə sıgallayıb: Oğlan, qorxma, sənə bu yaradan ölüm yoxdur. Dağ çiçəyi ilə ananın südü sənə yarana məlhəmdir-deyib yox oldu» (5,182). Bununla da Buğac şəfa tapır. Digər folklor janrlarında da Xızır buta verən, darda qalanların dadına yetən fəvqəltəbii qüvvə sahibi kimi təqdim edilir.

Nəsimi yaradıcılığında ağacın müqəddəsliyi ilə bağlı inama da rast gəlinir. Şumerlərin «Bilqamıs» dastanı(söyüd), «Məlikməmməd» nağılı (alma ağacı) və s.-də ağaclar fəvqəltəbii xüsusiyyətlər kəsb etməklə müqəddəslik haləsinə bürünərək dünya ağacının rəmzinə çevrilmişdir (8,339).

Şol ağaca bənzəmə ki, kəsib oda yaxalar,

Balta zəxmindən əmindir anda kim rumman bitər.

Beytdə ali və aşağı varlıq anlayışlarının yalnız insana deyil, digər varlıqlara(burada ağac) da aid olunması diqqəti cəlb edir və müqəddəs sayılan ağacın(burada nar) kəsilməsi ilə bağlı yasaq yada salınır. M.Hacıyev beyti belə şərh edir:»Belə başa düşmək olur ki, nə zaman isə «Ağac var yaxarlar, ağac var baxarlar», yaxud «Nar ağacı bitən bağ baltadan qorxmaz», yaxud buna oxşar atalar sözləri işlənirmiş, tarix onları unudub, zaman keçdikcə bu atalar sözləri hafizələrdə qalmayıb» (8,339).

Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyda Basatın Təpəgözə bu şəkildə cavab verdiyini görürük:

Anamın adını soruşsan,-Qaba ağacdır!

Atamın adını soruşsan,- Xaqan aslandır!

Mənim adımı soruşsan,-Aruz oğlu Basatdır! (5,272)

Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyda Uruzun ağazla söhbətləşməsi ağacın kult səviyyəsinə qaldırılması ilə bağlıdır:

Sənə «Ağac!»,»Ağac!» deyirəmsə,öyünmə ,ağac!

Məkkə ilə Mədinənin qapısı ağac!

Museyi-Kəlimin əsası ağac!

Böyük-böyük suların körpüsü ağac!

Əlinin Düldülünün yəhəri ağac! (5,196)

Orta əsr mənbələrində bir sıra ot üstü və at üstü oyunlar türk xalqlarına məxsus erkən oyun tipləri bizə gəlib çatmış, sonralar isə müxtəlif Avropa ölkələrinə yayılmışdır. Bu oyunlardan biri də Çövkən oyunudur. Nəsimi poeziyasında da bu oyunun adının çəkildiyinin şahidi oluruq:

Aşiqin baş ilə oynar şol nigarın zülfü, uş

Aşiq ol, meydana gir kim, top ilə çövkən budur (4,159).

Çövkən oyunun adı olmaqla yanaşı oyun zamanı topu vurmaq üçün istifadə olunan ucu əri ağacın da adı idi. Nəsimidən gətirilmiş bu nümunədə aşiqin başı topa, nigarın saçları isə topu vurmaq üçün istifadə olunan çövkənə bənzədilir. Nigarın saçlarının aşiqin başı ilə çövkən oynadığı, bir növ onu gicəlləndirdiyini Nəsimi böyük ustalılıqla ifadə etmişdir.

Salur Qazanın evin yağmalandığı boyda da Qaraca Çobanın dilindən deyilən aşağıdakı ifadələr oyunun tarixinin nə qədər qədim olduğunu və xalqımıza məxsus oyun olduğunu sübut edir:

Qılıncını nə öyürsən,ay kafir?

Əyri başlı çövkənımca görünməz mənə! (5,190).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı və İmaddədin Nəsimi yaradıcılığında olan bu ortaq xüsusiyyətlər Nəsiminin daima folklordan bəhrələndiyini, folklorun, o cümlədən, «Kitabi-Dədə Qorqud»dastanının yazılı ədəbiyyatımız üçün qiymətli xəzinə rolu oynadığını isbatlayır.

### Ədəbiyyat:

- 1.Cəfərov N. «Türk xalqları ədəbiyyatı» (orta əsrlər).Bakı: Çarşıoğlu, 2006, 320 s.
- 2.Ə.Qarabağlı «Məktəbdə şifahi xalq ədəbiyyatının tədrisi».Bakı: Azərtədrisnəşr, 1961,100 s.
- 3.Xəlilov N.»Nəsimi poeziyasında əfsanə və rəvayətlər», «Folklorşünaslıq məsələləri», Bakı 1991, s.53-58.
- 4.İmaddədin Nəsimi «Seçilmiş əsərləri» 2cilddə. Bakı: Lider, 2004, 334 s.
- 5.Kitabi-Dədə Qorqud (Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər).Bakı: Öndər, 2004, 376 s.
- 6.Nəbiyev A.»Azərbaycan xalq ədəbiyyatı». Bakı: Turan, 2009, 640 s.
- 7.Orucova S. «Azərbaycan folklorunun toplanması, tərcümə və nəşr problemləri» (QƏXTMT-SMOMPK materialları əsasında). Bakı: Elm və təhsil, 2012 ,536 s.
8. Şıxıyeva S. «Nəsiminin düşüncə aləmində mifopoetik obrazların yeri», Motif Akademi Halkbilimi Dergisi,2011-2012 (Azerbaycan özel sayısı-II), s.335-353.

«Китаби-Деде Коркут» и Имадеддин Насими

Резюме

В этой статье говорится о фольклоре как об источнике письменной литературы. Отмечается об эпосе «Китаби-Деде Коркут», как о самом лучшем эпосе нашей литературы. Как отмечается выдающийся поэт средневековья Насими всегда обращался фольклору. Рассказывается о паралелях между «Китаби-Деде Коркут»и Насими. Отмечается, что пословицы употребляются в обеих произведениях. Доказывается старинность игры Човкан, рассказывается о старинных музыкальных инструментах, а также о святости деревьев.

Shams Humbatli

«Kitabi-Dede Gorgud» and İmadaddin Nasimi

Summary

In this article is spoken that folklore is source for the written literature. It is informed about «Kitabi-Dede Gorgud», it is master-piece in our literature. It is told about the great poet of The Middle Ages Nasimi was used folkore. In this article is spoken parallels «Kitabi-Dede Gorgud» with Nasimi's creative work. It is made to use proverbs in every two model. It is proved the ancient history of Chovgan. It is told the ancient song instruments. In this article is informed the sacredness of trees too.

AYGÜN SƏTTAROVA

Sumqayıt Dövlət Universiteti, doktorant  
Azərbaycan

VAQIF SƏMƏDOĞLU DRAMATURGIYASINDA  
"KİTABI - DƏDƏ QORQUD"UN İZLƏRİ

**Açar sözlər:** *insan, zaman, fəlsəfə, fani dünya, günah, birlik, Azərbaycan, Oğuzlar*

**Ключевые слова:** *человек, время, философия, бессмысленная жизнь, вина, единство, Азербайджан, Огузы*

**Key words:** *people, time, philosophy, life is meaningless, wine, unity, Azerbaijan, Oguz*

"Kitabi - Dədə Qorqud" əsəri tarixi salnamədir, Oğuzun tarixidir, Azərbaycan türklərinin yazılı yaddaşdır. Eposun müqəddiməsinin ilk sözlərindən Dədə Qorqud gözümüz önündə keçmiş, bu günü və gələcəyi bilən bir şəxsiyyət kimi görünür. Əsərin bütün boylarında Dədə Qorqud nurani el ağsaqqalı və müdrik filosof keyfiyyətlərini daşıyan ozan olaraq çıxış edir. Dədə Qorqud fəlsəfəsi arxaik bir fəlsəfədir. Bu fəlsəfə arxaik olduğu qədər də müasirdir. Əsrlər keçsə də bəşəriyyəti daim düşündürən olum və ölüm, insan və zaman, insan və cəmiyyət problemləri bu gün də bizi eposa müraciət etməyə vadar edir (1,9).

Müasir Azərbaycan ədəbiyyatının bənzərsiz istedad sahibi olan Vaqif Səmədoğlu, yaradıcılığında insan-cəmiyyət münasibətlərinin dərinliklərinə nüfuz etməyi bacarmışdır. Milli mənbələrə çox bağlı olan yazıcının yaradıcılığı müdrik və qüvvətli fəlsəfi fikirlərlə zəngindir. "Vaqif Səmədoğlu yaradıcılığını dərindən dərk etdikcə görürsən ki, o yaşadığı dövrü, mühiti, insanların duyğularını nəinki gözəl bilir, həm də müdrik baxışla bu mətləbləri açıqlayır"(6,3). Müəllif "Generalın son əmri" əsərində öz mövqeyini, ideyasını bildirmək üçün simvolik cəllad və fərari obrazları yaradır. Cəllad obrazı V.Səmədoğlu dünyabaxışının, düşüncə və məntiqinin

təmsilçisidir. Müəllif öz subyektiv həyat fəlsəfəsini bu obrazın dilindən verilmiş kiçik monoloqda söyləyir: "Günahı günahla yumaq bəşəriyyətin faciəsi! Günahı günahla yumaqla yaşayırıq, bu səbəbdən də günah içində ölüürük. Ya xəstəlikdən, necə deyərlər, öz əcəlimizlə, ya da bunlar kimi, cəllad əlində. Dar ağacından asılırıq, güllələnik..."(5,33). Buna uyğun motivləri biz "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında da görürük. "İç Oğuzla Daş Oğuz asi olub Beyrək öldüğü boy"da Qazan xan adəti üzrə İç Oğuzla Daş Oğuz bir yerə toplaşanda evini yağmaladardı. Lakin bu dəfə Daş Oğuz iştirak etmədi. Qazan xan Daş Oğuzun gəlməməyinin səbəbini öyrənir. Beləliklə, Aruzun ona düşmən kəsilməsi bəlli olur. Beyrəyi öz tərəfinə çəkə bilməyən Aruz onu yaralayaraq öldürür. Aruz burada böyük bir günah işlədir: qəhrəmanların, igidlərin öldürülməsi, igidin canına qıymaq elə özü bağışlanmaz günahdır. Bəşər övladı daim günah edir və bu günahı da günahla yuyur. Elə dastanda da Qazan dayısı Aruzu öldürərək Beyrəyin qanını Aruzda qoyur, yenə də günah günahla yuyulur. Dədəm Qorqud sonda xeyir-dua verərkən günahlarımızın Allah tərəfindən bağışlanmasını diləyir:

Ölüm vaqtı gəldüğündə  
arı imandan ayırmasun!  
Ağ saqallu baban yeri uçmağ olsun!  
Ağ birçəklü anan yeri behişt olsun!  
Qadir səni namərdə möhtac etməsün!  
Ağ alnunda beş kəlmə dua qıldıq,  
qəbul olsun!  
" Amin! Amin! "deyənlər didar görsün!  
Yığışdursun, duruşdursun  
Günahını Məhəmməd Mustafaya bağışlasun!  
Xanım, hey!..(2,170).

Eyni zamanda, "Generalın son əmri" əsərinin digər bir hissəsində fərari ilə cəlladın dialoqunda həyat, ölüm, ömür haqqında fəlsəfi düşüncələrə aydınlıq gətirilir:

**Fərari-** Yəqin ki, siz haqlısınız. İşiniz də elədir ki, yəqin ki, sizə böyük həyat və ölüm təcrübəsi verir (5,34).

**Cəllad-**Həyat yox! Həyat və ölüm demək kökündən yanlışdır! Ömür və ölüm demək lazımdır! Ömür üstəgəl ölüm, bərabərdir həyata! Həyat onların hər ikisidir. Bu dar ağacının kəndirindən həm ömür, həm də ölüm, həm diri, həm də ölü sallanır. Eyni zamanda eyni anda. Əbədi saniyə! (5,34).

Dialoqdan aydın olur ki, həyat ömür və ölümdən ibarətdir. "Kitabi - Dədə Qorqud" dastanında da dünyanın faniliyi, sonunun ölüm olması, "bir gün yaranan bir gün ölər ifadəsi" boyların sonunda Dədəm Qorqudun dilindən təkrarlanır:

Qanı dedigim bəg ərənlər,  
Dünya mənim deyənlər  
Əcəl aldı, yer gizlədi  
Fani dünya kimə qaldı?  
Gəlimli-gedimli dünya!  
Son ucı ölümlü dünya!  
Əlaqibət, uzun yaşın  
Ucu ölüm, axırı ayrılıq (2,169).

" Generalın son əmri" əsərində fərari cəlladın yanına gəlir və onu da bu ağacların birindən asmağı xahiş edir. Səbəbi isə odur ki, fərari əsgər adam öldürə bilmir: vaxtilə, müharibədə gülləni almanların başı üstündən atırmış. Deməli, orduda xidmət etdiyi vaxt xəyanət edib. Müharibə çoxdan bitib, lakin fərarinin vicdanı ona dinclik vermir. Cəllada asılmaq üçün yalvararkən bunları eşidir:

**Cəllad-**Mən cəlladam! Qatil, başkəsən, adam öldürən deyiləm!Əmr almadan, tribunalın hökmü olmadan mən sizə barmağımla da dəymərəm.(5,35)

Dəli Domrul igidlərin canını alan Əzrayilla vuruşub onu öldürmək istəyir, ancaq Əzrayil onu yerə vurub boğur. Dəli Domrul bu zaman Əzrayıla yalvarır ki, onun canını almasın. Əzrayil deyir: "Ay dəli axmaq, mənə nə yalvarırsan, Allah-taalaya yalvar. Mənim əlimdə nə var? Mən buyruq quluyam". Dəli Domrul deyir: "Bəs can verən, can alan Allahdırımı? "Bəli, odur!" dedi (2,97-98).

Dəli Domrul Allaha yalvararaq canının Əzrayil yox, məhz Allahın özü tərəfindən alınmasını xahiş edir:

Yucalardan yucasan,  
Kimsə bilməz necəsən,  
Görklü Tanrı,  
Neçə cahillər səni gögdə arar, yerdə istər  
Sən xud möminlər könlündəsən.  
Daim duran cəbbar Tanrı,  
Baqi qalan səttar Tanrı,  
Mənim canımı alur olsan, sən algil!  
Əzrayilə almağa qomağı! (2,98).

Burada həm cəllad, həm də Əzrayil buyruq quludur. Əgər cəllad general əmrinin, tribunalın çıxardığı hökmün buyruq quludursa, Əzrayil Allahın əmrlərini yerinə yetirən buyruq quludur. Cəlladın da, Əzrayilin də gördükləri işin nəticəsi insanı öldürmək, onun canını əldən almaqdır.

Vaqif Səmədoğlu "Bəxt üzüyü" əsərində də öz məntiqinə sadıq qalır. Kiçik elementlər vasitəsilə adi insanların psixologiyası, rəftar və düşüncələri timsalında qlobal və çox mühüm mətləbləri lakonik ifadə edir. Müəllifin öz şərhilə desək: "Üç ailə bir-biri ilə savaşa içindədir, ara yerdə dilsiz-ağızsız və əsər boyu susuzluqdan yanan yazıq şam ağaclarıdır. Əlil olduğu üçün onları sulaya bilməyən Tanrıbəy kişi yalvarır ki, şam ağaclarına su verilsin. Bu məsələni məişət zəminindən çıxarıb ölkə miqyasında da baxmaq da olar. Ölkədə qarşıdurmadan nəşə yanacaq. Yanmağa məruz qalan varlığa - yəni, Azərbaycana su vermək lazımdır"(3,3). Deməli, susuzluqdan yanan Azərbaycana su vermək istəyən, lakin bunu təkbaşına edə bilməyən yalnız Tanrı adamı Tanrıbəy kişidir. O da əlil. Tanrıbəy kişinin dili ilə Vaqif Səmədoğlu əslində, Dədə Qorqud narahatlığını, Dədə Qorqud öyüdünü müasir metaforik formada təkrarlamağı bacarır. Yüzlilliklər keçsə də nəticə, qayə dəyişilməz qalır. Dədə Qorqud öyüdünü dinləməyən igidlər içdən bölünür və zəifləyir. Lakin zaman yenə də yaraları qaysaqalayır. Əsərdə insanlara təmənnəsiz oksigen verən şam ağaclarına, yəni-Azərbaycana insan min bəhanə ilə su verməkdən qaçır və sonda yağın yağış suları, yəni-zaman onları məhv olmaqdan qoruyur. Dastanda bir-birimizə dayaq olmaq, torpaqların bütövlüyünü qorumaq, bir olmaq kimi nəsihətlər geniş yer alır. "İç Oğuz Daş Oğuz asi olub Beyrəköldügiboy"da iki tayfa bir-birinə düşmən kəsilir. Dastanda bu ziddiyyətlər, çəkişmələr qəhrəman, igid oğulların itirilməsi, Oğuzların daxildən bölünərək zəifləməsinə gətirib çıxarırsa, "Bəxt üzüyü"ndə də bu üç ailə arasında intriqanın baş verməsi, əslində Azərbaycan daxilində belə qarşıdurmaların baş verməsi dövlətimizin içdən zəifləməsinə gətirib çıxarır. Bu isə ancaq düşmənləri sevindirə bilər. Güclü olmaq üçün, torpaqların bütövlüyünü qorumaq üçün mütləq birləşmək, bir olmaq lazımdır. Dədə Qorqud da dastan boyu Oğuzları bir olmağa çağırır.

Vaqif Səmədoğlu "Yaşıl eynəkli adam-1" pyesində də Dədəm Qorqudun öyüd və nəsihətlərindən irəli gələn birlik, birləşmək məsələsini özünəməxsus bir şəkildə canlandırmışdır. Əsərdə Qafar, Kazım, Zəhra, Cahangir, Qərib, rəis Seyfulla obrazları bir-biri ilə yaxın qohumdurlar: dayıoğlu, əmioğlu, bibioğlu, xalaqızı və xalaoğludurlar. Lakin qohum olsalar da bir-birilərinin üzünü görmürlər, (uşaq ikən görüblər) xeyli vaxtdır ki, görüşmürlər. Bu səbəbdən də Qafar qohumları bir yerə yığmaqdan ötrü "əjdaha başı"ndan istifadə edir. "Əjdaha başları"nın mənasını da belə izah edir: "O bədənsiz əjdaha başları da, bu başsızsız əjdaha bədəni də bizik. Sən, sən, sən, sən, sən və mən. Çünki! Çünki qohum-əqraba bir yerdə olmayanda, bir-birindən uzaq düşəndə, bir-birini tanımayanda dönür başlardan məhrum edilmiş mənasız, məzmunuz bir əjdaha bədəninə! Və yaxud öz doğma bədəninə ayrılmış miskin, əfəl, kimsəsiz, yetim bir əjdaha başına! Tamamilə avara bir məxluq olur!" (5, 180-181).

Bu məsələyə daha geniş miqyasdan baxsaq görərik ki, Vaqif Səmədoğlu bütünlüklə Azərbaycanlıların birləşməsinə ürəkdən çox istəmiş, bunu əsərlərində simvolik elementlər vasitəsilə oxucuya çatdırmışdır.

Dastanla səsleşən bəzi məqamların olması bizə onu deməyə əsas verir ki, Vaqif Səmədoğlu yaradıcılığında "Kitabi-Dədə Qorqud"dan gələn fəlsəfi ideyalardan bəhrələnmişdir. Dədə Qorquddan gələn öyüd-nəsihət, Oğuzların birliyi məsələsini, həmçinin "gəlimli-gedimli dünya, bir ucu ölümlü dünya", insan və cəmiyyət haqqında fəlsəfi fikirlərini müəllif yaradıcılığında böyük ustalıqla reallaşdırmışdır.



## Ədəbiyyat:

1. Dədə Qorqud dünyası (məqalələr) Tərtib edən: Hacıyev Tofiq, öndər nəşriyyatı, Bakı-2004
2. Kitabı-Dədə Qorqud. Tərtib edən: Əlizadə Samət, öndər nəşriyyatı, Bakı-2004
3. Qarayev Yaşar. "Vaqif Səmədoğlu ilə müsahibə", "Yeni Azərbaycan" qəzeti, 2000, 8 dekabr, səh.3
4. Səmədoğlu Vaqif. Dramaturgiya, 2cildə, I cild, "Şərq-Qərb" nəşriyyat evi, Bakı-2014
5. Səmədoğlu Vaqif. Dramaturgiya, 2cildə, II cild, "Şərq-Qərb" nəşriyyat evi, Bakı-2014
6. Səmədoğlu Vaqif. Müdriklərlə üz-üzə. Bakı-2013
7. Şiriyeva Nəzmiyyə. "Fantasmaqor gerçəklər və ya V. Səmədoğlu dramaturgiyası", "Azərbaycan", 2011, n 11, səh.156-161.

Айгюн Саттарова

### Отголоски "Китаби-Деде Коркут" в драматургии В.Самедоглы

#### Резюме

В статье говорится о своеобразном представлении в творчестве В.Самедоглы древних философских мыслей о жизни и смерти, о человеке и времени, о человеке и обществе нашедших свое отражение в дастане "Китаби-Деде Коркут". Свои философские мысли В.Самедоглы передает читателю через небольшие монологи которые произносят герои произведения.

Sattarova Aygun

### The trace of "The Book of Dede-Qorqud" in v Samadoglu's dramaturgy

#### Summary

In this article it is spoken about specific submission of old philosophical conceptions as being and death, human and time, human and society which were reflected in "The Book of Dede-Qorqud" in V.Samadoglu's creativity. V.Samadoglu provides his philosophical ideas to his readers by short monologues from characters.

SEVİNC ƏLİYEVƏ  
AMEA Folklor İnstitutu  
Azərbaycan

### “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANI VƏ NAĞİLLAR

**Açar sözlər:** *Kitabi-Dədə Qorqud, heyvanlar haqqında nağıllar, heyvan obrazları, totem, at, qurd, quş, Təpəgöz, folklor*

**Ключевые слова:** *Китаби-Деде Коркут, сказки о животных, образы животных, тотем, лошадь, волк, птица, Тепегез (с азербайджанского – глаз на лбу, аналогия с киклопом).*

**Key words:** *“The Book of Dada Gorgud”, the tales about the animals, animal images, totem, horse, wolf, bird, Cuclops*

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bizim mənəvi dünyamızdır, idrak dünyamızdır, qəhrəmanlıq dünyamızdır, müqəddəs adət-ənənələrimizin, sevgimizin, birliyimizin, cəsarətimizin dünyasıdır. Bu dünya deyir ki, ey Türk oğlu, özünə qayıt, öz qüdrətli keçmişinə boylan, dönməz ol. Onu da xüsusi qeyd edək ki, hansı xalqa mənsub olmasından, hansı milli zəkanın məhsulu olmasından asılı olmayaraq, böyük tarixi abidələr bəşəriyyətin ümumi nailiyyəti hesab olunur. Azərbaycan xalqının, bütün oğuzların qəlbindən qorpan, bütün türk dünyasının şöhrəti olan

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bəşəriyyətə məxsus əvəzsiz tarixi-bədii abidədir. Bu abidəyə bu gün də elmi marağın olması, hər il beynəlxalq elmi konfransların təşkil edilməsi onun məhz bəşəri, dünyəvi əsər olmağı ilə bağlıdır.

Bəzən tarixi fakt kimi, bəzən isə mədəniyyət abidəsi kimi yanaşdığımız “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan tarixinin ana qaynağı, onun uzaq keçmişinin ensiklopediyasıdır. XIX əsrdə elm aləminə çıxan, çox sayda tədqiqatların obyektinə olan, dəfələrlə tərcümə və nəşr edilən, haqqında minlərlə elmi əsərlər yazılan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının sirləri hələ də tam açılmayıb. “Kitabi-Dədə Qorqud” sözün hərfi mənasında folklor nümunəsi deyil, çünki o vaxtilə yazıya alınıb və öz qədim ifadə tərzini saxlayıb, dildən-dilə keçməyib, başqa dastanlardan, eləcə də nağıllardan fərqli olaraq, dil baxımından ayrı-ayrı dövr üçün müasirləşməyibdir.

Hər bir dövrün özünəməxsus tarixi-ictimai və psixoloji görünüşü folklorun janrlarında özünü əks etdirir və folklorumuzun üslub və janr törəmələri, kiçik janrların yaranması, qədim türk eposunun formalaşması, milli təhkiyə və peşəkar dastançılıq ənənələrinin yaranması barədə daha dolğun təsəvvür yaradır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında ən çox sayılıb-seçilən heyvan atdır. Oğuz igidlərini atsız təsəvvür etmək mümkün deyil. Nağıllarımızda atın qəhrəmanı xoşbəxtliyə, uğura qovuşdurmasına dair istənilən sayda misal vermək olar. Məsələn, “Bədəvinin atı”, “At igidin yaraşığıdır” nağıllarını qeyd edə bilərik (8).

Qeyd edək ki, qədim türk şeirinin poetika qaynağı və bu mənada şərti olaraq, onun totemi Atdır! Türk təfəkkürünün və dünyagörüşünün, türk məişətinin və həyat tərzinin yeniləşməsində, türk qəhrəmanlığının təşəkkül tapması və formalaşmasında atın rolu əvəzsizdir. Qədim türkün atı çöllərdən yığışdırıb mədəniləşdirməsinə cavab olaraq at da bunun əvəzində türkə, sözün həqiqi mənasında, dünyanı bəxş etmişdir. Atın türk həyat təzi ilə əlaqəsi barədə kifayət qədər faktlar, dəlillər və tədqiqatlar vardır.

Görkəmli qorqudşünas Orxan Şaiq Gökyay türk həyatının atla əlaqəsini belə dəyərləndirir: “Türklərin həyatında atın yeri başqa heç bir varlıqla ölçüyə gəlməyəcək dərəcədə böyük və önəmli olmuşdur. At, bu dünyada yalnız onun silah arkadaşı olduğu üçün deyil, öldükdən sonra da öteki dünyada hər baxımdan kəndisindən yararlanacağına inandığı için və eşsiz bir dəgər daşımaqdadır”.

Prof. Tofiq Hacıyevin də bir mülahizəsini xatırlamaq yerinə düşər: “Oğuz cəmiyyətində at bütün dinamikanın mənbəyidir: minik üçün yarayır, döyüşdə çox həlledici qüvvədir, hətta qida mənbəyidir- əti yeyilir, südü içilir, tükündən yay üçün istifadə olunur, örkən və s. şeylər toxunur. Bir sözlə, Oğuz cəmiyyəti üçün atdan qiymətli ikinci varlıq, ikinci təbiət qüvvəsi yoxdur” (3; 17).

Minik atı yalnız minmək üçündür. “Dədə Qorqud” eposundan hər igidin minmək üçün bir atı olduğu yaxşı məlumdur. Hətta onlara ayrıca ad da verilir: Qonur at, Boz at, Ağ at. Qoşa misra təsəvvürünü yedək atı- ehtiyat üçün yanda aparılan at yaradır. Yedək atına isə “Dədə Qorqud” eposunda yalnız Dədə Qorqudun şəxsinə rast gəlirik. “Beyrək” boyunda Banıçıçəyi Dəli Qarçardan istəmək üçün yollanan Dədə Qorqud iki at istəyir. O deyir: “Yaranlar, çünki məni göndərsiz, bilürsüz kim, Dəli Qarçar qız qardaşını diləyəni öldürər. Bari Bayındır xanın tövləsindən eki şahbaz yügrək at gətürün. Bir Keçi başlu Keçər aygırı, bir Toğlı başlu Turı aygırı. Nagah qaçma-qoma olarsa, birisini binəm, birisini yedəm...” (3, 19).

Xatırlayaq ki, atın qulaqları düşməni sezmək üçündür, atın yalı-boynu qəhrəmanın sarılması üçündür, atın beli qəhrəmanın minməsi üçündür, atın quyruğunun tükü yay hazırlamaq üçündür, atın südü içilmək, əti isə yeyilmək üçündür və s. Yəni bir az çılpaq desək, atın bütün əzələlərinin türk cəmiyyətindəki funksiyası aydın və bəllidir. Bu halda türk şeiri üçün atda olan ehtiyatlardan yalnız ayaqlar və atın yerışı qalır. Bizcə, elə məhz türk şeirinin formalaşması atın ayaqlarına və yerışinə borcludur.

Yaxud “Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy”da Basat Təpəgözə qalib gəldikdən sonra iki qocanın atlanıb xəbər aparması faktından da belə bir təsəvvür əldə etmək olar: Bunlu qoca ilə Yapağlı qocayı Oğuz muştçı göndərdi. Ağ boz atlar binübən yortışdılar. Qalın Oğuz ellərinə xəbər gəldi. Təpəgöz eposun strukturunda idbar və mifik bir düşmən obrazı kimi təkdir. Onun adı özündən, üzündən gözündən bəlli olur və Dədə Qorqudun gəlib ona ad verməsinə də ehtiyac qalmır, çünki doğulan kimi onun adı bəllidir: Təpəgöz! (3, 100).

Abidəni ilk dəfə tədqiqata cəlb etmiş alman şərqşünası Fridrix Fon Ditsin fikrinə görə, buradakı Təpəgöz süjeti qədim Yunanıstanda yaranmış analoji süjetlərə qida vermişdir. Dastandakı Təpəgöz obrazı Homerin “Odisseyə” dastanındakı Polifem obrazı ilə müqayisədə daha qədimdir. Bir müddət sonra Təpəgöz özünü tam şəkildə, bütün çılpıqlığı ilə göstərir: ona süd verən dayələrin canını alır, oynadığı uşaqların burnunu, qulağını yeyir, yol kəsir, böyük hərəmi olur. Nəhayət, Oğuzun adamlarını yeməyə başlayır və heç kəs onunla bacarmır. Məsələnin də əsl mahiyyəti elə bundadır ki, Təpəgöz Oğuzun əbədi düşməni olan kafirlərdən qat-qat güclü görünür (3, 101)

Nağıllarda obrazlarla bağlı müəyyən motivlər var ki, hansı ki, bu motivlərə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da rast gəlirik. Məsələn, nağıllarda qəhrəmanın dünyaya qeyri-adi, möcüzəli şəkildə gəlməsi motivi mühüm yer tutur. Qədim dövrlərlə bağlı olan bu motiv ən müxtəlif və bir-birindən uzaq dünya xalqlarının şifahi xalq yaradıcılığının ayrı-ayrı janrlarında geniş yayılıb. Bu cəhət Azərbaycan nağıllarından “Kəl Cəsənin nağılında” da əks olub (6,137).

“Tapdıq”, “Reyhanın nağılı”, “İbrahim”, “Şahzadə Mütalib”, “Məlik Məmməd və Məlik Əhməd”, “Cəlayi-vətən” “Şəms-Qəmər” və s. nağıllarda da buna bənzər motivlərə təsadüf olunur. Bu motivə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da rast gəlinir. Belə ki, Buğac, Bamsı Beyrək, Basat belə qəhrəmanlardandır.

“Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”un Azərbaycan nağıllarında iki variantına təsadüf olunur. Bunlardan birincisi “Kəlləgözün nağılı” adlanır. Nağılın qısa məzmunu belədir: Rüstəm padşahın bir oğlu, bir qızı varmış, padşahın bir oğlu da dünyaya gəlir, ancaq onu körpə ikən bir aslan götürüb qaçır. Öz dəstəsi ilə oğlunu axtarmaqdan qayıdan şah palaza bükülü bir şey görür. Palazın içindən tək gözlü bir uşaq çıxır. Padşah uşağı götürüb gətirir. Yeməkdən heç cürə doymayan uşaq axırda padşahın oğlunu da yeyir, sonra da mağarada gizlənib gündə iki adam tələb edir. Padşah ələcsiz qalıb onunla razılaşıb. Bu vaxt padşahın on beş yaşına çatan, şir südü ilə böyüyən oğlu Kəlləgözü öldürmək istəyir, ancaq buna nail ola bilmir. Aslan Kəlləgözün sirrini ona öyrədir. Bu dəfə Əmiraslan Kəlləgözün öz qılıncını ələ keçirib onu öldürür və eli Kəlləgözün şərindən xilas edir. “Təpəgöz” nağılı da məzmununa görə əvvəlki nağıla yaxındır. Bu nağılda təsvir olunur ki, Nəbi adlı varlı-hallı bir kişinin çobanı onun qoyunlarını dağın ətəyində otardığı vaxt birdən hər tərəfi duman, çən basır, sonra tufan qopur. Tufan kəsəndə çoban təpəsində bir gözü olan bir uşaq görür. Oğul həsrəti ilə yaşayan Nəbi kişi çobanın gətirdiyi bu uşağı saxlamaq qərarına gəlir. Yeməkdən doymayan bu uşaq axırda adamları da yeməyə başlayır, bunu görən adamlar öz obalarını qoyub qaçmağa başlayırlar. Onların arasında bir hamilə qadın da varmış, ağrısı tutan qadın meşədə doğur, uşağı atıb qaçır. Bu uşağı bir şir götürüb öz südü ilə böyüdür. Boya-başa çatan bu igid Təpəgözün insanlara qənim kəsildiyini eşidir. Şir ona poladı öz südü ilə yağrulmuş qılınc verir və Təpəgözün sirrini ona açır. Bu igid oğlan üçüncü cəhddə Təpəgözü öldürərək camaatı onun əlindən qurtarır” (6, 138).

Hər iki nağılın “Kitabi-Dədə Qorqud”un təsiri ilə yarandığını söyləyə bilərik və bu nağıllar sehrli nağıllara aiddir. Amma şirin qılıncını oğlana verməsi nağıllarda heyvanlarla insanlar arasında münasibətlərin göstəricisidir. İnsan obrazlarının iştirakı nağılların məzmun strukturuna heç bir mənfi təsir göstərmir, heyvan obrazlarını ikinci plana keçirmir. Onu da qeyd edək ki, bir çox heyvanlar haqqında nağıllarımız var ki, onları oxuduqca “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı bəzi motivlərini görə bilərik. Məsələn, “Aslanla dovşan”, “Birlik” nağılı, “Qoyun və keçi”, “Axtmaq canavar”, “Meşə kralı aslan” (1). “Aslanla dovşan” nağılında dovşan hiylə işlədərək heyvanların canını aslanın zülmündən qurtarır. Nağılı oxuduqca aslan obrazı bizə Təpəgözü xatırladır. Belə ki, aslan mağarada oturub heyvanlardan tələb edir ki, ona gündə iki şikar gətirsinlər. Dastanda isə bu tələbi Təpəgöz edir. Meşədəki heyvanlar aslanın zülmü qarşısında aciz qalırlar, çünki hər gün ona heyvan çatdırı bilmirlər. Nəhayət, dovşan xilas yolunu tapır. Şikarına yetişməyən aslan dovşanın “məsləhəti” ilə quyu kənarına gəlir və öz əksini suda görərkən sıçrayıb suya qərç olur. Dovşanın bu hiyləsi bütün məmləkətin heyvanlarını aslanın zülmündən xilas edir və onların şad-xürrəm, azad yaşamasına səbəb olur.

Məqaləmizdə dünya xalqlarının məşhur folklor örnəkləri sırasına düşmüş “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında iştirak edən heyvan obrazları haqqında da məlumat verilir. Bir çox nağıllarda da qəhrəman müxtəlif sınaqlardan uydurulmuş ad altında çıxır, onu əhatə edənlərdən özünü gizlədir. O, səfərə yola düşəndə paltarını yolda bir çobanla dəyişir, keçəl sifətində sevgilisinin yaşadığı yerə gəlib çıxır, öz gələcək qayınatasının sürüsünü otarır və s. Nağılda keçəl

adaxlı obrazının meydana çıxması təsadüfi deyil. Bu, sehirlə təsəvvürlə bağlıdır. Məlum olduğu kimi, uzaq keçmişdə totem heyvanlar dərisində gizlənilib sınaqdan keçərmişlər. Bu təsəvvürlə bağlı olaraq nağıl qəhrəmanı da başına heyvan dərisi çəkir, düşmənlərindən gizlənilir, qəsdən bu simada hərəkət edir. Bu motivə onlarca nağıllarda təsadüf etmək olar ( 6,139)ş

Nağıllarımızda yırtıcı, canalan, hiyləgər kimi təsvir edilən qurd obrazı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da belə təsvir edilir: -Sudan keçdi, bu kəz bir qurda tuş oldu. Qurd üzü mübarəkdir, qurdun bir xəbərleşəyim”, -dedi. Görəlim, xanım, nə xəbərleşdi. Qazan aydır:- Qara başım qurban olsun, qurdim, sana- dedi.

Dastanda da təsdiqini tapan “Qurdun mübarəkliyi” haqqında inam da bir daha təsdiq edir ki, bu obraz türklərin totemidir. Belə ki, nağıllardan fərqli olaraq, qədim türklərin inancında qurd mədəni qəhrəman, əcdad- xilaskar, yol göstərən kimi nəql edilir. Əfsanəyə görə hətta Göytürklər qurddan törəmişdir və qurd türk mifologiyasının ən əhəmiyyətli simvoludur.

Heyvanlar haqqında nağıllarla “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını birləşdirən ortaq cəhətlərdən biri də hikmətli sözlər və aforizmlərdir. Dədə Qorqud xalqın, oğuz elinin mənəvi başçısıdır, böyük, güclü pəhləvanların bacara bilmədiyi işi onun müdrik sözləri, nəsihətimiz fikirləri bacarır. Vəhşi heyvanlar arasında böyümüş Basat kimi igidi də Dədə Qorqud ram edir, sakitləşdirir. “Güc birlikdədir”, “Sonrakı peşmançılıq fayda verməz” kimi aforizmlər həm nağıllarda, həm də dastanda öz məntiqi əsasını tapır. Azərbaycan xalq bədii təfəkkürünün abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının poetik dili bədii təsvir vasitələri ilə zəngindir. Onlarda xalq dilinin incəliklərindən, atalar sözü, məsəl və idiomatik ifadələrdən məharətlə istifadə olunmuşdur. Acgözlük, lovğalıq, tənbellik, paxıllıq, xəyanətkarlıq və başqa niyyətlər heyvanlar vasitəsilə göstərilir və insanlara aid xüsusiyyətlər heyvanların üzərinə köçürülür və hadisələr epizodik şəkildə olub nəslə yad edilir. Təsadüfi deyil ki, elə atalar sözü və məsəllər var ki, onların ifadəsi təmsili xatırladır. Bu atalar sözləri və məsəllər təmsil janrının formalaşmasında klassik Azərbaycan və dünya ədəbiyyatı ilə bərabər şifahi xalq ədəbiyyatının da həlledici rolunu malik olmasını bir daha təsdiqləyir. Həmin atalar sözü və məsəllər bu cəhətdən maraqlıdır və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının hər boyunda diqqətimizi cəlb edir:

Qara eşşək başına yüyən vursan, qatır olmaz.

Qaravaşa don geyindirən də, qadın olmaz.

Bərk yüyürək ata, namərd igid minə bilməz, minincə, minməsə yaxşıdır!

At yeməyən acı otlar bitincə bitməsə yaxşıdır(9; 45).

Getdiyini yerin otlaqlarını keyik tanıyar.

Uzaq yerlərin çəmənini qulan tanıyar.

Ayrı-ayrı yollar izini dəvə tanıyar.

Yeddi dəre qoxularını tülkü tanıyar.

Gecə ikən karvan köçdüyünü torağay bilər.

Ərin ağzının kəsərini at bilər.

Ağır yükün zəhmətini qatır bilər.

Yanaşmış yola girəndə qara buğur gözəldir (9, 130).

Qeyd edək ki, tarixən türk xalqları arasında yayılmış “buğur-buğra” erkək marala deyilib.

Dəvələr qarışa, nəsil verməz.

Qaracığ atlar qarışa, qulun verməz (9, 174).

Öyünərsə, ər öyünsün- aslandır,

Lovğalanmaq arvad üçün nöqsandır (9, 190)

Qaçar sənə keyiklərin, Qazlıq tağı,

Qaçar keyiklərinə qarğamağıl, taşa dönsün!...(9, 36)

Qaçar keyiklərinə qarğamağıl,

Aslanına, qaplanına qarğamağıl,

Qazlıq dağının günahı yoxdur (9,27)

Və yaxud “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul” boyunda əri üçün şirin canını belə əsirgəməyən qadın sevginin, sadıqlığın, vəfanın, etibarın rəmzidir:

Tövlə-tövlə atlarını minsəm, tabutum olsun,

Səndən sonra bir igidi sevib-seçsəm,

Bir əjdaha ilan olub məni çalsın,

O müxənnət, etibarsız ata-anan,

Can nədir ki, sənə qıya bilməmişlər?

Yer şahid olsun, göy şahid olsun,

Qüdrətli tanrı şahid olsun,

Mənim canım sənə canına qurban olsun (9, 181).

Hətta Fransanın XVII əsrdə yaşamış məşhur təmsil yazıçısı Lean de La Fontainenin nəsihətamiz ruhlu əsərləri “Dədə Qorqud” deyimlərinə bənzədilib.

Bualo “Poeziya sənəti” əsərində qeyd edirdi: “Əgər bir tabloda canlı və gözəl rənglərlə nəhəng bir əjdaha və ya zəhərli ilan təsvir edilmişsə, o tablo bizim nəzərimizi cəlb edər, ona tamaşa edərək; sənətin sirri belədir: Həyatda bizə qorxunc və dəhşətli görünən şeylər sənətkarın fırçasında dəyişir və gözəlləşir” (2, 45).

Folklorun özündə əks etdirdiyi yüksək bəşəri ideyalar, humanizm, mütərəqqi dünyagörüşü, ictimai eybəcərliyi tənqid, haqqın, ədalətin son anda qalib gəlməsi və s. kimi motivlər hər zaman aktual olmuş və elm adamları, şair və yazıçılar, hətta sadə insanlar belə bu zəngin xəzinəyə-folklorla dönə-dönə müraciət etmiş və bu gün də edir.

### Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, V cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşr. Bakı: “Çıraq” nəş., 2004, 336 səh.
2. Bualo “Poeziya sənəti”. Bakı: Şərq-Qərb nəş. 2006, 112 səh. Tərcümə, ön söz və müəllif: Ə.M Ağayev (təkrar nəşr).
3. Əliyev Kamran: Açıq kitab- “Dədə Qorqud”. Bakı: Elm və təhsil nəş., 2015, 116 səh.
4. Əliyev Kamran. Tənqidin poetikası. Bakı: Elm və təhsil nəş., 2012, 208 səh.
5. Nəbiyev Azad. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, I hissə. Bakı: Turan nəş., 2002, 680 səh.
6. “Kitabi-Dədə Qorqud”- Məqalələr toplusu // Oruc Əliyev: “Kitabi-Dədə Qorqud və nağıllar”. Bakı: Elm nəş., 1999, 316 səh.
7. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Tərtib edənlər: F.Zeynalov, S.Əlizadə. Bakı: “Yazıçı” nəş., 1988
8. “Heyvanlar haqqında nağıllar” kitabı. Bakı: Çapaşoğlu nəş., 2014

Севиндж Алиева

### «Китаби-Деде Коркут» и сказки о животных

#### Резюме

Как видно из проводимой нами исследовательской работы, «Китаби-Деде Коркут» наравне с другими жанрами нашего фольклора повлиял на наши сказки. Этот эпос, особенно, сыграл важную роль в формировании сказок о животных. Нужно отметить, что эта выгода была взаимной, а также, многие сюжеты и животные оказались общими, оба были пропитаны первичными верой и взглядами. Именно по этому интересно исследование животных в эпосе «Китаби-Деде Коркут». Даже произведения прожившего в XVII веке известного баснописца Леона Де Фонтаиненина были уподоблены выражениям «Китаби-Деде Коркут».

Aliyeva Sevindj

### “The Book of Dada Gorgud” and tales about animals

#### Summary

It is clear from research that “The book of Dada Gorgud” influenced to the tales together with other genres of folklore, specially played a significant role in the formation of tales about animals. It should be noted that, it was mutually benefiting, so many plots and heroes were mutually, both of them were benefited from initial belief and views. That’s why the investigation of “The book of Dada Gorgud” about the animals is interesting. Even the works of Lean de La Fontainenin, the famous fable writer of France who lived in the 17<sup>th</sup> century are simulated to the phrases of “Dada Gorgud”.

## “KITABI-DƏDƏ QORQUD”DA DÜZƏLTMƏ FEİLLƏRİN LEKSİK-SEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** “Kitabi\_Dədə Qorqud”, feil, mürəkkəb feil, struktur-semantik, komponent, feil şəkilləri

**Ключевые слова:** «Китаби-Дедэ Горгуд», глагол, составной глагол, структурно-семантический, компонент, глагольные аффиксы

**Key words:** “Kitabi-Dede Gorgud”, a verb, a compound verb, structural-semantic, a component, verbal affixes

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı sözlərin quruluşca zəngin struktura malik olması dilimizin qədim tarixindən xəbər verir. Burada hər üç quruluşda zəngin materiallar dilimizin morfoloji quruluşu izləməyə geniş imkanlar açır.

Dastanın dilində işlənmiş feillərin quruluşca növlərindən biri mürəkkəb feillərdir. Müasir dilimizdə olduğu kimi, qədimdə, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində mürəkkəb feillərin tərəfləri defislə və ayrı yazılır.

Defislə yazılan mürəkkəb feillər müxtəlif struktur-semantik xüsusiyyətlərə malikdir. Əsl mürəkkəb feillər yaxın və əks mənalı sözlərin birləşməsindən, eyni feilin təkrarından ibarət olub, defislə yazılır.

1) Yaxın mənalı sözlərin birləşməsindən əmələ gələn bu tip feillərin birinci komponenti müasir dilimizdə, adətən, -ib şəkilçisi ilə işlənir. Bu fakta dastanın dilində də rast gəlirik. Məsələn: *Beyrək odasında igidlərlə yeyüb-içirdi*(124); *El-evünüzdə çalub-ayudan ozan olsun* (32).

Dastanın dilində işlənmiş və bu üsulla yaranan mürəkkəb feillərin böyük hissəsində birinci komponent ikinci ilə eyni qrammatik formada olur. Müasir danışq dilində fəal olan bu formanın dastanın dilində də əsas olması şifahi xalq ədəbiyyatı olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un dili üçün təbii hesab edilməlidir.

A) Hər iki komponenti şühudi keçmiş zamanda olanlar. Bu feillərdə şəxs şəkilçisi eyni zamanda hər iki komponentdə işlənir. Məsələn: *Bir qaç gün bəglər eylə yedi-içdi* (69); *Bu oğuznaməyi düzdi-qoşdı*(50); *Qarnın toyırdıqdan sonra qazanları dəpdi-dökdi*(64); *Gördilər kim, qucuşdılar-görüşdilər*(115).

B) Hər iki komponenti nəqli keçmiş zamanda olanlar. Məsələn: *İlərü gəlüb Selcan xatunını qucaqlayıb barışmışlar-soruşmuşlar*(93).

C) Hər iki komponenti arzu şəklində olanlar. Məsələn: *Oğul, sən qız istəməmişsən, bir cilasun bahadır istəyirmişsən, anun arqasında yeyəsən-içəsən, xoş keçəsən*(85).

D) Hər iki komponenti felin əmr şəklində olanlar. Məsələn: *Siz yegünüz-içünüz, söhbətiniz tağıtmanız* (69).

Bu tip feillər mətndə işlənməsindən asılı olaraq, təsriflənən və təsriflənməyən ola bilər. Bu halda hətta ikinci komponent -ib, -ıban, -ıbanı şəkilçili feili bağlamalar olduqda hər iki komponent eyni qrammatik formada, yəni feili bağlama formasında olur. Məsələn: *Bu yana Şöklü Məlik kafərlərlə şad-şadman yeyüb-içüb oturardı*(46); *Ağlayıanı-sıqlayıanı evinə getdi; Qurcuşuban-uğraşuban tağdan endi* (91).

“Yeyib-içmək” feili köməkçi feillərlə də müxtəlif qrammatik formada işlədilir. Bu zaman onlarda substantiv keyfiyyət meydana çıxır. Məsələn: *İç Oğuz (Daş Oğuz) bəgləri söhbətə dərilməşdi. Yemə-içmə idi*(94); *Sığın-keyik, qaz-tauk qırdılar; yemək-içmək etdilər* (110); *Oğuz bəgləri dərildi. Yemələr-içmələr oldu*(100). Bu cərgədən olan mürəkkəb feillərin komponentləri bəzən sinonim sözlərdən təşkil olunur: *tanıdı-bildi, yatdı-uyudu, dedi-söylədi*. Əgər əvvəlkilərdə çalar fərqi varsa, bunlarda belə fərq yoxdur, dublet xarakteri daşıyır, ona görə də bu birləşmə

yeni leksik məna yaratmır. Məsələn: *Böylə digəc qız tanıdı-bildi kim, Beyrəkdir(65); Oğul, Yegnək, qanda gedərsən?—dedi-söylədi (95); Uyxusun yenəmədi, yatdı-uyudu (113).*

Bəzi hallarda ayrılıqda sinonim olmayan, mətndə sinonim münasibətdə olan sözlərin birləşməsi də bu tip mürəkkəb feilləri formalaşdırır; “yığar-dərər” feili dastanın dilində işlənərək, ekspressiv məzmunun formalaşmasına təsir edir. Məsələn: *Bir yigidin qara tağ yumrısınca malı olsa, yığar-dərər; tələb eylər, nəсібindən artuğun yeyə bilməz (31).*

Dastan tərtibçiləri bu komponentləri sinonim kimi təqdim edirlər: “*Dərmək*”—yığmaq sözünün sinonimidir. KDQ-nin dili üçün sinonimlərin belə qoşalaşması səciyyəvidir”(KDQ, 225).

Sinonim feillərin bu şəkildə birləşməsi ekspressiyaya xidmət edir. Lakin bunların içərisində elələri də var ki, onlar sinonim olsalar da, aralarında çalar fərqi olduğundan tam eyni mənalı demək olmaz. Onların da birləşməsində ekspressiya əsas alınsa da, əlavə semantik yüklənmə də özünü göstərir; “*qayıtdı-döndü, ağırlar-əzizlər. Qarmalayıb-tutub, basa-yensə, yarımasun-yarçımasun*” kimi feillər bu qəbildəndir. Məsələn: *Qayıtdı-döndü Dəli Domrul, evinə gəldi(79); Ozan, evin tayağı oldur kim, yazıdan-yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-ıçırər, ağırlar-əzizlər, göndərər (33).*

2)Defislə yazılan mürəkkəb feillərin bəziləri müxtəlif mənalı feillərin birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Müasir dilimizdən fərqli olaraq, onlarda birinci komponent də ikinci komponent ilə eyni qrammatik formada olur və defislə yazılır. “*Dəldi-keçdi, baqdı-gördi, sürdi-gəldi, çıqsun-getsün*” feilləri bu qəbildəndir. Bu sözlər müasir dilimizin normaları baxımdan “*dəlib keçdi, baxıb gördü, sürüb gəldi, çıxıb getsin*” kimi formalaşır. Bu feillərdə komponentlərin sıralanması məntiqi əsasla söykənir; onlarda hərəkətlərin zaman ardıcılığı qorunur. Komponentlərin birikməsi onların defislə yazılmasını şərtləndirir. Məsələn: *İlərü yatan dənizi dəldim-keçdim (95); Baqdı-gördi qız qardaşları qaralu-göglü oturlar(62); Buxa dəxi oğlana sürdi-gəldi (36).*

Dastanın 54-cü səhifəsində eyni ifadənin həтта iki cür yazılış forması ilə qarşılaşırıq: *Baqdı-gördi bu otağ Banıççək otağıymış ki, Beyrəgin beşikkərtmə nişanlısı, adaxlusıydı; Baqdı gördi ki, bir sultan simüz sığın-keyikdir.*

Bu formada yaranan bəzi feillərdə komponentlərdəki semantik münasibət səbəb-nəticə məzmununa malikdir. “*Çalib-kəsər*” və ya “*çaldı-kəsdi(çaldı-kərtti)*” feili bu baxımdan diqqət çəkir. Məsələn: *Çalub-kəsər uz qılıcı müxənnətlər çalınca, çalsa, yeg! (32); Oğuz yigidinin öykəni qapardı, qılıcın çıqardı, yeri çaldı-kərtti(90).*

Bu tip feillərin bir qisminə komponentlərdən biri semantik yükə malik olsa da, birləşdiyi sözə həmin mənanı ötürə bilmir, sadəcə, ekspressiya məzmununu daşıyır: “*çıxıb getmək, uçub getmək, donub qalmaq, durub getmək*” bu tipli sözlərdəndir. Məsələn: *Yersə, yesün, yeməzsə, tursun-getsün(34); Qılbaş, var ayıt, ağam Qazan gəlsün-çıqsun, bir yigid sənün ucundan aramızdan əksildi (125).*

3) Mürəkkəb feillərin bir qismi əks mənalı sözlərin birləşməsindən yaranır. Əks mənalı feillərin birləşməsi əslində bir məfhum çərçivəsində bir-biri ilə sıx bağlı olan və əsasən, ardıcıl baş verən hadisələri bildirmək üçün meydana çıxır. Bu ardıcılıq birbaşa və ya fasiləli olmasından asılı olmayaraq, bir anlayış kimi dərk olunur. “*Kitabi-Dədə Qorqud*”un dilində bu tip feillər azlıq təşkil edir. “*Gələub-gedərdi, qonar-qalqardı, enər-çıqar, gələub-gedər, verişmək-alışmaq*” və s. feillər bu qəbildəndir. Göründüyü kimi, bunlar da həm eyni qrammatik formada, həm də birinci komponenti feli bağlama formasında təzahür edir. Məsələn: *Oğlan keyigi qovarkən babasının ögindən gələub-gedərdi(37); Baqsa görsə bir dərənün içinə qarğa-quzğun enər-çıqar, qonar-qalqar(38); “Vertişməgə-alışmağa gəldik”,--dedilər(87);*

4)Dilimizdə -a,-a feli bağlama şəkilçisi təkrarlanan feillə işlənərək, onda ekspressiyayı gücləndirir. Maraqlıdır ki, qrammatikaya əid əsərlərin əksəriyyətində mürəkkəb feilin bu variantından bəhs edilmir. Halbuki yeni bir məzmun ifadə edib-etməməsindən asılı olmayaraq, iki sözün birləşməsi mürəkkəb leksik vahid yaradır, digər tərəfdən isə, müəyyən əlavələr nəticəsində sözdə ən cüzi dəyişmələrin yaranması yeni vahidin meydana gəlməsi kimi qəbul edilməlidir. Sözsüz ki, “*qova-qova*” feili bağlamasının məzmunu ilə “*qovub*” feli bağlamasının məzmunu, təxminən, eynidir, lakin bu məzmunu tam eyniləşdirmək olmadığı kimi, onların quruluşundakı fərqi də açıq görmək lazımdır. Ona görə də dastanın dilində rast gəldiyimiz çoxlu sayda bu tip feli bağlamayı da mürəkkəb fel kimi təqdim edirik; *yata-yata, tura-tura, qoa-qoa, kəsə-kəsə, sərpə-sərpə, quca-quca* və s. feilləri bu qəbildəndir. Məsələn:

*Yata-yata* yanımız ağrıdı. *Tura-tura* belümüz qurudu (42); *Qoa-qoa* saza düşürdi (66); *Kəsə-kəsə* yeməgə yaxni yaxşı(96); *Sərpə-sərpə* meydanda qılıclaşdılar(108); *Qalqubanı* iki qardaş *quca-quca* görüşdülər (115).

Nümunələrdən göründüyü kimi, bu formada feili bağlamaların bir qismi müasir dilimiz üçün işlək deyil; “*kəsə-kəsə*” müasir dilimizdə “*kəsib*” formasında işlədilir, “*quca-quca*” feili bağlamasının məzmununda isə müasir anlamda qarşılıq növünün məzmunu vardır.

Feli bağlamasının –*a,-a* şəkilçisi təkrarlanan eyni feilə artırılır. Lakin dastanın dilində bu şəkilçinin müxtəlif feillərə artırılaraq, mürəkkəb feil yaratdığını görmək olur. “*Tıqa-basa*” feili iki ayrı-ayrı feilin birləşməsindən ibarətdir ki, bu birləşmənin reallaşmasında –*a,-a* feili bağlama şəkilçisi əsas rola malikdir. Məsələn: *Toyınca tuqa-basa yeyər* (34).

Bu cür feili bağlama yaradılması müasir dövrümüz üçün xarakterik deyil.

Dastanın dilində digər feili bağlama formalarında da təkrara rast gəlmək olur. Xüsusən –*i* şəkilçili feili bağlamaların təkrarı geniş işləkliyə malikdir. Bu qəbildən “*bögürü-bögürü, ağlayu-ağlayu, süriyi-süriyi*” feilləri qeyd oluna bilər Məsələn:

*Beyrək qalqdı, ağlayu-ağlayu qırq yigidin yanına gəldi. Böylə digəc bögürü-bögürü ağlaşdılar*(59); *Süriyi-süriyi mağara qapusına gəldi* (103).

Digər feili bağlama formalarında da təkrarlanan feillər işlənmişdir. Buraya “*içüb-içüb*” feili bağlaması aiddir. Məsələn: *İçüb-içüb Ulaş oğlu Salur Qazanın alınına şərabin itisi çıxdı*(42).

Məlumdur ki, eyni sözün təkrarlanması şəklində feili sifət forması, hətta ekspressiv məqsədlə işlənən variantı müasir dilimizdə yoxdur. Dastanın dilində isə bir yerdə –*an* şəkilçili feili sifətin təkrar şəklində işləndiyini müşahidə edirik. Məsələn:

*Asılan-asılan qayalardan, Qazan, oğlan uçurdınmi?*(72)

Dastanın müasir variantında tərtibçilər buradakı “*asılan-asılan qayalar*” birləşməsini “*asılan uçurum qayalar*” kimi vermişlər. Əslində belə çevirmə özünü doğrulda bilməz, ona görə ki, buradakı “*asılan-asılan*” bir leksik vahiddir və eyni sözün ekspressiv məna daşıyan formasıdır, yəni burada fərqli olan yeni bir mənadan danışmaq olmaz. Ən yaxşı halda bu feili sifəti “*asılıb qalan*”, yaxud “*asılan çox qayalar*” kimi anlamaq olar; belə ki, hər iki halda ekspressiv çalar özünü göstərir.

Тофик Музаффароглу

### Лексико-семантические особенности производных глаголов в «Китаби-Деде Горгуд»

#### Резюме

Составные глаголы в языке «Китаби-Деде Горгуд» пишутся через дефис и раздельно. Глаголы, которые пишутся через дефис, состоят из близких, различных и противоположных по смыслу словосочетаний. Несмотря на то, что первым компонентом этих глаголов является аффикс деепричастия –*ib*<sup>4</sup>, оба компонента относятся к одному и тому же глагольному спряжению. Компоненты некоторых составных глаголов бывают в неспрягаемой форме, а аффикс –*a*<sup>2</sup>–*a*<sup>2</sup>, наряду с повторяющимся глаголом, образует составной глагол и с другими глаголами.

Tofik Muzaffaroglu

### Lexico-semantic features of derivative verbs in «Kitabi-Dede Gorgud»

#### Summary

Compound verbs in *Kitabi-Dede Gorgud*'s language have been written through a hyphen and separately. Hyphen-written verbs consist from consist of close, various and opposite word-combinations on sense. In spite of the fact that the first component of these verbs is the verbal adverb affix –*ib*<sup>4</sup>, both components concern the same verbal conjugation. Components of some compound verbs happen in the inconjugable form, and an affix –*a*<sup>2</sup>–*a*<sup>2</sup>, forms a compound verb with other verbs along with a repeating verb.



## DƏDƏ QORQUD NƏSİLLİ TÜRK QADINI

**Acar sözlər:** *Kitabi-Dədə Qorqud, türk qadını, Səmərqənd, Buxara, Lubin, sultan*

**Ключевые слова:** «*Китаби-Дедэ Коркут*», *турская женщина, Бухара, Любин, султан, Самарканд*

**Key words:** «*Kitabi Dede Korkud*», *turkish women, Bukhara, Lubin, sultan, Samarkand*

Tarix boyu ictimai-siyasi həyatda müəyyən mövqe tutmuş türk qadını bir çox şifahi və yazılı abidələrdə tərənnüm olunmuşdur. «Kitabi-Dədə Qorqud», türk dünyasının bu möhtəşəm, ölməz abidəsində vəsf olunan mərd qadınların xələfləri Tuti bikə, Qürrətüleyin Həcər xanım, Nigar xanım, Mahpeykər Sultan, Şərifə xanım, Ağabacı və digərləri tarix səhifələrində qalmışlar və yaşayırlar. Xeyriyyəçilik, dövlətin idarə olunmasında iştirak etmək, maarifçilik, əzilən insanların hüquqlarının müdafiəsinə qalxmaq, mərdanəlik, sədaqət və zülmə üsyan etmək türk qadınının həyat amalı olmuşdur. Türk qadını öz gözəlliyi ilə də məşhurdur.

Türk gözəli dahi şair Nizami Gəncəvinin, Hafiz Şirazi, Məhəmməd Füzuli, M.P.Vaqif, Hüseyn Cavid, Səməd Vurğun kimi qüdrətli söz xiridarlarının ilham pərisi olmuşdur. Şərqin lirik şairi Hafiz Şirazi görək nə deyir:

Bu gözəl türk qızının  
Qədəmləri dəyən yerə  
Ürəyimi sərərəm  
Onun hindi xalına  
Səmərqəndi, Buxaranı verərəm.

Böyük itkilər bahasına fəth etdiyi Səmərqənd və Buxara kimi gözəl şəhərlərə belə münasibəti görən fəth sahibqıran Əmir Teymur qəzəbini boğaraq «Bədbəxt adam, bir gözəlin qara xalına mənim Səmərqəndimi, Buxaramı verməyə hazırsan?» - demişdi. Hafizin həyatı təhlükədə idi. Şair hökmdarın hüzurunda özünün bədxərcliyi səbəbindən yoxsul olduğunu etiraf etdikdə Əmir Teymur onu bağışlamış, bəxşislər verərək sarayda, yanında qalmasını istəmişdir (1,178). Şübhəsiz ki, bu misralar böyük fəthin də ürəyini ələ ala bilmişdi.

Öz gözəlliyi ilə şairi valeh edən türk qızı həm də savadlı olmalı idi.

Azərbaycan şairi, XX əsr Romantizmin görkəmli nümayəndəsi Məhəmməd Hadi Azərbaycan – türk qadınının maarifçilik fəaliyyətinin gözəl nümunəsi və burada dərc edilən yazıların müəllifləri qadınlar olan Qadınlara məxsus ilk mətbu orqanı «İşiq» məcmuəsinin nəsrini alqışlamış və burada dərc etdirdiyi şeirdə demişdir:

Nə zaman kəsbi-ülum etsə nisa,  
Cismi-millət tapacaq onda şəfa.  
Elmilə ruh müdavat olunur,  
Elmilə kəsbi-kəmalat olunur.

Aişə Səmərqəndi lətif şeirlər müəllifi olmuşdur. Onun iki rübaisi lütfəli bəy Azərin «Atəşkədə» təzkirəsində dərc olunmuşdur. Nümunə üçün:

Əşki ke ze çeşmə-mən birun qəltidəst,  
Dər quş keşideyi ke mirvarid əst.  
Əz quş birun ar ke bədnamiyə-tost,  
Kanra bər xom təmame-alən did əst.

Tərcüməsi:

Mənim gözümdən yuvarlanan göz yaşı,  
Sənin qulağından asılan mirvaridir  
Onu qulağından çıxart ki, səni rusvay edir,  
Onu bütün aləm piyalə kimi görür .

Türk qadınlarının vəsfi Qacar nəslindən olan tarixçi-coğrafiyaşünas alim, Məhəmməd Həsən xanın Qurani-Kərimin 55-ci surəsi «Ər-Rəhman»ın 70-ci ayəsindəki «Gözəl əxlaqlıdır, xoş

sifətlidir oraların hər qadını» sözlərindən ilhamlanaraq «Xeyrati-hesan adlandırdığı» (gözəllər sərvəti) əsərində ərəb, hind və həbəş qadınları ilə bərabər görkəmli türk, azərbaycanlı qadınlarından bəhs etmişdir (2).

XIV əsr İldırım Bayazid (1354-1403) dövrünün alimlərindən Şeyx Məhəmməd Əl-Cəzrinin qızı Aişə bint Məhəmməd haqqında məlumatda deyilir ki, o və digər bacıları elm və fəzilət əhli olmuş, pərdə arxasından tələbələrə dərs deyirdilər (4).

Türk qadınları xeyriyyəçiliklə də tanınırdılar. II Sultan Mahmud xanın və Osmanlı sultanı Sultan Əbdülməcrid xanın anası Bəzmi Aləm xeyirxah əməlləri olan qadın olmuşdur. O, bir neçə məscid və su anbarı, məktəb binası tikdirmişdir. İstanbulda, Yengi Baxça tərəfdə 150 xəstənin müalicə olunduğu xəstəxana binası ondan yadigardır. Bu xəstəxanada vəqf edilmiş vəsaitin hesabına xəstələr yemək və sair ləvazimatla təmin olunmuşdur.

Fətəli şah Qacarı Fransanın imperatoru Napoleona yazdığı məktubdan məlum olur ki, Ağsa Məhəmməd şah Qacarı anası Ceyran xanım əri Məhəmməd həsən xan olmadıqda qəbiləsini idarə etmişdir. Fətəli şah bu sözləri İrəvanın 1804-cü ildə ruslara qarşı müqaviməti zamanı qadınların da mübarizəyə qoşulduqlarını xatırlayaraq yazmışdır.

Tarixi vərəqlədikcə biz şair təbiətli türk qadınına da rast gəlirik. Pərdə arxasından tələbələrinə dərs deyən Tahirə Qürrətüleyin ərəb dilində şeirlər yazırdı.

Gövhər bəyim Azərbaycanı məşhur əbidə, şirinsüxən şairə olmuşdur. Bu beytlər onun düşüncələrindəndir:

Əgər bebad dəhəm zülfi – ənbəri-asara,  
Bedami-xiş keşəm ahuvani – səhrara.  
Güzari-mən bekəlişə gər oftəd ruzi,  
Bedini-xiş keşəm doxtərani-tərsara  
Be yek neqah do səd morde mikonəm zende  
Xəbər dəhid ze ecaze-mən Məsihara

Tərcüməsi:

Ənbər saçan tellərimi küləklərə verərsəm,  
Səhradakı ahuları öz toruma salaram  
Yolum düşsə kəlisaya tərsa qızlarını da  
Öz dinindən çəkendirib öz yoluma salaram  
Bir balaca qəmzəm ilə can verərəm aləmə  
Xəbər edin Musanı da – möcüzəmlə mən varam.

Türk qadını dövlətin idarə olunmasında özünün qətiyyəti və ağıllı məsləhətləri ilə ölkəsinin təhlükəsizliyini təmin etmək iqtidarında olmuşdur.

Şərifə xanım Lubin əyalətindən olub, (Lubin Bosniyada Herseqovina sancağına aid olan Mustarın 48 min gəz (1 gəz 94 sm.) cənubi – şərqində yerləşən qəsəbənin adıdır – T.H.) kişi hünərli, cəsur, qoçaq və şücaətli bir qadın idi. Onun haqqında yazılı mənbələrin birində deyilir ki, bu qadın Lubin istila olunan zaman baş vermiş döyüşlərdə qəhrəmanlıq göstərmiş, döyüş meydanına atılmış, bir neçə düşməni öz əli ilə qətlə yetirmişdir. Bu hünərə görə Şərifə xanım Osmanlı dövləti tərəfindən «Məcidiyyə» nişanı ilə təltif olunmuşdur. Bu hadisə 1876-cı ilin 11 noyabrında baş vermişdir (3,66).

Türk qadını əzilən insanların hüquqlarının müdafiəsinə qalxmaqla, zülmə üsyan etməklə mərdlik göstərmişdir. Mahpeykər Sultan hər il rəcəb ayında paltarını dəyişərək dustaqların yanına gedir, onların işlərinə şəxsən özü baxır və onları azad edirdi. Səxavətini əsirgəmir, ehtiyacı olanların köməyinə şəxsən özü yetişir, kasıb qızların cehizini verirdi. İstanbulda 1640-cı ildə tikintisi başa çatmış Hənbəli Xeyriyyə cəməsi onun binalarındandır. O, Xan Validə adlanan karvansarayda, Qara dəniz aşırımında, Anadoluda üç məscid tikdirmişdir. Mahpeykər Sultan uzunömürlü olmuş, 1601-cı ilin ramazan ayında dünyasını dəyişmişdir. Sultan Əhməd məqbərəsində dəfn edilmişdir (3).

Mahpeykər Sultan əvvəlinci Osmanlı Sultanı Sultan Əhməd xanın zövcəsi olub, Kəsəm Validə adı ilə məşhur idi. O, IV Sultan Murad xanın və Sultan İbrahimin anasıdır. Çox dövlətli olduğu qədər də xeyirxah olmuşdur. Ondən məscidlər, digər tikililər yadigar qalmışdır. O, hər il iki nəfər zəvvarı Böyük Səqqə və Kiçik Səqqə adı ilə həcc ziyarətinə göndərirdi və onlar vasitəsilə həccə gedən zəvvarlara su və şərbət verirdi. Fransız maarifçisi Monteskye «İrən məktubları» kitabında yazır: «Türklərin, bu müzəffər xalqın yalnız tarixçiləri çatışmayıb ki,

onların ağılasıgmaz qələbələrinin şöhrətini yaysınlar. Bu cəngavər xalq öz gündəlik şöhrəti ilə məşğul olub, ədəbi məğlubedilməzliyinə inanaraq keçmiş qələbələrinin əbədiləşdirilməsi qayğısına qətiyyən qalmamışlar» (4).

Türk qadınını tarix səhifələrində yaşadan çoxlu sayda türk, fars və Avropa mənəbləri mövcuddur.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Marozzi Castin. Tamerlan. Rus dilindən tərcümə edən Zakir Abbas. Bakı, Qanun, 2012, s. 178.
2. Etimadüssəltənə, Məhəmmədhəsən xan. Xeyrati-hesan, 3 cildə, Tehran, 1886-1889, fars dilində.
3. Xeyrati-hesan. Fars dilindən tərcümə edən Tahirə Həsənzadə. Bakı, Nurlan, 2009.
4. «Respublika», qəz., Bakı, 2002, 8 dekabr.

**Тахира Гасанзаде**

#### **Тюркские женщины из рода Деде-Коркуд**

##### **Резюме**

В статье рассказывается о некоторых тюркских женщинах, проживающих в средние века и, оставивших незабываемый след в истории. Это такие женщины, как Тутти Бике, Гурратул Ейн, Нигяр, Махпейкар Султан, Шарифа, Джамиля и многие другие. Эти женщины, несмотря на то, что они относились к слабому полу, могли отважно сражаться наравне с мужчинами, также управлять своим племенем были щедры и занимались благотворительностью. Среди них были и такие, которые писали красивые стихи.

**Tahira Hasanzada**

#### **The turkish women of Dede-Korkut generation**

##### **Summary**

In the article were mentioned turkish women described in Dede Korkut epic and there were talking about remarkable features of eastern women's successors.

There was given an information about brow clever and philanthropist woman as a Sharifa Khanum, Mahpekar Sultan, Gurratuleyn, Jamila.

**VÜSALƏ TAHİROVA**  
**BDU**  
*Azərbaycan*

#### **“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”UN DİLİNDƏ FRAZEOLÖJİ VAHİDLƏRİN BƏZİ ÜSLUBİ VƏ QRAMMATİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

**Açar sözlər:** *Kitabi-Dədə Qorqud, frazeoloji vahidlər, ismi frazeoloji birləşmələr, feili frazeoloji birləşmələr, qrammatik xüsusiyyətlər*

**Ключевые слова:** *Китаби-Деде Коркут, фразеологические единицы, именные фразеологизмы, глагольные фразеологизмы, грамматические особенности*

**Keywords:** *Kitabi-Dede Korkut, phraseological units, nominal phraseological units, verbal phraseological units, grammatical features*

“Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının və bütün Türk dünyasının möhtəşəm və əzəmətli tarixini özündə yaşadan abidələrdən biridir. 1300 illik tarixi olan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunəsi kimi folklorşünaslıqda, ədəbiyyatşünaslıqda araşdırılan bu nəhəng, ensiklopedik abidə eyni zamanda yarandığı və yazıya alındığı dövrün dil və üslubi normalarını özündə ehtiva etdiyindən həm də linqvistik mənbə kimi də diqqəti cəlb edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un dili müxtəlif istiqamətlərdə araşdırılmış, abidənin dilinə xeyli tədqiqatlar həsr olunmuşdur. “Kitab”ın lüğət tərkibinin təsviri baxımından O.Ş.Gökyayın, dastandakı leksik vahidlərin tekstoloji baxımdan dəqiqləşdirilməsi sahəsində M.Ergin, O. Sertqaya, T.Təkin, Ş.Cəmşidov, S.Əlizadə, V.Adilov, U.Karasoy və başqalarının, abidədəki sözlərin leksik-semantik və semasioloji təhlili baxımından T. Hacıyev, V.Aslanov, N.Xudiyev və M.Pənciyevin, dialektlərlə müqayisə baxımından E.Əzizovun, oğuz-qıpçaq müvaziliyi baxımından N.Cəfərovun, üslubi-poetik baxımdan K.Vəliyev, E.Əlibəyzadə və Ə.Tanrıverdiyevin, sözlərin mənşəyinin öyrənilməsinə baxımından E.Piriyev, C. Öztelli və başqalarının, abidənin dilinin statistik metodlarla öyrənilməsi baxımından K.Vəliyeva, M.Mahmudov və V.Sultanovun araşdırmalarını xatırlatmaq olar (4).

“Kitabi-Dədə Qorqud” özünün səs sistemi, leksikası, morfoloji quruluşu və sintaktik xüsusiyyətləri ilə oğuz qrupuna daxil olan türk dillərindən daha çox Azərbaycan dilinə uyğun gəlir. Azərbaycan dilinin fonetik, leksik, qrammatik quruluşunu tədqiq edərkən bəzi detalların izahında qədim yazılı abidələrə, dastanlara, folklor nümunələrinə, yazılı ədəbiyyat nümunələrinə, dialektlərə və nəhayət eyni dil ailəsinə mənsub olan digər türk dillərinə müraciət edilir. Belə hallarda ən çox müraciət olunan mənbələrdən biri də “Kitabi-Dədə Qorqud”dur.

“Kitab”ın frazeologiyasının da öyrənilməsinin böyük əhəmiyyəti vardır. Bildiyimiz kimi, frazeoloji birləşmələr mənsub olduğu xalqın ruhunun, dünyagörüşünün ifadəçisi olub nəinki dilin tarixini, hətta xalqın tarixi keçmişi, adət və ənənələrini özündə əks etdirən dil vahidləridir. Məhz buna görə oğuz türklərinin tarixini, dünyagörüşünü, düşüncəsini, həyat tərzini əhatə edən leksikanın tərkib hissəsi kimi frazeologizmlərin araşdırılması önəmlidir. Həmçinin Azərbaycan dilində sabit birləşmələrə daxil olan frazeoloji birləşmələrin inkişaf tarixini izləmək üçün “Kitabi-Dədə Qorqud”a müraciət etmək əhəmiyyətlidir. Çünki Azərbaycan dilinin məcazlar sistemi, frazeologizmlər qatının inkişaf səviyyəsini öyrənmək üçün bu mötəbər mənbə zəngin materiallar verir. Q.Kazımov yazır: “Kitabi-Dədə Qorqud”un frazeoloji fondu 2-ci minillikdə yaranmamışdır və başdan-binadan dastan boyları xalq dilinin qədim frazeoloji yatağına soykənmişdir. Odur ki, dastanın dili yazıyaqədərki dövrün frazeoloji sistemini öyrənmək üçün qarşımızda geniş meydan açır” (2, 316).

Azərbaycan dilçiliyində frazeoloji vahidlərin quruluşundan bəhs olunarkən müxtəlif dilçilər tərəfindən onların ümumilikdə söz, birləşmə və cümlə şəklində olması fikirləri irəli sürülür. Əksər dilçilər söz şəklində olan frazeologizmləri qəbul etmir və frazeologiyaya da daxil etmirlər. Alimlərin digər bir qismi isə atalar sözləri, zərbi-məsəlləri, qanadlı sözləri, hikmətli ifadələri frazeologiyaya daxil etmirlər və bilavasitə cümlə strukturlu frazeoloji vahidləri qəbul etmirlər. Birləşmə şəklində olan frazeologizmlərə isə heç kimdə şübhə yoxdur və əksər dilçilər frazeoloji vahid dedikdə məhz bu strukturlu birləşmələri nəzərdə tuturlar. Biz də buna əsasən “Kitabi-Dədə Qorqud”da frazeoloji vahidləri araşdırarkən yalnız söz birləşməsi şəklində olan frazeoloji vahidlərə diqqət yetirmişik.

“Kitabi - Dədə Qorqud”da işlənmiş frazeoloji birləşmələr dastanın poetikliyini artırmış, surətlərin dilinin zəngin, canlı ifadəsinə xidmət etmişdir. Çünki ekspressivliyi, emosionallığı ilə seçilən frazeologizmlər dilin lüğət tərkibinin ən canlı, ən zəngin hissəsini təşkil edir. Dastanda bəzi hadisələrin təsvirində yüksək emosionallıq yaratmaq, poetikliyi daha da qüvvətləndirmək üçün bir neçə frazeoloji vahidin sadalanması halları təsirli həyat lövhələrinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Məsələn: Dirsə xanın xatunu atası ilə ilk ovuna gedən oğlu Bugacı qayıdanlar sırasında görməyəndə ananın keçirdiyi həyəcan bu cür frazeologizmlərlə ifadə olunub: *Sağ ilən solına göz gəzdirdi, oğlanuğunu görmədi. Qara bağı sarsıldı, diim yürəgi oynadı, qara qıyma gözləri qan yaş doldı* (30); Qazan bəg yurdunu viran, dağılmış, kafirlər tərəfindən yağmalanmış görəndə keçirdiyi sarsıntılar frazeoloji birləşmələrlə təsvir olunub: *Bu halları gördüğündə Qazanı qara qıyma gözləri qan yaş doldı, qan damarları qaynadı, qara bağı sarsıldı* (41); Baybörə bəyin övlad həsrətini ifadə edən frazeologizmlər də təsirli səhnə yaratmışdır: *Baybörə bəg bunları gördüğündə ah eylədi. Başından əqli getdi. Dəstmalın əlinə aldı, bögür – bögür ağladı* (52); Dəli Qarcar bacısını Beyrəgə diləməyə gələn Dədə Qorquda hiddətini, acığını frazeoloji birləşmələrlə ifadə edir: *Dəli Qarcar ağzın köpükləndirdi. Dədə Qorquduş yüzünə baqdi. aydar: “ Əleykəssalam! Ay əməl azmış, feli dönmüş, Qadir Allah ağ alnına qada yazmış! Ayaqlılar buraya gəldiyi yoq. Sənə noldı? Əməliñmi azdı? Feliñmi döndü? Əcəliñmi gəldi? Bu aralarda neylərsən?” – dedi* (58); Beyrəkin kafirlər tərəfindən qaçırılmasından sonra toya

hazırlaşan valideynlərin kədəri, məqsuduna, muradına çatmayan oğullarının taleyindən narahatlıq hissləri keçirmələri də frazeoloji bir dillə ifadə olunmuşdur: *Beyrəgin babası qaba sarıq götürüb yerə çaldı. Dartdı, yaqasın yırtıdı. “Oğul Oğul!” deyübən böğürdi, zarlıq qıldı. Ağ birçəklü anası buldur-buldur ağladı, göziniñ yaşın dökdi, acı dırnaq ağ yüzinə aldı – çaldı. Al yanağın dartdı, qarğu kibi qara saçını yoldı. Ağlayıbanı – sıqlayıbanı evinə gədi* (61); Uşun qocanın oğlu Əgrəyin Əlincə qalasında dustaq olması xəbərinin yurduna, ailəsinə çatmasının təsvrində işlənmiş frazeoloji birləşmələr isə xəbərin dəhşətli olmasını bildirir. Xəbərin təsir gücünü artırmaq üçün baş vermiş hadisəyə sadə, ötəri münasibətdən ciddiləşməyə doğru gedən, gərginləşməni pillə-pillə ifadə edən frazeoloji birləşmələrdən istifadə olunmuşdur: *Qara-qara dağlardan xəbər aşdı. Qanlı-qanlı sulardan xəbər keçdi. Qalın Oğuz ellərinə xəbər vardı. Uşun qocanıñ ağ-ban evi önində şivən qopdı. Qaza bənzər qızı-gəlini ağ çıxarub qara geydi. Uşun qoca “Oğul, oğul !!” – deyü ağca yüzlü anasıyla ağlaşdılar, bozlaşdılar* (146) və s.

“Kitab”da işlənmiş frazeologizmlərdə dastanın dilinin ahəngdarlığına səbəb olan sait və samit səslərin təkrarı ilə yaranan assonans və alliterasiyalara rast gəlinir. Boylardakı frazeoloji birləşmələrdə assonansla müqayisədə alliterasiya daha çoxdur. Məsələn: *Dədəniñ anısı anıtdı. Tanrıya sıqındı. İsmi- əzəm oqudı.* (59) (anısı anıtdı); *Bir əski qaftan verdiñüz bənüm başım - beynim aldıñuz, - deyüb vardı.* (70) (bənüm başım-beynim); *Yalançı oğlu Yalancuğın acığı tutdı.* (70) (Yalancuğın – acığı); *Sağlan solına göz gəzdirdi. Oğlancuğın – Uruzı görmədi.* (84) (göz gəzdirmək); Ağ saqallı Aruz qocaya *qan qusdurdı.* (127) (qan qusdurdı) və s.

H. Bayramov qeyd edir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsinin faksimilində frazeoloji vahidlərin sayı 300-dən çoxdur (1,28). Dastanın dilində işlənən frazeoloji birləşmələrin bir qismi heç bir forma və mənə dəyişikliyinə uğramadan müasir dilimizdə də işlənəməkdədir: *Ər malına qıymayınca adı çıqmaz.* (20); *Oğlan böylə digəc buldur-buldur göziniñ yaşı rəvan oldı.* (45); *Böylə digəc anasınıñ qərarı qalmadı; yürüyü verdi, qırq incə bellü qızıñ içinə girdi* (46); *Qalın Oğuz bəgləri Beyrək için əzim yas tutdılar. Umud üzdilər*(62); *“Nə siz oluñ, nə Beyrək qalsun! Bir əski qaftan verdiñüz bənüm başım- beynim aldıñuz”, - deyüb vardı.* (70); *Sağlan solına göz gəzdirdi. Oğlancuğın – Uruzı görmədi* (87); *“Oğlıyla ikisini bir yerdən öldürdüñ. Ocağın söndürüñ” – deyü söyləşdilər.* (87); *Tutar mənim əllərim tutmaz oldı. Ditrədi mənim canım cuşə gəldi* (96) və s.

“Kitab”dakı frazeoloji birləşmələrdən bir qisminin tərkibindəki sözlərdən biri arxaikləşmişdir, lakin bu sözləri müasir dildə işlənən qarşılığı ilə əvəz etsək, görərik ki, mənada dəyişiklik baş verməmişdir: *Qulaq urub dinləyəndə ümmət görkli.* (22); *Baş kəsübdür, qan dökübdür, Çöldi alubdur, ad qazanubdur* (79); *Qanlı qoca bu başları və bu canvərləri gördi, başında olan bit ayağına dərildi* (105); *Oğuz yigidiñiñ öykəni qapardı, qılıcın çıxardı, yeri çaldı – kərti.* (112); *Babası ağladı, aydır: “Oğul, ocağım issüz qoyma, kərəm eylə, varma! – dedi.* (129); *Yigit barmağın ısırdı, aydır: “Bunda minnətlə almaqdan isə, anda babam yanında minnətsiz almaq yegdir!” – dedi* (54).

Bu cür frazeoloji birləşmələrin komponentlərinin müasir dildəki qarşılığı ilə əvəzləsək belə bir mənzərə yaranar: *Qulaq urub dinləyəndə - qulaq asıb dinləyəndə; çöldi alubdur – ad alıbdır, başında olan bitlər ayağına dərildi – başında olan bitlər ayağına toplandı; öykəni qapardı – sinəsi qabardı; ocağım issüz qoyma – ocağımı kor qoyma; barmağın ısırdı – barmağın dişlədi* və s.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənən bir sıra frazeoloji birləşmələr arxaikləşərək müasir dildə işlənmişdir. Belə frazeoloji birləşmələrə aşağıdakıları nümunə göstərmək olar: *Bazirganlar aydır: “Bəg yigit, bizə sən ərlək işlədiñ. Gəl imdi bəğəndiğın maldan al!” – dedilər* (54);

*Qoç yigidim, şah yigidim, Datlu damağ verüb soruşduğım.* (101); *Oğlancuğın Əmran bahadır babasına qarşı gəldi. Gördi bəzi sararmış, dilbəndi boğazına keçmiş* (137); *Qırq yigidiñə dilbənd saldı, əl eylədi* (36) və s.

Dastanda işlənmiş frazeoloji vahidlərin mənşəyinin öyrənilməsi də xeyli əhəmiyyətli və bir o qədər də maraqlıdır. Çünki araşdırmaya cəlb olunan frazeoloji birləşmələrin böyük əksəriyyəti türk mənşəli sözlərdən, az bir qismi isə ərəb və fars mənşəli sözlərdən təşkil olunmuşdur. İsmi frazeoloji vahidlərin tərkibindəki sözlərin çox az qismi alınmadır. Məsələn: başım *baxtı* (25); evüm *taxtı* (25); *can* tatlusu (26); ağzı *dualı* (26); *fani dünya* (36); *əzim yas* (62); yalan *dünya* (119); *qiyamət günü* (167) və s.

Dastandakı feli frazeoloji birləşmələrin asılı tərəfi alınma sözlərdən təşkil olunmuşdur. Asılı tərəfi alınma sözlərdən ibarət olan feli frazeoloji birləşmələrə daha çox rast gəlinir. Məsələn: *ilham edərdi* (19); *cavab vermədi* (31); *əcəl aldı* (36); *hayfımız qaldı* (39); *vaqiə gördü* (39); *buldır-buldır gözünü yaş rəvan oldu* (45); *qərarı qalmadı* (46); *qeyrətə gəldi* (57); *əməliymi azdı* (58); *feiliymi döndü* (s. 58); *əcəliymi gəldi* (58); *sözi məqbul gəldi* (58); *ağılları başlarından getdi* (61); *yas tutdular* (62); *muradına yetürər* (65); *iki rikat namaz qılmaq* (83); *cuşə gəldi* (96); *canum alur oldu* (98); *eşqiylə oda yaxar* (109); *salam verdim* (121); *xəbər gətirdi* (125); *bəhizi sarardı* (125); *zaval gətirdüyü* (125); *can verdi* (128); *xəbər aşmış* (139); *xəbər keçmiş* (39); *xəbər varmış* (139); *and içmişəm* (149); *haqqə vasilə oldu* (169) və s.

Dastandakı frazeoloji vahidlərin komponentləri ya hər ikisi adlardan, ya da ad və feillərdən ibarət olur. Buna görə də dastanın dilində işlənən frazeoloji birləşmələri iki qrupa ayırmaq olar: a) ismi frazeoloji birləşmələr; b) feli frazeoloji birləşmələr.

“Kitab”ın dilində işlənmiş ismi frazeologizmləri bu modellər üzrə qruplaşdırmaq olar: 1) sifət + isim; 2) isim + isim; 3) isim + sifət; 4) sifət + sifət; 5) sifət + zərf.

Bu modellər əsasında formalaşan frazeologizmlərə aşağıdakı nümunələri təqdim edirik.

1) **Sifət + isim.** *İncinib acı sözlər söyləmə!* (26); *Sam yelləri əsmədin, Qazan, qulağım çınlar* (85); *Xırıldadıb datlu canım alur oldu* (98); *Qarıcıq aydır: “Yalançı dünya yüzində bir ər qopdı”* (128); *Arı köñüldə pas olsa, şərab açar.* (137) və s.

2) **İsim + isim.** *Qara qıyma gözləri qan yaş doldu.* (s. 30); *Uruzun şafqət damarları qaynadı* (163) və s.

3) **İsim + sifət.** *Ola kim, bir ağzı dualının alqışıyla Tanrı bizə bir yetman əyal verə, - dedi* (26); *Aydan arı, gündən görkli qız qardaşın Banıçıçəgi Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm! – dedi.* (58).

4) **Sifət + sifət.** *On altı biş ip üzəngili, keçə börkli, azğın dinli, quzğun dilli kafir çıqa gəldi* (80).

5) **Sifət + zərf.** *Qaranı dündə bulduğum oğlum qanı? Bir bəgüm görünməz, bağrım yanar* (85).

“Kitab-Dədə Qorqud”un dilində işlənmiş frazeologizmlərin əksəriyyəti feli frazeoloji birləşmələrdir. Feil nitq hissələri arasında aktiv olduğu kimi dastanın lügət fondunda da feli frazeoloji birləşmələr çoxluq təşkil edir. Dastandakı feli frazeologizmlər müstəqil feillər kimi iş, hal, vəziyyət mənasında olur, növ, şəkil, təsdiq və inkarlığı ifadə edir.

1) Dastanın dilində işlənmiş feili frazeoloji birləşmələrdə növ kateqoriyasının ifadəsi.

**Məlum növdə:** *Hər nə ki buyursa, qəbul edərlərdi, sözün tutub tamam edərlərdi.* (19); *Böylə digəc oğlanın qulağına səs toqındı.* (32); *Kafirlərin gözünə qorxu düşdü.* (39).

**Məçhul növdə:** *Ağlı- qaralı seçilən çağda, Köksi gözəl qaya dağlara gün dəgəndə* (24); *Məgər sənin ağa yox olubdur? Yürəginə qaynar yağlar qoyulubdur?* (67).

**Qayıdış növdə:** *Qara bağırsarıldı, düm yürəgi oynadı, qara qıyma gözləri qan yaş doldu* (30); *Aslan hayqırdı, meydanda nə qədər at varsa, qan qaşındı* (109); *Oğlı Qıyan Selcügün ödi yarıldı* (127); *Arı köñüldə pas olsa, şərab açar. Sən gedəli, xanım, arqurı yatan Ala dağların avlanmamışdır. Ava bingil, köñlün açılson! – dedi* (137).

**Qarşılıq növdə:** *Günlərdə bir gün Yegnək oturub bəglər ilə söhbət edərkən Qaragünə oğlı Budağ ilə uz düşmədi. Bir-birinə söz atışdılar* (119).

**İcbar növdə:** *Ağ saqallu Aruz qocaya qan qusdurdı.* (127); *Dili-damağı quruyub dörd yanına baqdırdıymı? Qara gözdən acı yaşın dökdürdüyümü? “Qadun ana, bəg baba” deyü bozlatdıymı? – dedi.* (85).

2) Dastanın dilində işlənmiş feili frazeoloji birləşmələrdə feil şəkillərinin ifadəsi. Qeydə alınmış feili frazeoloji birləşmələrin şəxsi feil komponenti feilin müxtəlif şəkillərindədir.

**Əmr şəklində:** *Can tatlusun saña bildirəyinmi?* (26); *Mənim savaşdığım mənim döğüşdüyüm, Mənim çəkişdüyüm, mənim qıluclaşdığım görgil, ögrəngil! Və həm bizə pusu olğul, oğul! – dedi.* (83); *Qadir Allah yüzün ağ etsün, Basat!- dedi.* (134); *Ölüm vaqıtı gəldüyündə arı imandan ayırmasun!* (134); *Günahınızı adı görklü Məhəmməd Mustafa yüzü suyına bağışlasun!* (124); *Derəm, qanın alalım; Həm sizə ismarlamış, “mənim qanım alsun” demiş.* (169).

**Xəbər şəklində: Şühədi keçmiş zamanda:** *Anları dəxi əcəl aldı, yer gizlədi. Fani dünya kimə qaldı.* (36); *Boyu uzun Burla xatun bunu eşitdi, yürəgiylə canına odlar düşdü.* (44);

**Nəqli keçmiş zamanda:** *Geñ atəgünə, dar qoltuğuna qısılmağa gəlmişəm* (58); *Oğlan aydır: “Mərə qavat qızı, ağam başına and içmişəm, dönməyim yox!”- dedi.* (149); *Baş kəsübdür, qan dökübdür, Cöldi alubdur, ad qazanubdur.* (79); *Yürəginə qaynar yağlar qoyulubdur? Qara bağrıñ sarsılıbdur?* (67).

**İndiki zamanda:** *Qız qaqudı aydır: “Mərə, qavat oğlu, qavat! Mən aşığa qulpa yapışuram, sən yuqarı qulpa yapışursan.* (116); *Baba nə söylərsən, nə aydarsan? Bağrım la yürəgim nə dağlarsan?* (139).

**Gələcək zamanda:** *Haq Taala anın könlünə ilham edərdi.* (19); *Yalnızca oğul görünməz, bağrım yanar.* (31);

“Kitab”da feili frazeoloji birləşmələrin tərkibindəki şəxsi feillərin arzu və şərt şəkillərində işlənməsinə də rast gəlinir.

**Arzu şəklində:** *Dəli bəg dilədi ki, Dədəyi dəpərə çala.* (59); *Aydır: “Xanım, məqsudım oldur ki, ərə varan qız qalqa oynaya, mən qopuz çalam”, - dedi.* (72).

**Şərt şəklində:** *Gözün kimi tutarsa, Könlün kimi sevərsə, Sən anə varğıl!* (101); *Beyrək buñaldı. Aydır: “Bu qıza basılacaq olursam, Qalın Oğuz içində başuma qaxınc, yüzimə toxınc edərlər”, - dedi. Qeyrətə gəldi.* (57); *“Yarın qiyamət günündə mənəim əliüm Qazan xanıñ yaqasında olsun, mənəim qanıñ Aruza qorsa!”- dedi.* (167).

**3) Dastanın dilində komponenti şəxssiz feillərlə ifadə olunmuş frazeoloji birləşmələr.** “Kitab”ın dilində elə frazeoloji birləşmələr də vardır ki, feil komponenti şəxssiz feillərdən yaranmışdır. Əsas tərəfi şəxssiz feillərdən yaranan feili frazeo-logizmlərə aşağıdakıları nümunə göstərmək olar:

*Ağlı-qaralı seçilən çağda, Köksi gözəl qaya dağlara gün dəgəndə,* (24); *Qol- bud olub yer üstinə düşməyincə Yalnız oğul yollarından dönməyəyim!* (31); *Qılıç çalub baş kəsdiğim görgil, ögrəngil, Qara başına düşəndə gərəklüdür, - dedi.* (82); *Qazan gerü döndi. Gəldügi yolu əlinə alub yortdı.* (87); *Göz açuban gördüğim, Köñül verübən sevdigim! Qoç yigidim, şah yigidim* (s. 101).

Abidənin təhlili belə qənaətə gəlməyə əsas verir ki, “Kitab”ın dilində işlənmiş frazeoloji vahidlər zəngin üslubi və qrammatik xüsusiyyətlərə malik olmaqla eposun dilinə xas poe-tikliyi intensivləşdirir, surətlərin dilinin zənginliyini və obraz-lılığını təmin edir.

## Ədəbiyyat:

1. Bayramov H. Azərbaycan dili frazeologiyasının əsasları. Bakı: Maarif, 1978, 174 s.
2. Kazımov Q. Seçilmiş əsərləri. 10 cildə, I cild. Bakı: Nurlan, 2008, 560 s.
3. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər (Tərt.: S.Əlizadə, nəşrə hazırlayan və redaktor: T.Наciyev). Bakı: Öndər, 2004, 376 s.
4. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası // <http://www.dede.musigi-dunya.az/>

Вюсала Тахирова

## Некоторые стилистические и грамматические особенности фразеологических единиц в языке “Китаби-Деде Коркут”

### Резюме

Статья посвящена изучению фразеологизмов в языке крупнейшего памятника тюркского мира “Китаби-Деде Коркут”. К исследованию привлечены только именные и глагольные фразеологизмы, засвидетельствованные в этом эпосе, в составе словосочетаний. В статье рассматриваются, в частности, грамматические особенности фразеологических единиц, усиливающих высокую поэтичность языка эпоса, и обеспечивающих богатство и образность языка его персона-жей.

## Some stylistic and grammatical features of phraseological units in the language of "Kitabi Dede Korkut,"

### Summary

The article is devoted to the study of phraseological units in the language of "Kitabi Dede Korkut", the valuable monument of the Turkic world. On the study involved only nominal and verbal phraseological units, registered in this epos. The article discusses, in particular, the grammatical features of phraseological units, enhancing high poetic language of the epos, and providing richness and figurativeness of the language of its characters.

**GÜNAY TAHİRZADƏ**  
Azərbaycan Dillər Universiteti  
Azərbaycan

### “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA GENDER

**Açar sözlər:** *Dədə Qorqud, epos, gender, povest*

**Ключевые слова:** *Дедэ Коркуд, эпос, гендер, повествование*

**Key words:** *Dada Korkud, epos, gender, narrative*

Qeyd edək ki, Azərbaycan dastanlarındakı qadın obrazları, gender münasibətləri oğuz türklərinin dastançılıq ənənəsini özündə əks etdirir. N.Cəfərovun tədqiqatından aydın olur ki, oğuz-türk dastan ənənəsi özünəməxsus tale yaşamışdır: “Nə Mərkəzi Asiya, yaxud Türkünstan eposu, nə də Şimal-Qərb, yaxud qıpçaq eposu formalaşdığı dövrdə yazıya alınıb kitaba çevrilməmişdir. Cənub-Qərb, yaxud oğuz eposu isə türk-oğuz xalqlarının (birinci növbədə Azərbaycan xalqının) mədəniyyət tarixinə “Kitabi-Dədə Qorqud”u vermişdir. Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə türk dünyasında ən mükəmməl eposların (və Kitablarn) məhz oğuzlar tərəfindən yaradılmasının nəticəsidir ki, “oğuznamə” anlayışı meydana çıxıb yayılmışdır. Oğuz türkləri hər cür kitabı deyil, bilavasitə xalq təfəkkürünün məhsulu olan kitablarn “Oğuznamə” adlandırmışlar. Oğuznamələr həm mövzularına, həm də ideya-bədii xüsusiyyətlərinə görə, əslində, “Türknamə”lər olub, ümumən, türk epik təfəkkürünü əks etdirir”.

Azərbaycan dastanlarındakı qadın obrazları gender münasibətləri, özündə bədii şəkildə əks etdirir. Bu mənada, söz sənətinin növlərindən biri kimi “eposa” nağılları, rəvayətləri və nəql edilən nəsrin başqa növlərini, həmçinin təhkiyənin şeir və nəğmə formalarını aid edirlər. Daha dar və ciddi mənada “epos” termini ilə dünya folklorunda tarixən təşəkkül tapmış və tarixi-tipoloji vərsəliklə əlaqələnən janrların sistemini əhatə edirlər. Bu janrlar sisteminə daxil olan ayrı-ayrı qruplar, bütövlükdə, daxili oxşarlığın müxtəlif səviyyələri (qəhrəmanların tipləri, süjetliliyin səciyyəsi, ideya dominantlığı və s.) ilə əlaqələnir. Lakin əlaqə hər şeydən əvvəl janrların tarixən meydana çıxmasının ardıcılığında, birilərin digərləri ilə əvəzlənməsində, varisliyin və genetik asılılığın şəksiz mövcudluğunda ifadə olunur .

Ümumiyyətlə, Azərbaycan dastançılıq ənənəsi çox zəngindir. Azərbaycan dastanlarının bugünkü əsas nəşr bazası bunu aydın şəkildə təsdiq edir. Bu cəhətdən dastanlar onlardakı qadın obrazlarının gender problemi baxımından araşdırılması üçün zəngin material verir. Qeyd etməliyik ki, Azərbaycan dastanlarında qadın obrazlarının araşdırılması bir çox baxımdan əhəmiyyətlidir. Dastanlarda qadının rolunu araşdırmaqla bir tərəfdən Oğuz cəmiyyətində qadının mövqeyinə nəzər salmaq mümkündür, digər bir tərəfdən də qadın obrazlarının yaradıcılıqda qazandığı mənaya nəzər salmış olacağıq. Bizə elə gəlir ki, dastanlarımızın verdiyi materiallar əsasında qadın obrazının mahiyyətini anlamaq üçün məsələni bir çox münasibətlər kontekstində diqqətdə saxlamaq lazımdır:

1) Qadın ana obrazında təqdim olunur.



2) Qadın qəhrəmanın ömür-gün yoldaşı kimi təqdim olunur.

3) Qadınlar müxtəlif ritualların iştirakçısı olaraq dastanlarımızda iştirak edirlər.

Düşünürük ki, qadın obrazını yuxarıda dediyimiz münasibətlər kontekstində araşdırmaya cəlb etmək bir tərəfdən bütün qadın obrazları üçün xarakterik olan ümumi əlamətlərə nəzər salmağa imkan verəcəyi kimi, onların spesifik xüsusiyyətinə də nəzər salmağa yol açacaqdır.

Dastanlarımızda qadın obrazının məna yükünü anlamaq üçün ilk öncə ana kitabımız olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına müraciət etməliyik.

Məlumdur ki, ana kitabımızın müqəddiməsində Oğuz eli üçün xarakterik olan əlamət və xüsusiyyətlər qısa və lakonik şəkildə diqqətə çatdırılır. Burada diqqətə çatdırılan yığcam və mənalı hökmlər eposun ayrı-ayrı boylarının əsas ideya, məna yükünü təşkil edir. Bu baxımdan müqəddimədə qadınlar barədə deyilmiş fikirlərə nəzər salmaqla Oğuz elində qadına verilən dəyər barədə məlumat almış olarıq. Müqəddimədə deyilir:

“Ozan aydır: Qarılar dörd dürlüdür: birisi solduran soydur, birisi toldıran toydur, birisi evin dayağıdır, birisi necə söylərsən bayağıdır” (1).

Müqəddimədə diqqətə çatdırılan bu fikir, göründüyü kimi, Oğuzun bilicisi, bütün sakral informasiyaları özü ilə daşıyan “ozan”ın dilindən söylənilir. Odur ki, ozanın dilindən verilən yuxarıdakı məlumatı biz bütün Oğuz elində aparıcı olan fikir kimi diqqət mərkəzində saxlaya bilərik.

Müqəddimədə qadınların sadəcə bölgüsü əks olunmamışdır. Ozan fikrini daha aydın çatdırmaq üçün qruplar üzrə qadınların xüsusiyyətlərini sadalayır və Oğuz elinin həmin qadınlarla bağlı münasibətlərini diqqətə çatdırır. Bu barədə dastan mətninə müraciət etmək yerinə düşər. Müqəddimədən bəlli olur ki, Oğuz cəmiyyətində evin dayağı xanımlar aşağıdakı xüsusiyyətlərə malikdirlər: “Ozan, evin dayağı oldur ki, yazıdan-yabandan evə bir qonuq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-içirər, ağırlar-əzizlər, göndərər. Ol Ayişə, Fatimə soyudur, xanım. Ocağına buncılayın övrət gəlsün” (1).

Göründüyü kimi, burada Oğuz eli üçün ideal hesab olunan, yəni “**evin dayağı**” sayılan qadınlar barədə fikirlər əks olunmuşdur. Bu fikirlərdən aydın olur ki, Oğuz cəmiyyətində o qadın ideal qadın hesab olunur ki, onlar ərlərinə sədaqətliyərlər və hətta ərləri evdə olmadıqda belə gələn qonağı Oğuz normalarına uyğun şəkildə qarşılayaraq yedirdib-içirtmək bacarığına malikdirlər. Odur ki, yenicə islam dinini qəbul etmiş Oğuz cəmiyyətində belə qadınlar Aişə, Fatimə kimi mübarək xanımlarla əlaqələndirilir. Və ağzı dualı ozan bütün Oğuzla bu keyfiyyətlərə sahib olan qadın arzulayır.

Daha sonra mətdə “solduran soy” qadınlar üçün xarakterik olan xüsusiyyətlər diqqətə çatdırılır: “Gəldik, ol kim, solduran soydur, sabadanca yerindən uru turar, əlin-yüzün yumadan doquz bazlammac ilən bir küvlək yoğurd gəvəzlər, toyunca tıqa-basa yer, əlin bögrinə urar, aydır: “Bu evi xarab olası! Ərə varalıdan bəru daxi qarnım toymadı, yüzüm gülmədi. Ayağım başmaq, yüzüm yaşmaq görmədi”. Deyər: “Nolaydı, bu öləydi, birinə dəxi vareydim. Umarımdan yaxşı-uyar olaydı”, – deyər. Anun kibinin, xanım, bəbəkləri bitməsün, ocağına buncılayın övrət gəlməsün (1).

Mətdən aydın olur ki, “solduran soy” qadınlar ər evindən, yurd-yuvasından daima narazı qalan qadınlardır. Onlar yeyib-içəndən sonra deyilər, öz güzəranından şikayət edər və hətta yenidən ərə getmək istəyərlər. Odur ki, bu xüsusiyyətlərə malik olan qadınların təsvirindən sonra ozanın belə qadınlara qarğıışı, Oğuzla alqışı yer alır: “Anun kibinin, xanım, bəbəkləri bitməsün, ocağına buncılayın övrət gəlməsün” (1).

Eposun boylarına nəzər saldıqda orada öz qəhrəmanlıqlarına görə heç də ərlərindən geri qalmayan qadınlarla qarşılaşırıq. O qadınlar öz yurd-yuvalarına bağlı, elinə sədaqətli və ərlərinə isə sadıqdırlar. Hər halda Oğuz elinin bu qədər yüksək mənəvi-əxlaqi keyfiyyətə sahib olan qadınların olması birbaşa olaraq “solduran soy” qadınlardan uzaq durmaq ideyasından doğmuşdur.

Müqəddimədə “**toldıran toy**” qadınlar üçün xarakterik xüsusiyyətlər də əks olunmuşdur: “Gəldik, ol kim, toldıran toydur, dəpidincə yerindən uru turdı, əlin-yüzün yumadan obanın ol ucından bu ucına, bu ucından ol ucına çarpışdırdı. Quv quvladı, din dinlədi, öylədəncə gəzdi. Öylədən sonra evinə gəldi. Gördi kim, oğrı köpək, yekə dana evini bir-birinə qatmış-tavuş komasına, sığır damına dönmiş. Qonşularına çağırar ki, Yetər! Zəlihə! Zübeydə! Ürüveydə-can, qız-can! Paşa! Ayna Mələk! Qutlu Mələk! Ölməgə-yitməgə getməmişdim, yatacaq yerim genə

bu xarab olasıydı. Noleydı bənim evimə bir ləhzə baqaydınız! “Qonşu haqqı – Tanrı haqqı” deyü söylər. Bunus kibinin, xanım, bəbəkləri yetməsün. Ocağısa bunus kibi övrət gəlməsün” (1).

Yuxarıdakı mətn bizə Oğuz həyatı barədə çox rəngarəng məlumat vermək gücündədir. Hər şeydən öncə, burada ev mədəniyyəti və qadın problemindən bəhs etmək üçün kifayət qədər faktlar vardır. Məlumatdan aydın olur ki, oturaq mədəniyyətə malik olan oğuzlar üçün ev mədəniyyəti mövcud olmuşdur. Və bu mədəniyyətin əsas qoruyucusu kimi isə qadın çıxış etmişdir. Amma bu mədəniyyətə “tolduran toy” qadınlar ciddi zərbə vura və bu normaları poza bilər. Odur ki, ozan üzünü oğuzlara tutaraq bu tipli qadınlar üçün xarakterik olan xüsusiyyətləri diqqətə çatdırır. Aydın olur ki, bu tipli qadınlar sübh tezdən yerindən durur və evini-eşiyini səliqəyə salmadan el-obanı dolaşar və qeybət edər. Öz evində yığışib oturmadığına görə isə evinin səliqəsi itər, evi göz görə-görə dağılıb gedər. Oğuz cəmiyyəti igid ərlərlə yanaşı, cəsur və qabiliyyətli qadınların çiyinləri üzərində qurulduğuna görə dedi-qodu ilə məşğul olaraq, ev-eşiyi ilə maraqlanmayan qadınlar da bu normalar sistemində qəbul olunurlar. Odur ki, ozan Oğuz elinə belə qadınlardan da uzaq durmağı məsləhət görür.

Ulu kitabımızın müqəddiməsində “bayağı” hesab olunan qadınların da portretləri çəkilmişdir: “Gəldik, ol kim, necə söylərsən, bayağıdır: ötə yazıdan-yabandan bir udlu qonuc gəlsə, ər adam evdə olsa, ana disə ki, dur ətmək gətir, yiyəlim, bu da yisün; disə bişmiş ətməgün bəqası olmaz, yimək gərəkdir, övrət aydar: “Neyləyəyim, bu yıqılacaq evdə un yoq, ələk yoq, dəvə dəgirməndən gəlmədi” – deyər.. “Nə gəlsə, bənim sağrıma gəlsün” deyü əlüyin ... urur, yönün anaru, sağrısın ərinə döndürür. Bin söylərsən, birisini quymaz, -ərin sözünü qulağına qoymaz. Ol, Nuh peyğəmbərin eşəgi əslidür. Andan dəxi sizi, xanım, Allah saqlasun! Ocağınıza buncılayın övrət gəlməsün (1).

Göründüyü kimi, burada da “bayağı” qadınların əsas xüsusiyyətləri diqqətə çatdırılır. Və aydın olur ki, bu qadınlar ərlərinin sözün eşitməz, evə gələn qonağın qarşısına bişmiş isti yemək qoymaz və hər zaman işdən yayınmaq üçün bir bəhanələri vardır. Ozan Oğuz cəmiyyətində belə qadınlara olan nifrətini diqqətə çatdırmaq üçün onları Nuh peyğəmbərin eşşəyinin nəslə ilə əlaqələndirir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qadınlar barədə təqdim olunan yuxarıdakı bölgü həmin dastanın bütün boyları üçün keçərli olduğu kimi, digər dastanlarımızdakı qadına münasibətdə də öz qüvvəsini saxlayır. Çünki qadının cəmiyyətdəki rolu, mövqeyi və ona münasibət, adətən, həmin xalqın etnopsixologiyası ilə bağlıdır. Məhz onunla əlaqədardır ki, “KDQ”də qadının cəmiyyətdəki vəzifəsi və mövqeyi barədə deyilən faktlar, hətta bu günün özündə belə öz qüvvəsini saxlayır. Odur ki, “KDQ”nin müqəddiməsində qadınla bağlı əks olunan fikirləri təkcə sözügedən dastanın məlumatı kimi yox, bütövlükdə türk etnomədəniyyətinin qadına münasibəti kimi anlamaq məqsəduyğundur.

Bundan əlavə, “KDQ”nin ayrı-ayrı boylarında aktiv iştirak edən qadın obrazları vardır. Belə qadın obrazlarından biri elə eposun birinci boyunda yer almışdır. Məlumdur ki, dastanın birinci boyunda Bayandır xan üç rəngdə çadır qurduymuş və oğlu olanları ağ, qızı olanları isə ağ otağa, heç övladı olmayanları isə qara otağa saldırır. Bundan hiddətlənən Dirsə xan övladsızlığının səbəbini həyat yoldaşından görür. Dərin zəkaya, ilahi intuisiyaya sahib olan Dirsə xanın ömür-gün yoldaşı vəziyyətdən çıxış yolunu göstərir: “Dirsə xan diş əhlinin sözilə ulu toy elədi, hacət dilədi. Atdan-ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı. İç Oğuz, Taş oğuzu bəglərin üstinə yığnaq etdi. Ac görsə, toyurdu. Yalın görsə, tonatdı. Borclunu borcundan qurtardı. Dəpə kibi ət yığdı. Göl kibi qımız sağdırdı. Əl götürdilər, hacət dilədilər. Bir ağzi dualının alqışı ilə Allah-təala bir əyal verdi” (1).

Göründüyü kimi, Dirsə xana övlad əldə etməyin yolunu məhz xanımı göstərir. Çünki o dövrdən Oğuz cəmiyyətində qadınlar ilahi məlumatları qoruma və ötürmə funksiyasına malikdirlər.

Türk mədəniyyətində qadının rolu və funksiyasını, ona verilən dəyəri anlamaq üçün ən yaxşı obrazlardan biri də Burla xatun obrazıdır. Bu obraz timsalında da türk qadınına məxsus igidlik, cəsurluq, ərinə sədaqət kimi keyfiyyətlər təcəssüm olunmuşdur. “Qazan xanın evinin yağmalanması” boyunda Burla xatunun öz oğlu Uruzla mükəliməsi bir qadın olaraq onun hansı normaların daşıyıcısı olmasını aydın göstərir. Burla xatun ya oğul ətindən yemək, ya da düşmənlə yatağına girmək kimi ağır seçim qarşısında qaldığı zaman Oğuz cəmiyyətinin qadınla bağlı normalarının şahidi olur. Bu zaman Oğuz cəmiyyətinin qadınla bağlı normaları Uruzun

dilindən xüsusi kəskinliklə diqqətə çatdırılır. Aydın olur ki, Oğuz cəmiyyətində qadının ən böyük dəyəri onun ərinə sədaqəti ilə ölçülür. Məhz onunla əlaqədardır ki, Uruz anası Burla xatuna üzünü tutaraq deyir:

“Qo bəni qadın ana, çəngələ ursunlar, qo ətimdən çəksünlər, qara qavurma etsünlər, qırq bəg qızınıs öginə ilətsünlər. Anlar bir yedigində sən iki yegil! Səni kafirlər bilməsünlər, tuymasunlar. Ta kim, sası dinlü kafirün döşəginə varmayasan, sağrağın sürməyəsən. Atam Qazan namusunu sımayasan. Saqın!” – dedi” (1).

Oğuz elində Burla xatun, Dirsə xanın arvadı, Selcan xatun, Qazan xanın anası kimi yüksək dəyər verilən obrazlar olduğu kimi, Qısırcə Yengə, Boğazca Fatma kimi qadın obrazları da yer almışdır ki, bu da tamamilə təbii məsələdir. Çünki dastan cəmiyyət reallıqlarını əks etdirir. İstənilən cəmiyyətin isə müxtəlif keyfiyyətə məxsus insanlardan ibarət olması qaçılmaz faktır.

Müxtəlif dastanları tarixi ardıcılıqla izləyəndə görürük ki, “KDQ”də qadına verilən dəyər digər epos və dastanlarımızda da öz gücünü saxlayır. Çünki bu dastan və eposları yaradan xalqımız daima ənənəvi hökmlərə sadıq olmuş və odur ki, tipindən asılı olmayaraq bütün dastanlarda eyni əxlaqı və dəyəri nümayiş etdirən obrazlar yaratmışlar.

Ulu abidə “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının tarixən birinci ən möhtəşəm dastanıdır. “KDQ” azərbaycan xalqının ictimai-siyasi görüşlərinin, ayrı-ayrı tarixi hadisələrə fəlsəfi-etik baxışlarının axarında zənginləşmişdir. Bu səbəbdən də dastanda öz əksini tapan və xalqın gündəlik həyat tərzini, məişəti ilə yaxından səsleşən hadisələri tək bir yüzilliklə, müəyyən tarixi kəsilmə bağlamaq eposun məzmunu və ideya sıqlətini azaltmağa, onun əhatə çərçivəsini məhdudlaşdırmağa gətirib çıxarır... Zamanın, dövrənin ziddiyyətlərlə dolu ictimai mənzərəsi dastançı aşıqların təfəkküründən süzülərək poetik çalarlarla zənginləşə-zənginləşə onların yaradıcılıq aləminə yol tapmış, bu isə ilk növbədə söylənilən qol-əhvalatın həyatla bağlanması üçün real zəmin yaratmışdır.

Xalqın ana kitabı, “milli pasportu” sayılan “Bizim zəngin tariximiz, qədim mədəniyyətimiz və milli mənəvi dəyərlərimiz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda öz əksini tapmışdır. Bu epos bizim ümumi sərvətimizdir və hər bir azərbaycanlı onunla haqlı olaraq fəxr edə bilər. Dastanın məzmununu, mənasını, onun hər bir kəlməsini hər bir azərbaycanlı məktəbdən başlayaraq bilməlidir. Bu, bizim ana kitabımızdır və gənclik bu kitabı nə qədər dərinləndirə bilsə, millətini, xalqını, vətənini, müstəqil Azərbaycanı bir o qədər də çox sevəcəkdir” (2).

“Dədə Qorqud” eposu haqqında bədii əsərlər yazmış, tədqiqat aparmış yazıçı Anar yazır: “Hər hansı xalq – ədəbi irsi nə qədər zəngin olsa da bir, ya iki əsas kitaba, təməl kitaba, Ana kitaba malikdir. Belə baş kitab xalqın varlığını ən dolğun və bitkin şəkildə əks etdirir. Belə kitab xalqın mənliliyini, mənşəyini və məskəni təsdiq edir, keçmişini və gələcəyini müəyyənləşdirir, özlüyünü, bənzərsizliyini, fəlsəfi və əxlaqi baxışlarını, dünyagörüşünü və dünyaduyumunu, etik və estetik dəyərlərini göstərir, xasiyyətinin, məcazının, davranışının ən incə psixoloji çalarlarını açır, torpağın ətrini və rənglərini, dağlarının əzəmətinə, meşələrinin, çaylarının, bulaqlarının sərinliyini, çöllərinin, düzlərinin genişliyini canlandırır... Azərbaycan xalqının şah əsəri, Ana kitabı Dədə Qorqud dastanıdır” (3).

### **Ədəbiyyat:**

- 1.Kitabi Dədə Qorqud. Tərtib edəni, çapa hazırlayanı ön söz və lüğətin müəllifi S.Əlizadə. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi,1999,704 s.
- 2.Əliyev H. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı\ Dədə Qorqud dünyası (məqalələr).Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004,s.6-17
- 3.Anar. Sızsiz, Bakı: Gənclik: 1992,595 s.
- 4.Kitabi Dədə Qorqud, Azərbaycan Xalq Ədəbiyyatı

**Проблема гендера в эпосе «Китаби-Деде Горгуд»**

**Резюме**

В этой статье говорится о гендерных отношениях в эпосе «Китаби-Деде Коргут». Описываются активно участвующие женских образах отдельных повествований эпоса.

**Gunay Tahirzade**

**Gender problem in the epos «Kitabi-Dede Gorgud»**

**Summary**

The article is devoted to gender relations in Book of Dada Korkud. Different women characters have been described in this article.

**JALƏ RÜSTƏMOVA**  
**BDU**  
*Azərbaycan*

**“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA İSLAMIN İZLƏRİ**

**Açar sözlər:** *“Kitabi – Dədə Qorqud”, islam, islamın izləri*

**Ключевые слова:** *“Китаби Деде Коргут -” Ислам, следы Ислама*

**Key words:** *“Kitabi - Dede Korkut,” Islam, traces of Islam*

Məqaləyə mərhum prezidentimiz cənab Heydər Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqındakı fikirləri ilə başlamağı daha məqsədəuyğun bilirəm: “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq eposudur, özü də bir cəngavər, bir igid haqqında yox, bütöv bir xalqın qəhrəmanlığını özündə cəmləşdirən bir eposdur. Onun ən böyük ideyası baş sərkərdədən tutmuş, böyükdən kiçiyə kimi bütün qəhrəmanların doğma torpaqlarını qorumaq uğrunda canlarından keçməyə daim hazır olduqlarını göstərməkdədir. Eposun əsas mahiyyətini qəhrəmanlıq ideologiyası təşkil edir. Ölkəmizin yaşadığı bugünkü mərhələdə xalqımızın qarşısında duran ən ümdə problemlərin həlli, o cümlədən respublikanın suverenliyinin və müstəqilliyinin möhkəmləndirilməsi, ərazi bütövlüyünün qoruması baxımından müasir Azərbaycan Respublikası vətəndaşlarının bu qəhrəmanlıq ideologiyasından faydalanmasının nə dərəcədə vacib olduğu gün kimi aydındır” (1, 6).

“Kitabi-Dədə Qorqud” türk dünyasının, xüsusilə Azərbaycan xalqının keçmişini, bu gününü və gələcəyini özündə birləşdirən möhtəşəm sənət əsəridir. Bildiyimiz kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq eposudur. Lakin dastana yalnız bu nöqtəyi-nəzərdən yanaşmaq obyektiv olmazdı. Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” cəmərdliyi, saflığı, mehribanlığı, dostluğu, məhəbbəti, sədaqəti, etibarını, qonaqpərvərliyi və s. bu kimi müsbət keyfiyyətləri özündə birləşdirən əvəzsiz epik əsərdir. Bununla yanaşı, dastanda paxıllıq, kinlilik, lovğalıq pislənir, yalan lənətlənir. Ən əsas qeyd olunmalı məqamlardan biri də, eposdakı islami dəyərlərə verilən önəm, diqqət, Qorqud Atanın İslam müqəddəslərini yüksək tutması ideyasıdır.

Dastanın yaranma tarixi, yaranıb əmələ gəldiyi mühit və zaman haqqında ziddiyyətli fikirlər mövcuddur. Lakin bu cür fikirlər bununla yekunlaşmır, dastanda olan İslam motivlərinin dastan yaranandan sonra katiblər tərəfindən ona əlavə olunması yoxsa elə dastanın islam dininin var olduğu mühtədə mövcud olub yazıya alınması məsələsi də ziddiyyət doğurur.

Həmid Araslı “Kitabi-Dədə Qorqud” mətninin islamlaşmasını katiblə bağlamaq istəyir. Tofiq Hacıyev haqlı olaraq məsələyə şifahi bədii yaradıcılıq müstəvisindən yanaşır və bu

hadisəni ozan yaradıcılığı ilə əlaqələndirir. M.Təhmasib “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı islamla bağlı elementlərin VII əsrdən sonrakı mühitlə” əlaqəli olduğunu vurğulayıb, daha qədim “etiqad və görüşlərə diqqət yetirir. V.V.Bartold “Kitabi-Dədə Qorqud”da islam dininin üzdə olmasından, “əhəmiyyətsiz təsiri”ndən danışır. Əslində Dədə Qorqud oğuznamələrində islamın üzdə olması fikri mətnin islamlaşması konsepsiyasının ifadə formalarından biridir. V.V.Bartoldun “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı islam məsələsinə belə münasibəti öncə E.Rossi, ardınca O.Ş.Gökyayın tənqidinə məruz qalmışdır.O.Ş.Gökyay F.Köprülünün və A.İnanın eyni fikirdə olduqlarını yada salır və islamla bağlı ünsürlərə diqqət yetirərək yazır: “Kitabda bunların tutduğu yer heç də üzdə olan inanışlar və məlumatlar kimi görünmür” (7).

Nizami Cəfərov isə məsələyə bu cür yanaşır: “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslam dini motivləri, heç də bir sıra araşdırıcıların dönə-dönə qeyd etdikləri kimi, sonradan edilmiş əlavə (katib əlavəsi!) deyildir, əksinə, “Kitab”ın ideya-estetik, poetik əsaslarından biridir. Və hətta müqayisələr, təhlillər göstərir ki, müxtəlif dövrlərdə (görünür, təxminən I-V əsrlərdə) oğuz türklərinin yaşadıkları müxtəlif ərazilərdə (xüsusilə Türkünstanda) yaranmış süjetlər həm də İslamın qəbula ehtiyacı, yaxud İslam ideologiyası əsasında bir yerə yığılmış, bütöv bir dastana çevrilmişdir. Əgər həmin ehtiyac, həmin ideooloji-mənəvi mühit olmasa idi, şübhəsiz, “Dədə Qorqud” dastanı (xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud”) bu keyfiyyətdə, bu poetik tipologiyada olmazdı (6, 5).

Tədqiqatçıların Dədə Qorqudun şəxsiyyəti və kimliyi barəsində söylədiyi fikirlər dərin məzmunlu və müzakirə obyektinə olmuş məsələlərdəndir.

Tarixdə “Qorqud” adında bir sıra şəxsiyyətlər məlumdur. XI əsrdə Oğuz sərkərdələrindən birinin, XVI əsrdə Türkiyə sultanı Bayazidin oğlanlarından birinin adı Qorqud idi. Hətta Azərbaycanda təxminən XIX əsrin ortalarında ölmüş “Qorqud” ləqəbi ilə məşhur döyüşkən bir adam olmuşdur. Lakin ədəbi obraz kimi tanınmış “Qorqud” isə “Dədə” sözünün əlavəsi ilə “Dədə Qorqud” şəklində məşhurlaşmışdır. Onun hansı dövrün adamı, hansı ictimai təbəqəyə mənsub olduğu konkret şəkildə məlum deyildir (3, 17).

Dədə Qorqud haqqında ən dolğun məlumatı dastanın müqəddiməsindəki ilk cümlələrdən alırıq: “Rəsul əleyhissəlam zamaninə yaqın Bayat boyından Qorqud Ata deyərlər, bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olurdu, qayıbdən dürlü xəbər söylərdi. Haq Taala anın könlünə ilham edərdi” (1, 36).

Belə ki, XIV əsr tarixçisi Rəşidəddin məşhur “Came-ət-təvarix” adlı əsərində Dədə Qorqudu tarixi şəxsiyyət hesab edərək yazır: “Dədə Qorqud 215 il yaşamış və Oğuz hökmdarı İnal Sır Yavkuy xan zamanında elçi sifəti ilə peyğəmbərin yanına göndərilmiş, özü islam dinini qəbul etmiş, Oğuzun böyük xanını da müsəlman etmişdir” (4, 40).

Dədə Qorqud dədə olmaqdan başqa həm başbilən, sahir, təbib, övliya, imam, Məhəmməd peyğəmbərin yaxın dostu, ondan dərslər alan və üç yüz il ondan sonraya qədər yaşayan səhabə, şirvanlıların təqdis etdikləri sultan, həm də Məhəmməd tərəfindən Dəmirqapı Dərbəndə göndərilmiş Səlmani-Farsinin təyin etdiyi Şeyx və sairədir (5, 33).

Dədə Qorqudun yaşadığı dövr ən azı Həzrət peyğəmbərin zamanına aid edilsə də, şübhəsiz dastanın qaynaqları, bir çox motivləri, süjetləri, personajları, ümumən ruhu – daha çox qədim vaxtlara uzanır. “Kitabi-Dədə Qorqud”, şübhəsiz, xalqımızın islamdan qabaqkı həyat tərzini və təfəkkürünü əks etdirən əsərdir. Bu əsərdə qədim türk tanrısı hələ müsəlman Allahıyla tam əvəz olunmayıb. Bəlkə cahillərin Allahı göydə avarmasına tənqidi münasibət də əski türk inancında Tanrıya (göyə, səmaya) etiqadla bağlıdır (1, 18).

İngilis qorqudsünası Cofrey Lyuis yazır ki, “bu dastanların tarixi çox qədimdir. İslam tarixindən xeyli əvvəl yaranmış bu dastanlar köçəri oğuzların həyat təzi ilə və islam mədəniyyətini birləşdirir” (1,18).

C.Lyuisin bu, əsasən doğru fikrinə müəyyən düzəliş vermək olar. “Kitab”da söhbət köçəri oğuzların həyat təzi ilə islam mədəniyyətinin birləşməsindən getmir. “Kitabi-Dədə Qorqud”-köçəri və oturaq oğuzların islamdan əvvəl yaratdıqları və sonrakı əsrlərdə yazıya köçürülərkən azacıq “müsəlmanlaşdırılmış” çox qədim bir abidədir (1,18).

Allah bütün kainatın yaradıcısı, sonsuz qüdrət sahibi, əvvəli və sonu olmayan ən uca varlıqdır (2, 21). Dünyanın bütün dini sistemlərində Allah inancı mövcud olmuşdur. Həmçinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da da islamı qəbul etmiş oğuzların Allaha inamı, səmimi bağlılıqları bütün boylarda görünməkdədir (2, 22). Bir faktı qeyd etmək yerinə düşərdi ki, dastanda təxminən 30

dəfə Allah, 50-dən çox məqamda isə Tanrı-Tanrı təala (“oğlı-qızı olmayanı Tənri-təala qarğayıbdır...); Qadir Tanrı (Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz) ; Yaradan Qadir Tanrı (Yaradan Qadir Tənriyə sıqındım) ; Qadir Ulu Tanrı (Qadir Ulu Tənriyə yaqın ucan) ifadələrinə rast gəlirik. Eposda Allaha “üstümüzdə Allah”, “Qadir”, “Haqq Taala”, “Qəhhar”, “Yaradan Allah”, “Ucalardan uca”, “Yoxdan var edən”, “Padşahlar padşahi”, “Əziz”, “Cabbar”, “Səttar”, “Əhəd”, “Səməd”, “Ulu”, “Comərdlər comərdi” və başqa adlarla müraciət olunur. Allahın “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı adlarının əksəriyyəti islamın müqəddəs kitabı Qurandan (“Kitabi-Dədə Qorqud”da “yazılıb göydən endi Tanrı elmi” adlandırılır) götürülmüşdür (2, 22) .

Oğuz igidlərinin Allaha sığınıb ondan kömək diləməsi bütün dastan boyu müşahidə olunur.

Allaha olan inamları ilə yanaşı oğuz türklərinin axirət dünyasına inamı da dastanda bədii dillə qələmə alınır:

İmdi qanı dedigüm bəy ərənlər?

Dünya mənim deyənlər!

Əcəl aldı, yer gizlədi;

Fani dünya kimə qaldı?

Gəlimli-gedimli dünya,

Axirət- son ucu ölümlü dünya (1, 74).

Əski inam və etiqaqların məhsulu olan andlar dastanda xüsusi yerə malikdir. Bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud”un “İç Oğuz Taş Oğuz asi olub Beyrək öldiği boy”unda and mətləbi daha dürüst ifadə edir. Bamsı Beyrək ölümünə razı olur, amma canını qurtarmaq üçün yalandan “Müşəf”ə əl basıb and içmir. Əksinə, o, Qazana dönük çıxmayaçağını söyləyir və belə and içir: “Mən Qazanın nemətini çox yemişəm, bilməzsəm, gözümə dursun! Qaracıqda qazlıq atına çox yilmişəm, bilməzsəm, mana tabut olsun!” “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nda, “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”nda, “Qam Bөрənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda da and şəkillərinə rast gəlirik (2, 30-31) .

Eposda müsəlmanlığı qəbul edib, islama olan inamları ilə seçilən müsəlman oğuzlarla yanaşı, onlarla əks mövqedə dayanan, islam dininə inanmayan kafirlər də əks olunmuşdur. Onlara dastanda “asi” adı ilə də müraciət olunur.“Kitabi-Dədə Qorqud”da asi kafirlərin məscidləri uçurulub yerinə məscid tikilir. 11-ci boyda Salur Qazan deyir: “Kəlisanı yıxıb yerinə məscid yaptım” (2, 34). 9-cu boyda kafirlə vuruşan Əmran deyir: “Ya asi məldi! Sən bütlərinə yalvarırsan, mən aləmləri yoxdan var edən Allahıma sıqındım!” (2, 34-35). 5-ci boyda Salur Qazanın sözündən inciyən Bəkil deyir: “Oğuz asi oldum, bəllü bilsin”. Elə buradaca Bəkilin hərəkətinə irad tutan xanımı ona bildirir ki, “Padşahına asi olanın işi rast gəlməz”. Asi sözü “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 12-ci boyunun adında da işlənmişdir: “İç Oğuz Taş Oğuz asi olub Beyrək öldiği boyu bəyan edər” (2, 35).

Dastanda İslamın müqəddəs şəhərləri sayılan Məkkə (müqəddimə və ikinci boyda) və Mədinə (ikinci və dördüncü boyda) kimi yer adlarına rast gəlirik. Həmçinin müqəddimədə imamların və onların övladlarının, müqəddəs Mədinə və Məkkənin şərəfini dəyərləndirərək Dədə Qorqud deyir: “... alimlər sərvəri Osman Üffan oğlu görkli. Alçaq yerdə yapılubdur Tanrı evi Məkkə görkli. Ol Məkkəyə sağ varsa, sidqi bütün hacı görkli” və ya ikinci boyda kafirlərə əsir düşmüş Uruz rast gəldiyi ağaca müraciət edərək: “Ağac-ağac! dersəm sana, ərlənmə ağac! Məkkə ilə Mədinənin qapısı ağac!” (2, 242-243).

Yeri gəlmişkən qeyd edim ki, İslamın müqəddəs yerlərinin adlarının çəkilməsi ilə yanaşı, “Ali-Əba”dan sayılan Hz. Əli, Hz. Fatimə, İmam Həsən, İmam Hüseyin, digər peyğəmbərlərimiz-Adəm, Nuh, İbrahim, Xızır, Musa, bunlardan başqa, Ayişə, Hz. Əbu Bəkir, Hz. Osman kimi adlar diqqəti cəlb edir. Lakin ilk baxışdan ən çox diqqəti cəlb edən sözsüz ki, Hz. Muhəmməd peyğəmbərin ismidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un bütün boylarında Hz. Muhəmmədin (ə.s.) adı çəkilir. Dastandan məlum olur ki, İslamı qəbul edən oğuzlar bütün əməllərində Allahdan sonra məhz bu müqəddəs şəxsə arxalanırlar. “Kitabi-Dədə Qorqud”un on iki boyundan on birinin sonunda dualar “Günahınızı adı görklü Məhəmməd Mustafa üzü suyu bağışlasın”, “Günahınızı Qadir Tanrı adı görklü Məhəmmədə bağışlasın”, “Günahınızı adı görklü Məhəmməd Mustafa hörmətinə bağışlasın”la bitir. Oğuz bəyləri kafirlərlə vuruş məqamlarında da döyüşə atılmazdan öncə Peyğəmbəri xatırlayırlar. Oğuzların kafirlərlə vuruşmasında əsas məqsəd, amal bir tərəfdən vətən, el-oba, digər tərəfdən İslam dini və bu dinin sərvəri Məhəmməddir (2, 242).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Peyğəmbərin adı aləmlərin yaratıcısı olan Allahın adıyla qoşa çəkilir və hər işin məhz onların razılığı ilə başa gələcəyinə inanırlar (2, 242).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da İslam Peyğəmbəri Məhəmməd (ə.s.) oğuzların səmimi məhəbbəti islamı qəbul etmiş türklərin bu dinə dərinəndən bağlandıqlarını sübut edir (2, 242).

“Kitab”da öz əksini inamlardan biri də qadın-Ana inamıdır ki, bu inam kifayət qədər canlı, funksionaldır. Epos nəinki “Ana haqqı-Tanrı haqqı” deyir, eyni zamanda həmin məntiq bir sıra boylarda özünü bilavasitə təsdiq edir. Görünür, İslamın qəbulu, eləcə də oğuz cəmiyyətinin inkişafı Ana kultunun dairəsini daha da genişləndirmiş, hətta ona müəyyən semantik rəngarənglik gətirmişdir (6, 25).

Dastanda islamın vacibatlarından sayılan namaz, dəstəmaz (abdəst), vacib (fərz), həcc ziyarəti, azan, Kəlimeyi-şəhadət, “Quran”dan “İxlas”surəsini xatırladan sözlər, Allahın simalarının vəsf olunduğu, dualardan ibarət olan “İsmi-Əzəm” duasının adının çəkilməsi, Tanrıya edilən şükr və tövbə, Allah-Taalanın iki mələyi- Cəbrayıl və Əzrailin adları, qiyamət gününə inam, islam şərtləri altında qurban kəsilməsi kimi ünsürlərin dastanda yer alması dastanın İslam motivləri ilə səsleşdiyini deməyə tam əsas verir.

Beləliklə, “Dədə Qorqud” eposu (xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud”) Azərbaycanda (və onun ətraflarında) gedən tarixi, mənəvi-mədəni bir prosesi-İslama keçidi, İslam dini uğrunda müzəffər mübarizəni bütün dolğunluğu, mürəkkəbliyi, məhrumiyyətləri ilə birlikdə əks etdirir. Və məlum olduğu kimi, İslam yarandığı dövrdə (eləcə də sonralar) mütərəqqi bir dünyagörüşü forması kimi yayılaraq müxtəlif xalqların mədəniyyətlərinin inkişafına güclü təkan vermişdir (6, 52).

### **Ədəbiyyat:**

1. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası 2 cildə, I cild Bakı, Yeni Nəşrlər evi-2000
2. Dədə Qorqud kitabı, ensiklopedik lüğət, Bakı-2004, səh. 368
3. Cəmşidov Şəmil “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən, Bakı 1969
4. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi Bakı, Ozan-2008, səh.696
5. Təhməsin Məmmədhusəyn “Azərbaycan xalq dastanları” , Bakı 1972, səh. 399
6. Cəfərov Nizami “Kitabi-Dədə Qorqud”da islama keçidin poetikası, Bakı-1999, səh.56
7. www.azyb.az

**Жала Рустамова**

### **Следы ислама в "Китаби - Деде Коркут"**

#### **Резюме**

В статье говорится о том, что "Китаби - Деде Коркут" является источником национального духа национальной идентичности, отражающей национальные ценности азербайджанского народа, кроме того, это эпическое произведение объединения исламских мотивов. Исламские ценности рассматриваются в "Китаби Деде Коркут -" и факты, которые согласуются с исламом всегда были предметом спора в научной среде.

**Rustamova Jala**

### **Traces of Islam in "Kitabi - DedeKorkut"**

#### **Summary**

In the article will be displayed that "Kitabi - DedeKorkut" is a source of national spirit of the national identity reflecting the national values of Azerbaijan people, in addition, is he epic work combining the islamic motifs. The islamic values were highly considered in "Kitabi - DedeKorkut" even if, the facts which consistent with Islam were the subject of controversy in this epic.

## ƏDƏBİYYAT TARİXİNDƏ OĞUZNAMƏLƏRİN ROLU BARƏDƏ

**Açar sözlər:** *oğuznamə, türk, məcmuə, atalar sözü, əlyazma*

**Ключевые слова:** *огузنامه, тюрк, сборник, пословица, рукопись*

**Key words:** *oguzname, Turkish, proverb, collection, manuscript*

Məlum olduğu kimi, oğuznamələr oğuzların ictimai-siyasi, tarixi-mifoloji, dini-fəlsəfi görüşlərini əks etdirir, bu əsərlər oğuzların tarixən yaşadığı coğrafiya, yaratdıqları dövlətlər, idarəetmə sistemləri haqqında əvəzsiz mənbələrdir. “Oğuznamə” adı altında toplanan mətnlər içində atalar sözü və məsəllər topluları, rəvayətlər, dastanlar, tarixi-xronoloji salnamələr də vardır. İlk öncə atalar sözü və məsəllərdən ibarət olan oğuznamələri sadalamaq istərdik. Qeyd edək ki, bu əsərlərdə minillərin sınağından keçmiş xalq müdrikliyi, dünyaya fəlsəfi baxış, ulu babalarımızın zəngin həyat təcrübəsi əksini tapmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bir sıra atalar sözü və məsəllərə, müdrik kəlamalara rast gəlirik.

Berlin Dövlət Kitabxanasında saxlanan, XV-XVI əsərlərə aid edilən “Həzihi-r-risaləti min kəlimatei-oğuznamə əl-məşhur bi-atalar sözü” başlıqlı toplu 400 atalar sözünü əhatə edir, ilk dəfə alman şərqşünası F.fon Dist tərəfindən 1889-cu ildə nəşr etdirilmişdir. Qeyd edək ki, 2008-ci ildə filologiya elmləri doktoru Şamil Cəmşidov Berlin Dövlət Kitabxanasından, 41 vərəqdən ibarət “Kitabi-oğuznamei-türki və tatarca zərbi-məsəldir” başlıqlı məcmuəni əldə edərək nəşr etdirmişdir. Kitabın annotasiyasında yazılmışdır ki, bu topluya Distin adı çəkilən kitabdan oxuya bildiyi 400 atalar sözü ilə ilə bərabər dörd minə yaxın paremioloji vahid daxil edilib.

Əlyazması Sankt-Peterburq Şərqşünaslıq İnstitutunun əlyazmalar fondunda saxlanan “Həzə-kitabi-Oğuznamə” və “Məcmuəl-əmsali-Məhəmmədəli” başlıqlı atalar sözləri və məsəllər toplusu XVI-XVII əsrlərə aid edilir. Təxminən 2000 paremik vahidi əhatə edən bu əsər 1987-ci ildə professor Samət Əlizadə tərəfindən nəşr etdirilmişdir. Kitab aşağıdakı kəlamla açılır: “Atalarun sözi Qurana girməz, amma Quran yanında yalın-yalın yalışur”. Fikrimizcə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un da, digər oğuznamələrin də dərk edilməsində bu aforizmin böyük rolu vardır. Atalar sözləri-qədim oğuzların müdrik kəlamları Qurandan daha əvvəlki dövr türk-oğuz mədəniyyətinin məhsuludur. İslamı qəbul etmiş türklər üçün Quran ən vacib həyat kodeksidir. Lakin Quranla bərabər, qədim türk-oğuz atalar sözləri də insanların həyat normalarının tənzimlənməsində əhəmiyyətini saxlamışdı.

XVIII əsr Azərbaycan folkorunun qiymətli nümunəsi olan “Əmsali-türkanə” adlı 31 vərəqlik məcmuə B-6425 şifri altında AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanır. 1149 paremioloji nümunəni özündə birləşdirən əsər Abbasqulu Maraği tərəfindən Ağaməhəmməd şah Qacarın atası, Mazandaran hakimi Hüseynqulu xanın (hakimiyyəti illəri:1770-1779) tapşırığı ilə toplanmışdır. Əsərin Türkiyədə aşkar edilmiş nüsxələri haqqında məlumat verən Əli Yavuz Akpınar belə yazır: “Görünür bu məcmuə vaxtı ilə məşhur olmuşdur. Yoxsa İstanbul kitabxanalarına üç ayrı nüsxəsi düşə bilməzdi”.

Əlyazması Tehranın Məclis kitabxanasında saxlanan, 28 vərəqdən ibarət “Əmsal-nəsayehi-türki” məcmuəsi avtoqrafdır, Mirzə Əlinaği Maraği tərəfindən köçürülmüşdür. Burada minə yaxın atalar sözü və məsəllər toplanıb. Əsər 2012-ci ildə filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Əli Məhəmmədbağır oğlu tərəfindən nəşr etdirilmişdir.

Bədii formada yazılmış oğuznamələrdən daha qədimi Paris Milli Kitabxanasında, Şəfer fondunda Supplement Turks 1001 nömrəsi altında saxlanan, XIII-XIV əsrlərdə uyğur əlifbası ilə köçürülmüş, 21 vərəqdən ibarət abidədir. “Oğuz kağan”ı adı ilə tanınan bu əsərin əlyazması iranşünas filoloq və tarixçi Şarl Şefərə məxsus olmuşdur. Dastan barədə ilk məlumatı F.Dits vermişdir. “Oğuz kağan”ı Azərbaycanda ilk dəfə Füzuli Bayat nəşr etdirilmişdir.

Şübhəsiz, bədii cəhətdən ən yüksək səviyyəli oğuznamə “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsidir. Dastanın üzərində “Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifei-Oğuzan” (“Oğuz tayfalarının dilində



olan Dədəm Qorqud kitabı”) sözləri yazılmışdır. XV əsrdə başqa əlyazmalardan köçürülməsi ehtimal edilən əsər Azərbaycan ərazisində formalaşmışdır ki, istər burada adı çəkilən coğrafi məkanlardan, istərsə də dil xüsusiyyətlərindən bunu görə bilərik. Abidənin bizə Drezden (12 boy) və Vatikan (6 boy) nüsxələri gəlib çatmışdır.

Bədii cəhətləri, dastana məxsus xüsusiyyətləri ilə tarixi-xronoloji xüsusiyyətləri birləşdirən oğuznamələr də vardır ki, bunlardan “Dana Ata oğuznaməsi”ni, Əndəlib oğuznaməsini, Uzunkörpü variantını, Məşədi Azər Buzovnalının “Oğuznamə” poemasını, bir sıra digər əsərləri göstərmək olar.

“Dana Ata oğuznaməsi”ni Dana Ata İhsan Şeyx XV əsrin ikinci yarısı-XVI əsrin əvvəllərində nəzmlə, heca vəznində qələmə almışdır. Əlyazması Sankt-Peterburq Şərqşünaslıq İnstitutunda saxlanan bu abidə həmin mövzuda qoşma və gəraylı formasında yazılan ilk əsər hesab olunur.

XVIII əsr türkmən ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Nurməhəmməd Əndəlibin “Oğuznamə” poemasında Oğuz xan və onun övladlarının əhvalatlarından bəhs olunur. Poema “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsi kimi 12 hissədən ibarətdir.

Müəllifi, yazılma yeri, yazılma tarixi məlum olmayan bir mənzum oğuznamə Ədirnə şəhərinin Uzunkörpü qəsəbəsində Vahid Lütfü Salçının ulu babası Seyid Əli adlı şəxsin ailə kitabxanasından tapılmışdır. Əsərin əlyazması 15 vərəqdən ibarətdir. 11 vərəqində Ədib Əhməd Yüqnəkinin (XII-XIII əsrlər) “Ətibətül-həqayıq” (“Həqiqət qapısı”) əsərinin bir hissəsi, 4 vərəqində isə mənzum oğuznamə köçürülmüşdür. Məsnəvi formasında yazılmış, “Oğuz kağan” dastanı ilə səsleşən bu əsərdə Oğuz xan müsəlman övliyası kimi təqdim olunur.

Müəllifi məlum olan mənzum oğuznamələrdən biri Azərbaycan şairi Məşədi Azər Buzovnalının “Oğuznamə poemasıdır. Məşədi Azər Hacı Məcid oğlu İmaməliyev 1780-cı il aprelin 2-də Buzovna kəndində tacir ailəsində dünyaya gəlmişdir. 1885-ci ildə Maxaçqala şəhərinə gedərək orada mükəmməl mədrəsə təhsili almışdır. Kiçik həcmli lirik şeirləri ilə bərabər klassik Şərq ədəbiyyatından tərcümələri ilə də məşhurdur. Onun “Oğuznamə” poemasını ilk dəfə filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Ədalət Tahirzadə və Rəhimağa İmaməliyev nəşr etdirmişlər.

Oğuznamələr içində oğuzların şəcərəsini, mifologiyasını, tarixini əhatə edən iyirmidən artıq tarixi-xronoloji əsərlər, salnamələr vardır. Oğuzların kökünü Nuh oğlu Yasəfə bağlayan belə müsəlman salnamələrindən F.Rəşiddədin “Oğuznamə”, Yazıçı oğlu Əlinin “Təvarixi-ali-Səlcuq”, Salar Babanın “Oğuznamə”, Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcme-yi-tərakimə”, Mahmud oğlu Həsən Bayatının “Cami-Cəm ayin” əsərinin, “Loğman oğuznaməsi” “Kazan oğuznaməsi” və s. adını çəkmək olar.

Məlum olduğu kimi, oğuznamələrin mövcudluğu barədə ilk dəfə Misir hökmdarı Məlik Nəsirəddin Məhəmməd ibn Qalavunun (1293-1340) saray məmurlarından olan oğuz-səlcuq türkü Əbubəkr ibn Abdullah ibn Aybək əd-Dəvədari (ölüm tarixi:1332) “Dürər üt-tican və təvarix qürər əz-zaman” (“Şöhrətləndirilmişlərin tarixindən bir inci”) adlı 1309-cu ilə ərəb dilində yazdığı kiçik həcmli tarixi əsərində bilgi vermişdir. “Oğuznamə” sözünə ilk dəfə burada rast gəlirik.

Bizə məlum ilk yazılı tarixi-xronoloji oğuznamə Fəzullah Rəşidəddinə (1247-1318) məxsusdur. Rəşidəddin özünün “Cami-ət-təvarix” (“Tarixlər toplusu”) əsərinə daxil olan “Oğuznamə”sini Aybək əd-Dəvədari-dən bir il sonra, Qazan xanın (hakimiyyəti illəri 1295-1304) əmri ilə 1301-ci ildə tamamlanmış və oğuznamələrin islami variantının ilk nümunəsi, bütöv adı “Tarixi-oğuzan və türkan” (“Oğuzların və türklərin tarixi”) olan əsərini toplusunun ikinci cildinə salmışdır. Abidəni R.Şükürov və İ.Osmanlı rus və Azərbaycan dillərində nəşr etdirmişlər.

Bu silsilədən olan əsərlərdən biri də tarixçi Yazıçı oğlu Əlinin 1436-cı ildə osmanlı imperatoru II Sultan Muradın (1421-1451) tapşırığı ilə yazdığı “Tarixi-ali-Səlcuq” əsərinin başlanğıcında boş buraxılmış iki vərəqə sonradan naməlum müəllif tərəfindən yazılmış 65 sətirlik oğuznamə parçasıdır. İstanbulun Topqapı sarayı Rəvan Köşkü Kitabxanasının fondunda 1390-cı nömrə altında saxlanır. Yazılı abidə həm də “Topqapı oğuznaməsi” adlanır.

XVI əsrdə yaşamış Salar Baba Qulalı oğlu Xaridari adı hörmətlə yad edilən türkmən ziyalılarından. Elmdə “Salar Baba oğuznaməsi” kimi tanınan əsəri onun “Cami-ət təvarix”inin (“Tarixlər toplusu”) tərkib hissəsidir. “Cami-ət təvarix”i Salar Baba 1555-1556-cı illərdə yazılmışdır.

Görkəmli sərkərdə və dövlət xadimi, hökmdar, istedadlı yazıçı və şair, Orta Asiyanın tanınmış mədəniyyət və elm xadimləri arasında qabaqcıl yerlərdən birini tutan Xivə xanı Əbülqazi Bahadır xanın (1603-1664) “Şəcərəyi-tərakimə”si (“Türkmənlərin şəcərəsi”) elm aləmində türkmən oğuznaməsi kimi tanınır.

“Kazan oğuznaməsi” tapıldığı Kazan şəhərinin adı ilə adlandırılmışdır. Əsərin əlyazması vaxtı ilə görkəmli tatar alimi, tarixçi və arxeoqrafı Said Qabdułmanoviç Vahidova (Vəhidi) (1887-1939) məxsus olmuşdur. XX əsrin 20-30-cu illərində alim şəxsi kitabxanasında olan əlyazmalar kolleksiyasının bir hissəsini Kazan Unversitetinin əlyazmalar kitabxanasına bağışlamışdır. Bu əlyazma da həmin vaxt kitabxanaya düşmüşdür. Uzun illər diqqətdən kənar qalan bu əsəri türk alimi, professor Fikrət Türkmən üzə çıxarıb, haqqında geniş məlumat vermişdir.

Azərbaycanda, Azərbaycan türkləri tərəfindən yazılmış oğuznamələrdən Həsən Mahmud oğlu Bayatının “Cami-Cəm ayin” əsəri öz orijinallığı ilə diqqəti cəlb edir. Türk alimi Əli Əmiri əfəndi tərəfindən tapılaraq ilk dəfə 1915-ci ildə nəşr etdirilmişdir. Əsəri XV əsr şairi Dədə Ömər Rövşəninin Təbrizdəki dərhagında olmuş Azərbaycan alimi Həsən Mahmud oğlu Bayati osmanlı imperatoru Mehmed Fatehin sifarişi ilə yazmışdır.

Müəllifi Azərbaycan türkü olan oğuznamələrdən biri də görkəmli dövlət xadimi, tarixçi və şair kimi tanınmış Seyyid Loğman bin Seyyid Hüseyin əl-Aşuri əl-Hüseyninin (977/1569-1004/1595) Seyyid Loğman “Oğuznamə”si kimi tanınan “İcmali əhvali-ali-Səlcuq bər-mucibi-nəqli oğuznameyi-Seyyid Loğman” adlı əsəridir.

Seyyid Loğman bin Seyyid Hüseyin əl-Aşuri əl-Hüseyni özünün dediyinə görə, h.977-ci ildə (m.1569) Azərbaycanın Urmiya şəhərində anadan olmuşdur. Əsəri Seyyid Loğman h.1009-cu ildə (m.1600-1601) ildə yazmışdır. Həcmcə o qədər də böyük olmayan bu əsər giriş və üç bölmədən ibarətdir. Bölmələrin başlıqları farsca, mətnin özü isə türkcədir. Bununla belə, əsərin dili çox ağırdır. Əsasən osmanlı türkcəsində yazılmış olan əsər, kifayət qədər ərəb və fars terminləri və “Quran” ayələrindən iqtibaslarla zəngindir. Bəsmələ ilə başlayan giriş hissəsində oğuznamələrin islami nüsxələrində olduğu kimi, Allaha duadan sonra Adəm, Nuh, Yasəf və Oğuz xan şəklində bir şəcərə verilmiş və səlcuqların Oğuz xanın nəslindən olduğu göstərilmişdir. Sonra səlcuq türklərinin tarix səhnəsinə çıxmalarından başlayaraq osmanlı imperatorluğunun yaradılmasına qədər olan dövr təsvir edilmişdir.

Əsərin əlyazmasının yeganə nüsxəsi Vyanadakı Avstriya Milli Kitabxanasında saxlanır. Abidənin mətni Paşa Kərimov tərəfindən transfoneliterasiya, İsmixan Osmanlı tərəfindən müasir dilə tərcümə edilib.

### Ədəbiyyat:

1. Oğuznamə. Bakı, 1987
2. Rəşidəddin Fəzlullah. Oğuznamə, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat Poliqrafiya Birliyi, 1992,
3. Cavad Heyət. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış (İslamdan əvvəl və islam dövrü). Başlanğıcından XVI əsrə qədər, Bakı, Azərənəşr, 1993,
4. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. II cild. Bakı, 2004.
5. Kitabi- Dədə Qorqud. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 376 s.

**Паша Керимов**

### О роли огузнаме в истории литературы

#### Резюме

Огузнаме отражают общественно-политические, исторические, мифические, религиозные взгляды огузских народов. В этих произведениях можно найти ценнейшие сведения о государствах, созданных огузами. В средние века были созданы ряд произведений под именем «Огузнаме». Некоторые из них являются сборниками пословиц

древних огузов. В некоторых освящены исторические события, в которых участвовали огузы. Автором одного из таких книг является азербайджанский ученый XVI-XVIII вв. Сейид Логман. Единственный список этого произведения хранится в Австрийской Национальной Библиотеке.

**Pasha Kerimov**

### **About Oguzname`s role in literary history**

#### **Summary**

Oguzname reflect the socio-political, historical, mythical, religious views Oguz people. In these works, you can find valuable information about the state created by Oguz. In the Middle Ages a number of works were created under the name "Oguzname." Some of them are collections of sayings of ancient Oguz. Some sanctified historical events, which were attended by Oguz. The author of one of these books is an Azerbaijani scientist XVI-XVIII centuries Sayyid Logman. The only product of this list is kept in the Austrian National Library.

**SƏMƏNGÜL QAFAROVA**  
**Bakı Slavyan Universiteti, dosent**  
*Azərbaycan*

### **“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA ADƏT VƏ ƏNƏNƏLƏRİMİZİN BƏDİİ SƏHNƏSİ**

**Açar sözlər:** *epos, adət və ənənələr, Xızr, oğuz, dastan*

**Ключевые слова:** *эпос, Хызр, огуз, дастан, традиция и обычай*

**Key words:** *epos, traditions and customs, Hyzr, oguz, dastan*

«Milli-mədəni irsin qorunub yaşadılması, yeni nəslin azərbaycançılıq ruhunda tərbiyə olunmasında «Dədə Qorqud» dastanlarının əhəmiyyəti...» (Prezidentimiz İ.Əliyevin 20.11.2015 sərəncamından) tariximiz qədər ulu, dərin, ölçüyə gəlməz dərəcədə hüdudsuzdur. «Bir xalqın keçmişini, tarixini, kimliyini bilmək istəyirsənsə, onun mədəniyyəti, ədəbiyyatı ilə tanış ol» - demişlər. Bu baxımdan xalqımızın mili-mədəni sərvəti olan möhtəşəm abidə «Azərbaycan xalqının şah əsəri, Ana kitabı» (Anar) kamil sənət abidəsidir.

Şifahi və yazılı ədəbiyyat ənənələrinin təşəkkül tapdığı, bədii-poetik xüsusiyyətləri ilə seçilən, xalq yaradıcılığının məhsulu olan bu əsər, aşıq yaradıcılığı ilə bağlı olan yüksək dərəcədə tərəvəti, gözəlliyi ilə fərqlənən bir eposdur.

XIX əsrin ikinci yarısından dünya türkoloqlarının tədqiqat obyektinə çevrilən bir sahə olmuşdur. XX əsrdən isə türk alimlərinin diqqətindən yayınmamışdır. 1916-cı ildə ilk dəfə Kilisli müəllim RUFƏT bu dastanı ərəb əlifbası ilə çap etdirilmişdir. 1939-cu ildə Bakıda eposun nəşr etdirilməsi HƏMİD ARASLIYA nəsib olmuşdur. «Kitabi-Dədə Qorqud» həm yazılı, həm də şifahi xalq ədəbiyyatının nümunəsidir. Bu eposun əlyazma şəklində təqdim olunması bu fikri bir daha təsdiq edir.

Əsərin kitab adlanması da onun hər hansı yazılı bir mənbədən qələmə alınmasına, kitabdan kitaba köçürülməsinə əsas verir. Nümunələrdən məlum olur ki, hadisələr IX-XII əsr tarixi hadisələri ilə səsləşir. Lakin əsəri oxuduqca Dədə Qorqudun belə bir deyiminə rast gəlirsən: «Onlar dəxi bu dünyaya gəlib keçdi. Karvan kimi qondu köçdü. Əcəl aldı, yer gizlədi, fani dünya yenə qaldı. Gəlimli-gedimli dünya, bir ucu ölümlü dünya» - məlum olur ki, qəhrəmanların tarixi

daha qədimdir. Ən uzaq keçmişə, ən uzaq tarixə malik olan bu epos da, vətənə bağlılıq, valideynə ehtiram, sevdiyinə vəfəllilik, toy, nişan adət-ənənələri, bayramların, fərqli hadisələrin keçirilməsinə aid mərasimlər, hardasa günümüzə müəyyən mənada səsləşən ənənələrlə zəngindir.

Əsər on iki boydan, bir müqəddimədən ibarət olan epos, 200 il bundan əvvəl alman şərqşünas alimi Fridrix fon Dits tərəfindən üzə çıxarılmış, nəşr olunmuş bu əsər dünya elm aləminə məlum olmuşdur.

Uzun illər əsirlik həyatı yaşayan möhtəşəm abidənin hər boyu bir dastana bərabərdir.

Dastan nəsr və nəzmin vəhdətindən, aşıq-ozan dilindən həyata keçirilən, canlı danışq dilindən, lirik haşiyə və ricətlərin, təbiət təsvirlərinin, personajların müsahibəsindən ibarətdir. Eposun hər boyu da bu əlamət və keyfiyyətlərlə əhatə olunmuşdur.

Deməli, “hər boyu bir dastandır” deməyə haqqımız var. Birinci boy: «Dirsə xan oğlu Buğacın boyunu bəyan edər» adlanır. Fikirlərimizi bu boyda cərəyan edən hadisələrin əsasında izah etmək olar.

İldə bir kərə toy edən xanlarxanı Bayandır xan oğuzbəylərin qonaqlarıdır. Oğlulların ağ otağa, qızlıları qızıl otağa, övladı olmayanı qara otağa dəvətləyir. Bu məclisə dəvətli olan Dirsə xan bu seçimdən çox məyus olur. Evinə qayıdır, xatununu yamanlayır ki, Bayandır xan oğlu, qızı olmayanı Tanrı – təla qarğayıbdı, biz də qarğayız - dedi. Önümə qara qoyun yəxnisini gətirdi, yesin, yeməsə də getsin.

Bu boyda xalqımıza məxsus ənənələrin qabarıq formasını görürük. O hadisələrin üstündən uzun illər keçməsinə baxmayaraq, nəzir-niyaz vermək, yetim sevindirmək, toyların rayon yerlərində həyata keçirilən versiyaları ilə üst-üstə düşməsi, xalqımızın öz mili dəyərlərinə sadıqlıyından xəbər verməsidir. Davamlı hadisələrlə zəngin olan bu epos obrazlarını hər çətinliyin içərisinə atır, axırda onları qalib, üzuağ, qüvvətli ortaya çıxarır. Bu da bizim bir xalq kimi cəsurluğumuza, qürurluğumuza və mübarizliyimizə bir işarədir. Epos bir çox sınaqlar, deyimlər, yozmalar, ənənələrimizi yaşadan mərasimlərlə doludur. Bu adət-ənənələrimiz bəzən olduğu kimi, bəzən də formasını dəyişdirilmiş variantda da həyata keçirilir.

Bəzi məqamlarına toxunduğumuz, eposun birinci boyu olan «Dirsə xan oğlu Buğacın boyunu bəyan edər» özünün ən gözəl xüsusiyyətini, fərqli cəhətini oradakı oğuz tayfalarının birliyində, birinin digərinə arxa durmasında görürük. Birliyin, dostluğun, düşməyə qarşı sərt və dağılmaz, pozulmaz olmaları diqqətimizi cəlb edən cəhətlərdəndir. Bu boy yalnız müəyyən məqamları ilə on ikinci boyə bənzəyir. Yəni on ikinci boy birinci boyun təsiri ilə araya-ərsəyə gəlmişdir. Hər iki boyda ata-anaya qarşı hədsiz məhəbbət, istək, onlar üçün hər çətinliyə sinə gərmək kimi ideyaların üstünlüyü diqqət mərkəzindədir. «Ana südü ilə dağçiçəyi»nin məlhəmi belə bir əvəzsiz igidin sağlmasına səbəb olur. Hadisələrin gərginliyindən bəhrələnərək M.Rzaquluzadənin yazdığı nağıl-hekayə «Ana ürəyi, dağ çiçəyi» - bu eposdan qazandığı ilhamın qüdrətindən yaranmışdır, bu günün də sevilən bir əsərinə çevrilmişdir.

Dirsə xanın məhəbbətinin, diqqətinin bölünməsinə dözə bilməyən ətrafdakı qırx igid, xain-xoflu, tikanlı, iftira dolu sözləri ilə onun ürəyinə şübhə toxumu atdılar. Düşmənçilik yaratdılar, ata-oğul arasında:

«Bilirsənmi, a Dirsə xan, nələr oldu?!

Sənin yarumasın-yarçımasın oğlun

Ayağa qalxdı, qırx yigitin boyuna aldı,

Qalın oğuz üstünə çəri saldı.

Nə yerdə gözəl gördüsə, çəkib aldı.

Ağ saqqallı qocanın ağzın söydü.

Ağ birçəkli qarının saçın dartdı, döydü.

Sənin oğlun kür çıxdı, ərcəl qopdu.

... Böylə oğul olmaqdan, olmamış yaxşı,

Böylə oğul sənin nəyinə gərək?

Öldürsənə onu!» - dedilər. (K-D.Q. birinci boy)

Məkrli düşmən nifaq toxumunu səpir. Dirsə xan «qatı çəkdi, atdı, oğlana iki dalısının arasında vurub, yıxdı». Ürəyi dözmədi, amma «ol qırx namərd qoymadı». Pisniyyətli insanların, həm də ata-oğul arasına girdiklərinin şahidi oluruq.

Bu gün də belə bildiyimiz, bəlkə də o illərdən üzü bəri gələn bir ün, bir sədadır: «anaya ən istəkli bəhr - övladdır». Ananın ürəyi rahatlanmır. Buğacı axtarır. Qışda da, yazda da buz, qar içində olan Qazlıq dağını lənətləyir. Oğlunu axtarır. Onu qan içində tapır. Anasının isti nəfəsindən gözlərini açan Buğac onu belə məlumatlandırır:

Bəri gəlgil, ağ südün əmdiyim, ana!

Ağ birçəkli, izzətli, canım ana!

Axar suları qarğamagil,

Qazlıq dağının günahı yox.

Bitər otları qarğamagil...

Qazlıq dağının günahı yox.

Qarğasan, babamı qarğa,

Bu suç, bu günah babamdandı (K-D.Q. birinci boy)

Anasının köməyi ilə sağalan, əvvəlki vəziyyətinə qayıdan Buğac, atasının xəyanətini bağışlayır, onu qırx quldur igidin əlindən xilas edir. Yenə valideyn öyüdü, ata sevgisi, ata məhəbbəti hər şeyə üstün gəlir. Yolumuza işıq salan, darda, çətində karımıza gələn bu istək, bu sevgi burada da - bir daha qanımıza hopmuş ana sevgisi, ata məhəbbəti - hər şeyi unutturur. Mən belə düşünürəm ki, bu istək bizim keçmişimizdən gələn gözəl duyğulu bir mirasdır ki, qərinələr keçsə də, azalmaz, usanmaz.

«Ağ saqqallı qocalar sənin gedərsə,

Mənim də içimdə ağı tamam çəşmiş,

Biliyi yetmiş bir qoca bəy babam var,

Qurtarayım, qoymarım ol qırx namərdə» (K-D.Q. birinci boy)

Bəli, qoluzorlu, ürəyi dürlü bir «yigitin» babasına münasibəti elə belə olmalı idi. O, heç düşməncilik etməzdi.

Onun mərdliyi hər yana səs salır, Bayandır xan ona bəylik verir. Yenə alqışlar, dualar. Alqış və dua, nəzir və niyaz ilə dünyaya gələn Buğacıdır.

«... Ağ saqqallı babanın yeri cənnət olsun!

Ağ birçəkli ananın yeri behişt olsun!

Haqq yandıran çırağın yana duzçun

Qadir Tanrı sizi namərdə möhtac etməsin!

Beş kəlmə dua qıldıq, qəbul olsun!» (K-D.Q. birinci boy)

Xalqımızın inciləri qopuz havasında ruhlara gömülür. Ruhları daha da mübarizlik ruhunda göylərin yeddinci qatına qaldırır. «Anam başım tacı», «bir qoca bəy babam söyləyir». Bu gündə ananı, atanı baş tacı tutan övladların sayı çoxdur. Allah amanında olsunlar.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında çox məqamlar fikirlərimizi təsdiqləyir. Bir neçə səhnədə də adət-ənənəmizin bənzərliyini görürük. Ata ilə oğlu bir arada görünən ana, həqq-təlalaya şükürlər edir. Qurbanlar kəsir, aclar doyurur, sədəqələr paylayır. Sınmır aldanmağından, onu günahlandırır, sevinir.

Ona nə söyləmiş?

«Heç kimə bənzəmədi

Cümlə aləmləri yaradan

Allah-təala!

Ol öydüyüm uca Tanrı

Dost oluban

Mədət versin, sizə

Xanım.

Hey!»

Bu günümüz üçün aktual olan münasibət, sevdiyini qorumaq, bağışlamaq, səhvini üzünə vurmamaq kimi mənəvi duyğular - bir örnəkdir, mirasdır, vəsiyyətdir.

Azərbaycan xalqının tarixi abidəsi demək də çox haqlıyıq, çünki bu günə qədər müəyyən təsirlərə məruz qalsa da, öz dəyərlərini yaşadan, gələcək nəsillərə ərməğan edən adət-ənənələrimizin bədii nümunəsini bütün boylarda müşahidə edirik.

Xalq arasında həmişə çətinliyə düşənin xilaskarı kimi dəyərləndirilən «Xıızr» obrazı bu eposda günümüze qədər yaşadılan nümunədir. «Xıızr kimi kimsəsizlərə yiyə durdu», «O çətin anda Xıızr kimi ortaya çıxdı», «Hər zaman Xıızr kimi arxa divardı» ifadələri çətinliyə düşənin

köməyinə çatan obraz kimi formalaşmış Xızra aiddir. Eposun birinci boyunda müşahidə etdiyimiz, bu obrazın təsiri ilə yaranmış ifadələr xalq arasında yaşamışdır. Sağalmaz yaraların, ağır xəstəliklərin də bəzən xalq arasından çıxmış bir ağbirçək tərəfindən otların köməyi ilə sağaldılması da eposdakı hadisələrlə üst-üstə düşür.

Dərin, ucsuz bir xəzinə timsalı kimi formalaşan bu eposdan hələ uzun illər istifadə olunacaq, araşdırılacaq. Yalnız birinci boya müraciət olunmuşdur. Gələcək işlərdə də digər boylarındakı adət-ənənələrimizin günümüzə səsələnən cizgilərinə də müraciət etmək gərəkdir.

Çalışaq ki, bu gün də, sabah da, yaxın və uzaq gələcəkdə də kökümüzə laqeyd olmayaq, günümüzə səsələnən döyüş səhnələrini, alqışları, qarğışları, böyük-küçük məsələlərini gəncliyin diqqətinə bir daha və bir başqa şəkildə çatdıraq.

Dədəm Qorqudun söylədiyi rəvayətlər, hadisələr uzaq keçmişdə baş vermişdir. Uzun illər qərib ölkələrdə sürgünlükdə yaşayan bu salnamə, hər zaman müasirdir, nəsihətamizdir, tərbiyəvi fikirlərlə zəngindir. Buradakı mübarizlik, qəhrəmanlıq, vətənpərvərlik kimi mənəvi hisslər dünyaməzən tükənməyən xəzinəsidir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. «Kitabi-Dədəm Qorqud» əla lisani-taifeyi-oğuzan. Bakı, Yeni Nəsrilər evi, 1999.
2. Kitabi-Dədəm Qorqud. Bakı, 1978.
3. Kitabi-Dədəm Qorqud. (Tərtib edən Ş.Cümşüdoğ). Bakı, 1995.
4. Kitabi-Dədəm Qorqud. (Tərtib edən H.Araslı). Bakı, 1978.
5. Kitabi-Dədəm Qorqud. (Tərtibçilər F.Zeynalov, S.Əlizadə). Bakı, 1988.
6. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. ADU nəşri. Bakı, 1976
7. S.Q.Əlizadə. «Kitabi-Dədəm Qorqud» nəşrlərindəki oxunuş fərqləri haqqında qeydlər. ADU-nun «Elmi əsərlər»i Bakı, 1977, №4, s.39-45.

**Сэменгюл Гафарова**

#### **Художественное отображение традиций и обычаев в дастане «Книга моего деда Горгуда»**

#### **Резюме**

Азербайджанский язык является национально-культурным богатством нашего народа. Исследованию подвергается зарождение национальных обычаев и традиций, сохраняющихся в народной памяти вплоть до сегодняшнего дня.

**Qafarova Semengul**

#### **Literary display of the traditions and customs in “Kitabi-Dede Qorqud”**

#### **Summary**

Azerbaijani language is the national-cultural wealth of our nation. The emergence of customs and traditions of the Azerbaijani people, kept in the memory of the nation till nowadays.



## İLYAS ƏFƏNDİYEV DRAMATURGIYASINDA İSTEHSALAT MÖVZUSU

**Açar sözlər:** *bədii konflikt, pyes, istedad, obrazın xarakteri, dramaturgiya aləmi, İdeya-bədii keyfiyyət, həyatın ehtiyacları*

**Ключевые слова:** *художественный конфликт, пьеса, талант, характер образа, мир драматургии, идейно-художественное качество, требования жизни*

**Key words:** *Art conflict, the play, talent, character, the world of drama, ideological and artistic quality, the demands of life*

Xalqın ədəbiyyat və mədəniyyət tarixində o simalar şərəfli mövqe tuturlar ki, onlarda dərin müasirlik ruhu, güclü vətənpərvərlik hissi, böyük yazıçı cəsarəti və səmimiyyəti vardır. Xalq yazıçısı, əməkdar incəsənət xadimi, görkəmli nasir və dramaturq İlyas Əfəndiyev də belə sənətkarlardan biridir. İ.Əfəndiyevin yaradıcılığına məxsus emosionallıq, dərin psixologizm, incə lirizm hər iki pyesində özünü qabarıq şəkildə göstərməkdədir. Bütün bunlar bir-birini tamamlayaraq İ.Əfəndiyev sənətinin yaşamaq xüsusiyyətini təmin etməkdədir.

Xalqın ədəbiyyat və mədəniyyət tarixində o simalar şərəfli mövqe tuturlar ki, onlarda dərin müasirlik ruhu, güclü vətənpərvərlik hissi, böyük yazıçı cəsarəti və səmimiyyəti vardır. Onlar həyatın ehtiyaclarından irəli gələn vacib məsələləri qələmə alır, rast gəldikləri, müşahidə etdikləri nöqsanları da cəsarətlə tənqid atəşinə tutur, eybəcərlik və çirkinliyin təzahürlərinə qarşı prinsiplə mövqedən mübarizə aparırlar. Xalq yazıçısı, əməkdar incəsənət xadimi, görkəmli nasir və dramaturq İlyas Əfəndiyev də belə sənətkarlardan biridir.

İdeya-bədii keyfiyyət ölçüsü olan müasirlik İ.Əfəndiyevin yaradıcılığında həmişə təkanverici qüvvə olmuşdur. Onun müxtəlif janrlı əsərlərində müasir varlığın dolğun mənzərəsi, müasirlərimizin canlı surətləri, xalqımızın müdrikliyi, ictimai və mənəvi inkişafı öz əksini tapmışdır. “Fəal yenilik duyğusu, təzəni, işığı, sabahı ifadə edən hər şeyə şairanə, həssas və heyran bir münasibət və istedadın zahiri əlaməti deyil, təbii-fitri bir xüsusiyyətidir” (1, 5). Onun yazısı “mən”inin ən çox və ən tam halda təzahür etdiyi keyfiyyətdir.

Müşahidə dairəsi geniş və mədəni səviyyəsi yüksək olan yazıçı İ.Əfəndiyev yaradıcılığa hekayə ilə başlamış, daha sonralar ədəbiyyatın xüsusilə iki mühüm janrı sahəsində fəaliyyətini davam etdirərək görkəmli nasir və dramaturq kimi şöhrətlənmişdir. Yazıçı hər iki sahəni ardıcıl davam etdirmiş, birindən digərinə məharətlə keçmiş, tamaşaçıda dərin maraq doğuran nümunələr yaratmışdır. “Onun nəsr dramatik elementlərlə zəngin olduğu kimi, pyesləri də nəsrə xas olan, xüsusən epik romanlarda nəzərə çarpan dolğun xarakterlərə, kəskin konfliktlərə, əhatəli sujet xəttinə malikdir” (2, 10).

İ.Əfəndiyev dramaturgiya aləminə 1943-cü ildə H.Mehdi ilə birgə yazdığı “İntizar” pyesi ilə gəlmişdir. İlk qələm sınağı olan “İntizar”dan sonra axtarışlarını inamla davam etdirən yazıçı Azərbaycan ədəbiyyatında əmək-istehsalat mövzusunda dair ilk pyesin müəllifi oldu. “İşıqlı yollar”ı (1947) yazdı. “Dramaturji təcrübəsinin azlığı və mövzunun bu janra demək olar, təzəcə gətirilməsi müəllifi çətinliklərlə üzləşdirsə də o, (3, 27). H.Mehdinin sözləri ilə desək, “bir sıra ciddi və sağlam xüsusiyyətləri ilə nəzəri cəlb edən”... (4) pyes yarada bildi. “İşıqlı yollar” işlənmə tərzinə görə nəzəri cəlb edir. Ölkəyə on yeddi milyon ton neft vermək uğrunda mübarizə hərəkətinə qoşulan, həyatı gözəlləşdirmək üçün fədakarlıqla çalışan əmək adamlarının – qocaman buruq ustası Baba dayının, istedadlı gənc mühəndis Gülaranın, mədəni partiya təşkilatının katibi Vasilyevin, kənddən şəhərə işləməyə gəlmiş cavan Cəfərqulun obrazları əsasən müvəffəqiyyətlə işlənmişdi.

Pyesdə gənc fəhlə və mütəxəssis kadrlar hazırlamaq məsələsinə geniş yer verilmiş, onlarda insanlıq duyğusu, vətəndaş qeyrəti, vəzifə məsuliyyəti və s. keyfiyyətlər dramaturq tərəfindən ətraflı şəkildə işıqlandırılmışdır.



Gənc dramaturq pyesdə aktual-ictimai məsələlərə toxunmuş, həyatı yüksəltmək, neft hasilatını artırmaq məqsədilə gecəsini gündüzə qatan yaddaqalan silsilə xarakter surətlər də yaratmışdır. Bu surətlər içərisində Elmar surəti özünün işgüzarlığı, istedadı ilə diqqəti cəlb edir. Yarış prosesində həlledici bir şəxs kimi təqdim edilən Elmar nə qədər bacarıqlı, istedadlı olsa da, müsbət qəhrəman tipi deyildi. Dramaturq obrazın xarakterindəki ziddiyyətləri ilə yanaşı, kölgəli cəhətlərini də verməyə çalışmışdır. Elmar şöhrətpərəstlik və mənəmlik azarına tutulmuş adamdır, başqalarının məsləhəti ilə hesablaşmaq istəmir, köməyə ehtiyac duyanlara münasibətində çox vaxt etinasızlıq, saymazlıq və sərtlik göstərir. Dostuna həqiqəti başa salmağa, vəzifə məsuliyyətini və insanlıq borcunu xatırlatmağa çalışan mühəndis Səlim deyir: “Ölkədə on yeddi milyon ton nefti mexaniki surətdə hərəkət edən hissiz-duyğusuz kaçıqalar deyil, insanlar verəcək. Ən coşğun arzular, ən səmimi duyğularla qanadlanan insanlar” (5, 92).

Bu həqiqəti nəinki Elmar kimi istedad, hətta ən adi adam da başa düşə bilər. Amma tutulduğu xəstəlik Elmarı işdə də rəhbərlikdə də səhv yola çəkir, hər şeyi öz xudbin hissələrinə qurban vermək dərəcəsinə çatdırır. Odur ki, dostu Səlimin də, sevdiyi Güləranın da haqlı sözləri ona təsir etmir. Əgər Elmar doğrudan da şöhrətpərəst və egoistdirsə, mədənin kəsirini hələlik ört-basdır edirsə, dalbadal saxta məlumatlar verirsə, bunları bilə-bilə lovğalanıb gözə kül üfürürsə, üzərində birgə işlədikləri ixtiradan yoldaşlarını uzaqlaşdırmaq istəyirsə, belə bir adamı necə bağışlamaq olar?

Yox, bu asanca başa gəlsə, onda sözün əsl mənasında həmin mənfi xüsusiyyətləri Elmara aid etmək əbəsdir.

Göründüyü kimi, konfliktin həlli nöqsanlıdır. Ziddiyyətlərə qarşı kəskin mübarizə güzəştə nəticələnmişdir.

Ədəbiyyatşünas Y.İsmayılovun yazdığı kimi “Obrazın xarakterindəki ciddi qüsurlar aradan qaldırılarda inandırıcılıq pozulmuşdur” (6, 33).

Pyesdə yadda qalan bir sıra surətlər də vardır. Bunlar təmiz mənəviyyətli, işgüzar, vətəninə, xalqına sədaqətli, fədakar adamlardır.

“İşıqlı yollar” pyesindən sonra 40-cı illərdə qələmə alınan “Bahar suları” (1948) pyesi yalnız müəllifin yaradıcılığında deyil, ümumən dramaturgiyamızın inkişafında irəliyə doğru addım saymaq olar. Adı çəkilən birinci pyesdən fərqli olaraq “Bahar suları”nda hadisələrin cərəyan etdiyi məkan kənd mühitidir. Hər iki pyesin mövzusu istehsalat-təsərrüfat sahəsi ilə bağlıdır. Pyesdə təsərrüfat və istehsalatla əlaqədar məsələlər iqtisadi hüquq çərçivəsində qalmayıb obrazların ağıl və hissələrindən keçirilərək mənəvi-əxlaqi problemlərə çevrilir, ictimai-estetik mənə kəsb edirdi. Əsərin bədii konfliktini istehsalat və məişət xətlərinə əsaslanırdı. Bu xətlər isə, M.Arifin dediyi kimi bir-birindən ayrı deyildir. “Onlar bəzən məvazi gedir, bəzən bir-birinə qarışır, bir-birini tamamlayırlar” (7, 275).

Müəllif bəzi əsərlərdə olduğu kimi, konfliktini köhnə-təzə sədrin zidd hərəkət və münasibətləri əsasında kəskinləşdirməmişdir. O, iki obraz (Alxan-Uğur) arasına nəinki “nifaq toxumu” səpmiş, əksinə ümumi məqsəd birliyindən irəli gələn sosial və mənəvi duyğuları, anlaşma və təşəbbüsləri daha da möhkəmlətmək mövqeyi tutmuşdur.

Alxan canı kimi sevdiyi doğma kəndinin inkişafı üçün bacarığını əsirgəməyən, mərd, qeyrətli vətəndaşdır. Onun “yaşamaq yaratmaq deməkdir”, “insan dünyaya zinət vermək üçün gəlmişdir” – sözləri adicə qənaətdən reallaşan həqiqətə çevrildiyinə görə cazibəlidir, xarakterin mahiyyətində istiqamətləndirici cəhətdir. On yeddi il başçılıq etdiyi kolxozun taleyində mühüm xidmətlər göstərmişdir. O, təsərrüfatı yaxşı bilən və adamlarla rəftarı bacaran nüfuzlu şəxsiyyətdir. Amma qeyd edək ki, həyat təcrübəsinin zənginliyinə baxmayaraq, savadının azlığı, yaşının çoxluğu, Alxanı fəaliyyət imkanlarını genişləndirməyə qoymur. Bunu o özü də başa düşür və etiraf edirdi. “Qartal kimi yüksəlmək, göylərə cövlan etmək, fələyə qədər qalxmaq istəyirsən. Ancaq nə edəsən ki, qanadı qırıq quş kimi çırpınıb yerdə qalırsan. Savadım azdır, elmim yoxdur...” (8).

Qabiliyyətli cavanları irəli çəkməkdən dönə-dönə sözsələn Alxan bilikli, ağıllı və enerjili başçıya ehtiyac zərurətini xüsusi nəzər çarpdırması təsadüfi deyildi. O, Uğuru belə gənclərin bir nümayəndəsi bilib, vəzifəsini könüllü olaraq ona təhvil verir.

Uğuru sədrliyə nə şöhrət, nə vəzifə ehtirası, nə də kiçik və xudbin niyyət çəkib gətirmişdir. Uğur-Alxan xəttində “hadisələrin inkişaf prosesindən doğub yaranan inkişaf” kəskin ziddiyyət yox,

əsasən, müəyyən ümumilik, həm də həyatın sürət və tələbi kimi ayaqlaşma zərurətindən irəli gələn fərqləri axtarmaq daha məqsədəuyğundur.

Uğur beşillik əsgəri xidmətdən sonra doğma kəndində gördüyü dəyişikliklərlə kifayətlənməyib “qarşımızda açılan üfüqlər oqədər geniş, arzularımız o qədr böyükdür ki” deyər, daha irəli getmək, yeni-yeni zirvələr fəth etmək eşqi olər yaşayırdı.

Mən istərdim ki, elektrik yalnız kəndlərimizə işıq deyil, tarlalarımıza su versin! Taxıl döysün! Yüklə daşısın!... Qızıl zəmilər dərya kimi dalğa vurub həyatı öz ağışuna alsın! Kolxoz anbarına o qədər sarı buğda axsın ki, onun qabağında heç bir ehtiyac duruş durub dayana bilməsin.

Gənclərin təqdimində də müəllifin müəyyən uğurları göz qabağındadır. Ümumiyyətlə, İ.Əfəndiyevin elə bir nəsr və ya dram əsəri yoxdur ki, orada gənclik əhəmiyyətli mövqe tutmasın, sözünü deməsin, qabiliyyətini və ləyaqətini göstərməsin. Sədəf, Şəfəq, Turac, Uğur yenilik duyğusu, Vətən və xalq sevgisi bu cavanları birləşdirən, eyni məqsədə yönəldən, vahid yolun yolçusu edən başlıca xüsusiyyətlərdir.

Sədəf “məni unutma” deyib cəbhəyə gedən Uğuru beş il gözləmiş, “hər açılan səhərdə, hər gələn baharda” onu görmüşdür. Sədəf həyəcanlı günlər keçirsə də heç vaxt ümidini itirməmiş, dözümsüz olmamışdır. Varlığını zəhmətə və məhəbbətə bağlayan bu gəncin təbiətində bir sadəlik, mərdənəlik və dəyanət vardır. Dramaturq Sədəf – Uğur münasibətlərinin müharibəyədək mahiyyəti barədə konkret heç nə demir. Amma “məni unutma”nın adicə ifadə olmadığını, cəbhədən iki il məktub gəldiyini bir fakt kimi nəzərdən qaçırmmamalıyıq. Sədəfin necə səmimi və təvazökar olduğunu da nəzər alsaq Uğuru “Mən özüm gözləmişəm” deyəndə alicənablıq etdiyini, heç kəsin boynuna minnət qoymaq istəmədiyini başa düşər, itirilmiş məhəbbətin əzabını çəkə-çəkə “görünür belə lazım imiş” qənaətinə gəldiyini duyar, zaman və məkan hökmünün gücünə inanarıq.

Kəskin ziddiyyət yox, əsasən, müəyyən ümumilik, həm də həyatın sürət və tələbi ilə ayaqlaşma zərurətindən irəli gələn fərqlər axtarmaq daha məqsədəuyğundur. Əsərdə Uğur mühüm bir uğur qazanırsa, bu da ən əvvəl kollektivin gücünə, Alxan və Alı kimi ağaqqalların məsləhət və köməyinə arxalanmağın nəticəsi kimi qiymətləndirilməlidir.

Pyesdə iştirak edən obrazlardan biri də əməksevər, yeniliyə can atan Turac surətidir. Turacın simasında müəllif C.Cabbarlı ədası ilə, Gülüş (“Sevil” pyesi) xisləti və biçimində orijinal bir obraz yaratmışdır. O da Gülüş kimi özünəməxsus qətiyyəti, cəsarəti və sadəliyi ilə diqqəti cəlb edir. O getdiyi yerə saflıq, şüxluq və gümrahlıq gətirir, sözlərindəki və hərəkətlərindəki saf məntiqlə maraqlə doğurur. Səmmimi rəfiqə, həqiqi dost və yoldaşdır. Ədalətsizliyə, ikiüzlüyə qarşı barışmazdır, bunlara qarşı münasibətini özünəməxsus bir tərzdə qətiyyətlə bildirəndir. Əmisioğlu Uğura “dünyada hər şey dəyişir, amma bircə şey heç vaxt dəyişməz!” – deyəndə əsl məhəbbəti nəzərdə tutur. Eşidəndə ki, Uğur başqa birisini sevir, heç nə ilə hesablaşmaq istəmədən onu kəskin ittiham edir. Sədəfi el içində xar etdiyinə görə “məşhər ayağı”na çəkir. “Axı sən niyə başqasının işinə qarşırsan?!” – deyən Uğura qəti və kəskin cavab verir: “Qarışaram, hələ bir az da o yana gedərdəm. Qızları üzüyola tapmışsan, birini burada dəli eləyib gedəsən, birini də orada! İndi qal ortada, görüm nə edəcəksən!” (8, 31).

Bu sözlərdə Gülüş hökmü, cəsarəti və sərbəstliyi vardır.

Üzdə sakit görünən Sədəfin daxildə nələr çəkdiyini bilən Turac istəyir ki, rəfiqəsi Uğurla qəti “haqq-hesab” çəksin. Sədəf eşidəndə ki, hər şey Şəfəqə çatdırılmış, bunu biabırçılıq sayır və Turacı günahlandıraraq deyir: “Sən məni o qədərmi düşüb-itmiş bir adam hesab edirdin? Mən ürəyimi parçalayıb tullaram, ancaq bir də”... (9, 58).

Turacda ötkəmlik, zahiri sərtlik və “amansızlıq”la yanaşı daxili bir kövrəklik, həssaslıq və zəriflik də vardır. Məsələnə dərindən başa düşdükcə o, yalnız iztirablar keçirən Sədəfin yox, “qərib” Şəfəqin də halına acıyır.

Bu keyfiyyəti, insani ləyaqət və dəyanəti Sədəfdə və Şəfəqdə – eyni gənci sevən iki qızda aydın müşahidə edirik.

İ.Əfəndiyevin yaradıcılığına məxsus emosionallıq, dərin psixologizm, incə lirizm hər iki pyesində özünü qabarıq şəkildə göstərməkdədir. Bütün bunlar bir-birini tamamlayaraq İ.Əfəndiyev sənətinin yaşamaq xüsusiyyətini təmin etməkdədir.

## Ədəbiyyat:

1. Qarayev Y. Müasirliyin sabitliyi. İ.Əfəndiyev. Seçilmiş əsərləri. I cild, Bakı, Yazıçı, 1984.
2. Azərbaycan jurnalı. 1984. № 3.İ.Əfəndiyev 70.
3. Seyidov Y. İlyas Əfəndiyev – oçerk. Bakı, Azərnəşr, 1975.
4. Mehdi Hüseyn. Işıqlı yollar. Ədəbiyyat qəzeti, 1947, 30 iyul.
5. Əfəndiyev İ. Seçilmiş əsərləri.
6. İsmayılov Y. “Yeni hisslər, yeni duyğular”, Azərbaycan jurnalı, 1961, № 5.
7. M.Arif. Bahar suları. Seçilmiş əsərləri. III cilddə, I cild, Bakı, Azərnəşr, 1964.
8. Əfəndiyev İ. Seçilmiş əsərləri.
9. Əfəndiyev İ. Seçilmiş əsərləri.

**Ифрат Алиева**

## Производственная тема в драматургии Ильяса Эфендиева

### Резюме

В истории и литературе народа славное место занимают те личности, которые обладают духом современности, сильным чувством патриотизма, большой писательской смелостью и искренностью. Народный писатель, заслуженный деятель искусств, выдающийся прозаик и драматург Ильяс Эфендиев относится именно к таким мастерам слова. В обеих пьесах И.Эфендиева четко проявляются свойственные его творчеству эмоциональность, глубокий психологизм, тонкий лиризм. Все это, дополняя друг друга, обеспечивают живучесть творчества И.Эфендиева.

**Ifrat Aliyeva**

## Industrial theme in the Ilyas Efendiyev's dramatic art

### Summary

In history and the people literature, the nice place has been occupied with those persons who possess spirit of the present, with strong feeling of patriotism, the big literary boldness and sincerity. The national writer, the honored worker of arts, the outstanding prose writer and playwright Ilyas Efendiyev concerns such masters of a word. In I.Efendiyev's both plays the emotionality, deep psychologism, thin lyricism are accurately shown peculiar to its creativity. All it, supplementing each other, provide survivability of I.Efendiyev's creativity.

**NİZAMİ TAĞISOY**  
**Bakı Slavyan Universiteti**  
*Azərbaycan*

## QARAQALPAQ DASTANLARI: MOTİVLƏR, PROBLEMLƏR, QƏHRƏMANLAR

**Açar sözlər:** *qaraqalpaq, dastan, jirau, vətən, batır, qəhrəman*

**Ключевые слова:** *каракалпак, дасман, жырау, родина, защита, мотив, батыр, герой*

**Key words:** *karakalpac legend, jirau, motherland, defense, batir, hero, In the presented article*

Qaraqalpaq xalqının həyatı son dərəcə ağır və keşməkeşli olduğundan bu hadisələrin əksəriyyəti dastanlarda, rəvayətlərdə, əfsanələrdə və s. müfəssəl şəkildə öz əksini tapmışdır. Çöllük qəbilələri uzun illər ərzində Çingiz xan qüvvələrinə sinə gərməyə məcbur olmuşlar. Buna görə də qaraqalpaqların monqol hücumlarını dəf etməsini əks etdirən məqamların biz qaraqalpaqların “Güldursun haqqında rəvayət”ində əks olunduğunu görürük. Bu əsərdə Vətən

qeyrəti, xalqperəstlik sevgi-məhəbbət hissələrini üstələyir. Burada Güldursun adlı qızın öz doğma obasını, vətəni sevgisinə qurban verib monqollardan olan hərbi rütbəli bir kişiyyə getməsi tənqid olunur, qızın belə davranışı və seçimi pislənir. Monqollar dövründən sonrakı qaraqalpaq tarixi Qızıl Orda, Noğay İttifaqı (XIII-XIV əsrlər) ilə bağlı olmuşdur. Qaraqalpaq tarixinin «Noğay» dövrü, onların mədəniyyət tarixi bizə gəlib çatmış epik nümunələrdə öz əksini tapmışdır (3, 58).

Qaraqalpaq xalqının formalaşma dövrünü tədqiqatçılar əsasən XI-XIV əsrlərə aid edirlər. XV əsrdə isə qaraqalpaqların Noğay İttifaqı tərkibində formalaşması başa çatır. XIV-XVI əsrlərdə isə qaraqalpaqların bir sıra epik poemaları yaranır ki, onların sırasında əsasən «Şəhriyar», «Koblan», «Yedige», «Yer Şora», «Alpamıs», «Qurbanbəy», «Yer Zıuar», «Qırx qız» və s. adları çəkilir. Sonrakı dövrlərdə qaraqalpaq eposu «Maspatşa», «Qərib-aşıq», «Yusif-Əhməd» və başqaları qismində təqdim olunur (2).

Qaraqalpaq qəhrəmanlıq dastanlarının əksəriyyətinin başlıca ideyası şər qüvvələrə qarşı mübarizənin təsviri, qəhrəmanlığın vəsf olunması kimi mövzuları əhatə edir. «Alpamıs» dastanında özbəklərin «Alpamıs»-ında olduğu kimi feodal dağıntılıq şəraitində olan qəbilələrin birləşdirilməsi, vətənin qorunması, məkrliyin ifşa, dostluq və sevginin tərənnüm edilməsi və s. kimi məsələlər əsərin leytmotivini təşkil edir. «Bozoğlan» eposunda vətənin müdafiəsi ilə yanaşı, ədalətsiz şahın ifşa olunması, xalq içindən çıxmış igid Bozoğlanın vətən təəssübkeşi və ədalət tərəfdarı olduğunu göstərmək diqqət mərkəzində dayanır. «Şəhriyar» epik poeması fantastik və nağılvari motivlərlə zəngin olmaqla qaraqalpaq xalqının daha erkən yaradıcılıq nümunəsi kimi diqqəti cəlb edir.

Qaraqalpaq dastanlarında təsvir olunan hadisələr heç də hər hansı qaraqalpaq qəbiləsinin konkret çərçivələri ilə məhdudlaşmır (məlumat üçün qeyd edək ki, qaraqalpaqlar on dörd uruq (on dörd uru) və daha on səkkiz soydan ibarət olmuşlar). Bu dastanlarda bir qayda olaraq çoxsaylı qaraqalpaq qəbilələrinin fikir və düşüncəsi haqqında söhbət gedir. Qaraqalpaq dastanlarının xarakterik xüsusiyyətlərindən biri onların musiqiyə daha yatımlı olması ilə bağlıdır. Qopuz vasitəsilə ifa olunan qaraqalpaq xalq melodiyaları milli qəhrəmanlıq eposunun özünəməxsus keyfiyyətlərini öz mahiyyətində əks etdirməkdədir (2, 6).

Qaraqalpaq dastanları şifahi şəkildə bir nəsil söyləyici - dastançıdan (jırau və baksıdan) digərinə ötürülməklə ustad şeyird münasibətlərinə söykənərək yayılmış, təbliğ edilmişdir. Xalq nəğməkarlarının ustalıq səviyyəsi həm də dastanların bədii-dəyər göstəricisi kimi ortada dayanır. Dastan hər hansı konkret tarixi dövrün məhsulu olsa da, onun şifahi ifasında əsərin zaman keçdikcə kamilləşməsi, ovxarlanması baş vermişdir. Dastan mətnlərinin yaxşılaşdırılması, kamilləşdirilməsi də jırau və baksı ifasından asılı olmuşdur.

Qaraqalpaq xalq dastanlarının əksər qəhrəmanlarının valideynləri «tört tülük» («dörd mal-dövlət» buraya saysız-hesabsız qoyun (keçi), dəvə, at, inək daxildir) zənginliyini özündə birləşdirən varlı insanlardır. Qaraqalpaq qəhrəmanlıq dastanlarında əsas obrazların züryətsiz, övladsız olması da maraqlıdır və bu digər türk, şərq dastanları üçün də xarakterik cəhətdir. Öz genezisinə görə belə dastanlar lap qədim dövrləri əhatə edir. Qaraqalpaq dastanları üçün Azərbaycan, Anadolu, Orta Asiya dastanları üçün xarakterik olan valideynlərin müqəddəs yerləri ziyarət etdikdən sonra uşağın doğulması, müqəddəs ruhların yuxuya girib uşaq dünyaya gələcəyi barədə xəbər verməsi və s. kimi hallar səciyyəvidir.

Qaraqalpaq dastanlarında uşağın doğuluşuna xüsusi əhəmiyyət verilir, adətən onun digər uşaqlardan böyük, iri bədənli, cüssəli olduğu göstərilir. Görünür, möcüzəli doğuş motivi lap qədim zamanlarda meydana gəlmiş köhnə anlayış və baxışlarla bağlı olmuşdur.

«Koblan», «Alpamıs», «Yazgəlan», «Qurbanbəy», «Qırx qız» dastanlarında batır valideynlərin tək övladı deyil, onun bacısı da olur. Oğlanın doğuluşu ilə bağlı bir qayda olaraq təntənəli məclis qurulur. Belə məclislər bir gün yox, hətta bir neçə gün yox, qırx gün, qırx gecə davam edir. Çoxlu mal, heyvan kəsilir, aul əhli, ətraf aullardan qonaqlar dəvət edilir, böyük şadyanalıq keçirilir, deyir, gülür, çalır, oynayırlar.

Qaraqalpaq dastanlarında batırın qız ardınca yola çıxması da mühüm yer tutur. O, atını yola çıxmağa hazırlamaqla, həm də silah seçir. Məsələn, Alpamısın Bayşubarı, Koblanın Sarıala atı seçməsi belədir. At seçimi qaraqalpaq qəhrəmanlıq dastanlarında xüsusi detaldır. Lakin eyni zamanda bəzi dastanlarda («Maspatşa», «Qurbanbəy», «Qırx qız» və b.) bu motiv faktik olaraq yoxdur. Bu da onu göstərir ki, bütün dastanlarda ənənəvi motivlərin təkrar olunmasına heç lüzum da yoxdur. Qaraqalpaq dastanlarında qız (gələcək arvad) seçmə ilə motivə də xüsusi diqqət

yetirilir. Məsələn, Koblan Qurtqanı, Alpamıs Gülbarçını, Arıslan Gülayimi, Maspatsa Ayparçanı, Yer Zuar Anyacamalı beləcə seçib axtarır. Qız axtarışı dastanların əksəriyyətinin konfliktinin əsasını təşkil edir. Qız axtarışı zamanı qəhrəmanlar bir neçə pəhləvanı məğlubiyyətə uğratmalı, qızıl hədəfi vurmalı, qızı götürüb qayıdarkən düşmən qüvvələrlə yarışa girməli, mübarizəni öz xeyrinə həll etməlidir. Dastanlarda yer alan döyüş və təkbətək mübarizələr əksər hallarda əsərin kulminasiya nöqtəsidir.

Qaraqalpaq dastanlarının xeyli digər xüsusiyyətləri də vardır ki, onlar da dastanların ideya məzmunu və kompozisiya quruluşu ilə üzvi surətdə bağlıdır. Məsələn, «Qırx qız» dastanında qəsr tikintisi, Aşir, Amangül, Sayek və Çoban Jurının Allahyar bəyi aldatması və s. epizod və motivlərə biz digər dastanlarda da rast gəlirik. Və yaxud iki bəy qardaşların övladları dünyaya gəldikdən sonra onlardan birinin Bayburanın, digərindən Baysarıdan töycü istəməsi Tayşaxanın (kalmıqlar) ölkəsinə getməsinə gətirib çıxarırsa, Ultanın Barçınla evlənməklə bağlı özünəməxsus xarakteri ortaya qoyulursa, Alpamısın yeddi il yeraltı zindənda bağlı qalması ilə nəticələnirsə («Alpamıs»), «Koblan» dastanında divlərlə uzun müddətli və ölümcül mübarizələrin aparılması (Kobikli, Bökədiv və Alanqasar-Alıpdıv, Çarıqlı-div, Gizir-div) və onların məhv edilməsi arvadın qohumları tərəfindən kömək, pərilərin yaşadıkları yeri ələ keçirmə kimi hadisələrlə, mənzərələrlə rastlaşırıq. «Maspatsa», «Yazgələ», «Qurbanbəy» və digər dastanlarda da biz özünəməxsus orijinal məqamlar görürük.

Qaraqalpaq qəhrəmanlıq dastanlarının bir sırasının kompozisiya quruluşu xalq nağıllarının süjet quruluşu ilə eynilik təşkil edir. Nağıl süjetləri xalq eposu ifaçıları, improvizatorları tərəfindən bacarıqla istifadə olunur. Eyni zamanda burada digər dastanlar üçün xarakterik olan kontaminasiya hadisələri ilə də rastlaşırıq. Qaraqalpaq qəhrəmanlıq dastanları öz süjet və kompozisiya orijinallığını saxlamaqla, həm də digər xalqların dastanlarının süjet və kompozisiya, xüsusən özbək, qazax və başqurd eposunun xüsusiyyətlərini özündə daha çox əks etdirməkdədir.

Qaraqalpaq dastanlarının başlıca personajı batırıdır. Batırı bəzən Bahadır da adlandırırlar. «Batır» mənasında həm də «mərd» («məsu»), «pəhləvan» («palvan»), «ər» («er»), «kövsər» («kaysar»), «sultan» ifadələrindən də istifadə edilir. Belə sözlərdən Azərbaycan və özbək dastanlarında istifadə olunmasına da təsadüf edilir. Batır xalq maraqlarını bütün hallarda fərdi maraqlardan üstün hesab edir. Məsələn, «Qırx qız» dastanının baş qəhrəmanı deyir: «Xalq yoxsa – batır yoxdur, doğma torpaqsız batır yoxdur». Batırlar əksər hallarda xalqın xoşbəxtliyi uğrunda özünü qurban verməyə hazır olurlar. Qaraqalpaq qəhrəmanlıq dastanlarında əsas hadisə və obrazlar baş qəhrəman ətrafında qruplaşdırılır. Məsələn, Alpamısla onun valideynlərinin, bacısının, Yadıgarın, Barçının, Qaracanın, Həşimin, Kültayın obrazları belə əlaqələr müstəvisindədir. Onlar sanki ikinci dərəcəli, köməkçi rol oynayırlar. Arıslan, Sərfinaz, Otbaskan, qırx qız, onların valideynləri Gülayimlə sıx bağlıdırlar. «Koblan»da Polad, Qurtqa, Qaraman, Mirzə Saim, Yersəim, Ayıllı Orak və başqaları Koblan ətrafında birləşmişlər.

Adətən batırların oğulları qoçaq, igid doğulurlar. «Alpamıs»da Yadıgar «Koblan»da – Mirzə Saim, «Maspatsa»da Adilşah, «Yazgələ»də Baltakeyin oğlu Yazgələ belələrindəndir.

Qaraqalpaq dastanlarında («Koblan», «Alpamıs», «Qırx qız» və s.) batırların dostluğuna da xüsusi diqqət yetirilir. «Koblan»da Polad, Qaraman, Yer Saim, «Alpamıs»da Həşim, Qaracan, «Qırx qız»da Arıslan, Altınay, Sərfinaz, Otbaskan və s. buna nümunə ola bilərlər. Batırın ən yaxın yoldaşı onun atıdır. Gülayim də – Axtamker, Koblanda da Torışat, Alpamılda Bayşubar, Maspatsada Mənsun at, Qoroğluda Qırat belələrindəndir. Bu atlardan hər biri az qala qəhrəmanın dilini bilir, insanlardan ağıllı davranır və quş kimi uçurlar. Qeyd edək belə səciyyəvi xarakterə biz dünyanın digər xalqlarının dastanlarında da rast gəlirik.

Qaraqalpaq qəhrəmanlıq eposunda bədii təkrirlərdən geniş istifadə olunur ki, onların sırasında çoxsaylı müxtəlif növlü bədii təsvir vasitələri - hiperbolalar, epitetlər, müqayisələr və s. vardır. Müqayisələrdə hiperbolalardan daha çox istifadə olunur. Məsələn, at bərkqaçan dovşanla, yaxud güllə ilə müqayisə olunur.

Qaraqalpaq eposunda qadın obrazına da xüsusi yer verilir. Bu obrazların yaranmasında çoxsaylı xalq müqayisələrindən, məsələn, «ondörd günlük aya bənzəyir», «karşığa (ov quşu) kimi fikirlidir», «boyu, qədd-qaməti qartal kimidir» və s. istifadə olunur. Müqayisələrin özü də müxtəlif olur: hadisələrin, obrazların yaradılması və təsviri ilə bağlı (ay, günəş, çay, ağac, külək, buz, dağ, qar, dəmir, brilyant, qızıl, qamış, göl və s.); xalq həyatı və istehsal alətləri ilə bağlı

yurta, lampa, qarmaq, qapı, daş örtüyü və s.; heyvanlarla müqayisələr (məsələn, şir, pələng, ayı, canavar, dovşan, dəvə, xoruz, at, qartal, qaz, ilan, ceyran, qoyun və s.)

Qaraqalpaq eposunda ən geniş yayılmış bədii ifadə vasitələrindən olan epitetlər daha çox diqqəti cəlb edir. Məsələn, söyləyicilər toyu, təntənəni təsvir edərkən «ən yaxşı heyvanları kəsdilər», «dörd bucaq ocaq yeri düzəltdilər», qızı «hündür, qədd-qamətli», atı «qızıldan yəhərlənmiş» kimi və s. göstərirlər. Bundan başqa «ağappaq», «altın arşa» («qızıl sandıq»), «tilla delment» («qızıl toqqa»), «tilla sedep» («qızıl sədəf»), «tilla saz» («qızıl saz»), «ak üy» («ağ ev (yurta)»), «akşa yüz» («ağca üz»), «ağ bilək», «ağ şatır» («ağ çadır») və s. kimi epitetlərə geniş yer verilir. Eyni zamanda bu da qeyd olunmalıdır ki, epitetlərdən istifadə edən qaraqalpaq söyləyiciləri nəinki bir-birini təkrar edir, həm də yerli ləhcəyə söykənərək öz fərdi dəst-xəttini ortaya qoyur, formalaşdırırdılar. Bu da qeyd edilməlidir ki, K.Maksetovun şəhadətinə görə qazax, özbək, türkmən dastanlarında istifadə edilmiş epitetlər qaraqalpaq dastanlarındakı epitetlərlə üst-üstə düşür (2, 40). Türk xalq dastanlarında bədii formanın yaxınlığı həm də bu xalqlar arasındakı epik abidələrin geniş yayılması ilə bağlı olduğunu sübut edir.

Qaraqalpaq eposunda atalar sözü və zərbi məsəllərdən də qəhrəmanların nitqini poetikləşdirmək, rəngarəngləşdirmək üçün geniş istifadə olunur. Məsələn, «Qırx qız» da «Кемликке кемал, мен менге зауал» («Ağıllıya kamal, mən-mən deyənə zaval»), «Qurbanbəy» də «Мен-мен болсан казан урар гулине» («Mən-mən desən xəzan (boran) vurur gülünü»), «Maspatşa»da ərə gedən qız haqqında «Тени келсе мегин бер» («Qız sevdiyinə gedirsə, pulsuz (kalımsız, başlıqsız) ver») və s.

Bu baxımdan «Alpamıs» dastanı daha fərqlidir. Məsələn, təkcə Yesemurad jıraunun bir variantında 200-dən çox atalar sözü və zərbi məsəllər yer almışdır. Aforistiklik qaraqalpaq atalar sözü və zərbi məsəllərin səciyyəvi xüsusiyyətidir. Qaraqalpaq dastanlarında bəzən feodal ideologiyasını əks etdirən atalar sözü və zərbi məsəllər də yer almışdır. Məsələn, «Катыннын ташы узун, акылы кыска» («Qadının saçı uzun, ağılı qısa»), «Алтын алма, дууа ал» («Qızıl alma, dua al») və s.

Atalar sözü və zərbi məsəllər digər bədii ifadə vasitələri ilə birgə qaraqalpaq dastanlarının dilini zənginləşdirməklə bəzəyir və eposu əsl xalq təfəkkürünün incisi kimi ortaya qoyur.

Dastanlarda rast gəlinən şəxs adları, yer, çay, göl, dağ, bitki, heyvan və s. epik planda verilir. Onlar öz fərdi, dar anlayışlarını itirib ümumi obrazlı tipik ada çevrilmişlər. Məsələn, Alpamıs, Koblan, Gülayım, Goroğlu, Maspatşa, Ayparça, Sərfinaz, Arıslan və b. şəxsində biz öz vətəninə, xalq təəsübünü çəkib onun uğrunda döyüşən, ləyaqətini qoruyan insanların obrazını görürük.

Qaraqalpaqların epik repertuarında əlliyə qədər qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanları mövcuddur. Onların sırasında «Alpamıs», «Koblan», «Qırx qız», «Qurbanbəy», «Şəhriyar», «Şirin-Şəkər», «Bozaman», «Yer Kosay», «Yer Sayım», «Hacı Girey», «Yer Zıuar», «Kənsayım», «Cahanşa», «Səlimcan», «Hətəm-Tay», «Məngliqal», «Canadıl», «Baltakey-batır», «Güldursun haqqında rəvayət» və s. müxtəlif dövrlərdə yaradılmışdır.

Bu dastanların məzmun və forma baxımından kamilləşməsində qaraqalpaq jirau və baksılarının rolu danılmazdır. Jiraulıq sənəti və ifası Qaraqalpaqstanda xüsusi nüfuz malikdir. Bu sənətin qıpçaq türklərində qədim və zəngin ənənələri vardır. XIV əsrdən üzü bəri Soppaşlı Sıpıra jirau, Qazı Tuqan, Şalkiiz, Dosmambet, Həsən Qayğılı kimi jiraular «Yedige», «Yer Şora», «Alpamıs», «Yer Sayım», «Şəhriyar» və s. dastanları böyük məharətlə ifa etmişlər. Getdikcə sənət inkişaf etmiş, Jien Jirau (XVIII-XIX əsrlər), Şankay (1814-1889), Yerpomad jirau (1861-1938), Yesemurad (1836-1908), Qurbanbəy (1876-1958), Nurabilla (1888-1957), Qaibnəzər jirau (1887-1962), Qiyas jirau (1903-1974), Şahmurad jirau (1925-1998), Cüməbəy Bazarov (1927), Cüməbəy Seydullayev (1932), Yaxşılıq jirau (1934), Qazaxbəy, Xalmurad, Bəymurad, Oğuz jirau kimi ifaçılar bu sənətin yaşadılmasında yaxından fəaliyyət göstərmişlər.

Adlarını çəkdiyimiz jiraular sırasında Qurbanbəy jıraunun söyləyicilik məharəti daha fərqli olmuşdur. Onun dastan söyləyiciliyi repertuarı o qədər zəngin və çeşidli olmuşdur ki, o, nəinki Qaraqalpaq standı, həm də onun hüdudlarından kənarı hamı tərəfindən sevilmişdir. (Qurbanbəy ömrünün şüurlü dövrünü Qaraqalpaq Dövlət Dram Tetarında, filarmoniyada, radiokomitədə və başqa yerlərdə fəaliyyət göstərməklə, dastanlar və öz fərdi yaradıcılıq repertuarından əsərlər ifa etməklə yaşamışdır). Qurbanbəyin repertuarında «Yer Kosay», «Bozaman», «Yazgələn», «Yer Sayım», «Şirin-Şəkər», «Qurbanbəy», «Hacı-Girey»,

«Kaşaayım», «Məngliqal», «Qırx qız», «Alpamıs», «Yer Zıuar», «Cahanşa», «Səlimcan», «Hətəm-Tay», «Canadıl», «Güldursun haqqında rəvayət», «Baltakey-batır» və başqa dastanlar böyük ustalıqla səsləndirilmişdir. Onun ifasından bu dastanların böyük bir qismi özbək, qazax, türkmən, qırğız, rus və s. dillərə tərcümə edilməklə qaraqalpaq epik poeziyasının digər xalqlar arasında yayılmasında nəzərəçarparcaq rol oynamışdır. Qurban bəyin «Qırx qız» variantı əsasında A.Tarkovski «Gözəl Gülayim haqqında povest»ini yazmış, Nəvai adına Akademik Opera və Balet Teatrında Feyginin «Qırx qız» baleti səhnəyə qoyulmuşdur (2, 64).

### **Ədəbiyyat:**

1. Давкараев Н. Очерки по истории дореволюционной каракалпакской литературы. Ташкент, 1959.
2. Максетов К.М. Каракалпакский эпос. Ташкент, «ФАН», 1976.
3. Нурмухамедов М.К., Жданко Т.К., Камалов С.Л. Каракалпаки (краткий очерк истории с древнейших времен до наших дней) Ташкент, «ФАН». 1971.

**Низами Тагисой**

### **Каракалпакские дастаны: мотивы, проблемы, герои**

#### **Резюме**

В представленной статье изучаются особенности каракалпакских дастанов, сыгравших художественной летописью истории народа. Обращается внимание на историю появления дастанов «Ер Шора», «Алпамыс», «Кырк кыз», «Курбанбек», «Коблан» и др. указывается на главную идею дастанов в борьбе за национальное освобождение и независимость.

**Nizami Tagisoy**

### **Karakalpac legends: motives, problems and heroes**

#### **Summary**

This article is about the features of “Karakalpac legend” and old Azerbaijan history. Besides here mentioned “Qırxqız”, “Qurbanbay” legends and their historical formation, their ideas about freedom and independence.

**FIRUZƏ AĞAYEVA**  
**BDU, professor**  
*Azerbaijan*

### **TÜRKİYƏ ƏDƏBİYYATINDA LALƏ DÖVRÜ VƏ ƏHMƏD NƏDİM POEZİYASI**

**Açar sözlər:** *Türkiyə, poeziya, zaman, məhəbbət, tarix, fikir, tür gözəli*

**Ключевые слова:** *Турция, поэзия, время, любовь, история, мысль, красавица-турчанка*

**Key words:** *Turkey, poetry, era, love, history, idea, turkish beauty*

Lalə dövrü Türkiyə ədəbiyyatı bəlkə bu xalqın tarixinə qızıl hərflərlə yazıla biləcək, bəlkə də, mədəni zərbələrinə görə xalqın tarixindən silinə biləcək bir dövrdür. Çünki bu zaman kəsiyində hər şey axarında idi, amma məcrasından çıxmışdı. Ən yaxşısı isə o idi ki, bu mənzərəni yaşayan, seyr edən və qələmə alan bir şair meydana idi. Bu dövrün xarakteristikası belə idi: Baxmayaraq ki, şairlər öz yaradıcılıqlarında lalə məfhumundan geniş istifadə edirdilər, ancaq həmin zaman kəsiyi ədəbiyyatda lalə dövrü kimi səciyyələndirilmirdi. Dövr kimi bu ad

xeqli müddət sonra ədəbiyyata gətirildi. Osmanlıların tarixinə düşən bu səhifəni Nədim yazıya köçürdüyü üçün şairin yaradıcılığı o dövrün yeganə yadigarıdır.

Əhməd Nədim yaradıcılığı ümumilikdə həyata doğru can atan ədəbiyyatın parçalarından biridir. Nədim şeirində müraciət olunanlar artıq konkretləşmişdilər. Nədim qəsidələrinə baxsaq, burda orta əsrlərdə olduğu kimi Tanrıya, peyğəmbərə mədh olunmuş qəsidələr yoxdur. Nədim qəsidələrini saray adamları üçün yazıb və həmin şəxslər konkret şəxslərdir.

Nədim şeirində müraciət olunan gözəllərin ünvanı məlum idi. Bu şərq gözəlinə müraciətə münasibətin dəyişməsi idi. Ədəbiyyat konkretləşir, həyatı təsvirlərə geniş yer verilirdi. Nədim şeirində gözəl yeni nəfəs, yeni ruhla tərənnüm olunurdu. Divan ədəbiyyatında gözəlin xəlqiləşməsi artıq son nöqtəsinə çatmaqda idi.

Onun poetik əsərlərində təsvir olunan gözəllər həyatdakı canlı insanlar idi ( 1.402).

Nedima hüsnünə olmuşdur aşık  
Öyle bir aşık kim kavlinde sadık  
Kereme ne kadar değılse layık  
Ar etmez efendim şehler gedadan (6, 251).

Bir saray və divan ədəbiyyatı şairinin bu cür gözəl, axıcı, danışq dilindən fərqlənməyən bir dildə şeir yazması maraqlı faktdı. Bu cür tərənnüm olunan gözəl də el gözəli idi. Bu şeirin dastanlardan təsirlənərək yazıldığını söyləsək, yanlış olmaz. Nədim gözəlin hüsnünə aşiq olub və həmişə ona sadıqdır. Kərəm eşqinə layiq olmasa da, o da aşiqdir. Eşqin sultanı Kərəmdisə, o da bu mülkün quludur. Eşqə qul olan isə utanmalı deyil.

Tarixi hadisələrin və yerlərin təsviri ilə bərabər qəzəlin mövzusu olan türk gözəllərinin geyim-keçimi, qaş-gözü, boy-buxunu, duruşu-oturuşu, gəzişi-yerişi və s. bu kimi görünüş və hərəkətləri də Nədimin şərqilərinin mövzusunu təşkil edirdi (1, 410).

Böyle ateşle gelüp ab gibi geçmekden  
Kasdin azare mi tatyib-i-dil-i zare midir (6.262).

Gözəlin yerisi aşiqin qəlbinə od salır. Lakin o su kimi onun yanından ötüb keçir. Bu yeris səssizliyinə görə su ilə bəhsə girir. Gözəlin etinasızlığı onu kədərləndirir.

Nədim gözəlləri daha çox təbiət qoynunda, təbiətlə həmahəng vəsf edir. Nədim şeirlərindəki gözəllər müxtəlif talei və müxtəlif həyat yaşayan gözəllər idi.

Sinemi deldi bu gün bir afeti çar-pareli  
Gül yanaklı gülgül kerrakeli mor hareli  
Çifte benli sim gerdenli güneş ruhsareli  
Gül yanaklı gülgülü kerrakeli mor hareli (6, 247).

Nədim gözəlin tərzini, nişanələrini təsvir edir, lakin onun adını demir. Deməli, Nədim şeirindəki gözəl konkret bir gözəldir. Bəndin bu misrası bizə Vaqifin “Başına döndüyüm, toy adamları” adlı qoşmasındakı aşağıdakı misraları xatırladır:

Adını demərəm, eldən ayıbdır,  
Filankəsin qızı, filan oynasın ( 5,89 ).

Bu, əlbəttə ki, şairlərin bir-birindən bəhrələnmələri deyil, maraqlı oxşarlıqdı. Cəmiyyətdəki fikirlərdəki oxşarlıqlardı. Bütün nişanələri ilə təqdim olunan gözəl hər iki şairdə adı sirli qalan həqiqi gözəldi. Nədim eşqinin fəryadını da gizlədir gözəlin adı kimi. Onun rüsvay olmasından, bəlli olmasından qorxur.

Lalə dövrü eyş-işrətinin altında əzilən bir xalq görürüksə, Nədim şeirində gözəlliyi vəsf edilən, tayı- bərabəri olmayan, bər-bəzək içində alışıb-yanan saray gözəlinin sızıltısını, çarəsizliyini, hüquqsuzluğunu, iniltisini eşitməyə bilmərik. Nədim həqiqəti yazmaqda şeirini insanların ixtiyarına buraxıb.

Layık mı güller açıla feyzi bahar ilə  
Bülbül kafesde zor u har har ile (6, 322)

Hər tərəfin gül-çiçəyə döndüyü vaxtda, bahar fəslində bülbül qəfəsdə tikanla qalmağa məcburdumu? Bu qəfəs qızıldan olsa belə, azad qanad çalmağa əvəz ola bilməz. Saray qəfəsində sevinc bəxş edən gözəllərin öz ürəkləri qan ağlayırdı. Nədim gözəlləri vəsf etməklə kifayətlənmirdi. O həm də gözəllərin taleyinə biganə qala bilmirdi. Vəsf olunan gözəllər saray gözəlləri idilər. Nədim şeirində konkret gözəl adı olmasa da, sarayda müəyyən funksiya daşıyan gözəl obrazları işlənib. Bunlardan biri də saqidir. Saqi sözünün mənalarından biri içki məclisində



şərab paylayan deməkdir (4, 531). Bu obrazın ədəbiyyatda işlənməsi orta əsrlərdə daha geniş olub.

Bir elinde gül bir elde cam geldin sakiya  
Kangısın alsam gülü yahud ki camı (6,331).

Nədimin yuxarıdakı beytli qəzəli saqiyyə həsr olunub. Nədimin lirik şeirlərində kiçik süjet xətti qurulur. Hansısa bir an, bir məqam

Nədim qələmi ilə şeirə köçür. Bu şeir də Nədimin məclisdə gördüyü bir saqinin ona təsiri ilə yazılıb. Nədim saqi ilə sanki dialoq qurur. İlk beytdə saqinin gözəlliyinə heyran olan şair onu kim belə böyütdü deyə sual edir. Sonrakı beytdə isə qeyd edir ki, bu qədər gözəl olmasına səbəb bəlkə onun gül qoynunda bəslənməsidir. Üçüncü beytdə isə şair saqinin geyi-minə nəzərləri yönəldir. Güllü paltarındaki tikanlarının onu incitməsindən qorxur şair. Yuxarıda verdiyimiz beşinci bənddə isə saqinin kim olduğunu nə işlə məşğul olduğunu vurğulayır. Saqini fəvvarədən sıçramış dirilik suyuna bənzədir.

Sakiya huşum alan zənzəmei çəng midir  
Yohsa destindəki peymanei gül-rəng midir (6,267).

Nədimin huşunu başından alan qaynayan zənzəm suyudur, yoxsa saqinin əlində tutduğu piyalədəki gül rəngli şərabımı?

Nədim yaradıcılığında gördüyümüz başqa bir türk qadınının obrazı “rəkkas” və ya “çəngi”dir.

Rəkkas bu halet senin oynunda mıdır  
Aşıklarının günahı boynunda mıdır  
Doymam şebi vaslına şebi ruze gibi  
Ey sim-beden sabah koynunda mıdır (6,342).

Orta əsrlərdə oxuyub, rəqs edənlərə münasibət müsbət deyildi. Buna görə rəqsə baxanların günahının da rəqs edənin boynunda olduğunu soruşur. Rəqs gecələrinin orucluq gecələri qədər doyulmaz olduğunu söyləyir Nədim. Rəqs etmək, mahını oxumaq günahdırsa, bu rəqsi izləyənlər niyə günahkar hesab edilmirlər? Nədim şeiri türk qadının adət-ənənələr girdabında boğulmasını qəbul edə bilmirdi və müəyyən məqamlarda buna toxunur, qadınla bağlı cəmiyyətdəki stereotipləri sındırmağa çalışırdı. Bəlkə də həqiqi gözəli ədəbiyyata gətirməklə ən böyük addımı atmış oldu. Hər cür eyibdən uzaq mücərrəd gözəl obrazını sevib həyatdakı qadına münasibətin fərqli olmasında ədəbiyyatın, əlbəttə ki, rolu var. Həqiqəti göstərmək “ideal gözəl” obrazının olmadığını və bu obrazın şair xülyasının məhsulu olduğunu cəmiyyətə aşılamağa başladı. Qadın könülləri əyləndirmək üçün yaradılmayıb. O da müəyyən işlə məşğul ola bilər. Rəqs özü əmək tələb edən peşədir və onunla məşğul olmaq günah deyil.

Kametın seyreyle insaf et o bala mısraı  
Zahida sen şair olmasan intihab etmez misin (6, 291).

Bu beytdə qarşı-qarşıya iki obraz - zahid və şair obrazı durub. Şair əmindir ki, zahid şair olsaydı o da bu gözəlləri vəsf edərdi. Zahid, əlbəttə ki, ona mənimsədilən fikirlərin köləsinə dönüb, özünü sevincdən, həyatın xoşbəxtliklərindən məhrum etməklə şairdən fərqlənən zahid Tanrının yaratdıqlarına biganə qala bilməz, əgər şair gözü ilə dünyaya baxsa. Hər bir insanın daxilində şair ruhu var, yalnız müəyyən sədlərlə onun qarşısını almaq olar ki, bu da mənasızdır.

Nədim gözəllərinin içində el gözəlinin nəfəsini duymaq olar.

Mest kendi gülüp altındaki rahş oynardı  
Gördüm ol afeti dün bir düğün alayında (6, 320).

İgid öz sevdiyini toy yallısında görür. Qədimlərdə igid öz sevdiyini at çaparaq, gülüş tutaraq seçirdi. Bunu “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının üçüncü boyundakı Beyrək və Banuçiçəyin qarşılaşmasında görürük. Zaman keçdikcə adət-ənənələr dəyişir. Gözəli bulaq başında, ya da şənlikdə bəyənilirdilər. Bunlar türk elinin gözəl adətlərindəndir. Şənlikdə bəyənilən el gözəli idi.

Saba ki dest ura ol zülfe müşki nab kokar  
Açarsa ukdei pirahenin gül-ab kokar (6, 261).

Nədimin şeir dilində öz dövrünə aid gözəllərin geyimi və bəzək əşyaları kifayət qədər işlənib. Pirahenin, nikab, kumaşı heft rəngi, kırmızı şalındadır, beyaz fes, zer kemer, destar, gül-penbe atlasa, semmur, kuşağın tügmesi kimi geyim; sürme, müşki-nab, sürmeli ahu, gül-ab, ıtrı kimi bəzək; leb, dehan, zülf, gerdeni-simi, gözleri badam, tiri-müjganı, sinei-billura, siyah

gözləri, sərv-qameti, güli ter sine, ince qameti, lali lebin, siyah kaşları, nişter qamzen, sevi-hıraman kimi gözəlin xarici görünüşü ilə bağlı ifadə və birləşmələr Nədim şeirində çox rast gəlinən ifadələrdəndir.

Tüğmei zer değıl ol gerdeni kafur üzre  
Tavuslar gibi çemenistana çık yürü (6, 293),

Nədim gözəllərin vəsfini əyləncələrin və gəzmələrin içində verib. Gözəl şənliklərin bəzəyidir.

Nədim şeirində üstünün açılmasından qorxduğu gizli eşq məqamları da var.

Sineme zahmı sen açdın yine etdin inkar  
O tebessüm ile inkarına kurban olayım (6, 296).

Burda məşuq öz sevgisinin aşkar olmasından qorxaraq inkar edirsə, aşiq o inkara da qurban olduğunu söyləyir.

Yeter kaldın yeter ey tıflı nazım hanede tenha  
Yeter karışmasınlar sana gayri daye vü lala  
Biraz gel bağa bülbül dinle seyret açıl cana  
Ki sen dahı henüz açılmamış bir goncai tersin (6, 239).

Nədim burda gözəlin hələ də taleyinin əllərdə olmasına işarə vurur. Evdə tənha qalan gözəli bağa dəvət edir. Gözəlin özünün də hələ açılmamış qönçə olduğunu vurğulayır. Dayə və başqalarının onun həyatına qarışmağına imkan verməməyə çağırır gözəli şair. "Ahu leyلیلər" deyə müraciət etdiyi türk gözəlləri hələ də Leyli taleyinə düşərdi.

Açılır elbet nesimi nev-bahar essin hele  
Bendi dil muhkem değıl bendi nikabından senin (6, 288).

Bahar küləkləri əssə insan könlü açılar, hər əngəli aşar, ancaq gözəlin niqabının bəndi elə möhkəmdir ki, onu açma bilməz. Bu isə qadınların çarşab və örtüyə bürünərək özlərini ətrafdan məhrum etmələrinə işarə, bir kinayədir. Bu Nədim şeirində qadın hüquqsuzluğuna aid daha bir məqamdır. Vaqif isə:

Niqab çəkib məndən yaşınma, zalım,  
Pərişan olubdur mənim əhvalım (5, 36).  
-deyib etiraz edir.

Lalə dövrü Osmanlı tarixinin ayrı səhifəsi, ayrı üzü, ayrıca yoludur. Osmanlı tarixində lalə və ya "zövq", "səfa" dövrü qayalıqlarda bitmiş zərif çiçəyə bənzəyir. Bu çiçəyin burda uzun müddət yaşaması mümkün deyildi. Lakin buna baxmayaraq, bu çiçəyin ətri sonrakı dövrlərdə, ədəbiyyatlarda duyulmaqdadır. Lalə dövrü və Əhməd Nədim şeiri eşqin hökmran olduğu, insan ruhunun dincələ biləcəyi bir zaman kəsiyi və ədəbiyyatıdır.

### Ədəbiyya:

1. Aydın Abi Aydın. Türkiyə ədəbiyyatı tarixi. I cild. Bakı-2010
2. Ərəb və fars sözləri lüğəti. 2-ci nəşr. Bakı, Yazıçı, 1985.
3. Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. 6 cildə. 1-ci cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005.
4. Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. 6 cildə. 2-ci cild. Bakı, Şərq- Qərb, 2005.
5. Vaqif. Əsərləri. Bakı, Şərq və Qərb, 2004.
6. www. kulturuiizm.gov.tr; e-posta: yayimlar@kulturuiizm.gov.tr. Nedim divanı. Muhsin Macit. 2012

Фируза Агаева

### Турецкая литература времени «Лале доврү» и поэзия А. Надима

#### Резюме

В статье анализируются, как отличительное время «Лале доврү» в турецкой литературе XVIII век, а также говорится о поэзии видного представителя того периода А. Надиме.

## Poppy era in Turkish literature and A.Nadim's poetry

### Summary

In this article are reflected about specific features of A.Nadim's poetry who was the greatest representative of Poppy era which entered to XVIII century Turkish literary as a different period.

ALMAZ ƏLİ qızı  
BDU, professor  
Azərbaycan

### AVRASİYA MƏKANINDA AZƏRBAYCANIN YERİ VƏ ROLU (*tarixi gerçəklik, düşüncələr və təkliflər*)

**Açar sözlər:** *мале, əsr, xalq, imperiya, Azərbaycan, ərazi, tarix, millət*

**Ключевые слова:** *судьба, век, народ, империя, Азербайджан, территория, история, народ*

**Key words:** *fate, century, the people, of the empire, Azerbaijan, the territory, the history, the people*

Bəşəriyyət XXI əsrə qədəm qoydu. Millət olaraq biz də bu əsrə böyük ümidlə baxır, xalqımızın taleyüklü, yarımçıq qalmış problemlərinin həll olunacağına, bu əsrin məmləkətimizə və millətimizə uğurlar gətirəcəyinə inanırıq. Çünki XX əsr xalqların oyanması, imperiyaların dağılma əsri kimi həm tarixdə qalacaq, həm də yaddaşlarda. Dünya yeni əsrə bölünmüş və parçalanmış xalqların birləşdiyi və qovuşduğu bir durumda daxil oldu. Nə yazıqlar ki, tarixən böyük mübarizələr nə keçməklərdən keçən, heç zaman əyilməyən xalqımız bu gün qovuşan və birləşən millətlər sırasında deyil. Tale elə gətirib ki, biz həmişə Azərbaycana, onun maddi və mənəvi sərvətlərinə hərisliklə baxan və zaman-zaman murdar caynaqlarını vətənimizə uzatmağa hər an hazır olan mənəviyyatsız, qəlbiqara və xəbis qonşular əhatəsində yaşamalı olmuşuq. Bunun əzabını isə həm Şimaldan, həm də Cənubdan çəkmişik. Millətimizin başına gələn ən böyük bəlaların əsası isə XVII və XIX yüzilliklərdə qoyuldu. XVIII yüzillikdən başlayaraq Rusiyanın Azərbaycana işğalçılıq məqsədilə etdiyi həmlələr baş tutmurdu. Səbəbi isə onun tutduğu əraziləri əlində saxlaya bilməməsi, xalqın güclü müqavimətilə üz-üzə gəlməsi idi. XIX əsrdə isə qəsb etdiyi ölkələrin və xalqların maddi var-dövləti sayəsində güclənmiş Rusiya artıq Azərbaycan üçün böyük təhlükəyə çevrilmişdi. 1803-1813-cü illər I Rus-Qacar dövləti müharibəsi, “Gülüstan” müqaviləsi ilə rəsmiləşdirildi. Azərbaycanın və millətimizin tarixində faciəli parçalanmanın əsasını qoyan bu bədnam müqaviləyə görə, Arazdan Şimala olan ərazilər (Dağıstan da daxil olmaqla) Rusiyanın əsarəti altına keçdi. Azərbaycanın Cənubunu əsrlərlə idarə edən türklər bu itkini qəbul edə bilmədiyi üçün istər-istəməz bağlanmış bədnam müqavilə gec-tez pozulmalı idi.

1826-cı ildə Azərbaycanın Cənub hissəsini idarə edən Türk Qacar dövləti itirilmiş torpaqlarını geri qaytarmaq üçün Rusiyaya qarşı hərbi əməliyyata başladı. İki il davam edən bu müharibə vətənimizin əlavə torpaq və ərazilər itirməsilə nəticələndi. Vətənin Naxçıvan və İrəvan xanlıqları da Rusiya ərazisinə qatıldı (Sonradan Çar Rusiyasının varisi olan Sovet hakimiyyəti qurularkən bolşeviklər Qərbi Azərbaycanı da ata malı kimi ermənilərə peşkəş etdilər). Bu əsrdən başlayaraq vətənimiz parçalanma faciəsini, millətimiz isə ayrılıq, niskil və hicran dərđini yaşamağa başladı.

Rusiya Azərbaycanın müəyyən hissəsini işğal etsə də on illər bu ərazilərdə öz hökranlığını istədiyi səviyyədə qura bilmədi. Çünki kəndli üsyanları, qiyamlar ölkəni başına alıb gədirdi. Bu qiyamlara isə çox vaxt təhsil görmüş, əslən bəy nəslindən olan şəxslər başçılıq etdiklərinə, daim Mərkəzi hökuməti gərgin vəziyyətdə saxladıklarına görə Rusiyaya yerli əhalinin içindən çıxan güclü dayaqlar yaratmaq lazım idi. Ona görə də müəyyən təbəqələrə imtiyazlar verməklə bir qisim ziyalı və bəylərdən özünə arxa düzəldə bildi. Bu isə xalqı və kəndli üsyanlarını düşünən beyinlərdən və vuran əllərdən təcrid etmək demək idi.

Rusiyanın hər cür tədbirlərinə baxmayaraq mübarizə və gərginlik səngimək bilmirdi. Bir tərəfdən ayrı-ayrı müstəqil xanlıqları Türk-Qacar dövlətinə daxil etmək, qüdrətli bir türk dövləti yaratmaq, digər tərəfdən isə rus işğalçılarına qarşı mübarizə davam etməkdə idi. Cavadxanın rus işğalçıları ilə apardığı mübarizə, bu qeyri-bərabər döyüşdə oğlanları ilə birlikdə sona qədər vuruşaraq qəhrəmanlıqla həlak olması, Bakı qapılarında Sisianovun başının kəsilməsi xalqımızın tabe olmamaq, mübarizə aparmaq əzmindən xəbər verirdi. XX yüzillikdə də bu mübarizə davam etdi. Çar Rusiyasının siyasi xəttini davam etdirən onun varisi olan Sovet imperiyası da bu yolla gedərək 1918-1920-ci illərdə qurulan Milli Azərbaycan Cümhuriyyətinin yığılmasına rəvac verdi. Azərbaycanın Şimalında gedən sovetləşdirmə nəticəsində millətimizi təkləmək naminə adı və əlifbası dəyişdirildi. Milli mədəniyyətimiz kök və qaynaqlarından uzaqlaşdırıldı. Milli qüvvələr amansız surətdə məhv edildi, ya da məcburən vətəni tərk etdilər. Şərqdə ilk Demokratik Cümhuriyyətin banisi M.Ə.Rəsulzadə 1953-cü ildə “Amerikanın səsi” radiosu ilə Azərbaycan xalqına müraciətində deyirdi: “Çarlıq Rusiyasında olduğu kimi, bolşevik Rusiyasında ruslaşdırma dəyişməyən bir siyasətdir. Milli kultür qüvvələrimiz amansız surətdə məhv edilir, ən böyük şairlərimiz, ən böyük mühərrirlərimiz, ən sevimli camaat adamlarımızın adları artıq silinməz oldu ... Bu insanların yeganə qəbahətləri milli kultürünə bağlı qalmaqdı. Müstəqil bir millətin azad oğlu qalmaq cəsarətini göstərmək indi ölümlə cəzalandırılan ağır bir günahdır ... Dünyada asudə yaşayan, qorxu bilməyən azad insanlar, azad millətlər və müstəqil dövlətlər vardır. Bu millətlərin yaşadıkları məmləkətlərdə insanın nə fikrinə, nə vicdanına, nə də imanına təcəllüd edən yoxdur ... Bolşevizmin faşizmdən geri qalmayan, demokratikliyi danan qəddar və zalım rejimi baqi qaldıqca nə insanlara azadlıq, nə də millətlərə istiqlal nəsbil olmayacaqdır”.

Vətənimizin Güneyində isə bir neçə əsr hakimiyyət etmiş Türk-Qacar dövlətinin sui-qəsd yolu ilə hakimiyyətdən uzaqlaşdırılması və Pəhləvilər sülaləsinin hakimiyyəti zorla zəbt etməsi nəticəsində millətimizin inkar olunma tarixi başlandı.

Hər iki imperiyanın məkrli siyasətinə baxmayaraq, vətənimizin həm Güneyində, həm də Güzeyində zaman-zaman azadlıq dalğaları gücləndi, millət öz içindən fikir, əqidə, məslək yolunda mübarizəyə atılan bahadırlar yetişdirdi. Bütün məqamlarda xalqın bütövləşmək arzusu ruhi-mənəvi aləminə hakim kəsildi. Bölünüb parçalandığımız gündən vətənin həm Güneyində, həm də Güzeyində xalqın milli müqavimət hərəkəti bütövləşmək arzusunu, vətənin birlik və istiqlal mücadiləsini səngiməyə, beyin və ürəklərdən silinməyə qoymadı, əksinə, hər gələn yeni nəslin beyin və ürəyində daha dərin şırımlar açdı. Yalnız mübarizə və siyasətdə deyil, milli-mədəni müstəvidə də xalqımız böyük müqavimət göstərə bildi. Bölündüyümüz gündən xalqımızın bütövlük həsrətini yaşadan, onu bir an da düşüncələrdən silinməyə qoymayan ədəbiyyatımız oldu. Hansı yerdə və nə zaman yaranmasından asılı olmayaraq ədəbiyyat ikiyə bölünmüş millətimizin tərcümanına çevrildi. Siyasilərin zorla susdurulduğu məqamlarda ədəbiyyat mənən və ruhən xalqla birlikdə oldu, döyüşdü. XX yüzilliyin II yarısına qədər bu hiss ürəklərdə, köüllərdə, mahnı və bayatılarımızda, bədii ədəbiyyatımızda yaşadı.

Şimali Azərbaycanda gedən ictimai-siyasi proseslər, xalqın rus hökumətinə qarşı müqaviməti Cənubi Azərbaycana da sirayət etdi. XX yüzillikdən başlayaraq millətimiz Səttarxan, Şeyx Xiyabani, S.C.Pişəvəri kimi xalq qəhrəmanlarını yetişdirdi. Tarix bir daha göstərdi ki, ayrı-ayrı imperiyalar daxilində olmalarına baxmayaraq, vətənimizin həm Güneyi, həm də Güzeyi həmişə mənən bir olmuş, bir tərəfdə baş verən hər hansı bir hərəkət və siyasi proses labüdən digər tərəfdə də özünü göstərmişdir.

XIX əsrdən başlayaraq Rusiyanın Orta Asiya və Qafqazlara uzanan əli, hərbi müdaxilələr, xüsusilə xırda millətlər arasında lokal, etnik müharibələr yaratması uzun müddət onun Qafqazlarda və Orta Asiyada möhkəmlənməsinə imkan yaratdı.

200 ilə yaxın gedən permanent savaqlar göstərdi ki, güclü təcavüzkara qarşı ancaq birlikdə müqavimət göstərməklə, onun iti pəncəsindən qurtulmaq mümkündür. İstər Qafqaz, istərsə də

Orta Asiya bölgəsində hələ də etnik münaqişələr mövcuddur, separatçılıq, terror, qonşu dövlətlər arasında torpaq iddiaları varsa, deməli həmin bölgədə bu gərginliyi yaradan güc mövcuddur. Digər tərəfdən, həmin güc etnik münaqişə şəraitində olan dövləti daxilən sarsıdır, zəiflədir, istər-istəməz zəifləmiş dövlət kənar gücə meyl göstərməyə istiqamətlənir.

Lakin son illərdə güclənməkdə olan qloballaşma, dil, din və kultüroloji baxımdan yaxın və qohum olan türk cümhuriyyətlərinin bir-birinə yaxınlaşmasına, bu isə öz növbəsində əski güc mərkəzlərinin geri çəkilməsinə real şərait yaradır. Aydın məsələdir ki, köhnə güc mərkəzini birdən-birə uzaqlaşdırmaq qeyri-mümkündür və bu asanlıqla başa gəlmir. Bu reallıqdır və bunu nəzərə almamaq mümkün deyildir. Ona görə də türkdilli xalqlar bu tarixi imkandan istifadə etməyi bacarmalıdır və bunu etməyə məhkumdur.

Rusiya Qafqazda, xüsusilə Orta Asiyada hələ də hegemonluğu saxlamaq iddiasından əl çəkməyib. Ona görə də güman etmək olar ki, Qafqazda həm əhalisinə, həm də iqtisadi potensialına və təbii resurslarına görə böyük dövlət sayılan Azərbaycanın etnik münaqişələrə çəkilməsi, Dağlıq Qarabağ probleminin həll edilməməsi və uzadılması da təsadüfi deyil. Şimali Qafqazda gedən prosesləri də, qondarma erməni soyqırımını da bura daxil etmək olar. Gərginliyin saxlanılması isə bu dövlətləri zəiflədir, onların müqavimət gücünü azaldır. Qafqazda strateji əhəmiyyətinə görə önəmli yer tutan Azərbaycan belə bir vəziyyətdə təbii ki, həm türkdilli ölkələrin, həm də strateji müttəfiqlərinin kömək və dəstəyini istəyir. Azərbaycana bu dəstək ilk növbədə təhlükəsizlik təminatıdır. Azərbaycan sülh naminə əməkdaşlıq müqaviləsinin üzvüdür. Amma Azərbaycanın bugünkü duru-munda bu müqavilə Azərbaycanın təhlükəsizliyi üçün kifayət etmir. Azərbaycan strateji baxımdan bir çox dövlətlərdən önəmli olsa da Qərbdən və Amerikadan nə hərbi, nə də iqtisadi yardım almır. Rusiya isə heç kimdən çəkinmədən müttəfiqi, həm də Azərbaycanın 20 faiz torpaqlarını işğal etmiş və bu gün Azərbaycanla müharibə şəraitində olan Ermənistanla hər cür yardım göstərir. Bu yardım həm hərbi, həm də iqtisadi sahələri əhatə edir.

Bölgədə Türkiyənin mövqeyi və rolu danılmazdır. Türkiyə üçün yeganə yol enerji qaynaqlarına malik olmaqdır. Bu isə türk dövlətlərində – Azərbaycanda, Türkmənstanda, Qazaxıstandadır. Təəssüfləndirici hal kimi qeyd olunmalıdır ki, son vaxtlarda bəzi Orta Asiya türk cümhuriyyətlərinin Rusiyanın təsiri altına düşməsi açıq-aşkar hiss olunur. Bu isə türkdilli xalqların vahid güc mərkəzinə çevrilməsinə, bir sıra məsələlərdə eyni mövqedən çıxış etməsinə əngəl törədir. Qafqazda Rusiyanın strateji müttəfiqi olan Ermənistan da bu siyasi məsələlərdə katalizator rolunu oynayır, türkdilli dövlətlərin yaxınlaşması yolunda hər cür əngəllər törətməkdən çəkinmir.

Son vaxtlarda Türkiyənin hadisələrə fəal müdaxiləsi, təşəbbüsü ələ alması prosesi gedir. Bu çox təqdirəlayiq haldır. Qafqazda münaqişələrin yaranmasının və bu münaqişələrin həll olunmamasının bir səbəbi də Xəzərin enerji ehtiyatları ilə bağlıdır. 30-35 milyonluq Azərbaycan türkünün adi insani haqlarını əlindən alan, İranın müstəqillikdən bir neçə il sonra Azərbaycanın hava və su sərhədlərini bir neçə dəfə pozması buna misaldır. Lakin bu məsələdə Türkiyənin çevik siyasəti, İrana qarşı sərt bəyanatı bir daha sübut etdi ki, Türkiyə Turan məkanında gələcənin önündədir. Dünyada gedən siyasi proseslərdən çıxan məntiqi nəticə budur ki, türk dövlətləri bir araya gəlməlidirlər. Bölgədə enerji ehtiyatlarını ələ keçirib daha da qüvvətlənmək arzusunda olanlara bu şans verilməməlidir. Bu şans əldən verilərsə, nəticənin o qədər də ürəkaçan olmayacağı aydındır.

İran əhalisinin yarısından çoxunu Azərbaycan türkləri təşkil etdiyi üçün həm Avropanın insan haqlarını müdafiə edən dövlətləri, həm də Türk cümhuriyyətləri bu məsələyə xüsusi diqqət yetirməlidirlər. Bu məsələdə də Azərbaycanın köməyə və dəstəyə ehtiyacı var. Avropa dövlətləri çox vaxt ehtiyat edirlər ki, İran bölünərsə ortaya mövqeyi bəlli olmayan dövlətlər çıxa bilər. Hamıya aydın olmalıdır ki, belə bir hadisə baş verərsə ortaya 50-60 milyonluq Azərbaycan çıxacaq. Həm Avrasiyada, həm də müsəlman türk dünyasında söz sahibi ola biləcək demokratik, dünyəvi bir dövlət. Bu isə çoxlarını qorxudur və yuxularını ərşə çəkir.

Azərbaycan bütünlüklə türk ruhunu, mədəniyyətini, türk mənəviyyatını, türkün tarixini özündə yaşadan, onu zaman-zaman inkişaf etdirən bir türk məkanıdır. Azərbaycan coğrafi mövqeyinə görə də türk dünyasının ürəyidir.

Azərbaycanda türkçülük və bütövləşmə ideologiyasını düşüncə və məfkurələrə gətirmək üçün çox işlər görülməlidir. Millətin öz kimliyini dərk etməsində, nəsillərin milli məfkurə

sahibinə çevrilməsində əvəzsiz rolu şübhəsiz ki, ziyalılarımız oynamalıdır. Əslində müstəqillik qazananda bizim hərəkətimiz ümumxalq hərəkəti idi, onun içərisində iki xətt vardı. Demokratik və milli xətt. Düşünürük ki, milli xəttin özü də demokratik əsaslarla aparılmalıdır.

Ona görə də biz türklər böyük türk öndərlərinin demokratik və milli mübarizə xəttini öyrənməli və dünyanın sürətli gedişindən geri qalmamalıyıq. Bu gün biz dünyaya, Avropaya inteqrasiya ilə bərabər, türk birliyini də möhkəmləndirməliyik. Buna inanaraq mübarizə yoluna çıxmalıyıq. Çünki, türklər inandığı, vurğun olduğu hər hansı bir məsələyə sadıq bir millətdir. Əfsuslar olsun ki, biz bu ideyaları məfkurələrə, bütün türk dünyasına hələ də yaya bilmirik.

Azərbaycan coğrafi baxımdan türk dünyasının ürəyidir, İstanbul türk dünyasının beynidir. Tarixə müraciət etsək görürük ki, istər Güney Azərbaycandan, istərsə də Quzey Azərbaycandan olan türk mütəfəkkirləri və sərkərdələri – Səttar xan, M.Ə.Rəsulzadə, həmçinin bütün yaradıcılığı istiqlal savaşına və istiqlalın tərənnümünə həsr olunmuş Ə.Cavad kimi ədiblərin İstanbul səfərindən sonra yazı və düşüncə tutumlarındakı fikir və mülahizələr buna sübutdur. Güneyli, quzeyli 60 milyonluq Azərbaycan 70 milyonluq Türkiyə ilə güclü bir türk varlığıdır. Digər tərəfdən isə Türkünstan, Yakutiya, Sibir ilə həmsərhəddir. Deməli, Türk dünyasının qurtuluşu Azərbaycandır. Çünki Azərbaycan həm Avropada, həm də Avrasiyada yerləşən dövlət kimi həm Şərqdən Qərbə, həm də Qərbdən Şərqə doğru istiqamətlənən, münasibətlərin qarşısıdır. Qərbdən gələn demokratik ənənələrin və yeni dəyərlərin Asiyaya ötürülməsi məhz Azərbaycanla mümkündür. SSRİ-nin çöküşündən sonra zəifləyən, lakin tam çökməyən Rusiya bu gün yenidən dirçəlməkdədir. Ona görə də qurduğu müxtəlif qurumlar və ittifaqlar vasitəsilə postsovet məkanında olan respublikalarda nüfuzunu qorumağa çalışır. Məqsəd isə ABŞ-ın Asiyaya keçməsinin və Asiyayı nüfuz dairəsinə almasının qarşısını əngəlləməkdir. Ona görə əvvəlki gücünü hələ də bərpa edə bilməyən Rusiya imperiya ambisiyasından əl çəkə bilmədiyi üçün bölgədə – Qafqazda, Orta Asiyada, xüsusilə türk dövlətləri zolağının əsas halqası olan Azərbaycanda etnik münaqişələrin yaranmasına, erməni separatçılığına və terrorizminə rəvac verir.

Başda Türkiyə olmaqla digər türk dövlətləri əlbir olaraq dünyanın siyasi, iqtisadi inkişafında öz mövqelərini ortaya qoya bilərlərsə, şübhəsiz Rusiya həmin bölgəyə, həmin dövlətlərə təsir dairəsini tamamilə itirəcək. Qafqaza, Orta Asiyaya, bütünlükdə Şərqə doğru NATO-nun irəliləməsi də Rusiyayı təbii halətindən çıxarır. Azərbaycanın münaqişə ocağı kimi saxlanması, İranla strateji müttəfiqlik bu gün Rusiyaya hava və su kimi lazımdır.

Doğrudan Batıya, Çindən Rusiyaya, Rusiyadan İrana qədər uzanan antitürk əllər bizim yolumuzu əngəlləməkdədir. Bu əngəllərin qarşısının alınmasını biz ictimai-siyasi, iqtisadi və strateji əlaqələrin qurulmasında və möhkəmləndirilməsində görürük. Bunların həyata keçməsi üçün mütləq ortaq türk dilinin yaradılması ən önəmli məsələlərdən biridir və bütün siyasi məsələlərin önündə getməlidir. Ortaq türk dilinin qaynaqları müştərək türk yazılı abidələrində, ortaq türk ədəbiyyatındadır.

Tarixin dərin qatlarında izləri olan türklər imperiyalar da yaradıblar, ayrı-ayrı güclü dövlətlər də qurublar. Çox vaxt xarici təzyiqlər nəticəsində imperiyaları, dövlətləri süqut edib, bəzən özləri də yad imperiyalar daxilində yaşamağa məcbur olublar. Lakin dil və mədəniyyətlərini qoruyub saxlaya biliblər. Bu gün türk dünyasının birliyi üçün güman edirik ki, bu iki amilin olması vacib şərtlərdəndir. Avrasiyanın nəhəng bir ərazisini əhatə edən türk etnosunun müxtəlif dövlətləri olsa da dil və mədəniyyət baxımından bir olublar.

Türk xalqlarının bir-birilə əcnəbi dildə – xüsusilə rus dilində danışması qəbul edilə bilməz. Ona görə də türk dünyasının elm və mədəniyyət – xüsusilə dilçiliklə məşğul olan elm adamları bu istiqamətdə işlərini sürətləndirməlidirlər. Görkəmli türkçü alim, mütəfəkkir, ideoloq İ.Qaspiralının “Dildə, fikirdə, işdə birlik” şüarını həyata keçirməyin vaxtı çatmışdır. Ona görə də türk birliyi uğrunda mübarizədə hər hansı türk cümhuriyyətində baş vermiş olaylara sayğısız yanaşmaq olmaz. Türk dünyasının ən ucqar nöqtəsində baş vermiş hər hansı olaya türk dövlətləri dərhal reaksiya verməli, hadisələrin əsl səbəb və mahiyyətini araşdırmalı və vahid mövqedən çıxış etməlidirlər. Biz Azərbaycanın bəzi problemlərinə ona görə toxunduq ki, Azərbaycan Cümhuriyyəti Türk dünyasının altın körpüsüdür. Onun təhlükəsizliyi türk dünyasının təhlükəsizliyidir. Çünki qafqazlarda, xüsusilə Azərbaycanda baş vermiş hər hansı bir hadisə Türkiyəyə və bütün türk dünyasına birbaşa təsir edir. Yazıqlar olsun ki, bəzən Orta Asiyada etinasızlıq və sayğısızlıqla qarşılaşırıq. Azərbaycanın Dağlıq Qarabağla bağlı haqlı davasında

Türkiyədən başqa heç bir türk cümhuriyyətinin dəstəyi görünmədi. Belə düşünmək olar ki, Orta Asiya türk cümhuriyyətlərinin bəzisi hələ də Rusiyanın təzyiqi və təkisi altındadır. 1915-ci il qondarma erməni soyqırımına prezidentlər səviyyəsində etinasızlıq varsa (bu doğrudan da mövcuddur), belə düşünmək olar ki, hələ çox iş görmək, çox mətləblərə aydınlıq gətirmək lazım gələcək.

Müasir dünyamız daha kiçik, daha açıqdır. Çünki elmin, texnikanın inkişafı o səviyyədədir ki, dünyanın ucqar bir yerində baş vermiş kiçik bir hadisə qısa zaman kəsiyində bütün aləmə yayılır. Elmlərin inkişafı isə hər bir tarixi hadisənin yozumunu verməyə, bəzi məsələləri öz adı ilə adlandırmağa imkan yaradır. Belə olan halda nədən bu gün Azərbaycanın haqlı davasına bu qədər biganəlik, hətta deyərdik ki, bir qərəz hiss olunur? Bəlkə bunlar bu gün dünyada baş alıb gedən ikili standartların nəticəsidir?! Bu suala cavab vermək üçün bəzi mətləblərə aydınlıq gətirmək lazımdır.

1. Məsələn, Dağlıq Qarabağla bağlı məsələlərdə ikili standartlara yol verilməsi, Azərbaycan idmançısının Ermənistan himni çalınarkən oturduğuna görə onu cəzalandıraraq 2 il idman yarışlarından kənarlaşdırılması, Azərbaycanlı güləşçinin erməninin kürəyini yerə vuraraq, qızıl medal aldığı məqamda himnimizin əvəzinə Ermənistanın himninin çalınması, bu böyük səhvi edənlərin cəzalandırılmaması (Serbiyada).

2. Dağlıq Qarabağ məsələsində Avropanın və Amerikanın hər iki tərəfi eyni tərəziyə qoyaraq (işğalçı ilə işğala məruz qalan tərəfi), eyni tutması və sair məsələlər çox düşündürücüdür.

3. Son illərdə bütün Şərqi od-alov içərisində yanması, əhalinin kütləvi sürətdə qırılması, islamofobiyanın Avropada sürətlə güclənməsi, və açıq-aşkar buna rəvac verilməsi, İslam dininə mənsub olanların Avropadan sıxışdırılması belə bir fikir yaradır ki, sanki bütün bunlar sehri bir çubuqla idarə edilir.

Türk millətinin başını qatmaq, onu inkişafdan qoymaq, zəif salmaq üçün erməni soyqırımının ortaya atılması heç də təsadüfi hal deyil. Ermənistan prezidenti Serj Sarkisyanın Amerikada olarkən özünü tərbiyəsiz və mədəniyyətsiz aparması, türkləri cəllad adlandırması çox mətləblərə aydınlıq gətirir. Türkiyə kimi bir dövlətlə az qala ultimatumla danışıması, “Türkiyə heç bir şərt qoymadan sınırları açmalıdır” deməsi cırdan olmasına rəğmən özünü yekəxana aparması bir daha göstərir ki, atalar sözündə deyildiyi kimi, “Arxalı köpək qurd basar”.

Bu gün onların arxivlərinin açılmasının əleyhinə getmələri, alim və tədqiqatçıların görəcəkləri bir işi siyasiləşdirərək dünya miqyasında gündəmə gətirmələri görünür həm Ermənistan, həm də onun tarixi havadarlarına və bir sıra güc mərkəzlərinə çox lazımdır. Lakin tarixi mənbələr, sənədlər və şahid ifadələri başqa şey deyir. Tarix elmləri doktoru Sani Hacıyev yazır: “Sivəşdə hələ 1913-cü ilin oktyabr ayında Şirşəhri qəzası Ezdebir nahiyəsindəki erməni monastırının keşişi Kariq evində çoxlu silah gizlətdiyi üçün həbs edilmişdi. Sapanil adlı bir erməni keşişi 1914-cü ilin noyabr ayında Sivəş bölgəsinin kəndlərini gəzərək yerli ermənilər içərisində Türkiyə əleyhinə təbliğat aparırdı. Əldə edilən məlumatlara görə, “Daşnaksütyun”un üzvləri 1908-ci ildən bu vilayətdə fəaliyyət göstərmiş, Səfərbərlik elanından sonra otuz min nəfər mauzerlə və martin tufəngi ilə təchiz edilmiş, on beş min Rusiyaya göndərilmiş, on beş min nəfəri Türkiyədə qalaraq, Rusiyadan gələcək məlumat üzrə müharibənin lazımı məqamında qiyam və iğtişah qaldırmağa hazırlanmışdı. Qiyama rəhbərlik üçün 30 nəfər erməni təyin olunmuşdu (4).

Erməni faşizminin və vandalizminin əsl mahiyyətini açan minlərlə tanıtıq ifadəsi var. Bu sənədləri yox etmək mümkün olmadığı üçün bu gün ermənilər arxivlərinin açılması əleyhinə çıxır, sənədlərin onların xeyrinə olmayacağını bildikləri üçün məsələni siyasiləşdirməyə çalışırlar. Bu barədə əsaslı məlumatı türk tarixçisi doktor Erdal İlterin, erməni və rus mezalimi (1914-1916) kitabından almaq mümkündür (1). Belə ki, kitab başdan-ayağa tanıtıq ifadələri əsasında qələmə alınmışdır. Baxmayaraq ki, həmin vaxt Osmanlı dövləti həm Qafqazda, Çanaqqalada, Suriya, Süveyş kanalı, Fələstin, İraq cəbhələrində də vuruşurdu. Bu müharibə gedən ərazilərdə isə müxtəlif millətlər var idi. Maraqlı bir sual ortaya çıxır. Həmin vaxtlarda Yunanıstan da düşmən tərəfində vuruşurdu. Türkiyədə isə kifayət qədər yunan əhalisi vardı. Nə üçün onlar köçürülmədi?

Çünki onlar ermənilər kimi Türk ordusunun arxasında iş görmüşdülər, qiyam qaldırmırdılar. Halbuki, Türkiyə ərazisində kifayət qədər qeyri-müsəlman əhali yaşayırdı. Yalnız

ermənilər xislətlərindən doğan hər cür xəyanətə əl atırdılar. Tarix elmləri doktoru S.Hacıyev yazır: “Soyqırım məddahları iddia edirlər ki, guya aprelin 24-də 600 nəfər yazıçı, şair, jurnalist, müəllim, alim və ruhani mərkəzi xəstəxanaya göndərildi. Bu Türkiyənin erməni əhalisinin tamamilə məhv edilməsinə yönəlmiş əməliyyatın başlanğıc zirvəsi idi ... Göründüyü kimi, 600 nəfər barədə əfsanənin tərəfdarları heç həbs olunanların dəqiq sayını da bilmirdilər. 1915-ci il 24 aprel təlimatından sonra cəmi 2345 nəfər həbs olunmuşdu. Osmanlı hökumətinin bu ilk tədbirləri sırf polis tədbirləri olmuşdu. Çox maraqlıdır ki, 1915-ci il aprelin 24-də ABŞ prezidentinə Eçmiədzin katolikosundan bu məzmununda teleqram göndərilmişdi. Teleqramda deyilirdi: “Hörmətli prezident, Ermənistanı aldığımız son xəbərlərə görə, Türkiyə orada qətlər başlamış və mütəşəkkil bir təhdit erməni xalqının mövcudluğunu təhlükə altına almışdır. Bu çətin anda böyük millətin əsil hissələrinə müraciət edir, insanlıq və xristianlıq naminə, böyük cümhuriyyətinizin diplomatik təmsilçilikləri vasitəsilə dərhal müdaxilə edərək türk fanatizminin şiddətinə tərki edilmiş Türkiyədəki xalqımızın qorunmasını rica edirəm (4).

Göründüyü kimi, tarix bu gün təkrar olunur. Yəni 100 il bundan əvvəl olduğu kimi bu gün də ermənilər tarixən onlara havadarlıq edənlərə arxalanaraq bütün dünyaya yalan püskürürlər. Bütün bəşəriyyətin gözü qarşısında baş vermiş XX əsrin ən böyük faciəsi olan Xocalı soyqırımını sanki baş verməyib, Azərbaycanın 20 faiz torpaqları işğal olunmayıb. Rusiyanın, Amerikanın və Avropanın ərköyün övladı olan “Ermənistan dövləti” nə deyir-desin, onlara necə münasibət göstərir-göstərsin, havadarlarının ona olan münasibəti dəyişmir ki, dəyişmir.

Məsələn, Ermənistanın Müdafiə Nazirinin müavini Melkonyan NATO-Ermənistan münasibətlərini dəyərləndirərkən, NATO ilə işbirliyi içində olduqlarını ancaq Ermənistanın NATO-ya üzv olmaq istəmədiyini vurğulamışdı (3).

Ancaq bunlara baxmayaraq, ABŞ bunun müqabilində, bilə-bilə Ermənistanda əsgəri iş birliyinə davam etməkdə və ona xüsusi olaraq hərbi yardımlarını davam etdirməkdədir. Təsəvvür yaratmaq üçün ABŞ-ın Cənubi Qafqaz ölkələrinə etdiyi yardımların miqdarını aşağıdakı tabloda göstərə bilərik.

Ölkələr və illər	1998	1999	2000
Azərbaycan	34291	23840	33500
Ermənistan	87500	79900	71500
Gürcüstan	92500	84360	83500

Ən utandırıcı hal bundadır ki, ABŞ Qafqaz ölkələrinə maliyyə yardımı edərək qondarma Dağlıq Qarabağı ayrı bir qurum olaraq görür və bu terror yuvasına yardımlar etməkdə davam edir.

10 ocak 2002-de Ermenistanda yapılan Ermenistan Cumhuriyetinin Güncel sorunları adlı yuvarlak masa toplantısında Ermenistan Dışisleri Bakanı Vardan Oskanyanın ABD-nin Ermenistana yerleşmesi hiç bir zaman Rusiyanın varlığı ilə mukayese edilemez ve onun yerini dolduramaz şeklinde açıklama yapması, ABD-Ermenistan arasındaki ilişkileri etkilememiştir. Bu açıklamaya rağmen, Ermenistan Barış için işbirliyi programı çerçevesinde NATO ile ilişkilerine devam etmektedir (2, s.155).

Bu gün Azərbaycanın ən böyük problemi olan Dağlıq Qarabağ Vətənimizin nəzarətindən kənarında olduğu üçün bütün dünya üçün böyük təhlükə olan terror təşkilatları yaranmaqda və fəaliyyətlərinin əhatə dairəsini genişləndirməkdədirlər.

Azərbaycan Milli Təhlükəsizlik Nazirliyi tərəfindən bu təşkilatların adı təsbit edilmişdir. Maraqlıdır ki, bütün dünya üçün təhlükə və fəlakət mənbəyi olan bu terror təşkilatları Dağlıq Qarabağda çoxalmaqda, böyük qüvvəyə çevrilməkdədir. Həmin terror təşkilatları bunlardır:

1. Vətən qırgıncıları (Çin Xalq Cümhuriyyəti, terror təşkilatının rəhbəri Abdulqədir Şəhriyar).

2. Kürd Konqresi (başçısı Zeynal Öcalan, yerləşdiyi ərazi Laçın və Zabuh).

3. Xalq Azadlıq cəbhəsi (Suriya, başçı Zamir ƏlQissə)

4. Hizbullah (Yivan, başçı Ömər Şahabi).

5. Həmas (Yivan, başçı Musa Qulam Haq).

6. Əl-cihad (Misir, başçı Səid Camal) (5).

Bütün bunlardan sonra biz nə etməliyək sualına cavabımız belədir:



Güclü türk birliyi yaratmaq lazımdır. Çünki, Avropadan və Amerikadan bir şey gözləmək sadələvhlükdür. Orta Asiya türk cümhuriyyətlərilə yaxşı münasibətlər qurmaq lazımdır. Bunun üçün işləmək, yollar tapmaq ümumi nöqtəni əldə etmək olar. Bu təşəbbüsü Azərbaycan Türkiyə ilə birlikdə edə bilər.

Qənaətimiz belədir ki, Avrasiyada bloklaşma heç kimə, heç bir dövlətə ziyan gətirməyəcək. Çünki bu bloklaşmanın əsas məqsədi türk cümhuriyyətlərinin müstəqilliyini qoruyub saxlamaq, dünya inteqrasiyasına qoşulmaqdır.

Bu vətəni qorumaq, gələcək nəsillərə problemsiz vermək missiyası isə bizim taleyimizə yazılıb. Bu yolda çətinliklər var və olacaq. Ancaq ondan qorxmaq lazım deyil. Yola cəsarətlə çıxmaq lazımdır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Doktor Erdal İlter “Ermeni ve rus mezalimi (1914-1916). Azərbaycan kultür derneği yayın evi. Ankara.
2. Elnur Cemilli. ABD-nin Güney Kafkasya politikası. Ankara, Baskı Nişan, 2007. İ.Q.Kültür sanat yayımcılığı. Uluslararası Tanıtım Hizmetleri Ticaret. Limited Şirketi, səh.155
3. Григорьян Л. Армения не собирается вступать в НАТО. Daha geniş bilgi üçün bax: <http://www.panarmenian.net/vews/rus>.
4. Sani Hacıyev. Şərqi Anadoluda türk-müsəlman əhalisinə qarşı soyqırımları. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti tarixinin aktual problemləri. Beynəlxalq elmi sessiya (mart-may), Bakı, 2003.
5. “Vətən səsi” qəzeti, Bakı, 12 temmuz, 2002.

**Алмаз Али кызы**

### **Место и роль Азербайджана на Евразийском пространстве (историческая реальность, размышления и предложения)**

#### **Резюме**

В статье исследуется политическая роль и место Азербайджана на евразийском пространстве. В наши дни в многочисленных публикациях находят свое отражение отношения между Турцией и Азербайджаном, позиция Азербайджана в тюркском мире. Политика России с ее настораживающими замечаниями направлена против тюркских государств. Здесь также анализируется единство между Севером и Югом Азербайджана. Позиция Турции была подвергнута критике за предвзятое отношение к странам мира. В данной статье критикуется предвзятая позиция стран мира против Турции, а также выдвигаются новые политические предложения.

**Almaz Ali gizi**

### **Place and role of Azerbaijan in Eurasian space (historical reality, reflections and suggestions)**

#### **Summary**

In this article were investigated the political role and place of Azerbaijan in Eurasian space. Now days, the relations between Turkey and Azerbaijan, about Azerbaijan's position in Turkic world is reflected in the records. Russia's policy on the insidious remarks was directed against the Turkish states. The article analyzed the unity between North and South of Azerbaijan. Turkey's position has been criticized for bias against countries of the world. The biased position of the world countries against Turkey is criticized in the article. The article also puts forward new policy proposals.

## MÜASİR AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATINDA YUXU SİMLİKASI

**Açar sözlər:** *mədəniyyət, yuxu, ədəbiyyat, fikir, inanc*

**Ключевые слова:** *культура, сон, литература, мысль, суеверие*

**Key words:** *culture, dream, the literature, thought, superstition*

Bəşər mədəniyyətində, folklor düşüncəsində yuxugörmə fenomeninin vacibliyi qətiyyənlə inkar olunmur. Bədii əsərlərin poetikasında yuxu motivinin (məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazan xanın yuxusu) rolundan çox danışılıb. Yuxuları, yuxugörmələri təsvir edən hekayə tipləri də mövcuddur: yuxu – rəvayət, yuxu – alleqoriya, yuxu – pirtça.

Dahi argentinalı X.L.Borxesi ədəbi-bədii yuxugörmələrin banisi hesab etmək olar. Onun bir sıra hekayələri əslində yuxu – alleqoriyalardan yuxu – hekayətə keçiddir. Başqa bir kitaba da diqqəti yönəltmək istəyirəm: U.Berrouz “Mənim təhsilim. Yuxular kitabı”. Bu əsərdə yazıçı yuxuların təsvirini “sadəcə fraqmentlər” təqdim edir, yuxuda gördüklərinin “sadəcə fraqmentləri”ni ümumi kontekstə daxil edir.

Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatını müşahidə etdikcə bu məqama tez-tez rast gəlinir. Bu məqaləməzdə İsmayıl Şıxlı yaradıcılığında yuxu simvolikasından bəhs edəcəyik. Yuxu nəinki İ.Şıxlı təhkiyəsinin vacib komponentidir, yuxu onun üçün bir inanc gerçəkliyidir. Bu, adı Z.Freydin 1900-cü ildə nəşr olunmuş və psixoanalizin İncili hesab olunan monoqrafiyasının adına (“Yuxugörmələrin şərh”) oxşayır. Freydin kitabında söhbət ilk növbədə pasientlərin yuxularından gedir. İsmayıl Şıxlının yuxuları onun təhtəşüuruna sıxışdırılmış obrazları “görmək”, mifoloji arxetipləri bərpa etmək imkanındır.

İ.Şıxlı yuxuları yazmağı və yozmağı sevirdi. Çünki yuxulara inanırdı.

Yuxu başqa (“o”) dünyanın “bu” dünyaya sirlə replikasıdır. Gündəlik formasında yazılmış “Cəbhə yolları” sənədli povestində cəbhə yuxuları mətn kimi daxil edilir. “Yuxu mətni” fraqmentlərin ümumi emosional, məntiqinə uyğun verilir, yuxu simvolikası və yuxu yozumu müharibənin real epizodları ilə, müəllifin (qəhrəmanın) yaşantıları ilə sıx şəkildə əlaqələndirilir. O, yuxu yozumu ilə hadisələr arasında mənə uyarlılığı axtarır: “Gecə yuxumda Zeynəbi və Zəkəriyyəni gördüm. Nədənsə hər dəfə yuxu görəndə bir hadisə baş verəcəyini gözləyirəm. Elə də oldu. Almanlar bizdən iki kilometr aralı olan kəndi şiddətli bəmbardmana başladılar...”. Bu, yazının 28 may 1943-cü ildə cəbhə gündəliyinə yazdıqlarıdır.

Ata İ.Şıxlının cəbhə yuxularının fəal “qəhrəmanıdır”, Ata tanatoloji obrazdır. “Bu gecə yuxumda atamı gördüm. Güya müharibə qurtarıb, mən evə gəlmişəm. Atam ölüb (Allah eləməsin). Mən ağlayıram və deyirəm ki, nə üçün müharibənin sonunu görmədi? Nə üçün mən onunla görüşə bilmədim? Gecə öz səsimə özüm oyandım”. Fransız psixoanalitiki J.Lakan deyirdi ki, “məhz ata adında daşıyıcının simvolik funksiyasını görmək lazımdır...”. K.Q.Yunqa görə, “ata uşağın ruhunda yaşayan qüdrətli arxetipdir”. “Nədənsə çox darıxdım. Atam iki dəfə yuxuma girib. Görürəm ki, dəniz dalğalanır, fırtınadır. Sahilə köhnə tanış katerlər gəlir. Mən sahildəyəm. Atam isə ləpələrin islatmasına baxmayaraq xəyal kimi sahildə dayanıb. Hətta katerlərdən kəndiri açmaq istəyir. Mən ona yaxınlaşıb kömək etdim. Bilmirəm bu, nə yuxulardır? Yoxsa taleyim yeni bir oyun açacaq? Ya da bir hadisə olub, mənim xəbərim yoxdur?”. “Atamı yuxuda gördüm. Səhəri çox fikir elədim. Xeyli vaxt idi “Qafqazı müdafiəyə” görə medalını gözləyirdik. Nəhayət, bu gün mənə və Yaşkaya (İskəndərə) həmin medalı verdilər” .

“Dəli Kür”də ataların zamanı əslində Yuxu zamanıdır. Təsadüf deyil ki, Avstraliya aborigenləri üçün əcdadlar zamanı “The Dream Time” yuxu zamanı adlanır.

Cahandar ağa, Şahnigar, Rus Əhməd, Əşrəf... sadəcə personajların adları deyil, ruhların adlarıdır. “Dəli Kür”ün epik toxumasında yuxu mətni yad ünsür, yazıçı uydurması, yaxud motiv-

detal deyil. Cahandar ağanın yuxu mətnində səbəb-nəticə əlaqələrinin pozulması, epizodun metonimikliyi, kompozisiyanın açıqlığı hadisələrin ümumi fəlsəfəsinə uyğundur.

Cahandar ağa yaylağa köç ərəfəsində bacısı Şahnigarı yuxuda görür: “Kişinin bədənini tər basdı. Papirosu tez-tez sümürüb kötüyünü atdı və yorğanı başına bürüdü. Orada xeyli çevrildi, yalnız səhərə yaxın gözünə çimir getdi. Bacısı yuxuda da ondan əl çəkmədi...”

Şahnigar qapını açıb astanada dayandı. Boynunu büküb məlul-məlul qardaşının üzünə baxdı. “Qabağında ölüm, ay qardaş, nə yaman fikirlisən”, – dedi. Sonra astaca, sanki kimisə oyadacağından qorxurmuş kimi, barmaqlarının ucunda içəri girdi. Gəlib taxtın aşağı tərəfində dayandı. Yazıq-yazıq dilləndi. “Dağa havaxt köçürsünüz, dərdin alım? Bə məni aranda qoyursunuz? Demirsənmi bacım aranda istidən bişər? Yoxsa elə bilirsən qara torpaq sərin olur?” Cahandar ağa dillənə bilmədi. Daş kimi dayanıb bacısının üzünə baxdı. Birdən Şahnigarın gözlərində həyacan göründü. Arvad diqqətlə qardaşını süzdü. Onun səsi titrədi. “Ömrüm, günüm, nə yaman sınıxmısan? Niyə belə qaş-qabaqlısan? Allah mənciyəzi yerə soxsun, səni də dərdə saldım. Deyəsən, yuxusuz qalıbsan, rəngin-rufun qaçıb. Gözün də yaman qızarıb. Bilirəm, Şamxal düz iş tutmadı. Amma acığına gəlməsin, ay qardaş, səndə də bir az taqsır oldu. Adam da doğma balasını yad qızından ötəri ayağının altına salıb çığnayırdımı? Arvad-uşağını evindən didərgin salardımı? Vallah, Zərnigarda günah yoxdur. Onun yerinə kim olsa, elə lap mən özüm də olsam, evə dava-dalaş salardım. Adamın üstünə günü gəlməyi sənə asanmı görünür, ay qardaş? Axı sən onunla neçə ildir bir yastığa baş qoyurdun! Sən onun gözünün ilk ovu, qəlbinin ilk çiçəyi idin. İndi nə eləmək olar? Olan olub, keçən keçib. Ancaq özünü üzmə, ay qardaş. Allah sənə insaf versin, acığın tutub gözün qızıqanda heç irəlini-gerini fikirləşmərsən. Yoxsa mənim sözlərimdən inciyirsən? İncimə, mən sənə heç ayağına da daş dəyməsini istəmirəm. Bacın ölsün, ay qardaş, üzüm ayaqlarının altına, özünü üzmə. Bilirəm məndən də yanıqlısan. Elə hey fikirləşirsən ki, görəsən Şahnigarın taqsırı varmı, müridlərdən ona əl-ayağı dəyən olubmu? Mənim namusumu ləkələməyiblər ki? O bircə canına And olsun ki, mən gül kimi tərtemizəm, ay qardaş, heç elə şey olarmı? Heç sənə kimi bir kişinin bacısı da pis yola düşərmi? Özünü üzmə, dərdin alım, məndə heç nə yoxdur. Sən xasiyyətimi bilmirdinmi, elə uşaqlıqdan deyib-gülməyi sevmirdinmi? Başım batsın, bir az lateyr danışmağı, şit-şit zarafat etməyi tərgidə bilmirdim. Nə eləyim, allah verən xasiyyət idi. Bir də görüm tanrının gözü tökülsün, pis-yaxşı bir kişiyyə ərə getmişdim. Onu vaxtsiz əlimdən almasaydı, bəlkə bu işlər başıma gəlməzdi. Yoxsa sözlərimdən incidin, ay qardaş, niyə qaşqabağını turşaltdın? Mən sənə dərdini artırmağa gəlməmişəm. İstəyirəm hər şeyi bilib bir az yüngülləşsən. Yoxsa peşmançılıq çəkirsən, mənim ölümümə dözmürsən? Heç elə şeyi ağına da gətirmə, ay qardaş, mənim səndən başqa kimim var? Heç səndən inciyərəmmi? Lap xəncərlə tikə-tikə doğrasan da uf deməzdim, o handa da güllə ola. Dərdin alım, elə şey nədir ki, ondan ötəri fikir eləyirsən, bir bacı bir qardaşa qurbandır. Mənim min canım olsaydı, təzədən sənə qurban deyərdim. Ürəyinə heç nə gəlməsin, ay qardaş, mən səndən zərrə qədər incimirəm. Amma yaman insafsızsan. Qanqallar dizimə dolanda, mən ufuldayıb ağlayanda, atını saxlayıb bircə kərə halımı da soruşmadın”.

Cahandar ağa dözə bilmədi. Üzünü əlləri ilə qapayıb ağzı üstə döşəndi. Birdən saçında bir əlin gəzdiyini hiss etdi.

– Dərdin ürəyimə, niyə ağlayırsan?

Cahandar ağa dinmədi. Hiçqırığına boğmağa çalışdığından, çiyinləri qalxıb-endi.

– Elə eləmə, yoxsa özümü öldürərəm. Di yaxşı, bədi, məni də ağlamaq tutur.

– Cahandar ağa başını yuxarı qaldırdı. Qızarmış gözlərini bacısının üzünə zillədi:

– Keç günahımdan, Şahnigar, mənə halal elə.

Şahnigar duruxdu. Cahandar ağa onun buz kimi soyuq, şüşə kimi cansız, heç nə ifadə etməyən gözlərini gördü. Arvad elə bil birdən-birə dəyişdi. Onun baxışlarında anlaşılmaz bir ifadə yarandı və daş kimi donub qaldı. Cahandar ağa bunun qəzəbmi, yalvarışımı, inciklikmi, məzəmmətmi, ya da süstləşdiyindən heç bir məna verməyən bir baxışımı olduğunu anlaya bilmədi. Əlini uzadıb bacısını qucaqlamaq istədi. Ancaq Şahnigar duman içində geri, qarıya doğru çəkildi və narazılıqla başını buladı: – Yox, yox, dərdin alım, adam ölü ilə öpüşməz...”

Əski inanclara görə ölü ilə öpüşmək (V.Proppda: “ölünün yeməyini yemək” motivi həmin semantik sıradandır) ölümlər dünyasına daxil olmaq, ölümlər sırasına qatılmaqdır.

İsmayıl Şıxlı üçün yuxu simvolik bilgi kimi olacaqları bildirir. Onun inanc yaddaşında iki gerçəklik var: xatirə və yuxu. Yuxu qeyb aləmindən gələn xəbərdir. “Ölən dünyam”da Ömər

Koxaya öz ölümü yuxusunda əyan olur və oğlu Şamili yanına çağırır: “Bilirəm. Yuxumu da görmüşəm. Mən bir azdan şər qarışanda haqq dünyasına qarışacam...”. “Ölən dünyam”dakı hadisələr, personajlar ona yuxusunda əyan olmuşdu.

Deməli, “Ölən dünyam”ın yaranması yuxugörmə aktı kimi yaranır.

“Ölən dünyam” İsmayıl Şıxlının bəlkə də

ən mistik əsəri – sonuncu “böyük” yuxusu idi. Burada bəyliyin faciəli tarixi artıq ruhlar dünyası, kölgələr səltənəti kimi yaşanılır və təqdim olunur. Yazıçının “Ölən dünyam” yuxusu əcdad dünyası ilə sonuncu əlaqə saxlamaq, təmasa girmək imkanı idi.

### **Ədəbiyyat:**

1. İsmayıl Şıxlı. Ayrılan yollar. Bakı: Uşaqgəncnəşr, 1957, 260 səh.
2. İsmayıl Şıxlı. Dəli Kür (roman). Bakı: Gənclik, 1968, 448 səh.
3. İsmayıl Şıxlı. Seçilmiş əsərlər (iki cildə). I c. Bakı: Azərnəşr, 1971, 365 səh. Seçilmiş əsərlər (iki cildə). II c. Bakı: Azərnəşr, 1971, 444 səh.
4. İsmayıl Şıxlı. Xatirəyə dönmüş illər. Bakı: Yazıçı, 1980, 368 səh.14.
5. İsmayıl Şıxlı. Məni itirməyin. Bakı: Gənclik, 1984, 364 səh.

**Саида Аббасова**

### **Символика сновидения в современной Азербайджанской литературе**

#### **Резюме**

В статье исследуется вопрос о «Символика сновидения в современного Азербайджанского литературе». Здесь приведены теоретические - эстетическое мысли К.Юнга о сне. В романах И.Шыхлы тоже есть некоторые эпизоды о сне. Тема сна упоминается в его произведениях названных «Дорога Фронта» и «Умиравший мир». Есть много исследований в литературе о теме сна.

**Saida Abbasova**

### **Symbolism of the dream in the Modern Azerbaijan literature**

#### **Summary**

In the article is investigated the issue of “Symbolism of the dream in the Modern Azerbaijan literature”. Here are given K.Yung’s theoretical – aesthetic thoughts about the the dream. There are some episodes about dreaming in I.Shikhli’s novels, too. The theme of the dream is mentioned in his works named by “Front Ways” and “Dying world”. Generally, there are many works in the literature on the theme of the the dream.

## TÜRKİYƏNİN MİLLİ KÜTÜPHANE YAZMALAR KOLLEKSİYONU'NDA QORUNAN "ARZU-QƏMBƏR" YAZMALARI

**Açar sözlər:** "Arzu-Qəmbər", əlyazma, kitabxana, dastan

**Ключевые слова:** «Арзу-Камбер», рукопись, библиотека, дастан

**Key words:** "Arzu-Gamber", manuscript, library, epos

"Arzu-Qəmbər" dastanının əlyazmalarının böyük bir hissəsi Türkiyə arxivlərində qorunur. Türkiyə Milli Kitabxanasının yazmalar fondunda (Ankara), Afyon Halk kütüphanesi (Afyon), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi (Konya), Konya İl Halk Kütüphanesi (Konya), Topkapı sarayı müzesi (İstanbul), Türk Dil Kurumu Kitabxanasında (Ankara) istər cünglərdə, istərsə də müstəqil əlyazması kimi "Arzu-Qəmbər" dastanına rast gəlmək mümkündür.

Hələlik haqqında məlumat əldə etdiyimiz əlyazmalar bunlardır:

2. № 100 (Cüng) 06 Mil.Yz. Müstəsih İbrahim Əfəndi. Milli Kütübhane Yazmalar kolleksiyonu (Ankara). 17 vərəqdən ibarətdir. Hayrı Ləkəsizdən satın alınmışdır. Bu cüngdə Aşiq Ömərən örnəklər, xalq türküləri, deyişmələr, "Aşiq Qərib"dən deyişmə, klassik türk ədəbiyyatı nümunələri və s. yer almaqdadır. Səhifə 9a-10b arası isə *Arzu ile Kanber arasında deyişlər* (deyişmələr) verilmişdir.

3. № 211 (Cüng) 06 Mil.Yz. Milli Kütübhane Yazmalar kolleksiyonu (Ankara). 45 vərəqdən ibarətdir. İçindəkilər əsasən Aşiq Qərib, Aşiq Yunus, Aşiq Ömər, Destani-Mehmet Ali Paşa, Koroğlu və s.-dən ibarətdir.

Cüngün 23a-26a vərəqləri isə "Arzu ile Kanber"dir.

4. № 221 (Cüng) 06 Mil.Yz. Milli Kütübhane Yazmalar kolleksiyonu (Ankara). 65 vərəqdən (yaprakdan) ibarətdir. Cüngdə Aşiq Ömər, Aşiq Kerem, Culûs-ı Selâtin-i Osmân, Destân-ı Kuru Kafa, Destân-ı bî-namâz, Destan-ı Muhkiyâ və s. örnəklər yer almışdır.

Cüngün 26a-30a vərəqləri isə "Destân-ı Arzu ile Kanber"dir.

5. № 290 (Cüng) 06 Mil.Yz. Milli Kütübhane Yazmalar kolleksiyonu (Ankara). 72 vərəqdən (yaprakdan) ibarətdir. Nəstəliq xətti ilə yazılmışdır. İçindəkilər - Aşiq Ömər, Aşiq Yûnus, Ahmediye, Bezmî, Cunûnî, Dertli şeirləri, Destân-ı Mağrur, Destân-ı Zügürt, Destân-ı Açıkgöz, Destân-ı Çekirge və s.-dir.

Kataloqda verilən məlumatlara əsasən cüngün 14a-16a vərəqləri "Hikayə-i Arzu ile Kanber"dir. Cüngü əldə edəndən sonra məlum oldu ki, burada yalnız 16a vərəqinin yarısında Arzu ilə Qəmbir arasında kiçik bir deyişmə verilmişdir.

Belə başlayır:

"Haza duvi təlqin

Bismi allahi rəhmanu rəhim

Yam mohammər bin Filan ya Mohamməd bin Filan ya Mohammadə bin Filan"

Daha sonra deyişmə verilir:

Aldı Qənbər oğlan

Eyinizə varmidum

Çunçə gönlün dərmidum

Sana verim canım Arzu

Böylə gözəl görmədum

Aldı Arzu

Aq qöyülə quzu dilidür

Bənim yarım şəkər sözlürür

Böylə zevkimin üstünlərə

Tilisim var yazılıyör



*Aldı Qənbər*

*Yigit gərək mərdanə  
Aşiq gəlir meydənə  
Bən Arzunun yolunda  
Qoydum sərim meydana*

Əlyazma bitir: “*Aldı Arzu*” və daha sonra “*Şaftalı ağacları*”. göründüyü kimi, mətn naqisdir.

6. № A 4/2. Mil.Yz. *Türk dil Kurumu Kütübhanesi Türkce Yazmaları (Ankara)*. 34 vərəqdən (yaprakdan) ibarətdir. Müstəsih (üzünü köçürən katib) – Abdullah. Cüng şəklindədir, lakin müstəqil “*Arzu ile Kanber*”dir. Təlif (yazılma) tarixi yoxdur, istinsah (üzünü köçürmə) tarixi 1259 H. (1843 M.)

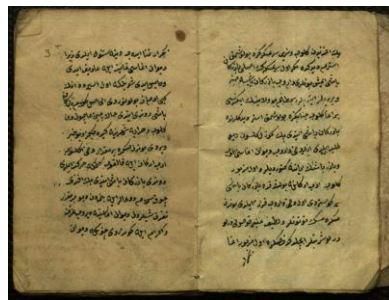
7. № H.1165. *Arzu ile Kanber. Topkapı sarayı müzesi türkce yazmaları (İstanbul)*. 11 vərəqdən (yaprakdan) ibarət bu əlyazma müstəqil “*Arzu ile Kanber*”dir.

8. № A 8618 06 Mil.Yz. *Milli Kütübhanə Yazmalar kolleksyonu (Ankara)*. 72 vərəqdən (yaprakdan) ibarət bu əlyazma müstəqil “*Hikâye-i Arzû ile Kanber*”dir. Hər vərəqdə 13 sətir vardır. 1998-ci ildə Hakkı Karadavud adlı birindən satın alınmışdır. Təlif (yazılma) tarixi yoxdur, istinsah (üzünü köçürmə) tarixi 1242 H. (1826 M.)

9. № A 8212 06 Mil.Yz. *Milli Kütübhanə Yazmalar kolleksyonu (Ankara)*. 13 vərəqdən (yaprakdan) ibarətdir. Əvvəli və sonu bilinmir. 1995-ci ildə Mustafa Bütün adlı birisindən satın alınmışdır. Müstəqil “*Arzu ile Kanber*”dir.

10. № A 2360 06 Mil.Yz. *Milli Kütübhanə Yazmalar kolleksyonu (Ankara)*. 50 vərəqdən (yaprakdan) ibarətdir. Müstəqil “*Arzu ile Kanber*”dir.

Maraqlıdır ki, Türkiyə Cümhuriyyətinin Kültür və Turizm Bakanlığının Türkiyə yazmaları (əlyazmaları) kataloqunda bu əlyazmanın yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, 46 vərəqdən ibarət olması göstərilir. Amma 1987-ci ildə Türkiyənin Fırat Universitetində “*Arzu ile Kanber hikayesi* üzərində mükayeseli bir araşdırma” adlı yüksək lisans tezi yazmış Prof. Əsma Şimşək bu əlyazmanın 50 vərəqdən ibarət olduğunu qeyd edir və bu əlyazmanı oxuyaraq öz tədqiqatına əlavə edir.



Əlyazma belə başlayır:

“*Raviyan`i ahbar ve nakilan`i asar ve muhaddişan`i ruzigar şöyle rivayet ve nakleder ki, bu vilayetlerde bir beg var imiş*”.

Əlyazmanın sonu bu şəkildədir:

“*Temmet tamam oldu. Arzu ile Kanberin intihası, yazana okyana gerekdir şerbet pahası*”.

Bu əlyazmanın əldə etdiyimiz nüsxəsi bizə onu söyləməyə əsas verir ki, prof.Əsma Şimşək vərəqlərin sayı barədə fikir yürüdərkən yalnız yazı olan vərəqləri hesablamışdır. Bu əlyazmada yazılı vərəqlərin sayı 46-dır. Amma əlyazmanın sonunda 4 vərəq boş getmiş, bu boş vərəqlərdən sonra rütubət üzündən yararsız və oxunmaz hala gəlmiş 2 vərəq daha vardır.

11. № 42 Kon. 1882/2. *Konya Bölge Yazma Eserler Kütübhanesi. Konya İl Halk Kütübhanesi*. Müstəqil “*Arzu ile Kanber*”dir.

Daha bir “*Arzu-Qənbər*” əlyazması 1982-ci ildə Prof.Yusuf Poyrazoğlu tərəfindən Afyonda üzə çıxarılmışdır (2). Tədqiqatçı həmin əlyazmanı oxumuş və “*Arzu ile Kamber hikayesi (epizot karşılaştırması)*” adlı lisans tezinə əlavə etmişdir. Bu əlyazmanın məlumatları belədir:

12. № 18118. *Afyon İl Halk kütübhanesi (Gedik Ahmet Paşa Kitaplığı)*. 35 vərəqdən (yaprakdan) ibarətdir, Hər vərəqdə 15 sətir vardır.

Əlyazma belə başlayır:

“Raviyan-i ahbar ve nakilan-i asar ve muhaddisanı ruzigar hikayesin şöyle rivayet ider ki, mahall diyarında bir kişi var idi...”

Sözügedən əlyazma belə bitir:

“Anların düğünləri cennet-i a`lada olub birbirlerine cennet`i a`lada kavuşsalar gerekdir, inşaallahu ta`ala. Ruhları üçün fatiha. Temmet tamam oldu.

Sahib ve malik imam

Şeyx Abdullah efendi Hazretleri”.

Prof. Pertev Naili Boratavın “Halk hikayeleri ve halk hikayeciliği” kitabında yuxarıda verdiyimiz bəzi əlyazmalarla yanaşı, Türkiyə Cümhuriyyətinin Kültür və Turizm Bakanlığının Türkiyə yazmaları (əlyazmaları) kataloquna düşməmiş “Arzu-Qəmbər” əlyazması haqqında məlumat vardır. 2002-ci ildə sözügedən kitabı yenidən nəşr etdirən prof. M. Sabri Koz ona “Yeni ek kaynakça” da əlavə edir. Bu kaynakçadan məlum olur ki, Süleymaniyyə kitabxanasında da bir “Arzu-Qəmbər” əlyazması vardır (3). Bu əlyazmanın məlumatları belədir:

13. № H.1165. *Arzu ile Kanber. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Nuri Arlasez yazmaları.* “Arzu-Qənbər”in bu əlyazması 11 vərəqdən (yapraktan) ibarətdir.

İstanbulda 1927-ci ildə Süleymaniyyə camisində yaranmış bu kitabxanada 106 kolleksiyada (onlardan biri “Arzu-Qənbər” əlyazmasının qorunduğu *Nuri Arlasez kolleksiyasıdır*) 70000 cild əlyazma və 120000 çap əsəri qorunur. Orada qorunan əlyazmaları baxımından Süleymaniyyə kitabxanası dünyanın ən mühüm kitabxanalarından biri sayılır (4). Nuri Arlasezə gəlincə isə, *Süleymaniye ve Bağlı Kütüphaneleri Geliştirme Vakfının* yaradıcısı olan bu hüquqşünas əlli il boyunca topladığı əlyazma kitablarını, fərmanları və s. Süleymaniyyə Kitabxanasına bağışlamışdır.

Beləliklə, “Arzu-Qəmbər” dastanının nəzərdən keçirdiyimiz bu əlyazmaları dastanın həcmi etibarilə “Aşıq Qərib”, “Əsli-Kərəm”, “Tahir-Zöhrə” kimi digər klassik ümumtürk məhəbbət dastanlarından geridə qalmasına baxmayaraq poetik kamillik baxımından onlarla bir sırada durduğunu, xalq tərəfindən sevildiyini sübut edir.

#### Ədəbiyyat:

1. Şimşek E. Arzu ile Kamber hikayesi üzerinde mukayeseli bir araştırma. Elazığ: T.C. Fırat Üniversitesi, 1987, 341 s.
2. Poyrazoğlu Y. Arzu ile Kamber hikayesi (epizot karşılaştırması). İzmir: T.C. Ege Üniversitesi, 1982, 106 s.
3. Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeciliği / yayıma hazırlayan M.Sabri Koz. İstanbul: Tarih vakfı yayınları, 2000, 264 s.
4. Süleymaniye kütüphanesi // <http://tr.wikipedia.org>

Афак Рамазанова

#### Рукописи дастана «Арзу-Камбер», сохранные в Турецкой Национальной Библиотеке

#### Резюме

Как известно, особое место в тюркской эпической традиции занимает дастан «Арзу-Камбер». Этот дастан много раз был собран из уст народных масс во многих регионах, был распространен в рукописной форме, был издан как книга в Турции, Ираке, Азербайджане, Южном Азербайджане, во многих странах Европы. Цель этой статьи исследование многочисленных рукописей дастана «Арзу-Камбер». Автор изучает рукописи, хранившиеся в библиотеках Турции, Австрии, Голландии, Туркменистана.



**Manuscripts of “Arzu-Gamber”, saved in  
Turkey's National Library**

**Summary**

It is known that the special place in Turkic epic tradition is taken epos "Arzu-Gamber". This epos was many times built from lips of many peoples in many regions, was widespread in a hand-written form, was published as the book in Turkey, Iraq, Azerbaijan, the Southern Azerbaijan, in many countries of Europe. Purpose of this article research of numerous manuscripts epos “Arzu-Gamber”. The author studies the manuscripts stored in libraries of Turkey, Austria, Holland, Turkmenistan.

**GÜLNAR QƏMBƏROVA**

**AMEA, Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu, doktorant  
Azərbaycan**

**ƏZİZƏ CƏFƏRZADƏNİN “ZƏRRİNTAC-TAHİRƏ” ƏSƏRİ VƏ ONUN  
İDEYA-BƏDİİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

**Açar sözlər:** *Əzizə Cəfərzadə, tarixi roman, tarixi fakt, müstəqillik illəri, Azərbaycan xalqı*

**Ключевые слова:** *Азиза Джафарзаде, исторический роман, исторический факт, годы независимости, нация Азербайджана*

**Key words:** *Aziza Jafarzadeh, historical novel, the years of independence, nation of Azerbaijan*

Azərbaycan nəsrində dəyərli bədii əsərləri ilə seçilən yazıçılardan biri Əzizə Cəfərzadədir. O, əsərlərini müxtəlif janrlarda yazsa da, Azərbaycan ədəbiyyatında daha çox tarixi romanlar müəllifi kimi yadda qalmışdır. Ədibin əsərlərində qədim dövrlərdən tutmuş XX yüzilliyə qədər Azərbaycan tarixinin mürəkkəb, keşməkeşli hadisələri öz bədii təcəssümünü tapmışdır. Yazımın tarixi romanlarını səciyyələndirən mühüm cəhətlərdən biri müraciət olunan tarixi dövrü bütün təfərrüatı ilə canlandırma bilməsidir. O, tarixi yalnız fakt və sənədlər əsasında təsvir etmir, ona bədii, canlılıq, obrazlılıq bəxş edir. Bu romanlar yalnız bədii düşüncənin məhsulu deyil, eyni zamanda, xalqımızın tarixi dəyərlərini, etnoqrafiyasını əks etdirən qiymətli əsərlərdir. Sənətkarın tarixi romanlarının ən mühüm cəhətlərindən biri də onların ideyaca müasirliyi, bu günün problemləri ilə bağlı olmasıdır.

“Sənətkarın tarixi romanlarını səciyyələndirən cəhətlərdən biri də onların ideyaca müasirliyi, bugünün problemləri ilə bağlı olmasıdır. Bu romanlar dil, üslub, yazıman erasının orijinallığı, təsvir olunan faktlara və hadisələrə yanaşma tərzilə diqqəti çəkməkdədir” (4, 2).

Əzizə Cəfərzadənin “Zərrintac-Tahirə” əsəri XIX əsrdə Cənubi Azərbaycanda yayılan Babilər hərəkatına, onun fəal liderlərindən olan Zərrintaca ithaf olunmuşdur. Poeziyamızda Tahirə Qürrətüleyin təxəllüsü ilə tanınan bu ədəbi şəxsiyyət təqiblərə məruz qalmamaqdan ötrü Fatimə, Zəkiyyə, Ümmüsəlimə, Zəhra və başqa adlarla tanınmışdır.

Ziya Bünyadovun “Azərbaycan tarixi” kitabında verilən məlumatlara görə, Babizmin banisi Seyid Əli Məhəmməd olmuşdur: “Şeyxi” təriqətinə mənsub idi, həmin təriqətin son başçısı Seyid Kazım öldükdən sonra ona başçılıq etmiş, xalqa həqiqətlərin çatdırılmasında özünü sonuncu imam Mehdi ilə xalq arasında vasitəçi elan etmiş və buna görə də 1844-cü ildən etibarən Bab (ərəbcə qarı) ləqəbini götürmüşdür. Babın əsas ideyaları onun “Bəyan” kitabında öz əksini tapmışdır. Bab yeni yaradılacaq cəmiyyətdə, o cümlədən, qadına münasibətdə bərabərlik, ədalət, şəxsiyyətin toxunulmazlığını elan edir, öz fikirlərində tacir, sənətkar və kəndlilərin arzularını əks etdirirdi. Babi üsyanları öz ictimai-siyasi məzmunu və kütləvililiyi ilə İranda və Azərbaycanda baş vermiş ayrı-ayrı çıxışlardan fərqlənir və özünəməxsus yer tuturdu” [1, 629].



Tarixi faktlara nəzər salanda Babilik hərəkatı haqqında əldə etdiyimiz informasiyalara əsasən deyə bilərik ki, əsər müəllif improvizasiyasına az məruz qalmışdır. Burada da göstərilir ki, Bab özünü Mehdi Sahibzaman kimi qələmə verir. Onun “Quran”ı isə “Bəyan”dır.

Əzizə Cəfərzadə bu əsərdə təkcə Babilik hərəkatından, onun başçılarından olan Zərrintacın taleyindən bəhs etmir, Azərbaycan tarixinin ağırlı-acılı məqamlarına özünün müəllif mövqeyini də bildirməkdən çəkinmir. Hələ əsərin əvvəlində, İrandan, Türkiyədən gətirilən ermənilərin rusların siyasəti ilə sadə, fağır kənd camaatının ən sulu, ən münbit torpaqlarında məskunlaşdırılması, rusların Azərbaycana ikiye bölməsi kimi məsələlər yer alır.

Əsərin qəhrəmanı olan Zərrintac Molla Salehin qızıdır, atasından dini təhsil almış, hələ uşaq yaşlarından öz dərin zəkası ilə digər həmyaşıdlarından fərqlənmişdir. O, sevmədiyi əmioğlu olan Molla Məhəmməd ilə evləndirilir. Onun üç övladı olmasına, onlara olan hədsiz məhəbbətinə baxmayaraq, Zərrintac millətin taleyini öz övladlarından üstün tutur. O, xalqı öz azadlığı uğrunda mübarizəyə səsləyir, ac-yalavac əhalinin güzəranının yaxşılaşdırılması naminə işlər görür, qadınların hüququnun qorunmasını, ölkənin yadelli işğalçılardan azad olmasını, millətin birliyini təmin etmək istəyir. Zərrintac dəfələrlə öz nitqində torpağın onu əkib-becərən, zəhmətini çəkən kəndlilərə məxsus olduğunu vurğulamışdır.

Bildiyimiz kimi zaman-zaman işğalçı dövlətlər əsarət altına salmaq istədikləri bir millətin soykökünü məhv etmək üçün onun dilini əlindən almağa cəhd edirlər. Zərrintacın dövründə də belə idi. Bizim dövlətimizi parçalamaq istəyənlər cənubda fars, şimalda isə rus dilinin yayılmasına canfəşanlıq göstərirdilər.

Zərrintacın xarakterini təsvir etməklə müəllif bir azadlıq mücahidinin timsalında özünün vətən, müstəqillik haqqında düşüncələrini əks etdirmişdir. Bölgülərə, parçalanmalara qarşı etiraz səsinə ucaldan Zərrintac millətin taleyini özünün taleyindən üstün tutur. O, təqiblərə, təzyiqlərə, böhtanlara məruz qalmasına baxmayaraq, hər bir çətinliklərə məharətlə dözür, Zərrintacın hər arzusu diləyi, millətin səadəti, gələcəyidir. Öz müridlərinə də bunu təlqin edir. O, zülm, əsarət altında inləyən xalqın acı taleyinə göz yuma bilmir, bu günahsız vətən övladlarının güzəranını yaxşılaşdırmaq, “ərşə dayanan zülmü azaltmaqçün” mübarizə meydanına atılır: “Hakimiyyəti əlinə keçirən və xalqı, milləti düşünməyən ağalar heç vaxt öz əmlaklarını, dövlətlərini, hakimiyyətlərini, əllərindən öz xoşuna verməzlər. Vermirlər də. Gəzişəm qarış-qarış Azərbaycana, İrani, Turanı, İraqi-ərəbi...Heç yerdə səadətdən, heç yerdə Rəsuli-xudanın gətirdiyi həqiqətdən nişan qalmayıb. El dərdi, millət, rəiyyət dərdi düşünən yoxdur. İslam ölkələri dilənçilərlə dolub. Ölkəmizdə aclıq ucundan bir parçacıq çörək oğurlayanın əlini kəsirlər. Amma dövlət, səltənət xəzinəsindən min-minlərlə oğurlayanlar oğru sayılır” [3, 83].

Əsərdə millətin bütövlüyü, düşməne qarşı vahid, bölünməz şəkildə mübarizəsi təlqin olunur ki, bu, müəllif tərəfindən çox düzgün vurğulanmış haldır. Həmişə türk millətini parçalamaq istəyənlər bu millətin daxilində müəyyən təfriqələr salmağa çalışmışlar və buna müəyyən dərəcədə nail olmuşlar. Türkmənçay müqaviləsi zamanı ikiye bölünən Azərbaycan torpaqları, Azərbaycan xalqı necə də talesizdir...

Hakimlərin özbaşınalığı, təhqiramiz şəkildə “lütlər” kimi damğalanan xalqın üsyanı idi babilərin üsyanı...Vergi, xərac, xüms, zəkatdan cana doymuş, şahdan tutmuş sərbazacan bütün məmurların, hakimlərin, ərbabaların zülmünə məruz qalan bu xalq öz nağıllarında, əfsanələrində onlara səadət, bolluq, azadlıq gətirən bir ədalətli şah arzulaıyordu. Bu şah gah “Adil Ənuşirəvan”, gah “Adil Şah Abbas”, gah da “Bab” adlandırılıla bilərdi. Xalq üçün bunun heç bir əhəmiyyəti yox idi. Əsas o idi ki, onları arzularına qovuşdursun bu şah, onlara firavan həyat yaşatsın...

Tahirənin xalqa müraciətlənmiş çağırışları, onları azadlığa səsləməsi nəticəsiz qalmır. İstibdad əlindən dad eliyən Zəncan əhalisi hakim dairələrə qarşı üsyan edir. Bu üsyan nəticəsində məğlub olan camaata elçi tərəfindən Tahirəni təslim edəcəkləri tədqirdə hamının sağ-salamat qaladan çıxıb getməklərinə izn veriləcəyi bildirilir. Lakin bütün qadınlar bir dildən “mənəm Tahirə” deyərək, ölümün gözünə dik baxmaqdan çəkinmirlər. Bu azadlıq mücahidini qorumağı, ona canlarını göz qırpmadan fəda etməyi hər şeydən üstün tuturlar.

Əsərdəki bu epizod bizə türk xalqlarının möhtəşəm abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı bir epizodu xatırlatdı. “Salur Qazanının evinin yağmalanması” boyunda kafirlər düşməne tərəfindən əsir götürülən Uruzun anası Burla Xatuna şərab paylatdırmaq istəyirlər. Uruzun anasının kim olduğunu soruşanda bütün qadınlar bir dildən “mənəm Burla Xatun” deyirlər. Bu əsərdə Əzizə Cəfərzadə həmin epizoddan fərqli məqsəd üçün istifadə edib. Belə ki,

əgər dastanda oğuz qadınları özlərinin, ərnlərinin namusunu qorumaq, düşməyə “Qazan xanın arvadı bizə şərab payladı” dedirtməmək üçün belə edirlərsə, Zəncan qadınları Tahirəni qorumaq, bu qəhrəman, qorxmaz, həm də gözəl qadının öz fəaliyyətini davam etdirməsi, onları zülm, işgəncə, əzabdan xilas etməsi, azadlığa qovuşdurması və onu sevdikləri naminə belə bir vasitəyə əl atırlar. Müəllifin isə tarixi həqiqətlərlə bədii təxəyyülün çulğalaşdığı bir əsərdə dastanımızda olan bu epizoddan yararlanması tarixi əsər üçün maraqlı, həm də tədqirəlayiq haldır. Türk qadınının xarakteri əsrlər keçməsinə rəğmən dəyişməyib. O yenə də cəsur, qorxmaz və cəsarətlidir...

Tahirə Cənubi Azərbaycanda böyüyüb boya-başa çatsa da, o Azəristanı, Azərbaycanı Vətən adlandırır. “Türkə “xər” deyənlərdən mənə qardaş olmaz” deyir. Onun düşüncələri sonralar dəyişir. Əvvəllər din, əqidə təəssübünü çəkən bu qadın anlayır ki, bu mübahisələr yersizdir. Əsas Vətən dərdi, millət dərdidir.

Romanda Cənubi Azərbaycana basqınları təşkil edən, ölkədə yaranan qarışıqlıqdan istifadə edərək üsyançılara “kömək edən” əslində isə öz mənfur niyyətlərini həyata keçirməyə çalışan ingilislərdən də bəhs olunur. Əsərdə müəllif Vətəni didib, parçalayan, onu ikiyə bölən Türkmənçay müqaviləsinə işarə edir. Rusları gözəl bənzətmə üsulu ilə “sarı iblis”ə bənzədən yazıçı zaman-zaman müharibələr nəticəsində bölünən, parçılanan Azərbaycanın dərdini ürək ağrısı ilə qələmə alır. “Şimaldan əjdaha kimi ağzını açıb gələn, od püskürən” bu “sarı iblis”lər həmişə olduğu kimi indi də öz mənfur niyyətlərindən əl çəkmirlər, sözdə bizə dəstək olsalar da, əslində canbir qardaşları ermənilərə dayaqdılar.

Tahirə vətəninə o qədər bağlı qadındır ki, Azərbaycanı müstəqil, azad, övladlarını tox, bəxtiyar görmək arzusunu həyata keçirmək üçün çöllərə düşür, balalarına həsrət qalır: “Deyirlər Məcnunun qoluna neştər vurulanda yerə axan qan “Leyli” yazmışdı, nəbzinə əl vuranda “Ley-li”, “Ley-li” çırpınmışdır. Mənim yerə tökülən qanım azadlıq yazar, çırpınan nəbzim “İstiqlal” deyər. Bundan ayrı arzum, bundan özgə var-dövlətim yoxdu” [3, 144].

“İşığa doğru” romanı Əzizə Cəfərzadənin yazdığı “Zərrintac-Tahirə” romanının bir növ davamıdır. XIX əsrdə Cənubi Azərbaycanda babilik, bəhailik dini cərəyanları yayılmışdır ki, bunlar da ac-yalavac xalqı ağ günə çıxarmaq, onların hüquqlarını qorumaq məqsədi daşıyırdı. Roman məhz bu hadisələrə həsr olunmuş, zülm, istibdad altında inləyən xalqın fəryadı, mübarizəsi müəllif tərəfindən ustalıqla əks olunmuş, bu xalq kütlələrinin mübarizəsinə başçılıq edən, onların şüurunda, təfəkküründə oyanış etmək istəyən Mirzə Hüseynəlinin, Molla Sadığın bənzərsiz obrazları yaradılmışdır. Onlar bu qaranlıqdan, girdəbdən, əsarətdən işığa doğru can atmaq istəyən millətə başçılıq etməkdən usanmır, əksinə bu yolda canlarını belə fəda etməkdən çəkinmirlər.

Bəhailiyyətin tarixindən bəhs edən yazıçı belə qənaətə gəlir ki, bütün dinlər, təriqətlər insanlığın ideal, xoşbəxt həyat axtarışı cəhdlərindən yaranıb. Türkün daim bir-biri ilə didişməsindən istifadə edən qonşu dövlətlərin, xüsusilə Rusiyanın zəbt, işğal cəhdləri bu əsərdən də yan keçmir: “Bilirdi ki, Hindistana, isti ölkələrə, isti dənizlərə, meyvəli bağlara can atan Rusiya qarşısında gələnə ayaqlayır, heç nəyi müqəddəs saymır. Nəinki tək-tək insanları, yolunun üstünə, qarşısına çıxan bütün millət və məmləkətləri, viran qoyar, məhv edər, ürəyi uf da deməz...O rus təbəəliyini qəbul etsə, Türkmənçay qurbanları, “Gülüstan”, “Türkmənçay”, “Kürəkçay” bağlaşmaları öz dəhşətli ruhuyla ona lənət oxuyar, onu əhv etməz” [2, 37]. Rusiyadan başqa, gözünü Orta Şərqə dikmiş bütün imperialist dövlətlər, yəni Almaniya da, Fransa da, İngiltərə də islamıyyəti gözdən sala bilən bütün ictimai və qeyri-ictimai hərəkatların daha da artmasını istəyirdilər, Bəha və onun yaxınlarını ələ almaqçün əllərindən gələnə edir, bu yolla da bir növ “parçala və hökmranlıq et” siyasətini yürüdürdülər.

Ümumiyyətlə, öz əsərlərində xalqımızın tarixini onun etnoqrafiyasından, adət-ənənəsindən, məişətindən kənarında təsəvvür etməyən yazıçı tarixi hadisələri qələmə alar kənd övrün milli xüsusiyyətlərini əks etdirməyə çalışır, keçmişə canlı şəkildə təsvir edir. Onun əsərlərində tarix təhrif olunmur, dəqiq faktlara istinad edilir. Əzizə Cəfərzadə yaradıcılığının əsas qayəsi tarixi roman yaratmaq, tarixi şəxsiyyət və hadisələri qələmə almaq yox, tariximizin və folklorumuzun kontekstində bu günümüzə xidmət edib, bu günümüzü yaşatmaqdır.

## **Ədəbiyyat:**

- 1) Azərbaycan tarixi. Dərslik. I cild. B., Azər nəşr, 1994, 680 səh.
- 2) Cəfərzadə Əzizə. İşığa doğru. B., "Şirvan nəşr", 1998, səh. 178
- 3) Cəfərzadə Əzizə. Zərrintac-Tahirə. B., "Göytürk" nəşriyyatı, 1996, 206 səh.
- 4) İbrahimov Zaur. Aləmdə səsi var // "Ədəbiyyat" qəzeti, 24 iyul, 2009, s. 2

**Гюльнар Гамбарова**

### **Романа Азиза Джафарзаде «Зарринтач-Тахира» и его идеологические и художественные особенности**

#### **Резюме**

В статье дается информация о творчестве Азизы Джафарзаде, характеризуются превосходный функции исторические романы. Романа писателя, «Зарринтач-Тахира» всесторонний анализируется, автор использовала информации об Зарринтача, которая находится в исторических источников и изображала что, она предводитель движение Баби распространился на юге Азербайджана. Это женщина известная в мире поэзия как автор стихотворении. Она думала судьбу ей нации, трудился для его свобода, растила бесконечная любовь к Родину. Во время наш исследования мы пришли к выводу что, Азиза Джафарзаде известна как мастер исторических романов и она умела изображать историческая периода реальный. Впервые эта статья была проведена обширные исследования по этому роману.

**Gulnar Ganbarova**

### **The novel of Aziza Jafarzdeh "Zarrintaj-Tahira" and its ideological and artistic features**

#### **Summary**

In this article was given information about Aziza Jafarzadeh's creation, was asked features of her historical novels. The writer's historical novel "Zarrintaj-Tahira" was analyzed. The author, used information about Zarrintaj in historical sources. It was noted that she lead movement of Babis which spread in South Azerbaijan and she was known as the author of the poems. Zarrintaj always thinks about fortune of her nation and her infinite love to native was described. During our investigation, we come to the conclusion that Aziza Jafarzadeh is known as a master of historical novels in literature and she can really, nature described the period. The comprehensive research was carried in this article for the first time.

## SƏYAD MUSTAFAYEVİN HƏYAT YOLU VƏ YARADICILIĞI

**Açar sözlər:** *Səyyad Mustafayev, bənövşə, aşıq yaradıcılığı, janr*

**Ключевые слова:** *Саяд Мустафаев, фиалка, ашугское творчество, жанр*

**Key words:** *Sayad Mustafayev, violet, ashug creativity, genre*

**Problemin qoyuluşu.** Tarixin ən qədim söz-sənət inciləri, şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrində, xalqın yaddaşlarında yaşayır. İlk dövlərdən başlayaraq fikrin ifadə tərzinin fərqliliyi baxımından formalaşan çoxsahəli folklor janrları geniş yayılmışdı.

Bu janrlar, adətən, mənsub olduğu xalqın zəngin həyat təcrübəsini, onun ta qədimdən başlayaraq bu günə qədər məşğul olduğu fəaliyyət sahəsini müdrikəsinə özündə ehtiva edir. Son dərəcə yığcam, lakonik ifadələrlə böyük fikirlər, anlayışlar bildirmək xüsusilə folklorun lirik janrlarının əsas xüsusiyyətlərindəndir.

Azərbaycan folklor xəritəsində Qazax bölgəsinin folkloru öz özəlliyi ilə seçilir. Bu torpağın hər guşəsində şairanəlik, əsrarəngizlik, füsunkarlıq duyulur. Akademik Teymur Bünyadov da məhz bunu nəzərə alaraq yazır ki, bu yerlər həmişə ədiblər yurdu, igidlər məskəni, zülfü pərişan, siyah tellər oylağı olub. Burada Aşıq Ələsgər saz çalıb, Vurğun xəyalə dalıb, Kərəm at oynadıb...

XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatının böyük şairləri - Molla Vəli Vidadi və Molla Pənah Vaqif bu qədim yerlərin yetirmələri, Azərbaycan ədəbiyyatının klassikləri, şeir-sənət aləminin öncülləri, mənəvi dünyamızın sönməz çıraqlarıdır. Şifahi xalq sənətindən, müdrik folklor qaynaqlarından su içib öz dəsti-xətti ilə seçilən Qazax şairləri zaman-zaman müxtəlif mövzularda bir-birindən məzmunlu, bir-birindən gözəl əsərlərini xalqımıza ərməğan etmişlər. Bunların arasında on doqquzuncu yüzilliyin yazarlarından Əbdürrəhman ağa Dilbaz, Mustafa ağa Arif, Mirzə Məhəmməd Qaib oğlu, Kazım ağa Saliq, Yəhya bəy Qazaği, İbrahim Əfəndi Nicati, Abdulla ağa Şıxlinski, Hüseyn Əfəndi Qaibov, Abbas ağa Nazir və başqaları xüsusi yer tuturlar.

XX əsr Qazaxda sözün, sənətin əsl intibah dövrü, inkişafının yüksək zirvəsi sayıla bilər. Osman Sarıvəlli, Səməd Vurğun, Mehdi Hüseyn və başqaları elimizin zəngin folklor nümunələrindən qaynaqlanaraq ölməz sənət inciləri yaradıblar. Xalq yazıçıları İsmayıl Şıxlı, İsa Hüseynov, Yusif Səmədoğlu, Vaqif Səmədoğlu, Mirvarid Dilbazi, Hüseyn Arif, Nəriman Həsənzadə, Vidadi Babanlı və başqaları xalqımıza layiq əsərləri ilə mənəvi dünyamızı zənginləşdiriblər. Bunların hər biri folklorlardan, şifahi xalq ədəbiyyatından güc-qüvvə alaraq söz-sənət aləmində əbədi ad qoyublar. Qazax ədəbi mühitində yazılı ədəbiyyatda tanınmış simalardan başqa xalqın yaddaşında qalan şairlər də vardır ki, onlar hələ də elmi araşdırmaya möhtacdırlar. Belə şairlərdən Misgin Əli, Şeyda Əziz, Çoban Əfqan, Mustafa Vəliyev, Əli Nümunə və b. onlarla şair və ədib vardır.

**Səyad Mustafayevin həyatı.** Yaradıcılığı elmə bəlli olmayan şairlərdən biri də Səyad Mustafayevdir. Mustafayev Səyad Məhəmməd oğlu 1928-ci ildə Qazax mahalının Quşçu Ayrıım kəndində kasıb kəndli ailəsində anadan olmuşdur. Ailədə bacı-qardaşlarından qabiliyyətinə, fitri istedadına görə fərqlənərmiş. Onun uşaqlıq illəri Böyük Vətən müharibəsinin qanlı-qadali dövrünə təsadüf edib.

Səyad Mustafayev 1946-cı ildə Qazax müəllimlər seminariyasına daxil olub və coğrafiya-təbiət fakültəsini bitirir. Quşçu Ayrıım kəndində 7 illik məktəbdə direktor vəzifəsində çalışır, hətta həmin məktəbə ilk kənd müəllimi təyin olunur. Seminariyada oxuduğu illərdə saz çalmağı öyrənir, uşaqlıq illərindən şeir deyərmiş, güclü hafizəyə malik imiş.

Səyad Mustafayev 1951-ci ildə hərbi xidmətə çağırılır, Ukraynanın Lvov şəhərində xidmətini başa vurur. Hərbi xidmətə gedəndə ailəli olan şair, ailəsinin və üzünü görmədiyi

körpəsinin intizarı ilə yazdığı şeirlərini kədər üstündə kökləyir. Hərbi xidmətdən qayıtdıqdan sonra şair ali təhsil almaq üçün Bakı Pedaqoji İnstitutuna daxil olur. Lakin taleyin amansızlığından xəbərsiz olan Səyad xəstələnir və təhsilini yarımçıq qoymaq məcburiyyətində qalır. Mustafayev Səyad cəmi 32 il ömür sürsə də, tarixdə elə bir iz qoyub ki, daim tədqiqatçılar və aşıqsevərlər, şeirsevərlər tərəfindən yaşayacaq. O, 1960-cı ildə dünyasını dəyişib. Özündən sonra üç övlad, bir saz və çoxlu şeirlər yadigar qoyub gedib. Səyad Mustafayev 32 illik ömründə hörmətli, izzətli və şərəfli ömür yolu keçib. Qəbri Quşçu Ayrım kənd qəbristanlığındadır.

Şairin həyatı haqqında məlumatı və yaradıcılığını ilk dəfə tərəfimizdən toplanaraq tədqiqata cəlb olunub. Bundan əlavə, onun şəxsi arxivi də bizə təhvil verilib. Biz də öz növbəmizdə bu el şairini elm aləminə tanıtmacağı özümüzdə borc bilirik.

**Səyad Mustafayevin yaradıcılığı.** Aşıq ruhlu şair Səyadın qoşmaları, təcisləri müxəmməsləri var. Şair “Çoban” təxəllüsü ilə də şeirlər yazıb. Mustafayev Səyadın yaradıcılığı olduqca zəngin olmasına baxmayaraq ədəbi mühitdə elə də tanınmamışdır. Fikrimizcə, bunu ən başlıca səbəblərindən biri şairin çox gənc ikən dünyasını dəyişməsi olub.

Aşıq şeir şəkillərində bir-birindən maraqlı, ecazkar nümunələr yaradan şairin yaradıcılığında bir özünəməxsusluq və orijinallıq var. Təkcə “Bənövşə” şeiri ilə onun yaradıcılıq qabiliyyətini, şair ruhunun çırpıntılarını duymaq olar. İllər öncə şairin “Bənövşə” şeiri Azərbaycan radiosunda “Bulaq” verilişində dinləyicilərə təqdim olunub. Həmçinin həmin dövrlərdən Qazaxda nəşr edilən “Göyəzən” qəzetində də dərc edilib. Azərbaycan poeziyasında “Bənövşə” mövzusunda bir çox şairlər müraciət ediblər və bir-birindən maraqlı, orijinal yanaşmaları olub. Bu şeiri daha geniş oxucu kütləsinə çatdırmaq məqsədilə onun tam mətnini verməyi lazım bilirik:

*Tutmayır əllərim üzüm birini,  
Könül ha yalvarır, dər bənövşəni!  
Dərdim, göz yaşını tökdüm üstünə,  
Elə bil bəzədi zər bənövşəni!*

*Qürbətdə sirdaşsız necə qaldım mən,  
Ötmür sözüm, dili bağlı oldum mən.  
Xəyal ilə necə yada saldım mən,  
Hər zaman dərdiyim tər bənövşəni.*

*Əsnəyir bədənim nahar keçəndə,  
Bir də ki, günlərim zinhar keçəndə,  
Vədə tamam olur, bahar keçəndə,  
Heyif ki, udacaq yer bənövşəni!*

*Dağlar harda qaldı, qar harda qaldı?  
Bağlar harda qaldı, bar harda qaldı?  
Vətən harda qaldı, yar harda qaldı?  
Ey çıxmış gözlərim, gör bənövşəni!*

*Çək sinəni çarpaz dağla, ey Səyad,  
Ay ürəyin, sonra bağla, ey Səyad  
Dəm ver gözlərinə, ağla, ey Səyad,  
Göz yaşın içinə sər, bənövşəni!*

Bəllidir ki, Azərbaycan poeziyasında bənövşə poetik obrazına ilk müraciət edənlər içərisində Qurbanini özünəməxsus yeri var. “Qurbani insanı, insanın daxili, ruhi aləmini, təbiətin gözəlliklərini dərinlən duymuş, yüksək şair istedadının gücü ilə onları ustalıqla mənalandıra bilmişdir. Təbiətin gözəl guşəsində doğulan Qurbaninin təsvir etdiyi sevgili obrazı pəri də təbiətin özü qədər saf, gözəl, tərəvətli, zərif və sevimlidir. Qurbani pərisi bahar nəfəsi kimi xoş, dağ çiçəkləri kimi ətirlidir. Onun qəlbində kədər də var, dodaqlarında təbəssüm də” [1]. Aşıq Dirili Qurbaninin “Bənövşə” şeiri bu silsilənin ən orijinal nümunəsidir:

*Başına döndüyüm, ay qəşəng Pəri,  
Adətdi dərərlər yaz bənövşəni.  
Ağ nazik əlinlə dər, dəstə bağla,  
Tər buxaq altında düz bənövşəni.*

*Qurbani der, könliüm bundan sayrıldı,  
Nə etmişik yarım məndən ayrıldı,  
Ayrılıqımı çəkib boynu əyridi,  
Heç yerdə görmədim düz bənövşəni [2].*

Bu şeirə Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında zaman-zaman qiymət verilmiş, bütün ədiblər həmin şeiri təbiət gözəlliklərinin vəsfinə həsr edilmiş unikal sənət hadisəsi hesab etmişlər: “İnsan və təbiət gözəlliklərinin vəhdəti Qurbani yaradıcılığında bir-birini tamamlayır. Bu baxımdan Qurbaninin “Bənövşə” şeiri ədəbiyyatımıza yeni bir mövzu gətirdi. Bənövşəyə yüzlərlə şeir həsr olunsada, heç bir şeirin ömrü Aşıq Qurbaninin “Bənövşə”sinin ömrü qədər uzun və ətirli olmadı” [3, 371].

Xalq şairimiz Səməd Vurğun da sələflərinin müraciət etdiyi bu mövzuya biganə qalmamış və 1937-ci ildə “Bənövşə” şeirini qələmə almışdır:

*Yazın novbarısan bizim diyarda,  
Qıvrım tellərini sana, bənövşə!  
Mən səni sevmişəm bir ilk baharda,  
Könlüümü vermişəm sana, bənövşə!*

*Sənsən əzəl gündən mənim sirdaşım,  
Gözündən ayrılısın axar göz yaşım;  
Gövdəmin üstündə durmayır başım  
Buranda boynunu yana, bənövşə!*

*Çıxmışam seyrinə meyli, məzəli,  
Heyrandır hüsnünə ellər gözəli;  
Könliüm oylağımı yaxın gəzəli  
Çoxları küsəndi mana, bənövşə!*

*Üzündə gördüyüm nə intizardır?  
Qəlbində Vaqifin sirrimi vardır?  
Gəl ondan söz açma, indi bahardır.  
Bağrımı döndərmə qana, bənövşə!*

*Boynunu kəc burma gəl indən belə,  
Mən sənə söz qoşum, sən məni dinlə;  
Vurğunun şeirilə, sənün hüsnünlə  
Təbiət gələcək cana, bənövşə!*

Baharın müjdəçisi olan bənövşə daha çox yazın gəlişindən xəbər verir. Dünya xalqlarının mərasim folklorunda da yazın simvoluna çevrilmiş bu çiçəyin özünəməxsus yeri vardır. Təbiətin ilk oyanışını müjdə verən bənövşə ilə yunanlar bahar bayramı zamanı, üç yaşa çatmış uşaqlarını və özlərini bəzəyirdilər. Uşaqlar ona görə bənövşə ilə bəzənirdi ki, onlar artıq ölkənin kiçik vətəndaşları sayılırdı.

Siciliyadakı Henna şəhərində kəsilmiş pullarda bənövşə şəkli olardı. Homer bu gülü poemalarında sevə-sevə təsvir etmişdir.

Orta əsrlər Almaniyasında ilk bənövşənin tapılması ilə bahar bayramı keçirilməsi bir günə təsadüf edirdi. Bu gülü tapan şəxsi yaşıl çəməndə bir ağaca bağlar, böyük-küçük bütün adamlar onun başına fırlanıb rəqs edər, mahnı oxuyardı. Cansıxıcı qışdan çıxdıqları üçün deyib-gülüb əylənərdilər. Almanca “bauernfeind” – “kəndlilərin düşməni” deyirlər. Bu ad bir əfsanə ilə bağlıdır: “Cəngavər Nitqardt meşədə bənövşə tapır. Papağını üstünə qoyur ki, onu heç kəs dərib

götürməsin. Özü hersoq Otton və əshabələrini bayram eləməyə çağırmaq üçün saraya tələsir. Bu vaxt bir kəndli meşədə cəngavər papağı görür, qaldıranda bənövşələri tapır. Onları bütünlüklə dərib, yerinə bir qədər çör-çöp qoyur. Hersoq əshabələri ilə gəlib çıxır, papağı qaldıranda bənövşələri görməyən qəzəbli hersoqdan cəngavər canını güclə qurtarır. Cəngavər meşədə başına bənövşə taxmış kəndliləri görəndə qəzəblə qılıncını siyirərək rəqs edib şadlanan kəndlilərin üzərinə cumur...” [4].

Müasir Azərbaycan ədəbiyyatının nümayəndəsi Ramiz Qusarçaylının da yaradıcılığında bənövşə xüsusi yerlərdən tutur. Maraqlıdır ki, şeirlərindən birində şair sevgililərin sirdaşı olan bənövşənin qurudulmasına iradını bildirərək yazır:

*Əlimə alınca əlim qurudu  
Qurudub göndərmə bənövşələri.  
Nəfəsim qurudu, dilim qurudu  
Qurudub göndərmə bənövşələri.*

*Əl saxla, dər saxla, təzə-tər saxla,  
Çıxart ürəyimi, üstə sər, saxla,  
Mənə də ölməyə bir az yer saxla  
Qurudub göndərmə bənövşələri [5]*

Şair Səyad öz yaradıcılığında Azərbaycan aşiq şeir şəkillərindən ustalıqla istifadə etmiş, bir-birindən maraqlı təcnislər yaratmışdır:

*Bir baxçaya məni bağban eylədin,  
Zəhmətini çəkdim, yüz ağa baxdım.  
Fürsət gəldi axrı düşdü əlinə,  
Üzürsən ömrümü üz ağa baxdım.*

*Haqdı Məcnun deyən olsa adıma,  
Mövla əyib, bəndə çatmaz dadıma.  
Yenə gəlib nələr düşdü yadıma,  
Uzağı düşündüm, uzağa baxdım.*

*Bağban dustaq olub barın yanında,  
Dağ əyilər düz ilqarın yanında,  
Bir zaman gəzirdim yarın yanında,  
Axrı saldı məni uzağa baxtım.*

*Olan kimdi mən yazığın günündə,  
Səyad Ərzurumun dağ düyünündə,  
Gözüm yaşlı xəritənin önündə,  
Hər gündə min dəfə Qazağa baxdım.*

Aşiq yaradıcılığında “Dağlar” mövzusu üzvi Alıdan, Ələsgərdən, Bozalqanlı Hüseynədən, Xəyyat Mirzədən, S.Vurğundan, O.Sarıvəllidən, eləcə də Qazax aşiq mühitinin ustad sənətkarlarından olan aşiq Avdından, Dərya Məhəmməddən, Hacı Qaracayevdən bu yana yaradıcı insanların qələmlərinin sınağından keçmiş bir mövzudur. “Dağlar” rədifi yüzlərlə qoşmalar, gəraylılar, təcnislər, müxəmməslər yazılıb. Sənətkar gücünün qüdrətini poetik cilalarla təsvir edən bu mövzu şair Səyadın da yaradıcılığında özünəməxsusluğu ilə seçilir:

*Gəzmədim qoynunda, başa yetmədim,  
Haqdan qara gəldi zamanım, dağlar.  
Söhbətin düşəndə adın gələndə,  
Töküldü ki, dinim, imanım, dağlar.*

Şairin dağlara müraciəti adi şeir deyil, bir haraydır, bir fəryaddır. Burada böyük yaradıcılıq gücü, şairin daxili sızıntıları da qabarıq görünməkdədir.

Taleyindən gileyli, ölümünü öncədən duyan gənc şairin sevgi dolu şeirləri də diqqətçəkicidir:

*Deyin nazlı yara bəlkə ölmədim,  
Dönüb könlü özgə yara uymasın.  
Geci-tezi bir köçəri quşam mən,  
Sitəm edib bağrım başın oymasın.*

Digər bir şeirində isə gənc ikən əcəlin əlindən qaça bilməyəcəyini duyan şairin həyat tablosu əks edilib. Bu şeirdə də şair yüksək sənətkarlıq qabiliyyətini nümayiş etdirib:

*Cavan ikən əcəl kəsdi üstümü,  
Oluram dünyadan köçkün ağlaram.  
Qəlbimin həmdəmi qəm oldu müdəm,  
Görmədim səfalı bir gün ağlaram.*

*Yazın bu sözləri qəbrim daşında,  
Yandım qiyamatın hər atasında,  
Zəlil kimi ocaqların başında,  
Oldum dost, tay-tuşdan seçkin ağlaram.*

*Söyləməklə gəlməz dilə dərdim var,  
Çəşmim yaşı dönüb selə dərdim var.  
Ay həzarat, vallah elə dərdim var,  
Bir gün şad olsam da, üç gün ağlaram.*

*Düşmüşəm nahardan yeyə bilmirəm,  
Şadlıq libasını geyə bilmirəm.  
Bir sirmim var, acıb deyə bilmirəm,  
Öz dərdimə için-için ağlaram.*

*Əlvida! Bacılar, əlvida! Anam,  
Atam, qardaşlarım, vəfalı sonam.  
Sizə təsəlli var, qalır nişanəm,  
Səyadam çıraqı keçgin ağlaram.*

Şeirlərinin birində isə belə deyir:

*Vədə tamamında, gün tamamında,  
Əcəlin əlindən qaça bilmərəm.*

Digər bir şeirində isə şair fələkdən gileylənərək belə deyir:

*Gecə-gündüz könül fəğan eyləyir,  
Yetişmirsən bir imdada, ey fələk.  
Eyləmişəm mən nə yaman yamanlıq,  
Gün görmədim bu dünyada, ey fələk.*

Şair Səyad Mustafayevin saz çalmağı da vardı. Bunu onun şeirlərindən də sezmək olar:

*Fələk qələmini tərsə çalanda,  
Zimistanım oldu hər yaz olanda.  
Ürək havalanıb eşqə dolanda,  
Telli saz çaldığım yadıma düşdü.*



Aşıq şeir şəkillərinin qayda qanunlarına düzgün əməl edən şairin yaradıcılığında ustadnamələr də önəmli yerlərdən birini tutur.

*Elə yerdə danış, sözün elə de,  
Ariflər dinləsin nə qələt olsun.  
Dünya dəyişsə də haq-tale birdir,  
Əzəli axirət, ibadət olsun.*

Aşıq yaradıcılığında qoşma şeir şəklindən daha çox istifadə edilir. Şair Səyadın da yaradıcılığında qoşma orijinallığını qoruyub saxlamışdır:

*Dost yolunda üzü gülən mən idim,  
Xəncəri köksümə çaldı ayrılıq.  
Ayırdı vətəndən, həm də yarımından,  
Qürbətdən qürbətə saldı ayrılıq.*

Bəzən şeirlərində şair öz-özü ilə söhbətləşib dərdləşir. Özü verdiyi sualları cavab axtarır. onun bu daxili monoloqlarından oxucu da vermək istədiyi suallara cavablar tapır:

*Könül havalanıb ərsə ucalmış,  
Bilmirəm nədəndi qüssəyə dalmış.  
Soruşub deyirəm söylə dərdini,  
Yaşın cavan niyə cismən qocalmış.*

*Könül cavab verdi: dindirmə məni,  
Qarış-qarış gəzdim bütün ölkəni.  
Bir çarə tapmadım müşkül dərdimə,  
Necə başa salım bilmirəm səni.*

Şairin yaradıcılığında bayatılara da rast gəlmək mümkündür. Yaradıcılığının az qismi tədqiqata cəlb edilsə də şeirləri hələ işıq üzü görməyib. Qısa bir ömür yolunda unudulmaz iz qoymuş, bir-birindən gözəl və maraqlı sənət əsərləri yaratmış şairin unudulmayacağını, qədirbilən xalqımız tərəfindən xatirəsinin hər zaman əziz tutulacağına inanırıq.

#### **Ədəbiyyat:**

- 1.Kazımov Q. Seçilmiş əsərləri, 10 cildə, III cild. Bakı: Nurlan, 2008, 512 s.
- 2.Kazımov Q.Qurbani // Kazımov Q. Seçilmiş əsərləri, 10 cildə, III cild. Bakı: Nurlan, 2008, 512 s.
- 3.Vahid T. Doxsan imza. Bakı: Şərq-Qərb, 2014
- 4.Qurbansoy F. Bənövşəni kim sevmir ki? // <http://qadin.net/index>
5. Yusifli V. Özünəməxsus şair, ədəbi həyat / Ədalət qəzeti, 2012, 29 dekabr // <http://www.anl.az/down/meqale/adalet/2012/dekabr/287020.htm>

**Илхама Гасабова**

#### **Жизненный путь и творчество Саяда Мустафаева**

#### **Резюме**

В статье жизненный путь и творчество Саяда Мустафаева впервые было привлечено к исследованию. В его творчестве можно повстречать многие жанры Азербайджанского ашугского искусства. Он написал стихотворения в жанрах гошма, герайлы, таджнис, уstadнаме и т.д. Саяд Мустафаев в своем поэтическом творчестве обращался к традиционным темам Азербайджанской классической литературы. Например,

стихотворения посвященное фиалке как символу весны и возрождения, до него было также написано Гурбани и Самед Вургуном. К сожалению этот талантливый поэт очень рано покинул этот мир, и поэтому его творчество прервалось на пол пути.

**Ilhama Qasabova**

## **The life and creativity of Sayad Mustafayev**

### **Summary**

In article a course of life and Sayad Mustafayev's creativity was involved in research for the first time. In his creativity is possible meet many genres of the Azerbaijani ashug art. He wrote poems in genres of a goshma, a gerayli, a tajnis, an ustadnama, etc. Sayad Mustafayev in the poetic creativity addressed to traditional subjects of the Azerbaijani classical literature. For example, the poem devoted to a violet as to a symbol of spring and revival, was also written by Gurbani and Samad Vurgun. Unfortunately this talented poet very much early left this world and therefore his creativity interrupted very early.

**SEVİL MƏMMƏDOVA**  
**BDU**  
*Azərbaycan*

## **LOURENSİN ƏSƏRLƏRİNDƏ QADIN OBRAZLARI**

**Açar sözlər:** *Lourens, ədəbiyyat, obrazlar, qadınlar*

**Ключевые слова:** *Лоуренс, литература, образы, женщины*

**Key words:** *Lawrence, literature, images, women*

XX əsr məşhur ingilis modernist yazıçılarından biri olan D.H.Lourens əsərləri ilə ingilis ədəbiyyatında mühüm yerlərdən birini tutur. Onun əsərləri fərqli süjet xətti və obrazları ilə oxucunu özünə cəlb edir. Lourens yaşadığı dövrdə mövcud şəraiti, sənaye inqilablarını, onların insan həyatına göstərdiyi mənfi və müsbət təsirləri əsərlərində oxuculara özünəməxsus ustalıqla göstərmişdir. Lourensın əsərlərinin əsas spesifikasiyası bu əsərlərdə qadın obrazlarının fərqliliyidir. Onun əsərlərindəki qadın obrazları sənaye inqilabının təsiri altında cəmiyyətdəki əvvəlki mövqeyini getdikcə itirən, yəni “evdar qadın” simasından “işgüzar qadın” simasına keçən obrazlardır. Lourensın əsərlərini oxuyarkən onun qadın və kişi münasibətlərinin dəyişilməsinə can atdığı, həyatı fərqli şəkildə dərk edilmə cəhdlərini duyuruq.

Lourensın metafizikasının əsasını xüsusi bir ideya təşkil edir. Onun fikrincə kainat fəal mübarizədə olan iki əks ünsürdən ibarətdir. Kainat bu iki ünsürün bərabər birliyinin nəticəsində mövcudluğunu davam etdirir. Lourens qadın-kişi münasibətlərinin yeni formasının yaranmasına cəhd edir, onları kainatın mühüm bir hissəsi hesab edir. Lourensın əsərlərinin “dünya”sını təşkil edən qadın və kişi münasibətləri arasında tarazlığın mövcud olması nəzərə çarpır. Bu iki varlıq arasında olan mübarizə özü həyatın mühüm bir hissəsidir.

Lourens əsərlərində bu iki əks cins arasında olan tarazlı münasibətləri göstərməyə çalışarkən oxucu onun qadına daha çox nəzər yetirdiyini duyur. Əsərlərdə qadın obrazları daha çox nəzərə çarpır. “Xrizantema Ətri” adlı kiçik hekayədə Cənab Beyts əsərin əvvəllərində xatırlansa da, əsərin sonunda üzə çıxır. Lourensın qadın obrazlarını daha qabarıq göstərməsi onun kişi obrazlarına etinasızlıq göstərmədiyini əks etdirir. O, qadının cəmiyyətdə mövcudluğunun kişidən çox asılı olduğunu göstərir. Biz əsərlərin sonunda kişi obrazlarının öz

ənənəvi avtoritar rolunun bərpa olunduğunu görürük. Buna biz xüsusilə Lourensin kiçik həcmli əsərlərində rast gəlirik.

Lourensin fikrincə, bu iki cins arasında olan tarazsızlıq hər ikisinin məhvinə səbəb ola bilər. Lakin bu ikili tarazsızlıq onun əsərlərinin əksəriyyətində özünü büruzə verir. Onun “Heç biri” adlı əsərində qadının rolu zəifdir və bu tarazsızlıq onun tamamilə məhvinə gətirib çıxarır. Lakin bir çox ədəbi tənqidçilərin fikrincə bu iki əks tərəfin hər hansı birinin qalibiyyəti, digərinin tam mövcudluğuna təhlükə yaradır. Bundan başqa Lourensin əsərlərində qadın obrazları nəzərə çarpsa da, kişilər onları üstələyərək, önə çıxır.

Graham Hafin (Graham Hough) fikrincə Lourens yaradıcılığının əsas xüsusiyyəti bu ikili münasibətlərin-qadın və kişinin bir-biri ilə mübarizəsidir. Lourens yaradıcılığına, onun əsərlərindəki obrazların spesifikasiyası haqqında bir çox ədəbi tənqidçilər fikir bildirsələr də, dəqiq və hərtərəfli tədqiqat aparılmamış, qadın və kişi münasibətləri, onların fərqli və oxşar xüsusiyyətləri barəsində iradlar irəli sürülməmişdir.

Kinqsli Vidmer (Kingsley Widmer) “İncəsənət qüsuru” adlı məqaləsində Lourensə istinad edərək, aşağıdakı fikirləri irəli sürür: “Qadın öz fikri ilə hərəkət edərsə, o qadına məxsus xüsusiyyətləri həmişəlik itirər. Biz nə üçün Cənnətdən qovulduq?” Vidmir həmçinin sivilizasiyanın taleyindən bəhs edərək Lourensin əsas ideyasının müasir dünyaya istiqamətləndiyini bildirir.

F.R.LivisLourensi qadın obrazlarını kifayət qədər tərənnüm etmədiyini bildirir. O, bir tərəfdən Lourensə xas realizmi müzakirə edir və digər tərəfdən bir çox iradlar bildirir. O, Lourensi əsərlərinin əvvəlində qadın obrazlarını üstün şəkildə göstərir, onlar cəmiyyətdə özünəlayiqli mövqə tuturlar. Lakin əsərlərin sonunda isə getdikcə qadınlar öz mövqeyini itirərək, kişilərin təsir dairəsinə daxil olurlar. Bunu “Samson və Dela” adlı hekayədə görmək olar. Biz əsərin əvvəlində pivəxana sahibəsi əri tərəfindən tərk olunmuş müstəqil yaşayan qadını görürük. İllər sonra onun əri qayıdır, lakin arvadı ona nifrət edir və pivəxanadakı bir neçə müştərinin köməyi ilə onu pivəxanadan qovur. Lakin o, yenidən arvadının yanına qayıdır və onlar yenidən birlikdə yaşamağa başlayırlar. Livisin fikrincə Lourens onların yenidən birlikdə yaşamasının səbəbini göstərmir və bu məqam oxucuya qaranlıq görünür. Livisin fikrincə bu hekayənin daha da təkmilləşməyə ehtiyacı var. Livis həm də onun əsərlərinin mövzusunda xətlər olduğunu bildirir. Onun fikrincə qadınların əsərlərin sonunda dəyişməsinin bir səbəbi də onların düşükləri vəziyyətin təsirindən dəyişməyə məcbur qaldığını söyləyir. Bunun səbəbini isə qadının ailədə və cəmiyyətdə mövcud olan “müəyyən” roldan getdikcə uzaqlaşması idi. Lourens qadının qurbana çevrildiyinin səbəbini izah edə bilmir.

“Cimmi və Ümitsiz Qadın”, “Feni və Eni”, “Xrizantema Ətri” adlı əsərlərdə Lourens yaşadığı vəziyyətdən xilas olmağa çalışan qadınları təsvir edir. Bu qadınlar xilas yolunu-düşükləri vəziyyətdən çıxarda biləcək kişiləri axtarırlar. Bəzi qadınlar isə özlərindən aşağı təbəqədə olan kişilərlə evlənərək onlar üzərində üstün gücə sahib olmağa çalışırlar. Lakin Lourensin “İkinci ən yaxşı” adlı əsərində bəzən yuxarıda deyilən fikir özünü doğrultmur. Lourens yuxarı təbəqədən aşağı təbəqəyə yerdəyişməni göstərməklə orta sinfə məxsus dəyərləri tənqid etməyə çalışır. Qadınların belə yerdəyişməsinə göstərməklə Lourens sanki kişi hökmranlığının tərəfdarı kimi çıxış edir və kişilərin cəmiyyətdə rolunu önə çəkir.

Lourens “Çıxıb gedən qadın” və “Şahzadə” adlı kiçik hekayələrində əsas obraz kimi həyatından, yaşadığı vəziyyətdən narazı qadınlardır. Onlar kişilərin “dünya”sında özlərinə sanki xilas yolu axtarırlar. Bu qadınlar əsərin sonunda ya kişilərin intiqamının qurbanına çevirirlər, ya da sadəcə narazı narazı həyatlarına davam edirlər. Lourens bu vəziyyətə onların güc və azadlıq axtararkən düşüklərini bildirir. Lourensin əsərlərində təsvir olunan bu qadın obrazları əksər hallarda oxucuya öz reallıqlarına inandıra bilmir, çünki onların vəziyyətini çətinləşdirən onların qeyri-müəyyən arzuları və aydın olmayan dünyagörüşləridir. Oxucu bu qadın obrazlarının nə istədiklərini, nəyə ehtiyacı olduğunu, yaxud nəyə layiq olduğunu aydınlaşdırmağa bilmir. Bu qadınların bəzi hallarda məntiqsiz və hərəkətlərində qeyri-iradilik duyulur.

Lourensin obrazların təsvirində olan qeyri-dəqiqliyi “At dəllalının qızı” və “Ağ corab” adlı hekayəsində isə qadın və kişi münasibətlərinin təməlini kişinin ailədə və cəmiyyətdə avtoritar roluna əsaslanmalı olduğunu söyləyir. Hər halda biz hər iki əsərdə tarazsızlıq duyuruq. Lourensin əksər əsərlərini oxuyarkən biz onun təkrar halda məğlub edilmiş qadın, ümitsiz vəziyyət və azad gələcəyə inamının olmadığı qadınlar simasını görürük və bizim diqqətimizi cəlb

edir. Lourensin əsərində məzmun çatışmazlığı var, yəni hadisələrin məntiqlilik dövr etməsi çətinlik yaradır. Bu hala xüsusilə, “Xrizantema ətri” adlı əsərdə rast gəlmək olar. Lourens bu əsərdə Xanım Beytsi xüsusi simpatiya ilə oxucunun diqqətinə çatdırır. Lakin əsərin sonrakı hissələrində Xanım Beytsi ətrafı tərəfindən böyük çətinliklərə məruz qalır. Lourens onu əsərinin sonunda məğlub edilmiş qadın kimi oxucuya təqdim edir. Hekayənin sonu pessimizm ruhunda tamamlanır.

“Feni və Eni” adlı hekayədə biz qadın obrazlarının öz gələcəklərini təyin edərkən onlara öz qərarlarından çox onları əhatə edən xarici təsirlər diktə edir. Qadınlar təkcə kişi “arzu”larının qurbanları deyil, həm də alternativ imkanların olmamasından yaranan çətinliklərdir. Bu cür qadın obrazları özündən aşağı təbəqəyə məxsus kişilərlə evlənilir. Biz bir daha bu hallardan qadının deyil, kişinin faydalandığını görürük.

KeytMillet “Cins Siyasəti” adlı kitabında belə strukturlu evliliyi zənginlik və vəziyyətin yaxşılaşması naminə edilən addım adlandırır. Bu aristokratik arzusunun yuxarı hissəsini kişi təşkil edir. Lourensin belə qadın obrazlarını yaratmaqda digər bir məqsədi onun oxucuya belə tip qadınların cəmiyyətdə mövcud olma vacibliyini çatdırmaqdır. Hər hansı bir qadın obraz öz müqəddaratını, gələcək taleyini özündən aşağı təbəqəyə məxsus insanla ailə qurmaqla həll edir. Bu hal oxucuda qeyri-dəqiqlik hissi yaradır.

Lourensin qadının öz taleyinə tam cavabdeh biri kimi qəbul etməməsi, onun əsərlərində təkmil ideyanın olmaması fikrini irəli sürməyə əsas verir. Qadının taleyinin kişinin taleyinə nisbətən daha üstün tutulması münasib sayılır. “Sən mənə toxundun” adlı hekayədə Adrian obrazı güc mənbəyi və Matilda isə qurbandır. Hekayənin əvvəlində də görüldüyü kimi Matilda yaxşı vəziyyətdə deyil. Onun ögey qardaşı Adrian gələndə o saç bağlanmış toz içində olan evi təmizləyərək, qardaşının gəlişinə hazırlıq görür. Bu hissədə Lourens əsas məsuliyyət yükünün Matildanın çiyinlərində olduğunu ifadə edir. Lourens Matilda və Eminin ögey qardaşlarının gəlişi ilə bağlı olan hazırlıq və həyəcanı normadan artıq olduğunu və qeyri-adiliyi ilə fərqləndiyini söyləyir. Adrian əsərin sonunda ondan önə keçərək onu üstələyir. Lourens Matilda və Emi bacılarının qardaşlarının gəlişi ilə bağlı olan həyəcanlarını belə ifadə edir: “Qızlar həyəcanlı idilər. Doğrusunu desək onlar bir az Adriandan qorxurdular.” Həyəcan Lourensin fikrincə müsbət hal deyil, əksinə qorxulu hissdır. Qızların Adriandan qorxmasının digər bir səbəbi isə, Adrianın tez-tez onlara hədə-qorxu gəlməsidir. Qızlar təkcə Adriandan deyil, həm də atalarından da çəkinirlər, çünki onların atası qızların həyatları ilə bağlı məsələlərdə əsas söz sahibinə malikdir. Lakin əsərin sonrakı hissələrində biz onun atasının qızlar üzərində olan “hakimiyyətini” yavaş-yavaş oğlu Adriana verir və o, əsərdə əsas avtoritar fiqura çevrilir. Əsərin son hissələri Matilda və bacısının qardaşlarından qorxmasının haqsız səbəbdən olmadığını görürük. Lourens ailədəki hakimiyyətin atadan oğula keçməsinə öpüş vasitəsi ilə edildiyini göstərir. Əlbəttə ki, Lourens bunu ironiya ilə vurğulayır. Atasını Matildaya əvvəl Adriani sonra isə onu öpməsini söyləyir. Əsərin sonlarında isə ata vəfat edərkən “Bu düzgündür! Bu düzgündür!” sözlərini təkrar edir. Bu sözlər oxucuya süjet xəttinin fərdilik təşkil etdiyini söyləyir. Əsərin kritik epizodu obrazlar arasındakı münasibətlərin tarazsız olduğunu ifadə edir. Atasından sonra avtoritar “hakimiyyət” Adriana keçir və o, Matildanın həyatının idarəçisinə çevrilir.

Qraham Houf Lourensin əsərlərindəki qadın və kişi münasibətlərini belə ifadə edir: “Kişi və qadın münasibətləri hər zaman münasibət formasındadır və sevgililərin bir-birini anlaması normal insan təfəkkürünün məhsulu deyil, bütün təlaş ailə ailə içində olan qandalın səbəbidir.” Bundan başqa digər bir həqiqət də budur ki, Adrian və Matilda qandallanmış hisslərin təsirindən deyil, daha çox qorxu hissindən azadlığa qovuşa bilmir. Matildanın həyatı bədbəxt şəkildə, onun istəmədiyi formada bitir. Oxucu bir daha Matildanın belə həyat tərzinə layiq olmadığını görür.

Biz Lourensin digər əsərlərində də eyni oxşarlığı duyuruq. “Ən yaxşı ikinci” və “Feni və Eni” hekayəsində də qadın itaətkar varlıq və əsərin sonunda isə məğlub edilmiş obraz kimi oxucuya təqdim olunur. Feni öz sevgilisi tərəfindən rədd olunduqdan sonra o başqa bir kişinin təklifini qəbul etmək üçün evə qayıdır. “Ən yaxşı ikinci” hekayəsində isə Frensizin sevgilisi onu digər qadınla əvəz edir və Frensiz evə qayıdır. Hər iki əsərin situasiyası eynidir və kişi və qadın obrazları tiplərinə görə oxşardır. Hər iki əsərdə qazanan tərəf yalnız kişidir. Qadın gələcəklə bağlı ümitsiz və gücsüz olduqda, istəkləri kişidən asılı olanda qadın hər zaman məğlub tərəfdir, kişi isə qalibdir. Digər bir tərəfdən isə kişi obrazlarında heç nə üstün tutulmur, əgər qadın kişiye

işlərində yardım edirsə, o, ictimai və şəxsi həyatında böyük mənfəət əldə edir. Bu iki əsərdə hər iki qadın obrazının həyatda məğlubıyyəti onların öz həyatları ilə bağlı məsələlərdə məsuliyyətsiz yanaşmalarıdır. Əsərdə olan gərginlik əsas obrazların məhvinə gətirib çıxarır.

Biz “Feni və Eni” hekayəsində kifayət qədər düşündürücü, qarışıq məqamlarla rastlaşırıq. Əsas qadın obrazı sevgilisi tərəfindən rədd olunaraq evinə geri qayıdır. O, ilk sevgilisi ilə münasibətlərini bərpa etməyə çalışır. Lakin əsərin əvvəlində biz onun ümitsizliyini aşkar şəkildə hiss edirik. Oxucunun ilk sualı onun belə bir yerə geri dönməsi ilə bağlıdır. Lourens bu suala da əsər boyu cavab verir. O, oxucuya Feninin bir neçə uğursuz münasibətlər qurduqdan sonra evə qayıtmasını təsvir edir. Nəhayət ki, o Hari ilə evlənməyi qəbul edir. Baxmayaraq ki, o, onu sevmir. Əsərdə Lourens onun ancaq digər kişilərlə münasibətindən bəhs edir. Biz bu obrazın daxili aləmini, xarakteristikasını yalnız onun başqa kişilərlə olan münasibətində duyuruq. Biz əsərdə onun otuz yaşlı bir qadının qulluqçusu olduğunu görürük. Lourens əsərlərindəki əksər qadınlar kimi onun da maddi cəhətdən vəziyyətinin pis olduğu aşkar olunur. Biz əsəri oxuyarkən onun evə geri qayıtmasının səbəbini axtararkən digər bir sual da meydana çıxır: “O, nə üçün burada qalmaq istəyir?”

Əsərdə digər bir maraqlı məqam isə Feni kilsədə dini mahnı oxuyan Hariyə qulaq asır. Kilsə konqreqasiyasının içərisində olan qadın barmağını Hariyə uzadaraq onu qızı Eni ilə qeyri-rəsmi münasibətlər quraraq, sonradan onu tərک etməsi ilə ittiham edir. Feni Haridən bu ittihamın doğru olmasını soruşarkən o, ondan çox başqa kişilərlə görüşdüyünü söyləyir. Əsərdə əsas təlaş yaradan məqam Feninin kilsədə baş verən hadisədən sonra onunla yenidən evlənmək istəyidir. Onun bu istəyinin səbəbləri güc və ya ehtirasdır. Qadın və kişi münasibətlərində sevginin olmaması kişinin öz gücünü dikte etməsindən irəli gəlir. Feninin kilsədə baş verən hadisədən sonra Hari ilə çay içməsi oxucuda onlar arasında olan münasibətlərin tarazsız olduğunu göstərir.

### Ədəbiyyat:

1. Edwards, Duane. *"The Rainbow": A Search for New Life*. Boston: Twayne, 1990.
2. Engelberg, Edward. "Escape from the Circles of Experience: DHL's *The Rainbow* as a Modern work
3. Fernihough, Anne. "Introduction." *The Rainbow* by DHL. Edited by Mark Kinkead Weekes. Harmondsworth: Penguin, 1995
4. Ford, George H. "The Eternal Moment: DHL's *The Rainbow* and *Women in Love*." In *The Study of Time III*. Edited by J. T. Fraser, N. Lawrence, and D. Park. New York: Springer, 1978, səh. 512.
5. Friedman, Alan. *The Turn of the Novel*. New York: Oxford University Press, 1966, səh. 139.

Севиль Мамедова

### Женские образы в произведениях Лоуренса

#### Резюме

Зрелость и мудрость, по Лоуренсу, означают отказ от столь характерного для XIX века рационализма. Помимо романов, Лоуренс также писал эссе, стихи, пьесы, записки о своих путешествиях и рассказы. Главный мотив поэтического творчества Лоуренса - отказ от дегуманизирующего влияния индустриального общества и возвращение к естественности и спонтанности жизни.

Sevil Mammadova

### Female images in Laurence's works

#### Summary

D.H. Lawrence was first recognized as a working-class novelist showing the reality of English provincial family life. Lawrence tried to go beyond the “old, stable ego” of the

characters familiar to readers of more conventional fiction. His characters are continually experiencing transformations driven by unconscious processes rather than by conscious intent, thought, or ideas.

SEVİNC QOCAYEVA  
BDU, dosent  
Azərbaycan

## XVI ƏSR AZƏRBAYCAN TƏSƏVVÜF ƏDƏBİYYATININ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *Azərbaycan ədəbiyyatı, dahi Nizami, “Leyli və Məcnun” sufi ideyalar*

**Ключевые слова:** *Азербайджанская литература, гениальный Низами, «Лейли и Меджнун», суфийские идеи*

**Key words:** *the Azerbaijani literature, ingenious Nizami, “Leily and Mejnun”, Sufi ideas*

Gözlə görünən və görünməyən nə varsa vahid Allah tərəfindən yaradılmışdır. Əgər yaradılış mövcuddursa, onun bir Yaradanı da olmalıdır. Xəlq olunanın Xalığı olmaya bilməz. Mövlana yazırdı: “Ey düşüncəsi qıt insan! De görüm evin bir yapıcısı, bir memarı olduğunu düşünmək daha aqlasığandır, yoxsa bənnası və memarı olmadan evin öz-özünə zühur etməsini xəyal etməmi?” (5, 30).

Allahın aləmi ədəmdən (yoxluqdan) mövcud etməsi fikri Quranın müxtəlif ayələrində özünün geniş ifadəsini tapmışdır. “Kunfəyəkun” (“Ol deməklə olur”) anlayışı orta əsrlərdə demək olar ki, bütün böyük mütəfəkkirlərin əsrlərində aparıcı ideya kimi onların dünyagörüşünün istiqamətini müəyyən edir. Dahi Nizami də özünün “Leyli və Məcnun” əsərində kainatın yaranması barədə söz açarkən həmin əqidəyə tapınır. O yazır:

Ey hərəkət edən və hərəkətsiz nə varsa,  
(Sənin) “kun-fəyəkun”unla yaranmış (9, 17).

Allahın yaratma aktı (hökmü) XVI əsr şairlərinin, eləcə də Həqiri Təbrizinin varlıq haqqında təsəvvürünün əsas istiqamətini müəyyən edir. Şair Allaha müraciətlə yazır:

Ey ədəmdən aləmi mövcud edən,  
Ey qamuəxlaqə lütfü cud edən (3, 304).

Allahın substansiyası (Zat Allah – Allahın mahiyyəti, Allahın özlüyü) ilk növbədə Onun yeganəliyini bildirir və bu fransız şərqşünası A.Massenin dediyi kimi “La ilahə illəllah” düsturu şəklində ifadə edilir. Tövhid (təkallahlılıq) şirkin (çoxallahlılığın) tam əksidir. Quranın son hissələrində şirk tərəfdarlarına (ərəbcə: “müşrikin”, yəni digər məbudları Allaha şərikin edənlər”) tez-tez hücum edilir və onlara demək olar ki, dinsiz (kafir) nəzəri ilə baxılır (4, 115).

Bir qədər “Tövhid”lə bağlı açıqlama vermək yerinə düşərdi ki, “Tövhid” anlamı çeşitli yönərdən izah edilir: “Tövhid dildə, ağılda və qəlbə Tanrını bir bilmək, qəlbi masivadan uzaq saxlamaq, nəfsi pəklaşdırmaq, öz varlığını tövhid dəryasında fani bilmək, ərşdən fərşədək bütün varlıq zərrələrinin Tanrı nurundan bəhrələndiyini görmək, hər yer və hər anda Haqqı müşahidə etmək deməkdir” (1,184).

Tədqiqatçıların qeyd etdikləri kimi, Yaradan öz-özlüyündə mövcud və öz-özlüyündə zəruridir, qədimdir, sonsuzdur, Onun varlığı üçün bir başlanğıc yoxdur. Mövcudat vahid Allah tərəfindən yaradılmışdır ki, “əgər O olmasaydı, nə göy üzü fırlanmaqla nurlanardı, nə də mələklərin oylağı olardı. Əgər O olmasaydı, dənizlər bu qədər qorxunc olmazdı. Nə sularında min bir balıq üzər, nə də diblərində sultanlara layiq incilər tapılırdı” (5,30).

İslami təsəvvürə görə, hər şeyin fəvqündə olan Allah mövcudatda Xalığı ilə məxluqat münasibətindədir. Mötədil və ifrat olmaqla iki qrupa ayrılan sufi mütəfəkkirlərdən birinci qrupa mənsub olanlar da həmin fikrə tərəfdar olmuşlar. Dini əqidə və bu mövqedən çıxış edən mötədil

sufizm təliminə görə, eləcə də dini fəlsəfəni təmsil edən mütəkəllimlərin (islam sxolastlarının) fikrincə, Allah həm dünyanın Xalığı, həm də onu idarə edəndir ki, “İslamda, eləcə də müsəlman sxolastlarının əsərlərində “monoteizm” ət-tauhid termini ilə ifadə edilir. Mötədil sufilər bu terminin məzmununa bir qədər mistik ünsür qatsalar da onu yenə də “monoteizm” kimi başa düşmüşlər” (6, 153). Mötədil sufilərə görə, “Mən” anlayışı Allahı ifadə edir və həmin anlayışı “insan” mənasında başa düşmək düzgün deyildir. Başqa sözlə, “mötədil sufilərə görə, insan fəna məqamında hissi aləmdən əlaqəni üzür, Allahdan başqa hər şeyin heçliyini anlayıb, yalnız onun varlığı ilə özünü var bilir, bununla da əbədiyyətə (bəqaya) qovuşur” (7, 12). İ.P.Petruşevskinin fikrincə, mötədil sufilər monoteistlər, ifraf sufilərsə panteizmə meyl edənəldir və monoteist, yaxud panteist mövqe tutmaq fənanın müxtəlif tərzdə başa düşülməsində əks olunur (14,328).

Qeyd etməliyik ki, vəhdəti-vücuda panteizm arasında bəzi oxşarlıqlar olduğundan sovet dövründə yaranan tədqiqatlarda təsəvvüfdən təsirlənən şairlərin əsərlərində panteist əhval-ruhiyyənin olmasından bəhs olunmuşdur. Bu da həmin şəxsiyyətlərin dünyagörüşünün öyrənilməsində və onların tərənnüm etdikləri bəşəri ideyaların tədqiqində müəyyən boşluqların yaranmasına səbəb olmuşdur. Vəhdəti-vücuda panteizmi eyniləşdirmək doğru deyildir. Bu iki düşüncə arasında bir sıra fərqlər vardır. Bunlardan ən əsası odur ki, “vəhdəti-vücudaçular təəyyünatın və əşyanın həqiqətinin (əyani-sabitənin) Haqq olduğunu söylədikləri halda, panteistlər təəyyünlərin və əşyanın özünün də Haqq olduğunu söyləyirlər” (8,28). Panteizmdə Allahla aləm eyniləşdirilirsə, “təsəvvüfdə Allah dedikdə latəəyyün mərtəbəsində olan, isim və sifətlər aləminə enməmiş, hər şey zatında yox olmuş mütləq vücuda nəzərdə tutulur” (8, 19).

Əraf surəsinin 180-ci ayəsində deyilir: “Ən gözəl adlar Allaha məxsusdur; Onu həmin adlarla çağırın...”. Müqəddəs Qurani-Kərimdə Allahın adları əks olunmuşdur ki, bu adlar arasında “Vücuda” adı yoxdur. İslama görə, Allahı Quranda anılan adları ilə ana bilərik. Sufilər Allahı “Vacibül-Vücuda” adlandırırlar. Vücuda maddi varlıqlara xasdır. Varlıq mövcudatda var olanlara deyilir. Sufilər özlərinə belə bəraət qazandırırırlar ki, hər şey Haqdan zühur edir. Vücuda, yəni varlıq Allahdan ibarətdir və Ondan başqa Zati qədim olan, öz-özlüyündə var olan yoxdur. Hər var olan Onunla vardır. Sufilərə görə, varlıq Onun sifətləri (atributları) deyildir, Zati (substansiya, mahiyyət), “hisslərlə duyulan Şəhadət aləmində zahir olan, təcəlli edən varlıq isə həqiqi varlığın adı və sifətlərinin surətidir” (2, 30).

Günəş olmasa, işığı da olmaz. Ancaq bu işıq və şüalar günəş deyil, günəşin bir təcəllisidir. Allah Mülk və Şəhadət aləmində, yəni surətində (kölgədə) görünə bilməz. Sufilər bu ayəti vəhdəti-vücuda bir dəlil sayırlar: “Allah demişdir ki, Mən sizinləyəm”.

Vəhdəti-vücuda panteizm kimi təqdim edilməsini düzgün hesab etməyən N.Gümüşüdoğlu yazır: “Tanrı substansiya baxımından pak, şəriksiz və bənzərsiz olsa da, xilqətin hər bir zərrəcisində onun qüdrət, hikmət və feyzindən bir nişanə vardır, çünki bütün varlıqlar vahid haqq və həqiqətlə - Tanrı ilə bağlıdır, onun hökmündən kənar deyildir. Lakin, Haqq ilə xilqət arasında olan münasibət və bağlılıq heç də onların eyni və bərabər olması demək deyildir” (2, 29).

Əbuhəfs Ömər Sührəvərdi Həllacın məşhur “Mən haqqam” kəlamını örnək gətirərək bildirirdi ki, burada “Mən” anlayışı Allahı ifadə edir. O, qeyd edirdi ki, həmin anlayışı “İnsan” mənasında başa düşmək düzgün deyildir.

Z.Məmmədovun fikrincə, dahi Nizami də Həllacın öz adından “Ənə əl-haqq” deməsini qəbul etməmişdir. Alim bu qənaətini şairin yaradıcılığından gətirdiyi örnəklərlə belə əsaslandırır: “Nizami Allaha müraciətlə yazırdı: “Səndən başqa kim cürət edib deyə bilər: “Ənə əl-haqq?”. Dahi şairə görə, “Yaradılışda Xalığın əlamətlərini axtarmaq olmaz, axı, ilahi hakimiyyət yer hakimiyyətdən üstündür” (7, 29).

Nizamiyə görə, eşqə din sapı ilə düyün vurulduğu üçün, o qəlbə məskunlaşmalı, burada bir sirr kimi qorunmalıdır. Həllac öz sirrini bəlli edərək “Ənə-Haqq” dediyi üçün dar ağacından asılmışdır:

Bu düyünü din sapıyla bağlayıblar,  
Həllacın pambığını buna görə didiblər (10, 174).

Sonrakı beytdə isə Nizami Gəncəvi təbiətdən misal gətirərək yuxarıdakı fikrinə oxucunu bir daha inandırır:

Canını bu sirrini pərdəsi etmiş qönçə  
Ağzını açan kimi qan çeşməsinə döndü (10, 174).

R.Əliyev bu beyti belə şərh edir: “Qönçə nə qədər ki, açılmayıb-eşqinin sirrini öz qoynunda gizlədir, ona heç kim dəymir, açılıb gülə çevrilən kimi başını üzüb, qanını tökürlər! Ya da qönçə açılan kimi onun qoynu al qana bənzər gül olur və onu da dəririlər” (10, 234).

Ariflər sirr dedikdə Allahla bəndə arasında mənəvi-ruhi bağlılığı nəzərdə tuturdular. Fikrimizi daha aydın ifadə etmək məqsədilə A.Gölpınarlı tərəfindən “Məsnəvi”yə yazılan şərhə nəzər salaq: “Kəlam sahibi olan Allah buludun qulağına bir sirr söylədi. Buludun gözündən su tuluğu kimi yaş axdı. Gülün qulağına bir sirr söylədi, onu rəng və ətri ilə gözəlləşdirdi. Daşa bir sirr söylədi, onu mädən içində qiymətli bir daşa çevirdi. Yəni lətif sifəti ilə təcəlla edib, buluddan su axıtdı, gülü gözəlləşdirdi, daşı da qiymətləndirdi.

İnsan vücuduna da bir sirr verdi. O sirri qoruyan mərifət əhlini sonsuzluğa ucaltdı. İlahi aləmdən ilham alan bu Haqq dostları cisimdən xilas olub, Haqqa yaxınlığın sirrini qovuşdu”.

Osman Nuri Topbaşın fikrincə, “bu sirr fərqli təcəllalar halında mərifətə yol açan məhəbbət sirridir. Elə bir məhəbbət sirri ki, hər şeyin kamalı və gözəlliyi onun bərəkətli iqlimində gizlənmişdir” (11, 384).

Ariflərə görə, Allahla bəndə arasında mənəvi-ruhi bağlılıq həqiqi sevgi, yəni Allaha aşılıq və Onda fani olmaq halıdır.

Şübhəsiz ki, N.Gəncəvi öz mülahizələrində Həllacın ölüm qabağı Allaha müraciətlə söylədiyi sözlərə əsaslanmışdır. Həllac Mənsur edam qabağı Allaha müraciətlə belə demişdir: “Sənin qulların Sənə olan yaxınlıqlarından və dinlərinə olan bağlılıqlarından ötrü mənə öldürməyə yığışdılar. Onları bağışla, çünki Sən mənə göstərdiyin sirləri onlara da göstərmiş olsaydın, haqqımda belə düşünməyəcəkdilər... Ey Allahım, hər yerdə təcəlli edən Sənsən...” (8, 9).

V.Məmmədəliyev Həllacın bu dediklərini əsas tutaraq “Ənəl-Haqq” ifadəsinin bir vəcd, bir ekstaz məhsulu olması qənaətinə gəlir (8, 9).

Y.Belyayevin “İslam” adlı məqaləsində ilahiyatçı Əbu Hamid Məhəmməd Qəzalinin sufizmi ortodoks islam sisteminə daxil etməsi və onu bir növ dinlə barışdırmaq istəməsi qeyd olunur (13, 315). Əbu Hamid Qəzali görkəmli fransız şərqşünası A.Masse demişkən, “möminlər aləminə mistik məhəbbət gətirmişdir” (58, 108).

Bu mistik məhəbbət sonralar mütəfəkkir şairlərin yaradıcı-lığında daha bariz şəkildə özünü göstərmişdir. “Eşq”, “məhəbbət” anlayışlarının tərənnümü ilə XVI əsr Azərbaycan şairləri də öz zəngin ideyalar aləmini təqdim etmişlər.

Məhəbbət anlayışı təsəvvüf ədəbiyyatında bədii-estetik əhval-ruhiyyəni nəzəri-fəlsəfi mərhələyə qədər çatdırıa bilir. Bu anlayış adi insani münasibətdə etik-əxlaqi məzmun daşdığı halda sözün geniş mənasında fəlsəfi kateqoriyaya çevrilir.

Təsəvvüfdə məhəbbət, yaxud onun yüksək dərəcəsi olan eşq sifət fəlsəfi məzmun daşıyır. Burada intuitiv idrak forması nəzərdə tutulur. Ə.Əhmədov “Orta əsrlər ərəb-müsəlman fəlsəfəsi” kitabında yazır: “Sufi şeyxləri Allahı sevmək, Onu dərk etmək demək olduğunu təsdiq edərək məhəbbət ilə idrak arasında bərabərlik işarəsi qoyurdular (12, 50-51).

Həqiri, Xətai, eləcə də Füzuli irsini sufi ideyalarından kənar-da təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Bu dahi sənətkarlardan hər birinin özünəməxsus ideyalar aləmi olsa da, onlar təsəvvüfün təsir dairəsinə düşərkən biri digərinə əqidə cəhətdən son dərəcə yaxın olur. Yuxarıda adları çəkilən mütəfəkkir şairlərin əsərlərində aparıcı mövzu məlumdur ki, məhəbbətdir. Lakin hər bir şairin özünəməxsus fərdi yaradıcılıq xüsusiyyətləri vardır. Bunun sayəsində eyni bir hadisənin tərənnümündə yenilik – orijinallıq yarana bilir. Eyni zamanda, müəyyən bir ideya cərəyanı çərçivəsində ümumi əqidə birliyinə gəlməmək qeyri-mümkündür. Bədii yaradıcılıq üslubu nə qədər müxtəlif, sənətkarlıq xüsusiyyətləri nə qədər rəngarəng olsa da, təsəvvüf ideyası zəminində aşılıq məşuq arasındakı münasibət sufi şairlərin ifadəsində son nəticədə, demək olar ki, eyni mahiyyət daşıyır.

XVI əsrdə Həbib, Süruri, Xətai, xüsusən Füzuli yaradıcı-lığında anadillişeirimizin ən gözəl nümunələri meydana çıxmışdı. Adları çəkilən bu böyük sənətkarlar eyni zamanda böyük mütəfəkkirlər olub, zəngin bilikləri, maraqlı elmi və fəlsəfi düşüncələri ilə seçilmişlər. Bu söz ustaları içərisində əlimizdə yalnız Məhəmməd Füzulinin ayrıca fəlsəfi traktatı (“Mətlə əl-etiqaq”) vardır.

Qeyd etmək lazımdır ki, XVI əsrin mütəfəkkir şairlərinin poeziyasında dövrün ideoloji cərəyanları haqqında aydın məlumat ifadə edilməsə də, Füzulinin “Mətlə əl-etiqaq” traktatında bu cərəyanlar barədə daha geniş məlumatlara rast gəlirik. Onun bu əsərində dini, dini-fəlsəfi və fəlsəfi



təlimlər tarixi aspektdə işıqlan-dırılmışdır. Burada Şərq peripatetizmi, kəlam, sufizm, işraqilik təlimləri ilə bərabər, Şərq və Qərb aləminin filosofları haqqında məlumat da verilmişdir.

XI əsrdən qabaqkı və ondan sonrakı sufi ideyaları ilə müqayisə edəndə XVI əsrin sufi baxışları xeyli dərəcədə fərqlənir.

XVI əsrdə ifrat və mötədil qütblər çulğalaşaraq birləşmiş sufi təlimində artıq bidətçilik ünsürləri axtarılmır, fikir dərinliyinə, ifadələrin məna sıqlətinə diqqət yetirilirdi. Ustad şairlərdə elmliliklə bədiilik vəhdət təşkil edirdi. Yüksək mədrəsə təhsili görmüş mütəfəkkir şairlər məntiq, fəlsəfə, kəlam və s. elmlərə dərinlənən yiyələnmiş olurdular.

### **Ədəbiyyat:**

1. Göyüşov N. Təsəvvüf anlayışları və dərvişlik rəmzləri (Yığcam ensiklopedik açıqlama). Bakı, 2001
2. Göyüşov N. Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, 1997
3. Hikmət xəzinəsi. Bakı, 1992
4. Masse A. İslam. Bakı, 1964
5. Mevlana Celaleddin-i Rumi. Mesnevi-i şerif. Mütercim: Süleyman Nahifi. Sadələştiren: prof. Dr. Amil Çelebioğlu. İstanbul, 2006
6. Məmmədov Z. XI-XIII əsrlərdə Azərbaycanca fəlsəfi fikir. Bakı, 1979
7. Məmmədov Z. Nizami Gəncəvinin fəlsəfi düşüncələri. Bakı, 2000
8. Məmmədova Ü. Sihabəddin Yəhya Sührəvərdinin ədəbi yaradıcılığı. Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 2005
9. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Bakı, 1981
10. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi (Filoloji tərcümə, izahlar, şərhlər və lüğət, professor Rüstəm Əliyevindir). Bakı, 1981
11. Topbaş Osman Nuri. İmandan Ehsana təsəvvüf. Bakı, 2009
12. Ахмедов А. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку, 1980
13. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье, Москва, 1965
14. Петрушовский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. Ленинград, 1966

**Севиндж Годжайева**

### **Особенности азербайджанской суфийской литературы XVI века**

#### **Резюме**

В статье на основе творчества поэтов Шахи, Сурури и М.Фузали анализируются особенности азербайджанской суфийской литературы XVI века.

**Sevinj Hojayeva**

### **Features of the XVI century Azerbaijani Sufi literature**

#### **Summary**

In this article, some characteristics of the XVI century Azerbaijan sufi literature are involved in investigation. The creativity of Shahi, Sururi and M. Fuzali is reviewed. And as well as the unity of scientism and artistry in the poetry of that time is determined.

## «AĞ QOÇ, QARA QOÇ» ƏSƏRİNİN İDEYA-BƏDİİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *şərti-metaforiz, roman, antiutopik nağıllar, utopik, «Ağ qoç, qara qoç» romanı, «Məlikməmməd» nağılı*

**Ключевые слова:** *условно-метафорический, роман, антиутопические сказки, утопический, роман «Белый овен, черный овен», сказка «Меликмамед»*

**Key words:** *conditional-metaphorical, the novel, anti-utopian fairy tales, utopian, the novel «White ram, black ram», a fairy tale “Malikmammad”*

Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən biri olan Anarın «Ağ qoç, qara qoç» əsəri son illərdə nəşr olunan romanlar içərisində əhəmiyyətli yerlərdən birini tutur. Həcmcə o qədər də böyük olmayan bu roman ictimai-siyasi mövzuda qələmə alınmışdır.

«İki hissədən ibarət olan roman «utopik və antiutopik nağıllar» adlandırılmış və hər bir hissəyə «Məlikməmməd» nağılından gətirilmiş Ağ qoç, qara qoçla bağlı uyğun epigraflar verilmişdir. Lakin bütövlükdə roman nağıl üslubuna söykənilərək yazılsa da, «Məlikməmməd» nağılının süjeti olduğu kimi təkrarlanmamış, sadəcə müəllif adı çəkilən folklor abidəsinin motivləri fonunda şərti-metaforizmin üslub örtüyünə bürünərək cəmiyyətin siyasi həyatının fərqli təzahürlərini bütün dolğunluğu ilə canlandırmağa çalışmışdır».

Onu da xatırlatmağa ehtiyac vardır ki, «Ağ qoç, qara qoç» romanının «utopik və antiutopik nağıllar» kimi səciyyələndirilməsi təsadüfi səciyyə daşımır və bu, hər şeydən öncə, «yazıçının dünya utopik və antiutopik fikir ənənələrini ümumiləşdirməsinin göstəricisidir».

Qeyd edək ki, Anar romanın birinci nağılında utopiya anlayışında işıqlı dünyanı nəzərdə tutur. Məlum olduğu kimi, «utopiya anlayış heç də həmişə sadəcə xəyal olunan deyil, çox vaxt gələcək perspektivləri əks etdirməsi ilə yadda qalır». Bu anlayışa əsasən Anar peşəkarcasına real Azərbaycanı deyil, istədiyi və arzularına uyğun olan Azərbaycanı təsvir edir.

«Utopiya, nağıllara xas xəyali bir cənnət ölkə dizaynıdır. İçində yaşanılan konkret, real cəmiyyət və dövlət nizamından məmnun olmama, əskikliklərin və səhvlərin tənqid olunması və bundan başqa hər cür xoşbəxtliklərin, gözəlliklərin, yaxşılıqların, bərabərliyin hakim olduğu xəyali, düşsəl bir məkan, cəmiyyət və dövlət modeli təsəvvürüdür». Bu kontekstdə yanaşıldıqda Anar məhz utopik və xəyali düşüncələrə söykənərək vətənin taleyi ilə bağlı bir sıra məsələlərə aydınlıq gətirməyə çalışır. Yazıçı romanın ilk hissəsində iqtisadiyyatı, mədəniyyəti, sosial şəraiti inkişaf etmiş bir ölkə kimi Azərbaycanı təsvir edir, hətta göstərir ki, ölkəni ən çox narahat edən problem – Qarabağ münaqişəsi həll olunmuşdur. Müəllif bu məqamı belə təsvir edir: «İndi Azərbaycan əhalisinin rifah səviyyəsinə görə ərəb əmirliklərini arxada buraxmış, iqtisadi və mədəni inkişafı etibarilə ən qabaqcıl Avropa ölkələrinə çatmışdı. Son iki ildə səhiyyə xidməti, orta və ali təhsil, çörək, kommunal xidmətlər (mənzil elektrik, qaz, su haqqı), şəhər nəqliyyatı (taksidən başqa) pulsuz olmuşdu».

Buna əlavə olaraq göstərilir ki, Azərbaycanın qədim əraziləri qaytarıldı, Şimali və Cənubi Azərbaycan vahid dövlət oldu. «Keçmişlərdə Hökumət evi adlanan bina indi Odlar sarayı adlanırdı. Sarayın dörd qülləsinin üstündə dörd tərəfdən on altı daimi məşəl yanırdı - bu məşəllər Quzey və Güney Azərbaycanın on altı tarixi ərazisini, vaxtilə Xanlıqlar adlanan əraziləri təmsil edirdi - sağ cinahda Bakı, Gəncə, Qarabağ, Şirvan, Şəki, Naxçıvan, Lənkəran və Quba, sol cinahda Təbriz, Ərdəbil, Zəncan, Marağa, Urmiya, Qaradağ, Maku və Xoy».

Yazıçı bu hissədə yeni Azərbaycan dövlətinin əsaslarını təsvir etməyə davam edir. O, Azərbaycanın yeni vəziyyətini təmin edən konstitusiyaya nəzər salmağı da unutmur: «Milli Məclisin iclas salonunda Dövlət bayrağı və gerbiylə bərabər Ana Yasanın əsas müddəaları da həkk olunmuşdu: «Birləşmiş Azərbaycan Respublikası Azəri türk millətinin vahid, azad, müstəqil, demokratik, dünyəvi dövlətidir. Azərbaycan respublikasının bütün vətəndaşları irqindən, millətindən, dilindən, dinindən, sosial durumundan, sinfi mənsubiyyətindən, cinsindən

asılı olmayaraq bərabər hüquqlara malikdirlər. Azərbaycan böyük Türk dünyasının ayrılmaz parçasıdır» (4, 329-330).

Göründüyü kimi, yazıçı bu müddələrdə Azərbaycanın uzun müddət münasibəti kəsilmiş olan türk dünyasına qovuşmasını vurğulayır.

Romanın bu hissəsində diqqəti çəkən məqamlardan biri milli özünəqayıdış, kökə dönmədir. Belə ki, romanda küçələrin, universitetlərin, meydanların adları dəyişdirilmiş, Türk dünyasının, o cümlədən Azərbaycanın tarixində mühüm rol oynayan böyük şəxsiyyətlərin adlarından istifadə olunmuşdur. Onun təsvir etdiyi Azərbaycanın Füzuli universiteti, Mahmud Qaşqarlı universiteti, Hunlar, Manas, Orxon meydanları, Boz qurd heykəli, Nuru paşa prospekti, Mürsəl paşa prospekti və Ənvər paşa prospektləri var. Daha mühüm bir məqam yazıçının bu əhvalatları Novruz bayramı fonunda təsvir etməsidir. Şübhəsiz ki, bu təsadüfi deyil. «Anarın əsərinin başlanğıcında təsvir etdiyi təntənəli şəkildə keçirilən Novruz bayramı milli-mənəvi dəyərlər üzərində kök atmış, şaxələnmiş, boy vermiş, illəri, qərinələri özündə yaşatmış, cilalanmış milli xalq bayramıdır» (1, 250).

«Türk millətinin öz həyat fəlsəfəsindən, təbiət düşüncəsindən doğmuş», «tarix boyu etnosun həyatında da bir dönüş və təzələnmə nöqtəsi olaraq düşünülmüş» (2, 278). Novruz bayramı romanda milli-etnik düşüncənin özünəməxsus təzahür şəkli kimi şərtlənir.

Yazıçı bu hissədə istədiyi və arzuladığı yeni Azərbaycanı və ölkənin istiqlaliyyətinə nail olunmağını təsvir etdikdən sonra mühüm bir məqama toxunur. Bu məqam istiqlaliyyəti qoruyub saxlamağın daha əhəmiyyətli olması ilə bağlıdır. Çünki Azərbaycan öz müstəqilliyini bir daha itirərsə yenidən onu qaytarmaq ciddi çətinliklərlə müşayiət oluna bilər. Ona görə də yazıçı bu sitatla utopiya ilə əlaqəli birinci nağılı yekunlaşdırır: «İlahi, bu günümüz üçün sənə min şükür. Bu xoşbəxtliyi xalqıma, dostlarıma, ailəmə çox görmə. Ən pis günümüz bu olsun. Tarix boyu çox əzablara, məşəqqətlərə tuş olduq, ağır günlər yaşadığımız, öldü-qaldıyla üz-üzə durduq. Axır ki, iradəmizlə, aqlımızla, halal zəhmətimizlə ağ günə çıxdığımız, bu günümüzü qazandıq. Bu günümüz sonsuza qədər davam etsin, Uca Tanrım, Amin» (1, 344).

Romanın ikinci hissəsi də Məlikməmməd nağılından gətirilən sitatla başlayır: «Bir də gördü ki, ağ qoçnan, qara qoç budu döyüşə-döyüşə gəlir. Məlikməmməd o saat sıçrayıb ağ qoçun belinə mindi. Amma ağ qoç bunu qara qoçun belinə tulladı. Qara qoç da Məlikməmmədi götürüb qaranlıq dünyaya apardı» (1, 345).

Bu parçaya diqqət yetirdikdə onun təsadüfi səciyyə daşmadığını görməmək mümkün deyildir. Ondan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, işıqlı və qaranlıq dünya arasında savaş gedir. Əgər işıqlı dünya öz varlığını möhkəm qoruyub saxlamazsa, gec-tez sıradan çıxmış olar.

«Ağ qoç, qara qoç» romanının ikinci nağılı isə birinci nağıla tam kontrast təşkil edən hadisə və epizodlarla müşayiət olunmaqdadır. Burada böyük güclərin siyasi-iqtisadi maraqlarının kəsişdiyi Azərbaycanın dövlət müstəqilliyini itirərək müxtəlif zonalara bölünməsi təsvir olunmuşdur» (1, 491).

Romanda təsvir olunur ki, birinci zonada hər şey dinə uyğunlaşdırılmış, adlar dəyişdirilmiş, amma buna baxmayaraq, yenə də rüşvət mövcuddur, qadınlar sərhədlərindən çıxan kimi hicablarını çıxarırlar. İkinci zonada hər şey kommunizmə uyğunlaşdırılmış, üçüncü zona isə tamamilə müasirləşdirilmişdir.

Ümumiyyətlə, «Əsərin əsas canı və qayəsi da elə ikinci hissədədir. Söhbət reallıq qatından gedir. Nağıl kimi təqdim edilən əsər elə nağıl süjetinin üzərində qurulub və bu iki hissə çılpaq həqiqətlərin, bir çox siyasi proseslər, cəmiyyət, dövlət və hakimiyyətlə bağlı düşüncələrin, həmçinin mədəniyyətimiz haqda fikirlərin söylənilməsi üçün vasitə rolunu oynayır» (2, 51-52).

Yazıçı bu üç zona üzündən Azərbaycanda baş vermiş olan ictimai, əxlaqi və mənəvi dəyişiklikləri təsvir edir. Çılpaq şəkildə disko şou, göbək rəqsi və s. «Ortada səhnə qurulmuşdu. ...Qabaq masalarda sinli kişilər, bəziləri cavan qızlarla əyləşmişdi. Arxa masaların ətrafında, üstündə, altında oturanlar, duranlar, uzananlar cavanlar idi. Uzun saçlı oğlanlar, qısa saçlı qızlar. Ayırd eləmək olmurdu ki, hansı oğlan, hansı qızdır. Bəzi qızlar oğlanların dizi üstündə oturmuşdu, qol-boyun olub yalaşırdılar. Amma kim bilir hansı qız, hansı oğlandır? Bəlkə oğlan qızın dizi üstündə oturub? Ya ikisi də oğlandır? Ya hər ikisi qız? Hamısının da çənələri işləyirdi-saqqız çeynəyirdilər» (1, 399). Romanda təsvir olunan üç zonadakı dəyişikliklərə diqqətlə baxsaq belə nəticəyə gəlmək olar ki, bu dəyişikliklər gələcəkdə baş verə biləcək hadisələr kimi yox, real gerçəklik kimi təqdim edilmişdir. Bu dəyişikliklər hər sahədə, hətta doğma ana dilində

də hiss olunmaqdadır. «Gör nə günə qalıb ki, bu Azərbaycan balası iki cümləni təmiz ana dilində deyə bilmir» (1, 360).

Tənqidçi Nərgiz Cabbarlı bu barədə belə yazır: «Məgər sizdə qeyri-müəyyən nə vaxtsa ola biləcək bir gələcək təəssüratı yarandı? Məndə yox, çünki həmin üç zona artıq mövcuddur. Məgər azad respublikamızın paytaxtı olan Bakımızda bu zonalar görünmür? Üç siyasi quruluşun təsiri duyulmur? Daha dəqiq desək, bu təsirin nəticəsində dəyişmiş, parçalanmış psixologiyaların mövcudluğuna göz yummaq istəsəniz də, etirafdan qaçsanız da bu reallıqdır. Gözümüzün reallığı. Bir də təbii ki, yazıçının öz adı ilə adlandırmaq istəmədiyi reallıq» (2, 84).

Qeyd etmək lazımdır ki, din müasirliyə və mədəniyyətlərin bir-birinə inteqrasiyasına zidd deyil, əksinə din bunlara çağırır və təşviq edir. Amma dinin qayda-qanunlarını və adət-ənənələri qoruyub-saxlamaq şərti ilə bu müasirliyi və inteqrasiyanı yerinə yetirmək olar.

Yazıçı göstərir ki, ölkəsi bu vəziyyətə düşməzdən əvvəl qabaqcadan xəbərdarlıqlar var idi. Amma heç kəs bunlara əhəmiyyət vermirdi. Buna görə də müəllif yalnız hökumətin deyil, ziyalıların, siyasi şəxsiyyətlərin də məsuliyyət daşdığını vurğulayır. «Sən ölkənin tanınmış jurnalisti idin, görmürdün ki, hadisələr hansı məcrada gedir? Qəzetlərin nə yazdığını oxumurdun. ...Bilmirdin ki, bir-birinə ədavət, kin püskürən bütün bu yazılar, çıxışlar, bu qan-qan deyən adamlar cəmiyyətdə elə bir nifrət potensialı yaradır ki, bir gün böyük partlayış baş verəcək, hər şey alt-üst olacaq? Oldu da...

- Amma sən burda olanda qarşısını ala bilmədin...

- Qarşısını necə alaydım?

- Niyə, ölkənin nüfuzlu ziyalısiydın. Adamları ağıllarını başına yığmağa çağırıydın, deyəydin ki, qardaşlar, bunun axırı fəlakətdir, qandır, ölümdür, bir-birinizə qənim kəsilməyin, qardaş qanı tökməyin» (1, 382).

Qeyd etmək lazımdır ki, müəllif romanda kədərli və ümitsizliyə varan pessimizmə baxmayaraq Azərbaycanın qarşılaşdığı və qarşılaşa biləcəyi fəlakətlərdən yalnız millətin iradəsi ilə çıxma bilməsini vurğulayır. «Əvvəla ağ qoçu qara qoçdan seçə bilmək lazımdır. Sonra da sıçrayıb ağ qoçun belinə minəndə elə möhkəm oturmalısən ki, səni qara qoçun belinə ata bilməsin» (1, 411).

«Hər şey üçün gec olmadan tədbir almanın, baş verə biləcək fəlakətlərin fərqi varmanın lazımlılığını» (1, 57) bütün mahiyyətilə dərk edən Anarın fikrincə, ölkənin taleyi üçün öncə düzgün yol seçmək, sonra seçilmiş yolu qoruyub saxlamaq lazımdır.

«Burada bir məqama toxunmaq lazımdır ki, Anarın qələmə aldığı bu üç zonanı və bunlara xidmət edən ideologiyaları hələ XX əsrin əvvəllərində qələmə alınmış əsərlərdə də görmək mümkündür. Qüdrətli sənətkar Cəlil Məmmədquluzadənin yazmış olduğu «Anamın kitabı» (1920) pyesində öz mədəniyyətindən ayrılaraq başqa dillərdə danışmağı özünə fəxr bilən bir ananın üç övladının problemləri Anarın əsərində üç zonaya bölünmüş Bakının dərdləri ilə eyniyyət təşkil edir» (4, 26).

Ümumiyyətlə «Ağ qoç, qara qoç» romanı bütövlükdə yaradıcılıq baxımından uğurlu alınmışdır. Yazıçı Anar qoyduğu qayəni və məqsədi orijinal dildə ifadə etmişdir. Roman son illərdə qələmə alınan nəsr nümunələri arasında xüsusi yerlərdən birini tutur.

### Ədəbiyyat:

1. Anar. Seçilmiş əsərləri (6 cildə) IV cild. Bakı, Nurlan, 2004.
2. N.Əliyeva. Anar – şəxsiyyət və sənətkar. Bakı, Təhsil, 1999.
3. R.Məcid. 10 sentyabr. Bakı, ATM, 2004.
4. Ə.Cahangir. Ağ saç, qara saç. Bakı, Nurlan, 2006.
5. G. Pənah. Anar və folklor. Bakı, Elm, 2007

**Идеологические и художественные особенности романа  
«Белая овца, чёрная овца» Анара**

**Резюме**

Объектом исследования статьи является роман «Аг коч, Кара коч» («Белая овца, Чёрная овца») Анара, одного из выдающихся представителей современной Азербайджанской литературы. Роман в данной статье был рассмотрен в контексте темы, идеи-проблемы и в создании художественных образов. В статье отмечены материалы, ранее проведённых исследований о романе, которые были успешно использованы автором данной работы.

**Surayya Sultanli**

**Ideological and artistic features of the Anar's novel  
"White ram, black ram"**

**Summary**

In the publication the novel "White ram, black ram", whose author is one of the eminent representatives of modern Azerbaijan literature Anar has become the object of analysis. Here the novel has been researched in the context of its theme, idea-problem, artistic characters. In the publication the attitude towards the written researches about the novel has been mentioned, they have also been benefited in their turn somehow.

**VÜSALƏ NƏSİBOVA**  
**BDU, doktorant**  
*Azərbaycan*

**MİRZƏ İBRAHİMOV VƏ FOLKLOR**

**Açar sözlər:** *Mirzə İbrahimov, folklor, aşıq yaradıcılığı, aşıq poeziyası*

**Ключевые слова:** *Мирза Ибрагимов, фольклор, ашугская творчества, ашугская поэзия*

**Key words:** *Mirza Ibrahimov, folklore ashug creativity, ashug poetry*

Elm və mədəniyyətimizin tərəqqisi yolunda müstəsna xidmətləri olan Mirzə İbrahimov yarıməsrlük yaradıcılığı ərzində milli ədəbiyyatımızın keçdiyi inkişaf yolunu daim öz elmi tədqiqatlarında işıqlandırmışdır. Görkəmli alim ədəbiyyatımızın inkişaf meyllərinin milli şüura, milli təfəkkürə söykəndiyinə əsaslanaraq folklorun, xalq ədəbiyyatı nümunələrinin tədqiqinə xüsusi önəm vermişdir. Müəllif xalq ədəbiyyatı nümunələrinə mənəvi qida, müdriklik və gözəllik timsalı kimi baxmış, folklorlarda xalqın milli adət-ənənəsini, milli özünəməxsusluğunu, humanizm və yurdsevərliyini axtarmışdır. Bu baxımdan tədqiqatçı folklorlara tez-tez müraciət etmiş, aşıq şeirinin mövzu və mənşəyi, estetik dəyəri, bədii və əxlaqi təsviri haqqında, eyni zamanda xalqın milli qəhrəmanlıq salnaməsi sayılan dastan və nağıllarımız haqqında tutarlı mülahizələr irəli sürmüşdür. Mirzə İbrahimovun "Azərbaycan xalqının qəhrəmanlıq dastanı", "Dəli Domrul", "Aşıq sənətini yeni zirvələrə", "Tükənməz xəzinə", "Azərbaycan xalqının təsəvvüründə Sayat Nova həqiqi aşıq, böyük şair, müdrik loğmandır", "Aşıq sənəti və Aşıq Ələsgər", "Üç qardaşın nəğməkarı", "Aşıq poeziyasında realizm" adlı publisistik məqalələrini buna misal göstərmək olar. Mirzə İbrahimov ədəbi fəaliyyətində folklorlara müraciət edərkən milli ədəbiyyatımızın tarixi kökünü hərtərəfli və ardıcıl öyrənmək məqsədilə həm lirik növün, həm də epik növün poetik nümunələrini tədqiqata cəlb etmişdir.

Mirzə İbrahimovun folklorla bağlı qızğın və mütəmadi fəaliyyəti bizə xalq şeirinin, xüsusilə aşiq şeirinin poetik özəllikləri haqqında danışmağa imkan verir. Görkəmli ədib “Aşiq sənətini yeni zirvələrə”, “Aşiq sənəti və Aşiq Ələsgər”, “Üç qardaşın nəğməkarı”, “Azərbaycan xalqının təsəvvüründə Sayat Nova həqiqi aşiq, böyük şair, müdrik loğmandır”, “Aşiq poeziyasında realizm”, “Tükənməz xəzinə” kimi məqalələrində aşiq şeirinin mövzu və məzmunu, şəkli xüsusiyyətləri, milli kökə bağlılığı haqqında elmi məlumat vermiş, aşiq sənətini xalqın arzu və istəklərini, həyat tərzini əks etdirən bir müqəddəs peşə hesab etmişdir. Mirzə İbrahimov “Tükənməz xəzinə” (7) məqaləsində qeyd edir ki, bədii yaradıcılıqda aşiq o adamlara demişlər ki, onlar hər şeydən əvvəl böyük və mənalı həyatın vurgunudurlar. Bu məqalədə müəllif Qurbani, Tufarqanlı Abbas, Xəstə Qasım, Aşiq Ələsgər, Sayat Nova kimi sənətkarların məhz bu sənətə olan vurğunluğun nəticəsində sözün, sazın şöhrətinin artdığını qeyd etmişdir. Əsrlər boyu yaranıb inkişaf etmiş aşiq yaradıcılığının istər məzmun, istərsə forma etibarını ilə zəngin və rəngarəng olduğunu vurğulayan Mirzə İbrahimov bu sənəti xalqa çox yaxın, doğma, zəmanə, xalq həyatı ilə canlı əlaqəsi olan sənət adlandırmışdır. Yuxarıda adı qeyd edilən məqalədə görkəmli ədib aşiq sənətini üç qisimə bölmüşdür. Belə ki, Mirzə İbrahimov klassik mənada aşiq dedikdə adətən yaradıcılıqla ifaçılığı birləşdirən sənət adamını nəzərdə tutmuşdur. Müəllifə görə klassik mənada aşiq o adamdır ki, o həm söz qoşmağı, həm musiqi yaratmağı, həm də bunları ifa etməyi bacarmalıdır. Bu cür aşıqları Mirzə İbrahimov kamil, istedadları universal, çoxcəhətli olan aşıqlar adlandırmışdır. Müəllif yalnız söz qoşan, şairliklə məşğul olan aşıqları ikinci qisim aşıqlar sırasına daxil etmişdir. Bu aşıqlar musiqi yaratmır, oxumur, çalmır, oynamır, yalnız şeir yazırlar. Tənqidçi həm birinci, həm də ikinci qisim aşıqların söz sənətində səthiliyə, şablona, bayağılığa, yersiz kəlmələrin işlənməsinə qarşı olub, Aşiq Qurbani, Aşiq Abbas, Aşiq Ələsgərin yolunu getməyin vacibliyini qeyd etmişdir. Mirzə İbrahimov üçüncü qisim aşiq sənətinin xadimləri sırasına o şəxsləri aid edir ki, onlar yalnız ifaçılardır, yəni özləri nə şairlik edir, nə də havacat düzəldirlər, başqalarının əsərlərini ifa edirlər. Müəllif sözsüz ki, bu qisimə aid olan sənət adamlarını “sənətkar aşiq” adından məhrum etmir. Sadəcə olaraq qeyd edir ki, onların gözəl səsə, gözəl ifaçılıq qabiliyyətinə malik olması, ən yaxşı qoşmaları, gəraylıları, təcnisləri, nağılları və dastanları öyrənməsi, sözləri və havaları təhrif etmədən ifa etməsi vacib şərtidir. Buna baxmayaraq, görkəmli sənətkar üçüncü qisim aşıqların içərisində təsadüfi adamlara rast gəldiyini təəssüf hissi ilə qeyd etmişdir. Müəllif məqalədə aşiq sənətinin özəllikləri haqqında mülahizələrini davam etdirərək bu sənətin yoxsula, zəhmətkeş kütləyə dost, sirdaş olmasını bu şəkildə qeyd etmişdir: “Keçmişdə aşiq yoxsulun, zəhmətkeş kəndlilin ən yaxın dostu və sirdaşı idi. Bir çox görkəmli Azərbaycan aşıqları özləri ən aşağı təbəqədən çıxmış, çoban, muzdur, rəncbər olmuşdur. Bəylər, xanlar və başqa qoluzorlular kəndlini təhqir edəndə, döyüb-söyəndə aşıqlar gücsüzə havadar çıxar, sazı və sözü ilə onu müdafiə edər, təsəlli verib ümitsiz olmağa qoymazdı. Onlar xalqın, yoxsulun tərəfin saxlayırdılar. Aşiq ədəbiyyatında insafı və vicdanı bir kənara atmış varlılara və din xadimlərinə nifrəti ifadə edən əsərlər çoxdur. Qurbani, Tufarqanlı, Abbas, Xəstə Qasım, Sayat Nova, Aşiq Ələsgər bilavasitə, ya da dolayısı ilə zəmanələrinin ədalətsiz işlərini tənqid etmiş, insafsız-mürüvətsiz hakimləri lənətləmişlər. On altıncı əsrin məşhur aşığı Qurbani “Eylədim” rədifli qoşmasında deyir: Şahin-şunqar bəy oğlunun qolunda, Sək rəqiblər hamı sağı solunda, Qurbani der: - Bir namərdin yolunda Cavan ömrün heyif bərbad eylədin!” (2, 451). Görkəmli alim fikirlərini davam etdirərək Aşiq Ələsgərin, Çoban Əfqanın və inqilabdan əvvəl yaradıcılığa başlamış Aşiq Şəmsirin əsərlərinin bu cəhətdən səciyyəvi olduğunu qeyd etmişdir. Mirzə İbrahimova görə Çoban Əfqanın “Danışiq”, “Kimindir”, “Qoymayır”, “Belə olmaz”, “Kiminkidir?”, “İnciməzmi?” kimi bədii cəhətdən “Zülümkar”, “Özümə”, “Var”, “Azərbaycana” kimi qoşmalarında siniflər arasındakı barışmaz və kəskin mübarizə motivləri özünün parlaq ifadəsini tapmışdır. Mirzə İbrahimov “Azərbaycan xalqının təsəvvüründə Sayat Nova həqiqi aşiq, böyük şair və loğmandır” və “Üç qardaşın nəğməkarı” adlı məqalələrində Azərbaycan, gürcü və erməni xalqlarının mədəniyyət və ədəbiyyat tarixində böyük bir ustad kimi tanınmış Sayat Novanın həyatı və ədəbi-mədəni fəaliyyəti haqqında tutarlı məlumat vermişdir.

Mirzə İbrahimov aşiq poeziyası, aşiq sənəti ilə bağlı mülahizələrini, dolğun fikirlərini “Aşiq poeziyasında realizm” məqaləsində davam etdirmişdir. Bu məqalədə müəllif aşiq poeziyasında realizm, ümumiyyətlə realizm anlayışı haqqında məlumat vermişdir. Görkəmli ədib eyni zamanda burada realizmlə bağlı bir çox tədqiqatçı və nəzəriyyəçilərin mülahizələrinə də öz münasibətini bildirmişdir. Realizmin mahiyyətini, xüsusiyyətlərini dərinlən anlayıb şərh

etməyin yalnız nəzəri əhəmiyyətə deyil, eyni zamanda ədəbi inkişaf üçün də faydalı olduğunu qeyd edən Mirzə İbrahimov realizmin bütün dövrlərdə, bütün ölkələrdə tamamilə eyni şəkildə olmadığını, insan şüuru, insan zövqü, insan həyatı və bədii təcrübəsi ilə birlikdə dəyişdiyini, inkişaf etdiyini, yeni keyfiyyətlər qazandığını vurğulayır. Yazıçı eyni zamanda “..... realizm idealın özündən həqiqilik, həyatilik tələb edir. Real varlığı idealların özü üçün də meyara çevirir. İdeal nöqtəyi-nəzəri varlığın doğru və tam təsviri ilə birləşdirmək realizmin bütün poetikasının əsasıdır” fikrini qəbul edərək realizmin yalnız zövqü, estetik deyil, həmçinin tərbiyəvi əhəmiyyətə malik olduğunu qeyd edir. Müəllif realizmin keçdiyi inkişaf yoluna nəzər salarkən yazır: “Realizmin ancaq tarixi dövrün məhsulu kimi tədqiq edənlər və onun ümumi qanunauyğunluqlarına göz yumanların bir səhvi də ondadır ki, onlar realizmi inkişaf prosesində almırlar. Realizm də ibtidai formalardan kamilliyə doğru inkişaf etmişdir və insan bədii təfəkkürün tarixində heç bir zaman qırılıb kəsilməmişdir. Realizmin rüşeymlərinin qədimliyinə, dərinliyinə dəlalət edən bir cəhət də odur ki, yuxarıda dediyimiz kimi o, bütün xalqların ədəbiyyatında və bütün dövrlərdə az və ya çox dərəcədə folklardan, xalq yaradıcılığından onların bədii təsvir vasitələrindən, obrazlarından, söz ehtiyatından istifadə etmiş, bəzən mövzusunu və süjetini də oradan almışdır. Bu, təbiidir. Çünki xalq bədii təfəkkürünün bilavasitə ifadəsi olan folklor xalq yaradıcılığı min bir tellə varlığa, həyata bağlıdır. Əlbəttə, xalqın fantaziyası, arzuları, xəyalları da orada əks olunmuşdur. Buna görə də xalq ədəbiyyatının bəzi abidələrində tamamilə realist səhnə və təsvirlər fantastik, xəyali ünsürlərlə qaribə şəkildə qarışır” (2, 458). Müəllif aşiq poeziyasında realizmin üstünlüyünün səbəblərini onun ən çox zəhmətkeş təbəqələrin, xalq kütlələrinin həyatı və zövqi tələblərlə bağlı olmasıyla əlaqədardır. Məhz buna görə aşiq poeziyasının orta əsrlərdə yazılı ədəbiyyata demokratik, realist meyilləri gücləndirmək ruhunda təsvir etməsi ləbüddür.

Mirzə İbrahimova görə realizmin kökləri, rişələri folklardan, xalq yaradıcılığından su içirsə, budaqları, qol-qanadı həmişə yazılı ədəbiyyatla qovuşur, ona təsir edir və ondan qüvvət alır. Görkəmli sənətkar “Aşiq poeziyasında realizm” məqaləsində yalnız realizm anlayışı və onun aşiq poeziyasında təzahürü məsələsinə toxunmaqla kifayətlənməmişdir. Müəllif burada Azərbaycan dilinin təbiətinə daha uyğun olan heca vəznə və bu vəznədə yazılan aşiq şeirinin ən çox işlənən formaları olan qoşma və gəraylının şəkli əlamətləri, xüsusiyyətləri haqda təsəvvür yaratmaq üçün XVI əsrin görkəmli aşiq şairi olan Qurbaninin “Bənövşə” adlı qoşmasından, XVII əsrdə yazıbyaratmış kamil Aşiq Abbas Tufarqanlının “Duman, gəl get” adlı gəraylısından nümunələr vermişdir. O, bu nümunələrdə son dərəcə sadə, təbii ifadələrlə, xalq danışığı dilinə yaxın axıcılıq ilə insani duyğuların əks olunduğunu, xalq ruhunun, zövqünün zəngiliyinə dəlalət edən və mənəvi aləminin xüsusi təzahür forması olan aşiq sənətinin mürəkkəb, çoxşaxəli bir sənət olması ilə əlaqələndirmişdir. Zaman keçdikcə aşiq sənətinin məzmunu, mövzu dairəsinin dəyişməklə bərabər bədii ifadə vasitələrinin, formasının da güclü təbəddülata uğradığını, bəzən kasıbladığını, əksərən də kamilləşərək yeni boyalarla, yeni rənglərlə, yeni bədii priyomlarla zənginləşdiyini qeyd edən müəllif bu sənətin yüksəlişi və intibah mərhələlərini bir qayda olaraq böyük, ustad aşiqlərin və klassik dastanların yaranması ilə bağlı olduğunu, xalqımızın bədii fikir tarixinin yeni mərhələsi kimi qeyd olunduğunu vurğulayır.

Mirzə İbrahimov aşiq poeziyasının rüşeymini bayatılarda, xalq məsəllərində, xalq havalarında, xalqın təbii arasıkəsilməz gündəlik özfəaliyyətində görmüş və bu da onda realist ünsürlərin və gözəl, inandırıcı real təsvir vasitələrinin meydana çıxmasında az rol oynamamışdır. Tədqiqatçı aşiq sənətin daha qədim tarixə malik olduğunu bu şəkildə izah edir: “O, hələ XI-XII əsrlərdə “Dədə Qorqud” kimi böyük bir abidə yarada bilmisə, deməli, ilk kökləri daha dərinlərdədir. Çünki dastan aşiq poeziyasının mürəkkəb, bitkin janrıdır, həm də aşiq ədəbiyyatında dastan sözü adi mənada işlənmir. Yazılı ədəbiyyatda “dastan” deyəndə müəyyən süjeti olan və ancaq şeirlə yazılmış əsər (poema) nəzərə alınır. Aşiq poeziyasında isə “dastan” daha geniş mənə ifadə edir. Burada poetik janrla roman və ya hekayə janrı birləşir. Yəni süjet həm şeir, həm də nəslə inkişaf edir. Dastanda şeirin ancaq hava çalıb oxumaq üçün işləndiyini güman etmək yanlışdır. Şeir qəhrəmanın psixoloji vəziyyəti, hadisələrin dramatik inkişafı ilə bağlı olur, süjetin və kompazisiyanın dinamik olmasına, vəhdətinə kömək edir. Deməli, bədii fikir müəyyən inkişaf yolu keçmədən uzun illərin yaradıcılıq təcrübəsinə malik olmadan dastan kimi mürəkkəb bir forma yarada bilməzdi. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Azərbaycan aşiq poeziyası, aşiq sənəti də “Dədə Qorqud” dastanları meydana çıxmadan çox-çox əvvəl

waranmağa başlamışdır. Lakin təəssüf ki, orta əsrlərin qarışıq və dumanlı mücadilələri içində onun bir çox nümunələri itib-batmış, bizə gəlib çıxmamışdır. Yuxarıda dediyimiz kimi, “Dədə Qorqud” dastanlarında da aşiq (ozan) böyük rol oynayır” (2, 469). Azərbaycan xalq dastanlarının şah əsəri və aşiq yaradıcılığının əzəmətli zirvələrindən biri olan XVI əsrin sonu XVII əsrin əvvəllərində yaranan “Koroğlu” dastanında aşiq poeziyasının realizminin daha kamil və parlaq şəkil aldığını vurğulayan Mirzə İbrahimov yazır: “Koroğlu” dastanında da çox inandırıcı, təsirli və təbii psixoloji motivlər sujetin inkişafında nağıllardan gələn əyləncəli, maraqlı, müəyyən dərəcədə şərti döyüslərlə birləşir, hadisələrin cərəyan etdiyi ümumi tarixi fon həqiqətə uyğun olduğu kimi, ayrı-ayrı epizodlar və bütün dastan boyu üzvi surətdə süjetə daxil olmuş qoşma və gəraylılar da qəhrəmanların hissələrini, psixoloji vəziyyətlərini real cizgilərlə əks etdirir. Bizə el gəlir ki, “Koroğlu” orta əsrlərdə Azərbaycanda realist ruhlu ədəbiyyatın çox qüvvətli abidəsidir və o, sonrakı həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyatımızda realizmin inkişafına güclü təkan vermişdir. “Koroğlu” dastanı xarici işğalçılara və yerli feodal zülmünə qarşı xalq nifrətinin, xalq qəzəbinin parlaq tərənnümüdür; realist təbii boyalarla doludur” (2, 485). Aşiq poeziyasının həmişə dövr ilə bağlı olması, həyatın real gerçəkliyindən qidalanması, bizim dövrlərə gəldikcə həyatı daha ətraflı şəkildə müxtəlif cəhətlərdən əks etdirməsi, eyni zamanda çox kamil, bitkin bədii ifadə vasitələri yaratması onun realizminin gücünü göstərir. Bu realizmin bədii xüsusiyyətlərini duyan görkəmli sənətkar aşiq poeziyasında realizmin yalnız dövrün mübarizəsi və ruhu ilə bağlı olan, ictimai-siyasi hadisələri, xalqın qəhrəmanlığını əks etdirən əsərlərdə meydana çıxmadığını, eyni zamanda əxlaqi-tərbiyəvi, hikmətamiz və fəlsəfi əsərlərdə də istiqamətverici rol oynadığını qeyd edir. Beləliklə, rüşeymləri, tarixi kökləri qədim zamanlara – yüz illərlə bundan əvvəllərə gedib çıxan və tükənməz ədəbi-bədii irsə, zəngin, rəngarəng xüsusiyyətlərə malik olan aşiq poeziyası, xüsusilə lirik növün poetik formaları – qoşma, gəraylı, tənqis və s. haqqında Mirzə İbrahimovun elmi-nəzəri görüşləri bu gün də öz ədəbi bədii dəyərini qoruyub saxlamışdır.

Bildiyimiz kimi hər dövr, hər həyat xalqın tarixi yaddaşında yaşamaqla yanaşı, eyni zamanda onun ədəbi-bədii təfəkküründə, başqa sözlə desək folklorunda müəyyən izlər buraxır. Xalq təfəkkürü həmişə həyatla bağlıdır, insanların yaşayış və məişətindən qida alır, onların maddi və mənəvi aləmini müxtəlif cəhətdən əks etdirir. Məlumdur ki, müasir bədii təfəkkürün bir sıra formaları başlanğıcını xalq yaradıcılığından götürür. Bu poetik formalar haqqında müxtəlif mülahizələr irəli sürən tədqiqatçılardan biri olan Mirzə İbrahimov xalqımızın tarix boyu rast gəldiyi çətinliklər, faciələr, dərdlərlə yanaşı, onun həyat eşqi, mübariz ruhu, həyata və varlığa nikbin münasibəti, təbiətində olan yumor və satiranın folklorumuzda yaşadığını qeyd edir. Tədqiqatçı milli təfəkkürün, milli ruhun folklorun epik, poetik formalarında da geniş şəkildə əks olunduğunu vurğulayır. Mirzə İbrahimov “Azərbaycan xalqının qəhrəmanlıq dastanları”, “Dəli Dömrül”, “İki kitab” kimi məqalələrində epik növün poetik formaları haqqında məlumat vermişdir. Müəllif Azərbaycan folklorunda rüşeym halında özünü göstərən epik növün poetik formalarını – atalar sözləri, məsəllər, tapmacalar, nağıllar, rəvayətlər, dastanlar, oyunlar, qaravəllilər və başqalarını qiymətli, mənəvi, oynaq formalar hesab etmiş, milli və mənəvi əxlaq normalarının inkişafında müstəsna xidmətləri olduğunu qeyd etmişdir. Yazıçı “İki kitab” məqaləsində Cənubi Azərbaycan şairi Səhənd Qaracadağlının “Sazımın sözü” və həkim Səlamülla Cavidin “Azərbaycan folklorundan nümunələr” kitablarını yüksək qiymətləndirmişdir. Müəllif yazır: “Maraqlıdır ki, kitablar bir boyda, bir ölçüdədir. Təqribən səhifələrin sayı da eynidir; biri 280, o biri 288 səhifə. Birinin üstündə “Sazımın sözü”, o birinin üstündə “Nümunəhayi-folklori-Azərbaycan” (“Azərbaycan folklorundan nümunələr”) yazılmışdır. Birincinin müəllifi şair Səhənd, ikincinin doktor Səlamülla Caviddir. Kitabların ikisi də gözəl və yaraşılıqdır, əldə tutub oxumaq üçün əlverişlidir. Görünür, bunları nəşr edənlər incə zövqə malik, yüksək fikirlərlə yaşayan adamlardır. Onlar ruhən, qəlbən xalqın tarixindən, mədəniyyətindən keçmiş və gələcəyindən ilham almış, xalqa müraciət etmişlər” (3, 452). Yazıçı bu məqalədə hər iki kitabın oxşar və fərqli məqamlarına nəzər salmaqla görkəmli alim onu yüksək sənətkarlıqla şərh etmişdir. O, mövzu və motivləri Azərbaycan xalqının yaratmış olduğu “Dədə Qorqud” dastanı əsasında yaradılmış “Sazımın sözü”nü və folklorndan nümunələrin toplanılması ilə ərsəyə gələn “Azərbaycan folklorundan nümunələr” kitabını çox faydalı hesab etmişdir. Hər iki kitabın xalq sənətinin keçmiş parlaq nümunələrini yeni nəsillərə ötürməkdə, elmi və mənəvi-əxlaq dəyərlərinin aşılınmasında mühüm rol oynamışdır. Mirzə İbrahimov



“Sazımın sözü” kitabında “Dədə Qorqud” dastanının 3 boyunu şeirə çəkən Səhəndin əslində orta əsrlər əbidəsinin üç boyu əsasında bugünkü dövrün ruhuna uyğun üç poema yaratdığını və bu poemalarda “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının həyatı, mübarizə şəraiti, danışığı, geyimi, qəhrəmanlığı və başqa bu kimi xüsusi koloritin hiss olunduğunu, eyni zamanda müasirlik və qüvvətli vətənpərvərlik ruhunun hakimliyini qeyd edir. Eyni zamanda müəllif məqalədə Səhəndin mütərəqqi görüşlərini, vətənpərvərlik duyğularını, xüsusilə qadına münasibətdə, onun vətəndaşlıq heysiyyatını müdafiə etdiyi üçün təqdir etmişdir. Görkəmli sənətkar kitabın “bədi dil məsələsi”nə toxunaraq yazır: “Səhənd Azərbaycan xalq dilindən, klassik və müasir Azərbaycan şeirindən yaxşı istifadə edir. Fikri ifadə üçün sadə və təmiz, mənalı və dolğun Azərbaycan sözləri, tutarlı Azərbaycan ifadələri tapır. Doğrudur, bəzən yerində deyilməmiş sözlər, eyni misrada vəznə doldurmaq üçün yol verilən söz təkrarlarına da rast gəlirik. Lakin əsasən şeirlərin dili oynaq, təbii və şirindir. Şair dolğun, realist təşbəhlərlə yanaşı, ara-sıra rəmzi ifadələrə də yol verir ki, bunsuz həqiqi poeziyanı təsəvvür etmək çətindir. “İşiq” sözünü o bir neçə yerdə gözəl rəmz kimi işlədir, xalqın qədim tarixi təsəvvürləri və ənənələri ilə bağlayaraq ona ictimai məna verir: Hələ də, hələ də bizim yerlərdə Sadə insanların andı çıraqdır. Xalqın arasında kənddə, şəhərdə, Müqəddəs yerlərin adı ocaqdır (3, 455). Xalq təfəkkürünü, milli ruhu təzahür edən Cavidin “Azərbaycan folklorundan nümunələr” kitabını təqdir edən Mirzə İbrahimov onun milli dəyərləri qoruyub gələcək nəsillərə ötürülməsində müstəsna əhəmiyyəti olduğunu belə qeyd etmişdir: “Belə nəcib və xeyirxah məqsədlə hərəkət edən müəllif şifahi Azərbaycan ədəbiyyatının atalar sözləri, bayatılar, laylalar, tapmacalar, nağıllar, dastanlar, şərqiələr, oyunlar, qaravəllilər və s. növlərindən bəzi nümunələri kitaba daxil etmişdir. Heç bir elmi aparata malik olmadan, təkbaşına və ya bir-iki könüllü həvəskarın pulsuz-parasız köməyi ilə xalq ədəbiyyatının nümunələrini toplayıb çap etməyin ağırlarını və çətinliyini nəzərə alsaq, müəllifin səyinə, zəhmətinə insafla qiymət verib, çox faydalı iş gördüyünü deməliyik...” (3, 456). Alim Cavidin bu kitabını İranda və Cənubi Azərbaycanda xalq yaradıcılığının öyrənilməsinə artan marağın müəyyən dərəcədə ehtiyacını ödəməsinə yüksək qiymətləndirmişdir. Eyni zamanda o, Cavidin burada xalq yaradıcılığından toplayıb nəşr etdirdiyi nümunələrin xalqa deyildiyi şəklini saxlamaqla onları hər cür süni ümumxalq şüurunun, ümumxalq bədi təfəkkürünün məhsulu kimi baxmışdır. Mirzə İbrahimov müasirlərinə nümunə göstərmək üçün publisistik fəaliyyətində xalq yaradıcılığını təbliğ edirdi. Alimin fikrincə, xalq təfəkkürünün poetik nümunələri yazılı ədəbiyyata güclü təsir etmiş, əsasən orta əsrlərdə öz təzahürünü Nizami, Xaqani, Həsənoğlu, Nəsimi, Füzuli, Xətai və digər söz ustalarının yaradıcılığında tapmışdır. Həsənoğlu və Nəsimi şeirlərində işlənən ifadələrin, təşbeh və fəlsəfi fikirlərin xalq yaradıcılığına yaxınlığından danışan görkəmli publisist xalq ədəbiyyatının, aşıq poeziyasının klassik və müasir ədəbiyyata yeni ideya, yeni mündəricə, bədi motivlər verdiyini qeyd etmişdir. Onun xalq yaradıcılığına həsr olunan publisistik əsərlərində irəli sürülən fikirlər, ədəbi-nəzəri mülahizələr bu gün də öz aktuallığını qoruyub saxlamışdır.

### Ədəbiyyat:

1. İbrahimov Mirzə. Ədəbi qeydlər. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1970, 299 s.
2. İbrahimov Mirzə. Əsərləri. Dörd cild. III cild. Bakı: Yazıçı, 1972, 484 s.
3. İbrahimov Mirzə. Seçilmiş əsərləri. On cild. VII cild. Bakı: Yazıçı, 1981, 330 s.
4. İbrahimov Mirzə. Seçilmiş əsərləri. On cild. IX cild. Bakı: Yazıçı, 1982, 661 s.
5. İbrahimov Mirzə. Seçilmiş əsərləri. On cild. X cild. Bakı: Yazıçı, 1983, 505 s.
6. İbrahimov Mirzə. Niyəsiz, necəsiz bir yazısan sən. Bakı: Yazıçı, 1985, 547 s.
7. İbrahimov Mirzə. Tükənməz xəzinə, baki, Azərənəşr, 1961

**Вусаля Насибова**

**Ибрагимов Мирза и фольклор**

### Резюме

Работа посвящена литературно-критическим взглядам Мирзы Ибрагимова, талантливого азербайджанского писателя, критика, видного общественного деятеля XX века. В данном исследовании применен комплексный подход в изучении его научной деятель-

ности. В целом здесь проводится последовательное систематическое изучение трудов М.Ибрагимова, связанных фольклором, классической и современной азербайджанской литературой.

Vusala Nasibova

### Ibrahimov Mirza and folklore

#### Summary

Work is devoted to Mirza Ibrahimov's literary-critical sights, the talented Azerbaijani writer, the critic, the visible public figure of the XX century. In the given research the complex approach in studying of its scientific activity is applied. As a whole here consecutive regular studying of works of M.Ibrahimov connected by folklore, the classical and modern Azerbaijani literature is spent.

İRADƏ RƏHMANOVA  
BDU, dosent  
Azərbaycan

### ELÇİN HÜSEYİNBOYLİNİN “ŞAH ABBAS” TARİXİ ROMANI

**Açar sözlər:** *Makedoniyalı, tarixi roman, tarixçi, əyyanlar, bəylərbəylik, təhkiyə*

**Ключевые слова:** *Македонский, исторический роман, историк, времена, бегларбекство, повествование*

**Key words:** *the Macedonian, historical novel, the historian, times, beglarbeylik, a narration*

Oxuduğumuz hər bir tarixi bədii əsərdə ilk axtardığımız xüsusiyyət müəllifin tarixi faktlara münasibətidir. Çox təsadüf olunur ki, yazıçı tarixi faktları bədii cəhətdən işləyir və orada tarixilik öz təxəyyülündə yaratdığı hadisələrə uyğunlaşdırılır. Bizim ədəbiyyat tarixində belə hadisələrin sayı kifayət qədərdir: Nizami Gəncəvi Makedoniyalı İskəndəri Azərbaycana gətirmişdi. Tarixi faktlara görə isə İskəndər nəinki Azərbaycanda, heç Qafqazda belə olmamışdır. Ə.B.Nağverdiyevin "Ağa Məhəmməd Şah Qacar" pyesindən sonra tarixin az təhrif olunduğu əsərlər barmaqla sayıla biləcək qədərdir. Məhz bu mövzuda yazılan əsərlərə bu gün ehtiyac daha çoxdur. Bu baxımdan Elçin Hüseynbəylinin "Şah Abbas" romanı çox aktualdır. Professor T.Nacıyev bu roman haqqında yazır: "Burada tarix bədiiliyə xidmət etmir, tarix bədiiliyin içində itmir, bədiilik tarixə xidmət edir, tarix əvvəlli-axırlı bir bütövdür, bədiilik onun içindədir, onun tərkib hissəsidir. Bu, tarixin özüdür. Bu, tarixi roman yox, əsil tarix romanıdır. Roman tədqiqatçı işidir, sənədli romandır". Əslində əsərin belə mahiyyəti ilk sətirlərdə görünür. Yazıçı Şah Abbasla bağlı tarixi faktları qətiyyənlə təhrif etmir, onları təfəsilatı ilə daha da canlı şəkildə təqdim edir. Əsər Azərbaycan tarixinin ən şanlı səhifələrini yazmış Səfəvi dövlətinin xarakteri olduqca ziddiyyətli şahı I Şah Abbasın həyat və fəaliyyətindən bəhs edir. Amma bu əsər Şah Abbasla bağlı məsələlər yenidən araşdırmağı, saf-çürük etməyi tələb edir. Məhz bununla əlaqədardır ki, əsərin lap əvvəlində yazıçı üzünü oxuculara tutaraq belə bir yığcam müraciət edir:

“Ey əlaclı-ələcsiz, çarəli-çarəsiz həmvətənlərim!

Bəs siz nə bilmişdiniz? Elə bilirdiniz ki, Azərbaycan xalqı arasında «cənnətməkan» kimi yadda qalmış, onun nağıllarını, dastanlarını bəzəmiş Şah Abbas fars qafalıymış? Hardan biləydiniz ki, orta əsrlərin «qızıl dövrü»ndə cahanın yarısına sahib olan Şah Abbası bir Səfəvi məmləkətinin şərəfi, bir də hökmranlıq düşündürürdü. Hardan biləydiniz ki, həmin vaxt bir qızılbaş məmləkəti, bir şiə məzhəbi, bir sufi təriqəti, bir də müqəddəs Ərdəbil şəhəri vardı. Hardan biləydiniz ki, qızılbaşlar «müridin əlində qılınc, altında at, qarşısında düşmən olmalıdır» anlamı ilə yaşayırdılar. Ona görə də mirzəliyi özlərinə yaraşdırmır, onu qara iş sayır, yazı-pozunu farslara, gürcülərə, ermənilərə, çərkəzlərə buyururdular.

Bunları bilmirdiniz, heç mən də bilmirdim. Çünki tariximizi başqa millətlər yazıb, sovetlərin şinelindən çıxan öz tarixçilərimizin çoxu da o yalanları təkrar eləyib. Yalnız müstəqillik dövründə sular durulmağa başlayıb.

Sizi çaşdırıblar, ey mənəm biçərə həmvətənlərim! Böyük bir sərkərdənizi, Böyük Azərbaycan Səfəvi dövlətini farslaşdırıblar. Mən indi əsl həqiqəti deməkdən, böyük bir sərkərdənizi, cənnətməkan hökmdarınızı özünüzə qaytarmaqdan qürur duyuram.

Şah Abbasın durmadan cəng etdiyi Osman oğlanları demiş, işlə mənəm qələmim böylə anlatıyor” .

Tarixin hər hansı dövrü və ya hər hansı bir şəxsiyyəti haqda fikir yürüdərkən ilk növbədə həmin dövrün ictimai siyasi mühitinə nəzər salmaq lazımdır. Şah Abbasın hakimiyyətə gəldiyi dövr Ərdəbil, Qaracadağ, Xalxal və Talişdan başqa bütün Azərbaycan torpaqları Osmanlı işğalı altında idi. Qızılbaş əyanları silah gəzdirir, fitnə-fəsad törədir, hətta dövlət işlərinə belə müdaxilə edirdilər. Ölkə Osmanlılardan başqa Özbəklər və Portegezlər tərəfindən də təhdid olunurdu. Şah İsmayılın ölümündən I Təhmasibin həddi-buluğa çatdığı dövrdə harınlaşan mərkəzi hakimiyyətə tabe olmayan qızılbaş əyanları, I Təhmasibin ölümündən sonrakı I Şah Abbasın hakimiyyətə gəldiyi 1587-ci ilə qədər onlar yenə də istədiklərini edir, nizam-intizama cəlb olunduqda isə ya qiyam qaldırır, ya da Osmanlılar tərəfə keçirdilər. Bizə elə gəlir ki, Şah Abbasın dövləti gücləndirmək üçün hökmən bu əyyanları mərkəzi hakimiyyətə tabe etməsi tamami ilə təbii bir hal idi. Bir yandan da bunu beynəlxalq vəziyyət tələb edirdi. İstanbul müqaviləsi bağlandıqdan sonra belə osmanlılar səfəvilərin daxili işlərinə qarışmaqda davam edirdilər. Ümumiyyətlə müqavilədən əvvəl və sonrakı dövrlərdə osmanlılar Şah Abbası heç müstəqil padşah kimi tanımırdılar. "Onu Şərq vilayətlərinin valisi adlandırırdılar". Müqavilədən sonrakı ilk illərdə şah özü də osmanlıları qıcıqlandırmamaq üçün hətta ölkə daxilində gördüyü işlərin hesabatını verirdi. Əsərdə oxuyuruq: "Şah Abbas osmanlıları sakitləşdirmək üçün özünün Herat səfərinə haqq qazandırır "aldığımız 24 qalanın açarını bir qızıl və gümüş sandıqda Sultan həzrətlərinə göndəririk. Çünki, qalalarımız və özümüz padşahi-cahan həzrətlərinik. Görünür ki, şah 1590-cı il müqaviləsinin pozulmasından çəkinirdi". O ki, qaldı Şahın öz atasını zindanda saxlamasına, kor şah həqiqətən də Vəramin qalasında saxlanırdı, amma işgəncə altında yox. Bunu isə şərait tələb edirdi. Çünki Səfəvi dövlətinin başı üzərini almış ölüm təhlükəsi birbaşa Məhəmməd Xudabəndənin "xidməti" idi. Tarixdən bəllidir ki Şah Abbas Azərbaycan Səfəvi dövlətini farslaşdırdı. Bir fakt da məlumdur ki, o Azərbaycanı Fars Səfəvilər dövlətinə qatmaqdan da vaz keçmədi. Lakin bir şey məlum deyil ki, o bu addımı ölkəmizin bütövlüyü, xalqımızın mənafeyi üçün edirdi, yoxsa öz torpaqlarını genişləndirmək üçün. Bir şey məlumdur ki, nə Şah Abbas, nə də ondan çox sonra hakimiyyətə gələn Qacarlar özlərinə azərbaycanlı demirdilər. Doğrudur, o, Azərbaycan adlı bir bəylərbəylik yaratdı. "Şah Abbas" romanında bu məsələlərin hamısı çox böyük səbirlə, bədii təhkiyyə ilə qələmə alınmışdır. Bəli, bu gün tarixi ədəbiyyatda I Şah Abbası ən çox ona görə qınayırlar ki, o, Azərbaycan Səfəvi dövlətini farslaşdırdı, fars əyanlarını dövlət vəzifələrinə irəli çəkdi. Amma Elçin Hüseynbəylinin sözü gedən əsərini oxuyanda aydın olur ki, bu proses hələ kor Məhəmməd Xudabəndənin dövründə başlamışdı. Onun fars qızı olan arvadı Məhdi Ülya şahın acizliyindən istifadə edib hətta dövlətdə şahdan sonra ikinci vəzifə sayılan vəkil vəzifəsinə yüksəlmişdi. Şah Abbas hakimiyyətə gələndə qədər bu qadın bir neçə yüksək dövlət vəzifəsini artıq farslaşdırmışdı. Bir yandan şah nəinki yüksək dövlət vəzifələrini, hətta şəxsi mühafizəsini belə qızılbaşlara etibar edə bilmir, bu işdə xristian gənclərdən ibarət qulamlardan istifadə edirdi.

Şah Abbasın dövlət idarəçiliyində farslara meyli etməsi hansı zərurətdən irəli gəlirdi? O, niyə ona müxalif olan türk tayfalarına, xüsusən də Təkəli tayfasına qənim kəsilmişdi? Bu məsələyə də romanda aydınlıq gətirilir. "Şah Abbas döyüşdə əsir tutduğu düşmənlərini o şərtlə bağışlayırdı ki, onlar Əlinin ali hakimiyyətini qəbul etsinlər və saqqallarını qırxsınlar". Eyni addımı Osmanlılar da atırdı. 1590-cı il İstanbul müqaviləsi imzalanarkən Soltan Səfəvilərə ərazi iddialarından başqa, şiə din xadimlərinin xütbələrində Əli ilə yanaşı Əbubəkr, Ömər və Osmanın xəlifəliyinin də qəbul olunmasını, peyğəmbərin sevimli zövcəsi Aişəyə lənət yağdırılmamağı tələb edirdi". Qızılbaşlar osmanlıları, osmanlılar isə qızılbaşları din düşməni adlandırırdı.

Şah Abbas qatı şiə idi. Elçin Hüseynbəyli yazır; "Şahın etimad göstərdiyi Xəttat Mir İmad şiələrlə sünnülər arasında barış yaratmaq istədiyindən şahın əmri ilə edam olundu". Əslində bu

bu faktların belə dəqiqliklə romanda əks olunması dövrün fəlsəfəsini açmaq baxımından çox önəmlidir.

Şəxsiyyəti olduqca ziddiyyətli olan bu insanı biz gah gözlərini qırpmadan onlarla adamı edam etdirən, gah da soyuqdan donmuş bir uşağı atının çulu və öz əlləri ilə büküb xilas edən yerdə görürük. Müəllif şahın bütün mənfi və müsbət keyfiyyətlərindən qüvvətli bir təzad yaradır.

Şah Abbas Avropa ölkələrini Osmanlılar əleyhinə qaldırmaq üçün var-gücü ilə çalışırdı. Bunun üçün o xristian missionerlərinə İranda sərbəst fəaliyyət yaradacağını vəd edirdi. "Xaçpərəstlər harda istəsələr torpaq almaqda, ev tikməkdə, alver etməkdə sərbəstdirlər". Şah Abbasın əksinə olaraq Osmanlılar isə xristianlardan səfəvilərin əleyhinə istifadə etməkdə o qədər də maraqlı deyildilər. Osmanlılar Teymuraza cavab olaraq, "Səfəvilər osmanlılar ilə dindaşdılar. Şəriət öz dindaşlarının üzərinə başqa dinin nümayəndələrini göndərməyə, onlara müttəfiq olmağa, yardım göstərməyə imkan vermir".

"Şah Abbasın özü də osmanlılara nə qədər nifrət bəsləsə də döyüşlərdə məğlub etdiyi osmanlıları qovmazdı". Qaçan düşmənlərin yolunu bağlamaq ədalətli şaha yaraşan iş deyil. Onlar da Məhəmməd ümmətidir, qaçanları qovmayın"- demişdi. "İki türk dövlətini bir-birinə salıxdırmaq Avropa ölkələrinin çoxdankı arzusu idi. Onlar uzaq Avropadan belə bu iki türk dövlətlərinin daxili işlərinə qarışmağa çalışırdılar. İspan kralı şaha yazdığı məktubunda bildirdi ki, "İran əmirülümərasının Bəhreyn adaları və qalaları tutmaqdan rahatsızdır. Ümid edirəm ki, bu xırda anlaşılmazlıq yoluna qoyulacaq və təbəəliyimizdə yaşayan xaçpərəstlərə və onların müəllimlərinə mərhəmətinizi əsirgəməyəcəksiniz". Şah Abbas isə bütün gücü ilə böyük babası Şah İsmayılın vaxtında buraxdığı səhvi islah etməyə, portuqaliyalıları Fars körfəzindən uzaqlaşdırmağa çalışırdı.

Səfəvi-Osmanlı müharibələri zamanı I Şah Abbasın əmri ilə Azərbaycanda torpaqların yandırılması nəticəsində min illər boyu xalqın böyük əziyyətlə əkin üçün yararlı hala saldığı torpaqlar məhv olur, su quyuları doldurulurdu. Qurbanlıq üçün toyun və ya yasın heç bir önəmi yoxdur. Çünki o hər ikisində kəsilir. Səfəvi-Osmanlı müharibələrində də hansı tərəfin qələbə qazanmasının əslində Azərbaycan üçün heç bir əhəmiyyəti yox idi. Hər iki halda torpaqlarımız tapdanır, əhali var-yoxdan çıxır, öz doğma yerlərini tərk edirdi. Çünki bu müharibələr Azərbaycanda uğrunda gedir, Azərbaycanda ərazisində gedirdi.

Şah Abbas hər b elminin bütün incəliklərinə dərinləndən bələd olan görkəmli sərkərdə idi. Dövrünün bir neçə görkəmli sərkərdələrinə qalib gəlmişdi. Romanda oxuyuruq: "Bütün Batını ayaqları altına qoyan Cığal oğlu Sinan paşanı belə məğlubiyyətə uğrada bildi. Məğlubiyyətlə heç cür barışa bilməyən bu mətin sərkərdə zəhər içib öldü. Ölümündən qabaq Osmanlı sərdarı bircə söz demişdi: "O hamının axırına çıxacaq". Çox güman ki, Sinan paşa "O" deyəndə Şah Abbası nəzərdə tuturdu". O, eyni zamanda çox müdrik idi. "Gürcü knyazı Teymuraza qızıl piyalə bağışlamışdı ki, kimin çörəyini yediyini unutmasın". Mütaliəni çox sevən Şah Abbasın kitabxanasında o dövrün demək olar ki, bütün hikmətli kitabları toplanmışdı. Məhz onun dövründə Azərbaycanda kitablar qalınlığına, cildinin gözəlliyinə görə deyil, mənasına və məzmununa görə dəyərləndirilirdi. O ki, qaldı onun torpaqları yandırmasına bu zərurət idi, hərbin tələbi idi. Əsərdə bu məsələlərə də aydınlıq gətirilir. Fasiləsiz davam edən osmanlı hücumları ona iqtisadiyyatı bərpa edib nizami ordu yaratmağa imkan vermirdi.

Şah Abbası qınayanlar ən çox diqqəti onun görkəmli dövlət xadimlərinə, xüsusilə də Fərhad xan Qaramanlının qətlinə yönəldirlər. Müəllif yazır: "Fərhad xan səltənətin əsas dayaqlarından idi. Onun rəyi olmadan hakimlərin təyini, çıxarılması mümkün olmurdu". Naməlum tarixçinin XVII əsrin əvvəllərində yazdığı "Tarix-i Qezelbaşan" ( Qızılbaşların tarixi) əsərində Fərhad xan haqqında oxuyuruq;" Yüksək "Övlad-Fərzənd" ləqəbinə layiq görülmüş, heç bir xoşbəxtin təsəvvür edə bilməyəcəyi ali bir rütbəyə və möhtərəm bir mənəbə yetişmişdir. Kiçik bir qüsur üstündə bu görkəmli dövlət xadimini başı kəsildi və Herat bazarında nizəyə vuruldu".

Bu məsələyə münasibətim belədir: Şah Abbas Fərhad xan üçün nələrlə etməmişdi? Çingizxanın imperiyasını bərpa etməyi qarşılına məqsəd qoyan özbəklər Herata hücum edən zaman o, döyüş meydanından qaçdı. Şah Heratı özbəklərdən təmizləyəndən sonra Fərhad xanı yenidən ora hakim təyin etdi. O, isə itaətdən boyun qaçırdı və nəticədə edam olundu.

Şah vergi yığmaq üçün xüsusi qəddarlıqda məşhur olan "Taciböyük" adlanan dəstələr yaratdı. Boyu uzun və iri cüssəli adamlardan yaradılan bu dəstələr vaxtı ilə monqol baskakları kimi xalqın içərisində vahimə yaradırdı. Lakin bir sıra digər işlərdə olduğu kimi bu işdə də Şah Abbasa haqq qazandırmaq mümkündür. Çünki, osmanlıların fasiləsiz yürüşlərindən qorunmaq, tez-tez baş verən iğtişəşləri yatırmaq üçün qüvvətli ordu, ordu üçün pul, pul üçün isə vergiləri vaxtında yığmaq zəruri idi.

Şah Abbası qınağa çəkənlər dünən, bu gün çox səbəblər göstərilir. Məsələn, doğma oğlunun ölümünə fərman verməsi, Gürcü knyazı Laursaba tabe olub itaətə gələcəyi təqdirdə Kürün cənub hissəsini ona verəcəyini vəd etməklə Azərbaycan torpaqlarını hərəcə qoyması, vədinə naxələf olub 1612-ci il Sərab sülhünə görə osmanlılara vəd etdiyi iki yüz yük ipəyi onlara verməyib əvəzində Venesiyadan odlu silah alması, xalqı öz doğma yerlərindən köçürməsi (böyük Sürgün) və s. məhz sonuncu hadisəni müəllif "tarixin qəmli simfoniyası adlandırır".

Romanda oxuyuruq: Şah Abbas bilirdi ki, xaçpərəstlər Şərqi Gürcüstanda və Üçkilsədə yaşayan din qardaşlarına yardım etmək istəyirlər. Amma osmanlılar buna imkan vermirlər. Şah onlara vəd etməklə xaçpərəstlərin dəstəyinə nail olmaq istəyirdi". Və yaxud romandan digər bir sitat: "Şah Abbas Kartli knyazı Simona Bərdəni osmanlılardan azad edəcəyi təqdirdə Gəncə bəylərbəyliyinə bir hissəsini vəd etmişdi".

Vəzifə təyinatı zamanı əslində rüsvəti əvəz edən "peşəkəş" vergisinin alınması da məhz bu gün "cənnətməkan" adı verdiyimiz bu şahın "xidməti" idi. Onun həyata keçirdiyi bütün tədbirlər Azərbaycan türklərinin hər vəchlə özündən uzaqlaşdırılmasına, onları bir yerdən başqa yerə köçürməklə iqlim dəyişikliyinə məruz qoyub qırmaq, fars ünsürlərini ucaltmaq idi. "İran Aslanı" adlandırılan bütün bunları özü də başa düşürdü. Əsərdə oxuyuruq: "Şah Abbas qorxurdu ki, qəbri murdarlansın, onun üçün də qəbrinin gizli saxlanması istəyirdi".

I Şah Abbasın həyata keçirdiyi bütün işlər bir siyasi və hərbi manevr olub dağınıq ölkəni birləşdirmək, iqtisadiyyatı bərpa etmək zərurətindən irəli gəlirdi.

Heç şübhə yoxdur ki, müəllif əsəri yazmazdan qabaq həm səfəvi, həm də osmanlı tarixinin o dövrə aid mənbələrini dərinlən mənimsəmişdir. Əks təqdirdə belə gözəl əsər hasilə gəlməzdi. Çünki əks olunan faktların təfərrüatları, dəqiqlik səviyyəsi əsərin heç də yalnız bədii təxəyyül məhsulu olmasını təkzib edir. Bunun isbatını müəllifin əsərin əvvəlində verdiyi qeydlərdən də görmək mümkündür. Çox təqdirəlayiq haldır ki, yazıçı istinad etdiyi o dövrün mənbələrini tarixi yazışmaları ərəb və fars sözlərindən təmizləmiş, bugünkü oxucular üçün oxunaqlı etmişdir. Əsərdə I Şah Abbas haqqında bütün mənfə və müsbət fikirlər qeyd edilsə də, bunların hansında onun haqlı olub-olmaması göstərilmişdir. Çünki, elə işlər vardı ki, Şah Abbasa həqiqətən də haqq qazandırmaq olardı və ya əksinə. Görünür, yazıçı bütün məsələlərin dəyərləndirməsini oxucunun sərəncamına buraxmağa üstünlük vermişdir.

Əsərdən bəri Şah Abbasa atılan böhtanlar nəticəsində Şah müəllif tərəfindən həbs olunur. Müəllif əsərdə Şah Abbasla özü arasında maraqlı bir məhkəmə qurur. Özü isə müstəntiq rolunda Şah babamızı ittiham edir. Sonda günahsızlığı sübut olunur, o azad olunur və bugünkü müstəqilliyimizi görüb ürəkdən sevinir. Beləliklə də Elçin Hüseynbəyli əsərin əvvəlində oxuculara bildirdiyi kimi, Şah Abbası Azərbaycana qaytara bildi.

Romanın təhlili bir daha onu deməyə imkan verir ki, E.Hüseynbəyli bu romanla Şah Abbas barədə kütləvi düşüncədə mövcud olan stereotipləri dağıtdı. Tarixdəki real Şah Abbasla tarix kitablarında təqdim edilən Şah Abbas arasında real fərqi ortaya qoydu. Romanın tarixi xroniki əsasda yazılmasına baxmayaraq bədii əsər dəyəri də mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Bu aspektdən aparılacaq ümumfiloloji təhlillər isə ayrıca bir problem kimi araşdırıcıların qarşısında dayanır. Ümumiyyətlə, E.Hüseynbəylinin bu romanı həm bədii, həm də tarixi dəyərə malik bir əsərdir.

### Ədəbiyyat:

1. Axundlu Y. Azərbaycan tarixi romanı: mərhələlər, problemlər. Bakı: Adiloğlu, 2005, 548s
2. Cəfərov N. Elçin Hüseynbəylinin özü və sözü. "525-ci qəzet", Bakı, 23 noyabr, 2011.
3. Əmrahoglu A. Epik sözün bədii gücü. Bakı: Elm, 2000, 211 s.
4. Hacıyev T. Elçin Hüseynbəyli: günümüzün nəsr. "525-ci qəzet", Bakı, 9 dekabr, 2011.
5. Hüseynbəyli Elçin. Şah Abbas (roman-xronika). Bakı: Adiloğlu, 2008, 368 s.
6. Hüseynoğlu T. Söz-tarixin yuvası. Bakı: 2000, 166 s.

## Исторический роман "Шах Аббас"

### Резюме

В статье анализируется роман "Шах Аббас" Эльчин, один из самых известных представителей современной азербайджанской литературы. Исследователь оценивает эту работу не separately но в контексте общей создания писателя и полностью в азербайджанском художественной прозы. Тему, идея, лошади, форма и художественные особенности романа широко проанализированы.

Irada Rahmanova

## Elchin Husseinbayli "Shah Abbas " historical novel

### Summary

The article analyses the novel "Shah Abbas" by Elchin Husseinbayli , one of the famous representatives of the contemporary Azerbaijani literature. The researcher evaluates this work not separately but in the context of the writer's general creation and fully in the Azerbaijani literary prose. The topic, idea, horses, form and artistic features of the novel are widely analysed.

XƏYALƏ ƏFƏNDİYEVA  
BDU  
Azərbaycan

## SEYRAN SƏXAVƏTİN "QIZIL TEŞT" ƏSƏRİNDƏ ŞƏXSİYYƏTİN ÖZGƏLƏŞMƏSİ

**Açar sözlər:** *intertekstuallıq, sosial problemlər, mənəviyyat, psixologizm, əsər*

**Ключевые слова:** *текст, социальные вопросы, духовность, психология, работы*

**Key words:** *text, social issues, spirituality, psychology, works*

Müasir dövrdə yaranan nəsr əsərlərinin bir çoxunda sosial-psixoloji problemlər qabarıq şəkildə öz bədii təzahürünü tapmaqdadır. Bu, hər şeydən öncə yaşanılan dövrün mövcud sosial səciyyəsinə qaynaqlanmaqdadır. Son illərdə yazılan Çingiz Hüseynovun "Məhəmməd, Məmməd, Məmiş", "Fətəli fəthi", Sabir Əhmədlinin "Axirət sevdası", "Kef", "Həmişə azadlıqda", Anarın "Ağ qoç, qara qoç", Vaqif Sultanlının "İnsan dənizi", "Səhra savaşı", Aqil Abbasın "Dolu", "Çadırdə Üzeyir Hacıbəyov doğula bilməz", Səfər Alışarlının "Maestro", Elçin Hüseynbəylinin "Yovşan qağayılar", "Metro vadisi", Seyran Səxavətin "Qızıl teş", "Sanatoriya" povestləri, "Nekroloq", "Yəhudi əlifbası" romanları dərin psixologizmi, sosial-ictimai mahiyyəti, yüksək bədii-sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə diqqəti çəkməkdədir.

Seyran Səxavətin yaradıcılığının bütün cəhətləri bənzərsizliyi və özünəməxsusluğu ilə seçilir. Ədib istər sovet rejiminin ən güclü vaxtlarında, istərsə də müstəqillik illərində böyük cəsarətlə xalqı, milləti narahat edən sosial-siyasi və mənəvi-etik problemlərə diqqəti yönəlmiş, cəsarətli ziyalı, aydın müəllif və fəal vətəndaşlıq mövqeyi sərgiləmişdir.

Yazıcının yaradıcılığında bədiiiliklə yanaşı publisistik çalar ona qaldırdığı sosial-psixoloji problemləri daha inandırıcı şəkildə və daha cəsarətlə təqdim etməyə imkan yaradır.

Səməd Vurğun “Böyük sənət məsələsi” adlı məqaləsində yazırdı ki, “Cəsarət böyük yaradıcılıq məsələsidir. Formada, məzmununda, ideyada, həyat materialına yanaşmada və bədii həqiqətləri ortaya çıxarmada cəsarət olduqca mühüm məsələdir. Cəsarətin özəyində, kökündə o dayanır ki, sənətkar çəkinmədən reallığı, gerçəkliyi əks etdirə bilsin. Əgər cəsarət və yazıçı vicdanı varsa, böyük yaradıcılıq və əsl sənətdən, həqiqi bədii əsərdən söhbət gedə bilər. Böyük yazıçılar öz zamanlarının ideoloqu olmuşlar. Biz sənətkarlar unutmamalıyıq ki, yaratdığımız hər bir əsər cəmiyyətimizin mənəvi aləminə bir yenilik, işıq, müdriklik, dərin fəlsəfə və inqilabilik gətirməlidir, yazılan hər bir əsər nəsillər üçün ideal olmalıdır. Oxucular bizdən geniş, əhatəli ümumiləşdirmələr gözləyirlər. Buna görə də indi biz sadəcə şair yox, şair –ideoloq, dramaturq yox – dramaturq ideoloq, yazıçı yox, yazıçı-ideoloq olmalıyıq” (2, 264).

Qeyd edək ki, cəsarət, yazıçı vicdanı və s. sadaladığımız keyfiyyətlər Seyran Səxavət yaradıcılığında son dərəcə aydın şəkildə özünü göstərir. Onun esse, hekayə, o cümlədən, roman yaradıcılığında olduğu kimi, “Qızıl test” povesti də gerçəkliyin, reallığın əksi və tamlığı ilə inandırıcı təqdimatına, müəllif cəsarətinə, toxunulan problemlərin vacibliyi aktuallığına görə diqqəti cəlb edir. Əsərdə rus-sovet müstəmləkəsi dövründə -XX yüzildə bütövlükdə Azərbaycan xalqının başına gətirilən faciələr, fəlakətlər real bədii lövhələrlə, canlı, təkrarsız insan karakterləri ilə öz bədii ifadəsini tapmışdır.

“Qızıl test” bir tərəfdən fakt və hadisələrə söykənsə, digər tərəfdən canlı müşahidə və təəssüratlar əsasında qələmə alınmışdır. Yazıçı sovet ideoloji sisteminin ayrı-ayrı xalqlara qarşı yürütdüyü müstəmləkəçilik siyasətinin gerçək mahiyyətini bu əsər vasitəsilə üzə çıxarmışdır. Povest “... yalan dünya ilə haqq dünyasını, maddiyyat düşkünləri ilə mənəvi paklığı uca tutanları, iblislərlə munisləri qarşılaşdırmaqla oxucuları əsl mətləblərdən agah edir, onların düşüncə sferasını genişləndirir və dərinləşdirir (3).

“Qızıl test”də Azərbaycan gerçəkliyinə söykənən hadisə və situasiyaların bədii təxəyyüllə, yazıçı fantaziyası ilə ideal harmoniyası yaradılmışdır. Real həyat materialına əsaslanıb obrazlı dildə yazılaraq bədii üslubun bütün tələblərinə cavab verən “Qızıl test” povesti həm qoyulan sosial problemlərin aktuallığı, həm də dərin psixologizmi ilə diqqəti çəkməkdədir. Əsər həm mövzu, həm dil-üslub, həm süjet və kompozisiya və bədii xüsusiyyətlərinə görə fərqli, orijinal bir səpkidə yazılmışdır.

Povestin əvvəlində yazıçı bədii şərtiliyin imkanlarından uğurla istifadə edərək qərribə bir mənərə - kökləri torpaqdan ayrılmış, meyvələri eybəcərlənmiş, budaqlarından oyuncaqlara bənzər uşaqlar sallanan ağac təsvir edir. Bu, rəmzdır. Eybəcər hala saldıığımız, havasını, suyunu çirkləndirdiyimiz, meyvələrini zəhərlədiyimiz, körpələrini məhv etdiyimiz, gözəlliyini tapdalayıb təməl köklərini dağıtdığımız həyatın rəmzidir.

“Qızıl test”də başdan-başa zamanların və nəsillərin faciəsi verilir. Biz əsər boyu yaşının ixtiyar çağlarında şərəfi, mənliyi, heysiyyəti tapdanan, şəxsiyyəti təhqir edilən, evində işi olduğuna görə pambığa gedə bilməyən, bircə günlük pambığa getmədiyinə - camaat pambıqda olan vaxt çayda paltar yuduğuna görə qulac-qulac hörükləri kəsilən, başı dibindən qırılan yetmiş beş yaşlı ağbircək Güləndam ananın fəryadına, ah-naləsinə şərik olur, şərəfi, kişiliyi, qüruru ayaqlanan, arvadının saçını qırxandan intiqam almaq üçün yaxası medallı pencəyinin altında balta gəzdirən fağırlaşmış Qədim kişi ilə birlikdə xəcalət tərində boğuluruq. Pambıq tarlalarına zəhər səpən təyyarələrin səsinə batırmaq üçün qışqıran, uşaqların gələcəyini təhlükəyə atan, insanlığını itirmiş azğınlarla, bu cür ömrləri verən və icra edənlərlə çarpışmaq üçün həkim Toğrulun təkbaşına meydana atılmasını görür, hayqırtısını, hönkürtüsünü eşidirik. Əsərdəki bu xaos içində haqsızlığa dözməyən, cəmiyyətdəki eybəcərliklərə güzgü tutan, düşdüyü bəlaları insanlara göstərməyə çalışan işıqlı ziyalı – Xanəhməd müəllim, əlində diplom işsiz qalan gənc Qara, təhsil alıb kəndə qayıdan qızına iş axtaran ana, öz ərizəsi əsasında vəzifəsindən azad edilən kişi, başı qırılmış Güləndan nənənin böyüyəndə nənəsinin qanını almağa hazırlaşan körpə nəvələri, yoldaş Hüseyinovun qəbulunda dəstə bağlayan biçərə, zavallı insanlar xəyal kimi dolaşırlar. Dərin psixologizmi ilə yadda qalan və oxucuda vahimə yaradan bu qarışıqlıq içindən həzin, yanıqlı bir səs də eşidilir: “... Körpə də, ölüm də on aylıq idilər. Onların oyuncaqla oynayan vaxtı idi. Ancaq bir-biriylə oynayırdılar”. Bu səs körpəcə balasını itirdiyi üçün dəli olan cavan gəlinin – ananın fəryadıdır. Bu fəryadı eşidəndən sonra biz başa düşürük ki, ağacın budaqlarından sallananlar oyuncaq deyil, ağır fiziki zəhmətdən hələ ana bətnində şikəst olan, dünyaya şikəst gələn, sağlam doğulsalar da, zəhərlənmiş dünyamızda çox yaşaya bilməyən,

analarının qucaqlarını, beşiklərini boş qoyub ölümə qoşulan körpələrdir. Bu dəhşətli mənzərə, əslində, uşağından böyüyünə bütövlükdə cəmiyyətin faciəsidir.

Təpədən-dırnağa azadlıq aşığı, istiqlal sevdalısı olan, millət yanğılı şairimiz Xəlil Rza Ulutürk 1988-ci il iyunun 7-də öz gündəliyində Seyran Səxavətin “Qızıl təşt” povesti və eyni adlı pyesi ilə bağlı xeyli qeydlər edibmiş. Ölümündən sonra onun arxivi üzərində araşdırma aparan həyat yoldaşı Firəngiz xanım Ulutürk həmin səhifələri köçürərək mətbuata təqdim etmiş və Xəlil Rzanın “Qızıl təşt”lə bağlı dəyərli düşüncələrinin ictimaiyyətə təqdim olunmasına yardımçı olmuşdur.

Bir az öncə toxunduğumuz bir məqamı – “Qızıl təşt”də yazıçının təsvir etdiyi nəsillərin faciəsini Xəlil Rza ürək ağrısı ilə təhlil edir: “Bir var əsərdə bir adamın, bir ailənin faciəsini təsvir edəsən – bunun özü mühüm məsələdir. Bir də var ki, bütöv bir epoxanın, xalqın, millətin taleyini, yaşantılarını, əzablarını, faciəsini canlandırasan – bu, böyük ədəbiyyat işidir. Ədəbiyyata şair kimi gəlmiş, yazıçı kimi şöhrətlənmiş, sadə geyimli, ağ köynəkli, mərd, təvazökar, türk sifətli Seyran Səxavət bu işin öhdəsindən şərəflə gəlib” (4, 13).

Cəsarətli yazıçı yaratdığı obrazların fonunda – Güləndam ananın simasında millətin alçaldılan anasının, Qədim kişinin simasında kişiliyi təhqir olunan atasının, Sosialist Əməyi Qəhrəmanı obrazının timsalında millətin qızlarının, Qaranın şəxsində isə təhsil alıb əli diplomlu işsiz qalan oğulların, ölənlərin körpələrin nələsində isə millətin hələ açılmamış sabahının, bütövlükdə gələcəyinin faciəsini canlandırır.

“İlk dəfə Leonid İliç Brejnevin dilindən çıxmış: “Şiroko şaqayət Azerbaydjan!” cümləsi böyük salonlarda gurultulu alqışlarla qarşılanmış, çox keçmədən qırmızı şüara çevrilib xalqın başı üstündən asılmışdır. Əsər, əslində, bu şüarın içindəki yalanı, xalqın sinəsinə sanki tuşla döyülmüş faciəni aşkarlayır və xəbərdarlıq edir ki, xalqın ürəyinə vurulmuş bu ağır yara birdən-birə, tezliklə sağalmayacaq” (4, 13).

Əsər boyu oxucunu bir sual düşündürür: Bəs bu qeyri-insani cinayətləri, bu vəhşilikləri törədən kimdir, nədir? Bu vəhşiliyin kökündə nə dayanır? Oxucunu düşündürən, narahat edən bu suallara isə yazıçı hadisələrin gedişatında özü cavab hazırlayır, özü də silsilə cavablar... Yenə də dərin psixologizmi ilə seçilən bir epizodda “Ölümünü gözünün qabağına gətirə bilməyən” yoldaş Hüseynovun – raykom katibinin qorxunc heykəli ucalır, onun vahiməli səsi eşidilir: “Kim pambığa getməsə, saçını qırxdırıb dama basdıracam. Partbiletini əlindən alacam! (1, 3)”. Bəli, iblisxislətli, hakimi-mütləq Hüseynovun bütün əmrləri beləcə qeyd-şərtsiz yerinə yetirilir. Amma bu o demək deyil ki, bütün haqsızlıqların, ictimai ədalətsizliklərin, demokratik prinsiplərin pozulmasının, faciələrin, mənəvi eybəcərliklərin kökündə təkə elə Hüseynov dayanır. Onda belə sual yaranır ki, bəs bu Hüseynovlar necə yaranmışdır? Təcrübəli bir rəhbəri bu cür idbar bir insana çevrilməyə vadar edən nədir? Hadisələrin gedişatından belə qənaətə gəlmək olur ki, hər şeyin kökündə şişirdilmiş, qeyri-real planlar dalınca qaçmaq, “birincilik” xəstəliyinə tutulmaq dayanır. O planlar ki, bütün respublikanın, ayrı-ayrı rayonların, hətta ölkənin başı üstə qara kabus kimi dolaşır. O plan ki, həyata keçirilməsi qeyri-mümkündür. O plan ki, yuxarılarda, yerli şəraiti nəzərə almadan, insanların imkan və istəklərini öyrənmədən, heç kəslə hesablaşmadan kabinetlərdə tutulur və cəbrən həyata keçirilir. O plan ki, insanları yalana, aldatmaya, saxtakarlığa, oğurluğa, rüşvətə, gözdən pərdə asmağa, vicdansızlığa, başqasının haqqına girməyə, düz yolundan çıxmağa, ayrılığa, alçaqlığa öyrəşdirir. O plan ki, yalanla nəfəs alanların, fırıldaqçıların döşünü orden, medallarla bəzəyir, haqq səsinə çıxarıb sözün düzünü deyənləri isə vurub şil-küt edir. O plan ki, meşələri qırıb insanları ağ ciyərsiz, nəfəssiz qoyur, otlaqları, çəmənlikləri, zəmiləri kökündən kəsib mal-qaranı ac qoyur, gah pambığa dönür, gah da üzümə, gah dağlara dırmaşır, gah dərələrə enir, gah düzənliklərə səpələnir, göz oxşamağa, ayaq basmağa yer qoymur. O eybəcər plan insanları məcbur edir ki, bir hektarın əvəzinə on hektar əkib adını bir hektar qoysunlar, on inəyin südünü sağıb bir inəyin ayağına yazsınlar. O plan ki, məktəbləri, xəstəxanaları, idarələri, klubları – hər yeri bağlatdırır, müəllimləri, həkimləri, mühəndisləri, tələbələrini, məktəbliləri, böyükləri, uşaqları – bir sözlə, məmə deyəndən pəpə yeyənə qədər – hamını səfərbərliyə alır, qul kimi muzdsuz, pul-parasız işlədib, ac-yalavac çöllərə salır. Və insanı insanlığından çıxaran dəhşətlərin kökü elə məhz burdan başlayır...

İngilis filosof yazıçısı Tomas Mor “Utopiya” əsərində mahudçuluğun inkişafı ilə əlaqədar olaraq qoyunların artmasından şikayətlənərək yazırdı: “Qoyunlar insanları yedilər! (Thomas More “Utopia”)” – Biz isə bunu başqa şəkildə təkrar edə bilərik: “Planlar insanları yedilər!...”



Bəli, sözün həqiqi mənasında, Hüseynov kimilərin yaranma səbəbini belə şəraitdə, qeyri-real cəhdlərdə axtarmalıyıq. Belə şişirdilmiş planlar bu cür iblisanə varlığın – idbar, eybəcərlənmiş rəhbərin yaranmağına zəmin hazırlamışdır. Və bir növ “Qızıl test” bizə xəbərdarlıqdır. Nə qədər ki, bizlər bu mənəvi xəstəlikdən yaxa qurtara bilməmişik, nə qədər ki, qeyri-real şüarların və “ayağı başda, başı ayaqda olan başsız başçıların” arxasınca qacacağıq, onda Hüseynovlar nəinki yaşayacaq, hətta yeni cəmiyyətdə daha yeni-yeni, sivil Hüseynovlar əmələ gələcəkdir və gəlməkdədir.

Hüseynovları yaradan əsas səbəblərdən biri də ölkədə illərdən bəri kök salmış inzibati amirlik idarəetmə üsulu, yəni hər şeyin bir adamın iradəsinə tabe edilməsidir. Milyonlarla insanın “eyni cür” düşündüyü, “eyni cür” davrandığı, “məsləhət sizindir”-deyə əl-əl üstə, əmrə müntəzir, buyruq gözlədiyi şəraitdə Hüseynov kimilər hamıdan güclüdür, hakimi mütləqdir, istədiyi adama iş verəcək, istəmədiyini işdən qovduraraq, illərlə süründürəcək, xoşu gələn adamı “geroy” edəcək, sinəsinə deputat nişanları taxacaq, adına dastanlar qoşduracaq qədər külli-ixtiyar sahibidir.

Xalq yazıçısı, ağsaqqal ziyalı, tənqidçi-ədəbiyyatşünas İsmayıl Şıxlı yazırdı: “İstedadlı yazıçı Seyran Səxavətin ustalığı orasındadır ki, belə bir surəti yaradarkən şablon yolla getməmişdir. Qəhrəmanını birtərəfli, bütün mənfilikləri özündə cəmləşdirən tip kimi təsvir etməmişdir. O, Hüseynovun bir insan kimi faciəsini, mənəvi əzab və sarsıntıları da incəliklə göstərmişdir. Bu şəxsi sarsıntılar ictimai məsələlərlə çarpazlaşdıqda əsərin də, surətin də siqləti artır”(5, 107).

Raykom katibi Hüseynov obrazı cəmiyyətimizin xüsusilə müharibədən sonrakı dövrü üçün tipikdir. Nəyin bahasına olursa-olsun, yalnız dövlət planlarını yerinə yetirmək uğrunda mübarizənin ehkama çevrilməsi, yalan, saxtakarlıq, xalq dərdlərinə biganəlik onun şəxsiyyətinin və iş üslubunun başlıca komponentləridir. Katib Hüseynov üçün yaşayış stimulu yalnız və yalnız proteksiyadır, “Gör məni, görüm səni! Ver mənə, verim sənə!” düsturuna söykənən pragmatizm fəlsəfəsidir (4, 13)

Rayona gələn müxbirin qəzetdə onların idarəçilik sistemini ifşa etməsi Hüseynovu qəzəbləndirir: “Qapı açıldı, şəhər sovetinin sədri əlində qəzet içəri girdi:

- Görürsünüz, yoldaş Hüseynov, görürsünüz, - sağ əlini sol əlində tutduğu qəzetə vurdu, - düz bir səhifə yazıb biabır eləyib bizi...

Ölümünü gözünün qabağına gətirə bilməyən adam məqaləni başdan-ayağa oxuyub qurtardı. Şəhər sovetinin sədri ayaq üstə dayanıb axıra qədər baxışlarıyla onu müşayiət elədi.

- Ölün də, boğazınıza çatı salın, asın özünüzü, bir müxbiri də hörmətnən yola sala bilməmişiniz.

- Bəs indi neyliyək?

- Neyliyəssən, düz yazıb də, şəhərdə abadlıq işlərinin vəziyyəti bunun yazdığından da ağırdı, işləmirsiniz ki...” (6, 172)

O, törətdiyi ağır cinayətləri açıqca görsə də, yenə də birinciliyini gözə soxur. Əsərdə “birincilik yarışı” və onun insanları sürüklədiyi mənəvi uçurumlar çılpaqlığı ilə öz bədii əksini tapıb. Hüseynov birincilər sırasında olan rayonda birinci şəxs olsa da, tapşırıqları sözsüz yerinə yetirilsə də, adamları “sən öləsən, alaram partbiletini” – deyə hədələyə-hədələyə, qorxu altında saxlaya-saxlaya “hakimi-mütləq” olsa da “pensiyaya çıxması ilə əlaqədar...” vəzifədən gedənlərə həsəd aparır. Əslində, bu məqamları dərk və təhlil etdikcə, Hüseynovun “bədbəxtliyi” və “bir oyuna düşdüğü” aydın görünür: “... Bu oyuna girmişəm, axıra qədər oynamalıyam, ölənə qədər. Qolumu aşağı salsam, qolumu qırarlar, nəslimi kəsərlər... Geriyə yolum yoxdur, ancaq irəli, irəli... İrəlidə məni nələr gözləyir, Allah bilir...” (6, 178) Elə faciənin kökü də bu “böyük oyunun” ssenarisindədir və bu ssenarinin də müəllifi təkcə Hüseynov deyil, onun kimi neçə-neçə “oyuna düşmüş” birincilərdir.

Bu məchulluq, bu çıxılmazlıq Şekspirin “Maqbet”i demişkən: “Mən qan nəhrinə girdim. Geriyə dönmək mümkün olmadığı üçün daha dərinlərə getmək məcburiyyətindəyəm”, - fəlsəfəsi kimi dəhşətlidir (William Shakespeare “Macbeth”).

Hidayət Orucov haqlı olaraq qeyd edir ki, “katib Hüseynov infeksiyadır, ətrafına cırlıq, cılızlıq, miskinlik, saxtakarlıq, qul itaəti yayan infeksiya. Verdiyi əmrlər də özü kimi hamını əliyəri, saxta, itaətkar görmək məramından irəli gəlir. O, əslində, fəci şəxsiyyətdir, qurbandır. Arabir içərisində vicdanı qımıldanan, amma zəkası dilə gələn zaman tərəddüd əhlidir. Bataqlıqda

olduğunu bilir, lakin ha çabalasa da, çıxa bilmir, icraçı olduğunu anlayır, lakin icra boyunduruğunu, qul xaltasını boynundan çıxarıb atmağa gücü çatmır “Qızıl teşt” əsərinin əsas uğurlu cəhətlərindən biri budur ki, müəllif sosial bəlalərin doğurduğu ictimai fəlakətləri, köklü faciələri haray təbili ilə, sonsuz həyəcanla qələmə almışdır. Əsərdə hamı haray təbili çalır – rayon partiya komitəsinin birinci katibi Hüseynovun amansız iş üsulunun günahsız qurbanları da, Hüseynovun özü də, onun əlaltıları da... (1).

Sosialist Əməyi Qəhrəmanı – “Qızıl ulduzu, deputat nişanını döşünə taxıb oturan”, “senator kimi xarici ölkələri gəzən”, “adına dastanlar, şeirlər yazılan, nəğmələr, mahnılar qoşulan”, indi “qorxuram... yaman qorxuram...” deyərək ahu-zar edən otuz beş yaşlı qız illər uzununu Hüseynov üçün canlı şirmalardan biri olub. Qəhrəman qız vahimə içindədir, çünki sessiyalarda, başqa ali məclislərdə, qiyabi oxuduğu institutun imtahanlarında olanda onlarla adamın yığıdığı pambıq onun adına yazılıb. Saxta qazandığı ad-sanla ali məclislərə gedə-gedə, böyük mükafatlara sahib ola-ola, haqqında qəzetlərdə iri oçerklər çap edilə-edilə bu “qəhrəman” qız torpaqdan uzaqlaşmış, təkə torpaqdan yox, həm də öz şəxsi həyatından məhrum olub. Əsərdə ölümünü gözünün qabağına gətirə bilməyən Hüseynovun bu qızla olan dialoqunda hər iki qəhrəmanın keçirdiyi mənəvi sarsıntı, gərginlik və hər ikisini çıxmaza (tupikə) dirəyən faciə apaydın görünür.

“- Qorxuram. Yaman qorxuram!

- Axı nədən qorxursan?

- Qorxuram. Mexanizatorlar üzümə qayıdırlar ki, pambığı yığan bizik, ad alan sən. Yaman qorxuram!

- Bəs heç “Qızıl ulduz”u, deputat nişanını döşünə taxıb Kreml salonunda əyləşəndə, şeirbazların sənə qoşduqları mədhnəmələri dinləyəndə qorxmudun, çəkinmədin. Mən səni peyinin içindən çıxarıb adam eləmişəm, deputat eləmişəm, geroy eləmişəm... Onda qorxmadın, indi qorxursan?

- Deyirlər, Moskvadan xüsusi müstəntiq gələcək. Məni də danışdıracaq. Soruşsalar ki, o qədər pambığı necə yığmısan, nə cavab verəcəm?

- Qorxma, sən hökumət adamısan. Döşündə “Ulduz”un var.

- Camaatın ulduzu yoxdur, acından ölür? Mənə nə “Ulduz” gərəkdi, nə də deputat nişanı. Neynirdim o qızıl teşt ki, içinə qan qusacam. Bədbəxt oldum, getdim. Nə çoxdu kəndimizdə cavan, gedərdim birinə oturub uşaqlarıma baxardım. İndi mənim kimim var? Heç nəyim! Bunları da alsalar, (döşündəki nişanları göstərir) mən nə qazanmış oluram bu dünyada?... (6, 354 )” – deyərək həyatının acı faciəsini öz dili ilə nəql edir.

Əsərin ən gərgin yeri – kulminasiya nöqtəsi həkim Toğrulla Hüseynovun görüş səhnəsidir. Bu görüşdə sanki iki qütb üz-üzə dayanır. Rayonda ona cavab qaytaran, sözünü yerə salan yeganə adam Toğrudur. Yoldaş Hüseynovla həkim Toğrul Əsgərzadə arasındakı dialoqlar əsərin ideya mündəricəsini daha da dərinləşdirir və zənginləşdirir. Bəlli olur ki, körpələrin ölüm faizinə görə respublikada və bütün SSRİ-də birinci yerə çıxdıqlarına görə Toğrul Əsgərzadə Səhiyyə Nazirliyi kollegiyasında töhmət almışdır və bu töhmət yalnız onun ünvanına deyildir:

“- Elə güman etməyin ki, töhmət almaqdan qorxuram... Belə getsə, günə sabah xalq üzümüzə tüpürə bilər. Adicə bir qoyun öləndə ferma müdirini dara çəkirsiniz. Niyə öldü, nədən öldü, nə bilim öləndə nə vəsiyyəət elədi?... Axı bunlar insandı? ( 6, 361)”

Həkim Toğrulun bu sözlərində kəskin kinayə ilə yanaşı həm də dərin həqiqətlər duyulmaqdadır. Doğrudan da, insan niyə unudulur? Məgər övladlarını itirmiş gənc anaların fəryadı Hüseynovun qulağına gedib çatmır?... Oxucu Toğrulun bu hayqırtısında onun cəsurluğunu, qorxmazlığını, peşəsinə olan məsuliyyətini, fədakarlığını görür və yüksək qiymətləndirir. “Mən Hippokrat andı içmişəm. Ölümçül xəstəni tək qoya bilmərəm”, “Hardan olsa, bir tikə çörək taparam balalarım”- deyən Toğrul işdən çıxarılacağından qorxmur, oxucu onun səmimiyyətini, cəsarətini alqışlayır. Bu obraz bütövlüyü, tamlığı ilə yazıçının daxili qayəsini, məramını açıqlamış olur və sanki müəllifin öz obrazı, şəxsiyyəti, xarakteri ilə yaxından səsleşir. Sanki həkim Toğrul yazıçı Seyran Səxavətin rüporu kimi çıxış edir:

“- Utanmaqdan-zaddan keçib, yoldaş Hüseynov. Bu xalq bizi güllələsə də azdı, haqları var. Çünki biz onların düşmənləriyik.

- A bala, insandı, qoymayın ölsün, mən neyliyim, maşallah, həkimləri ürkütməsən saymaq olmur, sizin də əvəzinizə biz işləməliyik, hər cür şərait yaratmışıq ki, zəhmətkeşlərin,

onların balalarının sağlamlığının keşiyində dayanasınız. Siz də dayanın da... Bəlkə, iynələri də biz gəlib vurmaliyıq hə? Xalqa xidmət eləyin də! Kimdir sizin əl-qolunuzu bağlayan?

- Sizsiniz, yoldaş Hüseynov! Milyon dəfə demişik ki, yayın cəhənnəm cırhacırında tarlalara zəhərli dərman çiləməyin. Amma siz, plan qulu olan Siz hər hektara 200 qram əvəzinə 6 kilo zəhər tökdürürsünüz. Milyon dəfə demişik ki, 18 yaşnadək yeniyetmələrin, uşaqların, 55 yaşından yuxarı kişilərin, ahılların bu zəhər səpinində iştirakı yasaqdır. Qara ciyər, ağ ciyər, öd kisəsi xəstəliklərinin çoxu, cocuqların ölümü, qızın, gəlinin vaxtsız qarımması bu zəhər səpini ilə bağlıdır. Ayrıca anbar yoxdur. Dərman açıq havada qalır, ağır fəlakətlərə gətirib çıxarır (6, 176)", - deyə Toğrul katibə cavab qaytararaq göstərir ki, dərd də başdan aşıb öz kulminasiyasına çatanda səbirli adam da üsyan edir.

Məgər Hüseynov bilmirdi ki, hər hektara 200-250 qram əvəzinə 5-6 kiloqram zəhər tökmək olmaz. Bunun dəhşətli nəticəsini fikirləşmirdisə, niyə səhələr dərmanlanan vaxt ailəsini rayondan çıxarıb başqa yerə aparırdı? Axı ölən zavallı, günahsız körpələrin Hüseynovun balalarından nəyi əskik idi? Hüseynovun adı birincilər sırasında çəkilsin deyə niyə gənc analar şikəst övladlar dünyaya gətirməli idi? Bu fırılacaqılığın nəticəsində raykomun birinci katibi, deputat, qəhrəman yeni mükafat alır, həkim Toğrulu isə töhmət gözləyir.

Həkimin raykom katibinin qarşısında heç nədən qorxmadan, mərd-mərdanə dediyi sözlər onu heyrləndirir. Onun nüfuzunun iki kəlmə ilə yerlə-yeksan edən bu cəsur gənci sındırmağın və özünə tabe etdirməyin mümkün olmadığını görəndə Hüseynov təəccüblənir və elə düşünür ki, bu həkimin arxalandığı kimsə var, mütləq var. Çünki belə olmasaydı, Toğrul bu cür cəsarətli danışmazdı: "Sən arxayın olmasan, belə danışmazsan, sənin yuxarıda kimin var?" – deyə həkimdən soruşur. Katibin bu cür düşünməsi də tam təbiidir. Axı o, "dayılar" mühitində yaşayır, gərək bu mühitdə "adamın adamı" olsun. Lakin gözlədiyinin əksinə olur, Hüseynov görür ki, Toğrulun həqiqətən də heç kəsi yoxdur, güvəndiyi təkə özüdür, öz vicdanıdır. Bu gənc həkimin – rəqibinin yanında kişilik görəndə katibin ona qarşı münasibəti dəyişir və ikilikdə səmimi bir söhbət başlayır. Toğrulla aralarındakı bu dialoq adicə söhbət deyil, Hüseynovun uzun həyat təcrübəsindən sonra gəldiyi məntiqi həyat fəlsəfidir. Bu söhbət zamanı biz Hüseynovun müdrikliyini də görürük, faciəsini də...

"Məndən sənə əmanət: heç vaxt erkək-erkək danışma, indi o zamanə deyil. Heç görmüsənmi sürüdə qoyunun əmcəyini kəsələr? Görə bilməzsən, çünki, həmişə, bütün dövrlərdə erkəyi axtalayıblar!... Sənə heyfim gəldi birdən-birə. İndiki dövrdə elə birtəhər evində erkəklik eliyə bilirsənsə, bəsindir, əl-ayağa dolaşma, oğul, ayaq altında qalarsan!...(6, 78)"

Hüseynovun Toğrula dediyi bu sözlər ikimənalı, dəhşətli sözlərdir. Bəli, bu bir həqiqətdir ki, "bütün dövrlərdə erkəyi axtalayıblar!" ...Çalışıblar ki, şərəf, kişilik, mərdlik, cəsarət, ləyaqət olmasın, qururları sındırıblar, heysiyyəti ayaqlar altına atıblar, mənliliyi tapdalayıblar. İnsanları idarə etmək, hissiz robota – manqurta – amorf kütləyə çevirmək üçün külli-ixtiyar sahibləri həmişə onların kişiliyini əlindən almağa, axtalamağa çalışıblar. Çünki bu keyfiyyətlərdən məhrum olan insan quldur, mütidir, müstəqil düşünmək qabiliyyətini, azadlığını itirən şəxətsiz, heysiyyətsiz kölədir. Hüseynov kimilərin rəhbərlik üsulu bu cür kölələr yaradıb, bu kölələr isə Hüseynov kimi külli-ixtiyar rəhbər. O, belə mühitdə yaşadığından həm zövq alır, həm də nəfəsi darıxır.

Düzdür, özünün də etiraf etdiyi kimi, "Dəmirovlar olmasa, mənim kimilərin işi keçməz"- deyən raykom katibi başa düşür ki, Dəmirov kimləri ona mütləq lazımdır. Çünki Dəmirov buyruq quludur, Hüseynovun kölgəsidir. Özünün şəxsi fikri, təşəbbüsü olmayan, üzünə tüpürəndə belə hırıldayan, "məsləhət sizindir" – deyə boyun əyən axtalanmış kişilərdəndir. Belə adamlar Hüseynovu qüdrətli göstərirlər. Lakin Hüseynov nə qədər şəxətsiz, şəxsiyyətsiz adamları sevsə də, cəsarətlə qarşılaşmağı da arzu edir, kişiliklə üz-üzə dayanmağın xiffətini çəkir (5, 110).

"Kimə nə deyirsən, bəli, baş üstə, ayrı söz bilmirlər. Bünövrələri belə qoyulub, mən neyləyim. Bu rayonda altmış mindən çox adam yaşayır, üzlərinə deyirəm ki, bu rayonda kişi yoxdur, biri durub demir ki, yoldaş Hüseynov, bəsdir, danışğını bil, bax belə sözün həsrətindəyəm, ay oğul, inan mənə"(5, 111). Amma bu sətirlər adamın ruhunu nə qədər sarsıtmağına baxmayaraq oxucu əmin olur ki, Hüseynov əslində, bu sözlərində də hansısa məqamda səmimi deyil. Düzdü, o içindən gələnəri, əsl kişi xarakterli insanla qarşılaşmaq kimi bir arzusu olduğunu etiraf edir, amma bu arzu saxtadır, bu arzu sadəcə göstəriş xatirəndir. Hüseynov roldadır, sadəcə həkim Toğrula yalan söyləyir bu kəlmələri ilə.. Əgər o, doğrudan da

kişi kimi insanların var olmağını istəyirdisə, mərd, ötkəm kişi xarakteri ilə qarşılaşmaq istəyirdisə, iki il işsiz qalan ali təhsilli Qara yuxarılara şikayət edəndən sonra onu heç olmasa hansısa bir məktəbdə işlə təmin edərdi, sındırmaz, ləyaqətini alçatmaz, hədələyib kabinetindən qovmaz, “İş görsən qulağının dalını görərsən”-deməzdi. Həkim Toğrul Əsgərzadə Hüseynovu kişi adam bilirdi, mərd, sözübütöv hesab edirdi, ona görə onunla erkək-erkək danışırdı. Amma Hüseynov etiraf edəndə ki, “Əgər bilmək istəyirsənsə, mən erkək adam olsaydım, bu yerlərə gəlib çıxma bilməzdim” – bu məqamda Toğrul sarsılır: “Sizin sözləriniz mənə yuxu kimi gəlir”-deyir. Hüseynovun xarakterində ikilik var. Özü də həmin söhbətdə etiraf edir ki, “ağlım kəsəndən elə bil, iki adam olmuşam: içim bir cür olub, çölüm başqa cür” (6, 79) Bu həm Hüseynovun, həm Hüseynov kimilərin, həm də bütövlükdə zamanın və nəsillərin faciəsidir. Əslində, Hüseynovun nitqi zamanın eybəcərliklərini çılpalığı ilə oxucuya təqdim etmiş olur. İnsanın daxili aləmini, özünü, özündən yaxşı heç kəs bilib bilməz. Hüseynov da özü öz mahiyyətini gözəl xarakterizə edir, onun dedikləri daxili xislətini açıq-aydın ifadə edir, açmış olur: “Mən kiməm? İki adamam: özümdən böyüklərin qabağında bir Hüseynov, özümdən kiçiklərin qabağında başqa Hüseynov” (6, 80). Deməli, Seyran Səxavətin yaratdığı Hüseynov surətinə adi sxematik baxmaq olmaq olmaz. O da dərdi, hissiyyatı, duyğuları, iztirabları olan insandır. Nə vaxtsa, o da cəsarətli olmuş, işləmək, cəmiyyətə xeyir vermək istəmişdir. Lakin cəmiyyət işləyən, yararlı olmağa çalışan adamı qəbul və həzm edə bilmədiyi üçün onu sındırmış, mənliliyini tapdalanmış, ikiləşdirib anlamadığı və xilas, qurtuluşu mümkün olmayan bir oyuna – dönüşü olmayan bir yola salmışdır. O bir neçə məqamda bunu özü də təəssüflə ifadə edir. Əsərdə əsas qəhrəmanlardan olan Hüseynov çox ziddiyyətli, dərin, sarsılan və sarsıdan, həmişə və hər yerdə ikiləşən bir obraz kimi yadda qalmışdır. Situasiyalar, rollar və mövqelər dəyişdikcə cilddən cildə, vəziyyətdən vəziyyətə düşən, Dəmirovla bir cür, “geroy” qadınla başqa cür danışan, qəbuluna gələnlərə ayrı cür sifət göstərən, həkim Toğrulla qarşılaşanda isə daha fərqli bir görkəm alan, mülayimləşən, öz məntiqi mühakimələri ilə qarşısındakını tərksilah etməyi bacaran canlı, güclü bir insanın daxili aləmini üzə çıxarmaq üçün incə cizgilər tapmışdır.

Bir məqamı qeyd edək ki, həkim Toğrul Əsgərzadə povestin əvvəlində oxucuya çox şey vəd edir, oxucu onun timsalında coşğun etirazına, peşəsinə son dərəcə bağlı və sadıq həkim kimi körpələrin, xəstələrin qayğısına qalmasına, zəhərli maddələrin qadağan edilməsi ilə bağlı irəli sürdüyü tələblərə inanır, iztirab çəkən, acı içində qovrulan, bu ədalətsiz dünyada haqq-ədalət axtaran, amalı uğrunda hər şeydən keçməyə hazır olan, hər cür məğlubiyyətlərə sinə gərən fədakar bir gəncin obrazını görürük. Povestin əvvəlində biz həkim Toğrulun raykom katibi ilə axıracan vuruşacağını gözləyirik. Lakin əsərin sonunda o tamam süstləşir, əvvəlki mübarizə əzmi, coşğunluq və çılgınlığı sönür. Oxucu dilemma qarşısında qalır. Toğrulu sarsıdan və mübarizəsini dayandırmağa səbəb nə idi? Hüseynovun səmimim etirafı, həyat haqqında məntiqi mühakimələri, dəlillərini həkimi sarsıtdı? Yoxsa Hüseynovun dediyi “Amma siz cavanlar istəsəniz, başqa cür yaşaya bilərsiniz. Bax, sənin otuz yeddi beş var. əgər səni sındırmasalar, qırmasalar, sən çox xeyir verə bilərsiniz. Ailənə də, cəmiyyətə də!” sözləri həkimi geri çəkilməyə vadar etdi. Povestin bu hissəsindən sonra həkim bir obraz kimi görünür. Halbuki əsərdə ona və onun sərtliklə başladığı mübarizəsinə çox ehtiyac vardı. Fəqət katib Hüseynov həkimi susdurub meydana uzaqlaşdırdığı üçün Xanəhməd müəllim döyüşdə tək qalır və mübarizənin bütün ağırlığı onun çiyinə düşür. Xanəhməd müəllim yazıçının fikirlərini ifadə edən vicdan səsidir. Bu obraz Mirzə Cəlilin “Ölülər” tragikomediyasındakı (1909) Kefli İsgəndəri xatırladır. O, hər şeyi görür, başa düşür, haqsızlıqlara, ədalətsizliyə, vicdansızlığa dözə bilmir. Görür ki, rüşvət ayaq alıb dünyanı dağıdır, rüşvətçorluq üzrə akademiklər yetişir, ölkə korrupsiya akademiyasına çevrilir, bu sahədə yazılmamış qanunlar tüğyan edir, insanlar pulun varsa, başdasa, pulun yoxsa, əl-ayağa dolaşma, məntiqinə əsaslanıb yaşayırlar. İnsanlar bu məntiqsizləri darmadağın etmək və haqq səsinə ucaltmaq, buxovları, zəncirləri qırmaq əvəzinə, özləri bu məntiqsizlik zəncirinin bir halqasına çevrilərək yaşamağa davam edirlər. Mübarizəni yox, kiməsə arxalanmağı, özünə dayı axtarıb kiməsə söykənməyi, kimlərsə kölgəsində ucalmağı daha üstün tuturlar. Belə bir toplumun və belə yazılmamış qanunların var olduğu cəmiyyətdə ləyaqət də tapdalanır, şərəf də, həqiqət də.. “Doğulmamış həqiqət bax, beləcə abort olunur...”

“Qızıl test”də Ölümünü gözünün qabağına gətirə bilməyən adamın –yoldaş Hüseynovun adamın ruhunu sarsıdan bir etirafı verilir: “ Həqiqət –Ana bətnində böyüyən uşaq kimidir. Gec-

tez bir gün o doğulacaq.. Amma yox.. Biz buna imkan verməməliyik. Biz bu həqiqəti doğulmağa imkan verməyəcəyik. Yığışib o həqiqəti abort etdirməliyik” ( 6, 89).

Əsərdə Xanəhməd müəllim bu mənəvi rəzaləti görəndə “...az qalır ürəyi partlasın”. Seyran Səxavətin yaratdığı obrazlar kimi hadisə və situasiyalar da özünəməxsusluqları, dərin psixologizmi ilə yadda qalır. Xanəhməd müəllim içində bulunduğu o müdhiş durumla barışa bilməyərək elə situasiyaya düşür, elə bir izah olunmaz gərginlik keçirir ki, oxucu onun ürəyi partlayacağına təlaşlanır. Meydanda tək qalmasına rəğmən Xanəhməd mübarizə aparmaq istəyir: “Bu rayonda altmış min adam var. Hərə o dağdan (raykom katibi Hüseynovun arxalandığı adamların dağı nəzərdə tutulur) bir ovuc götürsə, yerdə heç nə qalmaz”. Bəla orasındadır ki, camaat simasızlaşıb, “qoyun sürüsünə dönüb”. Konfransda katib Hüseynovu tənqid edən Xanəhmədə də əl çalır, sürəkli alqışlarla qarşılayırlar, ona cavab verən Hüseynovu da. Kimin niyə əl çaldığını, nəyi pisləyib nəyi bəyəndiyini ayırd etmək çox çətindir. Döyüş meydanında tək qalan “Belə də camaat olar, a kişi, bunlarla hara getmək olar?” – deyər qəzəblənən və hirsindən dişi dodağını kəsən Xanəhmədin daxili yangısını yazıçı çox məhərətlə oxucuya çatdırır bilir. Neyləsin, yazıq Xanəhməd?! Elə bir mühitdə yaşayır ki, “Hamı olub yaltaq” vəzifəli şəxslər “özləri dağıdır dövlət malını, özləri də od vurub yandırır”. Xanəhməd bu cinayətləri görür və məmləkəti bu rəzil vəziyyətə salanların əslində kimlər olduğunu çox yaxşı bilir və buna görə səsi gəldikcə var gücü ilə haqqı deməkdən çəkinmir: “Zaqotzerno elə bilirsən öz başına yandı? Heç eşitmisən kitabxan yansın? Yansın da, niyə yanmır?”... Onun səsinə səs verən yoxdur, ona görə ki, hamı qorxur, hamı yaltağa çevrilib. Çünki özlərinin də gözləri kölgəlidir, özləri də hardasa cinayət işlədiblər. Qaranın atası ona görə Xanəhməddən qaçır ki, katib Hüseynov onu cinayətinə görə tutdurmayıb, “yaxşılıq edərək” “öz ərizəsi ilə” işdən uzaqlaşdırıb. Bunun müqabilində Qaranın atası nə deyər bilər. Axı dili gödəkdir. Xanəhməd gözəl bilir ki, mübarizəyə qalxmaq üçün qeyrət lazımdır. Qeyrət isə çoxdan tapdalanıb, ayaqlar altı qalıbdır. Xanəhməd mübarizədən çəkilmir, mərkəzi təşkilatlara və mətbuata məktublar yazır, “Pravda” qəzetindən gələn müxbirin-Aleksandr Petroviçin köməyi ilə xalqın boğulmaqda olan haqq səsinə mərkəzi komitəyə çatdırır bilir. Nəticədə əsərin sonuna doğru Hüseynov və əlaltıları qorxuya düşürlər, bir-birlərini didirlər, cinayətlərinin üstü açıldıqca özləri ortalıqdan qaçıb bir-birlərini meydanda tək qoyurlar. Onların “qüdrəti”, “kişiliyi”, “dostluğu”, “dayılarına sədaqəti”, özlərini xilas etmək üçün hər cür alçaqlıq, xəyanət və satqınlığa hazır olduqları aşkara çıxır. Yazıçı göstərməyə çalışır ki, bu sistem kökündən dəyişməlidir. Yəni birinin gedib başqasının gəlməsi ilə iş düzəlmir. “Dağılmış binanın üstündə nə qurursan, qur, yenə də bir gün camaatın başına uçacaq... Ona görə də təzəsini tikmək lazımdır, təzəsini...” qənaətinə gələn müəllif haqlıdır.

“Ölülər” Kefli İsgəndərin monoloqu ilə bitdiyi kimi “Qızıl təst” əsərinin finalı da Xanəhmədin heyrət içində öz-özünə dediyi monoloqu ilə tamamlanır. Xanəhməd özü də, ətrafındakılar da “qızıl təstlərin faciəsi” içində çırpınır, hələ ki, dünyaya nikbin baxa bilmirlər. Ancaq əsərin ideyası oxucuda nikbin duyğular oyadır və inandırır ki, gec də olsa, haqq işığı insanlığı qaranlıqdan xilas edəcək, həqiqət “aborta məhkum olmayacaq”, mənəvi-əxlaqi pozuntular, sosial bəlalar aradan qalxacaq, insanlar doğru yola və ədalətin zəfər çalacağı günə varacaqlar.

Xalq yazıçısı İsmayıl Şıxlı “Qızıl təst” haqqında yazır: “Mən Seyran Səxavətin bu povestini birnəfəsə oxumuşam, povestin səhnə versiyasına – “Qızıl təst” faciəsinə isə iki dəfə baxmışam. Hər iki dəfə də camaatın nəfəsini dərmədən, səhnədən deyilən sözləri dinlədiyinin şahidi olmuşam, Xanəhmədin qılıncdan kəskin atmacalarından sonra uzun müddət davam edən alqışları eşitmişəm. Sözü düz, xeyli vaxtdı belə səmimiyyətlə qarşılanan tamaşaya baxmamışdım. İlk dəfə idi ki, belə müşahidəm olurdu - tamaşada ayaqüstə qalxıb yarım saata qədər səhnədəkiləri alqışlayan adamların sevincini unuda bilmirəm. Onu da unuda bilmirəm ki, gözləmədiyi halda gül-çiçək dənizi içində itən rejissor sakit-sakit ağlayırdı, müəllif isə toxtaq idi... ümumiyyətlə, demək istəyirəm ki, həm povest, həm də pyes kimi “Qızıl təst” əsəri sübut etdi ki, vaxtında yazılmış, cəsarətli əsərlərə həmişə böyük ehtiyacımız var” (5, 111).

1988-ci ildə “Azərbaycan gəncləri” qəzetinə verdiyi müsahibədə Seyran Səxavət bu povestlə və onun qəhrəmanlarının yarandığı şəraitlə bağlı maraqlı bir açıqlama verir: “Dəhşətli burasıdır ki, Hüseynovların faciəsi yalnız fərdi xarakter daşımır. Bəzən bu bir kəndin, böyük bir rayonun, respublikanın, cəmiyyətin faciəsinə çevrildə ölümüzü qoyub dirimizi ağlamalı oluruq. Və gəlin düşünək ki, bu cür adamlar harda yetişir, necə yetişir? Bəlkə bu cür adamları

bizim ölkəmizə, respublikamıza xaricdən, yaxud başqa planetdən paraşütlə desant kimi atıblar? Xeyr. Bu cür rəhbər işçilər bizim cəmiyyətdə yetişib və işin ən təhlükəli tərəfi, bəlalı yeri budur ki, cəmiyyətimiz elə idbar bir hala gəlib ki, bu cür şəərəfsizlərin yetişməsi üçün bura ən münbit və ideal şəraitdir. Ölümünü gözünün qabağına gətirə bilməyən adamlar “xüsusi şitilxanalarda” yetişir və bu şitilxanaları da yerli bazlar, qohumbazlar əkib-becərir. Xalqın qanı hesabına piylənən, ona yuxarıdan aşağı baxıb qara camaat adlandıran, gecə-gündüz istismar edən, Qızıl ulduz almaq eşqinə xalqa qan udduran bu rəhbərlərin yetişdiyi şitilxanaları darmadağın etmək, yerində bostan əkmək lazımdır. Bu çətindir, vaxt tələb edir, ancaq asan başa gəlməyəcək, başqa yol da yoxdur. Əgər biz bu cür xalqına xor baxan rəhbərlər yetişdirən o mühitin havasını, suyunu, günəş şüasını kəssək, onların ətrafındakı yaltaqlar, çoxüzlülər, əqidəsizlər, rüşvətxorlar pərən-pərən olacaq. İnamımızı itirmədən, sarsılmadan, böyük haqqın və ədalətin zəfərini düşünərək biz bu işıqsız adamcıqların kökünü kəsməli, cəmiyyətimizi bu alçaq xislətlilərdən xilas etməliyik.

Azadlıq aşiqi, görkəmli sənətkarımız Xəlil Rza Ulutürk “Qızıl teşt”lə bağlı gündəliyində etdiyi qeydlərdə yazır: “Gəlin, fəxrlə etiraf edək ki, rüşvətxorluğun, eybəcərliyin bu dərəcədə ifşasını ədəbiyyatımız ilk dəfə görür. Seyran Səxavət vətəndaş yanğılı bir sənətkardır. Cəsurluğu həyatı gözəl bilməsindən, eybəcərliyə dözməməsindən, təslim və fərari olanlara nifrət bəsləməsindən irəli gəlir. Povestin əvvəlində müəllifin ürək ağrısı ilə təsvir etdiyi ağac bütöv bir nəslin və epoxanın – geniş mənada, zamanların və nəsillərin faciəsi kimi canlanır. Hüseynovlar kimi yaşamaq itirilmiş ömürdür, lap milyonlar tapsalar da, onlar bədbəxtidir. Bir şair deyib ki: Xoşbəxt qullar azadlığın ən amansız düşmənidir. Cəmiyyətin bir sıra təbəqələrini firavan və xoşbəxt qul səviyyəsinə endirən səbəblər yazıçını dərinədən düşündürmüş və sarsıtmışdır. Əsər belə bir sarsıdıcı ağrıdan qidalanıb. Ürək ağrısı olmayan bədii əsər bizə gərək deyil! “Qızıl teşt”in ürək ağrısı həyat həqiqətlərinə vurğunluqdan, kəsafəti darmadağın etmək əzmindən yaranmışdır.

Zamanın ələyi yaxşını pisdən, nehrə kimi çalxalanıb yağı ayrandan ayırmağı yaxşı bacarır. Unutmayaq ki, saysız ictimai girdəblər, tarixi təlatümlər səngiyəndən sonra zamanın və nəsillərin yaddaşında ikicə şey qalır: Cəsarət və bir də o cəsarətdən yoğrulmuş bədii əsər...

### Ədəbiyyat:

1. Orucov Hidayət. Qızıl teştin paxırı, “Kommunist” qəzeti, 24 iyun 1988, №148, s.4
2. Vurğun Səməd. Seçilmiş əsərləri, V cildə, V cild, Bakı, Şərq-Qərb, 2005, 382 s.
3. Hüseynli Seyfəddin. “Qızıl teşt” 13 il sonra, “525-ci qəzet”, 13 oktyabr 1999, s.12
4. Ulutürk Xəlil Rza. “Qızıl teştin ürək ağrısı həyat həqiqətinə vurğunluqdan və kəsafəti darmadağın etmək əzmindən yaranmışdır!”, “525-ci qəzet”, 5 oktyabr 1999-cu il, s.13
5. Şıxlı İsmayıl. Səbəb və nəticə, “Azərbaycan kommunisti” jurnalı, 1988, № 10, s. 106-111
6. Səxavət Seyran. Qızıl teşt. Bakı, Gənclik, 1999, 940 s.

Хаяла Эфендиева

### Отчуждение личности в произведении Сейрана Сахавета «Золотой таз»

#### Резюме

В этой статье, анализируются социальные и психологические проблемы известного писателя Сейрана Сахавата. Его произведение "Некролог", "Еврейский алфавит" Санаторий", "Золотой тест" отличаются глубоким психологизмом. Автор создает целую галерею интересных персонажей в своих. Внутренняя речь, монолог этих образов вызывает интерес у читателей.

**Alienation of the person in the Seyran Sakhavet's  
work «Gold basin»**

**Summary**

This article devoted to analyze of socially psychological problems in creativity of Seyran Sakhavat, visible Azerbaijani writer. Writer's "Obituary", "Jewish alphabet," "Gold test", "Sanatorium" works are distinguished by a deep psixologizm. The author creates a gallery of interesting characters in the works. The images of internal speech, monologue, self-interest is the analysis of the reader.

**ФАРГАНА АЛИЕВА**  
**БГУ**  
*Azərbaycan*

**НАРОДНОСТЬ В СКАЗКАХ Х.К.АНДЕРСЕНА**

**Açar sözlər:** *H.K.Andersen, nağıl, Allah, inam, dostluq, sevgi*

**Ключевые слова:** *Х.К.Андерсен, сказка, Бог, вера, дружба, любовь*

**Key words:** *H.C.Andersen, tale, God, belief, friendship, love*

Сказка является одним из древних жанров устного народного творчества. Наряду со сказками, бытовавшими в народной среде, существуют также и авторские сказки. Главной их отличительной чертой от народных сказок является вариативность. Так как они, сохраняя в себе народные элементы, в то время являются плодом фантазии самого автора. А для этого следует быть добрым сказочником. Пожалуй, я знаю такого господина. Итак, добро пожаловать в сказку. Попросим же доброго дедушку Оле-Лукойе раскрыть свой волшебный зонтик и перенести нас в маленький городок Оденсе, расположенной, на острове Фюн, где сто лет тому назад жила бедная семья, на которых снизошла Божья милость. В апреле 1805 года у них родился голубоглазый мальчик Ханс Кристиан Андерсен.

Отец его был бедным башмачником, мать прачкой. Он был единственным ребенком в семье. В доме его родителей часто не бывало хлеба, не говоря уже о новой одежде и обуви.

Тем не менее, в Дании «ходит» легенда о том, что Андерсен имел королевское происхождение, ведь в своей ранней биографии он не раз упоминал о том, что в детстве ему приходилось играть с самим принцем датским Фредериком VII.

А возникновению таких фантазийных мыслей у Андерсена послужили рассказы его отца, будто бы он являлся неким родственником самого короля. Еще до того, как мальчик стал посещать начальную школу для бедных, он часто слушал сказки, которые рассказывал ему отец и старушки из богадельни.

Отец Андерсена был на редкость способный человек-книголюб, мечтатель. Но мечты его не сбылись. Свою любовь к чтению, желание учиться бедный башмачник передал сыну, раскрыв ему мудрость и красоту книг. Андерсен и сам рано начал учиться читать, и, побывав однажды в театре, начал сочинять пьесы и стихотворения. Но попасть в городскую школу сыну башмачника трудно, к тому же вспыльчивый мальчик боялся телесного наказания, которые применялись в школе того времени. Такие причины заставили мать мальчика отдать его в городскую школу, где не практиковалось проведение разного рода экзекуций. Андерсен навсегда сохранил связь с еврейским народом, прекрасно знал его традиции и обычаи. Он даже написал несколько сказок и рассказов на

еврейские темы.

Меж тем в семье будущего сказочника назревали трагические перемены. Шёл 1813 год, в походах Наполеона участвовало и маленькая Дания. В стране все вздорожало, жить становилось все труднее. Отец Ханса Кристиана согласился пойти в солдаты, заменив за соответствующее вознаграждение сына богатого крестьянина. Деньги, полученные за рекрутство, быстро разошлись, вернувшись, домой в 1814 году, он через два года умер от чахотки.

Андерсену в ту пору было одиннадцать лет. Художественно одаренный мальчик, которого многие в городе называли «маленький Уильям Шекспир», пошел работать на суконную, а потом на табачную фабрику желая облегчить положение семьи. Но его по-прежнему тянуло к книгам и к театру. В 1818 году в Оденсе посетила труппа Копенгагенского Королевского театра, куда набирали статистов, и мальчик сыграл в нем роль. Через год во время гастролей в Оденсе другой театральной труппы он выступил в роли почтальона. Ханс так был очарован всей атмосферой представления: декорациями, костюмами, игрой актеров, на сюжете пьесы на сюжеты известных сказок, сам вырезал из бумаги костюмы и декорации и делал это так искусно, что мать решила, когда Ханс вырастет дать его в обучение к портному.

Однако сам Андерсен так был влюблен в театр, что актеры стали его кумирами и он решил уехать в Копенгаген, попытать счастья в театре. Пятнадцатилетнему пареньку с несколькими талерами в кармане. Наивному мальчику казалось, что с этой суммой он завоеует мир, центром которого ему представлялась столица Дании.

Мать, отпуская его, так далеко очень надеялась, что он в скором времени вернется обратно. Покидая свой дом, мальчик сделал своего рода сенсационное заявление, он сказал: «Я еду туда, чтобы ни стало осуществить свою мечту- стать актёром» (3,6).

Неискушенный жизнью мальчик не ведал, через сколько испытаний судьбы ему предстоит пройти. Но он также не мог знать, что наступит время когда жители Оденсе зажгут свои огни для высокого, голубоглазого, почётного гражданина. И этим будет ни кто иной, как сам Андерсен. И вот утром 6 сентября 1819 году Ханс Кристиан Андерсен впервые увидел башни Копенгагена.

В 1819 году, он будучи в юношеском возрасте, он даже в самых смелых мечтах не представлял себе, что его ожидает всемирная слава. В театр мальчика не взяли: у него пропал голос. Ведь он ходил в тоненьком пальтишке, в рваных башмаках и постоянно бывал простужен. По прибытию в Копенгаген деньги быстро подошли к концу и Андерсен вынужденно жил на средства собранные доброжелательными людьми.

Неизвестно, как бы сложилась судьба юноши, которому негде было найти пристанище, если бы не счастливый случай. Андерсен добился, чтобы его прослушала знаменитая артистка, перед которой он пел, танцевал и разыгрывал комические сценки. Актриса хохотала до упад, так смешно проделывал свои экзерсисы этот неуклюжий длинноногий паренёк. Но будучи человеком умным и добрым, она хотела помочь юноше и через своего друга- директора гимназии устроила Андерсена в учебное заведение.

В 1821 году юноше удалось сыграть роль тролля в балете «Армида», а когда к нему вернулся голос, его приняли в хоровую школу. Тогда же он стал писать комедии, и к его мечте о судьбе актера присоединилось желание стать поэтом.

Семнадцати летний долговязый, великовозрастный ученик уселся за школьную скамью рядом с детьми, которые были значительно младше его. Да и учеба давалась ему нелегко! Трудно представить, сколько насмешек пришлось выдержать мальчику от одноклассников, принадлежавших в основном к семьям состоятельных граждан столицы. Ханс все выдержал, окончил школу. Об этом периоде жизни он позже написал сказку «Гадкий утенок» -сказку грустную, но знаменательную превращением гадкого утенка в прекрасного лебедя.

Вернувшись в столицу в 1828 году двадцатитрехлетний Андерсен сдал экзамены и стал студентом Копенгагенского университета. Теперь Андерсен начал писать стихи, сочинять пьесы, романы. Путевой очерк «Прогулка на Амагер», пьесу «Любовь на башне святого Николая». Ханса начинают печатать, его пьесу ставят в Королевском театре.

По окончании университета друзья выхлопотали ему денежную помощь, и будущий



писатель отправился в свое первое путешествие за границу. Он проехал через Германию, Швейцарию, в Италию. Позже, уже став известным писателем, бывал во Франции и в Англии. Первое путешествие многое ему дало. Прежде всего Андерсен вырвался из узкого провинциального мирка Дании, где его творчество не только не нашло признания, но, напротив, писатель испытывал на себе пренебрежение «эли-тарного» общества, которое именовало его сыном сапожника, выскочкой, черной костью.

Тридцатые годы стали для Андерсена началом славы, но не у себя на родине, а за границей. Во время путешествий он познакомился и подружился со многими известными писателями: Виктором Гюго, Генрихом Гейне, Чарльзом Диккенсом, со знаменитым датским скульптором Бертелем Торвадсенем. Первый его роман «Импровизатор», написанный после поездки в Италию, был переведен на русский язык и удостоился похвалы Белинского. Ханс продолжал писать пьесы и стихи, но ни в одном из этих жанров он не получил такого признания, как в сказках.

Он с детства придумывавший сказки, собирался в 1829-1830 годах издать цикл датских народных сказок. Эта мечта так и осталась неосуществленной, да это к счастью. Тогда датская и мировая литература, возможно, потеряла бы замечательного художника-новатора, новатора, который постоянно искал новые пути творчества. А как трудно найти новое тому, кто родился так поздно, подобно поэту из сказки Андерсена: «Чего только не придумают»...

Но будущий король сказок не сразу пришел к такому выводу и не сразу стал сочинять сказки. Поначалу он пытался их пересказать. И не его вина, если уже в первом сборнике «Сказки, рассказанные детям» (1835- 1841) он, благодаря своему таланту, далеко ушел от народных источников.

Когда сказки Андерсена появились в книжных лавках Копенгагена, все были поражены. Никто, никогда ничего подобного не читал. Куда девались ангелы, добрые принцы и принцессы, к которым привыкли датские дети?

Волшебник слова читал сказкой жизнь любого человека – и великого и маленького. «Самой удивительной сказкой является жизнь человека», - любил повторять писатель (7).

В авторских сказках Ханса появляется рассказчик, который часто менял свой облик. То это был сам Ханс Кристиан Андерсен, то студент, то Оле-Лукойе. Особенно оригинальны его произведения, вошедшие в сборник «Новые сказки» (1843-1848), где уже почти нет пересказов народных. Писатель придумывал сюжеты, необычайно злободневные для современной ему Дании (3, 15).

Сказки жили повсюду! Стоило ему порыться в сточной канавке, сразу же он находил жемчужину! Андерсен был волшебником слова. Поистине обладающий даром, радовать сердца.

Все обыкновенно и просто. Но тогда следовало бы перевоплотиться в него самого обладать пристальным взглядом, умением подмечать все вокруг, чтобы из виденного создать сказку. Однако я скажу вам по секрету: «Верить, любить, дружить с Богом!» Вот главный секрет Андерсена. Кто чист душою, сердцем тому неведома печаль. Смех солнца, плач дождя, порыв ветра рассказывали ему свою сказку. Так возникла новая андерсеновская литературная сказка. «С этого сборника, - писал Ханс, - начинается признание сказок» (7).

Среди обширного наследия Андерсена стоит отметить сборники: «Сказки рассказанные детям», «Новые сказки и истории».

Будучи хорошим и добрым поэтом он также являлся духовным родителем сказок. Ханс одарил всех своих персонажей иными судьбами, но для родителя дороги все дети.

В сюжетно-тематическом разнообразии сказок Ханса Кристиана Андерсена можно выделить три направления: любовное, дружеское, сатирическое.

Любовь многогранна! Она тесно переплетена с чувствами доброты, благодарности, самопожертвования. Именно о такой любви мечтает «Русалочка». Король сказок обладал такой фантазией, что сочинил сказку про обительницу морского дна. «Она-единственная из моих работ, которая трогала меня самого в то время, как я писал её».

«В открытом море вода такая синяя, как васильки, и прозрачная, как чистое стекло, - но зато и глубоко там! Вот там-то и живут русалки» (2, 120).

Будучи младшей в семье, Русалочка была и самая хорошенькая, нежная и прозрачная, как лепесток розы, с глубокими синими, как море, глазами. Бедняжка жила так глубоко под водою, что скучала по солнцу. Она жила в волшебном подводном царстве, но что-то внутри шептало, что свою любовь она встретит не на дне морском, а только там. Русалочка стремилась приобрести бессмертную душу, желала простого человеческого счастья. В свое пятнадцатилетие Русалочка впервые всплыла на поверхность моря. И именно в эту роковую для нее минуту она встретила принца. Самоотверженная Русалочка понимая всю опасность быть замеченной людьми, рискуя жизнью спасла от гибели своего возлюбленного. Бедняжка не удостоилась даже ответной улыбки. Став еще задумчивее она мечтала лишь о встрече с ним. Несмотря на увещания старой бабушки, сестер Русалочка пожертвовала всем ради любимого принца; семьей, голосом, жизнью. Но увы, даже превратившись в прекрасную девушку принц не влюбился в нее. Обманутый собственным воображением принц принял ее пение за пение принцессы, и лишь с ней разделил свою жизнь. Наверное его, как и всех людей потянуло к земле, оттого он и отдал предпочтение принцессе, такой же смертной, как он сам. А обреченная на гибель Русалочка, растворилась в морскую пенку. Бог не оставляет никого в беде, не покидает и ее на погибель. За вынесенные ею любовные муки, добрая душа взлетела к дочерям воздуха, она должна была заслужить бессмертную душу, делая добрые дела. «Через триста лет мы войдем в Божье царство!».

Образ Русалочки неразрывно связан с родиной Андерсена, с Данией. Не случайно ее изящная скульптура висит у входа в порт столицы Дании- города Копенгагена.

Любить умеет лишь тот кто чист душою. Душевная чистота главное для андерсеновских персонажей. Таких как Элиза в «Диких лебедях» (2, 127).

«Далеко-далеко, в той стране, куда улетают от нас на зиму ласточки, жил король. У него было одиннадцать сыновей и одна дочка, Элиза».

На фоне семейно-безоблачного счастья развернулись трагические события. Черные тучи накрыли детей. Все беды начались после женитьбы отца на злой королеве. Братьев, злая мачеха превратила в диких лебедей: «Обернитесь большими немymi птицами и улетайте прочь!». Братья-лебеди нехотя вылетели из дворцовых окон. Дни шли за днями Элизе минуло пятнадцать лет. Злая мачеха хотела погубить прелестное дитя отравленным поцелуем, но девочка, так набожна и невинна, что колдовство не имело над ней власти. Вынужденная покинуть отчий дом, она углубилась в лесную чащу. Находясь в разлуке братья ни на минуту не забывали о ней, продолжая все так же нежно любить. В каждой красивой девушке братья-лебеди искали ее черты, в девичьем смехе ее звонкий голосок. Даже в разлуке в силах была помешать их воссоединению. Элиза, выстрадавшая так много вознаграждается Богом, обретя долгожданное счастье с королем, но покоя ей не было. Лишь сняв злые чары с братьев, сестра сможет обрести покой. Она выдержала обет молчания, даже под угрозой быть сожженной на костре.

Король был мужественен, смел, но нежен к своей возлюбленной. Несмотря на нашептывания архиепископом королю, злые речи не дошли до его сердца. Для него Элиза- Божье благословение. Вера в Бога, любовь преодолели все невзгоды. Злые чары рухнули. Впереди счастье да любовь.

Любовь всюду! Она прекрасно преподнесена и в «Стойком оловянном солдатике».

«Его отливали последним, и олова немножко не хватило, но он стоял на своей одной ноге так же твердо, как и другие на двух; и он- то как раз и оказался самым замечательным из всех» (2, 300).

А замечателен он был своей несхожестью со своими братьями. Правда на нем красовался такой же красный с синим мундир, а на плече висело ружье, впрочем открывать из него огонь следовало строго при надобности. Не думаю, что даже при надобности солдатик открыл бы из него огонь, слишком уж был добрым. Доброта и умение любить отличало его от других игрушечных солдатиков. Да, хоть он и был отлит из олова, но было в нем, что-то настоящее, духовное. Такою же духовною, являлась прелестная балерина в тончайшей батистовой юбке. Наверное оттого при первой же встрече, сердца у обоих бьются в волшебном ритме любви.

Но, увы, счастье - мимолётно. Злой тролль прознавший про их любовь начинает

строить козни. Не перенося ужас разлуки, влюблённые охваченные пламенем сгорели. Эта грустная сказка примечательна тем, что прочитав её один раз, обязательно хочется к вернуться.

Ханс Кристиан Андерсен очень любил детей, учил их любить, дружить. Ведь нередко чистая любовь ангелочка превращается во взрослую, которую можно пронести в сердце через всю свою жизнь. На такую любовь сочинена сказка «Снежная королева».

«В большом городе, где столько домов и людей, жили двое бедных детей и был у них садик чуть больше горшка. Они не были в родстве, но любили друг друга, как брат и сестра» (2, 305).

Этими детьми являются Кай и Герда. Именно любовь, верность маленькой Герды придаёт ей храбрости бросить вызов Снежной королеве.

Малое дитя на пути к Каю попадает во многие переделки: дарит речке башмачки со своей ноги, приняв принца за Кая тайком проникает во дворец, становится пленницей злых разбойников, оказывается в морозной Лапландии, является с визитом к Снежной королеве.

Но бескорыстная дружба преодолевает все преграды. Тайны епобеги: из цветочного сада, излогово разбойников стали возможны лишь при участии верных друзей. Если бы не шёпот роз: «Кай, Кай! », помощь маленькой разбойницы, мужество северного оленя, доброе отношение лапландки, финки, не видать бы Герде Кая.

Побеждает дружба! Таяние ледяного царства Снежной королевы символизирует конец печали.

Много сказано об Х.К.Андерсене, как о сказочнике - новаторе, волшебнике, но наряду с этим он является и замечательным сатириком. Добрый, старый смех присутствует даже в самых грустных сказках.

Цикл его сатирических сказок разнообразен, но я хочу рассмотреть самые любимые мною. В смешном положении может оказаться каждый человек, независимо от принадлежности его к общественному сословию.

Взять, к примеру «Новое платье короля». Много лет назад жил- был на свете король: он так любил наряжаться, что тратил на новые платья все свои деньги, а парады, театры, загородные прогулки занимали его только потому, что он мог там показаться в новом наряде. На каждый час дня у него было особое платье, и как про других королей говорят: «Король в совете», так про него говорили: «Король в гардеробной».

Сколько иронии таят в себе, эти два слова. Король привыкший тратить чуть ни всю казну бывает одержим желанием произвести впечатление ни умом, а нарядами. Опасаясь публичного осмеяния, он умалчивает об увиденном, ибо боится прослыть глупым тем самым способствуя лгунам провести себя вокруг пальца. Придворные, свита короля также напугана за собственную глупость.

Да, обманщики были неплохими психологами. У них не было сомнений, что ни король, ни придворные не придворные не захотят признаться в глупости или в несоответствии своей должности. Вся суть сказки заключена в детской реплике: «Король ведь голый!» - а вслед за ним и народ. Однако сделал ещё более гордый вид и решил довести церемонию до конца!

Устами младенца всегда глаголет истина. Недаром это восклицание стало нарицательным!

Сатира всюду! Даже в любви «Свинопаса».

«Жил – был бедный принц. Королевство у него было маленькое – премаленькое, но жениться всё – таки было можно, а жениться – то принцу хотелось» (2, 406) .

Однако принц носил славное имя и знал, что сотни принцесс с благодарностью ответят на его предложение согласием. Да вот, поди знай, что взбредётв голову императорской дочке! Он хоть и был материально беден, но богат душою. Всё чем он обладал: сладостно благоухающей розой, и соловьём чудесно певшим волшебные песни. Всем этим чудом ему хотелось поделиться с императорской дочкой. Надеясь на искреннюю благосклонность возлюбленной, принц посылалей свои дары. Увы, капризная принцесса не будучи состоянии оценить прекрасные дары, лишь с брезгливостью сказала: «Да они же настоящие!»

Но стоило лишь принцу переодевшемуся в свинопаса, мастеров горшочек с бубенчиками, как безвкусная принцесса сразу же согласилась поцеловать его. Потому что такой горшочек был «не чета какой – то там розе!» Принц пренебрёг ничтожной принцессой, вернулся в своё королевство и крепко захлопнул за собой дверь.

Оставшись одна одинёшенька, покинутая принцем, лишенная, отчего крова, ей оставалось, только петь:

Ах, мой милый Августин  
Всё прошло, прошло, прошло!

Принц в этой сказке показан в роли - поэта, ценителя искусства, а принцесса в роли - безвкусной пустышки. Андерсен хорошо знал, что датский свет предпочитал подлинной поэзии пошлые литературные подделки, но выдавал себя за ценителей искусства.

Андерсен с ранних лет чувствовал на себе недоброжелательные взгляды представителей высшего общества. Они ставили ему в упрек его низкое происхождение. Автобиографичными можно считать сказки: «Ребятня болтовня», «Гадкий утёнок», «Улитка и розовый куст».

«В чаще лопуха было так же глухо и дико, как в густом лесу, и вот там – то сидела на яйцах утка. Наконец яичные скорлупки затрещали. Утята выкарабкавшись из яиц стали озираться кругом» (2, 455).

Рождение ребёнка в семье – праздник. Однако появление гадкого утенка на свет не было встречено с лаской. С первой же минуты своей жизни он был назван уродом. Самым забавным эпизодом в этой сказке на мой взгляд является представление утят мамой птичьему двору. Птичий двор символизирует весь цвет элитного общества, а знатная утка с красным лоскутком на лапке подобна герцогине, все считают с её мнением. И не важно права она или нет. Всегда ведь легче согласиться со сложившимся мнением, чем вынести своё. Поэтому совсем не случайно, что её негативный отзыв про гадкого утенка стал роковым для жителей птичьего двора.

Вынужденный побег поставил утенка лицом к лицу с новыми неприятностями в лице курицы, кота. Ему ставили в вину не умение нести яйца, выгибать спинку, сыпать искры из глаз. Но после каждого заката имеется новый восход. Этим восходом в жизни гадкого утенка, стало перевоплощение в белого лебедя. Не о таком счастье он мечтал!

Примечательна и девочка в «Ребятней болтовне». Как и все дети из благородных семей она считается с мнением родителей. А они знают всё! «Мой папа говорит, что у кого фамилия оканчивается на сен, из него ничего не получится» (2, 105).

С детства одноклассники со слов своих родителей старались внушить ему, что ничего путного из него не выйдет. Бог рассудил по-другому. И всё это было лишь «ребятней болтовней».

Несравненна роль сказок в детском воспитании. Совершенно справедливо назвать Х.К.Андерсена первым сказочным композитором. Удивительна музыка андерсеновских сказок. Каждая поётся по своему, на свой лад. Персонажи оживают, волшебство так и манит тебя в сказку.

На что же потратил свою жизнь король сказок? На этот вопрос отвечу словами розы из одноимённой сказки «Улитка и роза»: «Да, я дал миру только розы. А вы?» (2, 90).

Х.К.Андерсен этот розовый куст. Он дарил миру только розы, «сказки». Роза расцвела, лепестки рассыпались по миру, розу целовали губки невинных детей, но наступила пора и розе в последний раз склониться перед Богом в благодарном поклоне. Однако аромат его сказок и по сей день продолжает радовать детей. Все мы выросли на них.

4 августа 1875 году Андерсен завершил свой земной путь. В Дании по этому поводу был объявлен траур. «В могилу наш кроль сошёл. И некому занять его престол».

Истинное счастье любого писателя заключается в народной любви, признании на родине. Господь удостоил сказочника и этой почести. Ещё при жизни Андерсену, другом, датским архитектором Бертелем Торвальдсеном был поставлен памятник окруженный лишь детьми. Да, он не имел собственных детей, но по сей день является духовным отцом

всех детей земной планеты. Благослови тебя Господь!

### Литература:

1. Брауде Л. Традиции Андерсена в сказочной литературе. Москва, 1975
2. Гауф В., Андерсен Х. Сказки и истории. Пер. с нем. и дат. И.Чернявской. Москва, 1990
3. Грэнбек Бо. Ханс Кристиан Андерсен. Жизнь. Творчество. Личность. Москва, 1979
4. Интернетные ресурсы
5. Коровин А. жанровое своеобразие историй Г.Х.Андерсена (1850-1870 г.г.). Москва, 1998
6. Погодин А. Классик датской литературы Ханс Кристиан Андерсен. Москва, 1955
7. Муравьёва И. Андерсен. Москва, 1959

Fərqanə Əliyeva

### H.K.Andersenin nağıllarında xəlqilik

#### Xülasə

Məqalə H.K.Andersenin həyatını, yaradıcılığını onun nağılları vasitəsi ilə göstərir. Müəllif nağılların ideoloji və süjet planını açmaqla Andersenin bizə daxili dünyasını göstərməyə çalışır.

Təqva, qəlbin saflığı bunlar onun nağıllarının əsas dəyəridir. Satira- "göz yaşları içində gülüş" də onun ayrılmaz tərkib hissəsidir.

Fargana Aliyeva

### Nationality in the H.C.Andersen's fairy tales

#### Summary

This article reveals the life, creativity of H.K.Andersen through his fairy tales. The author, revealing ideological and plot plan of fairy tales, of Andersen tries to show us his inner world.

Piety, kindness of soul, this is the main value of his tales. Satire - "laughter through tears" is also an integral part his fairy tales.

YAŞAR QASIMBƏYLİ

AMEA, Nizami adına Ədəbiyyat institut, fil.ü.f.dok.

Azərbaycan

### MÜASİR POEZİYA VƏ ETNO-EPİK TARİX

**Açar sözlər:** *Etno-epik tarix, bədii həqiqət, Məmməd Araz, "Məndən ötdü qardaşıma dəydi..."*, *altmışıncılar*

**Ключевые слова:** *Етно-эпическая история, художественная правда, Мамед Араз, «Миную меня поранила брата...», шестидесятники*

**Key words:** *Ethno-epical history, aesthetic reality, Mammad Araz, "Passed from me and touched to my brother..."*, *sixtieths*

Milli bədii təfəkkür tarixində altmışıncıların özünəməxsusluğunu qabardan və dərinləşdirən ciddi məsələlərdən biri, onların sovet ədəbiyyatında 50 ildən bəri göylərə qaldırılaraq mədhiyyələr yazılmış möhtəşəm xalq obrazına tamamilə təzə nöqtəyi-nəzərdən yanaşmaları idi. Yeni lirik qəhrəman "mən kiməm?", "kim olmuşam?", "kim olmalıyam?" qəbilindəki suallar üzərində dərin-dərin düşündü. Əli Kərim, Xəlil Rza Ulutürk, Məmməd

Araz, Nəriman Həsənzadə, Fikrət Qoca kimi parlaq və qüvvətli istedad sahibləri xalq obrazını yeni epoxanın milli-estetik ehtiyaclarından çıxış edərək, konkret təsvir etməyə cəhd edirdilər. Gənc ədəbi qüvvələr bədii sözün təsir gücünü monumentallıqda və sonsuz əzəmətlikdə deyil, konkretlikdə və müəyyənlikdə görürdülər. Bu yöndəki poetik-mənəvi axtarışların xarakterini göz önünə gətirmək üçün kifayət qədər bədii nümunələr mövcuddur.

Gənc altmışıncılar ilk ədəbi addımlarından etibarən Vətən və Xalq anlayışlarına özünəməxsus yanaşmalarını cəsarətlə irəli sürdülər. Mənəvi və estetik dəyərlərə ayıq münasibət, analitik və differensial təlqin onların bədii-fəlsəfi konsepsiyasının məgzini təşkil edirdi. Absurd və abstrakt müsbət bütünlər yaratmaq tendensiyasını cəsarətlə inkar edən gənc qələm sahibləri daha çox canlı və mürəkkəb, dinamik obrazlara üstünlük verirdilər. Bu mənada gənc altmışıncıların əsas estetik kateqoriyalara münasibətindəki səciyyəvi cəhət onların, əsasən, müəyyən, konkret etnopoetik və tarixi məzmun daşıyan obrazlara meyl göstərməsi idi.

Xüsusən, Məmməd Arazın “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...”, “Azəri nəğməsi”, “Mən Araz şairiyəm”, “Arazın nəğməsi”, “Araz yadıma düşüb”, “Ağlayan qayalar”, “Daş qartal”, “Bu yerlər, o yerlər” və başqa şeirlərdə xalqa və Vətənə pərəstiş duyğularının rəngbərəng çalarları reallaşmışdır.

“Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” şeiri özünün ifadə tərzinə və qayəvi pafosuna görə qeyd etdiyimiz sırada xüsusilə seçilir. Altmışıncıların ən möhtəşəm əsərlərindən birinin təhlilinə keçməzdən əvvəl, düşünürük ki, “Azəri nəğməsi”nə toxunmaq, əvvəlcə onu nəzərdən keçirmək məqsədə müvafiqdir. Ümumən, “Azəri nəğməsi” (1968) də o dövrün sayılıb-seçilən və zamanın əhvali-ruhiyyəsini özündə əks etdirən məşhur nəğmələrindəndir. Başqa sözlə, o dövrün fundamental poetik sənədlərindən biridir: “Məndən soruşanda: – sən kimsən? – onda Nəsimi oluram alov donunda. Bəzən üfük adlı bir Nizamiyəm, Demək mən xilqətəm, demək hamıyam. Bəzən Füzuliyəm, Bir planetəm” (4, 316). Lirik “mən” şəxsi-fərdi özlüyünü vurğulamaq fikrindən çox uzaqdır, milli heysiyyət onu daha çox məşğul edir. Milli mənəviyyətin varisi olmaq onun həyatının, varlığının əsasıdır. Gənc lirik qəhrəman inamla və qürurla özünü milli mənsubiyyət daşıyıcılarının və ünvanlarının davamı sayır: “Sabirəm, Üzeyirəm, Bülbüləm, kiməm... Azəri nəğməsi, bilmirəm kiməm, Nəçiyəm mən sənsiz, nəyə qayıləm, Sənsiz nə eşqim var, nə də ailəm. Ey mənim ilk laylam, ey son bayatım, Az qaldı özümü qayadan atım...” (4, 317). “Mən” öz mahiyyətinin, varlığının başlanğıcı və nüvəsi kimi milli rəmzləri, dəyərləri təsəvvür edir. Təqdim etdiyimiz mətndə və ümumən, şeirdə azəri nəğməsi, şeir, musiqi, sənət bu dəyərlərin adları və ünvanıdır. Onlarsız şair özünü şüurlu və ləyaqətli bir varlıq saymır. “Azəri nəğməsi” müəllif tərəfindən məharətlə milli mənsubiyyətin şifrəsi və işarəsi kimi ümumiləşdirilmişdir: “Sən ey ana südüm, ey ana nəğməm, Mən hara gedirəm, hara gedirəm Səni aparıram pasportum kimi, Nəğmə ordum kimi, söz ordum kimi” (4, 316).

“Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” (1967) poetik xitabı isə təkcə yazıldığı ilin və dövrün yox, bəlkə də minilliyin şeiridir. Son min ildə onlarla məşhur dahilərin qələm çalmasına və yüzlərlə ölməz əsərlərin yaradılmasına baxmayaraq, bu siqlətdə sənət əsəri, demək olar ki, dilimizdə səslənməyib. “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...”ni bu dərəcədə böyüdən və misilsiz edən hansı cəhətlərdir? Bu və buna bənzər suallara əsərin özü cavab verir: “Ey daşlaşan, torpaqlaşan ulu babam! Bu günümdən dünənimə uzaqlaşan ulu babam! Küləkləşən, dumanlaşan ruhunla sən Ayağa dur, sənənləyəm! Səs getməyən əl yetməyən Qədim tarix dərəsindən Səs ver, mənim səsime sən: Səndən gələn, səndən ötən nəydi belə? Səndən ötüb qardaşıma dəydi belə?” (5, 13). Etiraf etməliyik ki, keçmişə, xüsusən mənəvi tarixə bu cür müraciət bədii təcrübədə az təsadüf olunandır. Bəlkə də eynən belə misalı heç bir milli ədəbiyadan tapmaq da olmaz. Müəyyən zamanlara, hansısa konkret bir epoxanın nəsilərinə yazılmış, təbii ki, belə alovlu xitabları arayıb-axtarıb misal gətirmək çətinlik törətməz. Amma uzun və bütöv bir keçmişə – bu cür vicdan və ürək ağrısı ilə müraciətin dünya ədəbiyyatında bənzəri azdır. Niyə? Sualın cavabı aydın və qısadır; heç bir millətin tarixi bizimki kimi bu dərəcədə təzadlarla dolu deyil! Heç bir etnos Tanrının ona bəxş etdiyi qüdrəti və imkanları bizim qədər amansızcasına, öz taleyinə və gələcəyinə laqeydcəsinə göylərə sovurmayıb! Heç bir millətin tarixində belə vəziyyət, bu cür dəhşətli həqiqətlər olmadığı kimi, təbii ki, belə xitablar da yazılmayıb.

Məmməd Arazın “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” şeirini qardaş qanları ilə yazılmış ümumtürk tarixi, xüsusən də qanla və ədalətsizliklərlə yoğrulmuş Azərbaycan tarixi öz bətnindən doğmuşdu: “Bununla neçə dəfə, Ata-oğul, qardaş hissi haçalandı, Bir şəhərin Beş qardaşın

xanlıqına parçalandı? O zamanmı bitdi bizim dilimizin “sənin”, “mənim” qabarı da? O zamanmı bitdi bizim dilimizin “haralısan” damarı da?..”. Gənc M.Araz müdrikliklə şeirin onurğa sütununu kəşf edərək, bir el məsəli, daha doğrusu, anti-məsəli ətrafında yüzlərlə faciəni ümumiləşdirə bilər. Əslində həmin anti-məsəli elə “faciə kodu” və ya min illərdən bəri davam edən, dəyişməyən, var gücü ilə mənəviyyatımızı soran və sovuran “milli vulkan kodu”, ya da sadəcə olaraq, tipik “Anti-Azərbaycan kodu” adlandırmaq olar: “Səninləyəm, ulu babam! Bu məsəli kimdi yazan? Hansı soysuz ata idi Ataların imzasını Çəkib, ona möhür basan?! Adınızı dastanlardan oğrayaram, Ruhunuzu qıyma-qıyma doğrayaram Qara Çoban, Dəli Dömrül, Ey xan Eyvaz, Giziroğlu Mustafaya bəy, Əgər ki, siz Bu məsələ qol çəkdiniz!”(5, 14).

Altmışıncılar ilk dəfə idi ki, milli yaddaşı və genetik fondu saf-çürük etməyə təşəbbüs göstərirdilər. “Dədə Qorqud kitabı”ndan üzü bəri min beş yüz ilə yaxın çox uzun dövrlər ərzində söz sənəti tariximizdə bu böyüklükdə cəsarətlə heç kim qələm çalmamışdı. Ərəb-fars zehni və təxəyyülünə ölçülüb-biçilmiş islam-əruz poetikası Azərbaycan etno-məninin bioqrafiyasını xatırlamağa imkan vermirdi. Hətta bütün Şərqdə dahi sənətkarlar kimi etiraf olunan tək-cə farsdilliyə yox, türkdilliyə korifeylərimiz də etnogenezisimizdən söz açə bilməmişdilər. Xaqani məsnəviləri, Məhsəti xanımın rübailəri, Nizami “Xəmsə”si, Nəsiminin hürufi-simvolik lirikası, Füzulinin fəlsəfi-sufi qəzəlliyatı etnoyaddaşı bürüzə verməyə və ifadə etməyə imkan vermirdi. “Dədə Qorqud kitabı” və ümumən, qədim türk mədəniyyəti ilə islam-əruz köklü mədəniyyət arasındakı əsas fərq də bundan ibarət idi; “Kitab” və onun mənsub olduğu dövrün söz sənəti birbaşa genetik yaddaşa və doğma ənənəyə əsaslanırdı. İslam-əruz bazisi üzərində qurulmuş mədəniyyət isə etno-mənin dünyagörüşünü hifz etməyi, kökü və gələniyi mühafizə etməyi öz qarşısına məqsəd qoymurdu. İslam-əruz mədəniyyəti türk etno-mən kompleksini yerli-dibli inkar edirdi. Min illik islam-əruz söz sənəti xəzinəsindən türk etno-mən kompleksini susdurulmuş səsinə eşitmək, boğulmuş nəfəsini hiss etmək mümkünsüzdür. Amma necə olubsa, tək-cə bir misra islam-əruz labirintindən möcüzə nəticəsində keçərək, yüzillikləri adlayaraq zamanımıza gəlib çatıb. Biz o misranı min kərə, bəlkə də yüz min dəfə qışqırmışıq, ancaq ondakı həsrət göynərtili iztirabın köklərinə enməmiş və anlamamışıq. Bəli, sonuncu türk-islam-əruz dahisi Məhəmməd Füzuli sonumuzun çatdığını hamıdan əvvəl görmüşdü. Zira, dahi özü Sonun Başlanğıcında yaşadığını aydınca hiss edirdi. O, ustadları Nizamiyə, hətta Əbdürəhman Cami və Əlişir Nəvaiyə qibtə edərək tale onu Sonun Əvvəlində sınağa çəkdiyinə görə fəryad edirdi. Təbii ki, Füzuli cəmi Məhəmməd (s.ə.s) ümmətinə sayqı ilə yanaşsa da, ilk növbədə özünə, öz soyuna, özünün Türk sonuna ağlayırdı: “Oyadar xəlqi əfğanım, qara baxtım oyanmazmı?!”

Məhəmmədhüseyn Şəhriyarın “Yatmış baxtım” həsrətinə qədər Füzulidən bu yana Azərbaycan Sözü düz 400 illik hicran yolunu qət etmişdi! Məhəmməd Füzulidən Məhəmməd Şəhriyara qədər uzanan uzun yolun yalnız bir aşırımında tənha yaddaş zirvəsi göylərə yüksəlir. Bu Hüseyin Cavid zirvəsidir. Amma Cavid və Şəhriyar zirvələrini qoşalaşdırmaq və birləşdirmək üçün də yeni bir yaddaş körpüsü icad etmək zəruri idi. “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” dərdi bu yaddaşları – yadlaşan qardaşları iki yüz ilə yaxındır qovuşmağa qoymur. O dəhşətli daşın parçaladığı, böldüyü Vətəni Tanrı da bütövləşdirə bilmir: “Məndən ötdü!.. Məndən ötdü!.. Sevincə bax, qeyrətə bax! Bunu yazan xilqətə bax! Məndən ötdü!.. Qulağımdan getmir bu səs, Zərbələri qardaşıma, Sirdaşına ötürən kəs Elə bil ki, bax bu gecə Qulağımın dibindəcə Xətayinin süqutuna qəh-qəh çəkdi. Sonra, sonra Səhərəcən başına yüz qədəh çəkdi. O qədəhin dalğasından, O məstliyin baş fırladan Havasından qopan daşdı- Azərbaycan torpağında Araz boyda şırım açdı” (5, 14-15) .

Sələfləri təftiş və ittiham etməyi zaman sifariş verirdi. Yeni nəsil bu məsələdə müəyyən dərəcədə kasadlıq çəksə də hər halda, nümunələr vardı. “Kitab” da, Füzuli də, H.Cavid və romantiklər də, Şəhriyar da həmin mənbələrin sırasında mühüm yer tuturdu. Təbii ki, baş və əsas mənəvi güc mənbəyi “Dədə Qorqud Kitabı” idi. Bu baş kitabımız, Olum və Ölüm bitigimiz zülmətlərin dərinliklərindən həyat şəfəqləri saçır və bizim gözlərimizi açırdı. Altmışıncılar mənəviyyat və mədəniyyətimizin ulu babasına pərəstiş edirdi. Tək-cə şeiriyyət deyil, nəsr də Dədə Qorquda can atırdı. Anarın “Dədə Qorqud” və Məmməd Arazın “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” əsərləri epoxanın mənəvi ehtiyaclarını sərrast ifadə edirdi. Etiraf etməliyik, bütün sonrakı nəsil bu klassik nümunələrin aurasından və cazibəsindən çıxə bilməmişlər. Anar “Dədə Qorqud kitabı”nı zəmanəmizə gətirmişdi – yaddaşımızı və ruhumuzu təzələmişdi, daha doğrusu, köhnəlməmişdi, öz əslinə qaytarmağa təşəbbüs etmişdi. Məmməd Araz isə daha irəli

getmiş və öz yaşdılarını da heyrtləndirəcək addım atmışdı. Keçmişlərin ən dəhşətli mərzini kəşf etmiş və Azərbaycanı məhv edən bu mərzə öz zamanının böyüdücü şüşəsindən nəzər salmışdı. Şair yurdumuzun çox qədim sakinlərinə, ulu babaların ruhuna hay vurub xitab etmiş və onların vicdanını silkələmişdi. Düzdür, H.Cavidin “Topal Teymur”unda buna təşəbbüs göstərilmişdi. Amma Məmməd Araz daha qədimlərə enmiş, daha kəskin və iti söz qılıncı ilə keçmişləri ittiham edirdi: “Adınızı dastanlardan oğrayaram, Ruhunuzu qıyma-qıyma doğrayaram...”.

Daha öncə isə, M.Ə.Sabir də öz zamandaşlarını təftiş və tənqid atəşinə tutaraq, onların vicdanını sillələmişdi. Bir vaxtlar böyük Bayron öz mühitini və müasirlərini ən acı sözlərlə qamçılarmışdı. Dahi rus şairi M.Y.Lermontov “Proşşay, ne mıtaya Rossiya” deyə böyük bir məmləkətə qarşı öz qəzəbini sıxa, saxlaya bilməmişdi. Böyük Coys isə “İrlandiya öz balalarını yeyən donuz kimidir” deyə öz vətəninə nifrətini udmağı bacarmamışdı. “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” şeirində isə mənəvi-psixoloji vəziyyət başqa cürdür. Müəllif bizim milli-poetik təcrübədə olmamış və görünməmiş təhlil-təsir üsulunu seçib. Minilliklərin qatlarından və qaranlıqlarından bütün maneələri keçərək, bugünüməzə gəlib çatan, romalıların və ərəblərin, monqol və rusların, fars və ermənilərin hərbi, siyasi, mənəvi zorakılıqlarından və təcavüzündən nəinki zəifləyən, hətta güc alan və gəncləşən bu birbaşa milli təhlükəsizliyimizə və taleyimizə təhdid edən etno-tarixi xəstəliyimiz şairi hədsiz qəzəbləndirmiş və Şedevr yaranmışdı. Bu şeir ilhamdan yox, qəzəbdən doğulmuşdu. Dahiyanə əsərlər isə, adətən, ya Böyük İlhamdan, ya da Böyük Qəzəbdən dünyaya gəlir: “Məndən ötdü... Bunu dedi Şəki xanı, Bunu dedi Bakı xanı, Bunu dedi İbrahim xan, Fətəli xan, Kəlbəli xan... Qəza ötsün məndən,- dedi, Ötən kimi “mən-mən” dedi: “Mən-mən” dedi bir ölkədə nə qədər xan. Onlar “mən-mən” deyən yerdə Sən olmadın, Azərbaycan!” (5, 15).

“Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” şeirini yalnız altmışıncılar yaza bilirdi. Və bu şeir yalnız və yalnız 60-cı illərdə yaran bilirdi. Çünki XX yüzil ərzində belə bir şeirin yazılma ehtimalı məhz bu dövrə aiddir. Əgər ötən yüzilin bütün onilliklərinə nəzər salsaq, hər bir zaman parçasının özünəməxsus missiya və funksiyaya kökləndiyini görürük. Keçən əsrin bütün onillikləri – Sabirin onilliyindən tutmuş sonuncu onilliyə qədər hamısı öz vəzifəsini yerinə yetirməyə çalışıb. Dahi Sabirin ənənəvi Şərq poetikasını yeniləməsindən başlayaraq romantiklərimizin milli-ümumbəşəri fəryadlarına qədər hamısında müəyyən dərəcədə soykökünə qayıdış var. Xüsusən, poeziya həmişə müsbət yüklü etno-enerji mənbələrini arayıb tapır və onları qabardır. Ümumən, XX əsrin əvvəllərindən etibarən bu tendensiya dərinləşmiş və keçmişin qəhrəmanlıq, şərəf və ləyaqət zirvələrinə vurğu verilmişdir. Sovet dönəmində isə tamamilə anlaşılmaz, kəskin kontinental münasibət hökmranlıq etməyə başladı; keçmiş proleter ideologiyası nöqtəyi-nəzərindən ya küll halında inkar, ya da mücərrədcəsinə ideallaşdırma bədii inikasın əsasını təşkil edirdi. Məhz buna görə də bu dövrlərin ədəbiyyatından obyektiv təhlil gözləmək olmazdı. “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” həqiqətinə çatmaq üçün mütləq spesifik dövr – 60-cı illər gəlməli idi. Eyni zamanda, bu şeiri bu dərəcədə yazmaq missiyası ilə yeni bir nəsil də doğulmalı idi. “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” şeiri sovet dönəmindəki ədəbiyyatda sanki bir estetik boran kimi peyda oldu, o dövrün sənətində dərinlərə kök atmış ictimai-siyasi Vətən obrazını alt-üst elədi. Bu şeir, özü ilə ruhdaş və ovqatdaş şeirlərlə birlikdə, mövcud Vətən və xalq təsəvvürlərini kökündən dəyişdi. İlk dəfə olaraq, min illərdən bəri etno-mənəvi həyatımızdan ilan kimi sürünərək keçib gələn, bütün dəhşətləri ilə bizə doğma və yad olan bir məsələn, etno-psixoloji kompleksin və milli dünyagörüşünün ölümünə fərman yazıldı. Biz ilk dəfə olaraq, fikrimizdə öz mənəvi məğlubiyyətimizə və ölümümüzə “dayan!” dedik. Ancaq şairlərin sözü ilə milləti və Vətəni düzəltmək əlacı olsaydı, bəlkə də dünyada bizdən xoşbəxti olmazdı. “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi...” deyə sevinən kəslərə qarşı sinəsini qabardaraq ilk dəfə qarşı duran və bu sətirləri yazmaq üçün özündə Dədə Qorqud gücü hiss edən yenilməz Şairimizin bu sənət qələbəsinin ömrü isə Azərbaycan xalqının ömrü qədərdir: “Səni səndən alıb belə Yüz illərlə uyutdular. Səni səndə ələdilər, Səni səndə üyütdülər. Dibək oldun öz duzunla, öz daşınla. Ögey oldun doğma, ekiz qardaşınla- Məndən ötdü deyənlərin qeyrətindən, Namusunu yeyənlərin qeyrətindən!” (5, 15-16). Şeirin sonuncu misraları Azərbaycanın son üç yüz illik tarixinin cəmi üç-dörd sətirdə heyrtəmiz bir dəqiqliklə əks etmiş poetik inikasıdır: “Səndən ötən mənə dəydi, Məndən ötən sənə dəydi. Səndən, məndən ötən zərbə Vətən, vətən, sənə dəydi...” (5, 16).



Məmməd Araz yaradıcılığında daş motivindən bəhs edən akademik İsa Həbibbəyli gənc şairin ilk şeir dəftərinin sal daşlar olduğunu vurğulayaraq yazır: “Bəlkə də ilkin başlanğıcı daşla bağlı olan bu poeziyada daş motivinin sonralar əsas aparıcı mövzulardan birinə çevrilməsinin mühüm səbəblərindən biri də budur.

Filosofların fikrincə, daş mövzusu Məmməd Arazın dünyanın əsasını təşkil edən dörd ünsürdən birinə olan inamının ifadəsidir. Bizim fikrimizcə, ədəbiyyatşünaslıq nöqteyi-nəzərindən daş Məmməd Araz poeziyasında bütövlük, vətənə, torpağa bağlılıq, gərəkli olmaq, əsl vətəndaşlıq mənalarını ifadə edir. Şair hətta özünü də milli şeirimizin “daş əsgəri” hesab edir”. (6, 5-6). Görkəmli ədəbiyyatşünas alim şairin obrazları ilə mənəviyyəti, estetik dünyagörüşü arasındakı üzvi əlaqəni də elmi cəhətdən obyektiv səciyyələndirir: “Xalq şairi Məmməd Arazın qələmindən çıxmış və məşhur zərbül-məsələ çevrilmiş “Vətən daşı olmayandan olmaz ölkə vətəndaşı” misraları daşla Vətən və vətəndaşlıq arasında bərabərlik işarəsi qoymağa gətirib çıxarmışdır. Sözün geniş mənasında Məmməd Araz özü də ana torpağın, Vətən daşlarının vətəndaş tərənnümçüsüdür. Artıq etiraf etmək mümkündür ki, bənzərsiz ədəbi xidmətlərinə görə, əbədiyyət qazanmaq mənasında o “daş ayaqlı, daş əlli” bir insan-qaya obrazı səviyyəsinə yüksəlmişdir. İlk şeir dəftəri sal daşlar olan Məmməd Araz hazırkı mərhələdə milli şeirimizin möhtəşəm, uca və məğrur “vətən daşdır”. (6, 6)

Altmışıncıların yaratdığı poetik tarix əsl və yüksək bədii həqiqət meyarlarına cavab vermək nöqteyi-nəzərindən əvvəlki nəsillərin, xüsusən, 30-50-ci illərin ədəbi təcrübəsindən fərqlənirdi. Milli keçmişə və tarixə obyektiv münasibət, doğma tariximizin realist obrazını yaratmaq ehtirası məşhur pleyadanın yaradıcılığını səciyyələndirirdi. Vətən və Xalq kimi möhtəşəm obrazların realist məzmununu isə milli ideal və anti-ideal meyarlarına istinad edən bədii təhlil müstəvisində reallaşdırmaq mümkündür. Çünki bugünkü həyati proseslər, yəni çağdaş tarix kimi keçmişlər də, yaxın və uzaq tarixlər də milli ideal və anti-ideal müstəvisində cərəyan etmişdir. Altmışıncıların kəşf və bir daha təsdiq etdikləri mühüm poetik həqiqət də məhz bundan ibarət idi; istər çağdaş, istərsə də tarixi həqiqətlər təkcə milli amal və idealların inikası kimi təqdim edilə bilməz. Poetik tarixin bədii dəyərini və əbədiyyətini isə onun məhz bu tələblərə nə dərəcədə və hansı səviyyədə uyğunluğu şərtləndirir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Rza X. Ömürdən uzun gecələr. Bakı, “Gənclik”, 1982, 152 s.
2. Rza X. Qollarını geniş aç. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1965, 65 s.
3. Qoca F. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyatı, 2004, 248 s.
4. Araz M. Seçilmiş əsərləri. Dörd cildə. I cild. Bakı, “Ozan” nəşriyyatı, 2003, 348 s.
5. Araz M. Seçilmiş əsərləri. Dörd cildə. II cild. Bakı, “Ozan” nəşriyyatı, 2003, 332 s.
6. Həbibbəyli İ. Xalq şairi Məmməd Araz. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1999, 160 s.

**Яшар Гасымбейли**

### **Современная поэзия и этно-эпическая история**

#### **Резюме**

В статье «Современная поэзия и этно-эпическая история» речь идёт о ряде произведений народного поэта Мамеда Араза, в частности, на примере стихотворения «Минуя меня поранила брата...» говорится о новом видения образа народа в поэзии. Подчеркивается значение этого стихотворения в формировании взглядов на народ и отношения к нему поколения шестидесятых. Показывается значение стихотворений, рассматривавших и воспевавших образ народа с новых позиций, в возоблении эстетического мировоззрений эпохи.

## Modern poetry and ethno-epical history

### Summary

The article “Modern poetry and ethno-epical history” deals with some works where analysed the image of the people and motherland, especially the poem “Passed from me and touched to my brother...” by the great poet Mammad Araz. The significance of this poem as the pattern to show the attitude to the generation of the 60<sup>th</sup> years. Here is also shown some poems of Mammad Araz from the new point in the novelty of the aesthetic world outlook of the time.

TÖRƏXANIM RAMAZANOVA  
BDU, magistr  
Azərbaycan

### M.FÜZULİNİN MÜQƏDDİMƏLƏRİNDƏ SÖZ, ŞEİR VƏ ELMLƏ BAĞLI DÜŞÜNCƏLƏRİ

**Açar sözlər:** *Füzuli, bədii söz, sözün hikməti, şeirdə elmlilik, eşqin və dərdin şeirdə təzahürü*

**Ключевые слова:** *Физули, художественного слова, слово мудрости, наука в поэзии, проявления любви и печали в поэзии*

**Key words:** *«Fuzuli», poetic word, words of wisdom, expression of scientific, love and sorrow in the poetry*

Bədii və fəlsəfi əsərlərində olduğu kimi, divanların dibaçələrində də Füzuli sözə hər şeydən əvvəl, ilahi qüdrətin təzahürü kimi baxır və bəşər tarixinin və mədəniyyətinin ən böyük möcüzələrindən biri sayır. Şairə görə, söz kəlam forma, məna isə məzmun mahiyyətindədir və forma ilə məzmunun vəhdətini sözlə mənanın birliyində görərək yazır:

Söz mənadan asılıdır, məna sözdən hər zaman,  
Bir-birindən asılıdır necə ki, cisim ilə can (1, 12).

Qəsidələr “Divanının” dibaçəsində söz haqqında, daha doğrusu bədii söz haqqında mülahizələrini davam etdirən Füzuli, obrazlı şəkildə dünyanı sədəfə, insanı bu sədəf içərisindəki qiymətli gövhərə, sözü isə bu gövhərin ən şərəfli cövhərinə bənzədir:

Hər şeydən yüksəkdir sözün məqamı.  
Hər yerdə sevərlər sahib kəlam,  
Sözün vəsfi mənim hünərim deyil,  
Sözün qiymətinə söz yox, yəqin bil (2, 14).

Nizami Gəncəvi “Yeddi Gözəl” əsərində sözün tərifi və hikməti başlığı altında yazırdı:

Tanrı yaratmışsa hər nə, yaxşı bax,  
Sözdən başqa bir şey yaşamayacaq.  
İnsanın qalacaq sözü yadigar,

Yeldir yerdə qalan başqa hər nə var (3, 40).

Farsca divanının dibaçəsində Füzuli yenə də sözün qarşısında öz heyrətini bildirməkdən yorulmayaraq yazır:

“Allah Allah! Mənalər necə bir xəzinədir ki, xilqətin əvvəlindən bəri istər şəriətə tabe olanlar, istərsə də həvavü həvəsə uyanlar bir –birinə əks olan məzhəb və görüşlərin doğru və ya yanlış hökmlərini ifadə etmək üçün onları sərf edirlər, yenə də qətiyyənlə pozulub əksilmir, kəlam(söz)necə bir səpdır ki, o xəzinənin dürləri dənə dənə bu sapa elə bir nizamla düzülür ki, heç bir məna onsuz sürət ala bilmir.. (4, 12).

Füzuli qəzəlində də sözə yüksək qiymət verildiyini görürük:

Xəlqə ağzın sirrini hər dәм qılır izhar söz,  
Bu nə sirdir kim, olur hər ləhzə yoxdan var söz  
Artıran söz qədrini sidqilə qədrin artırır.  
Kim nə miqdar olsa, əhlin eylər ol miqdar söz (5, 151).

Füzuli qələmindən çıxan sözlər dərin mənalarla zəngindir ki, bu da Füzulini həmişə başıuca edir. Füzuli həm elmi, həm də poetik biliyə malik olduğunu farsca divanının dibaçəsində göstərmişdir:

Mən gözəl bir süfrə açdım sözdən əhli-aləmə,  
Onda min zövq artıran hər dürlü nemət düzmüşəm.  
Süfrəmə hər bir qonaq gəlsə, xəcalət çəkmərəm  
Fərqi yox, ya türk gəlsin, ya ərəb, yaxud əcəm  
Kim gəlir gəlsin, aparsın hər nə istər xatiri,  
Qurtaran nemət deyil, süfrəmdən olmaz heç nə kəm (6, 5) .

Füzuli sözlərdən incitək istifadə edərək elə nemətlər yaratmışdır ki, bu nemətlərdən dadan hər bir kəs milliyətindən asılı olmayaraq zövq alır.

Farsca divanının dibaçəsində Füzuli şeirin özünü də elm sayır və bu elmin sirlərinə yiyələnmək yolunda yorulmadan çalışmaq, çox-çox əziyyətlərə qatlaşmaq lazım olduğunu vurğulayır:

İstəsən çatmaq kəmalın övcünə, qıl səy kim,  
Etməsin məğbun səni naqislik ilə himmətin.  
Olma qane elmdə hər rütbəyə çatsan da, bil,  
Səyin artdıqca bu yolda artacaqdır qiymətin. (7, 14).

Bil ki, şeir fəziləti də ayrı bir elmdir və kamal növlərindən mötəbər növdür. Bunu inkar edənlər onun zövqünə vaqif olmayanlar və şeir söyləməyə qadir olmayanlardır.

Şairin tarix, tibb, nücum, həndəsə elmlərini və s. dünyəvi elmləri, xüsusən məntiq və fəlsəfəni dərinləndirən bildiyini əsərləri aydın sübut edir. Şairin “Mətləül-etiqađ” adlı əsərində qədim yunan fəlsəfəsindən bəhs etməsi, Platon, Aristotel, Heraklit və s. qədim yunan filosoflarının əsərlərindən misallar gətirməsi onun öz əsrinin alim bir şəxsiyyəti olduğunu təsdiq edir.

Akademik Həmid Araslı da yazırdı: “Yazıçı məktəbdə aşiqanə şeirlər yazmaqla bərabər, elmsiz şeirin yüksək qiyməti olmayacağını düzgün müəyyənləşdirərək öz mütaliəsi sayəsində elmin bütün sahələri ilə tanış olmuş, dövrünün ən alim, hərtərəfli inkişaf etmiş sənətkarları kimi şöhrətlənmişdir. (8, 95).

Şair fəlsəfi traktatı olan “Mətləül-etiqađ” əsərində də bu məsələlərə toxunmuşdur. Füzulinin zəngin elmi biliyi onun məhz belə bir traktat yaratmasına səbəb olmuşdur. Bu traktatda insani varlığın mövcud olma səbəbindən tutmuş bir sıra fəlsəfi suallara cavab tapmaq olar. Əsərin birinci fəslində şair yazır: Filosoflardan bəziləri demişlər: “Elm öyrənən (şəxsin) daxil aləmində öyrənilənə (obyektə) tam uyğun bir surətin hasil olmasıdır” Müxtəlif elm sahələrinin şeirə gətirilən məqamları Füzuli şeirinin baş məqsədi deyil, əlavə bəzəyi idi. Əslində bu məqamlar şeirin qida mənbəyi idi. Belə elmi və həyatı faktlara Füzuli önəm verdiyindən tez-tez müraciət edirdi. Çünki Füzuliyə görə, şeir təkcə qulaq oxşayan, könül açan sənət deyil, bilik və savad öyrədən bir zehni sahədir. Şair farsca divanının dibaçəsində “Uşaq vaxtımda ki, dünya karxanasına arxayın göz gəzdirdim və bilik gözəlini sevib-seçdim, bu sevgi əsnasında hərdən fitri həvəs mühərriki istedadımın üzünə nəzm məhəbbəti qapılarını açırdı, amma bilik cəhdi qeyrəti məni çəkindirirdi ki, bu gözəl sevimli olsa da, elmi yetkinlik qazanmağa mane olduğu üçün yaxşı deyil” (9, 14). Göründüyü kimi şair, nəzmin əsl şeirə çevrilməsi üçün biliyin vacibliyinə diqqətli çəkir. Əsl bədii yaradıcılıq üçün elmi istedad mütləqdir, təkcə bədii yaradıcılıqdan yararlanmaqla şeir yazmaq şair üçün kifayət deyildir. Füzuli də məhz elmi şeir üçün zəngin elmi nailiyyətlərə yiyələnməyə təvəqqe etmişdir.

Bildiyimiz kimi qəzəl orta əsrlər ədəbiyyatında aparıcı janr olmuşdur. Hər bir şairin yaradıcılığında qəzəlin nümunələrinə rast gəlmək olurdu. Füzuli də qəzəlin gözəl nümunələrini yaratmaqla yanaşı, həm də onun tərifini nəzmlə ifadə etmişdir. Belə ki, onun türkcə divanının dibaçəsində qitəyə nəzər salaq:

Qəzəldür səfəbəxşi-əhli-nəzər  
Qəzəldür güli-bustani-hünər  
Gəzəli-qəzəl seydi asan degil,

Qəzəl münkiri əhli-irfan degil  
Qəzəl bildirir şairin qüdrətini,  
Qəzəl artırır nazimin şöhrətini(10, 30).

Deməli, qəzəlin məzmununu zövqbəxş olmalı, oxucunun ürəyinə yatmalı, ruhunu oxşamalı, məzmunca daha dərin və aydın, formaca sadə, gözəl və təsirli olmalı, yaxşı anlaşılmalı, xalqın məhəbbətini qazanmalıdır.

Şairə görə şeir yazmağı bacarmayanlar gərək yazmasınlar ki, pis əməl sahibi olmasınlar. Füzuli səlafi Nizamidən fərqli olaraq, dərdi və kədəri şairliyin qayəsi hesab edir. Zövqü-səfa axtarmaqla deyil, möhnət yükü çəkməklə şeir yazanların şeir yarışında qalib olacağını vurğulayırdı. Aşağıdakı qitədə möhnət yükü çəkənlərin cəfasını Füzuli belə izah edir:

Kim sərin çeşmə başında əyləşir,  
Çöldə avarə gəzən Məcnunun dərdu möhnətin,  
Dərdimiz hardan əyan olsun bizim dərdsizlərə  
Dərddilər yaxşı bilir aləmdə dərdu qiymətin (11, 20).  
Nəsimi yaradıcılığında da ifadə olunmuşdur:  
Çəkməyən eşqin bəlasın, görməyən hicrin qəmin  
Dərdu dərmanısızdır anın, çarə yox dərmanına.(12, 19).

Həqiqətən, Məcnun olmadan eşq dərdu anlamaq mümkün deyildir. Aşıqın dərdu aşıq ancaq anlar fikri təkcə Füzuli yaradıcılığında deyil, digər klassiklərimizin də yaradıcılığında vurğulanır. Həqiriyyə görə, eşq ələmlərin sərmayəsidir. Poemada çobanla mükəlimədə aşıqın dilindən verilən 3 beyt şeir daha çox Həqirinin ürək sözləridir:

Xər nə bilsun necə olur dərdu-eşq  
Torpağa həmvar edir xər nərdu-eşq

Ey driğa, olmadın eşq ilə məst  
Həqqi bilməzsən olubsan bütperəst

Haqq yolunda çünki aşıq olmadın,  
Bütperəstsən, çünki sadıq olmadın.(13, 65).

Sabir Əliyev Füzuli şeirlərində olan dərdu ali dərdu kimi qəbul edir və qeyd edir ki, bu dərdu bəşəri dərddir, ictimai dərddir, bu dərdu, insanın maddi və mənəvi dünyasının faciəsidir, iztirab və inqilab qayğısı, başsız inkişaf təşvişi, ictimai təkəmul və tərəqqi əndişəsi, cəmiyyət müşkülü, ümumxalq kədəridir ki, müəllif bunların həllini “peyğəmbərlərdən və övliyalardan sonra ən sadıq tairə olan” şairlərə həvalə edir. Füzulinin etiqadınca dərdu şeir-ictimai mənəli şeirdir. Şairin ifadəsindəki dərdu anlayışı bütünlüklə ictimai ruh anlayışının ifadəsidir.”(14, 41). Leyli və Məcnun poemasında Məcnunun dərdu cəmiyyət anlaya bilmir, çünki bəşəriyyət bu dərdu anlaya biləcək vəziyyətdə deyildir. Füzulinin fikrincə, şairlik istedadı insanın varlığına Allah tərəfindən nəqş olunmuşdur, Allahın köməyi olmadan “kəməli-şeir kəsbi” qeyri-mümkündür, nəzm təbi məhz Allahın lütfüdür:

Zəhi sani ki, lövhi-canə kilki-hüsni-tövfiqi  
Əzəldən iqtizayi-nəzmi canpərvər rəqəm qılmış  
Kəməli şeir kəsbi mümkün olmaz bimedədə ondan,  
Ona minnət ki, təbi-nəzm lütf etmiş, kərəm qılmış.(15, 26).

Hələ Aristotel “Poetika” əsərində yazırdı ki, şairin vəzifəsi həqiqətən olub keçənlərdən deyil, ola bilən şeylərdən, daha doğrusu, ehtimala və ya zərurət görə mümkün ola bilən hadisələrdən bəhs etməkdir. Şair vəzn yaradıcısı olmaqdan daha çox fabula yaradıcısı olmalıdır, çünki o, təqlidi təsvir gücünə görə şairdir və o, hərəkəti təqlid edir. O, hətta həqiqətən baş vermiş əhvalatları əks etdirməli olsa belə, yenə şair olaraq qalır, zira heç nə mane olmur ki, həqiqətən baş vermiş hadisələrin bəziləri özləri də ehtimal və ya imkan daxilində olsun; şair bu mənada həmin hadisələrin yaradıcısıdır.(16, 35-36).

Farsca divanının dibaçəsində şair qitədə:  
Şeir zövqündən olmayan agah.  
Əhli-nəzmi məzəmmət əyləməsin  
Kəndi cəhlinə etiraf etsin,  
Hər kərəmətə sehr söyləməsin(17, 30).

Şair şeir zövqündən bixəbər, cahil kəslərin şairləri pisləməsini qınayır. Və göstərir ki, onlar başqalarının eyiblərini görməkdənsə, öz eyiblərini bilsinlər.

Füzuli farsca divanının müqəddiməsində özündən şeir yazmağı istəyən bir dostuna: -Ey sevgili dostum! Şeirin bir çox alət-məziyyətlərə ehtiyacı var. Alətsiz sənətə başlamaq çətindir. Bu işlə məşğul olan və bu çölü keçib-gedən qədim şairlər gözəl xasiyyətli sultanların iltifatına məzhər olmuşlar, zövq sahibi olan böyük adamlar ilə oturub-durmuşlar, cənnət kimi bağçalarda gəzib-dolaşmışlar, gözəl nəğmələr dinləmişlər, ay kimi gözəllər görüb onlarla vaxt keçirmişlər. Xoşbəxtlik içində kamal fənninin zirvəsinə çatmışlar.(18, 15). Şeir yazmağın asan olmadığını söyləyən sənətkar şeirin özünəməxsus qayda-qanunları olduğunu söyləyir. Yüksək zövqlü şairlər sultanların zövqünü oxşayan şeirlər yazmışlar. Onlar təkcə şeir yazmaqla kamala çatmışlar.

### **Ədəbiyyat:**

- 1.M.Füzuli.Əsərləri. III cild.Bakı-2005
- 2.M.Füzuli.Əsərləri. IV cild.Bakı-2005
- 3.N.Gəncəvi.Əsərləri. Bakı-2004
- 4.M.Füzuli.Əsərləri. III cild.Bakı-2005
- 5.M.Füzuli.Əsərləri. I cild.Bakı-2005
- 6.M.Füzuli.Əsərləri.III cild.Bakı-2005
- 7.M.Füzuli.Əsərləri. III cild.Bakı-2005
- 8.H.Araslı.Böyük Azərbaycan şairi Füzuli.1958
- 9.Füzuli.Əsərləri. IIIcild.Bakı-2005
- 10.M.Füzuli.Əsərləri. I cild.Bakı-2005
- 11.M.Füzuli.Əsərləri. III cild.Bakı-2005
- 12.Nəsimi.Seçilmiş əsərləri.I cild.
- 13.H.Təbrizi.Leyli və Məcnun çapa hazırlanmış mətn.1958
- 14.Sabir Əliyev.Füzulinin poetikası.Bakı -1986
- 15.Füzuli.Əsərləri.Bakı-2005
- 16.Aristotel.Poetika.Bakı-2006
- 17.M.Füzuli.Əsərləri. I cild.Bakı-2005
- 18.M.Füzuli.Əsərləri. III cild.Bakı-2005

**Тореханум Рамазанова**

### **Мысли о словах, стихах и науках в оглавлениях Физули**

#### **Резюме**

Физули проживший в 16 веке и на сегодняшний день затрагивает темами вкус читателей, очаровывает словами своих читателей. Физули давал большое значение смыслу слова В оглавлениях его дивана, кроме своей биографии, он изложил мысли о словах, поэзии и об искусстве. В статье эти вопросы были уточнены.

Ключевые слова: «Физули», художественная словестность, мудрость в Слове, научность, любовь и печаль в поэтике.

**Ramazanova Torexanum**

### **Think of Fuzuli in his forewords about words,poetry and science**

#### **Summary**

Fuzuli who lived in the 16-th century touched the issues like the taste of readers now too and enraptured his readers with his sayings.Fuzuli gave high value to the so-called meaning.His autobiography as well as his sayings,poems and opinions about literature were given in his prefaces.These issues are clarified in this article.

## M.Ə SABİRİN S.Ə.ŞİRVANIDƏN BƏHRƏLƏNMƏ ÜSULU

**Açar sözlər:** *poeziya, proza, texnika, səhnə, tur*

**Ключевые слова:** *поэзия, проза, техника, сцена, тур*

**Key words:** *poetry, prose, poetry, technique, stage, tour*

Müşahidələr göstərir ki, M.Ə.Sabirin klassik irsdən bəhrələnməsi, onlardan istifadə üsulları çox müxtəlifdir; o, ustaların poetik deyim tərzlərini, təsvir və ifadə üsullarını zamana uyğunlaşdırır, müəllif mövqeyində dəyişiklik edir, lirik qəhrəmanlar gah fədakar adamlara, gah da satirik tiplərə çevrilirlər, qəhrəmanın “məşuq”u, “sevgili”si mahiyyətə dəyişdirilir, lirik dialoq və monoloqlar satirik və yumoristik şəklə salınır, bəzi hallarda şikayət və giley-güzar yeni “aşiq”in fədakarlığının təsdiqinə yox, onun daxili eybəcərliyinin ifşasına, və ya ətalətinin tənqidinə xidmət edir və s. Bütün bu çoxçalarlı təsvir və bədii təqdimat üsulları nəticəsində Sabirin surətlər aləminin zənginliyi təmin edilmiş olur. Sabirşünas alim, professor A.Bayramoğlu, görünür məhz bu keyfiyyəti nəzərdə tutduğu üçün Sabirin ədəbi qəhrəmanlarının və satirik tiplərinin sayının onun əsərlərinin sayından çox olduğunu bildirir. Bu münasibətlə o, yazır: “Sabirin satirik ifşa üsulları dialoqlarla, qarşı tərəfə müraciət şəklində giley-güzarla, bəzən öyüd-nəsihətlə olur. Müşahidələr göstərir ki, bu üsulların da hər birini tipin xarakteri, mövzuya uyğun seçilən fikrin ifadə forması müəyyənləşdirir. Məsələn, “Əhvalpürsanlıq, yaxud qonuşma” satirasındakı...baş-başa verən ictimai tiplərlə, “Bura say!” satirasındakı Zilli Soltanla camaatın dialoqunu, “Vah, bu imiş dərsi-üsuli-cədid?”-deyən köhnəlik tərəfdarı ilə “Çatlayır, Xanbacı qəmdən ürəyim”-deyə giley edən avam qadının danışıqını eyniləşdirmək olmaz. Eyni zamanda “Millət necə tarac olur, olsun, nə işim var?”-deyən satirik tiplə “Mən bilməz idim bəxtdə bu nıkbət olurmuş”, deyənləri yan-yana qoymaq mümkün deyil. Çünki onların hər birinin öz siması, öz düşüncəsi, öz danışıq tərzı var.

Sabirin “Səttarxana” şeiri ilə Məhəmmədəli şaha həsr etdiyi “Doğrudan, Məmdəli, qeyrət həlal olsun sənə!” satirası arasındakı fərq milli azadlıq qəhrəmanı Səttarxanla despotluq nümunəsi Məhəmmədəli şahın arasındakı fərq qədərdir” (1, 28).

Bütün bu zənginliklər təkcə həyatdan gəlmirdi. Onlara verilən yeni rənglər həm də klassik sənətkarların ədəbi irslərində əsrlərdən bəri formalaşmış gələn təsvir və təhkiyə üsulundan, obrazların daxili aləmindən qidalanırdı. Sabir sanki həyatda qarşılaşdığı ictimai tipin, sosial problemin hər birinə nəzər saldıqda klassik əsər və ya onların qəhrəmanlarından biri gəlib onun gözünün qabağında dururdu. Beləliklə, “köhnə” qəhrəman yeni biçimdə dilə gəlib danışırdı. Bütün bunlar tarixiliklə novatorluğun qovuşmasına, bir-birini tamamlamasına səbəb olurdu. Məsələn, bildiyimiz kimi, “Əkinçi” qəzeti abunəçi qıtlığı problemi ilə qarşılaşanda S.Ə.Şirvani ona dəstək vermək, həmvətənlərini qəzetə abunə olmağa çağırmaq məqsədi ilə “Qəzet nədir?” adlı bir şeir yazmışdı. Həmin şeirdə qəzetin əhəmiyyətini gözdən salmağa çalışan, texnikanın inkişafının guya, şeytan əməli kimi insanlara ancaq zərər vuracağını sübut etməyə səy göstərən, əslində isə, tərəqqi və inkişafın yalnız özü kimi xalqın cahilliyində mənafeyi olan zümrələrin isti aşına soyuq su tökəcəyini başa düşdüyü üçün narahatlıq keçirən tiplər tənqid atəsinə tutulmuşdur. Həmin tip yeniliyə, elm və texnikaya bu cür qarşı çıxır:

Nəyə lazımdı bizlərə maşın,  
Nə üçün xalqın aldadır başın.  
Babamız görməmişdi maşın işi,  
İngilis kimi tovlayır bu kişi  
...Biz məgər bilmirik taxıl biçmək,  
Nəyə lazımdı maşın öyrənmək.  
Şuma vacibdü çünki beş cüt kəl...  
Biçinə çin gərəkdı, xırmana vəl...(5, 88)

Göründüyü kimi, bu satirik tip “Əkinçi” qəzetinin kənd təsərrüfatına, məişətin digər sahələrinə texnikanın tətbiqini, kустar üsulla məhsul becərməyin səmərəsiz olduğunu yazmasına qarşı çıxıb xalqı dədə-baba qaydası ilə yaşamağa çağırır. K.Mir Bağırovun yazdığı kimi:

“Seyid Əzimin dilləndirdiyi bu tipin danışığı, Sabirin “Nədamət və şikayət” şeirindəki avam qadının danışığını xatırladır.

...Neyliyirdim bəzəyi, ya düzəyi?  
Dama-divarə yapardım təzəyi!  
...Nə bilirdik nə zəhrimardı kitab?  
Biz olan evdə haçan vardı kitab?  
Büsbütün gül kimi insanlarıdıq,  
Nə müəllim və nə dərslər anlarıdıq (5, 88).

Hər iki tip sanki avam bir ailədə tərbiyə almış bacı-qardaşdır” (5, 88).

Bizə belə gəlir ki, “Qəzet nədir?” şeirindəki tiplə “Nədamət və şikayət” (Çatlayır, Xanbacı, qəmdən ürəyim) satirasının qəhrəmanı bir-birinə bənzəsə də, eyni vəziyyətdə deyillər; Seyid Əzimin qəhrəmanı “Əkinçi” qəzetinin təbliğ etdiyi yeniliklərə qarşı çıxırsa, özü də bu yenilik onların məişətinə hələ daxil olmayıbsa, Sabirin qəhrəmanı artıq yeni həyat tərzinin içindədir. Ona görə də onun şikayətləri daha kəskin və yangılıdır. Yəni bu qadın qəhrəman gəlin getdiyi ər evindəki yeni yaşam tərzini ilə heç cürə barışa bilmir. Ona görə də ötən günləri, ata evindəki “xoşbəxt” anları xatırlayır və bu həsrətlə alışıb-yanır. Burdan görünür ki, kitab, dərslər, dəftər-qələm artıq cəmiyyətə daxil olmuşdur. Ona görə əsərin qəhrəmanı həmin yeniliyə qarşı çıxmaq imkanından məhrumdur. Olsa, olsa bu yeniliyin onun psixologiyası üçün uyğunsuzluğundan, özünün atəşə düşdüyündən, düşüncəsinə görə ağlar vəziyyətindən dad-fəryad qoparır. Sabirin qəhrəmanından fərqli olaraq S.Ə.Şirvaninin qəhrəmanı, qeyd etdiyimiz kimi, hələ ancaq adını eşidib, özünü görmədiyi yeniliyin qarşısını almağa çalışır.

Göründüyü kimi, M.Ə.Sabir öz ustadının əsərindən formanı götürsə də, onun qəhrəmanı, dövrə, zamana uyğun olaraq, tamamilə yeni tarixi-ictimai şəraitdə təsvir və təqdim edilmişdir. Bu da əsərin və qəhrəmanının orijinallığını və yeniliyini təmin etmişdir. Sabir öz sələfinin keçmiş qəhrəmanının yalnız danışığı tərzini, yenilik qarşısındakı sosial-psixoloji mövqeyini əsas almış, ancaq həmin qəhrəmanın xələfini tamamilə yeni biçimdə, yeni vəziyyətdə və bir qədər fərqli tərzdə təqdim etmişdir. Fərqli tərz deyəndə biz yuxarıda göstərdiyimiz kimi, Seyid Əzimin qəhrəmanından fərqli olaraq Sabirin qəhrəmanının artıq yeni yaşam tərzinin içində düşdüyünü, ər evindəki həyatı qəbul edə bilməyib, çıxılmaz vəziyyətdə qalaraq, nalə çəkdiyini nəzərdə tuturuq.

M.Ə.Sabir öz ustadının təkcə keçmiş qəhrəmanını yeni tərzdə, yeni ruhda danışdırmır. Eyni zamanda onun tipi öz danışığı ilə ifşa etmək üsulunu da davam və inkişaf etdirmişdir. Bu haqda K.Mirbağırov yazmışdır. “Sabir Seyid Əzim yaradıcılığının şəkli xüsusiyyətlərindən də çox şey öyrənmişdir. Tənqid hədəfini öz sözləri ilə ifşa etmək xüsusiyyəti əvvəlki satirik şairlərimizdə olmamışdır. Bundan birinci dəfə Seyid Əzim istifadə etmişdir. Satira atəşinə tutulan mənfi tipin nitqi onun mənəvi aləmi haqqında aydın təsəvvür yaradır” (5, 88).

Ancaq, doğrudur, tipi öz dili ilə ifşa etmək üsulu poeziyada S.Ə.Şirvaniyə aid olsa da, bədii fikirdə bu üsul M.F.Axundzadəyə məxsusdur. Bu məsələdən bəhs edərkən görkəmli alim, akademik Tofiq Hacıyev göstərir ki, “Sabir üslubunu əslində Axundov (M.F.Axundzadə-U.Q.) başlamışdı. Bu cəhətdən, demək olar ki, Axundov Sabir üçün müəyyən mənada tarixi başlanğıcdır. Sabir özünün ilk ideya-üslub təkanını məhz buradan (M.F.Axundzadədən, onun yaradıcılığından -U.Q) alır; Sabirin ilk hərəkətverici qüvvəsi məhz Axundov başlanğıcıdır. Onun xəlqiliyini, realizmini şeirdə həqiqi demokratizmə çevirən, satirik üslubunu poeziyada reallaşdıran da məhz Sabir oldu” (3, 87-88).

Alim öz fikrini əsaslandırmaq üçün bildirir ki, M.F.Axundzadə ilə M.Ə.Sabir ayrı-ayrı janrlarda, yəni biri əsas etibarlı ilə komediya və bədii nəsrə, digəri isə poeziyada məşhur olsa da, bu, onların üslub yaxınlığına mane ola bilmir. Çünki eyni, oxşar təsvir üsulunu müxtəlif janrlı əsərlərdə tətbiq etmək olar və ədəbiyyat tarixində belə hallar mövcuddur. Eyni ilə də eyni janrlı əsərlərdə fərqli təsvir üsulu vardır. T.Hacıyev öz fikrini belə ifadə edir. “Üslub birliyi və ya yaxınlığı üçün janr ölçü deyildir. Eyni bədii janrla müxtəlif ədəbi üslubda yazmaq mümkün olduğu kimi, müxtəlif janrdakı, lakin eyni üslubda yazmaq da tamamilə mümkündür və geniş yayılmış haldır. Bu cəhətdən Axundovla Sabirin müxtəlif janrlarda yazması onların üslub birliyini zərərcə də olsa kölgələndirə bilmir... Əgər buna qalsa, onda bir-birinə ən yaxın olan

Mirzə Cəlillə Mirzə Ələkbər də üslubca başqa-başqa sənətkarlar oldular. Halbuki mollaşırddinçilər özləri də müxtəlif janrlarda yazırdılar və ya əksinə, Seyid Əzim də, Zakir də satirik şeirlər yazmışlarsa da, üslubca Sabirdən ayrılırlar” (3, 88).

T.Hacıyev M.F.Axundzadə ilə M.Ə.Sabirin bu üslub yaxınlıqlarını onların ideya və əqidə yaxınlıqları, yaradıcılıq metodunun eyniliyi ilə əlaqələndirib göstərir ki: “Ədəbi simaların yaxınlığı birinci növbədə, ideya və əqidə yaxınlığında və həyat həqiqətinə baxış meylinin (yaradıcılıq metodunun) uyğunluğundadır. Bu keyfiyyətlərin ümumiliyi göstərir ki, Sabir ideya cəhətdən olduğu kimi, üslubca da Axundovun bilavasitə varisidir” (3, 88).

Akademik T.Hacıyev M.Axundzadə üslubu ilə Sabir üslubunun yaxınlığını, sələf-xələflik əlaqəsini onların tipləri öz danışıqları ilə ifşa etmək üsulunda görür. Fikrinə misal olaraq M.F.Axundzadənin “Hekayəti-mərdi-xəsis” əsərindən Heydər bəyin monoloqunu misal gətirir. Göstərir ki, “...Sabir satiralar ustasıdır. Lakin bu satiralarda şairin ifşa etmək istədiyi tiplər özlərini rüsvay edirlər. Şairə macal vermədən öz eyiblərini faş edirlər. Başlıca mətləb bunu deməkdən ibarətdir ki, Sabir üslubunda tipi öz dili ilə ifşa etmək M.F.Axundovdan (Axundzadədən -U.Q.) gəlir. Mirzə Fətəlinin komediyalarında və “Aldanmış kəvakib”ində də, Sabirin satiralarında da ifşa belə gedir: müəlliflər qüdrətli əllə bədii tiplərin gicgahlarından sıxırlar, bu zərbəyə tablamayan tiplər dərhal onların (Mirzə Fətəlinin və Sabirin) bütün suallarına cavab verirlər. Bu cavablar səhihdir, heç bir əgər-əskikliyi yoxdur. Lakin bu tiplər vicdanlı, doğrucul insanlar olduqları üçün yox, yalan danışdıqca gicgahlarındakı barmaqların daha da kilidlənəcəyindən və gözlərinin öz hədəqəsini açacağından qorxduqları üçün düz danışırlar və beləliklə də şəxsi və ictimai qüsurlarını öz dilləri ilə açmış olurlar” (3, 89).

M.F.Axundzadənin həm komediyalarında, həm də nəsr əsərində tiplərin öz dilləri ilə ifşası üsulu barədə akademik Feyzulla Qasımzadə isə yazmışdır: “Povestdə (“Aldanmış kəvakib” nəzərdə tutulur-U.Q.) mənfi tiplər, onların eybəcər simaları, ədibin komediyalarında olduğu kimi, öz sözləri və hərəkətləri ilə ifşa edilir” (4, 327).

Bütün bu göstərilənlərdən bir daha aydın olur ki, M.Ə.Sabir satirik tipi onun öz sözləri ilə ifşa etmək üsulunu seçərkən öz sələflərindən, klassik sənətkarlardan bəhrələnmişdir. O, M.F.Axundzadənin və S.Ə.Şirvaninin təcrübələrinə arxalanmışdır. Lakin, elmi ədəbiyyatda da göstəriləndiyi kimi, yaradıcılığının bütün məqamlarında, o cümlədən, klassik irsdən bəhrələndiyi zaman Sabir heç vaxt təkrara, təqlidə yol verməmiş daim orijinal yazı tərzini nümayiş etdirmişdir. Bu haqda professor Mir Cəlil Paşayev haqlı olaraq yazmışdır: “Böyük şair həmişə, hər yerdə qələmə aldığı ictimai səhnələrə ən münasib və müvafiq söz, ifadə və formalar tapır. Şeir yaradıcılığında həyat həqiqətinə, ictimai ideal uğrunda mübarizə məqsədinə səcdə edən Sabir köhnə şeirin bütün köhnə forma və normalarını vurub dağıtmaqdan qorxmur, yeni təsəvvür və yeni düşüncəyə yeni söz və yeni ifadə üsulu gətirməyi şairin və şeirin mühüm vəzifəsi sayır” (2, 161).

M.Ə.Sabirin özünün poeziya sələfləri ilə, o cümlədən, Seyid Əzimplə canlı ünsiyyəti də onun yaradıcılığına təsirsiz qalmamışdır. Şairin tərcümeyi-halından məlumdur ki, o, S.Ə.Şirvani ilə bəzən şeirləşmişdir. Öz ustadının ona təqdim etdiyi mənzum əsərinə elə nəzmlə də cavab yazmışdır. Bu cür şeirləşmənin biri haqda A.Səhhət belə məlumat vermişdir:

“Seyidin (S.Ə.Şirvaninin-U.Q.) bu qəzəlinə ki, mətləi-ati ilə başlayır:

Ey məh, bilirəm fitneyi-dövrən olacaqsan,

Ey qaşı hilalım, məhi-taban olacaqsan” (6, 256).

cavab olaraq bir neçə şeir deyib göndərir ki, o şeirlər bunlardır:

“Sən pir- cahandidəsən, ey Seyyidi-sərkar!” və s. (7, 258)

S.Ə.Şirvaninin M.Ə.Sabirə yazdığı qəzəldə onun öz şagirdinin parlaq gələcəyinə çox böyük inam ifadə edilmişdir. Böyük şair uzaqgörənliklə bildirirdi ki, o gələcəkdə öz istedadı, şairlik fəaliyyəti ilə “fitneyi-dövrən”, “məhi-taban” olacaqdır. Yəni dövrünün problemlərini aydın, işıqlı bir dillə təsvir edəcəkdir.

Maraqlıdır ki, M.Ə.Sabirin öz ustadına cavabında da onun öz istedadına, parlaq şairlik gələcəyinə böyük bir güvənc və inam öz əksini tapmışdır. Seyid Əzimin qəzəlinin vəzninə, ahənginə və rədifinə uyğun olaraq yazılmış həmin cavab şeirində oxuyuruq:

Sən piri-cahandidəsən, ey Seyyidi-sərkar,

Məndən çək əlin, eyləgilən pir ilə rəftar!

Olmaz sənə qismət dəxi bu dövləti-didar,



Bundan sora hicrimdə ciyərqan olacaqsan! (6, 42)

Göründüyü kimi, zarafatyana yazılmış bu cavabda Seyid Əzim dünyagörmüş ustad bir sənətkar kimi dəyərləndirilir. Eyni zamanda, xatırladılır ki, artıq o, qocalmışdır. Ona görə bundan sonra daha çox qocalarla oturub-durmağa üstünlük versə yaxşıdır. Çünki cavanlıq dövləti ona bir daha qismət olmayacaq. Sabir eyni şuxluqla sözünə belə davam edir:

Aşiq mənə bir mən kimi ziyba gərək olsun,  
Mail gülə bir bülbüli-şeyda gərək olsun,  
Səndə bu işə səbrü şəkiba gərək olsun.

Amma, bilirəm, səbr evi viran olacaqsan! (6, 42)

Sabir bildirirdi ki, bundan sonra o, gərək özü kimi cavan, enerjili və gələcəyi parlaq görünən gənclərlə oturub dursun. Elə cavanlarla ki, içi həyat eşqi ilə dolu olub, meyli güldə olan nəğməkar bülbülə bənzəsin. Şair öz ustadına xatırladırdı ki, yaşlı adamlarda belə bir istək olsa da, cavanlıq enerjiləri getdikcə azaldığı üçün belə məqamlarda hər şeylə barışmalı, səbrli və həyatın diktəsinə qarşı dözümlü olmağa çalışmalıdırlar. Sabir onu da göstərirdi ki, yaşlaşdıqca insan nə qədər müdrik və dözümlü olsa belə, yenə arada kəmhövsələlik edəcək, yəni “səbr evi viran olacaq.” İnsan ömrünün mərhələlərini müdrikliklə və realistcəsinə təsvir etməsi Sabirin gələcəkdə yaradıcılıq yolunun xarakterini də göstərirdi.

Bu şeirləşmələr Sabirin öz dövrünün canlı klassikinə çevrilmiş bir sənətkarla artıq kifayət qədər püxtələşmiş yaradıcılıq ünsiyyətinin məhsulları kimi də qiymətlidir. Həmin şeirləşmənin nəticəsi haqda A.Səhhət məlumat verərək yazmışdır: “Seyid “Xəmseyi-Nizamiyə”ni mütaliə etdiyi halda Sabirin məktubu yetişir. Oxuyub belə cavab yazır: “Nuri-didəm Sabir! Qəzəlimin birinə yazdığın məlih və şirin cavab çox xoşuma gəldi. Hazırda başqa bir şeyə gümanım olmadığından həmin kitabı sənə silə göndərirəm. Yadigari-ustadanəm olmaq şərtilə qəbul edəsiniz və şairlikdə tərəqqi etmənizi arzu edirəm” (7, 258).

Bu məktub və hədiyyə M.Ə.Sabirin istedadına və gələcəyinə ustad xeyir-duası və dəyəri idi. Həmin etimadı o özünün yaradıcılığı ilə yüksək səviyyədə təsdiq etdi.

### **Ədəbiyyat:**

1. Bayramoğlu A. Mirzə Ələkbər Sabir (qısa tərcümeyi-hal). Bakı; Nurlan, 2001, 140 s.
2. Cəlal M. Sabir yaradıcılığında bədii sənətkarlıq. “Azərbaycan” jurn., 1961, № 12, s. 154-165.
3. Hacıyev T. Sabir: qaynaqlar və sələflər. Bakı; Yazıçı, 1980, 174 s.
4. Qasımzadə F. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı; Maarif, 1974, 486 s.
5. Sabir M. Ə. Hophopnamə. Tərtib edən, müqəddimə və şərhlərin müəllifi Məmməd Məmmədov. II cild. Bakı; Şərq-Qərb, 2004, 383 s.
6. Səhhət A. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edən, ön söz və qeydlərin müəllifi: Kamal Talıbzadə. Bakı; “Lider nəşriyyatı”, 2005, 456 s.

**Улдуз Кахраманова**

### **Полезный прием, воспринятый М.А.Сабиром у С.А.Ширвани**

#### **Резюме**

Интересно, что в ответ на эксперта Сабир в свой талант, уверенность и веру в светлое будущее свое отражение в поэзии. Сабир талант и будущее этого письма и дар любви и стоимости кандидатской благословения. Те, с высоким уровнем доверия, он подтвердил свое творчество.

**Ulduz Gahramanova**

### **The S.A.Shirvani's useful reception apprehended by M.A.Sabir**

#### **Summary**

Interestingly, in response to Sabir's expert in his own talent, confidence and belief in a brighter future is reflected in poetry. Sabir talent and future of this letter and the gift of love and the value of the master's blessing. Those with a high level of confidence he has confirmed his creativity.

## 1960-70-ci İLLƏR AZƏRBAYCAN POVESTİ ƏDƏBİ TƏNQİDDƏ

**Açar sözlər:** *povest, tənqid, janr, nəsr, fantastik, ədəbi, struktur*

**Ключевые слова:** *повест, критика, жанр, проза, фантастика, литературная, структура*

**Key words:** *narratyve, criticism, genre, prose, fantasy, literary structure*

Azərbaycan ədəbi tənqidi 1960-1970-ci illər ədəbi mərhələsində nəsrin sənətkarlıq xüsusiyyətlərini təhlil edən tədqiqatlarda miniatur povest janrının inkişafına mühüm diqqət yetirir, müasir nəsr üçün bu səciyyəvi janrın əhəmiyyətini qeyd edir, nasir məharətini və sənətkarlığını təhlilə cəlb etmək üçün miniatur povesti yüksək imkanlara malik janr kimi dəyərləndirir. Ümumiyyətlə, povest janrını, eləcə də 1960-70-ci illərdə daha geniş yayılan miniatur povesti yeni nəsr üçün ən xarakterik janr hesab edən Yaşar Qarayev yazırdı: “Əgər roman həyat materialını tam halda, bütün çeşid və çalar əlvanlığı ilə canına çəkirsə, bəzən isə “əhatə bütövlüyü”, “gerçəkliyin panoram əksi” adı altında süjet, kompozisiya və mövzu pintiliyini kənar gözdən gizlədə (bəzən isə hətta məziyyət kimi qələmə verə!) bilirsə, povestin aynasında bütün bunlar əlin içi kimi görünür. Burada bu formaya xas təhkiyə imkanlarının daxili, təbii məntiqi, xammalın, materialın özü (bir povestlik materialı necə dartıb-uzadasan, bir romanlıq eləyəsən?!) hər cür xalturaya müqavimət göstərir. Məhz “yazıçı peşəsinin texnikası” baxımından da yeni milli povest ədəbi müşahidə üçün geniş meydan açır” (1, 118). Nisbətən tez yazılıb başa çatan, müvafiq həcmi ilə bağlı daha tez çap edilən, sürətlə yayılan və rahat oxunan miniatur povest 60-cı illərdən başlayaraq tənqiddə nasirlərimizin günbəgün marağının artdığı, nəsrin digər janrları ilə müqayisədə intensivliyi, populyarlığı ilə seçilən janr kimi dəyərləndirilmişdir. Bu janrın sözügedən ədəbi mərhələnin nəsrindəki mövqeyini daha dəqiq təsəvvür etmək üçün həmin dönəmin dövrü mətbuatını, xüsusilə “Ulduz” və “Azərbaycan” jurnallarını nəzərdən keçirmək kifayətdir. Miniatur povestin daha çox “Ulduz”un aparıcı janrına çevrilməsi isə ədəbi tənqiddə xüsusi vurğulanır.

Tənqid nəsrin bu çevik və operativ janrının geniş yayılmasını, nəsrin hekayə, roman, yaxud ənənəvi povest janrlarını kəmiyyətcə ötüb keçməsinə obyektiv amillərlə əlaqələndirir. Bəkir Nəbiyevin “Miniatur povest və müasir həyat” adlı tədqiqatında oxuyuruq: “Ümumiyyətlə, povest bir janr kimi ədəbiyyatımızda yeni olmasa da, miniatur povest son illərin ədəbi həyatında bir hadisə kimi yeni və maraqlıdır. Belə düşünmək yanlış olardı ki, miniatur povest yalnız həcmnin xırdalığına görə geniş yayılır. Hərçənd bu özü də az əhəmiyyətli fakt deyildir. Yəni, iti sürət, məlumat bolluğu və elmi-texniki möcüzələr əsrinin qayğısı çox, həvəs və maraq dairəsi geniş olan oxucusu az vaxt sərf etməklə daha çox və rəngarəng bədii aləmlərə qovuşmağa, əlbəttə, biganə deyildir. Lakin miniatur povestin vətəndaşlıq hüququ qazanmasını şərtləndirən iki mühüm əlaməti də var ki, bunları mütləq qeyd etmək lazımdır. Birincisi, o həyat hadisələrinə vaxtında, cəsarətlə müdaxilə edir, müasir mövzulara qətiyyətlə girir. İkincisi isə, hər cür uzunçuluq, sözcülük və təsvir xatirinə təsvirçilik bu janrın ən yaxşı nümunələrinin təbiətinə yaddır” (2, 97). Dövrün ən vacib, aktual məsələlərindən ümumiləşdirmə, tipikləşdirmə keyfiyyəti ilə seçilən yaddaqalan xarakterlər və yığcam təsvirlər əsasında, “şirin təhkiyə” ilə bəhs açmaq, çağdaş sosial problematikası ilə zamanın ruhunu ifadə etmək miniatur povestin əsas xüsusiyyətləri kimi göstərilir. Janrın 60-70-ci illərdəki uğurunu şərtləndirən başlıca keyfiyyət isə onun bədii qəhrəman konsepsiyası ilə əlaqələndirilir.

Tənqid dövrün bir sıra nəsr əsərlərinin müvəffəqiyyətini sırf miniatur povest janrında yazılması ilə əlaqələndirir, bununla da janrın yeni ədəbi mərhələdəki danılmaz əhəmiyyətini nəzərə çatdırırdı. Məsələn, Süleyman Rəhimovun “Kəpəz” əsərində yazıçının “məhz miniatur povest janrını seçdiyi üçün” uğur qazandığı, onun obrazlarının təsvir və tənqid üsulunun yeni, fərqli biçimdə meydana çıxdığı vurğulanırdı. Əzizə Əhmədovanın “Sərin külək” miniatur povesti

də yığcam təsvir və müvəffəqiyyətli obrazları ilə tənqidin diqqətini çəkir. Lakin yazıçının eyni janrdə yazdığı digər əsərində miniatür povestın janr tələblərinin nəzərə alınmaması qeyd edilir. Əzizə Əhmədovanın “Nənəmin dünyası” əsərində janrın hüdudlarının süni surətdə məhdudlaşdırılması, təsvir olunan hadisənin əslində kiçik bir hekayə materialı olması, təsvirin yığcamlığına diqqət edilməməsi, obrazlar haqqında anket məlumatlarını xatırladan yeknəsəq təqdimlərin verilməsi miniatür povestə müraciətin uğursuzluqla nəticələnməsinə yol açan səbəblər kimi göstərilir. İsi Məlikzadənin “Evin kişisi”, “Sağlıq olsun”, Əmir Mustafayevin “Bir ömrün dolayında”, C.Məmmədzadənin “Bərənum” kimi miniatür povestlərində isə mövzu dayazlığı və bununla əlaqədar konfliktin zəifliyi tənqid edilir.

Ədəbi tənqidin İsa Hüseynovun bu janrdə yazılan əsərlərinə münasibəti də maraqlıdır. Bəkir Nəbiyev yazıçının “Saz”, “Tütək səsi” və “Quru budaq” əsərlərini müəyyən hadisə və surətləri, xronoloji ardıcılığı, ümumi məqsədə tabe olması cəhətdən bir-birinə bağlı olan miniatür povestlər hesab edir. Tənqidçi yazıçı məqsədinin aydınlığı ilə seçilən bu əsərlər içərisində “Quru budaq” povestindən “ümidləri doğrultmayan”, İsa Hüseynovun “yaradıcılıq imkanlarından aşağıda” dayanan, bədiilik baxımından “Saz” və “Tütək səsi” ilə “ayaqlaşma bilməyən” əsər kimi bəhs edir, bu uğursuzluğun başlıca səbəbini isə yazıçı rəğbətının mərkəzləşdiyi, lakin az qala sadist kimi təqdim edilən müsbət qəhrəmanın – Şöşü obrazının qüsuru alınmasında görür.

“Saz” və “Tütək səsi” povestləri isə milli ədəbiyyatımızda miniatür povest janrının ən mükəmməl nümunələri kimi dəyərləndirilmişdir. B.Nəbiyev həmin povestlərin janrın tələblərinə hansı səviyyədə cavab verdiyini aşkarlayaraq yazır: “Quru təsvirçilikdən qaçmaq, yığcam yazmaq, xırdaca epizodlar, bəzən isə bir-iki mükəllimə vasitəsilə bədii mətləbi ifadə etmək bacarığı İsanın bu povestlərində aşkar görünən səciyyəvi keyfiyyətdir. Elə yazıçılar var ki, “Saz”ın qaldırdığı məsələnin bədii həllini vermək, İsfəndiyar kişi və Hacı surətlərini yaratmaq üçün ona bir neçə kitab da azlıq edə bilər. İsa Hüseynov isə bu vəzifənin öhdəsindən cəmi üç çap vərəqi həcmində olan bir povestdə müvəffəqiyyətlə gəlmişdir.” (2, 100) Ümumiyyətlə, Bəkir Nəbiyevin İsa Hüseynovun “Saz” və “Tütək səsi” povestləri ilə bağlı qeyd etdiyi müsbət cəhətlər bütövlükdə miniatür povest üçün səciyyəvi hesab olunurdu, bu normalara cavab verməyən əsərlər kəskin tənqid edilirdi.

Salam Qədirzadənin “Sevdasız aylar” miniatür povesti də tənqiddə janrın mükəmməl nümunələrindən biri kimi təhlilə cəlb olunur. Bədii nəsrin lirik və satirik istiqamətlərində istedadını təsdiqləyən yazıçının bu əsəri ədəbiyyatımızda janrın lirik çalarını zənginləşdirən bədii örnək olaraq yüksək dəyərləndirilir.

Tənqidin fantastik janra münasibəti də maraqlıdır. 60-cı illərin əvvəllərində tənqid nəsrin janr yeknəsəqliyini onun üç başlıca nöqsanından biri (digər iki nöqsan mövzu yekrəngliyi və yazıçının həyatla əlaqəsinin zəif olması idi) kimi göstərdikdə, bu məhdudluğu elmi-fantastik, macərə, dedektiv roman və povestlərin yazılmaması ilə izah edirdi. Ümumiyyətlə, bu illərdə janr məsələsinə münasibətdəki qarışıqlıq həmin janrlarla bağlı fikir və mülahizələrdə də öz əksini tapırdı. Çox vaxt tənqid həmin janrların sərhədlərini, janrdaxili özəlliklərini müəyyənləşdirməkdə belə çətinlik çəkirdi.

Milli ədəbi tənqidi narahat edən başlıca məsələlərdən biri isə nasirlərimizin məhz həmin janrlara fəal müraciət etməməsidir. Hələ 50-ci illərin başlanğıcında Məmməd Cəfər elmi-fantastik əsərlərin əhəmiyyətini vurğulayır, bədii nəsrin bu sahədəki boşluğundan narazılığını ifadə edirdi. (3, 129-143) Elçin nəsrin dünya ədəbi təcrübəsinin sınağından çıxmış ədəbi janrlara maraqlı göstərməməsi və tənqidin buna əksərən laqeyd münasibətini belə mənalandırır ki, “bədii nəsr əsasən ifrat “istehsalat prosesi” ilə məşğul olduğu kimi, ədəbi tənqid də “kənar məsələlərə” diqqət yetirməyə vaxt tapmırdı” (4, 325).

Ədəbiyyatımızda fantastik və dedektiv əsərlərin bir sıra dəyərli nümunələri 50-ci illərin ortalarında yazılsa da, 60-cı illərdə bu janrların xüsusi fəallığı ilə seçilməməsi, hətta onların yeni nəsrə yoxluğu təəssüratını yaratması tənqidi ciddi düşündürmüşdür. Ümumiyyətlə, sözügedən janrların ümumittifaq miqyasında geridə qalması müşahidə olunur, onların aktuallığını artırmaq üçün silsilə məqalələr yazılır, ədəbi diskussiyalar, dəyirmi masalar keçirilirdi. Fantastik janra – elmi fantastikaya, ekspressionist fantastikaya milli yazıçılarımızın maraqlı göstərməsində, 60-cı illərin sonlarında, 70-ci illərdə bu janrlarda diqqəti çəkən bədii örnəklərin yaradılmasında həmin məqsədyönlü ədəbi tədbirlər mühüm rol oynamışdır.

Anarın fantastik “Əlaqə” povesti də tənqidi ilk növbədə janr xüsusiyyətləri ilə cəlb edib. Ədəbi-nəzəri fikir əsərdə fantastikanın “şerti - oyunvari” səciyyə daşmadığını, ciddi dramatik səciyyəsi ilə secildiyini vurğulayır. “İnsanı tamamilə öz stixiyasına daxil etmək” istəyən bu qeyri-təbii ahəng və harmoniyaya malik fantastikada qəribə, məchul bir aləm var. Tənqid “Əlaqə” qəhrəmanının tənhalığını şərtləndirən əlaqəsizliyə, ətraf aləmdən təcrid olunmağa münasibət bildirir, Anarın povesti ilə F.Kafkanın “Qüssə” novellası, yaxud X.Kortsarın hekayələri arasında yaxınlıq görür. Lakin “Əlaqə” ilə birbaşa səsleşən, ideya birliyi, bədii qəhrəman yaxınlığı ilə diqqəti çəkən A.P.Çexovun “Qılaflı adam” hekayəsi diqqətdən kənar qalır. Halbuki, “Qılaflı adam” və “Əlaqə” qəhrəmanlarının hər ikisini məhvə sürükləyən səbəb onların özlərini sosial mühitdən, insanlardan təcrid etməsi, mühitlə öz aralarında bir çəpər çəkməsi, süni şəkildə özlərinə qılaf yaratması ilə bağlı idi.

“Əlaqə” povesti məişətdən uzaq, sosial həyatdan sərt şəkildə ayrılan fantastika nümunəsi hesab edilmir. “Bu ekspressionist fantastikada real şəhər, real adamlar iştirak edirlər, amma nə isə elə qəribə bir şey baş verirdi ki adamlar müdhiş vəziyyətlərə düşürdülər... Bu işıqla kölgə arasında tərəddüddən, yol üstündə maneənin, tinin, keçidin, pillənin peyda olmasından yaranan fantastikadır...” (1, 144). Y.Oleşanın fantastik nəsrə dair bu qənaətini Yaşar Qarayev Anarın “Əlaqə”sinə də aid edir, müqavimətə, əngələ reaksiya kimi yaranan, reallığa yabançı olmayan əsəri fantastik povest janrının ən mükəmməl nümunəsi kimi dəyərləndirir.

Anarın bədii nəsrində fantastik üsürlərdən istifadə etməsi tənqidin diqqətindən yayınmamış, “Ağ liman”, “Macal”, “Əlaqə” povestlərinin bu aspekti nəzəri təhlil mərkəzinə çəkilmişdir. Tənqid həmin əsərlərdəki hadisələrin daha canlı, daha düşündürücü təqdimində fantastik üsürlərə müraciətin əhəmiyyətini xüsusi vurğulayır.

Tənqid bioqrafik əsərlər, memuar ədəbiyyatı, epistolyar janr sahələrində də nailiyyətlərin azlığından şikayətlənir, nəsrin müasirliyi ilə seçilən bu mühüm janrlarına fəal müraciətin vacibliyini vurğulayırdı.

Dövrün nəsrində roman janrının xüsusiyyətləri ilə bağlı təhlillər də maraq doğurur. Tənqid romanı müasirliyin ən aktual problemlərini qaldıraraq həll edə bilən, zamanla ayaqlaşan janr kimi dəyərləndirir, 60-70-ci illərdə bu janrın “Pərvanə”, “Dəli Kür” kimi dəyərləli örnəklərlə zənginləşdiyini vurğulayırdı.

Tənqid 1960-1970-ci illərdə nəsrin əldə etdiyi nailiyyətlərin yalnız kiçik janrlar üçün effektiv olmadığını qeyd edir, İ.Hüseynovun kiçik janrlara gətirdiyi yeniliklərin əhəmiyyətini, zəruriliyini aydın surətdə göstərən İ.Şıxlının “Dəli Kür” romanına diqqəti çəkirdi. Svetlana Əliyeva əsərin sənətkarlıq xüsusiyyətləri haqda yazırdı: “İ.Şıxlı böyük həcmli nəsr formasının perspektivini, gərəkliliyini tapmaqla təhkiyənin emosional zənginliyini daha geniş şəkildə meydana çıxardı, təsvir dərinliyi və lakonizm ilə müəyyən zaman və hərəkət həddləri daxilində Azərbaycan nəsrinin üslubi imkanlarını realist detallarla zənginləşdirdi. Bu əsərdəki psixologizm, drammatizm konkret insan taleyi ilə xalqın taleyinin daxili bağlılıqla təsviri Azərbaycan nəsrinin qazandığı yeni keyfiyyət kimi diqqəti cəlb edir.” (5, 129) 1960-1970-ci illər tənqidində haqqında ən çox məqalə, reseenziya yazılan, nəsr haqqında fundamental tədqiqatlarda yer alan əsər kimi «Dəli Kür»ün sənətkarlıq xüsusiyyətləri təhlil mərkəzində olmuşdur.

### Ədəbiyyat:

1. Qarayev Y. Meyer – şəxsiyyətdir. Bakı: Yazıçı, 1988, 456 s.
2. Nəbiyev B. Tənqid və ədəbi proses. Bakı: Azərnəşr, 1976, 186 s.
3. Cəfər M. Uşaqların tərbiyəsində elmi-fantastik əsərlərin əhəmiyyəti. // İnkilab və mədəniyyət. 1952, № 9, s.129-143.
4. Elçin. Tənqid və ədəbiyyatımızın problemləri. Bakı: Yazıçı, 1981, 361 s.
5. Əliyeva S. Sənətkarlıq dərsləri. // Azərbaycan, 1979, № 12, s. 119-142.

**Azerbaydjanian story of 1960-1970th in literary criticism**

**Резюме**

В статье повествуется об основных проблемах развития современной азербайджанской сочинении в национальной литературной критике, определено теоретическое отношение эстетические вопросы, проблематика, типология жанра повесть, своеобразность сочинения, относительно текучего национально-литературного процесса 1960-1970-х годов. В центре исследования находятся исследование Й.Гараев, Б.Набиев, Елчин, М.Джафар и С.Алиевой в контексте вопросы развития «новой прозы». Современная азербайджанская сочинения оценена в контексте основных направлений развития критики и важных творческих склонностей того периода.

Статья имеет применительное значение на научных семинарах филологических факультетов высших школ, посвящённых вопросам спецкурсов и спецсеминаров.

**Tarana Rahimli**

**Azerbaijani story of 1960-1970th in literary criticism**

**Summary**

In the article narrated about the basic problems of development by modern Azerbaijanian composition in national literary criticism, a theoretical relation is certain эстетические questions, range of problems, typology of genre story, originality of сочинения, relatively fluid nationally-literary process of 1960-1970th. There are исследование Й.Гараев in the center of research, Б.Набиев, Елчин, М.Сафар and С.Алиева in a context questions of развития of "new prose". The article assume importance in the organization of the scientific seminars about the literary criticism problems in the faculty of philology in the higher schools, in the training of the special course and elective subjects.

**MƏLANHƏT BABAYEVA**  
**ADPU, fil.ü.f.dok.**  
*Azərbaycan*

**EYNƏLİ BƏY SULTANOVUN FOLKLORŞÜNASLIQ FƏALİYYƏTİ**

**Açar sözlər:** *ataalar sözləri, folklor, tədqiqatçılar, elm, teatr*

**Ключевые слова:** *пословицы, поговорки, фольклор, исследователи, наука, театр*

**Key words:** *proverbs, sayings, folklore, researchers, science, theater*

XIX əsrin sonları XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan ədəbi-mədəni fikir tarixində özünəməxsus çəkiyə malik olan simaların yetişməsi ilə yadda qalan bir dövr oldu. Bu dövrdə Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının toplanmasında böyük əmək sərf edən ədiblərdən biri də Eynəli bəy Sultanovdur.

Eynəli bəy Sultanov xalqının adət-ənənələrini, məişətini, etnoqrafiyasını yaxşı bilən ziyalılardan idi. O, 1886-1890-cı illərdə — 4 il müddətində İrəvan quberniyasını və Naxçıvanı dolaşaraq 3 mindən çox atalar sözü, bir neçə aşığın yaradıcılığından nümunələr toplamışdır. Topladığı folklor materiallarının bir çoxunu 20 məktub vasitəsilə F.Köçərliyə göndərmişdir. Çox təəssüf ki, həmin məktubların heç biri bu günədək əldə edilməmişdir. E.Sultanov özü topladığı atalar sözləri barədə "Novoe obozrenie" (1891, №2547) oxucularına verdiyi müsahibədə deyirdi: "Mənim topladığım tatar (Azərbaycan) atalar sözlərinin bir çoxunda bu xalqın həyata baxışını xarakterizə edən külli miqdarda aforizmlərə rast gəlinir". (1)

E. Sultanov bir toplayıcı kimi atalar sözlərini qruplaşdırmış, hər bir qrupa aid misallar göstərmiş, həm də bunlar haqqında müəyyən mülahizələr söyləmişdir. E. Sultanov atalar sözlərindən tarixi bir mənbə kimi istifadə etmiş, Azərbaycan qadınlarının həyatı, yaşayışı, ailədə, cəmiyyətdə yeri və mövqeyi haqqında çox maraqlı etnoqrafik nəticələr çıxarmışdır. Ancaq, nədənsə o, burada Azərbaycan qadınlarının yalnız şikayətini, ağır məişət həyatını, hüquqsuzluğunu ifadə edən atalar sözlərini vermişdir.

E.Sultanov ömrünün sonuna qədər folklorşünaslıq fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur. O, XX əsrin əvvəllərində rus mətbuatında ("Kaspi" qəzetinin İrəvan və Naxçıvan üzrə xüsusi müxbiri, "Zakavkazye" qəzetinin "Müsəlman həyatı şöbəsinin müdiri), Sovet hakimiyyəti illərində ("Kavkazskaya kommuna" qəzetinin redaktoru (1921-1923), "Yeni fikir" qəzetinə əlavə kimi nəşr olunan "İşıq yol" qəzetinin məsul katibi (1924-1926) isə "Dan ulduzu" jurnalında folklorla bağlı məqalələrlə çıxış etmişdir.

1891-ci ildə «Novoe obozrenie» qəzetində «Tatar atalar sözləri», «Arxı keç, sonra bərəkəllah de» məqalələri dərc olunmuşdur. Ardıcıl olaraq ədəbi-publisist yazılarla qəzetdə çıxış edən Eynəli bəy «Balıqçı və balıq» nağılı Köçərlinin tərcüməsində, «Azərbaycanlılar nə oxuyurlar», «Bir daha şeyə müsəlmanların dini şəbihləri haqqında», «Şaxtaxtinski və şərq fonetik əlifbası» və s. məqalələri ilə diqqəti cəlb etmiş, habelə «Kiçik sərgüzəşt», «Novruz ağa» hekayələri ilə oxucu marağına səbəb olmuşdur. Onun Həsən Ağa Kəngərli ilə Naxçıvanda gizli mətbəə təşkil etdiyi ehtimal olunur.

Eynəli bəy Sultanov 1912-ci ildə F.Köçərlinin «Balalara hədiyyə» kitabına özünün topladığı folklor nümunələrini daxil etmişdir.

E.Sultanov vətəndaş bir publisist kimi daha çox mənsub olduğu xalqın dərdlərinə çarə axtarmışdır. «Müsəlman xalqına son söz», «Xalqa məhəbbət», «Ziddiyyət», «Zəruri izahat» və s. məqalələri qüvvətli milli xalqı ruhda köklənmişdir. «Xalqa məhəbbət» məqaləsində deyilir: «Mənim xalqım! Səni azad insanlar içərisində azad, xoşbəxtlər içərisində xoşbəxt, maarif-çilər arasında maarifçi görəcəyəmmi?» (3: 20).

Qeyd edək ki, məqalələrini rus dilində yazıb dərc etdirməsi E.Sultanova Azərbaycan gerçəkliyini geniş oxucu dairələrinə çatdırmağa imkan vermişdir. Abbas Zamanovun, Aidə Feyzullayevanın, Adil Mişiyevin, İsa Həbibbəylinin, Paşa Əfəndiyevin, İzzət Maqsudov və digərlərinin tədqiqatlarının bir hissəsini E.Sultanovun folklorşünaslıq fəaliyyətinin öyrənilməsi təşkil edir. Qeyd edək ki, Eynəli bəy Sultanov ilk dəfə mərhum filologiya elmləri namizədi, cəfakəş alim İzzət Maqsudov tərəfindən elmi tədqiqata cəlb edilmişdir. Təsadüfi deyil ki, İ.Maqsudov 1963-cü ildə öz namizədlik dissertasiyasını E.Sultanova həsr etmiş və "Eynəli bəy Sultanovun həyat və yaradıcılığı" adlı elmi işini müdafiə etmişdir. Aidə Feyzullayeva isə özünün "Maarif çarçılıarı" monoqrafiyasında bəhs etmiş, İradə Əsədova "Eynəlibəy Sultanovun yaradıcılıq yolu" adlı dissertasiyasını görkəmli ədibimizə həsr etmişdir. Adil Mişiyev isə "Azərbaycan yazıçıları və Tiflis ədəbi-ictimai mühiti (1820-1905-ci illər)" adlı tədqiqatında, Əsgər Qədimova "Zakavkazye" qəzetində Azərbaycan ədəbiyyatı məsələləri (1906-1914-cü illər)", İsa Həbibbəyli "Cəlil Məmmədquluzadə: mühiti və müasirləri" adlı elmi işlərində Eynəli bəy Sultanovun həyat və yaradıcılığına yenidən nəzər salmışlar. 2011-ci ildə Eynəli bəy Sultanovun anadan olmasının 145 illik yubileyi ilə əlaqədar "Eynəli bəy Sultanov: taleyi və sənəti" kitabı nəşr olunmuşdur.

Tədqiqatçıların fikrincə "Molla Nəsrəddin"də əsasən "Neştər" imzası ilə müxtəlif satirik janrda yazan E.Sultanov başqa mətbu orqanlarında "Dəli", "Naməlum", "Eynəli", "Ayn-Sin" imzalarından istifadə edib. 1908-ci ildə Naxçıvandan Tiflisə göcən Eynəli bəy bir müddət burada yaşayıb. Mollanəsrəddinçilərlə daha yaxından təmasda olur. Bu da onun yaradıcılığına öz müsbət təsirini göstərir. Ədibin folklorşünaslıq fəaliyyətindən danışan Z.Əlizadə bildirir ki, "XX əsrin əvvəllərinə qədər folklor nümunələrinin toplanması, nəşri, öyrənilməsi təsadüfi, kortəbii səciyyə daşmış, bu iş ayrı-ayrı maraq sahiblərinin zövqünə müvafiq şəkildə görülmüşdür. Buna baxmayaraq folklor materiallarının həyat üzvü görmələrində ziyalılarımızın böyük əməyi olduğunu deməliyik. XIX əsrdə Azərbaycan folklorunun bütün janrlarına aid nümunələr—atalar sözü, zərb məsəl, tapmaca, əfsanə, nağıl və s. toplanıb rus mətbuatında çap etdirilmişdir. Bu sahədə Eynəli bəy Sultanovun xidməti təqdirəlayiqdir" (2).

E.Sultanovun hekayələrində də biz istənilən qədər xalq yaradıcılığı nümunələriylə rastlaşırıq. Bununla bərabər ədibin hekayələrinin bir çoxunda, hətta, demək olar ki, hamısında

təhkiyə zamanı nağıl üslubuna rast gəlir, nağıl elementlərini müşahidə edirik. Hekayələrinin nəqlində, personajların nitqində, hekayələrdəki hadisələrin gedişində nağıl abu-havası oxucunu ağışına alır. Hələ 1880-ci illərin sonlarında Naxçıvanda teatr tamaşaları göstərməyə çalışdıkları zamanlarda əvvəlcə “rus dilində oynayın” tələbinə qarşı “Qadının hiyləsi” adlı nağıl əsasında qələmə aldığı “Tatarika”--“Azərbaycan qadını” pyesiylə şifahi xalq ədəbiyyatının çox yayılmış bu janrına müraciət etməsi də E.Sultanovun nağıllara qarşı xüsusi münasibətinin təzahürü idi. E.Sultanovun hekayələrində xalq yaradıcılığının ifadəsindən bəhs edən akademik İsa Həbibbəyli qeyd edir ki, “Ədibin hekayələrində də folklora məxsus bəzi maraqlı dil-üslub xüsusiyyətləri görmək mümkündür. Onun əksər hekayələri nağılvari təhkiyə ilə başlanmış, bunlarda macərə ünsürlərinə yer verilmişdir. Az qala yazıçının qələmindən çıxan bütün nümunələrdə xalq-aşıq şeirindən alınmış misallara müraciət olunmuş, personajların nitqində tez-tez atalar sözü və məsəllər özünə yer tutmuşdur. Şifahi xalq ədəbiyyatı ənənələrinə qüvvətli meyl onun əsərlərinin bədii-emosional səviyyəsini yüksəltdiyi kimi, xəlqilik keyfiyyətini də gücləndirmişdir”. (3)

Ümumiyyətlə Naxçıvan ziyalıları içərisində öz biliyinə, bacarığına və təşkilatçılığına görə Eynəli bəy Sultanov fərqlənirdi. Eynəli bəy Sultanov hələ1882-ci ildə öz evində "Ziyalılar cəmiyyəti" təşkil edir, qabaqcıl adamlarla, savadlı gənclərlə, məsləkdaşlarla əlaqə saxlayır. Şəhərin bütün tərəqqipərvər, açıq fikirli adamlarından Paşa ağa Sultanov (1849-1902), Mirzə Cəlil Mirzəyev (Şürbi) (1874-1915), Mirzə Ələkbər Xəlilov(1862-1896), Əsəd ağa Kəngərli, Qurbanəli Şərifov (1854-1917), Baxşəli ağa Şahtaxtı, Nəsrulla Şeyxov (1863-1921) və başqalarını həmin cəmiyyətə cəlb edir. Eynəli bəy Sultanovun təşkilatçılığı və rəhbərliyi altında "Ziyalılar cəmiyyəti"ndə dövrün ictimai-siyasi, qadın azadlığı məsələləri müzakirə edilir, yeni məktəblər, kitabxanalar açmaq qərara alınır, elmi-ədəbi mübahisələr keçirilirdi. Burada Aleksandr Puşkin, Lev Tolstoy, Belinski, Dobrolyubov kimi görkəmli rus yazıçı və şairlərinin də əsərləri oxunur, tərcümə edilir və fikirləri üzərində elmi mübahisələr aparılır, xalq qəflət yuxusundan oyatmaq üçün hər cür səy göstərilirdi.

XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı, mətbuatı, teatrı və ictimai fikir tarixində özünəməxsus yeri olan ziyalılardan biri də Eynəli bəy Sultanov olmuşdur. Eynəli bəy Sultanovun adı yazıçı-publisist, ictimai xadim, eyni zamanda mədəniyyət tariximizə teatr xadimi və tənqidçisi kimi həkk olunmuşdur. Dövrünün böyük dünyagörüşlü ziyalılarından olan Eynəli bəyin Naxçıvanda teatr sənətinin inkişafında xidmətləri böyük olmuşdur.

### **Ədəbiyyat:**

- 1.Eynəli bəy Sultanov: taleyi və sənəti, Bakı, "Elm və təhsil", 2011
- 2.Paşa Əfəndiyev. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, "Elm və təhsil", 2012, 600 sş
- 3.Saraclı M. Naxçıvan ədəbi mühitindən. Bakı, BDU, 2007,80 s.

**Малахат Бабаева**

### **Фольклористическая деятельность Эйналибека Султанова**

#### **Резюме**

В литературе XX века, в средствах массовой информации, интеллигенции, которая занимает особое место в истории театра и общественного мнения был одним из Эйналибек Султанов. Имя Эйналибека Султанова известно как писатель, общественный деятель по культуре и историю театра, критик и т.д.

**Malakhat Babayeva**

### **Eynalibek Sultanov's folkloristic activity**

#### **Summary**

The literature of the twentieth century, the media, intellectuals, which holds a special place in the history of theater and public opinion has been one of the Eynali bey Sultanov. Mr. Sultanov name Eynali writer, public figure, but also the culture and history of the theater critic figure is engraved.

## MİRVARİD DİLBAZİNİN POETİK İSTEDADI

**Açar sözlər:** *sənətkar, sərbəst, ədəbi, forma, sərrast, ahəngdar, heca, qafiyə, ifadə, semantik, bədii*

**Ключевые слова:** *мастер, свободный, литературная форма, точность, гармоничный слог, рифма, выражение, семантический, художественный*

**Key words:** *the master, free, the literary form, accuracy, a harmonious syllable, a rhyme, expression, semantic, artistic*

Təbii ki, bütövrükdə söz sənətində olduğu kimi, onun vacib bir sahəsi kimi uşaq ədəbiyyatında da sənətkarlıq başlıca keyfiyyətlərdəndir. Mövzunun daha yaxşı mənimsənilməsi, məzmunun anlaşılması, ideyanın dərk olunması, obrazların yadda qalması, fikrin sirayətediciliyi, bədii sözün təsir və təlqin gücünün effektiv olması və s. üçün əsərin sənətkarlıq baxımından uğurlu yazılması mühüm şərtidir. Onu da unutmaq olmaz ki, uşaq əsərlərinin məxsusi sənətkarlıq sirləri, özünəməxsus poetikası, dil və üslub xüsusiyyətləri, fərqli bədii-poetik siqləti vardır. Görkəmli ədəbiyyatşünas M.Cəfərin sözləri ilə desək: «Sənətkarlıq cəhətindən onun spesifikasi, özünəməxsus dil, üslub xüsusiyyətləri var, uşaqlara gözəl əxlaqi ideyaları çatdırmaqla xüsusi bədii vasitələri (qanadlandırıcı romantika, mənalı rəmz, fikir, hissləri oyandıran, xəyalı hərəkətə gətirən obrazlılıq və s.) priyomları var. Cocuqluq ömrün ilk baharıdır. Uşaqlar üçün yazılan əsərlərdə hisslərin təbiiliyi, səmimiliyi, duyğuların tərəvəti və bədii formanın əlvanlığı ömrün bu ilk baharına uyğun olmalıdır».

M.Dilbazi də uşaq yazıçısı kimi əsərlərində sənətkarlığa xüsusi diqqət yetirmişdir. Doğrudur, onun bədii cəhətdən zəif və ya ortabab əsərləri də yox deyildir. Lakin müəllif çox hallarda öz məqsədinə nail olmuş, sözün geniş mənasında balalarımız üçün həm forma, həm də məzmunca uğurlu bədii nümunələr yarada bilmiş, sənətkarlıq baxımından da uşaq ədəbiyyatımıza dəyərli töhfələr verə bilmişdir.

M.Dilbazi uşaq şeirlərinin çoxunu heca vəznində qələmə almışdır. Az-az hallarda sərbəst şeirin imkanlarından da bəhrələnmişdir. Onun istifadə etdiyi janrlar üçlük, dördlük, beşlik, qoşma, gəraylı, bayatı, layla, oxşama, nağıl, poema, hekayə, dram və s., ədəbi formalar isə məsnəvi, çarpaz qafiyəli şeir və s. Poemaların və nisbətən irihəcmlı şeirlərin əksəriyyətini məsnəvi formasında yazmışdır. Müəllif bu bədii formanın imkanlarından müvəffəqiyyətlə istifadə etmişdir. Məsələn, sadə bir mövzuya həsr olunmuş «Dişin çıxır, balacam» şeirinə nəzər salaq:

Ay önlüyü alacam,  
Dişin çıxır, balacam!  
Çox şıltaqlıq edirsən,  
Damağını didirsən.  
Dişlər damağı yardı,  
Ağ mərcanlar ağardı.  
... Mübarəkdir süd dişin,  
Gözəlləşdi gülüşün.  
Anan bişirdi hədik  
Qoz ləpəsilə yedik.

Göründüyü kimi, bədii forma cəhətdən poetik nümunə uğurlu alınmışdır.

Çoxhecalı şeirlər, təbii ki, balaca oxucuları yorur, onların zövq və marağını o qədər də oxşamır. Elə buna görə də Mirvarid xanım uşaq şeirlərini azhecalı misralarla yazmağa daha çox meyl göstərir. Onun yaradıcılığında heca baxımından ən işlək forma 7 və 8 hecalı şeirlərdir. Bununla belə daha az 5 hecalı şeirə də rast gəlmək mümkündür. «Biçin nəğməsi», «Yolka bayramı», «Bahardan məktub», «Yayda», «Açıl bənövşə» və s. bir sıra şeirləri 5 hecalıdır.



Lakonik «Açıl bənövşə» şeirində müəllif 5 hecalı şeirin imkanlarından məharətlə bəhrələnərək oynaq, ahəngdar və mənalı bir poetik nümunə yaratmışdır:

Döşəyin torpaq,  
Yorğanın xəzəl,  
Oyan, ay gözəl!  
Otlar cücərdi,  
Bağlar göyərirdi,  
Hamıdan əzəl  
Oyan, ay gözəl!  
Açıl bənövşə,  
Yarpağın üstə  
Şeh düşə-düşə!

Sənətkar 10, 12, 14, 16 və s. çoxhecalı şeir formalarından da istifadə etmişdir. Lakin müşahidələr göstərir ki, 10 hecalı və ondan yuxarı misralardan istifadə edərkən müəllif hecanın çox və uşaqlardan ötrü əlverişsiz olduğunu nəzərə alıb misrları  $5+5=10$ ,  $6+6=12$ ,  $7+7=14$ ,  $8+8=16$  və s. şəkildə iki yerə bölür. Məsələn:

$5+5=10$   
Qış gəldi çıxdı,  
Əsası buzdan,  
Dalınca kağız  
Yetişdi yazdan.  
 $7+7=14$   
Səhər tezdən oyanıb  
Günəş batana qədər,  
Bal arısı dilində  
Gözəl-gözəl nəğmələr.  
 $8+8=16$

Axşam günün qızartısı  
Çəmənlərə çökən zaman,  
Paxıl arı bir otaqda  
Süfrəsini açdı haman.

Bəzən sənətkar eyni bir şeir və poemada müxtəlif hecalı misralardan və fərqli bədii formalardan faydalanır. Yəni bədii mətnin bir hissəsi, tutaq ki, 7 yaxud 8, 10, başqa bir hissəsi isə 12, 14 hecalı misralardan ibarət olur. Yaxud bir hissə məsnəvi, başqa bir hissə isə çarpaz qafiyəli və ya sərbəst şeir formasında olur. Məlum olduğu kimi, qafiyə, ümumiyyətlə, şeirin başlıca struktur-poetik və semantik faktorlarındanır. Şeirdə ahəngdarlıq və melodik ton yaradılmasında, misraların fərqləndirilib ayrılmasında, eyni və ya müxtəlif sətirlərdə yazılıb yerləşdirilməsində qafiyə bir struktur amil rolunu oynayır. Şeiri gözəlləşdirir və ona bədii təravət verir. Amma çox zaman müəllifin bu sahədə uğur qazandığını söyləmək olar. Məsələn:

Soyudu torpaq,  
Töküldü yarpaq,  
Ağaçlar yatdı,  
Qış gəldi çatdı.  
Üstlərində qar,  
Yatmış ağaclar  
Yuxu gördülər  
Bahara qədər.

Burada fel və isimlərdən bitkin qafiyələr yaradılmışdır. Müəllifin həmin nitq hissələrini qafiyə kimi seçməsi təsadüfi deyil. «Adətən semantik cəhətdən daha tutumlu, əhatəli isimlər və xüsusilə, fellər qafiyə kimi işləndikdə fikirlər də aydın və bitkin ifadə edilmiş olur» .

Qafiyə kimi işlənən sözlər uşaq şeirində bütün ifadənin, fikrin formalaşmasında mühüm rol oynamalı, öz semantik tutumu, məna dolğunluğu ilə fərqlənməlidir. Çünki «qafiyə olduğundandır ki, belə sözlər uşağın diqqətini xüsusi ilə cəlb edir». Mirvarid xanımın uşaq şeirlərində bu tipli qafiyələrə tez-tez rast gəlirik:

Tökülməsin saçaq-saçaq,

Süfrələri geniş açaq,  
Bəsləmədik səni haçaq?!  
Sarı sünbül, sarı sünbül!

Gözəl vətən, gözəl vətən,  
Xidmətində durmuşam mən!  
Uşaq deyil, igid ərəm,  
Bu gün, sabah bir əsgərəm.

Mən əriyəm, düymə-düymə,  
Külək, şaxlarımı əymə!  
Mən söyüdəm qotaz-qotaz,  
Günəş, məni isit bir az.  
Mən zanbağam, adım göyçək,  
Açaram ağ, mavi çiçək.

Göründüyü kimi, sənətkar müxtəlif nitq hissələrinə aid uyarlı sözlərdən də gözəl qafiyə sistemi yarada bilib. Ümumiyyətlə, M.Dilbazinin qafiyələri balacalardan ötrü əyləndirici və poetik tutumuna görə cəlbedicidir.

Bütün uşaq ədəbiyyatı tənqidçilərinin və tədqiqatçılarının yetkin rəyinə görə uşaq poeziyasının leksik-semantik sistemində əsas nitq hissələrindən üçü – isimlər, fellər və qismən də sifətlər aparıcı mövqeyə malikdir. Uşağı əhatə edən aləm çoxlu sayda, rəngarəng əşya və hadisələrlə doludur. Bu əşya və hadisələrlə tanışlıq üçün uşaq ilk növbədə onun adını öyrənməlidir. Elə buna görə uşaq şeirlərində müxtəlif predmetlərin, xüsusilə də heyvanların, quşların, oyuncaqların, insanların, güllərin, çiçəklərin, ağacların, məktəb həyatına aid ləvazimatların və s. adları bol-bol işlədilir. Uşaq şeirində fellərin də mütəhərrik və işlək xarakter kəsb etməsi tamamilə təbiidir. Çünki balacalar hərəkəti, oyunu çox sevirilər. Bir-birini əvəz edən hərəkət və hadisələrin təsviri üçün fellərin çoxluğu xüsusilə zəruri və əhəmiyyətlidir. Belə ki, uşaq şeirlərində daha çox statik vəziyyət deyil, dinamika verilməli olur. Sürət, cəld hərəkət uşaq təbiətinə daha çox xasdır. Deyilən xüsusiyyətlər M.Dilbazinin poeziyasında da müşahidə olunmaqdadır:

Dağdan çay axdı,  
Düzənə çıxdı.  
Uşaqlar yayda  
Çimdilər çayda.  
Gündə yandılar,  
Çox şadlandılar.  
Bu gözəl çağlar,  
Çiçəkli dağlar,  
Ətirli meşə,  
İşıqlı düzən  
Gəldi xəyala  
Dərsdə də hərdən.

Bu şeirdə sözlərin əksəriyyətini isimlər, fellər və sifətlər təşkil edir. Həmin nitq hissələrinə aid olmayan cəmi 5 söz (yayda, çox, bu, də, hərdən) vardır ki, onlarında biri (yay + da) isimdən düzəlmişdir. Başqa bir misal:

Mirvarid xanımın şeirlərində əmr fellərinə də sıx-sıx rast gəlirik. Bəllidir ki, şeir vasitəsi ilə oxucuya təsir etmək, onu ələ almaq üçün müxtəlif üsullardan istifadə olunur. Bu üsullardan biri də uşağın diqqətini cəlb etmək məqsədi güdən xitabların, müraciətlərin və felin əmr formalarının işlədilməsidir. M.Dilbazi yaradıcılığında da bilavastə obyektə xitabən, həm də əmr tonunda, daha doğrusu, felləri, əsasən, əmr şəklində olan poetik örnəklər az deyil.

Qaranquş, ay qaranquş,  
Qalmışın nigarın, quş!  
Uç, gəl uzaq ellərdən,  
Dəstə yığaq güllərdən.  
Yazdan gətir bir xəbər,

Tez açılısın çiçəklər.

Lakin göründüyü kimi, bu tipli amiranə ton, bədii xitab ciddi və hökm –fərman xarakteri daşımır. Əksinə, müraciət edənin arzu və diləyini ifadə edir, xitab edənlə xitab obyektı arasında səmimiyyəti, ülfəti artırır. Məsələn, «Yer üşüdü» şeirində uşağın əmr tonunda bahara müraciəti səmimiyyət və nəvazişlə doludur, həm də xeyirxah bir arzudan, xoş bir niyyətdən xəbər verir:

Əmr felləri Dilbazinin şeirlərində alqış məqamında, şeirin ümumi məzmun və siqlətinə xeyir-dua, alqış aşılayarkən da işlədilir. Müəllifin dilindən balacalara xitabən yazılmış «Bizim uşaqlar» şeiri başdan ayağa alqış ruhlu əmr felləri ilə səslənir. Çünki şeirin ümumi ovqatı məqsədli olaraq bu istiqamətə yönəldilmiş və bütün bəndlər əmr felləri alqış misraları ilə tamamlanmışdır:

... Açın, bağa bəzək olun!  
... Çörəksizə çörək olun!  
... Köməksizə kömək olun!  
Siz hamıya gərək olun!

Təəssüratı izharın bədii deyim üsulu kimi Mirvarid xanımın şeirlərində dialoq və monoloq formalarından da istifadə edilmişdir. Doğrudur, dialoq formasına az təsadüf edilir. «Bulaq, Göl, Çay, Bulud və Günəşin söhbəti», «Meşə və bənövşə», «Çiçəklərlə ağacların bəhsi» və s. şeirlər mükəlimə şəklində qurulmuşdur. Bir örnək olaraq sonuncu şeirdən bir parçaya nəzər salaq:

– Mən əriyəm – gülüm incə,  
Gül açaram gönçə-gönçə.  
– Mən söyüdəm qotaz-qotaz,  
Günəş, məni isit bir az.  
– Mən zanbağam – adım göyçək,  
Açaram ağ, mavi çiçək.  
– Bağın ən gözəli mənəm,  
Gülü zərif yasəmənəm.  
– Mən də zərif qırxqönçəyəm,  
Güləm, güllərdən incəyəm!  
– Mən ətirli ətirşaham,  
Həmişə də şən, gümraham.

Ağac və güllərin fəxarətlə özlərini öydükləri bu fəxriyyə-dialoq bədii mübahisə və mükəlimənin gözəl nümunəsidir. Bu yığcam və birbaşa predmetin əsas əlamətini, səciyyəvi müsbət cəhətini qabardan dialoq uşaqlar üçün əyləncəli və təsirli formadır.

Monoloqlar isə Mirvarid xanımın poeziyasında daha çoxdur. Bunların çoxu fəxriyyə səpkisindədir. Bəziləri isə təfərrüatı adi qaydada fərdi deyimlə izhar edir. Təzə ayaq açıb yeriyən balaca qızın dili ilə deyilən bu monoloq nə qədər sadə və səmimidir:

Balaca bir qızam mən,  
Yaşaram hər zaman şən,  
Ağca süd dişlərim var,  
Tıp-tıp yerişlərim var.  
Mən bir təzə çiçəyəm,  
Evimizə bəzəyəm.  
Məzəli işlərim var,  
Şirin gülüşlərim var.

Şeirin dili də çox sadə və yapışqanlıdır. Ümumiyyətlə, Mirvarid xanımın uşaq şeirlərinin dili axarlı, elastik, anlaşılıq, oynaq və uşaq qəlbinə nüfuz edə biləcək tərzdədir. Uşaq ədəbiyyatımızın əməli və nəzəri inkişafında layiqli xidmətləri olan Zahid Xəlil haqlı olaraq belə bir fikir söyləyir: «M.Dilbazinin uşaq şeirlərinin və nağıllarının dili klassik həddə sadə və plastiki, yüksək poetik ustalığı ilə fərqlənir, balaca oxucuların məhəbbət və rəğbətini qazanır» .

Peyzaj yaratmaqda da M.Dilbazi ustadır:  
Bulud qaçıb yel əsəndə,  
Yağış yağan zaman kəndə  
Qaçdıq islaq çiçəklərin  
Üzərilə göy çəməndə.  
Uca-uca dağlar aşdıq,

Qaylara çox dırmaşdıq,  
Dərələrdən sel axanda  
Biz sevincdən coşub-daşdıq.  
Qovduq əsən küləkləri,  
Dərdik şəhli çiçəkləri,  
Keçək dedik buludları,  
Qamçılayan şimşəkləri.

Məsnəvi formasında, ekspressiv dilə, lirik təhkiyəyə malik, oynaq qafiyələrlə bəzədilmiş bu şeir yayda istirahət zamanı romantik və əyləncəli bir həyat yaşayan uşağın dilindən deyilir. Uşağın şən və ləicivərd yaşantılarını sərrast şəkildə ifadə edən bu nümunədə həmin fərəhli həyatın məkan və hadisələrinin dolğun bədii təsviri yaradılmışdır. Əslində bu, söz vasitəsi ilə yaradılmış əlvan bir tablону xatırladır. Burada dağı, çayı, dərəsi, qayası, meşəsi, bulağı, çəmənli, çiçəyi, günəşi, bulud, şimşəyi və s. ilə fərəhli həyat bəxş edən təbiətin çeşidli rəng və çalarları, əşya və hadisələri var. Bunlar canlı, əyani bir lövhəni xatırladır və kiçik oxucuda təbiətlə bağlı zəngin bədii-estetik təəssürat yaradır. Təbiətin özünü müəllif uşağın öz dili ilə onun öz yaşına təqdim edir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Əsgərli F. Sənətkarın uşaq dünyası. Bakı, ADPU-nun nəşriyyatı, 2003, 145 səh.
2. Q. Namazov. Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı. Bakı, BDU, 2007, 444 səh.
3. Cəfərova A. Rafiq Yusifoğlu lirikasının sənətkarlıq xüsusiyyətləri.
4. Əhmədova A. Müasir uşaq poeziyası ( 1980-1990-cı illər) ADPU-nun nəşri, 2001, 116 səh.
5. Əhmədova A. Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı. Bakı, Elm və təhsil, 2012, 120 səh.
6. C.Məhərrəmov. 1970 – 1980-ci illər Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı. ADPU –nün nəşri, Bakı, 1997, 41 səh.
7. Yusifoğlu R. Çiçək yağışı. Bakı, Şuşa nəşri, 2000, 319 səh.
8. Yusifoğlu R. Uşaq ədəbiyyatı. Bakı, Təhsil nəşriyyatı, 2002, 268 səh.
9. Yusifoğlu R. Ayılı cığır. Bakı, Gənclik nəşri, 1992, 256 səh.
10. Z. Xəlil. Seçilmiş əsərləri. Bakı, ADPU –nün nəşriyyatı, VI cild. 2008.
11. Z.Xəlil, F.Əsgərli. Uşaq ədəbiyyatı. Bakı, ADPU-nun nəşriyyatı, 2007, 490 səh.

**Шохрат Мамедова**

### **Поэтический талант Мирварид Дильбази**

#### **Резюме**

М.Дильбази обладала хорошим поэтическим талантом. Вопросы профессии являются наиболее важными в детских произведениях Дильбази. Она выдвинула на первый план язык и особенности стиля, считая эффективной силу слова. Идея легко ощущается в этих ее произведениях и способствует созданию удачных образцов единства формы и содержания. В статье анализируется ценный вклад М.Дильбази в терминологию азербайджанской детской литературы.

**Shohrat Mammadova**

### **M. Dilbazi's poetic talent**

#### **Summary**

M. Dilbazi has a good poetic talent. The issue of craft is the most important problems in Dilbazi's children works. She highlighted language and style features, being effect the power of the word, sense the idea easily in her children's works and managed to create successful examples of form and content for children. It was analyzed M. Dilbazi's valuable contributions in terms of craft granted Azerbaijan children's literature in the article.

## ƏLİAĞA KÜRÇAYLININ “QARANQUŞ” ŞEİRİNİN ÖYRƏDİLMƏSİNDƏ YENİ YANAŞMALAR

**Açar sözlər:** *Ədəbiyyat fənni kurikulumu, Əliağa Kürçaylı, “Qaranquş” şeiri, dərsin gedişi, tədqiqat aparılması*

**Ключевые слова:** *Учебный план по предмету литературы стихотворение А.Курчайли "Ласточка", прохождение урока, проведение исследования*

**Key words:** *Literature curriculum, the poem "Qarangush" by A.Khurchayli, the process of the lesson, conducting the research*

Ədəbiyyat fənni təhsil proqramı (kurikulumu) hər bir şagirdin ümumi inkişafı, maraq və meyilləri nəzərə alınmaqla onun ədəbi təhsili, tərbiyəsi və inkişafı üçün optimal şərait yaradılmasını nəzərdə tutur[1;5].

Yeni təhsil proqramına əsasən, təhsildə yalnız nəzəri materiallar öyrədilməməli, onlarda praktik təcrübə də formalaşdırılmalı, gələcək həyatlarında onlardan istifadə edilməsi də diqqət mərkəzində saxlanmalıdır. Ədəbiyyatın bu gün qarşıya qoyduğu vacib məsələlərdən biri də hər hansı mövzunun tədrisi zamanı şagirdlərin bədii zövqünün formalaşdırılmasıdır. Ədəbiyyatın tədrisi zamanı məhz belə mövzuların verilməsi ilə şagirdlərin həyatda, insanda olan gözəlliyi duymaq, qiymətləndirmək bacarığı inkişaf etdirilir. Bundan əlavə, dərsliyə salınmış əsərlər şagirdlərin yazılı və şifahi nitqini inkişaf etdirir, şagirdlərdə dilin gözəlliyini duymaq, sənətkarın sözdən istifadə məharəti, nitqin obrazlılığı, ifadəliliyi və s. şagirdlərin nitqinin zənginləşməsinə təmin edir. Bu isə şagirdlərdə bədii sözə həssas münasibətin yaradılmasına, sözün, fikrin məna incəliklərini duymaq, ifadə etmək bacarığının formalaşmasına imkan yaradır. Əliağa Kürçaylının “Qaranquş” şeiri də bu qəbildəndir.

Ümumi təhsil pilləsinin dövlət standartları və proqramları (kurikulumları) əsasında hazırlanmış VII sinif ədəbiyyat dərsliyində “Təbiətə vurğunluq, təbiətə qayğı” bölməsində Əliağa Kürçaylının “Qaranquş” əsərinə yer verilmişdir. Əsər, həqiqətən də, estetik cəhətdən insan ruhunu oxşayır, onun qəlbini dinləndirir. Şairin yaratdığı təbiət mənzərəsi insanı həyəcanlandırır, fərqli duyğular aləminə qərq edir. Hər misrasında sanki insan qəlbinə xitab edir. Şairin qəlbindəki coşqun duyğular sətibəsətir yeni gözəl dəyərlərin yaranmasına səbəb olur. Təbiət hadisələri ilə insan qəlbini vəhdətdə verilir. Şair təbiət mənzərəsi içərisində bir qaranquş obrazı təsvir edir. Qaranquş sanki təbiətlə mübarizə aparır və bir hədəfə irəliləyir. Şeirin son misralarında ana qəlbini istiliyi, ana fədakarlığı və ananın körpə qayğısı ilə rastlaşırıq. Bəli, bu ana qaranquşdur. Əsərdə başdan ayağa insanı heyrətləndirən, həyəcanlandıran duyğularla yazılmış insan qəlbini oxşayan bir mənzərə yaradılmışdır. Məhz bu mövzunu şagirdlərə çatdırmaq, onların həm dünyagörüşünü artırmaq, estetik zövqünü formalaşdırmaq, həm şagirdləri dilin zənginliyi ilə tanış etmək, əsərdəki bədii təsvir və ifadə vasitələrini müəyyənləşdirib onların işlənməsinin əsərdəki təsirini dəqiqləşdirmək, həm də təbiətimiz, fəsillər, təbiət hadisələri və ən əsası da hər əsərin mərkəzində dayanan, əsərin ideyasının müəyyənləşdirilməsi və mənəvi duyğuların şagirdlərə aşılması və bu gözəlliyi duyub qavramağı öyrətmək lazımdır. Bunun üçün isə dərsi düzgün təşkil etmək, dərsin mərhələlərindən məqsədəuyğun istifadə etmək lazımdır.

Dərsin ilk mərhələsi, bildiyimiz kimi, motivasiyadır. Motivasiya şagirdlərdə maraq, təəccüb və diqqət yaratmalı, beləliklə, şagirdlər diqqətini yeni dərse yönəldəcəklər. Bu zaman müəllimin yaradıcılığı şagirdlərin maraq və meyilləri nəzərə alınmaqla fərqli motivasiyalar yaratmaq olar. Məsələn, müəllim uşaqlara belə bir sualla müraciət edə bilər: “Uşaqlar, yazın gəlişini biz necə bilirik?” irəli sürülən fərziyyələr dinlənilir və nəticədə uşaqlardan “Qaranquş” cavabı alındıqdan sonra tədqiqat sualı müəyyənləşdirilir. Motivasiya zamanı müəllim anlayışın çıxarılması üsulundan da istifadə edə bilər. Bu zaman qaranquş sözü yazılmış kartoçka lövhəyə asılır. Kartın yazı olmayan tərəfini görənlər şagirdlərə bu mövzu ilə əlaqədar xüsusiyyətlər

sadalanılır və oyun-tapmaca formasında maraqlı bir şəkildə mövzu dəqiqləşdirilir. Müəllim motivasiya yaradarkən söz assosiasiyasından da istifadə edə bilər. Mövzuya aid bir söz və ya söz birləşməsi qeyd edilir və şagirdlərin bu sözlə bağlı xatırladıkları fikirlər söylənilir və mövzu ilə əlaqələndirilərək onlardan ideya və ya anlayış çıxarılır. Harvard Qardnerin “Müxtəlif üsullarla dərk etmə nəzəriyyəsi”ni nəzərə alsaq, bu zaman şagirdlərdə maraqlı yaratmaq üçün şəkillərdən, musiqidən də istifadə edilə bilər. Məsələn, slaydda yaz fəslə şəkilləri, uçan quşlar, qarın altından baş çıxaran çiçəklər, yenicə çiçəklənən ağacın budaqlarında haçaquyruq qaranquş şəkilləri yerləşdirilə bilər. Başqa bir halda, “Qaranquş” mahnısı səsləndirilə bilər. Hər hansı bir motivasiya nümunəsinə müraciət etdikdən sonra tədqiqat sualı müəyyənləşdirilir və lövhədə qeyd olunur: “Ə.Kürçaylının “Qaranquş” şeirinin məzmunu və ideyası nədən ibarətdir? Əvvəlcə, 10 bəndlik şeirin oxusu təşkil olunur. Bu zaman səssiz oxu, səslə oxunun dinlənilməsi və ya fasiləli oxudan istifadə etmək olar. Əsərin oxusu təşkil edilərkən orada uşaqlar üçün mənası məlum olmayan və ya çətin anlaşılan sözlər qeyd olunmalıdır. Belə ki, şagirdlər şeirdə işlənən hiddət, şaxımaq, daldalanmaq, neysan və s. kimi sözlərin mənasını öyrənməli və öz nitqində bu sözlərə yer verməlidir. Bu zaman bədii ifadə və təsvir vasitələrinin müəyyənləşməsi də diqqətdən yayınmamalıdır. Tədqiqatın aparılması mərhələsində şagirdlər 5 qrupa bölünür və onlara əvvəlcədən hazırlanmış iş vərəqləri verilir. İş vərəqində verilən suallar şagirdləri düşündürməli, araşdırmağa sövq etməlidir. Bu mərhələdə şagirdlərin məntiqi, tənqidi və yaradıcı təfəkkürü inkişaf etdirilir, ona görə də suallar verildikdən şagirdlərdən fikirlərinin əsaslandırılması tələb olunmalıdır. Tədqiqat zamanı iki ayrı-ayrı bəndlər iş vərəqlərində qeyd oluna bilər. Bu zaman şagirdlərə belə suallar ünvanlana bilər:

- Bu misralarda şair nə demək istəyir?
- Bu misralar sizdə hansı hissləri oyatdı?
- Qeyd olunan bəndlərdəki bədii təsvir və ifadə vasitələrinin növünü müəyyənləşdirin və əsərdəki rolunu qeyd edin.
- Şeirdə tanış olmayan sözləri lüğətdən istifadə edərək mənasını müəyyənləşdirin və cümlədə işlədin.

Məsələn,

#### QARANQUŞ QRUPU

Aşağıdakı parçanı diqqətlə oxuyun və tapşırıqları yerinə yetirin.

İndi, yəqin, yolunu	Baxıram, yaz yağışı
Gözləyir ağ balalar.	Yağır hiddətlə yenə.
Dözməyir qəlbi onun,	O qaranquşa uçur
Körpələr ac qalalar.	Göydə sürətlə yenə...[2;152]

1. Bu misralarda ana qaranquş obrazı sizdə hansı hissləri oyatdı?
  2. Sizcə, şair niyə məhz ana qaranquşu yağışlı bir gündə təsvir etmişdir?
  3. Sizcə, şeirin bu hissəsini necə adlandırmaq olar?
- Ümumilikdə, tədqiqat suallarına aşağıdakılar nümunə ola bilər:
1. Əsər sizdə hansı fikirlər, düşüncələr doğurdu?
  2. Şeiri hissələrə ayırın və hər hissəyə bir ad verin.
  3. Şairin təbiətə vurğunluğunu ifadə edən misraları müəyyənləşdirin və seçiminizi əsaslandırın.
  4. Şeirdə ən çox sevdiyiniz səhnələr hansılardır?
  5. Əsərin lirik qəhrəmanı kimdir?
  6. Qaranquş obrazı sizdə hansı duyğuları yaratdı?
  7. Təbiət və ana qaranquş anlayışların, sizcə, şair nə üçün vəhdətdə verir?
  8. Şeirdə hansı təbiət hadisələri ilə qarşılaşırıq?
  9. Əsərdə işlənmiş bədii təsvir və ifadə vasitələrini və onların nümunələrini müəyyənləşdirin.
  10. Əsərdə işlənmiş mənası məlum olmayan sözləri seçin və lüğət əsasında mənalarını dəqiqləşdirin və s.
- Bu nümunələri daha da artırmaq olar.

İş vərəqlərinin tərtibi də diqqətdən yayınmamalı, cəlbədiciliyi, sualların aydınlığı təmin olunmalı, təqdimatın həyata keçirilmə forması (yazılı və ya şifahi təqdim olunması), sualları araşdırmaq üçün istifadə ediləcək mənbə mütləq iş vərəqində qeyd olunmalıdır. İş vərəqində mövzuya aid şəkillər yerləşdirmək şagirdlərdə maraq və həvəs yaradacaqdır. Unutmayaq ki, davamlı diqqət yalnız öyrənilən mövzu yeni məzmun və əhəmiyyət kəsb etdikdə şagirdlərdə maraq oyadır. Məhz bu səbəbdən də dərstdə hər 15 dəqiqədən bir fəaliyyət formasının dəyişməsi tələb olunur.

Məlumat mübadiləsi və müzakirəsi mərhələsində bütün qruplar hazırlamış cavabları təqdim edirlər. Bu zaman liderlər çıxış edir və bütün şagirdlərin bir-bir çıxışları dinləməsi təmin edilir. Unutmayaq ki, fəal təlimdə dinləmə mədəniyyəti, fəal dinləmə çox vacib və əhəmiyyətli məsələlərdəndir. Liderlər öz işlərini təqdim etdikdən sonra şagirdlər onlara maraqlı olan sualları məhz həmin liderlərə ünvanlayırlar. Dərstdə dialoq-diskussiya yaradılır və əldə olunan məlumatlar kollektiv tərəfindən müzakirə edilir. Müəllim diskussiyanın təşkili üçün hər bir şagirdə elə hiss etdirməlidir ki, onun fikri və rəyi yeni biliyin, həqiqətin aşkara çıxarılması üçün çox vacibdir. Diskussiyanı maraqlı etmək üçün şagirdlərə xüsusi işarələr də təklif edilə bilər. Məsələn, razılıq zamanı baş barmağı yuxarı qaldırmaq, fikirlə razı olmadıqda isə baş barmağı aşağı endirmək və s. Lakin bu zaman lovğalıq, məzəmmət, məqsədəuyğun olmayan söhbətlərin qarşısını da almaq lazımdır. Ümumiyyətlə, fasilitator kimi çıxış edən müəllim yönəldici suallarla əsərin ideyasının düzgün qavranılması, nəticələrin ümumiləşməsinə doğru şagirdləri yönləndirir. Müzakirənin səmərəliliyi müəllimin istiqamətləndirici suallardan istifadə etməsindən də asılıdır. Bu zaman müəllim qapalı suallardan deyil, açıq suallardan istifadə etməlidir. Uşaqlara belə suallarla müraciət etmək olar: “Bu ideya haqqında nə düşünürsünüz?”, “Bu fikirlə razısınızmi?”, “Bunu başqa şəkildə necə söyləmək olar?”, “Bu haqda başqa fikri olan varmı?” və s. Müəllim hələ dərsə hazırlaşarkən bu sualları tərtib etməli, iş vərəqində əks olunmuş tapşırıqın tələbləri ilə uzlaşdırmalıdır. Müzakirənin uğurla aparılması qazanılmış biliklərin bir tam halında formalaşmasına, sistemə salınmasına imkan verir. Şagirdlərin məntiqi, tənqidi, yaradıcı təfəkkürlərinin fəaliyyəti ilə əvvəlki cavablarına bir daha nəzər salmaq, müqayisə aparmaq və dəqiqləşdirmələr etmək lazımdır.

Məlumat müzakirəsində sonra nəticə və ümumiləşdirmə mərhələsində artıq əldə edilən məlumatlar ümumiləşdirilir. Yeni biliklərinin mənimsənilməsinin son mərhələsi olduğu artıq konkret nəticə çıxarılır və belə bir nəticə qeyd edilir ki, şəirdə ana qaranquşun öz balasına münasibəti çox gözəl əlvan boyalarla təbii və inandırıcı şəkildə təsvir olunmuşdur.

Yaradıcı tətbiqetmə mərhələsində şagirdlərin yaradıcı tətbiqetmə biliyi möhkəmləndirilir, onun praktiki əhəmiyyətini artırır. Bu zaman şagirdlərə praktik tapşırıqlar vermək lazımdır.

Ev tapşırığı kimi şagirdlərə “Qaranquş” əsərinin onlarda yaratdığı hiss və duyğularla əlaqədar esse yazmaq tapşırıla bilər.

Nəhayət, qiymətləndirmə mərhələsi isə özünüqiymətləndirmə əsasında, müəllim tərəfindən fərdi qaydada həyata keçirilə bilər. Qiymətləndirmə konkret meyarlar üzrə aparıla bilər. Əvvəlcədən müəyyənlanmış meyarlarla şagirdlər tanış edilməlidir.

Dərsin gedişini düzgün təşkil etdikdə standartın düzgün şəkildə reallaşmasının şahidi olacağıq. Bununla müəllim təlim nəticələrini standartlara uyğun formada əldə edəcək. Belə ki, məqsəddən nəticəyə gedən yolda strategiyanın düzgün seçilməsi artıq dərsin uğurla sonlanmasına səbəb olacaqdır.

### **Ədəbiyyat:**

1. ATRPİ, Azərbaycan Respublikasının ümumtəhsil məktəbləri üçün ədəbiyyat fənni üzrə təhsil proqramı (kurikulumu) (V-XI siniflər) , Bakı, 2013
2. Həsənli B., Hüseynoğlu S., Məmmədova S., Mustafayeva A. Ədəbiyyat, VII sinif üçün dərslik, Bakı, 2014
3. Həsənli B., Hüseynoğlu S., Məmmədova S., Mustafayeva A. Ədəbiyyat-7, müəllim üçün metodik vəsait, Bakı, 2014
4. Qəhrəmanov A. Ümumi orta təhsil səviyyəsinin yeni fənn kurikulumlarının tətbiqi üzrə təlim materialı, Bakı, 2012
5. Veysova Z., Fəal/interaktiv təlim (müəllimlər üçün vəsait), Bakı, 2007

## Новые подходы в преподавании стихотворения "Гарангуш" Е.Курчайлы

### Резюме

Учебный план по изучению стихотворения А.Курчайлы "Ласточка" создает условия для формирования эстетического вкуса, у учеников способность почувствовать, оценить жизнь, красоту в людях. Организация правильного проведения урока обеспечит реализацию стандарта и получения правильных результатов.

Sevindj Mammadova

## New approaches in the teaching of A.Kurchayli's "Qarangush" poem

### Summary

Teaching the poem "Qarangush" by A.Khurchayli across the curriculum allows the formation of esthetic taste, improving the ability of feeling beauty in humans and in the life of pupils. The organization of the correct process provides reality of standart and getting the correct result.

SƏKİNƏ BAYRAMOVA  
ADPU  
Azərbaycan

## RƏŞİD BƏY ƏFƏNDİZADƏNİN DRAMATURJİ YARADICILIĞI («Pul dəlisi» komediyası əsasında)

**Açar sözlər:** *Rəşid bəy Əfəndiyev, dramaturgiya, komediya, süjet, kompozisiya*

**Ключевые слова:** *Рашид бек Эфендиев, драматургия, комедия, сюжет, композиция*

**Key words:** *Rashid bek Efendiev, drama, comedy, plot, composition*

Rəşid bəy Əfəndizadə M.F.Axundov tərəfindən əsası qoyulan maarifçi-realist ədəbi məktəbin görkəmli nümayəndələrindəndir. Yazıcının adı XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli dirçəliş və inkişaf uğrunda ardıcıl mübarizə aparan H.Zərdabi, N.Vəzirov, Ə.Gorani, S.M.Ünsizadə, S.M. Qənizadə, F.Köçərli, Ə.Haqqverdiyev, N.Nərimanov, E.Sultanov, M.T.Sidqi, C.Məmmədquluzadə, M.Mahmudbəyov, A.Şaiq və başqaları ilə bir cərgədə durur. R.Əfəndizadə N.Vəzirovdan sonra M.F.Axundovun dramaturji ənənələrinə müraciət edən, dəyərli komediya yazan sənətkarlardandır.

Rəşid bəy Əfəndizadənin dramaturji yaradıcılığında «Pul dəlisi» komediyası xüsusi yer tutur. Tədqiqatçı alimlər belə bir fikirdədirlər ki, yazıcının «Pul dəlisi» komediyası digər əsərləri ilə müqayisədə daha mükəmməldir. Professor Əli Sultanlının «Pul dəlisi»ni dramaturqun digər komediyalarından fərqləndirməsi əsərin global maarifçilik problemlərini qabardıb ön plana çəkməsi ilə əlaqədardır. «Pul dəlisi»nə qədər yazılmış komediyalarında dramaturq bir qayda olaraq müsəlman məişətinin qaranlıq tərəflərinin təsvirinə geniş yer vermişdir. O, qara boyalardan bol-bol istifadə etməyə üstünlük verirdi. Əsərlərin süjetində bir qayda olaraq, mənfi obrazlar üstünlük təşkil edirdi. Müsbət obrazlar hadisələrin gedişində, süjetin inkişafında az yer tutduğu kimi, konfliktin həllində də əsaslı yer tuta bilmirdilər. Onlar ancaq kiçik bir epizodda ifşaçı obrazı kimi çıxış edirdilər. Başqa sözlə, dramaturqun qoyduğu əxlaqi – tərbiyəvi məsələlərə müəllifin mövqeyini açıqlamaqla vəzifələrini bitirmiş hesab edirdilər. Bunlardan fərqli olaraq, «Pul dəlisi» komediyasında müsbət obrazlar müstəqil cəbhə təşkil edir, dramatik konflikt onlar və onlarla qarşı-qarşıya duran qüvvələr arasında qurulur. Başqa sözlə desək,



dramaturq bütün komediyalarında müsəlman məişətinin ancaq qaranlıq səhnələrini qabardıb oxucu və tamaşaçılara təqdim etdiyi halda, «Pul dəlisi»ndə ilk dəfə olaraq həyatın işıqlı tərəfləri və mütərəqqi qüvvələrini də təsvir edir, mühafizəkarlığı təmsil edən əski zərərli düşüncə tərzini yaşadan qüvvələrə qarşı qabaqcıl fikirlərin daşıyıcılarını qoyur.

Komediyanın dramatik münaqişəsi də iki tərəf arasında gedən mübarizə üzərində qurulur. Müəllif cəmiyyəti çürüdən mənfi təbiətli adamları mühitə təzə bir əhvali-ruhiyyə gətirən adamlarla qarşılaşdırmaqla köhnə məişət buxovlarından xilas olmağa çalışanların mübarizəsinə diqqət cəlb etmişdir.

Azərbaycan əyalət mərkəzlərinin həyatı ədibin bütün komediyalarında olduğu kimi, «Pul dəlisi» pyesinin də əsas təsvir obyektidir. Əsərin mövzusu əttarlıqla məşğul olan bir tacirin ailə həyatından götürülmüşdür. Hadisələr Məşədi Məmmədin evində başlanır və orada da başa çatır. Lakin buna baxmayaraq, əsərdə hadisələrin miqyası genişlənir, Bakı, Həştərxan mühiti süjetə əlavə olunur, süjetin inkişafında həlledici rol oynayır.

«Xəsislik, tamahkarlıq və bunların təsiri altında insanda formalaşan iyrenc, əxlaqi keyfiyyətlər, ən başlıcası isə bu keyfiyyətlərin təbii arzu və istəklərin qarşısına sədd çəkməsinin tənqidi «Pul dəlisi» komediyasının əsas ideyasını təşkil edir.

Maarifçi-realist komediyalarda olduğu kimi, R.Əfəndizadənin «Pul dəlisi» komediyasında da surətlər müsbət və mənfi olaraq kəskin surətdə iki qrupa bölünür. Mənfi surətlər yalnız mənfi, müsbət surətlər isə mütləq müsbət səciyyəyə malikdirlər. Komediyada mənfi surətlər əsasən Məşədi Məmməd və Kəlbə Zeynəbdən ibarətdir. Bunlardan başqa komediyada hadisələrin inkişafında müəyyən rol oynayan Fatmanisə, Mirzə Vəli, Seyid Əli, Hacı Surxay kimi epizodik mənfi surətlər də vardır.

«Pul dəlisi» komediyasının əsas mənfi qəhrəmanı Məşədi Məmməddir. Yazıçı onu pulgir və xəsis bir əttar kimi təqdim edir və xarakterindəki xəsislik keyfiyyətini ön plana çəkir. Bu baxımdan ədib Azərbaycan dramaturgiyasında yaradılan xəsis surətləri silsiləsinə yeni bir obraz əlavə edir. Lakin o, M.F.Axundovun Hacı Qara («Sərgüzəşti-mərdi-xəsis»), S.S. Axundovun Hacı Murad («Tamahkar»), N.Vəzirovun Ağa Kərim xan Ərdəbili («Ağa Kərim xan Ərdəbili»), Hacı Fərəc («Pul düşkünü Hacı Fərəc») obrazlarından fərqlənir. Belə ki, bu əsərlərdə surətlərin xəsis xarakterini açmaq üçün ustalılıqla seçilmiş detallardan geniş miqyasda istifadə olunduğu halda, R.Əfəndizadə bu cür detallara müraciət etməmişdir. Bunu nəzərə alaraq professor Əli Sultanlı haqlı olaraq qeyd edirdi ki, «xəsislik onun hərəkətlərində deyil, sözlərində verilmişdir» [2, 301].

Feodal əyalət mühitində insana məxsus müqəddəs hisslərin alqı-satqı vasitəsinə çevrilməsi Məşədi Məmmədin şüurunu kütləşdirib, heyvan səviyyəsinə endirmişdir. O, Hacı Rüstəmin qızının cəhizini əldən çıxarmamaq üçün çirkin yollara əl atır. Oğlunun sevib yolunda dəli-divanə olduğu Sitarəni alıb özünə ikinci arvad eləmək haqqında düşünür. Bu yolla da evində yaranmış konflikti həll etmək istəyir. «Olmazmı ki, Sitarəni özümə nigahlıyam, olsun İbrahimə ana? Onda Kəlbə Zeynəb köpəyin qızı başıma qiyamət qoparar. Amma belə olsa, nə yaxşı olardı. Yox, bu da yaramaz... A kişi, lap mat-məttəl qalmışam, bu bir tilsimdir ki, bunu açmaq heç kəsə müyəssər olmaz. Arvad üstünə evlənməyə qoymaz, oğul da belə ha qulluqçuya bənd olub. Puldan-maldan əlimiz çıxar» [1, 100].

«Pul dəlisi» komediyasının mənfi tiplər silsiləsində Kəlbə Zeynəb xüsusi yer tutur. Dramaturq onun simasında feodal, dindar müsəlman mühitinin tərbiyə edib yetirdiyi nadan evdar qadın surəti yaratmışdır. Kəlbə Zeynəb də əri kimi təbii insani hisslərdən məhrumdur. O da məhəbbətin gücünü dərk etmir. Sitarənin İbrahim tərəfindən sevilməsinə onun bu ailədə himayə olunması müqabilində nankorluq kimi qiymətləndirir.

Fanatik müsəlman qadını olan Kəlbə Zeynəb İbrahim və Sitarənin eşq macərəsini cəmiyyətin əski adət-ənənələrdən uzaqlaşmasında, yeni həyat tərzinə meyl etməsində görür. Bütün faciələri İbrahimin rusca təhsil almağa başlaması ilə izah edirdi.

«Pul dəlisi» komediyasının mənfi tiplər silsiləsində Fatmanisə və Mirzə Vəli surətləri də əhəmiyyətli mövqeyə malikdirlər. Fatmanisə Kəlbə Zeynəblə eyni mövhumi görüşə malikdir. Bunlardan fərqli olaraq, Məşədi Məmmədin bacısı oğlu Mirzə Vəli məhəbbətin gücünü başa düşür. Dayısı ilə söhbətdə onu başa salır ki, «buna başqa ad vermək olmaz, buna eşq deyirlər». Ona görə də Fatmanisə və Kəlbə Zeynəbin dua yazdırmaq, cadu etdirmək tədbirlərini artıq sayır. Bu cür mənasız işlərə pul sərf etməyi mənasız hesab edir. Lakin o, oxumuş tacir oğlunun

qulluqçu qıza aşiq olmasını qəbul edə bilmir. O, belə hesab edir ki, İbrahim Sitarəyə aşiq olmaqla ailəsinə bədnamlıq gətirmişdir. O, bunu hətta namusa toxunan iş sayır. Hərəkəti ilə ailəsinin nüfuzuna xələl gətirdiyinə görə İbrahimi məzəmmət edir.

«Pul dəlisi» komediyasında dramaturqun əsas tənqid hədəflərindən biri də adamların avamlığından istifadə edib çirkin niyyətlərini həyata keçirən tüfeyli seyid və mollalardır. Komediyada təsvir edilən Seyid obrazında M.F.Axundovun məşhur dərviş Məstəli şah obrazının təsiri açıq görünür. O da Məstəli şah kimi qadınlardan daha artıq pul qoparmaq məqsədilə cadunun təsirini tərifləyir və hamıda qorxu hissi yaradır. M.F.Axundovun əsərində olduğu kimi, burada da Seyidin sözlərindən ətrafdakılar vahimələnirlər. Seyidin monoloqunu dinlədikdən sonra Kəlbə Zeynəb «aman ağa, rəhmin gəlsin, şeytana lənət» - deyir. Fatmanisə bir qədər də mübaliğəli tərzdə fikirlərini ifadə edərək deyir: «Adamın tükləri qılınc kimi paltarını yırtıb çölə çıxır, vücudunda lərzəyə gəlməyən yer qalmadı». Cadusuna inam yaradandan sonra Seyid böyük nəzir qoparmaq niyyətini həyata keçirmək istəyir, lakin M.F.Axundovun dərvişindən fərqli olaraq R.Əfəndizadənin Seyidi daha çirkin niyyətə malik adamdır. O, Sitarəni imam nəziri hesab edir və nəzirin də irsən imam övladına yetişəcəyini iddia edib, onu almaq istəyir. Məşədi Məmməd də başqa nəzir almamaq şərtilə buna razılıq verir.

«Pul dəlisi» komediyasında dramaturqun müsbət idealının daşıyıcısı kimi İbrahim, Sitarə, Məsum bəy surətləri verilmişdir. Bunlar yazıçı tərəfindən feodalizm dünyasına qarşı qoyulmuşdur. Onlar cəmiyyətin işıqlı, mütərəqqi qüvvələrini təmsil edirlər. Bu surətlər həyata baxışı, duyğu və düşüncələri, cəmiyyətdə tutduqları mövqe ilə seçilirlər. Bunların özlərinə məxsus həyat fəlsəfəsi var. Bu, ağıla, təmiz duyğulara, səmimi hisslərə söykənir.

«Pul dəlisi» komediyasının əsas müsbət qəhrəmanı İbrahimdir. O, Azərbaycan ədəbiyyatında maarifçi ziyalı surətləri silsiləsində xüsusi yer tutur. O da Şahbaz bəy (M.F.Axundov «Hekayəti-Müsyö Jordan həkimi-nəbatat və dərvişi Məstəli şah cadugunu-məşhur»), Fəxrəddin (N.Vəzirov «Müsibəti-Fəxrəddin»), Ömər (N.Nərimanovun «Nadanlıq»), Fərhad (Ə.Haqqverdiyev «Bəxtsiz cavan»), İsgəndər (C.Məmmədquluzadə «Ölülər») kimi yaşadığı mühitin çərçivəsinə sığmır; onun əzici qanunlarına etiraz edir, onları dəyişmək, yeniləri ilə əvəz etmək istəyir. Lakin maarifçi sələflərindən fərqli olaraq İbrahimin islahatçılıq fəaliyyəti bir tacir ailəsi dairəsində və sevgi macərəsinin fonunda cərəyan edir. İbrahim ictimai mənşəyi etibarlı ilə tacir silkinə mənsubdur. İbrahim əhatə olunduğu adamlardan hər cəhətdən yüksəkdə durur. O, ata yolunun zərərli olduğunu görüb onu davam etməyi kimi, ata sərvətində də boyun əymir. Öz ağılı və zəhməti sayəsində özünə müstəqil həyat yolu qurur. Məşədi Məmməd özü də etiraf edir ki, gimnaziya oxuduğu səkkiz il müddətində ona təhsil haqqı verməmişdir. Xəzinə hesabına oxumaqla ailənin büdcəsinə ziyan gətirməmişdir. İbrahim gimnaziyanı bitirdikdən sonra təhsilini universitetdə davam etdirmək arzusu ilə yaşayır. Bu məqsədlə xüsusi evlərdə dərs deyir. Savadı və nümunəvi əxlaqı ilə el arasında böyük hörmət qazanır. Bütün ailə üzvləri ona qarşı çıxanda onun köməyinə ağılına və ləyaqətinə qiymət verən adamlar yetişirlər. Uşaqlarına dərs dediyi Məsum bəy onun köməyinə yetib, onu böhrandan qurtarır, xoşbəxtliyə qovuşdurur.

R.Əfəndizadə İbrahimin simasında maarifçi dünyagörüşə malik yeni insan xarakteri təqdim etməklə gəncliyin inkişaf yolunu göstərir.

Sitarə ədəbiyyatımızda yaradılan qulluqçu surətləri arasında orijinal mövqe tutur. O, əsil-nəcabəti olmayan bir ailənin uşağıdır. On yaşından Məşədi Məmmədin ailəsinə düşmüşdür. Artıq doqquz ildir ki, sığınacaq tapmaq, bir tikə rahat çörək yemək arzusu ilə Kəlbə Zeynəb və Məşədi Məmmədin təhqirlərinə dözür. Yazıçı Sitarənin surətində minlərlə yoxsul ailələrdə doğulan səfalət üzündən bir qarın çörəkdən ötrü qapılara düşən uşaqların taleyini əks etdirmişdir. Verdikləri bir tikə çörəyin müqabilində Məşədi Məmmədlər bunları nəinki gecə-gündüz işlədib yediklərini zəhrimara çevirirlər, hətta onların insanlıq ləyaqətlərini təhqir edirlər.

Məsum bəy də «Pul dəlisi» komediyasının maraqlı və yaddaqalan surətlərindəndir. Yazıçı onun vasitəsilə mövcud feodal müsəlman cəmiyyəti və onun əzici qanunlarına qarşı maarifçi münasibətini ifadə etmişdir. Bu mənada Məsum bəy maarifçi ədəbiyyatda tez-tez təsadüf olunan açıq tendensiyalı surətdir. Dramaturq ondan fikirlərinin ifadəsi üçün rüpor kimi istifadə edir.

«Pul dəlisi» komediyası R.Əfəndizadənin pyesləri arasında süjet və kompozisiyanın mükəmməlliyi ilə də seçilir.

## Ədəbiyyat:

1. Əfəndiyev R. Dram əsərləri. Bakı: Azərbaycan Universitetinin nəşri, 1961.
2. Sultanlı Ə. Azərbaycan dramaturgiyasının tarixindən. Bakı: Azər nəşr, 1964.

Сакина Байрамова

### Драматическое творчество Рашид Бек Эфендиева (на материале комедии «Падкий на деньги»)

#### Резюме

Статья посвящена драматическому творчеству Рашид бека Эфендиева, в частности комедии «Пул дялиси» («Падкий на деньги»). В комедии Рашид бек Эфендиев высмеивает различные людские пороки — невежество, лицемерие, лживость. Драматург оставил потомкам реалистические картины быта, психологии людей того времени, ценные этнографические детали.

Sakina Bayramova

### Drama Creativity of Rashid Bek Efendiev (on a comedy material "Avid of money")

#### Summary

Article is devoted drama creativity of Rashid bek Efendiev, in particular to a comedy «Avid of money». In a comedy of Rashid bek Efendiev derides various human defects - ignorance, hypocrisy, falsity. The playwright has left to descendants realistic pictures of a life, psychology of people of that time, valuable ethnographic details.

NƏRMİN RASULOVA  
BDU, doktorant  
Azərbaycan

## MİR CƏLALIN YARADICILIĞINDA “HƏKİM HEKAYƏLƏRİ”

**Açar sözlər:** *hekayə, gülüş, yumor, müəllif, tənqid, islah*

**Ключевые слова:** *рассказ, смех, юмор, автор, критика, коррекция*

**Key words:** *story, gibe, humor, author, critique, correction*

XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının hekayə janrı Mir Cəlal yaradıcılığında özünəməxsus şəkildə işlənmişdir. Mövzu baxımından cəmiyyətin ayrı-ayrı sahələrini əhatə edən bu hekayələr müəllifin yaradıcılığının əsas hissəsini təşkil edir. Təkrarsız süjetə, canlı surətlər aləminə malik hekayələrin əksəriyyəti üçün gülüş xarakterikdir. Bu gülüş hekayələrin bir qisminə yumşaq, bir qisminə sərt, bəzilərində isə lirizmlə vəhdətdədir. Lirizm Mir Cəlalin daha çox yumoristik hekayələri üçün xasdır. M.Hüseyn “Azərbaycan bədii prozası” adlı məqaləsində doğru müəyyənləşdirmişdir ki, “Mir Cəlalda sağlam yumorla dərin lirizm çox sıx surətdə əlaqələnir. Bu xüsusiyyət onun əsərlərini başqa yazıçılarınkindən kəskin surətdə fərqləndirir” (1, 62).

Bu fikirlər xüsusilə ədibin 1938-39-cu illərdə yazdığı “Həkim hekayələri” üçün daha səciyyəvidir. Sadə süjetə malik olan hekayələr əslində lirik əsərlərdir. Lakin qeyd olunduğu kimi ədibin lirik əsərlərində də mənalı gülüş təzahür edir. “Qonaqpərəst”, “Dost görüşü”, “Vicdan əzabı”, “Müalicə” adlı bu dörd müstəqil hekayədə M.Cəlal məsələlərə həssas yazıçı qəlbi və

hunanizmi ilə yanaşır, yalnız mənəvi cəhətdən deyil, fiziki cəhətdən də sağlam, gümrah adamlar yetişdirməyi mühüm vəzifə kimi qarşıya qoyur, müqəddəs həkimlik borcundan təsirli söhbət açıb mənalı lövhələr çəkir” (2, 21).

“Qonaqpərəst” hekayəsində Nəsib kişinin xəstəlikdən əziyyət çəkən övladlarının faciəli taleyindən bəhs olunur. Hekayədə övladların fiziki xəstəliyi atanın mənəvi xəstəliyinin nəticəsi kimi göstərilir. Yeddi övlad sahibi olan Nəsib kişi öz “qonaqpərəstliyi” üzündən övladlarını ard-arda o biri dünyaya göndərməli olur. Avamlıq Nəsib kişiylə hadisənin əsl mahiyyətini qavramağa imkan vermir, hətta cahil ata baş verənlərin səbəbini “gözdə-nəfsdə” axtarır: “Doktor, bilmirəm, nə bədbəxtlikdir məni basıb. Yeddi uşağdan üçünü basdırmışam...Mat-məttəl qalmışam ki, bu nə belədir, nəzərdir, gözdür, afatdır, vurğundur, qarğışdır, nədir, bilmirəm! Nədisə məni tutub, yaman tutub!” (4, 394)

Ard-arda baş vermiş övlad itkilərini müəllif müxtəlif təzad nümunələri ilə izah edir. Çürük narı xəstə qızına rəva bilən Nəsib kişi “zoğal kimi iri, əqiq kimi duru gilələri” olanına isə həkimi qonaq edir. Dar daxmada revmatizmdən əziyyət çəkən oğluna isə haçansa gələcək olan qonaq üçün hazırlanmış bəzəkli və işıqlı otağı qıymır. Müəllif yaratdığı bədii ifadə vasitələri ilə göstərir ki, faciənin baisi elə Nəsib kişinin özüdür, “qonaqpərəstliyidir”. Hekayədəki yumor Nəsib kişinin həyatındakı faciə momentini gücləndirmişdir. Başqa sözlə desək, buradakı gülüş faciə üzərində köklənmişdir. Bu faciə getdikcə artan xətlə inkişaf edir, Nəsib kişinin hər söhbət və davranışlarında daha da ürək ağrısıdır. Həkimin Nəsib kişinin evinə ilk gəlişinin heç bir fayda verməsinə baxmayaraq, ev sahibi onu ikinci, hətta üçüncü dəfə də çağırır. Müəllifin Nəsib kişinin bu “ələcsizliyinə” olan gülüşü şikayətlidir: ölüm döşəyində olan övladından ötrü Moskvaya belə getməyə hazır olan Nəsib kişi üçün başqa həkim tapılmırdımı?! Məgər hər dəfə onun faciəsində müəyyən qədər rol olan bu həkimi çağırmaq məcburiyyətində idimi?!

Prof. T.Mütəllimovun Ə.Haqverdiyevin tənqidi gülüşü haqqında dediyi fikirləri eynilə bu hekayədəki yumor haqqında da deyə bilərik. Belə ki, hekayədəki gülüş zahiri əlamətlərdən doğmur, hadisə və surətlərin zahiri gülünlüyünə əsaslanmır. Bu gülüşün əsas tənqidi kəsəri daha çox hadisələrin məzmunundan, məntiqindən, obrazların psixoloji varlığından doğur.

Ədib hekayənin baş qəhrəmanını o qədər incəliklə təsvir etmişdir ki, onun hər kəlməsindəki fikir daxili dünyasını aşkara çıxarmağa xidmət edir. İkinci dəfə bağban Nəsibin evinə gələn həkim daha öncə müalicə etdiyi uşağın əhvalını soruşduqda: “Nəsib kişi başını aşağı saldı, sinəsindən soyuq bir ah qopdu. Məyus bir dillə dedi: - Ömrünü sizə bağışladı.” (4, 392)

Zavallı atanın bu cümləsi bədii gülüşün şiddətini, islah qüdrətini daha da artırır və müəllifin Nəsib kişinin yazıqlığına mərhəməti, eyni zamanda kinayəsi aydın görünür. Lakin diqqət etdikdə hadisələrin gedişatında daxili bir kədər, həzin bir lirika vardır. Beləliklə, hekayədəki yumoristik gülüş əslində ciddi ictimai mətləblərin izahına və ittihamına xidmət edir.

Bu hekayədə M.Cəlal gülüşü iki istiqamətə yönəlmişdir. Əgər əsas hədəf Nəsib kişidirsə, ikinci gülüş hədəfi həkimin özüdür. Müəllif hekayənin başlanğıcında həkimi onun öz dili ilə oxucuya tanıdır: “O zaman mən cavan və təcrübəsiz bir həkim idim. Buna baxmayaraq, çox iddialı idim. Naşılığımı hiss etdirməz, özümü yuxarı pillələrdə saxladım” (4, 391). Göründüyü kimi, surət etirafetmə üsulu ilə özü öz təbiətindəki bəzi səciyyəvi cəhətləri oxucuya çatdırmaqla onda gülüş doğurur. Əslində etiraf üsulunun müsbət tərəfləri vardır. Hər şeydən əvvəl surət öz xarakterindən, xasiyyətindən bəhs etdiyi üçün onun sözləri daha inandırıcı, real olur. Elə hallar da mümkündür ki, oxucu surətin etirafına inanmasın, onun təhrif olunduğunu düşünsün. Lakin hekayənin sonuna doğru həkimin növbəti etirafı oxucunun yanılmadığını göstərir. Belə ki, həkim Nəsib kişidən əvvəl müayinə etdiyi övladının halını soruşduqda məlum olur ki, o artıq dünyasını dəyişmişdir. Bu vaxt həkimin daxili monoloqu həm onun özü, həm də Nəsib kişi haqqında çox uğurlu etirafetmə kimi hesab oluna bilər: “Soruşduğuma peşman oldum, xəcalətimdən qızardım. Mən əvvəl güman edirdim ki, Nəsib kişi məndən razıdır. Qızını yaxşı müayinə etdiyim üçün indi də məni çağırır. Zənnim tamam dəyişdi. Mənə elə gəldi ki, bu kişi qəsdən məni çağırır, utandırmağa, qızartmağa çağırır. “Ömrünü sizə bağışladı” deməklə Nəsib kişi, deyəsən, mənə, mənim müalicəmə gülürdü...” (4, 392).

Təsadüfi deyil ki, hekayə “qonağın qonaq yeri var, qaranın qara”, “dost var, düşmən var”, - deyərək hər şeyi qonaq üçün qoruyub saxlayan Nəsib kişiylə müraciət edən həkimin təsirli nitqi ilə bitir: “Ay müsəlman oğlu, bağışla məni, sənin övladlarını bir-bir əlindən alan həmin bu niyyətdir, sənin özünsən...Ölən uşaqların dirilib qəbirdən qalxsalar, sizdəki qonaqpərəstliyə lənət

oxuyarlar. Doktorlara təklif etdiyən peşkəşi hamıdan qabaq öz övladlarına qıy, onlara yazığın gəlsin!” (4, 395).

Təbii ki, buradakı tənqid ifşaedici, rüsvayedicı olmayıb, islahedicı, ayıldıcı, tərbiyədicı mahiyyətdədir. Biz Nəsib kişinin halına həm acıyır, həm də acıqlanırıq. Çünki daxilən təmiz, xeyirxah olan bu adamın faciəsi avamlığı ilə əlaqədardır.

Yumor ilk baxışda diqqətimizi cəlb etməyən keyfiyyətləri nəzərə çatdırmağa xidmət edir. Bu gülüş zahirdə əyləndirici, məzəli olsa da, dərin mənalı üzərində qurulur. Mir Cəlalın özünün dediyi kimi, “gülüşün əsasında mənalı bir mətləb olmalı, hadisəyə gülən adamın qəlbi tərənəməlidir” (3, 6). Ədibin “Müalicə” hekayəsi bu baxımdan səciyyəvidir. Hekayədən olan nümunəni nəzərdən keçirək:

“Anam nəlbəkiyə tökdüyü çayı içə-içə söhbət edirdi:

- Allah köçənlərinizə rəhmət eləsin, mənim bir qayınxatınım var idi, ayrı cür şey idi. Məni elə istəyərdi ki, indi istəməsin, canbir ciyər kimi...

Anamın sözünü dinləyən qarı başını əyib, “bəli” deyirdi. Ancaq dözmürdü, əli ilə işarə edib onun sözünü kəsmək, özü danışmaq istəyirdi:

- Sözünün dalında oğlanların dursun, elə mənim İsmət bacılığını görəsən, bizimkinə bacılıq demə, vallahi heç bir bacı belə mehriban...

Anam onu susdurdu:

- Heç yadımdan çıxmaz gəlin getməyim. Sözünü də kəsirəm; bacımla məni, üzüm də səndən qara, lap bir tikə boyda olanda köçürdülər. Oğlan demişdi görmüşəm, bəyənmişəm, vəssalam. Axı, bizlərdə kəhrizə suya gedərlər. Lap balaca idim, sənəyi götürə bilmirdim, hıqqanırdım. Bir də gördüm ki, bir oğlan sənəyi əlimdən aldı, qabağıma düşüb gedir, bıy, başıma xeyir, bu nə işdir, mən biabır oldum ki...

Qarı başını tərpedə-tərpedə təsdiq elədi:

- Mənim özüm bəyəm indikilər kimi gördüm, getdim? Bacı canı, heç bir şey qanmırdım. İnandığımıza and olsun, paltar gələndə mən həyətdə qum-qum oynayan bir parça uşaq idim...” (4, 363).

Hekayədə qadınların gənclik çağlarından həvəslə danışması, keçmiş adətləri idealizə etməsi, dəbdəbəli toy ənənələrinə riayət olunmadığına təəssüflənməsi gülüş doğurur. Onların keçmiş həyatlarının təsvirinə fikir versək, ürəkaçan, fərəhli bir gün yaşamadıqlarının şahidi oluruq. Ədib hekayədə “paltar gələndə mən həyətdə qum-qum oynayan bir parça uşaq idim” fikrini ifadə etməklə azyaşlı qızların zorla ərə verilməsini, uşaqlığını yaşaya bilməyən, hüququ pozulan gənc qızlarımızın həyatında həsəd aparılacaq heç bir cəhətin olmadığını nəzərə çatdırmışdır. Lakin belə bir məqamda qadınların keçmiş əyyama həsəd aparmaları, onlara verilən cehizlərdən, dəst-dəst gələn tumanlardan ağız dolusu danışması gülməli görünür.

Yazıçı bu cür qadınların “müalicə”sini zəruri hesab edir. Təbii ki, buradakı gülüşün xarakteri mülayimdir. Məqsəd isə şüurlardakı köhnəlik qalıqlarını islah etmək, nəcib hisslər aşılamaqdır.

Məzəli süjet xəttinə malik “Müalicə” hekayəsində müəllif iki qadının mükəlliməsində zəngin xalq ifadələrindən, canlı danışq dilinin obrazlılığından ustalıqla istifadə etmişdir. Dialoqlardakı “Sözün dalında oğlanların dursun”, üzümdə səndən qara”, “məni elə istərdi ki, indi istəməsin”, “mənimki mənə dəyərdi”, “inandığımıza and olsun” kimi təbii, canlı xalq ifadələri gülüşdəki səmimiyyəti daha da artırır.

“Həkim hekayələri” silsiləsində ictimai-tərbiyəvi mahiyyəti ilə “Vicdan əzabı” hekayəsi diqqətəlayiqdir. Hekayədə azyaşlı uşağın ölümünə səbəb olan həkimin çəkdiyi vicdan əzabı lirik-emosional üslubda qələmə alınmışdır. Hadisəyə münasibətdə yüksək insanpərvərlik duyğusu, təsvirlərdə dərin ürək çırpıntısının hakim olduğu bu hekayədə övladını itirmiş ananın halı kədər və gözyaşı doğurur. Səkkiz yaşlı İmranın zahiri portreti, şirin danışığı, mehriban davranışı real cizgilərlə verildikdən sonra belə bir təsvir gəlir: “Bunların hamısından artıq mənə təsir edən uşağın şənliyi, gülüb oynamağı idi. O, maraqlı bir oyuna gətirilmiş kimi, sevinc və həvəslə məntəqəyə gəlmiş, qolunu çirməyib, növbəsiz-zadsız şəfqət bacısının qabağına keçmişdi. Onun düz, mərmər kimi ağ və ətli qolu indi də gözümün qabağındadır. Sanki o, musiqi çalmaq, ya rəsm çəkmək, şeir yazmaq üçün yaranmış uzun, incə və diri barmaqlarını indi də oynadır, sanki ovcunu indi də yumub açır, saf və səmimi uşaq səsi indi də gülə-gülə çağırır:

- Doktor, məni də iynələ” (4, 378).

Bu sadə və təbii təsvir çox inandırıcı, çox təsirlidir. Müəllif süni boyalardan qaçdığı üçün hekayədəki lirika sağlam və dərin.

İynələnmiş uşağın vəziyyətində yaranan dəyişiklik, gözlərindəki həyat nuru və sevincin bir an içində sönüb getməsi, vaxtsız ölüm hadisəsi, həkimin mənəvi sarsıntıları, daxili həyəcanları, dərin duyğu və düşüncələri kiçik hekayə imkanı daxilində ideya-bədii dolğunluqla verilmişdir. Müəllif həkimin əhvali-ruhiyyəsini psixoloji incəliklə canlandırmaq kifayətlənir, məsələnin mahiyyətini aydınlaşdırmaq, həqiqəti üzə çıxartmaq üçün onun dilindən bu sözləri də deyir: “Şəfqət bacısı və mən İmranın qatilləriyik. Onun qanında dərmanla şiddətlənən bir xəstəlik varmış ki, mən öyrənməli, bilməli idim. Mən bütün uşaqlara bir biçimdə, bir ölçüdə, bir vəzndə olan konserv qutularına yanaşan kimi yanaşmışam. Mən o zəif və mürəkkəb insanların vücudunu, xüsusiyyətini öyrənməmişdim” (4, 380).

Yazıçı həkimin birtərəfli təsvir etmir, onu qüsurlar, fənallıqlar mücəssəməsi kimi deyil, təmiz, namuslu, heç kəsin pisliyini istəməyən bir insan kimi təqdim edir. İnsan həyatına səthi və səhv münasibəti onu nəinki başqalarını bədbəxt etməyə, özünə də əzab verməyə sürükləyir. Vəfat etmiş İmranın atasına: “Götür baltanı, mənə bu qatil əllərimi doğra! Mənə səhlənkər başımı kəs!” deməklə həkim sanki günahını yumağa çalışır. Bunu görəndə bir yandan ona acığımız tutursa, o biri yandan halına acıyıraq, gözlərimiz yaşarır. Hekayədə yazıçının ifşaçı realizmini lirizm, tənqidi gülüşünü göz yaşı əvəz edir.

Bu faciəli səhnələr müəllifi ruhdan salmır, o, ümitsizliyə qapılmaz. Ədib həkimin növbəti peşəsinə baxçamürəbiyyəsi kimi təsvir etməklə hekayəni nikbin sonluqla tamamlayır.

“...cinayətimi yumaq, İmranın qanına əvəz vermək üçün kəndə gəlmişəm. Günümü sevdiyim, öz övladım kimi əzizlədiyim uşaqlarla keçirirəm...Bu özü də həkimlikdir. Əslinə baxsan. ən yaxşı həkimlik budur! Mənə vəzifəm ana qucağından sağlam aldığım balaları üç-dörd ilə böyütdükdən sonra sap-sağlam məktəbə təhvil verməkdir...Eyni borcu ali məktəblər də gözəl ödəsələr, gənclərimiz xəstəlikdən uzaq olurlar. Xəstələnməməyi təmin etmək isə ən yaxşı müalicə üsuludur” (4, 382) fikirləri ilə müəllif oxucuya bildirmək istəyir ki, hərə öz peşəsinin ustası olsa, bu kimi faciəli hadisələr də heç kimin başına gəlməz.

“Dost görüşü” hekayəsində müəllif həm iki nəfərin uzunsürən dostluq münasibətindən, həm də bu dostluğun fonunda kənd həkiminin əməllərindən söhbət açır. Lirik, eyni zamanda yumoristik hadisələrin yer aldığı bu hekayədə adi əhvalatların arxasında dərin mətləblər dayanır.

İxtisasca biri müəllim, digəri həkim olan dostlar uzunsürən ayrılıqdan sonra görüşürlər. Dostların görüşünü müəllif maraqlı təzad nümunəsi ilə təsvir edir: “Hərərətli görüş üçün sevinmək, gülüşmək, qucaqlaşmaq niyyətilə daxil olduğum evdə bir qış soyuqluğu məni dondurdu” (4, 384). Bədii təsvirdən məlum olur ki, bu iki nəfər arasında möhkəm dostluq əlaqəsi olub. İndiki qış soyuqluğunun səbəbi isə heç bir inciklik deyil. Səbəb ev yiyəsi Fətulla müəllimin xəstə yatmasıdır. Xəstənin müalicəsi ilə məşğul olan kənd həkimini isə müəllifin tənqid obyektidir, gülüş hədəfidir. Belə ki, Fətulla müəllimə edilən müalicənin yanlışlığını həkimə bildirən dostu həkimin qəribə cavabı ilə qarşılaşır:

- Görürəm, - dedi, - siz bir alicənab adamsınız, gəlin mənə çörəyimə bais olmayın. Bildiyinizi bir daş üstədən, bir daş altından qoyun, burada qalsın...Xahişimi yerə salmayın, mən də bir bölük külfət sahibiyəm...(4, 387).

Əgər bir tərəfdən həkimin cinayətə sürükləyən bu nəfsinə acığımız tutursa, digər tərəfdən onun külfət dərdi çəkən biri kimi halına acıyıraq. Lakin öz ailəsi naminə digər ailəni başsız qoymağı gözə alan həkimin bu davranışı bütün hallarda tənqidi gülüş doğurur.

Mir Cəlalın surətlərinin söz və hərəkətlərində, xarici portretlərində onların xarakterinə yad heç bir sünilik nəzərə çarpmır. Ədib həkimin təsvirində bu dəqiqliyə sadıq qalır: “Bəli, axşama yaxın bir də gördüm əlində bir itdöyən ağac, qoltuğunda nə isə, qəzətə bükülmüş bir bağı, ortayaşlı, gödərək bir kişi içəri girdi. Onun adını bilmirdim, ancaq “Mirzə” deyirdilər. Mirzə çox arxayın və ərkyana bir əda ilə soyunub, yuxarı başa keçdi” (4, 385).

Müəllifin həkimini “Mirzə” adlandırması təsadüfi deyil. Məlumdur ki, yazı-pozu işi ilə, müəllimliklə məşğul olan kəsləri “mirzə” çağırırlar. Burada isə həkimin “Mirzə” kimi tanınması onun həkimlik peşəsinə yad olduğundan xəbər verir və gülüş doğurur. Əlində tibbi çanta əvəzinə “itdöyən ağac, qoltuğunda nə isə, qəzətə bükülmüş bir bağı”nın olmasını, xəstəyə olan laqeyd münasibətini tənqid edən müəllif hekayənin sonunda onu xarakterindəki müsbət dəyişikliyi göstərir. Hekayə ixtisas kursuna yazılacağı xəbəri eşitdikdə “oxumağa mənə başmaqlarım da

razıdır, ancaq ailə dolansın” deyə sevinən həkimin ümidverici sözləri ilə yekunlaşır: “Ya loğmana bərabər həkim olacağam, ya da ki, bu sənətdən tamam əl çəkəcəyəm” (4, 389). Bu nikbin sonluq müəllifin həkimə olan gülüşünün ifşaedici deyil, islahedici olduğunu sübut edir.

### **Ədəbiyyatı:**

1. Azərbaycan ədəbiyyatı dekadası. B., Azərnəşr, 1940
2. İsmayılov Y. Mir Cəlalin yaradıcılığı B., Elm, 1975
3. Mir Cəlal “Gülüş bədii silah kimi” B., ADU, 1968
4. Mir Cəlal Seçilmiş əsərləri, I cild B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1967
5. T.Mütəllibov: “XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında ədəbi məktəblər” B., ADU, 1978

**Нармин Расулова**

### **"Истории докторов" в творчестве Мир Джалала**

#### **Резюме**

В статье серия "Истории докторов", в которой вошли четыре отдельных историй участок, были исследованы теоретически. На основе конкретных примеров, который сочетает лиризм юмором с анализировали смех юмористические рассказы. Также упоминается имена авторов в списке литературы были процитированы.

**Rasulova Narmin**

### **The " Doctor Stories" in the works of Mir Jalal**

#### **Summary**

The article series, which included four different plots, have been investigated theoretically. The combination of lyricism were analyzed on the basis of specific examples of laughter in the humoristic stories. Also the authors mentioned in the list of the literature were quoted.

**AYTƏN QURBANOVA**

**AMEA, Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu  
Azərbaycan**

### **MÜƏLLİF MÖVQEI VƏ XARAKTER (1920-1930-cu illərdə yazılmış hekayələr əsasında)**

**Açar sözlər:** *Müəllif mövqeyi, hekayə, xarakter, ideya və s.*

**Ключевые слова:** *положение автора, рассказ, характер, идея и др.*

**Key words:** *The position of the author, story, character, ideas, and so on*

Bədii əsərdə yazıçı ideyası bilavasitə deyil, əsərin ideya-məzmun və forma komponentlərində - konflikt, xarakter, bədii obrazlar, süjet və kompozisiya, təhkiyə ünsürləri, üslub və janr və s. vasitələrlə ifadə olunur, bütünləşir. Buna görə də bədii əsərdə yazıçı ideyasının daşıyıcısı olan konkret müəllif mövqeyini müəyyənləşdirmək heç də asan deyil. Komponentlərin vəhdətindən çıxış edərək, 1920-1930-cu illərin hekayələrində yazıçıların ideya platformasını, bu və ya digər hadisələrə münasibətini, yaratdıqları obraz və xarakterlərin mahiyyətini dərk edə bilərik. Məhz “ideya və xarakterin bir-biri ilə təsirdə və qarşılıqlı zənginləşmədə olmaları bədii əsərin bütövlüyü və inandırıcılığı üçün vacib tələbdir. Bədii əsərdə ideya heç vaxt üzdə olmur. İdeya öz ifadəsini surətdə, xarakterdə, bədii vasitələrin mürəkkəb

sistemində tapır. Onun vasitəsi ilə sənətkar gerçəkliyə öz münasibətini bildirir. İdeya sənətin ecazkar gücü ilə öz bədii formasını tapdıqda xarakterin simasında, qəhrəmanın surətində təcəssüm olunduqda incəsənət nümunəsinə çevrilir” (7,7).

Hər bir ictimai ideologiya bədii əsərdə ifadəsini yazıçı ideyası, konkret mətnə gerçəkləşən müəllif mövqeyi vasitəsilə tapır. Bəzən dövrün xarakterindən asılı olaraq bədii əsər ideyaların mübarizəsi şəklində təcəssüm tapır, bu halda müəllif mövqeyini müəyyənləşdirmək daha çətin olur. 1920-1930-cu illər məhz belə bir dövr olub, köhnə kapital dünyası ilə yeni yaranmış sosializm cəmiyyəti, feodal-burjua münasibətləri ilə həyata fəal proletar yaşamasını səciyyələndirir. Bu dövrün Azərbaycan hekayələrində də həmin mübarizənin izlərini aydın şəkildə görürük.

Yazıçı bədii əsərdə bu və ya digər səviyyədə həyati faktlara, real hadisələrə əsaslanır. Əsərdə ya birbaşa şahidi olduğu, ya da eşidib araşdırdığı hadisələrə müraciət edir. Predmetseçdiyi hadisəyə müxtəlif aspektlərdən yanaşır, mahiyyətini açır. Hekayə janrının yığcamlığı dövrün hadisələrinə çevik reaksiya verməyə imkan verir. Seçilən hadisə və xarakterlərin əsas bir neçə cəhəti önə çəkilir. Müəllif nə təsvirləri, nə də süjet xəttini uzatmır, əsas ideyanı açmağa çalışır. Bəzən ideyanın açılması birbaşa obrazların xarakterinin və hərəkətlərinin nəticəsində baş tutur. Yəni müəllif öz fikirlərini baş qəhrəmanın dili ilə çatdırır. Bu halda müəllifin hekayədə birbaşa obrazı görünür, o, sadəcə qəhrəmanın fikirlərini, hərəkət və davranışlarını yönəldir, sözlərini ifadə edir.

Məsələn, Mir Cəlalin 1933-cü ildə yazdığı “Böyük millət məhkəməsi” adlı hekayədə müəllif əsərdə birbaşa iştirak etmir. O, sadəcə olaraq, Tapdığı başına gələnləri nəql edir. Tapdığı əslində ədəbli, namuslu biri olsa da, sosial ədalətdən uzaq düşmüşdür. Hazırlanan yalançı millət məhkəməsinin nəticəsində on illik həbs cəzası verilən Tapdıq sanki əsrin əvvəllərindəki hüquqsuz və dilsiz-ağızsız kəndliləri xatırladır. Onlar qədər müti və susqundur. Hekayədə müəllif mövqeyi dövrün tipik xarakterini qabartması vasitəsilə ifadə olunub. Məqsəd passiv Tapdıqlara qarşı fəal oxucu münasibəti yaratmaq, mütiliklə barışmamağı təlqin etməkdir.

Bu cür hekayələrdən biri də Y. V. Çəmənəminlinin “Ruhnəvaz xanım” (1927) hekayəsidir. Əsər Qurbanlı yoldaşın həyatından bəhs edir və müəllif burda sadəcə obrazların dilindən danışır. Köhnəlik və yenilik arasındakı təzad hekayənin əsas leytmotivini təşkil edir. Keçmişin qalığı olan Ruhnəvaz xanım sonda məhv olur. Onun yaşadığı dar, nəmişlik olan ikiotaqlı ev həm də keçmişin, köhnə adət-ənənələrin simvoludur. Əsərin sonunda Ruhnəvaz xanım evlərinin nə qədər cansıxıcı olduğunu anlamış olur.

Elə hekayələr də var ki, yazıçı əsərdə baş verənlərin birbaşa iştirakçısıdır. Adətən belə hekayələr müəllifin başına gələn əhvalat əsasında qələmə alınır. Həm baş qəhrəmanın, həm də təhkiyəçinin müəllifin özü olduğu bu cür hekayələrdə müəllif mövqeyini birbaşa hadisələrə münasibətdə təyin etmək olur. C.Məmmədquluzadənin, Ə.Haqqverdiyevin, Mir Cəlalin 1920-1930-cu illər hekayələri üçün xarakterik olan bu forma dövrü daha yaxından görüb tanımaq üçün geniş imkanlar yaradır. Ə.Haqqverdiyevin “Ovçu Qasım”, “Sərçə”, Mirzə Cəlilin “Toy”, “Qoşa balınc”, “İki alma”, “Şəhər və kənd”, “İki qardaş”, “Proletar şairi”, Mir Cəlalin “Qonaqpərvər”, “Vəcdan əzabı”, “Dost görüşü” və s. buna misal ola bilər. Bu cür hekayələrdə əhvalat müəllifin başına gəlməyə də bilər. Bu halda yazıçı eşitdiyi, yaxud başqasının həyatında gördüyü əhvalatı bu priyomla qələmə alır.

Bəzi hekayələrdə müəllif mövqeyi üzdə olmur, yazıçı bütün nəticəni oxucunun öz ixtiyarına verir. Oxucu müəllifin fikirlərinin təsiri altına düşür. Xüsusən, C.Cabbarlının yaradıcılığı üçün xarakterik olan bu üslub yazığının “Dılara”, “Dilbər” “Gülər”, “Firuzə” kimi Azərbaycan qadınının keçmişdən müasirliyə doğru addımlarını əks etdirən hekayələrində ifadə olunub`.

Müəllif mövqeyi yazığının əsərdəki hadisələrə, qəhrəmanlara, obrazlara və onların xarakterinə, əməllərinə olan fərdi münasibətidir. Lakin bu mövqe milli həyatla, zamanla mütləq əlaqəlidir. Bədii əsərdə müəllif mövqeyini araşdırmaq əsəri ciddi oxumaq və təhlil etmək nəticəsində müəyyənləşir. Yazıçı xalqın eşidən qulağı, görən gözüdür – deyirlər. Belə ki, müəllif mövqeyi ümumi xalq düşüncəsi ilə ayaqlaşmalı, hətta onu qabaqlamalılıdır. Təbii ki, hər bir yazıçı məhz onu maraqlandıran, zaman üçün global olan problemlərə toxunmaq istəyir. Bu məqsədlə hadisələrin axarı ilə kifayətlənməyib, öz sözlərini, öz fikirlərini də mətnə əlavə edir.

Ümumən, tədqiqatlar 1920-1930-cu illərin hekayələrində müəllif mövqeyinin rəngarəng



şəkildə təzahür etdiyini göstərir. Bir neçə komponentə diqqət yetirək:

1. Adlar vasitəsilə; a) Məkan adlarında; b) Obrazların adlarında; c) Əsərin adında;
2. Obrazların başına gələn əhvalatlara münasibət bildirməklə;
3. Hadisələri təhlil etməklə;
4. Satirik münasibət və s.

Bəzən müəllif hekayədə hadisələrin cərəyan etdiyi məkana – toponimik adlar seçərkən öz mövqeyini bildirmiş olur. Məsələn, İtqapan, Veylabad, Dumanlı, Dəccələbad, Qanlı küçə, Zavallı küçə və s. yer adları məhz orada yaşayan insanları, ərazidə baş verən hadisələri səciyyələndirən əlamətləri əks etdirir. Ə.Haqqverdiyevin “Dəccələbad” hekayəsində maralların açdığı məktəbə “Mədrəseyi-töhmət” adının verilməsi də buna sübutdur.

Müəllifin hekayədə obrazlara verdiyi ad da müəllif ideyasının bir hissəsi olub, mövqeyini ifadə edir. Məsələn, Zırrama, Qarınqulu bəy, Əzrayıl bəy, Qara Qənbər, Qudurğanov kimi adları müəlliflər heç də təsadüfi seçməmişlər. Bu adlar həm obrazların əlamətlərini, həm də nasirin onların xarakterinə, şəxsiyyətinə və hərəkətlərinə olan fərdi münasibətini əks etdirir.

Bəzən oxucu hekayəni oxumazdan əvvəl sadəcə onun adını oxuduqda beynində əsərdəki hadisələrin hansı yönümdə cərəyan edəcəyi haqqında müəyyən təəssürat yaranır. Məsələn, T.Ş.Simurğun bir sıra hekayələrinə seçdiyi adlar bu baxımdan özünü doğruldur. “Haqsızlıq dünyasında” (1923) hekayəsində çürük düşüncəli insanların fəaliyyəti, mövhumatla dolu cəmiyyətin təzyiqi nəticəsində zavallı qadınların, bədbəxt kişilərin aqibəti, sevgisiz qurulan ailələrin faciəsi təsvir olunub.

Əsərin adını oxuduqda yaranan bədbin təsəvvür hadisələrin gedişi ilə təsdiqini tapır. Rüksara xanım vərəm xəstəliyinə tutulmuş, xəstəliyin əziyyətindən saralıb-solmuş, yataq xəstəsidir. Onun bu xəstəliyi ailəsindəki insanları – qayınatası Hacı Muxtarı, qayınanası Gülbacını və əri Kərbəlayi Səftəri çox narahat edir. Amma bu narahatçılığın mahiyyəti heç də Rüksaranın bədbəxtliyi, xəstələnib yatağa düşməsi deyildir. Əsl səbəb budur ki, Hacı Muxtar bolşeviklərdən gizlətdiyi sandığından keçmək, Rusxaranın müalicəsinə pul xərcləmək istəmir, Gülbacı ərinin niyyətindən əlavə, üstəlik gəlininin ev işləri görə bilməməsindən əsəbiləşir. Ər – Kərbəlayi Səftər isə özünü bədbəxt hiss edir. Amma, o heç də arvadının naxoşlamasından deyil, əksinə, xəstəliyinin uzanmasından, Rüksaranın tez bir zamanda ölməməsindən narahatlıq keçirir. Əslində, fikrindəki əcaib niyyəti bədbəxt Rüksaranın son nəfəsində açılır:

“Lakin Kərbəlayi Səftər ayrı bir şey düşünürdü. O, fikir edirdi ki, Rüksara xanım ölməsini yəqin edib də, atası evindən gətirdiyi şeyləri heyifsilənir. Bu barədə də arvadına təsəlli vermək üçün:

- Qorxma, rahat ol! Səndən sonra yad adam sənə şeylərinə əl vurmayacaq. Sənin ev-şeyinə bacın sahib olacaqdır, - dedi”(9, 62).

Əsərdə müsbət obraz – Rüksara xanımın baldızı Reyhandır. O tez-tez Rüksaranın yanına gəlir, onunla söhbət edir, qayğısına qalır, yeməyini yedirir. Ancaq laqeydlik, zülm, haqsızlıq hökm sürən dünyada bircə Reyhan xanımın mübarizliyi azlıq edir. Rüksara gözlərini əbədi yumur. Haqsızlıq dünyasında onun başı üstündə ağlayan yalnız baldızı və bacısı olur. Göründüyü kimi, hekayədə haqsızlıq dünyasına qarşı müəllif mövqeyi bu dünyanı ifadə edən mənfur niyyətli insanların xarakterləri vasitəsilə açılıb. Müəllif adda qabartdığı ideyanı bütün hekayə boyu obrazların təsvirində reallaşdırıb.

Simurğun “Son dərd”, “Çətin müəmma, yaxud iki arvad almaq məsələsi”, Mir Cəlalin “Vicdan əzabı”, S.Hüseynin “İki həyat arasında”, Ə.Məmmədخانlının “Ayrıldılar”, B.Talıblının “Qayınananın kələyi” və s. kimi bir çox hekayələrin adları oxucunu konkret bir ideyanı təqib qılmağa səfərbər edir, müəllif mövqeyinə bir açar olur.

Hadisələrə açıq münasibət bildirən hekayələrdə çətin vəziyyətə düşmüş qəhrəmanın halına acıyan yazıçı obraz haqqında fikirlər, mühakimələr yürüdür. Həm də bu zaman obrazı elə təsvir edir ki, oxucu da müəllif kimi ona acıyır, ürəyi yanır. Yaxud qəhrəmanın qələbə ilə nəticələnən hər bir addımında müəllif onu dəstəkləyir. Məsələn, “Mədən sahibinin fərasəti” hekayəsində B.Talıblı baş qəhrəman – Möhsün bəyə olan müsbət münasibətini belə ifadə edir:

“ - Bəs bu quyunu nə qədər qazımışsınız? - əsəbi bir halda sahibkar soruşdu.

Mühəndis yenə də öz dəftərçəsinin neft ilə yağlanmış vərəqlərini aramağa başladı. Bu sırada zavallı mühəndisin gözlüyü də gözündən düşdü.

Təbii ki, Yaqub kimi zəngin və azgın bir mədən sahibi səbir eləməyib, mühəndisin cəld

və tələsik olmamağı üçün onu söyməyə başladı.” (9, 30).

Göründüyü kimi, yazıçı işlətdiyi “zavallı” və “azğın” sözləri ilə artıq hər iki obraza olan baxışını, öz mövqeyini göstərmişdir. Hekayədə qoca mühəndisin özünü öldürməsi məhz sahibkarın azğınlığını göstərən detaldır. Bu, onun sahibkarın simasında bütövlükdə cəmiyyətə qarşı etirazı, üsyanı idi.

Oxşar motivə Ə.Haqverdiyevin “Ovçu Qasımın hekayələri” silsiləsinə daxil olan “Hacıleylək” hekayəsində rastlaşırıq. Təxsisdən istifadə edərək yazdığı bu hekayədə müəllif bir sıra mətləblərə toxunur. Leyləyin yuvasını dağdan ovçunun dilindən verilən hekayədə əsas mətləb son səhnədə görünür. “Mədən sahibi”ndəki mühəndis kimi cəmiyyətin haqsızlığına dözə bilməyib özünü öldürən leylək əslində haqsızlığa bu şəkildə etiraz edənlərin tipikləşmiş nümunəsi idi.

Dövrün bir çox hekayələrində isə müəllifin satirik mövqeyi diqqəti cəlb edir. Əvvəlki fəsildə ayrıca diqqət yetirdiyimiz kimi, bu zaman yazıçının hadisələrə və xarakterlərə yanaşma üsulları da tam fərqlidir. Çünki tənqid hədəfi bəzən yumşaq, bəzən sərt acı gülüslə müşaiyət olunur.

Müəllif mövqeyi əsərdə bəzən daha qabarıq şəkildə, təhlili yanaşmada üzə çıxır. S.Hüseynin 1927-ci ildə yazdığı “Yatmış kəndin qış gecələri” hekayəsində müxtəlif məqamlarda məhz belədir.

“Bunların hansı həqiqət idi? Doğurdanmı onun tələb etməyə haqqı yoxdu? Yaxud Molla Xəlil onu aldadırdı. Burada kimin sözlərini doğru hesab etməli idi?”

Bu barədə o, müəlliminin ikinci bir sözünü xatırladı. Müəllim bir dəfə söhbət zamanında ona demişdi ki, “Doğru o şeylərdi ki, bizim onda faydamız var. Zərərimizə olan şeylərdə həqiqət yoxdur.” Bu surətdə Molla Xəlilin fikri onun zərərinə olduğu üçün doğru ola bilməyəcəkdi...

Telli həqiqəti tapmışdı. Molla Xəlil onu aldadırdı. Molla Xəlil onu həmişəlikdə “soğan-çörək” mövqeyində saxlayır, müəllim isə onu belə alçaqlıqdan qurtarırdı” (6, 35).

Göründüyü kimi, müəllif artıq Telli üçün nəyin doğru, nəyin yanlış olduğunu aydınlaşdırır və Molla Xəlili haqsız, yallançıadlandırır. Müəllif mövqeyinin bədii əsərdə birbaşa, aydın şəkildə, ya dolayısı ilə seçilməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb etmir. Çünki əsəri, xüsusən, hekayəni oxuyub düzgün təhlil etməyi, dəyərləndirməyi bacaran oxucu üçün ən əsas məsələ süjet xəttinin düzgün qurulması, id.eyanın düzgün çatdırılması, məzmun və formanın tam vəhdət təşkil etməsi və s. nəzəri məsələlərdir. Bundan başqa, bədii əsərdə ən əsas məsələlərdən biri də dil- üslub xüsusiyyətlərinə, bədii təsvir və ifadə vasitələrinə düzgün əməl etməkdir. Təbii ki, süjet nə qədər maraqlı, dil nə qədər sadə, anlaşılıq, bədii təsvir və ifadələr nə qədər canlı olsa, oxucu əsəri o qədər çox maraqlı və diqqətlə oxuyar, mənimsəyər.

Xarakter – müəllif ideyasını oxucu və ictimaiyyətə çatdıran başlıca vasitələrdən biridir. İdeya məhz insan surətləri, xarakterlərində təcəssüm tapır. Xarakterik surətlər birdən-birə, əsərə kortəbii şəkildə gətirilmir. Hər bir obrazın hekayədə bir funksiyası, vəzifəsi var. Bir obrazın digərlərindən ən əsas fərqləri bu obrazı xarakterə çevirir. Xarakter bir qədər geniş anlamdır. O, əsərdə müəllifin fikirlərini, oxucuya çatdırmaq istədiklərini əsərin məzmunu, ideyası, süjet və kompozisiyasının köməyi ilə bütünləşdirir. Ancaq hər bir bədii əsərin, o cümlədən hekayənin mərkəzində ideyanı reallaşdırmaq üçün bir və ya bir neçə obrazın olması labüddür. Əsərdə obrazlar həyata, ideala münasibətdə, aid olduğu təbəqəyə, yaşam tərzinə, düşüncəsinə görə bir-birindən fərqlənir. Və məhz obrazları fərdiləşdirən xüsusiyyətlər xarakterin mahiyyətini təşkil edir.

Psixoloji anlamda, xarakter bir növ insanların özünəməxsus davranış formasıdır. O daha çox insanın ictimai fəaliyyətində formalaşan bir ünsürdür. Xarakter bir insanda baş verən və davamlı olan xasiyyətlərin məcmusudur. Məhz bədii ədəbiyyatda da xakteri obrazdan, tipdən fərqləndirən başlıca xüsusiyyət budur. Deməli, müəllif hər hansı bir ədəbi qəhrəmanda onu digərlərindən fərqləndirən xüsusiyyətləri üzə çıxarmaqla xarakter yaradır. Təbii ki, onun müsbət yaxud mənfi olması müəllif mövqeyindən, oxucuya çatdırmaq istədiyi fikir və ideyadan irəli gəlir.

S.Hüseynin 1927-ci ildə yazdığı “Bir küçənin tarixi” hekayəsində Hacı Aslan sırf mənfi planda verilən xarakterdir. Onu başqalarından fərqləndirən xüsusiyyət isə sadə əhaliyə qarşı olan əzrail hərəkətləri, qaniçən münasibətidir. XX əsrin əvvəllərində bəy, xan, ağa obrazları kifayət qədər yaradılmış, ədəbiyyatda Hacı Aslan kimi tiplərə kifayət qədər rast gəlmək mümkündür.

S.Hüseyn Hacı Aslanın xarakterini xüsusi olaraq əzazillikdə fərqləndirir, bu səviyyədə qaniçən obraza tənqidi realizm ədəbiyyatında belə rastlaşmırıq. Yazıçı xakteri aşağıdakı cümlələrlə təqdim edir: “Hacı Aslan istədiyini yapa bilirdi. O dediyini bacarardı. Özünün sözündən çıxan, qarşısından keçərkən təzim edib salam verməyən bir adamın, kim olursa olsun, arvadını və ya qızını bu yolda təhqir etdirmək Hacınn əlindən gəlirdi. Məhəllə içərisində oğurlanıb da bir neçə gün “naməlum” yerlərdə saxlandıqdan sonra gözü yaşlı evlərinə qayıdan gənc qızlar, göyçək oğlanların faciələrini hər kəs bilirdi” (6, 76).

Hekayədə H.Asylanla əks qütbə dayanan Mürsəlqulu isə igid, qorxmaz və haqq tərəfdarı olan bir insandır, xarakterin təqdimində yazıçı müsbət idealdan çıxış edir: “Mürsəlqulunu bu küçədə hər kəs sevirdi; çünki Mürsəlqulu nə qədər igid, cəsür idisə də, bir o qədər də namuslu, haqsız işə razı olmayan bir adam idi” (6, 77).

Bədii əsərdə bütün obrazların xarakter səviyyəsində təqdim olunması vacib deyil. Xarakter müəllifin əsərə gətirdiyi ideyanın baş icraçısı olub, bütün digər bədii komponentlərlə vəhdətdə çıxış edir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Çəmənəzəminli Yusif Vəzir. Əsərləri, üç cilddə, I c., Bakı, “Avrasiya press”, 2005
2. Çəmənəzəminli Yusif Vəzir. Əsərləri.3cildə.II cild. Bakı, “Avrasiya press” 2005. 360 s.
3. Əlişanoğlu Tehran. XX əsr Azərbaycan nəsrinin poetikası. Bakı, Elm 2006. 312 səh
4. Əliyev Rəhim. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. Bakı, Qanun 2012. 464 səh.
5. Haqverdiyev Əbdürrəhim. Seçilmiş əsərləri, 2 cildə, II c., Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1971
6. Hüseyn Seyid. Seçilmiş əsərləri, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1960. 424 s.
7. Mikayılov Aydın. “İdeya və xarakter”. // Ədəbiyyat və incəsənət qəzeti, 1966, №4, səh 6.
8. Mir Cəlal. “Bədii prozamızın baniləri”. // Kommunist qəzeti. 14 may 1940. Səh 7.
9. Şahbazi Tağı Simurğ. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq - Qərb, 2006, 168 s
10. Talıblı Böyükağa. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Yazıçı 1983. 184 səh

**Айтен Гурбанова**

### **Авторская позиция и характер (на основе повестей 1920-1930-х годов)**

#### **Резюме**

Вопросы авторской позиции анализируются на основе ряда рассказов, написанных в начале XX века.

В рассказах, написанных в 1920-1930-х гг, авторская позиция проявляется в нескольких формах.

Приведены примеры из произведений Б. Талыблы, Симурга, А. Ахвердиева, Ю. В. Чемазəминли и С. Гусейна.

**Aytan Gurbanova**

### **Author's position and character (on the basis of 1920-1930th years stories)**

#### **Summary**

The author's attitude is analysed according to a number of stories written at the beginning of XX century.

The author's attitude comes into view in some forms in the stories written in 1920-1930s. Examples are given from the works of B. Talibli, Simurg, U. V. Chemenzemenli and S. Guseyn .

## AZƏRBAYCAN DASTANLARINDA NAĞIL MOTİVLƏRİ

**Açar sözlər:** *eposçuluq, oğuz türkləri, şifahi xalq yaradıcılığı, yazılı ədəbiyyat, Oğuznamə, heyvanlar haqqında nağıllar, sehrli nağıllar*

**Ключевые слова:** *эпосоведение, огузские тюрки, устное народное творчество, письменная литература, Огуз-наме, сказки о животных, волшебные сказки*

**Key words:** *epos theory, Oghuz Turks, oral folk creativity, the written literature, Oghuz-nameh, fairy tales on animals, magic fairy tales*

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı zəngin janr sisteminə malikdir. Epik növün ən maraqlı və rəngarəng mövzularla zəngin janrlarından biri dastanlardır. Dastanlarımızın meydana gəlməsi, inkişafı qədim dövrlərə aiddir və bu zəngin janrın həm də çoxəsrlik bir tarixi vardır. Azərbaycan şifahi söz sənətini dastanlarsız düşünmək qeyri-mümkündür. Xalqın mübarizələrlə dolu keçmiş, bədii təfəkkür tərz, həyatı, yaşayışı, ailə, əxlaq və məişət məsələləri haqqında geniş məlumat, təsəvvürə biz dastanlar vasitəsilə nail oluruq. Məhz buna görə dastanlar geniş xalq kütləsinin canlı tarixi hesab olunur. Aşıqlar tərəfindən ustalıqla formalaşdırılan dastanlar xalqın çoxəsrlik həyatını bütün təbiiliyi ilə, təzadları ilə də özündə əks etdirməkdədir. Burada “xalq həyatının ən kiçik etik düşüncə elementindən tutmuş ən böyük və bəşəri əxlaqi dəyərləri öz əksini tapmışdır”.

Qədim türk-oğuz epik ənənəsi hələ ilkin ibtidai dövrlərdən orta əsrlərə kimi bədii təxəyyülün, poetik düşüncənin gücü ilə türk mənəvi-mədəni həyatının, yaşam biçiminin, bahadırlıq, cəngavərlik, duyğusunun yaşaması işinə xidmət etmişdir. Tədqiqatçılar göstərir ki, ilkin dövrlərdən türk-oğuz epik ənənəsində şifahilik prinsipi əsas rol oynadığından epik mətnin nəsil-dən-nəsilə, yüzildən-yüzləyə ötürülməsində, hətta geniş bir əraziyə yayılmasında yazı amili iştirak etmədiyindən bu nümunələrdə dəyişmələr də baş vermişdir. İslamdan öncə mövcud olan oğuznamələr daha sonralar – islam dini meydana gəldikdən sonra yeni tarixi-siyasi şərait və mühitin təsiri ilə öz yerini aşıq dastançılığına təhvil verdi. Epik ənənəni ozan oğuznaməçiliyindən qəbul edən aşıq dastançılığı onlara bir sıra yeniliklər etməklə yanaşı, mövcud folklor ənənəsinin təhkiyə prinsiplərini, təsvir və ifadə üsullarını, nəsr-nəzm növləşməsinə və s. yaşatmaqda davam etdi. Məsələn, ozan epik mətni ilə “Kitabi- Dədə Qorqud” boyalarını və yaxud digər dastanların epik mətnini tutuşdurduqda onların təhkiyə və təsvir üsulları arasında fərqlənmədən daha çox yaxınlaşma, bir-birinə bənzəməsinə görürük ki, bu da təbiidir.

İstər şifahi, istərsə də yazılı ədəbiyyatımızda “dastan” tədqiqatçılarımız tərəfindən daha çox “ədəbi istilax” kimi işlədilmiş və “əhvalat”, “hekayə”, “rəvayət” mənalarını daşımışdır. Azərbaycan folklorunda “dastan” anlayışı aşıq yaradıcılığının məhsulu olan epik-lirik əsərləri ehtiva edir. Şeirlə nəsrin növbələşməsi prinsipinə əsaslanan dastanların süjeti təhkiyə şəklinə söylənir. Qəhrəmanın lirik duyğuları, izzət, həyəcanları, kədər və sevinci, həsrət və nisgilləri, deyişmə və bağlaşmaları isə aşıq şeirləri ilə verilir.

Son dövrlərdə eposşünaslıqda dastan mətninə müxtəlif yanaşma yolları və metodları tətbiq edilmişdir, daha real mətni öyrənməyə istiqamət verən bölgü və təsnifatlara üstünlük verilməyə başlanmışdır.

Dastanlarımız içində xüsusilə məhəbbət dastanları fərqlənir. Bu dastanların bir qismi də qeyd edək ki, nağıl motivləri, yazılı ədəbiyyat nümunələri əsasında meydana çıxmışdır. Nağıl motivləri, eləcə də yazılı ədəbiyyat nümunələri dastanlara təsir etdiyi kimi dastanlar da həmçinin bu janrlara təsir etmiş və mükəmməl nümunələr meydana çıxmışdır. Qeyd edək ki, inkişafın hansısa mərhələsində dastan yaradıcıları olan ozan və aşıqlar hansısa hadisənin peşəkar nağılçının repertuarına düşməsinə səbəb ola bilərdi. Dünya xalqlarının bir çox dastanları məhz peşəkar improvizatorçular tərəfindən yaranarkən həmin yaradıcılıq prosesində nağıl süjetləri də dastanların yaranmasına səbəb olmuşdur. Sonralar isə bunun əksinə olaraq dastan süjetinin də nağıllara çevrilməsi özünü göstərməyə başlamışdır. Göründüyü kimi, dastançı və nağılçı

arasında əlaqə tarixən mövcud olmuşdur. Bu janrlar bir – birinə qarşılıqlı şəkildə təsir etmişdir. Nağılın özünün müstəqil bir janr kimi dastan yaradıcılığına təsiri, hətta nağıl süjetləri əsasında ayrıca dastan tipinin yaranması barədə M. H. Təhmasibin mülahizələri hələ də öz aktuallığını saxlamaqdadır (16, s.112). Nağıl süjetləri əsasında meydana gələn dastanlara daha çox məhəbbət dastanlarını aid etmək olar, çünki bu dastanların meydana gəlməsi qədim tarixə aid edilsə də, onların o qədər də qədim tarixə malik olmayan, lakin son dərəcə zəngin toplanma, tərtib, nəşr və tədqiq tarixi mövcuddur. Bu dastanlar yaranandan sonra improvizatorçu aşuqlar tərəfindən yenidən işlənərək onlara həm əlavələr edilmiş, həm də süjeti yeni formada, yeni dövrə uyğun şəkildə bərpa edilmişdir. Bu bərpa zamanı mətnlərə bir çox, müxtəlif mənbələrdən əlavələr edilmişdir ki, bu əlavələr bir tərəfdən köhnəlmiş mətnin unudulmasına mane olmuş, digər tərəfdən də öz süjetini, əsas mövzusunun qoruyub saxlamağa kömək etmişdir.

**Heyvanlar haqqındakı** nağıllarda məlum olduğu kimi qədim əcdadımızın dünyanı dərkətmə mərhələsinə məxsus baxışları özünü əks etdirmişdir. Dünya xalqlarının həyatında ənənəvi süjet, motiv və heyvan obrazları bizim nağıllarımızda da baş obraza çevrilmişdir. Bu nağılların bəzisi totemlə əlaqəlidir. Tədqiqatçılar totemin ibtidai insanın həyatında oynadığı roldan bəhs etmiş və totemi cəmiyyətin matriarxal dövrünə aid etmişlər. İnsanlar ilkin dövrlərdə heyvanlarla bağlı nağıllar yaratmışlar. Bu nağıllarda əsas məsələ heyvanlarla insanların qohumluğuna inam yaratmaqdır, onlar heyvanlara öz əcdadları kimi baxmışlar. Belə nağıllarda totemlə əlaqədar olan xalq fantaziyasına, ictimai-əxlaqi məsələlərə və s. geniş yer verilir. Öz həyatını, taleyini, qohumluğunu heyvanların iradəsindən asılı hesab edən insanlar totem haqqında maraqlı nağıllar yaratmışlar. Bu totemlər qurd, ilan, inək, keçi, dovşan vəs. ibarətdir. Biz bu xüsusiyyətlərə dastanlarda da rast gəlirik. Məsələn: “Alpamış” dastanında Alpamışın atasının adı Bayburidir. Onun mənası “qurd” deməkdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında BamsıBeyrəyin atasının adı Baybura bəydir onun da mənası “qurd” deməkdir. Bu totemlərin insan üzərində təsiri maraqlı nağılların yaranmasına səbəb olmuşdur. (“Qara at”, “Göyçək Fatma”, “Ovçu Pirim” və s.). Nağıllarda geniş şəkildə işlənən bu totemlər sonralar dastanlara da keçmişdir, hətta ilkin dövrlərdə meydana çıxmış dastanlarda onun izlərinə rast gəlmək mümkündür. Məsələn, qədim türk dastanlarında biri olan “Oğuzqağan” dastanında öküzün totem olması haqqında da maraqlı, mifoloji, əfsanəvi epizodlar vardır.

“...Ayxatun bir oğlan doğur, ayağı öküz ayağı, çiyini qurd çiyini, kürəyi samur kürəyi, köksü ayı köksü kimi”. Burada öküzün qədim türkdilli xalqlar arasında müqəddəs canlı hesab olunması aydın görünür. Şərqi xalqlarının, xüsusilə qədim azərbaycanlıların öküzə sitayiş etmələri, öküzün totem olması haqqında maraqlı məlumatlar vardır. Hətta öküz tayfaların mənşəyi, onların haqqında əsatiri görüşlər öküzün totemliyinə canlı misaldır. Məlum olduğu kimi “Avesta”da da öküz əsas totem kimi qəbul olunmuşdur. “Qara at” nağlında da belədir. Qəhrəmanın şər qüvvələrə qalib gəlməsində, sehlərin parçalanıb qəhrəmana təbə olmasında əsas rolunu qara at oynayır. Onun insan kimi dil açıb insana yol göstərməsi, insan bilmədiyi məsələləri həll etməsi maraqlı epizodlarla təsvir olunur. Daha sonralar bu mövzu dastanlara keçmiş, nağıllarda olduğu kimi dastanlarda da atlar əsas surət, dastanda qəhrəmanın əsas yardımçısı, dostu, onun şər qüvvə üzərində qələbə çalmasında, xeyrin təmsilçisi kimi aparıcı mövqeyə malik olmuşdur. Bu xüsusiyyətlər nağılcılıqdan keçmə, nağılcılıqla birbaşa əlaqəli keyfiyyətlərdir. Heyvanlarla əlaqəli bir başqa süjet çevrilmə ilə əlaqəlidir. Bu haqda sehlili nağıllarla bağlı olan dastanlar hissəsində bəhs edəcəyik.

Azərbaycan nağıllarının böyük bir qismini **sehlili nağıllar** təşkil edir. Sehlili nağıllarda sehlili qüvvələr, sehlili əşyalar iştirak edir. Qara qüvvələrlə çarpışan qəhrəman mütləq sehlili hadisə və sehlili vəziyyətlə üzləşir. Bu cür nağıllarda hər şeydən əvvəl, insan zəkası, insan ağılı qorxunc sehlili qüvvələrə qarşı qoyulur. Sehlili qüvvələr nə qədər dəhşətli, fiziki cəhətdən güclü olsalar da, insan aqlının həmişə üstün gəldiyini, qara qüvvələri məğlub etdiyini görürük. “...Hər bir xalqın sehlili nağılları bu xalqın dünəni, küçmüşü, erkən təsəvvürü, adət-ənənəsi, müəyyən tarixi məqamdakı ictimai mövqeyini sistemli halda özündə yaşadan mədəniyyət vahidləridir...”(11, s.318)

Dastanlarda mövcud olan digər bir sehlili nağıl motivi **övladsızlıqla** bağlıdır. Bu motiv türk xalqlarının epik yaradıcılığında geniş yayılmışdır. Sehlilinağıllarımızda tez-tez rast gəldiyimiz bu süjetdə övladı olmayan ata-ana müxtəlif xeyirxah işlər görməklə övlada sahib olurlar. Həm

dastanlarımızda, həm də nağıllarımızda sonsuz qocalar aşağıda göstərilən şərtlərdən birini və ya bir neçəsinə əməl etməklə oğul-uşaq sahibi olurlar:

- I. Nəzir-niyaz paylamaq.
- II. Dərviş verən sehrli almanı yemək.
- III. Söz vermək, əhd eləmək.
- IV. Yuxugörmə ( yuxuda gördüklərinə əməl etmək ).

Bu motivlərə həm dastanlarda, həm də nağıllarda rast gəlirik. Hələ «Dədə-Qorqud» boylarında rast gəldiyiniz qurban kəsmək, nəzir-niyaz paylamaq, körpü saldırmaq motivlərinə «Qurbani», «Leyli-Məcnun», «Alı xan-Pəri», «Lətif şah», dastanlarında da müraciət olunur. «Lətif şah» dastanında övladsızlıq motivi daha orijinal şəkildə işlənmişdir. O, vəzirin göstərişi ilə “yeddi yol ayrıcında bir ocaq tikdirir, gələ-nə-gedənə çörək, aş yedirir.” Yalnız bundan sonra dərdli şahın gözüne nurani dərviş görünür və ona bir alma verib deyir: “ Al bu almanı ortadan düz ikiyə böl, yarisını özün ye, yarisını xanımına ver. Xudanın izni ilə sizin oğlunuz olar. Amma mən gəlməmiş ona nəbadə ad qoyasan !”.

Nağıllardan keçən digər bir süjet isə **əbədi həyatla bağlı düşüncələrdir** ki, bu motivə dastanlarımızda da rast gəlirik. Dastanlarda əbədi həyatla qovuşmaq istəyi sırf nağılılıqdan keçən süjetlərdir. Məlumdur ki, insan çox qədimdən əbədi dünyaya qovuşmaq üçün Dirilik suyu, Sehrli köpük, Sehrli alma düşüncəsi yaratmış, onlar vasitəsilə əbədi həyata qovuşmağın mümkünlüyünü güman etmişdir. Ancaq tək bir Xızırdan başqa bu həqiqətə qovuşan başqa birisi olmamışdır. Nağıllarımızda mövcud olan bu motivlər, fikirlər sonralar aşıqlar tərəfindən dastanlara da daxil edilmişdir. Dastanlarda mövcud olan digər bir nağıl motivi **butalanmadır**. Məhəbbət dastanlarında daha geniş şəkildə istifadə edilmiş bu motivdə aşıq və məşuq arasındakı məhəbbət buta verməsi yolu ilə yaranır. “...Bir-birini görməyən, tanımayan, adətən uzaq ellərdə yaşayan iki cavanın görüşməsi, seviməsi, vüsala yetmək üçün bir-birini axtarıb tapması, maneələrə qalib gəlib bir-birinə qovuşması butanın başlıca mahiyyətini təşkil edir. Bizə gəlib çatan qaynaqlarda “buta” mülayim, xoş qılıqlı nurani qocalar tərəfindən cavanlara yuxuda “badə” içirmək yolu ilə verilir, aşıq-məşuqun surətləri bir-birinə tanınırlıq, ünvanları bildirilir...(11,s.412)”. Qəhrəmanların bir-birini yuxuda görüb aşıq olmaları qədim dövrlərdən mövcuddur. Bu motivə biz hələ yeni eradan qabaqkı təqribən IV əsrin rəvayətlərində, əfsanələrində də görürük. M.H.Təhmasib bu motivlə bağlı haqlı olaraq Zərirlə Odatidenin macərəsini göstərmişdir. Bura da qəhrəmanlar bir-birini yuxuda görmüş və sevmişlər. Uzun maneələrdən, mübarizələrdən sonra sevgililər bir-birinə qovuşmuşlar.

Azərbaycan məhəbbət dastanlarında rast gəldiyimiz başqa bir nağıl motivi **“böhtanlanmış qız süjetidir”**. Bu süjeti A. Aarne dünya nağıl kataloquna müxtəlif variantlarda daxil etmişdir. Vaxtilə A.Aarnenin səyyar süjet hesab etdiyi motiv dünya xalqlarında qızın nahaqdan böhtanlanması üzərində qurulur. Bu hətta “səyyar-dünyanı gəzən ” süjet tipinə məxsus olub bir sıra xalqların folklorunda özünü göstərmişdir. Süjetin Azərbaycan nağılılıq repertuarına gəlib düşməsinin tarixi də maraqlı şəkildə göstərilmişdir. Hər şeydən öncə xatırladaq ki, Azərbaycanın ticarət yolları üzərində yerləşməsi onun mədəniyyətinə, incəsənətinə, ədəbiyyatına da təsir göstərmişdir. Bu karvan yolu ilə Qərbdə, eləcə də Şərqdə baş verən bir çox yeniliklər bizim də ədəbiyyatımızda, həyatımızda öz təsirini göstərmişdir. Orta əsrlərdə nağılılığın yüksəldiyi dövrdə bu yol vasitəsilə həmin motivlər bizim ədəbiyyatımıza, nağılılıqların repertuarına düşmüş və müxtəlif variantlarda, müxtəlif şəkillərdə işlənmişdir. Süjetin ilk nağıl variantı bizə məlum mənbələrdə ən qədim variant kimi SMOMPK məcmuəsində işlənmişdir, bu təxminən ötən əsrin 80-cı illərinə təsadüf edir. Süjetin dastançı aşıqların repertuarına düşməsi isə məhəbbət dastanlarının intibah, yüksəliş dövrünə aiddir. Tədqiqatçılar göstərir ki, bu motiv dastanda daha dəqiq XVII əsrin sonu, XVIII əsrin ortalarında qüdrətli improvizatorçu aşıqların repertuarında işlənmişdir. Bu süjet mənşə etibarını ilə Şərqə məxsusdur.

Dünya xalqlarının şifahi ədəbiyyatında mövcud olan « **Nişanlımın öz toyuna gəlib çıxması** » tipi Azərbaycan aşıqlarının repertuarında demək olar yenidən işlənib. Nağıllarda rast gəldiyimiz bu motivdə qəhrəman öz sevgilisinə qovuşmaq üçün bəlli zaman müddəti qoyaraq səfərə çıxır. Həmin zaman müddəti başa çatana kimi gəlməzsə sevgilisi və yaxud nişanlısı başqasına veriləcək. Bu motiv yenidən işlənərək dastanlarımıza daxil edilmişdir.

Dastanlara nağıllardan keçmiş başqa bir motiv **ölüb-dirilmə motividir**. Bu sehrli nağıllarda daha çox özünü göstərmişdir. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının bir qisminin ( “Məsum”, “Qul

Mahmud”, “Şahzadə Əbülfəz” ) bədii strukturunun əsasını ölüb-dirilmə motivi təşkil edir. Süjetin ümumi inkişafına uyğun şəkildə işlənən bu motiv bir sıra qədim ayınlar və dini görüşlərin izlərini özündə saxlayır.

Dastanlarda sehrli nağıl motivləri ilə yanaşı insanların gündəlik həyatı ilə bağlı məişət nağıl motivlərinə də təsadüf edirik. Dastanlarımızda nağıllarda olduğu kimi əsas qəhrəmanlar əsasən xalq içərisindən çıxmış sadə, kasıb adamlar – pinəçi, dərzi, nalbənd, papaqçı və başqaları olmalarıdır. Maraqlı bir məqamı da xatırladaq ki, bu sadə insanlar əsasən buta aldıqdan sonra öz əvvəlki peşəsini itirir, haqq aşığına, qeyri-adi gücə malik insanlara çevrilirlər.

Gördüyümüz kimi, ənənəvi süjetlər əsasında meydana gələn dastanlar ədəbiyyatımızda, folklorumuzda yeni bir hadisə deyildir. Bu tarixən ən qədim dövrlərdən özünü dastanlarımızda göstərmiş bir formadır. Lakin sonrakı dövrlərdə bu forma aşığılarımız tərəfindən mükəmməl bir şəkildə işlənmiş, yeniləşdirilmişdir. Ənənəvi nağıl motivlərini dastanlarımıza gətirən aşığılar hər şeydən öncə ifa etdikləri süjeti dastan qəlibinə uyğunlaşdırmış və bir çox adlarını çəkdiyimiz nağıl motivlərini yenidən işləyərək dastanlarımıza daxil etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dan tutmuş məhəbbət dastanlarına kimi bir çox dastanlarda nağılçılıq ənənələri mükəmməl şəkildə işlənmişdir və bu yaradıcılıq prosesində dastanların sənətkarlıq baxımından kamilliyinə də xüsusi diqqət yetirilmiş, hər hansı nağıl motivi dastanda eyni ilə təkrar edilməmişdir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan dastanları beş cildə, I cild, Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005.
2. Azərbaycan dastanları beş cildə, I I cild, Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005.
3. Azərbaycan dastanları beş cildə, I II cild, Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005.
4. Azərbaycan dastanları beş cildə, I V cild, Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005.
5. Azərbaycan dastanları beş cildə, V cild, Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005.
6. A.Nəbiyev, Azərbaycanın xalq ədəbiyyatı, dərslik, II cild, Bakı: Elm nəşriyyatı, 2006.
7. Azərbaycan filologiyasının aktual problemləri (Respublika elmi-nəzəri konfransının materialları). X kitab, Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2008.
8. Azərbaycan filologiyasının aktual problemləri (Respublika elmi-nəzəri konfransının materialları). XI kitab, Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2009
9. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Nağıllar. Bakı :Yazıçı nəşriyyatı,1985.
10. А.Аарне, Указатель сказочных сюпсетов. по системе, Ленинград 1929.
- 11.ТəһмасибМ.Н., Azərbaycan xalq dastanları (Orta əsrlər), Bakı:Elm nəşriyyatı, 1972.
12. Orucova S.H. Azərbaycan folklorunun toplanma, tərcümə və nəşr problemləri, Bakı: Elm və təhsil, 2012
13. Orucova S.H. Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcüməsi probleminin özünəməxsusluğu (1980-1990-cı illər). Bakı: Səda, 2007

**Гюльнара Гулузаде**

### **Сказочные мотивы в Азербайджанском эпосе**

#### **Резюме**

Азербайджанское устное народное творчество обладает богатой жанровой системой. Один из самых интересных и тематически богатых жанров эпического рода является эпос. Формирование и развитие этого жанра имеет многовековую историю. Невозможно представить азербайджанское устное народное творчество без эпосов. Среди наших эпосов особенно выделяются любовные дастаны. Следует отметить, что часть этих дастанов появилась в результате письменной обработки сказочных мотивов. Следует отметить, что некоторые из легенд, сказок мотивов возникли на основе письменной литературы. В результате влияния сказочных мотивов, а также образцов письменной литературы на дастаны и обратно появились совершенные произведения. Необходимо обратить внимание на то, что озаны и ашуги – сочинители дастанов, на какой-либо стадии развития могли способствовать внесению того или иного события в репертуар профессионального сказочника.

## Fairy tales motives in the Azerbaijani epos

### Summary

The Azerbaijani oral folk creativity possesses rich with genre system. One of the most interesting and thematically rich genres of an epic sort is the epos. Formation and development of this genre has centuries-old history. It is impossible to present the Azerbaijan oral national creativity without eposes. Among our eposes are especially allocated love eposes. It is necessary to notice, that the part of these eposes has appeared because of written processing of fantastic motives. It is necessary to notice, that some of legends, fairy tales of motives, have arisen based on the written literature. Because of influence of fantastic motives and samples of the written literature on eposes, also there were perfect products. It is necessary to pay attention that ozans and ashigs as authors of love eposes, at any stage of development could promote entering of this or that event into repertoire of the professional storyteller.

**QIZQAYIT SÜLEYMANOVA**  
Bakı Qızlar Universiteti  
Azərbaycan

## BƏXTİYAR VAHABZADƏNİN ŞEİRLƏRİNDƏ ANA DİLİ

**Açar sözlər:** *milli ideya, milli azərbaycançılıq, islamçılıq, türkçülük, milli dil*

**Ключевые слова:** *национальная идея, национальная азербайджанизма, национальный язык*

**Key words:** *national idea, national Azerbaijanizm, the national language*

*Hər bir xalq öz dili ilə yaranır. Ancaq xalqın dilini yaşatmaq, inkişaf etdirmək və dünya səviyyəsinə qaldırmaq, xalqın qabaqcıl adamlarının, elm, bilik xadimlərinin fəaliyyəti nəticəsində mümkün olur.*

*Heydər Əliyev*

Müasir Azərbaycan poeziyasında tanınmış şairlər arasında görkəmli yerlərdən biri fəlsəfi intellektual poeziyanı yaşadan, inkişaf etdirən şair Bəxtiyar Vahabzadədir. Bəxtiyar Vahabzadə əsərləri xalq tərəfindən böyük rəğbət hissi ilə oxunan şairlərdəndir. “Bizi əhatə edən aləmdə hər nə varsa, şairi dərinədən düşündürür. Xeyir və şəri, gözəllik və eybəcərliyi, böyüklüklə kiçikliyi, bir sözlə insana ruhunun ali və xırda duyğularını poeziya səviyyəsinə qaldırmaq ehtirası Bəxtiyarın fitrətindədir” [1,3]. Mirzə İbrahimov sair haqqında yazmışdır: “Vahabzadə şeirimizin Fizuli, Vaqif, Sabir, S.Vurğun, Aşıq Ələsgər, Şəhriyar bulağından su içmişdir. O, sözü elə gözəl oynadır, elə parlaq təzadlar yaradır, fikri gözlənilmədən elə döndərir, elə dərinləşdirir və fəlsəfi ümumiləşdirmələr səviyyəsinə elə qaldırır ki, oxuyanda valeh olursan, hədsiz sevinc və mənəvi estetik ləzzət duyursan”.

Bəxtiyar Vahabzadəni ən çox narahat edən məsələ Azərbaycan dilinin qorunub saxlanılması idi. Şairin yaradıcılığında mənəvi saflığın qorunması, ana dilinin təbliği, milli varlığın atributları geniş yer tutur. Hər bir xalqın dili doğma və əzizdir. Hər bir uşağa öz anası əziz olduğu kimi dili də anası qədər müqəddəsdir. Xalqın dilinin bəsləndiyi tarixi qaynaqları vardır. Bəxtiyar Vahabzadənin şeirlərində dil mövzusu ana xətt kimi keçir. Şair hər bir xalqın öz dilinə sahib çıxmasını və onu bütün kənar təsirlərdən qorumağa səsləyir. Millətin varlığını, kimliyini onun dilində tapır:

Mənim ana dilim, mənim kimliyim,



Pasportum, özümə hakimliyim.  
Mənim mənlüyimin füsunkarlığı,  
Danışan kamalı, ağıldır dilim,  
Millətin varlığı, yurdun varlığı.

Xalq şairi Bəxtiyar Vahabzadənin yaradıcılığı Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafına mühüm töhfələr vermişdir. Onu haqlı olaraq, çağdaş milli şeirimizin canlı klassiki adlandırırlar. Əlbəttə, şairin poetik istedadına verilən belə dəyər təsadüfi deyil, əksinə, bunun obyektiv səbəbləri var. Azərbaycan şeirinin son yarım əsirlük tarixi təkamül prosesini Bəxtiyar Vahabzadə yaradıcılığı olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil.

Bəxtiyar Vahabzadə yaradıcılığının baş mövzulardan olan ana dili xalqın varlığının nişanələrindən biri kimi millətin ən qiymətli sərvətidir; nəsilləri birləşdirən, qüdrətli vasitəsidir. "Ana dili" şeirində oxuyuruq:

Dil açanda ilk dəfə ana söyləmişik biz,  
"Ana dili" adlanır bizim ilk dərsliyimiz.  
İlk mahnımız laylanı anamız öz südüylə  
İçirir ruhumuza bu dildə gilə-gilə.

Bəxtiyar Vahabzadə həm də publisist kimi tanınır. Onun altı kitabı - "Sənətkar və zaman", "Sadəlikdə böyüklük", "Vətən ocağının istisi", "Dərin qatlara işıq", "Gəlin açıq danışa q" "E", "Şənbə gecəsinə gedən yol" vardır. Bu kitablarda onun tənqidi və publisistik məqalələri toplanmışdır.

Milli dil məsələsinə gəlinə, Vahabzadənin bu dövrdə qələmə aldığı «Latın dili» poeması, «Ana dili» şeiri və başqa əsərləri Azərbaycan-türk dilinin qorunması və yaşadılması yolunda atılmış çox mühüm addımlar olmuşdur. Bu mənada Azərbaycan xalqı üçün ana dilinin varlığı hər şeydən vacibdir. Bəxtiyar Vahabzadə «Ana dili» şeirində yazırdı:

Bu dil, - bizim ruhumuz, eşqimiz, canımızdır,  
Bu dil, - bir-birimizlə əhdi-peymanımızdır.  
Bu dil, - tanıtmış bizə bu dünyada hər şeyi .  
Bu dil, - əcdadımızın bizə qoyub getdiyi  
Ən qiymətli mirasdır, onu gözlərimiz tək  
Qoruyub, nəsillərə biz də hədiyyə edək.

Azərbaycan dili əsrlər boyu inkişaf edərək zamanlardan süzülə-süzülə gəlmiş, kamil bir dilə çevrilmişdir. Bu incə və lətafətli dil bütün dövrlərdə öz gözəlliyi və şirinliyi ilə dünya dillərinə meydan oxumuşdur. Bir çox tanınmış sənətkarlar bu dilin gözəlliyini duyaraq onu öyrənmək həvəsində olmuşlar. "Dil və mədəniyyət arasında möhkəm əlaqə dialektik vəhdət, qarşılıqlı təsir və münasibət var. Dil mədəniyyətin, mədəniyyət də dilin inkişafına təkan verir. Dil, maddi mədəniyyət, incəsənət, bilik, din, cəmiyyət, kimi ümumbəşəri əlamət sayılır"[2,127].

Vahabzadə «Ana dili»nin əhəmiyyətini göstərmək üçün onu da qeyd edirdi ki, milləti bir millət kimi ifadə edən, onu digər millətlər içərisində tanıtdıran onun dilidir. Əgər bir millətin «ana dili» yoxdursa, o millət də deməli yoxdur. Bu baxımdan hesab edirik ki, Vahabzadə bu şeirini Ana Qanunda dövlət dili statusunda olmasına baxmayaraq, rus dilindən sonra ikinci dərəcəli dil kimi işlədilməsinə etiraz olaraq yazmışdı:

Bu dil, - tanıtmış bizə bu dünyada hər şeyi,  
Bu dil, əcdadımızın bizə qoyub getdiyi  
Ən qiymətli mirasdır, onu gözlərimiz tək  
Qoruyub nəsillərə biz də hədiyyə verək.  
Ey öz doğma dilində danışmağı ar bilən,  
Bunu iftixar bilən  
Modalı ədabazlar  
Qəlbinizi oxşamır qoşmalar, telli sazlar.  
Qoy bunlar mənim olsun.  
Ancaq Vətən çörəyi, bir də ana ürəyi,  
Sizlərə qənim olsun.

Vahabzadə bu gün olduğu kimi, o vaxtlar ana dilinə yuxarıdan aşağı baxan, bu mənada 5-6 dil bildiyi halda, doğma dilini doğru-dürüst bilməyənləri tənqid atəsinə tutmuşdu. Bu zaman Vahabzadə yalnız «ana dili»nə xor baxanlara deyil, eyni zamanda onu ikinci dərəcəli dil olaraq

görmək istəyən Sovet rəhbərliyini və onun ideoloqlarını da hədəf almışdı. Əslində sovet rəhbərlərini və ideoloqlarına cavab vermək üçün, «ana dili»nə xor baxanları tənqid hədəfi seçilməsi bir vasitə idi.

Hər bil dil ayrılıqda dünya haqında bilik, dünyanı görmək və anlamaq üçün vasitədir. Hər millətin özünəməxsus ana dili onun mənəvi diriliyidir. Əbəs yerə deyilmir ki, bir millətin malını, dövlətini və hətta vətəninə işğal etsən, ölüb-itməz, amma dilini alsan, məhv olar və ondan nişan qalmaz. XVIII (18-ci) əsrdə Qafqaza gələn A.Düma öz qeydlərində yazırdı: “Avropada fransız dili necə əhəmiyyətə malikdirsə, Qafqazda da Azərbaycan dili o cür əhəmiyyətə malikdir”.

Ana dili insan şəxsiyyətinin inkişafının əsasını təşkil edir. Yəni hər bir kəs ömrünün axırınadək dilinə arxalanır.

Azərbaycan dili bizim varlığımız və sərvətimizdir. Onun saflığını və müqəddəsliyini qorumaq yad təsirlərdən qurtarmaq hamının borcumuzdur. “Ana dilini bilməyənlər, Bəxtiyar Vahabzadənin fikrincə milli düşüncə və vətənpərvərlik baxımından da şəərəfsiz olur, onlar üçün Vətən məfhumu şəxsi mənzili ilə, millət məfhumu isə qohum qardaşı ilə əvəzlənir, milli dilini bilməyən insana millətin ruhuna, mənəviyyatına və tarixinə yaddır və millətin övladı deyil” [3,15].

Ana dilim, səndədir xalqın əqli, hikməti,  
Ərəb oğlu Məcnunun dərdi səndə dil açmış.  
Ürəklərə yol açan Füzulinin sənəti,  
Ey dilim, qüdrətinlə dünyalara yol açmış.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Ç.Aytmatov. “Yaradıbdır inam məni...”, “Azərbaycan gəncləri” qəzeti, 20 avqust 1983.
2. H.Həsənov “Nitq mədəniyyəti və üslubiyyətin əsasları”, Bakı., 2003
3. Bəxtiyar Vahabzadə. İstiqlal, Bakı, Gənclik, 1999.
4. Həsən Həsənov. “Azərbaycanın Bəxtiyarı, yaxud “Gülüstan”dan “Şəhidlər”ə gedən yol”.

**Гызгайыт Сулейманова**

#### **Родной язык в стихотворениях Бахтияра Вагабзаде**

##### **Резюме**

В статье посвящен национальной культуре, национальному языку, национальной литературе, начиная с 1950 года работающих на целую словами поэта Бахтияра Вагабзаде. Исследовательская работа была посвящена изучению языка и стиля поэзии народного поэта Бахтияра Вагабзаде. Бахтияра Вагабзаде Азербайджанского национального в творчестве свое отношение к идее в двух направлениях нашли свое отражение. В связи с национальным языком. Здесь были исследованы взгляды поэта на художественный язык, в рамках его исследования, также был исследован поэтический язык поэта.

**Gızgayıt Suleymanova**

#### **The native language in Bakhtiyar Vahabzadeh's verses**

##### **Summary**

The article had devoted to our poet-thinker Bakhtiyar Vahabzadeh, who defended our national idea on fields of national culture, national language, national literature, since the 1950 years. Vahabzadeh's literary activities are lected on two directions relation with national idea: the dividing into two parts of Azerbaijan territories and occupying them: the national language in the Soviet Union period as shown in this work. Vahabzadeh's national spirit, the surviving the national idea under symbol of integrity of the country in Azerbaijan had seen in : number of poems and rhyme ("Gulistan". "Latin language". "Mother language and others). During this

period main issues in B. Vahabzadehs literary activities are protection and promotion of national and moral values. Of urse the main target his criticism was the occupation Soviet Russia in this period.

NİGAR SƏFƏROVA  
BDU  
Azərbaycan

## MÖVLUD SÜLEYMANLININ “DƏYİRMAN” POVESTİNDƏ TARİXİ-MİFOLOJİ ÖZGƏLƏŞMƏ

**Açar sözlər:** “Dəyirman” povesti, özgələşmə (yadlaşma) problemi, tarixi-mifoloji yadlaşma

**Ключевые слова:** повесть «Мельница», проблема отчуждения (отстраненности), историко-мифологическая отчуждённость

**Key words:** “Flourmill” story, enstrangement problem, historical-mythological enstrangement

Özgələşmə anlayışının konseptual təlim kimi yaranma tarixi XVII-XVIII əsrlərə gedib çıxsada, ədəbiyyatda sözügedən problemin əksi sonralara, Azərbaycan ədəbiyyatında isə daha yaxın keçmişə aiddir.

XX əsrin 60-70-ci illərində ədəbiyyatımızdakı məşhur ədəbi nəslin bütün yaradıcılığında olmasada, əsərlərindəki bəzi süjet və hadisələrdə özünü göstərən özgələşmə elementləri 1980-ci ildən sonra ərsəyə gələn bədii nümunələrdə daha çox vüsət almağa başladı. Bunu da modernizmin Azərbaycan ədəbiyyatına gec qədəm qoyması ilə əlaqələndirmək olar. Belə ki, ədəbiyyatda özgələşmə (yadlaşma) modernizmin bir elementi olduğundandır ki, bu problemin toxunulduğu bədii nümunələr də Azərbaycan ədəbiyyatında barmaqla sayıla biləcək qədər azdır.

70-80-ci illərdə nəsrimizə gətirdiyi yeniliklə Azərbaycan oxucularını sanki silkələyib yuxudan ayıldan Mövlud Süleymanlının yaradıcılığında özgələşmə probleminin elementlərinə müxtəlif aspektlərdə rast gəlirik.

“Dəyirman” povestində biz özgələşməni tarix və mifoloji yaddaş işığında görürük. Əsərdə tarixi özgələşmə ilk növbədə, M.Süleymanlının sovet cəmiyyətinin daxilində baş verən hadisələri “Dəyirman”a köçürməsinə görünür.

Povest yazıldığı dövrdə standart sovet ideologiyasının təsiri ilə və təbliği məqsədilə yazılan əksər əsərlərdən fərqli olaraq, Kamil Vəli Nərimanoğlunun dili ilə desək, “rejimin üzünə vurulmuş şapalaq” idi (4-7).

“Dəyirman” povestində “müqəddəs”ə xələl gətirilmişdir. Belə bir əsər yazmağa hər qələm cürət etməzdi. Əsər yazıldığı dövrdə kifayət qədər tənqiddə məruz qalmışdır. “Dəyirman”da ciddi ironiya, sarkazm, “toxunulmaz”ı darmadağın etmək missiyası var. Amma yazıçı bunu məqsədli, qərəzli şəkildə etməmiş, görünəni və hətta baş verən hadisəni qələmə almışdır.

“Dəyirmanın balaca bacası süd əmirmiş kimi Günəşin son işığını sormağdaydı. Amma bu işıqdan da heç kəsin xəbəri yoxuydu. Bir dəyirman baş yırğalanırdı, bir dəyirman əl can verirmiş kimi titrəyə-titrəyə, ölgün-ölgün qaynaşırdı. Sınıq-sınıq sözlər, yarımçıq-yarımçıq cümlələr stəkan səslərinə qarışib çiləklənirdi. Yarımçıq-yarımçıq, çeynənmiş-çeynənmiş sözlərlə namusdan danışan var idi, əl var idi, başının üstündə pul silkələyirdi. Kəsilən toğlulara, bişən kabablara, əllərdə oynayan pullara, qadın söhbətlərinə açılıb-acıxan gözlər iyirmi-iyirmi beş üzdən yox, iyirmi-iyirmi beş dəri yüzükdən baxan kimi baxırdı. Ciyər kababının qarısından hamı burnunun ucuna kimi ləkəliydi, amma heç kim burnunun ucundakı ləkəni görmürdü” (4-186).

M.Süleymanlının hər şeydən əvvəl dili, hadisəni, obrazı ifadə tərzini yeni idi və elə özgələşmə birinci növbədə bu yenilikdə idi ki, yazıçı sözügedən əsərdə ənənəyə özgələşmişdi. O dövrlük elmi-tənqidi ədəbiyyatımız isə bu qəfil yadlaşmanı rahatlıqla həzm etmək gücündə deyildi.

““Dəyirman” əsərində sərxoşların, alkoqolizmə düşər olanların həyatı təsvir edilir, onların bu dərddə tutulmaqlarının səbəbi izah edilir. Povestdəki obrazların düşüncələri yalnız sərxoşların düşüncələridir” (6).

Bu fikirlər ədəbiyyatşünas Aydın Məmmədovun “Dəyirman” povesti haqqında fikirləridir. Təbii ki, əsas gətirilmədən verilən bu səthi yanaşmanı qəbul edə bilmərik. Şerti, simvolik elementlərlə, folklor düşüncəsi ilə zəngin olan “Dəyirman” povesti sadəcə sərxoşların həyatının deyil, bir dövrün təsviridir. Həmin sərxoşlar və onların ailələri isə bu dövrün qəddar rejim (dəyirmançı) tərəfindən idarə olunan xalqın ağırlı-acılı, dərd çəkməyə öyrəşmiş hissəsidir.

Dəyirməndə “Qarın qardaşdan irəlidir” devizi ilə kababdan yeyib araqdan içən bu adamların arasında kənd müəllimi Temir də var. Vəziyyət o qədər acınacaqlıdır ki, kəndin ziyalısı da bu yola düşmüşdür. O da digər qurbanlar kimi dəyirmənsiz yaşamağı təsəvvür edə bilmir. Arvadı hər gün ağlayır, anası bir daha dəyirmanla gedəcəyi təqdirdə saçlarını kəsəcəyini deyir: “Kəsəcəyəm – dedi, bir də içsən, kəsəcəyəm hörüyümü. Başaıçığ kənd-kənd gəzib alaşalvar eləcəyəm səni”(4-216). Bu epizod M. Süleymanlı yaradıcılığına folklorun süzülüb gələn fikir axınının bir damlasıdır ki, yazıçı əsərlərində bu cür nüanslardan və deyimlərdən çox istifadə etmişdir.

Yazıçı, tərcüməçi Ələviyyə Babayeva Mövlud Süleymanlının həm daim xalq adlı məfhuma sadıq qaldığını deyərək onu təqdir edir, həm də “Dəyirman” povestində söyüşün çox işlənməsini əsər üçün qüsurlu sayır. Yazıçı obrazın dili ilə söyüş də işlədə bilər, təhqir də edə bilər – bütün gün içki içən adamın aqressivləşərək söyüş söyməsi normal haldır. Söyüş də, qarğış da xalq yaradıcılığının nümunəsidir. Xalqa, folklorla sadıq qalan yazıçı elə xalqın nümayəndələrinin dili ilə də onların portretini yaratmışdır.

Ə. Babayeva əsərin əsas qüsurlu müsbət qəhrəmanın yoxluğu hesab edirdi. Dünya nəsrində praktikasında belə bir nəzəri müddəə yoxdur ki, əsərdə mütləq müsbət qəhrəman olmalıdır. “Əsərdə tip var, xarakter yoxdur” deyilsə, razılaşmaq olar, amma “əsərdə müsbət qəhrəman yoxdur” cümləsi, fikrimizcə, yanlışdır. Mövlud Süleymanlının orijinallığı da tip və xarakteri müsbət və mənfi tərəfləri ilə vermək bacarığında, obrazı ideallaşdırmamasındadır. Məhz bu cür maneələri ilə yazıçı standart Azərbaycan romanı çərçivəsindən çıxmış, başqa sözlə, ona yadlaşmışdır.

“Dəyirman” povestinə münasibətdə başqa bir tərəf də var idi. Görkəmli tənqidçi Yaşar Qarayev, Şamil Salmanov, şair Xəlil Rza Ulutürk, yazıçı İlyas Əfəndiyev, Ənvər Məmmədyanlı, İsmayıl Şıxlı və s. sözün qədir-qiyətini bilən ziyalılar “Dəyirman” povestini yüksək qiymətləndirmiş və yazıldığı dövrdə əsərə və müəllifinə olan basqılara qarşı müdafiə mövqeyində dayanmışlar.

Rəsul Rzanın “Dəyirman dərdi” adlı məqaləsinin yazıldığı vaxt çapına imkan verilməmiş, məqalə şairin ölümündən sonra işıq üzünə çıkmışdır. R.Rza həmin məqalədə yazırdı: “Bu dəyirman əhvalatına “Dəyirman dərdi” adı versək, daha doğru olar. Elə bir dərd ki, müalicəsi mümkün, lakin çətin olan ictimai bir dərddir. Bu dəyirmanın prototipini axtarmaq lazım deyil. Bütün suyu-havasını, bütün rəngi-çalarlarını ilə belə bir dəyirman yazıçı təxəyyülündən yaranmışdır. Burada yazıçı ritorik yollarla deyil, bədii obrazlar, təşbeh və paralellər yolu ilə bir dəyirman havasını yarada bilmişdir. Bu, sözün konkret mənasında, dəyirman deyil. O, çoxdan öz hərəkət, ünsiyyət yuvalığını itirmiş, kənd üçün düşmüş bir ləkə, bir bələdir” (6).

Yazıçı, tənqidçi Kamal Abdulla povestini yazdığı ildə “Ədəbiyyat və İncəsənət” qəzetində “Dəyirmanın içi və çölü” adlı məqalə ilə çıxış etmiş və folklor simvolikasının əsərin adından başladığını demişdir: “Duymamaq mümkün deyil ki, dəyirman anlayışından müəllif bir simvol kimi istifadə edir” (1). Tənqidçi haqlı olaraq fikirləşir ki, dəyirmanın içindəki hadisələrlə çölündəki ictimai proseslər üzvi əlaqədədir. Mənəvi erroziya dəyirmanın çölündən içinə, içindən də çölünə sirayət etmiş və dəyirmanın içi ilə çölü eyniləşmişdir.

Tənqidçi Vaqif Yusifli də Kamal Abdulla kimi əsərdə simvolikanın “Dəyirman” adından başladığı fikrindədir: “Dəyirman obrazı simvolik xarakter daşıyır və onun vasitəsilə M. Süleymanlı artıq sovet quruluşunun çürüməyə başladığını real lövhələrlə əks etdirir”.

Tənqidçi eyni zamanda əsəri sovet cəmiyyətinə, mövcud quruluşa yabancı bir əsər kimi səciyyələndirir: “O zaman bu əsər əksər yazıçılar, tənqidçilər tərəfindən çox hiddətlə qarşılandı. Əslində, povestini sovet cəmiyyətinə, SİSTEMƏ yad, yabançı bir əsər olduğunu duyanlar səhv etmirdilər”(6).

“Dəyirman” povestində tanrını inkar, daha doğrusu, varlığına şübhə də var. Yazıçı murdarlıqlarla əhatələnən, gözdən-könüldən və Allahdan uzaq bir kənddə Güllü arvadın dilindən tanrıya üsyan etmiş, amma Allah xofu ona bu üsyanı sona qədər davam etdirməyə imkan verməmişdir:

“Yoxsan, yoox! Dərgahın dağılsın, yoxsan! Ağzım əyilsə də, deyəcəyəm, yoxsan! İtlər yedi dünyanı, niyə eşitmirsən, ay kar olmuş?” (4-197).

- “Bəsdir, ay arvad, bəsdir! Hə, kor olsun o allahı ki məni verdi sizə. Tüpürüm üzünə, saqqalına tüpürüm! Verməyəydi heç, pah!

- Əstəğfərullah de, köpəyoğlu! Allaha bax, əstəğfərullah de!” (4-216).

Obrazın dili ilə verilən bu aqnostik yanaşma, ola bilsin, hələ dağılmağa niyyətli olmayan sovet cəmiyyətinin, marksizm-leninizmin aşılacağı dialektik-materialist dünyagörüşünün təsiri ilə yazılmışdır. Allahın varlığına nihilist yanaşma da özgüləşmənin tərkib hissəsidir, ancaq burada obraz düşüncəyə axıra qədər yadlaşa bilməmiş, inanclı şərq insanı ruhu buna imkan verməmişdir.

Yazıçı əsərlərində folklorla şüurlu, məqsədli və stixial münasibətdə ola bilər. Birinci halda şifahi xalq ədəbiyyatı yazıçı üçün dərk olunmuş reallıqdır və o, (müəllif) əsərlərində folklor motivlərindən şüurlu – məqsədli şəkildə istifadə edir. İkinci halda isə folklor və müəllif düşüncəsi bir-birinin içində əriyir və vahid təşkil edir. M.Süleymanlı öz psixoloji-bədii tipi etibarilə folklorla stixial bağlılıqdadır. Onun folklor simvolikasından istifadə üsullarında tamamilə fərqli və maraqlı özgüləşmə elementləri vardır. Ənənəvi folklor motivlərini öz təxəyyül süzgülündən keçirərək özünü küləşdirən yazıçının mifoloji dünyagörüşü modern bir formada oxucunun görüşünə gəlir. “Dəyirman” povestindən əvvəl də “Şanapipik”, “Şeytan” və s. əsərlərində folklor simvolikasından səxavətlə istifadə edən yazıçı “Dəyirman”la nöqtəni qoydu. Onun bu povestdə yaratdığı epik mənzərələr, işlətdiyi bədii təsvir və ifadə vasitələri, qələmi ilə həyat verdiyi rəmzi-məcəzi obrazlar əsərin kaloritini artırmış, ona ruh vermişdir.

Əsərin adı - “Dəyirman”, obrazların adı: Telli qarı – el ağbirçəyi, Güllü arvad – ailə dəyərlərinin keşikçisi, Çoban Güllü – mərdlik-halallıq dürüstlük rəmzi, Çoban Güllünün arvadı – qadın sədaqətinin simvolu, eləcə də, əsərdə obrazların dili xalq təfəkküründən süzülüb gələrək yazıçının qələmindən rəvan şəkildə çıxıb sətirlərə hopmuşdur.

“Dəyirman”da bir də Ayat var, balaca, çarəsiz, ətrafında hər kəs varkən kimsəsiz qalan Ayat. Daim ana həsrətində olsa da, ana əvəzinə sonradan kababa çevrilən toğlular tərəfindən əzizlənən Ayat... Yaşından böyük görünür, çünki uşaqlığını itirib. Atası, babası tərəfindən dəyirman-kababxanaya gələnər üçün gözlərini qorxudan döyə-döyə mahnı oxuyan, qonaqları əyləndirən Ayat yaşadlarından əvvəl böyümüş, daha doğrusu, qocalmışdır. “Qurban olum sənə, göy-göz balam” cümləli məktublar yazan və heç vaxt gəlməyən anası qocaltırmışdır Ayatı... Ayat şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrindəki, nağıllardakı anasız – yetim uşaqların yazılı ədəbiyyata gətirilmiş versiyasıdır. Amma nağıllarda o yetimlərin taleyi əksər vaxtlarda xoşbəxt sonluqla bitir, arzuları nakam görünür, onları xilas edən bir əl mütləq uzanır, Ayatın həyatı isə batalıqdır, nə əvvəli var, nə sonu, həmin əl isə görünür ki, görünür...

Ümumiyyətlə, əsərin sonluğunda müsbət, ürəkaçan nəşə görmək çətinidir. Hadisələrin axışı əsər boyu standart tempdə davam edir və sonluqda da gözlənilən və gözlənilməz heç bir dəyişiklik baş vermir. Adamları azalmasına və ya dəyişməsinə baxmayaraq dəyirman yenə həmin dəyirmandır, kababçı yenə həmin əliqanlı kababçıdır. Adamlar da bədbəxt olmaq üçün növbə gözləyirlər...

“Dəyirman” povestində sovet dövrünün “mənavi dəyər” adı altında adamlara yeritdiyi saxta ideologiyanın nəinki həmin ağzıkabablı adamları, hətta onların ətrafını, yaşadıkları yeri də puçluğa-heçliyə doğru apardığı açıq-aydın görünür. Əsərdə çatdırılmasına ehtiyac duyulan fikirlər bu gün üçün də aktualdır. Bu gün də xalqı, xüsusilə, xalqın zəhmətkeş və əzabkeş qismini uçuruma aparən “dəyirman”lar var və onlar hər gün günahsız qan üyütməklə məşğuldurlar.

### Ədəbiyyat:

1. Abdullayev Kamal. Dəyirmanın içi və çölü. “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzeti, 3 avqust, 1979
2. Əliyeva Rəna. Mövlud Süleymanlının yaradıcılığında folklor motivləri. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 2013

3. Hacıyev Z., Əliyev Y. Fəlsəfədə özgələşmənin sosial-fəlsəfi mahiyyətinə dair. Bakı Universitetinin xəbərləri (sosial-siyasi elmlər seriyası) №2, 2010
4. Süleymanlı Mövlud. Seçilmiş əsərləri. Bakı: “Şərq-Qərb” nəşriyyatı, 2006
5. <http://www.azadliq.org/content/article/24669241.html>
6. [http://525.az/site/?name=xeberprint&kecid=1&news\\_id=6350](http://525.az/site/?name=xeberprint&kecid=1&news_id=6350)

**Нигяр Сафарова**

### **Историко-мифологическая отчужденность в повести Мовлуда Сулейманлы «Мельница»**

#### **Резюме**

Одна из ведущих тем в мировой литературе – проблема отчуждения, в азербайджанской литературе теоретически не разработана. Сама проблема только в недавнем прошлом нашла свое отражение в нашей художественной литературе. Отдельные элементы «отчуждения» встречаются уже в образцах художественной литературы, созданных после 1980 года. В статье повесть писателя Мовлуда Сулеманлы «Мельница» рассматривается как образец историко-мифологического отчуждения, проводится сравнение критических статей, написанных в разные периоды, по вышеназванному произведению.

**Nigar Safarova**

### **Historical-mythological estrangement in Movlud Suleymanly's "Mill" Story**

#### **Summary**

Enstrangement problem (alienation), one of the leading issues of world literature has not been studied theoretically in Azerbaijan literature. The history of expression of mentioned problem in our literary belongs to recent times. Enstrangement elements are encountered in literary patterns emerged since 1980 in Azerbaijan prose. Writer Movlud Suleymanly's story "Flourmill" was marked as an example to historical and mythological enstrangement, critical opinions about the story for that time and then were compared.

**NAİLƏ MİRZƏYEVA**  
**AMEA, Folklor İnstitutu**  
*Azərbaycan*

### **AZƏRBAYCAN NAĞILLARININ RUS DİLİNƏ TƏRCÜMƏSİ TARİXİ VƏ PRİNSİPLƏRİ**

**Açar sözlər:** *nağıl, tərcümə, söyləyici, toplama, QƏXTMT*

**Ключевые слова:** *сказка, перевод, сказитель, собрание, СМОМПИК*

**Key words:** *tale, translation, teler, collection CMDRTC*

Azərbaycan folklor ədəbiyyatı, xüsusilə nağılların müxtəlif dillərə tərcüməsi işi böyük tarixi təcrübəyə bağlıdır. Ayrı-ayrı dünya dillərinə tərcümə ilə yanaşı, rus dilinə çevirmələrin aparılması bu iki xalqın tarixən eyni coğrafi-siyasi məkanda yaşaması, mədəni əlaqələrin qarşılığı və s. ilə izah olunur. XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycan - rus əlaqələrinin yeni bir mərhələyə qədəm qoyması tərcümə işini təşkil etməklə, onun forma və prinsiplərini də müəyyənləşdirmişdir. Eyni zamanda bu dövrdə Azərbaycan ziyalılarının nağılların toplanması, nəşr və tədqiqi işinə olan xüsusi marağı, nəticədə eyni problemə bağlı tərcümə prosesini sürətləndirmişdir.

Nağılların, bütövlükdə zəngin şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin tarixən mətbuat səhifələrinə çıxarılmasının ilk mükəmməl mənbəyi isə QƏXTMT məcmuəsinin fəaliyyətindən başlanır. 1881-ci ildən etibarən Tiflis şəhərində nəşrə başlayan QƏXTMT öz səhifələrində müxtəlif məlumatlarla birgə, Qafqaz xalqlarının tarix, mədəniyyət, xüsusilə folklor irsini də işıqlandırır. Qeyd edək ki, məcmuə ilə əməkdaşlıq edən Azərbaycan ziyalılarından ibarət qrup davamlı şəkildə folklor örnəkləri toplayıb QƏXTMT-də nəşr etdirilməklə bu irsə böyük maraq yaratmış olurlar. Məcmuənin fəaliyyətə başladığı ilk vaxtlardan bu və ya digər şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri də daxil olmaqla Azərbaycan nağıllarının tərcümə və çap edilməsi işi sürətləndirilir.

Salahlı məktəbinin müəllimi B.Veniaminov (1882), Şamaxı şəhər məktəbinin müəllim köməkçisi A.Zaxarov (1886), Goran ikisınıfli Zemski (zadəgan) məktəbinin müəllimi H.Bəybağirov, bir sinifli İvanovka kənd məktəbinin müəllimi N.Kazbek (1889), Yelizavetpol quberniyası Ziyatlı kənd məktəbinin baxıcısı Ağalar bəy Qiyasbəyov (1906), Vəlibəyov A.K, Şuşa məktəbinin baxıcısı Həşim bəy Vəzirəv və s. kimi Azərbaycan ziyalıları həmvətənlilərin simasında nağılların sistemli şəkildə toplanıb, tərcümə və nəşr olunmasının ilk tarixi başlayır.

Nağılların toplanılması işi, qeyd olunan kimi, burada həm də tərcüməsi ilə birgə aparılır, nəticədə mətn çevirmələri pərakəndə, bəzənsə qeyri-peşəkarcasına mətbuata çıxarıldı. Toplama və tərcümə işinin düzgün təşkil olunmamasına baxmayaraq itib-batmaqda olan çoxsaylı nağılların müxtəlif bölgə və söyləyicilərdən əldə edilməsi işi sürətləndirilir, yeni həvəskar toplayıcıları məcmuə ətrafında birləşdirirdi.

XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq nağılların toplanma və tərcüməsinin aparılması müxtəlif Azərbaycan əraziləri, qəzalarını əhatə edir. 1899-cu ildə Nuxa şəhər məktəbinin inspektoru Yemelyanov «Сказка о змее», «Семь гадюк», «Лягушка», «Царевич и лягушка», «Бедняк и змея», «Змея и бедный мужик» və s. nağıllarını, (3,22-46) Gəncə rayonundan Ziyatlı kənd məktəbinin baxıcısı Ağalar bəy Qiyasbəyov 1906 –cı ildə Aşkənən kənd sakini Usub Əkbər oğlundan «Гаджи Али», «Благовоспитанная девушка» (3,51-57) adlı iki nağıl mətnini toplayıb tərcümə etmişdir.

L.Q.Lopatinskinin materialları əsasında Şuşa qəzasının Qurablı məktəbinin baxıcısı Əbdül Kərim bəy Vəlibəyov Qarqabazarlı Məşədi Fərhad Eyvazovdan dinlədiyi «Справедливая жена», «Силач», «Порочный сын», «Суд казья», «Судьба», «Купец и сын», «Два купца», «Защитник от нападения», «Купеческий сын», «Сломанный вршин», «Крестьянин Халил», «Два брата», daha sonra Əbdül Kərim bəy Vəlibəyov, qardaşı İldırım bəy Vəlibəyovdan yazıya aldığı «Ильяс и Гулаб», «Жена купца», «О Зорабе», «Три брата», «Царь и словопродавец» kimi nağılları tərcümə etmişdir. Şuşa qəzasının Gülablı kəndinin sakini Nəcəf Qasım oğlundan topladığı «Дочь угольщика Вад-Саба и царевич Мурад» nağılları da bu sırada aygıca yer tutur.(3)

Qeyd edək ki, toplama işi burada müxtəlif bölgələrdə ayrı-ayrı yaşlı sakinlər arasında aparılmaqla yanaşı, həm də xalq aşıqlarının dilindən də yazıya alınır. Bu zaman aşığın söylədiyi məntləgə onun musiqi – saz havası üzərində cilalanan üslubu da əlavə olunurdu. . Şuşa məktəbinin baxıcısı Həşim bəy Vəzirovun topladığı «Крестьянский сын Ахад и дочь великого визиря - Сона», «Вор», «Сказка о китайской царевне Тор-Андук и ногайском царевиче Гилафе» nağılları Aşıq Qurban Əlidən, Şamaxı rayonundan Kəlvi qəzasının məktəb müəllimi İ. Əlibəyovun tərcümə etdiyi «Купеческий сын и репа», «Царица, найденный ею табак, Ажи-дахак и Чуллы-хаким», «Фокусник, его фокусы и клевер, имеющий два листа» nağılları Kəlvi kənd sakini Kərim aşıq Baba oğlundan, «Ашик Сейди» isə Tircan kənd sakini Aşıq Orucdan yazıya alınaraq tərcümə olunmuşdur (3).

Azərbaycan nağıllarının toplanması işi QƏXTMT –də eyni zamanda ziyalıların birgə əməyi sayəsində getdikcə daha geniş folklor ərazilərini əhatə etməkdəydi. Belə ki, Veniaminov B. Salahlı kənd ərazisindən tatar nağıllarını (1,9), N. Kazbek, Bakı quberniyasının Göyçay qəzası, (1,14), P.Toneyev Yelizavetpol qəzasının Bayan kəndi ( 1,15), Bejanov M, isə Nuxa qəzasından müxtəlif nağıl məntləgələrini toplamışdılar. (1,27). Eyni zamanda Zaqafqaziya Müəllimlər Seminariyasının məzunları Musa Quliyev, Hacı Kərim Saniyev Yelizavetpol quberniyası, həmin seminariyanın məzunu (1, 40)Soltan Məcid Əfəndiyev Şamaxı şəhərindən, Şuşa şəhərindən seminariyanın məzunu Məmməd bəy Məlik-Yeganov Borçalı qəzası, Rüstəm

Məlik Aslanov Qori şəhərində Sarvan kənd sakinlərindən Dadaş Məmmədov isə Yelizavetpol quberniyası Şuşa qəzasının Yüzbaşı kəndindən və s. nağılları toplayıb yazıya almışdır (1,42).

Nuxa şəhərində yazılmış tatar uşaq nağılların yazıya alınması S.Əbdülrəhman, (1, 49)Yelizavetpol quberniyasında toplanan tatar nağılları P.Vostrikov(1,53), Bakının Şamaxı və Göyçay qəzalarından toplanan nağıllar isə S.O.Kalaşevin adlarıyla bağlıdır (1,10 , 44).

Nağılların toplanması və məcmuədə dərc olunması işinin təşkilində müəyyən çətinliklərlə yanaşı, materialların uyğun variantlarının əldə olunmasında da əsaslı problemlər yaranırdı. Belə ki, toplayıcının söyləyicilərlə ətraflı söhbətlər aparmaması, əldə olunan materialların ilkin qaynaqlarının dəqiqləşdirilməməsi, nağıl mətnlərinin toplanmasında pərakəndiliyə yol verilməsi, dialekt, şivə xüsusiyyətlərinin saxlanmaması və s. məsələlər toplama işinin düzgün təşkil olunmamasından irəli gəlirdi.

QƏXTMT-də təqdim olunan nağılların tərcüməsinin aparılmasında isə daha ciddi nöqsanlar aşkarlanır. Belə ki, nağıl mətnlərinin tərcüməsində bir çox hallarda üslub, şivə xüsusiyyətləri itirilir, arxaik ifadələr tərcümədən kənar saxlanılır, mətnlərin poetik məzmunu nəzərə alınmır. Məlumdur ki, folklor, şifahi xalq sənəti hər şeydən əvvəl bədiiyə dayanan zəngin yaradıcılıq sahəsidir. Tarixilik, mifoloji obrazlılıq, fantastikliyə bağlı nağıl mətnlərini tərcümə prosesində poetik məzmunundan ayırmaq, burada həm də mətnləri mövcud olduğu məzmun, bədii-estetik formasından uzaqlaşdırmaq deməkdir.

Bütün mövcud problemlərə baxmayaraq Azərbaycan nağıllarının ilkin arxivlərdən alınaraq kitab şəklində hazırlanması XX əsrin əvvəllərində bu sahədə görülən işlərin yeni tarixi mərhələsini ifadə edir.

Azərbaycan folkloruna xüsusi rəğbət və məhəbbət bəsləyən L.Lopatinskiyin arxivi tarixiliyi, çoxsaylı mətn variantları ilə bu baxımdan ayrıca yer tutur. Onun zəngin folklor arxivinin əsasında A.V.Baqri 1930 –cu ildə üç cildlik “Фольклор Азербайджана и прилегающих стран” kitabını hazırlayır. Bu kitabın birinci cildinin bütövlükdə, ikinci cildinin isə yarısından çoxunu Azərbaycan nağılları təşkil edir. Ön sözü H.B.Zeynallı tərəfindən yazılan kitabda nağıllar rus dilində qələmə alınmışdır. Burada Azərbaycan əfsanə və nağılları müxtəlif regionlar üzrə (Nuxa, Gəncə, Şuşa Göyçay, Şamaxı, Lənkəran) toplanıb, rus dilinə tərcümə olunmaqla verilmişdir. Kitabın müqəddiməsində rus dilində verilən əfsanə və nağılların Qafqaz folklorunun bilicisi və toplayıcısı mərhum professor L.Q.Lopatinskiyin əlyazmalarından ibarət arxivindən götürüldüyü bildirilir. Toplanan nümunələrin əksəriyyəti ayırı-ayrı ərazilərdən, şifahi şəkildə, dinlənilməklə nağıl söyləyicilərindən yerli dildə toplanmış, sonra isə rus dilinə tərcümə edilmişdir. Toplayıcıların bir qismi rus dilini mükəmməl bilmədiklərindən tərtibçi tərəfindən mətnin dəqiqliyinə xələl gətirməmək şərti qrammatik və sintaktik düzəlişlər olunmuşdur. (3, 17-19)

Qeyd olunan mənbədə həmçinin əfsanə və nağıllar mövzu və mətn üzrə də qruplaşdırılır. Birinci bölmədə Nuxa rayonundan toplanan və əsasən ilanlar haqqında on əfsanə - nağıl qeydə alınmışdır. (“Сказка о змее”, “Охотник и царица змей”, “Змея и бедный мужик”, “Сказка о прекрасной белой змее и о царском сыне”, “Царевич и лягушка”, “Семь гадюк”, “Лягушка“, “Царевич и его жена сорокалетняя змея”, “Бедняк и змея”)(3).

Nağılların tərcümə mətni göstərir ki, tərcüməçi ədəbi dil faktlarına bağlanaraq nağıl dilinin özünəməxsusluğunu nəzərə almamışdır. Məsələn, “Сказка о змее” nağılının tərcüməsində nağıl üslubunun pozulması mətnə sxematiklik gətirmiş, nümunəni adi söhbət xarakterli mətnə çevirmişdir. Nağıl qəhrəmanının əldə etdiyi, şaha layiq nadir quşun saraya gətirilməsi məzmununa bağlı süjetdə tərcümə belə ifadə olunmuşdur: “Сын мой, ни мы, а также и никто другой не достойны такой редкой и очаровательной птицы, она достойна только падишаха. И Данареван отнес птицу к царю”. Nümunədən də göründüyü kimi, burada nağıl mətnləri üçün nəzərdə tutulan tərcümə prinsipləri gözlənilməmiş, sətri çevirmələr məzmunu primitivlik gətirmişdir.

V.A.Yemelyanovun tərcümə işində isə nağıllar öz qəhrəmanları, hadisə, məkanları baxımından bilavasitə milli məzmunu uzaqlaşdırılır, əgər belə demək mümkündürsə, ruslaşdırılır. Daha çox qəhrəmanlar üzərində aparılan bu “təcrübə” də, cümlə quruluşlarında da müəyyən normalar gözlənilmir. Məsələn: “Долго – ли, коротко-ли шел Данареван, наконец встретился он с одной старухой и рассказал ей свое горе”. Bu cümlə nağıl dilinə uyğun daha maraqlı tərcümə oluna bilərdi. Məsələn: “Долго-ли шел Данареван, коротко ли, горы долы



обошел и встретился ему на пути бабушка-старушка, которой и излил он свою душу, рассказал ей про свое горе”. Qeyd edək ki, belə bəsit cümlələr bütün nağıl boyu müşahidə olunur. Nağıl mətnləri göstərir ki, təcümənin çətinliyindən bəzi süjet keçidləri ixtisar edilib. Məsələn, “Сказка о змее” nağılında deyilir: “Сказано- сделано. Данаребан взяв кости «дива» делает из них клетку и приносит ее к царю”. Burada nağıl təhkiyəsinə uyğun qəhrəmanın divlə mübarizəsi, onu necə öldürüb sümüklərini əldə etməsi təfəsilatı ilə tərcümədə yer almamışdır. Bu cür ixtisarlara nağıl qəhrəmanının xarakterinin hansısa bir cəhətinin unudulmasına gətirib çıxarır, mətn orijinallığına xələl gətirir, tərcümənin bədii-estetik məzmununu pozmaqla oxucu təsəvvüründə yanlışlıq yaratmış olur.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz iradları eynən V.A.Yemelyanovun tərcümə etdiyi “Охотник и царица змей” nağılına da şamil etmək olar. Burada da nağıl dilinin özünəməxsusluğu, üslub səciyyəvililiyi gözlənilmir, cümlələr qrammatik cəhətdən müəyyən normalara cavab vermir, mətnlərin təhkiyəsi taftalogiya üzərində qurulub. (“Однажды, охотясь на горе, охотник увидел, как одна черная змея напала на белую змею и душит ее”, “охотясь”, “охотник”, “черная змея” “напала на белую змею”və s.) (3, 22-25)

Nağılların rus dilinə tərcüməsində dil normaları, xalq təhkiyə üsulunun saxlanılması ən vacib məsələlərdən biridir. Çünki, xalq dilinin gözəlliyi, bədiiliyini şərtləndirən bu və ya digər dil elementləri təkcə mətnlərin poetikası, estetik bütövlüyünə xidmət etmir,” həm də xalqın dünyagörüşü, təfəkkürü ilə bağlı olub, milli-etnoqrafik, psixoloji əsas malikdir”.(2,110)

Qeyd olunan məsələlər əsasında bunu demək mümkündür ki, Azərbaycan nağıllarının xalq dilindən toplanılması, yazıya alınıb tərcümə edilməsi və nəhayət nəşrində QƏXTMT məcmuəsi tarixi bir rol oynamışdır. İlk tarixi mənbə olaraq QƏXTMT-nin fəaliyyəti bu mənada Azərbaycan nağıllarının rus dilinə tərcüməsi işinin təcrübəsini qoymaqla, eyni zamanda folklor mətnlərinin tərcümə prinsiplərinin forma və qaydalarını da müəyyənləşdirmişdir.

### **Ədəbiyyat:**

- 1.V.Нәсəнова. Qafqaz əraziləri və xalqlarının nağılları. Biblioqrafik göstərici.(“Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu”nda (SMOMPK) dərc edilmiş nağıllar əsasında). Bakı-2014.
- 2.Камил Вəли Нəриманоглу. Azərbaycan eposunun poetik sintaksisi. Bakı, Oskar. 2009.
- 3.БагрийА.В. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран, (Азербайджанский государственный научно-исследовательский институт.Отделение языка, литературы и искусства), фольклорная серия № 3, в 3-х т.т.: т.1,Изд-во Аз.ГНИИ, Баку, 1930.

**Наиля Мирзайева**

### **Принципы и история перевода Азербайджанских сказок на русский язык**

#### **Резюме**

В статье исследуются особые способы собирания, перевода и разъяснения Азербайджанских сказок в СМОМП-е. Особое место отведено переводческой работе Азербайджанской интеллигенции, и проблемам возникшие во время перевода сказок на русский язык. А также в статье рассказывается о местностях, где происходил сбор материала.

**Mirzayeva Nailya**

### **The history and principles of translation of Azerbaijan tales into the Russian language**

#### **Summary**

In the article the peculiarities of collection work on the base of principles of the propagating and translating of Azerbaijani tales in the journal CMDRTC - Collection of Materials for Description of the Regions and Tribes of the Caucasus are investigated. The area of collection, the translation works done by Azerbaijan educated men and the problems created during the translation into Russian are also studied in the investigation.

**«DƏLİ KÜR» VƏ «PƏRVANƏ» ROMANLARI**  
**70-80-ci İLLƏR TƏNQİDİNDƏ**

**Açar sözlər:** *Müasirlik, tarixilik, ədəbi tənqid, yenilik, köhnəlik*

**Ключевые слова:** *Современность, исторические, литературные критики, инновации, устаревание*

**Key words:** *Modernity, historical, literary criticism, innovation, obsolescence*

Ədəbi tənqiddə tarixiliyin və müasirliyin bədii əksi baxımından «Dəli Kür» romanı çox vaxt «Pərvanə» romanı ilə müqayisəli təhlil müstəvisinə gətirilir. XIX əsr hadisələrinin eyni estetik ideal mövqeyindən inikas etdirilməsi fikri vurğulanır. Tənqidçi V.Yusifli yazır: «Pərvanə»də olduğu kimi «Dəli Kür»də də xalq kütlələrinin inqilabi hərəkətinin labüdlüyü və zəruriliyi fikri əsaslandırılır. Mirzə İbrahimov kimi «İsmayıl Şıxlı da zəhmətkeşlərin mübarizəsini yox», onları «mübarizəyə gətirib çıxarmış səbəbləri göstərmişdir» [1, 162]. Y.Seyidovun «Dəli Kür» romanı haqqında qeydlər («Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 31 avqust 1968-ci il) məqaləsindən sitata istinadla söylənmiş bu fikirdə «Dəli Kür» və «Pərvanə»də bədii inikasın inqilab hərəkətinə tabe tutulması tendensiyası vurğulanır. Y. Axundlu da V.Yusiflinin fikirlərinə istinad edərək «Dəli Kür» və «Pərvanə»ni eyni tarixi həqiqətin bədii inikasını verən əsərlər kontekstində şərh edir [2, 164].

«Dəli Kür»lə «Pərvanə» romanlarını inikas obyektini kimi seçilən tarixi dövr baxımından yaxın əsərlər hesab etmək olar. Yəni hər iki əsərdə əsasən eyni tarixi dövrün hadisələri əks olunub. Əsərdə hətta bir-birini tamamlayan təsvir və epizodlar, obrazlar da var. Məsələn, «Dəli Kür» romanında olduğu kimi, «Pərvanə»də də «Qori müəllimlər seminariyasının həyatı, Çernyayevski... kimi tarixi şəxsiyyətlərin fəaliyyəti romanda öz əksini tapmışdır» [3, 162]. Tarixi epoxanın hərəkətində maarifçiliyin iştirakı da hər iki romanda tarixiliyin bədii əksi mövqeyindən maraq doğurur. Ədəbi tənqiddə «Dəli Kür» və «Pərvanə»ni yeniliklə köhnəliyin qarşılaşması və mübarizəsi, yeniliyin qarşısızalmazlığı ideyasının ifadəsi nöqtəyi-nəzərindən də tarixiliyin güclü ifadəsini verən və müasir ruhlu əsərlər kimi qiymətləndirmək tendensiyası əsasdır. Bu mənada hər iki əsərdə Qori Müəllimlər Seminariyası xətti qabardılır. Hətta tənqiddə Qori Müəllimlər Seminariyası məzunlarının gələcək fəaliyyəti ilə bağlı məsələlərin «Dəli Kür»ün sonrakı hissələrində daha əhatəli işlənməsi tövsiyə olunur. Bu cəhətin əsərdəki tarixiliyi gücləndirə biləcəyi tənqiddən tendensiyaları sırasına daxil olur: «Ehtimal ki, Qori Seminariyasında təhsil alan Əşrəf romanın gələcək fəsillərində maarif şöləsinin daha çox yayılmasına kömək edəcəkdir» [3, 334].

Tənqidçi M.İbrahimovun «Pərvanə» romanında Qori Müəllimlər Seminariyası ilə bağlı məsələlərin geniş şərhini tarixiliyin düzgün bədii əksi kimi şərh edir: «Realist sənətkar surətin (Nəriman Nərimanovun – B.N.) öz mühiti ilə əlaqəsini, yaşadığı dövrdə baş verən ictimai-siyasi hadisələrə münasibətini hərtərəfli, dərinlən işıqlandırmağa xüsusi əhəmiyyət verdiyindən Qori seminariyasının həyatını təfəsilatı ilə canlandırmışdır» [2, 162]. Y.Axundlu Nərimanovun simasında maarifçilik ideallarının son nəticədə inqilab uğrunda mübarizə ilə bağlanmasını tarixiliyin «Pərvanə»dəki realist ifadəsi hesab edir. Tənqidçiyə görə, «azadlıq uğrunda vuruşmaq!» isə Nərimanovun şəxsində Azərbaycan xalqının tarixi mübarizəsinin reallıqlarını əks etdirir və əsərin müasirliyini şərtləndirir.

«Pərvanə» romanında tarixə müəllif münasibəti ilə tənqidçi münasibəti bir-birini tamamlayır. Doğrudan da romanda inqilab tarixi qanunauyğunluq kimi qəbul və əks etdirilir. Azərbaycan xalqının XIX əsrin sonlarındakı yolunun «inqilaba doğru» olması fikrinin ümumiyyətlə tarixi reallığı əks etdirmədiyini qeyd etməklə bərabər, tarixi reallığın bədii əksində «Dəli Kür» və «Pərvanə» müəlliflərinin mövqelərindəki prinsiplial fərqlərə tənqiddən münasibətini daha çox önə çəkmək istəyirik.

Sonrakı dövrün tənqid və ədəbiyyatşünaslığı inqilaba münasibətdə «Dəli Kür» romanının müəllifinin mövqeyini daha dəqiq əks etdirir. 60-70-ci illərin tənqidi «Dəli Kür»də xalqın iqtisadi həyatının çətinliklərinin, kənddəki təbəqələşmənin realist təsvirini daha çox sinfi ziddiyyətlər zəminində yozmağa çalışır və daha çox bu ziddiyyətlərin tarixi reallığı əks etdirdiyini düşünür. Hətta romanı bu ziddiyyətlərin təsvirini dərinləşdirmək hesabına inqilabın astanasına qədər gətirməyin vacibliyi tendensiyası da tənqidi düşüncədə aktiv şəkildə özünə yer alırdı. Tənqidçi Ə. Hüseynova görə, kəndlilərin «aşkar, ya gizli vəziyyətdə ağanın haqsızlığına öz etirazını bildirməsi» və bu kimi digər ziddiyyətləri «stixiyalı protest şəklində» əsərdə əks etdirmək lazım idi. Tənqidçi reallığın və müasirliyin əsas ifadəsini də bunda axtarırdı: «Bu yolla həm inqilablar astanasına gəlib çıxan Azərbaycan kəndlisinin neçə oyandığını, ayağa qalxdığını və siyasi mübarizə meydanına atıldığını, həm də hakim siniflərin narahatlığını, sarsıntı və müqavimətini daha canlı şəkildə təsəvvürə gətirmək olardı» [3, 336]. Əslində bu tənqidin tarixi həqiqətləri əks etdirməyə dair sənətkara təqdim etdiyi ideoloji sxem idi. Həmin ideoloji sxem tarixiliyin və müasirliyin sovet tendensiyasına hesablanmışdı. «Pərvanə» müəllifi bu sxemi müəyyən mənada qəbul etmişdi. «Cəmiyyəti didib-parçalayan ziddiyyətlər, ayrı-ayrı siniflər arasındakı əksliklər romandakı 60-a yaxın surətin münasibətində üzə çıxır» [1, 162]. Tənqidçi sinfi qarşıdurmanı tarixi dövrün realist təsvirinin məntiqi hesab edir və bu mövqeyi ilə yazıçı ilə birləşir. Lakin XIX əsrin son rübündə tarixin həqiqətləri bu millətin aşağı-yuxarı təbəqələrinin bir-birini didib parçalaması zəminində cərəyan etmirdi. Tarixə daha ayıq düşüncə ilə nəzər yetirən tənqid həm sənətkarların, həm də tənqidin baxışlarındakı bu yanlışları müşahidə edib, dəyərləndirmək gücündə idi.

Məsələn, prof.N.Cəfərov Ə.Hüseynovun «Dəli Kür»də hadisələrin və xarakterlərin təsvirini siyasi-ideoloji zəminə keçirməyin vacibliyi haqqında tövsiyyəsinə onun «səhv»i kimi yanaşmış, başqa sözlə, tənqidçinin əsərdəki tarixiliyin və müasirliyin məzmununu düzgün qiymətləndirə bilməməsinə işarə etmişdi [4, 170].

N.Cəfərov «Dəli Kür»ün nəşr olunmasından sonrakı ilk onilliklərdə ədəbi tənqidin əsərə yüksək qiymət verdiyini, bununla bərabər, onun mahiyyətinin, əslində tarixə yeni tipli baxışının düzgün dərk olunmadığını söyləyəndə haqlı idi. Tənqidçi yazırdı: «Dəli Kür»ün nəşrindən dərhal sonra çap olunmuş tənqidi məqalələrin, resenziyaların hamısında İ.Şıxlının nə isə qeyri-adi iş gördüyü, ədəbiyyatımıza nəhəng bir əsər verdiyi ya bilavasitə, ya da dolayısı ilə qeyd olunur, lakin «isti başla» yazılmış həmin yazılarda «Dəli Kür» bütün mürəkkəbliyi ilə şərh olunmur (və əslində, oluna da bilməzdi), sənət barədə artıq köhnəlmiş trafaret təsəvvürlər həm professional, həm də kütləvi (qeyri-professional) təfəkkürü əsəri bütün mürəkkəbliyi ilə başa düşməkdən məhrum edir» [5, 171].

Prof.N.Cəfərovun metodoloji nöqtəyi-nəzərdən çox dürüst qiymətləndirdiyi kimi, 70-ci illərin tənqidi tarixə və tarixi qəhrəmana sxemləşmiş yanaşmadan kənara çıxa bilmir, «Dəli Kür» və «Pərvanə»də tarixi həqiqətə yanaşma mənasında metodoloji fərqlərin fərqi varmır, «Dəli Kür»ün tarixə ənənəvi sovet baxışından imtina etdiyini idrak etməyə çətinlik çəkirdi.

70-ci illərdə tənqid əsərin həqiqi müasirliyini görə bilmir, əsərin müasirliyini tendensiyalı baxışa tabe edirdi.

Cahandar ağa «Pərvanə»nin aparıcı obrazlarından olan mülkədar İlyas bəy obrazı ilə eyni müstəvidə dəyərləndirilir və hər ikisinə ölməkdə olan sinfin nümayəndələri kimi xarakteristika verilirdi. Tarixiliyin bədii əksi də dövrün bu «qanunauyğunluğu»nun sərrast ifadəsində axtarıldı. «Pərvanə» romanında İlyas bəy yuxarı təbəqənin nümayəndəsi kimi tarixi həqiqətə birtərəfli münasibət kontekstində təsvir predmeti olur. Lakin tənqid çox vaxt bu «birtərəfli»yi görmür və müəllifin ardınca gedərək bu tipli təsvirləri tarixi reallığın bədii ifadəsi kimi mənalandırır: «Pərvanə»dəki özünəməxsus keyfiyyətlərdən danışanda mülkədarların həyatının, zalımlıq və insafsızlığının geniş əks olunduğunu da qeyd etmək lazımdır. Məsələn, İlyas bəyin malikanəsindən qan və pozğunluq iyi gəlir» [2, 160].

Tənqid Azərbaycan bəyi, mülkədarının ümumiləşdirilmiş obrazının bu sifətlərini onun tarixi xarakteri kimi təsvir edilməsinə bəraət qazandıranda ciddi səhvə yol verirdi. Tənqidin səhvləri o zaman bir qədər də dərinləşirdi ki, hətta bəyliyə və mülkədarlığa obyektiv münasibətin ifadəsi olan əsərlərdəki xarakterlərin həqiqi səciyyəsinə dərk etməyə çətinlik çəkir, estetik düşüncədəki irəliləyişə mühafizəkar baxış ifadə edərək yanlış mülahizələr iərli sürürdü.

Heç şübhəsiz ki, Cahandar ağa surəti tarixə obyektiv baxışın ifadəsi idi. Bu obraz daxili məzmunu ilə müasir idi. Lakin tənqid estetik düşüncənin hərəkətindən geri qalaraq və müəllif mövqeyini yanlış başa düşərək bu obrazın xarakterini və əsərdəki estetik funksiyasını düzgün aca bilmirdi.

Tənqidçi X.Əlimirzəyev 1972-ci ildə yazdığı məqalədə Cahangir ağa obrazının səciyyəsi ilə bağlı xeyli müasir səslənən fikirlər söyləmişdi. Cahandar ağanı «milli xarakter» kimi qiymətləndirən tənqidçi obrazın təbiətindəki reallığı, tarixi varlığın xarakterinə uyğunluğu, canlılığı, mahiyyətə isə sxematizmdən uzaqlığı görür və bunu düzgün ifadə edirdi: «Cahandar ağa sırf real səpgidə işlənmiş, mürəkkəb təbiətli, vahid xarakterə malik bir obrazdır» [6, 246]. Tənqidçi obrazın xarakterini milli müəyyənliyində və tarixi konkretliyində qiymətləndirməyin «mütləq nəzə alınması» qənaətini irəli sürürdü. X.Əlimirzəyev obrazı milli müəyyənliyində götürəndə tarixiliyin bədii-estetik ifadəsini nə qədər dürüst ifadə edirdisə, onu «qudurğan» ağa, «mülkədar» kimi xarakterizə edəndə nəinki tarixi həqiqəti, həm də bədii həqiqəti inkar edirdi. Çünki M.İbrahimovdan fərqli olaraq İ.Şıxlı Cahandar ağanın sinfi səciyyəsinə təhrif etmir, onu eybəcər xarakterli mülkədar tipi kimi xarakterizəyə çalışmırdı. Elə bu cəhəti ilə əsər tarixi dövrə sədaqət hissi nümayiş etdirir.

M.İbrahimov İlyas bəyi son aqibətini yaşayan sinfin nümayəndəsi kimi təsvir edəndə onun tarixə münasibətində qeyri-obyektivlik görünürsə, İ.Şıxlı öz qəhrəmanına bu cür yanaşmadan uzaqdır. Maraqlı burasıdır ki, zaman keçdikcə, öz ideoloji missiyasından uzaqlaşdıqca tənqid «Dəli Kür» romanındakı tarixiliyi, qəhrəmanın tarixdən gələn səciyyəsinə daha obyektiv qiymətləndirir. Bu mənada A.Hüseynovun, T.Əlişanoğlunun, T.Salamoğlunun araşdırmaları İ.Şıxlının tarixə estetik münasibətinin orijinallığını ön çəkməsi ilə xüsusi elmi dəyər qazanır.

«Dəli Kür» romanında tarixə yeni konseptual münasibətin, tarixi idrak və inikas etməyin tamam fərqli konsepsiyasının mahiyyəti ilk dəfə olaraq tənqidçi A.Hüseynovun araşdırmalarında dürüst ifadə olunur. Düzdür, «Dəli Kür»dən sonra yazılmış «Pərvanə»də M.İbrahimovun İlyas bəy obrazı ilə tarixə obyektiv münasibət ifadə etməsi haqqında tənqidçinin mülahizələri ilə razılaşmaq çətindir. Bu yanaşmada tənqidin tarixə stereotip baxışı hələ qalmaqdadır. Tənqidçi «Pərvanə» romanından bir parçanı sitat verir: «İlyas bəy qocaldıqca quduzlaşan, amansız olan adamlardan idi. Müstəbidlik onun təbiətində idi və bir xalqın, bir məmləkətin ixtiyarı əlinə keçsəydi, orada hakimi-mütləq olsaydı, bəlkə də Teymur, Çingiz, Qaçar yalan olardı» [7, 183]. XIX əsr Azərbaycan bəyi, mülkədarının tipikləşdirilmiş obrazı kimi yaradılmış surətə verilən xarakteristikası tənqidçinin «sərrast» adlandırması, mahiyyətə, onun yazığının tarixi təhrifinə haqq qazandırması deməkdir.

«Pərvanə»də bəy, mülkədar obrazına birtərəfli yanaşma, obrazı ancaq sinfi səciyyəyə aid edilən mənfur sifətlər baxımından təqdim etmək tendensiyası var. İlyas bəy tarixə münasibətdə belə səciyyələndirilmişdir. Maraqlıdır ki, A.Hüseynov «Dəli Kür»ün təhlilinə keçid xarakterli nəzəri mülahizələrində bədii qəhrəmana bu cür münasibəti vaxtını keçirmiş tendensiya kimi qiymətləndirir. Tənqidçi yazır: «Yazıcılarımız obrazları əsasən və ya ancaq sosial-sinfi tipiklik baxımından canlandırmaq kimi vaxtı ilə ədəbiyyatımızda güclü olan meyldən uzaqlaşır, indi daha tez-tez sosial-sinfi səciyyəvilik milli səciyyəviliklə qovuşur» [7, 184]. Şübhəsiz ki, bu çox doğru müşahidədir. Lakin qəribəsi budur ki, tənqidçi «Pərvanə»ni tarixiliyin bədii ifadəsi baxımından birinci yox, ikinci tendensiyanın nümunəsi hesab edir. Halbuki tarixiliyin estetik əksi «Pərvanə»də birinci tendensiyaya – «obrazları əsasən və ya ancaq sosial-sinfi tipiklik baxımından canlandırmaq» tendensiyasına tabe tutulmuşdur. Bu mənada İlyas bəy obrazı tarixiliyin realist dərki və inikasının səciyyəvi nümunəsi kimi qəbul edilə bilməz.

Ancaq qəhrəmanı «sosial-sinfi səciyyəvilik»lə «milli səciyyəvilik»in qovuşmasında göstərməyi bədii nəsrin irəliyə doğru hərəkəti kimi mənalandırmaq və bunu məhz «Dəli Kür»ün timsalında ümumiləşdirmək tənqidi düşüncə ilə estetik düşüncə arasındakı məsafənin azalmaqda olduğunu təsdiq edir.

### Ədəbiyyat:

1. V.Yusifli. Roman haqqında mülahizələr. «Azərbaycan» jurnalı, 1982, №5.
2. Y.Axundlu. Azərbaycan tarixi romanı: mərhələlər, problemlər. Bakı, «Adiloğlu» nəşr., 2005.
3. Ə.Hüseynov. Tənqid və ədəbi proses. Bakı, «Nurlan» nəşr., 2003.

4. N.Cəfərov. Klassiklərdən müasirlərə. Bakı, «Çaşıoğlu», 2004.
5. N.Cəfərov. Seçilmiş əsərləri. Beş cild. II cild. Bakı, «Elm nəşr.», 2007.
6. X.Əlimirzəyev. Ədəbi-tənqidi məqalələr (1960-1980-ci illər). Bakı, «Elm və təhsil» nəşr., 2011.
7. A.Hüseynov. Müxtəlifliyin birliyi. Bakı, «Yazıçı» nəşr., 1983.

**Бика Наджафова**

**Литературная критика 1970-80-х годов о модернизме и историзме в романах  
«Кура Неукротимая» и «Парвана»**

**Резюме**

Статья посвящена сравнительному анализу представлений литературной критики 1970-80-х годов о модернизме и историзме в романах «Кура неукротимая» и «Парвана».

Факт, что оба литературных произведения были оценены литературной критикой упомянутых лет в контексте «революционного романа», критикуются в статье, которая доказывает, что роман «Парвана» был написан на основе идеологических и социологических требований социального реализма, в то время как «Кура неукротимая» выходит за эти рамки.

В отличие от литературной критики 70-х, в 80-х годах роман «Кура неукротимая» был воспринят как литературное воплощение нашего национального достояния, и этот факт оценен как первое выражение справедливого подхода к литературному отражению историзма и модернизма в романе.

**Bika Najafova**

**Literary criticism of the 1970-80s on modernism and historicity in  
“Deli Kur” and “Pervane” novels**

**Summary**

The article comparatively analyzes the views of the literary criticism of the 1970-80s on modernism and historicity in “Deli Kur” and “Pervane” novels.

The fact that both literary works have been evaluated in the context of “revolutionary novel” by the literary criticism of the mentioned years is being criticized in the article which claims and substantiates that the novel “Pervane” has been written on the basis of ideological and sociological requirements of social realism while “Deli Kur” goes beyond this framework.

Unlike the literary criticism of the 1970 s, in the 1980s the novel “Deli Kur” is accepted as the literary embodiment of our national being and this fact is evaluated as the first expression of fair approach to the literary reflection of historicity and modernism in the novel.

## HÜSEYN ARIF POEZİYASININ DİLİ

**Açar sözlər:** *şeyr, dil, vətən, poeziya, üslub, uşaq oyunları, yaradıcılıq, ədəbiyyat*

**Ключевые слова:** *стихотворение, язык, поэзия, детская литература, литература, творчества, стиль*

**Key words:** *poem, language, poetry, children's literature, literature, creativity, art*

“...Dil bilavasitə fikir gerçəkliyidir, fikrin təzahürüdür. Hamıda fikir, psixologiya eyni ola bilmədiyi kimi, onun ifadə tərzini də müxtəlif olmalıdır. Lakin ifadə tərzinin müxtəlifliyi hər yerdə yazının üslubundan asılı olaraq bu müxtəliflik az və ya çox fərqlənə bilər” (1, 91).

Bu baxımdan Hüseyn Arif poeziyasının dili uğurlu poeziya dili sayıla bilər. Xüsusilə şairin Ana dilindən ustalıqla istifadə, onun təmizliyi uğrunda mübarizə aparan şairlərdən biri də Hüseyn Arifdir. Şair şeirlərində bədii ifadə vasitələrinin gücü ilə emosionallığı, təsvir, tərənnüm, yaxud təcəssüm etdiyi hadisələri oxucusuna qabarıq şəkildə çatdırmağa çalışmışdır.

Hüseyn Arifin yaradıcılığının bir hissəsi də vətən mövzusunun əhatə edir. Məqalədə onun “Göçəlilər dağılmayın Göyçədən” şeirindən nümunə vermişdir. Onun bu mövzuda yazdığı şeirlərdə də səlistlik, aydınlıq, səliqəlilik əsas yer tutur. Bədii dilin, xüsusilə şeyr dilinin təhlili qarşısında duran mühüm məsələlərdən biri şairin xalq dilinə - dialekt sözlərinə münasibətini, onun üslubunun xalqilik dərəcəsini müəyyən etməkdir.

Xüsusi ilə onun 20-ci əsrin 80-ci illərində yazdığı şeirlərdə şair vətəndaşlıq heysiyyətini önə çəkməklə, yurdun övladlarını vətənpərvərliyə, mübarizliyə çağırır. Sadə, səmimi xalq dilindən istifadə edərək yadda qalan hardasa ilk çağırış şeirini qələmə almışdır.

El yeri yer, yaxın köçər, yad itər.  
Yurd dağılar, ocaq sönər, od itər,  
Nəsil kəsər, tarix batar, od itər  
Göçəlilər, dağılmayın Göyçədən! (2, 28).

H.Arifin “Göçəlilər dağılmayın Göyçədən” şeirinin dili aydın, səlistdir. Bir sözlə ustad dilidir. Bu onun əsrin əvvəllərində yazdığı şeirlərdə də belə idi. Onun hər şeirində, hər bəndində, hər misrasında bu ustalıq görünür.

Dədə Qorqud nəfəs dərib bu yerdə,  
Bərkə-başa sinə gərib bu yerdə  
Nəsillərə öyüd verib bu yerdə  
Göçəlilər, dağılmayın Göyçədən! (2, 28).

Alxan Bayramoğlu “Qarabağ müharibəsi və ədəbiyyat” adlı məqaləsində yazır: “Müharibənin ilkin əks-sədası “Göçəlilər, dağılmayın Göyçədən!” – nidası ilə nalə çəkdi. Bu nalə böyük bir eli öz yurduna möhkəm bağlamağa, xalqı milli-siyasi ayıqlığa çağırırdı. Hüseyn Arifin həmin harayını yalnız müəyyən kütlə elə düşüncəsilə eşidib ona səs verdi. Lakin şair narahatlığı yurdun, ana torpağın taleyi naminə ictimai narahatlığa çevrilə bilmədi. Ona görə hər tərəfdən təklənən “Göçəlilər dağıldılar Göyçədən”.

Hələ 1987-ci ildə şair özünün “Göçəlilər dağılmayın Göyçədən” adlı şeirini çox böyük həyəcanla yazmışdı. Bu şeyr yazılarda hələ Qarabağ hadisələri baş verməmişdi. Ancaq şairin uzaqgörənliyi onu bu şeiri yazmağa vadar etmişdir. Bütün varlığı ilə vətənə bağlılığı onun poeziyasında hər zaman kəsiyində yetərincə olmuşdur. Ancaq onun adı çəkilən şeirində bu hisslər daha dolğun əks olunub. Sadə xalq dilindən bəhrələnən şair yadda qalan vətənpərvərlik nümunəsi yaratmışdır.

Ardanışda xatirən var, izim var,  
Babacanda söhbətim var, sözüm var  
Şişqayada, Kəsəməndə gözüm var,

Göyçəlilər. Kəsəməndə gözüm var,  
Göyçəlilər, dağılmayın Göyçədən.

Onun şeirlərini oxuduqca düşünürsən ki, şeirlər sanki bir bulaq suyudur. İnsanın ruhunu oxşayır, sinirini sakitləşdirir. Elə məhz bu da Hüseyn Arifin poeziyasının sadə, aydın, folklor ənənəsindən gələn şirin, yapışıqlı dilidir. Xalq yazıçısı İsmayıl Şıxlının sözləri yada düşür.

Hüseyn Arifin bu cür ustalığının sirri nədir, nə üçün onun fikir karvanının axarı bu qədər sadə və aydındır? Bu suala cavab axtararkən ən əvvəl Hüseyn Arifin fitrətən xalq poeziyasına, xalq düşüncə və təfəkkür tərzinə, xalq deyimlərinə dərinədən bağlılığı və bələd olmasını xatırlamaq lazımdır. Xalq poeziyası onun yaradıcılığının iliyinə, qanına hopmuşdur.

Əzizlədim dönə-dönə,  
Dönüb yenə Əzizlərsən  
Yönün bəri düşər deyə,  
Yolu, izi təmizlərsən

Və yaxud:  
Hamıya hörmət elə,  
O kəslə ülfət elə  
Ocağı ocağından,  
Külü külündən ola!

Bu misrada şairin, “Ola” şeirindəndir. Həmçinin bu kimi şeirlərində xalq deyimi xalq dili şeirin dəyərini, sanbalını artırır, sadə xalq dilində yazılmış bir nəsihət xüsusiyyətli bur nümunədir. Keçmişimizə, dünənimizə, tariximizə bir qayıdışdır.

S.Rüstəmxanlı “Şeirimizin dili” məqaləsində yazır: “Dünyanın rəngləri və hadisələri, ürəyin duyğu və istəkləri şeirə onlarla, yüzlərlə bir-biri ilə qovuşan, çarpazlaşan, birləşib ayrılma xətlər, gizli axınlar insan ruhunun və taleyinin özü kimi mürəkkəb havalar gətirir. Tarix ona görə ölməzdir ki, hər bir adam, eləcə də hər bir sənətkar öz balaca ömründə xalqının böyük keçmişini yəzədən yaşayır, tarixdən milyon-milyon təkcə qan yox, bu qanın yaddaşı, yurdun keçmişinin parlaq izləri də keçir. Xalq gücünün başlıca mənbəyi olan bu mənəvi varislik – poetik sözdə yaşayır (3, 21).

H.Arif şeirlərinin məzmununu uyğun antonim frazeoloji ifadələrdən uğurlu istifadə etmiş dildə mövcud olan frazeoloji ifadələrlə yanaşı üslubi-fərdi frazeologizmlər işlətməklə fikrini daha təsirli, sənətkarlıq qüdrətilə nümayiş etdirə bilmişdir.

Onun poeziyasında müasir həyatımızın səciyyəvi cəhətləri tərənnüm olunmuşdur. H.Arif poeziyasında müasirlik əsas olsa da, xalqın keçmiş və klassik irsimiz şifahi xalq yaradıcılığı ilə sıx, əlaqədə inkişaf etmişdir.

Bu baxımdan şairin “Yarı yol” şeiri dəyərli poeziya nümunəsidir.

Şair tez-tez ötən günlərə, kənd həyatına nəzər salır, kəndin elit, adət-ənənəsini, yaşantılarını yeni nəsə çatdırır. Keçmişdən, gələcəyə bir yol açır. Və bunu şirin bir dillə təsvir edir. Sanki sözlər firçalarla ağ kağızlara tökülür.

Kəkotunun çayındakı tama bax,  
Atlamadan, bulamadan ver soraq,  
Pətək balı, dağ havası, sarı yağı  
Nə dərmanlar, nə məlhəmlər varıydı.

Bunun altında köhnə kəndin, Azərbaycan xalqının neçə adət-ənənələri, yaşantıları olduğu məlum olur. Xalq mədəniyyəti, uşaq oyunları şeirin dilinə zərər gətirmir, əksinə bir bənddə şair gənliyin təlim-təbiyəsində bu oyunların, at yarışlarının təsirini vurğulayır.

“Gizlənpaç” da bir-birini tapardıq,  
“Top-top” oldu, əldən topu qopardıq  
“Cıdır” vaxtı köhlənləri çapardıq  
Nə tədbirlər, nə təlimlər varıydı.

Və yaxud onun uşaq oyunlarına həsr etdiyi şeirlərdə artıq işlənməyən sözlər, folklor nümunələrində istifadə edir. Məsələn, “Bədəl olmamam” şeiri maraqlı doğurur.

Birinin ayağı ucardı göydə,  
Birinin arxası yerə dəyərdi,  
Qan-tərə batardıq “Dizə döymə”də  
Və ya  
Ülfət bağlamışdıq yolla, yamacla  
Qayadan sıçrayıb, çayda keçərdik  
“Top-top”la, “Qov-tut”la, “Çilin ağac”la,  
Göllərdə, düzlərdə mətinləşərdik.

Şairin təbiət mövzusunda yazdığı şeirlərdə bənzətmələrdən yerli-yerində istifadə olunub. Bu baxımdan “Gəncə çinarları”, “Palıdlar” şeirləri maraqlıdır.

Ağ başlı, göy sinəli,  
Yaşıl ətəkli Kəpəz.  
Daş dişli, daş çənəli,  
Qaya kürəkli Kəpəz

(Kəpəz)

Və yaxud “Gəncə çinarları” şeirində Qədim Gəncə Çinarlarının dünyaya görmüş babalara bənzədir.

Göy boyu qatar-qatardı,  
Əsirlərdən yadigardı,  
Dünya görmüş babalardı  
Qədim Gəncə çinarları

Hüseyn Arif “Palıdlar” şeirində isə Palıd ağacını torpağın, daşın keşikçisi kimi qiymətləndirir. Əsl keşikçidir torpağa daşa, vüqarlı palıdlar, uca palıdlar. Eyni zamanda palıdı qüvvət, güc, dəyanət kimi dəyərləndirir.

H.Arifin yaradıcılığı onun poeziya dilinin saflığı, sadəliyi, rəvanlığı ilə yadda qalır. “Dilin təmizliyi, saflığı, rəvanlığı uğrunda mübarizə hər bir söz sənətkarını sənət qarşısında yüksək, dərk olunmuş şairlik borcunun ifadəsi olmalıdır” (5, 232).

### Ədəbiyyat:

- 1.Наси́ев Т. “Yazıçı dili və ideya bədi təhlil”. Maarif, 1979
- 2.Hüseyn Arifin seçilmiş əsərləri, Xalq bank, 2011
- 3.İsmayıl Şıxlı. “Hüseyn Arifin seçilmiş əsərinə öz sözdən”, Xalq bank, 2011
- 4.S.Rüstəmханлы. “Zaman məndən keçir”, Bakı, 2004
- 5.M.Nəcəfova. “Poeziya və Qarabağ problemi”, Bakı, “MBM”, 2009

Ляман Гасанова

### Язык поэзии Гусейна Арифа

#### Резюме

Антоним фразеологических выражений, успешно использовали на существующие выражениях стилистические -личностная фразеологи, применяя более действенных, удалось продемонстрировать своё мастерство наряду с Г.Ариф его содержание. В его поэзии воспевающие характерные черты современной жизни. Г.Ариф в прошлое и современность, хотя бы и устное народное творчество, развивалась в тесном контакте с классическим наследием народа главное. С этой точки зрения языка поэзии Гусейна Арифа, может считаться удачным язык поэзии. В частности, поэта, его одним из ведущих борьбу за чистоту Родного языка мастерски использовали поэты и Г.Ариф Догадлива. В своих стихах поэт описывает те события, которые отчетливо постарался донести до читателей, или в силу эмоциональности, средств художественного выражения.



## Huseyn Arif language's poetry

### Summary

Successful use of expressions in accordance with content of existing phraseological antonyms express the idea of using the power of art was able to demonstrate more effective, along with poems the language, the H.Arif Frazoloji stylistic-individual phraseologisms.

Chanting of our modern life in his poetry. In the past, our classical heritage and modernity, but people with close ties developed on the basis of folklore, H.Arif poetry. From this point of view can be considered successful poetic language - the language of poetry Huseyn Arif. Especially in his Native language, the purity of his masterly use Hüseny is fighting for one of the poets Arif. Poets poetry, sung with emotion, description, or personalize events clearly tried to convey to the reader by means of artistic expression in the.

**İLKİN EMİNOVA**  
**AMEA, Folklor İnstitutu, dissertant**  
**Azərbaycan**

## VƏLİ XULUFLUNUN ELMİ FƏALİYYƏTİNİN AZƏRBAYCAN DÖVLƏT ELMİ- TƏDQIQAT İNSTİTUTU MƏRHƏLƏSİ

**Açar sözlər:** *Vəli Xuluflu, elmi fəaliyyət, folkloristika, tarix*

**Ключевые слова:** *Вели Хулуфлу, научная деятельность, фольклористика, история*

**Key words:** *Veli Khuluflu, scientific activity, folklore studies, history*

XX əsrin 20-ci illərinin sənədlərinə əsasən, Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin 1928-ci ilin 4 noyabr tarixli iclasında Xalq Komissarları sovetinin 1928-ci il 24 oktyabr tarixli qərarına və 32 nömrəli protokoluna əsasən Cəmiyyətin İnstitutuna çevrildiyi elan edilmiş, İnstitutu "Azərbaycan Mədəniyyət İnstitutu" adlandırmaq qərara alınmışdır. 1929-cu ildə Mərkəzi İcraiyyə Komitəsi nəzdində Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutu (Az.DETİ) yaradılaraq və respublikada mövcud olan bütün elmi idarə və təşkilatların fəaliyyəti birləşdirilmişdir (1). Az.DETİ-nin sonralar SSRİ EA-nın Zaqafqaziya filialının Azərbaycan şöbəsinə çevrilməsi ilə əlaqədar Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti öz fəaliyyətini dayandırdı.

Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutu yarandığı gündən Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin qabaqcıl ənənələrini davam etdirərək 7 bölmədən ibarət strukturu ilə - 1.Təbii-elmi; 2.İqtisadiyyat; 3. Hüquq, dövlət və sovet quruculuğu; 4.Tarixi-etnoqrafik; 5.Dil, ədəbiyyat və incəsənət; 6. Fəlsəfə; 7. Sovet və xarici Şərq – bölmələri ilə fəaliyyətə başlamışdır.

Haqqında danışdığımız hər iki qurum Azərbaycan folklorşünaslığının inkişafında mühüm rol oynamış, Azərbaycanın görkəmli folklorşünası Vəli Xuluflu isə bu qurumlar daxilində uzun illər gərgin və məhsuldar çalışmışdır.

Bu baxımdan, Vəli Xuluflunun elmi fəaliyyətini bu istiqamətlərdə araşdırmaq mümkündür:

- Vəli Xuluflunun Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətindəki fəaliyyəti
- Vəli Xuluflunun Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutundakı fəaliyyəti

Vəli Xuluflunun bu elmi qurumlar daxilində fəaliyyətinin tematik istiqamətləri isə bu şəkildə qruplaşdırıla bilər:

1. Dilçilik ; Tarix; Folklorşünaslıq

Vəli Xuluflunun Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutundakı fəaliyyəti barədə məlumatlarla arxivlərdə qorunan sənədlərdən tanış olmaq mümkündür. Az.DETİ-nin Dil, ədəbiyyat və İncəsənət bölməsinin (DƏİB) 14 dekabr 1929-cu il müşavirəsində bir çox alimin, o cümlədən Vəli Xuluflunun tədqiqatlar aparması nəzərdə tutulmuşdur. Maraqlıdır ki, bu arxiv

materiallarından (1) məlum olur ki, Vəli Xulufu Az.DETİ-nin Dil, ədəbiyyat və İncəsənət bölməsində yalnız ədəbiyyat və ya dilçilik sahəsində deyil, tarix sahəsində də elmi tədqiqatlara cəlb edilmişdir. Arxiv materiallarına nəzər salaq: “Emin Abid – XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı, habelə “Fəlsəfə və ədəbiyyatda Mirzə Şəfinin yeri”; Əli İbrahim – XIX-XX əsrin əvvəllərinin Azərbaycan ədəbiyyatı; Nəzərli – Azərbaycan ədəbiyyatının Oktyabr dövrü, habelə Azərbaycan nasirləri əsərlərinin kompozisiyası. .... Salman Mümtaz-Azərbaycan ədəbiyyatının qədim dövrü; Vəli Xulufu - Türk dillərinin əsas prinsipləri və orfoqrafiyanın yaradılma tarixi”

Tarix seksiyasının 1930-cu ilə aid iş planı isə aşağıdakı kimi tərtib edilmişdir: “... Müxtəlif alimlərin rəhbərliyi ilə nəşrə hazırlanırdı: Paxomov – Azərbaycan tarixindən yazmış gürcü müəlliflərinin əsərlərindən seçmələr, habelə XV-XVIII əsr Azərbaycan tarixinə dair mənbələr; Juze - ərəb müəllifləri Təbəri və Yaqutinın əsərlərindən seçmələr; Xulufu – “Qarabağnamə”nin iki variantı, habelə Azərbaycan tarixinə dair fars mənbələrinin tərcüməsi və nəşri; Juze və Xulufu – Car-Balakən Camaatlığı haqqında materiallar” .

Az.DETİ-nin tarix seksiyası Azərbaycanın XVIII və XIX əsrin əvvəllərində iqtisadi strukturunun və siyasi quruluşunun öyrənilməsinə planlaşdırmışdı. Bu planlara Asiya istehsal formaları və Azərbaycanda feodalizm haqqında məqalələr toplusunun nəşr edilməsi (müəlliflər Qubaydulin, Pçelin, Saar, Zifelt, Rayevski, Xulufu, Petruşevski, Bukşpan və b.) daxil idi. Öyrənilməsi planlaşdırılan mövzular isə - XIX və XX əsrlər Azərbaycan tarixinin ayrı-ayrı aspektləri üzrə Azad Car-Balakən Cəmiyyəti tarixi (Xulufu və Zifeldtin rəhbərliyi ilə), Qafqazda panislamizm və pantürkizm (Qubaydulinin rəhbərliyi ilə), Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğal edilməsi (Saar) və s.-dən ibarət idi. Az.DETİ-nin Şərq bölməsinin Xarici Şərq bürosu təşkil olunarkən Vəli Xulufu da onu işinə cəlb edilmişdir: “Xarici Şərq Bürosu bu tərkibdə təşkil olunmuşdur: Musabəyov (sədr). A.Şahbazov (katib), H.Sultanov, A.Zifeldt, F.Ordubadski, A.Qubaydulin, R.Axundov, M.Quliyev, Eminbəyli, Xulufu, İ.Dövlətov, Bukşpan, Abezquz və s.” (1,74). 1930-cu il 8 sentyabrda Az.DETİ-nin tarix komissiyası Azərbaycan tarixinin tərtibi işinə başlamağı qərara almışdır. Mövzular aşağıdakı şəkildə bölüşdürülmüşdür: Baybakov – Sasani dövrünə qədər Azərbaycan tarixi; Baybakov və Paxomov – Sasani dövrü tarixi..... Juze-Azərbaycanın qədim tarixinin dini ideologiyası.... Xulufu – XIX əsrdə Azərbaycanda mədəniyyətin inkişafı və s. Həmin il Az.DETİ-nin Azərbaycan tarixinə dair dərslik Komissiyasının tərkibi təsdiqləndi, elmi kollektiv xronoloji göstərici üzrə altkomissiyalara bölündü: kapitalizmə qədərki tarix – Xulufu (rəhbər), A.Məmmədov,Salamzadə; kapitalizmin və Oktyabr inqilabının tarixi – Tixomirov (rəhbər), Qrinyov, Bayramov, Leviatov, Gülnəzərov, Ağalarov, Biləndərli və b. Vəli Xulufu XIX-XX əsrlər Azərbaycan tarixinin tərtibinə aid mövzuların işlənməsinə də cəlb edilmişdir: “Ağalarov – XIX əsrin I yarısında Azərbaycanda müstəqillik uğrunda mübarizə; Pçelin – 1845-ci il islahatı; Tixomirov – 1870-ci il islahatı; Xulufu – Azərbaycanda jurnalistika və publisistika; Ələkbərov – Azərbaycanda kустar sənətlər; Qubaydulin – XX əsrdə burjua və xırda burjua hərəkatları...” və b. Arxiv materiallarından məlum olur ki, 1932-ci ildə Vəli Xulufu Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutunun elmi katibi və lüğət komissiyasının məsul rəhbəri olmuşdur. Az.DETİ-nin nəşriyyat fəaliyyətinə nəzər saldıqda Vəli Xulufunun elmi əsərlərinin bu qurumun xətt ilə çapının nəzərdə tutulduğunu görürük. Asiyada istehsal üsulu və Azərbaycanda feodalizm haqqında məqalələr toplusunun (müəlliflər Qubaydulin, Pçelin, Saar, ZifeldtŞ Rayevski, Xulufu, Petruşevski, Bukşpan), Xulufunun “Qarabağnamə”sinin, Xulufunun “Pansilamizm”inin, Xulufunun “Diyarşünaskitabdan necə yararlanmalıdır?” tədqiqatının nəşri 1931-ci il planına salınmışdır. 1932-ci il yanvarın 1-də Az.DETİ tərəfdən Vəli Xulufu və “Azdövlətnəşr” redaksiya sektorunun rəhbəriSali Kamal arasında 100 çap vərəqi həcmində olan “Azərbaycan izahlı lüğəti”nin nəşri haqqında müqavilə imzalanmışdır (1,85).

1932-ci ildə Azərbaycan tarixinə dair materiallar üçcildliyinin nəşri məqsədi ilə SSRİ EA Tarix-Arxeoqrafiya İnstitutu ilə Azərbaycan SSR Maarif Nazirliyi arasında müqavilə imzalanmışdır. Bu müqavilədəki öhdəliklərin həyata keçirilməsi üçün aparılan yazışmalarda Azərbaycan tərəfi ETİ idarəsinin müdiri Vəli Xulufu təmsil etmiş, SSRİ EA Tarix-Arxeoqrafiyası İnstitutunun elmi katibi İ.Trotski ilə yazışmışdır (1, 90). Təəssüf ki, SSRİ EA Tarix-Arxeoqrafiyası İnstitutu götürdüyü öhdəlikləri yerinə yetirməmiş və bu iş yarımşık qalmışdır.

Gördüyümüz kimi, Vəli Xulufunun əsas elmi fəaliyyəti məhz Az.DETİ tərkibində baş vermişdir. Bu illərdə Vəli Xulufu əsas etibarilə, tarix sahəsində elmi araşdırmalarla məşğul olmuşdur. Tədqiqatçının aşağıdakı kitablarının və elmi işlərinin nəşri də bu dövrə təsadüf edir:

Panislamizm, imperializm və ruhaniyyət, Bakı: Azərnəşr, 1929; İmla lügəti. Bakı: 1929

Koroğlu. Bakı: Azərnəşr, 1929; Səlcuqlu dövlətinin daxili quruluşuna dair. Bakı: Azərb.Dövlət elmi-tədqiqat institutunun nəşriyyatı, 1930, 30 s.

Din və qadın. Bakı: Azərnəşr, 1930; Din və mədəni inqilab. Bakı: Azərnəşr, 1930

Məhərrəmlik münasibətilə. Bakı: 1932

Bundan əlavə, Vəli Xulufu arxivində qorunan və onun öz əli ilə yazı makinasında yazılmış elmi əsərlərin siyahısında belə bir kitabın adına da rast gəlmək olar. Siyahı rusca yazıldığından biz də onu rusca verməyi lazım bilirik:

Словарь живых говоров Азербайджана \ три тома вышли под моей редакцией и фактически переработаны 1930-31 г.

Vəli Xulufunun özünün yazdığı bu məlumata istinad etsək, bu kitabın da onun Az.DETİ-dəki fəaliyyəti dövrünə təsadüf etdiyini görürük. Vəli Xulufunun folklorşünaslıq istiqamətində gördüyü işlər elə zamanəsində yüksək qiymət almışdır. Belə ki, Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbü cəmiyyətində folklor komissiyasının sədri Hənəfi Zeynallı 1936-cı ildə “Ədəbiyyat qəzeti”ndə dərc etdirdiyi “Azərbaycan folkloru” məqaləsində dəfələrlə Vəli Xulufunun və onun nəşrlərinin adını çəkmişdir: “Həmin cəmiyyət (Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbü Cəmiyyəti - İ.) 1927-ci ildə Vəli Xulufunun “El aşıqları kitabında başlıca olaraq Şamaxor rayonunun aşıqlarının mahnılarını çap etmişdi. Bundan sonra V.Xulufunun çap etdiyi “Koroğlu” dastanının iki qolu Bozalqanlı Aşıq Hüseyndən yazılmışdı”(14). Məqalə-resenziyada həmçinin Vəli Xulufunun “Tapmacalar” kitabının da adı çəkilmişdir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutu. Bakı: Elm, 2009, 232 s.
2. El aşıqları. Azərbaycan xalq ədəbiyyatından materiallar, Bakı: Azərbaycanı öyrənən cəmiyyət, 1926, 234 s.
3. Əliyeva-Kəngərli Aybəniz. Azərbaycan folklorşünaslığının təşəkkülündə Vəli Xulufunun rolu // <http://www.meqale.lit.az>

**Илкин Эминова**

#### **Период АЗГНИИ научной деятельности Вели Хулуфлу**

##### **Резюме**

Научная деятельность одного из видных представителей Азербайджанской фольклористики Вели Хулуфлу было избрано предметом исследования данной статьи. Автор исследовал научную деятельность Вели Хулуфлу в двух направлениях - его научная деятельность в Обществе Исследования и Изучения Азербайджана (ОИИА) и в Азербайджанском Государственном Научно-Исследовательском Институте (АЗГНИИ). В статье было выявлено что, тематическая направленность научной деятельности Вели Хулуфлу в этих научных учреждениях в основном охватывала области языкознания, истории и фольклористики.

**Ilkin Eminova**

#### **The period of ASRI of scientific activity Veli Khulufu**

##### **Summary**

Scientific activity of one of prominent representatives of the Azerbaijani folklore studies Veli Khulufu was chosen an object of research of this article. The author investigated scientific activity Veli Khulufu in two directions - his scientific activity in the society of Research and Studying of Azerbaijan (SRSA) and at the Azerbaijani State Research Institute (ASRI). In article

was revealed that, a thematic orientation of scientific activity Veli Khulufu in these scientific institutions generally covered areas of linguistics, history and folklore studies.

ZEMFİRA HÜSEYNOVA  
BDU, Elmi kitabxana  
Azərbaycan

## BUDDİZM VƏ ŞAMANİZMƏ DAİR ƏDƏBİ NÜMUNƏLƏRDƏ PEYĞƏMBƏRLİK DÜŞÜNCƏSİ

**Açar sözlər:** *Musa, Allah, buddizm, şamanizm, peyğəmbər*

**Ключевые слова:** *Моисей, Бог, буддизм, шаманизм, пророк*

**Key words:** *Moses, God, buddhism, shamanism, a prophet*

Qədim türklərin inancları siyahısına buddizm və şamanizm də daxildir. İndiyədək Asiyada yaşayan bəzi türkdilli xalqlar bu dinlərə itaət edirlər. Buddizmin fəlsəfi mahiyyəti barədə mənbələrdə belə məlumat var: “Buddizmin doktrinasında əsas yeri “dörd nəci bə həqiqət” tutur. Bunlar izah edirlər ki, həyat şəx və iztirabdır. Həyata gəlməyin səbəbi əməldir, əməllərin səbəbi istəkdir. Şərdən, yəni həyatdan azad olmaq istəkdən imtina etmək vasitəsilə mümkündür və nəhayət, istəklərdən azad olmaq, Buddanın möminlərə təqdim olunan “nəci bə səkkiz dəfə artırılmış xilas yolunu” seçməkdir” (39, 49-50)

Qeyd etmək lazımdır ki, əsası e.ə. 624-644-cü illərdə Hindistanda yaşamış Budda tərəfindən qoyulan bu inanc əsrlər boyu təkamül prosesi keçərək daha da zənginləşmiş və Allahın dərkində milyonlarla insanın yardımçısı olmuşdur. Bu dinin bəzi ayinlərini özündə ehtiva edən bəzi ədəbi mənbələr həm də əski türk dillərində olmuş və bu günümüzədək gəlib çatmışdır.

Buddizmdə konkret olaraq “peyğəmbər” sözü işlənmir və başqa dinlərdə olan peyğəmbərlik missiyasını Budda yerinə yetirmiş və onun yaratdığı dini konsepsiya sonra bu dinin daxilində müxtəlif təriqətlər (himayanaya, mahayamaya və s.) meydana gəlmişdir. Bu təriqətlər də öz fəlsəfi konsepsiyalarında Buddanın hikmətlərini əsas qaynaq kimi qəbul etmişlər. Ona görə də buddizmdəki peyğəmbərlik missiyasından bəhs edərkən həmin müqəddəslərin missiyası peyğəmbərlik missiyası kimi qəbul edilir.

Buddanın yazdığı mətnlərdəki bir sıra bölmələr türkdilli ədəbiyyatda lap qədimdən işlədilmişdir. Məsələn: əxlaqdan bəhs edən sutralar , sofistikadan bəhs olunan abhidharma, yaxud da, fantastik nağıllardan ibarət olan catakilər türk yazılı və şifahi xalq ədəbiyyatına ciddi təsir etmişdir.

Budda mətnlərində zəmanəmizədək 1530 misradan ibarət olan “Vessantara-çataka” adlanan hissələr qədim türk dilində gəlib çatmışdır. Həmin mətnlərin ilkin misraları əlimizdə olmasa da ümumi məzmunundan hiss olunur ki, əfsanənin əvvəlində nələr ola bilərdi. Belə ki, mətnlər çox güman ki, adi başlanğıcla başlamış və xeyir-dualardan sonra əsas mətnin məzmunu verilmişdir (66, 6).

Mətnlərdə əsrarəngiz dastan nəql olunur və axırda məlum olur ki, əhvalat buddizmdə peyğəmbərlik missiyasını icra edən kahinin başına gəlmişdir. Mətdə deyilir ki, Şivaqxoşa şəhərinin hakimi Şivinin övladı olmurdu. Uzun müddət o dualar edib oğlunun doğulmasını istəyir. Axır ki, onun duaları qəbul olundu və arvadı ona oğlan doğdu. Şivi ilkin övladının adını Sudaşan qoyur. Sonrakı epizodlarda onun böyüməsindən, yüksək tərbiyə almasından, gözəllər gözəli Mandri ilə evlənməsindən, Mandridən onun Karşnayan adlı oğlunun və Calin adlı qızının olmasından bəhs olunur.

Bir gün şahzadə saraydan çıxarkən qarşısında böyük bir dilənçi dəstəsi görür və kədərlənir. Onlara ianə vermək istəyir və bunun üçün atasından icazə istəyir. Atasını ona fillərin ağ hökmdarı olan Racvarta adlı fildən başqa nəyi istəyirsə ianə verməsinə razı olur. Şahzadə kasıblara ianə verir. Onları şadlandırır. Bu xəbər bütün dünyaya yayılır.

Günlərin bir günü şahzadə saraydan çıxarkən ona min ağac uzaqdan gəlmiş bir brəhmən yaxınlaşır və ondan məhz həmin fili istəyir. Öz səxavət prinsiplərini pozmaq istəməyən şahzadə, brəhmənin istəyini rədd etmir. Elə fikirləşir ki, brəhmən fillər içindən Racvarta adlı fili tapa bilməyəcək və başqa birisini seçəcək. Ancaq onu fillərin sürüsünə aparanda brəhmən özündə olan sirli biliklərdən istifadə edib cadunun gücü ilə Racvarta adlı fili tapır. Şahzadə də atasının sözündən çıxıb fili ona bağışlayır.

Bundan xəbər tutan Şivi bərk əsəbiləşir və müşavirlərini toplayaraq oğlunu cəzalandırmaq üçün onlardan məsləhət istəyir. Müşavirlər qəddar cəza söyləyirlər və şahzadənin atası onların məsləhəti ilə oğlunu səhranın ortasında olan Dandarak şəhərinə sürgün edir. Bu şəhərdə vəhşi heyvanlar və adamyeyən iblislər yaşayırdı. Sudaşan sürgün yerinə yola düşəndə arvadı xahiş edir ki, onu və uşaqlarını da özü ilə götürsün. Sudaşan bunu etmək istəmir, ancaq arvadı söyləyir ki, əgər ailəsini özü ilə götürməsə özünü və uşaqlarını öldürəcəkdir. Şahzadə məcbur qalıb ailəsini də özü ilə götürür. Kitabda onların təntənəli surətdə yola salınmaları, yol üçün yeməklər götürmələri, ayrıldıqdan sonra hönkür-hönkür ağlamaları təsvir olunur.

Bir müddət yol gedəndən sonra brəhmənlə rastlaşırlar və brəhmən deyir ki, Şivaqxoşa şəhərinə gedir. İstəyir ki, orada mərhəmətli şahzadə ilə görüşsün. Bu vaxt Sudaşan öz taleyi barədə danışır. Brəhmən biləndə ki, şahzadə artıq ona heç nə verə bilməz, yerə sərilib ağlamağa başlayır. Sudaşan onu sakitləşdirmək üçün bir qızıldan olan gül verir və deyir ki, o da nə istəsələr versin. Olsun ki, bu yolla ikinci həyatında brəhmən budda olsun. Sudaşan yol boyu yeni brəhmənlərlə rastlaşır və onlar da şahzadədən nəsə almaq üçün yola düşdüklerini deyirlər. Şahzadə də özündə olan hər şeyi, hətta faytonu belə verir. Ayaqyalın, başı açıq bütün yolu gedən Sudaşan və onun ailəsi bir şəhərə çatırlar. Ali dini heyət onların əzab-əziyyəti görüb belə fikrə düşürlər ki, əsl xilaskarıdır. Ona sitayiş edib yaxşı saraya aparırlar, onlara qulluqçular verirlər.

Şahzadə həmin şəhərdə yeddi gün qalır və səkkizinci gün deyir ki, atası onu Dandarak şəhərinə sürgün etmişdir və getməlidir. Onlar şəhərdən çıxandan sonra arxalarına baxırlar və səhrada bitən tikanlardan başqa heç nə görmürlər. Uzun müddət gedəndən sonra Dandarak dağında onlar bir zahidin alaçığını tapırlar və həmin zahid onları öz alaçığına dəvət edir. Sudaşan da ağaclardan özünə belə bir alaçıq düzəldir. Onlar həmin alaçıqda yaşayıb otlarla, yabanı meyvələrlə qidalanırlar. Vəhşi heyvanlar onların alaçığına gələndə Sudaşanı görüb ona təzim edir, ayaqlarına düşürlər.

Günlərin birində Sudaşan, arvadı meyvə yığmağa gedəndə onun alaçığına ianə üçün gələn bir brəhmənə məcbur qalıb iki övladını bağışlayır. Brəhmən onları aparanda torpaq altı yerdən titrəyir, okean suları qaynayır. Arvadı övladlarının itirilməsindən dərdə düşür, ancaq məcbur qalıb baş verənlərlə barışır. Sudaşan və onun arvadı çətin şəraitdə, vəhşi heyvanların arasında yaşayırlar.

Baş Allah Sudaşanın mərhəmətinin hüdudunu öyrənmək üçün qoca, çirkin bir brəhmən simasında onun qarşısında görünür və ondan arvadını istəyir. Sudaşan bu barədə arvadının rəyini öyrənir. Arvadı deyir ki, uşaqlara rəhmən gəlmədisə, mənə də rəhmən gəlməsin. Şahzadə arvadının qolundan tutub, onu brəhmənə verir. Ancaq brəhmən onu aparmır və şahzadəyə qaytarır. Deyir ki, arvadı onun yanında əmanət qoyur. Bir müddətdən sonra onun dalınca gələcəkdir.

Uşaqları hədiyyə alan brəhmən onları dünyanın hansı yerinə satmağa aparırsa, faydası olmur. Əzablı həyatdan son dərəcə halsız olan arıq, zəif uşaqları heç kəs almır. Təsədüfən brəhmən uşaqları Şivaqxoşa şəhərinə gətirir. Uşaqları əyanlardan biri görüb tanıyır və bu barədə babaları Şivi şaha xəbər verir. Bunu eşidən baba özünü itirib taxtının yanına düşür. Şivi şah özünə gəlib nəvələrinin yanına qaçır və onları görür. Nəvələrini aparmaq istəyəndə onlar etiraz edib deyirlər ki, gərək babaları brəhmənə pul versin, çünki, atalarının bağışladığı andan brəhmənin quludurlar. Brəhmən biləndə ki, müştəri imkanlıdır uşaqları ona min vola satır. Uşaqlar babalarına valideynlərinin acınacaqlı vəziyyətdə yaşamalarını danışırırlar. Şah fərmanından peşiman olub oğlunun dalınca qasid göndərüb geri çağırır. Ancaq şahzadə buna razı olmur və deyir ki, fərmanda on il sürgün yazılıbsa həmin müddəti çəkməlidir. Vəziyyəti belə görən şah onun dalınca nümayəndələr göndərir. Nümayəndələrlə birlikdə çoxlu at, fil, yaraşlıq paltarlar göndərir. Yalnız bundan sonra Sudaşan şəhərə qayıtmağa razı olur. Şahzadə qayıdanda atası öz taxtına onu çıxarıb hədiyyələr verməyinə izin verir.

Cataki janrının tələblərinə uyğun olaraq əfsanə Buddanın öz tələbəsi Anandaya müraciəti

ilə bitir. Budda ona başa salır ki, əvvəlki həyatında Sudaşan elə özü olubdur. Mandri onun indiki arvadı Yakocara olmuşdur. Həmin vəhşi heyvanlar isə onun indiki tələbələri olmuşdur.

Cataki janrında yazılmış əsərlərdə həm də Buddanın həyat barəsində fikirləri öz əksini tapır. Belə ki, bir sıra sosial, psixoloji anlar var ki, onların cavabı bütün bəşəriyyəti düşündürür. Məsələn, Buddanın tələbəsi Ananda ondan soruşur: nəyə görə insanlar sosial vəziyyətinə görə fərqlənirlər? Budda suala belə cavab verir ki, bu onların əvvəlki həyatından asılıdır: əvvəlki həyatında səbirli olan yaraşlıq doğulur, emosional olanlar çirkin doğulur, Budaya qarşı amansız olanlar şikəst doğulur, meyvə oğurlayanlar ikinci dəfə həşərat kimi doğulur, oğrular ikinci dəfə doğulanda eşşək kimi dünyaya gəlir, ovçuluğa aludə olanlar çaqqal və canavar kimi dünyaya gəlir, paltar oğruları soxulcan kimi və s.

Əlbəttə, bütün bu fikirlər bütpərəstlik dininin fəlsəfi konsepsiyasıdır. Həmin dinin fəlsəfəsində cənnət, cəhənnəm anlayışı yoxdur və insanın dəfələrlə bu dünyaya qayıtması var. Bütün ömrü boyu insanın hansı əxlaqi keyfiyyətlərlə yaşaması, onun ikinci həyatını təyin edir. Xeyrxah olarsa onun ruhu yaxşı canlının bədəninə girir, bədxah olarsa pisin.

Əfqanıstan ərazisində əsrlərdən bəri insanlar bu etiqadla yaşamış və zəngin mədəni irs yaratmışlar. Təsədüfi deyil ki, vaxtilə Hind və Çin fəlsəfi konsepsiyası olan vəhdəti - vücut sonradan islam dünyasına keçmiş və islam fəlsəfəsi ilə sintez olunmuşdur.

Həmin vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyasının qneseologiyası və antologiyası barədə ətraflı bəhs etməyə ehtiyac var. Belə ki, vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyası min illərin təcrübəsindən yaranan fundamental dini-fəlsəfi konsepsiyadır. Bu konsepsiyanın dərin təhlili göstərir ki, bəşəriyyətin min illərdən bəri qazandığı dərin elmi-dini-fəlsəfi dünyagörüş məhz bu konsepsiyada öz əksini tapmışdır. Mahiyyət etibarilə bütün mövcudatı vahid halda qəbul edən bu konsepsiya indi bizə məlum olan bütün fəlsəfi düşüncələrin səmərəli cəhətlərini özündə birləşdirir. Biz bu fəlsəfəni dərinləndirərək onun beş min il bundan qabaq yaranmış bütpərəstlikdən də qaynaqlandığını görürük.

Ümumiyyətlə, bəşəriyyətin qazandığı bütün müdrikliyin əsasını məhz bu fəlsəfi konsepsiya təşkil edir. Bu təlimin başqa fəlsəfi konsepsiyalardan fərqi ondadır ki, məhz bu konsepsiyada təbiət və cəmiyyət təkcə təbii-mexaniki qanunlarla deyil, həm də ilahi qanunlarla idarə olunur. Bu təlim Allahın iradəsini öyrənməyi əsas məsələ kimi qarşıya qoyur. Çünki fiziki qanunlar maddi varlığın idarəsidir. Fiziki qanunlar mənəvi dünyamızın qanunauyğunluqlarını izah edə bilmir. Mənəvi dünyamızda baş verən müxtəlif proseslər: inkişaf, tənəzzül, təlatüm metafizika qanunları ilə tənzimlənmişdir. Həmin qanunları yalnız məntiqi düşüncə ilə dərk etmək olar.

Qədim Budda kitablarında məhz bu problemlər qoyulur və bu sahədə dərin fəlsəfi mühakimələr yürüdüldü. Həmin fəlsəfi düşüncələr indi də Hindistanda mövcud olan dinlərin müqəddəs kitablarında öz əksini tapmışdır. Bu mənada, həmin dinin "peyğəmbərləri" tərəfindən söylənilmiş bəzi hikmətləri nəzərdən keçirmək lap yerinə düşərdi: "Möminlər məhrumiyyətdən azadlırlar"; "Bütün varlıq mənim içimdə olsa da Mən onların daxilində deyiləm"(Məndə sığar ikən cahən, mən bu cahana sığmazam - Nəsimi) ; "Mən bütün canlı varlıqların ayağım, baxmayaraq ki, mən hər yerdəyəm, lakin Mən bu kainatın hissəsi yox, Mən onun mənbəyiyəm" (Ərş ilə fərş, kaf, nun, məndə bulundu cümlə cün – Nəsimi); "Hər yerdə əsən qüdrətli külək həmişə fəzada qaldığı kimi, yaradılmış bütün canlı varlıqların da Mənim daxilimdə olduqlarını başa düş "Ölməzlik də Mən, ölüm də Mənəm. Həm ruh, həm də materiya Mənim daxilimdədir" – bu ideya da Nəsimi poeziyasında öz əksini tapmışdır:

"Günah əməllərin əks-təsirindən təmizləndikdən, onlar İndranın mömin səma planetində doğulur və ilahi həzlərdən nəşələnirlər. Səma hissi aləmində hədsiz həzz aldıqdan sora onların mömin fəaliyyətlərinin nəticələri tükənir və onlar yenidən ölüm məskəni olan bu planetə qayıdırlar"; "Lakin insan Mənim transsendental formama dalıb, daim Mənə sədaqətlə sitayiş edirsə, nəyi çatdırsa verirəm, nəyi varsa hamısını saxlayıram"; "Mənim həqiqi transsendental təbiətimi tanımayanlar aşağıya yuvarlanırlar"; "Bütün biliklərdən çox Mən can haqqında ruhi bilməliyəm, bütün məntiqlərdən isə Mən son həqiqətəm"; "Bil ki, bütün heyrətamiz, gözəl və şərəfli şeylər mənim parıltımın qığılcımından törəyir"( zərrə mənəm, günəş mənəm – Nəsimi);

"Canlı məxluqlara xas olan müxtəlif keyfiyyətləri –ağılı, elmi, şübhəni, səhləri, rəhmi, düzlüyü, hisslərə nəzarəti, ağılı idarə etməni, xoşbəxtliyi, bədbəxtliyi, doğuluşu və ölümü,

qorxunu və qorxmazlığı, ədaləti, tarazlığı, məmnunluğu, zahidliyi, xeyriyyəçiliyi, şöhrəti və şərəfsizliyi – hamısını Mən yaratmışam". Buddizm "peyğəmbərlərinin" dediyi bu fikirlər də klassiklərimizin sufi baxışlarında öz əksini tapmışdır.

"Mənim bu bədənimdə istədiyən hər şeyi görə bilərsiniz. Bu kainat forması indi istədiyən və gələcəkdə istəyəcəyən şeyləri sənə göstərə bilər. Hərəkətdə olan və hərəkətsiz hər şey burada bir yerdə cəmlənmişdir. Lakin sən Məni indiki gözlərlə görə bilməzsən. Buna görə də Mən sənə ilahi gözlər verərəm. Mənim mistik qüdrətimi seyr et" – Orta əsr Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatında (M. Şəbüstəri "Gülşəni-raz") klassiklərimiz məhz həmin batini gözləri formalaşdırmaq üçün müvafiq əsərlər yazmışlar.

"Sən tükənməz mənbəsen, bütün səbəblərin səbəbisən və bu maddi kainata münasibətdə transsendentalsan"; "Sən bütün maddi dünyanın son sığınacağısan. Sən hər şeyi bilirsen və Sən dərk edilən bilirsən. Sən maddi qanunların xaricində olan ali məskənsən. Ey hüduzsuz forma, Sən maddi kainatdakı hər şeyə daxil olursan"; "Ey sonsuz qüdrət, Sən qeyri-məhdud qüdrət sahibisən! Sən hər şeyə daxil olduğun üçün hər şeyсэн" (...) Bu müddəalar da Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatında öz ifadəsini tapmışdır.

"Həyəcandan müvazinətini itirməyən insan Mənə çox əzizdir"; "Mütləq həqiqəti dərk etmək üçün fəlsəfi axtarırları mən bilik elan edirəm"; "Ruh bu maddi dünyanın səbəb və nəticələri xaricindədir"; "Yüksək Can(ruh) hər şeyin daxilində mövcuddur"; "Bütün canlı varlıqları saxladığına baxmayaraq, o heç bir şeyə bağlı deyil. O, maddi təbiətin qanunlarının təsirinə uğramır və eyni zamanda onların hökmdarıdır"; "Ali Həqiqət hərəkət edən və etməyən canlı məxluqların daxilində və xaricindədir. O, incə olduğuna görə Onu maddi hissələrlə görmək, yaxud dərk etmək mümkün deyil. O, çox uzaqda olsa da, eyni zamanda çox yaxındadır" "O hər şeyi inkişaf etdirir və məhv edir"; "O, bütün işıq saçan cisimlərin işıq mənbəyidir. O, maddi zülmət xaricindədir və təzahür etmir. O, bilikdir, bilik obyektidir və biliyin məqsədidir. O, hər kəsin ürəyindədir"; "Maddi təbiətin və canlı varlıqların başlanğıcı yoxdur. Onların dəyişikliklərə məruz qalmasının və maddi qanunların yaranmasının səbəbi maddi təbiətdir"; "Bu dünyada bütün izzət və həzzlərin səbəbi canlı varlıq hesab olunur"; "Bəziləri meditasiya vasitəsi ilə, başqaları biliyə yiyələnməklə, digərləri isə bəhrə gözləmədən fəaliyyət göstərməklə daxillərində olan Yüksək Canı dərk edirlər"; "Hər bir bədəndə fərdi canla yanaşı Yüksək Canın mövcud olmasını bilən həqiqi bilik var. Bu bilik sahibi ağılına nəzarət edib düşkünləşmir və bu yolla transsendental məqsədə yaxınlaşır"; "Günəş təkbəşinə bütün kainatı işıqlandırdığı kimi, bədənin daxilindəki canlı varlıq da bütün bədəni şüurla işıqlandırır"; "Maddi təbiətin əsarətindən qurtuluş yolunu dərk edən bilən insan ali məqsədə nail olur"; "Maddi təbiət xeyirxahlıq, ehtiras və cəhalət əlamətlərindən ibarətdir. Xeyirxahlıq insanı nurlandırır, günah əməllərin əks-təsirindən azad edir və xoşbəxtlik, bilik gətirir. Ehtiras saysız-hesabsız arzular və şiddətli istəklər doğurur. Buna görə də canlı varlıq maddi fəaliyyətə bağlanır. Cəhalət isə canlı varlıqları çaşdırır və ağılsızlıq, tənbellik və yuxu törədib canı bağlayır"; "Xeyirxahlıq, ehtiras və cəhalət arasında daim mübarizə gedir: bəzən biri digərinə qalib gəlir. Xeyirxahlıq qalib olanda insan xoşbəxt olur, ehtiras insanı fəaliyyətə sövq edir, cəhalət isə ağılsızlığa sürükləyir"; "Mənim ali məskənim nə Günəş, nə Ay, nə də odla işıqlandırılmır. Ora çatanlar bir daha maddi dünyaya qayıtmırlar"; "Bu məhdudlaşdırılmış dünyada olan canlı varlıqlar Mənim əbədi fraqmentar hissəciklərimdir. Məhdudlaşdırılmış həyat sürdüklərinə görə onlar ağıl da daxil olmaqla altı hissəyə ağır mübarizə aparırlar"; "Mən hər planetdə mövcudam və bütün planetlər Mənim enerjimin sayəsində öz orbitlərində qalırlar"; "Maddi dünyada hər bir canlı varlıq qüsurludur, ruhi dünyadakı canlı varlıqlar isə qüsursuzdur"; "Təkəbbür, lovğalıq, şöhrətpərəstlik, qəzəb, kobudluq və cahillik allahsız təbiəti olan adamlara xasdır. Transsendental keyfiyyətlər qurtuluşa, allahsız keyfiyyətlər isə əsarətə aparır"; "Müqəddəs kitabların göstərişlərini qəbul etməyən və istədiyi kimi hərəkət edən adam nə kamilliyə, nə xoşbəxtliyə, nə də ali məqsədə nail olmayacaqdır"; "Xeyirxahlıq ömrü uzadır, həyatı təmizləyir, güclü, sağlam, xoşbəxt edir".

Buddizmin müqəddəs kitablarından götürülmüş bu hikmətlər bədii ədəbiyyatda özünə yer etmiş və klassiklərimizin vasitəsilə həmin hikmətlər bizim əxlaqımızı, dünyagörüşümüzü və mənəviyyatımızı formalaşdırmışdır. Həmin hikmətləri biz buddizmin fəlsəfi əsaslarını yaradan "peyğəmbərlərin" hikməti kimi də qəbul edə bilərik.

Eyni fəlsəfi müddəalara şamanizmdə də rast gələ bilərik. "Şamanlıq ibtidai dini etiqadlar və

ayinlər formasıdır. Din kimi şamanizm... geniş animistik etiqadlar dairəsi və vəcdə gətirən ayin xadimləri – şamanlarla səciyyələnir... Şamanlıq əsasən Sibirin aborijen xalqlarının dinidir. Şamanlıq tuvalılar, buryatlar, yakutlar, mansilər, xakaslar, tofalar, xantılar, şorlar və başqa xalqlar arasında yayılıb” (39, 269). Bu dində peyğəmbərlik missiyasının şamanlar icra edir və onların müxtəlif mərasimləri inancın fəlsəfi mahiyyətini ifadə edir.

Buddizmin və şamanizmin terminlər siyahısında olsun ki, “peyğəmbər” sözü yoxdur və bu terminin ifadə etdiyi missiyaları kahinlər icra edir. Xristianlıq və islamdan əvvəl olan bu ibtidai dinlərdə peyğəmbərlik düşüncəsi göstərdiyimiz hikmətlər kontekstində formalaşmışdır. Onlar dini liderlərini nə “peyğəmbər”, nə də “imam” adlandırır, sadəcə olaraq onların dediklərini icra edib, hikmətlərini ilahi həqiqətlər kimi qəbul edirdilər.

Onu da unutmaq olmaz ki, buddizm və şamanizm kimi dinlər əslində fərdi dinlərdir. Bu dinlərdə ictimai motivlər yoxdur və insanların qəlbində ilahi məhəbbət yarada biləcək hər bir əşya və ya canlı varlıq müqəddəs sayılıb, ona sitayiş olunur. Bu sadəliyin özündə də bir hikmət var. Hətta Mövlana Cəlaləddin Rumi kimi dahilər də bu sadəliyi alqışlamışdır. Rumi özünün “Məsnəvi”sində yazır ki, Musa peyğəmbər bir gün çobana rast gəlir və görür ki, çoban Allaha olan etiqadını başqa cür ifadə edir. Deyir ki, Allahım gəl sənin bitlərini təmizləyim, çarığını yamayım, kürkünü təmizləyim. Bundan narazı olan Musa (s) çobana həqiqi etiqad qaydalarını öyrədir. Peyğəmbər (s) gedəndən sonra çoban öyrəndiklərini unudur və Allaha səhv etiqad etməkdən qorxur. Bu vaxt Allahdan Musa peyğəmbərə vəhi gəlir: “Ya Musa, sən niyə o çobanın mənə olan sevgisini söndürdün. Sənin nəyinə gərək, kim mənə olan sevgisini necə ifadə edir?! ” Musa (s) səhvini başa düşür və çobana əvvəlki kimi ibadət etməyi təklif edir.

Bu hədis buddizmin və şamanizmin ayinlərinə pis gözlə baxanlara bir işarədir. Hansı dinə inanmasına baxmayaraq insan Allaha olan eşqini öz ibadəti ilə ifadə edir. həmin ibadətin formaları müxtəlif ola bilər, ancaq mahiyyəti birdir: uca olan Allahın itaətində olmaq. Bu mənada hər bir dinin peyğəmbərlik missiyasını yerinə yetirənlərin hikmətləri təqdir olunmalı və öyrənilməlidir. Çünki onların hikmətləri Allah sevgisindən yararır.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Bünyadov Z. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı: Azərneşr, 1997, 288 s.
2. İbahirəmov S. İran, Əfqanıstan, Tacikistan ədəbiyyatı. Bakı: Ağrıdağ, 2011, 376 s.
3. Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Maarif, 1985, 440 s.
4. Cəfərzadə M. Azərbaycan tarixinin ən qədim dövrü. Bakı: Azərneşr, 1956, 231 s.
5. Şri İşopanışed, Onun ilahi mərhəməti (nəşr yeri və ili yoxdur). 128 s.

**Зенфира Гусейнова**

#### **Идея пророчества в литературных примерах принадлежал к буддизму и шаманизму**

##### **Резюме**

Статья посвящена идее пророчества в литературных примерах принадлежал к буддизму и шаманизму. Древние турки верили в буддизм и шаманизм. В буддизме и шаманизме не существует слово "пророк". Будда сам выполнил пророческой миссии в буддизме. Буддизм был старейшим теория в истории философии.

**Huseynova Zenfira**

#### **The idea of prophecy in the literary examples belonged to the buddhism and shamanism**

##### **Summary**

Article deals with the idea of prophecy in the literary examples belonged to the buddhism and shamanism. The ancient turks believed in the buddhism and shamanism. There is not the



word of "prophet" in the buddhism and shamanism. Buddha himself fulfilled the prophetic mission in buddhism. Buddhism was the oldest theory in the history of philosophy.

**LALƏ HÜSEYNOVA**  
**Bakı Pedaqoji Kadrların İxtisasartırma**  
**və Yenidən hazırlanma İnstitutu**  
*Azərbaycan*

## **AZƏRBAYCANÇILIQ İDEYASI VƏ SƏMƏD VURĞUN YARADICILIĞINDA BU İDEALOGİYANIN TƏBLİĞİ**

**Açar sözlər:** *Azərbaycan, dövlət, lider, Səməd Vurğun, ideya, dil*

**Ключевые слова:** *Азербайджан, государство, Самед Вургун, идея, язык*

**Key words:** *Azerbaijan, state, Samad Vurgun, the idea, language*

Dövlətlərin uzunömürlü olması ilk növbədə onun ərazisində yaşayan bütün xalqları öz ətrafında birləşdirməyi bacaran və möhkəm təməllər üzərində qurulan siyasi ideologiyasının olmasından asılıdır. Hələ min illər əvvəl Azərbaycan amili bu ərazidə yaşayan bütün xalqlar üçün birləşdirici bir məfhumla çevrilmişdi. XVI əsrdə Azərbaycanın qüdrətli dövlət xadimi Şah İsmayıl Xətayi tərəfindən Azərbaycan türkcəsinin dövlət dili səviyyəsinə qaldırılması burada yaşayan xalqların Azərbaycan ətrafında daha sıx birləşməsinə önəmli faktora çevrildi.

1918-ci ildə Şərqdə ilk demokratik respublika olan Azərbaycan Xalq Cumhuriyyəti dövründə azərbaycançılıq ideyası daha da inkişaf etdirildi. Azərbaycançılıq ideologiyası birləşdirici məfhum hesab olunur. Çünki etnik mənsubiyyətindən asılı olmayaraq ölkədəki bütün insanlar bu ideya ətrafında birləşiblər.

Azərbaycançılıq ideologiyası həyatın bütün sahələrində əhatə olunmuşdur. O cümlədən təhsil sahəsində azərbaycançılıq prinsipinin tətbiqi xüsusi yer tutur. Müasir dövrdə elm və təhsil hər bir ölkənin davamlı inkişafının əsasıdır. Ümummillə liderimiz Heydər Əliyev bu məsələnin vacibliyini vurğulayaraq deyirdi ki, "Əgər bizim yüksək təhsil potensialımız, güclü kadr potensialımız olmasa, nə iqtisadi nə də elmi potensiala malik ola bilmərik. Hər bir xalqın səviyyəsini onun bilik səviyyəsi müəyyən edir. Yüksək bilik səviyyəsinə nail olmaq üçün isə təhsil ardıcıl surətdə inkişaf etdirilməlidir."

Milli dəyərlər kimi, vətənpərvərlik də ailədən başlamalı, bu iş təhsil müəssisələrində sistemli şəkildə təşkil olunmalı, təhsil alanlarda dövlət rəmzlərinə məhəbbət, milli dövlətçilik və azərbaycançılıq hissləri aşılanmalıdır. Bu sahədə fəaliyyət çevik xarakter daşmalı, uşaq və gənclərin vətənpərvərlik mövzusunda teatr tamaşalarına cəlb etmək işinə də xüsusi diqqət yetirilməlidir. Bundan əlavə bədii ədəbiyyat mütaliəsi də məktəbli gənclərin dünyagörüşünün və nitq mədəniyyətinin inkişafına öz təsirini göstərə bilər. Uşaq yaşlarından mütaliə edilən nəsr, poeziya, və dramaturgiya nümunələri böyük təsir gücünə malikdir. Tədris və tərbiyə prosesində bunlar mütləq nəzərə alınmalı, məktəb kitabxanalarının imkanlarından istifadə olunmalıdır.

Müəllim şəxsiyyətinin gənc nəsə olan təsiri elə bir qüvvədir ki, onu nə dərs kitabları, nə də nəsihət əvəz edə bilməz. O yerdə ki, müəllim şəxsiyyətdir, o yerdə ki, müəllim biliyi davranışı və hərəkətləri ilə nümunə göstərə bilər orada təhsil səmərə verir, orada çəkilə zəhmət hədəf getmir. Qeyd olunanlara Azərbaycan xalqının yetirdiyi böyük pedaqoq Məhəmməd Tağı Sidqinin müəllimlik fəaliyyətini göstərə bilərik. Məktəbi " cəhalət dərindən dərmanı və mərifət bağının xiyabanı " , müəllimi isə bu böyük mənəvi dünyanın ruhu adlandırılan Sidqi, tədrisdə və tərbiyədə müəllim şəxsiyyətinin nəyə qadir olduğunu göstərə bilmişdir.

Azərbaycançılıq prinsipinin tədrisi prosesində tətbiq olunan müxtəlif prinsiplərdən sinifdən xaric oxu və ədəbi bədii gecələrin, vətənpərvərlik mövzusunda tədbirlərin təşkil olunmasına da xüsusi yer verilməlidir. Sinifdən xaric oxu mövzularının seçilməsi bu sahədə

önəmli əhəmiyyət kəsb edir.Əlverişli prinsiplərdən istifadə edərkən aşağıda göstərilən pedaqoji-psixoloji amillərin də nəzərə alınması həmin tədbirlərin fəallıqla və maraqla həyata keçirilməsinə imkan verir:

1. Şagirdlərin arzu və təkliflərinin maraqlarının öyrənilib təhlil olunması.
2. Diqqətin əsas məqsədə yönəldilməsi, əsas mövzu üzərində toplanması.
3. Tədris prosesinin keçirilməsi üçün daha səmərəli metodların seçilməsi və yeri gəldikcə tətbiq edilməsi.
4. Həmin tədbirlərin təhsil, tərbiyə və inkişaf etdirici təsirini öyrənmək üçün onu təhlil etməyi, araşdırmağı, ümumiləşdirməyi bacarmaq.

Təhsilin məzmununda azərbaycançılıq prinsipinin tətbiqini mən Azərbaycanın görkəmli şairi Səməd Vurğunun yaradıcılığında dəyərləndirmək istərdim. Ən yeni dövr Azərbaycan poeziyasının, müasir Azərbaycan dilinin banisi olan Səməd Vurğun azərbaycançılıq ideologiyasının yaradıcılarından biridir. Yüksək vətənpərvərlik hissləri ifadə edən lirikası onu milli şair – mütəfəkkir kimi şöhrətləndirmişdir. S. Vurğun bədii sözün hər bir misranın məsuliyyətini dərk edən, yaradıcılığında doğma yurd, ana dili mövzuları geniş yer tutan şairlərimizdən biridir. Böyük yaradıcılıq və tükənməz istedad sahibi olan S. Vurğun ana dilimizin şeiriyyət və ahəngini dərindən duymuş, onu öz yaradıcılığı ilə daha da zənginləşdirmişdir.

Bolşeviklər burjuva millətçiliyinə, romantik, millətçi türk inqilabi poeziyasına düşmən kəsildiyi bir vaxtda S. Vurğun ədəbiyyatımızda azərbaycançılıq, vətənçilik bayrağını qaldırdı. Şair Azərbaycan xalqının böyük qəhrəmanlıq və mədəniyyət tarixini vəsf edib ucaltmağa başladı. Xalqçılıq ideyaları bolşevizmə yad deyildi və S. Vurğun bundan məharətlə istifadə etdi.

Nədən şeirimizin baş qəhrəmanı  
Gah Turandan gəlir, gah da İrandan?  
Bəs mənim ölkəmin varlığı hanı?  
Budur mən açdığım yarış meydanı,  
Gəlsin Verxarı yamsılayanlar,  
Çoxdan danışmayan sevgilim hanı?

Səməd Vurğun yaradıcılığının tədris prosesində hərtərəfli öyrənilməsi tələbələrə vətənpərvərlik, azərbaycançılıq hisslərinin təkamül tapmasına xüsusi töhfəsini verir. Çünki Səməd Vurğunun yaradıcılığı ilə poeziyamızda azərbaycançılıq məfkurəsi, Azərbaycan xalqının öz varlığı ilə fəxarət hissləri daha da gücləndi. Şairin bu ideologiyası Azərbaycan ədəbi və milli düşüncəsi üçün misilsiz əhəmiyyəti olan bir məfkurə idi. Bu məfkurənin əsasını böyük azərbaycançılar: A. A. Bakıxanov, M. F. Axundzadə, N. Nərimanov, M. Ə. Sabir, C. Məmmədquluzadə, M. Ə. Rəsulzadə, C. Cabbarlı qoymuşlar.

Bu böyük şəxsiyyətlərin əsl xələfi kimi çıxış edən Səməd Vurğun 1935-ci ildə azərbaycançılığın poetik manifestini – "Azərbaycan" şeirini yazdı. Bu əsər Azərbaycan vətənçiliyinin pasportu sayılır. Azərbaycan vətənpərvərliyinin ali zirvəsi sayılan bu şeirdə şair öz xalqına mənsubluğundan qürur hissi keçirir. Şair doğma vətənin varlığını çox səmimi dillə tərənnüm edir. Şeirdə "böyük bir keçmişi olan", "yaşı bilinməyən" Azərbaycanın təbii gözəllikləri ilə yanaşı, onun ictimai inkişafı, xoşbəxt günləri də təriflənir. Şeirdəki fəxarət hissləri təsadüfi deyildi, S. Vurğun yaradıcılığı boyu bu hisslərin ifadəsinə qayıtmışdır.

El bilir ki, sən mənimsən,  
Yurdum, yuvam, məskənim sən  
Anam, doğma vətənim sən!  
Ayrılar mı könül candan?  
Azərbaycan, Azərbaycan!

S. Vurğun yazıçı və şairlərdən hər şeydən əvvəl vətəndaş olmağı, vətəni, xalqı dərindən sevməyi, mənsub olduğu xalqın tarixi keçmişini, milli mədəniyyətini yaşayaraq öyrənməyi və ondan istifadə etməyi, əsərlərini isə bu zəmində yaratmağı tələb edirdi. O, Azərbaycan dilinin poetik dil olduğunu müdafiə edərək Nəsiminin, Xətayinin, Füzulinin, Vaqif və Zakirin, Axundovun, C. Məmmədquluzadə və Sabirin əsərlərini misal gətirirdi. S. Vurğun yazırdı: "Mən şeirlərimin dili üzərində çox çalışıram. Hər kəsin anlama biləcəyi sadə kəlmələr işlətməklə geniş kütlə daxilindəki ifadə formalarından da istifadə edirəm. Bu sadəlik olduqca çətin və mürəkkəb bir yoldur. Fikri ifadə zamanı müxtəlif ərəb, fars, rus və başqa ifadələr işlətmək yolu asan bir yoldur. Əsl çətinlik isə türk dilində türk şeirləri yaratmaqdır" (7, 69).

Nədən bu torpağın şirin ləhcəsi,  
Şairəm deyənə bigənə qalsın?

Xalq şairi Səməd Vurğun Azərbaycan ədəbiyyatı və mədəniyyətinin, azərbaycançılıq ideyasının inkişafı yolunda yalnız qələmi ilə, ədəbi, elmi məqalə, məruzə və çıxışları ilə deyil, əməli fəaliyyəti ilə də yorulmadan çalışmışdır.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Abdullayev C. Səməd Vurğunun sənət dünyası. Bakı, 1986
2. Azərbaycan sovet ədəbiyyatı tarixi. I cild. Bakı, 1967
3. Qarayev. Y. Azərbaycan ədəbiyyatının Vurğun dövrü. Bakı, 2005
4. Mir Cəlil, Xəlilov P. «Ədəbiyyatşünaslığın əsasları», Bakı, 1972
5. Nəbiyev B. Heydər Əliyev və ədəbiyyat. Bakı, 2009
6. Vahabzadə B. Sənətkar və zaman. Bakı, 1976
7. Vurğun S. Əsərləri. Altı cildə, V cild, Bakı, 1972
8. Yusifoğlu R. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Bakı, 2005

**Лала Гусейнова**

#### **Патриотизм, и пропагандирование этой идеологии в творчестве Самеда Вургуна**

##### **Резюме**

Статья наряду с исследованием идей патриотизма, принадлежащих перу выдающегося поэта, драматурга, Самеда Вургуна изучает также и его творчество. Здесь изложена история возникновения, развития основы принципов патриотизма. Статье присуще изучение патриотических принципов в основе образовательной структуры, отношение общенационального лидера Гейдара Алиева к науке, к образованию, анализ учителя, как личности. Яркое выражение получили идеи Самеда Вургуна, одного из основоположников идеологий патриотизма, и их отражение в произведениях. Символ поэтического манифеста «Азербайджан» - это своего рода показатель, сердечной принадлежности поэта своему народу.

**Guseynova Lala**

#### **Patriotism and the promotion of this ideology in the works of Samad Vurgun**

##### **Summary**

The article together with the study of the ideas of patriotism belonging to the outstanding poet and playwright's pen Samad Vurgun also studies his creation. The history of the origin, the development of the principles of patriotism are presented here. The article inherent the study of patriotic principles in the educational structure, the attitude of the national leader Heydar Aliyev to science, to education, the analysis of the teacher as a person. The ideas of Samad Vurgun got a vivid expression, who is one of the founders of the ideologies of patriotism and their reflection in compositions. The symbol of the poetic manifest "Azerbaijan" - is an indication of cardiac origin of the poet to human beings.

## ELÇİNİN DOXSANINCI İLLƏR KOMEDİYASI

**Açar sözlər:** *dramaturgiya, komediya, dəlilik, doxsaninci illər, qəhrəman*

**Ключевые слова:** *драма, комедия, безумие, девяностые годы, герой*

**Key words:** *drama, comedy, madness, ninetieth years, the hero*

Azərbaycan söz sənətinin çoxsaylı imzaları içərisində əsl sənətə xidmət edən, ona məzmun və mahiyyətə yeni rəng qatan, formaca genişləndirib, məzmunca dərinləşdirən qələm sahiblərindən biri də Elçindir. Ədəbiyyat tariximizdə bu sənətkarın özünəməxsus yeri var. Bu yer keçən əsrin ortalarından bu günə qədər əsl ədəbiyyat uğrunda çarpışan bir qələmin qazandığı yerdir. Bu yerin sahibi sovet ədəbiyyatının ən yaxşı nasirlərindən, altmışıncılar nəslinin ən parlaq imzalarından biri yənisə, çağdaş ədəbiyyatımızın isə ən layiqli dramaturqlarındandır.

Elçin dramaturq kimi özünün hələ altmışıncı illərdə yazdığı “Poçt şöbəsində xəyal” pyesində sınımış, sonra uzun müddət bu janra müraciət etməmiş, onun bu janra qayıdışı Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatında yeni bir eranın – müstəqillik dövrünün açılmasından sonra baş verdi. Ədibin dramaturgiyaya müraciəti ardıcıl xarakter aldı, dramaturq Elçin nasir Elçini üstələdi desək, səhv etmərik. Dramaturji yaradıcılığında ədib müxtəlif janrlara müraciət etsə də, onun qələmi daha çox komediyaya doğru istiqamətlənmiş, odur ki, Elçin dramaturgiyası dedikdə daha çox onun komediyaları yada düşür. Ədib ilk dəfə bu janra 1992-ci ildə müraciət etdi və dramaturgiyamızda yeni məzmun-mündəricəli komediya doğuldu. “Ah, Paris, Paris!..” komediyası nəinki ədibin özünün, ümumiyyətlə, çağdaş dövr komediyası üçün şinel rolunu oynadı.

Əsrin ortalarından başlayaraq ədəbiyyatda öz sözünü demiş bir ədibin komediya janrına çox gec, 90-cı illərdə müraciət etməsi təsadüfi bir hadisə kimi baş verə bilməzdi. Bu haqda professor Nərgiz Paşayeva yazır: “Bildiyimiz kimi Elçin yaradıcılığa nəslə başlamış və onun yaradıcılıq stixiyası nəsrdir. Birdən-birə onun komediya janrına müraciət etməsi nə ilə bağlıdır? Bu sualın cavabını onun müraciət etdiyi mövzunun, yaxud mövzuların hansı aktualıq kəsb etməsində axtarmaq lazımdır» (5, 195). Tədqiqatçı haqlıdır. Yazıcının qələmində belə maneranın səbəbi doxsaninci illər Azərbaycan mühiti idi. Bu mühit, onda yaşananlar Elçin üçün bir komedioqraf kimi stimül rolunu oynadı, onu komediya yazmağa vadar etdi. Doxsaninci illər mühitinin kor stixiyası, başıpozuq durumu bu janr üçün material verirdi.

Onu qeyd edək ki, Elçinin dramaturji yaradıcılığında onun komediyaları istər həcminə, istərsə də məzmun və mahiyyətinə görə mühüm yer tutur. Onun dramaturq adının yanına inamla komedioqraf adının çəkilməsi təkcə ona görə deyil ki, onun yaradıcılığında çoxsaylı komediya nümunələri vardır. Elçini komedioqraf adı ilə çağırmaq ona görə mümkündür ki, o, bu janrın bədii üsul və vasitələrindən məharətlə istifadə edə bilən, əsərin komik planını peşəkar şəkildə quran dramaturqlarımızdandır. Odur ki, komediyaları milli teatrlarımızın repertuarında uğurlu səhnə həllini tapmışdır.

Elçin bu günə qədərki yaradıcılığında yeddi komediyanın: “Ah, Paris!.. Paris!..” “Mənim ərim dəlidir”, “Mən sənənin dayınam”, “Dəlivanadan dəli qaçıb və yaxud mənim sevimli dəlim”, “Şekspir”, “Arılar arasında”, “Teleskop” –un müəllifidir. Bunlardan dördü: “Ah, Paris!.. Paris!..”, “Mənim ərim dəlidir”, “Mən sənənin dayınam”, “Dəlivanadan dəli qaçıb və yaxud mənim sevimli dəlim” komediyaları doxsaninci illərdə, “Şekspir”, “Arılar arasında”, “Teleskop” isə ikimininci illərdə yazılmışdır. İllərin, əsrlərin fərqi bu komediyaların mövzu-mündəricəsinə və bədii strukturuna da fərq gətirmişdir.

Onun doxsaninci illərdə yazdığı komediyaları bizə məhz həmin dövr cəmiyyətinin obrazını təqdim edir. Bu cəmiyyət başdan-başa xaos içindədir, insanlar şaşqındırlar. Kimi hələ köhnəliyin ab-havası ilə yaşayır, kimi süni surətdə yeni mühitə uyğunlaşmağa çalışır, kimi isə bu yeni mühitdə, ümumiyyətlə, öz yerini tapa bilmir. Keçmişin havasını başından çıxara bilməyən, yeni

quruluşun ab-havasma alışı bilməyən insanlar Elçinin komediyalarında tragik situasiyaların komik iştirakçılarıdır. Dövrün ədəbi tənqidi müəllifin komediyaları haqqında düzgün olaraq qeyd etmişdir ki: “Elçin dramaturgiyamızda ilk dəfə olaraq hərc-mərcliyin obrazını yaradır! Onların əsasında duran mənəvi, əxlaqi, ideoloji stereotipə, normativ düşüncə və rəftar tərzinə ən müasir, ayıq, oyaq ədəbi, estetik münasibət ifadə edir” (4, 5).

Mənəvi sarsıntılara uğramış cəmiyyət, bu cəmiyyətdə yaşanan mənəvi deformasiyalar Elçinin doxsanıncı illər komediyalarının baş mövzudur. Bu mövzu bu illərdə onun komediyalarında bir üslub, bir xətt təşkil etməkdədir. Dəyişən rejimlərin təsirindən başını itirmiş adamlar, onların yaşantıları bu üslubun, bu xəttin əsas məzmununu təşkil edir. Professor N.Paşayeva yazır: “Elçinin komediyalarında baş verən hadisələr bir vahid məntiqdən doğan hadisə təsiri bağışlayır” (5, 47). Doğrudan da, bu pyeslərdə oxşar situasiya və oxşar xarakterlər var. Bu, fikrimizcə, ondan irəli gəlir ki, Elçinin komediyalarında cərəyan edən hadisələr eyni zaman kəsiyinin hadisələridir, dramaturqu düşündürən, əlinə qələm almağa məcbur edən problem və məsələlər bir-birinə bağlayan eyni ictimai bağlar var. Ancaq Elçin komediyalarındakı bu oxşarlıq və yaxınlıq onların bir-birini təkrar etməsi demək deyil. Bu komediyalar vahid bir dəst-xətt ətrafında birləşsələr də, hər biri özlüyündə yeni məzmun-mündəricəyə malikdir. Elçinin doxsanıncı illərdə yazdığı hər komediya xaosu, hərc-mərcliyi yeni bədii təsvir və təhlil planını tapır. Ancaq bu əsərlərin hər biri 90-cı illərin məlum siyasi hadisələrinin yaratdığı mənəvi böhranları təsvir edir. Həm də tək-cə təsvir etmir, bu böhranı yaradan nədir, niyə insanlarda mənəvi cılızlaşma gedir-suallarına cavab axtarır. Bu pyeslərdə komizimin əsas mənbəyi də mənəvi cılızlaşmadır. Bu, Elçin yaradıcılığının Azərbaycan komediyasına təklif etdiyi yeni bədii plan idi. Bu bədii planın əsas hədəfi cəmiyyətin malik olduğu mənəvi-əxlaqi dəyərləri birdən-birə itirməsi idi. Cəmiyyət sanki özü-özündən, öz simasından imtina edir, nəyəsə doğru qoşur, ancaq nə istədiyini özü də bilmir. Meyarların, ölçülərin itdiyi, hər şeyin baş-ayaq olduğu bu yerdə bizim gördüklərimizin, eşitdiklərimizin ünvanı isə dəlilikdir.

Dəlilik Elçin komediyalarının baş mövzudur. Necə ki, XIX əsrin sonları XX əsrin əvvəllərində M.F.Axundzadə, Mirzə Cəlil kimi sənətkarlar avamlığı komediyanın əsas mövzusunə çevirmişdilər, XX əsrin sonlarında da Elçin dəliliyi komediyanın əsas mövzusu elan edir. V.YUSİFLİ “İlk təssürat” adlı məqaləsində yazır: “Elçinin dramaturgiyası “dəli ol, qoy sənin dərdini çəksinlər” məntiqi ilə yaşayanların komediyasını təqdim edir” (6, 173) Tədqiqatçının müşahidəsi çox düzgündür. Elçin komediyalarında dəli olmaq qəhrəmanın könüllü seçdiyi yoldur. Bu yolla o, sanki ağıllı olmağın əzabından qurtulmaq istəyir. “Mənim ərim dəlidir” komediyasında Kişi çıxış yolunu dəli olmaqda tapır, çünki o, başa düşür ki, ətrafındakı hər kəs anormal vəziyyətdə, yaxud düşüncədədir və onun normal vəziyyəti ona bu insanlar arasında yaşamağa mane olur.

Teatrşünas Məryəm Əlizadə yazır: Elçinin “Ah, Paris!.. Paris!..” “Mənim ərim dəlidir”, “Mən sənənin dayınam”, “Dəlixanadan dəli qaçıb və yaxud mənim sevimli dəlim” komediyalarında “sosrealizm nəzəriyyəsi” qəlibləri əsasında “büt”lənmiş qəhrəman tipajlı illüziyası darmadağın edilir və bu tipajın “dəlilər” qiyyəfəsində səciyyəvi nümayəndələrinin bədii obrazları yaradılır” (3, 12). Tədqiqatçının müşahidəsi çox düzgündür. Elçin komediyaları sovet dramaturgiyasındakı qəlibləri dağıtdı.

Müsbət mənfi qəhrəman qütbləşməsi, xarakterlərin ağ qara boyalarla təsviri kimi şablonları bu pyeslərdə qarışıq boyalar, müsbət mənfi ölçülərinə gəlməyən qəhrəmanlar əvəz etdi. Sovet komediyasının ənənəvi planında oxucu pislərə qarşı köklənir, onların əməllərinə gülürdü. Elçin dramaturgiyasının təqdim etdiyi komik planda isə oxucunun antipatiyası üçün hesablanmış obraz yoxdur. Elçin komediyalarında Məryəm Əlizadənin dediyi kimi “bütələnmiş” qəhrəman” yaratmağa, kiməsə oxucu simpatiyasını qazanmağa da çalışmır. O, sadəcə öz qəhrəmanlarını oxucusuna yaxşı tanıtmaya çalışır. Ancaq bir müəllif kimi onları nə tənbeh etsək, nə də təqdir etmək fikri yoxdur. Ümumiyyətlə, onun komediyalarında qəhrəmanın şəxsiyyəti, fərdiyyəti yox, onun ifadə etdiyi fikir maraqlıdır. Belə ki, hər qəhrəman cəmiyyətin müəyyən bir sahəsinin problemlərinin təmsilçisi kimi bu əsərlərdə çıxış edir. Məsələn, “Mənim ərim dəlidir” komediyasında Elçin elm, siyasət, fəlcılıq, məişət, mətbuat kimi çox müxtəlif sahələrdəki əhvali-ruhiyyəni, problemləri bu sahələrin nümayəndələrinin timsalında əsərə gətirmişdir. Odur ki, Elçinin doxsanıncı illər komediyalarında gülüş hər hansı bir obrazın fərdiyyətinə yönəlməmişdir, oxucu sanki zamanın özünə, dünən ateist bu gün dindar, dünən bolşevik bu gün türkçü olanların

("Mənim ərim dəlidir" komediyasından) simasında dövrənin gərđişinə gülür. Zamanın oynadıđı bu oyunda Elçin qəhrəmanları şahmat taxtasındaki piyadalara bənzəyir.

Professor N.Paşayeva yazır ki, "Onun dramaturgiyası da nəsr kimi fərdi xarakter daşıyır. Onun yazdıđı pyeslər dramaturgiyada ötəri hadisə deyil, əksinə, tədqiqatçı üçün fikir söyləməyə, bu nümunələrin timsalında keçən əsrin son onilliyinin dramaturgiyası haqqında ümumiləşdirici-mülahizələr söyləməyə imkan verir (5, 37).

Janrının tələblərindən doğan xüsusiyyət kimi Elçinin komediyalarında kəskin tənqid, ifşa pafosu geniş yer alır. Bu pafosla müqayisədə müsbət idealın ifadəsi ya görünməzdir, ya da az görünəndir.

Elçin komediyaları ədəbiyyatımızda yeni hadisədir. Ümumiyyətlə, onu bir dramaturq kimi səciyyələndirən müsbət xüsusiyyətlərdən biri odur ki, bu qələmin məhsulu olan əsərlər yüngül hadisələrin təsvirindən, oxucu kütləsi toplamaq arzusundan doğan macərəçılıqdan, vulqar sözlərdən doğan komiklikdən uzaqdır. Onun komediyalarında möhkəm satirik xətt var. Bu kamillik cəmiyyətin mənəvi-əxlaqi simasının təsvirindən doğur, oxucunu düşündürür.

### **Ədəbiyyat:**

1. Elçin. Dəlixanadan dəli qaçıb. Bakı, Gənclik, 1996.
2. Elçin Pyeslər, Bakı, "Çaşıođlu", 2012
3. Əlizadə Məryəm. "Elçin fenomeninin Azərbaycan milli teatr prosesinə təsiri" // Elçin Pyeslər, Bakı, "Çaşıođlu", 2012
4. Qarayev Y. Teatr - həyatda və səhnədə // Elçin. Dəlixanadan dəli qaçıb. Bakı, Gənclik, 1996.
5. Paşayeva N. İnsan bədii tədqiq obyektini kimi. Bakı, 2003.
6. Yusifli C. Yusifli B. Bu nə sehrdir belə, Bakı, 1999.

**Хагигат Абдиева**

### **Комедия Эльчина девяностых годов**

#### **Резюме**

В статье говорится о комедийном творчестве Эльчина, одного из самых видных азербайджанских драматургов современности. Здесь девяностые годы рассматриваются как один из этапов в комедийном творчестве драматурга, дается научно-теоретический анализ художественного плана комедий, созданных литератором в эти годы. Также говорится о художественных методах, использованных автором для создания художественного образа общества в этих произведениях. В результате можно прийти к такому заключению, что комедии Эльчина являются новым событием в отечественной драматургии, и именно комедии девяностых создали этот новый стиль.

**Hagigat Abdiyeva**

### **The ninetieth years Elchin's comedy**

#### **Summary**

The article gives information about representative Azerbaijani playwright Elchin's comedy creativity. 90 th years is justified as a special phase in his dramatics creativity and in this paper artistic scientific and theoretical reviews of the comedies are given which author wrote those works in those years. In these works provides information about literary methods which he used in creating of literary characters.

Overall, Elchin's comedies are new literary event in Azerbaijani dramaturgy and author's comedies written in 90<sup>th</sup> years established a new style.

## QAÇAQ KƏRƏM DASTAN QƏHRƏMANI KİMİ

**Açar sözlər:** *Qaçaq Kərəm, dastan, folklor, Qəmli Hüseyn, qəhrəman*  
**Ключевые слова:** *Гачаг Керем, эпос, фольклор, Гамли Гусейн, герой*  
**Key words:** *Gachag Karam, epos, folklore, Gamli Guseyn, hero*

Qaçaq Kərəmin qeyri-adi qəhrəmanlığı, igidliyi və insanpərvərliyi yalnız ayrı-ayrı rəvayətlərdə deyil, geniş səpkili xalq dastanlarında da öz ifadəsini tapmışdır. «El qəhrəmanlarının igidliyinin tərənnümü üçün ən münasib xalq ədəbiyyatı türələrindən biri olan» (2, 130) dastanların janr imkanları daha geniş olduğundan aşiq yaradıcılığında onun inkişafına xüsusi diqqət yetirilmiş və nəticədə bir sıra orijinal sənət nümunələri meydana gəlmişdir.

Bunların içərisində Qəmli Hüseynin «Qaçaq Kərəm», Qaraqoyunlu Qul Vəlinin «Kərəmlə Zalı xan» və «El arxası Qaçaq Kərəm», Göyçəli Aşiq Məhəmmədin «Kərəm xan sərtib», «Kərəmin İran səfəri», «Kərəmin Gürcüstan səfəri», «Kərəmlə İsrafil ağa», Aşiq Haşımın «Qaçaq Kərəm» adlı dastanları daha çox diqqəti çəkməkdə və xalq qəhrəmanının canlı obrazını əks etdirməkdədir. Eyni zamanda, Murad Niyazlının «Muxtar bəy» («Qaçaq Süleyman») və Aşiq Şenliyin «Məhəmməd və Güldənə» dastanlarında Qaçaq Kərəmdən bəhs olunmuş, onun igidliyi, qəhrəmanlığı və insanpərvərliyi təqdir edilmişdir.

XX yüzilin ilk illərindən yaranmağa başlayan bu xalq ədəbiyyatı nümunələri içərisində Qəmli Hüseynin «Qaçaq Kərəm» dastanı istər həcm, istərsə də məzmun etibarı ilə daha bitkin və kamil təsir bağışlamaqdadır. Bu, hər şeydən əvvəl, dastan müəllifinin Qaçaq Kərəmin həmyerlisi olması, hələ uşaqkən onun qaçaqçılıq fəaliyyəti haqqında geniş və zəngin məlumat ala bilməsi ilə bağlıdır. Həmçinin qeyd olunmalıdır ki, Qəmli Hüseynin aşılıq və şairlik sənətinə ciddi münasibət bəsləməsi onun yaratdığı dastanın mükəmməlliyini təmin edən amillərdəndir. «Həqiqətlə daha yaxından səsləşən», «ortaçağ dastançılıq ənənələrindən, eləcə də qəhrəmanlıq eposlarımızın ruhundan bəhrələnmək» yaradılan (1, 57) bu dastanda Kərəmin apardığı haqq-ədələt uğrunda çətin, mürəkkəb mübarizənin canlı, dolğun və hərtərəfli mənzərəsi yaradılmışdır.

Dastanın başlanğıcında Kərəmin valideynləri həyat tərzi, yaşayışı haqqında məlumat verilmiş, atası Molla Zal oğlu İskəndərin bütün Qafqazda igid, qəhrəman bir şəxs kimi ad çıxarmasından, el arasında xətir-hörmət sahibi olmasından danışılmışdır. Qəmli Hüseyn hələ uşaqkən Kərəmin at minməyi, güllə atmağı öyrənməsinə, yoldaşları arasında ad çıxarmasına, özündən böyükələrin hörmətini saxlamasına diqqəti çəkmiş, onu dastan qəhrəmanı kimi formalaşdıran mühitin real tablosunu çəkməyə çalışmışdır. Dastanda qeyd olunur ki, sadə xalq içərisindən çıxan Kərəmin qəhrəmanlığı varlı təbəqədən olan bəzi şəxslərin, o cümlədən, ağaların, bəylərin və bəyzadələrin ehtiyatlanmasına səbəb olduğundan onlar bu gəncə mehriban davranmağa, onunla dostluğa, ünsiyyətə üstünlük vermiş, bununla da özlərinin təhlükəsizliyini təmin etməyə çalışmışlar. Belə şəxslərdən biri də Oruc ağanın oğlu İsrafil ağadır. İsrafil ağa hələ uşaqlıqdan Kərəmlə dostluq münasibətində olmuş, birlikdə əylənmiş, Kür sahilinə, Ceyran çölünə ova çıxmışdır.

Dastan müəllifi Kərəmlə İsrafil ağanın dostluq münasibətlərinin səngidiyi, aralarında soyuqluq və inciklik yarandığı bir epizodu təsvir etməklə gələcəkdə cərəyan edəcək hadisələrin, dərinləşəcək münaqişə və ziddiyyətlərin zəminini hazırlamış olur. Dastanda təsvir olunur ki, Kürün sahilində çobanı döyən gürcü tavatı vurub yerə sərən zaman İsrafil ağa dostunun bu hərəkətinə dözməyib deyir:

«– Sən neynirsən, bu bəydir!

Kərəm cavabında:

– Bəy olanda nə olar? Bir qoyun üstə adamı belə döyərlərmi? İnsafsızdır! Bəyləri həmişə belə xəsis gördüm!

– Bıy, sağ ol, Kərəm! Yoxsa mənim də ağalığımı danacaqsan!» (3, 6).

Dastanda cərəyan edən sonrakı hadisələr Kərəmin qaçaqçılığa başlaması zərurətini ortaya qoyur. Bu səhnələr Qəmli Hüseyinin təqdimatında təbii cizgilərlə canlandırılmışdır. Belə ki, gürcü tavatı Kərəmi aradan götürmək üçün onun evinə iki nəfər göndərir. Kərəmin atası İskəndər kişi bu «qonaqlara» əlindən gələn qədər hörmət edərək onlara evində gecələməyə yer verir. Lakin gecə qonaqların paltarlarını soyunmadan yataqlarına uzanmaları İskəndər kişini şübhələndirir və bir qədər ehtiyatlı davranmağa məcbur edir.

Dastana nəzər salaq:

«Şər qarışır. Gürcülər o gecəni qalası olurlar.

İskəndər çırağı yanılı qoyur. Bir az keçmiş görür ki, hamı soyundu, amma nədənsə qonaqlar paltarlı yatırlar. O, bundan şübhələnir. Fikirləşir ki, yuxu bir ölümdü, yataram, sonra bir xata üz verər. Xançalını qınından çıxarıb yastığının altına qoyur.

İskəndər görür ki, yuxusu gəlir, bir tütün eşib yandırır. Qonaqlar da yatmırlar. Amma heç biri səsini çıxartmır. Xeyli keçəndən sonra İskəndəri yuxu tutur. Papiros barmağının arasından yerə düşür. Qonaqlardan biri görür ki, İskəndər papirosu götürmədi, əli də yanına düşdü. Yerindən qalxıb İskəndərə tərəf gedir, bu vaxt İskəndər sərsəm halda gözünü açır. Görür qonaq əlində xançal onun üstünə gəlir. Tez xançalını götürüb ayağa qalxır. Qonaq onu vurmaq istəyəndə İskəndər gürcünün qolundan tutub burur. Xançal yerə düşür. İskəndər deyir:

– Biz sizə hörmət elədik, dedik qəribsiniz, gecələyib işinizə gedərsiniz. Bunu ki qanmadınız, indi sizə göstərəm.

Onlar tutaşırlar. Bu vaxt Kərəm oyanır. Görür ki, atası gürcülərlə əlbəyaxa olub. Tələsik onların üstünə atılır. Gürcü qılıncın dəstəsinə yönəlmə kimi Kərəm onu yumruqla yıxır. Qılıncı çəkib atası ilə tutaşan adamın çiyinə endirmək istədikdə, qonaq yalvarmağa başlayır. Məlum olur ki, bunları həmin tavat Kərəmi öldürmək üçün göndəribmiş.

İskəndər Kərəmə deyir:

– «Oğul, igid basdıgını kəsməz! Apar onları ötür, cəhənnəm olsunlar. El bizi qınayar ki, gecə qonaq başı kəsmişik» (3, 7-8).

Dastanda təsvir olunan bu epizod bir tərəfdən Qaçaq Kərəmin igidlik və qəhrəmanlığını üzə çıxarırsa, digər tərəfdən onun atası İskəndər kişinin insanpərvərliyini, xeyirxahlığını, milli adət və ənənələrə hörmət bəsləyən bir şəxs olmasını ortaya qoyur. Dastan müəllifi öz qəhrəmanlarının mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərinə bütün məqamlarda diqqəti çəkməklə belə bir məsələni qabartmağa çalışır ki, xalqın, millətinin taleyini düşünən, zülmə, haqsızlığa dözməyən insanlar daxilən təmiz, saf, insanpərvər, haqq-ədalət tərəfdarı olmalıdır.

Dastanda Qaçaq Kərəmin uşaqlıq dostu İsrafil ağa ilə münasibətlərinin pozulması, onun gürcü tavatını döyməsi, tavatın göndərdiyi «qonaqlar»ın atası İskəndəri öldürmək istəmələri və s. hadisə və əhvalatlar münaqişə və ziddiyyətlərin kəskinləşməsinə şərtləndirən məqamlar kimi diqqəti çəkir. Xüsusilə, süjetin yalnız Kərəmlə İsrafil ağa arasındakı münasibətlərlə məhdudlaşmaması, daha geniş miqyas alması cərəyan edən hadisələrin epik vüsətini əks etdirir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, Qaçaq Kərəmlə İsrafil ağanın münasibətləri bütün dastan boyu əsas epizodlardan biri kimi maraq doğurur və hadisələrin daxili-məntiqi inkişafına və təkamülünə təkan verən amil kimi səciyyələnir.

Dastanın başlanğıcında təsvir olunan epik hadisələr sonrakı məqamlarda hərbə-zorba mərhələsinə yüksəlir. Janrın tələblərinə uyğun olaraq, hərbə-zorbanın şeirlə verilməsi qəhrəmanların daxili dünyasının gizli qatlarını və tərəflərini üzə çıxarır.

Dastanda Kərəmin qaçaqçılığa başlamasından sonra cərəyan edən hadisələr özünün gərginliyi, dramatikliyi, oxucu və dinləyicini intizarda saxlaması ilə seçilir. Belə məqamlardan biri Kərəmin aradan götürülməsi ilə bağlı hökumət məmurlarının yollar araması, nəhayət onun həmişə üzünü qırxdığı dəlləklə gizli sazişə girilməsidir.

Qəmli Hüseyinin dastan variantında Kərəmin qaçaqçılığa başlayandan sonra öz dəstəsini yaratması, ətrafına el arasında cəsurluğu ilə ad-san çıxarmış şəxsləri toplaması inandırıcı detallarla təqdim olunmaqdadır. Dastanda Kərəmin dəstəsinə qoşulan hər bir şəxsin göstərdiyi qəhrəmanlığı əks etdirən epizodlar da yer almış və bu, əsərin epik vüsətinin genişlənməsinə səbəb olmuşdur. Lakin real həyatda olduğu kimi, dastanda da Kərəmin dəstəsi geniş deyil, cəmiyyəti yeddi-səkkiz nəfərdən ibarət təsvir olunmuşdur. Elə buna görə də Kərəm bir çox döyüşlərdə özü təkbəşinə iştirak etmişdir.

«Qaçaq Kərəm» dastanında diqqəti çəkən məqamlardan biri də rus generalının ona



köməklik göstərməsi səhnəsidir. Belə ki, istefaya çıxmış rus generalı öz xanımı ilə yol gedərkən Kərəm onların faytonunu saxlayır və generalı öldürmək istəyir. Lakin xanımının yalvarışı müqabilində Kərəm rəhmə gələrək generalı bağışlayır. Əvəzində isə general Tiflisdə olarkən Kərəmi və yoldaşlarını evinə qonaq çağıraraq şəraflərinə ziyafət verir, silah və sursatla təmin edir, həmçinin Çavçavadzenin onu axtardığını, nə yolla olur-olsun aradan götürmək istədiyini söyləyək qaçaqları gözləyən təhlükə barədə xəbərdarlıq edir.

Dastanda cərəyan edən bütün hadisə və əhvalatlar Qaçaq Kərəmin, sözün həqiqi mənasında, geniş ürəkliliyini, alicənablığını, insanpərvərliyini, haqqın-ədalətin tərəfdarı olduğunu üzə çıxarmaq baxımından xarakterikdir. Dastan müəllifləri onun daxili-mənəvi dünyasını bütün yönərilə əks etdirməyə çalışmış və buna müəyyən mənada nail olmuşlar. Lakin dastanda Qaçaq Kərəmin yalnız insanpərvərliyi, xeyirxahlığı, mərdliyi, qəhrəmanlığı və igidliyi təsvir olunmur, «həm də qaçaqçılığın çox çətin və hüznü anları da öz ifadəsini tapır. Rus imperiyasının zəbt etdiyi Qafqaz vilayətlərində, Qafqazın Cənub bölgələrində jandarm tərəfindən təqib olunan Kərəm tez-tez yerini dəyişməli olur. Evindən-əşiyindən, doğa kəndindən didərgin düşən bu igid ər yad diyarda, çöllərdə, meşələrdə çətin anlar keçirdikcə el-oba yadına düşür, bu nisgil içində qövr eləyir» (1, 70).

Dastandakı kədərli səhifələrdən biri Qaçaq Kərəmin ölüm xəbəri ilə nişanlısının aldadılması, qızın dilinin tutulması, Kərəm gəlsə belə dilinin açılmaması, ona heç bir dava-dərmanın kömək etməməsi və nəhayət bir neçə gündən sonra keçinməsidir. Nişanlısının erkən, vaxtsız ölümü Qaçaq Kərəmi də sarsıdır və bu hadisədən sonra o, doğma yerləri tərk edərək qürbətə üz tutur. Əvvəlcə, Osmanlı imperiyasında yaşayan Kərəm daha sonra Azərbaycanın Güneyinə üz tutur. Dastanda Qaçaq Kərəmin Güney Azərbaycana pənah apardığı ilk dövrlərdə qarşılaşdığı çətinliklər, üzləşdiyi hadisə və əhvalatlar maraqlı, yaddaqalan detallarla təsvir olunmuşdur.

Qaçaq Kərəmə həsr olunmuş dastan variantlarında yaradılmış obrazlar müxtəlif sosial zümrəyə, təbəqəyə, fərqli siyasi baxışlara, dünyagörüşünə və mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərə malikdir. Dastan müəllifləri bəhs olunan dövrün mövcud cəmiyyət həyatını bütün gerçəkliyi, dolğunluğu ilə canlandırmaq üçün qaçaq, kəndli, məmur, bəy, ağa, mülkədar, sahibkar, tacir, çinovnik, pristav, tavat, general və s. kimi müxtəlif sosial təbəqələri real, yaddaqalan cizgiləri ilə təqdim edə bilmişlər. Lakin dastanlarda təbii ki, hadisə və əhvalatların mərkəzində Qaçaq Kərəmin obrazı dayanmaqdadır. Təsvir və təqdim olunan bütün digər surətlər məhz Qaçaq Kərəmin daxili dünyasının ayrı-ayrı çalarlarını, mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərini aşkarlamağa xidmət etməkdədir.

«Qaçaq Kərəm» dastanının dövrümüzə qədər gəlib çatan bütün variantlarında azadlıq, hüriyyət, haqq və ədalət uğrunda mübarizə bu və ya digər şəkildə özünü büruzə verməkdədir. Dastanlarda yalnız Kərəm, İsrail ağa və digər qəhrəmanların şücaəti, igidliyi əks etdirilməmiş, bütövlükdə XIX əsrin sonları, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan kəndinin sosial-siyasi mənzərəsi bədii ifadəsini tapmışdır.

### Ədəbiyyat:

1. Namazov Qara. Xalq qəhrəmanının şöhrəti. Bakı: Orxan, 2005.
2. Türk Halk Edebiyatı el kitabı / Editör M.Öcal Oğuz, Grafiker Yayınçılık, Ankara, 2006.
3. Yeddi dastan / Toplayanı və tərtib edəni R.Rüstəmzadə, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1989.

**Фиренгиз Гасанова**

### Гачаг Керем как герой эпоса

#### Резюме

В статье объектом исследования стали образцы эпоса о народном герое Гачаг Кереме. Здесь исследование проводится, в основном, в контексте образцов народного творчества, отдается предпочтение привлечению к сопоставительному анализу в плане

создания образов текстов различных эпосов о Гачаг Кереме, в частности текста Гамли Гусейна.

**Firangiz Gasanova**

## **Gachag Karam as the hero of the epos**

### **Summary**

In article object of research there were samples of the epos about national hero Gachag Karam. Here research is spent, basically, in a context national creativity is give to attraction to the comparative analysis in the plan images of texts of various eposes about Gachag Karam, in particular the text of Gamli Guseyn's.

**SİMUZƏR ƏLİYEVƏ**  
**ADPU**  
**Azərbaycan**

## **AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATINDA FELYETON JANRI VƏ FOLKLOR** *(N.Nərimanov, Ü.Hacıbəyov, C.Məmmədquluzadənin felyetonları üzrə)*

**Açar sözlər:** *Felyeton, əlaqə, folklor, məqalə, ideya, zəngin, atalar sözləri*

**Ключевые слова:** *Фельетон, связь, фольклор, статья, идея, богатство, пословица*

**Key words:** *Feuilleton, connection, folklore, article, idea, rich, proverbs*

XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı satiranı yüksək pilləyə qaldırarkən birinci növbədə həyatımızda baş verən oyanışdan, yüksəlişdən qidalanırdı. Felyeton janrının ciddi-tərbiyəvi əhəmiyyəti, təsiri haqqında hələ inqilabdan əvvəl belə çox maraqlı fikirlər söylənilirdi.

Azərbaycan ədəbiyyatında felyeton janrının geniş və maraqlı inkişaf tarixi vardır. Azərbaycanda dövrü mətbuatın inkişafı ilə əlaqədar olaraq felyeton janrı ictimai şüurun ən yığcam və parlaq bədii ifadəsini, həm də həyat həqiqətlərini səciyyəvi sahələrinin öz vaxtında inkişafı üçün lazımi şərait yaratmadır. Ədəbiyyat və mətbuatımızın tarixində H.Zərdabi, N.Vəzirov, C.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov, Ü.Hacıbəyov, Ə.Qəmküsar və bir çox başqalarının fəaliyyətini onların felyeton yaradıcılığından təcrid edilmiş şəkildə öyrənmək, tədqiq etmək qeyri-mümkündür.

Felyeton fransız sözü olub – Feyton –“ vərəqə” mənasını ifadə edir. Onun əsas məğzi satirik formada olan fikirdir. Dünya ədəbiyyatında felyeton həm satirik tənqid, həm də yumor üçün böyük imkanlar yaradır.

Azərbaycan felyetonlarından bəhs edərkən məhz onun 1875-ci ildən nəşrə başlayan ilk Azərbaycan qəzeti “Əkinci” nin varlığından təşəkkül tapdığını qeyd etmək lazımdır. Sonra isə bu janrın inkişafını “Ziya”, “Ziyayi Qafqaziyyə”, “Kəşkül”, “Şərqi –Rus” və başqa Azərbaycan mətbuatı səhifələrində görmək olur.

Məlumdur ki, XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycan dövrü mətbuatının böyük bir hissəsi öz ideya istiqaməti etibarilə demokratik xarakter daşıyırdı. Demokratik mətbuatın ən güclü yolu isə satirik jurnallar idi. Azərbaycan mətbuatının inkişafında aparıcı rola malik olan “Molla Nəsrəddin” /1906-1930/, “Bəhlül” / 1907/, “ Zənbur” / 1909-1910/, “Arı” / 1910-1911/, “Kəlniyyət” / 1912-1913/, “Babayi-Əmir” / 1915-1916/, “Tuti” /1914-1917/, “Məşəl” /1919-1920/ əsasən demokratik, satirik mətbuat idi.

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan mətbuatının inkişafında aparıcı rola malik olan “Molla Nəsrəddin” / 1906-1930/ jurnalı felyeton janrının bayrağı oldu.

N.Nərimanovun təbirincə desək – Felyeton ömürlərini bu dünyada zövq- səfa ilə keçirənlərə, bu dünyada nə olacağını “dürüst” anlayanlara məndən sonra “Nuhun tufanı olsun” deyənlərə, nəfslərini əqidələrinə qul edənlərə, insaniyyət dövründə xoşbəxtliyi pulda görənlərə, qeyrəti namus yerinə işlədənlərə, öz nadanlığının səbəbinə özgəsini nadan hesab edənlərə, əqli gödək olub kinayəni anlamayanlara, cəfəngiyat yazıb adını “ münəccim” qoyanlara və qeyri-qeyri bu qisim həriflərə felyeton lazımdır və bəlkə də vacibdir.

Hər bir xalqın özünəməxsusluğu onun keçmiş olduğu tarixi yolla şərtlənir. Tanınmış sənətkarlarımızın yaradıcılığını araşdırarkən orada mütləq xalq ədəbiyyatı nümunələrinə rast gəlirik.

Milli folklor ənənəsinə söykənən, yaradıcılığında felyeton janrına da geniş yer verən sənətkarlarımız –N.Nərimanov, Ü.Hacıbəyov, C.Məmmədquluzadə kimi demokratik fikirli dahilər xalqımıza məxsus “müdrək-fəlsəfi”, “duyum-deyim” tərzinə, şifahi xalq ədəbiyyatından istifadəyə hər zaman diqqət yetirmişlər.

N.Nərimanovun publisistika ilə bağlı əsərlərini janr etibarilə iki yerə bölmək mümkündür: publisistik məqalələr, satirik felyetonlar. Satirik felyetonlarını yazıçı əsasən “Həftə və riyadi” sərlövhəsi ilə çap etdirirdi. N.Nərimanov felyetonlarını əsasən “Həyat və İrşad” qəzetlərində çap etdirmişdir. Onun felyetonları xalq ruhunda yazılmış, istifadə edilən atalar sözləri, yumoristik əhvalatlar, zərb məsəllər və s. onları xalqa daha yaxın etmişdir. Ədib müxtəlif felyetonlarında atalar sözlərini, məsəllərini elə ustalıqla ifadə etmişdi ki, oxucu həyat eybəcərliklərini sanki tam bir atalar sözü ilə başa düşür.

N.Nərimanov “ Həftə fəryadı” adlı ilk felyetonunu 12 may 1906-cı ildə çap etdirmişdir. Bu felyetonda ədib “ Fikrimizdəki doğru dilimizdə dursa, dilimizə saman təpərlər”, ”Hər kəs öz ayranına turş deməz”, ”Nə tökərsən aşına o çıxar qaşığına”, ”Oxuduğunu söyləmə, anladığını söylə” kimi məsələlərdən istifadə edərək dövrün eybəcərliklərini açıb göstərmişdir. N.Nərimanova görə yuxarıda göstərilən məsəllər zamanın tələbindən yaranmışdır.

“Heç kəs öz ayranına turş deməz” məsələsinin yaranma səbəbini belə açıqlayır: “”Bir baqqal taparsınızmı qurdlu pendirinə - qurdcludur – desin? Bir qoca kişi taparsınızmı cavan övrətlər hüzurunda 60 ya 70 yaşında olduğunu desin? Bir həkim, təbib olarmı –Mən naxoşam, azarımı anlamıram – deyib də qeyri həkimə azarını həvalə etsin? Xeyr ! Əfəndim! Hər kəsin malı, kəndi biliyi kəndisinə xoşdur.”

“Adam adama gərəkdir” məsələsində ədib erməni-müsəlman davasına toxunur. İki il bundan əvvəl Bakı müsəlmanlarına adam lazım deyil idi, hər gecə bir-birini öldürürdülər. “Şeytan” müsəlmanları öz erməni qonşuları ilə yağı etdirdi, erməni-müsəlman davası meydana gəldi.

“Nə tökərsən aşına, o çıxar qaşığına” məsələsi nahaq yerə qan davası edib “ filankəsə mənim bibimin nəvəsini öldürmüşdür, mənə onun qardaşı gərəkdir” məsəlləri deyib yüzlərcə uşağın yetim qalmasına təəssüflənir, onların halına acıyır.

N.Nərimanovun “Həftə fəryadı” adı altında gedən silsilə felyetonlarında dövrün bütün sahələrində rast gəldiyimiz problemlər oxucuya sadə xalq dilində çatdırılmışdır.

Publisistikanın felyeton janrından ustalıqla istifadə edən sənətkarlar içərisində Ü.Hacıbəyovun böyük rolu olmuşdur. Ü.Hacıbəyov xəlqi sənətkar idi. O, xalq yaradıcılığında bəhrələnirdi. Təsadüfi deyil ki, operalarının librettosu dastan və rəvayətlərimiz əsasında yaranmışdır. O, eyni zamanda folklor nümunələrindən –atalar sözü və məsələlərdən, xalq arasında işlənən kəlamlardan, bayatılardan çox incəliklə istifadə etmişdir. F.Köçərli yazırdı: “Biz Hacıbəyovun publisistikasında demək olar ki, ”Molla Nəsrəddin” jurnalının işlətdiyi bütün bədii təsvir üsullarına, atalar sözlərinə, zərb məsəllərə, xalq arasında səslənən kəlamlara rast gəlirik.”

Ü.Hacıbəyov mühüm siyasi məsələləri iki-üç səhifəlik dramatik sənətkarlıq vasitəsilə hərtərəfli əks etdirir və incə işarələrlə nəzərdə tutduğu hədəfə olduqca sərrast atəş açırdı. Bu cür səhnəciklər güclü ifadəci təsirə malik idi.

Ü.Hacıbəyovun felyetonları daha çox “Ordan-burdan” sərlövhəsi ilə yazılmışdır. Bəzi felyetonlarda isə bu ifadənin altında digər başlıqlar da işlənmişdir. Məsələn: “Əli aşı və Vəli aşı “; “Bir dəlinin dəftərindən “və s. Bədii və publisist tarazlığı saxlamaq etibarilə Ü.Hacıbəyovun felyetonları da panflet, oçerk, qaravəlli və parodiyaları da böyük dəyəri olan əsl sənət əsərləridir. Onun felyetonları şəkildə rəngarəngdir. Məsələn: Ü.Hacıbəyov felyetonları başlamaq üçün bir-birinə oxşamayan üsullar tapmışdır:

1. Nağıl başlandı.” Rəvani-əxbər və nagilani –asar və titiyani-şəkkər-şişkən, şirinküftar belə rəvayət edirlər ki,....”

2. Lətifə ilə başlanan felyetonlar:–“ Biri varmış, biri yoxmuş, bir çoban varmış. Bu çoban bir dəfə qoyun otardığı yerdə azan səsi eşidir. Rəvayət edirlər ki, çoban azan nə olduğunu bilmirmiş, ona görə də yoldan ötən bir kişidən təlaş ilə soruşur ki, bu nə oxumaqdır ki, səsi eşidilir, Kişi cavab verir ki, bu azandır. Çoban təkrar soruşur ki, bu oxumağın qoyunlara bir zərəri yoxdur ki, Kişi deyir ki,- “ yoxdur”. Onda qoy nə qədər keyfi istəyir oxusun”- deyə çoban arxayın olur...”

3. Oxucuya müraciətlə başlanğıc : “ Möhtərəm oxucu! Heç müsəlman məclisində oturub, danışanlara qulaq vermişəm? Mən vermişəm...”

4. Atalar sözü və məsəli ilə başlanan felyetonlar: Məşhur məsəldir ki, deyirlər, öz gözündə tiri görməyən, özgə gözündə qıl seçir...”

5. Ayrı-ayrı söz və ifadələrin izahı ilə başlanan felyetonlar: Məsələn: “ Bizim adımız başpapaqlıdır...”və ya “Balaca müsibətlərə rusca “nepriyatnost” deyirlər...”və s.

Ü.Hacıbəyovun felyetonları xalq ruhunda köklənərək bəşəri ideyalarla zəngindir və indi də öz aktuallığını saxlamaqdadır.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan felyeton ənənəsinin ən mahir davamçılarından biri də C.Məmmədquluzadədir. Onun nəşr etdiyi “Molla Nəsrəddin “ jurnalı dövrü mətbuatımızın tarixində satirik ədəbiyyatımızın zirvəsidir. Bildiyimiz kimi bütün Şərqi xalqları içərisində Molla Nəsrəddin ümumi folklor obrazıdır. Şərqi və Molla Nəsrəddin adı ilə bağlı müxtəlif lətifələr, zərb məsəllər mövcuddur. Xalqa yaxın olan sənətkar burada da folklorla, xalq yaradıcılığı ümmanına baş vurmada otuşa bilməzdi. Məhz bu xəlqilik ona Molla Nəsrəddin adına müraciətə, jurnalı o adla adlandırmağa imkan yaratmışdır. C.Məmmədquluzadə ən çox felyetonlarını bu jurnalda çap etdirmişdir. Sənətkarın felyetonlarının bir qisminin mövzusu 1920-ci ilə qədər ki, digər qismi isə 2-ci illərdən sonrakı Azərbaycan xalqının həyatından alınmışdır. Bu dövrlərdə nəşr olunan “ Şərqi fakültəsi”, “Şeir bülbülləri”, “Qəza müxbiri”, “Oğru inək”, “Hünərli qadınlar”, “Arvad“ və digər felyetonlarda bu nümunələrə rast gəlirik. Ədib “Şərqi fakültəsi” felyetonunun mövzusu atalar sözü “Hər nə əkərsən ,onu biçərsən” misalı üzərində yaratmışdır. “Oğru inək” felyetonunda epiqraf kimi “Atı atın yanına bağlarsan, ya halını götürər, ya xasiyyətini” atalar sözündən götürmüşdür. “Qəza müxbiri” felyetonunda “ Yaxşılığa yaxşılıq mərd adamın işidir”, “Hər nə əkərsən, onu da biçərsən”, “Qoy ovcuma, qoyum ovcuna”, “Dostun səni aş ilə, sən onu bozbaş ilə” kimi atalar sözlərindən istifadə etmişdir. Felyetonda hakimiyyət uğrunda mübarizə gedən bir dövrdə vicdanlı və ləyaqətsiz müxbirlərin işi haqqında “yaşlar da qurunun oduna yanır” fikri səslənir. Rüşvətخورluğa işarə edilən bir felyetonda ədib” Koxanı gör kəndi çap” atalar sözü çox yerində işlətmişdir.

Səciyyəvi hadisə və faktların seçilməsi, xalqa yaxınlıq üçün folklor nümunələrindən istifadə, onların ümumiləşdirmə yolu ilə tipikləşdirilməsi felyetonun bədii dəyərini təmin edən bir vasitədir. Felyetonlardakı bu xüsusiyyət N.Nərimanov, Ü.Hacıbəyov və C.Məmmədquluzadə yaradıcılığında açılmalı və həmişə aktual görünən məsələlərdir.

### **Ədəbiyyat:**

- 1.N.Nərimanov. Secilmiş əsərləri: Çaxoğlu 2006.
- 2.Q.Məmmədli. N.Nərimanov. 1870-1925 (Həyat və yaradıcılığının salnaməsi) Yazıcı.1987.
- 3.T. Əhmədov. N.Nərimanovun yaradıcılıq yolu. “Elm” nəşriyyatı. 1981.
4. Ü.Hacıbəyov “ Secilmiş əsərləri” 1985.
5. M.İbrahimov. ”Üzeyir Hacıbəyov publisistikası haqqında”. Ü. Hacıbəyov. Əsərləri III cild.Bakı 1968.
6. C.Məmmədquluzadə. Dram və nəsr əsərləri. Bakı,1958.
7. Məmməd Cəfər. Secilmiş əsərləri. I cild. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı. 1973.

## Жанр фельетона и фольклор в азербайджанской литературе

### Резюме

В статье говорится о фельетонах Н. Нариманова, У. Гаджибекова и Дж. Мамедкулузаде, а также рассматривается связь с фольклором этого жанра.

Simuzar Aliyeva

## The feuilleton genre and folklore in the azerbaijani literature

### Summary

It was spoken about N. Narimanov's, U. Hajibayov's and J. Mamedquluzadeh's feuilletons and their connection with folklore in this article.

REYHAN HƏBİBLİ  
BDU, dosent  
Azərbaycan

## BƏDİİ MƏTN VƏ POETİK ONOMASTİKA

**Açar sözlər:** *poetik onomastika, onim, poetonim, bədii mətn, poetik ad, onomastikon*

**Ключевые слова:** *поэтическая ономастика, оним, поэтоним, художественный текст, ономастикон, поэтическое имя*

**Key words:** *poetic onomastics, onym, poetonym, artistic text, onomasticon, poetic name*

Dilçiliyin müasir inkişaf mərhələsində poetik onomastika məsələləri xüsusi aktualıq qazanır. Bu, XX əsrin 50 – 60-cı illərində meydana çıxan, bədii nitqdə və dildə xüsusi adların işlənmə spesifikasiyasını öyrənən sahədir. Bədii onomastikaya həsr olunmuş xeyli araşdırma mövcuddur. “Poetik onomastikada, əsasən, bədii əsərlərə, bədii əsərdəki surətlərə, hadisələrin təsvir olunduğu yerlərə verilən adlar, onların üslubi xüsusiyyətləri, əsərin ideya-bədii təsir qüvvəsinin artmasında onomastik vahidlərin rolu, bədii ədəbiyyatda xüsusi adların komik təbiəti, etnik adlar, onomastik vahidlərin obrazlılığı, bədii əsərlərdə xüsusi ad yaradıcılığı, bədii əsərdə xüsusi adların sintaktik və semantik xüsusiyyətləri, hər hansı yazıçının fərdi onomastikasının təhlili və s. məsələlər tədqiq edilir” [1, 428]. Bundan başqa, poetik onomastikada bədii mətnə işlənmə spesifikasiyası üzə çıxarılır, bədii əsərin yarandığı mədəni-tarixi və dil fonu təhlil edilir, əsərin yazıldığı dövrdə, eləcə də müasir dövrdə dil sisteminin vəziyyəti müqayisəli şəkildə nəzərdən keçirilir. Bədii ədəbiyyatda zəngin və təkrarolunmaz həyat lövhələri canlandırılarkən, müxtəlif obrazlar təqdim edilərkən milli dilin söz sərvətinə müraciət edilir.

Poetik onomastika sahəsində tədqiqatlar üç istiqamətdə aparılır: nəzəri, tarixi və təsviri. Nəzəri poetik onomastikada bu sahənin ümumi nəzəriyyəsi qurulur, poetik onomastika hadisələri müqayisəli-tipoloji cəhətdən tədqiq olunur. Tarixi poetik onomastikanın əsas vəzifəsi poetonimiyanın ədəbi istiqamət çərçivəsində, ayrı-ayrı ədəbi janrlar və növlərin inkişafı prosesində tədqiqdir. Təsviri poetik onomastikada konkret əsərlərin poetonimiyası sinxronik araşdırmaya cəlb olunur.

Metodoloji bazaya əsaslanaraq, poetik onomastikanın tədqiqat metodlarının, poetonimiyanın semantikasi nəzəriyyəsinin, bədii əsərlərdəki xüsusi adların öyrənilməsinin ümumi prinsiplərinin işlənilməsi hazırlanması böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Poetik onomastika müasir dilçiliyin nailiyyətləri əsasında inkişaf edir və humanitar elmlər kompleksi ilə sıx əlaqədədir. Onun təməlinə linqvistik poetika durur. Linqvopoetika ilə

qarşılıqlı münasibəti sayəsində poetik onomastika öz tədqiqat metodlarını inkişaf etdirir və təkmilləşdirir, onimlərin bədii əsərdə öyrənilməsinin yeni metodikalarını, üsul və əməliyyatlarını sınaqdan keçirir.

Bədii ədəbiyyatda onimlər iki istiqamətdə öyrənilməlidir: 1)şifahi ədəbiyyatda onimlər; 2)yazılı ədəbiyyatda onimlər.

Şifahi ədəbiyyatda işlənən xüsusi adlar leksik-semantik, üslubi cəhətdən yazılı ədəbiyyatdan fərqlənir. Burada onimlər ya real, ya da əfsanəvi planda işlənmişdir. Yazılı ədəbiyyatda real adlar üstünlük təşkil edir. Real onimlər bədii əsərlərdə mövcud həyat hadisələrinin təsviri məqsədilə işlənir. Şifahi və yazılı ədəbiyyat nümunələrində işlənən onimlərin öyrənilməsi xalqın tarixi, etnik və estetik görüşləri, etnoqrafiya və psixologiyamı öyrənmək baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Poetik onomastika obyektiv olanın subyektiv inikası, adın köməyi ilə dünyanın əks olunması vasitəsidir. Poetik onomastikanın predmeti poetonimlərdir. "Poetik ad (poetonim) - bədii ədəbiyyatda ad, əsərin dilində nominativ funksiyadan başqa, xarakterizəedici, üslubi və ideoloji funksiyalara malikdir. Bir qayda olaraq, uydurma adlar kateqoriyasına aiddir, lakin, adətən, yazıçı real mövcud adlardan, yaxud bu və ya başqalarının kombinasiyasından istifadə edir" [3, 108]. Poetonimlər real predmetləri deyil, xüsusi ad verilən uydurma və ya real obyektlərin ideal obrazlarını bildirir. Onlar digər onimlərdən dinamik məzmunu, qeyri-sabitliyi ilə fərqlənir. Poetonimin bədii mətndəki fəaliyyətini mahiyyət və hadisənin qarşılıqlı münasibəti kimi nəzərdən keçirmək olar. Xüsusi ad poetonim olmaq üçün bədii mətnin funksional elementi mövqeyində durmalıdır, yəni bədii mətnə işlənəlidir. Poetonimyaratma anlayışı ən müxtəlif bədii-incəsənət və üslubi vəzifələrin həlli üçün istifadə olunan bütün onimlərin müəllif tərəfindən birləşdirilməsini nəzərdə tutur. Bədii mətnə hazır ad siyahısından götürülən onimlərlə müəllifin yaratdığı adlar fərqləndirilməlidir.

Xüsusi ad hər zaman istənilən bədii mətnin üslubyaradan komponenti olmuşdur. "Bədii əsərdəki obraz adları o obrazın epigrafi rolunu oynayır və obrazın xarakterinin başa düşülməsində mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Amma çox təəssüfləndirici faktır ki, ədəbiyyatşünaslar hər hansı bədii əsəri təhlil edərkən obraz adlarının izahına fikir vermir və nəticədə obraz adları ilə onların xarakteri və obrazın səciyyəsi arasında mövcud olan bağlılıq kölgədə qalır" [2,6]. Bədii mətn nitq vahidlərinin estetik cəhətdən mütəşəkkil funksional sistemidir. Xüsusi ad bədii mətnə çoxlu məna əlaqələri, mürəkkəb assosiasiyalar və konnotasiyalarla əhatə olunur ki, bunlar da onun fərdi bədii semantikasını yaradır. Onimlər bədii mətnin onomastik məkanını təşkil edir. Bu məkan onimlərin denotativ mənasının spesifikasiyasından, ad formasının və digər əlamətlərin dəyişilmə üsullarından asılı olaraq müxtəlif sahələrə bölünə bilər. Ümumiyyətlə, onomastik semantikanı dil, nitq və bədii mətn səviyyəsində fərqləndirmək lazımdır. Onomastik leksika kontekst və mətn daxili əlaqələr sistemini öyrənmək üçün geniş imkanlara malikdir. Bədii mətnin onomastikonunun tədqiqi müəllif "laboratoriyasına" daxil olmağa, onomastik sistemin təşkilinin və əsərin onomastik məkanının daxili qanunauyğunluqlarını aşkar etməyə imkan verir. Bədii əsərdəki xüsusi adın potensialı kontekstdə açılır. Onomastik kontekst onimin məna potensialını bütünlüklə reallaşdırır. Başqa sözlə, xüsusi adlar bədii mətnə semantik və emosional baxımdan böyük potensiala malikdir. Bu imkanlar mətnin genişləndirilməsi (personajın xarakteristikası vasitəsilə) prosesində toplanır. Bədii mətnə xüsusi adların səciyyələndirici funksiyası nominativ funksiyadan önə keçir. Bu və ya digər funksiyanın üstünlüyü əsərin janrından asılıdır. Mətnə informativ-səciyyələndirici funksiya yerinə yetirən onimlərin köməyi ilə oxucu konkret personaj və ya obyektin orijinal cəhətləri barədə məlumat alır. Əsərdə emosional-ekspressiv səciyyələndirici funksiya yerinə yetirən onimlər motivləşmə hesabına denotat haqqında ümumi təsəvvür yaradır. Emosional-ekspressiv potensiala malik onimlər əsərin ümumi emosional koloritini yaradır. Bu cəhətlər bədii obrazın, əsərdə təsvir olunan xalqların həyat tərzini və mədəniyyətinin, bütövlükdə əsərin başa düşülməsi üçün çox vacibdir.

Poetonimin mənasının spesifikasiyası onun denotativ, siqnikativ və struktur mənalının spesifikasiyasından təşkil olunur. Bəzən poetonim süni, xüsusi siqnikativ işarəsi olan uydurma denotatları bildirir. Poetonimin semantikasının mürəkkəbləşməsi adın etimoloji, oniməqədərki mənasının bərpa olunması hesabına baş verir. Poetonimin xüsusiyyətləri onun poetikası vasitəsilə üzə çıxır. Obrazlı vasitə kimi poetonimin təsiri əsərin bütün mətninə yayılır.

Əsərin onomastikonunun kompleks təhlili üçün müəllif nominasiyasının prinsip və üsullarının nəzərdən keçirilməsi zəruridir. Janrdan, bədii mətnin ideya-bədii məzmunundan asılı olaraq müəllif adların kombinasiyalarının müxtəlif variantlarından istifadə edir. Ad formasının seçilməsi, hər şeydən əvvəl, müəllifin, kommunikativ şəraitin, ad daşıyıcısının sosial statusunun əldə edilənə münasibətindən asılıdır.

Bədii mətndəki adlar digər dil vahidlərindən həm funksional, həm də semantik cəhətdən fərqlənir. Burada işlənən adların öz spesifikasiyası vardır. Belə ki real həyatda ad və onun daşıyıcısı arasında daxili əlaqə yoxdur. Leksik səviyyədə onimyanın əsas xüsusiyyəti onun çoxfunksiyalılığı – eyni zamanda adlandırmaq, fərqləndirmək, eyniləşdirmək, həm də sosial, emosional, estetik cəhətdən müəyyənləşdirmək qabiliyyətidir. İşarətmə funksiyası isə onlara obyektləri fərqləndirmək, tanımaq imkanı verir. Adi şəraitdə insanlara ad valideynlərinin arzusu ilə, obyektlərə isə onların yaradıcılarının və ya kəşf edənlərin istəyi ilə verilir. Bədii əsərdə isə mənzərə başqadır. Müəllif öz qəhrəmanına bu və ya digər adı verməklə kifayətlənmir, adın daxilində gizli qalan bütün xüsusiyyətləri ona şamil edir. Bədii əsərdə adla onun daşıyıcısı arasında əlaqə müəllifin öz istəyi ilə yaradılır. Hər yazıçı xüsusi adlardan öz yaradıcılıq metoduna və əsərin qarşısında duran konkret ideya-bədii vəzifələrə uyğun istifadə edir. Bədii mətndə işlənən adlarda müəyyən dövrün, ədəbi istiqamətin, müəllif mövqeyinin möhürü vardır.

Eyni ad müxtəlif məqsədlərə xidmət edə bilər. İdentifikasiya funksiyası bütün xüsusi adlar üçün zəruridir. Bədii onimlərin identifikatorları adın sağ və ya sol tərəfində yerləşən sözlər ola bilər. Bunların köməyi ilə personaj və ya obyekt haqqında məlumat almaq mümkündür. Bədii əsərdəki personajlar üçün belə identifikatorlar kimi məşğuliyyət, peşə, xarakter, xarici görünüş və s. bildiren sözlər çıxış edir. İdentifikatorlar ad və personajı birləşdirir, obyekt və personaj haqqında əlavə informasiya daşıyır.

Adi adlardan fərqli olaraq, bədii onimlər üçün konnotativ məna məcburi xarakter daşıyır və bu məna, adətən, bədii ədəbiyyatda onimlərin xüsusi işlənmə aspektini şərtləndirərək, ön plana çıxır. Onimlərin bədii əsərlərdə istifadəsinin geniş yayılmış üsullarından biri onların müxtəlif konstruksiyalarda işlənməsidir. Hər poetonim müəyyən kontekstdə konkret leksik-qrammatik (cins, hal, kəmiyyət) formalarda oxucu tərəfindən qavranılır. Poetonim yaradıcı subyekt olan yazıçı tərəfindən istifadə olunduğu üçün mütləq müəllifin həmin ad haqqında subyektiv fikrini özündə cəmləşdirir. Yazıçının bədii onimlərin bütün imkanlarından maksimum istifadə etmək cəhdi ona gətirib çıxarır ki, onlar parlaq, gözlənilməz obrazların yaradılması üçün mühüm vasitəyə çevrilir. Poetonim sənətkarın yaradıcılıq əlaqələri və ənənələrini müəyyənləşdirməyə imkan verir. Yazıçı müəyyən detalların yadda qalmasında, qavranılmasında adlardan istifadə edir.

Bədii əsərlərdə onimlərin rəngarəng məna yükü daşması poetik obrazlılığı qüvvətləndirir. Təbii ki, bədii ədəbiyyatda janrların çoxluğu onlarda leksik vahidlərin çoxcəhətli və əhatəli olmasına təsir edir. Bədii mühitdə onimlərin funksiya dairəsi genişlənir, onların təkcə nominativ əlamətləri deyil, estetik funksiyaları da öyrənilir. Üslubi poetik məqamda onim daha çox maraqlı doğurur, qeyri-adi təsirə, əlavə emosional-estetik əlamətlərə malik olur. Əgər real həyat şəraitində onim, adətən, yalnız fərdiləşdirici və eyniləşdirici işarə olaraq qalırsa, bədii əsərin konteksti adı dəyişdirir. Personajın və ya obyektin mürəkkəb xarakteristikası poetonimin semantikasına təsir edərək, onu mürəkkəbləşdirir.

Əsərin onomastik məkanını onun bütün poetik leksikasının, yəni mətndə işlənən və müxtəlif kateqoriyalı, həm real, həm də uydurma obyektlərin işarəsinə xidmət edən leksik vahidlər – xüsusi adlar toplusu kimi səciyyələndirmək olar.

Yazıçı öz yaradıcılığında mütərəqqi ideyaları tarixi şəxsiyyətlərin həyatı timsalında təəssür edir. Sənətkarlar bəzən həmin şəxsiyyətlərin adını olduğu kimi saxlayır, bəzən isə dəyişir. Real onimlərin bədii ədəbiyyatda bu cür verilməsi əsərin ideyasının daha tez və asan mənimsənilməsinə kömək edir. Çünki oxucunun əsərdəki tarixi şəxsiyyətlər haqqında məlumatı varsa, müəllifin həmin surəti necə təqdim etməsindən asılı olmayaraq, onda müəyyən təəssür yaranır. Bəzən yazıçı qəhrəmanlıq ideyasını daha canlı, obrazlı vermək üçün bir neçə tarixi şəxsiyyətin adını sadalayır. Tarixi ad əsərin bədii forma elementinə çevrilərək öz potensial semantik-ekspressiv imkanlarını tez-tez aktivləşdirir.

Coğrafi obyektlərin, mətndə təsvir olunan hadisələrin yerinin nominasiyası əsərin obyektiv-tarixi planı, mətndəki dövr və yerin obyektiv-tarixi mənzərəsinin canlandırılması ilə bağlıdır.

Əsərin onomastik məkanında bir-birini tamamlayan iki təbəqə seçilir: I təbəqəyə əsərin məzmununun və süjet xəttinin əsasında gördüyümüz, təsvir olunan dövrə, yəni obyektiv-tarixi gerçəkliyə uyğun toponimlər daxildir. Bunlar toponimlər-realionimlərdir. II təbəqə - müəllifin təxəyyülü ilə bədii mətnə cəlb edilmiş toponimlərdir. Bu zaman poetonim real obyekt deyil, virtual obyektləri bildirir, yəni adın mənə üçbucağında virtual denotat iştirak edir.

Mətnə toponimlərə xas olan informativlik funksiyası əsərin ideya məzmununa, yəni müəllifin subyektiv münasibətinə və tarixi materialın verilməsinə aiddir. Tarixi əsərdə onimlərə xas funksiyaların əsas tiplərindən biri onların bədii təsvir vasitələrinin tərkibində, bədii obrazın yaradılmasında istifadəsidir, yəni təsvirilik və ifadəlilik. Onimlərin bu funksiyaları əsərin bədii formasına, dil və üslub xüsusiyyətlərinə aiddir. Yazıçı tərəfindən adın düzgün seçilməsi nəinki üslubi gözəllik, eyni zamanda, hadisələrin daha inandırıcı göstərilməsidir. Onimdən düzgün istifadə əsərdə verilən fikrin oxucuya dəqiq çatdırılmasına kömək edir.

Bədii mətnə başlıqlar da mühüm rol oynayır. Bunlar söz kompleksidir. Onların mənası mətnin ümumi ideyası ilə uyğun olur. Bununla yanaşı, başlığın estetik mənası əsərin bütöv semantikasına ilə bağlıdır. Bu zaman başlıqlar bədii mətnə, əsasən, heyrtləndirən, maraq oyadan funksiya yerinə yetirir.

Beləliklə, mətnin onomastik sistemində mühüm üslub yaradan element kimi onimlərin öyrənilməsi onomastik məkanın struktur təşkilinin, obyekt və personajların nominasiya prinsipləri və üsullarının, onimlərin üslubi funksiyalarının, onların konkret obrazın, əsərin ideyasının realizasiyası ilə, müəllifin mövqeyi ilə əlaqələndirilən assosiativ münasibətlərin tədqiqi deməkdir. Poetik onomastika nəzəriyyəsi bu gün elmi nəticələrin əsaslandırılmasının mükəmməl forması kimi çıxış edir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Qurbanov A. Azərbaycan onomalogiyasının əsasları. 2 cildə. B., "Nurlan", 2004
2. Paşayev A. Nizami Gəncəvinin poetik adlar aləmi (Poetik antroponimika). B., "Mütərcim", 2010
3. Подольская Н. Словарь русской ономастической терминологии. М., «Наука», 1988

**Рейхан Габibli**

### **Художественный текст и поэтическая ономастика**

#### **Резюме**

На современном этапе развития лингвистики проблемы поэтической ономастики приобретают особую актуальность. Поэтическая ономастика выступает как совершенная форма обоснования научных выводов, является субъективным отражением объективного, средством отражения мира посредством имени. В статье рассматривается проблема образования имен в художественном тексте. На основе конкретных фактов и примеров анализируются стилистические особенности онимов, их функционирование в художественном тексте.

**Reyhan Habibli**

### **The artistic text and poetic onomastics**

#### **Summary**

On the modern stage of the development of linguistics the problems of poetic onomastics are very significant. Poetic onomastics functions as a perfect form of substantiation of scientific conclusions, subjective reflection of the objective, means of the world reflection by dint of name. The article deals with the problem of name - formation in the artistic text. The stylistic peculiarities of onyms and their functions in the artistic texts are analysed on the basis of the concrete facts and examples.



## **AZƏRBAYCAN REGIONAL FOLKLORUNDA LAHIC LƏTİFƏLƏRİNİN YERİ**

**Açar sözlər:** *folklor arası, lətifə, region xüsusiyyəti, kommunikativ funksiya, lətifənin qəhrəmanları, Qulu Şeyda*

**Ключевые слова:** *фольклорная среда, анекдот, региональные особенности, коммуникативная функция, локальные герои анекдотов, Гулу Шейда*

**Key words:** *environment, folklore, anecdote, regional feature, communicative function, the hero of local jokes, Gulu Sheyda, bilinçizm*

Humanitar elmlər inkişaf etdikcə ədəbiyyatımızın mühüm qolu olan folklorun problemlərinin öyrənilməsi də aktuallaşır, çünki folklor materiallarını toplamadan və onları araşdırmadan bir çox humanitar elmlər: tarix, dilçilik, ədəbiyyatşünaslıq, etnopsixologiya, etnolinqvistika və s. keçinə bilmirlər. Rus folklorşünası V.Y.Propp yazır: “Mənəvi mədəniyyətin bir çox rəngarəng hadisəsinin izahı folklordadır”. Folklorun epik janrları sırasında kiçik həcmə malik lətifələrin xüsusi yeri vardır. Lətifə janrı bəlli olduğu kimi insanlığın mövcud olduğu dövrdən bu günə kimi həmişə mövcud olub. Bəzi alimlər lətifələri gülməli nağıllar, bəziləri isə məsəllərlə bir sıraya qoyurlar. Amma, mənəcə, doğrusu bu olacaq ki, lətifə müstəqil bir folklor janrı kimi qiymətləndirilməli və öyrənilməlidir. Bu folklor janrı mövcud həyat tərzinə, maddi-mədəni dəyərlərə, iqtisadi şəraitə, habelə insanların biri-birinə tənqidi münasibətini əks etdirməkdə öz operativliyi ilə bütün digər folklor janrlarından üstündür. Azərbaycan folklorşünası T.Fərzəliyev “Azərbaycan xalq lətifələri” kitabında belə yazır: “...adətən lətifə tez mənimsənilən, ürəyə yatan, xoşagələ, insanı düşündürən janr olduğu üçün həmişə kütlələrin, eləcə də ayrı-ayrı sənətkarların diqqətini özünə cəlb etmişdir”.

Qeyd etmək lazımdır ki, elə bir kütləvi mətbuat yaxud bədii əsər yoxdur ki az və ya çox dərəcədə orada lətifə özünə yer tapa bilməsin. Bu gündəlik həyatımızda çox zaman baş verən gülməli hadisələr haqqında kiçik hekayətlərdir. Əvvəlcə tarixçilər öz əsərlərini lətifələrlə bəzəməyə başladılar. Həmin nümunələrdə heç də həmişə həqiqətə uyğun olmasa da, tarixi hadisələr və şəxsiyyətlərlə bağlı məzəli məqamlar əks olunurdu. Lətifələr əvvəllər real tarixi şəxsiyyətlərin həyatı ilə bağlı olaraq yaranmış, zaman keçdikcə xalq arasında öz bəmzə danışığı, hazırcavablığı və hərəkətləri ilə fərqlənən və tədricən folklor qəhrəmanına çevrilən insanların adı ilə bağlı əhvalatlar kimi dillərdə dolaşmağa başlamış və nəticədə bir folklor janrı kimi formalaşmışdır. İlk lətifələr Bizans tarixçisi Prokopiyy Kesapski tərəfindən yaradılmış və əsasən də imperator və onun əyanlarının həyatına həsr edilmişdir. Əksər hallarda lətifələr spontan şəkildə yaranır və müəyyən müddət keçdikdən sonra onlar dildən- dilə keçdikcə cilalanaraq məntiqi əsaslanmış, zərbi-məsəl qədər dəyər qazanmış bir fikirlə yekunlaşdırılır. Lətifələrdə əsas silah gülüşdür. İnsanlar lətifəni daha çox söhbət əsnasında həmsöhbətini əyləndirmək, söhbətini canlandırmaq və bəzən də münasibətlərdə yarana biləcək gərginliyi azaltmaq məqsədilə nəql edirlər. Lətifəni mühüm kommunikativ funksiyaya malik bir folklor janrı kimi səciyyələndirərən rus alimi V.P.Rudnev belə yazır: “Lətifə situasiyanı yumşaldır, mübahisə edən tərəflər arasında ziddiyyətləri aradan qaldırır”. Lətifəni tərif edən rus folklorşünası A.P.Yevgenyeva qeyd edir: “Lətifə o qədər də əhəmiyyətli olmayan, amma xarakterik bir hadisə haqqında məzəli hekayətdir. Bu, folklor qəhrəmanı yaxud tarixi bir şəxsiyyətin həyatından ibrətəmiz komik bir əhvalatdır. Lətifə yumor ya da satirik ruha malik və gözlənilməz ağıllı sonluqlu gündəlik məişət və ictimai həyatla bağlı qısa şifahi hekayətdir” Dünya folklor terminologiyasında “anekdot” kimi tanınan bu söz yunanca “çap olunmamış” mənasını ifadə edir.

Öz şifahi ədəbi nümunələrinə malik olmayan və folklor janrlarından olan lətifə yaratmayan xalq təsəvvür etmək mümkün deyildir. Bu janrın hər bir xalq arasında öz milli qəhrəmanları, həm də başqa xalqlardan qəbul etdiyi qəhrəmanları olur. Azərbaycan folklorunda kifayət qədər geniş yayılmış bu epik janrın xalqımızın gündəlik həyatında xüsusi yeri vardır. Lətifələrdə həm

şəxsi, həm də ictimai eyib və nöqsanlar gülüş hədəfinə çevrilərək insanların ictimai varlığının göstəricisi idi. Folklorun əksər janrlarında olduğu kimi lətifələrdə regional xüsusiyyətlər özünü göstərməkdədir. Lətifələrimizi araşdıran bir çox folklorşünaslarımız onları mövzu və qəhrəman baxımından 3 yerə ayırırlar :

1. Molla Nəsrəddin lətifələri
2. Bəhlul Danəndə lətifələri
3. Yerli lətifə qəhrəmanları ilə bağlı lətifələr

Lətifələrin regional xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün İsmayılı rayonu ən maraqlı rayonlardan biri sayılır. Özünəməxsus sosial- iqtisadi şərtlər və milli-etnik tərkib bu ərazinin folklorunda lətifə janrının kifayət qədər yayılmış və sevimli bir janr olduğunu əsaslandırır. Hər bir yaşayış məntəqəsi, hər bir etnik toplum ənənəvi mövzu və qəhrəmana aid lətifələrlə yanaşı öz lətifələrini yaradır. Azərbaycan lətifələrində bütün islam Şərqi üçün ənənəvi olan Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danəndə kimi lətifə qəhrəmanları ilə yanaşı sırf Azərbaycan folklor mühitinin doğurduğu qəhrəmanlar da var: Abdal Qasım, Mirzə Tağı, Hacı dayı və s. İsmayılı rayonunda da lətifə söyləyicilərinin bacarığı, onların nitqindəki zənginlik, əl-qol hərəkətlərindən və mənalı mimikadan bacarıqla istifadə, lətifədə haqqında danışılan əhvalatın onun ifa edildiyi məkan və şəraitə uyğunlaşdırılaraq transformasiyası lətifənin təsir gücünü artırır və insani münasibətlərə bir səmimiyyət və canlılıq gətirir. Canlı ünsiyyətdə lətifələrdən istifadə zamanı ənənəvi qəhrəmanların adı ilə bağlı lətifələrlə yanaşı lokal qəhrəmanlardan da nümunələrin söylənməsi əsas verir ki, Azərbaycan lətifə qəhrəmanlarının ümumi panoramında hər bölgənin və lətifə qəhrəmanına çevrilmiş hər kəsin özünəməxsus yeri var.

Bu regional lətifələrdə əsasən Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danəndə də iştirak etsə də, əsl Azərbaycan lətifə qəhrəmanları (Abdal Qasım, Mirzə Tağı, Hacı dayı) sırasına İsmayılının, o cümlədən Lahic lətifələrinin bənzərsiz qəhrəmanı Qulu Şeydanı da əlavə etmək lazımdır. Təsədüfi deyil ki, regionda lətifənin geniş yayıldığı və sevildiyini məşhur rus şərqşünası və Lahic folklorunu ilk toplayanlardan biri sayılan Vsevolod Miller özünün “Tatskiye etyudi” kitabında qeyd edir və 1903 –cü ildə Rusiyanın Soçi şəhərində rast gəldiyi Lahic kəndinin sakini olmuş Ağabala Cahanbaxşzadədən topladığı 11 folklor nümunəsindən 7-si məhz Molla Nəsrəddin və Bəhlul Danəndə ilə bağlı lətifələrdir. Lahıclar həmişə bənzər xasiyyətləri, hər zaman hazırcavab olmaları ilə seçiliblər. Elə buna görə də onların söhbətlərində tez lətifələrə, şəbədələrə (lağaqoyma), məsxərələrə (gülüş hədəflərinə) və hətta bir qədər dar çərçivədə deyilə biləcək atalar sözü və məsəllərə rast gəlmək olur. Bunu da qeyd etmək yerinə düşərdi ki, bu baxımdan Lahicdə Qulu Şeyda tək deyildi, məzəli əhvalatların onun kimi qəhrəmanları çox idi: Nəcəfəli Məhtab, Nəzər Aliheydər, Ələmdar və s. Qulu Şeydanın digər Lahic lətifə qəhrəmanlarından əsas fərqləri onun adı ilə bağlı lətifələrin daha çox olması, daha geniş yayılması və çoxunun da sonundakı fikrin zərbi-məsələ çevrilməsindədir. Lahicdə söylənən lətifələri qəhrəmanları baxımından bir neçə yerə ayırmaq düzgün olardı:

1. Bəhlul Danəndə və Molla Nəsrəddinlə bağlı lətifələr
2. Qulu Şeydanın adı ilə bağlı lətifələr
3. Ələmdar, Beydulla, Nəcəfəli Məhtab, Nəzər Aliheydər və s. adları ilə bağlı lətifələr

4. Azərbaycanın digər regionlarında və dünyanın bir sıra ölkələrində məşhur lətifə qəhrəmanları ilə bağlı lətifələr.

İsmayılı lətifələri toplanarkən daha çox diqqətçəkən Lahic qəsəbəsinin sakini olmuş, keçən əsrin 80-ci illərinə qədər burada yaşamış və xalq arasında lahıcların dilində “Quli Şeydo” kimi tanınmış Qulu Şeydanın adı ilə bağlı lətifələr oldu. Düzdür, İsmayılı ərazisində bənzər və hazzırcavab adamlar çox olub, amma Qulu Şeyda qədər məşhurlaşmış ikinci bir şəxs yoxdur. Qulu Şeyda sənətcə xırda alverlə məşğul olmuş, amma bununla bərabər İslam dininin əsaslarını mükəmməl bilmiş və gözəl Quran qaresi olmuşdur. Xalq arasında hazırcavablığı ilə seçilən Qulu Şeyda ən adi situasiyanı belə lətifəyə çevirməyi bacarmış. İstər ailədə, istər camaat arasında, istərsə də alver məqsədilə getdiyi kəndlərdə hamı onu sözümdə və hesabında düz bir adam kimi tanıyırmış. Onun adı ilə bağlı lətifələrin sonluqları bəzən sonradan xalq arasında zərb-məsəllərə çevrilmiş. Qulu Şeydanın lətifələrini mövzu baxımından araşdırdıqda bir neçə qrup yaranır:

- İctimai nöqsanlarla bağlı
- Alver fəaliyyəti ilə bağlı
- Ailədə davranışı ilə bağlı

- Qeyri-adi situasiyalarla bağlı

Qulu Şeydanın yaşadığı dövr əsasən Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti illəri, sosializm quruluşu mövcud idi. Folklorşünas İ. Abbaslı bu münasibətlə qeyd edirdi: “Ötən yüzilliklərdə olduğu kimi Sovet hakimiyyəti illərində də xalq həmişə istibdada, ədalətsizliyə, imperiya hegemonluğuna qarşı etirazını bildirmiş, onu satirik dillə qamçılamağa, cəmiyyətin doğurduğu eybəcərliyə kəskin münasibətini lətifə janrının imkanları çərçivəsində ifşa etməyə çalışmışdır”

Bu dövrdə hər şey dövlətin və onun aparıcı qüvvəsi sayılan Kommunist partiyasının əlində idi, belə ki insanların fəqli düşünmə və mövcud quruluşun qaydaları və tələblərinə uyğun olmayan hərəkət etmə haqları yox idi. Amma bu vaxtlarda da xalq arasında Qulu Şeyda kimi öz bəmzə davranışı və məmurların qərarlarına orijinal münasibətləri ilə fəqlənən adamlar çox idi. Bu baxımdan Qulu Şeydanı o zamankı raykom katibləri ilə maraqlı mükəllimləri olmuş və hər dəfə öz məntiqi ilə fikirlərinin haqlı olduğunu təsdiqləyə bilmişdi. Belə lətifələrdən birində deyilir: rayon partiya komitəsinin I katibinin göstərişi ilə dağ kəndlərini o cümlədən Lahıcın sakinlərini qonşu Ağsu, Kürdəmir, Göyçay və Ucar rayonlarına pambıq yığmaq üçün səfərbər edirlər. Ömründə pambıq yığmayan Qulu Şeyda bundan imtina edir .Bunu eşidən I katib onu yanına çağırır və səbəbini soruşur. Qulu sualla cavab verir: “Pambıq əkəndə mənimlə məsləhətləşmişdiniz? Katib təkəbbürlə deyir: ”Sən kimsən ki, səninlə məsləhətləşəydik“. Qulu da onun bu sözlünə sərt cavab verir: “Tanımırsan, Şeyda oğlu Quluyam! Bir halda ki mənimlə məsləhətləşməyi özünə sığıdırmırsan , onda get pambığı üzün yığ“.

Bu, o vaxtlar nəyin bahasına olur-olsun dövlətin qoyduğu planın yerinə yetirilməsi üçün qanunsuz vasitələrdən istifadə edən məmurlara sadə insanların etirazını əks etdirən bir lətifə idi. Yaxud başqa bir lətifədə danışılır ki, yerli sovet sədri Qulu Şeydanı çağırır narazı-narazı ona deyir ki, o, dövlətə 60 yumurta borcludur. Qulu məzəli bir şəkildə:” Hörmətli sədr, cəmi bir toyuğum var, o da ki gündə bir dənədən artıq yumurtlaya bilməz. İndi sözün nədir, toyuğun işini mən görməliyəm?” - deyərək sovet dövründə mal-qara və toyuq saxlayan vətəndaşların onların sayına uyğun natural formada vergi vermələri kimi məntiqsiz və ağılsız qərara Qulu Şeyda özünəməxsus şəkildə cavab verir. Yenə bir lətifə bu mənada çox maraqlı doğurur:

Qulu Şeyda bir gün bir neçə nəfərlə rayon partiya komitəsinin I katibinin qəbuluna gəlir ki, o, kəndə su çəkdirmək üçün müəyyən qədər pul ayırsın.

-Nə pul, - deyərək katib hirsələnir və bildirir ki, onların olan-qalan suyunu da kəsmək lazımdır.

Qulu Şeyda başlayır şükür etməyə. Katib səbəbini soruşanda belə deyir:

-Bəxtimiz gətirib ki, birinci katibsən. Gücün də yalnız suya çatır. Allah eləməmiş, birdən vəzifən bir az da böyük olsaydı, çörəyimizi də kəsərdin.

Bu lətifədən çıxan nəticə hər zaman aktual olan məmur laqeydliyi və özbaşınalığını göstərmək üçün maraqlı nümunədir, folklorumuzda məşhur “Allah dəvəyə yaxşı ki qanad verməyib, yoxsa uçmamış dam qalmazdı ” deyimi ilə necə də dəqiq səslənir. Sovet dövründə planlı təsərrüfatla bağlı maraqlı vəziyyətlər yaranırdı. Belə məqamlardan birinə aid Qulu Şeydanın belə bir lətifəsi var:

Qulu Şeyda ailəsini dolandırmaq üçün ətraf kəndlərdən heyvan dərisi alıb Lahıcda dabbaglara satardı. Bir dəfə gön-dəri ilə dolu ağır şələ ilə çayxananın qabağından keçəndə İsmayılı rayon tədarük kontorunun işçisi Səməndər adında bir şəxs onu saxlayıb Qulunu məhkəməyə verəcəyi və onun əlindən gön-dəri tədarük planını verə bilmədiklərini deyir. Qulu isə təmkinini pozmur. Əvvəlcə ondan xahiş edir ki, yerə qoyduğu ağır şələni onun belinə qaldırsın. Səməndər də hıqqana –hıqqana şələni onun belinə qaldırır. Qulu onun üz-gözünü tər basdığına görüb deyir: “Bax, qulağından birdəfəlik sırğa elə. Nə qədər ki, mənim kimi kəndbəkənd gəzib min əziyyətlə gön-dəri yığmamısan, belində şələ gəzdirməmişən, tərləməmişən, tədarük planını da dolmayacaq.

Lətifədən göründüyü kimi, öz ailəsini min bir əziyyətlə dolandıran zəhmətkeş insanlara qarşı məmurların laqeydliyi və hörmətsizliyi qoyulur. Sadəcə gülüş xatirinə söylənmiş bir ifadə bəzən bir millətin və cəmiyyətin böyük bir ictimai bəlasından xəbər verir.

Qulu Şeydanı Lahıcın ətrafındakı kəndlərdə tanımayan yox idi. Getdiyi kəndlərdə onu elə uzaqdan belindəki şələdən tanıyırdılar. Alverində çox dürüst olan Qulu malı satılınsın deyərək həm pul, həm də ərzaqla alver edərdi. Bu qəbildən olan bir lətifədə deyilir ki, Qulu Şeyda Şirinbəyim adlı bir qadından bir motal alır. Motalın dərisi keyfiyyətsiz olduğundan içindəki pendir tük qarışıq olur. Bir müddət keçir, həmin qadını görəndə Qulu ona razılığını kinayə ilə belə deyir:

“Pendiri uşaqlar yedi, hətta içindəki tükdən bir yorğan tutduq”. Bununla da o, aldanmadığını və alverdə dürüstlüyün vacibliyini bildirir .

Qulu Şeydanın lətifələri içində ailəsi ilə də məzəli məqamları əks etdirənləri az deyil. Lətifələrin birində danışılır ki, Qulu Şeydanın qızı qardaşından şikayət edir ki, ona “köpəkqızı” deyib. Atası deyir: “Sən də get ona “köpəkoğlu” de, olun əvəz-əvəz”. Başqa bir lətifədə Qulu Şeydanın evinə gələn pal-paltar satan gətirdiyi malı nə qədər tərifləsə də, Qulu almaq istəmir. Tərfi eşidən arvadı Tahirə gözü pis görsə də, malı gözlərinə yaxınlaşdırıb deyir: “Əla maldır”. Qulu Şeydanın əlacı kəsilir: “Bir malı ki kor da bəyəndi, daha sözüm yoxdur”.

Başqa bir lətifədə Qulu Şeydanın bəmazeliliyi daha parlaq şəkildə özünü göstərir. Bir dəfə inəkləri örüşdən gəlmədikdə o, axtarmağa getmək istəyir. Arvadı ərinin yorğun olduğunu görüb “Allah kərimdir, rəhmani –rəhimdir, heç nə olmaz”- deyə yoldan saxlayır. Ertəsi gün səhər tezdən Qulu gedib inəyin canavarlar tərəfindən parçalanıb yeyildiyini görür və əliboş evə qayıdır. Arvadı ondan inəyi tapdığı haqda soruşur. O da belə cavab verir: “Tapdım, üstəlik Kərimi də, Rəhmanı da, Rəhimi də.

”Bir nəfər sürücü eşşəyin belində yol gedən Qulu Şeydanı ələ salmaq məqsədilə eşşəyin erkək yoxsa dişi olduğunu soruşur və belə cavab alır: “Bu eşşəyi 6 ildir ki, saxlayıram, amma erkək ya dişi olması ilə maraqlanmamışam. Sənə belə çox lazımdırsa, özün maraqlan. Hər halda tayını sən məndən daha yaxşı tanıyırsan”. Lətifədə Şərqdə yüzlərlə nümunəsi olan məqam diqqət çəkir: Qulu Şeydanı lağa qoymaq istəyən adamın özü gülüş hədəfinə çevrilir.

Qulu Şeyda ilə bağlı bir neçə lətifədə Azərbaycan və digər xalqların lətifələrində oxşar məqamlara da rast gəlinir. Məsələn: Qulu bir gün küçədə bikar dayandığı vaxt Lahıcın varlı və xəsis adamlarından sayılan Baba Aşur adında şəxs ona dükandan aldığı bir yeşik stəkan-nəlbəkini evinə aparmasını tapşırır. Qulu ondan zəhmətinə görə nə verəcəyini soruşduqda “3 ağıllı söz ” deyir. Sonda Qulu Şeyda aldandığını başa düşdükdə gətirdiyi yeşiyi pilləklə üzəşəği buraxır və deyir: “Kim sənə desə ki, bu yeşikdə bir qab salamat qalacaq, inanma”. Yaxud bir dəfə ərdə olan iki qızının yanına gedən Qulu Şeyda bir qızı üçün gün çıxması, o birisi üçün yağışın yağması üçün dua edir. Arvadı qızlarının halını soruşduqda Qulu belə deyir: “Hələ ki pis deyillər, amma yağış yağsa, vay böyüyün, yağmasa, vay kiçiyin halına”. Bu lətifədə diqqət çəkən bir məqamı qeyd etmək yerinə düşərdi: Qulu Şeydanın sıra lətifələrində ənənəvi lətifə qəhrəmanlarının, xüsusən də Molla Nəsrəddinin təsiri aydın hiss olunur.

Qulu Şeyda adı bu gün də hər dəfə çəkiləndə xoş bir ovqat yaranır. Qulu Şeydanın ailəsi onun vəsiyyətinə indi də əməl edir. Çünki o oğluna demişdi: “Oğlun olsa, adını Şeyda qoy. O da oğlunun adını Şeyda qoysun. Axır, elə edin ki, bu həyətdən Qulu Şeyda əskik olmasın”.

Bu lətifələrin bir xüsusiyyəti odur ki, onlar Lahıc dilində söylənir və elə lahıcların arasında daha çox dolaşır. Lətifənin söylənməsi ilk növbədə bir kommunikativ akt kimi qiymətləndirilsə də, unutmamaq olmaz ki, hər bir lətifənin mətni incə yumor hissi ilə “yoğrulmuş” və əksər vaxtlarda hazırcavablığın yekunu olmuş lakonik cümlələrdən ibarət olan bir mətnidir. Lahıc əhalisi həmişə ədəbiyyata həvəs göstərdiyindən burada Bəhlul Danəndə və Molla Nəsrəddinlə bağlı lətifələr daha çox söylənirdi, yerindən asılı olaraq həm Lahıc, həm də Azərbaycan dilində nəql edilirdi və maraqlısı da bu idi ki, lətifələrdən çıxan və indi də zərbi-məsəl kimi işlənən ifadələr, məsələn: “Sən çaldın”, “Dava yorğan davası imiş”, ya da ki Bəhlul Danəndə lətifələrinin birində söylənən “QoyunU qoyun, keçini keçi ayağından asarlar” fikirləri əsasən azərbaycanca deyilirdi. Məsələn, bu gün də yerli camaat arasında “Mən ora lüt getmişdim?” məsəli və bu məsəlin bağlı olduğu lətifə məşhurdur. Lətifə belədir: II dünya müharibəsindən sonra yerli əhalidən Qaradağ daş karxanasına xeyli adam səfərbər edilmişdi. Müqaviləyə görə işdən qaçan və vaxtından tez çıxıb gedən adam məsuliyyətə cəlb edilirdi. İşin ağır olduğunu görən Qulu Şeyda qaçıb Lahıca qayıdır. Onu məhkəməyə gətirirlər və hakim karxanadan niyə qaçdığını və qaçarkən də hökumətin paltarını da niyə apardığını soruşur: Qulu Şeyda məzəli bir cavabla: “Əvvəl mən pəhləvan deyiləm ki, daş oynadım. İkincisi də məgər mən ora lüt getmişdim ki, lüt də qayıdım”. Sonluğu zərb –məsələ çevrilmiş belə lətifələrin sayı kifayət qədər çoxdur. Bu məsəllər çəkilərkən adətən “Qulu Şeyda demişkən” ifadəsi dilə gətirilərdi. Qulu Şeydanın hər bir lətifəsində xalq müdrikliyi, sadə məntiq, incə yumor və bəzən kəskin satirik gülüş, şuxluq və xoş ovqat duyulur. Bu lətifələr müxtəlif şəxslərdən müxtəlif vaxtlarda toplansa da, onların ümumi ruhu saxlanılıb. Qulu Şeydanın lətifələri əvvəlcə İsmayilli rayon qəzetində (“Zəhmətkeş”) çap olunmuşdur.

Sonralar isə 2003-cü ildə iqtisadçı-alim Əkbər Kərimli tərəfindən Qulu Şeydanın yaxın dostu olmuş Lahıc qəsəbə sakini Musa İsgəndərovdan toplanmış və kitab şəklində nəşr edilmişdir .

Amma Lahıca ona bənzər bəmərə və hazır cavab adamlara tez-tez rast gəlinirdi. Kələ Əmülənin (lahıca “Böyük Əmi”) adı ilə bağlı bir neçə lətifə vardı. Bunların birində danışılır ki, dana kəsmək istəyən adamlar onu damda qalmış bıçağın yanına aparmaq fikrinə düşürlər, evin gəlini isə məsləhət görür ki, tərsinə etsinlər, yəni bıçağı dananın yanına gətirsinlər. Kələ Əmülə gəlinin ağılı bəyənir və onun ağıl qaçmasını deyər başını mismalamağı məsləhət bilir.

Ayrı-ayrı regionların lətifə qəhrəmanlarının görüşü də bəzən yeni bir lətifənin yaranmasına səbəb olurdu: lahıclı Beydulla kişi və şəkili gülüş ustası Lütfəli Abdullayevin qarşılaşması bir maraqlı əhvalata çevrildi. İsmayılıya gələn Lütfəli Beydulla kişi ilə görüşmək istəyir və elə uzaqdan onu görən kimi onun da alçaqboylu olduğunu və bir az da ona oxşadığını söyləyir. Bunu eşidən Beydulla kişi deyir: “Ola bilər, mərhum atam Şəkiyə tez-tez gedib –gələrdi”.

Regionda elə lətifələr də var ki, onların konkret qəhrəmanı yoxdur və bu sadəcə maraqlı situasiyada sadələşməyə ya da ki nədən insanların başına gələn əhvalatlardır. Belə lətifələrin birində qaçaqlara yolda rast gələn 3 lahıcdan bəhs olunur. Qaçaq əvvəlcə gizlənməmiş lahıclı tutub başını kəsirlər və qanın necə də qara olduğundan təəccüblənirlər. Qalan 2 yoldaşdan biri kolun arxasında qışqırır: “Bağala (lahıca “böyütkən” deməkdir) yeyib, ondandır”. Onu yaxaladıqda üçüncü lahıclı da gizləndiyi yerdən özünü saxlaya bilməyib: “Kül başına, gör heç mən dinirəm”, - “Heç mən dinirəm?” ifadəsi indi də xalq arasında məşhur məsələdir.

Lahıca maraqlı əhvalatları ilə yaddaşlarda qalmış adamlardan biri də Ələmdar kişi olub. Onunla bağlı lətifələrin birində danışılır ki, bir dəfə Ələmdar kişi yaylağa getməli olur, əvvəlcədən işini bərk tutur, əlindəki torbaya 2-3 daş parçası qoyur. Qoyun binələrinə yaxınlaşanda itlər onun üstünə cumurlar, Ələmdar kişi əlindəki torba ilə yaxınlaşan itin hansını vurursa, yerə yığılır. İt sahibinin yaxınlaşdığını görüb tez torbanın içindəki daşları kənara atır. Çoban itlərin yerə niyə yığılmasını və torbada nəyin olduğunu soruşduqda Ələmdar kişi belə cavab verir: “Mən bilirəm ki, torbada nə var, itlər bilir ki, onlara nə deyib?” İsmayılı rayonunda görkəmli ziyalıları ilə fərqlənən Lahıca klassik ədəbiyyatı bilən və mütləq edən adamlar çox idi. Təsədüfi deyil ki, lətifələrin biri məhz elə klassik şeir formasında olan nəticə ilə bitir. Həmin lətifədə Lahıclı məşhur milyonçusu Hacı Dadaşın 2 nəfərə pul verib mal almağa göndərməsi və həmin adamların da pulu qumara qoyub əliboş geri dönmələrindən söz açılır. Hacı Dadaş tapşırır ki, onlar evindəki zirzəmiyə salsınlar, pulu verməyincə oradan buraxmasınlar. 2-3 gün sonra ora baş çəkən Hacı həmin şəxslərin ona ünvanlayaraq dedikləri şeiri eşidir və onları bağışlayır:

Ey qaşı- kəman əbru,  
Çox çərxi fırlatma.  
Çoxları fırlatdı,  
Axırda cırıldıtdı.

Lahıclı lətifələrini dil-üslub xüsusiyyətlərindən söz açarkən ilk növbədə onu qeyd etmək lazımdır ki, bu lətifələr bilinçsizlik, yəni Azərbaycan və yerli lahıclı dillərinin paralel olaraq işləndiyi mühtdə yaranır və hər iki dildə söylənilirdi. Hansı dildə söylənməsindən asılı olmayaraq lətifəyə xas olan lakonizm, yığcamlıq, frazeoloji birləşmələrin çoxluğu, kinayələr, sətiraltı mənalar, eyhamlar, bədii təzadlar, istiarələr, bənzətmələr və s. bədii keyfiyyətləri bu lətifələrdə müşahidə etmək mümkündür. Söz eyhamı lətifənin əsas silahıdır desək yanlışdır. “Folklor teminləri ” kitabında alim Z.Noymana aid olan məqalədə bu barədə belə deyilir: “Lətifənin eyhamı nə qədər uğurlu olsa, onun təsiri bir o qədər də güclü olar”. Həm Qulu Şeyda, həm də digər lətifə qəhrəmanlarına nisbət verilən lətifələr söylənərkən onların hər birində əsas bir ifadə olur ki, onun da mayası eyham olur. Həmin eyhamlı ifadələrdəki sərrastlıq, fikir bitkinliyi, metonimiya və s. bütün Azərbaycan lətifələrinə xas olan cəhətlərdir.

Azərbaycan folkloru antologiyasının Şəkiyə həsr olunmuş birinci cildinin prof. Y.Qarayev tərəfindən yazılmış ön sözündə lətifənin olduqca dəqiq və dolğun elmi tərifini verilməklə həm də onun bədii keyfiyyətləri sadalanır: “Lətifə struktur-semantik tamlığına görə müstəqil “bədii minüatürdür”, epik təhkiyə yolu ilə söylənən nitq dialoqudur, tipologiyasına görə xalq epizmindən, genezisinə görə ritualdan, mifdən, xalq oyun, tamaşa, söyləmə, nəğmə örnəklərindən qaynaqlanır.”

Lahıclı lətifələrində dialoqlar elə qurulub ki, orada bir artıq söz belə tapmaq mümkün deyil. Bir lətifənin nümunəsində bunu görmək mümkündür:

Bir dəfə Qulu Şeydadan bir nəfər xahiş edir ki, oğluna göndərmək üçün 5-6 kilo yaxşı alma gətirsin. Qulu da almanı gətirir. Həmin şəxs almanın qiymətini soruşur:

-3 manata

-3 manata bahadır, ona eşşək üçün bir pud (16 kilo) arpa almaq olar.

-Onda get 1 pud arpa al və bağlama elə oğluna göndər .

Bədii vasitə kimi təzadə rast gəlinən bir lətifəyə baxsaq, görəcəyik ki, Qulu Şeydadan iki həkim – can və mal həkimləri arasında fərqi soruşanda belə cavab verir: “Fərqliniz ondadır ki, birinizi evə, o birinizi isə tövləyə dəvət edirlər”.

Yaxud Lahıca maraqlı söhbətləri ilə məşhur olan Nəcəfali Məhtab tənbel adam imiş. Günəşli günlərdə uzanıb yatar, yağışlı günlərdə deyərmiş ki, bu yağış da işləməyə imkan verməz.

Lahıç lətifələrinin əsas qəhrəmanı Qulu Şeydanın bəzi lətifələrində simvol, metonimiya və bənzətmələrdən də istifadə olunurdu. Məsələn, Lahıca ilk dəfə gələn avtomobildə gəzməyi ona təklif edəndə deyir: “Mənim Əzrayılın nənnisində işim yoxdur”. Bunu deməklə maşını Əzrayılın nənnisinə bənzədir. Şərqdə ictimai eyiblərə öz kəskin etirazı və həyat həqiqətlərinə aydın baxışı ilə məşhurlaşmış Bəhlul Danəndənin bişmiş xoruzu xəlifənin ailəsində bölməsi hadisəsindən bəhs edən lətifənin süjetinə yaxın olan bir Lahıç lətifəsinə (o da Qulu Şeyda ilə bağlıdır) diqqət yetirdikdə simvollarından istifadəyə şahid oluruq: iri bir qazı soyutma bişirən Məcid adlı bir lahıç Qulu Şeydadan xahiş edir ki, onu ailə üzvləri arasında bölüşdürsün. Qulu Şeyda bunu bacarıqla icra edir: başla boyunu Məcid kişiyyə, ayaqlarını oğullarına, qanadları qızlarına və quru qabırğanı arvadına verir. Bunları verə-verə yağlı ətli yerlərini özü yeyir. Ev sahibi bölgüdən narazı qaldıqda Qulu Şeyda belə deyir: “Ailənin başçısı sən olduğun üçün baş sənə, daim hərəkətdə olduqları üçün ayaqlar oğulların, ər evinə köçüb gedəcəklərinə görə qanadlar qızların, istədiyən vaxt döyüb atası evinə yola saldığına görə quru qəfəs də ki arvadındır”.

Lahıç lətifələri öz janr spesifikasını qorumaqla bərabər, həm də regionun həm sosial – iqtisadi, həm də milli-etnik xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Bu regional xüsusiyyətlərə aşağıdakıları aid etmək olardı:

- Azərbaycan regional lətifələrinin “lətifə landşaftı” adlanan yaranma arealları içərisində Lahıçın öz yeri vardır.

- Hər bir region ənənəvi qəhrəmanlarla bərabər öz lokal lətifə qəhrəmanlarına malik olur. Deməli, təkcə Azərbaycanda deyil, həm də bütün Şərqi lətifə qəhrəmanları sayılan Molla Nəsrəddin və Bəhlul Danəndə kimi müdrik hazırcavablarla bərabər, folklorumuzda yaxın keçmişdə bizimlə yanaşı yaşamış və artıq sağlığında məşhurlaşmış lətifə qəhrəmanları da vardır.

- Yerli lətifələrdə Azərbaycan lətifələri süjetlərinin bəzilərinin fərqli təkrarına rast gəlinir.

- Regional lətifələrdə lətifə janrına məxsus olan yığcamlıq, danışq dilinə yaxınlıq, yumor, satira, lakonizm, hazırcavablıq, müdriklik və s. xüsusiyyətlərə malik olur və yarandığı folklor mühitinin sosial-iqtisadi şərtlərinə söykənir.

- regionlarda elə maraqlı lətifələr yaranır ki, onların yayılması və məşhurlaşdırılmalıdır.

- Regional lətifələrin toplanması, öyrənilməsi və dəyərli nümunələrin populyarlaşdırılması həmin regiona diqqətin artırılmasına və Azərbaycanın folklor xəritəsinin daha tam və dəqiq çəkilməsinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərərdir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan folkloru antologiyası, XI kitab, (Şirvan folkloru), Bakı: 2005, s. 269-280
2. Azərbaycan folkloru antologiyası, (IV), Şəki folkloru, I cild, Bakı: Səda, 2002, 490 s.
3. Abbaslı İ. Ön söz / AFA, V kitab, Qarabağ folkloru, Bakı, 2000, s. 22-36
4. Abbaslı S. Azərbaycan lətifələrinin regional xüsusiyyətləri. Bakı: 2011
5. Fərzəliyev T. Azərbaycan xalq lətifələri, Bakı: Elm, 1971, 121 s.
6. Миллер В. Татские этюды, часть первая. Москва: 1905
7. Folklor terminləri. Bakı: 2010, 140 s.
8. Hacıyeva M. Lahıç nağıllı dünyam. Bakı: 2013, 224 s.
9. Hüseynova G. Lahıç tatlarının dili. Bakı: 2002, 198 s.
10. Qulu Şeyda lətifələri / tərtibçi Əkbər Kərimli. Bakı: 2003
11. Süleymanov M. Azərbaycan diyarı Lahıç. Bakı: 1994, 272 s.
12. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. Москва: 1997

- // [http://www.booksite.ru/fulltext/slo/var/cul/tur/rud/nev/rudnev\\_v/](http://www.booksite.ru/fulltext/slo/var/cul/tur/rud/nev/rudnev_v/)  
12. Чернышевский Н.Г. Возвышенное и комическое. Москва: 1978  
13. Чернышевский Н.Г. Избранные эстетические произведения. Москва: 1978, с. 256-302  
14. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Москва: 1976  
15. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. Москва: 1965  
16. Словарь русского языка / под ред. А.П.Евгеньевой. Москва: 1986  
17. Словарь литературоведческих терминов / составители А.И.Тимофеев. С.В.Тураев. Москва: 1974

Дадаш Алиев

### Место Лагичских анекдотов в азербайджанском региональном фольклоре

#### Резюме

В этой статье сначала вкратце изложены мысли о месте анекдота в мировом фольклоре, о его коммуникативной функции и причинах широкого распространения, далее дана традиционная классификация азербайджанских анекдотов с тематической и личностной принадлежности, в основной части отмечено, что анекдоты как и другие фольклорные жанры имеют региональные особенности. В продолжение изучены с тематической и текстологической сторон анекдоты Лагича, в которых основным героем является Гулу Шейда.

Aliyev Dadash

### The place of Lahij anecdotes in Azerbaijan regional folklore

#### Summary

This article first briefly jokes place in the folklore of the world, its causes and the communicative function of the distribution of a wide range of opinions expressed on the subject of jokes and folklore hero. Then in terms of the classification given. Jokes most genres of folklore, as well as the main part of the regional characteristics were recorded. The main protagonist in Lahij anecdotes Gulu Seyda, thematic and the textual context are investigated.

MİNAYƏ CƏFƏROVA  
ADPU, dissertant  
Azərbaycan

### BƏDİİ TƏRCÜMƏ VƏ ONUN MÜASİR DÖVRDƏ ROLU

**Açar sözlər:** *bədii tərcümə, tərcümə nəzəriyyəsi, yaradıcı proses, incəsənət, mütərcim, dil və mədəniyyət*

**Ключевые слова:** *художественный перевод, теория перевода, творческий процесс, искусство, переводчик, языка и культуры*

**Key words:** *literary translation, translation theory, the creative process, the art, translator, language and culture*

Yaradıcılıq – çətin, mürəkkəb bir prosesdir. İstər yazıçı, şair, istər bəstəkar, rəssam, heykəltaraş üçün bu eyni dərəcədə məsuliyyətli və ağırdır. Tərcümə sənəti də belədir. Amma bir və əsaslı fərqlə: yazıçı mövzu seçimində və onu hansı formada, necə işləmək baxımından sərbəstdir, lakin tərcüməçi yazılmış əsərin təsvir və ideya dairəsindən kənara çıxmaq şərti ilə

mətni dolğun çevirməyi bacarmalıdır. Deməli, tərcüməçi öz yaradıcı prosesində heç də tam sərbəst deyil.

Bəzən tədqiqatçılar tərcüməçini müəlliflə münasibətdə aşağı pilləyə qoyur.

Tərcüməçi və yazıçının yaradıcı prosesinin göstərilən tərəfləri təhlil olunduqca, digər bir fikri təsdiqləməyə bilmərik ki, nə qədər fərqlər olsa belə, tərcümə prosesinin özü də yaradıcı proses, yaradıcı sənətdir.

Bədii Tərcümə sənəti tərcümə tarixi və ənənələrinin obyekt kimi çox geniş, kütləvi, ümumbəşər əhəmiyyətli və ədəbi səciyyəli mədəni-tarixi bir hadisədir. Bədii tərcümə ümumən tərcümənin müstəsna rol oynayan xüsusi qolu olsa da, hər halda tərcümədir, bir dildən başqa dilə çevirmədir. Beləliklə də, ümumi tərcümə anlayışı meydana çıxır ki, hər cür tərcümə tərzini / şifahi və yazılı tərcümə, maşın tərcüməsi / və tərcümə növünü / elmi-texniki, publisistik, bədii tərcümə / əhatə etmiş olur. İlk dəfə tərcümə anlayışını tərcüməşünaslıq elminin kompleksli problemi kimi araşdırıb əsaslandırın şəxs 1974-cü ildə Bayram Tahirbəyov olmuşdur / Таирбеков, 1973 /.

Tərcümə nəzəriyyəçilərinin hamısı tərcümə terminin iki cür başa düşüldüyünü qeyd edirlər: tərcümə-proses və tərcümə-nəticə /mətn/. Güman etmək olardı ki,iki mətnin / orijinalın və tərcümə olunmuş mətnin/ tutuşdurulması, müqayisəli təhlili məsələlərinə həsr edilən tədqiqlərdə tərcümə-proses cəhətinin nəzərə alınması heç də qəbahət sayılmamalıdır.

Hər şeydən əvvəl tərcümə məfhumunun bir terminoloji anlayış kimi, yığcam da olsa, dolğun tərfi verilməlidir. Belə bir tərifə daha çox müvəffəq olan əsərlərin içərisində müasir tərcümə nəzəriyyəsindən geniş faydalanmış və tərcüməçiliyin bütün aspektlərini nəzərə almış alim A.D.Şveyserin “Tərcümə nəzəriyyəsi: statusu, problemləri, aspektləri” adlı /rus dilində/ kitabı/ M., “Hayka”, 1988/ xüsusi diqqətə layiqdir. Biz bu kitabın nəticəsində/ c. 205/ verilmiş tərfi təkrar etmək fikrində deyilik. Lakin A.D. Şveyserin ideyalarına əsasən tərcümə tərcüməçi vasitəçiliyi ilə mümkün olan dillərarası və mədəniyyətlərarası nitq ünsiyyətinin biristiqamətli, yəni, bərpasına qayıtmaz, ikifazlı prosesidir.

Tərcümənin tarixi məhz bədii ədəbiyyat və folklor nümunələrinin tərcümələri əsasında meydana çıxmışdır. O, geniş mübahisələrə səbəb olmuş, bədii dil kimi, ədəbi dildən fərqli /əlbəttə, tərcümə baxımından/ yer tutmuşdur. Bədii sözün estetik funksiyası, dilçiliklə yanaşı, ədəbiyyat nəzəriyyəsi, üslubiyyatı, estetika və s. Tarixi-filoloji elmlərlə əlaqəli tədqiq edilir. Bədii tərcümə problemləri də müqayisəli dilçilik, mətn dilçiliyi və başqa linqvistik sahələr, o cümlədən makrolinqvistik, dil əlaqələri və bilinçizm kimi sahələrlə məhdudlaşmır, çünki bütün bunlar bədii tərcümə sənətinin estetik-üslubi problemlər kompleksini əhatə etmir.

Gözəl tərcümə həm də əsər üzərinə tutulan təmiz aynaya bənzəyir. Tərcümə nə qədər aydın olarsa, əsər bir o qədər düzgün anlaşılacaq. Həmçinin, tərcümə təqlidə bənzəyir. Belə ki, mövcud olan materialın olduğu kimi təqdimi düzgün və aydın təqlid kimidir. Tərcümə vasitəsilə bizə mütərcimin yox, yazıçının fikir və ideyaları lazımdır.

Qeyd edək ki, tərcüməçi öz işinə məsuliyyətlə yanaşmalıdır. “Tərcümə incəsənətdir”.

Görkəmli tənqidçimiz M.Arif də Bədii tərcümə nədir? Sualına cavab verərkən onu ən əvvəl bədii yaradıcılıq adlandıraraq, obrazlı təfəkkürün mənbəyi hesab edir. O yazır: Deməli, tərcüməçi də bədii əsəri obrazlar vasitəsilə ifadə olunan ideya kimi verməlidir. Bədii tərcümənin çətinliyi də elə ondadır ki, vəhdətdə verməli, obrazlı təfəkkürünü yenidən canlandırmalı olur. Bu isə tərcüməçidən xüsusi bir bacarıq tələb edir” (109.351).

Mütərcim tərcümə prosesində bir çox tələblərə cavab verməyi bacarmalıdır. O, ən əvvəl, tərcümənin yaradıcılıqla və nəzəriyyə ilə fərqlərini düzgün müəyyənləşdirməlidir.

Bədii tərcümə ədəbi əlaqələrin qurulması, inkişafında, zənginləşməsində vacib rol oynayan proseslərdən biridir. Əgər ədəbi əlaqələr xalqlar, dövlətlər arasında qurulan körpüdürsə, onda bədii tərcümə bu körpünün ən möhkəm sütunudur. “Yaradıcılıq əlaqələrinin qarşısında həmişə bir məsələ durur: - digər mədəni dəyərlərlə mübadilə etmək. Bu prosesdə birinci yeri – bədii tərcümə tutur.”

Tərcümə yaradıcılığı onun vasitəsilə yaranan mübadilədə zənginləşən mədəni dəyərlər deməkdir. Bu həm də o deməkdir ki, hər yeniləşən dünyagörüşü tərcümə yaradıcılığının inkişafına öz təsirini göstərir, istiqamət verir.

Hər hansı bir müəllifin tərcümə olunan bədii əsəri yazıçının mənsub olduğu xalqın mədəni dəyərləri ilə yanaşı digər xalqların da milli dil xüsusiyyətləri ilə bizi tanış edir.



Azərbaycanda elmi və ədəbi əsərlər tərcüməsinin tarixi uzundur. Min illər əvvəl müxtəlif ölkələrdə (Yunanıstanda, İranda, Romada və s.) yaranmış folklor nümunələrinin, mifologiyanın və klassik əsərlərin ayrı-ayrı motivlərinin bizim xalq arasında yayılması, folklorumuzla və elmi, bədii fikrimizə sirayət etməsi, həmçinin bizim yaratdıqlarımızın onlara təsiri məhz bu qarşılıqlı mədəni əlaqənin nəticəsidir. Bu humanist işdə şifahi və yazılı tərcümələrin rolu böyükdür. Təbiidir ki, orta əsrlərdə və zəmanəmizə gəldikcə tərcümənin miqyası xeyli genişlənmiş, yaşadığımız günlərdə isə bizim ölkədə və bütün dünyada misilsiz miqyas almışdır.

Qeyd edək ki, tərcüməçi öz işinə məsuliyyətlə yanaşmalıdır. “Tərcümə incəsənətdir” – deyəndə elə bunu nəzərdə tutanlardan biri L. Qinzburq məsələyə münasibətini belə bildirdi: “Tərcümə birdən yetişmir. Ola bilər ki, illərlə mətn və tərcüməçinin qəlbi arasında heç bir kontakt yaranmasın” (257.16). Yazıçı prosesə, hadisələrə biganə yanaşaraq, əsər yazanda sönük alındığı kimi, tərcüməçi də ən əvvəl əsərin ruhunu duymalı, onu “özünükiləşdirməli” və sonra tərcümə etməlidir. “Tərcümə və yaradıcılıq əkiz proseslərdir” deyən Meksikalı alim Oktavio Pasda hər iki işə eyni yaradıcı ruhun lazım olduğunu təsdiqləyirdi. O. Pas tərcümə barədə danışarkən bunun çox sadə, lakin bitkin izahını belə verirdi: “Danışmağı öyrənmək- tərcümə etməyi öyrənmək deməkdir. Uşaq anasından bu və ya digər sözün mənasını soruşursa, bu yolla körpə ona məlum olmayan termini anladığı dildə ona izah etməyi xahiş edir. Xalqların tarixi sanki uşaq təcrübəsinin təkrarıdır. Ətraf aləmdən təcrid olunmuş hər hansı tayfa gec, ya tez yad xalqın dili ilə rastlaşmalı olur.

Görkəmli tənqidçimiz M.Arif də Bədii tərcümə nədir? Sualına cavab verərkən onu ən əvvəl bədii yaradıcılıq adlandıraraq, obrazlı təfəkkürün mənbəyi hesab edir. O yazır: Deməli, tərcüməçi də bədii əsəri obrazlar vasitəsilə ifadə olunan ideya kimi verməlidir. Bədii tərcümənin çətinliyi də elə ondadır ki, vəhdətdə verməli, obrazlı təfəkkürünü yenidən canlandırmalı olur. Bu isə tərcüməçidən xüsusi bir bacarıq tələb edir” (109.351).

Mütərcim tərcümə prosesində bir çox tələblərə cavab verməyi bacarmalıdır. O, ən əvvəl, tərcümənin yaradıcılıqla və nəzəriyyə ilə fərqi düzgün müəyyənləşdirməlidir.

Başqa dillərdən Azərbaycan dilinə tərcümə olunan və ədəbi əsərlərin sayı xeyli artdığı kimi, Azərbaycan yazıçı və alimlərinin əsərlərinin başqa dillərə tərcüməsi də genişlənmişdir.

Onu da qeyd etməyə dəyər ki, biz uzun müddət dünya ədəbiyyatını, xüsusən Avropa klassiklərini rus dilindən tərcümə edirik, indi isə ümumi mədəni yüksəlişimizi göstərən amillərdən biri də budur ki, Avropa və bir sıra başqa xalqların ən yaxşı elmi və ədəbi abidələrini orijinaldan tərcümə edən mütəxəssislərimiz yetişmişdir. Eyni zamanda rus dilini bütün incəlikləri ilə mənimsəmiş şairlər və nasirlər təbiiyə olunub. Bizim bir sıra əsərlərimiz onların tərcüməsi nəticəsində mətbuatda və nəşriyyatlarda çap olunaraq rus və ümumittifaq oxucusunun rəğbətini qazanmışdır. Elmi-ədəbi fikrimizi məşğul edən vacib məsələlərin biri də tərcümənin nəzəriyyəsidir.

İstər elmi, istərsə bədii tərcümənin müvəffəqiyyətli, təsirli, yüksək dərəcədə faydalı olması üçün əvvəldən düzgün yol tutmağın, düzgün nəzəri fikirlərə əsaslanmağın əhəmiyyəti böyükdür.

Bir qayda olaraq elmi əsərlərin tərcümə prinsipləri barədə söylənən fikir və mülahizələr ədəbi-bədii əsərlərə nisbətən daha aydın və konkret olur: burada məna dəqiqliyi, tərcümə olunan əsərdəki fikirlərin, anlayışların dürüst və aydın ifadəsi vacib şərtlərdəndir. Bu heç də o deyil ki, elmi əsərlərin tərcüməsində dil gözəlliyi, ifadə səlisliyi cəhətdən çətinliklər olmur. Olur və özü də tərcüməçidən böyük diqqət, səy, zəhmət tələb edən çətinliklər önə çıxır.

Bədii tərcümənin nəzəriyyəsi də özü kimi mürəkkəb hadisədir.

Əlbəttə, orijinalın dilini bilmək yaxşıdır, gözəl keyfiyyətdir. O zaman yaxşıdır və gözəldir ki, tərcümə edən həm orijinalın dilini bilir, həm də yaradıcıdır, bədii keyfiyyətlərə, obrazlı təfəkkürə malikdir.

Bədii əsərin tərcüməsi prosesində bir sıra incə, zərif, sirli hallara rast gəlinir. Elə obrazlı ifadələr, təşbehlər və idiomalar qarşıya çıxır ki, onların müstəqil tərcüməsi mümkün deyil. Belə hallarda həmin ifadə və idiomaların başqa dillərdə necə verildiyini də nəzərə alaraq, müqayisələr aparılmalıdır.

Başqa dildə bədii tərcümədən (yəni tərcümədən tərcümə edəndə), yaxud sətiri tərcümədən istifadə edəndə isə idiomalar, mürəkkəb psixoloji ifadələr kimi hallara rast gəldikdə mütləq orijinala müraciət etmək lazımdır.

Tərcümə məsələsində müqayisə mütləqdir. Bu mütləqlik özünü Azərbaycan ədəbiyyatında da göstərir. Məsələn: Azərbaycan ədəbiyyatında bir çox sənətkarların yaradıcılığında V.Şekspir dəsti-xəttini görə bilərik. Görkəmli şair Səməd Vurğun hesab edirdi ki, V.Şekspiri öyrənmədən yaxşı dramaturq olmaq qeyri-mümkündür.

Azərbaycanda praktik tərcümə qədim və zəngin ənənələrə malikdir. Klassik qərb dillərindən (yunan, roma, latın) tutmuş digər ədəbiyyatlar və ingilisdilli ədəbiyyatdan kifayət qədər tərcümələr mövcuddur. (Məsələn) Zəngin praktik ənənəyə malik Azərbaycan tərcüməşünaslığında son dövrlərdən başlayaraq nəzəri araşdırmalara maraq yetərinə çoxalmışdır. Son dövrlərdə bu istiqamətdə bir çox kitab, monoqrafiya, dissertasiyalar yazılmışdır. Bunlara tanınmış alimlərdən mərhum Əkbər Ağayev, İsmixan Rəhimov, Ənvər Rza, Aslan Aslanov, Bəxtiyar Vahabzadə, nisbətən orta nəslin nümayəndələrindən Zeydulla Ağayev, Şahin Xəlilli, Ülfət Bədəlbəyli və başqalarının elmi araşdırmalarını tədqiqatlarını göstərmək olar. Bu tədqiqatlarda tərcümə qarşısında duran məqsəd və vəzifələrdən söhbət açılır.

XX əsrin sonlarından başlayaraq tərcümə ilə bağlı əsərlər tərcüməolunma probleminə münasibəti xüsusilə gündəmə gətirmişdir. Məhz buna görə də tərcüməolunma problemi dünya və Avropa tərcüməşünaslığında özünə daha çox tərəfdarlar tapmaqdadır.

XX yüzilliyin sonuncu rübündən Azərbaycanda tərcümə məsələlərinə, o cümlədən ingilisdilli ədəbiyyatdan və Avropa dillərindən (ingilis, alman, fransız, italyan və s.) diqqət nəzərə çarpacaq dərəcədə artırılır.

Bədii tərcümə xüsusi sənət növü. Hər tərcümə mühitində tərcümənin müxtəlif funksiyaları var. Bu funksiyaları müəyyənləşdirib təhlil etmək tərcümə yaradıcılığının özəlliklərini meydana çıxarmağa imkan verir. Mədəniyyət, sənət və ədəbiyyatda baş verən hər nə varsa başqa dildə axtarıldıqda orijinala müraciət, tərcümə zamanı prinsiplərə söykənmə, daha səmərəli priyomlardan istifadə etmə tərcümənin daha müvəffəqiyyətli olmasına xidmət edir.

Məsələn: İngilisdilli ədəbiyyatdan Azərbaycan dilinə tərcümə zamanı mütərcim forma, məzmun, mətnin strukturunu, mətnin ritmini, mətnin seqmentasiyasını və s. kimi əlamətlərinin verilməsini daim diqqət mərkəzində saxlamalıdır.

Son dövrlərdə iki böyük mərhələnin XIX əsrin sonlarından- XX əsrin 50-ci illərinə qədər və 50-ci illərdən sonrakı dövrün ədəbi mənzərəsi araşdırılmış, Azərbaycan-ingilis ədəbi əlaqələrinin inkişaf istiqamətləri müqayisə və şərh edilərək təhlil olunmuş, həmçinin, inkişaf edən ədəbi əlaqələrin bədii hədudları ilk dəfə olaraq, ümumiləşdirilmiş və tədqiq edilmişdir.

Azərbaycanda ingiliscədən ilk bədii tərcümələr XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. Bu mərhələdə əsərlər əsasən transendental yolla, daha dəqiq desək, rus dili vsitəsilə dilimizə çevrilirdi.

XX əsrin 50-ci illərindən etibarən, Ənvər Rza, Qılıncxan Bayramlı, Sabir Mustafa, Zeydulla Ağayev, İsmət Rüstəmov, Şahin Xəlilli, Əhəd Muradxanlı və başqaları ingilis ədəbiyyatı nümunələrini yazıldığı dildən tərcümə etməyə başlayırlar və təbii ki, onların sayəsində Azərbaycan oxucusu Vilyam Şekspir, Corc Qordon Bayron, Aqata Kristi, Robert Berns, Ceyms Oldric, Redyard Kiplinq və s. kimi İngilis ədəbləri ilə orijinaldan tərcümə olunmaqla tanış olurlar. Bu da o deməkdir ki, oxucu əsərin təkə tərcümə olunmuş cümlələrini anlamır, onun ruhunu da duyur.

### **Ədəbiyyat:**

1. Bədii tərcümənin müasir problemləri haqqında. Azərbaycan, 1967, № 7.
2. Bədii tərcümə yaradıcılığıdır. Ədəbiyyat və incəsənət, 1967, 29 aprel.
3. Xəlilli Ş. Azərbaycan – ingilis ədəbi əlaqələri. Folklor materialları əsasında. B.: 2002.
4. Məmmədov C. Bədii tərcüməyə diqqət. Ədəbiyyat və incəsənət, 1966, 29 yanvar.
5. Гачечиладзе Г. Художественный перевод и литературные взаимосвязи. М.: Сов. писатель, 1980.
6. Гулузаде Я. Художественный перевод и литературные связи. Б., Мутарджим, 1999.

## Литературный перевод и ее роль в современном мире

### Резюме

Статья об истории изучения перевода произведений искусства стиля. Литературный перевод, литературные теории перевода насущные проблемы, перевод литературных и художественных требований к качеству перевода обеспечивает обзор роли на современном этапе.

Cafarova Minaya

## Literary translation and its role in modern times

### Summary

The article is about the history of the study of translation works of art style. The literary translation, literary translation theory pressing problems, translation of literary and artistic quality of the translation requirements provides an overview of the role of the modern stage.

AYXAL BAHADURLU  
BDU  
Azərbaycan

## “DƏLİ KÜR” ROMANINDA CAHANDAR AĞA OBRAZI

**Açar sözlər:** *Dəli Kür, mərdlik, Cahandar ağa, qeyrət, düşmənçilik*

**Ключевые слова:** *Дели Кюр, храбрость, Джахандар ага, честь, вражда*

**Key words:** *Dali Kur, valour, Cahandar agha, honour, enmity*

Azərbaycan nəsrinin inkişafında əvəzsiz rolu olan sənətkarlardan biri də İsmayıl Şixli olmuşdur. Ədəbi yaradıcılığa 1947-ci ildə "İnqilab və mədəniyyət" jurnalında çap etdirdiyi "Həkimin nağılı" hekayəsi ilə başlamışdır. Bundan sonra da dövrü mətbuatda müntəzəm çıxış etmişdir. Bu böyük sənətkarın zəngin və çoxşaxəli yaradıcılıq yolu həmişə milliliyi ilə seçilmişdir. Milli səciyyəsi ilə seçilən əsərlərindən biri də "Dəli Kür" romanıdır. İsa Hüseynovun əsərlə bağlı verdiyi müsahibələrdən birində deyilir: "Firuzə xanım şahiddir, hər fəslə oxuyurdu və biz müzakirə edirdik. Ondan sonrakı fəslə yazırdı. Bu əsərin yazılması 10 il çəkdi və o yazıçı kimi yetişdi". Üzərində çoxlu yaradıcılıq axtarırları aparılan bu romanda sənətkar sovet dövrünü, sovet ənənələrini deyil, milli ənənələri, milli həyat tərzini, milli əxlaq və davranış anlayışlarını ön plana çəkmişdir. Bu da əlbəttə milli mənəvi özünü təmsil edən demək idi. Məhz bu baxımdan "Dəli Kür" romanı əvəzsiz, misilsiz sənət əsəridir. Bəkir Nəbiyevin də dediyi kimi "Dəli Kür" romanını oxuyarkən onun müəllifini bir anlıq unudursan. Hadisələr səni öz qoynuna alıb aparır və əsərin nə zamansa sözbəsöz, cümləbəcümlə yazılıb hasilə yetdiyini fikirləşmərsən" (3,5).

Romanda yaradılan surətlər də milliliyi ilə seçilir. Cahandar ağa obrazı əsərin əsas qəhrəmanıdır və daxili ziddiyyətlər üzərində qurulmuş bir obrazdır. Romanda Cahandar ağa ilk növbədə daxili və xarici cizgilərinə görə, dünyabaxışı tərzinə görə seçilən obrazdır. Mərdlik, cəngavərlik, sözbütövlük, sözümdən dönməzlik baxımdan əsl azərbaycanlı kişisi kimi təsvir edilmişdir. Obraz istər ata kimi, istər ər kimi, istər qardaş kimi, istər başçılıq etdiyi elatda başçı kimi mükəmməl yaradılan obrazdır və sərt təsvir edilmişdir. Sərtlik, mərdlik, qeyrətliklik,

sözübütövlük kimi xüsusiyyətləri Cahandar ağanı oxucu gözündə daha da zirvəyə qaldırır. Şərəf, namus hisləri də Cahandar ağada çox güclü verilmişdir. Bütün bu xüsusiyyətlər obrazı daha inandırıcı etmişdir. Məhz bu xüsusiyyətlərə görə müəllif bu obrazı, bu surəti real həyatdan almış və bu qədər mükəmməl şəkildə təsvir etmişdir.

Ismayıl Şıxlının oğlu Elçin Şıxlı atasının yazmış olduğu bu əsərdən danışarkən Cahandar ağa obrazının müəllifin ata tərəfdən babası olduğunu söyləyir. “Cahandar ağa atamın ata tərəfdən babası idi. Atam təbii ki, onu görməmişdi. Ancaq eşitdikləri əsasında bu obrazı yaradıb. Amma başqa bir maraqlı fakt da var. Mənim ata babam bir sıra kəndlərdə müəllimlik edib. Son dəfə müəllimlik etdiyi yer Qazaxın Kosalar kəndi olub. Bibilərim orada yaşayıb. Babam beşinci sinfə qədər orada oxuyub. Bu kənddə Qara Nəbi adlı kişi varmış. Atam Cahandar ağanın xarici görünüşünü Qara Nəbini göz önünə gətirərək təsvir edib. Əsərdəki Cahandar ağanın obrazı atamın ana babasının taleyinə uyğundur. Atamın babası öz əcəli ilə ölüb”.

Cahandar ağa obrazı olduqca təbii boyalarla işlənmişdir. Əsərdə bu obrazın əsasən növbəti yaş dövrləri təsvir edilsə də bəzi məqamlarda müəllif onun cavanlıq, dəliqanlıq dövrlərindən bəhs etmişdir. Cavanlıq dövrünün təsviri verilərkən onun qəhrəmanlığı, at belində qəhrəmanlığı, toy mərasiminə gəlməsi verilir. Burada folklor ənənələrini də görmək mümkündür. Bildiyimiz kimi igidlərin at minməsi, cəngavərlikləri, qorxmazlıqları folklorla gedib çıxır. Cahandar ağanın da bu qəhrəmanlığı bizə “Kitabi Dədə Qorqud” boylarındakı el qəhrəmanlarımızı xatırladır. “Qabaqda göy buxara papaqlı kəhər atlı oğlan gəlirdi. At quş kimi süzür xəndəklərin üstündən yüngüllüklə atılırdı. Çərkəzi paltarlı bu oğlan atın yalına yataraq qamçını oynadırdı. Onun başlığı ağ göyərçin qanadı kimi havada çırpınırdı. Qərib oğlan nəməri göydə alıb atının boynuna doladı. Oğlan arxada qoyduğu cavanları gözləmədən atını birbaşa zurnaçıların qabağına sürdü. Kəhər şaxə qalxıb kişnədi. Dəfin ahənginə uyğun olaraq qabaq ayaqlarını yerə döydü. Oğlan birdən yəhərdə başı üstündə dayandı. At qaçıb camaata yaxınlaşanda kəhərin böyrünə yatan oğlan sıçrayıb ayaq üstə atın belinə qalxdı. Zurnaçıların bərabərinə çatanda atılıb yerə düşdü” (2, 38-39). Təsvir olunan bu səhnədə Cahandar ağanın at belində məharəti təbii boyalarla əks etdirilmişdir. Cahandar ağanın bu çevikliyi biz növbəti səhnələrdə də görürük. Həm Şamxalın Mələyin üstünə xəncər qaldırdığı zaman, həm düşmənçilik sürdüyü Allahyar ilə qarşılaşdığı zaman, həm də kazaklarla üz-üzə gəldiyi zaman bu çevikliyin, bu qorxmazlığın, mərdliyin şahidi oluruq.

Cahandar ağanın bu mərdliyinə bəzən qəzəb dolu baxışları əlavə olunur. Biz bu qəzəbi onun oğlu Şamxalla, düşmənçilik sürdüyü Allahyarla üz-üzə gəldiyi zaman görürük. İstər Şamxal, istərsə də Allahyar bu qəzəbli baxışların qarşısında dayanmağın dözülməz və mənasız olduğunu anlayırlar. Bu qəzəbli baxışlar Cahandar ağanın qarşısındakı insanın kim olmasından asılı olmayaraq psixoloji təsir edir. “Bir xeyli beləcə üz-üzə dayandılar. Cahandar ağa gördü ki, onun gözləri tərənəm. Kirpikləri oynamır. Bəbəkləri şüşə kimi soyuq və cansızdır. Ayaq üstə dursa da, çoxdan ölmüşdür”(1,343).

Məhz bu cür təsvirlər obrazın oxucu gözündə daha da zəhmli edir. Onun həm evdə, həm də ağası olduğu elatda özünü göstərir. Cahandar ağanın istər evdə, istər cəmiyyətdə bir sözü iki ola bilməzdi. O nə qədər mülayim, nə qədər mərd, nə qədər xeyirxah olsa da bir o qədər də sərtidir.

Romanda diqqəti çəkən məsələlərdən biri də Cahandar ağanın elmə, biliyə verdiyi dəyərdir. Hətta kiçik oğlu Əşrəfi Qori Müəllimlər seminariyasına oxumağa göndərir. Lakin Molla Sadıq və onun kimi köhnəlik tərəfdarları biliyin əleyhinədir. Uşaq toplamaq üçün Göytəpəyə gələn Aliksey Osipoviçi belə az qalırlar ki, kənddən qovsunlar. Bu zaman da Cahandar ağa kecir qabağa və bu qonağa daha çox hörmətsizlik edilməsinə izin vermir. Onu evinə dəvət edir. “Bu kəndə gələn qonaq mənim evimdə çörək kəsməmiş gedə bilməz”(2, 148). Qonağa olan hörmətini nümayiş etdirir. Bu səhnələrdə onun daha bir xüsusiyyətini görürük. Qonağa hörmət ta keçmiş zamandan xalqımızın malik olduğu ən gözəl xüsusiyyətlərdən biridir.

Cahandar ağanın bu müsbət xüsusiyyətləri ilə yanaşı bəzən yol verdiyi səhvlər də olurdu. Onun yol verdiyi bu səhvlər hadisələri gərginləşdirir. Hətta o səhvlərinin fərqi vardır. Bəzən öz-özlüyündə özünü qınayır, bəzən bütün olanlarda özünü günahlandırır. Cahandar ağa bu səhv hərəkətlərdən peşman olur. Lakin peşmanlıq heç bir şeyi geri qaytara bilmirdi. İlk səhvi Allahyarın arvadı olan Mələyi götürüb qaçması idi. Başa düşür ki, bununla özünə düşmən qazanır, oğlunun onun üzünə ağ olması, ondan uzaqlaşmağı məhz buna görədir. Allahyarı öldürdükdən sonra öz-özünü danlayır. Allahyarın əslində heç bir günahı yox idi. Onun arvadı

götürülüb qaçırılmışdı. O isə namusunu təmizləmək, düşmənindən qisasını almaq istəyirdi. Cahandar ağanın növbəti səhvi çox sevdiyi bacısı Şahnigarın canına qıymasına idi. Şahnigarın meyhanada olduğunu bildikdə oraya gedir və bacısını oradan çıxarır. Heç bir söz demədən güllə ilə onu vurur. Bu səhnələrdə əslində onun bacısını çox sevdiyini görürük. Lakin namus, qeyrət, təmiz ad Cahandar ağa üçün hər şeydən öndə gələn bir anlayış, məfhum idi. Bu hadisədən sonra camaat arasına necə çıxacağını düşünür. Bacısını öldürmə qərarını da məhz bu fikirdən sonra alır. Ancaq bu yolla bu bələdan baş qurtaracağını düşünür. Bundan başqa oğlu Şamxal gedib rəyyət qızı aldıqda əsəbləşir, bu məsələyə qarşı çıxır. Qoca gəmicisi ilə qohum olmağı özünə yaraşdırmır. Cahandar ağa camaat arasında nüfuzunu itirməkdən qorxur. Bacını meyhanadan çıxaranda da, oğlu gedib rəyyət qızı alanda da məhz bunu düşünür.

Qeyd etdiyimiz kimi şərəf, namus, qeyrət, ləyaqət Cahandar ağa üçün hər şeydir. Buna görə bəzən sərt addımlar atır. Bu sərt addımlardan biri də onun çox sevdiyi atı Qəmərini yal-quyruğunun kəsilmiş görəndə onu çox çətin olsa da, namusuna görə atın alnına qurşun sıxır. Bununla da namusunu təmizləyir. Hətta namus, qeyrəti üstün tutan bu obraz qızının belə canına qıymağa hazırdır. Lakin yuxuda bacısının dedikləri yadına düşür. Son anda özünə hakim olur.

Romanda diqqət çəkən məqamlardan biri də Cahandar ağanın ata kimi obrazıdır. Ata kimi xüsusiyyətləri Şamxalla olan səhnələrdə açılır. Oğlunu mərd, igid görmək istəyən ata Mələyin gəlməsindən sonra ona qarşı çıxdığını görəndə məyus olur. Onun bu hərəkəti ürəyincə olmur. Mələyi götürüb qaçarkən o Şamxalın bu işə bu qədər qarşı çıxacağını düşünməmişdi. Bu yanlış hərəkət atanı oğuldan ayırır. Şamxal atasının üzünə ağ olur. Şamxal atasına qarşı çıxsada bir oğul kimi ondan üz döndərmir. Atasının namusunu öz namusu bilir. Məhz elə son nəfəsdə də Şamxal atasını tapır. Cahandar ağa son nəfəsində oğlunu görüb sevinir. Özündən sonra oğlunun özünün davamçısı olduğunu anlayır. “Atın baldırı sınımışdı. Kişininsə hələ nəfəsi vardı. Dili söz tutmasada, ürəyindən keçənləri gözlərindən oxumaq olurdu. Şamxal atasının son anda, onu görəndə, əvvəlcə diksindiyini, sonra isə arxayınlıqla gülümsəməyə çalışdığını indi də unuda bilmir. Elə bil kişi demək istəyirdi ki, sən ki, bu ağır günəmdə məni axtarıb tapdın, bütün günahlarından keçirəm” (2, 397). Hətta romanda Şamxalın təsviri verilərkən onun da atası Cahandar ağa kimi igid mərd, qoçaq, qəhrəman kimi xüsusiyyətləri verilir.

Cahandar ağa qardaş kimi də diqqət çəkən obrazdır. Şahnigar dul qadın idi və onun Molla Sadiqın yalanına uyması qardaşının bacı qatilinə çevirir. İkinci dəfə yuxusunda isə Salatının günahsız olduğunu deyir. Məhz bu yuxu sayəsində qızını-Salatını öldürmür. Hadisələrdən xəbəri olmayan ata Həsən ağa sayəsində məsələni öyrənir.

Cahandar ağanın mərdliyi, sözübütövlüyü Allahyarla görüş səhnəsində bir daha təbii boyalarla təsvir edilir. Əsərdən də məlumdur ki, Allahyar Cahandar ağanın saxladığı maralı vurur, qızına güllə atır, ot tayalarına od vurur, sonra hiyləgərlik edib Molla Sadiq vasitəsilə Cahandar ağanın qızını qaçıraraq onun namusuna toxunmaq istəyir. Daha sonra isə atı Qəmərini yal-quyruğunu kəsir. Əsər boyu Cahandar ağada gördüyümüz mərdlik, igidlik kimi xüsusiyyətləri Allahyar obrazında görə bilmirik. Hətta onlar üz-üzə gəldiyi zaman Allahyar qorxur. Cahandar ağanın namərdlik edib onu arxadan vuracağını düşünür. Lakin namərdlik Cahandar ağaya yaraşmaz. Allahyarın qorxdığını görüb onu arxayın salır ki, onu namərdlik edib onu arxadan vurmaz. “Allahyar tərəddüd içində dayandı. Cahandar ağa hiss etdi ki, düşmən qorxur, geri dönməyə, ona arxasını çevirməyə cürəti çatmır. Cahandar ağa çaxmağı hərlədi. Tüfəngin dabanını açıb xəzinədəki güllələri boşaltdı və Allahyarın ayağının altına atdı. – Qorxma, arxadan vurmaram” (1, 342). Məhz bu tabloda baş qəhrəmanın unudulmaz mərdlik tablosudur. Allahyar bu dəfə də namərdlik edir. Ona mərdlik edənə atəş açır və onu çiyindən yaralayır.

Cahandar ağanın son anları da böyük ustalıqla təsvir edilmişdir. Kazaklarla üz-üzə gələn qəhrəman namərd gülləsinə tuş gəlməkdənsə özünü atı ilə birlikdə Kürə atılmağı daha üstün tutur. Dəli kür Cahandar ağanı, Cahandar ağa isə Dəli Kürü simvollaşdırır. Özünü Kürə ataraq namərd gülləsindən xilas olur. Dəli Kürü seyr etməkdən doymayan, onun gözəlliyindən doymayan, Dəli Kürdə sakitlik tapan Cahandar ağa sonda ona qovuşur.

Müəllif “Dəli Kür” romanından sonra da bu əsərdəki ideyanı davam etdirir. İsmayıl Şıxlının yaradıcılığının növbəti illərində yazılan nəsr əsərlərində də milli qürur, namus, igidlik, cəngavərlik əsasdır.

Hekayələrindən “Namərd gülləsi” hekayəsində ustalılıqla yaradılan Niftalı Koxa obrazı Cahandar ağa obrazı ilə səsləşir. Cahandar ağa kimi hekayənin qəhrəmanı olan Niftalı Koxa da mərd igid obraz kimi təsvir edilmişdir. Hər iki obrazı müqayisə etsək görürük ki, hər iki surət mərtədir və son nəfəslərində belə bu mərtlik özünü göstərir. Hər iki obraz səxavətlidir. Son nəfəsində hər iki obraz mərdcəsinə ölmək arzusundadır. Əgər Cahandar ağa özünü kazakların gülləsindən qorumaq üçün, namərd əlinə keçməmək üçün özünü Kürə atırsa, Niftalı koxa Kərəmdən onu vurmasını istəyir. Namərd əli ilə deyil, mərd gülləsi ilə ölməyi üstün tutur. “Qoy desinlər ki Niftalı koxanı Qaçaq Kərəm öldürüb... Kişini kişi öldürər, qardaş, gəda-güda yox”(1, 389).

Əsərin baş qəhrəmanı Cahandar ağa oxucunu ovsunlayan bir obrazdır. Obraz böyük ustalılıqla yaradılmışdır və bu roman Azərbaycan roman janrına böyük hədiyyədir. Bu mükəmməl obraz üçün, bu möhtəşəm sənət əsəri üçün həmkarları onu təbrik edirdi. Bu romanı oxuyan Mehdi Hüseyn İsmayıl Şıxlıya olan məktubunda yazırdı: “Əzizim İsmayıl! “Dəli Kür” əsərini dünən gecə oxuyub qurtardım. Düzünü deyim ki, mən səndən yaxşı əsər gözləyirdim, amma bu cür qüvvətli və təsirli bir əsər yazmağını gözləməyirdim. Əhsən, bərəkallah! Son on ildə bizim ədəbiyyatımızdan oxuduğum heç bir əsər məni bu cür sarsıtmamışdı”. “Dəli Kür” romanı mövzusu, süjet xətti, obrazlar aləmi ilə Azərbaycan ədəbiyyatında təkrrarsız bir sənət əsəridir.

### **Ədəbiyyat:**

- 1.İsmayıl Şıxlı. Seçilmiş əsərləri I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005
- 2.İsmayıl Şıxlı. Seçilmiş əsərləri II cild. Bakı: Şərq- Qərb, 2005
- 3.Bəkir Nəbiyev. “Təzə izlər sorağında” Bakı: Yazıçı, 1979.
- 4.Yaqub İsmayılov. “ İsmayıl Şıxlının həyatı, mühiti, sənəti” Bakı: Mətbuat evi, 1999.
- 6.hppt// lent.az
- 7.hppt//milli.az

**Айхал Бахадурлу**

### **Образ Джахандар ага в романе Дели Кюр**

#### **Резюме**

Одним из выдающихся писателей, имеющих незаменимую роль в развитие азербайджанской прозы был Исмайыл Шыхлы. В статье дан анализ главного героя романа Дели Кюр образа Джахандар ага. По мировоззрению он отличительный образ. Описан как настоящий азербайджанский мужчина с точки зрения храбрости, честности и содержания данным им слова.

**Bahadurlu Aykhal**

### **Cahandar Agha character in “ Dali Kur” novel**

#### **Summary**

Ismail Shixli was one of the artisans who had role in the process of developing Azerbaijan prose. In the article was given the main character of “Dali Kur” novel Cahandar Agha. According to the world outlook he is distinguished character. According to the honesty, valour, couragism he was described as real Azerbaijan man.

## İSA HÜSEYNOVUN “MƏŞHƏR” ROMANINDAKI TİTULLARIN LİNGVİSTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *İsa Hüseynov, antroponim, titul, rütbə, lingvistik xüsusiyyət*

**Ключевые слова:** *Иса Гусейнов, антропоним, титулы, ранг, стилистическую особенность*

**Key words:** *Isa Huseynov, anthropos, title, rank, linguistic features*

Azərbaycan dilində işlənən “titul” termini fransız mənşəli söz olub, “rütbə, fəxri ad” mənasını ifadə edir [1, 4, 347]. L.N.Qumilyov “Qədim türklər” kitabında qeyd edir ki, qədim türklər avropalılar kimi doğulduqları gündən ölənə kimi eyni ad daşıyırdılar. Türklərin adı həmişə onların cəmiyyətdəki mövqeyini əks etdirmişdir. Uşaqkən o, ləqəb, gənclikdə çin, qocalarkən isə titul daşıyırdı [2,21].

N.A.Baskakov titul və rütbələrin Şərqdə oğuzlarda, uyğurlarda və hətta qırğızlarda (b.e. VII-VIII əsr) mövcud olduğunu yazaraq, onları 6 əsas qrupa bölmüşdür:

1. Ali və inzibati hakimiyyət üzvlərinin titul və rütbələri – xan, vəzir, naib, divanbəyi, ərbab, rəis, ağa, kəndxuda, vəkil;

2. Saray ətrafı titul və rütbələr – mirşab, aşçıbaşı;

3. Ruhani titul və rütbələr – şeyxülislam, imam, molla, sufi, axund, mürid;

4. Hərbi titul və rütbələr – sərkərdar, topçubaşı, darğa, minbaşı, yüzbaşı;

5. Məhkəmə idarəsinin rütbələri – müfti, qazı;

6. Vergi idarəsinin rütbələri – mülkədar, bəy, xoca [3,63].

N.A.Baskakovun qeyd etdiyi titul və rütbələrdən başqa tarixən Azərbaycan dilində sultan, əmir, şah, mirzə, hacı, dərviş, qazi, əfəndi, kərbəlayi, padşah, xatın, şahzadə, xotkar, xacə, yasavul, xəlifə, peyğəmbər, seyid, paşa, xanım, məşədi və s. titul adlar da işlənmişdir. Bu titullar XX əsrin birinci rübünə qədərki dövrdə yaranmışdır. Belə ki, bu titulların bir qismi müasir dilimizdə müraciət formasında, hörmət mənasında (məsələn, xanım, bəy), bir qismi isə ləqəb kimi işlənib öz ilkin mənasını itirmişdir. Hal-hazırda ən çox ruhanilərin rütbələrini bildirən titul-adlar ilkin mənalərini qoruyub saxlamaqdadır.

Azərbaycanda xilafət dövrünə kimi yalnız türk dillərinə, VII əsrdən etibarən isə həm türk, həm ərəb, həm də fars dillərinə məxsus olan titullardan istifadə olunmağa başlanmışdır. XX əsrin əvvəllərinə kimi titullar cəmiyyətin hakim təbəqələrinə məxsus olmuşdur.

Ümumiyyətlə, Azərbaycan dilində titullar şəxs adlarının formalaşmasında fəal iştirak edir. Belə ki, bədii əsərlərdə şəxs adlarının titullarla birgə işlənməsi, ilk növbədə, dövrün tələbi olmuşdur, yəni müəyyən ictimai mühitdə antroponimlərin tərkibinin qanunauyğunluğuna əsaslanmışdır. Görkəmli sənətkarımız İsa Hüseynovun “Məşhər” romanında yaratdığı ad və tituldən ibarət olan antroponimlər şəxs və ya obraz haqqında daha geniş, daha ətraflı məlumat verməyə xidmət edir.

Görkəmli yazığımızın “Məşhər” romanında obrazların adı ilə birlikdə işlətdiyi titullar Azərbaycan dili və xalqı üçün xarakterikdir. Beləliklə, “Məşhər” əsərində mövcud olan titulları leksik-semantik xüsusiyyət və funksiyalarına görə aşağıdakı qruplara ayırmaq olar:

1. Ali hakimiyyət üzvlərinin adlarının titullarla birlikdə işlənməsi: Toxtamış xan, Çingiz xan, Hulakü xan, Qazan xan, Miranşah, Gövhərşah, Şirvanşah İbrahim və s.

2. Dini mahiyyət daşıyan titullar: Hacı Bayram, Hacı Firidun, Şeyx Əzəm, Şeyx Bərəkə, Şeyx Fəzlullah, Hacı Nəmətullah, Dərviş Həsən, Dərviş Asir və s.

3. Məhkəmə idarəsi ilə bağlı olan titullar: Qazi Bəyazid

Titulların mənşəyinə görə növləri barədə isə ilk dəfə tatar onomatoloqu Q.Sattarov fikir söyləmişdir. O, titulları mənşə baxımından üç qrupa bölmüşdür: 1) Türk dillərinə mənsub olan titullar; 2) fars dilindən alınan titullar; 3) ərəb dilindən alınan titullar.

İsa Hüseynovun “Məhşər” romanında işlənən titulları mənşəyinə görə aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1) Türk dillərinə aid titullar:

Xan – “kaan, kağan”dan yaranmışlar. “Xan” -“xaqan” sözünün qısaldılmış biçimidir [4, 188]. Bakıxanov “xan” titulumun monqol sözü olduğunu və fars dilinə monqol dilindən keçdiyini qeyd etmişdir [5, 136]. “İlk dəfə “xan” sözünə Orxon abidələrindən Tonyukuk kitabəsində rast gəlinmişdir. Göytürk, uyğur, xəzər, avar və b. dövlət başqanlarına “xaqan” (kağan) deyildiyi halda, bulqar dövlət başqanları daha çox “xan” (han) titulundan istifadə edirdi [6, 27]. Hətta Əbül Qazi xanın “Türkmən şəcərəsi” əsərində Amulca xan, Baku-Dib xan, Qur xan, Göy xan, Alınca xan, Moqol xan, Qara xan, Kır xan, Ur xan, Oğuz xan, Gün xan, Ay xan, Ulduz xan, Dağ xan, Dəniz xan, Çingiz xan və s. kimi xan adlarına təsadüf olunur [7, 178]. “Xan” titulumun “Drevnetürkskiy slovar”da “hökmdar, stol örtüyü” və s. mənalarda işləndiyi də qeyd edilir [8, 417].

Müxtəlif zamanlarda və müxtəlif ölkələrdə “xan” titulu funksiyasını dəyişmişdir. Belə ki, XVIII-XIX əsrlərdə Azərbaycanda “xan” titulumun funksiyası İranda işlənən “xan”a nisbətən daha yüksək olmuşdur. “İndi xanlıq ləqəbi ümumiləşibdir. Xüsusi ləqəb deyil ki...hər bir baqqalın, çaqqalın, hətta ələk-xəlbir toxuyanların, mütriflərin də xanlıq ləqəbi var. Bundan əlavə, indi “xan” sözünün “x” hərfi ilə başlanan xurma, xiyar, “xan”, xələt və başqa sözlər kimi heç bir məziyyəti və hörməti qalmamışdır” [9, 179].

“Xan” titulu Səlcuqilər və Azərbaycanda xanlıqlar dövründə ən yüksək funksiyada işlənmiş, lakin Səfəvilər dövründə isə şahdan sonra ikinci titul hesab edilmişdir.

Sənətkar “Məhşər” əsərində Qızıl Orda hakimi Toxtamış xan, Qazan xan, Hulakü xan, Çingiz xan kimi antroponimlərin tərkibində “xan” titulu ən yüksək funksiyada işlətmişdir.

2) Ərəb dilinə aid titullar:

Sənətkar əsərdə sultan titulu da müraciət etmişdir. Sultan - ərəb mənşəli titul olub, “hökmdar, padşah, hakim” mənasını ifadə edir [10, 299]. “Səltənət” sözü də “sultan” titulu ilə bağlı olub padşahlıq, hökmdarlıq, dövlət, hökumət mənasında işlənir.

İlk dəfə “sultan” titulundan Sultan Mahmud Qəznəvinin istifadə etməsi haqqında Nizamülmülk yazır: “Ondan əvvəl sultan adı yox idi. İslam zamanında özünü sultan adlandıran ilk şəxs Mahmud olmuşdur, ondan sonra dəb düşmüşdür...” [11, 61]. İsa Hüseynov romanda sultan titulu şəxs adıyla yanaşı işlətmişdir: Cəlairi hökmdarı Sultan Əhməd, Sultan Fərəc, Sultan Bəyazid.

Yazıçının əsərində təsadüf edilən *əmir* titulu ictimai səciyyəlidir. Əmir - ərəb mənşəli titul olub, “hökmdar, padşah” mənasını bildirir [12, 163]. Ərəb xilafəti dövründə əyalət hakimlərinə verilən tituldur. Belə ki, Teymur Çingizin nəslindən olmadığına görə “xan” titulu yiyələnmə bilməzdi. Buna görə də Teymurləng bu titul ilə bütün dünyada məşhurlaşdı. Səfəvilər dövründə isə “əmir” vəzifə funksiyasında işlənməmişdir. Səfəvilər dövründə Azərbaycan qızılbaş əyanlarına verilir. Dövlət işlərində əmirlər aşağıdakı vəzifələri tuturdular: saray əmirləri, qoşun əmirləri, sərhəd əmirləri və s [13, 58].

Əmirlər tutduğu vəzifədən asılı olaraq iki qrupa – böyük və kiçik əmirlərə bölünürlər. Əmirlik irsi xarakter daşıyırdı...Əmirlərə müxtəlif fəxri adlar verilir, yaxud onlar bəy, sultan və xan titullarına layiq görülərdilər [13, 59-60].

Beləliklə, yazıçı “Məhşər” romanında “əmir” titulu şəxs adı ilə birgə işlədir: Əmir Teymur, Əmir Qıymaz.

Hacı - ərəb mənşəli titul olub, “həcc” sözündəndir. Həccə getmək - Məkkəni ziyarət etməkdir. Məkkə müsəlmanların müqəddəs şəhəridir. Məhəmməd Peyğəmbər qədim ticarət mərkəzi olan Məkkədə doğulmuş, yaşamış və öz təbliğatını Məkkədə başlamışdır. Həcc mərasimi hər bir müsəlmanın başlıca vəzifələrindən biridir. Məkkəni ziyarət edən hər kəs “hacı” titulu qazanır.

Qazi - ərəb mənşəlidir, müsəlman dövlətçiliyində dini hakimdir. Qazilər istər din məsələləri barəsində, istərsə də ailə, miras məsələləri, qismən də cinayət hüquqi məsələləri barəsində qərarlar qəbul edir, müsəlmanların öz dini vəzifələrinə riayət etməsinə göz qoyur, bunun üçün Quranın və şəriətin göstərişlərini əsas tuturdular. Qazi vəzifəsi VII əsrdə yaranmış, XIX əsrdən başlayaraq isə müsəlman ölkələrində tədricən dünyəvi qanunvericilik tətbiq edilməyə və qazi məhkəmələri (şəriət məhkəmələri) ikinci dərəcəli rol oynamağa başladı [14, 39]



Seyyid - ərəb dilində olub, islam etiqadına görə Məhəmməd Peyğəmbərin nəslindən olan adamlara verilən fəxri tituldur. “Seyyidlər ərəb tayfası hesab olunurlar. Səfəvilərin zamanından başlayaraq Azərbaycana gəlmişlər. Seyidlər ərəblərin qüreyş qəbiləsindəndir” [15,55].

Şeyx - ərəbcə “şaxə” sözündən olub, “qocalmaq” anlamını bildirir. Tədqiqatçılar həmin sözün iki mənasını izah edir: 1) yeni və ən yeni dövrlərdə Ərəbistanda qəbilə başçısının adıdır; 2) iri, mötəbər din xadimlərinə, dini fənlərin bilicilərinə, sufi qardaşlarının başçılarına, öz möminliyi ilə məşhur olan adamlara hörmət əlaməti olaraq verilən addır [14,130].

Sənətkarın əsərdə işlətdiyi titullardan biri də *mövlanadır*. Mövlanə - ərəb mənşəli titul olub, “bizim ağamız” mənasını ifadə edir [10, 86]. İslamın ilk dövrlərində mədrəsə tələbələri öz müəllimlərinə “maulanə” (yəni “mənim ağam”) – deyə müraciət edərildilər. Tədrisən bütün alimlərə, dini xadimlərə də “mövlanə” deyilməyə başlandı. “Mövlanə” – maulana sözünün fonetik cəhətcə dəyişilmiş formasıdır.

“Məhşər” əsərində Mövlana Mahmud, Mövlana Tacəddin kimi nümunələrə rast gəlinir.

3) Fars dilinə aid titullar:

*Şah*-fars dilində “padşah” titulumun ixtisar olunmuş forması olub, nəinki təkcə İranda, hətta bir çox şərq ölkələrində də yayılmışdır.

Şah feodal dövlətinə rəhbərlik edir, müxtəlif regionlarda, padşah, sultan, vali, hakim, adlandırdı. Şah mühüm məsələlərin həlli üçün dövlət başçıları ilə məşvərət edir, sədr, vəzir, hakim və başqa məsul şəxslərin rəy və təkliflərinə qulaq asırdı. Ancaq, şübhəsiz, həlledici söz şahın olardı [13, 42].

“Məhşər” romanında “şah” titulumun ölkə adına əlavə edilərək yeni titul yaradılmasının şahidi oluruq: Şirvanşah İbrahim.

*Şahzadə*-Sənətkarın əsərində təsadüf edilən Şahzadə Xəlilullah antroponimində şahzadə titulu şəxsin mənşəyi ilə bağlıdır.

Şahzadə-fars mənşəli söz olub, “şah oğlu” deməkdir [10, 319]. Padşah nəslindən olan şəxslərin övladlarına verilən tituldur.

“Məhşər” romanında rast gəlinən titullardan biri də mirzədir. Bu titulun Şərq aləmində geniş yayılması Teymurləngin adı ilə bağlıdır. Belə ki, ərəb dilində “əmir” və fars dilində olan “zadə” sözlərinin birləşməsindən ibarət “əmirezadə” titulumun fonetik dəyişikliyə uğramasından yaranmışdır.

Bildiyimiz kimi, savadlı şəxslərə və yazı işi ilə məşğul olanlara da “mirzə” ləqəbi verilirdi. “Mirzə” titulumu və ləqəbini bir-birindən fərqləndirmək üçün ləqəblər əsl addan əvvəl, titullar isə əsl addan sonra işlənir. Sənətkar əsərdə “mirzə” titulumu Ömər adından sonra işlədir: Ömər Mirzə

Yazıçı romanda müraciət etdiyi dini titullardan biri də dərvişdir. Dərviş-fars mənşəli tituldur, sufi qardaşlıqları üzvlərinin ən geniş yayılmış adlarından biridir. Müsəlman dünyasında ilk iri qardaşlıqların yaranması XII əsrə aiddir, belə qardaşlıqlar müsəlman dünyasının müxtəlif yerlərində geniş yayılmışdır [14, 46]. S.L.Zelinskiyin izahlı lüğətində “dərviş” sözünün fars dilində iki komponentdən (dər – qarı, viş – uzanmış) ibarət olan mürəkkəb söz, “fəqir” sözünün isə “dərviş”in sinonimi [16, 20-69] olduğunu göstərmişdir.

İsa Hüseynov Dərviş Hacı, Dərviş Fəda, Dərviş Asir, Dərviş Həsən kimi antroponimləri “dərviş” titulu ilə yanaşı işlətməmişdir.

### Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (4 cildə). IV c., Bakı, 2006
2. Qumilyov I.N. Qədim türklər. Bakı: Gənclik, 1993
3. Баскаков Н.А. Титулы и звания в социальной структуре бывшего хивинского ханства, Советская тюркология, 1989, №1
4. Aydın Abi Aydın. Şəxs adları lüğəti. Bakı: Çıraq, 2002
5. А.К.Бакыханов. Сочинения, записки, письма. Баку, 1983
6. Donuk A. Eski türk devletlerinde idari askeri. Ünvan ve terimler. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
7. А.Н.Кононов. Родословная Туркмен. Сочинение Абул-л-Гази хана Хивинского Москва-Ленинград, 1958
8. Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука, 1969

9. Zeynalabdin Mərağayı. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı, 1982
10. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti (2 cildə). II c., Bakı, 2005
11. Əbu Əli Həsən ibn Əli Xacə Nizamülmülk. Siyasətnamə. Bakı, 1987
12. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti (2 cildə). I c., Bakı, 2005
13. Fərzəliyev Ş. Azərbaycan XV-XVI əsrlərdə. Bakı, 1983
14. İslam. Qısa məlumat kitabı, Bakı: Azərənəşr, 1985
15. Vəlili M.N. Azərbaycan (fiziki, coğrafi, etnoqrafik və iqtisadi öçerklər), Bakı: Azərənəşr, 1993
16. Зелинский С.Л. Объяснительный словарь татарских, грузинских, и армянских слов. Тифлис, 1889

**Айнура Багирова**

### **Стилистические особенности прозвищ в произведениях Иса Гусейнова “Мехшер”**

#### **Резюме**

В статье Иса Гусейнова в романе Мехшер обработанные издания были исследованы. Имя художника вместе со своими персонажами обработанные титулы являются общей для Азербайджанского языка и народа. Таким образом регистратор титулов нашей повседневной жизни искусственной литературы имеет высокое мастерство.

**Bagirova Aynura**

### **Linguistic features of titles in İsa Huseynov's novel "Mahshar"**

#### **Summary**

Titles used in İsa Huseynov's novel "Mahshar" are investigated in this article. The titles which are used by the writer together with the names are typical to Azerbaijan language and nation. So, the writer had brought the titles to belles – lettres from daily life of our nation very skillfully.

**AYTƏN HACIYEVƏ**  
**Azərbaycan Dillər Universiteti, dosent**  
**Azərbaycan**

### **XIX ƏSR QARABAĞ SƏNƏTKARLARININ LİRİKASINDA SUFİ-İRFANİ SİMVLİK**

**Açar sözlər:** *mistika, sevgi şeirləri, Qarabağ şeirləri, aşiq*

**Ключевые слова:** *мистика, любовные стихи, Карабахские поэты, возлюбленная*

**Key words:** *mystics, love poets, the poets of Garabag, lover*

Orta əsrlər Şərq ədəbi nümunələrinin zəngin poetik dilinə və bədii kamilliyinə əsaslı təsir göstərmiş sufizm cərəyanı XIX əsr Qarabağ sənətkarlarının yaradıcılığında da yan keçməmişdir. “IX əsrin əvvəllərindən asketik meyillər kimi meydana çıxan və Suriyadan Şərqə doğru yayılmağa başlayan” (8, 55-56) sufizm Rus şərqsünası Bertelsin qeyd etdiyi kimi, “daha çox poeziya ilə əlaqədar olmuş, dünya ədəbiyyatına ölməz sənət nümunələri bəxş etmişdir”. Sufizmi ümummüsəlman mədəniyyəti kontekstində nəzərdən keçirən tədqiqatçı-alim

S.Kirillinin “Saysız tərəfdar ordusu toplamış bu islami təriqətin tez-tez geniş müsəlman kütləsinin dini həyatının dominantı kimi çıxış etməsi” (6, 80) haqqındakı fikrinin doğruluğu XIX əsr Azərbaycan mədəniyyətinin ümumi vəziyyətinin hətta səthi təhlili zamanı sübuta yetir. Orta əsrlər Şərq poeziyasının dilini tədqiqatə cəlb edən N.Priqarina bu poetik əsərlərdə “iki müxtəlif mətnin mövcudluğundan” xəbər verir: “Biri ifadə vasitələrinə uyğun gələn poetik, digəri məzmunu təfsir edən sufi mətnidir” (13, 96). Eyni fikri XIX əsr Qarabağ sənətkarlarının yaradıcılığına da şamil etmək mümkündür. Sufi terminlər “Məclisi-üns”, “Məclisi-fəramuşan” üzvlərinin poetik örnəklərində də öz əksini tapmışdır ki, bu da əsasən onların yaşadığı dövr və mühitlə bağlı idi. Daha çox ictimai, siyasi mahiyyət kəsb edən XIX əsr sufizmi təsəvvüfün orta əsr mərhələsindən bir çox xüsusiyyətləri ilə seçilir. Sufi ədəbiyyatı nümayəndələrinin müəyyənləşdirdiyi konsepsiya (Allahda əriyib fənaya çatmaq üçün nəzərdə tutulan şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət kimi mərhələlər) Qarabağ sənətkarlarının yaradıcılığında tam şəkildə əks olunmamışdır. Belə ki, “Məclisi-üns”, “Məclisi-fəramuşan” üzvlərinin lirikasında sufizm realizmlə çuğlaşmış şəkildə özünü göstərir. Bu baxımdan sözügedən sənətkarların poetik örnəkləri ikili xarakter daşıyır: qarabağlı şairlər eyni simvol və rəmzlərdən həm real gözəli, gerçəkliyi, həm də öz irfani görüşlərini əks etdirmək üçün bəhrələnmişlər.

Sufiliyə görə, aşiq öz əslindən – Haqdan ayrıldığı üçün daim Ona qovuşmaq arzusundadır və bu zaman insanı məninədən arınaraq Yaradana qovuşmaq üçün sufünün özünü ekstaz vəziyyətinə gətirməsindən, müxtəlif ayinlərdən, rəqs və musiqidən istifadə olunur. C.Trininqemin qeyd etdiyi kimi, “ortodoks İslam rituallarında lazımi yer tutmamasına rəğmən, Quranın avazla oxunuşu və azan istisna olunmaqda, musiqi sufizmdə böyük rol oynamışdır” (14, 161). Əgər erkən dövrlərdə musiqi haqqa qovuşmağa aparıcı yolda vasitə idisə, A.Mets əl-Hücviriyə istinadən sonralar bəzi sufilər üçün rəqs ritualının sanki özünüməqsədə çevrildiyini qeyd edir (7, 234). Bununla belə, istər klassik ədəbiyyatın nümayəndələri, istərsə də onların sadıq ardıcılardan olan XIX əsr qarabağlı sənətkarların yaradıcılığında ayin musiqisindən söz açılması musiqinin sufizmdə aparıcı mövqeyini itirmədiyinə əyani sübutdur. Sədi Sani Qarabaği də

Rəqs qılım, nəğmə çal, kəndiri eşq üstəyəm,  
Qorxma yıxılmaz könül işrəldədir (9, 101).

beytində C.Rumi tərəfindən təşkil olunan rəqs ritualına işarə edir. Doğrudur, C.Rumidən öncə də dərvişlər bu ritualı icra etmişlər. Lakin türk mütəsəvvifi rəqsə əlavə musiqi alətləri artıraraq onu daha da təkmilləşdirmişdir. A.Şükürovun məlumatına əsasən, “səma” adlanan bu rəqs Şəms Təbrizinin itkisini simvolizə edirdi”. Bir çox mənbələrdə “tanura” (ərəb sözü olub “ətək” anlamını verir) kimi adlandırılan bu rəqs ritualına XIX əsr Qarabağ şairlərinin, o cümlədən S.Sani Qarabağının poetik örnəklərində kifayət qədər müraciət edilmişdir.

Əshabi-eşqi saqi kefinə məst qılma  
Ərbabi-rəqsə mütrüb çəngü rübab dutmuş (9, 121).

Və ya:

Mehrinlə Sədi zərrəvəş rəqs etmək, ay ruygünəş,  
Hüsnü kəmalındanmıdır, fəxrəndə falındanmıdır (9, 90).

Günəş ətrafında dövrə vurmağa müvafiq təsvir olunan bi ritualın icrası zamanı, yuxarıdakı beytdən də aydın olduğu kimi, səng, rübab, ney və s. kimi musiqi alətləri mühüm rol oynayır. Bu baxımdan aşağıdakı şeir nümunəsi xarakterikdir:

Dur məclisə gəl, səngü dəfə udilə saqi,  
Çək dudi-dili nəğməyi-Davudilə, saqi. (9,197)

Vəcd, həyəcan oyadan rəmz kimi verilən dəfin üzərindəki dəri mütləq həqiqətə, ona vurulan zərbələr isə ilahi çağırışa işarədir. Ədər dəf makrokosmun (ariflərin nəzərincə, o, kainatın təbəqələrinə işarədir – A.H.) simvoludursa, ney kiçik aləmin – insanın mahiyyətinə işarədir. lakin nümunələrdən də görüldüyü kimi, qarabağlı sənətkarların yaradıcılığında sözügedən musiqi alətləri öz əslindən ayrıldığı üçün ona qovuşmaq eşqilə fəryad edən nəsnələr kimi dəyərləndirilir. Asinin

Ruyinin qəmindən bənd-bənd atəş düşübdür canıma,  
Nal oldu cismim nalədən, ey bivəfa manəndi ney (2, 71)

və ya “Məclisi-fəramuşan”ın fəal üzvlərindən olan Molla Xəlil Şakinin:

Səri-kuyində ney tək naleyi ahindən əl çəkməz

Könül gər tiği-qəminlə müqəmmə bənd-bənd olsa (12, 276).  
örnəklərində ney öz əslindən – külldən ayrılmış insanı simvolizə edir. sufiliyə görə, neydən çıxan nəfəs Mütləq varlığın nurunun insanda təcəllisidir. Ariflərin fikrincə, insanın cismi ilahi ruha, nəfəsə ehtiyacda bulunan qurudulmuş qamışdan hazırlanmış neyi xatırladır. Bu nəfəs insana dəyən kimi, o, haqdan ayrıldığını anlayaraq fəryad edir. Yaradılışdan öncəki vəhdət halını arzulayan, məşuqla vahid vücud olmaları səbəbindən dolayı yenidən fənaya cəhd göstərən XIX əsr Qarabağ ədəbi mühitinin nümayəndələri də Yarın məhəlləsində neyt ək ah-nalə edərək onunla bütövləşmək təşnəsindədirlər. (Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, sözügedən obraz Füzulinin “Yeddi cam”, C.Ruminin “Məsnəviyə-mənəvi” əsərlərində də işlənmə tezliyi ilə seçilir).

Vəhdət anlayışına gəlinə, sufi istilahlərində mistik aşıqın sonuncu məqamda yetişdiyi vəhdət yaşantısını ifadə edən vətən anlamı da mühüm yer alır. “İnsan ruhunun xilqətdən öncə rahatlıq və ünsiyyət tapdığı ruhlar aləmi vətən sayıldığından” (5, 49) yarın vüsəlinə can atan aşıq İlahi dərğahın – vətənin həsrətindədir.

Vətən tutdun səri-kuyində yarın itləri içrə

Təfaxir qıl könül, kim bundan ali məqam olmaz (10, 121)

Ən ali məqam olan Yarın məhəlləsinə, başqa sözlə desək, vətənə qayıdış isə, Məxfinin qeyd etdiyi kimi, aşıqın canan yolunda canını fəda edib ruhunu onda əritməsilə mümkündür.

“İstər Qərb, istərsə də Şərq fəlsəfə tarixində subyekt ilə obyektin son nəticədə eyniləşməsi, Allahın insanda və ya təbiətdə təcəssüm etməsi ilə yanaşı, insanın özünü dərk etməklə ilahiləşə, tanrılaşa bilməsi ideyaları da mövcuddur” və fəlsəfə tarixində bu, panteizm adı ilə məlumdur (3, 62). Vəhdəti-vücud nəzəriyyəsinə görə, insanın ruhu qısa bir zaman kəsimində öz əslindən ayrıldığı üçün hicran ələmi ilə çırpınır və öz əslinə qovuşmağa tələş edir. Və bu səbəbdən vəhdətə aşıqdır. Şərq panteizmindəki hicrandan şikayət, vüsəl həsrəti, fənaya susamaq bundan doğur. Panteistlər maddi ələmi puç və fani, fənanı isə həyatı-cavidan hesab etdiklərindən onların son qayə və arzusu fəna-fillahdır. Sözügedən fəlsəfi əqidəni müdafiə edən XIX əsr Qarabağ sənətkarlarının yaradıcılığından da fəna-fillaha dair mülahizələrə çox təsadüf edilir:

Təcəlla eylədikdə hüsni-məşuq,

Vücudi-aşıqın-misgin fənədə (10, 105)

Qarabağ sənətkarlarının lirikasında yarının vüsəlinin həsrətilə eşq odunda yanıb qovrulan aşıq öz məşuqinə qovuşmasına əngəl olan rəqib obrazına da çox təsadüf edilir. Ümumiyyətlə, özündə bir çox anlamı ehtiva edən (bəzi mənbələrdə “ruhla harmoniyaya daxil olana qədər muxtariyyətini qoruyub saxlamağa çalışan fiziki bədən” (1, 269), bir çox tədqiqatçılara əsasənə “dünya və insani haqdan ayıran nəfəs” (5, 153) kimi səciyyələndirilir) sözügedən metafərik vahid məhəbbətin tərənnümünə həsr edilən klassik poeziyada geniş yer alır. Təsəvvüf ədəbiyyatında haqq aşıqı, ilahi mahiyyət, ona qovuşmaq uğrunda mübarizə anlayışlarında insanın Allahı dərk etməsinə əngəl olan, maddi istəklərin, bəşəri ehtirasların ifadəçisi olan əğyar obrazı “Şərq poeziyasında artıq daşlaşmış, müəyyən ədəbi forma almış poetik üçlük tərkibində verilir” (11, 14). Gül-tikan, bülbül-əğyar, məşuq və s. kimi poetik üçlükdən alleqorik şəkildə maddi ələmə bağlılığın təzahür formasıdır. Buna işarə edən Mirzə Həsən Yüzbaşov yazır:

Rəqibi yar ilə gördükcə nalə qılma, könül,

Bu rəsmidir ki, həmişə gül ilə xar yatıb (15, 23).

“Mütəsəvviflərə görə, insan xislətindəki yaxşılığa, gözəlliyə əks olan şeylər onu gizləyir, görünməyə qoymur, eyni zamanda onu mühafizə edərək yad gözlərdən qoruyur”. Bu baxımdan sözügedən poetik örnəkdə yar-gül, rəqib-xar oppozisiyasının işlədilməsi labüddür. Əbədi, görünməz, eyni zamanda hər yerdə mövcud olan vahid həyata qovuşmaq iddiasında olan aşıq dünyəvi gerçəklikdən ayrılmayınca, daha dəqiq desək, sonsuz əzab və məşəqqətlər yoluyla cismani məninəni öldürməyincə rəqib ona vətənə yetişməsinə əngəl olaraq zülm edir. bu münasibətlə Məxfi belə söyləyir:

Gəh rəqib kuyinə qoymaz, gəhi kuyindəki itlər,

Kimə dad əyləyim, axər o gədədan, bu gədədan (10, 27)

Yara qovuşmaqdan başqa heç bir təmənnası olmayan aşıq sevimli məhəbbəsini ondan savayı heç kəsin görməsini istəməyərək məşuqunu bütün övliyalara qısqanır. Bədən həbsindən qurtula bilməyən şair hələ canı o məhdudluqdan irəli gələn miskinliklərlə dolu olduğundan, öz cismani rəqib, Tanrısı ilə bütövləşmək istəyindən dolayı onun kuyinin ətrafında dolaşan aşıqları isə itlər adlandıraraq həm o, həm də bu gədəlardan tənğə gəldiyini söyləyir. İlahi ələmi öz ruhu

ilə dərk etməyə çalışan, bunun üçüncü bədən həbsindən çıxmağa çalışan “Məclisi-üns” üzvü digər şeirində isə belə deyir:

Gəl, Allahı sevər, ey can, tənimdən çıx bu gün dişrə,  
Mənim ilə yar arasında ki, yox səndən sora hasil (10, 133)

Məxfi digər mistik söz ustaları kimi özünə ruhi varlıq mövqeyindən baxaraq ilahi mənşəyinə, əslinə qovuşmaq təşnəsindədir, bunun üçüncü yeganə əngəl yad ünsür olan bədən-təndir.

Çıxdı can yüz həsrət ilə cismi-zarımdan mənim,  
Etməm səd heyf, yar ilə dəmi xoş ixtilah (10, 35)

Bu şeir nümunəsində isə şair canını fəda etməklə öz əslinə döndüyünü və halından çox məmnun olduğunu bəyan edir. belə ki, C.Ruminin sözlərilə desək, “nə qədər ki qul özünü tərک etməyib onda Onunla vəhdət mümkün deyil. Vəhdət yerdəyişmə deyil, o, ərimədir”.

“Öz eşqinin həqiqi bir məzmun sorağında olduğunu və üstünlüyünü ifadə etmək üçün” Şərqin tanınmış eşq fədəisi olan Məcnun obrazı XIX əsr qarabağlı şairlərin də diqqətini cəlb etmiş. “Məclisi-üns”, “Məclisi-fəramuşan” üzvləri də eşqlərinin məcazdan həqiqətə, zahirdən batinə yönəldiyini ifadə etmək üçün özlərini aşıqi-sadiq-Məcnun adlandırmışlar.

Eylədün, ey mahru, şeyda məni,  
Eşqdə Məcnun kimi rüsva məni (4, 32).

Bəzən isə aşıq eşq sirrinə vəqif olmaqda özünü Məcnundan da üstün hesab edir:

Mən kimi Məcnun vəfa rəsmində məşhur olmadı,  
Eşq əsrarın, ənzim, sorma hər divanədən (12, 53)

Şair

Dəşt heyvanı yığışmışlar sərəsər çevrəmə,  
Əqli yox naseh guman eylər məni adəm, genə (12, 192)

misalında isə maraqlı ədəbi priyomdan istifadə edərək çevrə sözü ilə bir tərəfdən özünü ətrafına heyvanları cəlb etmiş Məcnuna bənzətmişsə, digər tərəfdən vəhdəti-vücut fəlsəfəsinə işarə etmişdir. Çevrə dedikdə təkamülün son nöqtəsini nəzərdə tutan müəllif özünün ali zirvəyə yüksəldiyini söyləyir. Elə bir zirvə ki, “orada varlıqlar dövrəsi qapanır. Bu, elə bir dairəvi xəttə oxşayır ki, o, bir nöqtədən başlayıb çevrə çəkildikdən sonra yenə həmin nöqtəyə qayıdır...”

Qarabağlı sənətkarların yaradıcılığında məcnunla müqayisə edilə biləcək digər eşq fədəisi olan Adəmə dair poetik örnəklər də az deyildir. Bu dünyada eşq yolundakı məşəqqətləri Dar üs-Səlam (salamatlıq evi) olan cənnətdən üstün tutan Adəm behiştə tərک etməklə Allahdan uzaq düşməmiş, əksinə Ona daha da yaxınlaşmışdır, “çünki insanı Tanrıya yaxınlaşdırən yeganə qüvvə dərd, möhnət və bəladır”.

Behiştə tərک edib Adəm, tutub aram kuyində,  
Səri-kuyin qoyub əlhəqq, behiştə heç kəs getməz (10, 115)

S.Şıxıyevanın sözlərilə desək, “həqiqi aşıqləri cənnət maraqlandırmır, çünki cənnət haqqında yaradılan təsəvvürlərdə möminə... Allahın didarı vəd olunur, həqiqi aşıqi isə “didar deyil ilahi vüsəl maraqlandırır” (13, 5). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, M.Füzulinin “Hədiqətüs-Süəda” əsərində də Adəmin behiştə tərک etməsinə eyni anlam verilmişdir.

Beləliklə, XIX əsr Qarabağ sənətkarlarının poetik irsinin araşdırılması onların lirikasında ilahi eşqdən bəhs edən sufi-irfani simvolikanın üstünlük təşkil etdiyini söyləməyə əsas verir.

### Ədəbiyyat:

1. Abdullayeva M. Klassik poeziya: ezoterik xəzinə. B., 2009.
2. Asi A. Şeirləri. B., 2009.
3. Bünyadzadə K. Şərq və Qərb. İlahi vəhdətdən keçən özünüdərk.
4. Bülbül M.M. Əsərləri. B., 2008.
5. Göyüşov N. Təsəvvüf anamları və dərvişlik rəmzləri. B., 2001.
6. Кириллина С.А. Культурно-обрядовая практика суфийских братств Египта: Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
7. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966.
8. Qasımadə F. Qəm karvanı, yaxud zülmətdə nur. B., 1968.
9. Qarabaği S. Qəzəlləri. B., 2011.

10. Məxfi M. Qəzəllər. B., 2011.
11. Məmmədli N. Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində təsəvvüf və onun bədii ifadə sistemi. B., 2011.
12. Poetik məclislər. B., 1987.
13. Şıxıyeva S. İki cahan hikməti. Şəhriyar. 1999, yanvar 14-21.
14. Пригарина Н.И. Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
15. Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в Исламе. М., 1989.
16. Yüzbaşov M.H. Seçilmiş əsərləri. B., 2000.
17. [www.google.az](http://www.google.az) Təsəvvüf elmi.

**Айтен Гаджиева**

### **Суфийская символика в лирике Карабахских поэтов XIX века**

#### **Резюме**

В поэтических образах Карабахских поэтов девятнадцатого века суфийские идеи занимают важное место. Эти идеи, связаны с окружающей средой и периодом, в котором жили и творили поэты. Эти мастера слова в своем творчестве пользовались многочисленными суфийскими терминами.

**Ayten Gadjeva**

### **The sufi-mystical symbols in the lyrics of Garabag poets of XIX century**

#### **Summary**

The sufi poetic ideas occupies an important place in Garabag poets creativity of XIX century. It was the period in which they live and on the environment. The artists benefited from their creative enough sufi terms.

**AYNUR XƏLİLOVA**

**AMEA, Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu, fil.ü.f.dok.  
Azərbaycan**

### **FƏRMAN KƏRİMZADƏNİN YARADICILIĞINDA AŞIQ VƏ SAZ OBRAZLARININ İNİKASI**

**Açar sözlər:** Fərman Kərimzadə, “Xudafərin körpüsü”, “Qarlı aşırım”, roman, kontekst, assosiasiya, aşıq, dastan

**Ключевые слова:** Фарман Керимзаде, «Худаферинский мост», «Снежный перевал», роман, контекст, ассоциация, ашыг, дастан

**Key words:** Farman Karimzadeh, “Khudaferin bridge”, “The snowy pass”, a novel, context, association, ashyg, epos

Fərman Kərimzadə XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində özünəməxsus rolunu və mövqeyi olan istedadlı sənətkarlarımızdan biridir. Mövzu seçimi və bu mövzulara fərdi yanaşma tərzini F.Kərimzadə yaradıcılığını səciyyələndirən başlıca xüsusiyyətlərdəndir.

F.Kərimzadə yaradıcılığında diqqəti çəkən amillərdən biri də folklordan maraqlı şəkildə yararlanmadır. Bu baxımdan yazığının “Xudafərin körpüsü” və “Qarlı aşırım” əsərlərində aşıq və saz obrazlarının inikası maraqlıdır.

Saz “Xudafərin körpüsü” dilogiyasının hər iki hissəsində – həm “Xudafərin körpüsü”, həm

də “Çaldıran döyüşü” romanlarında, əsasən, lirik-psixoloji kontekstlə əlaqəli təqdim edilir. Sazın əsərə gətirilməsi vaxtilə Borçalı çökəyindən əsir götürülüb bazarda satılan qırx qızdan biri, indi isə artıq müəyyən yaşa çatmış, fikirdən, həsrətdən saçları ağarmış Səkinənin vasitəsilə həyata keçirilir.

Saz Yaradanın insana bəxş etdiyi ömrün bütün pisliklərdən xəbərsiz olan ən saf, ən təmiz dövründə – uşaqılıq illərində İsmayılın (Şah İsmayılın) balaca dünyasına daxil olur, onu öz sehrinə alaraq “Savalan dağı” və “durna qatarı” kimi düşüncəsinə assosiativ təsir göstərir və bu assosiasiya, eyni zamanda, obrazın – Səkinənin psixoloji vəziyyətinin açılmasında yardımçı olur: “Səkinə oturub cürə sazını basmışdı sinəsinə, çalırdı, nə çalırdı. Heç İsmayılın gəlməyindən xəbər tutmadı. Gözlərindən sel gedirdi. Bu yanıqlı hava elə bil o əsirliyə gələndə qırx qızı bir-birinə bağlayan paslı zəncirin cingiltisi, o qızların ah-naləsi idi, taledən şikayət eləyirdi. İsmayıl görürdü ki, Səkinə arvadın özündən-sözündən xəbəri yoxdur. Birdən-birə o, havanı dəyişdi. Elə bil qoşunlar löhrəm yerişlə keçib gedirlər. Səkinə arvad isə bu balaca sazla o yollara vurulan paslı kilidləri qırır, yolları açır. Zəncirdən qurtulan qırx qız da onunla bərabər qayıdır. Öz yurdlarına, gözəl Borçalı çökəyinə qayıdırlar. Hamı onları qarşılayır. Amma bu qırx qızın yerində qırx qarı dayanıb” (3, 73-74).

Saz və onda çalınan havacatlar dilogiyada Səkinənin, İsmayılın və ailəsinin (anasının və qardaşlarının) yaşantılarının, ruh halının, arzu və istəklərinin ifadəçisi kimi alınır. Eyni zamanda, İsmayılın yaşadıklarından fərqli düşüncə tərzinin, daxili aləminin, hissi-emosional vəziyyətinin təsvir-təqdimində, xarakterinin açılmasında başlıca vasitələrdən biri kimi çıxış edir. Daxili-psixoloji obraz isə bir-birindən fərqli havacatlar və onların doğurduğu fərqli assosiasiyalar vasitəsilə yaradılır. Bu baxımdan “Misri”nin İsmayılın düşüncəsində, ruhi-mənəvi aləmində yaratdığı assosiasiya maraqlıdır: “Elə bil qabaqda bir atlı çapırdı. Yuxarı qaldırıldığı qılncdan odlu şimşəklər çıxırdı. Günəşin zərrələri qılncın iti tiyəsində doğram-doğram olub hər zəri bir tərəfə uçurdu. Ağ at elə bil qanad açmışdı. Yox, heç bir qartal belə hündürdə, belə həvəslə, canıdildən, ildırım kimi uça bilməz. O, qarşısına çıxan qayaları da yıxardı. At üstündəki adam başını geri qaytardı. Sifəti gün kimi alışıb yandı. Onun dodaqlarından nəərə qopdu.

– Oğullarım, ürəkli olun, arxamca gəlin, açın bu yolları.

Amma atlı nə qədər çapırdısa onlardan uzaqlaşma bilmirdi. Çünki onların özləri də at belində idilər, irəli şığıyırdılar.

Qarşıdakı atlının yolu üstünə alova bürünmüş köz dağı çıxdı, Savalana oxşayırdı. Yolundan dönmədi, atı bu dağın üstünə sürdü. At dördnalla dağın başına qalxdı. Nallardan qucaq-qucaq çınqı tökülürdü. Köhlən bu alovda yanmırdı, onun rənginə boyanmışdı, al rəngə düşmüşdü. Ancaq sürəti azalırdı. O, birdən-birə qabaq ayaqlarını yerə vurub dayandı. Zirvəyə çatmışdı. Atlı əmud keçirdiyi qolunu qaldırıb əlini qaşlarının üstünə qoydu. Burdan hər yer görünürdü” (3, 118-119).

Bu qüdrətli havacat İsmayılın daxilindəki mübarizlik ruhuna güclü təsir göstərir, ona yenilməzlik və inam hissi aşılayır:

– Misrini eşitdiniz də?

– Eşitdik.

– Onunla dağı yıxmaq olar?

– Olar.

– Bu qalanı necə? – Onlar Sultanəliyə elə baxdılar ki, sanki hər şey qardaşından asılı idi. İmkan versə, “Misri” qalanın daşını daş üstə qoymazdı” (3, 119).

Səkinənin faciəvi taleyinin sonluğunu əks etdirən, lirik-psixoloji səpgidə işlənilmiş süjet parçasına sazın daxil edilməsilə boyalar sentimental çalarlarla qüvvətləndirilmiş, oxucunun qəlb və ruh aləminə güclü hissi-emosional təsir göstərmişdir. “Şah İsmayıl sazı dizlərinin üstünə qoydu. İşarə elədi ki, hamı çıxsın. Otaqda bir o qaldı, bir Bəhrüzə xatun, bir də ağ saçları balışın üstünə pambıq kimi yapışan, rəngi zəfərana dönən Səkinə. Onun gözləri yumuluydu, sifətində dərin ağrı və əzabın əksi vardı. Şah İsmayıl təzənəni simlərdə gəzdirdi. O, “Ruhani”ni çalmağa başladı. Amma gözləri Səkinənin sifətindəydi. Bir azdan sifətdəki əzab cizgiləri azaldı, o, güclə gözlərini açmağa çalışırdı.

“Saz onu dirildəcək, mütləq dirildəcək”.

Daha da canıdildən çalmağa başladı. Birdən simin biri qırıldı, səs dəyişdi. Səkinənin gözləri yumuldu və sifətindəki əzabı əvəz edən təbəssüm donub qaldı” (4, 277).

Orta əsr məhəbbət mövzusunda olan aşıq dastanlarımızda saz sadəcə bir musiqi aləti kimi deyil, dolayısı ilə aparıcı və istiqamətverici mövqedə olaraq, müqəddəslik statusunda dəyərləndirilir. Musiqi aləti ilə bağlı eyni sakral münasibət Dədə Qorqudla ilgili rəvayətlərdə də müşahidə olunur. Burada qopuzun ruhlar aləmi ilə bağlılığı və magik gücü qabarıq şəkildə əks olunur. Qeyd edək ki, “Kitabi Dədə Qorqud” eposunda da qopuz oğuzlar tərəfindən toxunulmaz sayılır. Bir qədər də dərinə getsək, musiqi aləti, ümumiyyətlə, musiqi əski türk mifik təfəkküründə müqəddəs hesab edilən əsas atributlardan biri olmuşdur. Rəvayətlərdə deyilir ki, əski şaman məhz davulda çaldığı musiqinin ecazlı səsi və bu səsin magiyası ilə ruhlar aləminə səyahət edərək yer aləminə, onun konkret sakinlərinə öz köməyini göstərmişdir. Şamanın, demək olar ki, heç bir qamlama prosesi, mərasim-ayini davulsuz ötürməyib. Romandan görüntüyə gətirilən epizodda da Şah İsmayıl musiqi alətindən, konkret desək, sazdan gerçək həyatla Səkinənin ruh aləmi arasında meditasiya yaratmaq üçün istifadə edərək onun ruhi-cismani varlığının bərqərarına çalışır və buna ani də olsa nail olur. Ümumiyyətlə, ibtidai düşüncədə də musiqi mediator kimi qəbul edilirdi. Konkret nümunədə isə, musiqi aləti mediativ obraz olmaqla yanaşı, həm də, Səkinənin ruhi-cismani varlığını simvolizə edir. Burada sazın simi rəmzi mənə daşıyaraq Səkinənin ömür yoluna işarədir. Sazın siminin qırılması ilə Səkinənin ömrü də qırılır, cismani varlıq kimi maddi aləmlə bağlılığı sona yetir, ruhu isə “Ruhani”nin sədaları kimi əbədiyyətə qovuşur.

Dilogiyada aşıq və saz obrazları ilə bağlı diqqəti çəkən digər məqam sözügedən tarixi dövrdə ozan-aşıqların Səfəvi-Qızılbaş qoşunundakı funksiyası ilə əlaqədardır. Bildiyimiz kimi, Səfəvi-Qızılbaş ordusunda xüsusi hərbi “nəqqarəxana” fəaliyyət göstərmişdir. Hərbi “nəqqarəxana”da kos, gərənay, təbil kimi musiqi alətləri ilə bərabər sazdan da istifadə olunmuş, ozan-aşıqlar da hərbi “nəqqarəxana”nın, belə demək mümkünsə, bir növ, solistlərindən olmuşlar. Onlar döyüşdən əvvəl at üstündə emosional tərzdə çalıb-oxuyaraq mübarizlik, ərənlilik keyfiyyətləri aşılamanı ifaları ilə qızılbaş döyüşçülərində coşqu, ruh yüksəkliyi və qələbə əzmi yaratmışlar. Bu baxımdan dilogiyada sözügedən tarixi dövrə uyğun olaraq aşıqların bu istiqamətdəki fəaliyyətini əks etdirən məqamlar maraqlıdır: “Döyüşdən qabaq söz aşıqların idi. Qopuzlarını, sazlarını sinələrinə sıxan aşıqlar qoşunun qabağında gəzişib oxuyurdular. Onlardan birinin səsi daha gur, zəngünlü idi. O varsaq igidləri qarşısında varsağı oxuyurdu...”

Aşıqlar da qazilər, müridlər kimi geyinmişdilər, onlara da aşıq yox, elə qazi deyirdilər. Çünki onların oxuyub qoşunu cəsa gətirməyi elə müridlik, qazilik idi. Bundan sonra onlar qopuzlarını çiynlərinə keçirib at belinə süvar olacaq, qılınclarını siyirəcəkdilər.

Cavan bir aşıq onu əvəz elədi. Bunun səsi əvvəlkindən də zil idi. O, bütün Qızılbaş qoşununun eşidəcəyi bir səslə zamanın sahibinin təzə şeirini oxumağa başladı:

Allah, Allah, deyin, qazilər!  
 Qazilər, deyin, şah mənəm!  
 Qarşı gəlin, səcdə qılın,  
 Qazilər, deyin, şah mənəm!  
 Uçmaqda tutu quşuyam,  
 Ağır ləşgər ər başıyam.  
 Mən sufilər yoldaşıyam,  
 Qazilər, deyin, şah mənəm!

Oynağa gedən atların belində oturan igidlər bir ağızdan qışqırdı:

-Qurban olduğum, sadağa olduğum, pirim, mürşidim, Şah Xətəim! – Bu nidanı iki dəfə təkrar edən güclü səsdən sonra aşığın xoş avazı yenidən eşidildi:

...Mənsur ilə darda idim,  
 Xəlil ilə narda idim.  
 Musa ilə Turda idim,  
 Qazilər, deyin, şah mənəm!

... zamanın sahibinin bu sözlərindən sonra hər bir qazi, hər bir mürid təkbaşına Fərrux Yasar qoşununa qalib gələcəyinə əmin idi. Yenə də nidalar ucaldı və bu nidalar Nağaraxanada eşidiləndə zurnaçılar da, nağara çalanlar da əllərini bir anlıq saxladılar. Aşıq şeirin arxasını oxudu:

...Xətəiyəm, ağı atlıyam,  
 Sözü şəkərdən dadlıyam.



Murtəza Əli zatlıyam,  
Qazilər, deyin, şah mənəm!” (3, 373-375).

F.Kərimzadə yaradıcılığında aşiq obrazının daha geniş əksi “Çaldıran döyüşü”ndə “Qurbani” dastanından intertekst şəklində istifadədə və haqq aşiqi statusuna malik yaradıcı ustad sənətkar Qurbani obrazının timsalında gerçəkləşmişdir. Burada sözügedən dastan mətnində yer alan və orta əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarında rast gəlinən motivlər, süjet elementləri və s. müqabilində, həmçinin rəvayət mətnlərindən və tarixi mənbələrdən bəhrələnməklə aşığın uyğun tarixi kontekstdə təqdimi müşahidə olunur. Qurbani buta almış və butası yolunda əzab-əziyyətlər çəkmiş aşiq, el sənətkarı, etnoqrafik mərasim iştirakçısı, Şah İsmayılın sarayında aşıqlar aşığı, döyüşçü-aşiq və s. kontekstlərdə təsvir-təqdim edilir. Qeyd edək ki, romanın Qurbani ilə bağlı olan hissəsində də aşıqların Səfəvi-Qızılbaş qoşunundakı fəaliyyəti məsələsinə toxunulmuşdur. Onu da diqqətə çatdırmaq ki, rəvayətlərdə mövcud olmasına baxmayaraq, “Qurbani” dastanında sözügedən sənətkarın bu istiqamətdəki fəaliyyəti və Şah sarayı ilə yaxın bağlılığı haqqında bilgiyə rast gəlinmir. Bildiyimiz kimi, aşıqlığın tarixi kontekstinə uyğun olaraq məhəbbət mövzusunda olan orta əsr Azərbaycan aşiq dastanlarında, adətən, qəhrəman-aşiq əvvəldən axıra kimi haqq aşiqi məzmununda verilir. “Çaldıran döyüşü”ndə isə F. Kərimzadə bir qədər fərqli yanaşma nümayiş etdirmiş, etnosun folklor yaddaşına haqq aşiqi statusu ilə daxil olmuş Qurbanini bir çox məqamlarda bu məzmunun ayıraraq real müstəvidə təqdim etmişdir. Burada sözügedən dastan mətnlərində aparıcı mövqedə olan və Şiəlik-Ələvilik görüşlərlə bağlı olan məqamlar o qədər də qabarıq müşahidə edilmir. F.Kərimzadə burada “Qurbani” dastanından yaradıcı şəkildə istifadə etmiş, onu ümumroman mətni ilə əlaqələndirməyə, eyni zamanda, dastan mətninin ümumi məzmununu da qorumağa çalışmışdır. Qeyd edək ki, “Çaldıran döyüşü” romanında ilk dəfə olaraq Qurbaninin bədii obrazı yaradılmışdır.

F.Kərimzadənin yaradıcılığında aşiq obrazının əks olunduğu əsərlərdən biri də “Qarlı aşırım” romanıdır. “Xudafərin körpüsü”ndən fərqli olaraq burada artıq tamam fərqli bir aşiq obrazı ilə qarşılaşırıq. Bu obraz aşıqlığın tarixi inkişaf mərhələlərinin orta əsrlərdəki semantik tutumunda deyil, sözügedən əsərdəki hadisələrin cərəyan etdiyi zamana uyumlu olaraq, XX yüzillikdəki konteksti çərçivəsində verilmişdir. “Aşiq Xudaqulu uzun, arıq, hulqumunun aşağı-yuxarı qalxıb-endiyi yüz addımlıqdan görünən bir adam idi...Xəstə idi. Öskürəyi buraxmaq bilmirdi. Sazını götürüb məclisə girəndə Ələsgərdən, Qurbanidən deyərdi. Özünün bir kəlmə sözü olmasa da yaxşı tanınmayan qoşmanı öz adına oxuyardı. Toyda, şadlıqda öskürəyi tutanda camaat əlini ondan üzürdü” (5, 118).

Xudaqulu kimliyindən asılı olmayaraq müxtəlif adamların məclislərində çalib-oxumaqla çörək pulu qazanır. O, hətta, “– Nə eləyim? Aşiq babayam, çörəyim sazdan, sözdən çıxır. Kim çörək versə, gərək onun da könlünü xoş eləyəm”, deyərək Abbasqulu bəyin qatili olan Qəmlonun düzəltdiyi məclisə də gedir. Qəmlə Xudaqulunu məclisə çağıranda sifariş etmişdi ki, “Misri” üstündə onun şəninə söz qoşub oxusun. Bir də dastan düzüb-qoşsun. Həmin dastanda onun Abbasqulu bəyi öldürməsi əhvalatı da olmalıdır. Xudaqulu məclisdə –

Koroğlunun var əlacı,  
Misirdən gəlir xəracı  
sözlərini dəyişib Qəmlonun sifarişinə uyğun şəkildə oxuyur:  
“ Qəmlonun var əlacı,  
Hər yerdən gəlir xəracı...

Səsi boğazını göynətdi. Oturdu, sazını yerə qoydu, əlini ağzına tutub öskürməyə başladı.

Qəmlə qışqırdı:

– Onu çölə çıxardın! Bizim aşığımıza bax da!... Ağzını təzə açıb...

İki nəfər onun qoluna girdi. Çölə sürüdülər. Saz yerdə qaldı. Kiminsə ayağına dəyib cingildədi” (5, 154). Bu süjet parçasında sazla bağlı məqam da diqqəti çəkir: “Adamların arasından kimsə sivişib keçdi. Nə səsini çıxartdı, nə kimliyini bürüzə verdi. Əlini uzadıb yerdəki sazı götürdü. Başı üzərinə qaldırıb Qəmləyə hücum çəkdi. Qəmlə onu gec gördü. Əlini tapançasına atdı. Üstünü alan adamı nə qədər əyri-üyrü görsə də tanıdı. Tapançasını qayımasına sancıdı. Əlini çəkəndə gurultu qopdu; sazın çanağı Qəmlonun qabağında doğranmış yemiş kimi dilim-dilim olmuşdu.

Kərbəlayi İsmayıl sazın əlində qalan qolu ilə sanki buradakıları şil-küt eləyəcəkdi.

– Nə olub, ağa?

Qəmlodan başqa heç kəs cürət edib söz deyə bilmədi.

– Ay nanəcib, bilmirsən məhərrəmlikdi, təziyədi?!

”Kişinin başına hava gəlib?” – Qəmlö buna ayrı mənə, özgə ad tapa bilmədi. Məhərrəmlik yayda olmuşdu...

– Şəhidlərimizə təziyəni belə saxlayırsan?

– İmam Hüseyni, İmam Həsəni deyirsən?

Kərbəlayi sazın qolunu buxarıya tulladı. O, qayıdıb təəccüblə baxan adamların arasında çıxanda sazın pərdələri od almışdı” (5, 154-155). Gördüyümüz kimi, burada saz artıq əvvəlki statusunu itirmişdir. Artıq o, epos və dastanlarımızda ifadə etdiyi məzmun-funksiyada deyildir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda oğuzlar tərəfindən müqəddəs və toxunulmaz hesab edilən qopuzun sələfi – saz burada Kərbəlayi İsmayıl tərəfindən laqeydcəsinə sındırılır. Sazın əvvəldə qeyd etdiyimiz tarixi məzmun-funksiyasından uzaqlaşmasında isə, təbii ki, əsas faktor zaman, insan, mühit və siyasi-ideoloji amillərdir. Burada aşığa, saza münasibəti həm də aşığın kimliyi və şəxsiyyəti formalaşdırır. Bu baxımdan Qəmlonun ayını öldürməsilə bağlı epizodda Qəmlonun söylədiyi “ Aşiq Xudaqulu burada olsa başını ona verərdik, bir-iki ağız oxuyardı” (5, 248) sözləri Qəmlonun mənfi xisləti ilə yanaşı, Xudaqulunun da mahiyyətini ortaya qoyur.

Gördüyümüz kimi, F.Kərimzadənin yaradıcılığında aşiq və saz obrazlarına müxtəlif aspektlərdən yanaşılmışdır. Fərqli tarixi dövr və hadisələri əks etdirən bu əsərlərdə aşiq və saz obrazları da, əsasən, sözügedən dövrlərdə malik olduqları kontekstə uyğun şəkildə təsvir-təqdim edilmişdir. Burada epos və dastanlardan yaradıcı şəkildə bəhrələnmə, bir sıra hallarda müəllifin fərqli yanaşma tərzini də maraqlı məqam kimi diqqəti çəkir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan dastanları. 5 cildə, I cild (toplayıb tərtib edənlər Əhliman Axundov, Məmməd Hüseyn Təhmasib). Bakı, Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1965, 380 s.
2. Kazımov Qəzənfər. Sənət düşüncələri. Bakı, Azərbaycan Dövlət Kitab Palatası, 1997, 576 s.
3. Kərimzadə Fərman. Seçilmiş əsərləri. 5 cildə, I cild. Xudafərin körpüsü. Bakı, Ağrıdağ, 2002, 390 s.
4. Kərimzadə Fərman. Seçilmiş əsərləri. 5 cildə, II cild. Çaldıran döyüşü. Bakı, Ağrıdağ, 2003, 328 s.
5. Kərimzadə Fərman. Seçilmiş əsərləri. 5 cildə, III cild. Qarlı aşırım. Bakı, Ağrıdağ, 2004, 368 s.

**Айнур Халилова**

### **Образы ашыга и саза в творчестве Фармана Керимзаде**

#### **Резюме**

Фарман Керимзаде является видным представителем азербайджанской литературы XX века. Выбор темы и своеобразное отношение к ней могут считаться основными отличительными свойствами его творчества. Умение оригинально пользоваться образцами фольклора также составляют неотъемлемую часть его произведений. С этой точки зрения вызывает интерес отображение образов ашыга и саза в дилогии «Худаферинский мост» и романе «Снежный перевал» писателя. В этих произведениях, охватывающих разные эпохи и события, образы ашыга и саза, в основном, представлены в форме, соответствующей историческому контексту. Здесь привлекают внимание также моменты, связанные с заимствованием автором мотивов народных дастанов, и в отдельных случаях, его неоднородным отношением к ним.

## The reflection of ashug and saz images in Farman Karimzadeh's creativity

### Summary

Farman Karimzadeh is an outstanding representative of the XX century Azerbaijan literature. Topic selection and special approach to this issue is the main feature characterizing Farman Karimzadeh's creativity. One of the striking factors in his creativity is the interesting way of use of the folklore. In this regard, reflection of ashug and saz images in writer's two part book "Khudaferin bridge" and his novel "The snowy pass" rouses interest. In these works reflecting different historical periods and events ashug and saz images mainly have been presented in line with the historical context of the time. Here is benefiting from our eposes and in some cases the author's different approach also draws attention.

ARZU MÜRSƏLLİ  
BDU  
Azərbaycan

## ÇİNGİZ HÜSEYNOVUN "FƏTƏLİ FƏTHİ" ROMANINDA TARİXİ ŞƏXSİYYƏT VƏ BƏDİİ OBRAZ PROBLEMI

**Açar sözlər:** "Fətəli fəthi", tarixi roman, XIX əsr, Mirzə Fətəli Axundov

**Ключевые слова:** "Фатальный Фатали", исторический роман, XIX век, Мирза Фатали Ахундов

**Key words:** "Fatali fathi", historical novel, XIX century, Mirza Fatali Akhundov

Azərbaycan romanına yeni üslub, yeni nəfəs gətirən nasir, ədəbiyyatşünas, tənqidçi Çingiz Hüseynov "Məhəmməd, Məmməd, Məmiş" (Магомед, Мамед, Мамиш), "FətəliFəthi" (Фатальный Фатали), "Ailə gizlinləri" (Семейные тайны), "DoktorN" (Доктор N), "Tamaşalı oyunlar" (ДиректорияIgra), "Meras" (Мерадж) kimi dünyanın bir sıra dillərinə tərcümə olunmuş dəyərli sənət örnəklərinin müəllifidir. Əsərlərini iki dildə-rusvə azərbaycan dillərində qələmə alan yazıçı həmçinin bədii tərcümə fəaliyyəti ilə də ciddi şəkildə məşğul olmuşdur.

Çingiz Hüseynovun yaradıcılığında mühüm yer tutan "Fətəli fəthi" romanı Mirzə Fətəli Axundovun doğumundan ölümünədək, hətta daha geniş bir tarixi dövrü özündə ehtiva edir. Ə. Haqverdiyev "Xəyalat", M. Rəfil "Səbuhi", Ə. Məmmədخانlı "Adımız və taleyimiz" adlı əsərlərini Mirzə Fətəli Axundova həsr etmişlər. Lakin Çingiz Hüseynov əsərdə qəhrəmanın həyatı, yaradıcılığı, ictimai-siyasi fəaliyyətini qələmə almaqla yanaşı, onun gərgin tarixi şəraitdə ictimai ideal uğrunda mübarizəsini də əks etdirmişdir.

"Fətəli fəthi" romanı eyni zamanda XIX əsrin mürəkkəb rus-qafqaz münasibətlərinə aydınlıq gətirir, Türkiyədə, Zaqafqaziyada və İranda cərəyan edən hadisələri işıqlandırır. Əsərdə çarizmin Qafqazda apardığı müstəmləkə siyasəti, Şamilin milli azadlıq hərəkatı, qafqaz müharibələri və istibdad şəraitində Mirzə Fətəli Axundov kimi şəxsiyyətin formalaşması təsvir olunur. Romanın qısa variantı 1981-ci ildə "Politizdat" nəşriyyatında görkəmli inqilabçılar seriyasından "Labüdlük" adı ilə buraxılıb [4]. Yaşar Qarayev "Labüdlük" əsərini povest-tədqiqat, povest-düşüncə adlandırır.

"Labüdlük" və "Fətəli fəthi" bir-birindən yalnız həcminə görə fərqlənmir. Eyni zamanda epizodlarına, ifadə tərzinə, adının daşdığı mənaya və poetic sisteminə görə fərqlənir [7]. V. Yusifli povestın çatışmayan cəhəti kimi "Mirzə Fətəli Axundovun məhzailə- məişət həyatı lazımı canlılıq və təfsilatla təsvir olunmamışdır" fikrini ifadə edir [3]. Lakin nəzərə alsaq ki, bu povest gələcəkdə çap olunacaq romanın kiçildilmiş modelidir, bu fikri tənqidi qeyd kimi tam olaraq doğru hesab edə bilmərik. Digər tərəfdən Çingiz Hüseynovun məqsədi sadəcə tarixi-bioqrafik roman və ya povest yazmaq olmamışdır. Bu səbəbdən Mirzə Fətəli Axundovun ictimai-siyasi

fəaliyyəti, mənəvi mübarizəsi, xalqın taleyində oynadığı rol daha qabarıq şəkildə diqqətə çatdırılmışdır.

“Fətəli fəthi” romanı ilk dəfə rus dilində 1983-cü ildə, sonralar müəllif tərəfindən azərbaycan dilində yenidən qələmə alınmış və 1986-cı ildə nəşr olunmuşdur. İki dildə yazılmış bu əsərlər arasında ilk növbədə həcm fərqi nəzərə çarpır. Azərbaycan dilində olan variant daha genişdir.

Fransada oxucularla görüş zamanı yazıçıya ünvanlanan “Fətəli fəthi”nin “iki orijinalı” arasındakı fərqlərlə bağlı sualı Çingiz Hüseynov belə cavablandırmışdır: “Təsəvvür edin, mənim iki arvadım var, rus və azərbaycanlı və hər biri oğul dünyaya gətirib, onlar mənim uşaqlarımdır, lakin fərqlidirlər. Romanlarım da belədir: hər ikisi mənimdir, lakin öz aralarında fərqlidirlər.

“Fətəli fəthi”nin rus dilindəki və sonralar azərbaycanca yaradılan yeni orijinalı arasındakı fərqi müəyyənləşdirməyə çalışarkən başa düşdüm ki, heç bir adekvatlıqdan söhbət gedə bilməz, Vasili Jukovskinin təbirincə desəm, mən orijinalın qulu deyiləm, hər iki halda mətn mənimkidir, əgər mən kor-koranə şəkildə rusca orijinalı izləsəm, mənim əsərim “orijinal” kimi yox, ruscadan “tərcümə” kimi başa düşüləcək. Azərbaycanlı yazıçı kimi mən buna yol verə bilməzdim”[9, 493]

Müxtəlif dillərdə yazılmasına baxmayaraq “Fətəli fəthi” romanı eyni ideyanı ifadə edir, XIX əsr Azərbaycan eləcə də, Qafqaz tarixinin qaranlıq səhifələrini işıqlandırır.

Çingiz Hüseynov romanın yazılmasının iki səbəbini qeyd edir-biri obyektiv, biri subyektiv. “Obyektiv səbəb, böyük Vətən müharibəsindən sonra SSRİ-də müşahidə olunan ideologiyanın xatirinə tarixin təhrif edilməsinə, saxtalaşdırılmasına etirazımı bildirmək idi; müstəmləkəçilik, siyasətinə qarşı xalqların bütün milli azadlıq müharibələri, cərəyanları, o cümlədən Şeyx Şamil hərəkəti mürtəce elan olunmuşdu, tarixi həqiqətlər təhrif olunur, kənar torpaqlarda yaşayan xalqların, o cümlədən Azərbaycanın “Rusiyanın tərkibinə könüllü daxil olması” bayram kimi qeyd edilirdi... O zaman mən qərara aldım ki, mövcud materiallar əsasında Qafqaz-Rusiya bağlılığının könüllü birlik deyil, Lermontovun yazdığı kimi “qanlı tabeçilik” olduğunu göstərim”[2]. Bütün bu tarixi həqiqətlərə aydınlıq gətirmək məqsədi ilə müəllif Bakı, Tiflis, Şimali Qafqazda arxivlərdə işləyib. “Fətəli fəthi” romanını qələmə alarkən Türkiyədə, İraqda olmuş, B.Marlini, Lermontov, Şamil, X. Usmiyev haqqında 10 il müddətində topladığı zəngin məlumatı cəmi 6 aya işləyib hazırlamışdır. Çingiz Hüseynov bu romanla XIX əsr Azərbaycan tarixini sətirbəsətir sənədlərdə izləmişdir.

“Subyektiv səbəb isə odur ki, mən ayrıca dərk etməyə başladım ki, Axundov sanki mənim həyatımı yaşayıb; O da, mən də imperiya dövlətinə xidmət etmişik, onun da, mənim də, necə deyərlər, mundir altında azadlığa təşnə ürəklərimiz döyünüb, o da mənim kimi qələmi vasitəsi ilə zorakılığa, köləliyə, insanın alçaldılmasına, yalan və böhtanlara, nadanlığa qarşı çıxmışdır”[5].

Romanın əvvəlində, müəllif oxucuya müraciətlə qeyd edir ki, Mirzə Fətəli Axundovun düşüncələri ilə düşünüb, onun gözü ilə aləmə nəzər salmış, keçən əsri başdan-başa dolanmışdır. “Xəyallar məni uzaqlara apardı və mən həm keçmiş, həm də gələcək əsrlərdə, sənədli fantaziya romanının səhifələrində ömrümü bir daha yaşadım, həm Fətəlləşdim, həm də ?laşdım. Yəqin kiminsə adı bir zaman bu sualı əvəz edəcəkdir” [2,6].

Bununla bağlı Çingiz Hüseynov xatirələrində yazır: “Mən başqalarının həyatını yaşamaq istəyirəm” və özünə belə bir sual ünvanlayır: “Ey, Ç.H. məgər sən yazdığın avtobioqrafiya deyilmi?”, “artıq bir dəfə yaşanılmış həyat haqqında xülya...”[9, 506].

Biz müəllifin proobrazını əsərdəki Cadugər obrazında görürük. Məhz bu obraz vasitəsilə yazıçı öz qəhrəmanı ilə əlaqə yaradır və onun düşüncələrinə müdaxilə edir, Mirzə Fətəli Axundovu keçmişdən gələcəyə və əksinə aparmaqla onu “zaman maşını”nında səyahətə çıxarır. Bu səyahət zamanı qəhrəmanını vacib bildiyi şəxsiyyətlərlə görüşdürən Çingiz Hüseynov “Fətəli fəthi” romanının “Ön söz yaxud cadugər” bölməsində belə bir avtoportret yaradır: “Cadugərin hələ gümrə al yanağında iri xal var, sanki milçək qonub- ha qovursan uçmur. Bütün sifətində də xırdaca qara xallar səpələnib, elə bil barıt yandırır üzünü; özü də özünün bu dərəcədə sehrbaz olduğuna inana bilmir, öz əməllərinə heyrandır...”.

Mirzə Fətəli Axundovun məşhur “cadugər” obrazını müəllif “Axundovun içində olan ikinci Fətəli” kimi dəyərləndirmiş, onu özü ilə müqayisə etmişdir. Beləliklə Çingiz Hüseynovu müasir Azərbaycan ədəbiyyatının “Fətəli”si kimi qiymətləndirə bilərik. Hər iki yazıçının qayəsi vətənə, millətə xidmət etmək, onun tarixində baş vermiş və gələcək taleyində baş verə biləcək

yanlışların kökünü açmaq, olanların və ola biləcəklərin səbəblərini açıq və üstüörtülü şəkildə göstərməkdir.

Çingiz Hüseynov qeyd edir ki, “Millətin böyüklüyü həm də onun özünə qarşı tənqidi münasibəti ilə ölçülməlidir”. Mirzə Fətəli Axundov xalqı maarifləndirmək, onu qəflət yuxusundan oyatmaq, milləti düşdüyü cəhalət məngənəsindən məhz tənqid vasitəsilə xilas etməyə çalışmışdır.

“Tənqid risaləsi” adlı məqaləsində “Tənqid nəsihət kimi olmamalıdır” fikrini irəli sürən, klassik ədəbiyyat nəsihətnamələrinin xalqda oyanışa, inkişafa və tərbiyəyə kifayət qədər təsir göstərmədiyini vurğulayan M. F. Axundov bu səbəbdən tənqidin daha səmərəli metod olması qənaətində idi. Lakin nəticə arzu olunan olmadı. XIX əsrdən bu günə kimi davam edən problemlərin əksəriyyəti öz həllini tapmadı. Çingiz Hüseynovun “Fətəli fəthi” romanının əsas ideyalarından biri də məhz budur. Yazıçı bu roman ilə bir növ gələcəkdən keçmişə ismarıç göndərmiş oldu. “Millət ayılında, xalqım oyananda məni dərk edəcəkdir, mən buna qəti əminəm” deyərək gələcəyə böyük ümidlər bəsləyən Mirzə Fətəli Axundovun istəkləri tam olaraq reallaşmadı. Xalq Mirzə Fətəli Axundovu müəyyən qədər dərk etdi, lakin görünür bu oyanış üçün yetərli olmadı. Əsərdə mühakimə olunan tərəf yalnız xalq deyil, tarix, zaman, cəmiyyət, müstəmləkə siyasəti, rus istibdadı, iran fanatizmidir. Bütün bu düşünülmüş məkrli siyasət isə xalqın oyanışına, inkişafına və azadlığına mane olurdu. Çingiz Hüseynov tarixi faktlar əsasında bu problemləri də ortaya çıxarmaqla, oxucuda dövrün siyasi mənzərəsi və müasir problemlərin səbəbləri haqqında dolğun təsəvvür yaratmış oldu.

Romanda Mirzə Fətəli Axundovun iki əsəri daha çox önə çəkilmişdir: “Aldanmış kəvakib” və “Kəmalüddövlə məktubları”. Buna səbəb Şərqi iki ən böyük problemi- fanatizm və despotizmin kök saldığı bir ölkədə baş verənlərə aydınlıq gətirmək, mövcud mübarizə üsullarının yetərli olmadığını əyani şəkildə nəzərə çatdırmaqdır. Mirzə Fətəli Axundov öz inqilabi ideyalarını Yusif şahın islahatlarında əks etdirirdisə, Çingiz Hüseynov da bu ideyaları öz qəhrəmanının yardımçı obrazlar vasitəsilə çatdırırdı. “Bəli, ilk növbədə ölkəni murdar əməlli zadəganlardan təmizləmək: ad-san qazanmış başsızlardan, müftəxorlardan, rüşvətxorlardan! Xalqdan uzaqlaşmış məmurları işdən qovmaq! Təxti-tacdan zəli kimi yapışmış millətin qanını soran boşboğazlıqları, adamların beyinlərini kütləşdirən, itaətkarlıq hisslərini, qul duyğularını möhkəmləndirən din xadimlərini- hamısını rədd eləyib qovmaq! Yalan satanları, ikiüzlüləri, sözdə bir, işdə başqa cür olanları- hamısını aşkara çıxarıb (!) ifşa etmək!...” [2,427]. Əsərin “Çərxi-fələk” adlı hissəsində xalq-hökmdar, ədalətli idarə üsulları haqqında fikirlər müfəssəl şərh olunur. Bu bölmədə Çingiz Hüseynovun, eyni zamanda Nikollo Makiavellinin “Hökmdar” əsərindən təsirlənən Mirzə Fətəli Axundovun inqilabi düşüncələri yer alır.

Mirzə Fətəli Axundovun Şərqi oyatmaq, istibdadı yıxmaq haqqında ideyalarını bu gün Çingiz Hüseynov davam etdirir. Romanın “Kəmalüddövlə məktubları” hissəsində haqqında müəllif öz düşüncələrini belə qələmə alır: “Axundov islamı bütünlüklə inkar edib, mən bunu olduğu kimi verməli idim. Mürəkkəb vəziyyət, Axund Ələsgər qatı dindar, Fətəli ateist. Tubu bunların arasında başını itirib. Axundovun taleyi əsərin ziddiyyətlərini açmağa imkan verir” [8].

Müəllifin fikrincə, Mirzə Fətəli Axundovun qəbul etmədiyi inam, yəni kökü müqəddəs kitablara, həmçinin Qurana arxalanan mənəvi dəyərlər, əxlaqi-etik qayda qanunlar yox, Quranı izahatlar və hərəkətlərilə saxtalaşdıran rəsmi din adamları idi. O əslində dini təhrif edənləri atəşə tuturdu. “Axundov Allahı inkar etmişdi. Mən romanda bu hadisəni yazanda qələmin kəskin müqavimətinə rast gəlirdim və inandım ki, Axundov da bu qənaətə asanlıqla gəlməyib” [1].

Düşünürük ki, Mirzə Fətəli Axundov fanatizmi təbliğ edən mollaları, cəhalətə uyan xalqı və bu prosesi öz xeyrinə istifadə edən qüvvələri daha çox tənqid edirdi. Şərqi oyatmağa çalışarkən əsas hədəflər bunlar idi, mübarizə də məhz onlara qarşı idi. Lakin fanatizm o qədər güclü idi ki, mübarizənin istiqamətini dəyişə bildi. Şərq cəhalətə, özünə, onu idarə edən qüvvələrə deyil, onu tənqid vasitəsilə doğru yola istiqamətləndirən şəxsiyyətə, ziyalıya- Mirzə Fətəli Axundova qarşı yönəldi. Çingiz Hüseynov əsərin sonunda bu yanlış mübarizənin faciəli finalını belə təsvir edir: “-Qoymarıq ki, təamı zəqqum olan kafirin cənazəsi möminlərin müqəddəs torpağında basdırılsın! Qəbiristanlığa buraxmayacağıq! Onun yeri cəhənnəmləkdir ki, atəşindən şərərələr qalxır dəvələr böyüklükdə!” [2,699].

Yazıçı bu ağır mənzərəyə Mirzə Fətəli Axundovun monoloqu ilə cavab verir: “Xeyriniz üçün, gələcək səadətiniz üçün ömrümü şam kimi yandırdım, nələrlə etmədim sizin yolunuzda, bəs

niyə məni gizli-gizli, dolayı yollarla son mənzilimə ötürürsünüz, ay mənim həmvətənlərim, müasirlərim, millətim mənim?![2, 706].

Əsərdə dəfn mərasiminin iştirakçıları kimi Yusif şah, Kəmalüddövlə və Fətəli ilə bir ömür yaşamış Cadugər göstərilir. Mirzə Fətəli Axundovu son mənzilə yola salanlar məhz onun personajları idi. "...bakılılar, nuxullular-şəkililər, qarabağlılar, şamaxılılar, lılar, lilər...xalq hanı? camaat hanı?!"[2, 706]. Xalq ziyalisını dərk etmədi. Buna baxmayaraq Mirzə Fətəli Axundov Şərq despotizminə qarşı mübarizəsini son nəfəsinədək davam etdirdi. Nəticədə qazanan tərəf Azərbaycan, Şərq ədəbiyyatı oldu.

Çingiz Hüseynov "Fətəli fəthi" romanında siyasi həqiqətləri aydınlaşdırmaqla bərabər, Şərq xalqlarının qeyd olunan dövrdəki "düşüncə despotizmi" probleminin indiyədək həll olunmadığını nəzərə çatdırdı. "Mirzə Fətəlinin tale qohumu" bu məqsədlə XIX əsr ruhanilərinin xalqı qorxu və əsarətdə saxlama vasitəsi kimi istifadə etdiyi müqəddəs kitab- "Qurani-Kərim" haqqında araşdırmalar apardı. 2002-ci ildə müəllifin "Quran Surələrinin peyğəmbərə göndərilən ardıcılıqla düzülüşü" (Ибн Гасан. Сурьы Корана, расставленные по мере ниспослания пророку) adlı kitabı çapdan çıxdı. Əsərdə müqəddəs kitabda olan surələrin yeri fərqli şəkildə göstərilmişdir. Teoloqların və digər elm xadimlərinin iradlarını müəllif əsaslı arqumentlərlə cavablandırdı.

Bu kitabdan sonra Çingiz Hüseynov Məhəmməd Peyğəmbərin həyatı haqqında "Aşan bardaqdakı suyun tökülməsinə imkan verməməli" ("Не дать воде пролиться из опрокинутого кувшина") adlı roman yazdı. Əsərin ikinci nəşri yeni əlavələr olunmaqla, "Merac" adı ilə Bakıda işıq üzü gördü. Mirzə Fətəli Axundovdan fərqli olaraq, Çingiz Hüseynov Şərq fanatizminə qarşı mübarizəsini İslam tarixini, onun müqəddəs kitabını araşdırmaq, həqiqəti oxuculara düzgün şəkildə çatdırmaqla davam etdirir. "Yazıçı əxlaqi saflıq, vicdan təmizliyi, yüksək ictimai qayə uğrunda mübarizədə qətiyyət kimi keyfiyyətləri oxucularına təlqin etməyi, bu keyfiyyətləri onların mənəvi silahına çevirməyi bacarır" [6].

Ümumiyyətlə, Çingiz Hüseynov əsərlərində stereotipləri qırmağa çalışan, hadisələrə fərqli nöqtəyi-nəzərdən yanaşan yazıçıdır. "Sənədli fantaziya" terminini ədəbiyyatşünaslıqda ilk dəfə məhz o işlətməmişdir. "Fətəli fəthi" romanı isə yeni tipli əsər kimi ədəbiyyatımıza daxil olmuşdur.

Vətəndən uzaqda yaşamağına baxmayaraq Çingiz Hüseynovu Azərbaycan və onun taleyi daima narahat edir. Yazıldığı dildən asılı olmayaraq müəllifin əsərlərində, azərbaycanlı ruhu duyulur. O, müasir dünyada baş verən ictimai-siyasi prosesləri izləmək və onlara humanist yazıçı mövqeyindən münasibət bildirməklə yanaşı, Azərbaycan ədəbi mühitində baş verənlər haqqında da mütəmadi olaraq mətbuatda çıxış edir, öz nöqtəyi-nəzərindən hadisələri şərh edir.

### Ədəbiyyat:

1. Əmir Teymurun qəzəbi, yaxud sosializm realizmi nəyə xidmət edirdi? (Çingiz Hüseynovla müsahibə). "Yeni fikir" qəzeti, 12 sentyabr 1991, №36 (67)
2. Hüseynov Çingiz. Fətəli fəthi, Bakı, "Yazıçı" nəşriyyatı, 1987 709 səh.
3. Qarayev Yaşar. Ulduzların müdrikliyi, M.F.Axundovun həyatı və yaradıcılığı haqqında povest. "Azərbaycan" jurnalı, 1982, № 3, s.179-183
4. Mənəvi zənginlik (Çingiz Hüseynovla müsahibə). "Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti, 21 sentyabr 1984, №38 (2121)
5. Mirzə Fətəlinin tale qohumu (Çingiz Hüseynovla müsahibə). "525-ci qəzet", 29 sentyabr 2012, №177 ( 3733)
6. Nəbiyev Bəkir. Mənəvi saflığa çağırış, "Azərbaycan gəncləri", 31 iyul 1980, №91 (9383)
7. Vəliyev Kamil.Sənətkar qeyrəti, "Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti, 19 avqust 1988, №34 (2325)
8. Ziddiyyətlər burulğanında (Çingiz Hüseynovla müsahibə). "Gənclik" jurnalı, 1988, № 2, s. 40-45
9. Гусейнов Чингиз. Минувшее — навстречу. Мемуарное повествование, Флинта, Москва, 2009, 712 с.

**Проблема исторической личности и художественного образа в романе Чингиза Гусейнова «Фатальный Фатали»**

**Резюме**

В статье кратко анализируется творчество представителя современной Азербайджанской литературы Чингиза Гусейнова. Главным объектом исследования является роман автора "Фатальный Фатали", который отражает жизнь и творчество М. Ф. Ахундова. Роман освещает историю Кавказа, Азербайджана, Турции и Ирана в XIX веке.

Arzu Mursallii

**Problem of the historic figure and artistic image in Chingiz Huseynov's novel "Fatal Fatali"**

**Summary**

The article analyses the creation of Chingiz Huseynov, one of the famous representatives of the Azerbaijani literature. The researcher investigates the historic novel "Fatali fathi". The topic, idea, hero of the novel are widely analyzed. The article also involves to attention the issues of historicity and modernity. The main source here is biography of the Mirza Fatali Axundov. The novel based on the real facts of 19th century Azerbaijan, Caucasian, Turkey and Iran history.

ELNURƏ ALMASLI  
BDU  
Azərbaycan

**NİZAMİ GƏNCƏVİ MÜHACİRƏT QƏLƏMİNİN ZİYASINDA**

**Açar sözlər:** *Mühacirət, M.Ə.Rəsulzadə, "Azərbaycan şairi Nizami", XII əsr, Qafqaz*

**Ключевые слова:** *Эмиграция, М.А.Расулзаде, "Азербайджанский поэт Низами", двенадцатый век, Кавказ*

**Key words:** *Emigration, M.A.Rasulzade, XII century, "Azerbaijan poet Nizami", the Caucasus*

Yaxın keçmişimizə nəzər salsaq istər mədəni, istərsə də ictimai həyatımızda mühacirətin, mühacir ədib və xadimlərin rolunun əvəzəilməzliyini aydın görə bilirik. Bu insanlar xalqını, vətəninə hər şeydən çox sevmələrinə rəğmən, ömürlərinin böyük bir qismini doğma yurdlarından kənardə keçirmək məcburiyyətində qalmış, lakin bu ayrılıq onların iradəsini qıra bilməmiş, əksinə, bu yurdsevərləri daim vətənlərinin hərtərəfli inkişafı üçün əllərindən gələni əsirgəməməyə, millətinin yanında olmağa ilhamlandırmışdır. Belə vətənpərvər mühacirlərin öndəri əvəzsiz şəxsiyyət Məhəmməd Əmin Rəsulzadədir. Müstəqil dövlətçiliyimizin qurucusu olan M.Ə.Rəsulzadə 1884 – 1955 - ci illər arasında çox keşməkeşli, təqiblərlə, məhrumiyyətlərlə dolu bir ömür yaşamışdır. Siyasi görüşlərinə görə təqiblərə məruz qalan M.Ə.Rəsulzadə İran, Türkiyə, Almaniyə, Polşa və Rumıniyada mühacirətdə olmuş, bu illər ərzində hər vaxtlə millətinin oyanışı yolunda çalışmış, bunun üçün müxtəlif qəzet və jurnallar təsis etmiş, dürlüdürlü əsərlər yazmışdır. İranda olarkən 1909 - cu ildə "İrani nou" adlı qəzet təsis etmiş, lakin fəaliyyətinin genişliyinə, fikirlərinin inqilabiliyinə görə qəzet bağlanmış və təqiblər nəticəsində Rəsulzadə Türkiyəyə üz tutmuşdur. 1913 - cü ildə ölkəyə qayıtmışdı. 1915 – 1918 - ci illərdə fəaliyyət göstərən "Açıq söz" qəzeti vasitəsilə öz ideyalarını yaymışdır. 1918-ci ilin 28 Mayında M.Ə.Rəsulzadə müstəqil Azərbaycan dövlətçiliyinin bünövrəsini qoymuş, onun dünya ölkələri tərəfindən tanınması və bu müstəqilliyin qorunması yolunda böyük işlər görmüşdür. AXC-nin

süqutundan sonra bir daha vətəninə dönməmək şərti ilə mühacirətə üz tutmağa məcbur olan ömrünü müxtəlif ölkələrdə ictimai və mədəni fəaliyyətlərdə keçirmişdir.

M.Ə.Rəsulzadənin ədəbiyyatımız üçün gördüyü işlər danılmazdır. O, təkcə siyasi xadim deyil, eyni zamanda ölkənin ədəbi-mədəni cəhətdən inkişafı üçün böyük səylər göstərmiş bir mücahiddir. Ədibin irsini araşdırdıqda həm yazıçı, həm də tənqidçi M.Ə.Rəsulzadə ilə qarşılaşırıq. “Ədəbiyyata 1903-cü ildə “Şərqi-rus” qəzetində dərc olunan “Müxəmməs” adlı şeirlə gələn M.Ə.Rəsulzadənin ilk poetik qələm təcrübəsi göstərir ki, bədii yaradıcılıq lap başdan onun üçün öz ideya baxışlarını yaymaq üçün bir növ vasitə rolunu oynamışdır” [7, 91]. “Özünə yazıçılıq peşə seçməyə” də, ədib ara-sıra “Növhe”, “Qara pul”, “Məzaliyyət içində mübhəmiyyət”, “Həsb-hal” kimi satirik ruhlu, düşməyə qarşı barışmaz mövqə tutan, insanın daxili aləminin və s. təsvirini verən şeirlər qələmə almışdır. M.Ə.Rəsulzadə şeirlərlə yanaşı, qələmini dramaturgiya sahəsində də sınımış, “Qaranlıqda işıqlar” və “Nagəhan bəla” adlı pyeslərini yazmışdır. Ədibin nəsr yaradıcılığına “Bəbir xan”, “Qəzetçi Seyyid”, “İşsiz”, “Bir qocanın müsibəti” adlı hekayələri, “Bir türk milliyətçisinin Stalinlə ixtilal xatirələri” adlı memuarı və s. daxildir. Bunlardan əlavə M.Ə.Rəsulzadə tənqidlə bağlı bir sıra sərbəllik əsərlərinin müəllifidir: “Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı”, “Çağdaş Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan kulturu gələnləri”, “Əsrimizin Səyavuşu”, “Azərbaycan şairi Nizami” adlı əsərləri bu qəbildəndir.

AXC-nin süqutundan sonra bir müddət Lahıda gizlənmək məcburiyyətində qalan M.Ə.Rəsulzadə yaşadığı evin kiçik kitabxanasında rastlaşdığı Firdovsi “Şahnamə”sini oxuyan və bundan hədsiz dərəcədə təsirlənən ədib eyni mövzuda əsər yazmaq qənaətinə gəlir və “Əsrimizin Səyavuşu”nu qələmə alır. “Əsrimizin Səyavuşu”nda xalqın keçmiş – istiqlalı, bu günü – itirilmiş istiqlalı və gələcəyi – istiqlal ümidləri öz əksini tapmışdır [2, 15].

Tariximizə, klassik irsimizə müraciət etmək, ondan mövzular almaq, bunları həm yazıçı, həm də tənqidçi kimi işləmək ədibin daxili aləminin zənginliyindən, qələminin kəsərliliyindən xəbər verir. Xüsusilə, M.Ə.Rəsulzadənin XII əsrin Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi kimi dühalarının yaradıcılığına münasibəti dediklərimizə sübutdur. Ədib “Azərbaycan davası”nda Şirvanlı Xaqani adlı kiçik bir oçerkdə şairin həyat və yaradıcılıq yoluna qısa nəzər salmış, onun dövrünü öz dövrü ilə əlaqələndirmişdir [5, 28]. Klassik ədəbiyyatda Nizami Gəncəvi ənənələrini davam etdirən sənətkarlar olduğu kimi, müasir dövrdə də dahi şairin yaradıcılığına müraciət edənlər, ondan bəhrələnənlər, əsərinin qəhrəmanı seçən yazarlar da az deyildir. M.S.Ordubadı “Qılınc və qələm” romanında, M.Hüseyn “Nizami” pyesində, M.Ə.Rəsulzadə “Azərbaycan şairi Nizami” monoqrafiyasında Nizami Gəncəvi dühasını işıqlandırmışdır. M.S.Ordubadı, M.Hüseyn Nizaminin bədii obrazını yaratdığı halda, M.Ə.Rəsulzadə bir tənqidçi kimi Nizami irsini tədqiqata cəlb etmişdir. “Azərbaycan şairi Nizami” monoqrafiyasını ədib Nizaminin 800 illik yubileyi ilə əlaqədar 1941-ci ildə qələmə almış, lakin müharibənin yaratdığı çətinliklər üzündən əsərin çapı gecikmişdir. Əsər başlanğıc, 4 bölmə və son sözdən ibarətdir. Müəllif əsəri yazarkən bir çox mənbələrdən - qədim dövr təzkirələrindən və Avropa şərqşünaslarının əsərlərindən istifadə etmişdir. Ədib Nizaminin həyatı, əsərləri, Nizaminin dünya və türk ədəbiyyatında yeri, Nizamidə farslıq və türklük, Nizamidə eşq, Nizaminin qadın obrazları, iki “Leyli və Məcnun”lar və s. məsələlərə özünəməxsus şəkildə aydınlıq gətirmişdir. Bildiyimiz kimi, Nizaminin nə zaman, harada doğulması və ölüm tarixi ilə bağlı mübahisəli fikirlər mövcuddur. “Bəzi İran tədqiqatçıları onun əsərlərinin əlyazmalarının bir nüsxəsində olan “Mən mirvari tək Gəncə dənizində qərğ olsam da, dağda yerləşən Qum şəhərindənəm”- beytinə əsaslanaraq Nizaminin Xorasanın Qum şəhərindən, mərhum Ziya Bünyadov isə Azərbaycanın Qax rayonundakı Qum kəndindən olduğunu qeyd edir. Ancaq bu beytin xəttatlar tərəfindən əsərin məzmununa uyğun olmadan əlyazma mətninə əlavə edilməsi müəyyənləşdirilmişdir” [3, 225]. Lakin M.Ə.Rəsulzadə və eləcə də, digər Azərbaycan tədqiqatçıları Nizaminin məhz Gəncədə doğulması fikrini sübut və təsdiq etmişlər. Buna qədər müəllif bir çox məsələlərə toxunmuşdur. O qeyd edir ki, islam mədəniyyəti dedikdə təkcə ərəblərin deyil, islam dininə girmiş bütün millətlərin bərabər yaratdığı mədəniyyət nəzərdə tutulur [4, 22]. Şərq mədəniyyətinə mənsub şəxsiyyətlərə keçirilən yubileylərdən bəhs edən ədib bu ənənəni yüksək qiymətləndirir və əsərləri hansı dildə yazılmasından asılı olmayaraq həmin müəlliflərin o mədəniyyətə mənsub olmadığı qənaətindədir. Nizamiyə Azərbaycan şairi deyildiyi kimi, İran şairi də deyilməsi şairin yazdığı əsərlərin dili ilə bağlıdır. Lakin təkcə Nizaminin deyil dünyanın bir çox tanınmış sənətkarlarının öz əsərlərini doğma ana dilində deyil başqa dillərdə qələmə almaları onun həmin ölkəyə



mənsubluğuna dəlalət etmir. “XII yüzildə Azərbaycan” adlı hissədə müəllif Nizami ilə çağdaş Şirvan Şahlığı və Atabəylər sarayına bağlı Əbül Üla Gəncəvi, Xaqani Şirvani, Fələki Şirvani və s. 10-a qədər şairin adını çəkir və haqqında çox qısa məlumat verir. “Nizami kimdir?” adlı birinci bölmədə müəllif Nizaminin Gəncədə doğulması, yaxşı təhsil alması, dövrünün bir çox elmlərinə yiyələnib “həkim” adlanması, ailə həyatı qurması, əsərlərinin yazılmasının qısa tarixçəsi haqqında məlumat vermiş, bəhrələndiyi - istifadə etdiyi mənbələri göstərmişdir. Nizami sarayda yaşaması da dövrünün şahları ilə əsərlərinin vasitəsilə əlaqə qurmuşdur. “Məxzənül-əsrar” adlı ilk məsnəvisini Ərzincan hökmdarı Fəxrəddin Bəhramşah Mənküçəkə, “Xosrov və Şirin”i Atabəy Məhəmməd Cahan Pəhləvana və Qızıl Arslana, “Leyli və Məcnun”u Şirvanşah Axsitana, “Həft peykər”i Əlaəddin Körpə Arslana, “İskəndərnamə”ni Nüsrətəddin Əbu Bəkr və Mosul atabəylərindən Məlik İzzədinə ithaf etmişdir. Bu hökmdarların hər biri türkdür, buna görə də, ədib Nizamidə türklüklə bağlı məsələdə həmin hökmdarlara münasibəti qabartmışdır.

Birinci bölmədə verilən “Nizaminin cahan ədəbiyyatındakı yeri” adlı hissədə müəllif Nizaminin təkcə şərqdə deyil, qərbdə də tanındığını, onunla bağlı onlarla tədqiqatların yazıldığını bizə çatdırmışdır. Qərb ədəbiyyatı ilə yanaşı gürcü ədəbiyyatının XII yüzilin sonlarında yaşamış nümayəndəsi Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərini də Nizaminin təsirilə qələmə almışdır. Nizaminin yaradıcılığı ilə bağlı Höte, V. Baxer, Y. Bertels, E. Brovn və b. şərqşünas və yazarlar müxtəlif tədqiqatlar aparmış, onun əsərlərini Petrarka, Bokaçço kimi müəlliflərin əsərləri ilə yanaşı təhlil etmişlər. Bu mövzuya biz Əkbər Ağayevin “Nizami və dünya ədəbiyyatı” adlı monoqrafiyasında da rast gəlirik [1, 129].

“Nizaminin beş kitabı” adlı ikinci bölmədə “Xəmsə”yə daxil olan hər bir məsnəvinin ayrıca təhlili verilmişdir. Ədib “Məxzənül-əsrar”ın miladi 1163-1164-cü illər arasında qələmə alındığını və o zaman Nizaminin 20 yaşlarında olduğunu qeyd etmişdir. Məsnəviyə daxil olan iyirmi məqalənin hər birinin müəllif ayrıca yığcam şərhini vermişdir. “Beşlik”in digər əsərlərinin də müəllif eynilə qısa məzmununu verməklə kifayətlənmişdir. Lakin bu yığcamlıq əsəri tamamilən əhatə edir və oxucu sanki birbaşa əsərin özünü oxumuş olur.

“Konuları baxımından Nizami” adlanan üçüncü bölmədə ədib bir neçə mühüm məsələyə toxunmuşdur: 1. Nizamidə farslıq. 2. Nizamidə türklük. 3. Nizamidə Qafqaz. 4. Nizaminin görüşü ilə rus. 5. Nizamiyə görə qadınlıq. Nizami Gəncəvi əsərlərini farsca yazdığı üçün onu bəzən fars - iran şairi kimi qələmə verirlər. Müəllif bu məsələ ilə bağlı “Firdovsiyə verildiyi kimi, bir fars şairi sifətini Nizamiyə verə bilirikmi? – Həm hə, həm də yox! “Hə”, çünki əsərlərini farsca yazmışdır və bu yazısı ilə fars dilini zənginləşdirmişdir, gözəlləşdirmişdir, onun olğunlaşmasına xidmət etmişdir. “Yox”, çünki onda Firdovsidə bulduğumuz fars qeyrətkeşliyindən heç bir əsər yoxdur” [4, 199] - deyərək münasibət bildirmişdir. Firdovsi 60 min beytdən ibarət “Şahnamə”sində İran tarixini “canlandırmağa və yaşatmağa” çalışmışdır. Nizami isə öz külliyyatında belə təəssübkeşlikdən uzaq, haqqın, ədalətin, təmiz əqidə və imanın tərəfdarı kimi çıxış etmişdir.

Nizami yaradıcılığında türklük məfhumu yüksəklik, paklıq, ağılıq mənasında işlənmişdir. Klassik ədəbiyyatda türk sözünün “gözəllik” mənasına Hafiz, Sədi kimi bir sıra müəlliflərin əsərlərində rast gəlirik. Lakin Nizamidə bu sözün artıq çoxmənalılıq qazandığını desək yanlışdır. Ədibin özünün də qeyd etdiyi kimi “Nizami türk deyir – gözəl, mərd, qəhrəman, komandan, bilgin, ər, rəhbər və şef anlayır, türklük deyir – gözəllik, eyilik, təmizlik, doğruluq, mərdlik, qəhrəmanlıq, komandanlıq, şeflik anlayır, Türküstan deyir – vəfa, doğruluq və aranan yerlə ermişlik[vüsal] anlayır” [4, 207].

Dahi şairin doğulduğu və yaşadığı Qafqaz onun yaradıcılığında önəmli yerə malikdir. Firdovsi kimi Nizami də öz yaşadığı məkanın – Qafqazın igidlik, türklük yurdu olduğunu əsərlərində bu və ya digər dərəcədə mədh etmişdir. M.Ə. Rəsulzadənin də qeyd etdiyi kimi - “Azərbaycanlı Nizami əsərlərini farsca yazmış olduğu halda ondan yarım əsr sonra doğulmuş bulunan “Qaplan dərisindəki pəhləvan” dastanının şairi gürcü Şota Rustavelidən daha ziyadə qafqazlıdır” [4, 217]. “İskəndərnamə”də Nizami Qafqaza vurğunluğunu daha qabarıq ifadə etmişdir. Xüsusilə, İskəndəri iki dəfə Qafqaza – Bərdəyə gətirməsi bu heyranlıqdan, vətəninin dünyada tanınmasını bildirməkdən irəli gəlirdi. Qafqaz öz gözəlliyi, zənginliyi ilə daim yadellilər üçün dadlı təam olmuş, basqınlara, işğallara, talanlara məruz qalmışdır. Xüsusilə rusların, alanların bura hücumları dağıntılara, fəlakətlərə səbəb olmuşdur. Bütün bu hadisələr dövrünün dahi şairinin diqqətindən kənar qalmamış, əksinə, yazdığı əsərlərdə bunlara mənfi münasibət

sərgiləmişdir. Nizami “İskəndərnamə”də ruslara qarşı öz kinini Duvalinin Bərdənin ruslar tərəfindən talan edilməsi xəbərini İskəndərə çatdırması zamanı ...“Ki,bənzər insana yalnız baxışdan” misrası ilə açıq – aşkar ifadə etmişdir. “Həft peykər”də isə rusu, rusluğu qan – qada əlaməti olan qırmızı rənglə vermiş, ən qorxulu, qanlı hekayələrin də rus qızı tərəfindən söylənilməsinə xüsusi diqqət çəkmişdir. Ədib “Xosrov və Şirin”də Şirinin Ərməndən – Ermənistandan olduğunu qeyd etmişdir. Ərmən Azərbaycanın tarixi torpağı olan Qarabağ ərazisində yerləşən bir ərazidir. Kitabın sonuna eklənən “Bilim düzənləyicisinin açıqlamaları” adlı hissədə müəllifin bu qənaətinin səbəbini onun istifadə etdiyi qaynaqlarda görürlər. Nəzərə alsaq ki, M.Ə.Rəsulzadə bu tədqiqat işini apararkən Avropa mənbələrindən geniş istifadə edib, ordan əldə etdiyi məlumatlarda yanlışlıq ola bilməsi ehtimalı qaçılmazdır.

“Nizamidə sənət və ideoloji” adlı dördüncü bölümdə ədib Nizami şeirinin özəlliyi, sənətinin ana qaynağı, yaradıcılığının gəlişimi, eşq fəlsəfəsi, din, dövlət, ideal hökmdar və s. mövzulara özünəxas şəkildə aydınlıq gətirmişdir. M.Ə.Rəsulzadə Nizami şeirinin hikmətini, qüdrətini, ölməzliyini, təkrarsızlığını bizə apardığı təhlilərlər, müqayisələr vasitəsilə çatdırmışdır. Nizami sənətinin ana qaynağı şairin həyatdan aldığı nəşədir. Ədibin qeyd etdiyi kimi Nizami hələ ilk əsəri olan “Məxzənül əsrar”ı yazarkən özünün axtarışında olmuş, ruhi təlatümlər keçirmiş, uzun müddətli fasilədən sonra “Xosrov və Şirin”i qələmə alarkən “müəyyən bir olğunlaşma dövrü keçirmişdir”. Buna görədir ki, o, Şirvanşah Axsitandan “Leyli və Məcnun” mövzusunda əsər yazmaq sifarişi alanda nəşədən uzaq bu ərəb əfsanəsini işləyib işləməmək “konusunda” tərəddüd etmişdir. “Eşqdır mehrabı uca göylərin” – deyən şair üçün dünyanın mayası eşqdən yoğrulmuşdur.

Yuxarıda qeyd olunan dörd bölümdən və son sözdən başqa, tədqiqata Nizami, iki “Leyli - Məcnun”, Nizaminin doğulduğu yer və məzarı, Nizamidə türkcə sözlər, Vəhid Dəstigirdinin yorumları, biblioqrafiya, Nizamidən mətnlər adlı hissələr də əlavə edilmişdir ki, bu da əsərin əhatəliliyindən xəbər verir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Ağayev Əkbər. Nizami və dünya ədəbiyyatı, Bakı, “Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı” 1964, 170 səh.
2. Əliqızı Almaz, Mehman Həsən. Əfsanədən həqiqətə, Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 64 səh.
3. İbrahimov Sənan. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatı (XIII əsrədək), Bakı, “MBM” nəşriyyatı, 2009, 400 səh.
4. Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami, Bakı, “Təknur” nəşriyyatı, 2011, 519 s.
5. Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan davası, Bakı, “Ay - Ulduz” nəşriyyatı, 1998, 64 s.
6. Rüstəmovə Azadə. Nizami Gəncəvi, Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1979, 207 səh
7. Sultanlı Vaqif. İstiqlal sevgisi, Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 252 səh.
8. Sultanlı Vaqif. Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatı, Bakı, Şirvanəşr, 1998, 160 səh.

**Эльнура Алмаслы**

### **Низами Гянджеви в свете эмигрантской литературы**

#### **Резюме**

В статье дан краткий обзор на жизнь и творчество выдающегося представителя Азербайджанский литературы Мухаммеда Амин Расулзаде. В монографии автора "Азербайджанский поэт Низами" был вовлечен в научные исследования, в монографии была дана информация о жизни Низами Гянджеви, "Хамса" и другие сопутствующие информации о XII веке. Монография состоит из четырех частей и Низами исследован в различных аспектах. Так, исследованы жизнь персов, женщин, любовь, жизнь идеального правителя и другие вопросы по произведениям Низами.

## Nizami Gandjavi in the highlight of the emigrant literature

### Summary

In the article taken a brief look on the life and work of an outstanding representative of Azerbaijani migration literature Mahammad Amin Rasulzadeh. The monograph of the author "Azerbaijanipoet Nizami" was involved in research, in the monograph were given information about life of Nizami Gandjavi, "Khamsa" and other related information about XII century. Monograph consists four parts and Nizami was investigated various aspects. So, investigated persians, women, love, ideal ruler and other questions by vision of Nizami.

İLƏHƏ DADAŞOVA  
BDU, dissertant  
Azərbaycan

### SƏNƏDLİ-BİOQRAFİK ƏSƏRLƏRDƏ İDEYA AKTUALLIĞI VƏ MÜASİRLİK

**Açar sözlər:** *sənədlı-bıoqrafık nəsr, xarakter, səmimiyyət, həqiqət, ideya, aktual, müasir*

**Ключевые слова:** *документально-биографическая проза, характер, искренность, реальность, идея, актуальный, современный*

**Key words:** *documentary -biographic prose, character, sincerity, truth, idea, modern*

Ədəbiyyat özündə keçmiş mühafizə edib, bu günü əks etdirib, insana gələcəyə ümidlə baxmağa kömək etsə də, yəni hər üç zaman anlayışını yaşatsa da ilk növbədə, yarandığı zamanın nəbzini tutmağı, dövrünün aynası olmağı, mənsub olduğu xalqın sosial-mənəvi problemlərini bədii həqiqətə çevirməklə bərabər, situasiyadan çıxış yolunu göstərməyi başlıca məqsəd hesab edir. Onu və ümumiyyətlə, bütün sənət növlərini düşündürən aktallıq və müasirlikdir. Əgər yaranan ədəbi nümunə özündə bu iki məfhumu əks etdirmək iqtidarında deyilsə, onu uğurlu sənət nümunəsi hesab etmək olmaz. Hətta belə əsərlər qüsurlu, zəif nümunələr hesab edilir. Sənətkara uğur qazandıran əsas məziyyətlərdən biri əsərdə toxunduğu məsələlərin müasir gündəmlə səsleşməsidir. Ədəbiyyatın əbədi mövzuları vardır ki, zaman keçsə də, aktuallığını qoruyub saxlayır. Bu mövzunun mahiyyəti, yazıcının ona xüsusi sənətkarlıq qabiliyyəti ilə yanaşması, əsərin bədii xüsusiyyətlərindən asılıdır. O əsər gündəmdə qalması bacarır ki, zaman keçsə də, bütün dövrlərin oxucusu onda suallarının cavabını və ya yeni nə isə tapa bilər.

Çağdaş Azərbaycan nəsrı mövzu seçimi, məzmun orijinallığı, ideya, problem aktuallığı, həyata, insana, ümumiyyətlə, mövcudata yeni prizmadan yanaşması ilə diqqət cəlb edir. Tədqiqata cəlb etdiyimiz əsərlərdə qoyulan problemlər və onların bədii həlli spesifikliyi ilə seçilir. Müstəqillik dövründə qələmə alınan nəsr nümunələrində milli özünüdərək prosesinin müstəqilliyə doğru istiqamət alması, bu yolun mübarizələrlə dolu olması, ümumiyyətlə, əhatə olunduğumuz mikro və makro mühitdə gedən proseslərin insan mənəviyyəti, düşüncə, fikir aləmi, xəyal dünyasına etdiyi təsir də bədii əksini tapır. Qloballaşan dünyada baş verən hadisələrin və bununla bağlı müasir insanın mənəvi-psixoloji aləmində yaşananların ədəbiyyatda inikasını açıq-aydın müşahidə etmək mümkündür. Müstəqil dövlət quruculuğu prosesində milli özünüdərək axtarıları, soykökə qayıdış, mənəvi dəyərlərimizə sahib çıxmaq məsələləri ən aktual məsələlər kimi gündəmə gətirildi və yeni prizmadan dəyərləndirildi. Bütün bunlar ədəbiyyatda, xüsusilə, tarixi mövzuda yazılan əsərlərdə, sənədlı-bıoqrafık nəsr nümunələrində əksini tapdı. Beləliklə, müəlliflər müstəqillik dövründə bu mövzuda qələmə aldıkları əsərlərdə bir tərəfdən haqqında söhbət açılan insanların həyat yolunu, digər tərəfdən isə müstəqillik əldə etmiş bir xalqın milli özünüdərək prosesini onun tarixinə, məişətinə nəzər salınaraq əks etdirmək məsuliyyətini üzərlərinə götürdülər. Bununla da müasir ədəbiyyat xalqın milli özünüdərək prosesini, bir ictimai-iqtisadi quruluşun yenisi ilə əvəzlənməsindən irəli gələn yeni ictimai

şüurun elmi-nəzəri səviyyədə əsaslandırılmasına, bir sözlə, müasirliklə bərabər, tariximizi, məişətimizi, fəlsəfi fikir və düşüncə tərzini əks etdirmək məsuliyyətinə də cavabdeh oldu. Bu, müstəqillik əldə etmiş bir xalqın öz siyasi, iqtisadi azadlığını təmin etmək istiqamətindəki fəaliyyəti – müstəqil dövlət və təsərrüfat quruculuğu ilə yanaşı, milli tarixinə, ədəbiyyatına, mədəni-mənəvi dəyərlərinə sahib çıxaraq onların yenidən nəzərdən keçirilməsi, kommunist ideologiyasının təsirlərindən azad edilib milli məfkurəyə əsaslanması ilə nəticələndi.

Ədəbiyyat insanların düşüncələrini, arzu və istəklərini, duyğu və diləklərini – bütövlükdə həyatı obrazlı surətdə əks etdirməklə yanaşı, həm də bəşəri mənəvi kamillik yoluna doğru yönəldən, əxlaqi saflığa, paklığa, ədalətə səsləyən bədii söz sənətidir. Ədəbiyyatın, bədii sözün, sənətin böyüklüyü, qüdrəti bir də ondadır ki, o, insani duyğuları, Allahın ona bəxş etdiyi nuru, işıqlı xüsusiyyətləri sönməyə qoymur, cidd-cəhdlə bu işartını şölələndirməyə, içində az da olsa, işıq olan insanı düşdüüyü bataqlıqdan, qaranlıqdan xilas etməyə, katarsis yolu ilə paklaşdırmağa çalışır. Hazırda texnologiyanın sürətli inkişafı nəticəsində təcridən robotlaşmaya doğru gedən insanın şüuruna nəinki “texnoloji inqilablar”, həmçinin, “urbanizasiya”, “mədəni inteqrasiya” da təsir edərək onun mənəvi dünyasını zənginləşdirmək əvəzinə, getdikcə daha çox maddiyyatın əsirinə çevirir. Nəticədə, nəfsinə uyan insanın mənəviyyatı zədələnir. O, Ali məqsədlər üçün yaradıldığını unudur. Bazar iqtisadiyyatı şəraitində yaşayan və bazar təkəkkürü daşıyan insan özünə yaradılışın əşrəfi kimi deyil, əmtəə kimi yanaşır. Onun düşüncəsində Ədalət, Sədaqət, Xeyirxahlıq, Dostluq kimi dəyərlər öz yerini Şöhrət, Hakimiyyət, Sərvət kimi anlayışlara verir. Bütün bunlar cəmiyyət üçün təhlükə signalı, əsl qələm sahibini daim düşündürən, narahat edən məsələlərdir. Bəşəri düşdüüyü bu acınacaqlı vəziyyətdən yalnız böyük ədəbiyyat xilas edə bilər.

Çağdaş Azərbaycan nəsrini zəngin Azərbaycan ədəbiyyatı və dünya ədəbiyyatının ən mütərəqqi ənənələri ilə formalaşdırıb inkişaf etmiş, bəşəri düşündürən, narahat edən məsələlərə toxunmuş, problemin həlli naminə daim axtarışda olmuş, özündə böyük mənəvi yükü daşımışdır. O, bugünkü inkişaf mərhələsinə birdən-birə deyil, müntəzəm axtarışların nəticəsində yüksələ bilmişdir. Zaman keçsə də, bir çox məsələlərə yanaşma tərzini dəyişsə də, əsərin elə m əziyyətləri vardır ki, onun aktuallığını mühafizə edə bilər. Bir şərtlə ki, yazıçı bunu əvvəlcədən nəzərə almış olsun. Bu da təcrübədən, kifayət qədər peşəkarlığa malik olmaqdan irəli gəlir. Mövzunu aktual edən səbəblər isə müxtəlif amillərlə bağlıdır. Yaradıcılıq prosesində müəllifi düşündürən əsas məsələlərdən biri də elə budur. Tədqiqata cəlb etdiyimiz əsərlərdə isə müəllif ilk növbədə həyat hekayəsini qələmə almağa ehtiyac duyduğundan onun əsas istinad etdiyi material elə real həyat hadisələrindən ibarət olduğundan təkcə bu faktın özü mövzunun aktuallığını qorumasına şərait yaradır. Belə ki, burada söhbət konkret faktlardan, real hadisələrdən gedir və bu məqam cəmiyyət üçün hər zaman maraq kəsb etmişdir. Dövrün hadisələrinə obyektiv yanaşma mövzunu aktual edən səbəblərdəndir. Belə ki, müasir həyatın gerçəklikləri ədəbiyyata gətirildikdə oxucu onu tez qavramaqla bərabər, doğru nəticə çıxarmaq imkanına da malik olur. “Müasirlik nədir?”, – sualını tənqidçi-ədəbiyyatşünas Yaşar Qarayev hələ sovet dönməsində yazdığı “Səhnəmiz və müasirlərimiz” kitabında cavablandırmışdı: “ Müasirlik müasir epoxanın inkişaf qanunauyğunluğunu açmağa kömək edən hər şey deməkdir. Zəmanənin, dövrün böyük problemlərinə və mübarizələrinə nüfuz etmədən müasirliyə yüksək səviyyədə xidmət etmək çox çətinidir” ( 4, 151).

Müasirlik zamanı, mühiti, hazırkı mühitin yetişdirdiyi insanı anlamaq, qavramaqdır, həyatın nəbzini tutmaq, bir qədər də zamanı qabaqlamaqdır. Müəllif həmişə müasirlərindən bir addım irəlində olmalıdır ki, onları yazdıqlarına inandıra bilsin. Müasirlik həm də milliliyi qorumaqla şərtlənməlidir. O səbəbdən ki, nə qədər inkişafı irəliləsə də, hər şey ilkinlikdən, kökdən başlayır. Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatında ədəbi-bədii, fəlsəfi-estetik, milli düşüncənin formalaşmasında böyük xidmətləri olan qələm sahiblərimiz hazırda informasiya bolluğu cəmiyyətində müasir oxucunun diqqətini yazdıqları əsərə cəlb edə bilirsə, təqdim edilən əsər ətrafında geniş müzakirələr aparılır, çoxsaylı rəylər yazılırsa, bu, nəsrin XXI əsr texnologiyalar əsərində də nüfuzunu qoruduğunu göstərir.

Müasirlik dedikdə, yalnız dövrün hazırkı hadisələrini özündə əks etdirmək məsələsi nəzərdə tutulmur. Əsas məsələ bu dövrdə yaşayan insanın həyata, dünyaya münasibətindəki yeni baxış bucağına diqqət yönəltməkdir. Eyni zamanda, ədəbiyyat zamanı qabaqlaya bilirsə, müəllif bütün zamanlarda bəşəri narahat edən məsələlərə toxunubsa, deməli, yaranan həmin ədəbi nümunələr ötən əsrlərin məhsulu belə olsa, yenə də müasir səslənəcək. Professor Vaqif Sultanlı

bioqrafik əsərlər müəllifi, xalq yazıçısı Əzizə Cəfərzadə yaradıcılığı haqqında yazır: “ Əzizə Cəfərzadənin tarixi romanlarını səciyyələndirən ən mühüm cəhətlərdən biri onların ideyaca müasirliyi, bu günün problemləri ilə bağlı olmasıdır ” (5, 88).

Müəllifin qələmə aldığı əsər müasir dövrlə yaxından səsleşirsə, deməli, o, artıq əsas tələblərdən birinə cavab vermiş sayılır. Sənətkarın yaradıcılıq sahəsində uğur qazanmasını təmin edən əsas məsələlərdən biri və ən başlıcası əsərin ideya aktuallığı, günün tələbləri ilə yaxından səsleşə bilməsi ilə əlaqədardır.

Professor Tofiq Hüseynoğlu “Söz tarixin yuvası” kitabında Azərbaycan ədəbiyyatında mənəvi-əxlaqi axtarışlar mövzusunda hələ 1910-20-ci illərdə Yusif Vəzir Çəmənəminli, Mirzə Cəlil kimi sənətkarların yaradıcılığında müraciət olunduğunu, 60-70-ci illər ədəbiyyatımızda isə çox işlənən mövzulardan birinə çevrildiyini, İnsanda insanıyyət mövzusunun bir növ ön plana keçirildiyini qeyd etmişdir: “Əgər şəxsiyyətə pərəstiş illərində baş vermiş cinayətlərə görə şəxsiyyətə sitayişin açıq pislənməyə başladığı ilk illərdə günah əsasən dövrün, zamanın üstünə yazılırdısa, sonrakı illərdə qabaqcıl sənətdə insan fəallığa çağırıldı, cəsarətli ədəbiyyət və incəsənət inandırmağa çalışdı ki, bu günlərdə baş verən hər şey üçün hər kəs məsuliyyət daşmalı, cavabdeh olmalıdır. Bu cavabdehlik və məsuliyyət insan həyatının bütün sahələrində, insani münasibətlərdə və insan münasibətlərində bütün ciddiyyəti ilə gözlənilməlidir. Mənəvi-əxlaqi axtarışlar mövzusunda yazılmış, mənəviyyət probleminə həsr edilmiş əsərlərdə qaldırılmış məsələlərin, demək olar ki, önündə və ya lap mərkəzində insan münasibətləri və insani münasibətlər qoyulur, diqqət fərdin, şəxsiyyətin özünə yönəldilməklə, “insan xisləti nə olan şeydir?” sualına cavab axtarıldı. “İnsanda insanı oyatmaq, bütün gücü ilə oyatmaq” (Fyodor Abramov) tələbi irəli sürülürdü.” (1, 80)

Ötən əsrin 60-cı illərindən ədəbiyyətə novatorcasına yanaşan yeni nəsil, söz sənətini sosial-siyasi, sosial-ideoloji problemlər çərçivəsindən çıxararaq insanın mənəvi-əxlaqi problemlərinin, könül dünyasının təsvirinə yönəlməklə adi, sadə insan həyatını, tale yolunu diqqət mərkəzinə çatdırmağa, onları bədii sözün predmetinə çevirməyə üstünlük verdi və nəticədə, böyük uğur qazanaraq nəsrimizə ədəbi-estetikkateqoriyalar baxımından təzə ab-hava, yeni ruh və ideya gətirməyə müvəffəq oldu. Mənəviyyət məsələsi, insan münasibətlərinin və insani münasibətlərin tədqiqi sahəsində çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatında İlyas Əfəndiyev, Bəxtiyar Vahabzadə, İsmayıl Şıxlı, İsa Muğanna, Sabir Əhmədli, Seyran Səxavət, Anar, Elçin, Vaqif Sultanlı, Sabir Azəri, Mövlud Süleymanlı, Elçin Hüseynbəyli və b. sənətkarların yaradıcılığında güclü axtarışlar aparılmışdır. Xüsusilə, Anar, Elçin, Sabir Azəri, Seyran Səxavətin nəsrində mənəvi-etik problemlərin bədii təcəssümü çox geniş şəkildə öz əksini tapmışdır.

Milli şüurun oyanması istiqamətində qələm sahiblərinin fəaliyyəti döyüş meydanında əlində silah düşməyə qarşı vuruşan ordunun gördüyü işdən daha çətin, daha məsuliyyətli, daha effektivdir. Türkiyədə milli heysiyyət hissini, milli şüurun oyanmasında, azadlıq məfkurəsinin formalaşmasında istiqlal marşının müəllifi Mehmet Akif Ersoyla bərabər, Namiq Kamal, Əbdülhaq Hamid, Kamal Tahir, Ömər Seyfəddin, Qazaxıstanda Çokan Vəlixanov, İbray Altınşari, Abay Kunanbayev, Oljas Suleymenov, Azərbaycanda Mirzə Fətəli Axundzadə, Cəlil Məmmədquluzadə, Mirzə Ələkbər Sabir, Əli bəy Hüseynzadə, Hüseyn Cavid, Məmməd Əmin Rəsulzadə, Bəxtiyar Vahabzadə, Xəlil Rza Ulutürk, Məmməd Arazın böyük xidmətləri olmuşdur. Mütəfəkkir ziyalılar ictimai həyatdakı qüsurları aradan qaldırmaq, cəmiyyəti qarşılaşdığı problemlər, düşdüyü əsarət, nadanlıq, cəhalət kimi bəlalardan xilas etmək naminə yorulmadan mübarizə aparmış, milli məfkurəni formalaşdırmağa çalışmış, nicatın elm, maarifdə olduğunu bildirmişlər.

Hələ ötən əsrdə məhsuldar yaradıcılığı ilə Azərbaycanda milli şüurun oyanmasında, mənəvi-əxlaqi düşüncənin formalaşmasında böyük xidmət göstərmiş, bəşəri düşüncə və humanizmi təbliğ edən Azərbaycanın mütəfəkkir şairi, dramaturqu H. Cavid insan sevgisi, insanda insanlıq axtarışları və s. kimi ümumbəşəri mövzulara toxunur, dinindən, irqindən asılı olmayaraq bütün insanlar üçün onlara qəlbində sevgi bəsləyərək, talelərindən, aqibətlərindən narahat şəkildə yazırdı. Sözün kəsərinə, gücünə, insanda insanlığın varlığına inanaraq, həmçinin insana inamla, məhəbbətlə yazırdı və “mənim tanrım gözəllikdir, sevgidir” deyərəkən də bu sevgidən hər kəsə pay düşməsinə arzulayırdı.

Rafael Hüseynov “Əbədi Cavid” kitabını zəngin arxiv materialları, H. Cavidin yaxından tanıyan insanların xatirələri, şairin irsinin, o cümlədən, xilas olmuş əlyazmalarının dərin araşdırılması və təhlili əsasında qələmə almışdır ki, bu da tədqiqat zamanı ona mənəbə kimi istinad etməyimizə əsas verir. Burada arxiv sənədlərindən istifadə etməklə bərabər, onların surətini də təqdim etməsi sənədliliyin əyani sübutudur. Eyni zamanda Cavidin həyat yoldaşı Müşkinə yazdığı məktubun mətni də verilmişdir ki, onlar sənətkarın tərcümeyi-halının ailəsindən, vətəndən uzaqda keçən son illəri haqqında təsəvvür yaradır. Məsələn, 1939-cu ilin 9 avqustunda Daşkənddən göndərdiyi məktubda yazırdı: “Sevgili Mişkinə! Mən salamatam. Bu gün bizi Alma-Ata tərəfə göndərirlər” (3, 41).

H. Cavid də bütün digər milli düşüncəli aydınlarımız kimi insanlığın nicatını məktəbdə, elmdə, maarifdə, dil, düşüncə və əməl birliyində görürdü. O, 1910-cu ildə “Naxçıvana nə lazımdır?” adlı məqaləsində yazırdı: “Hər gün üç dərs rusca, bir dərs türkcə oxunsa, o yarım-yanlıq türkcədən heç bir fayda olmaz... Dilsiz bir millət yaşamaz, çapıq, müntəzir olur. Bir millətin lisanı mövcudluğunun ən parlaq bürhanıdır” (2, 5). “Həsbi-hal” məqaləsində Cavid yazır: “Bu gün millətin məktəbi və ədəbiyyatı necədirsə, gələcəyi də elə olacaqdır”. (2, 16)

Hüseyn Cavid böyük şair, dramaturq olmaqla bərabər, həm də məktəbin və ədəbiyyatın böyük məsuliyyət daşımalı olduğunu dönə-dönə xatırladan böyük müəllim idi. O, yazırdı ki, bir millətin tərəqqi və tədennisini bilmək üçün millətin məktəblərini, daha doğrusu, ibtidai məktəblərini görmək kifayət edər. Avropaya meydan oxuyan Almanıyanın, qoca Rusıyanı həyəcana salan Yaponıyanın bütün bu tərəqqiyati-ciddiyyətləri həp ibtidai məktəblər sayəsindədir. Məktəbi bir millətin hər halını tədqiq edib öyrənmək üçün “ən doğru meyar, ən kəsirmə yol” kimi qiymətləndirən şair rus-yapon müharibəsində yaponların ruslar üzərində qələbəsinin səbəbini, bəzi mütəfəkkirlərin müddəalarını xatırladaraq, yapon ibtidai məktəb müəllimlərinin yapon vətənpərvərləri yetişdirmə bacarığında görürdü, bu müəllimlərin tərbiyə işini yüksək səviyyədə, gözəl nəticələr əldə edər bilmək istiqamətində aparmaq məharəti, öz işlərinə böyük məhəbbət və millət naminə məsuliyyətlə yanaşma bacarığı ilə əlaqələndirirdi.

Hüseyn Cavid ədəbiyyata millətin əhvali-ruhiyyəsinin inikası kimi baxırdı. Yazırdı ki, bu günün ədəbiyyatı mütləq gələcək həyatın, nəsillərin necə yetişməsinə təsirini göstərəcəkdir. Ədəbiyyat ruhları əzə də bilər, “gevşəliklər”, “səfalət” doğura da bilər. Eyni zamanda, ədəbiyyat – məsələn, türk ədəbiyyatında Namiq Kamal, Rza Tevfiq, Əbdülhəq Hamid, Tevfiq Fikrət kimi qələm və söz sahibləri milli ənənələrə, milli duyğulara əsaslanaraq “köhnəlikdən, müqəllidən sıyrılmağa” xalqına kömək edə bilər (2, 17).

Böyük mütəfəkkir Hüseyn Cavidin əsərlərində irəli sürdüyü ideyalar çağdaş dövrümüzdə yazılan əsərlərdə də öz aktuallığını qoruyub-saxlamaqdadır. Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, yaradıcılığı ilə Azərbaycan cəmiyyətində milli düşüncə, azad təfəkkür formalaşdıran ziyalımız, istedadlı qələm sahibi Seyran Səxavətin hekayə, povest və romanlarında da ictimai, milli şüur məsələsi geniş planda əksini tapmış, yazıçı millətin oyanışına, tərəqqisinə mane olan qüsurları aradan qaldırmağa, insanları maariflənməyə, özünün və sözünün sahibi olmağa çağırmışdır. R. Hüseynovun 2007-ci ildə qələmə aldığı “Vaxtdan uca” əsəri bu kitaba daxil edilmiş ilk əsərdir və müəllif Cavid haqqında yazmaq arzusunu onda çox əvvəl yarandığını qeyd edir: “Məhz bu gecə - 1984-cü ilin soyuq, yağışlı, küləkli, yaydan çox payızı xatırladan son avqust gecəsində mən qəfildən bütün varlığımıla hiss elədim ki, gərək əlimdə olan bütün vacib, bütün tələsik işlərin hamısını qoyum bir yana, Cavidlər haqqında yazımı başlayım” (3, 97).

Əsəri yazmağa hazırlaşarkən H. Cavidin qızı və yeganə yadigarı Turan Caviddən ata, ana, qardaşının əlyazmalarını, məktublarını istəyərkən də onu incidəcəyinin fərqi nə varır və həmin məqamlarda mümkün qədər korrekt davranmağa çalışır: “Ümumiyyətlə, bu qadınla atası, qardaşı haqda söhbət eləyəndə hər sualımı ürəyimdə bir neçə yol sonlayıram, çalışıram elə deyim ki, hansısa yarasını qoparmayım, hansısa göynəkli xatirəsini oyatmayım ( belə düşünsəm, indi belə yazsam da, boynuma alıram haqsızlığımı, yanıldığımı. O, heç nəyi unutmayıb, unuda bilməz. Axı qatarlanan illərin, sakitliyindən qulaq cingildəyən gecələrin tənhalığında bu qadının hafizəsində, əsəblərində, ürəyinin döyüntülərində o doğma adamlar həmişə canlı olub. Axı bu qadın belə gecələrdə heç vaxt dəqiq təqvim sərhədlərini tuta bilməyib. Ömrünün son qırx ilini, o qırx ilcən olan günlərin ən adi anlarını belə yaddaşında saxlamaq, qorumaq üçün yaşayıb) (3, 97).

Turan xanımın ona bir axşam üçü də qapını açıb içəri girsə, nə təəccüblənəcəyini, nə də qorxacağını söyləməsi müəllifi duyğulandırır: “İnanmaya bilmərəm bu sözlərə. İnsan səbrinin, insan iradəsinin, insan mətanətinin hüdudsuzluğu haqqında çox eşitmişəm, çox oxumuşam. Ancaq indi bütün bunları gözlərimlə görürəm, duyuram və indiyəcən eşitdiklərimin, oxuduqlarımın hamısı solğunlaşır nəzərimdə (3, 98).

R. Hüseynov onun iradəsinə, mətinliyinə heyran qalır. Qəlbini titrədən ən həssas məqamlarda hətta müəllifin belə kövrəldiyi anlarda Turan xanımın özünü ələ ala bilmə məharəti onu heyran edir. Belə zərif qadında olan qüvvə və dözümlü görüb heyrətlənir. Bəzən onun göz yaşlarını görsə də, bunu bürüzə verməməyə çalışır. Həmin məqamı qələmə alanda isə gerçəyi etiraf edir: “...Yox, Turan xanım. Gizlədə bilmədiniz... Gördüm göz yaşlarınızı... Gördüm ağladığınızı. Ancaq nə yaxşı ki, bunu gördüyümü sezmədiniz (3, 98). Müəllif onun ağlayışının mərhələli şəkildə təsviri verir: “Siz hər sualımdan sonra xeyli susub sakit səsle danışmağa başlayanda bütün göynərtisiylə bir çılpaq həqiqəti dərk elədim. O sükut boyu siz ürəyinizdə ağladınız, göz yaşlarınız içərinizi yaxa-yaxa keçdi, sonra qəhərinizi uddunuz, özünüzü toxtatdınız və... (3,98).

Sənədli-bioqrafik nəsrin bir özəlliyi də məhz reallığı əks etdirməsidir ki, biz onunla nümunə gətirdiyimiz əsərdə detallarına qədər tanış oluruq. Mövzu özündə həqiqəti yaşatdığı səbəbindən də aktual hesab edilə bilər.

### **Ədəbiyyat:**

1. Hüseynoğlu Tofiq. Söz-tarixin yuvası, Bakı, Azərənəşr, 2000, 256 s.
2. Hüseynoğlu Tofiq. Klassikimiz və müasirimiz Cavid, Hüseyn Cavidin 130 illik yubileyinə həsr olunmuş kofrans materialları, Bakı, 2012, 387 s.
3. Hüseynov Rafael. Əbədi Cavid, Bakı, “Nurlan”, 2007, 840 s.
4. Qarayev Yaşar. Səhnəmiz və müasirlərimiz, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1972, 210 s.
5. Müasir Azərbaycan ədəbiyyatı, Dərslik, 2 cildə, Bakı, “Bakı Universiteti” nəşriyyatı, 2007, 562 s.

**Илаха Дадашева**

### **Идейная актуальность и современность в документально-биографических произведениях**

#### **Резюме**

В данной статье повествуется о специфических особенностях образцов прозы документально-биографического содержания Азербайджанской литературы в период независимости. Здесь рассказывается о событиях, произошедших в жизни народа и автора, событиях в период независимости, Карабахской реальности. Эти признания помогают нам узнать истину. Это произведение актуально и современно.

**İlahə Dadəşova**

### **Ideological urgency and the modernity in documentary-biographic work**

#### **Summary**

The article deals with the specific features of the documentary- biographic prosaic samples of the Azerbaijan literature during the period of Independence. Here we see the description of the events in nation/s and author/s life, Karabakh reality, events of independence period. These recognitions helps us to know the truth. This work is contemporary and modern.

## “TƏRSANƏ” ROMANINDA ƏMƏYİN TƏRƏNNÜMÜ

**Açar sözlər:** *roman, əməyin tərənnümü, tərsanə, gəmi, Həsən Seyidbəyli*

**Ключевые слова:** *роман, труда восхищение, верфи, корабль, Хасан Сеидбейли*

**Key words:** *novel, labor admiration, shipyard, ship, Hasan Seyidbeyli*

XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının və mədəniyyətinin inkişafında müəyyən xidmətləri olan yazıçı, dramaturq, ssenarist və rejissor Həsən Seyidbəyli zəngin və çoxşaxəli yaradıcılığa malik sənətkarlardan biridir. Yazıcının zəngin yaradıcılığında cəmiyyətimizdə gedən mühüm ictimai-siyasi problemlər, qurub-yaradan əmək adamlarının təsviri, neft sənayesində çalışan insanların iş prosesi, həyatımızın kölgəli məqamlarını əks etdirən neqativ halların tənqidi və onlara qarşı mübarizə, insanın daxili dünyasındakı təbəddülatları açıb göstərən mənəvi-əxlaqi problemlərin bədii həlli mühüm yer tutur.

Otuz illik ədəbi fəaliyyətində xalqımıza zəngin irs qoyub gedən H.Seyidbəyli məqalələrinin birində yazırdı ki, “yaradıcılıq hər şeydən əvvəl, zəhmət tələb edir. Dərin, maraqlı müşahidələr, yuxusuz gecələr, tez-tez təəssüflənmək, azca sevinmək deməkdir... Sonra yenə axtarışlar, gərgin, əzablı axtarışlardır əsl yaradıcılıq” (1) – deyən yazıçı yaradıcılıq prosesinin məsuliyyətini, ağırlığını dərk edərək ədəbi fəaliyyətinə olduqca ciddi yanaşmışdır. Yazıcının çoxşaxəli yaradıcılığında istehsalat mövzusu mühüm yer tutur. Ədib mövzu və problematika aktuallığına görə diqqəti cəlb edən “Tərsanə” romanında ədəbiyyatımızda nisbətən az işlənmiş bir mövzuya toxunmuş, əmək prosesində çalışan, kamilləşən adamların iş və əməllərini, duyğu və düşüncələrini yeni planda, yeni poetik boyalarla təsvir etmişdir.

Həsən Seyidbəyli nəsrinin zirvəsi olan “Tərsanə” romanında 1970-ci illər həyatının bir sıra zahiri tərəfləri bütün təfərrüatı ilə canlandırılır.

“Tərsanə” bir vaxt deyildiyi kimi “istehsalat” mövzusunda yazılmış ən maraqlı romanlarımızdan biridir. Bu romanda ünsür kimi istifadə olunan fantastikanı da “istehsalat fantastikası” adlandırma bilərik (2, 125). “Tərsanə” romanında gəmi inşaatı ilə əlaqədar böyük quruculuq işlərinin bədii təsviri mərkəzi yer tutur.

Müasir həyat materialı əsasında tam realist planda yazılmış romanda fantastika üçün səciyyəvi olan ən güclü mühərrik yaratmaq, uzaq keçmişimizi öyrənmək, gəmiçilikdə dalğaların gücündən əlavə hərəkətverici enerji kimi istifadə etmək və s. kimi məsələlərdən danışılır. Bütün bu məsələlərdən açılan bəhs ilk növbədə mövzu və problem kimi maraq doğurur və “istehsalat fantastikası” ünsürü kimi əsərin əsas probleminin həllində və ideyasının ifadəsində özünəməxsus bir rol oynaya bilir (3, 126).

Əsərin baş qəhrəmanı Ələsgər Adalıdır. Yazıçı XX əsrin həqiqi qəhrəmanı – fəhlə sinifini əsərinə baş qəhrəman seçməkdə tamamilə düzgün hərəkət etmişdir. O, bir sənətkar kimi müasir fəhlənin sadəcə icraçı, başqalarının dediklərini dinməz-söyləməz yerinə yetirməyə çalışan bir şəxs yox, həmişə axtaran, düşünən, texniki elmlərin əsaslarına yiyələnəməyə səy göstərən, yeni-yeni ixtiralar edən, əməyi, zehni təfəkkürü ilə elmi-texniki tərəqqini təmin edən müasir texniki ziyalı kimi anlayır və beləcə də qələmə alır. Yazıçı onu oxuculara istedadlı mühəndis, mürəkkəb taleli bir insan kimi tədqim edir. O, adi həvəskar fəhləlikdən böyük bir tərsanənin, habelə mürəkkəb texniki problemlərin həlli ilə məşğul olan, geniş miqyaslı bilik sahələrini əhatə edən, filosof təfəkkürlü, şair ürəkli bir şəxsdir. Əsər boyu oxucu Ələsgər Adalını, onun xaraktercə püxtələşməsini, hadisədən-hadisəyə inkişafını izləyir. Oxucu onun atalığı Qəzənfər qəribliyə, ögey qardaşı Əyyüba, qonşusu Məsməyə, tərsanənin fəhləsi Səliməyə, gənc qız Laləyə, yazıçı Həbibulla Səmədzadəyə, Anna Borisovnaya, Məmməd İbrahimov və başqalarına münasibətlərini Adalıya aid kiçik replika, söhbət və s. heç nəyi ötürmək istəmir. Çünki onun bədii, poetik tərcümeyi-halı məhz bu replika və söhbətlərdə boya-boya görünür.



Ələsgər Adalı mükəmməl məlumata malik ziyalı, mühəndis ixtiraçı kimi kollektiv tərəfindən sevilir. Əsər boyu Adalı özünün zəhmətsevərliyi, işinə dərin bağlanması ilə diqqəti cəlb edir. Lakin o, hər şeydən əvvəl işinin, sənətinin vurğunu, onu yaxşıbilən bir mütəxəssis kimi oxucunun nəzərində canlanır. O, işindən həzz alır, əməyindən bədii zövq duyur: “Ələsgərə deyəndə ki: Əgər başqa planetə uçmalı olsanız, özünüzlə nə apararsınız? O belə cavab verir: – Əgər dediyiniz planetdə dəniz varsa, uçaram. Özümlə kitabxanamı və laboratoriyamı apararam” (4, 68).

Bu cavabda öz işini ürəkdən sevən, onu həyatının mənası hesab edən bir müasirimizin varlığı, mahiyyəti ifadə olunmuşdur. Ələsgər Adalı tərsənəni, onun kollektivini doğma ailəsi tək sevir, oradakı işgüzar şərait, xoş rəftar onu sevindirirsə, paxıllıq, tənbellik, yaşamaq və çalışmaq əvəzinə sürünmək istəyən alayarımcıqlara qarşı bir vətəndaş kimi barışmazdır. Ona görə də onu kollektivdə istəməyənlər də tapılır.

Bəziləri onu doğruluğuna, bəziləri istedadına, bəziləri prinsipiallığına, ötkəmliyinə görə sevmir, hər addımda ona maneçilik törətməyə çalışırlar. Bir dəfə Lalə fəhlələrdən Adalı haqqında bu sözləri eşidir: “– Eşidirsən, Gövhər? Ələsgər Adalının girmədiyi kol qalmayıb, uşaqlara dərs də deyirmiş”.

Bəziləri onun iztirablarını belə pulgirlik adlandırır:

“Elə bilirsən ki, o, zavod üçün ürək yandırır? Öz mənfəətini güdür o!”

Lakin Ələsgər Adalı üçün ən təhlükəli düşmən məhdud baxışlı, meşşan təbiətli Əyyub Qəriblidir. O, Adalının ögey qardaşıdır. Münaqişənin nisbətən gərgin keçməsi də yəqin ki, bununla əlaqədardır.

Tərsənədə baş vermiş bir hadisə Ələsgərlə bu adamlar, xüsusilə qardaşı arasında konflikti daha da dərinləşdirmiş olur. Dərinlik gəmisindəki müşahidə zamanı Ələsgər Adalı özü də bilmədən yanacaq kimi plazmadan istifadə olunduğunu söyləməklə mühüm dövlət sirrini açmış olur. Əyyubada elə bulazım idi. İndi onun bir işarəsindən sonra Adalı haqqında ən çox eşidilən epitetlər bunlar olur:

“Pulgirdir”, “Vicdanını pula satır”, “Özündən başqa heç kəsi adam yerinə qoymur”, “Kobuddur”, “Xarici ədəbiyyatı oxuyur”, “Qəsdən evlənmiş”, “Deyir şəxsi azadlığımı qoruyuram”, “Mən onu zavodda işləyən bir arvadla görmüşəm, elektron şöbəindən Səlimə” və s. və i.

Ələsgər Adalı obrazı haqqında ədəbi ictimaiyyətdə müxtəlif fikir və mülahizələr söylənilsə də tənqidçi M.Arifin ona qarşı münasibəti birmənalıdır: “Mənəvi keyfiyyətləri ilə müasir cəmiyyətimiz üçün səciyyəvi bir xüsusiyyət kimi formalaşan Ələsgər Adalı dövrümüzün gənclərinə məxsus bir sıra müsbət keyfiyyətlərə malikdir. O, vətəndaş alimdir, öz vəzifəsini, vətənpərvərlik mahiyyətini yaxşı dərk edir. Onun şəxsi həyatı ilə ictimai istehsalat həyatı arasında möhkəm bir ahəngdarlıq mövcuddur. Onunla iki kəlmə danışan kimi adam hiss edir ki, onun diqqəti haradasa bir nöqtədə mərkəzləşmişdir, o nöqtədən ayrılmmaq istəmir. Buna görə də sanki qarşısındakı adama diqqətini ayıra bilmir. Artıq danışmağı sevmir, mübahisə zamanı xırdaçılığa getmir, bəzən şəxsiyyətə toxunan sözlər eşidəndə dözürlü, kin saxlamır, sözbazlığın, dedi-qodunun, bütün bu qəbildən olan çətinliklərin nə demək olduğunu bilmir” (5, s.297-298).

Göründüyü kimi tədqiqatçı bu obrazı tamamilə müsbət qəhrəman kimi səciyyələndirir. Adalı ətrafındakı adamlardan tamamilə fərqlənən bir obrazdır. O, işinə məsuliyyətlə yanaşan, hadisələrə obyektiv qiymət verən, ağılı və istedadı ilə başqalarından seçilən xarakterik insandır. Adalı əsərin əvvəlindən sonunadək səbrli, təmkinli, savadlı, hətta elmi kəşfləri ilə insanları heyretləndirən alim ziyalı kimi diqqəti cəlb edir. Onun xarakterindəki dözümlülük, əyilməzlik, mərdənəlik və prinsipiallıq onunla bağlı bütün məqamlarda üzə çıxır.

Ələsgər Adalı bu keyfiyyətləri daima qoruyub saxlaya bilir. Belə ki, biz adalını ayrı-ayrı epizodlarda – həm qardaşı Əyyub Qəriblinin himayəsində olan adamlara qarşı haqsızlıq edərək işdən çıxarmasına qarşı etirazında, həm guya ki, dövlət əhəmiyyətli sirrin üstünü açması ilə bağlı ittiham olunanda, həm də Nəcəf kimi kobud, qaba bir adamın Səlimənin qadınlıq heysiyyətini tapdayanda ədalətliliyi qorumağa çalışan, yüksək insani keyfiyyətlərə malik olan obyektiv bir obraz kimi görürük.

Ələsgər Adalı onu əhatə edən mühitdə, cəmiyyətdə qeyri-adi görünən insan təsiri bağışlayır. Yazıcının təsvirində bu qeyri-adilik real və inandırıcı görünür. Adamı, yaxşı mənada

insanları təəccübləndirən, riqqətə gətirən addımlar atır. Bu seçilmə həm onun insanlara münasibətində, həm də elmi kəşflərində biruzə verir.

Yazıçı yetmişinci illərdə geniş oxucu kütləsinə məlum olmayan bir çox elmi kəşfləri məhz Ələsgər Adalının dilindən açıqlayır. Əsərdə Ələsgər Adalının qravitasiya dalğaları haqqındakı fikirləri olduqca xarakterikdir. “Hər kütlənin özünə görə qravitasiya dalğaları var. İnsan da bir növ kütlədir. Özü də insanın qravitasiya dalğası cansız cisimlərin qravitasiya dalğasından yəqin ki, seçilir. Yer üzündə bir-birinin eyni olan iki insan yoxdur, hər kəs demək olar ki, ayrıca planetdir. Konkret adama xas olan müəyyən psixi və fiziki kompleksi öyrənib, həmin adamın qravitasiya dalğalarını tutub bu dalğaları şəkllə, özü də təfərrüatlı şəkllə çevirəcəyik” (6, 114).

Etiraf etmək lazımdır ki, istehsalat mövzusunda yazılmış romanlarda Ələsgər Adalı kimi özünəməxsus, xarakterik, fərdi cizgiləri ilə yadda qalan obrazlara təsadüf etmək çətindir. Yazıçı Adalının sxematik, hissiz, duyğusuz, hərtərəfli surət kimi xarakterizə etmir. Bu cəhətdən onun zavodda gördüyü andan qəlbinə yol tapmış Səliməyə və Səmədzadənin qızı Laləyə olan münasibətini yada salmaq kifayətdir.

Əsərdə bir-birindən maraqlı surətlərlə rastlaşırıq. Səmədzadə, onun qızı Lalə, Səlimə, Qəzənfər diqqəti çəkən obrazlardır. Körpəlikdən ata-anadan yetim qalan Ələsgəri tərsənədə fəaliyyət göstərən çilingər Qəzənfər oğulluğa götürür. Atalığı Qəzənfərin səyi nəticəsində təlim-tərbiyə alır, ədəbli, zirək bir gənc kimi böyüyür, tərsənəyə bağlanır.

H.Seyidbəyli Qəzənfər surətini – bütün şüurlu həyatını xalqına sədaqətlə xidmət edən yaşlı çilingəri məhəbbətlə, nurlu sima kimi işləmişdir. Ağsaqqal kimi hörmətə malik olan bu şəxs bütün fəhlələrə atalıq qayğısı göstərir, baş verən qüsurları aradan qaldırmağa çalışır. Hətta ölüm yatağında belə ona narahatlıq verən sözləri söyləməyə özündə qüvvə tapır: “İnsan güclüdür.. Bu vaxta kimi nəyə qadir olduğunu dərk etməyib... Ən mürəkkəb ixtiraların çox sadə yolu var... Ən qəliz elmlərin bəsit düsturları var... İnsanın böyüklüyünü, insan zəkasının hüdudsuzluğunu məhv eləyən nədir? Şöhrətpərəstlik, acgözlük, paxıllıq, yaltaqlıq ətalət...” (7, 435).

Romanda yadda qalan obrazlardan biri də Həbibulla Səmədzadədir. Bu obraz bir növ xüsusiyyətlərinə görə yazıçının özünün prototipi təsirini bağışlayır.

Səmədzadənin həyatı ilə tanışlıq göstərir ki, o, qayğıkeş ailə başçısıdır. O, yazıçı, jurnalist kimi fəaldır, fəhimlidir, ətrafındakıların həyatını öyrənməyə həvəslidir.

H.Seyidbəyli Həbibulla Səmədzadəni tərsənədə gedən bütün quruculuq işlərini dərinləndirən izləyən ictimaiyyətli, əsl vətəndaş kimi təsvir etmişdir. Müəllif Həbibulla Səmədzadəni bir çox məqamlarda təsvir etməklə onun xarakterinin ən dərin qatlarını – lirik, psixoloji, hətta dramatik, gərgin anlarını açmağa çalışmışdır. Əsərin ən maraqlı hissələrindən biri Səmədzadənin stenoqrafçı Zümrüdlə olan mükəmməlidir. Həbibullaya gizli məhəbbət bəsləyən Zümrüd ilk məhəbbətinin uğursuzluğundan danışarkən Səmədzadə ona dözümlü, iradəli olmağı tövsiyə edir: “Əlbəttə çox ağır hadisədir. İnsan ömründə bir dəfə belə sevir... Mən ötəri hissələrdən, yaxud insanın sadəcə olaraq isinişməsindən danışmıram. Əsl məhəbbət bir dəfə olur. Yaxud heç olmur. Elə bədbəxt adamlar var ki, həqiqi məhəbbətin nə olduğunu ömürlük bilmir... Sən xoşbəxtsən. Sevmisən... Ancaq bir halda ki, o, sənə məhəbbətinin səviyyəsinə qalxa bilməyib, sənə dayandığın zirvəyə ucala bilməyib, sən onun səviyyəsinə enməmişsən. Yoxsa ən ülvə hissələr xırda, bayağı hissələrlə əlbəyaxa olub öz böyüklüyünü itirir... Bunu üçüncü insanda iradə olmalıdır. Böyük, sarsılmaz iradə...” (8, 493).

Zümrüdlə söhbət zamanı biz onun nə qədər alicənab, təmiz mənəviyyətli, həssas, kövrək qəlbə malik şairənə bir insan olduğunu görürük. Zümrüddən yaşca böyük olan bu nurani insan Zümrüdü ona olan səmimi münasibətini duyduqca vicdanının səsinə qulaq asaraq deyir: “Əgər mən cavan olsaydım... həm də evli olmasaydım, həm ağa, həm də qulun olardım. Yəqin ki, yer üzündə məndən xoşbəxt adam, məndən xoşbəxt kişi olmazdı... Məni uzaqdan-uzağa sevdini etiraf edəndə daha təbii idin. Azad idin. Belə daha yaxşıdır, Zümrüd... Bu həyatdır... Od olan yerdə kül də olur” (9, 496).

H.Seyidbəyli Səmədzadəni mükəmməl xarakterə malik bir obraz kimi yaratmışdır. O, haqsızlığa qarşı barışmazdır, mərd və cəsarətlidir. Ələsgər Adalıya qarşı yersiz hücum edən Əyyub Qəriblinin nöqsanlarını üzünə deməkdən çəkinmir:

“İnsan heysiyyətini tapdalamaq, insana qarşı inamsızlıq yaratmaq, insanda ancaq çirkin cəhətlər axtarmaq, ləkələmək, olmayan qəbahətləri onun ünvanına yazmaq prinsipi əsasında

qurulub sizin “ucaltmaq” istədiyiniz binanın özülü! Siz, Əyyub, hər şeyə rəqəmlərlə, faktlarla qiymət verən soyuq, ürəksiz bir maşinsız!” – deyə onu ifşa edir (9, 110).

Əsərdə bir-birinə bənzəməyəm müxtəlif xarakterlər verilmişdir. Yazıçı, bunlardan hər birinin həyatını izləmiş, onların fəaliyyətindən, aralarındakı münasibətlərdən, çalışdıqları mühitdən bütöv epizodlar, yadda qalan tutarlı ştrixlər, tipik xüsusiyyətlər taparaq onu şirin, yığcam bir dillə oxucuya qaytara bilmişdir.

“Tərsanə” romanının ilk səhifələrindən təqdim olunan hər bir surət əsərin sonuna qədər ədibin diqqətindən yayınmır, onların hər biri qələbələri, büdrəmələri, səhvləri, nöqsanları, saflığı, səmimiyyəti ilə seçilir.

Ədibin “Tərsanə” romanı bizim diqqətimizi hər şeydən əvvəl özünün bitkin, mükəmməl süjeti, maraqlı kompozisiyası, fərdi, ümumi cizgilərə malik xarakterləri, sadə, axıcı bədii dili, nəhayət əsərin bütün səhifələrinə çilələnmiş müasirlik və intellektual səviyyəsi ilə diqqəti cəlb etməkdədir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Seyidbəyli H. Müsahibə. Kino qəzeti, 1994, 10 may.
2. Əfəndiyev A. Müasirlik səlahiyyəti. Bakı, Hənclik, 1976.
3. Hüseynoğlu t. Söz tarixin yuvası, Bakı, Azərənəşr, 2000.
4. Seyidbəyli H. Tərsanə. Bakı, Azərənəşr, 1975.
5. M.Arif. Sənətkar qocalmır. Bakı, yazıçı, 1980.
6. Seyidbəyli H. Tərsanə. Bakı, Azərənəşr, 1975.
7. Seyidbəyli H. Tərsanə. Bakı, Azərənəşr, 1975.
8. Seyidbəyli H. Tərsanə. Bakı, Azərənəşr, 1975.
9. Seyidbəyli H. Tərsanə. Bakı, Azərənəşr, 1975.

**Самира Кулиева**

### **Поспевание труда в романе «Верфи»**

#### **Резюме**

Роман «Верфи» Г.Сейдбейли привлекает внимание актуальностью темы и проблематики и затрагивает мало изученную тему в нашей литературе: изображение трудового человека, совершенствовавшегося в процессе работы, его чувства и переживания. Статья посвящена этим аспектам данного романа.

**Guliyeva Samira**

### **"Shipyard" in admiration of the novel labor Summary**

The novel "The Yards" G.Seidbeyli draws attention to current topics and issues and involves little studied topic in our literature: the image of the working man, while working to improve his feelings and emotions. Article devoted to these aspects of the novel.



## İNGİLİS VƏ AZƏRBAYCAN DİLLƏRİNDƏ GƏLƏCƏK ZAMANIN QRAMMATİK- STRUKTUR FORMALARINDAKI FƏRQLİ CƏHƏTLƏR

**Açar sözlər:** zaman kateqoriyası; gələcək zaman; fərqli cəhətlər; müxtəliflik; terminoloji vahidlər; mütləq və nisbi danışığ anı (vaxtı); köməkçi feillər; formal əlamətlər; feili sifət; qədim dövrlər; leksik məna

**Ключевые слова:** Категория времени; будущее время; отличительные особенности; многообразие; терминологические единицы; обязательность и относительность во время разговора; вспомогательные глаголы; формальные признаки; причастие; древние времена; лексическое значение.

**Key words:** thecategory of tense; futuretense; differentfeatures; difference, terminological units; absolute and relative speaking moment; auxiliary verbs; formal indications; participle; ancient times; lexical meaning

Qrammatik zaman kateqoriyası həm müasir ingilis, həm də müasir Azərbaycan dillərində feil-nitq hissəsinə daxil olan kateqoriyalar arasında əsas və mərkəzi yerlərdən birini tutur.

Hər iki dilin qrammatik zaman kateqoriyasına daxil olan formalardan biri də gələcək zamandır. Hər iki dildə gələcək zaman iki iş arasındakı zamanı ifadə edir. İndiki zamanla müqayisədə gələcək zaman meydana çıxır.

Feilin gələcək zamanı bir qrammatik kateqoriya kimi ingilis dilində real şəkildə mövcuddur.

“Gələcək zaman ingilis dilində də gələcəkdə icra ediləcək hərəkətin vaxta münasibətini bildirir” [1,94.]

Tipoloji cəhətdən fərqli hər iki dildə gələcək zaman sonradan görülməyəcək və ya görülməyəcək bir işin qabaqcadan xəbər verilməsi ilə bağlıdır.

A.Axundovunnöqtəyi-nəzərinə, gələcək zaman hələ həyata keçməmiş, icra olunmamış hərəkətləri ifadə edir [2, 85]

Gələcək zamanın bir mühüm əlaməti mövcuddur ki, onun formal cəhətdən sabitləşməsi hər iki dilin inkişafının son dövrlərinə aid edilir.

İngilis və Azərbaycan dilləri tipoloji cəhətdən fərqli olduqlarına görə gələcək zamanın formalaşmasında hər dilin özünəməxsus olan formal göstəriciləri iştirak edir. Həmin müxtəliflik, hər şeydən öncə, həmin dillərin qrammatik-morfoloji quruluşu ilə bilavasitə bağlıdır.

Müxtəliflik, fərqlilik gələcək zaman sisteminə aid olan terminoloji vahidlərin adında da özünü göstərir.

İngilis dilinə aid olan terminoloji ifadələr aşağıdakılardır:

1. The Future Indefinite Tense Form – Gələcək zamanın qeyri-müəyyən forması;
2. The Future Continuous Tense Form – Gələcək zamanın davamedici forması;
3. The Future Indefinitein the Past – Keçmişə nəzərən gələcək zamanın qeyri-müəyyən forması;
4. The Future Continuousin the Past - Keçmişə nəzərən gələcək zamanın davamedici forması;
5. The Future Perfect Tense Form – Gələcək zamanın bitmiş forması;
6. The Future Perfectinthe Past – Keçmişə nəzərən gələcək zamanın bitmiş forması;
7. The Future Perfect Continuous Tense Form – Gələcək zamanın davam edib bitəcək forması;
8. The Future Perfect Continuousin the Past – Keçmişə nəzərən gələcək zamanın davam edib bitəcək forması;

İngilis dilində gələcək zamanın qeyri-müəyyən, davamedici, bitmiş və davam edib bitmiş olmaqla 4 forması vardır.

Keçmişə nəzərən gələcək zamanın da həmçinin eyni adlı 4 forması mövcuddur. Bu formalar yalnız feilin məlum və məchul növlərində işlədilir.

Azərbaycan dilinə aid olanlar: “Gələcək zaman”, “Qəti gələcək zaman”, “Qeyri-qəti gələcək zaman”.

Müasir Azərbaycan dilində bəzi fikirləri [2, 30-31; 3, 22-23; 4, 73-74] nəzərə alaraq, gələcək zamanın 2 təzahür forması (qəti gələcək zaman və qeyri-qəti gələcək zaman) qəbul edilib.

Azərbaycan dilində gələcək zaman formaları haqqında A.Axundov yazır ki, danışq vaxtından sonra icra olunacaq hərəkətlər danışq vaxtına münasibətlərinə görə müxtəlifdir. Onlar mütləq nə nisbi danışq vaxtına olan münasibətlərinə görə, nə də bitin, qətilik məzmunlarına görə bir-birlərindən fərqlənə bilirlər. Bütün müxtəliflikləri, fərqləri ifadə edə bilmək üçün feilin gələcək zamanı müxtəlif dillərdə müxtəlif formalara malik olur [2. 87].

İngilis dilində gələcək zamanın qeyri-müəyyən (indefinite) forması shall və will + məsdər modeli əsasında qurulur.

Bu forma müasir Azərbaycan dilində gələcək zaman formalarından qəti gələcək formasına uyğun gəlir.

Məsələn: I shall read – Mən oxuyacağam.

Səhər açılacaqdır.

Gələcək zamanın ingilis dilində olan qeyri-müəyyən forması Azərbaycan dilinin qəti gələcəyinə uyğun gəlsə də, həmin modellər arasında struktur fərqlər mövcuddur. Həmin fərqləri aşağıdakı müqayisədən də görə bilərik.

Müasir ingilis dilində köməkçi feil + məsdər (to ədatsız) qeyri-müəyyən gələcək zamanı yaradır. Köməkçi feillər (shall, will) şəxs əvəzliyi ilə əsas feilin arasında gəlir.

Müasir Azərbaycan dilində isə gələcək zamanın qəti forması feil+acaq+şəxs sonluğu paradıqmalı quruluşdadır.

Feilin gələcək zaman formaları həm ingilis, həm də Azərbaycan dilində mütləq və nisbi danışq momentinə görə fərqli xüsusiyyətlərə malikdir.

Gələcək zamanın qrammatik-struktur formalarındakı fərqli cəhətlər tədqiq edilən dillərdə aşağıdakı kimidir:

İngilis dilində

Analitik struktur modeli:

1. shall köməkçi feili + məsdər

2. will köməkçi feili + məsdər

Azərbaycan dilində

A. Sintaktik struktur modeli:

1. Qəti gələcək + şəxs sonluğ

Feili sifət forması

2. Qeyri-qəti gələcək + şəxs sonluğ

Feili sifət forması

B. Analitik struktur modeli:

1. Qəti gələcək zamanın nəqli forması

Feilin qəti gələcək zaman forması + köməkçi feil “idi” + şəxs sonluğ

2. Qeyri-qəti gələcək zamanın nəqli forması

Feilin qeyri-qəti gələcək zaman forması + köməkçi feil “idi” + şəxs sonluğ

Bu modellərdən görünür ki, müqayisə edilən dillərdə gələcək zaman formaları analitik və sintetikliyə görə fərqlənir. Belə ki, ingilis dilində yalnız gələcək zaman formaları analitik yolla, Azərbaycan dilində isə həm analitik, həm də sintetik yolla formalaşır. Hər iki dildə analitik yolla gələcək zaman formalarının yaranmasında feillər mühüm rol oynayır.

Fərq burasındadır ki, ingilis dilində köməkçi feil əsas feildən əvvəl prepozisiyada, Azərbaycan dilində isə (“idi”) köməkçi feili əsas feildən sonra – postpozisiyada işlənir. Məsələn:

- |                          |                          |               |
|--------------------------|--------------------------|---------------|
| 1) prepozisiyada:        | indefinite               | shall + write |
| köməkçi feil + əsas feil | köməkçi feil             | əsas feil     |
| 2) postpozisiyada:       | əsas feil + köməkçi feil | yazacaq + idi |
| əsas feil + köməkçi feil |                          |               |

Gələcək zamanın formal əlamətinə və təzahür olunma imkanlarına görə bu dillər bir-birindən ayrılır, fərqli xüsusiyyət qazanır. Belə ki, ingilis dilində gələcək zamanın qeyri-müəyyən forması shall, will köməkçi feilləri və məsdər vasitəsilə; davamedici forması to be köməkçi feilin və gələcək zamanın qeyri-müəyyən forması (shallbe, will be) və əsas feilin indiki zaman feili sifəti ilə; bitmiş forması to have köməkçi feilin gələcək zaman qeyri-müəyyən forması (shall / will have) və əsas feilin keçmiş zaman feili sifəti vasitəsilə; davam edib bitəcək forması to be köməkçi feilin gələcək zamanının bitmiş forması (shall/ will have been) və əsas feilin indiki zaman feili sifəti vasitəsilə əmələ gəlir.

Bu formalar 4 qrupda – Indefinite “qeyri-müəyyən”, Continuous – “davamlı”, Perfect - “bitmiş”, Perfect Continuous zaman – bitmiş davamedici zaman qrupları daxilində birləşir.

Gələcək zamanın bu formaları ingilis dilində analitik üsulun köməyiylə formalaşır. Gələcək zaman formalarında analitiklik köməkçi feillər və məsdər formulunda müəyyənləşir.

Müasir Azərbaycan dilində isə gələcək zamanın iki təzahür forması – a) qəti gələcək; b) qeyri-qəti gələcək sintetik üsulla –acaq, -əcək və -ar, -ər şəkilçilərinin köməyiylə formalaşır.

Göründüyü kimi, ingilis və Azərbaycan dillərində gələcək zaman əmələ gəlmə üsullarına və formal göstəricilərinə, eləcə də təzahür olunma vasitələrinə görə bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənir.

İngilis dilindən fərqli olaraq, Azərbaycan dilinin qədim dövrlərində və dialektlərində gələcək zamanın bir-birindən fərqli şəkilçiləri işlədilmişdir. Prof. A.Axundov göstərir ki, XVIII əsrə qədər ədəbi dilimizdə qəti gələcək zaman əlaməti kimi “isər” şəkilçisindən istifadə olunmuşdur [2, 86]. Bu şəkilçi haqqında H.Mirzəzadə aşağıdakı məlumatı vermişdir: “XIV əsrin ədəbi dilində rast gəldiyimiz – (i)-sər şəkilçisi düşən bir xətt üzrə inkişaf edərək, ancaq XIX əsrin ədəbi dilində bəzi qalıqlarını saxlamışdır. Bizcə, bu şəkilçi Azərbaycan dilinə xas şəkilçi deyildir, onu başqa türk dillərinin təsiri kimi qəbul etmək daha doğru olardı [5, 154].

Gələcək zamanın Azərbaycan dilinin qədim dövrlərində -ası, -əsi şəkilçisi kimi işlənməsinə nə təsadüfi hal, nə də sonradan qazanılmış əlavə vəzifə kimi baxmaq olar. Bu qanunauyğun bir haldır. Hələ “Kitabi-Dədə Qorqud”da –ası/-əsi şəkilçisi başqa vəzifələrlə yanaşı, həm də qeyri-qəti gələcək şəkilçisi kimi işlənmişdir. Məsələn: “Bəli, xanım, bulasıyam – dedi”.

Azərbaycan ədəbi dilinin əvvəlki dövrlərinə aid yazılı mənbələrdən məlumdur ki, xüsusən XIV – XVI əsrlər Azərbaycan ədəbi dilində -ası/-əsi qəti-gələcək zamanın əsas şəkilçilərindən biri olmuşdur [6, 239].

İngilis dilindən fərqli olaraq, Azərbaycan dilində gələcək zamanın morfoloji göstəriciləri hələ də diferensiasiya olunmamışdır. N.A.Baskakov yazır ki, türk dillərində forma və zaman kateqoriyası vahid sintetik formalarla ifadə olunur və həmin kateqoriyalar hələ differensiallaşmamışdır. Belə ki, bu formalar feili sifət və digər feil formalarının şəkilçisi kimi də işlənmə bilirlər. Bu fakt təsdiq edir ki, hələ də türk dillərində həm forma və zaman şəkilçilərinin xüsusi – ayrıca göstəricisi yoxdur [7, 11].

Prof. A.Axundov “Feilin zamanları” adlı monoqrafiyasında bu məsələyə toxunaraq yazır ki, gələcək zaman formalarında hələ də tam diferensiasiya getməmişdir, -ar, -ər forması gələcək zamanı bildirməklə bərabər, müzare məzmunu da daşıyır – geniş zaman mənasını ifadə edir. Qəti gələcək –acaq<sup>2</sup> həm də feili sifət, feili isim vəzifəsində çıxış edir [2, 86].

-acaq (-əcək) şəkilçisini müxtəlif növdən olan feillərin, xüsusən məlum və məchul feillərin üzərinə əlavə etməklə feili sifətlər əmələ gəlir. Bu feili sifətlərin məzmununda gələcək zaman çalarından başqa, bir də bütün zamanlara aidlik mənası təsəvvür edilir: görülməli iş; oxunacaq kitab və s. [8, 215].

Göründüyü kimi, müasir Azərbaycan dilində gələcək zaman şəkilçiləri ilə feili sifət şəkilçiləri qrammatik omonimlik yaradır. Bu cəhət də zaman sistemini ingilis və Azərbaycan dillərində fərqləndirir.

P.İvanova ingilis dilinin qrammatik zamanlar sistemini “Основной разряд” başlığı adı altında araşdırmışdır. Tədqiqatçı “Вид и время в современном английском языке” monoqrafiyasının bir hissəsini də gələcək zamanın struktur-semantik xüsusiyyətlərinə həsr etmişdir. O, ingilis dilində gələcək zamanın əmələ gəlməsini aşağıdakı kimi izah edir. İngilis dilində feilin gələcək zamanı shall və will modal feilləri ilə leksik məna daşıyan feilin əmələ gətirdiyi birləşmənin qrammatikləşməsi nəticəsində düzəlir [9, 47].

Feilin təsəvvür formasında shall və will köməkçi feillərinin də mühüm əhəmiyyəti vardır.

“Köməkçi feil kimi shall gələcək Indefinite zaman formasında I şəxsin təki və cəmini əmələ gətirir”.

Məsdərlə birlikdə will feili köməkçi feil kimi Future Indefinite zaman formasını əmələ gətirmək üçün işlədilir. Will feili 2-ci və 3-cü şəxsin təki və cəminə aiddir” [10, 158-159].

O. Musayev göstərir ki, shall modal feili Azərbaycan dilinə feilin qəti gələcək zaman şəkilçisi (-acaq/ -əgək) vasitəsilə tərcümə edilir; adi gələcək zamandan fərqli olaraq, bu halda – acaq/ -əcək şəkilçisi qəbul etmiş feil məntiqi vurğuya malik olur [11, 189].

Beləliklə, ingilis və Azərbaycan dilləri müxtəlif sistemli dillərdən olduğundan dilə məxsus olan gələcək zamanın formalaşmasında hər dilin özünəməxsus olan formal göstəriciləri iştirak edir.

Feilin gələcək zaman formaları həm ingilis, həm də Azərbaycan dilində mütləq və nisbi danışığ anına görə fərqli xüsusiyyətlərə malikdir.

Gələcək zamanın formal əlamətlərinə və təzahür olunma imkanlarına görə bu dillər bir-birindən ayrılır, fərqli xüsusiyyətlər qazanır. Gələcək zaman formalarında analitiklik shall, will köməkçi feillər və məsdər formulunda müəyyənləşir. Feilin gələcək zamanı qeyd olunan modal feillərlə leksik məna daşıyan feilin əmələ gətirdiyi birləşmənin leksik qrammatikləşməsi nəticəsində yaranır.

İngilis dilindən fərqli olaraq, Azərbaycan dilinin qədim dövrlərində və dialektlərində gələcək zamanın fərqli şəkilçiləri (-ası, -əsi) işlədilmişdir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Musayev O. İngilis dilinin qrammatikası. Bakı, Maarif, 1979, 360 s.
2. Axundov A. Feilin zamanları. Bakı, 1961, 139 s.
3. Будагова З.И. Категория, глагольного вида в Азербайджанском языке. М, КД: 195
4. Джафаров.С.А. О постановке вопроса наклонение глагола в Азербайджанском языке // “ВКВНГЯ”, 1968, с.73-76.
5. Mirzəzadə H. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı: ADU, 1990,376 s.
6. Rüstəmov R. Azərbaycan dili dialekt və şivələrində fel. Bakı, Azərb.SSR EA-nın nəşriyyatı, 1965, 318 s.
7. ВаскаковН.А. Категории наклонения и времени в тюркских языках. Вопросы категорий времени и наклонения глагола в тюркских языках. Баку, Elm” 1968, 383 с.
8. Hüseynzadə M. Müasir Azərbaycan dili. Morfologiya. Bakı, “Maarif”, 1973, 358 s.
9. ИвановаИ.П. Вид и время в современном английском языке. Л., 1961, 200 с.
10. Rəhimov İ., Hidayətzadə T. İngilis dilinin praktik qrammatikası. Bakı, Azərnəşr, 1966, 314 s.
11. Musayev O. İngilis dilinin qrammatikası. Bakı, Maarif”, 1979, 360 s.

**Бахар Джафарова**

### **Различительные особенности форм грамматической структуры будущего времени в английском и азербайджанском языках**

#### **Резюме**

В статье проводится сравнение различий свойств будущего времени английского и азербайджанского языков. В результате сравнения выясняется, что представленное различие, прежде всего, непосредственное связано с грамматико-морфологической структурой этих языков. Кроме того, в статье делается экскурс в работы ученых-лингвистов о будущем времени, выявляются различия форм грамматических структур будущего времени.



## Different features in grammatical – structural forms of the future tense in English and Azerbaijan languages

### Summary

In this article, the future tense of the verb is compared in the English and Azerbaijani languages which differ by its typological point of view. While comparing, it is understood that first of all, this difference directly depends on grammatical- morphological structures of these languages.

The writings of linguist scientists about future tense are looked through the different features of grammatical – structural forms of the future tense are revealed (found) in this article too.

FİKRƏT ƏLİZADƏ  
BDU, dosent  
Azərbaycan

### KÖK SAMİTLƏRİNDƏ ELİZİYA VƏ PROTEZA SÖZ YARADICILIĞI VASİTƏSİ KİMİ

**Açar sözlər:** *kök samitləri, eliziya, proteza, səslərin dəyişməsi*

**Ключевые слова:** *корневые согласные, элизия, протеза, чередование звуков*

**Key words:** *radical consonants, elision, prothesis, automatic alternation*

Dil faktları göstərir ki, söz formal-semantik hadisə-vasitədir və onun cildi müxtəlif fonetik hadisələr üzündən dəyişə bilər. Lakin belə halda semantika daha sabit olaraq, sözün haradan kökləndiyinə işarə edir. Həmin baxımdan söz yaradıcılığı üçün vacib rolda eliziya və protezanı göstərmək olar. Dünya dillərində eliziya və proteza çox zaman səs əvəzlənmələri və ya metateza ilə birlikdə kök samitlərində mənaca eyni, yaxın və ya qohum olan yeni söz formaları yaradır.

Kök samitlərindəki sabitlik və ya dəyişkənliyi izləyərkən aşağıdakı faktlarla üzləşirik:

1.Kök samitlərinin sırası dəyişmir, hər zaman olduğu kimi saitlərin dəyişkənliyi kök samitlərindəki ideya hissəni hərəkətə gətirərək onu semantik cəhətdən canlandırır;

2.Kök samitlərinin sırası metateza hesabına dəyişir;

3.Kök samitlərinə səs əvəzlənmələri təsir edir;

4.Eliziya kök samitlərini sındırır, bir, bəzən iki-üç kök samiti ixtisara düşür;

5.Proteza olduqda sınıq kök samitlərinə əlavə samitlər qoşulur.

Sözün kök samitləri dəyişmədikdə onlar *saf*, dəyişdikdə isə *qarışıq tərkibli* hesab olunur.

Qarışıq tərkibə kök samitlərində eliziya, proteza, metateza ayrı-ayrılıqda və ya birlikdə, həmçinin səs əvəzlənməsi ilə birgə olan hallar daxildir.

Göstərilənləri nəzərdən keçirərkən kök samitlərində eliziya və protezanın önəmli rol oynadığı üzə çıxır. Belədə də *saf* və *qarışıq tərkibli* kök samitlərinə rast gəlinir.

Aşağıda göstərilən nümunələrdə sözlərin kök samitlərindəki səs əvəzlənmələri, eliziya və metateza qara hərflərlə göstərilir. Kök samitlərinə münasibətdə düşən və artırılan samitlər altından çəkilmiş xətlə nəzərə çatdırılır.

Öncə eliziyaya uğramış kök samitlərinə baxaq:

**KoBuD** – **KaBa** (türk.) - QaBa

**BəDəN** – **BoDy** (ing.)

**NəZəR** (ərəb.) – **ZoRi** (rus.) – gözlər, baxışlar

**ÇiYəLəK** – **ÇiLeK** (türk.)

**MaTeR** (lat.) = **MoTheR** (ing.) – **MaT** (rus.)

**QVaRD**-iya (rus.) – **QaRD** (fars) = **QaRDe** (frans.)

**LaND** (ing.-yer) – **LaNe** (fars.- yuva)

**DVeR** (rus.) – **DooR** (ing.) – qapı

**ZəMiN** (fars. - yer) – **ZəMi** (fars. - əkin yeri)

**aBSoRBS**-iya (lat.) – **SoR**-ulma

**PaLTaR** – **PLaT**-ye (rus.) – **PLaNT**-is (lat. – bitki\* = **PLaNT**asiya)

Qeyd etmək lazımdır ki, qədim insanların paltarları bitki və heyvan dərisindən olub.

[**KaPuT**] – **CaPuT** (lat.– baş) – [**KaP**] - **CaP** (ing.-papaq)

**MuRaVeY**(rus.) – **MuR** (fars.) – qarışqa

**KüLLi**-aləm (ərəb.) = **KoL**-olam (ibri.) – bütün aləm / – [**oL**] - **aLL** (ing.- bütün)

Bir sıra hallarda kök samitlərində eliziya + səs əvəzlənməsi öz əksini tapır:

**K = Q**: **ZLaK** (rus.) – **aLaQ**; **KəDəR** – **QoRe** (rus.); **DuRaCaQ** – **DuRaK** (türk.)

**F = P**: **FəQiR** (ərəb.) – **PooR** (ing.) – kasıb;

**HiPoTeZa** (yun.) – **FəRZiyyə** (ərəb.); **Köpük** – **KəF**

**F = V**: **LeFT**(ing.) – **LeV**-iy (rus.) – sol; **QoLoVa** (rus.) – **KaFa** (türk.) – baş

**B = P**: **PRiMa** (ital.) – **BiR**; **BöCək** – **PauK** (rus.)

**Z = D = T**: **ZaDəGaN** – **ZNaT** (rus.)/isim – **DaNa** (fars–bilici,alim) – **ZaT**

(fars.- soykök); **YuRD**/**YaRD**(ing.-həyət)-**YeR**; –**pri**-**YuT**(rus.-

sığınacaq (yer); **SeReDina** (rus.) – **oRTa**; **DeRəXT** (fars.) – **TaXTa**

**L = R**: **oBLaKo** (rus.) – **BuLuD** – **əBRu** (fars.)

**S = Ş**: **KiSL**-iy (rus.) = **eKŞi** (türk.) – turş;

**PeRS**-ik (rus) – [**PiTŞ**] -**PeaCh** – şaftalı

**K = G**: [**YeGiPeT**] – **YeQiPeT** (rus.- Misir) – **KoPT** (Misirin qədim xalqı və onun dili)

**K = X**: **SMiK** (rus.) – **SiK** (türk.) – **SıX**

**B = P**: **aBRiK**-os (rus.) = [**aPRiKoT**] -**aPRiCoT** (ing.) – **əRiK**

[**DeKaN**-us] -**DeCaN**-us – **DeaN**(ing.) – **DeKaN**

**F = P**: **FaZLa** (türk.) – **FuLl** (ing.) – **PoLi** (yun.) – **PoL**-niy (rus.) - **BoL**,**DoLu**, çox

**D = T**: **SaNDaLye** (türk.) – **STuL** (rus.)

Bəzən kök samitlərində iki və ya üçqat səs əvəzlənməsi olur:

**S = Z + R = L**: **SıFıR** /**SəFiL** (ərəb.) – **ZeRo** (ing.);

**SiMVoL** (rus.) – **RəMZ** (ərəb.)

**K = Q = G + S = Z**: **oKuLuS** (lat.) = **QLaZ** (rus.) – **GöZ**

**T = D + P = F = B**: **PaTeR** (lat.) = **PeDəR** (fars.) / **PaDR**e (lat.-ruhani ata) –

**FaTheR** / – **BaT**-ya (rus.- dədə) – ata

Kök samitlərində eliziya ilə yanaşı, metateza da ola bilər:

**RK** – **KR**: **ÇiRK** – **KiR**

Eliziya + səs əvəzlənməsi + metatezaya da rast gəlmək olar:

**T = D + L = R** : **ZoLoTo** (rus.) = **GoLD** (ing.) - **ZəR** (fars.) – **qıZıL**

**T = D + TR – RD**: **HeKTaR** (lat.) – **YaRD** (ing.)

**R = L + RS – SR**: **PoRS**-eş (fars.) = **SPRoS**-it` (rus.) – **SPoR** (rus.- mübahisə) – **SoR**-ğu – **SuaL** (ərəb.)

Dillərin mahiyyəti etnopsixolinqvistik tərəfdən işıqlandırıldıqda məlum olur ki,

xalqların bir qismi xorvatlar kimi sözləri daha çox samitlərlə, bir qismi abxazlar kimi saitlərlə, bir qismi Azərbaycan türkləri kimi qarışıq, yəni samit-saitli, digərləri ruslar kimi uzun, başqaları isə çinlilər və ingilislər kimi qısa sözlərlə ifadə edirlər. Əgər rus və ingilis dilində eyni kök samitlərinə köklənmiş sözlərə nəzər salsaq, rus sözlərinin ingilisinkidən azqala iki dəfə uzun olacağını görərik. Protezaya aid nümunələrə diqqət yetirək:

**QaRa** – **NeQR** (rus.)

**TiK**-mək – **TeKSTi**Le (lat. – tikiş üçün parça)

**NəZəR** (ərəb.) – **SeNZoR** (yun.) – **MeNZuR**Ka (rus.) – **MəNZəRə** (ərəb.) – **iNTiZaR** (ərəb.)

**MəNa** (ərəb.) = **MeaN** (ing.) – **SeMaN**-tika (yun.)

**RaHaT** (ərəb.) – **RiGH**T (ing. - sağ /tərəf/; all RiGH T – Hər şey yaxşıdır, qaydasındadır.)  
**MəNa** (ərəb.) = **MeaN** (ing.) – **SeMaN**-tika (yun.)  
**FəRQ**-li (ərəb.) – **DiFFeReNCe** (lat.)  
**MüDaFiə** (ərəb.) – **DeFeND** (ing.)  
**KəLMə** (ərəb.- söz) – **ReKLaM** (söz elanı)/ **DeKLaMaS**-iya  
**BuD** – **BeDRo** (rus.)  
**iTəLə**-mək – **ToLK**-at` (rus.)  
**MiNi**/mal/ (lat.) – **MaLeN**`kiy  
**[aGNum]** - **aQNum** (lat.) – **YaQN**-yonok (rus. - quzu) – **QoYuN**  
 Kök samitlərində proteza olduqda da səs əvəzlənmələri özünü göstərə bilər:  
**G = Q: GuR** – **QRoZ**-niy (rus. - QəZəbli)  
**M = B: MaL**-iy (rus.) – **SMaLLe** (ing.) – **BaLaCa**  
**T = D: oDa** (türk.) / **[oDjaQ]** -**oCaQ** /**oTaQ** / – **oTeL** – **HoTeL** – **MoTeL** (ing.);  
**LeNTe** (ital.) = **LəNG** (fars.) – **LeN`T**-yay (rus/ - təNbəL) –  
**MeDL**eN-no (rus.) – yavaş – yavaş; **eNDos** (yun.- iç) – **eNTeR** (ing.-  
 girmək) – **NuTRo** (rus.- iç) - **v-NuTR**-i (rus.- içində)  
**X = K: oSTeO** (lat.) /**oSToX**an (fars.) – **KoST**` (rus.) – sümük  
 Bəzən ikiqat səs əvəzlənməsi ilə rastlaşılır :  
**S = Z + Z = T: NaZiR** (ərəb.-**MiNiSteR** (lat.)) – **[CoNTRoL]** – **KoNTRoL** (lat.)  
 Sonda onu demək olar ki, sözləri izlədikcə dillər arasında ulu əlaqələr olduğu aşkarlanır.  
**Açar sözlər: kök samitləri, eliziya, proteza, səs əvəzlənmələri.**

#### Ədəbiyyat:

1. Axundov A. Ümumi dilçilik. “Şərq-Qərb”, Bakı, 2006
2. Rəcəbli Ə. Dilçilik tarixi (1-ll hissə), “Nurlan”, Bakı, 2006
3. Реформатский А. Введение в языковедение. М., 2005
4. [www.google.ru.translate](http://www.google.ru.translate)

Фикрет Ализаде

#### Элизия и протеза в корневых согласных как средство словообразования

##### Резюме

Языковые факты показывают, что слово - формально-семантическое средство и его форма может измениться из-за разных фонетических явлений. Но в таком случае семантика являясь более устойчивым явлением, разъясняет откуда оно берёт начало. С этой точки зрения можно показать элизию и протезу в главной роли для словообразования. В языках мира в ряде случаев элизия и протеза совместно с чередованием звуков, а также метатезой создаёт в корневых согласных новые формы слов, которые идентичны, близки или родственны по смыслу друг другу.

Fikret Alizadeh

#### Elision and prothesis in radical consonants as the word formation method

##### Summary

As linguistic facts shown that a word is the formally-semantic means, and its forms will be change because of different phonetic appearances. But in this case a semantics as the most steady element is explained its genesis. From this point of view elision and prothesis are playing main role in the word-formation. In some cases elision and prothesis with automatic alternation and metathesis are creation new forms of word in radical consonants, wich identical, similarly and cognated to meaning each other in the word languages.

## РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «СМЕРТЬ» В ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ

**Açar sözlər:** *dil, şüür, təfəkkür, ölüm, konsept, qədim slavyanlar*

**Ключевые слова:** *язык, сознание, мысль, смерть, концепт, древние, славяне*

**Key words:** *language, consciousness, thinking, death, concept, ancient Slavs*

Изучение концептов является одним из важных и актуальных направлений в современной лингвистике. Настоящая статья посвящена анализу концепта «смерть», занимающего центральное место в славянской концептуальной картине мира. Концепт «смерть» является ключевой единицей культуры в ментальном мире человека, отражающей наивное сознание человека, несущее определенную информацию о прошлом, сохранившуюся в языке.

Объектом исследования является один древнерусских летописных сводов «Повесть временных лет» начала XII века. Раскрытию языкового сознания славян способствуют некоторые обряды, описанные в летописи.

В «Повести временных лет» излагается обряд приношения жертвы душе умершего - обычай захоронения в ладье. Известно, что согласно древнерусским обычаям покойника везли или на санях, или несли в ладье. Великая княгиня Ольга, чтобы отомстить за своего убитого мужа Игоря, решает заживо похоронить древлян в большой яме, куда сбросили их вместе с ладьей. «И принесоша я на дворъ къ Ользѣ, и, несъше я, и вринуша въ яму и съ лодьею. И приникши Ольга и рече имъ: «Добъра ли вы честь?» Они же ркоша: «Пуще ны Игоревы смѣрти». И повелѣ засыпати я живы, и посыпаша я.» Следует отметить, что найденные раскопки показывают, что гроб первоначально представлял собой две опрокинутые лодки. Одним из славянских обычаев было сожжение мертвецов в ладье. Лодку можно представить как средство передвижения из одного мира в другой. Убит был князь Изяслав месяца октября в 3-й день. И взяв тело его, привезли его в ладье и поставили против Городца, и вышел навстречу ему весь город Киев, и, возложив тело на сани, повезли его; и с песнопениями понесли его попы и черноризцы в город. И не слышно было пения из-за плача великого и вопля, плакал о нем весь город Киев.

Заразися до смерти - разбиться до смерти. По преданию, Батый при покорении Рязани был наслышан о красоте супруги убитого Федора Евпраксии и хотел ее увидеть. Княгиня, узнав об этом, выбросилась из своего терема и разбилась: «Благоверная княгиня Еупраксеа стоаше в превысоком храме своемъ и держа любезное чадо свое князя Ивана Федоровича, и услыша таковыа смертноносныя глаголы, и горести исполнены, и абие ринуся из превысокаго храма своего с сыном своим со князем Иваном на средю земли, и заразися до смерти». Отсюда и выражение «икона Заразская», названная так в честь благоверной Евпраксии, которая со своим сыном князем Иваном заразися, т.е. разбилась. Сейчас на месте гибели княгини построена церковь, где хранится данная икона.

Испить чашу смертную – умереть, испытывая несчастья. Евпатий Коловрат во время нашествия Батыя погнался за ним со своими князьями, чтобы «испить чашу смертную». Он так неистово воевал с татарами, что Батый поверил в воскрешение мертвых, которые поднялись на борьбу с ним: Се бо я, брат ваш, напред вас изопью чашу смертную за святых божия церкви, и за веру христьянскую, и за очину отца нашего великаго князя Ингоря Святославича.

Въсприять неувядаемый вѣнць – умереть, приняв венец святых: И тако съконьчася и въсприять неувядаемый вѣнць. Как известно, по приказу Святополка были убиты сыновья Владимира Борис и Глеб, которые при Ярославе Мудром были канонизированы и признаны святыми. Именно они стали первыми русскими святыми, которые были признаны Византией. Князья Борис и Глеб не подняли руки на старшего брата и приняли

смертный неувядаемый венец. С тех пор это выражение употребляется для характеристики смерти святых.

Уснуть – умереть. Для русского языкового сознания была характерна одна из древних ассоциаций о смерти как о вечном сне. Язык сохранил такие выражения, как заснуть вечным (мертвым, последним) сном, уснуть на веки веков. Представления о смерти как сне фиксируются в «Пословицах русского народа» В.Даля: Сон смерти брат; Так спит, что хоть клади в гроб да хорони; Кто больше всех спит, тот меньше всех живет; Спи; Спит как мертвый; Сон, что богатство: что больше спишь, то больше хочется; Много спать -мало жить: что проспано, то прожито; Сонный, что мертвый. Уснешь, что умрешь: «О милая моя братья и господие! Како успѣ, животе мой драгий!». Эта ассоциация характерна и для фольклорных текстов, где образ смерти представлен как сон.

Зайти – закатиться, умереть: «Солнце мое драгое, рано заходящее; мѣсяцы красныи, скоро изгибли есте; звѣзды восточныя, почто рано зашли есте?». Здесь смерть близких уподобляется закату солнца, закатиться в переносном смысле употребляется в значении «прийти к концу, исчезнуть». Князь Ингварь Ингоревич в традиционной для похоронных причитаний форме обращается к погибшим великому князю Юрию Рязанскому, называя его «солнцем дорогим», к младшим братьям, величая их «месяцы красные». Такая форма обращения к умершим характерна и для «Слова о полку Игореве». Эта же речевая формула встречается в и фольклорных текстах:

Уж радельник ты, мой батюшко!  
Укатаешься ты от нас красным солнышком,  
Возвиваешься ты от нас ясным соколом,  
Улетаешь ты от нас сизым голубем.

«Укатаешься красным солнышком» совпадает с формой обращения в «Повести» - «солнце, месяц зашли». Издревле плачи являлись частью похоронного ритуала.

Представляет интерес и выражение дать дуба, которое также способствует раскрытию языкового сознания славян. Выражение дать дуба в значении «стать неподвижным, как дуб, выпрямиться, охолодеть, умереть», восходит к глаголу *задубеть* «остыть, потерять чувствительность, сделаться твердым». Выражение могло быть связано с тем, что под дубом хоронили умерших. По славянским поверьям дуб считался посредником между земным и подземным мирами, воплощением духов предков, был своего рода путем, дорогой на тот свет, на небо. «Мировое дерево и его локальные варианты («древо жизни», «небесное дерево», «дерево предела», «шаманское дерево» и т. п. )... — образ некоей универсальной концепции, которая в течение длительного времени определяла модель мира человеческих коллективов Старого и Нового Света... Она оставила по себе следы в религиозных и космологических представлениях, отраженных в текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в хореографии, ритуале, играх, социальных структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей психики» (2). Мотив дерева, соединяющего земной и неземной мир, отражена Н.В. Гоголем в «Вечерах на хуторе близ Диканьки», произведение которое является ярким примером отражения русской языковой картины мира: «Есть где-то, в какой-то далекой земле, такое дерево, которое шумит вершиною в самом небе, и бог сходит по нем на землю ночью перед светлым праздником».

Выражение связано с языческими обрядами, его первоначальная форма: *дать дубу*, т. е. принести жертву божеству; известно, что дуб был священным деревом бога грома Перуна.

Существовали представления о смерти как конце существования, жизни. Они встречаются в «Повести» в следующих формах: прийти конец, приспел конец жития, обрести спасение в конце; испроверже живот, сконча живот: Принять конец - Единою же ему разболѣвшюся, и конѣць прияти лежащю ему в болести, и приде к нему ангель въ образѣ Федосьевѣ, даруя ему царство небесное за труды его; Окончить жизнь - И тако злѣ испроверже животь свой Итларь со дружиною своею в недѣлю Сыропустную, въ 1 час дни.

Все эти выражения показывают, что смерть - конечная точка земного существования и в то же время начало другой загробной жизни. В большинстве выражений одним из компонентов является или слово жизнь, т.е. смерть рассматривается как конец жизни, или

слово конец. Неслучайно в современном русском языке слово конец употребляется и в значении «смерть»: Тут ему и конец пришел; видать конец; дать конец себе.

Выражения, передающие смерть через различные реалии похоронного обряда – могилу, гроб, землю, кладбище: положиша в гроб, вложиша в гроб, отторгнуть от земли жизнь. Эти реалии в сознании славян тесно связаны с концептом смерть. Каждое из этих выражений характеризуется значением смерти как конца жизни, обладает мотивом ухода человека из этого мира: И снемъше же и съ креста, положиша и въ гробѣ, и печатъми запечаташа гробъ людемъ же жидовъстии, и стражи приставиша, ркуще: «Еда украдутъ и ночью ученичи его»; И вложиша и въ гробѣ мраморяни, спрятавшѣ тѣло его с плачемъ великимъ, блаженаго князя; Еремия же рече: «Приидите, вѣложимъ древо въ хлѣбъ его, *изътребимъ отъ земля животъ его*».

В современном языке в значении «смерть» употребляются следующие выражения: вогнать в гроб / могилу, глядеть в гроб, одной ногой в гробу / в могиле, свести в гроб / в могилу, смотреть в гроб, сойти в могилу и т.д.

В славянском мировоззрении понятия «гроб», «могила» в значении «жилище усопшего» были связаны с языческой верой в загробную жизнь, «в продолжение жизни за гробом». Именно поэтому нередко в могилу клали все предметы обихода покойника. Существовал также и обычай закапывания жены. «Предок так поступал благодаря вере, что умерших ожидает жизнь за гробом, и притом жизнь, подобная жизни земной, ибо здесь видно еще желание пользоваться за гробом всем тем, чем умершие пользовались до смерти» (4). Эти обычаи имеют языческие корни, так как в христианстве концепт смерти тесно связан с концептом души. Душа не материальна, и ей материальные блага были не нужны. Соответствуя понятию «жилище усопшего», гроб, могила нередко имели форму дома.

В заключении хотелось бы отметить, что несмотря то, что в славянском мировоззрении с принятием христианства произошли кардинальные изменения, язык сохранил понятия, связанные с древними языческими представлениями о жизни после смерти.

### Литература:

1. Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности: В 2-х тт. Спб., 1861, т. 1, с. 1
2. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. [www.klex.ru](http://www.klex.ru)
3. Повесть временных лет. [www.lib.ru](http://www.lib.ru)
4. Соболев А. Загробный мир по древнерусским представлениям. [www.gumer.info](http://www.gumer.info)

Ülviyyə Hüseynova

### “Ölüm” konseptinin qədim slavyan təfəkküründə reallaşması

#### Xülasə

Məqalədə qədim rus yazılı abidələrinin dilində "ölüm" anlayışının təhlili verilmişdir. Təhlil zamanı göstərilmişdir ki, "ölüm" anlayışı qədim slavyan dil şüurunda əbədi yuxu, maddi həyatın sonu və mənəvi həyatın başlağıcı kimi göstərilmiş, onların təfəkküründə ölüm haqqında stereotip təsəvvürlər formalaşmışdır. Məqalədə qədim rus salnaməsində qeydə alınmış dil materialların təhlili əsasında koqnitiv, obrazlı metaforik ölüm modeli bərpa olunmuşdur.

**"Death" the concept of thinking of  
ancient slavic realize**

**Summary**

The article, written monuments of the ancient Russian word "death" was the analysis of the concept. The analysis indicated that the "death" of the ancient Slavic language in the minds of the notion of eternal sleep, as of the end of life and the spiritual life baslagıcı, stereotyped ideas about the death of their thinking was formed. The article is based on the analysis of cognitive language registered in the annals of the ancient Russian figuratively metaphorical death model was restored.

**AİDƏ İSMAYILOVA  
HEYDƏR QULİYEV**  
Azərbaycan Dövlət Aqrar Universiteti  
*Azərbaycan*

**AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS DİLLƏRİNDƏ ƏZİZLƏMƏ FORMALARI**

**Açar sözlər:** *vokativ, əzizləmə formaları, müqayisə*

**Ключевые слова:** *вокатив, ласкательные формы, сравнение*

**Key words:** *vokative, politeness forms, comparison*

Əzizləmə formaları bütün dillərdə mövcuddur. Həm bədii ədəbiyyatda, həm məişət dilində, həm də ədəbi dildə bu formalardan geniş istifadə olunur. Aşırıq şərlərində, bayatılarda, qəzəllərdə, qəsidələrdə, rübailərdə və s. emosional –ekspressiv çalarlıq yaratmaq üçün əzizləmə formalarına həmişə müraciət olunmuşdur və olunur. Bu sanki ehtiyacdən doğur. Hisslərin sözlərlə ifadəsi həmişə uğurlu olmur. Sözlər bəzən hissələri ifadə etməkdə aciz olur. Nə qədər gözəl, qulağayatımlı, qəlbəyatımlı, ürəyətoxunan sözlərdən istifadə olunsada insan öz duyğularını ürəyi istədiyi kimi ifadə edə bilmir, çünki sözlər kifayət etmir. Sanki, söz qıtlığı yaranır. Bəlkə də hissələri, duyğuları, sevincləri ifadə etmək üçün ən gözəl sözlər hələ kəşf olunmayıb?!

Əzizləmə formaları müxtəlifdir. Bu formalardan biri şəxs üçün ən doğma olan söz - onun adıdır. Əzizləmə mənası vermək üçün şəxs adları müxtəlif dəyişikliklərə məruz qalır:

1) Onlar qısaldılır:

Məsələn: -Nə olub, **Məhri**? Yenə niyə hirsələnibsən? (V.Babanlı);

-Qurban olum, **Söhü** (Söhrab). (V.Babanlı);

2) Onlara “**can**” sözü əlavə edilir; “**can**” sözü bəzi hallarda a) addan sonra, bəzi hallarda isə b) addan əvvəl yazılır. Bir məqamı da qeyd edək ki, bu söz addan sonra işləndikdə həm ona bitişik, həm də ayrı yazıla bilər. Məsələn:

Bəli, **Rasimcan** cavan olmasına baxmayaraq mən deyərdim ki, nəinki respublikamızda, hətta onun sərhədlərindən çox-çox uzaqlarda da məşhur olmuş, tanınmış diş həkimlərindəndir. (Anar);

**Nazlıcan**, sən zənən xeylağısan, mən də cəntlmenəm (Anar);

-Tutma böcəkləri, **Mehdican**, onların de gözü yolda balası var! (Ə.Səfərzadə);

-**Can Söhrab**, sənə bir işim də düşüb..... (V.Babanlı);

**Can** sözü həm də qohumluq bildirən sözlərə əlavə olunur. Məsələn: **Atacan, dayıcan, bibican, nənəcan** və s.

**Əmican**, dedi,- boş yer çoxdur, keçin oturun. (Q.İlkin);

Ora günəş doğmalarımı, **ana can**? (A.Şaiq);

Bağışla, bağışla məni **baba can**. (A.Şaiq);

**Can** sözü , **ağa,xanım** sözlərinə də əlavə olunur. Məsələn:

-**Xanımcan**, bax, məsələn, Qurban gedir durun qoyunların bir tərəfində..... (C. Məmmədquluzadə);

-Xeyir, **ağacan**, dəxi bunlardan savayı kitabım yoxdur. (C. Məmmədquluzadə);

3) –cığım<sup>4</sup> şəkilçisinin ada əlavə olunması ilə

Məsələn: Elşənciyim, lələciyim və s.

4) Müəyyən şəkilçilərin artırılması ilə:

–cik. Məsələn: Zaurçik, Nazimçik, Qurbançik, Tahirçik və s.

–ka. Aidə-Ayka, Zaur-Zayka və s.

–ik. Əziz- Azik; Əli-Alik və s.

–çka. Məsələn: **Firoçka** bizim məşinımızda gedəcək. (Anar);

Əzizləmə mənası vermək üçün **əzizim, xala, bacı, xan, cənab, qardaş-bacı, can-ciyər, qadası, başım üstə, gözüm üstə, gözümün işığı, bacioglu, qardaş oğlu** və s. kimi söz və birləşmələrdən istifadə olunur. Misallar:

**Əzizim**, adlarına ləkə düşməkdən qorxan bilirsənmi kimlərdir? (Anar);

**Əzizimiz** Zaurla **əzizimiz** Firəngizin bu nişan günündə hamımızın qəlbi sevinclə çırpınır.

(Anar);

Salam, Aliyə **xala**. (Anar);

Yaxşı, sağ olun, mən də gedim, Zivər **bacı**. (Anar);

Zaur **xan**, gün çıxıbdır günortanın yerinə. (Anar);

**Xan**, zəhmət olmasa, barı bir gözünüzü açın. (Anar);

Sabahınız xeyir, **xan həzrətləri...** (Anar);

Bəli, siz **cənab əlahəzrət** yeddinci yuxumuzu görəndə, mən səhər tezdən gedib bu qəndi alıb gətirmişəm. (Anar);

...bu xoş məclisdə duz-çörək kəsmişik, deməli bu gündən hamımız oluruq bir-birimizə mehriban, **qardaş-bacı, can-ciyər** (Anar);

**Qadası**, acı dil olma (Anar);

**Başım üstə, gözüm üstə**, sözüm nədir (C. Məmmədquluzadə);

Di hazırlaş, mənim **gözümün işığı** (C. Məmmədquluzadə);

-Dur **quzum**, mürgüləmə, gir yatağa, rahat yat! (A. Şaiq);

-Hə, **qardaş**, de görüm mənəmlə nə vacib işin var? (Q. İlkin);

- **Bacım, anam** bir xahişim var. (Q. İlkin);

**Canım!** Bir düşünün, bu səadətdir..... (S. Vurğun);

-Düz bilibsən, mənim **mehribanım**. (V. Babanlı);

-Bəs sənin adın familin, **qardaş oğlu?** (V. Babanlı);

-Bağışlayın, **bacioglu**, sənə mənəmlə də bir sualım var..... (V. Babanlı);

-Necəsən, ay **ömrüm-günüm?** (V. Babanlı);

Mənəmlə Arzu **çiçəyim** heç bir fəsildə solmaz. (V. Babanlı);

-Niyə susursan, mənəmlə **gülüm?** (V. Babanlı);

-İşlə, **ömrüm –günüm**, evimin çılcırağı, işlə! (V. Babanlı);

İngilis dilində əzizləmə ifadə edən sözlər əsasən bunlardır: **honey, love, (my) darling, (my) dear, (my) sweet, baby**. Belə məqsədlər üçün söz birləşmələrindən də geniş istifadə olunur. Misallar : **milord, milady**.

Lakin bunlar hamısı deyildir. Bəzən eyni sözün təkrarından da istifadə edilir. Misallar :

Never mind, never mind, **my dearest dear**: it was my fault (B. Shaw);

“Oh, **daddy, daddy, daddy, daddy, dads, dads, dads!**” (F. Scott Fitzgerald);

‘Oh, **darling, darling, darling**’ I said. (E. Hemingway);

Əzizləmə mənası vermək üçün şəxs adları dilimizdə olduğu kimi ingilis dilində də qısaldılır. Misallar :

She got up and...called: “**Katie**” (W.S. Maugham);

‘I’ll see you **Fredi!**’ Rinaldi said. (E. Hemingway);

**Dolly** slipped her feet back into her shoes and getting her lipstick out of her bag did her lips (S. Maugham);

**Paddy** wanted to remind her, **Sally** thought of what she owed Frisco, and what Mr. Buggins had said. (K. Prichard);

But **Polly** had promised to leg me, and I dared all! (E. Hale);



**Frankie** committed the unpardonable fault in a liar of being lukewarm. (D. Garnett);  
 Jennie came forward, extending her hand blushing. (Th. Dreiser);  
 Mrs. **Bessie** sent Coonardoo to the uloo next time Sam Geary came to the homestead, and she herself gave him a piece of her mind. (K. Richard);  
**Ernie**, Mr. Fennel will be ringing up tomorrow. (S. Maugham);  
 But, **Bertie**, dear, haven't you been listening about Anatole? (P. Wodehouse);  
**"Monty!"** said Winifred stonily. (J. Galsworthy);  
 "I sent for you, **Annie**, because I thought you might be able to tell me something about the letters Mrs. Inglethorp wrote last night. (A. Christie);  
 "Don't be a fool, **Freddie**. (Th. Dreiser);  
 Will you make me some more tea please? said **Theo**. "Yes, I'll send **Casie** up with it. (I. Murdoch);

**Dear** sözündən istifadə edilir. Misallar :

"**Dear** aunt", I said, "don't think about that any more". (Ch. Bronte);

"You **dear**, brave sweet". (E. Hemingway);

"Fanny! Most **dear** Fanny!" (R. Aldington);

"It's only I, Jon, **dear!**" (J. Galsworthy);

Bəzən **dear** sözü üstünlük dərəcəsinə də işlədilir.

"Good night, Fanny **dearest**". (R. Aldington);

Never mind, never mind, **my dearest** dear: it was my fault (B. Shaw);

"**Dearest** mother, I shall fret so, if I see you fretting". (R.D. Blackmore);

"My darling child, my **dearest** niece, how wonderfully well you look!" (J. Galsworthy);

"**Dearest** cherry, - I believe I'm in love (J. Galsworthy);

Sifətlər əsasən isimlərin qarşısında işlənir. Lakin əzizləmə mənasında bəzən isimlərdən sonra da işləyə bilər.

"Don't be angry, Jon **dear**". (J. Galsworthy);

**Sweet** sözündən istifadə edilir. Misallar :

"Hello, you **sweet**". (E. Hemingway);

"I'll go then. Good-bye, **sweet**". (E. Hemingway);

"Oh, you're so **sweet**". (E. Hemingway);

"Are you awake, **sweetheart**?" (E. Hemingway);

"You dear, brave **sweet**". (E. Hemingway);

Good-bye, **sweet**. (E. Hemingway);

**Darling** sözündən istifadə edilir. Misallar :

Oh, **darling**, you have come back, haven't you? (E. Hemingway);

"Oh, **darling, darling, darling**" I said. (E. Hemingway);

Poor **darling**. And I know you've been with all kinds of girls and it doesn't matter to me. (E. Hemingway);

"Another ten days. Poor **darling**, she sounds awfully bored already". (R. Aldington);

"**Darling John**, did you want me to think that you cared for my money more than for me?" (J. Galsworthy);

"Poor **darling**", Catherine said very softly. (E. Hemingway);

"Poor **darling**. And I know you've been with all kinds of girls and it doesn't matter to me". (E. Hemingway);

**Baby** sözündən istifadə edilir. Misallar :

How are you, **baby**? (E. Hemingway);

But now, **baby**, it's all over. (E. Hemingway);

Poor **baby**! Is she good to you? (E. Hemingway);

"They've killed him, those vile, filthy foreigners, my **baby** son". (R. Aldington);

**Love** sözündən istifadə edilir. Misal :

"**My love**, let's go out to dinner!" (A. J. Cronin);

Bu qısa müqayisədən belə nəticəyə gəlmək olar ki, ingilis dilində müraciət formaları rəsmi və qeyri-rəsmi səviyyədə azərbaycan dilində olanlardan azdır. Onlar müraciət zamanı ən çox adlardan istifadə edirlər. Əzizləmə mənasında hər hansı bir sözü işlətmək üçün həmin şəxslə müəyyən münasibətlərə malik olmalıdırlar. Bizdə isə fərqlidir. Yaşca böyüklərə tanımadığımız

halda **cənab** və s.sözündən başqa digər sözlərlə də yanaşmaq olar.İngilis dilində qohumluq əlaqələri bildirən sözlər yalnız qohumlara aid işlənir.Azərbaycan dilində isə qohumluq əlaqəsi bildirən sözlərin işlənmə əhatəsi genişdir.İngilis dilindən fərqli olaraq azərbaycan dilində adların qısaltılması onlara müəyyən şəkilçilərin əlavə olunması hörmətsizlik əlaməti kimi də anlaşıla bilər.

### **Ədəbiyyat:**

- 1.Nacıyeva N.Azərbaycan dilində vokativlər.Bakı,"MBM",2007,144s.
- 2.Verdiyeva ZN., Ağayeva F.M.,Adilov M.i. İzahlı dilçilik terminləri lüğəti. B., 1989.

**Аида Исмаилова  
Гейдар Кулиев**

### **Ласкательные формы в азербайджанском и английском языках**

#### **Резюме**

Обращения – это неотъемлемая часть разговорной речи в любом языке. Каждом языке обращения имеют свои особенности. Рассматриваются ласкательные формы в азербайджанском и английском языков.

**Aida Ismayilova  
Heydar Guliyev**

### **Caressing forms in the azerbaijani and english languages**

#### **Summary**

References is an integral part of informal conversation in any language. The reference have specific features in each languages. There are considered caressing forms in the Azerbaijani and English languages.

**AYGÜN MƏHƏRRƏMOVA  
BDU  
Azərbaycan**

### **“KOROĞLU” DASTANINDA TABELİ MÜRƏKKƏB CÜMLƏNİN POETİK-ÜSLUBİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ (mübtəda, xəbər, tamamlıq, təyin budaq cümlələri)**

**Açar sözlər:** *tabeli mürəkkəb cümlə, budaq cümlə, baş cümlə, konstruksiya, mübtəda, xəbər.*

**Ключевые слова:** *сложноподчинённые предложения, придаточное предложения, главное предложения, конструкция, подлежащее, сказуемое*

**Key words:** *compound sentence, clause sentence, subordinate clause, construction, predicate, subject*

“Koroğlu” dastanı şifahi xalq ədəbiyyatı nümunəsi olduğundan burada danışıq dili xüsusiyyətləri, təbii ki, əsasdır. Danışıq dilinin əsas xüsusiyyətlərindən biri isə burada sadə cümlə quruluşunun mürəkkəb cümlə quruluşuna nisbətən üstünlük təşkil etməsidir. Buna baxmayaraq, dastanın dilində mürəkkəb cümlənin, o cümlədən tabeli mürəkkəb cümlənin rəngarəng, zəngin növlərindən istifadə edilmişdir.

Qeyd edək ki, burada həm ədəbi dilin qayda-qanunlarına uyğun, həm də bu qanunlar çərçivəsinə sığmayan tabeli mürəkkəb cümlə strukturlarına rast gəlmək mümkündür. Dastanda, demək olar ki, bütün budaq cümlə növlərinə aid nümunələr olsa da, tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələr xüsusi üstünlüyə malikdir.

1) Mübtədə budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələr müxtəlif tiplərə malikdir ki, onların, demək olar ki, hər birinə aid nümunələrə rast gəlirik. Məlumdur ki, ən geniş yayılan tipi budaq cümləsi baş cümlədən sonra gəlib, ya intonasiya, ya da “ki” bağlayıcısı ilə bağlananlardır. Hər iki forma işlək olsa da, bağlayıcı variant daha üstünlük təşkil edir. Məsələn: *Ürəyinə dammışdı ki, Dəmirçioğlunun başında bir iş var(6:105); Bir fikrindən keçdi, bəlkə bunlar Aslan paşanın adamlarındandır (6:153).*

Bu tip tabeli mürəkkəb cümlələrin bəzilərində zaman mənası da olur; belə ki, birinci komponent baş cümlə kimi alındıqda oradan mübtədanın sualı doğur və müvafiq budaq cümləni tələb edir. Digər tərəfdən isə, ikinci komponent baş cümlə kimi düşünülə, bu zaman birinci komponent ikincidəki faktın zamanının bildirir. Hətta bəzi dilçilər həmin konstruksiyaların zaman budaq cümləli olduğunu qəbul edirlər. Məsələn: *Heç cəmisə bir saat olmazdı ki, bu şəhərə gəlmişəm(6:48).*

Bu tiptən olan elə tabeli mürəkkəb cümlələr də var ki, birinci komponentin xəbəri, doğrudan da, zaman məzmunlu sözlə ifadə olunur və ikinci komponentlə zaman münasibətində olur. Burada danışq dili xüsusiyyəti kimi baş cümlə budaq cümlənin içərisində işlədilir. Məsələn: *Nigar xanım, çoxdan idi ki, Koroğlunun yolunu gözləyirdi (6:140); Yənə Aşıq Cünun, çoxdan idi ki, Çənlibeldən çıxmışdı (6:210).*

Qeyd edək ki, baş cümlənin budaq cümlə içərisinə girməsi faktına digər hallarda, xüsusilə şeir dilində də rast gəlmək mümkündür. Məsələn:

*Nərə çəkib mən meydana girəndə,  
Varmı, meydanıma gələ pəhlivan?(6:39)*

Burada baş cümlənin budaq cümlə içərisinə girməsi adi inversiyadan daha çox emosionallıq və obrazlı deyim, ifadəlilik yaratmaq üçündür.

Mübtədə budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin bu tipində baş cümlədə əvəzlik-qəlib də iştirak edir. Məsələn: *O kimdi ki, bu bədəni alıb içə(6:170).*

Dastanın dilində mübtədə budaq cümləli elə tabeli mürəkkəb cümlələr vardır ki, onlar qrammatika kitablarında qeydə alınmır, çünki daha çox danışq faktı kimi özünü göstərir. Məsələn: *Bir dəfə də olsun, gözlərini qaldırıb onun üzünə dik baxmaz(6:48).* Burada birinci komponent baş cümlədir; ona mübtədanın sualını verib, budaq cümləni almaq olur. Baş cümlənin xəbəri əslində “olmadı” şəklində düşünülür və bu zaman konstruksiyanın mübtədə budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə olduğu heç bir şübhə doğurmur: *Bir dəfə də olmadı ki,...*

Bu konstruksiyalarda bəzən baş cümlə budaq cümlənin içərisində işlənir. Məsələn: *Ömründə, bir dəfə də olsun, əlinə düşəni tək yeməmişdi(6:46).*

Mübtədə budaq cümlənin ikinci tipində budaq cümlə baş cümlədən sonra gəlir və budaq cümlə baş cümləyə ya –sa, –sə şərt şəkilçisi, ya da intonasiya ilə bağlanır. Bu zaman budaq cümlədə bağlayıcı söz də iştirak edir. Məsələn: *Bu yollardan kim keçsə, mənə bac-xərac verməlidir(6:39): Nə dərd olsa, mənə tapar (6:116).*

“Koroğlu” dastanında işlədilmiş mübtədə budaq cümləsinin elə tipi var ki, danışq dili faktı olduğundan Azərbaycan dili qrammatikasına həsr edilmiş əsərlərdə onların tədqiqinə rast gəlmədik. M.Cəfərzadə həmin konstruksiyalardan danışarkən onların yalnız struktur cəhətdən mürəkkəb cümlə olduğunu söyləyir. Müəllif yazır: ”Budaq cümlədə *var* sözü və *ki* bağlayıcısı olur, komponentlər çox sıx birləşir... Məsələ burasındadır ki, belə tabeli mürəkkəb cümlələr ancaq struktur cəhətdən mürəkkəbdir (budaq cümləsi sonra gələn mübtədə budaq cümlələrinin bəzilərində də belədir): *Bu insanlar ki var, oğul, bunnar binadan başqa-başqa oğullar*” (2:246).

Qeyd edək ki, “ki” ədatının iştirakı ilə formalaşmış bu tip konstruksiyalardakı məna-informasiya bir sadə cümlə çərçivəsində verilə bilər: *Bu oğullar binadan başqa-başqa oğullardır.* Lakin, təbii ki, cümlənin sadə və ya mürəkkəb olması, hər şeydən əvvəl, onun struktur cəhəti ilə bağlıdır, daha doğrusu, “budaq cümlənin baş cümlədən asılılığı məna yox, sintaktik, struktur hadisədir”(2). Bu konstruksiyalarda iki predikativ mərkəz vardır ki, budaq cümlənin xəbəri “var” predikatı ilə ifadə olunur. Bu fikrin sadə cümlə şəklində deyil, mürəkkəb

cümlə strukturunda verilməsi poetik deyim tərzü və məqsədi ilə də bağlıdır. Baş cümlədə əvəzlik-qəlibin işlədilməsi də konstruksiyanın tabeli mürəkkəb cümlə olduğunu bir daha təsdiq edir.

“Koroğlu” dastanında bu tip mübtədə budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrə kifayət qədər rast gəlmək mümkündür. Bu konstruksiyalarda “var” xəbəri müxtəlif şəxs formalarında ola bilər. Məsələn: *Mən ki varam, onların qatiliyəm (6:56)*; *Kürəkən ki var, elə oğula bərabər bir şeydi (6:173)*; *At ki var, igidin qardaşdı (6:183)*; *Ruqiyyə xanım ki vardı, Ələmqulu xanın birca qızı idi (6:263)*.

Bu tip konstruksiyaların təyin budaq cümləsi kimi təqdimi ilə qarşılaşırıq. Tabeli mürəkkəb cümlənin böyük tədqiqatçısı Ə. Abdullayev təyin budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin bir tipindən bəhs edərkən yazır: “Tabeli mürəkkəb cümlənin bu tipi maraqlı bir quruluşa malikdir. Burada təyin olunan isim daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpdırılır, isimdən sonra ki bağlayıcısı işlədilir, sonra həmin ismi başqalarından seçən budaq cümlə işlədilir, daha sonra isə baş cümlə gəlir” (1:240). Müəllifin təqdim etdiyi nümunələr içərisində, doğrudan da, təyin budaq cümləli olanlar vardır. Lakin bu tipli elə tabeli mürəkkəb cümlələr də vardır ki, onların ikinci komponentində müxtəlif funksiyalı əvəzlik-qəlib də işlədilir. Budaq cümlə məhz bu əvəzlik-qəlibə görə müəyyənləşir.

2) Dastanın dilində xəbər budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümləyə də rast gəlmək olur. Bu budaq cümlə növü digərlərinə nisbətən az işləkliyə malikdir, həm də yalnız budaq cümlənin postpozitiv növü diqqətimizi cəlb edir. Bunlarda baş cümlə əvvəldə gəlir və xəbəri əvəzlik-qəlib olur. O, bu, elə, belə sözləri əvəzlik-qəlib funksiyasında olur. Burada həmin əvəzlik həm ədəbi dil variantında, həm də danışq dili variantında, yəni “odu, budu” şəkildə işlədilmişdir. Sonuncu variant daha geniş şəkildə istifadə edilmişdir. Məsələn: *Yaxşısı budur ki, paltarını bu çobanla dəyişdirsin (6:126)*; *Ana, doğrusu budu ki, xotkarın qızı Nigar mənə namə yazıb (6:56)*; *Axırda muzdu o oldu ki, xan gözlərini çıxartdırdı (6:81)*; *Qara gözlər doluxsunub, elədi ki, elə bir haya bənddi (6:115)*; *Bizim tədbirimiz belədi ki, Koroğlunun üstünə üç tərəfdən qoşun çəkək (6:173)*.

Xəbər budaq cümləli elə tabeli mürəkkəb cümlələr var ki, baş cümlələr təkrarlı paralel cümlələrdən ibarət olur və onlar ardıcıl sadalama ilə bir-birinə bağlanır. Məsələn: *Birincisi odu ki, Eyvaz hələ cavandı, tək gedə bilməz. İkincisi də odu ki, Durna telini Telli xanım istədi (6:144)*.

3) Dastanın dilində ən çox işlənən tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədir. Bu budaq cümlə növü həm struktur, həm semantik cəhətdən, həm də işlənmə tezliyinə görə digər budaq cümlə növlərindən fərqlənir. Yalnız intonasiya ilə bağlanan konstruksiyalar olsa da, onlar dastanın dilində azlıq təşkil edir. Məsələn: *Dəmirçioğlu bir ətrafa baxıb gördü, yolun kənarında bir mağaza var (6:126)*; *Ustad deyir, Koroğlu qocalmışdı (6:373)*. “Ki” bağlayıcısı ilə bağlanan: *Xotkar özü tapşırıb ki, gərək bir naməhrəm adam Nigar xanımın boyunu görməsin (6:46)*.

Bu tip tabeli mürəkkəb cümlələrin baş cümləsində danışq dili xüsusiyyəti olaraq, əsasən, əvəzlik-qəlib iştirak etmir, lakin az halda əvəzlik-qəlibin iştirak etdiyi konstruksiyalar da vardır. Məsələn: *Qara pəhlivan elə bir onu bacardı ki, birtəhər yerindən qalxıb, özünü onun əlindən qurtardı (6:99)*.

Tamamlıq budaq cümləsi baş cümlədən sonra işləndiyi kimi, ondan əvvəl də gələ bilər. Bu tip konstruksiyaların formalaşması və komponentlərin bağlanma üsulları rəngarəngdir. Bəziləri yalnız intonasiyanın köməyi ilə formalaşır; budaq cümlədə isə bağlayıcı söz iştirak edir. Məsələn: *Nə buyurursan, eləyim (6:86)*.

Əslində burada budaq cümlə olan birinci komponentdə -sa şərt şəkilçisi potensial şəkildə düşünülür və lazım gəlsə, onu əlavə etmək olar. Digər budaq cümlə variantında –sa şərt şəkilçisi işlədilir. Məsələn: *Girinə kim keçirsə, şil-küt eləyir (6:196)*. Üçüncü variantda budaq cümlədə “nə ki” əvəzlik-qəlibi işlənir. Məsələn:

*Nə ki pərdə altda qızın var isə,  
Gətirəm, birini qala, qoymam (6:189)*.

Bu konstruksiyaların bəzilərində postpozitiv baş cümlədə müvafiq əvəzlik -qəlib olur. Məsələn: *Həmişə mənzil başına kim mənə səhər tezdən hamıdan qabaq salam versə, mən ona yüz qızıl verərəm (6:165)*.

Dastanın dilində ədəbi dilin normativ mürəkkəb cümlə strukturundan uzaqlaşan, bilavasitə danışq dili özəlliyinə malik olan konstruksiyalar da kifayət qədərdir. Bu baxımdan aşağıdakı cümlələr maraq kəsb edir: *Az qalırdı ki, gecələr də Koroğlunun qorxusundan yata bilməsin*

(6:80); *Qaldı məəttəl ki, nə eləsin* (6:203); *Sonra da əhvalatı danışdı ki, Cəfər paşa ona necə hədə-qorxu gəlirmiş* (6:89).

Birinci nümunədə komponentlərin semantik əlaqələnməsində məcazlaşma faktı özünü göstərir. Hətta zaman-zaman həmin baş cümlələrin “az qala”, “az qalsın” ara sözlərinə transformasiyası olmuşdur.

İkinci nümunədə iki münasibət diqqəti çəkir: tamamlıq və səbəb. Bunlardan hansının əsas olması həm semantik, həm qrammatik əlaqənin müəyyənlişməsi ilə dəqiqləşdirilə bilər. Konstruksiyanın məntiqi-qrammatik çevrilməsi və məntiqi sual tamamlıq budaq cümləsini meydana çıxarır, səbəb isə potensial məzmunla əlaqədardır.

Üçüncü nümunədə komponentlərin birbaşa semantik-qrammatik əlaqəsi yoxdur. Birinci komponentdə “əhvalatı” vasitəsiz tamamlığının xəbərlə birbaşa əlaqəsi həmin xəbərin ikinci komponentlə birbaşa əlaqəsini zəiflədir. Bunun səbəbi odur ki, burada ikinci komponentin birbaşa əlaqələndiyi əsas komponent işlədilməmişdir. İşlədilməyən həmin komponent verilmiş cümlədəki xəbərin təkrarından *ibarətdir: Sonra da əhvalatı danışdı. Danışdı ki, Cəfər paşa ona necə hədə-qorxu gəlirmiş*. İkinci konstruksiyada baş cümlənin buraxılması yalnız qənaət prinsipi ilə bağlı deyil. İfadənin ekspressiv deyim tərzində də burada rol oynamışdır.

Bu cür deyim tərzində, hətta elliptik komponentlərin birləşmiş şəkildə yox, ayrı-ayrı cümlələr şəklində işlədilməsi şifahi ədəbiyyat nümunələrində tez-tez rast gəlinən faktlardır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində həmin konstruksiyanın tam və elliptik formasının hər ikisi işlədilmişdir ki, bu barədə müəyyən fikirlər söylənilmişdir (5:50; 4:108).

Dastanda tamamlıq budaq cümləsinin elə tipi də var ki, orada komponentlərin əlaqəsi çox kövrəkdir, yəni ilk baxışda komponentlər arasındakı fasilə elədir ki, ikinci komponentin işlədilməsi zərurəti hiss olunmur. Bu konstruksiya, bir növ, qoşulma xarakterlidir. Məsələn: *Mən özümdən getmişəm, çox görürsən?* (6:56)

Danışqı dili faktı olan bu konstruksiyada baş cümlə olan ikinci komponentdə əvəzlik-qəlib işlənməmişdir, lakin komponentlərin əlaqəsi orada “bunu” əvəzlik-qəlibinin əlavə edilə bilməsini üzə çıxarır. Ona görə də həmin konstruksiyanı tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə kimi almaq lazımdır.

Bu tipdən olan tamamlıq budaq cümlələrdə bəzən budaq cümlədə “bu qədər” ifadəsi “ki” ədatı ilə birlikdə prepozitiv budaq cümlədə işlənir tabeli mürəkkəb cümlənin funksional müəyyənliyində rol oynamır, lakin konstruksiyanın formalaşmasına əhəmiyyətli təsir göstərir. Məsələn: *Bu qədər ki onun haqqında danışirlar, dəyər, ya dəyməz?* (6:82) İlk baxışda qoşulma budaq cümləsinə bənzəyir, lakin “ki” morfeminin baş və budaq cümlənin sərhədində bağlayıcı kimi deyil, budaq cümlənin bir komponentinin məzmununu qüvvətləndirən (həm də komponentlərin bağlanması iştirak edən) ədat olması, habelə komponentlərin sıx əlaqəsi onun qoşulma budaq olmadığını göstərir.

Ə. Abdullayev təyin budaq cümləsinin xüsusi bir tipindən bəhs edir: “Burada təyin olunan isim daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpdırılır, isimdən sonra “ki” bağlayıcısı işlədilir, sonra həmin ismi başqalarından seçən budaq cümlə işlədilir. Daha sonra isə baş cümlə gəlir” (1:240). Müəllif bu tip cümlələrin hamısını təyin budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə olduğunu hesab edir. Bu barədə Q. Kazımov kifayət qədər bəhs etdiyindən biz bu məsələyə geniş yer vermirik (3:339-341). Lakin onu demək istəyirik ki, bu tip konstruksiyalar əslində müxtəlif budaq cümlə növləri arasında bölüşdürülməlidir. Konstruksiyanın sonunda gələn baş cümlədə müvafiq əvəzlik-qəlib işlənir, yaxud düşünülür ki, bu da budaq cümlə növünü müəyyənləşdirir. Məsələn: *O sirri ki mən ona deyəcəyəm, day onu deyəndən sonra burada qalmaq mənə mümkün olmaz* (6:214).

Bu misalda baş cümlədə vasitəsiz tamamlığa aid olan “onu” əvəzlik-qəlibi işlənmişdir ki, bu da həmin konstruksiyanın tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə olduğunu göstərir.

4) “Koroğlu” dastanının dilində daha çox rast gəlinən konstruksiyalardan biri də təyin budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədir. Bu budaq cümlənin, demək olar ki, bütün struktur tipləri ilə qarşılaşırıq. Lakin prepozitiv budaq cümləli tip dastanda az rast gəlinəndir. Bir nümunədə müşahidə etdiyimiz bu konstruksiyanın komponentləri –sa şərt şəkilçisi ilə bağlanmış və baş cümlədə “haman” əvəzlik-qəlibi işlənmişdir: *Ona hər kim bir xəbər gətirsə, qabaqca haman adamı tutub saxlardı* (6:53).

Prepozitiv budaq cümləli konstruksiyaların bəzilərində isə “nə qədər” bağlayıcı sözü, baş cümlədə isə “bir o qədər” əvəzlik-qəlibi işlənir. Məsələn: *Pəhlivan meydanında Qara pəhlivan*

*nə qədər qol-qabırğa sındırılmışdısa, aşıq meydanında da aşıq Cünun bir o qədər aşığın sazını alıb, dilini, ağızını bağlamışdı (6:79).* Bəzən bu tip konstruksiyalarda “bir” sözünün əvəzinə, digər daha böyük miqdar sayı işlədilir ki, bu zaman mübaliğə yaratmaqla obrazlı-emosional çalar güclənmiş olur. Məsələn: *Bir gündə nə qədər ceyran vurmuşdularsa, dörd, beş o qədər Xəlil paşanın qoşunundan qırdılar (6:249).*

Budaq cümləsi baş cümlədən sonra gələn konstruksiyalarda komponentlər “ki” bağlayıcısı ilə bağlanır, amma baş cümlədə müxtəlif əvəzlik-qəliblər iştirak edir. Ən çox istifadə edilən “elə bir” ifadəsidir. Bu ifadə digərlərinə nisbətən emosional-ekspressiv çaları daha çox ifadə edir. Məsələn: *Bu, elə bir qılıncdır ki, qabağında heç bir şey dayanmaz (6:33).*

Təyin budaq cümləsinin digər məhsuldar növündə baş cümlədə “o qədər” əvəzlik-qəlibindən istifadə edilir. Məsələn: *Dəmirçioğlu o qədər yaraq götürüb ki, altında tərpanə bilmir (6:93).*

Ən çox işlənən təyin budaq cümlə növlərindən biri də “bir” əvəzlik-qəlibinin iştirakı ilə formalaşandır. “Bir” sözü morfoloji cəhətdən say olsa da, cümlədə müxtəlif funksiyalar yerinə yetirə bilir ki, bunlardan biri də “elə” işarə əvəzliyinin yerinə işlənəməsidir. Bu zaman komponentlərin semantik əlaqəsində emosional-ekspressiv çalar meydana çıxmış olur. Məsələn: *Koroğlunun bir xasiyyəti vardı ki, boş vaxtlarında həmişə dəlillərlə məşq edərdi (6:142); Bura bir uçurumdur ki, dibi görünür (6:133).*

Misallardan görüldüyü kimi, bu tip konstruksiyalarda baş cümlədəki, “bir” sözü ilə ifadə olunan əvəzlik-qəlibi təyin budaq cümləsinin əsas, standart forma olan “elə, elə bir” əvəzlik-qəlibi ilə dəyişdirilə bilər. Lakin elə tabeli mürəkkəb cümlələr də vardır ki, belə dəyişmə mümkün olmur. Məsələn: *Ələmqulu xanın da bir xasiyyətini sənə deyim ki, yaman atbaz idi (6:259).* Bu dəyişmənin qeyri-mümkünlüyünün səbəbi odur ki, buradakı “bir” sözü özünün ilkin semantikasından, yəni say anlayışından tamam uzaqlaşmamışdır.

Bu strukturda olan elə konstruksiyalar da var ki, onlarda qovuşuq mənə münasibəti özünü göstərir. Məsələn: *Bir yer də tapmadım ki, gedəm (6:48).* Bu tabeli mürəkkəb cümlədə ikili mənə münasibəti vardır: əlamətə, yəni təyinə görə və məqsədə görə. Burada “bir” sözünün iştirakı budaq cümlə növü ilə birbaşa bağlı deyil; belə ki, məqsədə görə əlaqələnmə qrammatik cəhətdən də möhkəmləndirilir. Budaq cümlənin xəbərinin felin əmr şəklində olması onun məqsəd budaq cümlə olduğunu bir daha təsdiqləyir. Sadə cümləyə transformasiya da eyni fikrə gəlməyə əsas verir; bu zaman budaq cümlə məqsəd zərfliliyinə çevrilir: *Getmək üçün bir yer də tapmadım.* Ona görə də bu konstruksiyaya təyin yox, məqsəd budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə kimi öyrənilməlidir.

Bu tip təyin budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrdə poetik obrazlılığın formalaşdırılması üçün başqa vasitələrdən də istifadə edilir. Bu vasitələrdən biri budaq cümlə komponentinin xüsusi standart konstruksiyalardan, mücərrəd anlayışlı şablon formalardan istifadə edilməsidir. Məsələn: *Aslan paşa bir kefdə-damaqda idi ki, gəl görəsən (6:153); Belində bir qılınc var ki, gəl görəsən (6:175); Belində bir qılınc var ki, Allah göstərməsin (6:175).*

Bu nümunələrin ilk ikisində budaq cümlə olan ikinci komponent ilk baxışda ciddi semantikaya malik deyil, yəni konkret fikir ifadə etmir. Lakin “gəl görəsən” leksik vahid deyil, sintaktik vahid kimi isə sözlərin dinamik əlaqəsinə malik deyil, yəni normal cümlə əlaməti yoxdur. M.Şirəliyev onları kəmiyyət budaq cümlələri içərisində təqdim edir (8:62). T.Müzəffəroğlu isə həmin ifadənin kəmiyyət budaq cümləsinin tam transformasiya nəticəsində ara sözə çevrildiyini göstərir(4:126). Burada ikinci komponent ayrılıqda müəyyən bir fikir ifadə etmədiyi üçün onu cümlə hesab etmək düzgün olmazdı. Əslində bu komponentsiz də həmin konstruksiyaya gözlənilən fikri ifadə edir. Lakin “gəl görəsən” ifadəsi cümlədəki fikrin qüvvətləndirilməsinə, ona emosional çalar verməklə qalmır, həm də birinci komponentlə cümlə səviyyəsində əlaqələnir. Ona görə də, fikrimizcə, bu ifadənin də iştirak etdiyi cümlə tabeli mürəkkəb cümlədir.

Bəzən baş cümlədə təkrar fakt özünü göstərir. Bu təkrar bir sözün yox, bir sintaqmanın—bir neçə üzvün eyni zamanda təkrarından ibarət olduqda “bir” sözü ilə ifadə olunan əvəzlik-qəlib də eyni zamanda təkrarlanır. Məsələn: *Özü də bir ata minib, bir ata minib ki, rüzgarın gözü belə at görməyib (6:33).* Burada əvəzlik-qəlibin təkrarlanmaması mümkünsüzdür. Bu isə yalnız struktur özəlliyi yox, həm də məzmun-funksional cəhətdən ekspressiyanın gücləndirilməsi deməkdir.

Bu üsulla yaranan təyin budaq cümlələri ilə baş cümlə arasında müqayisə, bənzətmə məzmunu olur; bu zaman budaq cümlədə “elə bil(ki), sanki” modal sözlərindən də istifadə edilə bilər ki, bu da ekspressiv çaları artırır. Məsələn: *Bir boynu var ki, elə bil kəl boynudu* (6:238).

Təyin budaq cümləsi ilə bağlı dastanın dilində maraqlı bir konstruksiya da diqqətimizi çəkir: *Nigar xanım, bu, nə sözdür, sən danışırısan?*(6:89) Bu nümunədə də iqiqat funksional əlaqələnmə özünü göstərir; birinci komponent baş cümlə kimi alınarsa, təyinə görə əlaqələnmə var. İkinci cümləni baş cümlə alsaq, tamamlıq budaq cümləsi meydana çıxmış olur.

Məlum olduğu kimi, tabeli mürəkkəb cümlənin bir tipində budaq cümlə əvvəldə gəlir və bu zaman baş cümləyə bağlayıcı sözlə bağlanır və bağlayıcı söz sual əvəzliyi ilə ifadə olunsada, həmin mövqeyində sual məzmununa malik olmur. Lakin yuxarıda verdiyimiz misalda bütöv konstruksiya ritorik sual xarakteri daşısa da, buradakı “nə” sual əvəzliyinin məhz sual məqamında işləndiyini görürük. Fikrimizcə, konstruksiyanın ümumi məzmunu və buradakı qrammatik formalaşma birinci komponentin məhz baş cümlə olduğunu göstərir; “nə” sual əvəzliyi “necə, nə cür, hansı” sözləri ilə asanlıqla əvəzlənə bilər. Cümlənin qrammatik xarakteri, yəni onun sual xarakteri buradakı “nə” sual əvəzliyinin baş cümlədə əvəzlik-qəlib olduğunu göstərir. Bu əvəzlik-qəlib isə mübtədanın və ya tamamlığın yox, təyinindir, ona görə də həmin konstruksiya təyin budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədir.

Bəzən təyin budaq cümləsində eyni zamanda iki əvəzlik-qəlib iştirak edir, hətta bu əvəzlik-qəliblərin hər ikisi işarə əvəzliyi ilə ifadə olunur. Məsələn: *Biri haman bu yoldu ki, gedirik. Biri də dağ yoludu ki, bax, o tərənin dalından diklənir* (6:163). Burada təyin budaq cümləli maraqlı iki tabeli mürəkkəb cümlə var: birincisində baş cümlədə iki əvəzlik-qəlib(həmən, bu) işlənmişsə, ikincisində, ümumiyyətlə, əvəzlik-qəlib yoxdur. Bunların hər ikisi danışq dilinin özəllikləri ilə əlaqədardır və fikrin emosional-ekspressiv tərzdə ifadəsinə xidmət etmişdir.

Təyin budaq cümləsinin bir tipi də əvəzlik-qəlib olmadan formalaşanlardır. Burada əvəzlik-qəlib olmasada, onu düşünmək və bərpa etmək mümkündür. Bu tip tabeli mütəkkəb cümlədə baş cümlə birinci gəlir və budaq cümlə orada olmayan, lakin məzmununun açılmağa ehtiyacı olan təyini izah və əvəz edir. Məsələn: *Day elm qalmamışdı, kitab qalmamışdı ki, ona oxutmamış olsun* (6:265); *Adamların arasında pıçhapıç başladı ki, bəs yalan deyir* (6:164).

### Ədəbiyyat:

1. Abdullayev Ə.Z.Müasir Azərbaycan dilində tabeli mürəkkəb cümlələr. Bakı: “Maarif”, 1974, 420 s.
2. Cəfərzadə M. Azərbaycan dilinin dialekt sintaksisi. Bakı: Azər nəşr, 1990, 351 s.
3. Kazımov Q. Müasir Azərbaycan dili. Sintaksis. Bakı: “Elm və təhsil”, 2010, 500 s.
4. Müzəffəroğlu T. Tabeli mürəkkəb cümlənin təkamülü. Bakı: “MBM”, 2012, 160 s.
5. Vəliyev K.N. Azərbaycan dilinin poetik sintaksisi. Bakı: ADU nəşri, 1981.
6. Təhmasib M. Xalq dastanları. Bakı: Elm, 1972, 397 s.
7. Валгина Н.С. Синтаксис современного русского языка. WWW.hi-edu.ru/e-books/xbook089/01/part-041.htm
8. Ширалиев М.Ш. Диалекты и говоры азербайджанского языка. Баку: «Элм», 1983.

Айгюн Магеррамова

### Поетико-стилистические особенности сложноподчинённых предложений в эпосе «Кёроглу» (на примере подлежащих, сказуемых, дополнительных, определительных придаточных предложений)

#### Резюме

В эпосе «Кёроглу» имеются разнообразные структурно -семантические типы простых, также сложных предложений.

Больше всего прослеживаются дополнительные при-даточные предложения. Используются препозитивные и постпозитивные виды подлежащих, сказуемых, дополнительных и определительных предложений.

Здесь возможно встретить конструкции, которые при-сущи только разговорному языку, тем временем являющейся спорным в плане определений вида сложно-подчинённых предложений.

Maharramova Aygun

### The poetical-stylistic features of the compound sentence in “Koroglu” epos (*subjective, predicative, objective, attributive clauses*)

#### Summary

In “Koroglu” epos is used both simple and some types of compound sentences. We can come across objective clause sentences more than other compound sentences. Subjective, predicative, subordinate and objective clauses are used in two types both positive and postpositive.

In this article it can be observed not only spoken language facts but also the definition of comparison constructions of some types of compound sentences.

VÜSALƏ CƏFƏRZADƏ  
BDU  
Azərbaycan

#### MƏTNİN BAĞLILIĞI MƏSƏLƏSİ AKTUAL SİNTAKSİSİN PROBLEMİ KİMİ

**Açar sözlər:** *aktual sintaksis, mətn sintaksisi, mətn komponentləri, kogeziya, mətnin bağlılığı, mətnin bütövlüyü*

**Ключевые слова:** *актуальный синтаксис, текстовая лингвистика, текстовый компонент, когезия, связанность текста, целостность текста*

**Key words:** *urgent syntax, text linguistics, text components, kogeziya, the relation of the text, integrity of the text*

XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq dilçilik elminin inkişafında yeni mərhələ yarandı. Əsasən, sintaksis sahəsində yaranan yeni fikirlər, funksional sintaksisin yaranması və cümlənin aktual üzvlənməsi dilçilikdə bir-birindən maraqlı mülahizələrin təşəkkül tapmasına gətirib çıxardı. Yeni inkişaf xəttində tədqiqata cəlb olunan məsələlərin mərkəzində isə mətn dururdu. Bu dövrdə mətn sintaksisinin müxtəlif aspektdən tədqiqi yeni bir mərhələnin əsasını qoydu və bu tədqiqatlar dilçilikdə öz nəticəsini verdi.

Mətn sahəsində aparılan tədqiqatlarda gəlinən əsas nəticələrdən biri nitqin bitmiş fikirlə ifadə olunan əsas vahidinin cümlə deyil, mətn olması idi. Məhz buna görə də frazadan böyük vahidlərin sintaksisi ilə məşğul olmaq zərurəti meydana çıxdı. Belə ki, müəyyən mənada bir-birinə bərabərləşdirilən subyekt və predikat hissələrin birliyi kimi çıxış edən cümlə prinsip etibarilə heç bir informasiya ötürmür. Mətn isə əksinə, tərkibinə daxil olan cümlələr arasındakı müxtəlif daxili, gizli semantik-qrammatik dəyər kimi özünü göstərir. Elə bu xüsusiyyətinə görə də onu vahid kimi aid olduğu sahəyə daxil etmək, yəni mətn dilçiliyinin ayrıca müstəqil dilçilik sahəsi kimi ayırmaq məqsədə uğundur.

Mətn, dilin sabit bir vahidi deyil, dinamik bir bütövdür. Başqa sözlə, mətn həm müəllifin yaratdığı məhsul olma funksiyasını, həm də oxucunun müəllifə əsnasında əlaqələndirə bilmə, müzakirə etmə bacarığını bir arada daşıyır.

Aktulum Kubilay mətn anlayışının izahını verərək, fransızca “texte”, ingiliscə “text” sözlərinin kökünə diqqət yetirir, bu sözlərin latınca “parça” mənasını verən “textus” sözündən meydana gəldiyini söyləyir. Parça necə saplardan toxunaraq bir bütün təşkil edirsə, mətn də onu təşkil edən elementlərin bir-birinə mərhələ-mərhələ işlənməsilə, bir “toxuma” prosesi sonunda ortaya çıxır [1,119].



Mətn müəyyən qəlibə salınmış, eyni vəzifəni yerinə yetirən cümlələr çoxluğunun qanunauyğun yekunudur. Mətn, onu meydana gətirən cümlələrin özünəməxsus cəmindən ibarət olan bir bütövdür. Cümlələrdən ibarət olan deyil, cümlələrlə reallaşan mənalı bir vahiddir. Cümlə qrammatikanın bir vahidi olaraq müzakirə olunduğu halda, mətn isə bildiriş, məlumat vermə funksiyasının nəzərə alınmasını tələb edən dinamik bir proses olaraq nəzərdən keçirilir.

Mətn anlayışına sadə sözlərdən bütöv romanadək cümlələr qrupunu daxil edirlər. Bunun üçün müxtəlif terminlərdən istifadə edirlər: sintaktik bütöv, mürəkkəb sintaktik bütöv, frazafövqi vahid, abzas, nəsr parçası, kontekstual bütöv və s.

XX əsrin əvvəllərində Praqa dilçilik məktəbinin sintaksis sahəsindəki uğurlarından biri olan cümlənin aktual üzvlənməsi nəzəriyyəsi mətn dilçiliyinə yeni bir baxışın yaranmasına gətirib çıxardı. Bu nəzəriyyəyə əsasən məlumat vahidi kimi cümlənin məntiqi-psixoloji izahı yox, kommunikativ funksiyasından çıxış edən dil aspekti gətirilir.

Mətn haqqında yaranan yeni nəzəriyyələr Azərbaycan dilçiliyinə də sirayət edir və bir sıra dilçi alim və mütəxəssislər mətn, onun yaranması haqqında öz fikir və mülahizələrini qeyd edirlər. Azərbaycan dilçiliyində mətnin öyrənilməsi hələ XIX əsrdə yaşamış Mirzə Kazım bəyin “Qrammatika” kitabı ilə başlayır. Daha sonra Ə.Cavadov, Ə.Xəlilov, Ə.Abdullayev, N.Novruzova, K.Abdulla, F.Əlizadə və b. dilçilər bir-birindən maraqlı mülahizələrlə mətn haqqında öz fikirlərini bildiriblər. Mətn haqqında geniş araşdırma aparan mütəfəkkirlərdən biri olan F.Veysəlli “Dilçiliyin əsasları” adlı kitabında mətnin yaranmasının əsas mənbələri haqqında danışarkən L.M.Qranovskayanın fikirlərini qeyd edir və müasir mətn dilçiliyinin yaranmasını əsasən 4 mənbə ilə bağlayır: transformasional-törəmə qrammatikası, nəql nəzəriyyəsi, üslubiyat və psixodilçilik. Həmçinin mətn dilçiliyinin yaranmasına və təşəkkülünə öz səmərəli təsirini göstərən praqmadilçiliyi, sosiodylçiliyi və danışq aktı nəzəriyyəsini xüsusi vurğulayır [2,353].

Ümumiyyətlə, dil işarələri sintaktik, semantik və praqmatik cəhətlərdən öyrənilir və mətn də bu bölgü əsasında formalaşır. Semantika – təsvir edilən obyektə işarələr sisteminin münasibətlərini, sintaksis – işarələrin öz aralarındakı münasibətləri, praqmatika – işarələr sistemi ilə oxucu münasibətlərini öyrənir [3,135].

Mətn haqqında geniş tədqiqat aparanlardan biri olan İ.R. Qalperin mətnin əsas kateqoriyalarından bəhs edərək buraya inteqrasiya, retrospeksiya və informativliyi daxil edir. Bu kateqoriyaların formalaşmasında mətnin tamlığı və bitkinliyi əsasdır. Bunların əsasında isə əlaqəlilik durur, yəni tamlığın əsas göstəricisi. Müəllif mətn kateqoriyalarına, əsasən, inteqrasiya, əlaqələnmə, retrospeksiya, prospeksiya, kontinium, dərinlik, presuppozisiya, praqmatika və s. aid edir [4,34].

Aktual sintaksisin vacib problemlərindən bəhs edən dilçilər mətnin əmələ gəlmə prosesini qeyd edirlər. Mətnin yaranmasında isə aktual üzvlənmənin imkanları genişdir və ən mühümü olaraq da bağlılıq məsələsini qabardırırlar. Çünki bağlılıq mətnin əsas əlamətidir. Bu kimi problemlərdən bəhs edənlərdən biri C. Kərimov məhz bağlılıq sayəsində cümlənin sadə ardıcılığının mətnə çevrildiyini qeyd edərək mətnin ayrılmaz tərkibi olan bağlılığın aşağıdakı növlərini göstərir: 1) semantik; 2) sintaktik; 3) məntiqi; 4) xətti; 5) qlobal bağlılıqlar [5,64].

Mətnin formalaşmasında mühüm şərtlərdən biri komponentlərin bağlılığıdır. Əsasən, bağlılıq sözünü kogeziya termini ilə əvəz edirlər və mətn haqqında tədqiqat aparan dilçilər bağlılıq məsələsini müxtəlif aspektdən araşdırırlar. Mətn sintaksisi haqqında geniş araşdırma aparanlardan biri olan Q.Kazımov kogeziya haqqında fikirlərini qeyd edərək onun iki növünü ayırır. “Hər bir mətn onu təşkil edən cümlələrin bir-biri ilə əlaqəsi, bağlılığı əsasında formalaşır. Bilirik ki, sintaksisdə əsas məsələ bağlılıqdır. Bağlılıq nəticəsində söz birləşmələri yaranır; əlaqə və bağlılıq nəticəsində cümlə formalaşır; cümlələr arasında əlaqə və bağlılıq nəticəsində sintaktik bütövlər, mikro və makro mətnlər təşəkkül tapır. Sintaksisin hər bir nöqtəsində özünü göstərən bağlılıq ümumi dilçilikdə kogeziya adlanır. Mətn komponentləri arasında sintaktik kogeziya iki cür olur: 1) məna bağlılığı; 2) qrammatik (sintaktik) bağlılıq [6,447-448].

Tekstin struktur təşkilinin ən vacib elementlərindən biri mətnin kogeziyasıdır, yəni tekstdaxili əlaqələrin cəmidir. Öz məzmununa və məqsədinə görə bu əlaqələr həm sintaktik (bura həm struktur, həm məna əlaqələri daxil edilə bilər), həm də məntiqi-sintaktik deyə iki cür özünü göstərir [7,268]. Kogeziya SB-nin cümlələri arasında semantik münasibətləri formalaşdırır. Kogeziya mətnin təşkilini müəyyən edir. Bədii ədəbiyyatda kogeziyanın müxtəlif formaları mövcuddur:

- 1) Formal kogeziya – yalnız mətnin komponentləri arasında deyil, həm də sadə cümlədəki sözlər və söz birləşmələri, mürəkkəb cümlənin tərkib hissələri arasında özünü göstərir.
- 2) Psixoloji kogeziya – mətnin məzmun əlaqəsinin təminatçısıdır.
- 3) Məntiqi kogeziya – mətnin semantik-məntiqi ardıcılığını, məzmunun tədrici açılmasını, tema-remə əvəzlənməsini təmin edir [8,56].

Deməli, ayrıca götürülmüş hər bir mətn təşkil baxımından müxtəlif mətnyaradıcı faktorlarla onun komponentləri üzvi şəkildə əlaqələnmiş bağlı bir bütövdür. Bağlı bütöv deyəndə müəyyən hipertema ölçüsündə tamamlanmış, qapanmış dil vahidinin xüsusiyyətini nəzərdə tuturuq. Çünki nəzərdə tutulmuş mətn semantikasi üçün müəyyənləşən komponentlər və onlar arasında formal əlaqə vasitələri sistemi həmin strukturda bütövlənir və qapanır [9,112].

Bağlılıq cümlələri kortəbii ardıcılıqdan ayırıb müəyyən sistemə salaraq məna və struktur cəhətdən nizama salır. Bağlılıq həm mətnin komponentləri, həm də müxtəlif mətnlər arasında mövcuddur. Bu bağlılığı həm bağlayıcı vasitələrlə, həm də cümlələrin bağlayıcısız müəyyən qanunauyğun ardıcılığı ilə şərtləndirirlər. Lakin tam mükəmməl mətnin əmələ gəlməsi üçün təkə sintaktik bağlılıq kifayət deyil. Mətn həm də özündə semantik cəhətdən cümlələrin bağlılığını əks etdirməlidir. Mətn elə bir bütövdür ki, onun bütün komponentləri qarşılıqlı şəkildə bir-biri ilə bağlıdır. Komponentlər elə bir qanunauyğunluqla sadalanır ki, hər biri özündən sonra gələnin aydınlaşmasına, dərk edilməsinə xidmət edir. Həmçinin də sonrakı komponent ilk komponentin başa düşülməsinə kömək edir. Bununla yanaşı, semantik bağlılığın əsas vəzifəsi odur ki, mətnin komponentlərinin yerini dəyişmək mümkün olmasın. Mətni əmələ gətirən cümlələr bir-birinə möhkəm bağlı olsun.

Əfqan Abdullayev “Aktual üzvlənmənin mətnyaratma imkanları” adlı namizədlik dissertasiyasında mətnin bağlılığı məsələsinə toxunmuş, əsaslı fikirlər irəli sürmüş, T.A.Van Deykin bağlılıq haqqında olan görüşlərini qeyd etmişdir. T.A.Van Deyk bağlılığın iki tipini fərqləndirir: 1) hər şeydən əvvəl, mətnə adı çəkilən obyektlərin oxşarlığına əsaslanan və mətnin bağlılığının mühüm şərti olan xətti bağlılıq; 2) mətnin daxili strukturu ilə müəyyənləşən və istənilən mətnin bağlılığı üçün şərt olan qlobal mətn bağlılığı [10,83].

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində inkişafa başlayan mətn dilçiliyi şifahi və yazılı mətnlərin qrammatik və semantik strukturlarıyla birlikdə kommunikativ istiqamətini də ələ alır. Mətn dilçiliyi sahəsində də digər sahələrdə olduğu kimi, əsas sorğulama obyektini olan mətn anlayışına yanaşmada fərqli baxış bucaqları və araşdırma üsullarının müxtəlifliyi diqqəti çəkir. Bu yanaşmalarda bəzi tədqiqatçılar mətnlərin kommunikativ istiqamətini önə çıxararkən bəziləri də qrammatik strukturlarını önə çıxarmaqda idilər. Mətn haqqında aparılan müxtəlif araşdırma üsullarının mərkəz nöqtəsində “bir mətni mətn edən meyarlar hansılardır” sualı durur. Bu sualın cavabında ilk sıradada duran isə bağlılıq, əlaqəlilik olur. Ümumiyyətlə, bağlılıq haqqında danışarkən əvvəlcə mətn aspektindən yanaşmaq lazımdır. Belə ki, mətn bağlılığı cümlə bağlılığı ilə eyni mənəni vermir. Bağlılıq probleminə iki cümlənin bir-birinə bağlanması kimi yanaşmaq düzgün deyil. Bağlılıq mətnin əsasını təşkil edərək cümlələri nizama salan, mətndəki əsas yükü öz üzərinə götürən, mətnin ayrılmaz hissəsidir.

Bağlılıq haqqında deyilən fikirləri ümumiləşdirərək mətn bağlılığının aşağıdakı növlərini qeyd edirik:

- 1) xətti bağlılıq
- 2) qlobal bağlılıq
- 3) semantik bağlılıq
- 4) məntiqi bağlılıq

Fikrimizi başqalarına çatdırmaq üçün cümlələrdən istifadə edirik. Danışan cümlələri informasiyanın ümumi kommunikativ məqsədindən asılı olaraq müəyyən məntiqi ardıcılıqla sıralayır. Bu isə mətnin semantik açılışına xidmət edir. Beləliklə də, bir əsas fikir ətrafında birləşən cümlələr müxtəlif vasitələrlə əlaqələnir və məna əlaqələri ilə bir-birinə bağlanır. Mətnin formalaşmasında bağlılığın bütün növləri qarşılıqlı şəkildə bir-biri ilə əlaqəli olaraq iştirak edir. Mətni təşkil edən komponentlər bir-birilə məna cəhətdən əlaqəli olur, semantik bağlılıq mətni mənalı bir bütün halına gətirir. Nitqimizi təşkil edən sözlər bir-birindən bu və ya digər dərəcədə asılı olur. Bu asılılıq özünü mətnin tərkibindəki cümlələrdə də biruzə verir. Müəyyən bir hadisəni nəql edərkən və ya fikrimizi başqalarına çatdırarkən biz cümlələrdən istifadə edirik ki, bu cümlələr də öz növbəsində bir-birindən semantik və qrammatik cəhətdən sıx bağlı olur və bu

bağlılıq onun müstəqilliyini itirməyə gətirib çıxarır. Mətn daxilindəki cümlələrin həm kontaktda olan cümlələrlə, həm də distant cümlələrlə semantik-qrammatik bağlılığı olur. Ümumi qrammatik göstəricilərin (zaman anlayışı, əvəzlilik, hal şəkilçiləri və s.) köməyi ilə mətnin komponentləri bir semantik mənadan digərinə keçir. Komponentləri semantik cəhətdən bir-birinə bağlamaq üçün qrammatik əlamətlərdən istifadə olunur və cümlələr arasında semantik əlaqələnmə yaranır.

Komponentlərdə verilən obyektlərin bənzərliyinə əsaslanan xətti bağlılıq mətndə verilən fikirlərin bir-biri ilə əlaqəli təzahürünü təmin edir.

Mətn komponentlərinin məntiqi əlaqə ilə birləşərək müəyyən mənalı bütöv əmələ gətirməsidir. Üzvlənmənin qrammatik və məntiqi sintaktik üzvlənmə olaraq ayrı-ayrılıqda öyrənilməsi nəticəsində sintaksisin öyrənilməsində yeni istiqamət yaranmışdır. Məntiqi – psixoloji funksional üzvlənmə. Mətnin komponentləri nəticəlilik, irəli gəlmə, prezuppozisiyə kimi məntiqi bağlılıq vasitələri ilə əlaqələnilir. Məntiqi bağlılıq komponentlər arasındakı məntiqi situasiyanı əks etdirir. Kogeziya bağlılıq sözünü tam mənası ilə əhatə etmir. Daha çox məntiqi bağlılığı özündə əks etdirən bu sözün ümumi olaraq bağlılıq üçün işlədilməsi məqsədəuyğun sayılır. Məhz bu səbəbdən bağlılığın ayrı-ayrı növlərini nəzərdən keçiririk.

Bütün növ mətnlər üçün əsas şərt olan makrobağlılıq mətnin daxili strukturuna əsaslanaraq komponentlərinin bağlılığını şərtləndirir.

Mətnlərin informasiya funksiyasına sahib olduğu hamı tərəfindən qəbul edilib. Bununla yanaşı, mətnin quruluşunun, daşdığı kommunikativ funksiyanın mütəxəssislər tərəfindən mənalandırılmasına ehtiyac vardır. Bir mətni meydana gətirən vahidlər (cümlələr) arasında müxtəlif bağlar mövcuddur. Hər hansı bir mətnə cümlələr yalnız yan yana sıralanmaz. Bir mətnə cümlələr arasındakı əlaqə mətn strukturunda cümlədə istifadə edilən hər hansı bir obyektin daha sonrakı cümlələrdə ya eynilə qarşımıza çıxması, ya da yerini özü semantik və qrammatik oxşarlığa malik başqa bir komponentə ötürməsi baş verir. Bu əlaqələrin mətndəki ifadəsi ard-arda gələn cümlələrdə işlənən vasitələrin təkrarlanması, forma və məzmun baxımından da bu vasitələrin eyni məqsədə xidmət etməsi nəticəsində ortaya çıxır. Leksik vasitələr cümlələr arasında müəyyən əlaqə yaradan vasitələrdir. Həmçinin komponentlər arasındakı əlaqəni şəxs şəkilçiləri də reallaşdırır. Digər tərəfdən feilin növ və zaman şəkilçiləri də komponentlər arasında müəyyən bağlılığın yaranmasına səbəb olur. Bu sadaladığımız vasitələr bir mətnin mətn olması üçün əsas çərçivəni yaradır. Bu çərçivənin mərkəzində isə bağlılıq durur. Bağlılığın adını qeyd etdiyimiz bütün növləri biri digərini tamamlayaraq komponentlər arasında əlaqəlilik funksiyasını yerinə yetirir. Komponentlərin bir-biri ilə əlaqəsi məna, məntiqi, xətti və qlobal bağlılıqla kompleks şəkildə təzahür edir.

Bəzi tədqiqatlarda mətnin bütövlüyü ilə bağlılığı qarışıq salınıb. Bağlılıq bütövlüyün şərti kimi götürülüb. Ə. Abdullayev bu məsələyə aydınlıq gətirərək qeyd edir ki, bağlılıq bütövlüklə bir cərgəyə qoyula bilməz. Çünki mətnin bağlılığı ontoloji xüsusiyyətə malikdir, dil probleminə aiddir, amma bütövlük problemi nitq problemidir. Həm də bütövlük praqmatik, kommunikativ kateqoriyadır [10,83].

XX əsrin əvvəllərində dil nəzəriyyəsi və Avropa dilçiliyində mətn sintaksisi üzrə aparılan əhatəli tədqiqatlar, mətn haqqında olan bilik və məlumatlar onun hüdudlarını genişləndirdi. Mətnə informasiyanın növləri, mətnin üzvlənməsi, kogeziya, bağlılıq, mətnin modallığı, ən böyük sintaktik vahid olması və s. problemlər ətrafı şərhləndirildi.

### **Ədəbiyyat:**

1. A.Kubilyay. Parçalılıq Metinler arasılık. Ankara, 2004. Öteki Yayınevi.
2. F.Veysəlli. Dilçiliyin əsasları. Bakı, 2013.
3. N.Novruzova, Azərbaycan dilində sintaktik bütövlərin struktur-semantik xüsusiyyətləri. Filol. elm. nam. diss., Bakı, 1999.
4. И.Р. Гальперин. Текст как объект лингвистического исследования. М.Наука, 1981.
5. С.Кərimov. Мətn dilçiliyi və onun problemləri. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. Dil və ədəbiyyat seriyası, 2014, №4 (92).
6. Q.Kazımov. Müasir Azərbaycan dili. Sintaksis, V nəşr. Bakı, 2010.
7. K.Abdulla. Azərbaycan dili sintaksisinin nəzəri problemləri. Bakı, 1998.

8. N.Novruzova. Mətn sintaksisi. Bakı, 2002.  
9. K.Abdulla, A.Y.Məmmədov, M.M.Musayev, K.Üstünova, N.Novruzova və s.Azərbaycan dilində mürəkkəb sintaktik bütövlər. Bakı, 2012.  
10. Ə.Abdullayev. Aktual üzvlənmənin mətnyaratma imkanları (Azərbaycan və ingilis dillərinin materialları əsasında).Filol.elm. nam.diss., Bakı, 1996.

**Вюсала Джафарзаде**

**Связанность текста, как актуальная  
проблема синтаксиса**

**Резюме**

В этой статье говорится о возникновении новой области актуального синтаксиса – текстового синтаксиса, взаимосвязанности текстовых компонентов и межкомпонентных связках. А как же исследуются когезии и свойства связующих терминов. Обстоятельно отмечаются виды связей межтекстовых компонентов и основное условие для их создания каждого по отдельности. Также исследуется отношение некоторых лингвистов к целостной связанности текста. Вносится уточнение в целостность и связанность текстов.

**Jafarzadeh Vusala**

**The problem of connection of the text as a problem of the urgent syntax**

**Summary**

The article deals with the arising of the text syntax that is the new area of the urgent syntax, the relation of the components of the text and the connection between the components. The features of the terms of kogeziya and connection are being investigated in the article, too. The kinds of the connection between the components of the text noting each of them for arising separately of the text as a basic condition is being connected in detail. Attitude of the different linguists are being investigated to this problem. The problem of the connection of the text with the integrity is being clarified.

**MƏHƏMMƏD MƏMMƏDOV**  
**BDU, dosent**  
**Azərbaycan**

**AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ SÖZ KÖKÜ**  
**(STRUKTURU VƏ MORFONOLOJİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ)**

**Açar sözlər:** *feil, sinxron, qrammatik, diaxron, morfem*

**Ключевые слова:** *глагол, синхронный, грамматика, диахронический, морфемы*

**Key words:** *verb, synchronous, grammar, diachronic, morpheme*

Azərbaycan və ümumən türk dillərində söz kökünə iki baxış mövcuddur. Bir qrup tədqiqatçılar söz kökünü qohum sözlər cərgəsinin ümumi hissəsi kimi qəbul edirlər. Sadə sözün, heç olmazsa, ifadə planına görə kök və gövdə ilə eyniləşməsi bir qrup tədqiqatçıları isə belə bir fikrə gətirmişdir ki, bu dillərdə söz kökü müstəqil leksik və ümumqrammatik kateqorailə mənaya malik olan vahiddir. “Türk dillərində sözün kökü, başqa dillərdən, deyək ki, rus dilindəki söz kökündən onunla əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir ki, cümlə və söz birləşməsinin tərkibində tək sözlük leksik mənaları deyil, həm də qrammatik formaları ifadə edən, həmin sözün bu və ya digər nitq

hissəsinə münasibətini xarakterizə edən müstəqil söz kimi işlənə bilər” (1, 113). Köklə sadə sözün eyniləşdirilməsi morfem sözün tərkib hissəsi deyil, müstəqil mənaya malik olan kiçik dil vahidi olması fikri ilə əlaqələndirilir. Bu baxımdan sinxron planda bölünməz olan bütün sadə sözlər kök morfem kimi qəbul edilir.

Aydındır ki, bu fikri əsas götürdükdə söz dil sistemindəki mərkəzi yerini itirir, ya morfemlərdən təşkil olunan nə isə ikinci dərəcəli, törəmə vahid kimi qəbul edilir, ya da kök morfem adı ilə söz səviyyəsinin vahidləri öyrənilir: “Beləliklə, kel “gəl”, al “al”, min “min” və s. köklər müstəqil sözlər kimi, hərəkət və halın dinamik əlaməti mənasını bildirir, öz formasında felin əmr şəklinin 2-ci şəxs təkinə uyğun olur (1, 113).

Sinxron planda bölünməz olan sözlərin vaxtilə kökün fonetik quruluşundakı dəyişmələrin, kök və şəkilçi qovuşmasının nəticəsində yaranması vaxtilə tədqiqatçıların kök yerinə əsas anlayışından istifadə etməsinə səbəb olmuşdur. Q.Vamberinin fikrinə görə, ona görə əsas termindən istifadə etmək lazım gəlir ki, um “un”, eş “yoldan”, qoş “qoş” kimi sözlər ogum > ovum > öüm; egiş > eiş > eş; qoy + uş > qöüş inkişafının məhsuludur. İki və üç səsdən ibarət olan əsasların münasibətinə diqqət yetirən tədqiqatçı belə bir qənaət əldə edir: Türk dilində sait və samitdən ibarət olan əsaslar, samit, sait və samit quruluşlu əsasların ilkin səsinin itirilməsi nəticəsində yaranmışdır. Xüsusi maraq doğurduğu üçün müəllifin müqayisə etdiyi 47 əsasın bir qrupunu xatırladıq: aç – çaç – çeç “aç”, ag – bag “bağ”, alau – yalay “alov”, al- tal “alt”, ar – yar “arıq”, yoxsul, “aş – kaş “ovmaq, az – yaz “səhv etmək”, ege – yege “sahib, ağa”, ek – tek – tak “tök, əlavə et”, iz – kiz “isti, ilıq”, iş – jış “ışıqlı”, ol- bol “ol”, ong – yak – sak “sağ, yaxşı”, ot – vot “od”, og – yog “yoxuş, yuxarı”, em – meme “döş, əmmək”, en – ken “gen, uzaq”; “uyğun”, il, jil “il”, inç – tinç “dinc”, ip-jip “ip”, iş – tiş “içəri”, igi-jigi “ağlamaq”, öl-böl “böl”, ögri – bögri “əyri”, uzun – vuzun “uyğun”, üz – jüz – jüz “üz, üst”, ur – vur “vur” (bax 2, 13-14). Bol > ol, böl > öl, yüz > üz, yar > ar, yaz > az, bot > ot, yil > il, yip > ip, yit > it, miş > iş və s. inkişafı türk dillərinin faktları ilə təsdiq olunsada, bu inkişafı bütün sait, samit quruluşlu köklərə şamil etmək olmur. Kökün sabit deyil, variantlaşan, dəyişən vahid olması türk kökünə başqa bir baxışın formalaşmasına səbəb olmuşdur. Yuxarıda xatırladığımız fikrin (sinxron planda kök morfem – sadə söz eyniliyi – M.M.) əksinə olaraq bir qrup tədqiqatçılar belə bir fikrə gəlmişlər ki, “kök anlayışı” ancaq dilin diaxron planında özünü doğruldur. Hind-avropa dillərindən fərqli olaraq, türk dillərində söz kökü elmi abstraksiyanın nəticəsi deyil, dilin bütün tarixi boyu funksional dəyərə malik olan real dil vahidi sayılır (bax 5, 40-52). Lakin söz kökünün aktual işarə kimi təkhecalı, virtual işarə kimi sinkretik olması (3, 10), kökün mənasının qohum sözlərinin mənalılarına görə müəyyənləşdirilməsi bu vahidi bilavasitə dilin tarixi ilə bağlayır. Altay dillərində sözün quruluşunun əsasında fonetik tərkibinə görə altı tipə ayrılan təkhecalı kökün dayanması fikri də məhz diaxron baxımdan özünü doğruldur (bax 4, 30).

Müasir Azərbaycan türkcəsində sinxron planda bölünməz olan, kök kimi qiymətləndirə biləcəyimiz vahidləri heca quruluşuna görə iki böyük qrupa ayırmaq olar: 1) təkhecalı köklər; 2) çoxhecalı köklər.

Çoxhecalı köklər əsasən ikihecalı olsa da, bir neçə hecalı köklərə də Azərbaycan türkcəsində rast gəlmək olur. Lakin bir cəhətə xüsusi diqqət yetirmək lazımdır ki, çox hecalı köklərin əksəriyyəti tarixi morfoloji quruluşlarını saxlayır, bu vahidlərdə kök və şəkilçinin tarixi sərəhədi qorunur; diaxronik baxımdan söz yuvası və sözdüzəltmə cərgəsinə əsasən onları tərkib hissələrinə parçalamaq olur. Həmin köklərin bir qrupunda tarixi sözdüzəltmə quruluşu itirilsə də, əlavə etimoloji təhlil bu sözlərin də düzəltmə quruluşu olduğunu təsdiq edir.

Morfologiya anlayışını ilk dəfə dilçiliyə gətirən N.S. Trubetskoy morfonologiyayı üç bölməyə ayırmışdır: 1. Morfemlərin fonoloji quruluşunu öyrənən bölmə; 2. Morfem qovuşmalarındakı səs dəyişmələrini öyrənən bölmə; 3. Morfoloji vəzifə daşıyan səs əvəzlənmələrini öyrənən bölmə (6, 115-118).

Qeyd etdiyimiz kimi, sinxron planda bölünməz olan, sözdüzəltmə strukturunu itirən sözlərin əksəriyyəti formal olaraq, morfoloji komponentlərinə ayrılır. Oyan, oyaq və ayıl, ayıq sözlərinin müqayisəsinə əsasən oy, ay köklərini, -an, -aq, -ıl, -ıq köməkçi morfemlərini fərqləndirə bilərik. Bu sözlər hal-hazırda kök-əsasları tərəfindən motivlənmir, lakin tarixi morfoloji quruluşunu, morfem tərkibini qoruyub saxlayır. Başqa bir tərəfdən kökün morfonoloji inkişafının bir xətti kimi morfonoloji vəzifə daşıyan səs əvəzlənmələri türk dillərində təkhecalı köklər üçün də xarakterikdir.

Müasir Azərbaycan türkcəsində təkhecalı köklər fonetik-fonoloji quruluşuna görə altı yerə ayrılır:

1. Bir saيتدən ibarət olan köklər;
2. Sait və samitdən ibarət olan köklər;
3. Samit və saيتدən ibarət olan köklər;
4. Samit, sait və samitdən ibarət olan köklər;
5. Sait, samit və samitdən ibarət olan köklər;
6. Samit, sait, samit və samitdən ibarət olan köklər.

Sözün Azərbaycan türkcəsindəki əsas heca modellərinə uyğun olan bu quruluşu protürk üçün də xarakterik olmuşdur. Bu məsələyə münasibətdə türkoloqlar arasındakı fikir ayrılığını belə ümumiləşdirmək olar:

1. Sait; sait, samit və samit, sait quruluşlu köklər daha qədimdir;
2. Samit, sait və samit quruluşlu köklər daha qədimdir.

Türk dillərindəki təkhecalı köklərin əsasında samit, sait, samit quruluşlu köklər dayanır. A.M.Şerbakın pratürk üçün müəyyənləşdirdiyi 532 kökün 190-ı (bax 7). N.A.Baskakovun hesablanmasına görə isə 709 kökün 540-ı camit, sait və samit quruluşludur (bax 1).

Faktik dil materialı belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, sonu qoşa samitli köklər sait, samit və samit, sait, samit quruluşlu köklərin morfoloji inkişafının məhsuludur. Sait; samit, sait; sait, samit; samit, sait, samit quruluşlu köklərin inkişafı isə bir xətlə deyil; bu köklərin ilkin fonetik quruluşunu müəyyənləşdirmək üçün hər bir kökün ayrıca etimoloji təhlili lazım gəlir. Türk dillərində kökün variantlaşmasının bu dil vahidinin inkişafında nə kimi əhəmiyyət daşıdığını təsvir etmək üçün aşağıdakı dil faktlarına diqqət yetirək:

su//suv – su – suv + ar;

il//yıl – il + an < yıl + an; xakas dilində çil “sürünmək”, yakut dilində sıl “sürünmək”

yor//ar – yor + ğun – ar + ğın;

al//yal – al + ov < yal + ov

ör//hör – ör + kən – hörmək

ür//hür – ürk – hürk

sı//sın – qədim türkdə sı “sınmaq”

ur//vur – qədim türkdə ur “vurmaq”, türkm. ur “vurmaq”

yar//er//ir – Azərbaycan dilində yar – a; türkmən ir “yara”, türk er “yara”

at//hat – Azərbaycan dilində at – sarı uyğur hat “at”

as//has – Azərbaycan dilində as – sarı uyğur has “as”

ip//yip – Azərbaycan dilində ip – noq. yip “ip”, türkmən yip “ip”, xak. çip “ip”

it//yit//süt – Azərbaycan dilində it/mək/ - türkmən “yit” itmək, yakut süt “itmək”

ün//in//him//cim – yazılı abidələrdə ün “səs”, Azərbaycan dilində “in-ilti”, “him-cim”

üst//yüst – Azərbaycan dilində üst – qaqauz yüst “üst”

Bu dil faktlarının miqdarını xeyli artırmaq olar. Lakin sadələşdiyimiz bir neçə kök əsasında da belə bir qənaət əldə etmək olar ki, türk dillərində kökün sabit, dəyişməz xarakterə malik olması fikri özünü doğrultmur. Kök variantlaşan vahiddir. Kökün variantlaşması qohum dillər arasındakı paralellərlə yanaşı, konkret dildəki real dil vahidləri ilə də təsdiq olunur. Ür//hür, ar//yor kimi paralelləri əksər hallarda səs artımı hadisəsi ilə izah edirlər. Türk dillərində y, b, h, k, v, j, ş, f samitləri protetik səslər kimi qiymətləndirilir. Lakin söz əvvəli mövqedə demək olar ki, bütün samitlərin əvəzlənmə imkanına malik olması VC və CVC quruluşlu köklərin əlaqəsinin ayrıca fonetik hadisələrlə izahının birtərəfli olduğunu göstərir.

Türk dillərində şəkilçilər vasitəsi ilə yeni söz yaradıcılığı ilə yanaşı, morfonoloji üsulla yeni söz yaradıcılığını açıqlamaq üçün aşağıdakı köklərə diqqət yetirək. Müasir Azərbaycan türkcəsindəki “qaşımaq” və qaşov sözlərinin müqayisəsi asılı **qaş** söz-əsasını fərqləndirməyə əsas verir. Öz mənşəyinə görə bu kök-əsas qaz(maq) və eş(mək) kök əsasları ilə bağlanır. Pratürk **aş** kökü “eşmək, burmaq”; “eşələmək, qazımaq” və “dırıqlamaq”, “çəngləmək” mənalarında bərpa edilir. Azərbaycan dilindəki eşmək feli **aş** kökünün “burmaq” və “qazımaq” mənalarına malikdir. **Aş** kökünün “qazımaq” və “dırıqlamaq” mənaları isə eşmək feli ilə qazmaq və qaşımaq fellərini eyni köklə əlaqələndirir. Qaqauz dilindəki kaz “qazma” və kaz “toxa”, “külüng” sözlərinə əsasən qaz/qaz sinkretik vahidini fərqləndirə bilərik. Qaqauz dilindəki fel - ad qarşılığının mənaları **aş** kökünün “qazımaq” və “dırıqlamaq” mənalarının homogen kökdən

inkişaf etdiyini göstərir. Qədim türk abidələrindəki qaz/qas paralelliyini, qaraçay – balkar asıra “kürümək” sözündə fərqləndirə biləcəyimiz *as* kökünü, qazax dilindəki *es* “dırıqlamaq”, “burmaq”, “hörmək” mənalı kökü, fin-uqor dillərindəki az “deşik”, “çuxur” sözlərini əlaqələndirərək sinkretik kökün qaz –kas – as – aş – eş alomorflarını fərqləndirmək olar. Bu alomorfların auslaut samitləri mümkün səs keçidlərini /z > s > ş – M.M./ əks etdirir. Lakin faktik dil materialı ilkin kökün morfonoloji şaxələnməsinin daha böyük söz qrupunu əhatə etdiyini göstərir. Belə ki, xakas or “qazmaq”, noqay or “kanal”, “arx” sözlərində əksini tapan *or / or* sinkretik praformasını da yuxarıdakı allomorflarla eyni yuvaya girir. Əgər türk dilindəki qarım “çuxur”, Azərbaycan şivələrindəki qarım “çuxur” sözlərinin kökü olan qar morfemini bu köklə əlaqələndirsək, Azərbaycan dilindəki qaz, qaş, eş allomorfları sırasına qar allomorfunu da daxil etməli olarıq. *Or* kökü Azərbaycan dilindəki “arx”, qarım sözü “ar”, “qar” kökləri ilə bağlıdır. Qara “yazı”, “xətt”, qarmaq “çəngəl”, qarpınmaq, qartlamaq, dırmaqla qart-qart qaşımaq, dialekt və şivələrindəki qarım. 1. “Qazılmış ocaq yeri”, 2. “Arx”, 3. “Alaçığın ətrafında qazılmış xəndək”, 4. “Çəpər çəkmək üçün qazılmış yer”, qıra. 1. “Paltarasan”, 2. “Balıq tutmaq üçün qırmaq”, qıra “ucu qırmaqlı əl ağacı”, qırxlamaq “bir şeyin qırağını təmizləmək, kəsmək”, qırışca “asqı”, quzulanmaq “parçalanmaq”, quyrumlamaq “çörəyin üstündə barmaqla naxışlar vurmaq”, quytun “çayda burulğan, dərin yer”, qurun “içi oyunmuş daş, ağac”, qurmaq “kiçik su arxı” sözlərini də sadalayaraq qeyd edək ki, qar – qır – ar – qur – quz – quy kök əsasları da mənşəcə bağlıdır. Azərbaycan dilindəki quyu sözünün müstəqil olmayan kökünün mənası qazmaq feli ilə açıldığı kimi, sıralanan derivatlarda kökün tarixən malik olduğu mənalar bu köklə bir sıra sözləri əlaqələndirir.

Oymaq feli müstəqil mənalı sözdür. Türkmən dialektlərindəki oy “çuxur” sözünə əsasən ad-fel mənalı oy – oy qarşılığını fərqləndirə bilərik. Asılı quy kökünü qaz, qar kökləri ilə bağlamaq mümkün olduğu kimi, müstəqil oy / maq / felini də tarixi baxımdan bu köklə bağlamaq olar. Qeyd etdiyimiz kimi, eşmək feli Azərbaycan dilində “burmaq” “hörmək” mənalına malikdir. M.Kaşğarlının lüğətində eru / eş / kökü “dırıqlamaq” /ol qajırını eşdi/ və “dartmaq, “görmək”/ at eşindi / mənalarında işlənmişdir. *Eş* kökü sonuncu mənada gör/mək/ felinin mənası ilə bağlanır. Başqa bir tərəfdən isə *eş* kökünü *hör* kökü ilə bağlamaq olar. Karaçay-balkar dilində asıra, “qazmaq”, tuva dilində isə arğa “hörmək”, “toxumaq” mənalına malikdir. Praturk ar / ar və ör “hörmək” kökləri homogen köklər kimi qiymətləndirilir. Əgər eş kökündə “dağıtmaq” və “səpələmək” mənalının da əsas olduğunu nəzərə alsaq, or “yarmaq, parçalanmaq” kökünü də bu yuvaya aid edə bilərik. Bu isə Azərbaycan dilindəki qır / maq, kəs / mək, yar / maq, qay / qayçı, qıy / qıyma, yaxud qiymə, yır / yırtmaq, par / parçalamaq, paralamaq, gör /görmək, çər / çərtmək, çır / çirtmaq köklərini də bu yuvaya daxil etməyə əsas verir. Monqol dilindəki erü “qazmaq”, lamut dilindəki erde “kürək çəkmək”, erun “ağacdan olan kürək”, evenk dilindəki erivun “kürək” sözləri belə bir fikrə gəlməyə əsas verir ki, Azərbaycan dilindəki kürək sözünün asılı kür kökü də bu yuvaya daxil ola bilər. Kərənti sözünün kökü olan kər morfemi qır, kəs morfemləri ilə, kürək sözündəki kür morfemi isə dırıqlamaq sözünün / *dir* kök morfemi ilə əlaqələndir. Dırıqlamaq sözünün dır asılı morfeminin mənası darmaq feli ilə açılır. Yar, yaz, qır, kəs sözlərinin əlaqəsini qəbul edərək bu sıraya dır / dırmaq, qır / qırmaq, cay / caynaq, qıy / qıynaq, qay / qaynaq köklərini də daxil edə bilərik.

Sözün morfoloji şaxələnməsini əks etdirən bu nümunələrə əsasən demək olar ki, söz əvvəlindəki səsləri nə səs artımı, nə də səs düşümü hadisəsi ilə izah etmək mümkün deyil. Fikrimizcə, VC və CVC quruluşlu köklərin əlaqəsi bu əsasda izah edilə bilər:

1. Anlautda saitın nəfəs tutqusu ilə tələffüzə malik olması, larinqallaşma və ya farinqallaşma fikrini qəbul edib, VC > CVC inkışafı ilə razılaşmaq;

2. VC // CVC paralelliyini aqlütinativ quruluşun yaranmasından əvvəlki bir mərhələdə mövcud olan kök yaradıcılığının qalığı kimi qəbul etmək.

## **Ədəbiyyat:**

1. Баскаков Н.А. Историко-типологическая морфология тюркских языков. М., Наука, 1979
2. Кайдаров А.Т. Структура односложных корней и основ в казахском языке. Алма-Ата, Наука, 1986
3. Кажибекоев Е.З. Проблемы реконструкции тюркского праязыка: пропедевтический ракурс // Советская тюркология, 1987, № 4
4. Кобвич В. Исследования по алтайским языкам. М., 1962
5. Севортыан Э.В. Всегда ли при реконструкции необходим фонетический архетип всего слова // ВЯ, 1975, №4
6. Трубецкой Н.С. Некоторые соображения относительно морфологии // Пражский литературный кружок. М., 1967
7. Щербак Н.М. Сравнительная фонетика тюркских языков. Л., Наука, 1970

**Магомед Мамедов**

### **Корень слова в азербайджанском языке (структурные и морфологические особенности)**

#### **Резюме**

В тюркских языках первичные корни слова были односложными. Вопрос первичной фонетической структуры корня слова остается спорным. При диахроническом подходе выясняется, что морфонологическое развитие корня слова охватывает корни, имеющие различные структуры. В тюркских языках существовал этап образования корней, который невозможно было пояснить принципами агглютинации.

**Magomed Mamedov**

### **Word roots in azerbaijan language (morphological and structural classification)**

#### **Summary**

Preliminary word roots were monosyllabic in the Turkish languages. The question on the word roots in the phonetic structure remains as arguable. From diaehronic point of view, it was clarified that morphological development of word roots denote the various structured word roots. In the Turkish languages there existed a new type of word root that couldn't be expressed by the principles of agglutination.



## SİNTAKTİK SİNONİMLİK TRANSFORMASIYA HADİSƏSİNİN NƏTİCƏSİ KİMİ

**Açar sözlər:** *Sintaktik sinonimlik, transformasiya, törəmə qrammatika, mental və neyroloji aspektlər, qarşılıqlı münasibətlər*

**Ключевые слова:** *Синтаксическая трансформация, производная грамматика, взаимоотношения, ментальный и нейрологический аспекты*

**Key words:** *Syntactic transformation, the derivative grammar, relationship, mental and neurological aspects*

Hər bir elm sahəsində olduğu kimi, linqvistikada da tədricən yeni sahələr formalaşır, bu zaman bir paradıqm digərləri ilə əvəzlənir. Görkəmli dilçi alim F.Veysəllinin müşahidələrinə görə, sintaksis sahəsində N.Xomskinin transformasiya, sonralar isə törəmə qrammatikası dilin kreativliyini üzə çıxardı. Dili sonu məlum vahidlərin sonsuz miqdarda cümlə törətmək mexanizmi kimi nəzərdən keçirmək onun ontoloji mahiyyətini və funksiyalarını daha dərinədən başa düşməyə şərait yaratdı. Hazırda dilin cəmiyyətdə yeri, cəmiyyətin idarə olunmasında onun rolu, ətraf aləmin inikası və ifadə olunması, habelə, gerçəkliyin konseptləşməsi (təsəvvürdə canlandırılması-V.R) olduqca aktual problemlərdir və bunların mental və neyroloji aspektlərini öyrənmək üçün dilçiliyin yeni qolunun-koqnitiv dilçiliyin yaranmasına böyük ehtiyac duyulur» (1, 5-6).

Sinonimlik dil sistemində yeni məsələ olmasa da, bu gün onun sintaksislə bağlı problemlərinə antroposentirik yanaşma tərzini yenidir və məsələni bu aspektdə öyrənmək istəyindəyik. Çünki məsələnin mərkəzində insan durur, insanın nitq aktında çevrilmiş müxtəlif formalı, amma eyni mənalı sintaktik konstruksiyalardan istifadəsi dayanır.

Sinonimlik məsələsi dilçilik elminin leksika, qrammatika, xüsusən də sintaksis sahələrində öyrənilir. Sinonimika bir mənbə kimi, dilin ifadə vasitəsi kimi dili zənginləşdirir, nitq mədəniyyətini dərinləşdirir. Bu baxımdan leksik-frazeoloji, qrammatik və sintaktik sinonimlərin nəinki nəzəri, həm də praktik əhəmiyyəti böyükdür.

Sintaktik sinonimlik semantik eyniyyət əlaqəsi ilə birbaşa bağlıdır. Semantik eyniyyət münasibətləri bir-birinin ardınca törənən modellərə əsaslanır. Fərqli şəkildə olan cümlələr arasında semantik eyniyyət mövcuddursa, əlbəttə, bu konstruksiyalar sinonim hesab edilə bilər.

İnsan bəzən eyni fikri bir modelə vermək istəmir, çalışır ki, həmin model də qalmaq şərti ilə modeli dəyişdirsin, bu şərtlə ki, paradıqmada semantik eyniyyət qalsın.

Sinonimlik problemi- bu, ilk növbədə, dil işarələrinin forma və mənalı arasında qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı münasibətləri bildirir.

«Под синтаксической синонимией понимается смысловая (информативная) идентичность отдельных словосочетаний, оборотов и компонентов предложения. Одним из важных условий общего характера здесь признается вскрытие глубинных и поверхностных смысловых связей. При синтаксической синонимии немаловажную роль в семантическом сходстве оборотов и предложений играют ударение, порядок слов и другие грамматические средства. При изменении порядка слов семантическое различие может объясняться влиянием эмоциональности речи. Изучение синонимии составов сложноподчиненных предложений существенно с точки зрения определения перспектив развития сложного предложения. Семантическая близость подобных конструкций проявляется, например, в предложениях следующего типа (2, 21).

İzahə nümunə kimi göstərə bilərik: *O gün ki, fəslə yaz olur, gecə-gündüz taraz olur (A.Səhhət); Yaz fəslə olanda gecə-gündüz taraz olur.*

Müasir ingilis dilində bir çox sinonim sıra sintaktik konstruksiyaya kimi «ikinci predikasiya» və budaq cümlələrin yaranmasında iştirak edir. Bu termini rus dilçiliyində ilk dəfə «qrammatik

sinonim» kimi A.M.Peşkovski işlətmişdir. O, həmin termin-anlayışı belə səciyyələndirmişdir: «söz və söz birləşmələrinin bir-birilə yaxın mənası və qrammatik məna». Müxtəlif konstruksiyaların qrammatik mənalının yaxınlığı.

A.M.Peşkovski qrammatik sinonimləri 2 qrupa ayırmışdır: 1) morfoloji, 2) sintaktik (3).

Bundan əlavə, rus dilçiliyində E.M.Qalkina-Fedoruk, Q.İ.Rixter, A.İ.Qvozdeva, İ.V.Kovtunov, V.P.Suxotina, E.İ.Şendels, V.N.Yartsev və başqaları dildə sinonimlik anlayışını şərh etmiş, xüsusən də, sintaktik quruluşda bu anlayışın səciyyəvi cəhətlərini müəyyənləşdirmişlər. Nəticədə, sinonim konstruksiyaları təyin edərək onların təsnifatını aparmışlar. Sinonimləri aşağıdakı səviyyələr üzrə bölgülərə ayırmışlar: morfoloji, leksik, söz birləşməsi, sadə cümlə, mürəkkəb cümlə, söz yaradıcılığı.

Sintaktik sinonimlər müxtəlif müəlliflər tərəfindən aşağıdakı keyfiyyətlərinə görə xarakterizə olunmuşdur: təyin olunma, sintaktik sinonim konstruksiyaların ölçüləri, təsnifat, həmçinin də sintaktik cərgənin və sintaktik sahə anlayışının təyini.

Transformasiya hadisəsi ilə bağlı olaraq meydana gəlmiş sintaktik modellər arasındakı sinonimliyin, sintaktik ekvivalentliyin formalaşması və inkişafının tədqiqi həmin dil vahidlərinin müasir dillərdə istifadə olunmasının qanunauyğunluqlarını və eləcə də həmin modelləri birləşdirən semantik eyniliyin səciyyəvi xüsusiyyətlərinin aydınlaşdırılmasına şərait yaradır. Eyni ətrafında birləşən müxtəlif sintaktik vahidlər hadisə yaradır və bu hadisələr dilin daxili qrammatik birliyi-funksional-üslubi-sintaktik birliyi təzahür etdirərək qarşılıqlı münasibətlər əmələ gətirir.

R.B.Liz «transformasiya nədir sualını belə cavablandırır: sintaktik vahidin bilavasitə çevrilmiş semantik ekvivalenti (4, 69-77)

F.Veysəlli «Dilçilik ensiklopediyası»nda «transformasiya» termin-anlayışını geniş şərh edir: «Transformasiya.-1) Z.S.Hərrisin eyni sintaktik əlaqədə gələn dil ifadələri arasındakı üst qata çevrilmə əlaqələrini bildirmək üçün işlətdiyi termin; 2) N.Xomskinin generativ transformasional qrammatika modelində cümlələrin alt qatı arasındakı əlaqələri öyrənən əməliyyatlar toplusu. Transformasiya alt qatın söyləmə strukturları vasitəsilə əmələ gələn struktur ağaclarını üst qatın struktur ağaclarına çevrir (5, 308-309).

Transformasiyanın dil strukturunda özünəməxsus yeri vardır. Əlbəttə, dilin mürəkkəb sistemində özünə mövqe qazanmış məsələlərdən biri də transformasiyadır, xüsusən də sintaktik transformasiyadır. Bu mahiyyətli transformasiya demək olar ki, transformal üzvlə, funksional ekvivalentliklə, sintaktik sinonimliklə, sintaktik variant, sintaktik törəmə və s. qəbildən olan məsələlərlə əlaqədardır. Buraya kompleks, invariantlıq, dominantlıq, «semantik nüvə» kimi anlayışları da əlavə edilsə, problemin «sintatik sinonilər və transformasiya hadisəsi» bir qədər genişlənmə bilərdi.

N.Rəcəbova transformasiyanın dilin ümumi strukturunda böyük rol oynadığını göstərir və yazır ki, nüvə cümlələrin son dəstindən müxtəlif transformasiyaların qeyri-məhdud şəkildə təkrarlanması nəticəsində istənilən uzunluqda müxtəlif cümlələr qurmaq olar. Transformasiya mürəkkəb cümləyə müştərəklik şəklini verir. Transformasiyanın köməyi ilə omonim cümlələrin strukturunu, onların tərkibindəki müxtəlifliyi təyin etmək olar (6, 132 (160))

Cümlələrin mənalı neytrallaşır. Alt qatdan üst qata üst qata çevrilmədə əlavə semantik informasiya verilir, məna neytrallaşır (N.Xomski)

Sintaktik sinonimlik məsələlərinin transformasiya hadisəsi ilə bağlı öyrənilməsi hər bir sinonim sıranın daxilində olan sinonim vasitələrin oxşar və diferensial əlamətlərinin aşkarlanmasını tələb edir. «Ümumilik və fərqlənmə isə bütün sintaktik sinonim cərgələrə eyni dərəcədə xas olan əlamətdir» (7, 30 (279))

Sintaktik sinonimlər sırası mətn kontekstində müxtəlif mənalı ifadə edir. Eyni fikir nitq prosesində iki qrammatik forma ilə təzahür olunur. Bu qrammatik formalardan biri sadə cümlə digəri mürəkkəb cümlə, biri feli tərkiblər, başqası isə budaq cümlələr və s. ola bilər.

Söz deyən dilin həmin kateqorial imkanlarından məqsədəuyğun şəkildə istifadə edir və onu işlətmək vərdişi kəsb edir. Mədəni nitq prosesində eyni mənanı ifadə edən sintaktik kateqoriyaları müəyyənləşdirmək, həmin vahidlər arasındakı semantik incəlikləri dəqiqləşdirmək, onlardan istifadə məqamlarını dürütləşdirmək lazım gəlir. Məsələn, Azərbaycan dilində aşağıdakı sintaktik sinonimlərdən hansının seçilib nitqdə işlədilməsi adresatın-subyektin özündən asılıdır:

1) Mərdanov xəstəxanaya getmək üçün taksi dayanacağına gəldi (S.Qədirzadə). Bu cümlənin transformasiyası: Mərdanov taksi dayanacağına gəldi ki, xəstəxanaya getsin.

2) O, buruqda olduğu vaxt ərzində xeyli iş gördü. Bu cümlənin transformasiyası: O nə vaxt buruqda oldu, həmin vaxt ərzində xeyli iş gördü.

3) Başını çiyinə qoyanda özünü saxlaya bilməyib ağladı (M.İbrahimov). Həmin cümlənin transformasiyası: Başını çiyinə qoyan zaman özünü saxlaya bilməyib ağladı.

4) Xoşbəxt o adamdır ki, gəncliyini mənalı keçirir. Bu cümlənin transformasiyası: Xoşbəxt, gəncliyini mənalı keçirən adamdır.

Transformasiya hadisəsinin nəticəsi olaraq sintaktik sinonim cərgələr ingilis dilində məqsəd münasibətlərini ifadə edir. Məs.:

...you had put on that...costume...for fun.

You had put on that costume for making fun.

You had put on that costume for make fun.

You had put on that costume so that you could make fun. (W.S.Mangham. Then and now).

Transformasiya hadisəsinin nəticəsi kimi ingilis dilində sintaktik sinonim cərgələr səbəb münasibətini ifadə edir. Məs.:

-John fell silent not knowing what to say.

-John fell silent as he didn't know what to say.

-John fell silent without knowing what to say.

Transformasiya hadisəsinin nəticəsi kimi ingilis dilində sintaktik sinonimlər sırası atributiv münasibətləri ifadə edir:

-The Bayron poems

-The poems by Bayron

-Bayrons poems

-The poems of Bayron

Bundan əlavə, transformasiya hadisəsinin nəticəsi kimi ingilis dilində sintaktik sinonimlər sırası irreal münasibətləri ifadə edir.

Həmçinin transformasiya hadisəsinin nəticəsi olaraq ingilis dilində sintaktik sinonimlər məkan münasibətini də ifadə edir.

Bəzi tədqiqatçılar sintaktik sinonimləri təyin edərkən, müəyyənləşdirərkən əsas qrammatik mənanı və ya yaxın sintaktik münasibətləri əsas götürmüşlər. Digər bir müəyyənləşmə ölçüləri belədir: "Mən hesab edirəm ki, söz birləşməsindən, eləcə də, cümlədən ibarət sintaktik sinonimlər elə konstruksiyalardır ki, "в которых содержится тождественное общесмысловое значение, создаваемое словами, лексически близкими по значению, выполняющими одинаковую функцию, но структурно различно организованных, однако способных замещать одна другую, например, в словосочетаниях: отцовский дом, дом отца; человек с кривым носом, кривоносый человек (8, 23-30) və yaxud "sintaktik sinonimlər-bu hər hansı sintaktik vahid müxtəlif modellərlə qurulur, oxşar sintaktik münasibətlərə malik olur".

L.S.Barxudarov ilk növbədə sintaktik sinonimlik məsələsinə məsələnin üslubi tərəfi kimi baxır, onun nöqtəyi-nəzərincə, "sintaktik kateqoriya adətən bir sıra üslubi sinonim formaları ilə üzə çıxır, hər birinin isə öz əlavə üslubi çalarları olur". Bu təhlildə sintaktik sinonimlər məsələsində cümlədə müxtəlif söz sırası, cümlə üzvlərinin müxtəlif mövqeyi, cümlənin tərkibi, söz birləşmələrinin mümkün komponentləri və s. əsas götürülür (9, 46)

Cümlə üzvlərinin mümkün kombinasiyaları, sözlərin sırasındakı müxtəlif münasibətlər sintaktik sinonim ölçülərinə cavab verir. İ.M.Jilin isə: söz sırasının dəyişməsinə görə fərqlənən cümlələri sintaktik sinonim cümlələr saymır. Onun fikrincə, : «Sintaktik sinonimlər- elə sintaktik konstruksiya modelidir ki, (cümlə, tərkiblər, söz birləşməsi və müxtəlif cümlələr) hansı ki, uyğun və yaxın fikir mənasını, adekvat qrammatik mənalı əhatə etsin, oxşar sintaktik münasibətləri, vasitələri kontekstdə bir-birini əvəz edə bilsin (10, 79).

Bəs sinonim sintaktik konstruksiyalar üçün kriteriya hansıdır? Birmənalı şəkildə belə cavab vermək olar: "qrammatik mənanın yaxınlığı və struktur yaxınlıq" (10).

Sintaktik sinonimlərin əsas əlamətlərini aşağıdakıları da hesab etmək olar: fikir ümumiliyi; əvəz etmə mümkünlüyü; müxtəlif qrammatik tərtibat.

V.P.Suxotina sinonimlik üçün ən başlıca əlamətin “qarşılıqlı əvəz etmə mümkünlüyü”. Qarşılıqlı əvəz etmə mümkünlüyü həmişə sinonim göstəricilərin sərhədlərini müəyyənləşdirir (11).

İ.M.Jilin sinonim sintaktik modellər üçün bəzi kriteriyaları müəyyən edir ki, bu da V.P.Suxotinin fikrini müdafiə edir:

- 1) sintaktik modellərin eyni sintaktik əhatədə bir-birini əvəz etməsinin mümkünlüyü;
- 2) müxtəlif cümlə quruluşlarının eynifikirliyi;
- 3) adekvat qrammatik məna, eyni sintaktik funksiya;
- 4) struktur modelin quruluş ümumiliyi;

E.N.Şendels: sinonimləri mənaca: aspektlərarası və daxili aspektli olmaqla iki yerə ayırır (8).

Sintaktik sinonimə mürəkkəb cümlə səviyyəsində baxmaq olar, bu zaman eynitipli və müxtəlif tipli sinonimləri fərqləndirmək lazım gəlir. Eyni zamanda sinonimləri struktur planda stratifikasiya etmək, sinonim konstruksiyaları müxtəlif səviyyələrdə fərqləndirmək olar:

- 1) sinonimlər morfoloji səviyyədə;
- 1) söz birləşməsi səviyyəsində;
- 3) sadə cümlə səviyyəsində;
- 4) mürəkkəb cümlə səviyyəsində;
- 5) sintaqmatik üzvlənmə səviyyəsində.

Sintaktik sinonimləri nitq və dil sinonimlərinə bölmək olar:

- 1) sinonim söz birləşməsi modeli elementar cümlələri əmələ gətirir;
- 2) elementar cümlələrin sinonim modelləri;
- 3) sintaktik vahidlərin sinonim modelləri mürəkkəb və mürəkkəbləşmiş cümlələrin

tərkibində.

Obyekt mənəsinə görə sinonim vahidlər aspektlərarası və daxili aspektlərinə görə təsnif olur.

Üslubi planda isə kitab, danışiq və neytral sintaktik sinonimlərə bölünür.

Sintaktik sinonimlik məsələsində konstruksiyanın genişlənməsi mürəkkəbləşmiş elementlər hesabına mümkün olur. Onların 3 tipi göstərilir: 1) konstruksiyanın tərkibində aktiv fellərin mürəkkəbləşməsi; 2) konstruksiyanın tərkibində passiv fellərin mürəkkəbləşməsi; 3) adyektiv mürəkkəbləşmə.

Bunlara misal olaraq ingilis dilində aşağıdakı nümunələri göstərmək olar:

- 1) John may come.
- 2) John is expected to come.
- 3) John is likely to come.

Dilin məzmun planında bu mürəkkəbləşmə paralelizmə yol açır. Mürəkkəbləşməni sinonim variantlar arasında can, may, must, have to, be to, should, would, have got to, dare, need; be going, be about, begin, commence, get, come və s. elementlər yaradır. Məsələn, subyektin hərəkətlə əlaqəsinin modal səciyyəsi: «I must go», she said (Snow Time of Hope, 163); hərəkətin növ xarakteristikası (hərəkətin statik inkişafı) He began to laugh (Maurier, Rebecca, 322); hərəkətin gerçəkliyi; He failed to read the book-He didn't read the book. He managed to read the slip-He read the slip.

Beləliklə, bu və ya digər növ sintaktik proseslərdəki mürəkkəbləşmə nüvə cümlələrdə sonra yaranan cümlələr arasındakı polipredikat münasibətləri tənzimləyir.

Ayrı-ayrı sintaktik vahidləri tam şərh etmək üçün sintaktik metodlardan savayı, dilin başqa səviyyə və təbəqələrinə, öncə semantikaya da müraciət etmək gərəkdir. Bu əlamət, dil və nitqin semantik tərəfinə ümumi dönüş, nitq fəaliyyətinin praqmatik komponentinə üz tutulması, sintaktik vahidlərə öz məxsusi anlamı olan dil vahidi kimi nəzəriyyənin meydana çıxması, eləcə də cümlələrin sinonimliyində, məna ekvivalentliyi anlayışına dayanan sintaktik sinonimlik, sintaktik transformasiya nəzəriyyəsinin yaranması (12, 384).

Cümlənin semantikasi leksik vahidlərin mənasından, sözformaların qrammatik anlamından və sintaktik konstruksiyaların mənasından təşkil olunur. Sintaksisin semantikasının təsviri dilin təsvirinin elə komponenti olmalıdır ki, o, leksik və morfoloji semantikanın təsvirini bütövlükdə cümlənin təsvirinə qədər tamamlamağa imkan versin (13, 12 (292)

E.Paduçevanın fikrinə əsasən, sintaktik vahidlərin semantikasının təsvirinin başlıca vasitəsi onların sinonimliyinin təsvir olunmasıdır. Bu, sintaktik sinonimlikdir. Sintaktik sinonimlik

transformasiya «izah» kimi, yəni nisbətən mürəkkəb sintaktik konstruksiyaların daha sadələrinə (əhatə müəyyən dilin iç strukturunun mənası, apriori verilən sintaktik konstruksiyalarına çevrilməsi kimi başa düşülür. Bu nöqteyi-nəzər T.D.Korelskaya tərəfindən inkişaf etdirilmiş və sintaksisin analoji təsviri formal səviyyədə əks olunmuşdur (14, 252).

Beləliklə, sinonim əlaqə və münasibət dilin ən mühüm sferalarını əhatə edir: leksika, frazeologiya, morfologiya və sintaksis. Əsas etibarlı ilə sinonim dil vahidləri dialektik prinsipə görə ümumi və müxtəlif fərqli tərəfləri əks etdirir, obyektiv fəaliyyət münasibətlərini inikas etdirir. Fəlsəfi baxımdan sinonimlik problemi eyniyyət və fərqlilik antitezasını yaradır və geniş şəkildə təqdim edir.

Sintaksisdə sinonimik vahidlər dilin qrammatik sisteminin tərkib hissəsi kimi çıxış edir, münasibətləri tamamlayır, təkmilləşdirir, yerini doldurur. Tarixi bir kateqoriya olaraq sintaktik sinonimlər arasında sinonimik münasibətlər yoxa çıxdıqda, sıranı yaradan modellər biri öz yerini digərinə verir, o birisi istifadədən qalır. Bu formalar arasında həm semantik, həm də stilistik diferensiasiya tam biçimdə eyniləşdikdən sonra baş verir.

Dil faktları göstərir ki, dilin qrammatik sistemində sintaktik sinonimik münasibətlərin təkmilləşdirilməsi dilin «artıq» ehtiyatlarının gücünü və «manevri»ni göstərir, nitq bu yolla intensivləşir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Veysəlli F.Y. Koqnitiv dilçilik: əsas anlayışları və perspektivləri. *Studia Philologica*. VII, Bakı, «Mütərcim», 2015
2. Шендельс Е.И. Многозначность и синонимия в грамматике. М., 1970
3. Хадеева-Быкова А.А. Синтаксическая синонимия в английском языке. М.: Изд-во ИМО, 1959
4. Лиз Р.Б. Что такое трансформация? - «Вопросы языкознания», 1961, № 3
5. Veysəlli F. Struktur dilçiliyin əsasları. *Studia Philologica*, II. Bakı, 2008; Dilçilik ensiklopediyası. 2-ci cild (dərs vəsaiti), Bakı, «Mütərcim», 2008
6. Rəcəbova N. Qrammatik səviyyədə dilin struktur modelləri. Bakı, «Nurlan», 2007
7. Abdullayeva N. Müasir Azərbaycan dilinin sintaksisi üzrə xüsusi seminar materialları. (Tərkiblər və budaq cümlələrin sinonimliyi). Dərs vəsaiti, Bakı, «Maarif» nəşriyyatı, 1975
8. Шендельс Е.И. Синтаксические варианты. ФН, 1962, № 1
9. Бархударов Л.С. Структура простого предложения современного английского языка. М., 1958
10. Жилин И.М. Синонимика в синтаксисе современного немецкого языка. Краснодар, 1974
11. Сухотин В.П. Синтаксическая синонимика в современном русском литературном языке. М., 1960
12. Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл. Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976
13. Падучева Е.В. О семантике синтаксиса (материалы к трансформационной грамматике русского языка). М.: Наука, 1974
14. Корелская Т.Д. О формальном описании синтаксической синонимии. М.: Наука, 1975

**Вафа Рашидли**

### **Синтаксическая синонимия как результат явления трансформации**

#### **Резюме**

В статье под различным ракурсом анализируется вопрос синтаксической синонимии. Определяются типичные черты синтаксической синонимии. Так же в статье по отдельности разъясняются основные признаки синтаксических синонимов.

## Syntactic synonymy as a result of the transformation incident

### Summery

The problem of the syntactic synonymy is reviewed under the different approach angle in the article. The typical features of syntactic synonymy are determined. The explain of basic signs of syntactic synonymy also are analyzed separately in the article.

ZƏHRA ƏHMƏDOVA  
BDU  
Azərbaycan

## İNGİLİS DİLİNDƏ HAL KATEQORİYASININ TƏDQIQI TARİXİNDƏN

**Açar sözlər:** *grammatik vasitələr, söz önləri, söz sırası, morfem, hal*

**Ключевые слова:** *грамматическое значение, предлог, порядок слов, морфема, падеж*

**Key words:** *grammatical meaning, preposition, word order, morpheme, case*

İngilis dilində hal kateqoriyası istər sovet dilçiliyi, istərsə də avropa və amerika dilçiliyinin tədqiqat obyektı olsa da, bu məsələ ilə bağlı yekdil bir nəticə əldə edilməmişdir. Tədqiq olunan məsələ ilə bağlı həm ümumi, həm də xüsusi planda müxtəlif mülahizələrin əldə edilməsinə səbəb problemə müxtəlif aspektdən yanaşma olmuşdur. Məhz bu baxımdan da hal kateqoriyası ayrı-ayrı dövrlərdə tədqiqata cəlb olunsa da müasir ingilis dilində halların sayı və onların təfsirəti, o cümlədən onların ifadə etdiyi məna ilə bağlı qətiyyətli bir fikir yoxdur. Dilçi-alimlər arasında fikir müxtəlifliyinə səbəb olan digər məsələ isə müasir ingilis dilində hal kateqoriyasının mövcudluğu ilə bağlı fərqli yanaşmalardır.

Məlum olduğu kimi, ingilis dili geneoloji baxımdan Hind-Avropa dillərinin german dilləri qrupuna, morfoloji baxımdan isə analitik dillər qrupuna daxildir. O. Musayev haqlı olaraq bu barədə qeyd edir: “Müasir ingilis dilində analitizm özünü ismin hal kateqoriyasında daha qabarıq şəkildə biruzə verir” [1; 35].

İndi isə tədqiq olunan məsələ ilə bağlı dilçilik ədəbiyyatlarındakı fikirləri nəzərdən keçirək.

Müasir ingilis dilində ciddi mübahisə doğuran halların sayı ilə əlaqədar mövcud fikirləri dilçi-alim İlyiş üç qrupda cəmləyir: [9; 41].

- I. İngilis dilində hal mövcuddur.
- II. İngilis dilində hal artıq mövcud deyil.
- III. İngilis dilində hal kateqoriyası mövcud deyil.

Bu sahədə olan tədqiqatlarda və mövcud ədəbiyyatlarda birinci fikir daha çox öz əksini tapmışdır: İngilis dilində hal kateqoriyası ümumi halla yiyəlik halın qarşıdurması-oppozisiyasıdır. (Qeyd edək ki, mövcud ədəbiyyatlarda bu fikrin tərəfdarlarının bəziləri yiyəlik hal termini həm *genitive case-родительный падеж*, həm də *possessive case-притяжательный падеж* adı altında tədqiq edir [1;39]; [13; 51]; [6, 138]; [9; 44]; [5, 31]; [22; 124]; [8;59-72].

İngilis dilində iki halın mövcudluğunu qəbul edən alimlərin əksəriyyəti hər iki halın məxsusi olaraq yiyəlik halın (родительный падеж) özünəməxsus spesifikasiyasının olması fikrini ön plana çəkərək təfsir edirlər. [9; 42]; [7; 445-446]; [8; 59-72]; Belə ki, ‘s flektiv morfemi ilə düzələn yiyəlik hal sıfır morfemlə qarşılaşdırılaraq məsələyə aydınlıq gətirilir.

İlyişin təsnifatında öz əksini tapmış ikinci fikrin tərəfdarları arasında heç də yekdil fikir yoxdur. İsmın hallarının sayı ilə bağlı fərqli mülahizələrə irəli sürən tədqiqatçıların əksəriyyəti

ingilis dilində üç halın mövcud olması fikrindədir-adlıq hal, yiyəlik hal və obyekt hal [2;42]; [15; 66-67].

O. Körmə görə ingilis dilində dörd hal - adlıq hal, yiyəlik hal, yönlük hal və təsirlik hal mövcuddur. [4;126-127] Nesfild isə tədqiqatlarının erkən çağlarında üç halın- adlıq hal, yiyəlik hal və obyekt hal adını çəkir. Daha sonra müəllif bu siyahıya daha iki hal əlavə edir: yönlük hal və vokativ hal. [10; 13-16] Müəllif burada məxsusi olaraq qeyd edir ki, yalnız yiyəlik hal hal şəkilcisinə malikdir, digər hallar öz morfoloji göstəricilərini itirmiş olsalar elə cümlədə digər sözlərlə əlaqəyə girərək ifadə etdiyi mənaya əsasən hansı halda olması müəyyən edilir. Nesfildin ingilis dilində beş halın mövcud olması fikri digər tədqiqatçıların da araşdırmasında öz əksini tapır. A.Kennedi bu barədə yazır: İngilis dilində iki hal var - ümumi hal, yiyəlik hal (родительный падеж (притяжательный падеж)). Bu kateqoriyanı dərinlən tədqiq etmək üçün yönlük halın mövcudluğu fikrini qəbul etmək mümkündür. Qrammatik araşdırmaların daha sonrakı etapında isə müəllif göstərilən üç hala təsirlik halı da əlavə etməyin vacib olduğunu göstərərək ingilis dilində dörd hal mövcuddur fikrinə gəlmiş olur. (Məsələ ilə bağlı Kennedy qeyd edir ki, hal kateqoriyasına çoxsaylı hal münasibətləri kimi baxılırsa o zaman halların sayı tədqiqatda araşdırıla bilməyəcək dərəcədə çox ola bilər) [7; 445-446].

Söz önləri ilə başlanğıc formada olan ismin birgə işlənməsini hal forması kimi fərz edən M. Döçbeyn ingilis dilində dörd halın olması fikrini irəli sürürdü: adlıq hal, yiyəlik hal, yönlük hal və təsirlik hal. [16; 155] Arakin bu məsələ ilə bağlı qeyd edir ki, bu yanaşma kökündən səhvdir. Belə ki, hal adı altında hal morfemi daşıyan söz forması, daha dəqiq desək ingilis dilindəki 's şəkilçisi nəzərdə tutulur [17;107].

Müasir ingilis dilində ismin bir halın olması fikrinə də rast gəlinir. Dilçi L. P. Vinokurovanın bu yanaşması tamamilə əsassızdır. Belə ki, hər hansı bir kateqoriyadan danışdıqda onu oppozisiyasız təsəvvür etmək qeyri mümkündür. Dillərin tədqiqi zamanı ənənəvi olaraq ismin hal kateqoriyası sözdəyişdirici şəkilçi ilə düzələn forma kimi anlaşılırdı.

Eyni bir dil faktorunu araşdıran adları sadalanan bu tədqiqatçıların müxtəlif mülahizələr sürməsinə səbəb məsələyə müxtəlif mövqedən yanaşmaları olmuşdur. Məsələyə ənənəvi formal baxımdan yanaşan alimlər ingilis dilində iki halın mövcudluğunu, məsələyə funksional baxımdan yanaşan alimlər isə iki deyil, daha artıq halın mövcud olduğunu fərz edirlər.

Hal kateqoriyası ilə bağlı M. Y. Blox tərəfindən irəli sürülən nəzəriyyə diqqəti çəkir. "Pozisiyalı hallar nəzəriyyəsi" heç bir morfoloji göstəricisi olmayan və cümlədəki funksional mövqeyi ilə (söz sırası) ilə fərqlənən hallar nəzərdə tutulur. Bu nəzəriyyənin linqvistik təzahürünə (qəbul edilmiş halların sayı, istifadə olunan terminlər, irəli sürülən əsaslar) Brayent M., Nesfild J., Döçbeyn M. və digər müəlliflərin tədqiqatlarında rast gəlinir. Beləliklə ingilis dilində klassik Latın dili ilə analogi olaraq flektiv şəkilçili yiyəlik hal digər qeyri flektiv-şəkilçisiz pozision hallar da mövcuddur: adlıq hal, vokativ hal, yönlük hal və təsirlik hal. Adı çəkilən nəzəriyyənin çatışmazlığı ondadır ki, cümlə üzvlərinin funksional xüsusiyyətləri sözlərin morfoloji xüsusiyyətləri ilə qarışdırılır. Məlumdur ki, hal forması ismin dəyişə bilən morfoloji formasıdır. Başqa sözlə desək, bu vəziyyətdə hal formaları ismin funksiyalarını ifadə etmək üçün bir vasitədir. Forma ilə mənanın qarışdırıldığı bu nəzəriyyədə haqlı olaraq vurğulanır ki, dildə hal formaları ilə ifadə olunan funksional mənalara digər qrammatik vasitələr, daha dəqiq desək söz sırası ilə ifadə oluna bilər [3;64]. Adı çəkilən nəzəriyyə məntiqi baxımdan mükəmməlləşdirilərək öz yerini yeni nəzəriyyəyə - "sözönlü hallar nəzəriyyəsi"-nə verir. Bu nəzəriyyəyə əsasən əsası tamamlıq və təyin olan birləşmələrdə isim+sözünü morfoloji hal forması kimi qəbul edilməlidir. *to+N/ for+N* yönlük hal, *of+N* isə yiyəlik hal kimi qəbul edilən birləşmələrdəki sözönlərini Korm flektiv sözönləri, başqa sözlə desək hal formalarına ekvivalent olan qrammatik elementlər hesab edir. [3;65] "Sözönlü hallar nəzəriyyəsi" "pozisiyalı hallar nəzəriyyəsi"-nə nisbətən daha yaxşı əsaslandırılırsa da, linqvistik baxımdan özünü doğrultmur. İsim hallanması mövcud olan dillərdən məlum olduğu kimi bir qisim sözönlər deyil, bütün sözönlər ismin müəyyən halını tələb edir. Bu fakt, o cümlədən sözönlərinin frazalarda semantik rolunun müşahidəsindən məlum olur ki, istənilən sözünü öz funksional təbiəti etibarilə isimlə eyni qrammatik əlaqədə olur. Buradan belə nəticə çıxarmaq olar ki, təkcə *of/ to/ for* işləndiyi ifadələr deyil, digər sözönlü ifadələr də ingilis dilində "analitik hallar" adlandırılmalıdır [3; 65].

Bloxun ikinci nəzəriyyəsinin elmi cəhətdən açıqlaması öz əksini İlyişin təqdimatında tapır: Belə yanaşma nəticəsində terminalogiyada məntiqsiz artıqlıq müşahidə oluna bilər-hər bir

sözönlü fraza əlavə ad “sözönlü hal” adı qazanar və nəticə olaraq fərz edilən halların sayı (sözönlü hallar) əsassız olaraq sonsuza qədər arta bilər. Alim haqlı olaraq bildirir ki, sözönlü birləşmələr, o cümlədən söz sırası dilin sintaktik ifadə vasitəsidir [9; 72].

Qeyd edək ki, Bloxun tədqiqatında “analitik hallar” kimi öz əksini tapan sözönlü frazalar müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən yiyəlik halın ikinci forması adlandırılır [7; 445-446]. Adları çəkilən hər 2 nəzəriyyənin-“pozisiyalı hallar nəzəriyyəsi” və “sözönlü hallar nəzəriyyəsi” elmi cəhətdən düzgün əsaslandırılmamasının səbəbi dilin müxtəlif səviyyələrinin-morfoloji və sintaktik vahidlərinin qarışdırılmasıdır.

Analitik hal formaları ilə bağlı Smirnitski yazır: Sözönlü birləşmələr hal formaları ilə əlaqələndirilə bilər, amma bu o demək deyil ki, halların sintetik formaları (isimlərin ümumi və yiyəlik halı, o cümlədən əvəzliliklərin adlıq və obyekt halı) sözönlü birləşmələrlə birlikdə “hallanma”nın bir səviyyəsinə daxildir. Belə bir birləşmə bir sıra səbəblərdən qeyri mümkündür. Belə ki, qrammatik kateqoriyanın özəlliklərindən biri budur ki, o özündə sonsuz sayda ayrı halları (vəziyyətləri) deyil, məhdud sayda formaları ehtiva etdirir. Əgər hallanmanın analitik formasına sözönlü birləşmələri tam olaraq şamil etsək, praktik olaraq bu inanılmaz olar. Belə ki, buraya müxtəlif sözönləri, o cümlədən *concerning, during* və s. kimi sözönləri də aid olardı. Bu faktlar şübhə doğurmağa əsas verir ki, sayca çox olan sözönlü rəngarəng birləşmələr müxtəlif kateqorial formalar qismində qrammatik hal kateqoriyasında birləşə bilməz [22; 93]. Bu məsələ ilə bağlı Kennedi haqlı olaraq qeyd edir ki, hala sonsuz sayda hal münasibətləri kimi baxılırsa, bu zaman bir tədqiqat çərçivəsində araşdırıla bilməyəcək dərəcədə halların sayı arta bilər.

İ. İvanova və L. Çaxoyan qədim ingilis dilində halların cümlədə funksiyalarından danışarkən sözönləri ilə bağlı qeyd edir: “Yönlük hal daha rəngarəng məna çalarlarına və sintaktik funksiyalara malikdir; bu rəngarəng məna çalarları sözönlərinin hesabına dəqiqləşir. Qədim ingilis dilində sözönləri ən çox yönlük halla işləyirdi [20; 108].

Hal kateqoriyası ilə bağlı böyük mübahisələrə səbəb olan və İlyişin təsnifatında öz əksini tapan sonuncu (III) məsələ isə bir sıra alimlərin ingilis dilində hal kateqoriyasını təkzib etmələridir. Haqqında danışılan kateqoriyanı təkzib etməklə onlar yiyəlik halı təkzib etmiş olurlar. Onların bu qənaətə gəlməsinə səbəb isə müasir ingilis dilində mövcud olan ‘s formantını təhlil edərkən əldə etdikləri nəticələrdir. Bu müəlliflər yiyəlik halın olmaması ilə bağlı çoxlu əsaslar gətirir [11]; [12]; [19]; [21]. Bu tədqiqatçılar bir qayda olaraq yiyəlik hal formasının sifətləşməsindən danışır. F. Palmer qətiyyətlə iddia edir ki, isim yiyəlik halda təyin funksiyasında çıxış edir və təyinin bütün morfoloji əlamətlərini daşıyır [12;70]. Eyni fikrə Anyenzin də tədqiqatında rast gəlinir. *sifətləşmiş hal “adjectival case”* terminindən istifadə edir. [11; 94]. Çex alimi Vaxek sifətləşmə prosesi ilə bağlı danışarkən pozeşiv forma “possessive form” terminindən istifadə edir və haqlı olaraq qeyd edir ki, bu prosesi tam bitmiş hesab etmək olmaz, belə ki, dildə the *Smithson’s case* birləşməsilə yanaşı *Smithson case* birləşməsi norma kimi təzahür edir. [14; 331] Müzakirə olunan məsələ ilə bağlı Burlakova yazır: “Belə güman etmək olar ki, ingilis dili hal kateqoriyasına malik deyil. Yiyəlik hal formasına morfoloji forma deyil, sintaktik forma kimi baxmaq lazımdır. Müəllif məsələ ilə bağlı şərhinin sonunda qeyd edir ki, Hind-Avropa dillərinin əksəriyyətindən fərqli olaraq ingilis dilində hal kateqoriyası mövcud deyil [18; 22].

M. Brayent C. Nesfildin ingilis dilində 5 halın mövcud olması fikrinə qarşı çıxaraq 2 halın adlıq və yiyəlik halın mövcudluğundan danışır. Tədqiqatçının fikrinə görə lüğəvi formanı (dictionary form) adlıq, subyekt və ümumi hal kimi adlandırmaq mənasızdır. O həqiqətdə hala malik deyil. Yiyəlik hala gəldikdə isə təyinlərin yiyəlik hal olan isimlərdən yeganə fərqi odur, sonunculardan əvvəl təyin işlənə bildiyi halda, təyinlərlə zərflər ahəng təşkil edə bilər. M. Brayent yiyəlik hal yoxa çıxmaqda olan hal (disappearing case) kimi danışır. Belə ki, bu hal ismin lüğəvi formasının (the book’s cover- the book cover), o cümlədən sözönlü birləşmənin hesabına (*the princess’ silver slipper /slippers- the silver slippers of the princess*) dildən sıxışdırılıb çıxarılır.

İngilis dilində halın mövcud olmasına şübhə ilə yanaşan sovet alimi A. M. Muxin ilkin araşdırmalarında yiyəlik halı diaxron planda tədqiq edərkən yazır: “İngilis dilinin orta inkişaf dövründə hal sonluqlarının düşməsi və -(e)s hal şəkilçisinin qalığının yiyəlik (sahiblik) əlaməti öz yerini ismin yeni qrammatik kateqoriyasına verərək artıq keçmişdə qalır” [21; 26]. Bu münvalla Muxin bu nəticəyə gəlir ki: “Qədim ingilis dili və ingilis dilinin orta inkişaf dövründə isim



sistemində baş verən dil prosesləri ismin hallarının sayca azalmasına deyil, ümumilikdə onların yox olmasına gətirib çıxarır” [21; 30]. Alim daha sonar öz tədqiqat istiqamətini yiyəlik hala yönəldir. İngilis dilində hal kateqoriyasını birmənalı olaraq inkar edən R. V. Yeykova müasir ingilis dilində hal kateqoriyasının problemlərinin tədqiqinə həsr olunmuş dissertasiyasında qeyd edir ki, köhnə qrammatik kateqoriya öz yerini yeni qrammatik quruluşunu dəyişən yeni qrammatik kateqoriyaya verib. İsmın başlanğıc və yiyəlik forması müəllif tərəfindən hal prizmasından deyil, yiyəli – qeyri yiyəlik ifadə etmə xüsusiyyətləri qarşı qarşıya qoyularaq qarşıdırılır [19; 14-15]. Yiyəlik hal forması ilə bağlı bənzər şərh öz əksini Q. N. Vorontsovanın da tədqiqatında tapır. Müəllif yiyəlik hain işlənmə xüsusiyyətlərini analiz edərək belə nəticəyə gəlir ki, ‘s nə sözün bir hissəsi, nə də fleksiya (dəyişən sonluq) deyil, o postpozitiv mövqə tutan və funksional baimdan sözlərinə bənzər xalis sintaktik formantdır. Məhz bu səbəbdən də o qoşma terminin adı altında qəbul edilməlidir.

İngilis dilini tədqiq edən rus dilçilərindən İ. P. İvanova Q. N. Vorontsovanın ingilis dilində hal kateqoriyasını təkzib etməsi fikrinə şərik çıxır və bu barədə yazır: “İngilis dilində yiyəlik halın mövcud olmasını inkar etmək tamamilə düzgündür...” [20; 27]. Müəllif fikrini belə yekunlaşdırır: “Beləliklə müasir ingilis dilində hal kateqoriyası öz morfoloji xüsusiyyətlərini itirərək yox olmuşdur” [20; 28]. Tədqiqatçı alimlərdən A. İ. Smirnitki, M. Y. Blox və digərləri Q. N. Vorontsovanın ‘s formantı ilə bağlı şərhinin kifayət qədər əsaslandırılmadığını göstərir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu müəlliflər ‘s yiyəlik hal göstəricisinin özünə məxsus özəllikləri olması faktını inkar etmirlər [22; 125-129] [3; 66-68].

A. İ. Smirnitkiyə görə yiyəlik halın mənalarında olan rəngarənglik hal kateqoriyasının sıradan çıxmasına dəlalət edir. Belə ki, bu istiqamətdə belə bir tendensiya müşahidə olunur- hal kateqoriyasının sıradan çıxması prosesi davam etməyə bilər və sintetik halın yoxa çıxması baş verməyə bilər. ‘s vasitəsilə düzələn yiyəlik hal süquta uğramaq üzrə olan formadır, bu isə o demək deyil ki, yiyəlik halın süqutu yaxın gələcəkdə olacaq. Müasir dildə müşahidə olunan tendensiya görə bu proses (yiyəlik halın süqutu) inkişaf etməyə bilər və bud a öz növbəsində sintetik halın süqutuna səbəb ola bilər [22; 129].

Təhlil olunan dil faktlarına əsasən belə fikrə gəlmək olar ki, müasir ingilis dilində hal kateqoriyası mövcuddur və danılmaz faktdır ki, o rəngarəng mənə çalarlarına malikdir.

### Ədəbiyyat:

1. Musayev O. İ. İngilis dilinin qrammatikası. Bakı, 1996
2. Ashton A.J. Intermediate English grammar/A.J. Ashton.-Toronto: Copp Clark co., 1915. 218
3. Blokh M.Y. Theoretical English Grammar; Moscow, 1983. 383 c.
4. Curme G.O. A Grammar of the English Language: Parts of Speech and Accidence. Boston; New York, 1935. 370 p
5. Ganshina M. A., Vasilevskaya N. M. English Grammar. Moscow, 1964
6. Jespersen, O. Modern English Grammar on Historical Principles. London: Allen & Unwin, 1949. - Part VII. Syntax. - 683 p
7. Kennedy A. J. Current English: ginn & Co. 1935; p 737
8. Khaimovich B.S., Rogovskaya B.I. A Course in English Grammar. M.: Higher School, 1967.
9. Ilyish B. A. The Structure of Modern English. M.-L., 1971.
10. Nesfield, J.C. Errors in English Composition. Ldn: Mac Millan, 1926
11. Onions C.T. An Advanced English Syntax. 6-th edition. London, 1965; 166p
12. Sweet, H. A new English grammar, logical and historical Текст./ H.A. Sweet // Part I. Oxford, Oxford University ... II Oxford, Oxford University Press, 1898
13. Vachek J. Selected Writings in English and General Linguistics. Prague. 1976. 451p.
14. Whitehall H. Structural essentials of English-New York, 1956.-154p
15. Deutschbein, M. System der neuenglischen. Syntax, 1928.
16. Аракин В.Д. Сравнительная типология английского и русского ... педагогических институтов / В.Д.Аракин. -Л.: Просвещение, 1979
17. Бурлакова В.В. Теоретическая грамматика английского языка.(учебное пособие) Ленинград, 1983.

18. Ежкова Р.В. К проблеме падежа существительного в современном английском языке. Дисс.. канд. филол. наук. - Л., 1962
19. Иванова И.Я., Чахоян Л.П., Поцепцов Г.Г. Теоретическая грамматика английского языка. М., 1981
20. Мухин А. М. О категории падежа в современном английском языке. Ш, 1957
21. Смирницкий А. И. Морфология английского языка. М., 1959

**Захра Ахмедова**

### **К истории изучения категории падежа в английском языке**

#### **Резюме**

Данная статья посвящается категории падежа в английском языке. Она дает короткий обзор различных подходов к вышеупомянутому вопросу, подводя итог ключевых моментов, исходящих из этого анализа.

**Zahra Akhmedova**

### **About english language case studies**

#### **Summary**

This article deals with the category of case in English. It gives a brief review of different approaches to the above mentioned issue and summarises the key points resulting from this analysis.

**ŞƏHLA NAMAZOVA**  
**ADPU, doktorant**  
*Azərbaycan*

## **AZƏRBAYCAN DİLÇİLİYİNDƏ TƏRZ ANLAYIŞINA MÜNASİBƏT**

**Açar sözlər:** *görünüş, konsept, feil, koqnitiv, kateqoriya, aspekt*

**Ключевые слова:** *вид, концепт, когнитив, совершенный, не совершенный*

**Key words:** *aspect, concept, cognitive, perfect, non-perfect*

Bir çox qrammatika kitablarında "Tərz (aspekt)" adlı bir kateqoriya ümumiyyətlə yazıya alınmamışdır. Türk dilləri "tərz(aspekt)" baxımından zəngin olduğu bir halda, bu qrammatik kateqoriyanın araşdırmasına yetərli qədər əmək sərf edilməmişdir. Tərz (Aspekt) anlayışı zaman anlayışı çərçivəsində təqdim edilmişdir və bunu vurğulamaq üçün "feilin mürəkkəb təsrif şəkilləri" və bəzən də "mürəkkəb xəbər şəkilləri" kimi ifadələr işlənmişdir. Feilin zaman kateqoriyası tanıdığımız qrammatika kitablarında geniş ölçüdə araşdırılmış, ancaq bir çox hallarda "aspekt" (tərz) anlayışı ilə qarışdırılmışdır. Aspektin çeşidli qaynaqlarda zaman kateqoriyasına salındığı halda, bəzi vaxtlar hətta "feilin davam forması" deyilən bir kateqoriya altında sıralandığı hallar da görünməkdədir, halbuki, feilin formaları, ümumiyyətlə modallıq anlayışı ilə bağlıdır, bu isə "*danışan şəxsin nitqin mövzusunə qarşı münasibəti*" deməkdir. Davam anlayışı isə modallıq anlayışı ilə bütünlüklə fərqlidir və tərz ya aspekt qavramı ilə bağlıdır. Aspekt qavramı ilə əlaqədar başqa müəlliflərin də fikrini öyrənməyi zəruri hesab edirik:

*"Azərbaycan dilində tərz kateqoriyası var, lakin bu dildə həmin kateqoriya o qədər məhdud, o qədər zəifdir ki, çox vaxt diqqəti cəlb etmir".*

Böyük alim Professor Yusif Seyidovun bu fikri ilə razılaşmaq çətindir, çünki görəcəyimiz kimi, tərz kateqoriyası olduqca fəal bir kateqoriyadır və müxtəlif vasitələrlə, o cümlədən qrammatik vasitələrlə ifadə olunur.

"Bu kateqoriya fonunda feillər bitməmiş və bitmiş tərzdə olur. Bitməmiş tərzdə olan feillər və ya feil formaları hərəkətin davamını, təkrarən icrasını, bitmiş tərzdə olan feillər və ya feil formaları isə hərəkətin baş verib bitməsini bildirir".

Hökm doğru olsa da, tərz anlayışını tək-cə feilin bitmiş olub- olmaması ilə əlaqələndirmək düzgün deyildir, çünki bu çox daha geniş kapsamlı bir qrammatik alan sayılmaqdadır.

"Azərbaycan dilində feil daxilən tərzə görə fərqlənir, və ona görə də məsdər formalarında feilləri bitməmiş və bitmiş tərzə ayırmaq olmur".

Yenə də böyük hörmətimizə rəğmən, alimin bu hökmünə bir qədər tənqidlə yanaşmağımız gərəklidir. Bəzi feillər daxili mənə e'tibarilə bitmiş bir prosesi ifadə edir. Məsəl üçün *baxmaq* məsdərində feilin bitmiş olub olmadığını ayırd etmək olmaz, ancaq *qopmaq* məsdərində bitkinlik anlayışı daha qabarıq şəkildə, həm də daxilən (semantik şəkildə) mövcuddur. Bəs *gülümsəmək* məsdəri? Fərq elə burada özünü göstərir. Zaman şəkilçiləri məsdər quruluşunda iştirak etmir, bu üzdən məsdər zaman baxımından neytraldır. Halbuki, aspekt şəkilçiləri bəzən məsdər quruluşunda iştirak edə bilər, və bu üzdən məsdər aspekt anlayışını daşıya bilər. Fikir verin: *Duruxsunmaq* (ardıcıl və tədrici tərz anlayışı), *doyuzdurmaq* (tədric və bitkinlik anlayışı), *köpüşmək* (tədric anlayışı) və s. Bu kimi şəkilçilər *leksik şəkilçilər* adlanır, çünki onların yardımı ilə yeni kəlmələr ortaya çıxır və mənə dəyişimi əmələ gəlir. (müqayisə edin: *qramatik şəkilçilər*, başqa sözlə, nəhvi əlaqələrə qulluq edən şəkilçilər). Beləliklə *gülümsəyirdi* misalında hər iki növ tərz mexanizmi işləkdir. Bir tərəfdən *gülümsədi* (tədrici, xəfif şəkildə güldü), bir tərəfdən də *gülümsəyirdi* (gülümsəməsi davamlı şəkildəydi).

"Azərbaycan dilində, o cümlədən Türk dillərində feilin tərzləri, adətən analitik üsulla ifadə olunur".

Bir az öncə gördüyümüz və daha irəlidə görəcəyimiz kimi, Azərbaycan Türkcəsində aspekt qavramı həm leksik yolla, həm də şəkilçilər vasitəsi ilə ortaya çıxır. *Azərbaycan Dilinin Qrammatikası* adlı əsərdə "*birinci tərəfi feili bağlama ilə ifadə olunan sintaktik, lüğəti və tərz birləşmələri arasındakı oxşar və fərqli xüsusiyyətlər*" deyərək başlıq verilir. Həmin kitabda "*tərz mənalarının feilin zaman formalarında ifadəsi*" başlığı altında, dolayısı yolla tərz kateqoriyasına aid material təqdim edilir. Dəyərli material, əlbəttə ki, dilçilik araşdırmalarına geniş mənada faydalı ola bilən materyaldır, ancaq bizcə tərz anlayışının yetərli şəkildə təhlilinə nail olmamışdır.

"Azərbaycan dilində tərz kateqoriyası məhdud halda zaman kateqoriyası tərkibində özünü göstərir. Bu, aşağıdakı qaydada olur: Feil indiki zamanda bitməmiş tərzdə olur... feilin indiki zamanında zaman anlayışı ilə tərz anlayışı üst-üstə düşür... indiki zaman şəkilçisi zaman şəkilçisi kimi öz funksiyasını itirir, tərz əlamətinə çevrilir".

Verilən misallar tək-cə bitmişlik/birməmişlik anlayışını təmsil etmir. Burada zaman, aspekt və form kateqoriyaları iç- içə iştirak edir. İltisacı (əkləmə) bir dildə zaman, aspekt və forma şəkilçiləri, və ümumiyyətlə qrammatik funksiya daşıyan bütün şəkilçilər aydın şəkildə fərqlənməlidirlər. Biz bu məsələni bu yazının davamında açıqlamağı nəzərə almışıq.

**Aspekt: Feilin zaman istiqamətində axın tərz.** Aspekt bir sözlə "*feilin zaman istiqamətində axın tərz*" deməkdir. Feilin zaman kateqoriyası ancaq keçmiş zaman, indiki zaman və gələcək zamanı əhatə edir, ancaq işin və hərəkətin zaman boyu nə biçimdə cərəyan etdiyi ya edəcəyi qrammatik baxımdan tamamilə yeni və müstəqil bir anlayış sayılır. Aspekt (tərz) feilin cərəyan tərzini, təkrar və davam tərzini, habelə bitmiş olub-olmadığını, zamanların iç- içə keçdiyini və bu kimi anlayışları ifadə edən vasitədir.

Söz yox ki, hər dildə feilin zaman istiqamətində necə cərəyan etdiyini leksik- semantik və hətta sintaktik yolla ifadə etmək olar. Məsəl üçün *mən ardıcıl şəkildə çalışıram* ifadəsində *ardıcıl şəkildə* sözü feilin zaman istiqamətində necə cərəyan etdiyi barədə mə'lumat verir. Bə'zi başqa misallara fikir verək:

1- Feilin daxili mənə hesabına tərz ifadəsi: *qopdu, çatladı, partladı, dözdü, yaşadı, qocaldı*. Burada sirf leksik vasitələr fəaldır və tərz anlayışı (davam, tədric, birdən-birəlik vs) feilin öz daxili mənasından irəli gəlir.

2- Sintaktik-semantik yolla tərz ifadəsi: *Yaşar tələsik evə döndü, Aydın bir saat danışdı*. Burada tərz anlayışı feilin özündə deyil, feillə sintaktik əlaqə təşkil edən başqa bir cümlə üzvünün daxili mənası hesabına ifadə olunur. Tərz anlayışı yenə də daxili mənadan irəli gəlir,

ancaq bu daxili mənə başqa bir cümlə üzvü (ümumiyyətlə zərflik) tərəfindən ifadə olunur və sintaktik əlaqə yolu ilə feilin mənasına artırılır.

3- Sintaktik yolla tərz ifadəsi. Sırf sintaktik yolla tərz ifadəsi bir az çətinidir. Əgər kəlmələrin birləşməsindən yaxud da cümlə quruluşundan hansısa tərz anlayışı ortaya çıxırsa, tərkibdə iştirak edən üzvlərin hansıdasına tərz anlayışı, özü də leksik şəkildə yəni daxili mənə şəklində mövcud olmalıdır. Necə ki, *Yaşar tələsmədən evə qayıtdı, qaralnlıq birdən hər yeri bürüdü*, və başqa bənzər misallarda altı cizilmiş cümlə üzvləri feillə sintaktik əlaqəyə girdiyi üçün, feilin tərz xüsusiyyətini ortaya çıxarmışdır.

4- Morfoloji yolla tərz ifadəsi. Bir dildə müəyyən kateqoriya varsa, şübhəsiz ona qulluq edən qrammatik vasitələr, və özəlliklə morfoloji vasitələr də mövcud olmalarıdır. "Aspekt" dedikdə adətən həmin bu qrammatik aspekt nəzərdə tutulur. Gördüyümüz kimi, aspekt qavramı şəkilçilər vasitəsi ilə ortaya çıxır. Bu şəkilçilər iki növdə olur: leksik (iştiraqi) şəkilçilər və qrammatik (təsrifi) şəkilçilər. *Gülümsədi, ağlamsındı, köpüsdü* vs leksik (iştiraqi) vasitələri təmsil edir (bunlar məsdər quruluşuna daxil ola bilirlər), *gələdi, gedədi, gələrdi, gəlirdi, gəlmişdir, gəlmiş olacaq* və qrammatik vasitələri təmsil edir (bunlar məsdər quruluşuna daxil ola bilmirlər). Bəzi leksik-qrammatik vasitələr də mövcuddur ki, *baxa qaldı, gələ varam, gedə varam, deyib durur* və bu kimi misallarla təmsil olunur (bunlar da əksərən məsdər tərkibinə daxil ola bilirlər).

Zərifə İsmayıl qızı Budaqova 1953-cü ildə Moskvada "Müasir Azərbaycan dilində tərz kateqoriyası" mövzusunda namizədlik dissertasiyası müdafiə etmiş, filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almışdır.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Zərifə xanım tərz kateqoriyasından yazarkən türkologiyada felin tərzləri barəsində, ümumiyyətlə, tərz kateqoriyası barəsində müxtəlif fikirlər söylənirdi. Məsələn, N.K.Dmitriyev, A.N.Baskakov, İ.A.Batmanov və başqaları tərz kateqoriyası dedikdə iş, hal, hərəkətin təkrar olunmasını, sürəkliliyi, davamlılığı, hərəkətin müxtəlif istiqamətləri və s. kimi məsələləri izah edirdilər. B.M.Yunusəliyev, Borovkov, Xarisov, Şaripov və başqaları isə belə hesab edirdilər ki, tərz kateqoriyası iş, hal və hərəkətin bitməməsini, başlanmasını bildirir. Onlar eyni zamanda felin tərzində onun zamanının da rolunu qeyd edirdilər. Azərbaycan dilçiliyində tərz kateqoriyasından bəhs edən M.Xəlifəzadə də tərz kateqoriyasını düzgün müəyyənləşdirməmiş, bu kateqoriya ilə felin zamanlarını və formalarını qarışdırmışdır.

Türkologiyada və Azərbaycan dilçiliyində tərz kateqoriyası ilə bağlı fikir müxtəlifliyi mövcud olduğu bir dövrdə Zərifə xanım belə çətin mövzuda namizədlik dissertasiyası yazmış, problemin həllinə nail olmuşdur. O, bu məsələ barəsində yazan türkoloqlardan fərqli olaraq tərz kateqoriyasının əmələgəlmə qaydalarını müəyyən etmiş və bir sistem yaratmışdır. Bununla da məsələnin həllinə öz elmi töhfəsini vermişdir.

**Шахла Намазова**

### **Концепт вида и средства его выражения**

#### **Резюме**

В статье отмечается, что следует отличать концепт вида от грамматической категории вида. Концепт вида имеется во всех языках и в основном совпадает, потому-то становится возможным передавать его при переводе. При этом отличаются средства и способы выражения вида. Если в русском языке можно выделить видовые пары глаголов, то в азербайджанском и английском это не представляется возможным. При этом концепт вида во всех языках находит свое языковое отображение различными средствами и способами.

## The concept of aspect and its means of expression

### Summary

The concept of aspect should be distinguished from the grammatical category of aspect. The concept of aspect is available in all world languages. But this category has different means and ways of expression in every language. If we can distinguish in Russian language pairs of aspect verbs, but it is not possible in English and Azerbaijani.

**SƏBİNƏ VƏLİYEVƏ**  
**BDU, fil. ü.f.dok.**  
*Azərbaycan*

### AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ ƏDATLARIN SİNONİMLİYİ

**Açar sözlər:** *Azərbaycan dili, ədat, yazılı nitq*

**Ключевые слова:** *Азербайджанский язык, частица, письменная речь*

**Key words:** *Azerbaijani language, the particle, writing*

Dil qanunauyğun olaraq insanların bir-biriləri ilə ünsiyyət saxlaması üçün zəruri olan bir vasitə kimi meydana çıxmışdır. Təbiət və cəmiyyət hadisələrinin daima dəyişməsi nəticəsində dil daha da zənginləşmiş, cilalanmış və sadələşmişdir. Beləliklə, zaman keçdikcə dildə yeni-yeni vasitələrin yaranması ilə əlaqədar əsas nitq hissələrinin müəyyən qanunauyğunluqla köməkçi nitq hissələrinə, oradan da şəkildə dəyişməyə doğru inkişaf prosesi baş vermişdir. Həmin inkişaf nəticəsində formalaşan köməkçi nitq hissələrindən biri də ədatdır. Həm müxtəlif türk dillərində, həm də Azərbaycan dilçiliyində köməkçi nitq hissələri içərisində ən çox mübahisə doğuran ədatlar olmuşdur. Dilçilikdə ədatlar haqqında fikir müxtəlifliyi mövcuddur və bu fikir müxtəlifliyinin nəticəsidir ki, ədatların ifadə etdiyi məzmun, onların cümlədə yeri, cümlə ilə əlaqəsi, yaratdığı semantik-qrammatik xüsusiyyətlər və s. məsələlər uzun müddət lazımı həllini tapmamışdır.

Ədatların inkişaf tarixinə nəzər salsaq, görürük ki, uzun müddət onlara dilçilikdə düzgün yanaşılmamış, bir nitq hissəsi kimi funksiyası tədqiq olunmamışdır. Ədatlar dəyişməyən və leksik mənası olmayan köməkçi nitq hissəsi kimi sözlərə söz birləşmələrinə və cümlələrə məna çaları əlavə edir, cümlədə müxtəlif qrammatik, eləcə də məntiqi və ekspressiv münasibətləri bildirir. Ədatlar cümlə üzvü vəzifəsi daşımır və sözlərlə sintaktik əlaqə saxlamır (1, 179).

Ədatlar mənanı gücləndirir, sual çaları yaradır, təsdiq və ya inkar edir, təkid, tələb, arzu bildirir. Bir qismi aid olduğu sözlərdən, ifadə və birləşmələrdən əvvəl, bir qismi sonra işlənir. Bir qismi ilkin mənşəyi ilə əlaqəni tam itirmiş, bir qismi əsas nitq hissələri ilə əlaqəsini və məna üzvlərini saxlamışdır. Odur ki, məna cəhətdən hamısına eyni nəzərlə baxmaq olmaz. Bir qismi bağlayıcılarla ortaqdır və hər iki köməkçi nitq hissəsinə xidmət edir.

Beləliklə, müasir dilçilik əsərlərində ədatlar söz, söz birləşməsi və cümlədə mövcud olan mənanı müxtəlif cəhətdən qüvvətləndirməyə xidmət edən leksik-qrammatik kateqoriya kimi səciyyələndirilir. Ədatların daxilində istər əsas, istərsə də köməkçi nitq hissələri ilə omonimlik (*tək* sifət və ədat, *nə* əvəzlik və ədat, *artıq* sifət və ədat) nəzərə çarpır, antonimlik (*hə* və *yox*, *bəli* və *xeyr*) və sinonimlik də mövcuddur. Xüsusilə, ədatların arasında mövcud olan sinonimlik diqqəti cəlb edir. Sinonimlik termini son illər leksikologiyanın sərhədindən çıxarılarq, dilin bütün təbəqələrinə (fonetika, morfolojiya, sintaksis) şamil edilir.

Qrammatik sinonimlik leksik sinonimliklə müqayisədə daha mürəkkəb və çoxcəhətli anlayışdır. Əgər leksikologiyada yalnız leksik vahidlərin - sözlərin arasındakı semantik uyğunluq öyrənilirsə, qrammatikada onun şöbələrinə (morfologiya, sintaksis) müvafiq olaraq, söz formalarının, sözdüzəldici şəkilçilərin, söz birləşmələrinin, müxtəlif cümlə tiplərinin və s. arasındakı sinonimlik münasibəti tədqiq edilir. Ədatlar çox vaxt müvafiq şəkildə bir-birini əvəz edə bilər.

**Qüvvətləndirici ədatlar.** Qüvvətləndirici ədatlar ya cümlə daxilindəki sözlərin, ya söz birləşmələrinin, ya da bütünlükdə cümlənin mənasını qüvvətləndirir. Bu qrup ədatlara *artıq, axı, ən, lap, daha, da, də, nə, hətta, necə, ha, ki, -ca, -cə, belə, düm* daxildir. (2, 249, 3, 374).

*Ki* ədatı son zamanlara qədər ancaq bağlayıcısı kimi şərh edilirdi. Bütün köməkçi nitq hissələri kimi ədatların, o cümlədən də *ki* ədatının özünün nominativ mənası yoxdur. *Ki* ədatı əvvəldən edilən xəbərdarlığı yada salmaq məqamında da işlənərək olmuş hadisəyə qarşı təəssüf hissi yaradır. Bu məqamda *ki* ədatı *axı* ədatına bir növ sinonim xarakterdə olur. Məsələn: Bizə yetməz *ki*. / Bizə yetməz *axı*.

*Ki* ədatının xalis xəbərdarlıq çalarlığı yaratmaq xüsusiyyəti də vardır. *Ki* ədatı bu məqamda onunla eyni sırada duran, qüvvətləndirici ədat olan *ha* ədatı ilə sinonimlik təşkil edir. Məsələn: On dəqiqə olmaz gəlmişəm, indidən belə eləsən sonra lapkorlanarsanki (*ha*) (M.Hüseynzadə).

*Ki* ədatı həmçinin sual cümlələrində işlənərək sual ədatı olan *-mi, -mi, -mu, -mü* ədatları ilə də sinonim xarakterdə olur. Məsələn: Dünən sən də orada *oldunmu?* / Dünən səndə orada *oldun ki?*

*Ki* ədatı *lap* ədatı kimi cümlənin müxtəlif üzvlərinin üzərinə vurğu gətirir və onların ifadə etdiyi mənanı gücləndirir. (2, 250) Bu xüsusiyyətinə görə *ki* ədatı *lap* ədatı ilə sinonimlik təşkil edir. *Lap* ədatı ilə *ki* ədatının fərqi aid olduqları sözdən əvvəl və ya sonra işlənmələrindən ibarətdir. *Lap* ədatı aid olduğu sözdən əvvəl, *ki* ədatı isə sonra işlənir. *Ki* ədatı cümlənin ortasında, ya da axırında işlənir.

*Lap* ədatı həm cümləyə, həm də ayrı-ayrı sözlərə aid olub, onların mənasını qüvvətləndirməyə xidmət edir. *Lap* ədatı bütün cümləyə aid olduqda mənanı qüvvətləndirməklə yanaşı istisna, fərqləndirmə, təəccüb və s. çalarlıqlar da yaratmağa xidmət edir. Məsələn: Dünən *lap* ağ elədin.

*Ən* ədatı da *lap* ədatına əşyanın əlamət və keyfiyyətini qüvvətləndirmək məqamında sinonim ola bilər. Məsələn: *Ən (lap) çox qırmızı olanı bəyəndim.*

Həm canlı danışmaq dilimizdə, həm də ədəbi dilimizdə işlənən *daha* ədatı bütün cümləyə aid olduqda əks etdirdiyi məna üzrə bəzən qüvvətləndirici *artıq* ədatının sinonimi ola bilər. Məsələn: *Daha (artıq) heç kəs xəbər tutmayacaq.*

*Daha* ədatı *ən* və *lap* ədatları ilə əsasən sifətin çoxaltma dərəcəsinə sinonim olur. Məsələn: *Daha qırmızı, ən qırmızı, lap qırmızı.*

Əvəzlilərdən təcrid olunmuş *belə* ədatı həmişə aid olduğu söz və söz birləşmələrindən sonra gəlir, aid olduğu xüsusiyyəti qüvvətləndirməyə, bəzən də obyektə başqalarından fərqləndirməyə xidmət edir. Məsələn: *O, bu hirsli insana yaxınlaşmağa belə cəsarət etmədi.*

Əksər ədatlarda olduğu kimi *belə* ədatı da sinonim ola bilmək qabiliyyətinə malikdir (2, 252). *Belə* ədatı bir çox hallarda məna növünə görə eyni qrupa daxil olduğu qüvvətləndirici *da, də* ədatı ilə sinonim xarakterdə ola bilər. Məsələn: *Evə necə gəldiyimi belə (də) xatırlamır. Dünən nə gördüyümü belə (də) xatırlamıram.*

*Belə* ədatının *həttə* ədatı ilə uyğun gəldiyi də qeyd olunur. Bu zaman onlar sinonim məqamda ola bilər. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, *belə* ədatı qüvvətləndirmə dərəcəsinə görə *həttə* ədatı ilə sinonimlik təşkil etsə də, işlənmə yerinə görə ondan fərqlənir. *Həttə* ədatı qüvvətləndirdiyi sözdən əvvəl işləndiyi halda, *belə* ədatı qüvvətləndirdiyi sözdən sonra gəlir. Məsələn: *Yazısını belə yazdı. / Həttə yazısını yazdı.*

Bu ədatların belə bir xüsusiyyəti də vardır ki, *həttə* ədatı ilə *belə* ədatı eyni anda bir cümlədə işləyə bilərlər. Məsələn: *Həttə gördüyünü belə ondan gizlədi.*

Ədatın müxtəlif məna növlərində işlənən *elə* ədatı ifadə etdiyi mənaya uyğun olaraq daxil olduğu qrupdan özünə məna cəhətdən yaxın olan ədatla sinonim təşkil etmək bacarığına malikdir. *Elə* ədatı qüvvətləndirici ədat olduqda *lap* ədatı ilə müəyyən məqamlarda sinonim olur. Məsələn: *Elə (lap) bu dəqiqə cəzalandıra q. Bu xəbər bizə elə (lap) birinci gün çatmışdır.*

**Dəqiqləşdirici ədatlar.** Bu ədatlar dəqiqləşdirdiyi sözün üzərinə vurğu gətirir, həmin sözün başqalarından fərqlənməsini təmin edir. Bunlar *təkcə* dəqiqləşdirdiyi sözün deyil, ifadənin və ya cümlənin ümumi mənasının dəqiqləşməsində də müəyyən rol oynayır. Dəqiqləşdirici ədatlar deyəndə *elə, əsl, məhz* ədatları nəzərdə tutulur.

Eyni şəkildə həm işarə əvəzliyi, həm qüvvətləndirici ədat, həm dəqiqləşdirici, həm də müəyyən dərəcədə məhdudlaşdırıcı ədat kimi işlənən *elə* sözü aid olduğu sözün mənasını dəqiqləşdirmədə daha çox iştirak edir. Sinonimlik təşkil etmək baxımından *elə* ədatı onunla eyni qrupda olan *əsl, məhz* ədatları ilə sinonim ola bilər. Məsələn: *Ora elə (əsl, məhz) sənin yerindir. Bu mövzu elə (əsl, məhz) sənlikdir.*

Əsasən ədəbi dildə işlənən *məhz* ədatı da *elə* ədatı kimi özündən sonra gələn sözü dəqiqləşdirməklə cümləyə xüsusi bir intonasiya əlavə edir, özündən sonra gələn sözə vurğu gətirir və onu daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpdırır. Məsələn: *Bu sözü məhz sən deməli idin.*

Dəqiqləşdirici ədat olan *əsl* ədatı həm müstəqil mənalı söz, həm də ədat kimi işlənir. *Əsl* sözü sifət kimi işləndikdə müstəqil mənalı söz olur. Məsələn: *Əsl dost belə olar* (Sifət kimi).

*Əsl* ədatı cümlədə heç bir vəzifə daşımasa, heç bir suala cavab verməyə və *məhz* ədatının sinonimi kimi işlənsə, dəqiqləşdirici ədat olur. Yəni *əsl* ədatı ancaq *məhz* ədatını əvəz edə bildikdə ədat kimi çıxış edir. Məsələn: *Bu iş məhz (əsl) sənlikdir; Bu işçi məhz (əsl) biz deyən kimidir.*

**Məhdudlaşdırıcı ədatlar.** Dilimizdə *elə* ədatlar da vardır ki, onlar cümlədə sonra sözün və ya söz birləşməsinin, bəzən də bütün cümlənin mənasını məhdudlaşdırır. Bu ədatlara bəzən fərqləndirmə, ayırma, istisna etmə mənalı yaratdıqları üçün fərqləndirmə ədatları da deyilir. Məhdudlaşdırıcı ədatlar aşağıdakılardır: *ancaq, amma, yalnız, bircə, bir, təkcə, tək.*

Qarşılıq bildirən bağlayıcının omonimi olan *ancaq* cümlə daxilində hər hansı bir sözü və ya ifadəni ayıraraq nəzərə çarpdırmaq üçün işlənir. Məsələn: *Onu dəyişdirsə ancaq mühit dəyişdirər.*

Müasir dilimizdə həm şifahi nitqdə, həm də yazılı nitqdə *ancaq* ədatının sinonimi kimi daha çox *yalnız* ədatına rast gəlmək olur. Bu ədat indiki vəziyyətdə müstəqil mənalı sözlərlə qrammatik omonim təşkil edir. Belə ki, *yalnız* sözü həm müstəqil məna və vəzifə ifadə edərək, əsas nitq hissəsi (zərf) kimi, həm də nominativ mənasını və sintaktik vəzifəsini itirərək ədat kimi çıxış edir. Dilçiliyimizdə və ədəbi dilimizdə *ancaq* ədatına yaxın olan, onu əvəz edə bilən, sinonimi olan *yalnız* ədatı kimi ikinci bir ədat yoxdur. Məsələn: *Yalnız (ancaq) axşamlar günəş batandan sonra hava sərinləşirdi; Sakitliyi ancaq (yalnız) maşınların səsi pozurdu; Bu işi ancaq (yalnız) sən görə bilərsən.*

*Tək* // *təkcə* ədatları cümlənin əvvəlində və ortasında işlənərək cümlədən sonra gələn söz və ya söz birləşmələrinin üzərinə təsirli vurğu gətirir, cümlədə məhdudluq, fərqlənmə mənasının yaranmasına kömək edir. Bu ədat vahid mənasını əks etdirən *tək* sözünün leksik məzmununu və sintaktik vəzifəsini dəyişməsi yolu ilə meydana çıxmışdır. *Tək* ədatı *-cə* ədatı ilə birlikdə də işlənərək yenə də məhdudlaşdırma məzmunu yaratmağa xidmət edir.

*Tək* və *təkcə* ədatları bir-birinə yaxın mənalarda olduqları üçün əksər hallarda bir-birini əvəz edib sinonim xarakterdə ola bilərlər. Məsələn: *Mən tək (təkcə) sizi yox, bu işdə özümü də yoxlamaq istəyirəm; Onun belə çağırılmasının səbəbi təkcə (tək) xasiyyəti deyildi.*

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, *ancaq*, *yalnız*, *bircə*, *təkcə* ədatlarının yaratmış olduğu məhdudluq, seçilmə, istisna etmə mənasını *bir* və *tək* ədatları vasitəsilə də ifadə etmək mümkündür. Məsələn: *Bu işləri tək (ancaq, yalnız, təkcə, bir, bircə) sən bacararsan. Təkcə (ancaq, yalnız, tək, bircə, bir) onu xəbərdar etməmişdim.*

**Sual ədatları.** *Sual* ədatları, başlıca olaraq, *sual* cümlələrində işlənir və cümlənin ümumi məzmununa aid olan *sualın* daha da qüvvətlənməsinə kömək edir. *Sual* ədatları aşağıdakılardır: *ki, bəs, məgər, yəni, ha, -mü (-mi, -mu, -mü), yoxsa, olmaya.*

Dilimizdə müxtəlif vəzifə daşıyan *ki* sözü cümlədə ədat kimi işləndiyi zaman həm qüvvətləndirici, həm də *sual* ədatı olur. *Ki* ədatı *sual* ədatı kimi işləndikdə də öz qüvvətləndiricilik rolunu itirmir, *sual* intonasiyasını artırır və qüvvətləndirir. *Sual* ədatı kimi işlənən *ki* başlıca olaraq cümlənin sonunda işlənir. *Ki* *sual* ədatı kimi həm ismi, həm də feli cümlələrdə işlənir. Məsələn: *Burada qorxulu nə var ki? Bizə nə olub ki? Niyə təəccüblənirsən ki?*

*Ki* ədatına dilçiliyimizdə müəyyən məqamlarda sinonim olan ədat vardır ki, o da *axı* sözüdür. Məsələn: *Niyə qanqaraçılığı olsun ki? (axı).*

Şifahi və yazılı dildə geniş yayılmış *bəs* sabit bir imlaya malik olub, sual cümlələrinin əvvəlində gələrək, sual intonasiyasının daha dəqiq şəkil almasına xidmət edir. Ədəbi dilimizdə *bəs* ədatına sinonim olaraq *axı* ədatı işlənir. *Axı* ədatı demək olar ki, bütün hallarda *bəs* ədatının sinonimi kimi çıxış edə bilər. Məsələn: *Bəs (axı) nə üçün ağlayırsan? Bəs (axı) insanların səsini eşitmirsiniz? Bəs (axı) mən gedim neyləyim?*

Ədəbi dilimizdə işlənən *məgər* ədatı da başqa sual ədatları kimi cümlənin sual intonasiyasını artırır. Ədəbi dilimizdə *məgər* ədatı *bəs*, *heç* və *ki* ədatlarının sinonimi kimi işlədilir. Məsələn: *Özümə nə olub, məgər (ki)?; Məgər (heç) bildiyin iş yoxdur?; Məgər (bəs) mən uşağam?*

Azərbaycan canlı danışmaq dilində *məgər* ədatına sinonim olaraq *bəyəm*, *bəgəm* formaları da müşahidə edilir. Məsələn: *Məgər (bəyəm) mən adam deyiləm? Məgər (bəgəm) bu işdə tək sən günahkarsan?*

Ərəb mənşəli *yəni* sözü türk dillərinə bağlayıcı kimi daxil olmuşdur. Dilimizdə *yəni* sözü həm bağlayıcı, həm də ədat kimi formalaşmışdır. Sual cümləsinin tərkibində işlənilib, suallıq intonasiyasını artıran *yəni* ədatı istənilən zaman *məgər*, *bəyəm* ədatları ilə sinonim xarakterdə ola bilər. Məsələn: *Yəni (məgər, bəyəm) bu işi onlardan yaxşı görəcək?; Görməyibsən məgər (yəni, bəyəm)?; Yəni (məgər, bəyəm) bu insanları məndən yaxşı tanıyırsan?; Xoşbəxtlik bəyəm (məgər, yəni) puldadır?*

*-Mı (-mi, -mu, -mü) ədatı* son zamanlara qədər sual şəkilçisi kimi izah edilirdi. Şekli cəhətdən bunun şəkilçi olduğunu və sözə bitişik yazıldığını inkar etmək olmaz. Bunu şəkilçiləşmiş ədat adlandırmaq həqiqətə daha uyğundur. Məsələn: *Pulsuz kişi, insanlığı asanmı sanırsan?* (M.Ə.Sabir).

*-Mı (-mi, -mu, -mü) ədatı* bütün sual ədatları ilə sinonim xarakterdə ola bilər. Bu ədat *ki*, *bəs*, *məgər*, *yəni*, *yoxsa*, *olmaya* ədatları ilə sinonimlik təşkil edə bilər. Məsələn: *Yəni elə bir arzun yoxdur? // Elə bir arzun yoxdurmu?; Olmaya bu gələn müəllimdir?// Bu gələn müəllimdirmi?; Yoxsa məndən razı qalmamısan? // Məndən razı qalmamısanmı?; Məgər sən özündən danışurdun? // Sən özündənmi danışurdun?*

**Əmr ədatları.** Əmr ədatları aid olduqları cümlədə və nitqdə arzu, təkid, məsləhət, xəbərdarlıq, sövq etmə, diqqəti cəlb etmə və s. mənaların yaranmasına kömək edir. Əmr ədatları aşağıdakılardır: *bax*, *gəl*, *gəlsən*, *gələsən*, *gəlsənə*, *gəlin*, *gələsiniz*, *qoy*, *qoyun*, *gör*, *görək*, *ha*, *da*, *də*, *di*, *-sana*, *-sənə*.

*Bax* ədatı *baxmaq* felindən təcrid olunmuşdur (5, 197). Bu söz həm fel, həm də xəbərdarlıq, arzu, həvəsləndirmək, razılıq və s. kimi xüsusiyyətlər əks etdirən ədat kimi işlənir (5, 197). Müasir Azərbaycan dilində *bax* ədatına müəyyən qədər sinonim xarakterdə olan ədat *görə* datıdır. Məsələn: *Bax (gör) başına nə oyun açacam. Ana, bax (gör) necə oynayırım. Bax (gör) necə də dil-dil ötür.*

*Gör* ədatı mənə çalarlığına görə *bax* ədatının yaratdığı mənaları yaradır, amma işlənmə yerinə görə ondan fərqlənir. Bunlar cümlənin əvvəlində, ortasında və sonunda işləndiyi kimi, hər üç şəxsə də aid ola bilər. Müasir dilçiliyimizdə *gör* ədatının sinonimi kimi *görün*, *görüm*, *görək*, *görsün* ədatları çıxış edir. Məsələn: *Görün bir necə ötür. // Gör bir necə ötür; Görsün onun başına nə oyun gətirəcəyəm. // Gör onun başına nə oyun gətirəcəyəm.* Onu da qeyd edək ki, *görüm* və *görək* ədatları bir-biriləri ilə sinonim xarakterdə ola bilər. Məsələn: *Bir otur görüm (görək).*

Bu ədatlardan *gəl-gəlin*, *gəlsənə-gəlsən*, *gəlsəniz-gəlin* ədatları bir-biri ilə müəyyən dərəcədə sinonim xarakterdə ola bilər. *Gəl (gəlin, gəlsəniz, gəlsən, gəlsənə) bu işdən əl çəkək.* Bu cümlədə *gəl* ədatı demək olar ki, bütün ədatlarla sinonimlik təşkil edir. *Gəlsənə (gəlsən) evdəkilərə zəng edək; Gəlsəniz (gəlin) bu gün mübahisəni qurtaraq.*

Felin əmr formasından təcrid olunmuş *qoy* ədatı Azərbaycan dilində çox işləkdir. *Qoy* ədatının mənə çalarlığı özündən sonra gələn müstəqil feldən çox asılı olduğun üçün onu müxtəlif mənə qruplarında vermişlər (5, 186). Məsələn: *Qoy hər zaman bir xalq kimi var olaq. Qəhrəmanların fədakarlığını qoy hamı bilsin.*

*Qoy* ədatının yeganə bir xüsusiyyəti vardır ki, o *qoyun* ədatı ilə tam olaraq sinonim xarakterdə çıxış edə bilər. Bütün məqamlarda bu ədatlar bir-birilərini əvəz edə bilərlər. Məsələn: *Qoyun (qoy) özü başa düşsün; Qoy (qoyun) bütün kəndlər bu məlumatdan xəbərdar olsun.*



*Qoyun (qoy) bir işimizi görək. Qoy və qoyun* ədatını birləşdirən bu sinonimlik xüsusiyyəti onları digər ədatlardan fərqləndirir.

Əmr ədatlarından *ha, da, də, di, -sana, -sənə* ədatları heç bir ədatla sinonim xarakterdə ola bilmir.

**Arzu ədatları.** Azərbaycan dilində bir neçə ədat vardır ki, onlar yalnız feli cümlələrdə işlənir və cümləyə arzu mənalari gətirir. Arzu ədatı ilə işlənən cümlənin xəbəri felin ya əmr, ya da arzu şəkli ilə ifadə olunur. (4, 386)

*Kaş, kaş ki* ədatları səhv olaraq modal söz kimi də səciyyələndirilir. Bu ədatlar başlıca olaraq xəbəri felin arzu şəkli ilə ifadə olunan cümlələrdə işlənir və təəssüflü arzu bildirir. Məsələn: *Kaş mən də böyüyüb qəhrəmanlarımız kimi olaydım. Kaş ki onu bircə dəfə də görə biləydim. Kaş hamı onun kimi təvazökar olaydı.*

*Kaş* ədatına *ki* ədatının artırılması onu daha da qüvvətləndirir və bir növ *kaş ki* ədatını *kaş* ədatına sinonim mövqedə birləşdirir. Məsələn: *Kaş (kaş ki) onu bircə dəfə anasılə görə biləydim; Kaş (kaş ki) bir dəfə də biz deyən olaydı.*

*Təki* ədatı əsasən xəbəri felin əmr şəkli ifadə olunan cümlələrdə işlənir və ümidli, həsrətli arzu mənası yaradır. Məsələn: *Təki hamının evi olsun. Təki* ədat kimi işləndikdə bir növ arzu məzmunu ifadə olunur. Bu cəhətdən o bir növ *kaş ki* və *barı* ədatlarına yaxınlaşaraq onlarla sinonim xarakterdə olur. Məsələn: *Təki (kaş) mən də gedəydim. Təki (barı) həyat uşaqlarımızın üzünə gülsün. Təki (kaş) siz deyən olsun.*

Aşağıdakı cümlələrdə isə *kaş* ədatı ilə *barı* ədatı sinonimdir. Məsələn: *Kaş (barı) o günləri geri qaytara biləydim. Kaş (barı) sənin dediyin olaydı. Kaş (barı) o oxuya biləydi.*

*Bircə* ədat bir ədatına *-ca, -cə* ədatını artırmaqla düzəlir. Bu ədat demək olar ki, ancaq sinonim xarakterdə çıxış edir. Digər arzu ədatları ilə sinonim ola bilir. Məsələn: *Bircə (kaş, barı, təki) oğlum gələydi. Bircə (kaş, barı, təki) həqiqət üzə çıxır. Bircə (təki, barı, kaş) bu həsrət bitəydi.*

**Təsdiq və inkar ədatları.** Dilimizdə işlənən ədatların bir qismi də cümlədə ifadə olunan fikrin ya təsdiq, ya da inkar olunması haqqında razılıq mənasının əlaməti rolunu oynayır. Bu ədatlar əksərən dialoqun qarşılıqlı replikalarında söylənmiş fikri müxtəlif çalarda təsdiq və ya inkar edir .

Çox zaman söz-cümlə kimi işlənən *bəli, ha, aha, bəli də, bəlia* sözləri təsdiq ədatı kimi də işlənir. Məsələn: *Bəli də, demək, kolxoz sədrinin kefi istədikdə iclas çağırmağa da ixtiyarı yoxdur.*

*Bəli, hə* ədatları təsdiq bildiren ədatlar olub demək olar ki, hər zaman bir-biriləri ilə sinonim xarakterdə ola bilirlər.

İnkar ədatları deyəndə *yox, xeyr, heç, heç də* ədatları nəzərdə tutulur. Bu ədatlardan *yox* və *xeyr* ədatları tamamilə bir-birinə sinonimdir. Bu ədatlar hər zaman biri digərini əvəz etmək qabiliyyətinə malikdir. Məsələn: *Yox, (xeyr) belədir, mən hiss eləyirəm; Xeyr (yox) heç vaxt belə olmayacaq. Xeyr* və *yox* ədatları bir-biri ilə sinonim xarakterdə olduqları halda bunu *heç* ədatı haqqında demək olmaz. *Heç* ədatı bu ədatlarla (*xeyr, yox*) ancaq məna çalarlığının ümumiliyi (inkarlıq) ilə uyğun cəhətlərə malikdir.

Nəticə olaraq qeyd edə bilərik ki, Azərbaycan dilində *ən, lap, daha* qüvvətləndirici ədatlar, *elə, əsl, məhz* ədatları, *ancaq, yalnız, tək, tək-cə* məhdudlaşdırıcı ədatlar, *bəs, məgər, yəni, -mi (-mi, -mu, -mü)* sual ədatları və s. ədatlar çox vaxt bir-biri ilə sinonimlik təşkil edir.

### Ədəbiyyat:

1. Abasov Ə., Quliyev D., Cəfərov S. Azərbaycan dilinin qrammatikası. Bakı: Azərənəşr, 1941, 190 s.
2. Abdullayev Ə.Z. Müasir Azərbaycan dilindəki ədatlar haqqında // Bakı, "Azərbaycan" məktəbi, 1958, №1, s. 37-44.
3. Abdullayev Ə.Z. Köməkçi nitq hissələri. Filoloji fakültənin qiyabi tələbələri üçün tədris metodik vəsait. Bakı: ADU-nun nəşri, 1958, 49 s.
4. Abdullayev Ə.Z. Müasir Azərbaycan dilində tabeli mürəkkəb cümlələr. Bakı: «Maarif», 1974, 419 s.
5. Abdullayev Ə.Z. Azərbaycan dili məsələləri. Bakı: BDU, 1992, 331 s.

## Синонимические частицы в азербайджанском языке

### Резюме

Учитывая синонимические отношения, друг с другом частиц используемых в азербайджанском литературном языке, привлечение этих связей в современном языкознании к лингвистическому анализу может считаться достаточно интересной и нуждающейся в обширном исследовании темой.

Veliyeva Sabina

## Synonymous particles in the Azerbaijani language

### Summary

Considering synonymous relations with each other particles used in the Azerbaijani literary language, the involvement of these relations in modern linguistics to the linguistic analysis can be considered interesting enough and in need of extensive research topic.

SƏBİNƏ ZEYNALOVA  
*Azərbaycan*

## AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS DİLLƏRİNDƏ CANLILARA AİD ƏLAMƏTİN VARLIĞINI BİLDİRƏN SİNONİM SİFƏTLƏR

**Açar sözlər:** *sinonimiya, məna, nitq hissələri, əlamət, fikir*

**Ключевые слова:** *синонимия, смысл, части речи, признак, мысли*

**Key words:** *synonymy, meaning, parts of speech, sign, thoughts*

Məlum olduğu üzrə, dildə sinonimlər problemi ən qədim zamanlardan mövcud olmuşdur. Belə ki, bu məsələ qədim yunanlar tərəfindən işıqlandırılaraq, yaxın mənalı sözlərin bu qrupa aid edilməsini nəzərdə tuturdu. Bu fikir müasir dövrümüzə qədər gəlib çıxmış və bir çox tədqiqatçılar sinonimləri məhz yaxın mənalı sözlər kimi qəbul edərək elmdə qədimdən mövcud olan bu fikri dəstəkləyərək bu ənənəni bu günümüzdə gədər gətirib çıxarmışlar.

Sinonimlər haqqında kifayət qədər tədqiqat işlərinin mövcud olmasına baxmayaraq bu problemlə bağlı əsas məsələlər hələ də tədqiqatçıların mübahisə mənbəyidir. Belə ki, sinonimlərin yaxın və ya eyni məna ifadə edən sözlər kimi varlığı müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən fərqli şəkildə qəbul edilir. Bir çoxları hesab edir ki, sinonimlər məna və ya məzmunca eynilik, ya da məna və ya məzmunca yaxınlıq, oxşarlıq ifadə edir (3, 7).

Lakin “mənalara yaxınlığı” anlayışı geniş anlamlıdır. Məsələn, *igid, cəsür, mətin, cəsarətli, mərd, mübariz, qorxmaz, dürüst, səmimi, nəzakətli, əliaçıq* sözləri ifadə etdikləri mənalara hər hansı bir nöqtədə bir-birinə yaxın mənalıdır və bu sözlərin hamısı insanın müxtəlif müsbət cəhətlərini ifadə edir. Lakin tematik məna baxımından onları bir neçə altqrupda birləşdirmək olar. Bu altqrupları M.F.Palevskaya “mikrotemalar” adlandırır (5, 95). Məsələn: *yaş — sulu — nəm — rütubətli* sinonim cərgəsindəki sözlər əlamətin dərəcəsinə görə bir-birindən fərqlənirlər. Deməli, sinonimlər bu sırada açıq-aydın eyni anlayışı müxtəlif məna çaları ilə ifadəsinin bariz nümunəsi kimi çıxış edir.

Sinonimlərin hansı nitq hissəsinə aid olması məsələsinə toxunarkən isə qeyd etməliyik ki, əgər sinonimlər eyni anlayış ifadə edirlərsə, onlar müxtəlif nitq hissələrinə aid ola bilməzlər. Lakin “Azərbaycan dilinin sinonimlər lüğəti”ndə biz bəzi sinonim cərgələrə müxtəlif nitq

hissələrinin nümunələrini görürük: *qıvrım — buruq — qıvrılmış — qıvrıq* (2, 231) sinonim cərgəsində yer almış *qıvrılmış* sözü əslində sifət deyil, feili sifət olduğundan onun bu cərgədə sıralanması mövcud tendensiyanı inkar etmiş olur.

Bu cür yanlışlıqlara yol verilməsinin səbəbi isə sinonimiyanın nəzəri cəhətdən az tədqiq olunmasından irəli gəlir. Sinonimiya ilə bağlı fundamental araşdırmaların əsas qayəsi demək olar ki, sinonimlik anlayışının və sinonimlərin təsnifatının müəyyən edilməsi ilə bağlıdır. Sinonimlərlə bağlı az araşdırılan əhəmiyyətli məsələlərdən biri sinonim sözlərin müəyyən edilməsi kriteriyaları, vacib və fakültativ əlamətləri, sinonimiyanın polisemiya ilə qarşılıqlı münasibəti, sinonimik sıranın hüdudlarının müəyyən edilməsi və dominantanın fərqləndirilməsi məsələləridir.

Sinonimlikdən danışarkən mənə eyniliyinin və yaxınlığının bir arada nəzərdən keçirilməsi ən uyğun kompromis variantdır. Bu fikri A.P.Yevgenyeva da təsdiqləyir: “Mənaca üst-üstə düşən və ya bir-birinə yaxın olan sözlər bir-birindən ya müəyyən mənə çaları, ya üslubi xüsusiyyət, ya da hər iki əlamətə görə fərqlənə bilər” (4, 11).

Bu və ya digər bir əlamətin kimə və ya nəyə aid olduğunu fərqləndirmək üçün sifətləri şərti olaraq iki böyük qrupa ayırmağı lazım bilirik: canlılara aid əlamətləri bildirən sifətlər; cansızlara aid əlaməti bildirən sifətlər.

Sinonim sifətləri hər bir qrup daxilində ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək. Birinci qrupa aid olan sinonim sifətləri daha iki hissəyə ayırmaq olar: insana məxsus əlamət bildirən sifətlər; digər canlılara məxsus əlamət bildirən sifətlər. İnsana aid əlamət bildirən sifətlər onu fərqli cəhətlərdən xarakterizə edə bilər. Məsələn, insanın xarici görünüşünü və daxili aləminin bəzi xüsusiyyətlərini, cəmiyyətdəki mövqeyini və s. ifadə edə bilər.

İsmlə müqayisədə sifət semantik baxımdan daha çox köçürmə, metafora kimi istifadə edilir ki, bu da insanı səciyyələndirən ayrı-ayrı sifətlər arasındakı sərhədin qeyri-dəqiqliyindən xəbər verir. İnsanın xarici görkəmini və ya onun cəmiyyətdəki mövqeyini, mənşəyini ifadə edən sifətlər daha konkret mənalı olurlar və onların sinonimliyi bir qədər məhdudlaşdırılmış olur. Bu səbəbdən də bu kateqoriyaya daxil olan sifətlərin formalaşdırdığı sinonim cərgələr azkomponentli olur. Məsələn, Azərbaycan dilində: *qarayanız — qarabuğdayı, evli — ailəli, çaş — çəpgöz*; ingilis dilində: *cross-eyed — squint-eyed* (çəpgöz), *black — dark — coloured — negro* (qaradərili), *married — wedded* (evli, ailəli). Bu sinonim cərgələrin azkomponentli olmaları hər iki dildə minimal mənə differensiyası ilə müşayiət olunur. Bir tərəfdən konkret obyektlərə aid olmaları onların sinonimlik imkanlarını məhdudlaşdırır, digər tərəfdən isə semantik diapazonun məhdudluğu sinonim nüvənin daha dəqiq müəyyənləşdirilməsinə imkan verir. Çünki sinonim cərgə genişləndikcə onun semantik nüvəsini müəyyən etmək də çətinləşir.

Azərbaycan dilində bu qrupa aid olan əlamətin varlığını ifadə edən sinonim cərgələrə aşağıdakıları misal gətirmək olar: *hamilə — ikicanlı — boylu — boğaz; qaşqabaqlı — qaraqabaq; azman — yekəpər — nəhəng — zirpi — pəzəvəng* və s. İlk sinonim cərgəyə nəzər yetirdikdə onun insana aid əlamət ifadə etdiyi kimi, eyni zamanda bu əlamətin digər canlılara da şamil edilməsini qeyd edə bilərik. Bu sifətlərdən əsasən “ikicanlı” və “boğaz” sifətləri heyvanlara şamil edilir. Bu sinonim cərgənin ingilis dilindəki ekvivalenti haqqında da eyni sözləri demək mümkündür. Məsələn, *pregnant — expectant — expecting — gestating - gravid — parturient* sinonim cərgəsinin “gestating”, “gravid”, “parturient” komponentləri heyvanlara aid edilir.

Bəzən fərqli dillərdə eyni semantik nüvəyə malik sinonim cərgəni müəyyənləşdirmək bir qədər çətin olur. Belə ki, semantik nüvəyə görə bir-birinə ekvivalent olan sinonim cərgələr üst-üstə düşməyə də bilər. Məsələn, dilimizdə dominantası “qaşqabaqlı, pərişan, əzazil, tutqun” sifətlərindən biri olan sinonim cərgə komponentləri ingilis dilində insanın zahiri əlamətini bildirməklə yanaşı onun daxili vəziyyətini, temperamentini, eyni zamanda hava durumunu da ifadə edirlər. İngilis dilində *cheerless, gloomy, glum, grim, morose, sulky, sullen* sifətlərinin ayrı-ayrılıqda formalaşdırdıqları sinonim cərgələr Azərbaycan dilində *qaraqabaq* sifətinə ekvivalent hesab edilə biləcəkdir semantik nüvə əsasında formalaşır. *Morose* sifətinin ingilis dilində birbaşa olaraq insanın qaraqabaq, zəhmli görkəmə malik olduğunu bildirməsə də (əslində bu sifət əhval-ruhiyyə ifadə edir) onunla eyni sinonim cərgədə sıralanan digər sifətlər insanın zahiri əlamətini ifadə edən baxışı, üz mimikasını ifadə edir: *saturnine faced — qəmgin sifət, sour faced — turşumuş üz* və s.

*Morose — bad-tempered — churlish — depressed — gloomy — glum — grim — humourless — ill-natured — melancholy — moody — mournful — pessimistic — saturnine — sour — sulky — sullen — surly — taciturn — unhappy — unsociable* sinonim cərgəsinin komponentlərinə ekvivalent olaraq Azərbaycan dilində müxtəlif sinonim cərgələr çıxış edir. Sifətin ciddi və hirsli görkəmini ifadə edən “*zalım*” sifətinə sinonim olaraq *grim*, *surly* sifətlərini qeyd etmək olar. Göy üzünün buludlu olduğunu bildirən “*tutqun*” sifətinə *sulky*, *gloomy* sinonim sifətlərini misal gətirmək olar. İnsanın danımaq istəmədiyini, “*narazı*” sifətinə ifadə edən *qaraqabaq* sifətinə *glum*, *taciturn*, *unsociable* sinonim cərgədi ekvivalentlik təşkil edir. “*Qəmgin*” sifətinə isə ekvivalent olaraq *humourless*, *mournful*, *unhappy* sözlərini qeyd etmək olar.

*Qamətli* semantik nüvəsinə malik olan *hündür — uzunboylu — şumal — hündürboylu — nəhəng — ucaboylu* və s. sinonim cərgəsi Azərbaycan dilində insanın boyunun biçimli, gözəl, qamətli olmasını ifadə edir. Lakin biz bu sıraya sadəcə insanın uzunboylu olmasını ifadə edən uzun, uzundraz və s. bu tipli sifətləri də aid etsək, o zaman sinonim cərgənin semantik özəyində haçalanma müşahidə edilə bilər.

İngilis dilində bu sinonim cərgəyə ekvivalent olaraq *tall*, *towering*, *soaring*, *colossal*, *lofty*, *gigantic*, *giant*, *high* sifətlərindən ibarət olan sinonim cərgə qeyd edilə bilər. Azərbaycan dili ilə müqayisədə bu sinonim cərgəyə daxil olan sözlər yalnız insanın uzunboylu olmasını deyil, eyni zamanda gerçək aləmin şaquli istiqamətdə dayanan predmet və əşyalarını, ağac və kolları da izah edir. Bu anlamda *tall* sifəti bir çox Azərbaycan dilindəki *yüksək* sifətinə uyğun gəlir ki, dilimizdə bu sifət qeyd edilən sinonim cərgəyə daxil edilə bilməz. *And the tall walls of the commercial heart of an American City of perhaps 400 000 inhabitants ...* (Th.Dreiser) — Ola bilsin ki, Amerika şəhərinin iqtisadi mərkəzinin yüksək divarlarının o tayında 400 000-ə yaxın insan yaşayırdı...

Əslində uzunboylu, qədd-qamətli mənasında bu sinonim cərgədə *tall*, *giant*, *gigantic*, *overmg* sifətləri çıxış edir. *Giant*, *gigantic*, *lofty* digərləri ilə müqayisədə nəhəng anlamında işlənir.

Hər iki dilin materiallarını müqayisə etdikdə bəlli olur ki, təqdim edilən hər bir sinonim cərgə semantik komponentlərinə görə bir-birindən fərqlənir. Məsələn, Azərbaycan dilində bu sinonim cərgəyə daxil olan semantik komponentlər aşağıdakılardır: *arıq* və *uzun* və ya yöndəmsiz *uzun* (*uzundraz*) və s. Bu semantik komponentlərə ingilis dilindəki sinonim cərgədə təsadüf edilmir.

Eyni zamanda geniş semantik aspektdən bu sinonim cərgəni zənginləşdirdikdə, buraya daxil olan uzun leksik komponenti bir qədər geniş mənada da çıxış edə bilər. Belə ki, müxtəlif əşyaların uzunluğunu, prosesin davam etmə müddətini (*uzun söhbət*), səsin tempini (*uzun a səsi*) və s. ifadə edir.

Lakin burada təqdim etdiyimiz sinonim cərgənin əsas semantik özəyi kimi məhz insan boyunu nəzərdə tutur və ingilis dilində bu mənada müşahidə edilən semantik komponentlər aşağıdakılardır: *yüksək* mənəvi dəyərlərə malik olan: *high*, *lofty* və digərlərindən daha yaxşı: *high*, *towering*.

Deməli, ingilis dilində bu sinonim cərgənin semantik komponentləri arasında insanın xarici görünüşündən əlavə onun daxili keyfiyyətlərini ifadə edən semantik komponentlər də çıxış edir. Bu semantik komponentlər insan prizmasından çıxış edir, belə ki, məhz insanın yüksək hiss və dəyərlərini, mənəviyyatını və yaşayış tərzini və s. ifadə edir.

İngilis dilində bu semantik-sinonim əlaqələrin əsas komponentləri fərqlidir: “*heyran edən*” — *famous*, *celebrated*, *distinguished*, *eminent*, *glorious*, *great*, *honoured*, *illustrious*, *legendary*.

Hər iki dilin sinonim cərgələrini müqayisə etdikdə, Azərbaycan dilininə aid olanların neytral, ingilis dilinə aid olan komponentlərin isə müsbət və mənfi çalarlı olduğu məlum olur. Məsələn, *məşhur sənətkar*, *məşhur oğru* və s. Yəni məşhur sözü müsbət mənada işləndiyi kimi mənfi mənada da işlənə bildiyi üçün onu neytral komponent kimi dəyərləndiririk.

İngilis dilində isə işlədilən *notorious* sözü pis əməllər nəticəsində qazanılan şöhrət ifadə edir: *a notorious criminal*, *gangster* — məşhur cinayətkar, quldur.

İngilis və Azərbaycan dillərindəki sinonim cərgələrdəki semantik növlərin fərqi ifadə edilən anlayışın xarakteri baxımından fərqlidir. Məsələn, Azərbaycan dilində haqqında söhbət açdığımız sinonim cərgəyə daxil edilən komponentlərin hər biri əsasən predmet və obyektin

qabiliyyət və istedadı, biliyi, yaradıcılığı sayəsində qazandığı şan-şöhrəti ifadə edir. İngilis dilindəki sinonimlər isə insanların obyektə olan münasibətini, heyranlığını, pərəstişini, bəzən də obyektin əməllərinə olan narazılığını, məzəmmətini ifadə edir.

Hər iki dildə insanın cəmiyyətdəki yüksək mövqeyini bildirən sinonim sifətlərə aşağıdakı sinonim cərgəni aid edə bilərik: *varlı* — *zəngin* — *dövlətli* (Azərbaycan dilində); *rich* — *wealthy* (İngilis dilində).

Bu sinonim cərgələri müqayisə etdikdə fərqli semantik komponentlərin mövcudluğu aydın olur. Məsələn, Azərbaycan dilindəki sinonim cərgəyə daxil edilən *zəngin* sifəti sadəcə maddi varlığın, pulun, sərvətin çoxluğuna deyil, eyni zamanda insanın daxili aləminin, mənəviyyatının da *zənginliyini* ifadə edir. İngilis dilindəki sinonim cərgəyə daxil edilən sifətlərin semantikasında bu komponent ifadə edilmir. Belə ki, ingilis dilində bu iki sifət bir-birindən məna tutumuna, üslubi çalarlarına görə fərqlənirlər.

*Rich* sifəti geniş anlamlıdır və aşağıdakı mənaları ifadə edir: 1) böyük sərvətə malik olan: *a rich man* — *zəngin adam*; 2) təbii resursları bol olan: *a rich country* — *zəngin ölkə*; 3) tərkibində hər hansı maddə və ya elementin çoxluğunu bildirir: *rich milk* — *yağlı süd*, *rich food* — *yağlı qida*; 4) bahalı, təmtəraqlı: *a rich room* — *təmtəraqlı otaq*.

*Wealthy* əsasən var-dövlətin çoxluğunu və cəmiyyətdəki yüksək mövqeyi ifadə edir: *wealthy man* — *varlı adam*.

Azərbaycan dilinin bu sinonim cərgəsinə daxil olan sözlər də məna etibarı ilə sərvətin, varın yalnız insana aid olmasını deyil, məqamına görə bu əlamətin hər hansı bir coğrafi əraziyə mənsubluğunu da ifadə edə bilər: *zəngin* // *varlı* // *dövlətli ölkə* və s.

Dilimizdəki “xoşbəxt” sifəti şanslı, bəxtigətirən, insanın xoş taleyə, bəxtə malik olduğunu bildirir. Onun bu sinonimləri qeyd edilir: *bəxtəvar*, *səadətli*, *ağbəxtli*, *ağgünlü*, *bəxtiyar*, *taleli*, *məsud* (5, 181). Biz bu cərgəyə *uğurlu*, *şanslı* sifətlərini də əlavə etməyi lazım bilirik. Dilimizdə bu sözləri birləşdirən əsas semantik komponent “insanın taleyinin uğurlu alınması” anlamını ifadə edir. Bunun özəyində isə əsasən ailə səadəti, ailə xoşbəxtliyi dayanır. Bu təbii ki, xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərindən, düşüncəsindən qaynaqlanır. Çünki, Azərbaycan xalqının milli-mənəviyyatının əsasını ailə dəyərləri, əxlaqi dəyərlər təşkil edir. Bu baxımdan dilimizdə *xoşbəxt*, *bəxtəvar* və s. bu anlamda işlənən digər sifətlər insanın uğurlu ailə qurmasına, nümunəvi ailəyə malik olmasına işarə edir. Yəni səadət və bəxtiyarlıq bu dəyərlərlə ölçülür.

Bu sinonim cərgəyə daxil etdiyimiz *uğurlu* və *şanslı* sifətləri isə bir qədər fərqli (*bəxtigətirən*) semantik komponentin daşıyıcıları olsalar da, məzmun etibarı ilə eyni anlayışı fərqli çalarda ifadə edirlər. Beləliklə, bu sinonim cərgənin sıralanmasını bu şəkildə təqdim edirik: *xoşbəxt* — *ağbəxtli* — *bəxtəvar* — *bəxtiyar* — *sadətli* — *ağgünlü* — *məsud* — *taleli* — *şanslı* — *uğurlu*.

İngilis dilində isə bunlara ekvivalent olaraq *happy* — *lucky* — *fourtunate* sinonim cərgəsini göstərə bilərik. Bu sifətlər bir-birindən fərqli məna çalarları ilə fərqləndikləri kimi, eyni zamanda üslubi xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən seçilir. Bu sifət cansız isimlərlə birgə işləndikdə isə *uğurlu*, *düşərli*, *bəxtigətirən* kimi məna çalarları ilə tamamlanmış olur: *a happy accident* — *xoşbəxt hadisə*.

*Lucky* sifəti isə canlı isimlərlə əlaqəli işləndikdə *uğurlu* mənasını ifadə edir: *a lucky player* — *şanslı oyunçu* (yəni daim bəxtigətirən oyunçu mənasında). *Lucky* sifəti cansız isimlərlə işləndikdə isə təsadüfi uğura, şansa işarə edir: *a lucky find* — *uğurlu tapıntı*.

*Fourtunate* sifəti isə məzmun baxımından *lucky* sifətinə yaxın olsa da, ondan üslubi səciyyəsi və məna çalarına görə əsaslı şəkildə fərqlənir. Bu sifətin ifadə etdiyi mənanın məzmununda təsadüfi şans anlamı yoxdur. *Fourtunate* sifəti daimi uğur, şanslı mənasını ifadə edir: *a fourtunate man* — *şanslı adam*.

Cansız isimlərin təyini olduqda da *fourtunate* sifəti eyni anlamını qoruyub saxlayır, lakin bir balaca məzmunca *happy* sifətinə yaxınlaşır: *a fourtunate voyage* — *uğurlu (xoşbəxt) səyahət* və s.

Hər iki dildə heyvanlara aid əlamətin varlığını ifadə edən iki sinonim cərgəyə təsadüf edilir: 1) *yunlu* — *xəzli* — *tükü* — *qıllı*. İngilis dilində bu sinonim cərgənin ekvivalenti kimi çıxış edən sinonim cərgə bu şəkildədir: *shaggy* — *bushy* — *hairy* — *matted* — *unkempt* — *unshorn*.

Bu sinonim cərgələrin komponentlərini təhlil etdikdə bunlar arasında ciddi semantik fərqlərin olduğu aşkarlanlır. Bir məqama da toxunmaq ki, bu sinonim cərgəyə Azərbaycan dilində

daxil etdiyimiz *qıllı* və *tüklü* sifətləri heyvanlarla bərabər insanlara da aid edilə bilər. Məsələn, Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində bu söz bədəninin çox tük basmış anlamında da izah edilir (3, 135). *Tüklü* sifəti də eyni anlamda insanın zahiri əlamətini bildirir. Azərbaycan dilindəki bu sifətlərlə müqayisədə ingilis dilinə *shaggy* — *bushy* — *hairy* — *matted* — *unkempt* — *unshorn* sifətləri insan və heyvan bədəninin cod, sərt tüklərlə örtülməsini ifadə etməklə yanaşı eyni zamanda bitki və otlarla örtülmüş səthi də xarakterizə edirlər (adətən, səliqəsiz görkəmə malik olan ot və bitki örtüyünü təsvir etmək məqsədilə işlədirlər). Bu sözlərin formalaşdırdığı sinonim cərgənin semantik özəyi “sıx bitən” və “qırılmamış” semantik komponentinə əsaslanır. Azərbaycan dilindən fərqli olaraq ingilis dilində bu sifətlər əsasən ev heyvanlarının xarici görkəmini xarakterizə edir: *a dog with a bushy tail* — gur quyruğu olan it, *a cat with a dirty matted coat* — çirkli uzun qıllı xəzi olan pişik, *unshorn sheep* — qırılmamış qoyun.

Nəticədə Azərbaycan dilinə aid olan sinonim cərgənin *tüklü* və *qıllı* komponentlərinin ingilis dilindəki *hairy* sözünə (*with hairy legs* — *tüklü*, *qıllı ayaqlı*) uyğun gəldiyi, ingilis dilinə aid sinonim cərgənin digər komponentlərinin isə Azərbaycan dilində fərqli nitq hissələri və söz birləşmələri ilə ifadə olunduğunu görürük.

### Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. III c., Bakı, Şərq-Qərb, 2006, 672 s.
2. Azərbaycan dilinin sinonimlər lüğəti. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, 424 s.
3. Вилюман В. Г. Английская синонимика : учеб. пособие для вузов. Москва, «Высшая школа», 1980, с. 62-65.
4. Евгеньева А.П. Основные вопросы лексической синонимии // Очерки по синонимике современного русского литературного языка. Москва, 1966, с. 4-17.
5. Палевская М.Ф. Проблема синонимического ряда, его границ и возможности выделения доминанты // Лексическая синонимия. Сборник статей. Москва, Наука, 1967, с. 94 – 104.
6. Свенцицкая Л.П. Принципы и приемы сопоставительного изучения синонимии в английском и русском языках: опыт парадигматического и синтагматического описания: дис. ... канд.филол.наук . Москва, РУДН, 2000, 207 с.
7. Уфимцева А.А. Некоторые вопросы синонимии // Лексическая синонимия. Сборник статей. Москва, Наука, 1967, с. 26 – 38.

Сабина Зейналова

### Синонимические прилагательные показывающие существование признака в живых существах а азербайджанском и английском языках

#### Резюме

Мы можем увидеть исследования по вопросам синонимии, хотя до сих пор оно является источником разногласий исследователей. Так как синонимы это слова близкие по смыслу и поэтому они воспринимаются разными исследователями по разному принимаются. Со связи с этим, статья автора очень актуально. На материале двух языков автор пытается пролить свет на эту проблему.

Zeynalova Sabina

### Synonymous adjectives showing the features in living beings in Azerbaijani and English languages

#### Summary

We can see the researches about the problems on synonymy, but there is a controversy of researchers about this problem. Since synonyms are considered as the words of similar meaning and therefore different researchers perceive this in different ways. With this connection, the article has an importance. On the material of the two languages the author tries to shed the light to this problem.

## HALT MODAL ƏDATI

**Açar sözlər:** *Modal hissəcik, nəqli cümlə, mürəkkəb cümlə*

**Ключевые слова:** *Модальная частица, повествовательное предложение, сложноподчинённое предложение*

**Key words:** *Modal particle, declarative sentence, complex sentences*

Məqalələrimizin birində **eben** sözünün modal ədat funksiyasına dair geniş məlumat verilmişdik. Bu məqaləmizdə isə **halt** modal ədatına dair geniş araşdırma aparmaq və onun cümlədəki funksiyalarına dair məlumat verməyə çalışacağıq. Bu məqaləmizi **eben** modal ədatına dair məqaləmizin ikinci hissəsi kimi də qəbul etmək olar. Bu hər iki modal ədatın bir-biri ilə mənə və funksiya baxımından yaxınlığından irəli gəlir.

Bəzi dilçilər **eben/halt** modal ədatları haqqında danışan zaman söhbətin regional variantlardan getdiyini deyir. **Eben** modal ədatının istifadəsi Almaniyanın şimal torpaqları, **halt** modal ədatı isə cənub torpaqları üçün xarakterikdir. Yaxın keçmişdəki elmi ədəbiyyatlar **halt** modal ədatının istifadəsinin Şimali Almaniya regionunda da geniş yayıldığını vurğulayır [2, 13]. Lakin bəzi germanistlər bu əlaməti regional variant kimi deyil, sinonimlik kimi qəbul edirlər [5,12]. Hətta belə bir fikir də var ki, **eben** modal ədatı yazılı nitq üçün xarakterik olduğu halda, **halt** modal ədatı şifahi kommunikasiyada daha tez-tez rast gəlinir [7].

Herald Veydt **halt** və **eben** ədatlarının mənalarının bib-birindən qətiyyənlə ayrılması fikrindən çıxış edir. Bu iki ədat bir-birinə elə oxşardı ki, mənə fərqi müəyyən etmək olmur [4, 32].

**Halt** çox zaman **eben** ədatı ilə əvəz edilə bilər. Hər iki ədatın bir yerdə işlənməsi ilə **halt** ədatı cümləyə daha emosional, daha yumşaq və daha səmimi nüans qatır, **eben** isə əksinə daha konkret, daha sərt və daha soyuq bir çalarlıq qatır. Burdan da belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, bu iki ədat şivə fərqi ilə çox üslubi-konnotativ fərqə malikdir [1, 158].

**Halt** modal ədatı da **eben** kimi cümlənin məzmununun qəti olduğunu və danışanın ona müdaxilə etməkdən məhrum olduğunu ifadə edir. Yəni danışan işin icrasına dair ifadə olunan fikirlə “barışır” [resignierend].

*Der Unternehmer arbeitet halt zu langsam.*

**Halt** modal ədatı ilə danışan cümlədə ifadə olunan fikiri dəyişə bilmədiyini, ifadə olunan işin „**elə belə**“ olması çalarını verir.

Bu modal ədatın istifadəsindən sonra qarşı tərəf irəli sürülən iddianı şübhə altına ala bilmir. Danışan **halt** ədatının köməkliyi ilə bu barədə müzakirə etmək istəmir və mövzu bitmiş hesab edilir. Bununla da **halt** modal ədatının istifadəsi ilə mövzunun bitməsinə təsir edir. **Halt** modal ədatı təsvir olunan işin icrasının sübuta ehtiyacı olmayan, aksioma olduğunu və qarşı tərəfin də onu belə qəbul etməli olduğunu ifadə edir.

Rainer: *Das ist doch ein herrlicher Platz hier! Diese uralten Stämme und die ozonreiche Luft - er atmet tief.*

Betz: *Das sind halt die Wunder der Natur.*

Bu dialoqdan da görüldüyü kimi, Rainer olduğu yerin gözəlliyinə valeh olaraq onu xüsusi bir formada ifadə edir, lakin qarşı tərəf gözlənilən əksinə təvazökar bir şəkildə razılığını ifadə edir. Bununla da hamıya məlum bu faktı müzakirə etmək istəmir və mövzunu bitirir.

G. Helbiq bu modal ədatın ifadə olunan fikrə qətilik, onun aydın və hamı tərəfindən qəbul edilən bir fikir olması ifadəsini verdiyini, fikrin digər əsaslandırılmalara qarşı “imunitetlə” təmin etdiyini və icra olunacaq hərəkətin daxili məcburiyyət olmasını və hər şeydən öncə onun dəyişilməzliyini təkid etdiyini söyləyir. Bu zaman baş vermiş hadisənin dəyişə bilinməyəcəyi çaları yaranır. İfadə olunan fikrin fakt olmasını və müzakirə edilməsinin mümkün olmamasını bildirir və əlavə aydınlaşdırmalar üçün sual verilməsinin qarşısını alır.

*Das Spiel ist halt verloren.*

Cümlədə oyunun uduzulduğu və **halt** modal ədatı bizim ona hər hansı bir müdaxilə edib dəyişə bilməyəcəyimiz çalarını verir [1,120].

E. Hençel də **halt** modal ədatının cümlədə fikrin “unabänderlich”, yəni dəyişilməz olduğunu ifadə etdiyi qənaətindən çıxış edir və bu sözün bütün misalların izahı üçün keçərli hesab edir. Misal üçün:

*Da kann man halt nichts machen.*

Bu cümlədəki **halt** modal ədatın cümləyə verildiyi çalarlığı izah etmək üçün belə bir parafrəz açır: “**und das ist unabänderlich**” [2,167].

Maria Thurmaira görə **halt** modal ədatı da **eben** modal ədatı kimi danışan təsvir olunan işin icrasının “evident” [sübuta ehtiyacı olmayan, aksioma] olduğunu və qarşı tərəfin də onu belə qəbul etməli olduğunu ifadə edir. Buna görə də bu modal ədatların əsas mənaları kimi “evident”-in götürülməsini irəli sürür [4, 120].

Felsiz cümlələrdə **halt** modal ədatı vasitəsi ilə danışan öz hərəkətini əsaslandırmaq istəmir və ya buna ehtiyac olmadığını düşünür və bu barədə hər hansı bir müzakirə aparmaq istəmədiyi ifadə edir.

*Ata: Warum hast du dich denn nicht beschwert?*

*Oğul: Halt so./So halt* [3, 36].

Cümlə növlərinə görə **halt** modal ədatı əsasən nəqli və əmr cümlələrində daha çox istifadə edilir. Elke Hençel **halt** ədatının cümlədə ifadə etdiyi mənanın izahını verərkən onun nəqli və əmr cümlələri ilə yanaşı onların parafrəzlarında və G. Helbiq, H. Veyddən və Maria Thurmairdən fərqli olaraq həmçinin intonasiya ilə qurulan sual cümlələrində də rast gəldiyini deyir.

*Dann hast du es halt aufgegeben?*

Lakin nida, sual və müstəqil şərt budaq cümləsində **halt** ədatının istifadəsinin mümkün olmadığını bildirir [2, 164]. Sual cümlələrində ona görə işlənmir ki, o, məntiqi hökmün əsas ifadə vasitəsi olan nəqli cümlə ilə əlaqəlidir [1, 122].

Onu da qeyd edək ki, nəqli cümlələrdə **halt** vurğu qəbul etmir və ya onun vurğulu yada vurğu qəbul etməyən formalarını fərqləndirmək olmur [2, 165].

Nəqli cümlələrdə **halt** ədatı **eben** ədatı ilə kombinasiyası istifadə edilə bilər.

**Eben** modal ədatı kimi **halt** modal ədatı da müəyyən məhdudiyətlərlə də olsa, bir çox hallarda **nun mal** vasitəsi ilə əvəzlənə bilər [3, 172]. **Nun mal** bitmiş hərəkət əlaməti ifadə edir. „Bitmişlik,“ və „eyni zaman“ əlamətləri **nun mal**-in ifadə olunan fikiri **halt** və **eben**-dən daha güclü şəkildə dəyişməz və hamı tərəfindən qəbul edilən kimi xarakterizə etdiyini göstərir. Prinsip etibarlı ilə **nun mal**-in mənası **eben** və **halt**-in mənası ilə eynilik təşkil edir [3, 173].

Bundan başqa **halt** iki cümlə arasında səbəb əlaqəsi yaradır. Modal ədat olan cümlə sonuncu, kifayətəcil və dəyişməz əsaslandırma kimi qəbul olunur.

*„Er hat wieder im Spiel verloren“; Begründung: „Er hat halt kein Glück“* [1, 40].

Yəni **halt** cümlədə öncəki cümlədə ifadə olunan fikir üçün sübuta ehtiyacı olmayan əsaslandırma və ya izah anlamı verir. Bu əsaslandırma və ya izahın danışan tərəfindən ümumi aksioma kimi qeyd edildiyi üçün, o yeganə mümkün əsaslandırma və ya izah hesab edilir. Belə hallarda öncəki cümlədə ifadə olunan fikir müəyyən problemi müzakirə obyektinə kimi irəli sürür.

*A: Oh Gott, jetzt ist das T-Shirt völlig eingelaufen!*

*B: Tja, du hast es halt zu heiß gewaschen.*

Səbəb əlaqəsi olan cümlələrin ikinci cümlə, yəni cavab cümləsi bu modal ədat olmadan mümkün deyil ya da ənənəvi weil bağlayıcısı istifadə olunur.

*A: Warum sind nur die Frauen so hinter dir her?*

*B: Ich bin halt unwiderstehlich oder weil ich unwiderstehlich bin.*

**Halt** da **eben** kimi *ja* və *doch* ədatlarından fərqli olaraq nitqdə müəyyən ardıcılıq əlaqəsi yaradır. Bu ədatlar ilə cümlədəki xəbərin öncə gələn cümlənin xəbəri ilə müəyyən əlaqədə olması ifadə olunur. Ümumi olaraq bunu şərt-nəticə əlaqəsi adlandırmaq da olar ki, burada da **halt/eben** vasitəsi ilə nəticə göstərilir və elə məhz buna görə də **halt/eben**-in olduğu cümlədəki icra olunacaq iş aksioma kimi xarakterizə edilir [4, 120].

Nəqli cümlə ilə yanaşı **halt** modal ədatı ikinci ən çox işləndiyi cümlə növü əmr cümləsidir. O, əmr cümlələrində özünü öncəki hadisənin kontekstindən əldə edilən yeganə mümkün nəticə kimi göstərir. O, əmr cümlələrində məntiqi nəticənin dəyişilməz və qəti olmasını ifadə edir



[5,40]. Əmr cümlələrində əmr, xahiş, təkid, tələb, məsləhət və s. çalarda ifadə olunan iş və ya hərəkətə münasibət özünü öncəki hadisənin [yeganə mümkün] məntiqi nəticəsi kimi, çox zaman başqa seçim olmadığı üçün nəticə ilə barışmış və hadisənin dəyişməz və qəti olması kimi göstərir.

Bu zaman qəti təkid deyil, lakin əmr cümləsindəki illokusiya elə modifikasiya edilir ki, tövsiyə olunan iş və ya hərəkət danışanın güzəşti kimi dəyərləndirilir.

*Arbeite **halt** schneller! (wenn es nicht anders geht)*

İntonasiya ilə deyilən sual cümlələrində də danışan belə bir nəticəni sual verərək önə çəkir [2, 170]

*Und dann hast du's ihr **halt** gesagt*

İfadə olunun iş və ya hərəkətin icrası öncəki hadisənin nəticəsi kimi çıxış etdiyi üçün burada cümlənin əvvəlində duran **dann** zaman zərfindən istifadə edilir ki, burada da daim şərtlilik hiss edilir. [1, 121; 2, 170].

*[Wenn dein Auto kaputt ist,] dan nimm **halt** die U-Bahn [2, 170].*

*Macht nichts, [wenn die letzte U-Bahn schon weg ist,] dann nehmen wir **halt** ein Taxi.*

Maria Thurmairə görə bu modal ədat əmr cümlələrində də aksioma və məntiqi əlaqə ifadə etmə əlamətinə malikdir. **Halt/eben** modal ədatlarının əmr cümlələrindəki istifadəsi yalnız o zaman mümkün olur ki, o bir başa öncəki hadisəyə, bir qayda olaraq müəyyən problemin təsvir edən xəbərə əsaslansın [4, 122]. Yəni modal ədat o halda istifadə edilir ki, qarşı tərəfin söhbət anında müəyyən problemi olur və o bu problem üçün mümkün həll yolunu axtarır [3, 62].

Danışan isə **halt/eben** vasitəsi ilə qarşı tərəfin ifadə etdiyi problemin konkret və yeganə mümkün həllini ifadə edir [4, 123]. Lakin qarşı tərəfin bu problemi özü həll etmək iqtidarında olub-olmaması, **halt/eben** modal ədatlı əmr cümlələrində irəli sürülən təklif üçün zəruri şərt təşkil etmir. Danışan problemin yeganə mümkün həllini belə gördüyünü, eyni vəziyyətdə özü də bu cür davranacağını və ya söhbət anında başqa daha yaxşı həll yolunu tapa bilmədiyini ifadə edir [3,62].

Thurmair də **halt/eben** vasitəsi ilə ifadə olunan əmr təkid kimi deyil, məsləhət kimi şərh edilməli olduğunu vurğulayır. Danışan iş və ya hərəkətin icra olunmasında şəxsi marağını nümayiş etdirmir [4, 123].

**Halt/eben** modal ədatlarının olduğu əmr cümlələri məsləhət, nəsihət bildirdiyi üçün *dass* bağlayıcı əmr cümlələrində istifadəsi qəbul olunmazdı, çünki burada bir qayda olaraq qəti təkid, tələb ifadə olunur.

*"Daß ihr ja/\*eben/\*halt alles stehen lässt, das machen wir später!" [3, 63].*

Budaq cümlələrdə istifadəsinə gəldikdə isə, onun köməkliyi ilə danışan nəqli cümlədə olduğu kimi, işin icrasının qəti və dəyişməz olduğunu ifadə edir. Nəqli cümlələr üçün xarakterik olan modal ədat **halt** bir çox digər ədatlarından (ja, doch və s.) fərqli olaraq kifayət qədər daha çox budaq cümlələrdə istifadə olunur [3, 80]. **Halt** modal ədatı mübtədə, tamamlıq, təyin, səbəb, məqsəd, şərt, qarşılaşdırma, zaman, yer, tərz, nəticə, budaq cümlələrində rast gəlinir [2, 68; 3, 65].

**Halt** modal ədatının işləndiyi cümlə imunitetə malik olmasına görə qarşılaşdırma əlaqəli cümlələrin tərkib hissələrində ifadə olunan iş və hadisələr bir-biri ilə ziddiyyət təşkil etdiyi üçün, bu növ cümlələrdə istifadə edilə bilməz [1, 121].

*\*Der Mensch ist **halt** schlecht, aber manchmal ist er auch gut.*

Lakin E. Hençel ziddiyyət əlaqəsini olmasa da, çox zaman etiraz əlaməti ifadə olunmasının mümkün olduğunu deyir [2, 167].

M. Thurmair isə ziddiyyət əlaqəsinin olmasını istisna etmir və nadir hallarda olsa da, mümkün olmasını söyləyir [4, 122].

*Die Männer sind **halt** stark verunsichert, aber die werden es schon noch lernen.*

**Halt** modal ədatının cümlədə mövqeyinə nəzər salsaq, görürük ki, onun yeri sərbəstdir. Bundan başqa onun cümlədə istifadəsi digər cümlə üzvlərinin cümlədəki mövqələrinə qətiyyət təsir etmir [2,208].

Bütün modal ədatlar kimi o da cümlənin remasını təşkil edən cümlə üzvünün qarşısında durur [2, 212]. Təsrif olunmuş fel cümlənin reması olarsa, onda **halt** modal ədatı cümlənin sonunda durur [2, 213].

**Halt** modal ədatının budaq cümlədəki yerinə gəldikdə isə, ümumiyyətlə modal ədatların, o cümlədən **halt** modal ədatının baş cümlədə istifadəsi qaydaları budaq cümlə üçün də keçərlidir [2,227]. Həmçinin **halt** modal ədatın cümlədə remadan öncə işlənməsi qaydası bütün növ cümlələr üçün keçərlidir [2, 231].

**Halt** modal ədatının digər modal ədatlarla birgə işlənməsi də mümkündür. Ən çox rast gəlinən birgə işlənmə **nicht** inkar ədatının payına düşür. Bu modal ədat inkar ədatı **nicht** ilə birgə işlənməsində heç bir məhdudiyyət yoxdur [3, 91].

*Das war nicht halt freundlich von dir, wie du geantwortet hast.*

**Halt** modal ədatı asanlıqla **einfach** modal ədatı ilə kombinasiya təşkil edir. Bu kombinasiya əsasən nəqli və əmr cümlələrində rast gəlinir.

*Ich bin halteinfach zu dick. Das ist die Schwierigkeit.*

Hər iki modal ədat da aksioma olma əlaməti daşıyır. Lakin onların aksioma ifadə etmələrində fərq yalnız danışanın mövqeyindən aslıdır [4, 255].

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, **halt** modal ədatı **eben** modal ədatı ilə də kombinasiya təşkil edir. Bu zaman da **halt** modal ədatının köməkliyi ilə **eben** ilə ifadə olunan xəbərin qətilik əlaməti yumşalıdır [4,257].

*Ja, ja, da haben Sie schon recht. Aber das war halt eben genau die Schwierigkeit, denen klarzumachen, dass wir das Projekt nicht unter allen Umständen wollen.*

**Halt** modal ədatı cümlədə **wohl** modal ədatı ilə də birlikdə işləyə bilər. Bu bərabərlik yalnız nəqli cümlələrdə mümkündür. Bu kombinasiya vasitəsi ilə danışan söhbət əsnasında öz dediyinə düzəliş edir [4, 258].

*Die Männer sind halt wohl so.*

**Halt** modal ədatının etimologiyası haqqında elmi ədəbiyyatda mübahisəli yanaşmalar var. Bəzi germanistlər bu sözün kökünü haldis „mehr“ [daha çox] sözünə gedib çıxdığını, digər bir qism germanistlər isə onu **halten** feli ilə əlaqələndirir və onun birinci şəxsin tək indiki zaman əmr formasından götürüldüyünü hesab edirlər. Bəzi alimlər isə bu iki baxışın **halt** modal ədatının kökü kimi qəbul edir. Elka Hentçel özünün „Alman dilindəki modal ədatların funksiyası və tarixi“ adlı kitabında **halt** modal ədatının **halten** felindən, daha dəqiq desək, „ich halte dafür“ parantezinin qısaldılmış forması kimi olmasına şübhə ilə yanaşır, çünki bunun üçün tarixən hər hansı bir yazılı mənbədə sübut yoxdur.

Semantik paralellər ağıla batandı və hər iki formanın səs assosiasiyası (ich) halte və halt təbiətən bir-birinə yaxındır. Yaxından baxdıqda isə ədatın mənşəyini səthi şərhini şübhə altına alan bir sıra problemlər üzə çıxır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, bunun üçün tarixən hər hansı bir sübut yoxdur [2, 50].

**Halt** sözünü ədat funksiyasına görə əslində yeni hesab etmək olmaz, o, şifahi dildən yazılı dilə keçib və onun istifadəsi bütün cənubi və cənubi-qərbi alman dili məkanının üçün xarakterikdir [2, 55].

### Ədəbiyyat:

1. HELBIG, Gerhard: Lexikon deutscher Partikeln. 2., unveränd. Leipzig: Enzyklopädie, 1990
2. HENTSCHEL, Elke: Funktion und Geschichte deutscher Partikeln. Ja, doch, halt und eben. Tübingen: Niemeyer, 1986.
3. THURMAIR, Maria: Modalpartikeln und ihre Kombinationen. Tübingen: Niemeyer, 1989
4. WEYDT, Harald: Abtönungspartikel. Die deutschen Modalwörter und ihre französischen Entsprechungen. Bad Homburg; Berlin; Zürich: Gehlen, 1969.
5. WEYDT, Harald: Methoden und Fragestellungen der Partikelforschung. In: Weydt, Harald [Hrsg.]: Partikeln und Deutschunterricht. Abtönungspartikel für Lerner des Deutschen. Heidelberg, 1981.
6. KWON, Min-Jae: Modalpartikeln und Satzmodus Untersuchungen zur Syntax, Semantik und Pragmatik der deutschen Modalpartikeln. München, 2005.
7. СОКОЛОВА, Марина Евгеньевна: Диссертация. Функционально-семантическая специфика немецких модальных частиц как маркеров пресуппозиционального дейк-сиса. Волгоград, [2006].
8. САББАРОВ, Namiq Abbas: **Eben** sözü modal ədat funksiyasında [I hissə], Dil və ədəbiyyat beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal, 2013, № 3 [87], Səh. 37-41.

**Модальная частица *halt***

**Резюме**

В статье просматривали семантику и коммуникативную функцию модальной частицы *eben*, и в том числе возможности ее использования в простых и сложных предложениях.

**Namig Abbas oghlu Jabbarov**

**The modal particle *halt***

**Summary**

The article describes semantics and communicative function of the modal particle *eben*, including the possibility of its use in simple and complex sentences.

**MƏTANƏT ƏLİYEVƏ**  
**BDU, dissertant**  
**Azərbaycan**

**ALMAN DİLİNDƏ VƏZİYYƏT PASSİVİ VƏ ONUN NƏTİCƏ KONSTRUKSİYASI  
DAXİLİNDƏ ARAŞDIRILMASI**

**Açar sözlər:** *vəziyyət passivi, nəticə konstruksiyasi, patient, kateqoriya*

**Ключевые слова:** *пассив состояния, итоговая конструкция, patient, категория*

**Key words:** *a condition passive, a total construction, patient, a category*

Məchul və məlum növ fel formalarının ən mürəkkəb, maraqlı, qrammatik imkanlarının rəngarəngliyi baxımından ən zəngin və tutumlu elementidir. Araşdırma apardığımız məchul növ isə fel bəhsinin ən çox tədqiqatə cəlb oluna bilən struktur vahididir. Bu növ germanistikada *passiv*, türkologiyada *məchul*, rus dilində isə *страдательный* adlanır. Passiv konstruksiyalarına alman dilçiliyində 20-ci əsrin əllinci illərindən başlayaraq daha çox fikir verilib. Passiv haqqında ilkin qeydlərə bu dilə aid qrammatika kitablarında rast gəlinir.

Alman dilçiləri passivin iki növü-proses - və vəziyyət passivi haqqında mülahizələr yürütmüş, onların işlənmə məqamlarına toxunmuş və bəzi üslubi xüsusiyyətlərini göstərməyə çalışmışdılar. İlk növbədə *sein-Perfekt* və *sein –Passiv* formalarına fikir verilsə, onların qrammatik mənalarında fərqliliyi araşdırmaq olar:

1) *Das Schwert Irans war lange verrostet.* (Kurban Said\ Ali und Nino; səh 67)

*İrənin qılıncı çoxdandır pas atıb.*

2) *In der Stadt ist ein berühmter Arzt aus Russland angekommen.* (Kurban Said\ Ali und Nino; səh. 13)

*Şəhərə Rusiyadan məşhur bir həkim gəlib.*

3) *Die Blume ist verblüht.*

*Gül solub.*

4) *Das Nachbarhaus ist jetzt wieder bewohnt.*

*Qonşu evdə yenidən yaşayırlar.*

Yuxarıdakı misallarda 1, 2,3\_cü cümlələr felin perfekt (keçmiş)zaman formasında göstərilmişdisə, 4- cü cümlədə vəziyyət passivi qeyd olunub.

Bu kimi cümlələrdə fel formalarını necə fərqləndirilir? Belə suallara müxtəlif aspektlərdə ətraflı cavablandırmaq olar. İlkin olaraq nəzərə çatırıq ki, alman dilində felin perfekt zaman forması (aktivdə) “haben” və “sein” köməkçi fellərindən düzəlir. Başqa dillərdə necə, belədirmi? Azərbaycan dilində felin məchul növü şəkilçilər vasitəsilə seçilir. Nəticə passivi konstruksiyası dildə öz əksini tapmamışdı. İngilis dilində isə, yalnız bircə passiv forması (be+Partizip2) və felin keçmiş zaman (have+ Partizip2) formalarından istifadə olunur. Fransız dilində bir passiv forma (etre+ Partizip2), ancaq felin iki keçmiş zaman forması müəyyənləşdirilib. Fransız dilində olduğu kimi roman dillər qrupuna da (italyan) bunları daxil etmək olar. Slavyan dillər qrupunda, məsələn, rus və çex dillərində felin iki passiv forması olsa da, keçmiş zaman(perfekt) forması yoxdur.

Sein +Partizip 2 qədim Qot dilində (qədim alman yazılı dili, şərqi Almaniya ərazisində)birmənalı olaraq felin perfekt zaman forması kimi qəbul olunub. Təsirli fellərin Partizip 2 və “sein” felinin präteritum formasından düzəlir. Alman dilindən fərqli olaraq qeyd etmək lazımdır ki, burada “sein”köməkçi felinin Präteritumda olmasıdır. Konstruksiya \_\_\_ war+ Partizip2 . Oubouzardan sonra (1974) Notker sein+Partizip2 formasını nəticəsi məlum olan fellərlə işləndiyini bildirir. 1907 –ci ildə Oberg yaradıcılığında Passivin Perfekt zaman forması haqqındakı araşdırmaları öz əksini tapmışdı. Ondan qabaq yəni 1902 –ci ildə isə Paul bu barədə öz fikirlərini irəli sürmüşdü (4; 5-96 ).

Hind-Avropa dillərində sein+Partizip 2 qrammatik qayda kimi izah olunursa, haben +Partizip 2 forması haqqında məlumat verilmir. Bu qaydalara riayət edən dil kimi rus dilini də misal gətirmək olar.

Müasir alman dilçilərinin araşdırmaları nəzərə alınsa, belə qərara gəlmək olar ki, sein +Partizip 2 alman ədəbi dilində nə perfekt nə də vəziyyət Passivi kimi qeyd olunur. Ancaq vurğulamaq lazımdır ki, sein +partizip 2 alman dili daşıyıcılarının işlətdikləri real qrammatik formadır.

Müasir alman dilində:

**Nəticə konstruksiyası Präsens : ist+ Partizip2; Präteritum war + Partizip2**

1 (a) *Das Geschaefit ist jetzt geöffinet.*

*Dükən indi açılır.*

*Das Geschaefit war gestern geöffinet.*

*Dükən dünən açıldı.*

1 (b) *Jeden Abend sind die Maedchen zum Brunnen gegangen.*

*Hər axşam qızlar quyuya gedirdilər.*

**Passiv konstruksiyası Präsens: wird +Partizip2; Präteritum: wurde+ Partizip2**

2(a) *Die Bank wird Tag und Nacht beobachtet.*

*Bank gecə-gündüz müşahidə olunur.*

2(b) *Alle Altbauwohnungen wurden renoviert.*

*Bütün köhnə tikilmiş mənzillər təmir olunub.*

Birinci qrafikada yazılmış olanlar həm təsirli 1(a), həm də təsirsiz 1(b)fellərlə mümkündür.

Təsirliyərlə işləndikdə vəziyyət passivi 1(a), təsirsizlərlə işləndikdə isə perfekt zaman forması 1(b) adlandırılır. Köhnəlmiş alman dilində də perfekt zaman forması dominantlığını saxlayır. Burada nəticə konstruksiyasından bəhs edilir.

İkinci qrafikada isə 2 (a;b) struktur yalnız təsirli fellərdən düzəlir. Bu isə əlbəttəki Passiv konstruksiyadır. Müasir alman dilində sein +Partizip2 forması fel forması kimi izah olunur və nəticə passivi kimi qəbul olunur. Bir qayda olaraq, hal-vəziyyət felləri təsirsiz, hərəkət felləri isə təsirli olur.

Hacıbəyli Gültəkinin araşdırdığı dissertasiya işində dünya dilçilərinin mənbələrinə əsaslanaraq fellərin on qrupunu qeyd edib: 1) hal- vəziyyət və ya orta növ felləri ;2)hərəkət felləri və ya aktiv fellər; 3)icbar felləri(kausativ); 4)istiqlal felləri(appligativlər); 5)tədrislik bildiren fellər; 6)daimi hərəkət və ya hal-vəziyyət felləri ;7) ikiqat və ya təkrar hərəkət felləri ; 8)qarıxiq fellər; 9) passiv fellər; 10) köməkçi fellər (3; 76\_78 ). Göründüyü kimi bu təsnifat öz sistemliliyi ilə seçilir. Müəllif felləri leksik məna qruplarına, növ və hal kateqoriyalarına bu şəkildə bölməsi dilçilər tərəfindən bir mənalı olaraq qarşılanmır. İngilis dilində, əsasən, iki qrup fellər fərqləndirilir: hərəkət(aktional) və vəziyyət felləri(statal verbs)(3;80 94).

Alman dilində fellər hərəkət (Vorgangsverben), fəaliyyət(Handlungsverben) və vəziyyə (Zustandsverben) kimi leksik qrupları əhatə edirlər. Bir qrup fellər isə hiss və duyğuları ifadə edir. Məsələn: traemen, hoffen fühlen, glauben, və s.

Məqalənin əsas mövzusu fellər qrupunu araşdırmaq olmadığından biz bu mövzuya ötəri toxunuruq.

sein +Partizip 2 forması müasir alman dilində “Zustandsverben” kimi qəbul olunur. Sein +Partizip 2 konstruksiyasının həm aktiv həm də passiv formaları vardır. Nəticə aktivi təsirsiz fellərin partizip 2 formasından düzəlr. Felin Partizip 2 forması təsirli fellərdən düzəlsə bu nəticə Passivi kimi qəbul olunur.

Təsirsiz fellərlə işlənmiş “sein” konstruksiyasında isə olub bitmiş nəticə xarakterik sayılır. Buna aşağıdakı misalları nümunə gətirmək olar:

*In diesen fünf Jahren war allerlei geschehen.*

*Bütün bunların hamısı beş il bundan qabaq olmuşdur.*

*Es war bereits dunkel geworden.*

*Hava artıq qaralmışdı.*

*Sie ist abgereist.*

*O, səfərə çıxıb.*

*Viele sind an dieser Krankheit gestorben.*

*Bir çoxları bu xəstəlikdən ölüblər.*

Fel təsirsizləşirsə qayda olaraq Passiv konstruksiyası formalaşır.

*Die silberne Schnalle des Gurtes und die silbernen Knöpfe waren blankgeputzt.*

*Kəmərin gümüş toqqası, gümüş düymələri tər-təmiz silinmişdir.*

*Einmal war seine Majestät beim Zaren zum Essen geladen.*

*Bir dəfə Əlahəzrətlərimiz rus çarının süfrəsinə yeməyə dəvət olunmuşdu.*

*Das Haus ist vermietet.*

*Ev kirayə verilib.*

Mübtədə sein+ P.P.A. iş görənin müyyənləşdirilmiş semantik aspektidir.

Mübtədə sein+P.P.P. isə əksinə görülməyə işdir, yəni obyekt.

Fel forması dəyişilməzdir. Bu həm iş görən(Agenssubyekt), həm də görülməyə iş (Patientssubyekt) üçün əhəmiyyətlidir. Hər iki variantdan heç də həmişə yəni, sein +P.P.P və sein +P.P.A. Perfekt və Passiv konstruksiyaları düzəltmək mümkün deyildir.

Paul(2: 159-210) isə hər iki konstruksiyaya münasibət bildirmişdir:” Haben +P.P.P. war aktivisch, sein +P.P.P war passivisch”.Paulun terminalogiyasına əsasən təsirli fellər əvvəlcə Perfekt Passiv,daha sonra isə Perfekt aktiv kimi inkişaf edib. Əlbəttə ki, bu qaydanı birmənalı olaraq qəbul etmək çətindir, lakin alman dilçiliyində bu araşdırılsa da hələ də aydınlıq gətirilməmişdir.

Elizabet Leisin fikirlərinə əsaslanaraq belə qənaətə gəlmək olar ki, sein +Partizip 2 mübtədası həmişə (görülən iş )**patient** mübtədə olan, Partizip 2 \_ təsirsiz fellərdən düzəlib, daha sonra struktura əsasən təsirsizləşən nəticə formalı konstruksiyadır . Belə olduqda isə **Patientsubjekt** haqqında aydınlıq gətirmək yerinə düşərdi.(1; 73-120)

*Der Saal ist sprächlich beleuchtet.* Bu cümləni təhlil etsək mübtədanı “der Saal”kimi təqdim edərik. **Cümlədə işgörən məlum deyil, görülən iş isə mübtədəyə çevrilmişdir. Dilçilikdə bu Patientsubjekt adlanır, yəni vasitəçi mübtədə.** Bu cümlənin aktiv forması : *Man beleuchtet den Saal.*

**Azərbaycan dilində:**

*Zal işıqlandırılır. Məchul növdə*

*Zalı işıqlandırurlar. Məlum növdə*

Beləliklə, çox geniş əhatə dairəsinə malik olan nəticə konstruksiyası nəticə kateqoriyalı vəziyyət passivinin də onun tərkib hissəsi olmasına ciddi əsas verir.

## Ədəbiyyat:

- 1) Elizabet Leiss; Die Verbalkategorien des Deutschen/Ein Beitrag zur Theorie der sprachlichen Kategorisierung. Walter de Gruyter . Berlin . New York 1992; səh 73- 120
- 2) Paul, Hermann: Die Umschreibung des Perfektums im Deutschen mit haben und sein. In Abhandlungen der philologisch- philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1902; 159-210
- 3) Hacıbəyli, Gültəkin Müxtəlif sistemli dillərdə növ kateqoriyası ( Aktiv və passiv dialezlər və növlər) 2010; 76- 100
- 4) Oubouzar, Erika: Übr die Ausbildung der zusammengesetzten im deutschen Verbalsystem. In: Beitrage zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur( Halle) 1974; 5-96

**Матанат Алиева**

### **Пассив состояния в немецком языке и его исследование в итоговой конструкции**

#### **Резюме**

В статье приводится информация о пассиве состояния (Zustandspassiv), являющимся одним из синонимов страдательного залога в современном немецком языке. Здесь также акцентируется внимание на актуализации именованного пассива состояния в научной литературе как итоговой конструкции.

**Матанат Aliyeva**

### **Condition passive in german language and its research in the total construction**

#### **Summary**

In the article is spoken about a condition passive (Zustandspassiv), being one of Passive Voice synonyms in modern German language. There is too focused attention to actualizations of named a condition passive in the scientific literature as a total construction.

**ZEMFİRA MƏMMƏDOVA**  
**BDU, dissertant**  
*Azərbaycan*

### **TERMINLƏŞMƏ VƏ DETERMINLƏŞMƏ PROSESİ**

**Açar sözlər:** *termin, leksik sistem, ekstralingvistik, dildaxili linqvistik, dil sferası*

**Ключевые слова:** *термин, лексическая система, экстралингвистика, внутрilingвистическая, языковая сфера*

**Key words:** *term, lexical systems, extralinguistic, interlinguistic, language sphere*

Terminyaratma prosesində terminləşmə hadisəsi elm və texnikanın gündən-günə inkişafı ilə əlaqədar geniş vüsət alır. Dildə olan müxtəlif leksik vahidlərlə yeni anlayışları ifadə etmək olar. Məsələn, xəta, ünvan, surət, pəncərə, zibil, siçan və s. sözlər ümumişləklərdən çıxaraq terminləşmişdir. Həmin sözlər terminləşərək informatika sahəsində müəyyən anlayışı bildirir.

“Xəta” sözü ərəb mənşəli olub “səhv, yanlışlıq, qələt” mənasındadır.

İnformatikada həmin termin - Baxılan hədlərə yaxın olan hədlərin alınması dərəcəsini ifadə edən hədd; mütləq xəta, nisbi xəta kimi mənalar ifadə edir (1, 319).

“Ünvan” sözünün ümumişlək mənasına gəldikdə bir şəxsin yaşadığı və yaxud idarənin yerləşdiyi yer kimi götürürük. İnformatikada bu termin “adres” sözünün qarşılığı kimi verilərək avtomatlaşdırılmış sistemdə mühafizə edilən, verilənlərin yerləşdirilməsi, identifikasiyası və axtarışı məqsədilə yaddaş sahəsini ifadə edən rəqəm, yaxud əlifba işarələri (kodları); mütləq baza, virtual, kanal, məntiqi, riyazi, bilavasitə simvol, xüsusi, cari və d. ünvanlar fərqləndirilir (2, 159-160).

Eynilə ərəb dilindən keçmiş surət sözünün də terminləşməsini göstərə bilərik:

Surət- 1) Zəhiri görünüş, şəkil. 2) Şəkil, üsul, qayda, tərz. 3) Bir şeyin əslindən eynilə köçürülmüş nüsxəsi, üz; 4) Yazıçının, rəssamın, artistin yaratdığı tip, obraz, xarakter; 5) Şəkil, portret, təsvir; 6) Riyaziyyatda, kəsirdə bölünən ədəd, kəsrin surəti (1, 112).

İnformatikada “surət” termininin iki mənası qeyd olunur:

1. Surətlərin tanınması sistemində tanınan obyekt
2. Başqa bir yerdə mövcud olan verilənlərin yaddaşda saxlanılan variantı (3, 117).

“Zibil” sözünün ilkin və törəmə mənalarına diqqət yetirək: 1) çöp, çürüntü (gərəksiz, lüzumsuz, faydasız, heç bir dəyəri olmayan); 2) çox pis, yararsız, ləyaqətsiz, aciz (4, 83). “Zibil” informatika elmində “lazımsız, yararsız informasiya” mənasında işlədilir (3, 109).

“Siçan” sözü zəhiri oxşarlığa görə mənənin köçürülməsi əsasında informatika termininə çevrilmişdir. İnformatikada 1) hamar səthdə hərəkət etməklə informasiyanın yerini müəyyən-ləşdirən, kiçik ölçülü qurğu; qrafiki informasiyanı maşına daxil etməyə imkan verən manipulyator; 2) ekranda göstəricinin vəziyyətini idarə etmək üçün qurğu (3, 110).

Pəncərə - displey ekranının bir hissəsi. Proqramçı və ya istifadəçi onu ayrıca bir ekran kimi qəbul edir (5, 122).

S. Sadıqova qeyd edir ki, “ müəyyən bir terminlə ifadə olunan anlayış, hadisə həmin elm üçün nə qədər çox əhəmiyyət kəsb edərsə, həmin terminin dar çərçivədən çıxaraq geniş dairədə işləmə bulması imkanı da bir o qədər artır” (6, 46).

Terminoloji vahidin yaranması ayrı-ayrı sözlərin xüsusişməsi, genişlənməsi ilə baş verir ki, bunun da əsasını həmin mənənin metaforik və metonimik anlayışları ifadə etməsidir. Belə ki, sözün əvvəlki mənələrindən biri konkretləşərək terminoloji vahid yaradır.

Dəqiq adlandırma xırdalığı belə göstərməklə ölçülən bir meyardır. Y.Vaxek faktlarla verilən dəqiq adlandırılmaya onomatoloji termin adını vermişdir (7,140).

B.Rasselin irəli sürdüyü fikrə görə, söz malik olduğu məfhumun adını bildirməlidir. Mövzu sahəsində işləyən mütəxəssislər həmişə yeni ad verməklə qarşılaşırlar. Səslərin mənası və qarşılıqlı əlaqəsi həmişə tərəddüd yaradır. Yunanlar dilin təbii və şərti yolla əmələ gəlməsinə görə müxtəlif fikir söyləyərək təəflərə bölünürdülər. F.de Sössür dilin şərtliyini əsas prinsip kimi götürürdü. Ullmanın gəldiyi nəticəyə əsasən, heç bir dil bütövlükdə şəffaf və şərti deyil. İstənilən dildə şərtlilik tapmaq olar, əsaslandırmaya əsasən, müxtəlif nisbətdə bunun linqvistikadan, mədəni və sosial faktorlardan asılı olduğunu görürük (8, 89).

Xüsusi leksikanın sözlərinin formaya salınması, sözlərin toplanması, baxılması, onların təşkil olunmasından asılıdır, çünki bunu bütün xüsusi leksikanın ümumiyyə ikinci dərəcəli münasibəti ilə əlaqələndirirlər.

Terminlərin əsaslandırılması asan yadda qalaraq assosiativ bağlarla başqa terminlərlə əlaqə yarada bilir. Sabit və düzgün, yaxud doğru olmayan terminlərin istiqamətlərini müəyyən edərək, onları bir-birindən ayıran D.S.Lotte, həmçini onların şərhini verərək, sistemdə təyinedici rolunu da isbat etmişdir. Bütünlükdə terminlərin əsaslandırılması göründüyü kimi qeyri-mümkündür. Terminlərin ümumi leksikaya münasibəti hər bir anlayışın nişanələr bildirdiyini, adın isə bunlardan birini ifadə etməsi ilə həmişə aparıcı mövqedə dura bilmədiyini göstərir (9, 12).

Müxtəlif dillərdə sözlərin əsaslandırılması hər hansı bir şeyə müxtəlif cəhətdən yanaşma ilə əlaqədardır. Məs., rus sözü olan белье (paltar)-rəngə əsaslanır (белый); ingilis dilində linen-ilk əsas çiy halda olan, alman dilində wasche- əsas anlayışı “yuyulan” mənasını verir.

İlk əsaslandırmada və ya sonralar dilin funksional üslubunda həmin əsaslandırma ola bilər ki, dəyişilməsin, yaxud tamamilə yoxa çıxsın. Rus dilində “güllü paltar “ mənasını verən цветное белье, ingilis dilində silk linen, alman dilində papierwashe, bütünlükdə “başlangıç” adlandırılması verdiyi mənənin itməsini göstərir. Bir dildə sinonimlər müxtəlif şəkildə səslənir. Söz əşyanın özünü deyil, əşyaya baxışımızla verdiyimiz ifadəni bildirir. Burada əsas qaynaq bir əşyanın müxtəlif tərzdə ifadə olunmasıdır. Məs., sanskritlərdə fil-iki dəfə içmiş, ikidışli, əl ilə

təmin edilən mənasını bildirir. Ümumiyyətlə, hər bir adlandırma eyni əşyaya aid olduğunu bildirir, əşyanın xüsusiyyətini xarakterizə edir. İstənilən halda əsaslandırma hissələrlə və natamam olur, çünki əşyaya müxtəlif şəraitdə, müxtəlif şərtlərlə yanaşırsan. Belə ki, hər hansı bir əşyanın çoxcəhətli özünəməxsusluğu onun müəyyən vaxta qədər öz adı ilə deyil, xronoloji müxtəlif adlarla adlanması ilə əlaqədardır. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, bir dil kollektivinin hər bir üzvü, bu sözlərin semantikasında əsas və təyinedici elementlərin işlənməsi hesabına istənilən sözün semantikasını genişləndirə bilər. Əşya və sözün yerləşməsi, sərhəddi, semantikanın əsas tərkibi onun fərqlənməsindən və əlavə mənasından asılıdır. Dilyaradıcı aktların nəticəsində danışıq nitqinin adlandırılmasını əşyanın adı ilə deyil, onun xüsusi nişanəsi ilə bağlayan Y.A. Zemskayanın fikrinə görə, bənzər adlar elliptik sayılmamalıdır, belə ki, danışıq nitqinə onlar heç nə ilə əlavə edilə bilməz (10, 64).

İlk adlandırmada xüsusi əşyaların laboratoriya şəraitində adlandırılması danışıq nitqinin əsaslandırılmasında çox şeyi xatırladır. Göründüyü kimi, o dəqiqə uyğun ad tapmaq çətin olduğundan xüsusi adların sinonimləri geniş işlənir. Hər bir tədqiqatçı əşyaya “öz gözləri ilə baxır” və bəzən də onu nəzərləri ilə aydınlaşdırır.

Hər bir yeni terminin ümumən tanınması, adlandırılması (xüsusilə birinci) hələ bildiyini ifadə etmək deyil. Yeni yaranmış sözün birinci istifadəsi—mikro əsaslandırılması—nə nominal, nə də xüsusi ad deyil. Adın statusu, dildə onun yeri nitqdəki funksiyasından asılıdır. Adlandırma aktında sözlərin yaranması bənzər fərqli elementlərlə ölçülərək semantik mikrosistemin törəməsinə şərait yaradır və yeni yaranmış vahid köhnə ilə əlaqəli olur. Məsələn, скорость света (ışığ sürəti), угол падения (enmə bucağı), угловая скорость (bucaq sürəti) və s.

Terminlərin əsaslandırılması ekstralinqvistik mərkəzə aid edilir. Ekstralinqvistik mərkəz - əsaslandırılmış və əsaslandırılacaq anlayışları birləşdirir. Bu cür alınmış terminlər müstəqil həyatına öz terminoloji sahəsində başlayır. Mərhələnin araşdırılması keyfiyyətin möhkəmləndirilməsində səs kompleksinin assosiativ yolunu, bir əşyanın digər əşya ilə bağlılığını təqdim edir, nəticədə bu təqdimat mənanın keyfiyyətinə daxil olaraq yeni sözün məzmununun anlaşılmasını təmin edir. Bununla əlaqədar aşağıdakıları nəzərdən keçirək:

- söz mənasının sərhəddi : dəmiryolu (железная дорога), yol (дорога) sözünün mənasının genişlənməsi.

- sözün mənasının genişlənməsi: kapot (капот)- xələtə oxşar kişi və qadın paltarları (просторное женское платье), avtomobil kapotu (капот автомобиля) və s. kapot sözünün anlayış dairəsi geniş işlənir.

- bir sözün mənasına digər sözün elementlərinin daxil olması ilə: körpü (мост), çay sahilini birləşdirən, yarıq sərhəddi və s. Diş həkimliyində körpü ağızda dişləri birləşdirən, boş yeri dolduran.

- iki sözün birləşmiş mənasından əmələ gələn : çalaqazan (канавокопатель) (8, 91)

Əsasən, adlandırma vəziyyətində biz həmişə adın müxtəlif cinslərin üzərinə köçürülməsi (metaforik, metonimik, oxşarlıq, bənzətmə və s.), sözün məcazi mənada işlənməsi ilə rastlaşırıq. Məs., çayın qolu (рукав реки), burada sözün semasiologiyası deyil, mənalandırması əsas yer tutur.

A.A.Leontyev hesab edir ki, mənanın köçürülməsi, daha düşünülmüş, rəng çalarlı, intim duyğularla birləşərək mikrosistem bağlılığı təşkil edir: dikbaş, kobud insanın uzunqulaq adlandırılması kimi. Burada heç bir faktiki, konkret bağlılıq görmürük, emosional çaların ekspressivliyi özünü göstərir. Semantik əlaqə konkret leksikanın əsas aspektini təşkil edir. Qarğa (ворона)-kobudluq, saflıq ; qarğa- acgözlük, rəng, uğursuz mənasında işlənir. Quzğun (ворон) və s., zooloji cəhətdən belə təsnif məntiqi deyildir (11, 89).

Ənənə olaraq ad bildirən isimlər və yaxud onların əsasında yaranan sözlər termin adlandırılır. Digər nöqtəyi-nəzərdən son zamanlar terminlərin feil, zərf və sifətlərdən ibarət olduğunu görürük. A.A.Reformatskinin sözləri ilə desək, xalis terminlər isimlərdən ibarətdir, odur ki, terminoloji lüğətdə də, bu öz əksini tapmışdır. Digər nitq hissələri isə isimlərin sinonimi kimi ifadə olunmuşdur. Rus dilində hər bir feil terminin isim ekvivalenti var. Termin yaradıcılığında digər nitq hissələrinin (feil, sifət) isimlər kimi aparıcı rolu yoxdur (12, 35).

Feillər texniki dildə demək olar ki, ümumi dildə işləndiyindən çox işlənir. Əlbəttə, texniki ədəbiyyatda işlənən dil, texniki terminologiyada işlənən dildən fərqlidir. Hansı dildə texniki anlaşılan sözlər vardırsa, terminologiyada ad bildirən funksiyası, mücərrəd adları bildirir.



Termin təkmənallığı bildirir və hər hansı bir terminoloji sahəyə aid olur. Terminin hansı sahəyə aid olduğu aydınlaşarsa, o, kontekstdən kənar yaşaya bilər. Söz-terminlər kontekstdən asılı deyildir. Lakin terminlər terminoloji kontekstdə də işləyə bilər, bu onun işlənmə mərkəzi, sahəsidir. Elmi dildə kontekst dedikdə, terminin daxil olduğu, mənası bilindiylə, onun yerləşdirilməsi və terminləşdirilməsi ayrıca məktəb kimi nəzərdə tutulur.

Y.Vaxek terminlər daxil olan mətnin kəsilməmiş hissəsinin şərhini özünün “Paris məktəbinin linqvistik lüğəti”ndə vermişdir. Doğrudur, sistemli şərh də verilən terminləri tam aydınlaşdırmaya bilər. Bəzən bir şərhə də, bütün araşdırmanı izah etmək olar. Məs., mədəniyyət (культура) anlayışı yüzdən artıq şərhə malikdir (7,94).

A.A.Reformatskinin qeydlərinə görə “leksik sahə semantika və linqvistikadan yüksəkdə durur. Leksik sahə hər dil üçün idiomatiktir”. Həm də o, bu sahəni diqqət mərkəzində saxlayır. Göründüyü kimi, adi leksik sahədən fərqli olaraq terminoloji sahə ümumi sahəyə aid deyil, ancaq xüsusi leksikaya, xüsusi anlayışa aiddir (12, 208).

O.C.Axmanova və Q.N.Aqapova tədqiqatçıların araşdırdığı ekstralingvistik, hətta ekstraterminoloji sahəni həqiqi hissə adlandırır, hansı ki, bu terminoloji araşdırma üçün heç də lazım deyil (8, 112).

S.Ullmann leksik sahələri yüksək təşkil olunmuş və inteqrasiya sahəsi kimi təyin edir. Hər bir sahədə konkret və mücərrəd təcrübə sahəsi vahid şəkildə təhlil edilir, bölünür, təsnifləşdirilir (mənalandırılır) ki, bu da dəyərlər şkalasında dünyaya xüsusi baxış tərzini tələb edir. Leksik sahənin keyfiyyətini ailə münasibətlərində o, güllər sistemində bənzədir, belə ki söz intellektual keyfiyyətlidir, etik və estetik, dini mistik anlayışları ifadə edir (8,113).

Əgər termin öz dilinin sözü hesabına yaranıbsa, ümumişlək sözün omonimi kimi terminoloji sahəyə daxil olur. Bu əlaqədə sahə üçün termin özü maraqlı doğurur. Məs., kənd təsərrüfatında ovçuluq sahəsi (охотничье поле), yığım mövsümü (полевая работа), geoloji sahədə geoloqların, meşəçilərin yığım mövsümü (полевой сезон), melioratorların, torpaq qurucularının tədqiqat sahəsi, kitab, qəzet, əlyazmalar sahəsi, futbol sahəsi, maqnit sahəsi, görmə sahəsi, yaradıcılıq sahəsi, bioloji sahə və s. Sahə sözü ilə ifadə olunan anlayışlar bir-biri ilə əlaqədar olmasa da, insan yaradıcılığının müxtəlif sahələri ilə əlaqədardır.

Determinləşmə nümunələrində terminlərin dəyişərək intensivləşmə və qeyri-intensivləşməsinin şahidi olur. Terminlərin intensivləşməsi, dəqiq və təkmənallıq adlandırılması, tədqiqatçılara imkan verir ki, desinlər ki, terminlər zəifləyir. Qeyri - intensivləşmə isə terminlərin dəyişməsinə, daralmasına, mənasının dəyişməsinə, anlayışın dəqiq sərhəddinin silinməsinə göstərir.

Sahə- bu ekstralingvistik mərkəz olaraq terminləri əlaqələndirir, lakin sahənin daxilində adətən, təyin edilmiş elementlərin nizama salınması müşahidə edilir. Hər bir terminoloji sahə sözyaratma və sözdəyişmə paradigmasında formalaşır ki, bu da ümumi leksikanın bu və ya digər sahəsində baş vermir.

Terminologiyanın böyük sahəsi kiçik və xüsusi mikrosahəyə bölünə bilər. Qədim və çox anlaşılan, daima inkişafda olan tibb sahəsində həmişə yeni sözlərin işlənməsinə təsadüf edilir. Müasir təbabətdə xüsusi tibbi biliklərə aid üç yüzə qədər dar sahəni əhatə edən, bir-birinə uyğun olmayan mənalara verən sözlərə rast gəlirik. Lakin bu peşə sahəsinə aid olan sözlər nə qədər incəliyinə qədər tərcümə edilsə də, istənilən nəticəni vermir. Belə ki, tanınmış cərrahlar əlli tip yaranı (hər birinin öz adlandırılması var), amerika kardioloqları isə ürəyi yüz müxtəlif sahəyə bölərək onların hər birini cavabverən adla göstərmişlər ki, bununla həm razılaşırmıq, həm də bunları mühakimə edə bilmirik. Üç yüz mərkəzin hər birində həmişə sözdüzəldici vasitələrdən istifadə edilərək, öz termin və adları yaranır ki, bu birləşmiş mərkəzdə yaranan həmin sözlərə də eyni münasibət bəsləyirik. Məs., dəri –кож (a) və derm(a)-дерма kimi müxtəlif mikrosahələrdə möhkəmlənmiş bu sözlər, autoderi-аутокожа müxtəlif dillərin komponentləri hesabına yaranmış “cəfəngiyyət” sözlərdir (8,113-114).

Elm və texnikanın daim inkişafda olması ilə əlaqədar dildə mövcud sözlər hesabına terminləşmə yaranır. Müxtəlif məzmunlu leksik vahidlər yeni mənalara ifadə etməklə terminləşə bilirlər. Məs., tullantı, töküntü, qurum, qurğu, süzgəc, turşu, qurğuşun, dəmir, şəkər, şüşə, yük, kül və s. kimi sözləri göstərmək olar. Bu sözlər ümumişlək mənada işlənməmiş, sonra mənalara xüsusiləşməsi, genişlənməsi nəticəsində terminləşərək sahə terminlərini ifadə etmişlər. Dad bildirən turş sifətindən turşu ismi əmələ gəlmiş və müxtəlif mənalarda işlənməmişdir. Məs., turşu

sözünün “İzahlı lüğət”də dörd mənada işləndiyini görürük. 1. İri doğranmış sarımsaq, bibər, göyörti və s. Doldurulub sirkəyə qoyulan badımcın, bibər, göy pomidor. 2. Turş dad vermək üçün yeməyə salınan, qatılan alça turşusu, lavaşana, albuxara və s. 3. kimyada- turş adlanan kimyəvi birləşmə. Sulfat turşusu. Turş sular. 1. Xüsusi tərkibində karbon turşusu olan müalicə suları. Turşu ingilis dili izahlı lüğətində “acid”, “acidity”- yəni “turşu”, turşuluq dərəcəsini bildirən söz kimi öz ifadəsini tapmışdır.

Şüşə-şüşə pambıq, damcı şüşəsi; dəmir-dəmir 2 yodid, dəmir 2 bromid, dəmir filizi, dəmir yanığı, dəmir 3 xlorid; maye şüşə, ion yükü, elektron yükü, nüvə yükü, effektiv yük; quru külləşmə, nəm külləşmə; süd şəkəri, qamış şəkəri, çuğundur şəkəri, saxaroza, üzüm şəkəri; süzgec filtr, süzüntü filtrat, bakterial süzgec, aktiv süzgec, pərdə süzgec, qum süzgeci və s. (3,109, 127).

Dildə artıq mövcud olan sözlər hesabına terminləşmə prosesi baş verir. Bu proses xüsusilə dildə bu və ya digər sahənin yenidən formalaşdığı dövrdə daha fəal şəkildə özünü göstərir. Müxtəlif məzmunlu leksik vahidlərə yeni mənalar verməklə müəyyən elmi-texniki anlayışlar ifadə edən sözlər yaranır. Ümumişlək mənada işlənən daraq sözünə nəzər salaq. Saç darmaq üçün istifadə edilən bu dişli alət, hərbi termin kimi də işlənir. Silahın sandığına keçirilən patronları yan-yanı qoymaq üçün qab, qutu mənasına malik söz kimi anlaşılır. Həmçinin arxaik söz kimi qəbul etdiyimiz “qalxan” feili sifətləndirilmədən isimləşməyə doğru gedərək terminləşir və hərbi sahədə işlənir. Göründüyü kimi, terminləşmə semantik-funksional hadisə kimi dilin terminoloji qatında mühüm rol oynayaraq böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Lüğətin əsas hissəsini yeni sözlərin determinləşməsi təşkil edir. Onlar təbii ki, mücərrəd terminlərdən çox nomenklatur və texniki terminlər hesabına yaranır. Çex alimi K.Soxorun hesabına görə yeni sözlərin 90%-i elmi və texniki terminlər hesabına yaranır. Müasir dildə semantik dəyişikliklər terminlərin ümumi ədəbiyyatda işlənməsi, onların determinləşməsi və inkişafı ilə əlaqədardır. Əgər biz tarixə qayıtsaq deyə bilərik ki, XIX əsrin 30-cu illərində ədəbi dildə “xüsusi terminoloji leksika”nın aktivliyi, təbii elmlərlə, onun mərkəzində genişləndirilmiş yeni açılışın, geniş planda formalaşan təbii-elmi biliyin inkişafı ilə əlaqədardır. Bu da dilin frazeoloji mərkəzdə güclü olmasının təsiridir. Elmi dilin xarakterik dövrüyəsində, elmi terminologiya xüsusi tələbat sərhəddini aşaraq müstəqil publisistik və hətta bədii yaradıcılıq dilinə öz təsirini göstərmişdir ( bu keçid müstəqil olmuş, belə ki, termin determinləşmişdir).

Maraqlıdır ki, zaman-zaman xüsusi terminlərin ümumədəbi dilə növbə ilə və həmişəlik keçməsinin nəticəsini araşdırarkən rus ictimai dairəsinin fərqli elmi biliklərinin ideologiyasının inkişafında: ilk əvvəl riyaziyyat, mexanika, astronomiya, sonralar biologiya və tibbi terminlərin (XIX əsrin 60-cı illərindən) böyük vüsət aldığını görürük. Terminlər öz terminoloji sahəsində və ümumi leksikada müxtəlif semiotik sistemə aid olur. Belə təsəvvür etmək olar ki, ən yüksək mücərrədlik pilləsində termin- rəmz, sözə omonim olan termin, sonra terminoloji mənaya malik olan söz, daha sonra isə terminologiya ilə ilkin əlaqəsini itirən söz durur.

Determinləşməyə başqa tərəfdən də baxmaq olar. Terminlərin işlənmə dairəsi: 1) elmi yazılı mətn, 2) şifahi elmi nitq (məruzə, müzakirə, müsahibə) 3) xüsusi lüğətdən ibarətdir. Ensiklopedik ümumi lüğət tipi olan elmi, nüfuzlu ədəbiyyatda termin öz elmi xüsusiyyətini saxlaya bilir. Geniş oxucu kütləsi tərəfindən istiqamətləndirilmiş bu kitabların çapı hamı tərəfindən bütünlüklə mövzunu qəbul etmir. Publisistik və bədii mətnlərdə elmi dəqiqlik terminlərin sərhədini zəiflədir, belə ki, bu mətnlər terminoloji sahənin spesifik çərçivəsindən çıxır. Belə olduğu halda, termin-söz termin kimi o vaxta qədər işlənir ki, hələ parçalanmamış termin-anlayışla bağlı olur, sadələşməmiş formada çıxış edir. Lakin bu bağlılıq determinləşmədə o vaxt pozulur, qırılır ki, göstərici yüksək və müxtəlif dərəcədə olsun. Əksər hallarda yalnız xüsusi elmi termin-söz və termin-anlayışlardan başqa, digərləri özünün başlanğıc bağlılığını, başa düşdüyümüz qədər qeyri-mütəxəssislərin mənimsəməsi üçün reduksiya edir (zəifləyir), sadələşir (8.136).

Determinləşmə terminləşmə hadisəsinin antonimi kimi çıxış edir. Terminləşmədə ümumişlək adı sözlər termin əlaməti qazandıqdan sonra terminləşdiyi kimi, terminlər də ümumişlək sözlərə çevrilərək determinləşir. Bunlar neologizmlər kimi adlandırılır, elmin, ictimai həyatın bütün sahələrində işlənməyə başlayır. Terminlərin mənasının kütlə tərəfindən anlaşılacağı tərzdə ifadəsi öz əksini tapır. Lakin terminlər sərbəst birləşmələr daxilində öz müstəqilliyini qoruyur, lakin sabit birləşmələr yaradarkən terminsizləşməyə uğrayır. Sabit birləşmələrin yaranmasında terminlərin rolu hələ tam dəqiqləşdirilməmişdir. Terminlərin ifadə

etdiyi anlayışlar vasitəsi ilə yeni mənalar kəsb edən sözlər yaratmaq olar. Məs., bayrağını qaldırmaq-düşməyə yenilmək-təslim olmaq, qılnc- kölgəsini qılncılmaq, qılnc gücünə islamı qəbul etmək. Termin kimi elm və ictimai həyatın bütün sahələrində işlənilib sonra ümumişlək leksikaya keçənlər: hərbi sahədə- əsgər, top, şinel, medal, qalxan, güllə, dəbilqə, ox, yay və s.; idmanda-həndbol, futbol, finiş, ştanq, cudo, tenis, start və s.; tibbdə- kəlbətin, iynə, qayçı, hüceyrə, neştər, təzyiq, şəkər, vərəm, dalaq və s.; iqtisadiyyatda- bazar, faiz, qiymət, dəyər, pay, mülk, pay bölgüsü və s.; kimyada- lampa, kül, maya, köpük, ərp, alov, yanıq, pas, qum, sıxac və s.; dilçilikdə- xəbər, zərf, morfem, sintaqm, söz, vurğu və s.

Məna oxşarlığına və əlaqəyə görə köçürülmə əsasında terminlər sabit söz birləşmələri yarıda bilirlər. Məs., doymuş məhlul, zəhərli qaz, ultrabənövşəyi şüalar, dövrü sistem, özühərəkətdən qurğu.

Blok- neft sənayesində buruğun yuxarı hissəsinə çarx bənd edilirdi (blok). Kəndir və tros ilə idarə olunan quyuya müxtəlif şeylər buraxılırdı. Kəllə çarxda (blok) tarazlığın pozulması nəticəsində quyuya buraxılmış həmin avadanlıq və ya kəndir gedib kəllə çarxa dəyərmiş. Buradan da oxşarlıq nəticəsində həmin sabit söz birləşməsi yaranmışdır (1, 47).

Sözünün nə başı var, nə ayağı, kəlləçarxa vurur, bilməyənləri də ayıldır (Ə.Haqverdiyev) Borcları yığıb üstünə, ilin sonu kəlləçarxa dirənəcək (Anar).

Sabit söz birləşmələri müxtəlif elm və peşə sahəsinə aid terminlər əsasında formalaşaraq inkişaf etmişdir. Texnika sahəsində : ipini qırmaq, baltası kəsmək, atını çapmaq, tora düşmək, kəllə çarxa vurmaq. Hərbi sahədə: güllə kimi açılmaq, at oynatmaq, bomba kimi partlamaq, at çapmaq, sərhədi keçmək.

İqtisadiyyata aid: payını vermək, bazarı ölmək, bankrot olmaq, zay məhsul vermək, gəlir vergisi.

Tibb sahəsində: canı boğazından çıxmaq, canını tapşırmaq, cana gəlmək, ağciyər olmaq, ödü partlamaq və s. Coğrafiyaya aid: dağa-daşa düşmək, enişi-yoxuşu bilinməmək, dünya başına fırlanmaq, dünyaya gözünü açmaq, dağı arana, aranı dağa aparmaq.

Bunları bütün termin və termin birləşmələrinə aid etmək olmaz. Onlardan bəziləri danışmaq sözləri əsasında yaranaraq terminləşir və həmin vəziyyətdə qalır. Dilçilikdə : zərflik, çıxışlıq hal, mətn dilçiliyi, mikromətn, makromətn, sintaktik bütövlər. Hüquqşünaslıqda: hökm, qətnamə, qərar, kassasiya, apellyasiya, adaptasiya, anons. Kimyada: reaksiya, turşu, qələvi, pereoksid, karbohidrat və s. Psixologiyada: psixoloji proses, duyğu, təfəkkür, qavrayış, idrak, təxəyyül, psixoloji müdafiə və s. Müəyyən terminlər konkret bir yük əsasında bir terminoloji sahədən digərinə keçərək və yaxud eyni zamanda müxtəlif sahə terminoloji sistemlərində işlənərək transterminləşir. Hər hansı terminoloji vahid özünün mənasını tam və ya qismən müdafiə etməklə digər terminoloji sahəyə keçir və nəticədə sahələrarası omonimləşmə hadisəsi yaranır. Morfologiya, zərf, ox, vurma, bölmə, turşu, yay, kaman, qum və s. terminlər istər dilçilikdə, istərsə də botanikada (morfologiya), riyaziyyatda, kimyada, inşaat sahəsində işlənə bilər. "Sözlər terminləşərək terminoloji vahidə çevrilə bildiyi kimi terminlər də öz semantikasını dəyişərək digər elmi-texniki sahənin terminoloji sistemində daxil ola bilər. Bu proses dilçilikdə transterminləşmə konversiyası adlandırılır" (13, 142).

Araşdırmalardan aydın olur ki, termin bir terminoloji sahəyə deyil və bir neçə leksik sahəyə aid ola bilər və bir neçə bənzər məlumatı bildirə bilər. Məs., semafor dəmiryolçularda, dənizçilərdə işləndiyi kimi qəzet adı da ("Semafor") bildirir. Termin-sözlərin ümumişləkliyi, ümumi leksika sözlərinin terminoloji nöqtədən və xüsusi anlayışla daha bağlılığını ifadə edir. Bədi dildə məşhur stilistik keyfiyyətin yüksəldilməsi səbəbindən terminoloji sahənin sərhədi və bütünlükdə ayrıca terminlərin determinləşməsi, göstərilən ölçüdə pozula bilər.

Termin-sözlərin başqa terminoloji sahəyə keçməsi onların dəqiqliyini və təkmənalılığını itirir. Bu keçirilmənin bir neçə tipi vardır: bir neçə sahənin iki mərkəzdə işlənməsi (dilçilik-ədəbiyyatşünaslıq, ortaq terminlər-metafora və onların iki mərkəzdə müqayisəsi)

- İki mərkəzin quruluşunun bənzəyişi olarsa ( linqvistika-musiqiçilik, ortaq terminlər nitq və musiqi taktı, frazası və s.)

- peşə dilində termin nə vaxt öz dəqiqliyini itirirsə, onun başqa terminoloji sahəyə keçməsi üçün şəraitin yaranması və s. (8, 107).

İstənilən termin başqa terminoloji sahəyə keçərkən öz intensiya və eksintensiyasını dəyişir.

Elmi dilə daxil olan hər bir termin elmi əsasa malik olmalıdır ki, işlənmək iqtidarında olsun. Lottenin sözləri ilə desək “termin öz sahəsində işlənən elə bir istifadə alətidir ki, onun vasitəsilə əməliyyat apararaq elm və texnikanın dilini başa düşə bilirik. Terminlər öz terminoloji sahəsində anlaşılır, kənarında onu başa düşmək qeyri-mümkündür”(9, 47).

Terminlər iki və daha artıq mənə daşıya bilməz, çünki onun denotantı elmi anlayış bildirir, terminin mənası-konseptualdır. Terminlərə semantik yanaşmada onun struktur və sistemli əlaqələrini araşdırmaq lazımdır. Terminlərin qiymətləndirilməsində əsas anlayışı, hansı qiymətə layiq olduğu termin sistemindəki yeri ilə ölçülür və terminoloji vahidlər dil sisteminin üzvü kimi ikili obrazda öyrənilir.

Seyqer və Conson terminlərin spesifik əsasını aşağıdakı kimi əlaqələndirmişlər:

- 1) termin-anlayış - bu elmi təqdimat (konsept), termin-söz isə adın anlayışı, onun aydınlaşdırıcı mənasıdır.
- 2) termin-anlayış terminoloji sahəyə aid olmalıdır.
- 3) termin-anlayış-təyin edilmiş terminologiyanın mütləq üzvüdür, onun sistemdəki xüsusiyyəti, nə qədər ki, terminin mənası onun anlayışının verilmiş sistemdəki təyinatıdır.
- 4) termin-söz leksik sistemin üzvüdür, təyin edilmiş terminoloji sahəyə xidmət edir (8, 122).

Termin-söz öz daxili mikrosahəsində terminoloji cərgəyə daxil olur, eynitərkibli əsasda və ya sözdüzəldici elementlərlə dilçilik sistemində formalaşır. Terminlərin yaranması, funksionallaşması, hər bir dil üçün problemlərlə bağlıdır. Belə ki, hər hansı bir fakt və əlaqəni bildirmək üçün alınmalardan istifadə etməli olursan. Terminologiyanın SSRİ xalqlarının dilində müxtəlif istiqamətlərdə formalaşmasını göstərən Superanskaya yazır: bəzi xalqlarda evdə, ailədə (yukagir, udin); bəzilərinə məktəbdə ibtidai siniflərdə keçirilən dərslərdə (mansiy, qırğız), dillər sırasında orta məktəbdə keçirilən tam proqram üzrə dərslərdə (mordov, çuvaş), birləşmiş respublikalarda ali təhsil, eləcə də elmin yüksək dərəcəsi, elmi ədəbiyyatın formalaşması və inkişafı ilə bağlıdır (8, 5)

Tədqiqatlardan aydın olur ki, dünya dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində terminologiya sahəsində hər bir praktiki işin əsas məqsədi elmi terminologiyayı inkişaf etdirmək və təkmilləşdirməkdir. Hər bir elm terminləşdirilən, dəqiq təriflə məhdudlaşdırılan anlayışlar sisteminə və adlandırılan predmetlər və nomenklaturalar sisteminə malikdir. İstər terminləşdirmə, istərsə də adlandırma müvafiq elm çərçivəsində aparılır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, IY cild, Bakı, 1987, 541 səh.
2. Rüstəmov Ə.M., Hüseynov E.M. İnformatika, Azərbaycan, rus, ingilis dillərində. İzahlı terminlər lüğəti. Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1996, 365 səh.
3. Kərimov S.Q. və başqaları. İnformatika üzrə rus, ingilis, azərbaycanca izahlı lüğət. Bakı, 1993, 261 səh.
4. Seyfettin Altaylı. Azərbaycan türkçesi sözlüyü. İstanbul, I cild, 1994, 628 səh.
5. Kərimov S.Q., Babanlı Ə.Y., Məmmədخانov R.Q., Vəliyev N.N., İbrahimova S.N. İnformatika üzrə rus-ingilis-azərbaycanca-türkcə izahlı lüğət, I cild, A-P, Bakı, 1996, 276 səh.
6. Sadıqova Sayalı. Azərbaycan dilində fizika-riyaziyyat terminologiyasının formalaşması və inkişafı. Bakı, Elm, 1997, 191 səh.
7. Вахек Й. Лингвистический словарь Пражской школы. Москва, 1964.
8. А.В.Суперанская, Н.В.Подольская, Н.В.Васильева. Общая терминология, Вопросы теории, Москва, Наука, 1989.
9. Лотте Д.С. Основы построения научно-технической терминологии. Москва, 1961
10. Земская Е.А. Русская разговорная речь. Проспект, Москва, 1968.
11. Леонтьев А.А. Слово в речевой деятельности. Москва, 1965
12. Реформатский А.А. Мысли о терминологии// Современные проблемы русской терминологии. Москва, 1986.
13. Qasimov İ. Azərbaycan terminologiyası. Bakı, Mütərcim, 2007

## **Просес терминологизации и детерминологизации**

### **Резюме**

Терминология, как система научных терминов, представляет собой под систему внутри общей лексической системы языка. Между терминологией и общелитературным языком существует постоянный контакт. Попадая в неспециальные языковые сферы, термин приобретает коннотации, ведущие к его полной детерминологизации. Под детерминологизацией понимаются заимствования слов и словосочетаний из терминологической системы и полное освоение их языком художественной литературы. Детерминологизация вызывается двумя причинами: одна - экстралингвистическая другая - внутрилингвистическая, порожаемая системными связями и отношениями внутри языка

**Mammadova Zemfira**

## **The process of the termination and determinologization**

### **Summary**

Terminology is a system of scientific terms, represents a subsystem in the general lexical system of language. There is a continuous contact between terminology and common-literary language. Getting into nonspecial language sphere, the term obtain connotation conducting to its full determinologization. The determinologization is understood as loans of words and phrases from terminological system and total assimilation by language. Determinologization fiction stimulated by two reasons: one is extralinguistic, another is interlinguistic which are integrated by communications system and relations between the languages.

**MEHRİBAN MAHMUDOVA**  
**ADPU, dissertant**  
**Azərbaycan**

## **FEİLİN TƏSRİFLƏNMƏYƏN FORMALARININ TƏYİN FUNKSİYASI**

**Açar sözlər:** *feil, feilin şəkilləri, sifətlər, təyin, əlamətlər*

**Ключевые слова:** *глагол, сопряжения, прилагательные, назначение, черты*

**Key words:** *verb, conjugation, adjectives, appointment, features*

“Başqa nitq hissələrində olduğu kimi, feillərin adyektivləşməsi də onların təyin vəzifəsində işləmərkən müvəqqəti olaraq həm də sifətlik xüsusiyyətləri kəsb etməsindən başqa bir şey deyildir” (5, 50).

Sifətləndirmə qabiliyyəti kəsb etmiş feillər Azərbaycan dilinin qrammatik quruluşu sistemində olduqca qədimdir. Feili sifətlərin əmələ gəlməsində iştirak edən şəkilçilər də tarixən olduqca məhsuldar şəkilçilər olmuşlar (1, 167). Məsələn,

I. “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanında – ar, - ər; -maz, - məz şəkilçili feili sifətlərə rast gəlinir. Şəkilçi məlum və məchul feillərə artırılaraq vəziyyət və xasiyyət məzmunlu təyinlərin yaranmasında iştirak edir, davam edən prosesi, daha geniş zamanı bildirir. Bu tipli feili sifətlər əşyanın vəziyyət və ya xasiyyətini təyin etməklə yanaşı, daha çox sifətə yaxınlaşır, feili sifətlə feildən düzələn sifətlər arasında keçid təşkil edir (2,377). - ar şəkilçili feili sifətlər əşya ilə bağlı daimi əlaməti bildirir.

1. Görər gözüm aydını, oğul.

Tutar belim qüvvəti oğul. ( KDQ)

Hətta dastanın dilində inkarlıq məzmunu ifadə edən feili sifətlərin iştirakı belə müşahidə edilmişdir. Məsələn:

a) Üzünü qan bürümüş durmaz qanını silər.

b) Məsmənin qorxu-ürkü bilməz adam olduğunu düşünüb sözünü dəyişdi. (M.Cəlal)

Qeyd etdik ki, feillər adyektivləşərkən daha çox təyin funksiyasında çıxış edir. Məlumdur ki, təyin təyinolunanın geniş şəkildə əlamətini bildirir. Bu əlamət isə müxtəlif istiqamətlərdə baş verir və təyinin müxtəlif növləri yaranır: 1) keyfiyyət- yət təyinləri; 2) müəyyisə təyinləri; 3) maddiyyət təyinləri; 4) miqdar təyinləri; 5) sıra təyinləri; 6) işarə təyinləri; 7) hərəkət təyinləri və s. (3,180).

Feili sifətlərdə adyektivləşməyə daha çox rast gəlinir və həmin feili sifətlər bir çox hallarda mənə cəhətdən hərəkət təyinlərinin yaranmasında iştirak edir. "Hərəkət təyinləri feili sifətlə və feili sifət tərkibləri ilə ifadə olunaraq təyinolunanı hərəkət cəhətindən əlamətləndirir" (3,182).

Adyektivləşmədə iştirak edən feili sifətlərin yaranmasında iştirak edən başqa şəkilçilər də vardır:

II. – dıq (+hər üç şəxsin tək və cəminə aid mənsubiyyət şəkilçiləri) =

-dığım, -dığın, - dığı və s. şəkilçi müasir türk dillərinin yalnız oğuz qrupuna məxsus olan şəkilçidir. Bu şəkilçi ilə düzələn feili sifətlər və feili sifət tərkibləri müəyyənlik bildirən təyinlər kimi çıxış edir: getdiyim yol; oxuduğum kitab və s.

- dıq şəkilçisi mətndəki yerinə görə həm keçmiş, həm indiki, həm də ümumi zaman məzmunu ifadə etməyə qabildir:

1. Məğlub etdiyi adamı xüsusi bir zövqlə seyr edirdi. (keçmiş zaman)

2. Söylədiyiniz bu fikirlər məndə şübhə oyadır. ( indiki zaman)

3. Sevdiyim vətəndən bir an da uzaq dura bilmərəm. (ümumi zaman)

Verilmiş nümunələrdə feili sifətlər uyğun olaraq tamamlığı, mübtədanı, zərfliyi təyin etmişdir.

III.– acaq (+ hər üç şəxsə aid mənsubiyyət şəkilçiləri ilə işlənə bilər) = acağım, -acağın, -acağı və s.

Bu şəkilçi haqqında da eyni fikri söyləmək olar. Şəkilçinin feili sifət yaradıcılığında tarixən aktivliyi müşahidə olunmuşdur. XIV- XVII əsr yazılarında bu şəkilçiyə çox rast gəlinir:

1. Dünya duracaq yer deyil, ey can, səfər eylə. ( Nəsimi)

2. Taki padşahın qonacaq yerin mühəyyə eylər. ( Mənaqib)

- nümunələrdə feili sifətlər əşya ilə bağlı əlamətin davamlılığını ifadə edir, onu " sonsuz bir vaxtla" əlaqələndirir.

– acaq,-əcək,-yacaq,-yəcək şəkilçiləri feilin təsdiq və inkar formalarına artırılmaqla gələcək zaman məzmunlu feili sifətlər əmələ gətirir. Lakin bu feili sifətlərdə bir qədər ümumilik, bütün zamanlara aid olmaq xüsusiyyəti də özünü hiss etdirir:

1. Olacaq işə çarə yoxdur.

2. Görüləcək işləri müzakirə etməliyik.

IV. –an,- ən; mış,-miş, -muş,-müş; - ası, -əsi şəkilçiləri ilə düzələn feili sifətlər isə, əsasən, qeyri- müəyyənlik bildirən təyinlərin yaranmasında iştirak edir: gülən adam, oxunmuş kitab, gediləsi yol və s.

– an, - ən, -yan, -yən feili sifət şəkilçiləri məlum feil köklərinə artırılmaqla işgöhrəni işlə əlaqədə təyin edir. Məsələn, oxuyan qız, yazan şagird, gedən adam.və s. nümunələrdə işlənmiş feili sifətlər ayrılıqda işləndikdə belə, bir işi icra edən subyektini bildirir. Tərkib daxilində də eyni mənə çalarını qoruyub saxlayır. Məsələn,

1. Ay uçan quşlar, salamımı yara yetirin.

2. Ayrı-ayrı axan bu çaylar dənizdə qovuşacaqlar.

V. –miş,-miş,-muş,-müş – şəkilçisi isə, əsasən, keçmiş zaman məzmunlu feili sifətlərin yaranmasına xidmət edir. Şəkilçi təsdiq və inkarda işlənən məlum və məchul feil köklərinə artırılaraq yeni vahidlər əmələ gətirir. Lakin əmələ gələn vahidlərin feili sifət, feili bağlama və ya müstəqil feil olduğunu isə yalnız konteks müəyyənləşdirə bilər:

1. Görülməmiş işlər üçün tərifi gözləmə.

2. Çağırılmamış qonaq elə sənin vəziyyətinə düşər.

- mış, -miş, -muş, -müş şəkilçisinin iştirakı ilə düzələn feili sifətlər əşyanın keçmişdə düşdüyü vəziyyətin, əlamətin bitdiyini, tamamlandığını və sabitləşərək əlamətləndiyini bildirir. Bəzi hallarda bu şəkilçi ilə düzələn feili sifətlər baş vermiş hadisənin hələ davam etdiyini bildirir:

1. Onun sulanmış gözlərində zəif işıq göründü.

Çox az hallarda isə bu şəkilçi zaman məzmunu, zaman çaları ifadə edir:

1. Ölkəmizdə yaxşı təhsil almış ziyalılara böyük tələbat var.

2. Bu sükut əsrlər boyu davam edən zülm və zəncir dünyasının sonuna qoyulmuş bir nöqtə idi.

VI. –malı, -məli şəkilçiləri eyni qayda ilə feil köklərinə və başlanğıc formalarına artırılmaqla icrası mühüm olan işi basitəsilə əşya və hadisənin keyfiyyətini ifadə edir. Məsələn; içməli su, yeməli bitki, görülməli işlər və s.

1. Əhməd görülməli işləri bir kənara qoyub, Leylanın itmiş çamodanını axtarmağa getdi.

2. Erməni zabiti içməli suyu uşağın gözünün qabağında yerə boşaltdı, içməsinə imkan vermədi.

-malı, -məli şəkilçisinə “Kitabi- Dədə Qorqud”un dilində də rast gəlinməsi bu şəkilçinin xalq danışığında fəal işləndiyini təsdiq edir:

1. Gəlməli, getməli dünya,

Son ucu olməli dünya (1,169).

VII. – ası,-əsi, yası,-yəsi –şkilçisi ilə yalnız təsdiq feil köklərindən (başlanğıc formalarından) feili sifətlər, cümlədə (birləşmədə) təyinlər əmələ gələ bilər. Həmin təyinlər əşyanı gələcək zamanda görülməli işin zəruriliyi, vacibliyi ilə əlamətləndirir. Cümlədən, tərkibdən kənarda isə bu sözlər feilin lazım şəklini ifadə edir: oxunası kitab, gediləsi yol, görülməsi işlər və s.

1. Gülnaz oxunası kitabları qutulara yerləşdirdi.

2. Bizim hələ görüləsi çox işlərimiz var.

Qeyd etmək lazımdır ki, feillər heç vaxt şəkilçisiz adyektivləşməmişlər. Eyni zamanda feilləri adyektivləşdirən də sadələşdirmiş şəkilçilər deyil. Həmin şəkilçiləri feil köklərinə və ya başlanğıc formalarına artırıqdan sonra əmələ gələn vahidlər yeni bir xüsusiyyət, qeyri-əsas sintaktik vəzifə - hərəkətlə bağlı əlamət bildirərək təyin olma funksiyası kəsb edir.

“Gələcək gün, yanar ürək, bişmiş tədqiqatçı birləşmələrindəki feillərdə tam sifətləşmə baş vermişdir... Bu göstərdiklərimizdən başqa dilimizdə bir sıra feildən düzəlmiş sifətlərə də rast gəlirik ki, bunlar da feillərin adyektivləşməsi nəticəsində feillərdən təcrid edilmişdir: -ıçı, -qın, -ıq və s. bu kimi şəkilçili sifətləri misal göstərmək olar” (5,52).

Adyektivləşməyə məruz qalan daha çox feili sifətlərin olması məlumdur. Lakin feili sifətlərin özlərinə də münasibət birmənalı deyil. C. Cəfərov adyektivləşmədən bəhs edərkən bu sözlərin feili sifət, şəkilçilərinin isə feili sifət şəkilçisi adlandırılmasının dəqiq olmadığı qənatinə gəlir və Ə. Fərəcovun belə bir fikrini əsas gətirir: “Yeri gəlmişkən bir daha qeyd etmək lazımdır ki, feili sifət termini aid olduğu qrammatik məfhumu ifadə etmək baxımından müvəffəqiyyətsizdir” (5,52).

Bizim fikrimizcə, həmin sözlərdə həm feilə, həm də sifətə məxsus cəhətlər öz əksini tapdığına görə, belə sözlərin feili sifət adlandırılması fikri özünü doğruldur. Yuxarıda verilmiş “-ıçı, -qın, -ıq” şəkilçiləri isə feili sifət deyil, elə fəldən sifət yaratmağa xidmət edir. Feillərdə rast gəldiyimiz maraqlı cəhətlərdən biri də odur ki, feillər, ümumiyyətlə, şəkilçisiz işləndikdə heç bir cümlə üzvü kimi çıxış edə bilmir: “Sən gəl, sən oxu” tipli feillər isə saf kök şəklinə deyil, feilin əmr şəklinə, II şəxsin təkində işlənməşlər (5,51).

### Ədəbiyyat:

1. H.Mirzəzadə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı. 1990
2. M.Hüseynzadə. Müasir Azərbaycan dili. Morfologiya. Bakı. EA. II c.
3. Müasir Azərbaycan dili. Sintaksis. Bakı. 1972. s.180
4. Q. Kazımov. Morfologiya. Bakı. 2010.
5. C. Cəfərov. Nitq hissələrində keçid prosesləri Bakı. 1983.
6. T. Hacıyevin “Tabeli mürəkkəb cümlənin sadə cümləyə transformasiyası”.
7. R. Abdullayev. Türk dillərində leksik- semantik konversiya . Nam. dis. 2008.
8. Talmy L. Towarda cognitive semantics vol. 1. Concept structuring systems.

Cambridge. MIT.Press, 2000.

9. R.Rüstəmov. Müasir türk dilində köməkçi nitq hissələri (keçid prosesləri). Dok. dis. Bakı. 1998

**Менхрибан Махмудова**

### **Функция определения у неспрягаемых форм глагола**

#### **Резюме**

Эта статья о прилагательных которые не сопрягаются глаголом причастия. Европейские и Азербайджанские ученые представили свои теоретические идеи с образцами на каждом языке. В без прилагательных причастиях представлены принять участие активных суффиксов с существительным.

**Mehriban Mahmudova**

### **Function of definition at inconjugable forms of the verb**

#### **Summary**

This article is about the adjectiveness are not conjugation of verb participle. Both European and Azerbaijan scientists submitted their theoretical ideas with samples to each languages. In the adjectiveness of participle submitted take part active suffixes with noun.

**MƏTANƏT MEHDİYEVA**

**Sumqayıt Dövlət Universiteti doktorant**

*Azərbaycan*

### **AMEA-nın MÜXBİR ÜZVÜ Z.BUDAQOVANIN ELMİ YARADICILIĞINDA NİTQ MƏDƏNİYYƏTİ MƏSƏLƏLƏRİ**

**Açar sözlər:** *ədəbi dil normaları, natiqlik sənəti, ünsiyyət mədəniyyəti, yazılı nitq, şifahi nitq*

**Ключевые слова:** *нормы литературного языка, искусства ораторства, культура общения, письменная речь, устная речь*

**Key words:** *literary speech norms, oratory, communication culture, written speech, oral speech*

AMEA-nın müxbir üzvü Z.Budaqovanın elmi yaradıcılığında, dilçiliyə dair əsərlərində Azərbaycan dilçiliyinin əksər sahələri haqqında elmi-nəzəri görüşləri, dilimizin tətbiqi məsələlərinə dair tətbiqi mülahizələri genişliyi ilə yer alır. Görkəmli alim Azərbaycan dilçiliyində nitq mədəniyyəti kimi ən vacib və aktual bir sahənin sadəcə mürəkkəb, nəzəriyyədən praktikaya qədər, onun yazılı məsələləri ilə yanaşı, şifahi nitq üzrə ən ümdə cəhətlərinə də diqqət ayırmış, bütün incəliklərinə, dərinliklərinə təhlil süzgəcindən keçirmişdir. Ümumi mənəvi mədəniyyətin tərkib hissələrindən biridir. Nitq mədəniyyətinə bütövlükdə yiyələnmək, ona sahib olmaq zərurəti hər bir xalqın tarixində olduğu kimi, Azərbaycan xalqının da mədəniyyət tarixinin bütün dövrlərində aktuallığı ilə seçilmişdir. Təbiidir ki, qədim tarixli Azərbaycan dili öz mənə və ifadə gözəlliyini yazılı ədəbi dildə aşkarladığı kimi, eyni zamanda bu dilin istifadəçisi olan geniş xalq kütləsinin, xüsusən də onun ziyalılarının danışığında, nitqində də təzahür edir. Azərbaycan xalqının ümummilli lideri, ulu öndərimiz Heydər Əliyevin dahiyənə söylədiyi bu fikri yada salmaq çox yerinə düşərdi: “Azərbaycan ədəbi dilinin saflığına, kütlələrin nitq mədəniyyətinə daim qayğı göstərilməlidir”. Onu da söyləməyi özümüzə borc bilirik ki, Heydər Əliyevin siyasət, diplomatiya, iqtisadiyyat, tarix, ədəbiyyatşünaslıq, memarlıq, incəsənət, maarifçilik, estetika, fəlsəfə, dövlətçilik sahələri ilə yanaşı, ana dili sahəsində, xüsusilə yüksək nitq mədəniyyəti, natiqlik sahəsindəki fəaliyyəti də



olduqca təqdirəlayiq bir məsələdir. Bütün bu mühümlüyü və aktuallığı ilə seçilən xalqın mənəvi həyatında həmişə aparıcı yer tutan nitq mədəniyyəti məsələlərinə prof. Z.Budaqova da, təsadüfi deyil ki, öz elmi əsərlərində xüsusi olaraq silsilə məqalələr həsr etmiş, konfrans, müşavirə və sessiyalarda məruzələrlə çıxış etmişdir.

Prof. Z.Budaqova “Azərbaycan dili nitq mədəniyyəti problemləri” adlı elmi məqaləsində (“Böyük Oktyabr sosialist inqilabının 70 illiyinə həsr olunmuş Azərbaycan dilçiliyi məsələləri elmi-nəzəri konfransın məruzələrinin tezisləri” kitabında, Elm, Bakı, 1987, səh. 5-7) nitq mədəniyyətinin tərkib hissəsi olan mətbuat dili məsələləri üzərində ardıcıl dayanmağı və müşahidələr aparmağı zəruri hesab edir. Alim bu münasibətlə yazır: “Sovet dilçiliyində mətbuat dili bütün səviyyələrdən öyrənilmişdir. Bu 70-ci illəri əhatə edir. Mətbuat dilini normativ üslubi və funksional üslubi meyarla öyrənmək lazımdır”. Tədqiqatçı daha sonra fikrinə davam edərək yazır: “Son illərdə qəzet və jurnalların dil fəaliyyəti cəmiyyətin artan tələblərinə cavab verə bilir. Qəzet dilinə xas ştamplar, söz və ifadələr işlənir. Son illərdə qəzətlərdə danışq dili üslubu hiss olunur, parselyasiya hadisəsinə geniş yer verilir, yeni tip cümlə nisbi budaq cümləsi formalaşmış, yeni söz və ifadələr yaranmışdır. Mətbuatda simvolik mənə daşıyan ifadələrdən istifadə olunur. Ədəbi dilin normalarının pozulmasına qarşı mübarizə güclənmişdir” (1, 5). Prof. Z.Budaqova hər hansı bir dilçilik məsələsinin, yaxud da onun ən vacib sahəsinin həllinə girişməzdən əvvəl həmin mövzunun aktuallığını, öyrənilmə vəziyyətini, dilçilikdəki yerini təsvir etməyi, məlumat verməyi lazım bilir. Nitq mədəniyyəti barədə də məsələ belədir. Alimin aşağıdakı mülahizələrini xatırlamaq yerinə düşərdi: “Ədəbi dilin müasir səviyyəsində nitq mədəniyyəti, onun vəzifələri və problemləri diqqəti cəlb edən başlıca aktual məsələlərdəndir. Nitq mədəniyyətinə həsr olunmuş ayı-ayrı əsərlərdə də dilçiliyin bu yeni sahəsinin vəzifələrinin işıqlandırılması ön plana çəkilir. Nitq mədəniyyətinin vəzifələri onun problemlərində öz əksini tapır. Həmin problemlərin öyrənilməsi nitq mədəniyyətinin aid konkretlik, aydınlıq, məntiqlik, ardıcılıq və s. vəzifələrin reallaşma şərtlərini meydana çıxarır. Bu vəzifələr şifahi və yazılı nitqin müəyyən kontekstlərində, səhnə danışığında, çıxışlarda, məruzələrdə, radio, televiziya, mətbuat, kino, teatr, tərcümə ədəbiyyatı, reklam, afişa, elan dilində öz real ifadəsini tapır. Sonra professor Zərifə Budaqova mülahizələrini ümumiləşdirərək nitqin funksionallığı, funksional üslubların səciyyəvi və fərqləndirici əlamətlərini diqqətə çatdırır, problemə ciddi elmi mahiyyət baxımından yanaşır: “Nitq mədəniyyətinin vəzifələrinə daxil olan konkretlik ardıcılıq, məntiqlik, aydınlıq və s. əlamətlər əslində nitqin funksionallığıdır. Bunlar isə özlüyündə nitqin üslubları səciyyəvi daşıyır. Bu əlamətlər isə səciyyəvi xüsusiyyətlərinə görə dilin funksional üslublarından fərqlənir (səh. 7). Bir şeyi unutmamaq olmasın ki, nitq mədəniyyəti deyərək hər bir şəxsin öz fikrini həm yazılı, həm də şifahi şəkildə qrammatik və məntiqi baxımdan düzgün, aydın, mənalı, gözəl, anlaşılıq ifadə etməsi nəzərdə tutulur. Nitq mədəniyyətinin əsas vəzifələrinə ədəbi dilimizin müəyyən edilmiş vahid qrammatik, leksik, orfoqrafik, orfoepik, üslubi normalarına düzgün və ciddi əməl olunması daxildir. Dil normalarına riayət etmək də nitq mədəniyyətinin vəzifələri sırasına aiddir. Dil normaları dilin daxili inkişaf qayda-qanunlarına uyğun gələn və həmin dildə danışanlar arasında məqbul hesab olunan ümumiləşmiş qanunlardır. Prof. Z.Budaqova göstərirdi ki, gözəl danışmaq, yazmaq ixtisas və peşələrindən asılı olmayaraq hamını düşündürməlidir.

Görkəmli alim dilçiliyin ən aktual və dəyərli bir sahəsi olan nitq mədəniyyəti barəsində çox gərəkli, obyektiv və bu günümüz üçün də elmi əhəmiyyətini qoruyub saxlayan fikirlər irəli sürmüşdür. Prof. Zərifə Budaqova bu münasibətlə yazır: “Ədəbi dilin müasir səviyyəsində nitq mədəniyyəti, onun vəzifələri və problemləri diqqəti cəlb edən başlıca aktual məsələlərdəndir. Nitq mədəniyyətinə həsr olunmuş ayı-ayrı əsərlərdə də dilçiliyin bu yeni sahəsinin vəzifələrinin işıqlandırılması ön plana çəkilir. Nitq mədəniyyətinin vəzifələri onun problemlərində öz əksini tapır. Həmin problemlərin öyrənilməsi nitq mədəniyyətinə aid konkretlik, aydınlıq, məntiqlik, ardıcılıq və s. vəzifələrin reallaşması şərtlərini meydana çıxarır. Əslində bu əlamətlər nitqin funksionallığıdır: “Azərbaycan dilinin qanunlarını, ədəbi dil normalarını qorumaq, nitq mədəniyyətini mühafizə etmək hər birimizin borcudur. Nitq mədəniyyəti bütövlükdə dili əhatə edir”. Professor Z.İ.Budaqova nitq mədəniyyəti məsələlərini dilin işləndiyi bütün fəaliyyət sahələrində izləməyi, onlara tətbiq etməyi vacib hesab edirdi. Onun təşviqatçının dili, nitqi barədəki fikirləri olduqca maraqlıdır. Alimin mülahizələri son dərəcə real və təqdirolunandır: “Təşviqatçı geniş auditoriya ilə əlaqə də olur: Ona görə də təşviqatçının dili və üslubu şifahi nitqə məxsus xüsusiyyətləri (söz yox ki, burada şifahi nitq mədəniyyəti nəzərdə tutulur) özündə

cəmləməlidir. Təşviqatçı nitqini yazılı hazırlayır, şifahi danışır. O, dilinin saflığına, anlaşılıqlı olmasına çalışmalıdır. Təkrarlardan, mənasız terminlərdən, tələffüzü çətin olan sözlərdən qaçmaq lazımdır. Təşviqatçı bəzən dinləyicinin diqqətini cəlb etmək üçün bədii təsvir vasitələrindən istifadə etməli, nitqində rəqəmlərə çox yer verməməlidir. Təşviqatçı xalq kütlələrini inandıрмаğa, yaradıcı qüvvələri məqsədyönlü işlərə səfərbər etməyi bacarmalıdır”. Bir cəhəti xüsusi olaraq vurğulamaq istərdik ki, professor çox doğru göstərmişdir ki, məqsədyönlülük, uyğunluq, ünsiyyət yaradarkən çox kara gəlir. Uyğunluq nitqin ünsiyyət məqsədinə və şərtlərinə cavab verməsini təmin edən dil ünsürlərinin, vasitələrinin seçilməsidir. Uyğun nitq informasiyanın, hadisənin mövzusunə, onun məntiqi və emosional məzmununa, dinləyicilərin tərkibinə, məlumatın tərbiyəvi, estetik məqsədlərinə münasibliyidir. Mark Tulli Siseronun fikrincə, hər hansı bir çıxışın müvəffəqiyyəti, natiqin dinləyicini inandıрмаq və özünə tabe etmək bacarığı ilk növbədə nitqin uyğunluğundan asılıdır. O yazırdı: “Natiq qarşısında neçə məqsəd varsa, o qədər də natiqlik növü vardır”. Həyatda olduğu kimi, nitqdə də uyğun olanı görməkdən çətinə yoxdur... Lakin nəzərdə tutmaq lazımdır ki, nə uygundur. Bu həm haqqında danışılan işin məğzindən, həm də danışan və qulaq asan şəxslərdən asılıdır. (1, 196). Nitq uyğunluğu ədəbi dilin funksional üslublarına, onlar yaradan sözişlətmə qanunauyğunluqlarına, dilin üslublar sisteminə bələd olmağı tələb edir. Burada hər hansı bir dil vahidinin işlədilməsində zövqün də rolu vardır. “Əsl zövq filan sözün, filan ifadənin kortəbii rədd edilməsində yox, yalnız uyğunluq və münasiblik duyğusundadır” (A.S.Puşkin).

Sabit qrammatik quruluşa, zəngin qibtə ediləcək dərəcədə lüğət tərkibinə, ifadə imkanlarına malik olması, elmi-bədii, siyasi-fəlsəfi fikirləri dolğunluğu ilə izhar etmək qüdrətinin olması Azərbaycan dilinin dünyanın başqa qədim və zəngin potensial imkanları olan dillərlə bir sırada dura bilməsini təsdiq edə bilən reallıqdır. Prof. Z.Budaqovanın da göstərdiyi kimi nitq mədəniyyətinə həsr olunmuş çoxsaylı əsərlərdə də dilçiliyin bu yeni sahəsinin vəzifələrinin işıqlandırılmasını doğru olaraq ön plana çəkir. Bu vəzifələr şifahi və yazılı nitqin müəyyən kontekstlərində, səhnə danışığında, çıxışlarda, məruzələrdə, radio, televiziya, kino, mətbuat, teatr, tərcümə ədəbiyyatı, reklamların, afişa və elanların dilində öz real ifadəsini tapır. Bu vəzifələrə daxil olan konkretlik, ardıcılıq, məntiqilik, aydınlıq və s. kimi əlamətlər, keyfiyyətlər əslində nitqin funksionallığıdır. Prof. Z.Budaqovanın nitq mədəniyyəti sahəsinə aid qələmə aldığı 15-dən artıq elmi araşdırması bir daha sübut edir ki görkəmli dilçi dilçiliyin bu aktual və vacib bölməsinə böyük önəm vermiş və təsadüfi deyil ki, özünün elmi irsində nitq mədəniyyəti problemi aparıcı mövqeyə malikdir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Budaqova Z.İ. Təşviqatçının dili və üslubu. “Dil mədəniyyəti”. 3-cü buraxılış. “Elm”, Bakı, 1979, səh. 22-27.
2. Budaqova Z.İ. Azərbaycan dilinin nitq mədəniyyəti problemləri. “Böyük Oktyabr sosialist inqilabının 70 illiyinə həsr olunmuş Azərbaycan dilçiliyi məsələləri” elmi-nəzəri konfransın məruzələrinin tezisləri. “Elm”, Bakı, 1987, s. 5-7.
3. Budaqova Z.İ. Nitq mədəniyyəti: onun linqvistik problemləri və vəzifələri. – “Nitq mədəniyyəti məsələlər”. II buraxılış. “Elm”, Bakı, 1992, s. 83-92.
4. Budaqova Z.İ. Nitq mədəniyyəti insanın zənginliyidir. “Azərbaycan qadını” jurnalı. 1979, № 7, s. 9-10.
5. Античные теории языка и стиля. М.-Л., 1936, 196.
6. Мəmmədov М. Ана dili və nitq mədəniyyəti məsələləri. Bakı, “Nurlan”, 2004.

**Матанат Мехтиева**

#### **Вопросы культуры речи в научном творчестве члена-корреспондента НАНА Зарифа Будаговой**

#### **Резюме**

В докладе отмечается, что защита законов азербайджанского языка, норм литературного языка, культура речи долг каждого из нас. Культура речи охватывает весь язык. В задачи культуры речи входит защита общеязыковых литературных норм

азербайджанского языка, изучение различных вопросов устном и письменной речи и т. п. В научном творчестве проф. Зарифы Будаговой свыше 15-ти работ посвящено исследованию вопросов культуры речи.

**Mehdiyeva Matanat**

### **Problems on Culture of Speech in Zarifa Budaqova's Creative-Activity**

#### **Summary**

The presented article discusses Zarifa Budaqova's scientific researches, articles about culture of speech. Protecting rules of the Azerbaijan languages, norms of the literary language is our necessary duty. Culture of speech surrounds the whole language. Learning different issues of our oral and written languages, protecting literary norms of the Azerbaijan language have been included to the these sphere. Scientific creativity, more than 15 articles of Z.Budaqova dedicated to the culture of speech.

**ÜLVİYYƏ ƏLİYEVƏ**  
**BDU**  
*Azərbaycan*

### **MORFOLOJİ VƏ KONTENSİV TİPOLOGİYA**

**Açar sözlər:** *tipologiya, dil tipləri, aqlütinariv və flektiv dillər, cümlə quruluşu, aktiv dillər, erqativ dillər, nominativ dillər*

**Ключевые слова:** *Типология, классификация языков, агглютинативная и флективная языки, структура предложения, активные языки, эргативные языки, номинативные языки*

**Key words:** *Typology, classification of languages, agglutinative and flective languages, sentence structure, active languages, ergative languages, nominative languages*

Dillərin tipoloji təsnifinin əsası XIX yüzilliyin əvvəllərində alman alimi F. Şleygenin «Hindlilərin dili və müdrikliyi» (1808) əsərində qoyulub. Burada dünya dilləri 2 tipə ayrılır. Bir qədər sonra onun qardaşı A.Zlegel «Provansal dili və ədəbiyyatı haqqında qeydlər» (1818) adlı əsərində III dil tipi ayırır (1, 4-5). Alman alimi V.Humboldt dillərin tipoloji təsnifinin nəzəri əsaslarına diqqət yetirir. Bu baxımdan onu tipoloji dilçiliyin banisi hesab edirlər. V.Humboldt ənənəvi təsnifə inkorpoqlaşan dilləri daxil edir və beləliklə, dil tiplərinin sayı 4-ə çatdırılır (3, 6). XIX əsrin ortalarında A. Şleyxer yenidən 3 dil tipi fərqləndirir, inkorporlaşan dilləri bu sıradan çıxarır.

Ənənəvi tipologiya morfoloji tipologiyadır. Burada dillərin tipoloji təsnifinin əsasına dilin morfoloqiyası, daha doğrusu, sözün morfoloji quruluşunun tipoloji cəhətdən arelevant əlamətləri qoyulur. Amerikan dilçisi C.Qrinberq yazır ki, ənənəvi dilçilikdə dillərin təsnifini verərkən instinktiv olaraq sözün morfoloji quruluşu üzərində dayandılar. Bu isə dillərin ümumi xarakteristikasını vermək üçün böyük əhəmiyyət daşıyırdı (2, 64).

Dünya dilləri, hətta bir-birinə yaxın olan, kökü bir olan dillər də, öz strukturlarına görə bir-birindən fərqlənir. Buna görə də, dilləri təsnif etmək üçün sözün morfoloji quruluşundakı keyfiyyət fərqlərinin əsas götürülməsi təsadüfi deyil. Müasir dilçilikdə belə bir fikir var ki, morfoloji formalar donmuş sintaktik formalardır. Sintaksisdə olmayan heç bir şey morfoloqiyada ola bilməz. Sözün morfoloji quruluşu o dilin qrammatik quruluşunun tarixi inkişafının nəticəsi kimi formalaşır. Başqa sözlə desək, sözün morfoloji quruluşunda dilin iç strukturunun xüsusiyyətləri cəmlənib.

Morfoloji tipologiyasının qısa tarixi olsa da, zəngin inkişaf yolu var. Bu günkü dilçilikdə ənənəvi tipologiyasının davamı kimi yaranmış pilləli tipologiya, kvantitativ tipologiya, determinantiv tipologiya, xarakteroloji tipologiya, struktur tipologiya, səviyyələr tipologiyası və s. kimi müxtəlif istiqamətlər fərqləndirilir (bax: 6, 173-176; 6, 23-62; 4, 359-368).

Sintaktik tipologiyada dillərin tipoloji təsnifatının əsasına sözlün morfoloji quruluşu deyil, cümlə strukturları qoyulur. Beləliklə, tipoloji dilçiliyin baza prinsipləri dəyişdirilir.

Kontensiv tipologiya sintaktik tipologiyasının davamı kimi XX əsrin 60-a illərində formalaşmışdır. Morfoloji və kontensiv tipologiyalar bir birini inkar etmir, bir-birini tamamlayır. Əgər morfoloji tipologiyada təsnifatın əsasına formal prinsiplər qoyulurdusa, kontensiv tipologiyada məzmun planının universal vahidləri əsas götürülür. Morfoloji tipologiyada forma planından məzmun planına olan istiqamət, kontensiv tipologiyada isə məzmun planından forma planına istiqamət əhəmiyyətli sayılır. Kontensiv tipologiya məzmun planının ayrıca dillər də necə ifadə olunması üzərində qurulur.

Cümlə fikir bitkinliyinə malik mərkəzi dil vahididir.

Cümləyə münasibətdə müxtəlif cərəyanlar meydana çıxmış, onların içərisində isə məntiqi və psixoloji cərəyanların nümayəndələrinin fikirləri daha geniş yayılmışdır. Por-Royal qrammatikasından başlayaraq, məntiqi cərəyanın nümayəndələri məntiqi hökmlə qrammatik cümləni qarışdırmış və eyniləşdirmişlər. 19-cü əsrin ikinci yarısında psixologiya elminin inkişafı ilə bağlı olaraq cümləni təsəvvürlər birləşməsinin ruhi ifadəsi hesab etmişlər. Lakin bu münasibət cümləni formalaşdıran real dil vahidlərinə əsaslanmır. Bəzi tədqiqatçılar cümləni nominativ və kommunikativ aspektdən araşdırmışlar. Cümlə sintaktik, kommunativ-sintaksis və məntiqi sintaktik aspekt üzərində qurulur. Hər bir cümlənin leksik-semantik bazası və kompleks indikatorları var. Qrammatik əlaqələr dil faktlarının fəvqündə duraraq cümləni vahid tam kimi formalaşdırma bilir. Bu isə obyektiv reallığın predmet və hadisələri arasındakı əlaqə və münasibətlərin dildə ifadəsinə xidmət edir. Bütün cümlələrdə fikir predmetinin xarakteristikası olur. İntonasiya predikativliyin universal vasitəsidir. Yalnız intonasiya vasitəsi ilə söyləmin mənası anlaşıla bilər. İntonasiya sözləni bütövə çevirir və onları tərkib hissələrinə bölür. O, cümlənin kommunikativ tipini müəyyənləşdirməklə yanaşı, modallığın ifadəsinə xidmət edir, cümlənin semantik iyerarxiyasını, sintaktik və semantik strukturunu açır. Mətnin informativ mərkəzi və ümumiyyətlə, informasiya mətnin quruluş strukturunda iştirak etməklə həm də ikincili funksiyanı yerinə yetirir. Mətnə quruluş ünsürü kimi də xidmət göstərir. İntonasiya cümlənin semantik nüvəsini başa düşməyə kömək edən vasitə kimi çıxış edir. Belə bir fikir var ki, predikativliyin ümumi mənası modallıq, zaman, şəxs kateqoriyaları ilə ifadə olunur. Modallıq obyektiv və subyektiv olmaqla fərqlənir. Subyektiv modallıq danışanın verdiyi məlumata münasibətidir. Subyektiv modallığa ekspressiv qiymət və s. daxildir. Cümlədə mübtədə olmasa da, subyekt-predikat əlaqəsinin mövcudluğu zəruridir. Subyektin predikatla əlaqəsi təyinlə təyinlənmənin, obyekt bildirən sözlə felin əlaqəsi kimidir. Mətnə söz ardıcılığının istənilən kəsiyini o şərtlə cümlə hesab etmək olar ki, orada təkrarın 2-ci elementi-şəxs sonluğu meydana çıxıb diqqəti təkrarın birinci elementinə-subyekt ideyasının leksik ifadəsinə qaytarsın və beləliklə, müəyyən söz ardıcılığında qapalılıq, başqa cür desək, çərçivəlilik yaratsın.

Cümlənin nominativ quruluşu haqqındakı fikir kontensiv tipologiyaya əsasında formalaşır. Dillərin kontensiv tipologiya aspektində morfosintaksislə bağlı öyrənilməsi nominativ, erqativ, neytral, ücnüvəli dillərin fərqləndirilməsinə və öyrənilməsinə zəmin yaradır. Kontensiv tipologiya dillərə təkcə ümumi dil strukturu deyil, həm də müxtəlif dil səviyyələrinin öyrənilməsi baxımdan yanaşmağa imkan verir: 20-ci əsrin əvvəllərindən tipologiyaya yalnız dilin ümumi strukturu kimi deyil, müxtəlif linqvistik qaydalara görə yanaşılmasının əsası qoyulur.

Məlumdur ki, hər bir qrammatik kateqoriya həm formal-qrammatik, həm də məntiqi-məzmun planı ilə səciyyələnir. Ümumi və spesifik dil faktlarının öyrənilməsində isə kontensiv tipologiya əsas diqqəti qrammatik kateqoriyanın məntiqi-məzmun planına yönəldir və müxtəlif dillərin təsvirində mənadan onun ifadə vasitələrinə doğru gedən istiqaməti öyrənir.

Linqvistik tipologiya iyerarxik münasibətlərin təsbitinə əsaslanan taksonomik təsnifatlandırılmadan törəyən sistemləşdirmədir. Tipoloji təsnifatın məqsədi dünya dillərinin strukturu haqqında ən qənaətcil kodlaşma üsulunun yaradılması, müxtəlif dillər arasında izomorfizm və allomorfizmlərinin müəyyənləşdirilməsidir. Bu və ya digər dilin tipoloji təsnifatı həmin dildəki qrammatik kateqoriyaların ifadəsi çərçivəsində və ya derivativ proseslərində öz reallaşdırmasını

qazanan ayrı-ayrı tipoloji təmayüllərin iyerarxik münasibətlərinin aşkara çıxarılmasından sonra mümkün oldu. E.Sepirin tipoloji təsnifini əsas götürən (bax: 8). C.Qrinberqin tipoloji indeksasiya modelinin istinad etdiyi çoxcəhətli tipologiyada dil strukturunun başlıca xüsusiyyətlərinin bu və ya digər səviyyədə təmsil olunmasından çıxış edilir. Müasir struktur tipologiyada semantik prinsipin əsas götürülməsi müxtəlif-sistemli dillərdə özünü göstərən izomorf və allomorf əlamətlərin müəyyənləşdirilməsində xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Bütün dillərə xas olan və onları bir-birindən fərqləndirən əlamətlər və xüsusiyyətlər ümumi dil nəzəriyyəsi və dil universalilərinin əsas prinsipi hesab olunur. Struktur-tipoloji tədqiqatlarda universalı və unikalıq kimi seçim əsasdır. Universalilərdə tipologiya dil quruluşunun ümumi nəzəriyyəsi ilə, unikalilərdə isə təsviri dilçilik ilə bağlanır. Ümumi izomorf cəhətlər genetik qohumluğu olmayan dillərdə də müşahidə edilir. Müxtəlif dillərin müqayisəli tədqiqində dillərin struktur xüsusiyyətləri çıxış nöqtəsi kimi qəbul edilməlidir (bax: 1). Lakin vurğulamaq lazımdır ki, hər bir dil faktı müqayisəli şəkildə öyrəniləndə bu və ya digər dilin daxili təşkili, daxili strukturu daim diqqət mərkəzində olur. Deyək ki, zaman kateqoriyasının müxtəlif sistemli dillərdə təzahürünün öyrənilməsi həm müqayisəli-tipoloji problemlərin həllinə, həm də dilin qrammatik quruluşunun daha dərinədən öyrənilməsinə imkan yaradır. Dillərin kontransiv-müqayisəli tədqiqi dilçilikdə kontransiv tipoloji tədqiqatların genişlənməsinə zəmin yaratmış olur. Müxtəlif dillərin semantik kateqoriyalarının müqayisəli öyrənilməsi kontensiv tipologiyanın inkişafını şərtləndirir.

Müxtəlif sistemli dillərin morfotipoloji təhlili ona görə vacibdir ki, iki dilin ardıcıl surətdə tutuşdurulması onların quruluşunu daha əyani surətdə aşkar etməyə imkan verir (4, 363). Tədqiq olunan dilə digər dil sistemi müstəvisində yanaşmada onun elə xüsusiyyətləri aşkar oluna bilər ki, onlara bu dilin ənənəvi qrammatikasında heç vaxt diqqət yetirilməyib.

Bir sıra tədqiqatçılar müəyyən edilmiş tiplər arasında təmiz dil tipinin mövcud olmadığını göstərmişlər. Hər hansı bir dildəki və yaxud eyni tipli dillərdəki hadisə başqa tip dillərdə də mövcud ola bilər (8, 52-76). Buna görə də dünyada təmiz təcrid olunan flektiv, təmiz aqlütinativ, təmiz inkorporlaşan dil yoxdur.

Dillərin müqayisəsi həmişə mümkündür və bu müqayisə təkcə qrammatik quruluşa deyil, bütün dil səviyyələrinə şamil edilə bilər. Müxtəlif dillər diaxron və sinxron planda qarşılaşdırıla bilər və bir-birindən tamamilə fərqlənən dillərdə belə ümumi xüsusiyyətlər aşkar edilə bilər.

Cümlə yaradan vasitələr-feli konstruksiyalar ismi birləşmələrə və bütöv cümlələrə həlledici təsir göstərirlər. Bir çox dilçilər feli cümlənin qrammatik mərkəzi adlandırmışlar. Fel semantik əhatəyə təsir edir. Nitq hissələrindən heç biri özünün semantikasına görə başqa nitq hissələrini birbaşa tələb etmək, birbaşa idarə etmək gücünə malik deyil, yalnız fel birbaşa öz izahedicilərini tələb edir. Feli bir nitq hissəsi kimi səciyyələndirən ən əsas xüsusiyyəti onun ümumi hərəkət mənası kəsb etməsidir. Müxtəlif sistemli dillərdə zaman kateqoriyasının müqayisəli-tipoloji təhlili obyektiv zərurətdən doğur və kontensiv tipologiya üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu da təbiidir, çünki insan təfəkkürünün, məntiqi kateqoriyaların ümumiliyi, sosial proseslərin oxşarlığı bütün dillərin semantik cəhətdən oxşarlığına gətirib çıxarır. Felin məna növləri subyekt və obyekt arasında müxtəlif münasibətləri ifadə edir. Bu münasibət özünün ifadəsini felin semantik-qrammatik mənasında tapır.

Cümləyə kontensiv tipologiya aspektindən yanaşılma linqvistik tipologiyada dönüş nöqtəsi oldu. Obyektiv tipoloji səciyyələndirmə yalnız aparıcı tipoloji təmayüllərin və sapma elementlərinin dil sistemindəki yerinin obyektiv təsbiti sayəsində mümkün olur. Bütün fərqli yanaşmalar linqvistik tipologiya nəzəriyyələrinin inkişafına göstərdikləri xidmətlərinə baxmayaraq, həqiqi tipoloji təsnifat kimi səciyyələndirilə bilməz. Belə ki, bu dəyərləndirmələrdə təsnifatın təməl prinsiplərinə uyğunsuz olan məqamlar yer alır ki, bu da həmin təhlillərin, əsasən, təsviri konstataşiyadan törəyən xarakteroloji təbiətdən başqa bir şey olmadığını düşünməyə əsas verir. Bu və ya digər tipin hansı səviyyədə təmsil olunmasının təsbiti əsasında, tipoloji xarakteristikanın kəmiyyət inteqrasiyasını verməsi fikri ilə razılaşmaq mümkündür. Dil strukturunda təmsil olunan fərqli tipoloji təmayül elementlərinin təxmini kəmiyyət inteqrasiyası olmadan, dilin adekvat tipoloji göstəricisini təsbit etmək olmaz. C.Qrinberqin pilləli tipologiyaya istinadən hazırladığı və bəzi tədqiqatçılar tərəfindən tipoloji-xarakteroloji indeksasiyanın kvantitativ metodikası və ya kvantitativ (kəmiyyət) morfoloji tipologiya qismində səciyyələndirilən təsnifat mexanizmi tipologiyada sistemləşdirmənin qarşısına qoyulan tələblərə cavab verə

bilmir. Fərqli tipoloji xüsusiyyətlərin dil strukturunda təmsil olunma səviyyələrinin aşkarlanması tipologiyanın əsas vəzifəsidir.

Lakin mövcud təsnifatlar bir çox halda əsl təsnifatı modellərə xas taksonomik dəyərləndirmələrdən məhrumdur.

İstər Amerika dilçilərinin, istər Praq funksionalistlərinin xarakteroloji yanaşmalarını tam anlamda tipoloji təsnifat kimi qiymətləndirmək bir qədər çətindir. Belə ki, burada istənilən tipoloji təsnifat üçün vacib olan prototip məsələsi lazımınca həll olunmur, başqa bir tərəfdən isə bu təsnifatlarda təsnif üçün lazım ola bilinən ölçülərin yaygınlığı özünü göstərir. Əgər əvvəl linqvistik tipologiya dillərin sintaktik strukturunu öyrənirdisə kontensiv tipologiyada morfosintaksis quruluş öyrənilir.

Dillər linqvistik tipologiyası baxımından-morfoloji quruluşuna görə amorf, flektiv, aqlütinativ və polisintetik, morfosintaksisinə görə isə nominativ, sinifli, ərqativ, aktiv dillərə ayrılır.

Nominativ quruluşlu dillər dünya dillərinin əksəriyyətini əhatə edir. Buraya bütün hind-Avropa, türk, monqol tunqus-mancür dilləri, cənubi Amerika hindu dilləri (keçumar) daxildir. Nominativ dillərə-Şimali Afrikanın və Cənub Qərbi Amerika və Meksikanın bir qrup dilləri də daxildir. Nominativ dil morfoloji ölçülər əsasında müəyyənləşdirilir. Morfoloji qiymətləndirmə ya təsirsiz cümlənin aqenti, ya da təsirli cümlənin tamamlığı əsasında formalaşa bilər. Bütün dillər formal şərtlərinə görə nominativ dil kimi təsnif olunmur. Şərqi Afrika dillərində ton cümlədə seqmental dəyişiklik yaradır. Neytral təcrid dillərinə Çinin Dunqan dialekti, Tay dilləri aiddir. ərqativ elementli nominativ dillərə-Çukotsk-Kamçatka, Eskimos-Aleut, Udin, Buruşask, Laz, Never aid edilir.

Dillərin morfoloji quruluşu amorf-aqlütinativ-flektiv inkişaf mərhələlərini keçir. Fleksiyaya malik olan dillərdə söz sırası kifayət qədər sərbəstdir. Söz sırasının sərbəstliyi Hind-Avropa cümləsinin strukturunu müəyyənləşdirən əsas prinsip kimi qəbul edilir. Dillərin morfoloji quruluşunun başlanğıcı analitizmdən götürülür. Analitizm dillərin morfoloji inkişafında özünəməxsus bir mərhələ olmuş, dillərin morfoloji quruluşu analitik vəziyyətdən sintetikliyə doğru inkişaf etmişdir. İngilis, fransız dilləri sintetiklikdən analitikliyə doğru inkişaf etmişdir. Aqlütinativ dillər də öz növbəsində iki böyük qrupa-sintetik və analitik dillərə ayrılır. Suffiksli şəkilçili tip (türk dilləri), b) prefiks+kök tipi (bantu dilləri), c) infiksleşmiş tip (basbi dili). Aqlütinativ dillər kontensiv tipologiyaya baxımından aktiv, nominativ, ərqativ dillərə ayrılır. Aktiv tipologiyalı aqlütinativ dillərə-hind dilləri sui, qalf, tupi-quaranid, ərqativ strukturlu aqlütinativ dillərə – bask, xurrito-urar, hindu dillərindən – maya, panotakana və alqon dilləri daxildir. Nominativ quruluşlu aqlütinativ dillərə isə Altay dilləri, Ural ətrafı, ketsk, yucaqır, yapon və koreya, keçua və aymara, filippin dilləri, bantu dili və atlantik ətrafı dillər aiddir. ərqativ elementli nominativ quruluşlu aqlütinativ dillərə çukotsk-kamçatka, eskimos-aleut, udin, bruşask, laz dilləri aid edilir. Aqlütinativ dillərin belə təsnifatı kontensiv tiplərin xarakteristikasını müqayisəli kontrans öyrənməkdən irəli gəlir. Yapon, koreya, filippin dillərinin öyrənilməsi göstərir ki, onların sintaktik strukturu aqlütinativliyə söykənir, lakin sinxron baxımdan bu dillərin izolyasiyaya uğraması görünür. Baxmayaraq ki, aqlütinativ quruluş, morfoloji təsnifatın komponentidir, həm də eyni zamanda aktivlikdən nominativliyə keçid nəticəsində meydana gəlir. Aqlütinativ dillərin bir qrupu polisintetik dillərdir. Polisintetizm yalnız aqlütinativ dillərdə özünü göstərir. Polisintetizmin iştirakı ilə aqlütinativ dillərdə flektiv sarmalar yarana bilər. Morfoloji tipologiyaya baxımından ingilis dili flektiv, Azərbaycan dili isə aqlütinativ dildir. Kontensiv tipologiyaya baxımından isə hər iki dil nominativ dil tipinə daxildir.

### Ədəbiyyat:

1. Кузнецов П.С. Морфологическая классификация языков. М., изд-во Московского университета, 1954.
2. Гринберг Дж. Квантитативный подход к морфологической морфологии языков// новое в лингвистике. М., Изд-во иностранной литературы, 1963.
3. Мəmmədov M.T. Linqvistik tipologiya. Bakı, 2015.
4. Мельников. Детерминанта ведущая грамматическая тенденция языка// Фонетика. Фонология. Грамматика. М., «Наука», 1971.
5. Реформитский. Лингвистика и поэтика. М., «Наука», 1987

6. Rəcəbli Ə. Dilçilik tarixi. Bakı, Nurlan, 2006.
7. Rəcəbli Ə. Tipoloji dilçilik. Bakı, Elm və Təhsil, 2010.
8. Сепур Е. Язык. М., 1921.

Улвия Алиева

## Морфологическая и контенсивная типология

### Резюме

Морфологическая и контенсивная типология не отрицают друг друга, а дополняют. В разносистемных языках на базе классификации морфологическая типология – это морфологические свойства слов, а контенсивная типология – это содержательная типология. В этой типологии в структуре предложения разносистемных языках план содержания используется как главное. С точки зрения контенсивной типологии к этому типу языка относятся флективная структура английского языка и агглютинативная структура азербайджанского языка.

Ulviyya Aliyeva

## Morphological and contensiv typology

### Summary

Morphological and contensive typology don't reject each other, but they just complete. On the basis of classification of morphological typology of the various systemized languages it is morphological peculiarity of words. Contensive typology is a content typology. In this typology to express the content of various systemized languages in the sentence structure is the main subject. From the contensive point of view, nominative language type belongs to the either flective structured English language or agglutinative structured Azerbaijani language.

GÜNEL ƏLİYEVƏ  
ADPU  
Azərbaycan

## BƏDİİ MƏTNİN STRUKTUR-SEMANTİK TƏŞKİLİNDƏ ANTROPONİMLƏRİN ROLU

**Açar sözlər:** *bədii mətn, onomastika, mənzərə, stilistika, semantika*

**Ключевые слова:** *литературный текст, ономастика, взгляд, стилистика, семантика*

**Key words:** *Literary text, onomastics view, semantics, stylistics*

Bədii əsərin onomastik leksikası onun söz palitrasında mühüm yer tutur. Bu adlar hər bir müəllif üçün vacib ekspressiv və üslubi vasitələrdir. Bədii əsərdəki şəxs adlarının məkan-zaman, səciyyələndirmə, müqayisə, təsvir, simvollaşdırma funksiyaları qeyd olunur. Şəxs adları zaman-məkan funksiyasını yerinə yetirərkən başqa linqvistik vasitələrlə yanaşı, mətn fəzasında obyektə çevrilir, bədii mətn gerçəkliyini real gerçəkliklə üzləşdirir, eyniləşdirir. Belə eyniləşdirmə bədii mətndə nəzərdə tutulan aləmin zaman-məkan koordinatlarını təyin etmə, eləcə də oxucuda reallıq təsəvvürünü yaratma əhəmiyyəti daşıyır. Əsərdəki hər bir şəxs adı obyektiv gerçəkliklə müəllifin yaratdığı aləmi bir-birinə bağlayır.

Bədii obraz özündə bir çox detalları birləşdirir və onların vasitəsilə təyin olunur. Şəxs adı personajın obrazı haqqında məlumatları özündə cəmləşdirir. Ad obrazı səciyyələndirir, oxucuda onun xarakteri, peşəsi, vərdişləri, həyatdakı rolu və s. haqqında fikirləri formalaşdırır. Bədii

əsərdəki personajın adı bu əsərin ayrılmaz bir hissəsi, bədii obraz yaradan vasitədir. Bədii mətnlər kommunikasiyanın xüsusi sahəsidir. Ona görə də belə mətnlərdəki antroponimlərin adlandırma, eyniləşdirmə, diferensiallaşdırma funksiyalarından başqa praqmatik, estetik (üslubi) və mətnyaradıcı funksiyaları da vardır. C.T.Lokrants tədqiqat işində V.Nabokovun ingilisdilli nəsrində istifadə olunmuş onomastik üsulları öyrənmiş və onları funksional baxımdan 5 yerə bölmüşdür: 1) allüziv; 2) birləşdirici; 3) tematik; 4) istehzalı; 5) ornamental [7,45].

Mətnyaratma funksiyası onomastik vahidin mətnin struktur və məzmun-məna informasiya fəzasının formalaşdırıcı elementi kimi çıxış etməsidir.

V.Nabokovun “Sebastyan Naytın həqiqi həyatı” əsərinin məzmununun yaxşı başa düşülməsi üçün vacib şərt mətnyaradıcı “şahmat” onomastikasıdır. Əsərin baş qəhrəmanının soyadı Knight şahmatda “at” mənasındadır. Əsərin digər personajlarının adları da şahmatla əlaqələndirilmişdir. “Knight”ın ilk sevgilisi Clare Bishop, ikinci qadın isə Turovets soyadlı xanımdır. “Bishop” ingilis dilində şahmatda “fil”i bildirir. Turovets soyadında isə şahmat topunun rus adı “tura” sözündəndir. Turovets ərə getdikdən sonra aldığı Leserf ailəsi fransız dili ilə bağlıdır. Fransız “le” artiklini atdıqda “serf” qalır. Bu isə anaqrammatika “ferz” (şahmatda vəzir) sözünə çevrilir (serf=fers/ferz). Sebastyanın əmisinin adı –N.Stainton da şahmatla izah olunandır. XIX əsrin 40-cı illərində İngiltərədə yaşamış məşhur şahmatçı və şahmat tarixçisi Howard Staunton ilə H.Stainton arasında fərqə nəzərə çarpır. Bundan başqa, “Stainton” sözündə də anaqrammatika xüsusiyyət aşkar nəzərə çarpır: Stainton=Seitnot.

Ümumiyyətlə, bu əsərdə “şahmat” mövzusu personaj və hadisələri bir yerə toplamağa imkan verir. Sebastyan gəncliyində şerlər yazır və onların altında imza əvəzinə qara şahmat atının şəklini çəkir. Belə bir atı Pavel Reçnoy oyun zamanı vurub əlinə götürür. Döyülən qapını açarkən bu at Pavelin əlində olur. Qapını döyən hadisələri nəql edən V. adlandırılan şəxsdir. O, St.Damier qospitalında olan qardaşı ilə görüşmək arzusundadır. Lakin əsəri danışan qospitalın adını xatırlamır. Ad təsadüfən onun yadına düşür. Telefon avtomat köşkündə o görür ki, kimsə burada şahmat taxtası çəkmək istəmişdir: ein Schachbrett, un damier... “Bu zaman mənim beynimdə nəşə oyandı və dilimə gəldi: Cen-Damje!” “Some anonymous artist had begun blacking squares-a chess board, ein Schachbrett, un Damier... There was a flash in my brain and the word settled on my tongue: St.Damier!” [8, 185].

“Damier” fransız dilində şahmat taxtasıdır. Əsərin baş qəhrəmanının anası Roquebrune şəhərində vəfat edir. Fransız dilində “roquer” qalaqurma (rokirovka) mənasındadır. Əsərdə situativ motivləşmiş daha iki ad vardır. Bunlar “ağ” və “qara” sifətlərinin substantivləşməsindən alınan “Black” və “White” adlarıdır. Bu iki şəxs şahmat oynayır. “White” adlandırılan Pavel Reçnay, “Black” isə onun qohumudur. Pavel ağlarla oynayaraq oyunda iştirak edir. Başqa bir personaj “Shvarts” familiar qocadır. O, qocalar evində balaca yetim uşağa atın necə hərəkət etməsini göstərir. Qocanın familiarı alman dilindən tərcümədə “qara” mənasını verir.

Ümumiyyətlə, V.Nabokovun ingilis dilində qələmə aldığı bu əsər bədii əsərdə antroponimlərin funksionallığını, rolunu, xüsusiyyətlərini öyrənməkdə mühüm rol oynayır. Hər şeydən əvvəl, əsərdə müəllif müxtəlif dillərdən – ingilis, fransız, alman, rus dillərindən irəli gələn semantika və podtekstdən istifadə etmişdir. Qəhrəmanların adları bilavasitə müəyyən bir sahəyə bağlıdır (şahmat onomastikası). Eyni zamanda, başqa onomastik vahidlərdə də bu cəhət qabarıqdır. Əsərdə mətnyaratma vasitəsinin əsas vasitəsi antroponimlər və digər onomastik vahidlərdir. Müəllif bütün şahmat terminlərini onomastik vahidlərə çevirmir. Piyada, şah, mat, pat və s. terminlərin onomastikləşməsi müşahidə olunmur. Bununla belə, əsərin başlığında ilk “şahmat” antroponimi Knight daxil edilir və bədii mətnin inkişafı da buradan başlanır. Oyunda qara at vurulur. Onu vuran oyunçu əlində qara at qapını açır. Qara at taxtadan “damier”dən götürülmüşdür. Qapıdan girən “B”-nin qardaşı da bu anda St.Damier xəstəxanasında vəfat edir. “B” içəri girəndə qara atı qapını açanın əlində görür. Lakin o, “St.Damier”də qardaşının ölümündən xəbərsizdir. Təbii ki, şahmat partiyası atın taxtadan götürülməsi ilə bitmir. Ona görə də, əsərin qeyd olunan sonluğu əlavə şərh və yozumlar tələb edir. Nəyə görə qəhrəmanın anası “Roquer” sözü ilə bağlı şəhərdə ölür, niyə “qara at” taxtadan götürülür, niyə soyadının mənası “qara” olan qoca yetim uşağa məhz atın gedişlərini öyrədir. Bütün bu suallar şübhəsiz ki, əsərin dərin təhlili prosesində açıla bilər.

V.Nabokovun “Lolita” əsəri də onomastik vahidlərin struktur-semantik sırası ilə zəngindir.



Bu əsərdə də əsas mətnyaradıcı vasitələr xüsusi adlardır. Lakin burada şahmat onomastikası deyil, P.Merimenin “Karmen” novellasının onomastikası aparıcıdır. “Lolita” romanının mövzusu “Karmen” novellasının mövzusu ilə yaxındır. Onların yaxınlığı süjetdən də görünür. Əsərdə “Karmen” tez-tez yada salınır. Qabartma isə “O my Carmen, my little Carmen, something, those cars, and the bars, and the barmen” [4, 79].

Romandakı antroponimlərin ad və soyadların seçilməsində paralellər vardır. Məsələn, Qeyz, Qumberta və s.

Antroponimlərin mətnyaratmadakı iştirakı fon bilikləri ilə də reallaşır. Fon bilikləri oxucunun P.Merimenin “Karmen” novellası ilə tanışlığı nəzərdə tutur.

Bədii əsərdəki antroponimlərin mühüm funksiyalarından biri də allüziyadır. Adlar mədəni-tarixi realiləri, ədəbi faktları yada salır və ya əsərə gətirir. Nəticədə, antroponimlərin mətnyaratma və allüziya funksiyaları bir-biri ilə əlaqələndirilir. V.Nabokovun ingilisdilli romanlarında başqa dillərdə olan ədəbi əsərlərin müəllif və qəhrəmanları ilə allüziya yaradılır. Məsələn, Lolitanın musiqi müəlliminin adı “miss Lamperer”dir. Bu ad Q.Floberin əsərindən oxucuya tanışdır. Madam Bovarinin də musiqi müəlliminin adı “Lamperer”dir. V.Nabokov Şekspirin həyatı ilə bağlı tarixləri maşın nömrələrində verir: WSH1564 və WSH1616. Yazıçının romanlarında Don Kixot, Karmen, Dostoyevski, Çexov, Qoqol və başqaları ilə allüziya qeydə alınır.

Bədii əsərdə allüziyadan istifadə olunmasının məqsədi resipientə (oxucuya) informasiya təsirini gerçəkləşdirməkdir. Ədəbi allüziya geniş dairədə məlum olmalıdır. Məhz bu səbəbdəndir ki, bədii allüziyanın obyektı, bir qayda olaraq, klassiklər və klassik qəhrəmanlardır. Adresant (müəllif) allüziya ilə informasiya ötürərkən adresatın məlumatı deşifrovka etməkdə çətinlik çəkməyəcəyini nəzərdə tutur. Lakin bu xüsusiyyət bütün müəlliflərə xas deyildir. Bəzən müəllif oxucusunun ön biliklərinə inanır və ya bu qənaətdə olur ki, onun adresatları söhbətin kimdən getməsinə müəyyənləşdirəcəkdir.

V.Nabokovun ingilis dilində yazdığı “The Real life of Sebastian Knight” əsərindəki Sebastian Knight antroponimi özündə bir çox ön bilikləri saxlayır. Həmin biliklərin hamıya aydın olması, təbii ki, doğru deyildir. Lakin əsərin başa düşülməsi üçün bu adla bağlı biliklər mühüm əhəmiyyət daşıyır. Sebastyan adı ruslarda yayılmış antroponim deyildir. Əsərə görə Sebastyanın atası XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində yaşamışdır. Belə olan təqdirdə, müəllif antroponimi əsərə daxil etməklə başqa bir mənanı açmaq istəmişdir. “Sebastian Knight” antroponimində bir sıra allüziyiv elementlər vardır. Qəhrəman dekabrın 31-də doğulmuşdur. Həmin gün xristianlar Sebastyan adlı müqəddəsin doğum tarixini qeyd edir. Əfsanəyə görə, Sebastyan Roma oxucular legionunun kapitanı olmuş, xristianlığı qəbul etmiş və onu təbliğ etmişdir. Bu səbəbdən Roma imperatoru Diokletian 20.01.354 tarixdə onu edam etdirmişdir. Müqəddəs Sebastyanın zühuru V əsrə aiddir və xalqı cüzamdan müdafiə edən kimi təqdim olunur. Əsərin adında “Sebastyanın həqiqi həyatı” ifadəsi oxucunu məhz haqqında bəhs olunan Sebastyanın həyatı barədə məlumatla kökləyir.

Müqəddəs Sebastyanın və əsərin qəhrəmanının çəkdiyi əzablar da paralel aparmağa imkan verir.

“Knight” sözünün bir mənası da “cəngavər”dir. Müəllif “knight” sözünün kart oyununda “baet”i bildirir. Müəllif bunu nəzərə alır və romanın fabulasında “King, Queen, Knove” sözlərini işlədir. “Knight” və “night” sözləri fonetik omonimlərdir. Bu da qaranlıq, “qara” xəttini əmələ gətirir. “Night” Şekspirlə allüziyiv əlaqəni ortaya çıxarır: whight-black – işıq-zülmət və s.

V.Nabokovun ingilis dilində yazdığı əsərlərdə öz adını personajların adlarında şifrələməsi də məlumdur. Adı çəkilən romanda nəqlədən “V” adı ilə verilir. Bu, Vladimir kimi qəbul oluna bilər. “Kinght” sözünün tələffüzü “N” fonemi ilə başlanır. Buradan “Nabokov” soyadına keçid görünür.

Okkazional antroponimlərin allüziyiv funksiyası çox zaman antroponimlərin qiymətləndirmə və kinayə funksiyaları ilə çuğlaşır. “Lolita” romanında oxuyuruq: “I was under impression that the assursed playlet belonged to the type of whimsy for cuvenile consumption, arranged and rearranged many times, such as..., “The Emperor New Clothes by Maurice Vermont” [4, 279].

Bu parçada “maurice Vermont” adı çəkilir: Maurice Vermont – Maurice (Macterlinck)+(Paul) Ver (laine)+(K.Bal) mont. Burada üç məşhur simvolistin adları vardır: Moris Meterlink, P.Verlan, K.Balmont.

Antroponimin bədii əsərdə yerinə yetirdiyi bir funksiya da müəllifin gizli iştirakını nişanlamaqdır. Məsələn, V.Nabokov ingilis dilində yazdığı romanlarına öz atributlarını daxil edir. O, leksik səviyyədə öz antroponimini əsərdə şifrələyir. “Lolita” romanındakı Vivian Darkbloom (Vivian Damor-Blok) anaqramında “Vladimir Nabokov”, Viola Miranda anaqramında “Vladimir N” şifrələnmişdir.

Qafiyə, fonetik uyuşma, heca təkrarları əsərdə istifadə olunan bir antroponimi başqa antroponimlə əlaqələndirir. Bu halda ikinci antroponim oxucuda əlavə informasiyalar yaradır. Məsələn, Shirley Holmes-Sherlock Holmes.

Bədii ədəbiyyatda əlavə informasiya daşıyan adların istifadə olunması xüsusi ədəbi üsuldur. Əsərdə istifadə edilən adların az olmayan bir qismi mədəni realilərdir. Əsərdəki ad təsvir olunan hadisələrin antroponim mənzərəsi ilə həmişə səsleşir. Hazırda linqvistlər onimlərin bədii əsərdə imtiyazlı bir yer tutduğunu qəbul edirlər. Bu imtiyaz müəllifin həmin adlara əlavə etdiyi assosiativ əlaqələrdən doğur və əsərin semantik qayəsini açmaqda, praqmatik funksiyalar yerinə yetirdikdə mühüm rol oynayır. Bəzi müəlliflərin əsərlərində bu cəhət xüsusi yer tutur. Məşhur ingilis yazıçısı V.Skottun əsərlərinin onomastikunu bədii mətnlərdə antroponimlərin funksiyaları probleminin öyrənilməsində olduqca əhəmiyyətlidir. Müəllifin yaratdığı və ya istifadə etdiyi antroponimlər sisteminin həm ayrılıqda, həm də müxtəlif dövrlərdə, o cümlədən, XX əsrdə yazılmış ingilisdilli bədii ədəbiyyatlardakı şəxs adları ilə müqayisəli araşdırmalar üçün vacib faktoloji materialdır. V.Skottun antroponimləri intensional yükü və praqmatik potensialı ilə seçilir. Bu baxımdan onlar antroponimlərin həm müəllif intensiyasını, həm də praqmatik potensialını müəyyənləşdirmək üçün diqqət mərkəzinə çəkilmişdir.

Qeyd edək ki, V.Nabokovun romanında işlənmiş “knight” antroponimi “cəngavər” mənasında bir sıra müəlliflərin, xüsusən də, V.Skottun romanlarında mürəkkəb antroponimin tərkib komponenti kimi çox istifadə edilmişdir. Müəllifin “Ayvenqo” romanında tərkibində “knight” olan aşağıdakı adlar vardır: Knight Disinheritod – “Əmlakdan məhrum edilmiş cəngavər”; The Black Knight – “Qara cəngavər”; Knight of the Fetterlock – “Asılan Qəsrin cəngavəri”, Blue Knight – “Mavi cəngavər”. Bu adlar V.Nabokovun romanındakı adla V.Skottun “knight” tərkibli antroponimləri arasında assosiativ əlaqə yaradır. Təbii ki, belə əlaqə, hər şeydən əvvəl, tərkib komponentinin üst-üstə düşməsi ilə üzə çıxır. Real olaraq belə əlaqənin mövcudluğu hər iki əsərdəki surətlərin müəyyən parametrlər üzrə qarşılaşdırılmasını tələb edir.

V.Skott yaradıcılığının təkrarolunmaz onomastik mənzərəsi vardır. Bu əsərlərdə antroponimlər xüsusi yer tutur və məhz V.Skott yaradıcılığı bədii əsərlərin antroponim ehtiyatının təsnifinə əsaslı zəmin yaratmışdır.

O.A.Volkova və A.A.Serebryakov V.Skottun “Ayvenqo” romanında bir, iki və üçüzlü adları ayırmışlar. “Ayvenqo”da qeydə alınan 354 antroponimdən 216-sı birüzlü, 121-i ikiüzlü, 17-si üçüzlüdür [1, 3487].

Ümumiyyətlə, bədii əsərdə işlənən antroponimləri müxtəlif əsaslara görə təsnif etmək mümkündür. İlkin olaraq aşağıdakı meyarları irəli sürürük:

- 1) antroponimin tərkib üzvlərinə görə – birüzlü, ikiüzlü, üçüzlü və s.;
- 2) antroponimi təşkil edən üzvlərin, komponentlərin nitq hissələrinə aidliyinə görə;
- 3) ikiüzlü adları söz birləşməsi növlərinə görə;
- 4) mənşəyə görə.

Bədii əsərlərdə paralel adlandırma da geniş yayılmışdır. Aydın ki, bədii əsərdə hər bir surət, personaj, qəhrəman başqa adamların əhatəsindədir. Antroponim isə yalnız rəsmi qeyd olunan deyildir. Bədii əsərdə nominasiya müxtəlif adamlardan gələ bilər. Nəticədə paralel adlandırma yaranır.

O.A.Volkova və A.A.Serebryakov “Ayvenqo” əsərində paralel adlandırmadan bəhs edərkən göstərilər ki, Richard the Lionheart və Richard I adlarında əsərin konteksti ilə şərtlənən eyni bir semantik əlamətin inkişafı və reallaşması müşahidə olunursa “Richard the Lionheart” və “Black couch potato” paralel adları fərqli zəmində verilmişdir. Bu adlarda səciyyələndirici əlamət əhəmiyyətli praqmatik potensiala malikdir [1,3487].

İngilis bədii ədəbiyyatında işlənən adlar mənşəcə rəngarəngliyə malikdir. Bu məsələyə iki istiqamətdən yanaşmaq olar. Birinci istiqamət ingilis dilinin leksikasının, eləcə də onomastikunu müxtəlif dillərdən alınmalarla zəngindir. Bəzi millətlərdən fərqli olaraq ingilislər istər leksikada, istərsə də onun mühüm layını təşkil edən onomastik vahidlərdə özleşdirmə və dəyişdirmə

siyasəti aparmamışlar. Alınma antroponimlər, toponimlər saxlanılmış, onlarda fonetik, qrafik və leksik dəyişmələr aparılmamışdır.

İkinci istiqamət ədəbiyyat və bədii əsərin bəhs etdiyi mövzu ilə bağlıdır. Hansı janrda yazılmasından asılı olmayaraq bədii əsərdə müxtəlif xalqların nümayəndələrinin personajı kimi iştirakı mümkündür. Belə hallarda müəllif personaja onun mənsub olduğu millət üçün səciyyəvi adlardan istifadə edir. Tarixi, müxtəlif xalqlar arasındakı müharibələrdən bəhs edən əsərlərdə, həmçinin hadisələrin bir ölkədən digərinə keçməsi ilə inkişaf edən süjetlərdə fərqli mənşəli antroponimlər kifayət qədər müşahidə olunur.

İngilis ədəbiyyatında yəhudi mənşəli adlar da vardır: İsaak, İshmael, Rebecca, Kridzhat Jairam, Abraham, Joseph, Nathan Ben Samuel, Lazarus və s. Bu adlar bədii əsərdə tarixi kolorit vermək məqsədilə də işlədilir. XII əsr İngiltərəsi milli tərkibin qarşılığı ilə seçilmişdir. Müasir Böyük Britaniya da çoxmillətliyi ilə seçilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, yəhudilər XI-XIII əsr Britaniya əhalisinin ayrılmaz tərkib hissəsi olmuşdur. Yəhudilərin İngiltərəyə köçürülməsi haqqında ilk yazılı mənbə 1066-cı ilə aiddir. Vilhem Stinqs ətrafındakı qələbədən sonra İngiltərədə normanların hakimiyyətini bərqərar etmiş, kommertiya ilə məşğul olan yəhudiləri buraya yaşamağa dəvət etmişdir. Onun fikrinə görə, işğal olunmuş İngiltərənin inkişafına kommertiyanın yəhudilərin böyük xeyri dəyə bilərdi [2, 340].

Yəhudilər Britaniyaya ərəb adları da gətirmişlər. V. Skottun əsərlərində ərəb adlı yəhudi surətləri də vardır (Abdullah, Mahmud, Mohammed, Sultan Saladin və s.). Ad – onimlər bədii əsərdə respient üçün əhəmiyyətli informasiya daşıyıcısıdır. Belə adlar müəllif tərəfindən bəzən informasiyanı gizlətmək məqsədilə də əsərə daxil edilir [3,4]. Bir millətə məxsus adın başqa millətin nümayəndəsinin daşması da bədii əsərdə əlavə informasiya və koheziya xətləri açır. Bədii mətnlərdə antroponimlərin işlənmə xüsusiyyətləri probleminin maraq doğuran tərəflərindən biri də budur.

Bir sıra hallarda müəllif personajı adlandırmanı motivləşdirir və adı intensional praqmatik potensialla zənginləşdirir. Məsələn, Loxley – Robin Hood. “Call me no longer Locksley, my Liege, but know me under the name which, I fear, fame hath, blown too widely not to have reached even your royal ears: I am Robin Hood of Sherwood Forest” [9, 464].

İngilis romanlarında ləqəbin personaj

ın məşğuliyyət növünə xarici görünüşünə, xarakterinin xüsusi cəhətlərinə, geyiminə, saçına, bədən hərəkətlərinə və s. verilməsi müşahidə olunur. Məsələn, məşğuliyyət: Robin Hood: “King of outlaws, and Prince of good fellows!” – said the King [9,465]; Richard the Lionheart: “...” görkəm: Athelstane...; qəhrəman xarakter...; qəhrəmanın sosial vəziyyəti...

Zahiri görkəm, xarakter, davranış tərz, danışmaq manerası ləqəbdə ifadəsini tapdıqda oxucu personajı həmin əlamətlərə əsasən yadında saxlayır [6,12-13].

“Onomastik assosiasiya bədii mətnə antroponimi yeni mənə yükü ilə zənginləşdirmə vasitəsidir” [6, 19]. Bəzi adlar bədii mətnə birbaşa əlavə mənə daşıyır. Belə antroponimlərə “danışan adlar” deyilir. “Danışan adlar ona görə danışmaq funksiyası daşıyır ki, onlar neytral adlardan fərqlənməklə müvafiq ideyanı, fikri, meyli vurğulamış olsun” [6,24].

Antroponimlər onları daşıyan şəxslərin tanınma dərəcəsi əsasında da qruplaşdırılır. “Tanınma allüziyasının reallaşması oxucunun, adresatın erudisiyası, biliyi qarşısında əlavə tələblər qoyur. Allüziya uğurla gerçəkləşdirildikdə bədii əsərin oxucuya estetik təsiri güclənir. Bu güclənmə intensiv assosiativ təsirlərə əsaslanır, bədii mətni dilxarici reallıqlarla vəhdətə gətirir” [5, 8].

Bədii əsərdə tanınan adlar müəyyən bir sistem təşkil edir. Bəzi adlarda tanınma əlavə komponentlə bağlı bəzirlənsə, başqa hallarda assosiasiya və kontekst dəqiqləşdirici funksiya ilə məsələyə aydınlıq gətirir. Henry II, Wilhelm II, Edward III, St.Mary, the Blessed Virgin, St.Cohn, The Lord God, Richard the Lionheart, St.Mark, St.Viol, Napoleon və s.

Bədii əsərin antroponimkonu ikili motivləşməyə malikdir. Bir tərəfdən, motivləşmə əlaqələri real adlara uyğun gəlir, digər tərəfdən, antroponimik sistem bədii əsərin məzmun kontekstində assosiativ əlaqələrlə süni motivləşdirilmiş sistem əmələ gətirir. Adlar, əsərdə təsvir olunan dövrün müxtəlif aspektli keyfiyyətlərini açır. Əsərin baş qəhrəmanlarının adları praqmatik, kommunikativ, nominativ, idioüslubi, koqnitiv və s. funksiyaları yerinə yetirir.

Deyilənlərdən aydın olur ki, bədii əsərin strukturuna daxil edilmiş şəxs adı bu əsərin yaradılması ilə bilavasitə bağlıdır. Ədəbi onomastikanın öyrənilməsi, hər şeydən əvvəl, bədii

əsrin yaxşı dərk olunması üçün vacibdir. Xüsusi adın mətn funksionallığının öz xüsusiyyətləri vardır. Ad və başlıqlar bədii əsrin formasının ayrılmaz elementləri, bədii obraz yaradan vasitələridir. Onimlər özlərində mətn yükü, səs cildi daşıyır, assosiativ fona malik olur. Xüsusi adlar üslubi cəhətdən doğru və dəqiq olmalı, bədii əsrin ideya-bədii qayəsinə, məfkurəsinə, məqsədlərinə uyğun gəlməli, səciyyəvi koloritə malik olmalı, bəzən hansısa xüsusi mənanı, müəllif ideyasını ötürməlidir. Uğurlu seçilmiş ad personajın xarakterinin açılmasının əlavə elementi olub tam əsərdən doğan emosional təsəvvürü gücləndirir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Волкова О.А., Серебряков А.А. Коммуникативно – прагматические особенности антропонимического пространства романа В. Скотта “Айвенго” // *Philological sciences. Fundamental research*. М., 2010, № 10, с. 3486-3490.
2. Дубнов С. М. Изгнание евреев из Англии // *Краткая история евреев*. – Ростов-на-Дону, 2000, с. 546-549.
3. Зинин С. И. Введение в русскую антропонию. Ташкент, 1972, 277 с.
4. Набоков В. Истинная жизнь Севастьяна Найта: Роман / пер. с англ. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008, 416 с.
5. Перкас С.В. Парадигматические и синтагматические аспекты лингвистического потенциала топонимов в современном английском языке: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1980, 16 с.
6. Роголев А.Ф. Имя и образ: Художественная функция имен собственных в литературных произведениях и сказках. Гомель, 2007, 224 с.
7. Lokrantz J.T. *The Underside of the Weave: Some Stylistic Devices Used by Vladimir Nabokov*. Uppsala: Almquist and Viksell, 1973, 133 p.
8. Nabokov V. *The Real Life of Sebastian Knight*. Из-во: Vintage, 1992, 224 p.
9. Scott W. *Ivanhoe*. Moskow, 2010, 512 p.

**Гюнель Алиева**

### **Роль антропонимов в структурно-семантической организации художественного текста**

#### **Резюме**

Статья посвящена роли антропонимов в структурно-семантической организации англоязычных художественных текстов. Отмечается, что наряду с другими лингвистическими средствами имена собственные при выполнении временно-пространственной функции в текстовом пространстве превращаются в объект, сопоставляют, отождествляют действительность художественного текста с реальной действительностью. Такое отождествление играет важную роль в установлении временно-пространственных координат предусмотренного в художественном тексте мира, а также в формировании у читателя видения реальности. Антропонимикон художественного произведения имеет двойную мотивацию. Связи мотивации соответствуют реальным именам. Антропонимическая система в контексте содержания художественного произведения образует искусственно мотивированную систему с ассоциативными связями. Имена раскрывают разноаспектные качества описанного в произведении периода. Имена главных героев произведения выполняют прагматическую, коммуникативную, номинативную, идиостилистическую, когнитивную и пр. функции.

## The role of antroponyms in the structural-semantic organization of literary text

### Summary

Article dealt with the role of antroponyms in the structure-semantic organization of English literary texts. It is noted that, person names are turned to the object in text space, beside other linguistics means by realizing time-place function, literary text reality is faced with true reality and identified. Such identification plays an important role to appoint time-place coordinates of the world considered in literary text, as well as to create reality idea in a reader. Antroponymycon of work of art has double motivation. Motivational relations are suitable to real names. Antroponymic system arise artificial motivated system with associative relations in the context of content of work of art. Names open various aspect qualities of the period described in a work. Names of the main characters in a work realize pragmatic, communicative, nominative, ideastyle, cognitive and other functions.

**GÜNEL BABANLI**  
BDU  
Azərbaycan

## NİTQ HISSƏLƏRİNDƏ KEÇİD PROSESLƏRİ (konversiya)

**Açar sözlər:** *konversiya, substantivləşmə, verballaşma, adverbiallaşma*

**Ключевые слова:** *конверсия, субстантивация, вербализация, адвербиализация*

**Key words:** *conversion, substantivization, verbalization, adverbialization*

Çağdaş dilçilikdə dilçilər arasında belə bir fakt şübhə yaratmır ki, dil sistemində asimmetriklilik xasdır. Bu da dilin bütün səviyyələrinə nüfuz edir və o cümlədən nitq hissələrinin özünəməxsus semantik, formal və funksional çarpazlaşmasında özünü büruzə verir. Dildə qrammatik səviyyədəki asimmetriklilik daha mürəkkəb xarakterə malikdir. O həm sistemdə bütövlükdə, həm də qrammatik vahidlərin strukturunda və onların funksionallığında təzahür edir. Qrammatik asimmetrikliliyin mövcudluq formalarından biri də bir nitq hissəsinə mənsub olan sözlərin digər nitq hissəsinə keçməsidir. Dilçilik ədəbiyyatında bu proses müxtəlif terminlərlə adlandırılır. Belə ki, bir nitq hissəsinə mənsub olan sözlərin digər nitq hissəsinə keçməsi prosesini transpozisiya, konversiya, derivasiya adlandırırlar.

“Konversiya” termini latın mənşəlidir, “dəyişmə” mənasındadır (1, 347). Linqvistik terminlər lüğətində “konversiya” termininin ingiliscə “conversion” sözündən əmələ gəldiyi və yeni söz yaradıcılığı üsulu, yolu olduğu, sözdəyişdirici paradigmlər təşkil etdiyi qeyd olunmuşdur (2, 202).

Konversiya-keçmə maraqlı linqvistik hadisələrdən olub, dilin ifadə və məzmun planlarının qarşılıqlı nisbətdə öyrənilməsi zəminində meydana çıxır. Konversiya yarananda söz yeni sintaktik mühitə düşür, yeni sintaktik funksiya ilə çıxış edir, yeni məna formalaşır, sözün morfoloji dəyişməsi nəticəsində digər paradigmlər əmələ gəlir (3,41).

Dildə keçid nəzəriyyəsi deyilən bir nəzəriyyə mövcuddur. Keçid prosesi ümumi aktual linqvistik problemdir. Bu nəzəriyyə keçidin vəziyyəti, inkişafı və tiplərini müəyyənləşdirir. Bu nəzəriyyə dildə keçidlə nitqdə keçidin dinamikasını öyrənir. Bu nəzəriyyə dinamik və statik keçidin qanunauyğunluqlarını tədqiq edir. Ümumən keçid nəzəriyyəsi dilçilikdə ilk növbədə dilin material formasının tarixi ilə bağlı meydana çıxır. Keçid anlayışı transpozisiya, transformasiya kimi dilin vəziyyəti, onun inkişaf anı ilə bağlıdır. Q.H.Paulun fikrincə, “keçid hadisəsi bir nitq hissəsinin digərinə keçmə dərəcələrini öyrənir. Burada okkazional – fərdi məna kontaminasiyası üstündür” (4,34).

Bir nitq hissəsindən digər nitq hissəsinə keçid prosesini A.A.Şaxmatov xüsusi terminlərdən istifadə etməklə aydınlaşdırmışdır. Bu terminlər aşağıdakılardır: Substantivləşmə (isimləşmə), adverbiallaşma (zərfləşmə), verballaşma (feilləşmə), pronominalizasiya (əvəzlikləşmə), konyuksionallaşma (bağlayıcılaşma) (5, 427).

A.V.Şerba və Vinqradov nitq hissələrini kateqorial vəziyyətə görə təhlil etmiş, tarixi keçid prosesini transformasiya, transpozisiya və müasir keçidi hibridləşmə adlandırmışlar. “Transformasiya” termini şəklini dəyişmə, başqa bir hala girmə deməkdir. “Transpozisiya” termini isə yerdəyişdirmə, köçürmə, köçürülmə mənasındadır. “Hibridləşmə” termini isə cütləşdirmə, qoşalaşdırma nəticəsində alınan dil vahidləri anlayışını ifadə edir.

Keçid vəziyyətinin dildə iki növü fərqləndirilir: aralıq keçid və sinkretizm keçidi. Bunlar müxtəlif növ və formalarda, həmçinin də dilin vahid və kateteqoriyalarının mahiyyəti, dilin material və ideal sahəsi ilə üzə çıxır. Aralıq kateqoriya və vahidlər periferik və kontaminasiya əlamətlərinə malikdir. Aralıq vəziyyət fonetikada, morfologiyada, sintaksisdə, həmçinin də leksikada müşahidə olunur. Aralıq hadisəsi, eləcə də dilin semantik sahəsində - leksik və qrammatik mənələrdə müşahidə olunur.

V.İ.Koduxov yazır ki, sinkretizm halın (imkanın, vəziyyətin) keçid növü kimi ondan ibarətdir ki, vahidlərin maddi və formal birliyi iki və daha çox qiymət və ya funksiyaya malikdir. Dil sistemində sinkretizm ən parlaq misal – leksik və morfoloji omonimiyadır (məna bir – birindən fərqlənən sözlərin deyilişcə bir – birinə oxşaması). Sinkretizm semantik növün qeyri müəyyənliyi kimi, mənələrin eyni vahiddə yerləşməsində aşkar edilir. Nəhayət, sinkretizm tarixi törəmə və müasir (çağdaş) əsaslandırma ilə formal törəmə və semantik əsaslandırmanın ayrılması nəticəsində meydana gəlir. Vəziyyətin (halın, imkanın) keçidinin iki əsas növü olan sinkretizm bir – birindən onunla fərqlənir ki, dil vahidini formal və semantik ifadə edilməzlik və qeyri – müəyyənliklə xarakterizə olunur ki, bu zaman sinkretizm dil vahidini, forma və mənanın və yaxud, ancaq forma və mənanın müxtəlif kateqoriyalarının uyğunlaşdırılması ilə xarakterizə olunur (6, 5-16). Sinkretizm – keçid prosesi inkişafının ilk mərhələsi üçün səciyyəvi olan ayrılmazlıq, qovuşuqluq deməkdir.

Bir nitq hissəsindən digərinə keçidin bir neçə tipi var. Bunlardan biri semantik keçiddir. Dildə bu keçidin 4 növü fərqləndirilir: 1) qarışıq, 2) sərhədi olan, 3) funksional, 4) genetik keçidlər. Qarışıq keçid sifət nitq hissəsini əhatə edir. Bu cür sözlər şəxsləri və heyvanları xarakterizə edir. Məs.: “vəhşi” sözündə olduğu kimi. Vəhşi gəldi. Vəhşi (adam, heyvan) gəldi. Sərhədi olan keçid semantikasında dil vahidləri məntiqi, psixoloji, idioetnik anları ifadə edir. Məsələn, “milyon” və “üçlük” sözlərini götürək: Milyon almaq. Milyon manat. Üçlük lampa. Üçlük danışıqlar apardı. Funksional keçid bədii mətnlərin (xüsusən də şeirlərdə) daxilində özünü göstərir. Genetik keçid mənşə məsələləri ilə bağlıdır. Bu, tarixizm və ekzotizm xarakterli sözlərin tarixən keçididir.

İngilis dilində konversiya hadisəsinin təfəssilatlı tədqiqi görkəmli rus sovet dilçisi A.Smirnitskinin adı ilə bağlıdır. Tədqiqatlarında alim özünə qədər konversiyayı semantik və sintaktik hadisə hesab edən konsepsiyaları ardıcıl tənqid etmişdir. Konversiyaya semantik hadisə kimi yanaşanlar göstərirdilər ki, konversiya zamanı sözün mənası dəyişir, onu sintaktik hadisə sayanlar isə sözün sintaktik funksiyasının dəyişməsini əsas götürürdülər. Konversiya nəticəsində adətən yeni sözün meydana çıxması faktını önə gətirən A.Smirnitski birmənalı olaraq konversiyayı sözyaratma üsulu olaraq müəyyənləşdirdi. Konversiya zamanı ilkin sözlə yeni yaranan söz arasındakı münasibətləri tədqiq edərək göstərdi ki, yeni yaranan söz özündə daxili, semantik törəmə xüsusiyyətinə malikdir. Konversiya hadisəsinin mahiyyətinin anlaşılmasında mühüm uğurlardan biri kimi onu göstərmək olar ki, A.Smirnitski sözün morfoloji tərtibatının, yəni paradiqmanın konversiya hadisəsində fəal və böyük rolu olduğunu qeyd etmişdir. O, konversiya zamanı paradiqmanı yeganə sözyaratma vasitəsi hesab etmişdir: “Konversiya elə sözyaratma (söz əmələgətirmə) növüdür ki, bu zaman sözdüzəldici vasitə kimi yalnız söz paradiqmasının özü çıxır” (7,14-19).

Konversiya hadisəsinə tamamilə başqa prizmadan yanaşan tədqiqat işləri də nəzəri cəlb edir. Göstərilən tədqiqatlarda konversiya sözlərin müxtəlif nitq hissələri arasında keçid prosesinin ümumi adı kimi yanaşıldığı nəzərə çarpır. Yəni konversiya substantivləşmə, adyektivləşmə, pronominalaşma, verballaşma, adverbiallaşma, konyuksionallaşma və s. proseslərin ümumi adı olaraq qəbul olunsada, dilçilik ədəbiyyatında ona daha dar mənada yanaşma da mövcuddur.

Belə ki, ingilis dilində isimlərdən feillərin yaranması məsələsinə həsr etdiyi namizədlik dissertasiyasında S.Kostenko konversiya hadisəsinə tamamilə fərqli yanaşır. Tədqiqatçının gəldiyi nəticə bundan ibarətdir ki, konversiya hadisəsi söz yaradıcılığı üsulu kimi yalnız verballaşma ilə və ya daha da dəqiqləşdirsək, yalnız isimlərdən feil yaradılması ilə məhdudlaşır. Əlbəttə, tədqiqatçının gəldiyi bu nəticə ilə razılaşmaq mümkün deyildir. Ümumiyyətlə, söz yaradıcılığı üsulu kimi konversiyanın təkə verballaşma ilə məhdudlaşdırılması, onun tərkibindən substantivləşmə və başqa sözyaratma növlərinin çıxarılması heç bir məntiqə uyğun deyil. Bəllidir ki, konversiyaya aid edilən bütün şəkilsiz sözyaratma növləri, o cümlədən də substantivləşmə mahiyyətə və sözdüzəldici vasitələrinə görə heç bir prinsiplial fərqlərə malik deyildir. Dünya dilləri üzrə aparılan tədqiqatlar göstərir ki, konversiya hadisəsi təkə analitik dillərdə deyil, sintetik quruluşlu dillərdə də yayılmışdır. Türk dillərinə aid qrammatika kitablarında konversiya hadisəsinin şərhinə ara sıra müraciət edilmişdir. Konversiya barəsində türkoloqlar arasında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bir qrup türkoloqlar konversiyayı qrammatik formalı funksional hadisə, digərləri isə türk dillərindəki kök morfemlərin keçmiş sinkretizminin rudiment qalığı hesab edirlər. Bu iki qrup türkoloqların fikirlərindəki uyuşmazlığı və müasir türk dillərində müşahidə olunan konversiya hadisəsinin xarakterində və təzahür formalarındakı fərqləri görən N.Dmitriyev konversiyayı bir nitq hissəsindən digərinə elə requlyar keçid hadisəsi hesab edir ki, bu zaman sifət-isim, isim-sifət, feil-isim, isim-feil və s. tipli iki funksiyalı söz meydana çıxır. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, birinci qrup türkoloqlar kimi, N.Dmitriyev də həmin hadisə zamanı meydana çıxan iki funksiyalı sözü onun etimologiyasından çıxış edərək iki nitq hissəsindən birinə aid edir, amma bu zaman formal olaraq həm də onun mənasına və funksiyasına əsaslanır (8, 32-35).

Konversiyayı – keçid prosesini – yeni söz yaradıcılığı üsulu da sayırlar. Sözü qabığında və cildində heç bir dəyişiklik edilmədən bir nitq hissəsi digəri ilə əvəzlənir, başlanğıc söz – forma ilə sonrakı söz – forma üst – üst düşür. İngilis dilində bu hadisəni araşdıran A.İ.Smirniski iki oxşar sözü (ha`mmer və hamme`r) qarşılaşdırılır. Bu oxşar formalar nəinki öz sintaktik funksiyasına görə, həmçinin paradigmatlarına görə fərqlənir. Belə ki, hammer sözünün feil kimi hammer, hammerd (çəkicləmək), isim kimi isə (many) hammers (çəkilər) paradigmatları mövcuddur.

A.Smirniskinin fikrincə, “Qədim ingilis dilində yeni söz yaratma yolları ən çox konversiya – derivasiya yolu ilə mümkün olmuşdur, belə sözlər həmin dilin lüğət fondunda xüsusilə seçilmişdir. Beləliklə, bu dildə çox sözlər sadə kökdən ibarət olmuş, amma müxtəlif nitq hissələrinə mənsubluğuna görə fərqlənmişlər. Orta ingilis dili deyilən dövrdə bir sıra şəkilsizlər öz məhsuldarlığını itirmiş və bunun nəticəsi olaraq eyniköklü sözlər çoxalmış və bu omonimiyə gətirib çıxarmışdır. Bu zaman eyni qrammatik formalar omonimlik yaratmışdır. Aşağıdakı sözlər qədim və orta əsrlər ingilis dilində həm feil, həm də isim kimi işlənməyə meyl göstərmişlər. Bu hal müasir ingilis dilində də geniş vüsət almaqdadır: comfort (təskinlik, təskinlik vermək), cover (qapaq, örtmək), escape (qaçış, qaçmaq), cry (qışqırıq, qışqırmaq), dance (rəqs, rəqs etmək), rest (istirahət, istirahət etmək), answer (cavab, cavab vermək), name (ad, adlandırmaq), blossom (çiçək, çiçək açmaq), care (qayğı, qayğısına qalmaq), ship (gəmi, gəmi ilə göndərmək), drink (içki, içki içmək), smoke (tüstü, siqaret çəkmək), end (son, sonlandırmaq), fight (mübarizə, mübarizə aparmaq), fear (qorxu, qorxmaq), fish (balıq, balıq tutmaq) və s. (9)

Analoji cütlüklər sifət və feil keçidində də çox müşahidə olunur.

Qeyd edək ki, belə konversiya hadisəsi flektiv dillərə məxsusdur. Amma bu hadisə Azərbaycan dilində də bir sıra sözlərdə özünü göstərir. A.Axundov bu barədə yazır: “İltisacı dillərdən biri kimi Azərbaycan dilində, flektiv dillərdə olan fonematik əvəzlənmə yoxdur. Ümumiyyətlə, qrammatik və leksik mənaların ifadə olunmasında başqa türk dillərində olduğu kimi bizim dilimizdə də monosemantik affiksələr, həm sözdəyişdirici, həm də sözdüzəldici əsas rol oynayır. Fonetik asılılığa məruz qalmayan söz kökləri isə müxtəlif qrammatik vəziyyətlərdə sabit və dəyişməz qalır. Bir sözlə, Azərbaycan dilində fonematik əvəzlənmə axtarmaq nəzəri cəhətdən doğru deyil. Lakin bir çox amillər bizim dilimizdə fonematik əvəzlənmələrin tədricən özünü göstərməsi üçün müəyyən əlverişli şərait yaratmaqdadır”. (10,88) Ə.Dəmirçizadə yazır: “Azərbaycan dilində səsdüşümü, səsartımı olduğu kimi, səslərin dəyişilməsi və əvəz olunması hadisələri də vardır. Unutmamalı ki, bu hadisələr yalnız sözlərə şəkilsiz artırıldığı zaman deyil, bir

sözdən yeni mənalı başqa bir söz düzəltmə zamanı da özünü göstərir. Məs.: uzun – uzanmaq, gödək – gödəlmək, alçaq – alçalmaq, sarı – saralmaq” (11, 123).

Azərbaycan dilinin müasir vəziyyəti baxımdan fonematik əvəzlənmə hesab edilən bu faktlar həqiqi fonematik əvəzlənmə sayıla bilməz. Bu faktlar yuxarıda ingilis dilindən verdiyimiz konversiya nümunələrinə oxşayır.

Konversiyanın tipləri müxtəlif və rəngarəngdir. Sözü birini nitq hissəsindən digərinə keçidinin 3 tipi vardır: 1) leksik – semantik; 2) morfoloji – semantik; 3) morfoloji – sintaktik.

Leksik – semantik konversiyada eyni sözlər yalnız köklərdən ibarət olur. Məsələn, “yaxşı” sözünü götürək. Bu leksik vahid yalnız kökdən ibarət sifətdir. Leksik – semantik konversiya statusu qazanmaq üçün bu sifət zərfə keçməlidir və onun sintaktik funksiyasını qazanmalıdır. Müqayisə et: yaxşı adam – yaxşı oxuyur. Göründüyü kimi, “yaxşı” sözü sintaktik variasiyaya məruz qalmışdır. Biz bu hadisəyə sintaktik hadisə kimi deyil, leksik – semantik hadisə kimi baxmalıyıq. “İkinci dərəcəli sintaktik funksiyalarda bu nitq hissələrində sözlərin istifadə edilməsi, digər nitq hissələrində əsas sintaktik funksiyalardakı, sözün sintaktik dəyişməsi adlana bilər. Digər nitq hissəsinə aid olan və sintaktik dəyişmənin təzahürünü söz yaratmağa aid etməyə əsas yoxdur. Sintaktik dəyişmənin hədləri substantiv, adyektiv verbiyal və bu kimi xüsusiyyətlərdə aşkara çıxır. Düzdür, bir nitq hissəsindən başqa nitq hissəsinə keçid, şübhəsiz, sözün sintaktik dəyişmələr imkanı ilə əlaqədardır. Sonuncu başlanğıc nöqtə rolunu oynayır və birincinin əsasıdır. Bununla bərabər prinsip etibarilə bunlar ayrı-ayrı təzahürlərdir və onları məhdudlaşdırmaq lazımdır: birinci halda, həqiqətən yeni lüğət vahidi yaranır, ikinci halda isə bu baş vermir” (12).

Beləliklə, konversiyalaşmış söz öz əvvəlki formasını saxlayır. Fərqli qrammatik kateqoriyaların əlamətini qazanır, kontekstdə əlaməti (əşyavilik, maddilik, əlamətlilik) müəyyən-ləşir.

Keçid prosesi dilin daxili inkişaf qanunauyğunluqlarından biri kimi tarixi kateqoriyadır və onun məzmununun müəyyənləşdirilməsi həmin prosesin semantik çaralarının açılmasından xeyli asılıdır. Keçid prosesi dilin uzun sürən semantik inkişafının nəticəsi kimi meydana çıxır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Словарь иностранных слов. М., 1954
2. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М., 1966
3. (Арбекова Т.И. Лексикология английского языка (Практический курс). М.: Высшая школа, 1977
4. Пальцов О.А. Понятие сочитаености и валентности на семантическом уровне // Вопросы романогерманской филологии. т. 139. Воронеж, 1972
5. Шахматов А.А. Синтаксис русского языка. Л., 1941
6. Кодухов В.И. Семантическая переходность как лингвистическое понятие // Семантика переходности. Сборник научных трудов. Л., 1977
7. Смирнитский А.И. Так называемая конверсия и чередование звуков в английском языке // Иностранный язык в школе, 1953
8. Дмитриев Н.К. Наречия места в турецком языке // Памяти ак. Льва Владимовича Щербы. Л., 1951
9. Смирницкий А.И. Лексикология английского языка. М., 1956
10. Axundov A. Azərbaycan dilinin fonetikasi. Bakı, Maarif, 1984
11. Dəmirçizadə Ə. Müasir Azərbaycan dili. 1-ci hissə, Bakı, 1972
12. Современный русский язык. Морфология. Изд-во Московского университета, 1952

**Гюнель Бабанлы**

### **Переходные процессы в частях речи (конверсия)**

#### **Резюме**

"Конверсия" означает "изменение" в Латинской происхождения. Глоссарий лингвистических терминов в «конверсии» означает новый метод создания слова, что было отмечено в слова - Изменение парадигмы на английском языке. Конверсия является



лингвистическое событие, создается на основе содержания и языка. Конверсия создается, когда слово образовано новое синтаксический среды, и образуется в результате морфологических изменений.

Существуют различные типы Конверсия: субстантивация, вербализации. Конверсия изучалась как лексической - грамматической события.

**Gunel Babanly**

### **Transients in parts of speech (conversion)**

#### **Summary**

"Conversion" means "change" in the Latin origin. In the glossary of linguistic terms "conversion" means new word creation method, that was noted by the word-changing paradigms in English.

Conversion is a linguistic event, and is created on the basis content language. When conversion is created a word is formed in the new syntactic environment, and formed as a result of the morphological changes.

There are different types of conversion: substantivization, adjectivization, pronominalization, verbalization, adverbialization, conjunctionation.

**GÜLYAZ ZEYNALLI**  
**Azərbaycan Dillər Universiteti**  
**Azərbaycan**

### **CÜMLƏNİN STRUKTUR VARIATIVLIYINƏ DAİR**

**Açar sözlər:** *variativlik, sintaktik sinonimlik, dil vahidləri, struktur sxem, sintaktik səviyyə, cümlə*

**Ключевые слова:** *вариативность, синтаксическая синонимия, единица языка, структурная схема, синтаксическая система, предложение*

**Key words:** *variability, syntactic synonymy, language units, structural scheme, syntactical level, sentence*

Son illər linqvistik mənbələrdə sintaksisdə sistem münasibətlərinin müəyyən edilməsi və sintaktik variantların nizamlanması problemi daha böyük maraq kəsb etməkdədir. Variativlik dilin əsas xüsusiyyəti kimi onun bütün səviyyələrinin -fonoloji, morfoloji, leksik, sintaktik və s. vahidlərinə xasdır. Variativlik probleminin öyrənilməsi iki əsas istiqamət üzrə - sosioloji və intralinqvistik istiqamətlərdə həyata keçirilir. F.Y.Veysəliyə görə, “Dilin müxtəlif səviyyələrinin vahidlərinin variativliyi sistem daxili qanunlara tabedir və dildaxili qaydalarla tənzimlənir. ...struktur daxili variativlik sivilinqvistik amillərlə şərtlənən variativliyə qarşı qoyulur” (1, 73).

Variativlik hər hansı bir dil vahidinin sadəcə dəyişməsinə yox, yeni mahiyyətin yaranması ilə səciyyələnməyən modifikasiyadır. V.M.Solntsevə görə, “variativlik həm dəyişkənlikliyi, həm də daimiliyi şərtləndirir, o, dəyişkənliyin və daimiliyin vəhdəti kimi çıxış edir” (2, 32). Q.V.Stepanov variativliyi: “dil təkamül prosesinin nəticəsi, həmçinin “maddi-ideal substrat” kimi izah edir (3, 10). K.S.Qorbaçeviç isə variativliyi “dil təkamülünün obyektiv nəticəsi, canlı dilin əvəzsiz atributu” kimi izah edir (4, 3). Q.P.Torsuyevə görə, “konstantlıq və variativlik dil strukturunun vacib xüsusiyyətlərindəndir ...onlarsız dil nə mövcud, nə də inkişaf edə bilər ...variativlik dilin bütün səviyyələrində və onların vahidlərində hər bir səviyyənin səciyyəsinə uyğun şəkildə özünü büruzə verir” (5, 3).

Qeyd etmək istərdik ki, variativlik problemi dilin digər səviyyələri ilə müqayisədə sintaktik səviyyədə nisbətən az tədqiq edilmişdir. Dilin sintaktik səviyyəsində variativlik probleminin araşdırılmasında əsas çətinlik əsasən sintaktik vahidlərin ikili təbiətə malik olması, yəni onların sintaktik-semantik mahiyyətli olması ilə əlaqəlidir.

Variativlik dil vahidlərinin funksional sistemin yol verdiyi və onların işlənmə situasiyası və kontekstlə şərtlənmiş dəyişməsidir. Dilin strukturunun bütün səviyyələrinə xas olan variativlik obyektiv kateqoriyadır, lakin o, bir-birilə kontakt və distant vəziyyətdə olan ifadə planının vahidlərində daha parlaq şəkildə təzahür edir. Dil səviyyələrinin variativliyindən bəhs edən D.Yunusov qeyd edir ki, “dilnin müxtəlif səviyyələrinin variativliyi sistem daxili qanunlarla nizamlanır və mövqe, kombinator, distribusiyaya ilə şərtlənən variantları özündə ehtiva edən struktur daxili variativlik, sosial amillərlə şərtlənən variativliyə qarşı qoyulur” (6, 4)

Cümlənin struktur əsasını işarələməkdən ötrü linqvistik tədqiqatlarda müxtəlif terminlərdən – cümlə modeli, konstruktiv sxem, struktur nümunə, cümlənin struktur tipi və ya cümlənin struktur sxemi və s. geniş istifadə edilir. Cümlənin struktur sxemi (model formul və s.) ən ümumi mənada müəyyən mənaya malik və kommunikatik-konstruktiv vahidin yaranması üçün vacib minimal komponentlərdən təşkil olunmuş formal nümunə başa düşülür.

Sintaktik konstruksiyaların variativliyi məsələsi sintaktik sinonimlik məsələsilə sıx bağlı olsa da, onunla eyniyyət təşkil etmir. Dilçilikdə “qrammatik sinonimlər” terminini ilk dəfə A.M.Peşkovski işlədilmişdir (7, 76). Sintaktik sinonimliyin və sintaktik variativliyin əsas yaradıcı əlaməti kimi müqayisə olunan konstruksiyaların funksional-qrammatik eyniyyəti göstərilir. Dilçilikdə mübahisə doğuran əsas məqam onları fərqləndirən əlamətlə bağlıdır. Qeyd edək ki, bəzi dilçilərin sintaktik sinonimlər kimi qəbul etdiklərini digər dilçilər sintaktik variativlik kimi izah edirlər. Təbii ki, fikir müxtəlifliyinin əsasında təhlil olunan dil vahidlərinin komponentlərinin maddi və semantik cəhətdən qismən üst-üstə düşməsi dayanır. Sintaktik sinonimlər yaxın mənə bildirən müxtəlif qrammatik struktur və ya modelləri təmsil edirlər.

E.İ.Şendelsə görə, “...qrammatik sinonimlərlə və variantlar arasındakı fərq aşağıdakı kimidir: qrammatik sinonimlik bir-birindən struktur və mənaca fərqlənən sintaktik modelləri birləşdirir. Məzmunadakı fərq mütəmadi sistemli göstəricilərə malik olan sistemli qrammatik mənalara aiddir. Sintaktik modellərin mənası yaxındır, lakin onlar heç vaxt üst-üstə düşmür. Variant modelləri isə onu digər modelə çevirməyən model daxili dəyişiklikdir. Variantlar yalnız cümlənin aktual üzvlənməsinə xidmət etdikdə əhəmiyyətlidir. Variantlar sinonimlərlə eyni deyildir, çünki onlar ya mənaca eyni, ya da onların mənə fərqləri sistemli qrammatik mənalara toxunmur” (8, 60).

Modelin daxilində onu digər modelə çevrilməsinə gətirib çıxarmayan dəyişmələri E.İ.Şendels sintaktik variantlar hesab edir (8, 18). Dil vahidlərinin variativliyi şərtləndirən səbəbləri araşdıran müəllif yekunda həm yeni strukturun, həm də variantın eyni qrammatik vasitələrin köməyiylə yarandığı fikrinə gəlir. Bəzi hallarda variant modellərin, digər hallarda yeni modellərin yaranmasına törədən şəraitləri müəyyənləşdirmək məqsədilə müəllif modelin vacib və fərdi əlamətlərini tətbiq edir. Müəllifin mövqeyinə görə, vacib əlamətlərin dəyişməsi öz ardınca mütləq qrammatik mənə sistemində dəyişmələrə gətirib çıxarmalıdır və bu da sonda modelin dağılması ilə nəticələnir. Model variantları arasında üstünlük təşkil edən, modelin vacib elementlərini əks etdirən struktur aşkar edilir (8, 20).

Sintaktik variativlik və sintaktik sinonimlik anlayışlarına münasibətdə fərqli və oxşar cəhətlərlə yanaşı, ortaq məxrəc tapmaq mümkündür. Həm sintaktik variativlikdə, həm də sintaktik sinonimlikdə ortaq məxrəc eyni səviyyənin vahidlərində sintaktik münasibətlərin olmasından ibarətdir. Cümlənin variativliyi bir sıra eyni funksiyaların, lakin formal konstruksiyaya ilə fərqlənən münasibətlərin mövcudluğu ilə şərtlənir. Məsələn, Azərbaycan dilində /O dəlicəsinə sevirdi// və ya /O dəli kimi sevirdi//.

Leksik tərkibi yaxın mənəli sözlərdən ibarət, eyni funksiya yerinə yetirən, struktur baxımdan fərqli təşkil olunmuş, lakin biri digərini əvəz edə bilən ümumi mənəli konstruksiyaları biz sintaktik sinonimlər hesab edirik. Müxtəlif sintaktik modellərlə qurulmuş, lakin oxşar sintaktik münasibətlər ifadə edən istənilən sintaktik vahidləri sintaktik sinonimlər (variantlar) hesab etmək olar.

Əksər tədqiqatçıların qənaətinə görə, bu və ya digər model əsasında qurulmuş cümlə minimum komponentlər daxil olmaqla, həm də informativliyə cavab verməlidir, daha dəqiqi, gerçəklik elementləri arasındakı münasibətlər və ya ekstralinqvistik situasiyanın müəyyən tipi haqqında məlumat verməyə qabil olmalıdır (9).

Cümlədə müəyyən strukturda öz ifadəsini tapan danışanın dərk etdiyi gerçəklik situasiyası (predmetlər arasında münasibətlər) koqnitiv dilçilik prizmasından (10) sintaktik konsept

adlandırılır ki, bunun da məntiqi nəticəsi kimi, cümlənin struktur sxemi işarəvi törəmə - ifadə planı altında sintaktik konsept, ifadə planı altında isə həmin məzmunu adekvat sintaktik mövqelərin (pozisiyaların) məcmusu başa düşülür.

Cümlənin hər bir struktur sxemi konkret söyləmələrdə variantlarda, modifikasiyalarda təmsil olunur ki, bu zaman həmin sxem başqa sxemə çevrilmir və eyni sintaktik konsepti ifadə edir. Variant dedikdə cümlənin verdiyi məlumatın bu və ya digər aspektinin dəyişməsi ilə korrelyasiya təşkil edən struktur sxeminin əhmiyyətli dərəcədə modifikasiyası (dəyişməsi) başa düşülür. Bu mənada variant anlayışı ənənəvi fonologiyada və qrammatik və sintaktik variativlikdə işlədilən variantlıq anlayışından “bir-birini qarşılıqlı əvəz edən funksiyaca eyni formalar” fərqlənir. Məsələn, ingilis dilindəki “*learned*” və “*learnt*” morfemləri sərbəst variantları (distribusiya), Azərbaycan dilindəki /Buzda sürüşmək// - /Buz üstündə sürüşmək// variantları təmsil edirlər. Məna tutumu eyni struktur sxemin dəyişməsi variantlara deyil, sxemin eyni bir variantını təmsil edən tam sinonimlərə aid edilməlidir. Lakin linqvistik ədəbiyyatda sintaktik sinonimlərin fərqli anlaşılması “ümumi məzmunla səciyyələnən, lakin müxtəlif struktur sxemlə yaradılmış vahidlər sintaktik sinonimlər”dir fikri daha geniş yayılmışdır (8, 67-68). Cümlənin variant sxemlərinə (modellər), habelə “modeldaxili dəyişmələrə” adətən paradiqmatik (11) və qeyri-paradiqmatik dəyişmələr aid edilir (9).

Variant sxemlərə adətən fakültativ, əlavə quruluş elementləri, modelin komponentlərinin əvəzlənməsi, ayrı-ayrı komponentlərin buraxılması v. s. yolu ilə yaranan dəyişmələri aid edirlər. Cümlənin struktur modelinin variativliyinə dair əksər konsepsiyalarda ortaq cəhət eyni bir strukturun modifikasiyası vahid propozisional məzmunu malik olmasından ibarətdir və həmin modeldəki cümlənin əks etdirdiyi situasiya onun modifikasiyası zamanı dəyişir.

Cümlənin propozisional məzmununa təsir etməyən qrammatik (sintaktik) və modal-kommunikativ (struktur-semantik) dəyişmələrlə yanaşı, struktur sxem işarələdiyi propozisiyanın dəyişməsilə səciyyələnən propozisional variantları (dəyişmələri) da qeyd etmək lazımdır. Propozisional variantları təyin edərkən, ilk növbədə, cümlənin ifadə və məna planlarına malik olan işarə ideyasından çıxış etmək məqsədəuyğundur. Sintaktik konsept işarəsi kimi cümlə (struktur sxem) müəyyən situasiyanı təsvir edir və özünün bütün formal variantlarında həmin konseptin işarəsi qalmaqla bərabər, həm də eyni propozisiyanı ifadə edir.

Məzmun variantları təyin edərkən maraq doğuran cəhət nə formal-qrammatik variativləşmə, nə də leksik dolumla deyil, leksik-qrammatik və struktur tərtibatla bağlıdır. Başqa sözlə, hesab edə bilərik ki, ingilis dilindəki /*There is a book on the table*// və məsələn, /*There were books on the tables*// cümlələri eynən /*There is a book on the table*// və /*There is a cat on the mat*/ cümlələri kimi “TherePS Aloc” sxeminin müxtəlif variantları kimi çıxış etmirlər, halbuki /*There is a girl in the street*/ və /*There is a girl waiting for you*/ cümlələri həmin sxemin struktur quruluşuna görə fərqlənən müxtəlif variantlarını təmsil edirlər.

Qeyd edilən invariant modellər müxtəlif variantlarda (qrammatik) təmsil oluna bilər: /*The book is on the table*// – /*The books are on the tables*//, /*The book was on the table*//, modal-kommunikativ reallaşmalar, məsələn, sual? *Is there a book on the table?*, əmr *!Do it again!*, nida *!What nice weather!*, inkar /*They had not been married very long*// (Cristie) və s. Habelə qeyd etmək lazımdır ki, cümlənin bu və ya digər formada və modal-kommunikativ reallaşmada çıxış edən struktur modeli həm eksplisit, həm də implisit formada təmsil oluna bilər: /*You'd like to see Michigan Avenue*// - /*There are such fine houses. It is such a fine street*// (Dreiser). Müqayisə edək: /*There are such fine houses in Michigan Avenue*//.

İfadə planının natamamlığı söyləmin kommunikativ yetərliyinə təsir etmir, çünki ifadə olunmayan element kontekst vasitəsilə bərpa edilir. Beləliklə, cümlənin struktur sxemi geniş variativləşmə imkanına malikdir və sintaktik (qrammatik) modal-kommunikativ və struktur-semantik dəyişmələr ayırd edilə bilər.

#### Ədəbiyyat:

1. Вейсалов (Вейсалли) Ф. Проблема вариативности языковых единиц. Segment və supersegment vahidlərin variativliyinin fonetik təsviri. – Bakı: 1990, s.13-17
2. Солнцев В.М. Язык как системно-структурное образование. -М.: 1977, 292 с.
3. Степанов Г.В. К проблеме варьирования языка. -М.: 1979, 328 с.
4. Горбачевич К.С. Вариантность слова и языковая норма. -Л.: 1978, 238 с.

5. Торсуев Г.П. Константность и вариативность в фонетической системе. -М.: 1977, 125 с.
6. Yunusov D. Mürəkkəb sintaktik vahidlərdə konstantlıq və variativlik. –Bakı: 2008, 164 s.
7. Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном отношении. -М.: 1957, 511 с.
8. Шендельс Е.И. Синтаксические варианты. /Филологические науки. -М.: 1962, № 1, с. 65-72
9. Золотова Г.А. О структуре простого предложения в русском языке // Вопр. языкознания. 1967, № 6. с. 94; Попова З.Д. Минимальные и расширенные структурные схемы простого предложения как однопорядковые знаки пропозитивных концептов //Традиционное и новое в русской грамматике: сб. ст. памяти В.А.Белошапковой. -М.: Индрик, 2001, с. 218
10. Волохина Г.А. Синтаксические концепты русского простого предложения. –Воронеж: 1999
11. Структурный синтаксис английского языка / под ред. проф. Л.Л.Иофик. -Л.: Изд-во ЛГУ, 1972

**Гуляз Зейналлы**

### **К структурной вариативности предложения**

#### **Резюме**

В данной статье на материале азербайджанского и английского языков рассматривается проблема синтаксической вариативности структуры предложения, анализируются имеющиеся подходы к трактовке модификаций структуры. Указывается огромный интерес проблеме установления системных отношений в синтаксисе и упорядочения синтаксических вариантов. Вариативность пронизывает весь язык и ее реализацию в речи. Она как фундаментальное свойство языка, обусловленное его социальной сущностью и коммуникативной функцией, составляет имманентное свойство естественного человеческого языка.

**Gulyaz Zeynalli**

### **On the structural variability of the sentence**

#### **Summary**

This article deals with the problems of syntactic variability of a sentence structure on materials in Azerbaijani and English languages. Different approaches to the interpretation of structural modification are also analyzed in the article. A great interest is shown to the problem of the establishment of systemic relations in syntax and regulation of syntactical variants. Variability penetrates into the whole language and its realization in the speech. It composes immanent properties of natural human language as a fundamental property of the language, conditioned by its social essence and communicative function.

## İNGİLİS VƏ AZƏRBAYCAN DİLLƏRİNDƏ SİFƏTİN SUBSTANTİVLƏŞMƏSİ

**Açar sözlər:** *sifət, substantivləşmə, əlamət, keyfiyyət, kateqoriya*

**Ключевые слова:** *прилагательное, субстантивация, признак, количество, категория*

**Key words:** *adjective, substantivization, feature, number, category*

Obyektiv aləmdə bizi əhatə edən müxtəlif əşya və hadisələr mövcuddur. Bu və ya digər əşya və hadisə digərindən əlamət və keyfiyyətinə görə fərqləndirilir. “Əşya və əlamətlər mahiyyətcə ümumi kateqoriyalarıdır. Şüurda əks olunan dünyada hər şey əşya və ya əlamətlərdir” (5, 57). İnsan ətraf aləmdə əşya və ya hadisələrin əlamətlərini görür və əlamətlərə görə onları bir-birindən fərqləndirir, onlar arasında müqayisə aparır. İnsan şüurunun süzgəcindən keçən dünya mənzərəsi dildə öz əksini tapır. Hər bir dildə dünyada olan əşyaları əks etdirən substantiv sözlər və əlamətləri ifadə edən söz sinifləri vardır.

Sifət predmetlərin qeyri-prosessual əlamətlərini ifadə edən, “predmetə aid olan, onu səciyyələndirən” nitq hissəsidir” (6, 119). Qeyri-prosessual əlamət predmetləri bir-birindən ayıran və birləşdirən bir əlamətdir. Sifət ümumilikdə əlaməti deyil, isimdə olan əlaməti əks etdirir. Əlamətlər predmetlərə xasdır, belə ki, onların predmetsiz mövcud olması mümkün deyil. Məhz bu səbəbdən sifətlər isimlərlə sıx bağlıdır. Əlamətin predmetsiz mövcud olmaması faktı ona dəlalət edir ki, sifət isimsiz istifadə olunmur. Nitqdə sifət ismi və ya isimləşmiş, substantivləşmiş hər hansı bir nitq hissəsini təyin və izah edir. O, mənalı predmetlə sıx bağlıdır, bu da onun nitq hissəsi kimi spesifikliyini izah edir. Sifətin mənası ismin mənası ilə sıx bağlıdır. Bununla belə, qeyd etmək lazımdır ki, isim müstəqil işləyə bilər, ancaq əlamət olmadıqda onun anlayış həcmi daralır.

Sifətin anlayış əlaməti daha geniş anlamda başa düşülür. Fəlsəfi anlamda əlamət əşyaların vəziyyətini və onlara xas olan cəhətləri ön plana çəkir. Bu da əşya kateqoriyası kimi universal kateqoriyadır (5, 22).

Sifət nitq hissəsi kimi nəinki universal deyil, o, digər morfoloji-sintaktik siniflərlə müqayisədə daha “xüsusi”, spesifik söz sinfini təşkil edir. Bir çox dillərdə sifətin xüsusi morfoloji və sintaktik səciyyələri olmadığından onu ayrıca nitq hissəsi kimi götürməyə, hesab etməyə (wall paper “divar kağızı”, paper wall “kağız divar”).

V.V.Vinoqradova görə, sifətin semantik əsasını keyfiyyət anlayışı təşkil edir. Keyfiyyət əlaməti sifətin mənasında ön plana çıxır. Sifət özü-özlüyündə denotasiyaya malik deyil, belə ki, əlamət əşyaya bağlıdır. Məhz bu səbəbdən bu denotat isim və təyin olunan vasitəsilə uyğunlaşdırılır.

Sifətlər semantikaya görə də eyni cinsli deyildir, onun təsnifatı müxtəlifdir. Onun təsnifatı sifətin mənasına, denotatların xüsusiyyətinə və intensivləşməyə əsaslanır. Semantik meyarının əsasında qiymətləndirici sifətlər (yaxşı-pis), parametrik sifətlər (yüksək-alçaq), forma, rəng və s. bildirən sifətlər ayrılır. Əşyaların xüsusiyyətlərini, hissetmə orqanları ilə qavranılan, insanların, heyvanların fiziki keyfiyyətini təyin edən, daxili psixoloji xüsusiyyətləri əks etdirən sifətlər qruplarında birləşdirilir.

Sifətlər əlamətin göstərilməsi və ya adlandırılması əsasında leksik-qrammatik dərəcələrə ayrılır. Bu meyarın əsasında bütün sifətlər əvəzlikli və ya qeyri-əvəzlikli sifətlər deyə iki qrupa bölünür. İkinci meyar əlamətin təbiətinə əsaslanır. Bu meyarın əsasında bütün sifətlər nisbi və əsl sifətlər deyə iki qrupda birləşdirilir.

Sifətin substantivləşməsi (isimləşməsi, əşyalaşması) dünyanın bütün dillərində geniş yayılmış hadisədir. Azərbaycan dilinin qrammatik quruluşuna həsr olunmuş bir əsərdə deyilir: “Substantivləşmə maddi varlığa, materiyaya xas olan əlamətlərin maddi varlığı əvəz etməsi hadisəsinə deyilir. Daha doğrusu, əşyanın malik olduğu əlamət və keyfiyyətin biri qabarıq şəkildə nəzərə çarpdırılır və ya əlamət və keyfiyyətlə haqqında söhbət gedən əşyaya işarə edilir. Belə bir proses insan təfəkkürünün abstraktlaşdırma fəaliyyəti ilə sıx əlaqədardır. Çünki abstraktlaşdırmada da əşyanın malik olduğu xüsusiyyətlərdən biri əsas götürülür. Lakin abstrakt-

laşdırmadan fərqli olaraq, substantivləşmə əlamət və ya keyfiyyətlə bağlıdır. Buna görə də, substantivləşmə, əsasən etibarilə ilə, özünü sifət, say və feli sifətdə göstərir. Sifətin substantivləşmə hadisəsinin düzgün qiymətləndirilməməsi bu nitq hadisəsi haqqında doğru olmayan fikirlərin meydana çıxmasına səbəb olur. Bəzi hallarda sifətin cümlənin istənilən üzvü vəzifəsində çıxış etmək qabiliyyətinə malik olduğu göstərilir” (1, 59).

Məlum olduğu kimi, sifətin əsas vəzifəsi ondan sonra işlənən substantivi – adı təyin etmək, onun əlamət və ya keyfiyyətini açmaqdır. Azərbaycan dilində, ümumiyyətlə bütün türk dillərində təyin etmək qabiliyyəti təkcə sifətlərə aid xüsusiyyət deyil. Türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində bir sıra isimlər də hallanmadan, heç bir şəkilçi qəbul etmədən özündən sonra gələn ismi təyin edir. Bu xüsusiyyət, görünür, türk dillərində qədim dövrlərdə indikindən daha geniş yayılmışdır. Belə ki, indi ikinci növ təyini söz birləşməsi kimi fəaliyyət göstərən bir sıra söz birləşməsi tipi, məsələn, türk dillərinin ən qədim yazılı abidələri olan Orxon-Yenisey daş kitabələrində birinci növ təyini söz birləşməsi şəklində, yəni birinci tərəfi şəkilçisiz işlənmişdir. Həmin daş kitabələrinin dilinin sintaktik quruluşuna həsr olunmuş bir əsərdə Ə.Rəcəbli bu söz birləşmələrini aşağıdakı kimi qruplaşdırır:

1. Birinci tərəfi rütbə, titul bildirən, ikinci tərəfi ümumişlək sözdən ibarət olan birinci növ təyini söz birləşmələri: kağan at “xaqan adı”;

2. Birinci tərəfi etnik ad, ikinci tərəfi məkan məfhumu bildirən sözdən ibarət olan birinci növ təyini söz birləşmələri: türgiş el “türdiş eli”;

3. Birinci tərəfi etnik ad, ikinci tərəfi *bodun* “xalq” sözü ilə ifadə olunan birinci növ təyini söz birləşmələri: türk bodun “türk xalqı”;

4. Birinci tərəfi xüsusi yer adı (toponim), ikinci tərəfi yer adının növünü bildirən sözlərdən ibarət olan birinci növ təyini söz birləşmələri: Ötükən yiş “Ötükən meşəli dağları”;

5. Birinci tərəfi heyvan adı, ikinci tərəfə yıl “il” sözü ilə ifadə olunan birinci növ təyini söz birləşmələri: biçin yıl “meymun ili” (3, 59).

Bu tip I növ təyini söz birləşmələrinin müasir türk dillərində, demək olar ki, hamısının, II növ təyini söz birləşmələrinə çevrilməsinə baxmayaraq, indi də müasir türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində hər iki tərəfi isimdən ibarət olan I növ təyini söz birləşmələri işlənir; *qızıl saat, gümüş qaşığı, dəmir qapı, daş divar, taxta hasar, mis qazan* və s. Belə birləşmələrə türkologiyada ikili münasibət olsa da (bu haqda dissertasiyanın IV fəslində geniş surətdə danışılacaqdır), biz bunları sifət, heç substantivləşmiş sifət də hesab etmirik; bunlar material adı bildirən xalis isimlərdir. Elə mənşəcə də isim olan və əşyanın əlamət və ya keyfiyyətini bildirməyən, əşyanın hazırlandığı materialın adını ifadə edən belə sözlər haqqında dissertasiyada danışılmayacaqdır.

Məlum olduğu kimi, türk dillərində (güman ki, dünyanın bütün dillərində) bu və ya digər nitq hissəsinə daxil olan sözlərin inkişaf prosesində daxil olduqları kateqoriyanı dəyişib başqa kateqoriyaya keçməsi hadisəsi mövcuddur. Artıq hamı bu fikri qəbul etmişdir ki, türk dillərində əsas nitq hissələrinə daxil olan sözlər tədricən işləklilik intensivliyini, habelə müstəqil işlənmək qabiliyyətini itirərək köməkçi sözlər kateqoriyasına keçmişdir. Şəkilçilərin də vaxtilə müstəqil söz olmuş, sonralar müstəqilliyini itirmiş və köməkçi sözlər sırasına keçmiş köməkçi nitq hissələrindən əmələ gəlmə ideyası da hamı tərəfindən qəbul olunmuşdur. İnkişafın bu prosesini qəbul etsək (qəbul etməliyik də), onda əsas nitq hissələri arasında keçid prosesləri mümkündür, daha doğrusu, mövcuddur (Azərbaycan dilçisi Cəfər Cəfərov “Nitq hissələrində keçid prosesləri və konversiya” mövzusunda doktorluq dissertasiyası müdafiə etmiş və 2009-cu ildə bu mövzuda kitab nəşr etmişdir). Dissertasiyada tarixən sifət olmuş, lakin konversiya prosesində isimləşmiş və indi yalnız isim kimi işlənən sözlərdən də bəhs edilməyəcəkdir. “Konversiya, başqa sözlə, keçid prosesi elə bir prosesdir ki, bu prosesdə bir nitq hissəsi öz xüsusiyyətlərini saxlamaqla başqa bir nitq hissəsinin xüsusiyyətlərini qazanmış olur. Demək olar ki, bütün əsas nitq hissələrində, köməkçi nitq hissələrində və əsas nitq hissələri ilə köməkçi nitq hissələri arasında konversiya mövcuddur. İsimlər atributivləşmə-adyektivləşmə ilə sifət keyfiyyəti, sifətlər substantivləşməklə isim, adverbiallaşmaqla zərf xüsusiyyəti qazanır, saylar əvəzlilikləşə bilir, substantivləşə, adverbiallaşa bilir. Fəllər feli bağlama şəkilçilərinin köməyi ilə adverbiallıq, məsdər şəkilçilərinin köməyi ilə substantlıq, feli sifət şəkilçiləri vasitəsilə atributivlik xüsusiyyəti qazanır, bir sıra əsas nitq hissələri qoşmalaşır, modallaşır, bağlayıcılar ədatlaşır və s.” (4, 112). Q.Kazimov substantivləşməyə belə tərif verir: “Substantivləşmə - maddi varlığa, materiyaya xas

olan əlamətin, keyfiyyətin dildə maddi varlığı, materiyanı əvəz etmək hadisəsinə deyilir. Substantivləşmə bütün nitq hissələrinə, hətta köməkçi nitq hissələri və nidaya da aid olsa da, bütün nitq hissələrindən ismə ən yaxını sifətdir” (4, 112). Müəllif substantivləşmənin müxtəlif şəraitdə müxtəlif səbəblərlə baş verdiyini qeyd edir. Məsələn: Yaxsını pisdən fərqləndirmək lazımdır. Cavanlar oynayır, qocalar divar boyu düzölmüş stullarda oturub həsədlə baxırdı. Gözəl dediyin nədir, gözlə dediyin nədir?

Ey gözəl, gözlərin canımı aldı,  
Məni dəli edib çöllərə saldı.

Cümlədə mübtədə və tamamlıq vəzifəsində çıxış etmək, əsasən, isimlərə xasdır. Başqa nitq hissələrinə aid olan sözlər bu vəzifələri tutmaq üçün mütləq isimlərə xas olan xüsusiyyətləri qazanmalıdır, əks təqdirdə bunlar həmin vəzifələri tuta bilməz. Yuxarıdakı cümlələrdə yaxşı, pis, cavan(lar), qoca(lar), gözəl, dəli sözləri uyğun cümlələrdə mübtədə və tamamlıq vəzifəsində işlənir. Bu zaman onlar əlamət və keyfiyyət bildirməklə yanaşı, həm də əşyalıq xüsusiyyət qazanır. Buna görə də həmin sözlər (sifətlər) cümlənin mübtədası və xəbəri vəzifəsində çıxış edə bilməzdi. Məhz bu prosesə dilçilikdə substantivləşmə (isimləşmə) deyilir.

Məlum olduğu kimi, ingilis və Azərbaycan dillərində sifət sifət kimi işlənərkən, yəni cümlədə ismin təyini vəzifəsində çıxış edərkən hallanmır, cəmlənmir, mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmir. Bu cəhətdən hər iki dilin sifətləri, məsələn, rus dilinin sifətlərindən fərqlənir. Məlumdur ki, rus dilində sifətlər təyin etdiyi isimlərlə hər cəhətdən uzlaşır; isim hansı halda olursa, sifət də o halda olur, isim təkdədirsə, sifət də tək, isim cəmdədirsə, sifət də cümdə olur; məsələn: *красный карандаш* (tək, adlıq hal), *красными карандашами* (hər iki komponent cəm, alət halı). İngilis və Azərbaycan dillərində isə sifət heç bir şəkilçi qəbul etmədən (kobud desək, adlıq halda, lakin bu mənada haldan danışmaq olmaz, ingilis dilində, bəlkə də, *common case* termini işlətmək olar) təyin etdiyi ismə yanaşır, onunla yanaşma əlaqəsinə girir. Bu baxımdan ingilis və Azərbaycan dilləri bir-birinə yaxındır; məsələn:

ingilis dili: a nice girl (tək) – the nice girls (cəm)  
Azərbaycan dili: gözəl qız (tək) – gözəl qızlar (cəm)  
gözəl qızı (tək, təsirli hal) – gözəl qızları (cəm, təsirlik hal)

Göründüyü kimi, hər iki dildə isim dəyişir, onu təyin edən sifət isə dəyişmir. Azərbaycan dilində sifətin bu xüsusiyyətini “Azərbaycan dilinin qrammatikası” (I cild) kitabı belə izah edir: “Sifətin substantivləşməsində müxtəlif əlamətlər nəzərə çarpır. Bu əlamətlərin başlıcası sifətin substantivləşdiyi zaman hallanması və cəmləşməsidir. Əşyadan kənar, yəni sifətin təyin vəzifəsində işləndiyi zaman hal və cəm şəkilçisi qəbul etdikdə öz mənasını dəyişir və sifətlikdən uzaqlaşır. Bu növ hallanmanı və cəmlənməni, ümumiyyətlə, sifətlərə şamil etmək, yəni Azərbaycan dilində sifət hallanır və cəm şəkilçisi qəbul edir – demək düzgün olmaz; çünki sifətə verilən tərifdə göstərilir ki, sifət əşyanın əlamət və ya keyfiyyətini bildirir. Əşyadan kənar sifət yoxdur. Buna görə də Azərbaycan dilində sifətin hallandığını və cəmləndiyini əşyadan kənar düşünmək doğru olmaz. Lakin sifət əlamət və keyfiyyət bildirmək xüsusiyyəti ilə yanaşı, yeni bir xüsusiyyət, yəni əşyalıq mənası ifadə etdiyi zaman hallanır və cəm şəkilçisi qəbul edir. Bu zaman əlamət və ya keyfiyyət bildirmək xüsusiyyəti ikinci plana keçir, birinci planda isə əşya durur. Sifətin hal və cəm şəkilçisi qəbul edərək, ismin yerini tutması substantivləşmə adlanır” (2, 60). Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Q.Kazımov substantivləşmiş sifətin hal və cəm şəkilçisi ilə yanaşı, mənsubiyyət şəkilçisi də qəbul edə bilməsini də göstərir. O, M.Ə.Sabirdən gətirdiyi

Ey gözüm, ey canım!  
Get məktəbə cavanım!

-misralarından sonra yazır: bu misalda *cavan* sözü mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş və mənsubiyyət birləşməsinin ikinci tərəfi kimi işlənmişdir. Bunlar qəbul etdiyimiz sifətlərin isim xüsusiyyət kəsb etməsi, substantivləşməsi ilə əlaqədardır (4, 112-113).

Azərbaycan dilçiliyində göstərilir ki, sifətlərdə substantivləşmə hadisəsi iki şəkildə baş verir: müvəqqəti substantivləşmə və daimi substantivləşmə.

“Sifətin müvəqqəti substantivləşməsi zamanı onun təyin etdiyi əşyanı məndən bərpa etmək olur. Bu qrupdan olan sifətlər ancaq cümlə daxilində əşyalıq mənası kəsb edir.

Sifətin daimi substantivləşməsi zamanı onun təyin etdiyi əşya məndən deyil, təfəkkürdən götürülür. Məsələn, *Qoca papirosunu yandırdı* (İ.Əfəndiyev) cümləsində *qoca* sifətinin təyin etdiyi əşya nəzərdə tutulmuşdur. Daha doğrusu, daimi substantivləşmiş sifət əşyalarla əlaqədar

olaraq daşlaşır. Daimi substantivləşən sifətin lüğəti mənası konkretləşir. Məsələn, *cavan* sifəti təyin vəzifəsində işləndikdə müxtəlif əşyalara aid olur: *cavan ağac*, *cavan oğlan*. Lakin *cavan* sifəti substantivləşdikdə bu mənalardan yalnız birini ifadə etmiş olur, yəni *cavan* dedikdə insan nəzərdə tutulur.

İnsanlara aid olan gənc, böyük, kar, kor, lal, tənbel, gic, qoca, *cavan*, gözəl və s. sifətlər daha çox daimi substantivləşməyə aid olan sifətlərdir” (2, 60).

Həmin əsərin başqa bir yerində oxuyuruq: “Düzəltmə sifətlərinin bir qismi substantivləşərək, tamamilə isimlər qrupuna keçmişdir. -ma, (-mə), -ı (-ici, -ücü, -ucu), -ı (-i, -u, -ü) şəkilçiləri vasitəsi ilə düzələn *qazma*, *süzmə*, *satıcı*, *qurucu*, *diri*, *ölü* kimi sifətlər tamamilə substantivləşmə nəticəsində sifətlərdən ayrılmışdır” (2, 61).

Təxminən eyni fikrə (düzdüz bir az fərqli) Q.Kazımovun da əsərində rast gəlirik: “Sifətlərdə substantivləşmə müxtəlif keyfiyyətdədir, xüsusən vəziyyətdə intensiv işlənmə baxımından fərqlidir. Bir sıra sifətlər dildə çox vaxt substantiv vəziyyətdə işlənir. *Kar*, *kor*, *keçəl*, *topal*, *axmaq*, *tənbel*, *gözəl*, *qoca*, *cavan* sifətləri əksərən isimsiz işlənir. *Kar adamdır*, *kor adamdır*, *keçəl adamdır* deyilmir, adətən, *karın*, *korun*, *keçəlin*, *gözəlin hərəkətinə bax* – deyilir. Hər bir nağılda “Keçəl adamın nağılı” ifadəsinə rast gəlmək olmaz, “Keçəlin nağılı” deyilir. Bu cür sözlərdə substantivləşmə, bir növ, daimi xarakter daşıyır və belə sözlərin bir qismi tədricən isimlər qrupuna daxil olur. *Daşqın*, *sürücü*, *uçğan*, *sağıcı* və s. bir sıra isimlər belə əmələ gəlmişdir.

Sözlərin əksəriyyətində substantivləşmə müvəqqəti xarakter daşıyır, fikrin qısa, yığcam, sürətli ifadəsi üçün isim ixtisar edilir və nitq prosesində sifət onun da məna və struktur xüsusiyyətlərini qazanır” (4,114).

Mən hər iki müəllifin (“Azərbaycan dilinin qrammatikası” kitabında “Sifət” bəhsinin müəllifi Ə.Cavadovdur) fikirləri üzərində ona görə təkidlə və geniş şəkildə dayandım ki, bu fikirlərlə (əslində hər iki fikir eynidir, ifadə edilməsində fərq çaları – fərq yox – vardır) razı deyiləm. Əvvələn, terminlərin özü (müvəqqəti substantivləşmə, daimi substantivləşmə) səhvdir, daha doğrusu, dəqiq deyil. Substantivləşmə nitq hissələrinin keçid proseslərindən biridir; o, ya bitmiş ola bilər, ya yarımçıq ola bilər, ya da proses davam edə bilər; ya intensiv ola bilər, ya da zəif ola bilər; heç cür müvəqqəti və ya daimi ola bilməz. İkincisi, müəlliflər iddia edirlər ki, daimi substantivləşmə nəticəsində sifətlər isim kateqoriyasına (isim nitq hissəsinə) keçərək daşlaşır (yəni həmişəlik isim olur). Fikir əslində düzdür. Lakin bu iddianı sübut etmək üçün onların gətirdikləri nümunələr (Ə.Cavadov: *gənc*, *böyük*, *kar*, *kor*, *lal*, *tənbel*, *gic*, *qoca*, *cavan*, *qazma*, *süzmə*, *satıcı*, *qurucu*, *diri*, *ölü*; Q.Kazımov: *kor*, *kar*, *keçəl*, *topal*, *axmaq*, *tənbel*, *gözəl*, *cavan*, *qoca*, *daşqın*, *sürücü*, *sağıcı*, *uçğan*), onların termini ilə desək, daimi substantivləşmiş, daşlaşmış, isim kateqoriyasına keçmiş sifətlər deyil. Burada daimi substantivləşmiş, daşlaşmış, isim kateqoriyasına keçmiş sifətlərin hamısının substantivləşmiş və substantivləşməmiş variantlarını təqdim etməyə ehtiyac yoxdur, lakin nümunələrin səhv olduğunu göstərmək üçün bir neçə misal göstərmək vacibdir: *qoca* – *qoca kişi*, *cavan* – *cavan oğlan*, *sağıcı* – *sağıcı qadın*, *gözəl* – *gözəl qız*, *lal* – *lal uşaq*, *kar* – *kar adam*, *tənbel* – *tənbel tələbə*, *gənc* – *gənc işçi*, *süzmə* – *süzmə qatıq* plov və s. O neçə “daimi substantivləşmə”, “daşlaşmış isimləşmədir” ki, gah sifət, gah isim kimi işlənir. Mən bu fikirdəyəm ki, “daimi substantivləşən” sifət birdəfəlik isim kateqoriyasına keçir və bir daha sifət kimi fəaliyyət göstərmir. Dünya dillərində nitq hissələri arasında belə keçid prosesləri mövcuddur.

Dilçilikdə belə bir fikir mövcuddur ki, sifət adverbiallaşmaqla zərf xüsusiyyətləri qazanır (4, 112) və cümlədə zərflilik vəzifəsi yerinə yetirir, iddia edilir ki, sifət cümlənin xəbəri funksiyasında işləyərkən mütləq substantivləşməlidir, əks təqdirdə sifət bu vəzifəyə çıxış edə bilməz. Sifətin adverbiallaşması haqqında bu dissertasiyanın üçüncü fəslində danışılacaqdır. Burada isə sifətin cümlənin xəbəri vəzifəsində işləyə bilməsi üçün mütləq substantivləşməsi iddiası haqqında bir neçə söz deməyi lazım bilirəm.

Sifət cümlənin xəbəri vəzifəsində işləyərkən substantivləşmir, öz sifətlik xüsusiyyətini, yəni əşyanın əlamət və ya keyfiyyətini təyin etmək xüsusiyyətini qoruyub saxlayır. Bu məqamda gizli bir inversiya (konversiya yox!), yəni yerdəyişmə prosesi gedir: substantivlə (materiya) atributivlik (əlamət) gizli yerini dəyişir, sifət xəbər funksiyasında çıxış etsə də, əslində əşyanın əlamət və ya keyfiyyətini təyin edir. Belə sifət – xəbərlər nə haqda isə məlumat vermir, nəyin isə əlamətini və ya keyfiyyətini təsdiq edir. Aşağıdakı müqayisələrə diqqət edək:



Qız gözəldir = gözəl qızıdır;  
Oğlan igiddir = igid oğlandır;  
Kişi qocadır = qoca kişidir və s.

Deməli, sifət cümlənin xəbəri vəzifəsində işlənərkən substantivləşmir, sifətlik xüsusiyyətini qoruyub saxlayır, əşyanın əlamət və keyfiyyətini təyin edir. Burada sadəcə inversiya hadisəsi baş verir – təyinlə təyinlənən yerini dəyişir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan dilinin qrammatikası. I hissə, Azərb. EA-nın nəşri, 1960, 335 s.
2. Azərbaycan dilinin qrammatikası, I hissə, Azərb.EA-nın nəşri, 1959, 404 s.
3. Rəcəbli Ə. Göytürk dilinin sintaksisi. Bakı, 2003, 633 s.
4. Kazımov Q. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, “Elm və təhsil”, 2000, 496 s.
5. Никитина Н.П. Рекуррентные синтагмы структурного типа «прилагательное+существительное» в современном английском языке. Калинин, 1974, 114 с.
6. Рожновская М.Г. Синтаксис прилагательного в болгарском литературном языке. Москва, «Наука», 1970, 248 с.
7. [http://www.sheki-mi.az/attachments/article/284/M%C3%BCassir%20Az%C9%99rbycan%20dili%20\(Morfologiya,%20sintaksis\).pdf](http://www.sheki-mi.az/attachments/article/284/M%C3%BCassir%20Az%C9%99rbycan%20dili%20(Morfologiya,%20sintaksis).pdf) –
8. Gülarə Abdullayeva. Müasir Azərbaycan dili.

**Эльмира Мамедова**

### **Субстантивацию на азербайджанском и английском языках**

#### **Резюме**

Статья посвящена субстантивацию на азербайджанском и английском языках. Субстантивация части речи является одним из переходных процессов; она может быть либо завершена, или незавершенным, может быть интенсивным, или может быть слабым. Автор пытается произвести анализ и приходит к заключению, что как сказуемое в предложении прилагательное не может субстантивироваться, оно сохраняет все качества прилагательного.

**Elmira Mammadova**

### **Substantivation in Azerbaijani and English languages**

#### **Summary**

The article is devoted to the substantivation in Azerbaijani and English languages. The substantivation is the transition process in the parts of speech; it may be either complete or incomplete, may be intense, or may be weak. The author tries to make an analysis and came to the conclusion that as a predicate the adjective in a sentence can not be substantivized, it retains all the qualities of an adjective.

## REVISED BLOOM'S TAXONOMY

**Açar sözlər:** *Blumun Taksonomiyası, Blumun Təkmirləşdirilmiş Taksonomiyası, koqnitiv sahə*  
**Ключевое слова:** *Таксономия Блума, Обновленная Таксономия Блума, когнитивная сфера*  
**Key words:** *Bloom's Taxonomy, Revised Bloom's Taxonomy, cognitive domain*

A holistically developed lesson requires a holistically developed lesson plan. One of the ingredients of the latter is well-organised and elaborated teaching and learning materials involving both lower and higher-order thinking skills. The interconnection of various skills and attitudes was first investigated by Benjamin Bloom in the mid-50s of the last century. The classification, which will be further presented in the given article, got its name after its founder Prof. Bloom.

In 1948 Benjamin Bloom, the Charles H. Swift distinguished Service Professor Emeritus in Education, with a group of colleagues from the American Psychological Association began discussions that led to the taxonomy of educational goals, a system of classification that frequently is called *Bloom's Taxonomy*. His 1956 book on the subject, *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals, Handbook I: Cognitive Domain*, touched upon the hierarchy of thinking skills. Bloom set forth a sequence of learning, beginning with factual knowledge and leading through comprehension, application, analysis, synthesis and evaluation. The second book in the series, for which he was a co-author (the other co-authors being B. Masia and D. Krathwohl), *Taxonomy of Education Objectives, Volume II: The Affective Domain*, was published in 1964. It facilitated the understating of the importance of attitudes in the development of learning.

In his *Taxonomy of Educational Objectives Handbook I* Bloom advanced the theory of dividing the learning process into three domains: **cognitive** (mental skills), **affective** (growth in feelings or emotional areas), **psychomotor** (manual or physical skills). The cognitive domain, i.e. content knowledge and the development of intellectual skills, deals with the perception of the material ranging from concrete to abstract. The affective domain encompasses the ways in which learners reflect and respond to different situations and phenomena involving their feelings, values, appreciation, enthusiasms, motivations and attitudes. The psychomotor domain includes imitation, manipulation, precision, articulation and naturalization and describes the physical ability to manipulate a tool or instrument (R.H. Dave's interpretation 1967:70). To cater for learners' needs and demands it is preferable to maintain the balance between the three since all are interdependent and complement each other within a lesson. In his research Bloom scrutinised the cognitive domain elaborating the ranking of thinking skills, which learners may activate, ranging from concrete to abstract. The original classification, "**Generic**" **Bloom's Taxonomy**, comprised six major categories of cognitive processes, starting from the simplest to the most complex ones:

Knowledge; Comprehension; Application; Analysis; Synthesis; Evaluation

The categories can be thought of as degrees of difficulties. That is, the first ones must normally be mastered before the next one can take place.

Nevertheless, the ambiguity in notions and terms triggered one of the co-authors of *Taxonomy of Education Objectives, Volume II*, D. Krathwohl and Bloom's former student, L. Anderson, to revise the original taxonomy and reconsider the order of the categories. The fact that the taxonomy reflects different form of thinking and thinking is an *active* process laid the basis to using verbs rather than nouns in the **Revised Bloom's Taxonomy**. Thus, the subcategories of the six major categories were replaced by verbs and some subcategories were reorganised (see diagram 1). Another main change consisted in renaming the *knowledge* category into *remembering* since knowledge is an outcome or product of thinking not a form of thinking *per se*. These amendments found their reflection in L. Anderson and D. Krathwohl's 2001 book

*A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives.*

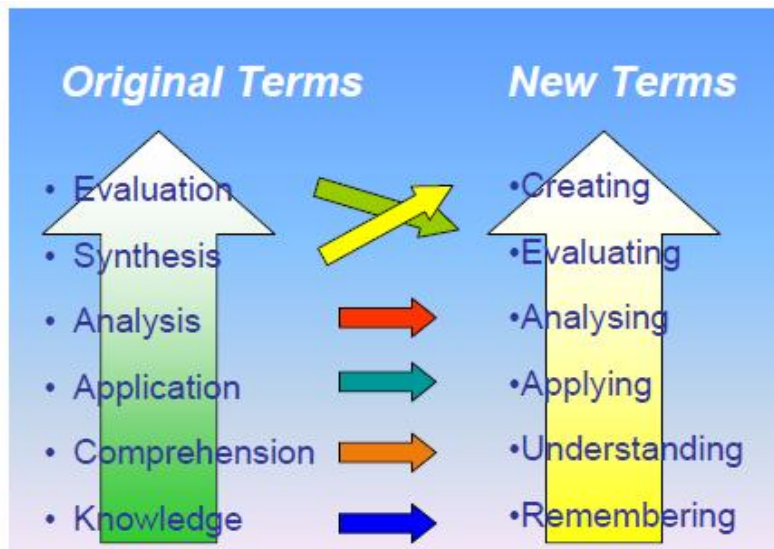
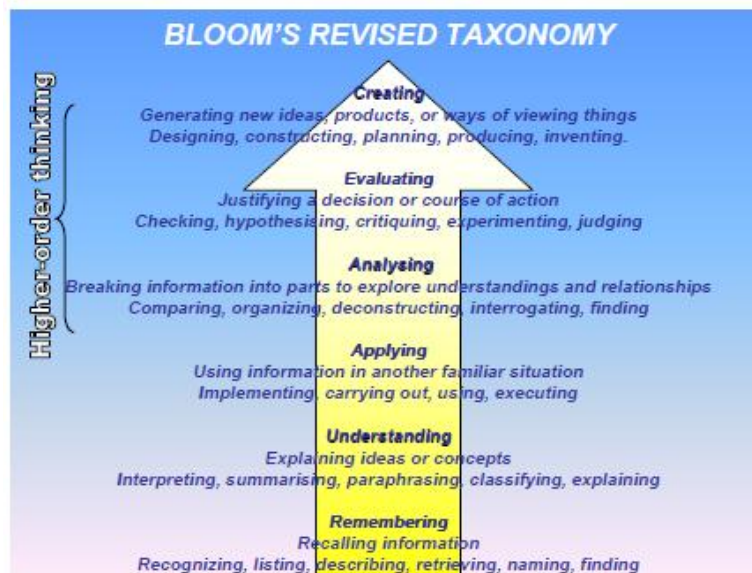


diagram 1

The cognitive domain of the Revised Bloom's Taxonomy, having now a wide application in classrooms world over, can be best illustrated by diagram 2. The subcategories of *remembering* and *understanding* are considered to require lower-order thinking skills due to being less cognitively challenging as opposed to *applying*, *analysing*, *evaluating* and *creating* which enable



higher-order thinking skills and expose learners to more cognitively challenging processes.

In order to illustrate the application of the theory to practice, it would be plausible to demonstrate how the Revised Bloom's Taxonomy works in a real-life classroom environment. However, before going into peculiarities, it is crucial to mention that Bloom's Taxonomy can be implemented in teaching all the school subjects and all the levels. Since teachers' major task is not just to convey information to their students but to encourage their critical thinking and reasoning skills, they need to reinforce their higher-order thinking skills from the very beginning. The fear of failing the lesson during which beginner students have to face challenging tasks should not hinder the attempts to use cognitively demanding activities. The key to success is in judiciously selected, adopted and developed materials and realistic goals. Hence, teachers should struggle with the temptation to cram all six subcategories of the cognitive domain into one lesson frame. One should bear in mind that these are students who are taught, not lesson plans, and the

application of the Revised Bloom's Taxonomy had better be divided into bite-size portions and fed up to learners within a series of lessons.

### **Reading Lesson Plan**

#### **Analysing an extract from George Orwell's *Animal farm***

#### **Students and Setting**

##### **Students:**

Age – 15 years old

English proficiency – B2 (upper intermediate)

Number of students – 8 (3 boys, 5 girls)

##### **Setting:**

School type – private high school

Curriculum fit – English as a Second Language classes are held five days a week.

Lesson length – 40 minutes

#### **Lesson Background**

##### **Scheme of work fit:**

At the previous series of lessons the students got acquainted with the biography of George Orwell and carried out project work about his life and creative activity. They also analysed the pivotal moments of the *Animal farm* and were pre-taught the target vocabulary of the passage they are to use during the given lesson. The following lesson will be aimed at developing writing and creative thinking skills.

##### **Assumptions about the learners:**

- Students are familiar with the content of the novel.
- Students are experienced in annotating the novel content (but may need encouragement of promoting their personal ideas).

##### **Anticipated problems and their solutions:**

- Some students may feel unconfident in giving critical comments to their peers' performance. To solve the issue the teacher provides the rubrics and encourages students to use them to justify their viewpoints.

#### **Main lesson aims**

By the end of the lesson ...

- students will have activated prior knowledge.
- students will have applied their cognitive skills to allocating the content of novel extract.
- students will be better able to develop integrating skills to express their viewpoints and articulate their attitude.

#### **Personal aims**

- To reduce Teacher Talking Time
- To create a positive atmosphere

#### **Managerial problems and solutions**

- More advanced students tend to dominate while speaking activities. To solve the problem the teacher sets the heterogeneous groups.

#### **Materials and resources**

<b>MATERIALS</b>	<b>RESOURCES</b>
Coursebook	Nelson Thornes <i>Access Skills in Fiction 3</i> Wendy Wren p. 94-95
Rubrics	<a href="http://www.pearsonlongman.com/ae/worldview/wvvideospeakingrubric.pdf">http://www.pearsonlongman.com/ae/worldview/wvvideospeakingrubric.pdf</a>
Worksheets and index cards	Elaborated by the teacher

## Procedures/ Timing

Stage	Teacher does/says ...	Students do/say...	Time
Warming up	The teacher warms up the students before the lesson and revisits vocabulary. The teacher distributes the index cards with ideas referring to the topic and containing target vocabulary of the lesson to the students. Pass a ball to students and tell them to make <i>positive, negative</i> or <i>crazy</i> statements on the ideas in their cards.	The students make statements with the words on the cards conveying positive, negative or absurd ideas regarding to what the teacher asks them to do.	4 min
Input: Reading	Integrated skills input: The teacher develops the students' reading and lower-order thinking skills (understanding).	The students first read the comprehension question on page 95 in their coursebooks and then scan the reading passage on pages 84-85 to answer them individually. They check the answers as a whole class.  The students now skim the text to get the whole idea of the passage.	5 min  5 min
Prose annotation	Integrated skills output: The teacher develops the students' speaking and higher order thinking skills.  The teacher provides the students with rubrics for self-evaluation. a) Applying The teacher groups the students into pairs and encourages them to remove or add the commandments to the list the animals had suggested.  b) Evaluating The teacher distributes the worksheets with interview questions to the groups. The teacher is an observer and	The students are now the characters of the story. They should think of altering the commandments justifying their answers.  Students are divided into two groups: one group is interviewers, the others are interviewees. Group A thinks of answers to the question from the worksheet, Group B thinks of more questions to be added to the list. Students carry out the interview.	6 min  10 min

	facilitator.		
Oral presentation assessment	The teacher draws the students' attention to the rubrics and prompts them to be critical not only to their mates but themselves as well. The teacher should build up a friendly and positive atmosphere in the classroom.	Applying the elicited ideas into practice, the students (in the fixed groups) develop their commandments to the utopian society. Then present the fruit to the whole class. The answers should be justified, supported by details and fit the rubrics.  Students are assigned the fellow student to evaluate. In rubrics they underline the statements according to which they consider their mate has participated during the lesson.	7 min  3 min

### Reflection

The annotation of the prose text exploits the use of integrated skills (reading as an input and speaking as an output) which enables the students to apply lower and higher-order thinking skills and express their opinion basing on their own assumptions. The reading session of the lesson gives the ground to further debating and scrutinising the main aspects of the novel extract and gives the students the support in generating their ideas. The activities provided in the lesson plan touch upon global issues reflected through allegories and personification that fit in the students' age and social development. Delivering the persuasive speech while oral presentation reinforces the use of appropriate register and develops oracy.

Summarising the main points, it is pertinent to note that using the Revised Bloom's Taxonomy at the lessons will prepare students to rely not only on memorising facts but also analysing and evaluating information. With these skills learners will be better ready and equipped for their future career.

### Bibliography:

1. Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals, Handbook IBloom, B. S.; Engelhart, M. D.; Furst, E. J.; Hill, W. H.; Krathwohl, D. R. (1956)
2. Taxonomy of Education Objections, Volume II: The Affective Domain [Krathwohl, D. R.](#); [Bloom, B. S.](#); Masia, B. B. (1964)
- Psychomotor Domain Dave, R. H. (1967) p. 70
3. A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives Anderson, L. W. and Krathwohl, D. R., et al (2001)
4. Nelson Thornes Access Skills in Fiction 3 Wren, W. (2004) p. 94-95  
<http://www.pearsonlongman.com/ae/worldview/wvvideospeakingrubric.pdf>  
[http://www.utar.edu.my/fegt/file/Revised\\_Blooms\\_Info.pdf](http://www.utar.edu.my/fegt/file/Revised_Blooms_Info.pdf)

## Blum taksonomiyasına yeni baxış

### Xülasə

Təqdim olunan məqalə professor B.Blumun təkmirləşdirilmiş taksonomiyasının məhləllərinin tədqiq edilməsinə, onun əsas anlayışlarının, xüsusilə, koqnetif sahəsinin incələnməsinə həsr olunub.

Bundan əlavə məqalənin müəllifləri B.Blumun adı çəkilən taksonomiyasını orta siniflərin ədəbiyyat dərində tətbiq olunmasını nümayiş ediblər.

Сакина Айдынова  
Рана Алескерова

## Новый взгляд на таксономию блума

### Резюме

Данная статья посвящена изучению этапов Обновленной Таксономии профессора Б. Блума, ее основных понятий, в частности, когнитивной сферы.

Кроме того, авторы продемонстрировали применение вышеуказанной таксономии Б. Блума на примере урока литературы в средних классах.

ARZU KAZIMOVA  
BDU, doktorant  
Azərbaycan

## AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ MİFONİMLƏRİN SEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *mifonimlər, mifik təfəkkür, mifologiya, semantik xüsusiyyətlər*

**Ключевые слова:** *мифонимы, мифическое мышление, мифология, семантические особенности*

**Key words:** *mythonyms, mythical creature, mythology, semantic structure*

Azərbaycan dilinin mifoloji leksikası zəngin semantik xüsusiyyətləri ilə seçilir. Dilin qədim qatına aid olan mifonimlər zaman-zaman müxtəlif məna dəyişmələrinə uğramış, bəzi sözlər mənaca genişlənmiş, bəziləri mənaca daralmış, bəzi lüğət vahidləri struktur dəyişikliyə uğramış, müxtəlif məna çalarları qazanmış, bəzi mifonimlər məzmununu itirərək arxaikləşmiş, bəziləri isə yeni məna qazanaraq lüğət vahidi kimi sabitləşmişdir.

Dilin lüğət tərkibi bir sistem təşkil edir. «Dilin leksik sistemindəki sözlər lüğətlərdə olduğu kimi izolə edilmiş, əlaqəsiz şəkildə yaşamır. Hər bir söz başqa sözlərlə müxtəlif əlaqə və münasibətlərdə çıxış edərək, müəyyən bir sistem yaradır. Ünsiyyət prosesində həmin sistemin bir üzvü kimi fəaliyyət göstərir və müəyyən semantik dəyərə malik olur» (5, 228).

Lüğət tərkibindəki sözlərin böyük bir qrupu çoxmənalı sözlər sırasına daxil olur. Bu zaman sözün eyniliyi pozulmur. Bir söz mənaca genişlənərək müxtəlif mənalarda işlənir. Nitq prosesində sözlər çoxlu əşya və hadisələri işarə edə bilir. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, çoxmənalı sözlərin mənaları ümumi semantik əsasla malikdir. Törəmə mənalar ilkin məna ilə bağlı olur. Ona görə də sözün çoxmənalılığı onun həqiqi və məcazi mənalarının mövcudluğu ilə əlaqələndirilir. Məcəzi məna həqiqi mənadan törəyir. Bu əlaqə itirildikdə bu çoxmənalılığın da itirilməsinə, yeni sözün – omonimin yaranmasına gətirib çıxarır.

Elə lüğət vahidləri vardır ki, öz həqiqi mənasına görə mifonim sayılmasa da işlədilməsinə görə və ya mifoloji mətnlərdə qazandığı yeni mənaya görə mifonim kimi dəyərləndirilə bilər. Başqa sözlə desək, sözün mürəkkəb semantik strukturunu təşkil edən semlərdən biri və ya bir neçəsi mifologiya ilə, mifoloji anlama ilə bağlıdır, bu mənaya görə mifonimlər sırasına daxil olur. Bu baxımdan deyə bilərik ki, mifoloji düşüncənin ifadəsində çoxmənalılıq hadisəsinin, polisemiyanın da özünəməxsus yeri vardır. Mifoloji mətnlərlə tanışlıq belə sözlərin çoxluq təşkil etdiyini göstərir.

Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində yol sözünün həqiqi və məcazi mənaları on mənə qrupuna ayrılmışdır. Yol sözü ilkin həqiqi mənasına görə, «gediş gəliş və nəqliyyat işləməsi üçün zolaq şəklində ayrılmış yer» mənasını verir (1, 551).

Yol sözü müxtəlif sözlərlə birləşmə təşkil edərək əlavə mənalarda işlənir. Məs: yol almaq, yol açmaq, yol vermək, yol gözləmək, yol kəsmək və s. Qədim türk dilində yol sözü həm də mifoloji məzmunla malik olmuşdur. Müxtəlif türk dillərində bu söz “xeyir”, “uğur”, “mübarək”, “qutlu”, “xoşbəxtlik” mənalarını qorumaqdadır.

Yol sözü əski türk mifologiyasında etnik-mədəni sistemin müxtəlif sahələri ilə bağlı anlayışları ifadə etmişdir. Qeyd etdiyimiz kimi, yol türk təfəkküründə xeyirin, uğurun metaforası kimi qəbul edilmişdir. Azərbaycanlılar arasında yol əski mifoloji semantikanı bir sıra inamlarda, yuxu görmələrin yozulmasında, bəzi ifadələrin tərkibində saxlamaqdadır. Qədim türklərin qanun və törələrinin bir adı yol olub. Azərbaycan dilində məcazi mənada işlənən yolunu azmaq, yolundan çıxmaq ifadələri sözün bu mənası ilə bağlıdır. Yəni, etnik-mədəni sistem daxilində müəyyən olmuş yol bir nizamı ifadə edir. Bu nizamı pozmaq yolunu azmaq kimi dəyərləndirilir. Təsəvvüf ədəbiyyatında haqqa qovuşma yollarının müxtəlifliyi də yol sözünün bu semantikasi ilə bağlıdır. Azərbaycan dilində «yolun uğurlu olsun» ifadəsi var. Yola çıxarkən bir adam asqırırsa, dayanar, bir müddət otururlar. Ayağı düşərli olmayan, inanışa görə «gözü olan» adama rast gəldikdə isə geri qayıdar, bir müddət güzgüyə baxırlar.

Göy sözü əsas mənasına görə göy üzünün üzərində mavi bir qüvvə kimi görünən “fəza”, “boşluq” mənasındadır. Bu söz «dini təsəvvürlərə görə Allahın, mələklərin, hurilərin olduğu yer» kimi qiymətləndirilir (1, 190). Lakin qədim türk mifoloji düşüncəsinə görə göy Tanrının simvolu kimi qəbul edilmiş və qiymətləndirilmişdir. Qədim türk mifoloji düşüncəsinə görə göylə yer əvvəllər bir-birinə daha yaxın olmuş bir vəhdət təşkil etmişlər. Göyün ayrıca bir qatı vardır ki, orada yerin və göyün yaradıcısı, göy tanrısı yaşayır. İlkin təsəvvürlərə görə göy təkcə bir maddi-alam deyil, həm də mənəvi dini-ruhani mahiyyətlidir. Başqa sözlə desək, bu iki cəhət göydə vəhdət təşkil edir. İlkin əcdad kimi dəyərləndirilən boz qurdun «gök bürü», qədim türklərin göy türklər adlandırılması, Xızırın rəmzinin göy saqqallı qoca şəklində verilməsi göy sözünün qədim mifoloji məzmunu ilə bağlıdır.

Müasir Azərbaycan dilində yel sözü həqiqi mənasına görə “külək” məzmununu verir.

Azərbaycan dilində bu söz omonim xarakterlidir, həm revmatizm xəstəliyinin adı mənasına malikdir. Çox zaman yel xəstəliyi şəklində işlənir. Sözün bu mənası da onun qədim mifoloji məzmunu ilə bağlıdır. Bəzi türk xalqlarında yel “bədaxah ruh” mənasında işlənir. M.Kaşğari lüğətində yel «cin», «cin vurma» mənasında həmin kökdən törəyən «yelvi» sözü isə «ovsun», «sehir» anlamlarında verilmişdir (4, 118). Qədim Türk düşüncəsinə görə yel “insan vücuduna sirayət edən sər ruh” kimi qəbul edilir, insanın bədənindəki yel ağrıları da bu ruhla əlaqələndirilirdi.

Azərbaycan dilindəki saç sözü insanın başında bitən tük mənasında işlənir. Mifoloji baxımdan saç sözü artım, bolluq rəmzi kimi dəyərləndirilir. Bir sıra mifoloji obrazların saçlı, tüklü kimi təsvir edilməsi ayrı-ayrı zamanlarda saçın vurulmasının mərasim xarakterli olması, insanın canının saçında da ola bilməsi inamı bu sözün də qədim mifoloji məzmunu ilə bağlıdır.

Göründüyü kimi, bir sıra sözlərə təkcə bugünkü Azərbaycan dilinin lüğət vahidi kimi yanaşdıqda onun mifoloji məzmunu açılmaz. Sözün qədim çağlardan gələn mifoloji məzmununu açmaq üçün ayrı-ayrı türk dillərinə, qədim türk dilinə, dialekt və şivələrə müraciət etmək sözün gizli məna qatlarını açmaq, mifoloji mətnlərə qədim inam və inanclarla bağlı ifadələrə diqqət yetirmək lazım gəlir.

Sözün mifoloji düşüncə ilə bağlı semantikasi məhz mifoloji mətnlərdə özünün aydın ifadəsini tapır. Mifoloji mətnlərin özünəməxsus xüsusiyyətləri var. Mifoloji mətnlər gerçəklik haqqında ilkin təsəvvürləri ifadə edir və gerçəkliyin özü kimi qavranılır. Mifoloji dünya modeli



ayrı-ayrı mifoloji mətnlərdə dağınıq şəkildə ifadə olunur. Həmin modeli bütövlükdə görmək üçün mifoloji mətnlərə də vahid bir sistemin tərkib hissəsi kimi yanaşmaq lazımdır. Buna görə də Azərbaycan dilindəki mifonimlərə təkcə bugünkü Azərbaycan dilinin lüğət tərkibində işləndiyi, ayrıca lüğətlərdə təsbit olunmuş mənalarda deyil, daha geniş mənada yanaşmaq, onun daha qədim mifoloji dünya görüşü, ibtidai təsəvvürlərlə bağlı mənalarını üzə çıxarmaq lazımdır.

Müasir Azərbaycan dilində at sözü ilkin nominativ mənasına görə qoşulan və ya minilən ev heyvanını bildirir. Qədim türklərin həyatında atın xüsusi rolu olmuşdur. Köçəri türklərin ömrü at üstündə keçdiyinə görə at haqqında mifoloji təsəvvürlərlə bağlı müxtəlif fikirlər formalaşmış, at kultu yaranmışdır.

Azərbaycanlılar arasında yuxuda at görmək indi də murada çatmaq, ucalmaq kimi yozulur. Türk xalqlarında atın mifoloji semantikasi ilə bağlı müxtəlif fikirlər var. Evin qabağında bağlanan at guya həmin evə uğur gətirir, at nəfəsi xəstəlikləri sağaldır. Evlərin damı üzərində atın qafa tasının asılması da onların bəd ruhlardan qoruma funksiyasına malik olduğunu göstərən inanclarla bağlıdır. Atın quyruğunu kəsmək türklərdə matəm əlaməti sayılmışdır. Bədheybət və ya çəlimsiz atlar demonik ruhlarla bağlanmışdır. Bəzi nağıl qəhrəmanlarının üç ayaqlı, demonik görünüşlü atlarla o dünyaya səfəri də qədim təsəvvürlərlə bağlıdır. Qam-şamanların ayin zamanı atlardan yardım istəmələri də sözün əski semantikasi ilə bağlıdır.

Daş sözü lüğətdə ilkin lüğəvi mənasına görə «təbiətdə parçalar və ya böyük və kiçik kütlələr şəklində təsadüf olunan suda həll olunmayan bərk cisim (süxur) kimi izah olunur (6, 42).

Qədim türklərdə daş sözü müxtəlif mifoloji dünya görüşünü ifadə edir. Əfsanə və rəvayətlərdə daşa dönmə motivindən geniş şəkildə istifadə olunur. Göydən düşən daşın müqəddəsliyi, xeyir-bərəkət gətirəcəyi də əski inamlardandır. Yağış daşı, çay daşının yağış gətirəcəyinə inam da müxtəlif mənbələrdə özünü tapmışdır. Daşların şəfaverici gücə malik olmasına, azar-bezarı götürməsinə inanılmışdır. Bu söz Azərbaycan dilində daş-qaş şəklində qiymətli daşlara verilən ad şəklində işlənir və belə daşların magik gücə malik olmasının izləri indi də müxtəlif inam və inanclarda özünü göstərir. Daş pirlər övlad istəyən qadınlara uşaqvermə gücünə malik olan müqəddəs ocaqlar kimi qəbul edilirdi. Uşaq istəyən qadınların qaya altında yatması, qarnını Daşa sürtməsi, deşik daşların ortasından keçməsi və ya daş qoçların altından keçməsi də qədim inanclarla bağlıdır. Çox zaman qeyri-adi görünüşlü daşlara tapınmış, onların mistik gücə malik olmasına inanmışlar. Daşların bu qeyri-adi görünüşü onların o biri aləmlə bağlılığına inamı göstərir. Beləliklə, bu qənaətə gəlmək olar ki, türk mifoloji düşüncəsinin ifadəsində hazır lüğət vahidlərinin mənalandırılması, sözün məcazlaşması, başqa sözlə desək, məna köçürülmələri də mühüm rol oynayır. Məna dəyişmələrinin müxtəlif yolları üzərində dayanmamışdan əvvəl Azərbaycan dilçiliyində məsələnin qoyuluşu üzərində dayanmağı zəruri hesab edirik.

Professor S. Cəfərova görə sözün ilk mənasından yaranan yeni mənalara onun məna çalarları adlanır. Bir məfhumun müxtəlif məna çalarlarını ifadə edən sözlərə çoxmənalı-polisemantik sözlər deyilir (2, 16-21).

Professor H.Həsənovun fikrinə görə Azərbaycan dilində çoxmənalı sözlərin yaranması daha çox məcazlaşma ilə bağlı olur. Məcəzi mənalara oxşarlığa, funksiya və əşyaların əlamətcə bir-birinə yaxınlığa görə üç növü fərqləndirilir: Metafoza, metonimya, sinekdoxa (3, 36-39).

Professor Ə. Rəcəbliyə görə sözün ilkin həqiqi mənasından mənanın genişlənməsi və ya daralması zəminindən törəyən yeni mənalara sözün çoxmənalılığını təmin edir. Burada məna köçürülməsinin dörd növü göstərilir: Metafora, metonimya, sinekdoxa və funksiyaya görə köçürmə (6, 86-91).

Kollektiv müəllif tərəfindən yazılmış, «Azərbaycan dilinin semasiologiyası» adlı tədqiqatda sözün əsas və törəmə həqiqi mənalara və ümumxalq səciyyəli məcazi mənası o sözün məna (semantik) strukturunu təşkil edir. Bu tədqiqatda sözün fərdi mənalara, sözün başqa məna çalarlarından fərqləndirilir. Belə mənalara yalnız müəyyən mətn ilə əlaqədar işlənməsi və məna köçürülməsi ayrıca öyrənilir və məna köçürülməsinin 3 növü qeyd olunur, Metafora, metonimya, sinektoxa (7, 112-130).

Semantika məsələləri Azərbaycan dilçiliyində İ.Məmmədovun «Azərbaycan dilinin semantikasi» adlı tədqiqatında nəzəri planda daha geniş şəkildə öyrənilmişdir. Müəllifə görə «söz obyektiv aləmin predmet və hadisələrini məfhum şəklində formalaşdıran məfhumları

maddiləşdirən, məfhum kimi denotatın mühüm; eləcə də qeyri mühüm əlamətlərinin yığımını özündə cəmləşdirir: Həmin əlamətlərin hər hansı birinin qabarıqlaşması, kommunikativ funksiya daşması müəyyən nitq şəraitində üzə çıxır və bu üzə çıxma hər dəfə yeni məzmun faktı kimi qavranılır» (5, 277).

Məna dəyişmələrinin müəyyənləşdirilmiş, öyrənilmiş yolları var. İnsan təfəkkürünün gerçəkliklə əlaqəsi zəminində reallaşan məna dəyişmələrinə, əsasən mənanın daralması, mənanın genişlənməsi və mənanın köçürülməsini daxil edirlər. Mənanın köçürülməsi bir qayda olaraq ya müqayisə edilən obyektlər arasında oxşar əlamətlərə, ya səbəbiyyət əlaqəsinə, ya hissə ilə bütövün arasındakı münasibətlərə, ya da əşya və hadisələrin oxşar funksiya yerinə yetirməsinə görə olur. Bu baxımdan məna köçürülməsinin dörd növü fərqləndirilir: metafora, metonimiya, sinekdoxa və funksiyaya görə köçürmə (7, 126-184).

Bununla yanaşı, mənanın dəyişilməsinə bəzən mənanın pisləşməsi və yaxşılaşması, mübaliğə və litota da daxil edilir (7, 173).

Dilin apelyativ leksikasına daxil olan sözlərin mifoloji məzmun qazanması daha çox oxşarlıq əsasında, ya da funksiyaya görə məna köçürülməsi əsasında baş verir. Azərbaycan dilçiliyində müəyyən inam, əqidə, adət, ənənə ilə əlaqədar məna köçürülməsi əsasında yaranan metaforalar simvolik metaforalar kimi qəbul edilmişdir. «Bu kimi metaforalar əslində dini-mistik səciyyə daşıyıb, yuxuyozma, qulağa çıxma və s. kimi qədim adətlərlə bağlıdır. Məsələn: ...yaylıq-ayrılıq, dəvə-əzrayıl, ilan-düşmən, ət-pislik, meyvə-xəstəlik və s. daha çox simvolik, rəmzi karakter daşıyır (7, 184).

Dilin hazır lüğət vahidlərinin mifoloji düşüncə ilə bağlanması, mifoloji məzmun qazanması məna dəyişmələrinin ümumi qanunauyğunluğu əsasında baş verir. Fərq ondadır ki, mifoloji dünyagörüşünün özünəməxsus xüsusiyyətlərə malik olması məna köçürülmələrinin də müəyyən özünəməxsusluğunu şərtləndirir.

Ox-yay qədim türk mifologiyasında Umayın simvolik təəcəssümü kimi qəbul edilmişdir. Ox həm də şaman mifologiyasında kult səciyyəsi daşımış, əski çağlarda qamlıq mərasimi davulla yox, oxla keçirilmişdir. Ox və yayın mifoloji yozumu qədim türk dünyagörüşündən, ox və yayın onların məişətində və ümumən həyatında tutduğu yerdən irəli gəlir. Köçəri həyat keçirən, ov ovlayan, quş quşlayan türklər ox və yayı həm də mükəmməl bir döyüş silahı səviyyəsinə yüksəltmişdilər. Türk savaşı sənətində ox və yayın özünəməxsus yeri olmuşdur. Türklər həyat təcrübələrinə, həyat sınaqlarına söykənərək ox-yayı xüsusi materialdan hazırlayı, dəfələrlə ayarlayır, onu qeyri-adi bir silah növü səviyyəsinə qaldırırlar. Dördnalla çapan atların üstündə istənilən bir hədəfi çox böyük sərrastlıqla vuran türklərin fit çalan oxları bir anda düşmən qoşunlarının səflərini dağıdır, onların canına vəlvələ salırdı. Oxun mifoloji baxımdan mənalandırılması da onun türkün həyat tərzində tutduğu yerdən irəli gəlir. Bu mənalandırmada onun həm funksional tərəfi-üzaq məsafədən deşmək, öldürmək keyfiyyəti, həm də bəzən forma xüsusiyyəti əsas götürülür.

Ox-yay bir tərəfdən kosmoloji görüşlərdə ulu Ananın mifoloji metaforalarından biri kimi qəbul edilir. Körpə uşaqların başı üstünə qoyulan oxlar Umay ruhunu təəcəssüm etdirir, onları şərq qüvvələrdən qorumağa xidmət edir. Ox funksional və formal xüsusiyyətlərinə görə mifologiyada digər bir simvolikaya da malikdir. Kişilik simvolikası kimi qəbul edilən oxun bu xüsusiyyəti bir sıra şifahi ədəbiyyat nümunələrində qorunmaqdadır. Türklərin ildırım çaxarkən rəqs etməsi, at çapması, göyə ox atması, tanrını salamlaması, tanrı silahını qəbul etməsi, həm də oxu bir tanrı silahı kimi dəyərləndirməsi ilə bağlıdır. Oxun magik gücü «Kitabi-Dədə Qorqud»da oğuz igidlərinin andlarında da öz ifadəsini tapmışdır.

Ox-yayla yanaşı, lüğət tərkibindəki bir sıra sözlərin türklərin kosmoloji görüşləri ilə bağlandığını, mifoloji baxımdan mənalandırıldığını görürük. Allah tərəfindən yarandığı göstərilən dağların əhəmiyyəti məsələsi «Qurani Kərim»də öz ifadəsini tapmışdır. Mifoloji baxımdan dağlara tapınma türklərin kosmoqonik görüşlər sistemində özünə məxsus yer tutur. Dağların ucalığı, yüksəkliyi, sərtliyi, əzəməti, qüdrəti Azərbaycan şairlərinin, aşıqlarının bədii təxəyyülündə dəfələrlə öz ifadəsini tapıb. Dağın mifoloji yozumunda da onun sadaladığımız xüsusiyyətləri mühüm yer tutur. Lakin mifologiyada Dağ həm də kosmik nizamın özünü əks etdirən, dünyanın mərkəzində dayanan qeyri-adi güc, ilkin başlanğıc, yurdun rəmzi kimi qəbul edilir. Dağlara dua edilməsi, salam verilməsi, qurbanların dağda kəsilməsi və s. kimi inanclar da dağlar haqqındakı ilkin mifoloji təsəvvürlərlə bağlıdır.

Su müxtəlif mifoloji sistemlərdə ilkin yaradılışla bağlı bir anlayışı bildirir. Su həyat mənbəyidir. Dünyanın, həyatın mövcudluğu su ilə bağlıdır. Bir sıra mif mətnlərində də su həyatın, yaradılışın özü ilə bağlanır. Mifoloji düşüncəyə görə Allah əvvəl suyu, sonra isə okeanın dibindən götürdüyü torpaq parçasından yeri, insanı və s. yaratmışdır. Su bir tərəfdən yaradılışın özüdür, həyatverici gücdür, başqa bir tərəfdən su həm də ölümgətirici bir qüvvədir, suyun yaradıcı başlanğıc kimi həyat vermə, ölümsüzlük bəxş etmə qabiliyyəti Dirilik suyunda öz ifadəsini tapır. Lakin Dirilik suyu da adətən, zülmət səltənəti ilə əlaqələndirir. Zülmət səltənəti isə kaosun əlamətidir. Dünyanın sonunun su ilə əlaqələndirilməsi bu anlayışı esxatoloji miflərlə bağlanır. Mifopoetik düşüncə sistemlərində su yeraltı dünya ilə bu dünya, nizamlı dünya arasında bir sərhəd kimi qəbul edilir. Suyun yaradıcı başlanğıc kimi törətmə qabiliyyəti var. Qədim türk inanclarında sonsuz qadınların Sudan övlad diləməsi də bununla bağlıdır. Mənbələr göstərir ki, bu inanc azərbaycanlılar arasında da geniş yayılmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud»da «su haqqın üzünü görüb»-deyilir. Ölümdən qaçan Dədə Qorqud ölümsüz hesab etdiyi suyun üzünə sığınır. Azərbaycanlıların demonoloji görüşlərində su əyələri çox üstün gücləri olan əyələrdir. Suya salam vermək, yuxuları suya danışmaq, suyu çirkləndirməmək, murdarlamamaq kimi inanclar da mifoloji baxışlardan irəli gəlir. Belə bir fikir var ki, dünyanın sonu da su ilə, dünya daşqını ilə bağlıdır. Bu halda su bir tərəfdən kaosun, o biri tərəfdən isə kosmosun təəcəssümü olur. Daşqın özü də mifoloji məntiqlə əlaqəli simvolika ilə bağlıdır. Bu baxımdan kosmoqonik miflərdə kainatın yaradıcı qüvvəsi olan su esxatoloji miflərdə dünyanın sonunu gətirən simvol kimi qəbul edilir. Dünya daşqını nəticəsində su kosmosu xaosa çevirir. Lakin su həm də bu dünyadakı bütün pisləkləri, şər qüvvələri də özü ilə aparır. Strukturdan struktursuzluq yaranır, lakin struktursuzluqdan da yeni bir struktur yaranır. Su geri çəkilir. Yeni bir dünya nizamının, yeni bir kosmosun əsası qoyulur.

Ağac türk etnik mədəni sistemində başlıca yer tutan mifoloji məzmunlu leksik vahidlərdən biridir. Türk tanrıçılıq sistemində ağac Tanrının rəmzlərindən biri kimi qəbul edilmiş, yaradılış aktı ilə bağlanmışdır. Kosmoqonik düşüncəyə görə ilk insan doqquzbudaqlı ağacın altında yaranmışdır. «Dünya ağacı deyilən «övləy ağac» türklərin mifoloji düşüncəsinə görə Tanrıya qarışmağın bir yoludur. Müqəddəs ağaclar göydə olduğu düşünülen işıq dolu cənnətə qədər, yəni Tanrının məkanına qədər yüksəlir. Bu baxımdan ağac Tanrının özü kimi onun gözlə görünə bilən bir rəmzi kimi qəbul edilir. Türk xalqlarında ağacın müxtəlif rəmzləndirilməsi var. Ağac bəzən Ulu ananın məkanı kimi rəmzləndirilir, bəzən təbiətlə cəmiyyətin bağlılığını ifadə edən rəmzə çevrilir. Bəzən ağac yerin dərinliklərinə işləmiş, onu yeraltı dünya ilə, əcdadlar aləmi ilə bağlayan güc kimi qəbul edilir. Tanrı birliyini rəmzləndirdiyi üçün tənha yalnız ağaclar müqəddəs sayılmış, ölümsüzlüyü rəmzləndirən sığınacaq yeri kimi qəbul edilmiş, onu kəsmək qadağan hesab edilmişdir. Kosmik ağac inancı ilə bağlı çoxlu mərasimlər var. Azərbaycanlıların inamına görə hər hansı bir ağacın kəsilməsi qadağan sayılmışdır. Qızılbaşların ağacı müqəddəs saymış, ona baş endirmiş, görklü ağacların olduğu yerdə qurban vermişlər. «Dədə Qorqud»da «qaba ağacın kəsilməsin» ifadəsi var. Belə bir fikir var ki, Azərbaycan dekorativ-tətbiqi sənət nümunələrində də ağacın artım başlanğıc rəmzi kimi qiymətləndirilməsi özünə yer tapmışdır (7, 19). Ağacın bolluq, bərəkət, yaşıllıq mənbəyi olması qədim türklərin mifoloji düşüncəsində onun həyatın başlanğıcı, tanrının özü kimi rəmzi anlayışı ifadə etməsinə səbəb olmuşdur.

Dediklərimizi ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, ayrı-ayrı leksik vahidlərin miflərdə, mifoloji mətnlərdə xüsusi bir rəmzi məna qazanması mifoloji təsəvvürlərin, mifoloji düşüncənin özünün xarakterik xüsusiyyətləri ilə bağlıdır. Lüğət vahidləri bu halda yeni bir nominasiya, adlandırma sistemində düşür. Sözün semantikasi öz qeyri-adiliyi ilə seçilir. Lakin burada linqvistik baxımdan məna dəyişmələrinin ümumi qanuna uyğunluğu pozulmur. Məna dəyişmələri, məna köçürülmələri müqayisə obyektləri arasında xəyali uydurma kimi görünə də müəyyən oxşarlığın tapılması əsasında baş verir. Bəzən funksiya yaxınlığı əsas götürülür. Bəzən zamana və məkana görə dəyişmə baş verir. Bəzən isə müxtəlif əlamətlər üzrə yaxınlıq bir vəhdət təşkil edir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, II, Bakı, «Elm», 1980.
2. Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dili. II, Bakı, 1984
3. Həsənov H. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı, «Maarif», 1988.

4. Kaşğarlı M. Divani lüğət-it türk, III. Bakı, "Ozan, 2006.
5. Məmmədov İ. Azərbaycan dilinin semantikas, Bakı, Xəzər nəşr., 2006.
6. Rəcəbli Ə. "Dilçiliyə giriş" kursundan mühazirə mətnləri. Bakı, "Nurlan", 2008.
7. Verdiyeva Z., Ağayeva F., Adilov M. Azərbaycan dilinin semantikas. Bakı, "Maarif", 1979.

**Арзу Кязимова**

### **Семантические особенности мифонимов Азербайджанского языка**

#### **Резюме**

В статье изучаются семантические особенности мифонимов Азербайджанского языка. Мифологические единицы привлекаются к исследованию в конкретных примерах. В статье анализируются структурно-семантические особенности национальных и заимствованных мифонимов, выявляются их сходства и различия.

**Kazimova Arzu**

### **Semantic characteristics of mythonyms of the Azerbaijani language**

#### **Summary**

In this article are studied semantic characteristics of mythonyms of the Azerbaijani language. Attracted to research mythological units on the basis of concrete examples. The special attention is paid to the semantic peculiarities of the national and borrowed mythonyms and mythological mentality.

**RƏNA MAHMUDOVA**  
BDU, dosent  
*Azərbaycan*

### **XVIII –XIX ƏSRLƏRDƏ YARANAN LÜĞƏTLƏR**

**Açar sözlər:** *lüğət, tərcümə lüğətləri, ikidilli lüğətlər, leksik material, tərtib prinsipləri, əlifba, lüğətlərin quruluşu*

**Ключевые слова:** *словари, переводческие словари, перевод двуязычных словарей, лексического материал, принципы составления, алфавит, структура словарей*

**Key words:** *dictionaries, translation dictionaries, translation of bilingual dictionaries, lexical material, principles of drawing, alphabet, dictionary structure*

Tarixin bütün dövrlərində lüğətlər yaranmışdır.

XVIII-XIX əsrlərdə yaranan lüğətlərə misal olaraq, Məhəmmədağı bəy Qaraqoyunlunun «Fərhəngi- türki» lüğətini, Təbrizli Hüseyn ibn Xələf Təbrizinin «Bürhane-qate» lüğətini, Mirzə Əli Mustafa oğlu Bakuinin «Təcrid-ül-lüğət»ini, «Anonim ərəbcə-türkcə mənzum lüğət»i, Şəmsəddin Sami bəyin «Qamus-ül-ələm» və «Qamusi-Türki» lüğətlərini, Sultan Məcid Qənizadənin «Lüğəti-rusi və türki» lüğətini, doktor Qarabəy Qarabəyovun «Türki-rusi lüğət»ini göstərmək olar.

Azərbaycanlı alim Məhəmmədağı Qaraqoyunlunun 1727-ci ildə Hindistanda tərtib etdiyi «Fərhəngi- türki» lüğəti qiymətli bir lüğətdir. Azərbaycan, türk, türkmən, özbək və uyğur dillərinin leksik materialları əsasında tərtib edilmiş bu lüğət 1183 səhifədən ibarətdir. Lüğətdə sözlərin əsası və kökü deyil, onların müxtəlif qrammatik formaları verilir və həmin söz-formaların bədii kontekstdə işlənməsinə dair nümunələr göstərilir.

XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin leksik mənzərəsi «Fərhang-i türki» lüğətində öz əksini tapır. Azərbaycan, türk, türkmən, özbək və uyğur dillərinin materiallarını əhatə edən bu lüğətdə Azərbaycan, türk dili, əsasən kərkük dialekti ilə təmsil olunmuşdur.

Məhəmmədağı Qaraqoyunlunun «Fərhang-i türki» lüğətində sözlərin izahları verilmiş və məna variantları göstərilmişdir. Misalların çoxu Əlişir Nəvai və Məhəmməd Füzulinin əsərlərindən götürülmüşdür.

Lüğət türk sistemli 5 dilin əsasında tərtib olunmuşdur.

XVIII əsrə aid lüğətlərdən biri də Təbrizli Hüseyn ibn Xələf Təbrizinin «Bürhane-qate» lüğətidir. Lüğət 1887-ci ildə Hindistanın Bombay şəhərində tərtib olunmuşdur. Bu lüğət 2 cildə ibarətdir, 20.000 min sözü əhatə edir. Bu lüğətdə xeyli miqdarda türk sözü vardır və farsı-dari dilində ən yaxşı izahlı lüğət hesab olunur. Lüğətin quruluşu daha müasirdir və sözlər əlifba sırası ilə düzülmüşdür. Lüğət bir neçə dəfə nəşr edilmişdir. Türk alimi Əhməd Asiən bu əsəri 1897-ci ildə Konstantinopolda ilk dəfə çap etdirmişdir. Axırncı dəfə İran alimi M.Moininin redaktəsi ilə 1951-1956-cı illərdə Tehrandə 4 cildə nəşr olunmuşdur.

XIX əsrdə Ağa Mirzə Əli Mustafa oğlu Bakui tərəfindən «Təcrid-ül-lüğət» adlı kitab yazılmışdır. Bu kitab tam lüğətdən ibarət deyildir. Burada lüğət materiallarından başqa, dil məsələlərinə aid də mətnlər vardır.

Kitab üç fəsildən ibarətdir. Birinci fəsil özü də 2 bölməyə ayrılır. Birinci fəslin birinci bölməsində Azərbaycan dilinin qrammatik qayda və qanunları haqqında qısa məlumat verilir. Birinci fəslin ikinci bölməsi isə lüğətdən ibarətdir. Lakin bu lüğətdə müəyyən sistemə riayət olunmamışdır.

Bu əsər dilimizin tarixinin öyrənilməsinə böyük kömək göstərə bilər və çox qiymətli bir abidədir. Ədəbi dilimizin XIX əsr leksik vəziyyətinin öyrənilməsi üçün əsər zəngin material bazasıdır.

Daha sonralar Şəmsəddin Sami bəyin «Qamus-ül-ələm» və «Qamusi-Türki» lüğətləri çapdan çıxmışdır. Bu lüğətlər XIX əsrin əvvəllərinə aiddir.

«Qamus-ül-ələm» lüğəti coğrafiya terminləri lüğətidir. Lüğət 1889-1898-ci illərdə İstanbulda nəşr olunmuşdur. Əsər 6 cildə ibarətdir. Müəllif bu əsəri 20 ilə yazmışdır. Bu əsər ensiklopediya kimi bu gün də çox dəyərli və əhəmiyyətlidir.

«Qamus-ül-ələm» lüğəti həm lüğətdir, həm də məşhur adamlar haqqında ensiklopediyadır. «Qamus-ül-ələm» lüğətində Azərbaycana aid də məlumatlar vardır.

Bundan başqa Şəmsəddin Sami bəyin «Qamusi-fransəvi» adlı bir sözlüyü də vardır. Bu sözlük 1880-ci ildə çap olunmuşdur.

«Qamusi-fransəvi» sözlüyü türkcədən fransızcaya, fransızcadan türkcəyə danışq dili kimi 2 böyük cildə yerləşir, sözlüyün böyük əhəmiyyəti vardır.

Şəmsəddin Sami bəy 1850-ci ildə Yanya elində doğulmuşdur. Yanyadakı yunan məktəbində oxumuş, bu məktəbdə yunan, fransız, italyan və latın dillərini öyrənmişdir. Eyni zamanda atasından ərəb və fars dilini öyrənmişdir.

1872-ci ildə II Əbdülhəmidin qəzəbinə uğrayıb Trablisə sürgün olunmuşdu. Sürgündən qayıtdıqdan sonra çox az müddətdə məmurluq etmiş, daha sonra bütün ömrünü elmə sərf etmişdir. Ölümündən 24 saat sonra II Əbdülhəmidin adamları onun evinə soxulmuş, 20.000 kitabını apardır və bütün qiymətinə (yəni çox ucuz qiymətə) satmışdılar.

Şəmsəddin Sami bəy sağlığında 42 kitab çap etdirmişdir. O, həm yazıçı, həm də böyük leksikoqrafdır. İstanbulda məmur vəzifəsində olarkən «Sabah» qəzetini və «Ailə» jurnalını nəşr etdirmişdir.

Şəmsəddin Sami bəyin mədəniyyət tariximizdə çox görkəmli yeri vardır. Türkcülüyün bayrağını ilkin qaldıranlardandır. «Osmanlı lüğəti» və «Osmanlı sərfi» deyimlərindən «Osmanlı» sözünü çıxarıb «Türk» kəlməsi işlətməyi də (yəni türk lüğəti, «türk sərfi») ilk dəfə o, təklif etmişdir və bu sahəyə aid ilk nümunəni də özü yazmışdır. Şəmsəddin Sami bəy «Orxan kitabələrini» və Viktor Hüqonun «Səfillər» romanını dilimizə çevirmişdir.

«Qamusi-Türki» lüğəti 2 cildə ibarətdir. 1900-1901-ci illərdə İstanbulda «İqdam» mətbəəsində nəşr olunmuşdur. Lüğət 792 səhifədən ibarətdir. Müəllif lüğətin müqəddiməsində bu lüğət haqqında geniş məlumat verir. Lüğətdə türk dilində işlədilən ərəb və fars istilalarının mükəmməl izahı verilir. Lüğətdə 30.000 min söz vardır. İzah olunan sözlərin 39 faizi türk, 42 faizi ərəb, 14 faizi fars, 5 faizi isə başqa dillərdən alınmadır.

XIX əsrə aid tapılmış lüğətlərdən biri belə adlanır: «Anonim Ərəbcə-türkcə mənzum lüğət». Bu lüğət filologiya elmləri namizədi Çimnaz xanım Mirzəzadə tərəfindən Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Əlyazmalar İnstitutunda aşkar edilmişdir. Çimnaz Mirzəzadə əlyazmanı XIX əsrin əvvəllərinə aid edir.

Azərbaycan türkcəsində yazılmış bu mənzum lüğət, türk dillərinin lüğət tərkibi, fonetikasi, qrammatikası haqqında müəyyən bilik verir. Əlyazma 30 səhifədən ibarətdir, çox yaxşı qorunub saxlanılmışdır. Mətn qara mürəkkəblə yazılmışdır. Lüğətin quruluşu belədir: əvvəlcə türk dilində «2 məktub», sonra ərəb dilində «həftənin günlərinin xüsusiyyətləri» adı ilə yazı, fars dilində «təbabətə aid məlumatlar» başlığı ilə daha bir yazı, sonra türkcə şeirlər, daha sonra ərəbcə «fəlsəfəyə dair öçerklər», onun ardınca yenə türk dilində «məktublar» və sonra 10 səhifə həcmində olan bu qafiyəli lüğət gəlir.

Lüğətin müəllifi haqqında heç bir məlumat yoxdur. Yalnız sonuncu səhifədə belə bir yazıya rast gəlinir: «Ağamın buyruğuna görə bu lüğəti yazdım». Ehtimal etmək olar ki, lüğətin üzünü köçürən adam islam mədrəsəsinin məzunu olmuşdur və orta əsrlərə aid mənbələrin üzünü köçürməklə məşğul olmuşdur. Çox qəribədir ki, təvazökarlıq edərək, öz adını gizlətməmişdir.

Qafiyəli lüğətlərin yaradılması çox çətindir və müəllifdən zəngin söz bazası və şairlik qabiliyyətinə malik olmağı tələb edir.

Burada bir çox lüğətlərin quruluşu ilə tanış olan tərtibçi, öz orijinallığını saxlaya bilmişdir. Tərtibçi göstərir ki, bu lüğəti tərtib etmək üçün müxtəlif hazır mənbələrdən istifadə etmişdir.

Lüğətdə 1570 söz vardır. Lüğət 40 rübaidən ibarətdir və onların hər biri oxucuya öyüdnəsihət verir. Rübailərin başlığına diqqət yetirək

«Elmə cəhd et bilməki Haqdan dilə».

«Kimin elmi yoxdur, olupdur cahil».

Cahil olma, bilməgə çox eylə qəsd».

Lüğət müxtəlif mövzulu rübailərdən ibarətdir. Hər rübaidə müxtəlif semantik qruplara aid sözlər toplanmışdır: heyvan, quş, geyim, ərzaq, bədən üzvlərinin adları və s.

Lüğətdə ərəbcə ön qoşmalar, işarə əvəzlilikləri, sual əvəzlilikləri, nisbi əvəzliliklər var. Hər rübainin özünün qafiyəsi vardır. Məs., səmd – məhd – ləhd – məcd; fəriq – səviq – dəqiq və s.

Sözün mənasını tam izah etməkdən ötrü tərtibçi yalnız ərəbcə sözlərin sinonimlərinə deyil, eyni zamanda fars dilindəki ekvivalentlərdən də nümunələr gətirir.

Türkcə «yol» sözünün ekvivalenti ərəb dilində ləhb/lahib//səmt sinonimləri, farsca həyab sözüdür.

«Anonim ərəbcə – türkcə mənzum lüğət» dilimizin tarixini öyrənmək üçün çox lazımlı bir mənbədir.

XIX əsrdə rus xalqı ilə mədəni, iqtisadi və siyasi əlaqələr yarandıqdan sonra ikidilli tərcümə lüğətləri yaranmışdır. XIX əsrdən başlayaraq, lüğətçilik daha geniş vüsət almağa başlayır.

Bu illərdə Sultan Məcid Qənizadənin «Lüğəti- rusi və türki» adlı lüğəti çapdan çıxır. Sultan Məcid Qənizadə lüğətlərin tərtibində Mirzə Kazım bəyin, L.M.Lazarevin və başqalarının tərtib etdikləri lüğətlərin quruluşundan istifadə etmişdir. Bu lüğət öz dövrü üçün əhatəli, çoxsözlü, mükəmməl lüğət hesab edilirdi.

İnqilabdan sonra Azərbaycan lüğətçilik işi çox inkişaf etmişdir. Azərbaycanca - rusca və eləcə də rusca- azərbaycanca lüğətlərin bir neçə nəşri hazırlanıb çap olunmuşdur.

XIX əsrdə türk dillərinə aid bir sıra ikidilli lüğətlər nəşr olunmuşdur.

Mirzə Kazım bəyin «Грамматика турецкого – татарского языка» adlı əsəri çapdan çıxmışdır. Əsər 3 hissədən ibarətdir: qrammatika, müntəxəbat və rusca-türkcə lüğət. Burada 6764 rus sözünün tərcüməsi verilmişdir.

Sultan Məcid Qənizadə müəllim, yazıçı, metodist, maarif xadimi kimi tanınan şəxsiyyətlərdən biridir. Yeni tipli rus-müsəlman məktəblərinin açılmasında onun böyük xidmətləri olmuşdur. 1905-ci ildə Qori Müəllimlər Seminariyası müsəlman (Azərbaycan) şöbəsinin müfəttişi vəzifəsində çalışmışdır. Lüğətçiliyimizin tarixində S.M. Qənizadənin 1897, 1909 və 1922-ci illərdə nəşr etdirdiyi «Lüğəti rusi və türki» əsərinin böyük rolu olmuşdur. Lüğətin 1897-ci il nəşrinin müqəddiməsindən aydın olur ki, lüğətə canlı xalq dilində olan çoxlu leksik material salınmışdır. Lüğətdə müxtəlif elm sahələrinə aid (astronomiya, botanika,

coğrafiya, dilçilik, ədəbiyyat, əkinçilik, hərbi, hüquq, incəsənət, tarix, iqtisadiyyat, tibb və s.) sözlər salınmışdır. Lakin bunlar çox bəsit şəkildədir və zəruri qrammatik formalar, söz birləşmələri, leksik-semantik əlaqə və sairə cəhətdən işlənilməmişdir. Lüğətin sözlüyünə canlı xalq dilində olan böyük kəmiyyətdə leksik material salınmışdır ki, bunların bir hissəsi də terminoloji səciyyəli sözlərdir. Lakin bu sözlərin qarşısında onların aid olduğu terminoloji sahə göstərilir, seçilmə qaydaları, mənaca xarakteristikası, qrammatik xüsusiyyətləri verilmir.

S.M. Qənizadənin «Lüğəti rusi və türki» lüğəti ilk dəfə 1897-ci ildə Bakıda quberniya idarəsi mətbəəsində nəşr olunmuşdur. Bu, birinci nəşrdir və 184 səhifədən ibarətdir. Lüğət V.Dalın izahlı lüğətinə əsasən rus əlifbası qaydasında tərtib olunmuşdur.

S.M.Qənizadənin «Lüğəti-rusi və türki» əsəri ikinci dəfə Bakıda «Kaspi» mətbəəsində 1909-cu ildə nəşr edilmişdir. Lüğət ərəb əlifbası ilə yazılmışdır və 416 səhifədən ibarətdir. Bu lüğətdə müxtəlif elm sahələrinə aid terminoloji səciyyəli sözlər də vardır.

Məsələn, акция – pay,эгоизм – xüdrəsəndlik, эмиграция- щирьят, расход-хяръ, пайщик – hissədar, доход – mədaxil, грамматика – sərif – nəhv, консерватор – mühafizəkar və s.

S.M.Qənizadənin «Lüğəti- rusi və türki» əsəri üçüncü dəfə 1922-ci ildə Bakıda birinci hökumət mətbəəsində nəşr olunmuşdur. Lüğət təxminən 500 səhifəlik bir materialı əhatə edir. Bu nəşrdə əvvəlki nəşrlərdən fərqli olaraq müxtəlif elm sahələrinə aid sözlərin sayı çoxdur, ərəb və fars dillərinə məxsus ifadələrlə yanaşı, öz dilimizə məxsus birləşmələrə üstünlük verilir, alınma sözlər azlıq təşkil edir.

Müxtəlif elm sahələrinə aid sözlərin içərisində dilimizə məxsus söz birləşmələrinə rast gəlinir: глазница – göz ağrısı, гидропатия – su müalicəsi, плеврит – sinə ağrısı, трахома - göz xəstəliyi, плевра - ürək pərdəsi və s.

Müxtəlif elm sahələrinə aid sözlərin böyük əksəriyyətinin verilməsində sinonim xarakterli sözlərdən istifadə olunmuşdur: акция – pay, hissə, səhm, аренда – icarə, kirayə, страна – ölkə, diyar və s.

S.M.Qənizadənin tərtib etdiyi «Lüğəti- rusi və türki» nin 1897, 1909, 1922-ci il nəşrləri tarixilik baxımından Azərbaycan leksikoqrafiyası üçün çox qiymətlidir və əvəzsiz mənbədir.

1912-ci ildə Qarabəy Qarabəyovun «Qamusi-rusi» lüğəti nəşr olunmuşdur. Türkcədən ruscaya çevrilmiş mükəmməl bir lüğətdir. Lüğət 240 səhifədən ibarətdir. Lüğətin nəşiri İsa bəy Aşurbəyovdur.

1914-cü ildə Qarabəy Qarabəyovun daha bir lüğəti çap olunur. «Türkcədən –ruscaya lüğət» adlı əsərdə türk kəlmələri ilə bərabər, ərəb və fars kəlmələri də izah olunur. Bu lüğətin dilçilik tarixində böyük rolu olmuşdur. Heç bir geniş məlumatla rast gəlmədik.

İlk tərcümə lüğətlərinin bir sıra nöqsanları var idi: sözlərin mənaları çox bəsit izah olunurdu, sistemlilik və ardıcılıq az gözlənilirdi, sinonimlik çox az verilirdi, bəzi sözlərin düzgün tərcüməsi verilmirdi və s.

Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bu lüğətlər dövrünə görə xalqın mənəvi, siyasi ehtiyaclarını müəyyən dərəcədə ödəmişdir. Sonradan nəşr olunan lüğətlər üçün bir özü olmuşdur.

Hər bir dilin lüğət tərkibi onun tarixinin mədəni və mənəvi sərvətini özündə əks etdirir. Dilin bu sərvətinin toplanıb üzə çıxarılması dil mədəniyyəti baxımından mühüm hadisədir. Dilin zənginliyini, rəngarəngliyini üzə çıxarmaq üçün lüğətlər bir mənbə rolunu oynayır və bu baxımdan çox əhəmiyyətliyərlər.

### **Ədəbiyyat:**

1. A.Qurbanov. Azərbaycan lüğətçiliyinə dair. Bakı, 1962
2. E.Piriyev. Azərbaycan dili tarixinin öyrənilməsində lüğətlər. Bakı, 2011
3. H.Həsənov. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı, 1988
4. H.Həsənov. Lüğətlər necə yaranır? Bakı, 1974
5. K.Vəliyev. Sözlün sehri. Bakı, 1986
6. N.Məmmədov. Azərbaycan dilçiliyinin nəzəri əsasları. Bakı, 1971
7. N.Cəfərov. Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı, 2002
8. S.M.Qənizadə. Lüğəti-rusi və türki. Bakı, 1897
9. S.M.Qənizadə. Lüğəti-rusi və türki. Bakı, 1909
10. S.M.Qənizadə. Lüğəti-rusi və türki. Bakı, 1912
11. S.Əhmədova. Azərbaycan dilinin lüğət tərkibindəki sözlərin üslubi layları. Bakı, 2014

12. Ş.Paşayeva. Terminoloji leksika lüğətlərimizdə. Bakı, 2006
13. T.Əfəndiyev. Azərbaycan dilinin leksik üslubiyatı. Bakı, 1980
14. T.Hacıyev. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. I hissə, 1976, II hissə, 1986
15. T.Hacıyev. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. II hissə, 1986
16. Y.Seyidov. Yazıçı və dil. Bakı, 1979

**Рена Махмудова**

### **Словари, составленные в XVIII-XIX в.в.**

#### **Резюме**

В статье даются сведения о шести словарях, составленных в XIII-XIX в. Прослеживается история создания каждого словаря, анализируется его структура, определяется роль в истории азербайджанского языка. На основе конкретных фактов подчёркивается древность слов азербайджанского языка, зафиксированных в словарях.

**Mahmudova Rena**

### **Dictionaries compiled in the XVIII-XIX centuries**

#### **Summary**

The article contents the information about six dictionaries compiled in the XVIII-XIX centuries. In the article is traced the history of each dictionary, is analyzed its structure, is determined their role in the history of the Azerbaijani language.

On the basis of the concrete facts it is emphasized that the Azerbaijani words used in these dictionaries are very ancient.

**ÜLVİ NOVRUZOV**  
**Azərbaycan Dillər Universiteti**  
*Azərbaycan*

## **İNGİLİS DİLİNDƏ YENİ TERMINLƏRİN YARANMA VASİTƏLƏRİ**

**Açar sözlər:** *termin, terminologiya, aviasiya, dönüşüm, təhsil, abbreviaturadır, çıxarılması, söz formalaşması, dilçilik müddəti*

**Ключевые слова:** *Срок, терминология, авиация, преобразования, срок образования, аббревиатура, вывод, словообразование, лингвистика*

**Key words:** *Term, terminology, aviation, conversion, term formation, abbreviation, derivation, word formation, linguistics*

Elm və texnikanın inkişafı ilə əlaqədar olaraq cəmiyyətin həyatında yeni anlayışlar, terminlər yaranır ki, bunlar da neologizmlər adlanır. Neologizm eyni zamanda tarixi anlayışdır, çünki hər dövrün özünə müvafiq yeni sözləri, terminləri yarana bilir. Yeni sözün yaranmasında dildə mövcud olan köhnə sözlərin də böyük köməyi var. Dildə neologizm hadisəsi arxaizmin tam əksini təşkil etdiyi üçün, dilin lüğət tərkibinə daxil olan neologizmlər həmişə neologizm olaraq qalmır və zaman keçdikcə arxaikləşir. Məsələn, ingilis dilində hələ “air mail” sözü meydana gəlməmişdən əvvəl “mail” (poçt) sözü mövcud idi və bu sözün köməyi ilə də “air mail” (aviapoçt) termini meydana gəldi. “Dry milk” (quru süd), “cold war” (soyuq müharibə), “cold chain” (soyuq zəncir) terminləri də bu yolla əmələ gəlmişlər.

Minik nəqliyyatı kimi istifadə olunan “tramway” “tram” (tir, şalban) sözündən əmələ gəlmişdir. Ekipajın rahat hərəkət etməsi üçün taxta tirlər üzərinə relslər düzürdülər ki, buradan



da “tramway” (şalbanlı yol) sözü yaranmışdır. Sonra isə bu ad relslər üzərində hərəkət edən şəhər nəqliyyatının adına köçürülmüşdür.

Elmin, texnikanın, xüsusilə, kosmonavtikanın, reaktiv texnikanın, avtomatikanın, aviasiyanın, elektronikanın sürətli inkişafı terminologiyaya da öz təsirini göstərir. Məsələn: brainpower – elmi kadr, elmi işçi; breakthrough – mühüm elmi kəşf, airspeed – təyyarənin havaya nisbətən sürəti və s.

Dildə yeni sözlərin yaranması həmin dilin lüğət fondu ilə lüğət tərkibinin qarşılıqlı əlaqəsi nəticəsində əmələ gəlir. Dilin lüğət tərkibi ən çevik, dəyişməyə daha çox meyl edən, daha doğrusu daim dəyişən bir hissəsi olduğundan həyatda, cəmiyyətdə əmələ gələn hər bir yenilik dilin lüğət tərkibinə öz təsirini göstərir. Lüğət tərkibinin inkişafı dilin inkişafı deməkdir.

Dildə, həmçinin müasir ingilis dilində yeni söz yaranması aşağıdakı yolla gedir:

1. Sözdüzəldici yaxud termindüzəldici şəkilçilər vasitəsilə
2. Konversiya vasitəsilə
3. Mürəkkəb sözlər vasitəsilə
4. İxtisarlər vasitəsilə

1. Sözdüzəldici yaxud termindüzəldici şəkilçilər yeni sözlərin yaranmasında başlıca rol oynadıqları üçün dilin lüğət tərkibinin zənginləşməsində də əsas amildir. Termindüzəltmə xarakterinə görə şəkilçiləri 4 qrupa ayırmaq olar:

a) Ad bildirən isim şəkilçiləri. İngilis dilində ad bildirən isim şəkilçilərinin böyük əhəmiyyəti var. İngilis dilində -er, -or, -ist şəkilçiləri termin əmələ gətirən şəkilçilərdir və azərbaycan dilinə -çı<sup>4</sup> şəkilçisi kimi tərcümə edilirlər. Bu şəkilçilər ictimai həyatın müxtəlif sahələrində çalışan işçiləri, ixtisas sahiblərini bildirir: driller – qazmaçı, welder – qaynaqçı və s.

Bəzən -er, -or, -ist şəkilçiləri istehsalatın bu və ya digər sahəsində çalışan, məhsulun yaranmasında bilavasitə iştirak edən adamın xüsusi adını və tutduğu mövqeyi deyil, onun ümumi adını bildirmək üçün istifadə olunur: miner – saxtaçı, translator – tərcüməçi, geologist – geoloq və s.

-ing, -tion, -sion, -ness, -ty, -ance, -ment şəkilçiləri də ad bildirən isim şəkilçilərinə aiddir və ingilis dilinin termin yaradıcılığında onlar da əvəzsiz rol oynayır: combustion – yanma, viscosity – özlülük, porosity – məsaməlilik, resistance – müqavimət və s.

b) Sifət düzəldən şəkilçilər.

-able, -ible şəkilçiləri ingilis dilində fel köklərinə birləşərək passiv mənada olan sifət əmələ gətirir və azərbaycan dilinə feli sifət kimi tərcümə olunur. Məs.: impermeable layer – nefti nüfuz etdirməyən (keçirməyən) lay.

İngilis dilində bir sıra ön şəkilçilər var ki, onlar söz köklərinə qoşularaq yeni termin formalaşdırır. Məs.: untested layer – kəşf edilməmiş lay, unwater – suyunu nasosla boşaltmaq, unearth – qazıb çıxartmaq, to disarm – tərksilah etmək və s.

Texniki ədəbiyyatda işlənən bəzi şəkilçilər isə demək olar ki, canlı danışıq dilində heç yoxdur. Məsələn, as welded, as finished və s. burada həmin şəkilçilərin mənası “sonra” kimi tərcümə olunur (qaynaqdan sonra, bitdikdən sonra).

Çoxmənalı şəkilçilərlə düzələn terminlərin düzgün tərcümə olunması üçün kontekstə müraciət etmək daha əlverişlidir. Məsələn, “fueller” (lüğətdə mənası “yanacaq təmin edən”) termini həm maşına, həm əşyaya, həm də insana aiddir. Bu sözün insana, yaxud əşyaya aid olduğunu aydınlaşdırmaq üçün kontekstə müraciət edək:

All our fuellers are equipped for pressure fuelling – Bizim bütün yanacaq dolduran alətlərimiz yüksək təzyiqlə yanacaq vurmaq üçün təchiz edilib.

2. İngilis dilində konversiya bir nitq hissəsinə mənsub olan sözdən digər nitq hissəsi yaratmaqdır. Konversiya vasitəsilə yaranan və yeni nitq hissəsinə mənsub olan söz heç bir şəkilçi qəbul etmir. Bu hal ingilis dilində nəinki termin, ümumiyyətlə yeni söz yaradılmasının ən geniş yayılmış formasıdır. Təbiidir ki, bu hal, yəni bir sözün heç bir şəkilçi qəbul etmədən müxtəlif nitq hissəsi yerində işlənməsi tərcümə edərkən çətinlik əmələ gətirir. Məsələn, “disgrace” ingilis dilində isim kimi “rüsvayçılıq” mənasını verirsə, həmin söz heç bir şəkilçi qəbul etmədən fel kimi “rüsvay etmək” mənasını verir.

3. Mürəkkəb sözlər də ingilis dilində yeni termin yaratma amillərindən biridir. Mürəkkəb sözlər bədii ədəbiyyatda olduğu kimi, texniki ədəbiyyatda da iki sözün, terminin birləşərək bir

termin düzəltmə qabiliyyətidir. Belə terminlər ya bir yerdə, yaxud da defislə yazılır. Məsələn: astrophysics – astrofizika, time-saver – vaxta qənaət edən pribor.

Bəzi mürəkkəb neologizmlər iki termindən ibarət olur və həmin terminlər bir – birinə sözləri ilə bağlanır. Məsələn:

voltage-to-ground – yerlə əlaqəsi olan gərginlik

sluit-in-pressure – örtüklü quyunun statik təzyiqi

4. İxtisarlər. İngilis dilində olan elmi – texniki ədəbiyyatdan istifadə zamanı biz tez – tez ixtisar olunmuş termin və terminoloji söz birləşmələrinə rast gəlirik. Belə ixtisarlər, onsuz da çətin olan elmi – texniki ədəbiyyatın başa düşülməsini çətinləşdirir. Son zamanlar mürəkkəb terminlərin və terminoloji söz birləşmələrinin ixtisar halına salınması bir tendensiya halını almışdır. Çünki terminlərin ixtisar halına salınması onlardan geniş miqyasda istifadə edilməsini asanlaşdırır.

Aşağıda göstərilən nümunələr vasitəsilə terminlərin ixtisar olunması xüsusiyyətinin bir neçəsini nəzərdən keçirək:

• Hər terminin baş hərfi saxlanılır. Terminin saxlanılan baş hərfləri ya birlikdə, ya da ayrı – ayrı yazılır. Məsələn:

a.c. (alternating current) – dəyişən cərəyan

BOP (blowout preventor) – atqı əleyhinə preventor

CFI (chief flying instructor) – uçuş üzrə baş instruktör

GS (groundspeed) – təyyarənin yerdəki obyektə nəzərən sürəti

Nm. (newton meter) – mühərrikin fırlanma anı

Ac (altocumulus) – hündür topa buludlar

• Terminin ancaq əvvəlki hecalarını saxlamaqla edilən ixtisarlər:

log (logarithm) – loqarifma

pr. (pressure) – təzyiq

AVGAS (aviation gasoline) – aviasiyada istifadə edilən yanacaq

Unicom (universal communications) – bəzi CTAF tezlilərinə istifadə olunan ikinci dərəcəli funksiya

• Terminin birinci və axırıncı hərfi (bəzi hallarda orta hərfləri də) saxlanılmaqla yaranan ixtisarlər:

rdg. (readings) – priborun göstəricisi

hpw. (horsepower) – at gücü

• Birinci terminin əvvəlki, ikinci terminin isə axırıncı hissələri, yaxud hecaları saxlanılır:

positron (positive electron) – pozitiv elektron

Benelux (Belgium, Netherlands, Luxembourg)

• Birinci terminin ancaq bir hərfi, ikinci termin isə tamamilə saxlanılır. Məsələn: X-rays (Reutgen rays) – Rentgen şüaları

D-day (Definite day) – II Dünya müharibəsində ikinci cəbhənin açıldığı gün (6 iyun 1941-ci il)

VTOL aircraft (vertical take-off and landing aircraft) – şaquli qalxan və enən hava gəmisi

Z marker beacon – konusşəkilli marker radiomayakı

• Bəzən terminin axırıncı hecasını saxlamaqla ixtisar edirlər:

scope (escillescope) – assileskop

phone (telephone) – telefon

chute (parachute) – paraşüt

fridge (refrigerator) – soyuducu

Yuxarıda göstərilənləri nəzərə alaraq demək olar ki, hər bir elm sahəsinin özünün yeni termin və ifadələri durmadan dilin lüğət tərkibinə daxil olur və aid olduğu elm sahəsinin yaranmasında, formalaşmasında və inkişaf etməsində xüsusi əhəmiyyətə malik olur.

Terminlər elmi üslubu şərtləndirən ən başlıca ünsürlərdir. Bunlarsız elmi üslub təsəvvür edilə bilməz. Çünki, heç bir termin zərurət olmadan yaranmır.

## Ədəbiyyat:

1. P.Hacken, C.Thomas. The semantics of word formation and lexicalization. Edinburgh, UK, Edinburgh University Press 2013, 329 p.
2. M.Teresa. Terminology, theory, methods and applications. Philadelphia, USA, John Benjamins North America 1999, 260 p.
3. ТрофимоваЗ.С. Dictionary of new words and meanings. Москва, Павлин, 1993, 304 с.
4. Госконцерн «Азербайджан Хава Йоллары», Национальная Академия Авиации. Русско-англо-азербайджанский словарь авиационных терминов. Баку, Издательско-полиграфическая корпорация «ГАПП-Полиграф», 1998, 190 с.
5. А.М.Quliyev, M.A.Naciyev, R.M.Əfəndiyev. Neftqazçıxarma terminlərinin izahlı lüğəti (rusca-ingiliscə-azərbaycanca). Bakı, 2001, 392 s.
6. L.M.Serednytsky, R.J.Finley. Woods' illustrated English-Russian / Russian-English petroleum technology dictionary. Dallas, Texas, USA, Albion Woods Publisher, 554 p.

Ульви Новрузов

## Средства образования новых терминов в английском языке

### Резюме

В статье рассматривается терминообразование на английском языке посредством суффиксов, конверсии, сложных слов и аббревиатур. Значимости терминообразования в развитии науки и технологии в статье уделено особое внимание. В представленных в статье примерах предпочтение было отдано авиационным и техническим терминам.

Ulvi Novruzov

## Means of new terms formation in english language

### Summary

The article deals with term formation in English language by means of suffixes, conversion, compound words and abbreviations. The importance of word formation in the development of science and technology is highlighted within the text. The preference among examples in the article above was given to aviation and technical terminology.

AYSEL HAQVERDİYEVA  
BDU, dissertant  
Azərbaycan

## AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ İDARƏ ƏLAQƏSİNİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *grammatik əlaqələr, idarə əlaqəsi, adlarla idarə, feillərlə idarə, qoşmalarla idarə*

**Ключевые слова:** *грамматические связи, связь управление, управление при именах, управление при глаголах, управление при послелогах*

**Key words:** *grammatical connections, government connection, government in nouns, government in verbs, government in postpositions*

Dilimizin sintaktik quruluşu zəngin və mürəkkəbdir. Sintaktik quruluşda baş verən inkişaf və mürəkkəbləşmə xalqımızın təfəkkür zənginliyi ilə bağlıdır. Sintaksis dilin grammatik sistemində mərkəzi yer tutur, fikir mübadiləsinə xidmət edir, obyektiv reallıqla əlaqəli olur. Grammatikanın bir şöbəsi kimi sintaksis sözlərin söz birləşməsi və cümlələr şəklində birləşməsi qaydalarından bəhs edir. Bu birləşmələrin yaranması üçün grammatik əlaqə vacib amillərdən

biridir.

Qrammatik əlaqələr obyektiv aləmdə olan əşya, predmet, hərəkət, hadisələr arasında olan mənə bağlılığının forma cəhətdən reallaşmasına şərait yaradır. Qrammatik əlaqələr dil faktlarının fəvqündə duraraq cümləni vahid kimi formalaşdırır və cümlə üzvləri arasında mənə əlaqələrinin formalaşmasına səbəb olur. Bu da öz növbəsində obyektiv reallığın predmet və hadisələri arasındakı əlaqə və münasibətlərin dillə ifadəsinə xidmət edir.

Söz birləşməsi və cümlələr arasında əlaqə: daxili- semantik və qrammatik formada mövcud olur. Mənə əlaqələrinin əsasını obyektiv aləmdəki münasibətlər təşkil edir. Mənə münasibəti qrammatik əlaqənin nüvəsi və ya bazisi hesab edilməlidir. Bu bazisə söykənən, onun əsasında formalaşan, qrammatik cəhətdən dəyişmə, formalaşma isə sintaktik əlaqə adlanır.

Söz birləşməsi və cümlədəki üzvlər əsas və asılı tərəflərin münasibətləri əsasında qurulur. Onlar arasında elələri var ki, bərabərhuquqlu münasibətlər əsasında yaranır və xüsusi forma tələb etmir. Bütün bunları nəzərə alaraq qrammatik əlaqələri iki qrupa ayırmaq olar: 1) tabesizlik 2) tabelilik. Dünya dilçiliyində olduğu kimi, Azərbaycan dilçiliyində də sintaktik əlaqələrin hər iki növü qəbul edilmişdir. Qrammatik əlaqələrdən bilavasitə və bilvasitə bəhs edən dilçilər- Ə.Z.Abdullayev, R.Xəlilov, Y.Seyidov, Ə.Dəmirçizadə, M.Şirəliyev, M.Hüseynzadə və Q.Kazımov bu əlaqələri qəbul etmiş və araşdırmış, müəyyən qənaətə gəlmişlər.

Prof. Q.Kazımov qrammatik əlaqələr haqqında belə bir fikir irəli sürmüşdür: "Cümləni təşkil edən sözlər arasında formal-hüquqi əlaqələr tarixən cəmiyyət üzvləri arasında bəsit hüquq bərabərliyi olduğu kimi, cümləni təşkil edən bəzi sözlər arasında tabesizlik, hüquq bərabərliyi olur. Cəmiyyətdə quldarlıq quruluşundan başlayaraq ağa-qul münasibətləri, hazırkı dövrdə rəhbər və ona tabe işçilər qrupu formalaşdığı kimi, sözlər arasındakı qrammatik əlaqələr də əsas və asılı tərəflərin əlaqəsinə əsaslanır" (1,11). Qrammatik əlaqənin növlərindən biri tabeliləkdir. Tabelilik əlaqəsinin növləri müxtəlifdir: 1. Uzlaşma 2. İdarə 3. Yanaşma. Bu əlaqələri birləşdirən əsas cəhət odur ki, bunların bağladığı tərəflərdən biri əsas, digəri asılı tərəf adlanır. Əsas tərəfə müstəqil, tabe edən tərəf, asılı tərəfə qeyri-müstəqil, tabe olan tərəf də deyilir. Sözlərin söz birləşmələrində əmələ gətirdikləri tabelilik onların cümlədəki sintaktik əlaqələrindən müəyyən dərəcədə fərqlənir. Tabelilik əlaqəsi, onun müxtəlif növləri dünya dillərinin əksəriyyətində vardır, lakin hər dilin quruluş xüsusiyyətindən asılı olaraq əhatə dairəsi, işlənmə mövqeyi fərqlidir. Bu isə söz birləşmələrinin formasına təsir göstərir. Söz birləşməsi də hər bir dildə öz konkret formaları, spesifik xüsusiyyətləri ilə çıxış edir. Söz birləşmələrində və cümlədə sözlərin həm mənə, həm də qrammatik (formal) cəhətdən bağlanması sintaktik əlaqələr əsasında müəyyənləşdirilir.

İdarə əlaqəsi tabelilik əlaqəsinin ən çox işləkliyə malik olan növlərindən biridir. Müasir Azərbaycan dili kitabında bu əlaqə haqqında belə yazılır: "İdarə əlaqəsi ismin halları ilə əlaqədar olduğundan, bu əlaqə əsasında yaranan birləşmələrin tabe tərəfi hallana bilər, yəni substantiv, ya da müvəqqəti olaraq substantivləşən sözlərdən ibarət olur" (2,29).

Əsas tərəfin tələbi ilə asılı tərəfin ismin müəyyən bir hal şəkilçisini qəbul edərək dəyişməsinə idarə əlaqəsi deyilir (1,23).

Dilçi alimlər tabeəddi tərəfin morfoloji mənsubiyyətinə görə idarə əlaqəsinin iki növünün olduğunu göstərirlər: 1) adlarla əlaqə 2) feillərlə əlaqə (3,42), (4,40).

Biz isə idarə əlaqəsinin üç növünün olmasının qeyd edilməsini daha məqsədəuyğun hesab edirik:

1. Adlarla idarə
2. Feillərlə idarə
3. Qoşmalarla idarə

Adlarla idarə əlaqəsinin növünü isə biz ənənəvi bölgülərdən fərqli olaraq, I tərəfin morfoloji ifadəsinə görə deyil, yaratdığı söz birləşmələrinə və cümlədəki vəzifəsinə görə təsnif etmək istəyirik. Çünki birinci tərəfin ifadə vasitəsindən asılı olmayaraq substantivlik özünü qabarıq hiss etdirir. Bu məqalədə biz idarə əlaqəsi ilə əmələ gələn söz birləşmələrindən bəhs edəcəyik.

İdarə əlaqəsi özünü ismin halları vasitəsilə göstərdiyi üçün bu bölgünü bir qədər fərqli aparmağı nəzərdə tuturuq.

1. Yiyəlik halında işlənən sözlərin adlarla idarəsi
2. Yönlük halında olan sözlərin adlarla idarəsi

3. Yerlik halında olan sözlərin adlarla idarəsi

4. Çıxışlıq halında olan sözlərin adlarla idarəsi

İsmin adlıq halında olan sözlər adlar və feillərlə idarə olunmur. Bu halda olan sözlərin feili söz birləşmələrində olan bəzi müxtəlifliyini nəzərə almasaq, onlar söz birləşməsində və cümlədə yalnız uzlaşma və yanaşma əlaqəsi ilə bağlanırlar. Uzlaşma əlaqəsi zamanı adlıq halında olan söz həm əsas, həm də asılı tərəf kimi çıxış edə bilər. Məs:

*Həyat işdir, döyüşdür, səadətdir, əməkdir,*

Bilə-bilə bunları dayanmaq nə deməkdir? (M. Müşfiq)

Qeyd etdiyimiz nümunənin birinci misrasında bütün sözlər adlıq haldadır. Burada “həyat” sözü tabeedicilə qalan sözlər isə tabe olan mövqeyində işlənmişdir.

Adlıq halında olan sözlər cümlədə və söz birləşməsində yanaşma əlaqəsində çıxış edə bilər. Məsələn:

*Sən də alıb ələ bir qızıl rübab*

İncə tellərini səsləndir, ay qız (M. Müşfiq)

Biz burada adlıq halın xüsusiyyətlərini qısa qeyd etməklə kifayətlənirik, çünki sonrakı hissələrdə idarə və yanaşma əlaqəsini fərqləndirərkən buradakı müxtəliflik və oxşar problemlərə daha geniş toxunmağı nəzərdə tutmuşuq.

Yuxarıda adlarla idarə olunan hallar sırasında biz təsirlik halı qeyd etməmişik. Bildiyimiz kimi, morfologiya və sintaksisdən bəhs edən dilçilər təsirlik halın adlarla qrammatik əlaqə saxlamadığını qeyd edirlər.

Yiyəlik halın adlarla idarə edilməsi dedikdə biz isim, sifət, say, əvəzlik, qismən də zərflərin idarə əlaqəsində tabeedicilə söz kimi çıxış etməsini nəzərdə tuturuq. Yiyəlik halın iki növü vardır. 1) müəyyən yiyəlik hal, 2) qeyri-müəyyən yiyəlik hal (5,36).

1. *Sənin gülüşlərin* bir rüzgar kimi

Əsərkən *arzumun gülü* açılır (M. Müşfiq)

2. Əllərini xurmayı *saçlarının arasından başının arxasında* çarpazlayıb iri göy gözlərini zilləmişdi səmaya (Elçin)

3. Bu ilk *məhəbbətin ilk günortası* həmin bu dolab əhvalatı ilə də sona yetdi; (Elçin)

4. *Uşaqların hamısı* bu görüşdən razı qalmışdı. *Bunların hər ikisində* real varlıqdan doğan münasibət özünü əks etdirir. (dərslük)

Qeyd etdiyimiz misallarda idarə olunan tərəf kimi çıxış edən sözlər müəyyən yiyəlik haldadır və hal şəkilçisi ilə işlənən sözlərin aid olduğu tərəfdə idarə əlaqəsi ilə bağlanması heç kimdə şübhə doğurmur. Qeyri-müəyyən yiyəlik halda işlənən sözlər həm formaca, həm də məzmunca bir-birindən fərqlənir. Bu haqda M. Hüseyinzadə belə yazır: “Bu (yəni I tərəf) hal şəkilçisi qəbul etmədiyi üçün öz müəyyənlik məzmununu itirir, qeyri-müəyyənlik anlayışı verir” (5,49).

Müəllif “el gücü, sel gücü, göz qaydası, üz qaydası və bu kimi nümunədəki I tərəfin qeyri-müəyyən yiyəlik halda olduğunu qeyd edir və həmin sözlərin adlıq halda işlənmədiyini haqlı olaraq önə çəkir. “Çünki adlıq halda işlənən isim heç vaxt nisbət şəkilçisi qəbul etmiş başqa bir sözlə yenidən birləşib tərkib əmələ gətirə bilmədiyi kimi, qoşma ilə idarə olunmaz. (5,49)

Doğrudan da, qeyri-müəyyən yiyəlik hal özündən sonra işlənən mənsubiyyət şəkilçisi sözlə bərabər işlənir və ondan ayrılmır, aralarına heç bir söz daxil olmur, birlikdə bir cümlə üzvü kimi çıxış edir. Qeyri-müəyyən yiyəlik halında olan sözün əmələ gətirdiyi II növ təyini söz birləşməsinin tərəfləri arasındakı qrammatik əlaqənin növü haqqında dilçilərin mövqeyi birmənalı deyildir. Söylənən fikirləri ümumiləşdirsək aşağıdakı mənzərə ilə qarşılaşırıq.

1. Birinci qrupa daxil olan dilçilər bu birləşmələrin tərəfləri arasında yanaşma və uzlaşma əlaqəsinin olduğunu hesab etmişlər. Prof. Y. Seyidov bu birləşmələri “ikinci növ təyini söz birləşmələri” adı ilə qeyd edir. Müəllif göstərir ki, “İkinci növ təyini söz birləşmələrinin tərəfləri arasında qarşılıqlı tabelilik əlaqəsi var. Birinci tərəf yanaşma əlaqəsi ilə ikinci tərəfə ikinci tərəf isə uzlaşma əlaqəsi ilə birinci tərəfə tabe olur (6,53).

Əlbəttə, müəllifin bu fikri onun “qeyri-müəyyən yiyəlik hal anlayışını qəbul etməməsi ilə əlaqədardır. Bu münasibəti Y. Seyidov digər “Azərbaycan dilinin qrammatikası” kitabında daha açıq şəkildə vermişdir: “Bizim qəti fikrimiz belədir: isim (eləcə də isim mövqeyində işlənən hər hansı bir söz) söz birləşməsində və cümlədə hal şəkilçisiz işlənirsə, o, ismin adlıq halındadır. Hal şəkilçisi qəbul etməmiş ismin sintaktik rolu onun halını müəyyənləşdirən əlamət deyil. Hallar

ancaq hal kateqoriyasına məxsus qrammatik şəkilçilərlə reallaşır (7,252).

Prof. Q.Kazımov da eyni fikri müdafiə edərək yazır ki, ismi birləşmələrin bu növündə birinci tərəf qeyri-müəyyən yiyəlik halda olur və ikinci tərəfə yanaşır. Beləliklə, birinci tərəf ikinciyyə yanaşma, ikinci tərəf birinciyyə uzlaşma yolu ilə tabe olur (8,49).

Müəllif bu cür birləşmələrin tərəfləri arasında əlaqənin daha möhkəm olduğunu göstərir. Yanaşma-uzlaşma əlaqəli birləşmələrin (məktəb binası) tərəfləri arasında əlaqə daha möhkəmdir. Bu hal belə birləşmələrin mürəkkəb söz yaradıcılığı üçün bazaya çevrilməsinə səbəb olmuşdur. Ayaqqabı, əmioğlu, əlyazması, kəklikotu kimi saysız mürəkkəb sözlər ismi birləşmələrin həmin modeli əsasında əmələ gəlmişdir. Bu cür əlamətlər göstərir ki, belə birləşmələri parçalamaq, tərəflərini müstəqil cümlə üzvləri kimi izah etmək olmaz (8,53).

Bu fikrin tərəfdarları olan dilçilər hesab edirlər ki, bu tipli birləşmələrin ümumilik və qeyri-müəyyənlik bildirməsi, heç bir formal əlamətə malik olmaması, tərəflər arasına söz daxil olmasına imkan verməməsi, ikinci tərəfdən aralana bilməməsi kimi əlamətlər bu birləşmələrin birinci tərəfi ikinci tərəfə yanaşma yolu ilə tabe olduğunu söyləməyə imkan verir. Eyni zamanda bu qrupa daxil olan dilçilər ikinci növ təyini söz birləşmələrinin tərəfləri arasındakı yanaşma əlaqəsini birinci növ təyini söz birləşməsinin tərəfləri arasındakı yanaşmadan keyfiyyətcə fərqli olduğunu da qəbul edirlər.

Biz ikinci növ təyini söz birləşməsinin tərəfləri arasındakı əlaqənin yanaşma olmasını qəbul etməyin münasib olmadığını fikirləşirik. Bu haqda olan münasibətlərimizi aşağıda aydın və elmi cəhətdən əsaslandırmağa çalışacağıq.

2. İkinci qrupa daxil olan dilçilər bu birləşmələrin tərəfləri arasında yalnız uzlaşma əlaqəsinin olduğunu qəbul edirlər. Göstərilər ki, “dağ havası, meşə yolu, bulaq suyu” tipli II növ təyini söz birləşmələrinin I tərəfi III şəxs bildirən sözlə ifadə olunur, II tərəf isə III şəxsin mənsubiyyət şəkilçisini qəbul edir. Bu səbəbdən də belə tipli birləşmələrdə ancaq uzlaşma əlaqəsini görürlər. Bütün orta məktəblərdə tədris olunan dərsləklərdə bu əlaqə yalnız uzlaşma adlanır. Görünür, müəlliflər məsələyə elmi deyil, metodiki cəhətdən yanaşmışlar.

3. Üçüncü qrupa daxil olan dilçilər isə bu birləşmələrin tərəfləri arasında həm idarə, həm də uzlaşma əlaqəsi olduğunu qeyd edir və qəbul edirlər.

1. Mən desəm artıqdır, özün bilirsən,  
*Lalə yarpağında şəhə bənzəyir* (M.Müşfiq)
2. Qaynar bulaqların gözündən içər,  
*O ellər gözəli, o el yavrusu* (S.Vurğun)

Bu qrupa daxil olan dilçilər birinci qrupa daxil olan dilçilərdən fərqli olaraq II növ təyini söz birləşməsinin adlıq halda deyil, qeyri-müəyyən yiyəlik halda olduğunu qəbul edirlər. Əgər hal qəbul edilirsə, aksioma kimi həmin sözün qrammatik əlaqəsi idarə kimi qəbul edilməlidir. R.Xəlilov yazır ki, ikinci növ təyini söz birləşməsinin birinci tərəfindəki söz formal cəhətdən adlıq hala oxşayır. Bu oxşarlıq zahiri, formaca oxşarlıqdır. Forma və məzmun bir-biri ilə uyuşmadığı halda söz demək bir qədər çətindir. Buradakı əlaqəni digər hallarda olan idarə əlaqəsindən də fərqləndirmək lazımdır. I tərəfi qeyri-müəyyən yiyəlik halın özündən sonrakı sözlə olan əlaqəsinin növü haqqında bir qədər diqqətli olmaq lazımdır. Sərgilənən fikirləri müqayisə etdikdə müəyyən qənaətə gəlmək olur. Birinci növbədə adlıq və qeyri-müəyyən yiyəlik halın morfoloji və sintaktik xüsusiyyətlərini müqayisə etmək lazımdır. Adlıq hal formasız olur, təklikdə işlənir, cümlədə mübtədə, xəbər olur. Düzdür, M.A.Şirəliyev, N.Abdullayeva adlıq halın təyin və vasitəsiz tamamlıq olduğunu da qeyd edirlər.

Prof. Y.Seyidov da adlıq halın vəzifələrinin rəngarəngliyindən bəhs edir. Bu vəzifələrin bir çoxu ilə razılışsaq da, ikinci növdə olan yanaşma əlaqəsinin mövcudluğu ilə razılışmaq olmur. Yanaşı işlənmək heç də yanaşma əlaqəsində olmaq demək deyil. O zaman bütün şəkilçisiz cümlə üzvləri yanaşma ilə bağlanmış olar. Biz Ə.Z.Abdullayev, Z.Budaqova, M.Hüseynzadə, N.Quliyev, Q.Həsənov, R.Xəlilov kimi araşdırıcıların qeyri-müəyyən yiyəlik halın özündən sonrakı sözlə idarə əlaqəsində olmasını qəbul edirik, ancaq burada forma əlamətinin özünü göstərməməsinə diqqət etməli və buna xüsusi yanaşmalıyıq. Hər hansı dil faktı insan tərəfindən dərk edilir, dil vasitəsilə reallaşır. Dil nitqə çevrilərkən bir çox xüsusiyyətlər meydana çıxır. Bu formanın olmaması bizə belə gəlir ki, nitq prosesi və semantik xüsusiyyətlərlə bağlıdır. Çünki II növ təyini söz birləşməsinin çox hissəsini III növə çevirmək, daha doğrusu müəyyənləşdirmək mümkündür. Bu tipli birləşmələrin az qismini müəyyənləşdirmək mümkün olmur, bu isə I tərəfin

leksik-semantik mənası ilə bağlıdır. Bu xüsusiyyətlər M.Hüseynzadənin təyini söz birləşmələrinə aid yazdığı kitabda yetərincə öz əksini tapmışdır. Burada bu semantik mənalara əlavələr etmək istəmirik. II növ təyini söz birləşməsinə ifadə etdiyi qeyri-müəyyənlik, ümumilik onların mürəkkəb sözə çevrilməsinə şərait yaradır. Bu inkişaf bir çox mürəkkəb sözlərin yaranmasına səbəb olur. “Müasir Azərbaycan dili” adlı kitabda bu birləşmələrin mürəkkəb isimlərə doğru inkişaf meyli olduğu aydın və inandırıcı şəkildə göstərilmişdir (2,49).

Biz buradakı əlaqənin aydın şəkildə qeyd edilən qarşılıqlı əlaqə növü ilə tam razılaşıırıq. Müəlliflər burada aydın şəkildə əlaqə növünün idarə - uzlaşma olduğunu qeyd edirlər. Hal şəkilçisinin bərpa oluna bilmədiyi vəziyyətlər I tərəfin ifadə edildiyi sözün semantik mənasından asılı olur. Deməli, II növ təyini söz birləşməsindəki əlaqənin idarə və uzlaşma olması bir çox problemlərin həllinə səbəb olacaqdır. Burada biz qoşmaların hallarla işlənmə mövqeyi qeyri-müəyyən təsirlik halın da düzgün və elmi izahına şərait yaradacaqdır.

Adlarla idarənin bu növü də yönlük halda olan sözlərin idarə edilməsidir. Biz bu əlaqəni ənənəvi qrammatika kitablarında olduğu kimi nitq hissələrini görə deyil, hallara görə qruplaşdırmağı əsas götürmüşük. Yönlük halda olan sözlər hansı nitq hissəsindən asılı olmayaraq substantiv vəziyyətdə olur, II tərəfdə olan nitq hissələrində müxtəlifliyi nəzərə almağa çalışacağıq. Yönlük halında olan sözlər adlarla idarə olunarkən bu hala məxsus olan istiqamət son nöqtə bildirmə əlaməti zəifləmiş olur, obyekt bildirmə mənası isə qabarıqlaşır, əsas mənə kimi sərgilənir.

1. Məşuqun ayağı hara dəysə,

Orası *aşiqə vətən* kimidir. (M.Müşfiq)

2. Çırpınsın şövqünlə söz, romantikam!

Ey mənim *könlümə köz*, romantikam (M.Müşfiq)

Bu tipli birləşmələrin hər iki tərəfi substantiv xarakterə malik olur, birlikdə isə müxtəlif mənə çalarları yarada bilər. Bununla da cümlədə fərqli vəzifələrdə çıxış edir. Belə birləşmələrdə məkan münasibəti bildirmək özünü göstərir.

Bu sənin *göylərə yürüşündür*, bacım

I tərəfi yönlük halda olan birləşmələrin ikinci tərəfi sifət və sayla ifadə olunarkən daha maraqlı xüsusiyyətlər meydana çıxır. Bu nitq hissələri yiyəlik halla idarə edərkən substantivləşir, ancaq yönlük halda bu substantivləşmə baş vermir.

1. *İşə bələd* adamı çox axtardıq.

2. Bulud altı ayazdı,

Heyva çoxdu, nar azdı.

Mən dedim sən olasan

Yoxsa *mənə yar azdı?* (bayatı)

3. Nə qədər ki, *mənim gözümdə* yaş var,

Olsun ürəyinin *daşına qurban!* (M.Müşfiq)

Nümunələrin birinci və ikincisində II tərəf substantivləşməmişdir.

Yönlük, yerlik, çıxışlıq hal məkani-qrammatik hallardır. Bunların idarə olunmasında felin təsriflənən və təsriflənməyən formaları daha dinamikdir. Adlarla idarə olunarkən bu halda olan sözlərin söz birləşməsi yaratması və cümlədə işlənməsi bir qədər məhdud xarakterə malikdir. Yerlik halın əsas mənası yer bildirməkdir. Birləşmənin birinci tərəfi kimi çıxış etdikdə II tərəfi məkanca izah edilir. Bir çox hallarda isə məkani münasibət obyekt münasibəti ilə əvəz edilir.

1. *Dənizdə fırtına, çöldə boran* üşüyür uşaqlar!

2. Daha şəkli gözəl çıxır bu xanımın

Gedir qonşulara *əлиндə albom*

3. Hələ mən *dördə birini* yazmayıram (M.Ə.Sabir)

Yerlik hallı birləşmələr bəzən cümlə daxilində hal, vəziyyət bildirmək məqsədilə də işlənə bilər. İkinci nümunədə biz hal-vəziyyəti bildirən birləşməni görürük. Qeyri-təyini söz birləşmələrinin bir qismi I tərəfi çıxışlıq halda adlarla olan idarə əlaqəsi vasitəsilə əmələ gəlir. Çıxışlıq halın morfoloji xüsusiyyəti, onun sintaktik vəzifələri zəngindir. Bu hal iş və hərəkətin, həm də əşyanın çıxış, başlanğıc nöqtəsini bildirir. Çıxışlıq halında olan sözlər əsasən mütəhərrik, qeyri-mütəhərrik, təsirsiz və təsirli fellər tərəfindən idarə olunur. Lakin adlarla idarə əlaqəsinə girərək söz birləşməsi də yarada bilər. II tərəf kimi isim, sifət, say, zərflə, əvəzlik işlənə bilər. Bu zaman birləşmələrdə fərqli mənə incəlikləri özünü göstərir. Adlarla idarə olunan çıxışlıq hal atributu

mahiyyət daşıyır, bu, birləşmənin əsas tərəfinin xüsusiyyətindən irəli gəlir.(2,53) Birləşmə cümləyə daxil olanda əşyanın müqayisə yolu ilə əlaməti də bildirmək xüsusiyyəti özünü göstərə bilir.

1. Olardı bir üzüm *şimşəkdən qara*

Bir üzüm payızın qəm xəzəlindən (M.Müşfiq)

2. *Ucalardan ucasan!*

Kimsə bilməz necəsən. (Kitabi\_Dədə Qorqud)

3. Sabah *məndən xəbərsiz*, sən *məndən uzaqdan* neylərsən? (M.Müşfiq)

Belə birləşmələrin II tərəfi sifətlə ifadəsi zamanı müqayisə daha qabarıq ola bilir. Məsələn:

1. Müşfiqin ürəyi *yarpaqdan incə*

Titrəyər bir xəfif ruzigar əsincə (M.Müşfiq)

2. Mənim qızım *aydan arı*, *sudan durudur*.

*Gözəllərdən gözəl* sonsonam, *bulaq suyundan*

Bu şirin sonsonam meşənin yaşıllığında görüşdük, səninlə.

I tərəfi çıxışlıq halında II tərəfi yönlük halında olan bəzi birləşmələr də idarə əlaqəsi ilə bağlanır, bu bağlılıq nəticəsində substantiv xarakterli birləşmələr yaranır. Məsələn: 1. Müşfiq quş olsa da, görəsən bir an, *Səndən uzaqlara* uçarmı söylə? (M.Müşfiq)

2. Günlərim axışır bir uyqu kimi.

*Dərədən dərəyə* axan su kimi (M.Müşfiq)

3. *Qaşlardan qaşlara* süz romantikam (M.Müşfiq)

4. Kəndli şorbasını bişirmək üçün

*Ocaqdan ocağa* uzatdı pəncə (M.Müşfiq)

Nümunələrdən görüldüyü kimi bu birləşmələrdə həm eyni, həm də müxtəlif sözlər qoşa işlənərək idarə əlaqəli birləşmə əmələ gətirir. Bu birləşmənin ifadəsindəki müxtəliflik onun tərəflərinin ümumi semantikasından asılı olur.

Biz adlardan özündən əvvəlki söz ilə idarə əlaqəsi saxlayaraq əmələ gətirdiyi söz birləşmələrindən bəhs etdik. Bu birləşmələr I tərəfin hansı halda işlənməsindən və hansı nitq hissəsi ilə ifadə olunmasından asılı olaraq müxtəlif semantik, qrammatik xüsusiyyətlərə malik olduğu qənaətinə gəlmək olar. Sonrakı mərhələdə söz birləşmələri cümləyə daxil olarkən digər üzvlərlə daşdığı vəzifədən asılı olaraq qrammatik və məna əlaqəsinə daxil olur. Biz birləşməni yaradan əlaqəni daxili əlaqə və cümlədəki əlaqəsinə xarici əlaqə adlandırmaq fikrindəyik.

### Ədəbiyyat:

1. Q.Kazımov, "Müasir Azərbaycan dili" Aspoliqraf LTD.MMC. Bakı, 2004.
2. Ə. Abdullayev, Y. Seyidov, A. Həsənov "Müasir Azərbaycan dili", IVh. Bakı, Şərq-Qərb, 2007.
3. R. Xəlilov, "Müasir Azərbaycan dilində II və II növ təyini söz birləşmələrinin tərəfləri arasında sintaktik əlaqə üsulları", Azərb.SSREA-nın Məruzələri, XIV cild, Bakı, 1958.
4. Ə. Abdullayev. Müasir Azərbaycan dilində sintaktik əlaqələr, Bakı, ADU-nun nəşri, 1956.
5. M. Hüseyinzadə. Müasir Azərbaycan dili, Morfologiya, III h. Şərq- Qərb, Bakı, 2007.
6. Y. Seyidov. Azərbaycan dilində söz birləşmələri, Bakı, Maarif, 1992
7. Y. Seyidov. Azərbaycan dilinin qrammatikası, Morfologiya, Bakı, BDU, 2000.
8. Q. Kazımov. Müasir Azərbaycan dili, Bakı, 2007.
9. M. Şirəliyev. M. Hüseyinzadə "Azərbaycan dili. 7-8 siniflər üçün, Bakı: Maarif 1981
10. M. Şirəliyev, M. Hüseyinzadə, Q. Kazımov Azərbaycan dili, Bakı: Maarif 1983.
11. R. İsmayılov, "Azərbaycan dili" 8-ci siniflər üçün dərslik, 2001, 2002
12. Грамматика азербайджанского языка, Б, 1971.
13. Müasir Azərbaycan dilinin morfoloqiyası, APU, 1961.
14. Azərbaycan jurnalı, 2015, №10, №9.



**Особенности связи управления в азербайджанском языке**

**Резюме**

Синтаксический строй азербайджанского языка сложен и разнообразен. Синтаксис как раздел грамматики включает учение о словосочетании и учение о предложении. Одним из важнейших факторов является синтаксическая связь слов, служащая для выражения взаимозависимости элементов словосочетания и предложения. В настоящей статье на основе конкретных фактов и примеров из художественной литературы исследуется один из видов подчинительной связи – управление, его особенности. Основная цель – определение сферы функционирования данного вида связи и внесение ясности в проблему его проявления при именах, глаголах и послелогах.

**Khagverdiyeva Aysel**

**The peculiarities of the government connection in the Azerbaijani language**

**Summary**

The syntactic system of the Azerbaijani language is complicated and various. Syntax as a part of grammar includes the teaching about a word – combination and the teaching about a sentence. One of the most important factors is a syntactic connection of words that expresses interdependency of elements of the word – combination and sentence. The article deals with one of the kinds of subordinating connection – the government. The peculiarities of this connection are analysed on the basis of the concrete facts and examples from belles – lettres. The main purpose of the article is determination of sphere of its functioning and solution of the problem of its realization in nouns, verbs and postpositions.

**DIGƏR BÖLÜMLƏR**  
**⚡⚡⚡⚡⚡⚡⚡⚡⚡⚡⚡⚡⚡⚡**

## QAFQAZDA ETNİK MÜNAQIŞƏLƏR KONTEKSTİNDƏ TÜRKİYƏ-RUSİYA MÜNASİBƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *AI- Avropa İttifaqı, ABŞ- Amerika Birləşmiş Ştatları, ATƏT- Avropa Təhlükəsizlik və Əməkdaşlıq Təşkilatı, TAP- Trans-Adriatik Pipeline, TANAP-Trans-Anadolu Pipeline*  
*RF- Rusiya Federasiyası, SSRİ- Sovet Sosialist Respublikaları İttifaqı, NATO-Şimali Atlantika Hərbi Bloku*

**Ключевые слова:** *СЕ – Совет Европы, США – Соединенные штаты Америки, ОБСЕ – Организация по безопасности и сотрудничеству в Европе, ТАР – Trans-Adriatik Pipeline, TANAP – Trans-Anadolu Pipeline, РФ – Российская Федерация, СССР – Союз советских социалистических республик, НАТО – североатлантический блок*

**Key words:** *CE – the Council of Europe, the USA – the United States of America, OSCE – the Organization on Safety and Cooperation in Europe, TAP – Trans-Adriatik Pipeline, TANAP – Trans-Anadolu Pipeline, the Russian Federation – the Russian Federation, the USSR – the Union of the Soviet Socialist Republics, NATO – the Northern Atlantic Treaty Organization*

Qafqaz regionu coğrafi olaraq Böyük Qafqaz dağları vasitəsi ilə Şimali və Cənubi olaraq iki hissəyə ayrılır. Şimali Qafqazda Rusiya Federasiyasının tərkibində Adıgey, Karaçay-Çərkəz, Kabardin-Balkar, Şimali Osetiya, Çeçenistan, İnuşetiya və Dağıstan muxtar respublikaları yerləşir [1, 14]. Cənubi Qafqazda isə Azərbaycan, Ermənistan və Gürcüstan müstəqil dövlətləri vardır [2, 11].

Tarix boyu Qafqaz öz strateji mövqeyinə görə böyük dövlətlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Xüsusi ilə Rusiya, Osmanlı, İran hətta İngiltərə kimi nəhəng dövlətlər bu region uğrunda bu və ya digər şəkildə daima mübarizə aparmışlar.

Hələ XVIII əsrdən etibarən bu bölgədə hakim olmağa çalışan Çar Rusiyası, XIX əsrdə yaranmış vəziyyətdən istifadə edərək, Qafqazda öz hökmranlığını həyata keçirməyə başladı. 1917-ci ildə Rusiyada siyasi rejimin dəyişməsinə baxmayaraq, onun Qafqazda olan təməl strateji hədəfləri bu gündə dəyişməmiş qalır. 1990-cı illərdə SSRİ-nin dağılmasından sonra da Qafqazda öz üstünlüyünü qorumağa çalışan Rusiya müxtəlif siyasi manevrlərdən istifadə etməyə başladı. Bu siyasi manevrlərdən ən geniş Qafqazda yeni etnik münaqişə ocaqlarının yaradılması və ya mövcud münaqişə ocaqlarının yenidən alovlanması idi [3, 8]. Çünki, Rusiya istər Şimali istərsə də Cənubi Qafqazda mövcud olan etnik münaqişələrdən istifadə edərək həmin əraziyə asanlıqla hərbi müdaxilə edib, öz təsir dairəsinə ala bilərdi.

Bu Rusiyanın məkrli siyasətinə daha çox xidmət edirdi. Beləliklə Şimali Qafqaz tamamilə işğal altında saxlaya Rusiya Cənubi Qafqaz ölkələrinə etnik münaqişələrlə təsir etməyə başladı. Çünki, Cənubi Qafqaz geopolitik baxımdan Rusiyanın Yaxın Şərq, Aralıq dənizi və Afrika arasındakı yeganə quru yoludur. Bu əlaqəni qorumaq Rusiya üçün həyati əhəmiyyət daşıyır. Digər tərəfdən Rusiya İran və Türkiyə dolayısı ilə Avropa ölkələri və ABŞ kimi əzəli rəqibləri qarşısında üstünlük qazanmaq üçün bu bölgədə öz təsir gücünü qorumaqdadır.

Buna görə də bölgə ölkələrinin Qərbə inteqrasiya yolu tutması, NATO ilə əməkdaşlıq etməsi Rusiya tərəfindən onun öz rəqibləri tərəfindən əhatəyə alınması kimi qiymətləndirilir və Rusiya hər vəchlə buna mane olmağa çalışır.

Son zamanlar Türkiyənin də, Qafqazda aktiv siyasəti nümayiş etdirməyə çalışdığı müşahidə olunmaqdadır. Türkiyə hökuməti Qafqazda etnik münaqişələrin Beynəlxalq hüquq normalarına uyğun şəkildə həll olunmasının tərəfdarı olduğunu dəfələrlə bəyan etmişdir. Bu məsələ Türkiyə-Rusiya dövlət başçılarının görüşlərində və “Yüksək səviyyəli strateji əməkdaşlıq şurası”nın iclaslarında daima diqqət mərkəzində saxlanılmışdır. Lakin Türkiyədə mövcud kürd

və ya PKK problemi onun Qafqaz siyasətində strateji maraqlarının Rusiya ilə toqquşmamasında olduqca ehtiyatlı davranmağa vadar edir.

Məhz buna görə də Türkiyə ilə Rusiya arasında siyasi, iqtisadi və s. əlaqələrin inkişafı olduqca vacibdir və hesab edirik ki, bu əlaqələrin inkişafı regionda sülhün və əminamanlığın bərqərar olunmasına eləcə də, iqtisadi inkişafa öz töhfəsini verəcəkdir.

Əsrlər boyu Şərqi ilə Qərbi, Şimal ilə Cənub arasında yerləşən, müxtəlif dillərdə danışan və müxtəlif dinlərə etiqad edən müxtəlif xalqların, etnik qrupların məskunlaşdığı Cənubi Qafqaz, əlbəttə, dünyanın siyasi xəritəsində ən çox maraq doğuran və proqnozlaşdırıla bilməyən məkandır. Buna görə də Türkiyə-Rusiya münasibətləri barədə danışanda biz bu münasibətlərin bütövlükdə Avrasiya qitəsində vəziyyət üçün nə qədər böyük əhəmiyyət kəsb etməsini başa düşməliyik.

Türkiyə və Rusiya ilə həmsərhəd olub və böyük strateji əhəmiyyətə malik olan Cənubi Qafqaz istər türklər, istərsə də ruslar üçün həmişə xüsusi rol oynamış, hər iki ölkənin diplomatik gündəliyində mühüm yer tutmuşdur. Bu gün həmin regionun strateji əhəmiyyəti daha da artmışdır. Məhz bu səbəbdən burada regional sabitliyə və əməkdaşlığa ehtiyac bu gün həmişəkindən daha artıq hiss edilir. Türkiyə özünün xarici siyasətində Cənubi Qafqaza xüsusi yer ayırır, orada sülhü, təhlükəsizliyi və firavanlığı təmin etməyə çalışır. Bu, təkcə Qafqaz xalqları ilə Türkiyəni bir-birinə bağlayan tarixi və humanitar tellərlə izah edilmir. Həmin xalqların bəziləri ilə türk xalqı arasında ortağ mədəni və etnik xüsusiyyətlər vardır. Əsas məsələ ondan ibarətdir ki, ərazi etibarlı ilə böyük olmayan bu bölgədə vəziyyət, təəssüf ki, yenə də qeyri-sabitdir. ATƏT üzvü olan ölkələrin ərazisində üç böyük münaqişə təqribən 20 ildir ki, həll edilməmiş qalır [4, 72]. Regionda həlli mürəkkəb olan sosial-iqtisadi, milli-ərazi, dini, geosiyasi və digər mənafeələr toqquşması, vəziyyətin kəskinliyini şərtləndirən digər amil odur ki, burada yalnız region ölkələrinin deyil, həm də Türkiyənin geostrateji və ən əsası iqtisadi mənafeələri toqquşurdu. [5, 167-168] Bütün bunlar Cənubi Qafqazla bağlı ənənəvi böyük geosiyasi maraqları olan Rusiyada narahatlıq doğurmaya bilməzdi. Rusiya üçüncü qüvvənin regiona iri miqyaslı müdaxiləsinin, o cümlədən hərbi yardımın, yaxud silah göndərilməsinin qarşısını almağa çalışırdı. Bu mövqe rəsmi olaraq ilk dəfə 1993-cü ildə ifadə olundu. Rusiya rəsmiləri Türkiyənin Ermənistanın Azərbaycana hərbi təcavüzünü birbaşa və dolayısı ilə müdafiə etməklə regionda möhkəmlənmək və nəticə etibarlı ilə regiondan kənar faktorların fəallığını maksimum neytrallaşdırmaq istəyirdi. Moskvada belə hesab edirdilər ki, Cənubi Qafqazda təhlükəsizliyi qorumaq üçün “Rusiya hərbi kontingentinin saxlandığı dost dövlətlər zolağı” yaratmaq vacibdir [6,193].

Cənubi Qafqaz respublikaları müstəqilliyini bərpa etdiyi vaxtdan burada sülh və firavanlığın bərqərar olması üçün bizdən asılı olan hər şeyi etməyə çalışmışıq. Ermənistan da daxil olmaqla hər üç respublikanın suverenliyini ilk olaraq tanıyan dövlətlərdən biri Türkiyə olmuşdur. Lakin Ermənistan tərəfindən Azərbaycan torpaqlarının işğal edilməsi və bu səbəbdən Dağlıq Qarabağ ətrafında yaranmış münaqişə regional və dünya miqyaslı əməkdaşlığın davam etdirilməsini çətinləşdirmişdir.

Sevindirici haldır ki, Azərbaycan inkişaf etməkdə olan demokratiya, artan iqtisadiyyat, insan kapitalı və təbii ehtiyatlar sayəsində Qafqazda cazibə mərkəzinə çevrilmişdir. Lakin Dağlıq Qarabağ ətrafında münaqişənin tənzimlənməməsi və ölkə ərazisinin 20 faizinin Ermənistan tərəfindən işğal edilməsi Azərbaycanın və bütövlükdə regionun həmin mühüm potensialdan istifadə etməsinə mane olur.

Bu gün Ankara və Moskva, eləcə də Bakı və Tbilisi Cənubi Qafqazı geniş əhatəli və möhkəm sülh zonasına çevirməyə həmişəkindən daha çox çalışır. Köhnəlmiş münaqişələrin həllində hamının marağı vardır. Çünki, hər kəsə məlumdur ki, münaqişələri qarşılıqlı məqbul yollarla tənzimləmədən regionda davamlı sülh və sabitlik mümkün olmayacaq. Bunun üçün Türkiyə kompromislər axtarışını asanlaşdırmaq və sürətləndirmək üçün yeni regional forum yaradılmasını təklif etmiş, regional problemlərin həlli və etimadın möhkəmlənməsi üçün beş ölkənin – Azərbaycan, Gürcüstan, Ermənistan, Rusiya Federasiyası və Türkiyənin liderləri danışıqlar masası arxasında əyləşmələrini daha məqsədə uyğun hesab etmişdir.

Türkiyə Qafqazda Sabitlik və Əməkdaşlıq Platforması yaradılması təşəbbüsü ilə çıxış edərək bu prosesin asan olmadığını etiraf etmişdir, çünki mövcud münaqişələr, eyni zamanda, həm belə bir qurumun yaranması üçün əsas, həm də bu ideyanın reallaşması prosesində başlıca

maneədir. Üstəlik, Qafqazda hansısa bir təşkilat yaratmaq təklifi əvvəllər də irəli sürülmüşdür. 1990-cı illərdən bəri bir sıra oxşar təşəbbüslər irəli sürülmüş, lakin onların hamısı xoş məramlara xidmət etdiyinə baxmayaraq gerçəkləşməmişdir.

Cənubi Qafqazda davamlı sülhə və sabitliyə nail olmaq üçün Türkiyə regionda sülh prosesinin fəal iştirakçısı kimi Rusiya ilə əməkdaşlıq etmək naminə möhkəm və konstruktiv tərəfdaşlıq yaradılması səylərini davam etdirir.

Lakin, Türkiyə ilə Rusiya arasında siyasi və iqtisadi əlaqələrin inkişafı Qərb dövlətləri tərəfindən birmənalı qarşılınmır. Çünki son zamanlar bəzi Avropa liderlərinin dili ilə desək Türkiyənin Rusiyaya nəfəslik açması tətbiq olunan sanksiyaların təsir gücünü azalda və yaxud Rusiya iqtisadiyyatının tamamilə çökməsini azalda bilər. Türkiyənin bu addımı əslində onun Avropadan asılı olmayan müstəqil xarici siyasət yürüdən bir dövlət olduğunu bir daha sübut etdi, eyni zamanda onun Avropaya qarşı yeni təzyiq çağrı qazanmış olduğunu göstərdi.

Belə ki, Türkiyə dinamik inkişaf edən qaz bazarıdır və iri tranzit ölkəyə çevrilir. Onun ərazisi ilə Rusiya qazının nəql edilməsi Türkiyənin regionda geosiyasi statusunun güclənməsi deməkdir. Bundan başqa Tap və Tanap layihələrinin həyata keçirilməsi ilə regionda güc balansı tamamilə Türkiyənin xeyrinə dəyişəcək. Yəni Türkiyə faktiki olaraq Almaniyanın Avropada oynadığı - paylayıcı mərkəzə çevriləcək. Şübhə yox ki, qardaş ölkənin bölgədə geosiyasi statusunu güclənməsi, özü də Rusiyaya təsir imkanlarının artması fonunda güclənməsi bölgənin əsas problemi olan Qarabağ məsələsi ətrafında yeni unikal və pozitiv abu-hava yaradır. Ankara – Moskva münasibətlərinin strateji xarakter daşması Türkiyəyə Rusiyanın düşdüyü çətin durumdan yararlanmaqla regionda təşəbbüsü ələ almağa və bu təşəbbüslə regionda daimi sülh yaratmağa imkan verir. Bu təşəbbüskarlıq isə münaqişə tərəflərini də, Rusiya və Qərbi də qane edə bilər. Çünki, Türkiyə hökuməti dəfələrlə qeyd edib ki, işğal olunmuş Azərbaycan torpaqları azad olunmayınca yəni erməni silahlıları Azərbaycan torpaqlarından çıxmayınca Türkiyə - Ermənistan sərhədləri açılmayacaq. Əgər Türkiyə bunun əksi istiqamətində hər hansı bir addım atarsa, bu onun xarici siyasətinə o cümlədən Azərbaycanla münasibətlərinə xələl gətirmiş olar. Türkiyə Qafqazda və ümumilikdə Türk dünyasında ən böyük strateji tərəfdaşı olan Azərbaycanla münasibətlərini korlamamaq üçün problemin həlli yollarını haqlı olaraq Rusiya ilə əlaqələrin inkişaf etdirilməsində görür. Eyni zamanda super dövlətlərin Rusiyaya qarşı sanksiyalar tətbiq etdiyi bir vaxtda Türkiyənin bu jesti Rusiya üçün böyük əhəmiyyətə malikdir və Moskva bunu dəyərləndirməyə bilməz.

Bu həm də Rusiyanın maraqlarına cavab verir. Çünki Kreml çoxdandır Avrasiya və Gömrük İttifaqına qoşduğu forpost Ermənistana quru yolla etibarlı əlaqə axtarır. Onu iqtisadi blokadadan çıxarmağa çalışır. Bunun əsas səbəblərindən biri də Ermənistandan artan sosial iqtisadi narazılıqdır ki, Kreml bu narazılığın bir gün onun özünə tərəf çevriləcəyindən ehtiyat edir. Eyni zamanda Moskva onu da nəzərə alır ki, yeni Qarabağ savaşı başlayacağı halda ilk olaraq Türkiyə ilə üz – üzə gəlməli olacaq. Qardaş ölkənin Rusiya üçün artan strateji önəmi isə belə perspektivi mümkünsüz edir. Mühəribədən qaçmağın iki strateji tərəfdaşın üz – üzə gəlməsi üçün konfliktin həllində tezliklə irəliləyişə nail olmaq iki tərəfin strateji maraqlarına cavab verir.

Rusiya – Türkiyə tandemi bu sülhə daha asanlıqla nail ola bilər. Çünki əgər əvvəllər Türkiyə - Ermənistan sərhədlərinin açılmasına Qərbin bir projesi kimi yanaşan və buna vəcdlə mane olan Moskva üçün situasiya dəyişib. Ankara müstəqil siyasət yürütdüyünü dəfələrlə isbatlayıb və paralel sürətdə Rusiyanın etimadını qazanıb. Demək layihə Moskva – Ankara tərəfindən daha uğurla həyata keçirilə bilər.

Eyni zamanda bu layihə ABŞ və Avropa birliyi tərəfindən dəstəklənə bilər. Çünki, Qərb Ermənistanla sərhədlərin açılmasını çoxda istəyir və hətta bu məsələdə Ankaraya vaxtaşırı təzyiqlərdə olunur. Qafqazda münaqişə ocaqlarının söndürülməsi o cümlədən də Qarabağ münaqişəsi ətrafında pozitiv dinamikanın özünü göstərməsi və Türkiyənin bu işdə artan rolu ona qarşı Qərbdəki qəzəbli yanaşmanı bir qədər yumşaldaraq qondarma erməni soyqırımını məsələsində böyük təzyiqlərə qarşı sığortalanmış olacaqdır.

Beləliklə, Türkiyə Qafqaz regionunda uzunmüddətli sülhə, sabitliyə və inkişafa səbəb ola biləcək təşəbbüsü ələ almaqdadır [7,211]. Onu da unutmamalıyıq ki, Qarabağ probleminin nizamlanmasında ən uğurlu dönəm Türkiyənin vasitəçilikdə bir başa iştirak etdiyi dövrə təsadüf edir. Proseslərin gedişi göstərir ki, nə qədər tez uğursuz Minsk qrupundan imtina edilib. Rusiya – Türkiyə ABŞ formatına qayıdılsa problemin həlli də bir o qədər də sürətlənər.

Ən əsası odur ki, bu gün yaranmış beynəlxalq vəziyyətdən istifadə edərək Türkiyə vasitəsilə Rusiyanı Qarabağ məsələsində o, cümlədən Qafqazda mövcud olan digər münaqişələrin həllində konstruktiv mövqeyə kökləmək olar. Ankara – Moskva münasibətlərinin inkişafda olduğu bir dövrdə Qafqazda etnik münaqişələrdə gələcək həlli perspektivləri daha ümidverici görünür.

Qeyd edilənlər əlbətdəki Qafqaz regionunda mövcud münaqişələrin həll olunmasında Türkiyə - Rusiya əlaqələrinin inkişafına yönələn gözləntilərdir. Bu gözləntilər Moskva və Ankaranın Qafqaza dair yeni planlarının olması təəssüratını yaradır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Fırat Karabayram. Rusiya Federasyonunun Güney Kafkasya Politikası. Ankara. 2007
2. Ufuk Takvul. Etnik Çatışmalar Gölgesində kafkasiya. İstanbul 2002.
3. Hatem Cabbarlı. Bağımsızlık Sonrası Ermenistan-Rusiya İlişkileri. ASAM. 2004
4. Mitat Çelikpala. Kuzey Kafkasyada Anlaşmazlıklar, Çatışmalar və Türkiyə. Ankara 2006.
5. Дарабади П.Г. Геоистория Каспийского региона и геополитика современности. Баку, ЭЛМ, 2002, 192 с.
6. Каджаман О. Южный Кавказ в политике Турции и России в постсоветский период. М.: Русская панорама, 2004, 296 с.
7. Savaş Yanar. Türk-Rus ilişkilerinde gizli Güç KAFKASYA. İstanbul. 2002

**Эльнур Рзаев**

### **Турецко-русские отношения в контексте этнических отношений на Кавказе**

#### **Резюме**

В статье идет речь о причинах и путях урегулирования этнических конфликтов на Кавказе и Русско-Турецких отношениях в этом вопросе.

**Elnur Rzayev**

### **Turkish-russian relations in the context of ethnic relations on caucasus**

#### **Summary**

This article the about the reasons for the ethnic conflicts in the Caucasus. Relations between Turkey and Russia on this issue and solutions

**NƏRGİZ RAMİZZADƏ**  
*Azərbaycan*

### **İBTİDAİ SİNİF ŞAĞİRDƏRİNİN DİNLƏMƏ BACARIQLARININ İNKİŞAFI YOLLARI**

**Açar sözlər:** *tədris olunan dil, inkişaf yolları, mətnin dinləməsi, dinləmə vərdişləri*

**Ключевые слова:** *язык обучения, развитие пути, текстпрослушивание, навыки прослушивание*

**Key words:** *language training, ways to improve, listening text, listening skills*

Dinləməbacarıqların formalaşdırılması dil təliminin başlıca mövqelərindən biridir. Uşaqların ətrafdakı insanlarla qurduğu ilk münasibətlərdə dinləmənin əhəmiyyətli bir rolu vardır. Aparılan araşdırmalara görə, şəxs digər insanlarla keçirdiyi vaxtın 42%-ni dinləyərək keçirir.

Məlumdur ki, uşaqlar ibtidai sinifə gələndə qədər artıq onlarda müəyyən miqdarda bilik bazası formalaşmış olur. Uşağın əldə etdiyi bu biliyin böyük bir qismi məhz dinləmə yolu ilə əldə edilir. Məktəb dövründə də uşaqlar biliyin demək olar ki, böyük bir qismini dinləyərək əldə

edirlər. Maraqlı bir fakt irəli sürülmüşdür ki, insanlar öyrəndiklərinin 83%-ni görmə, 11%-ni eşitmə, 3.5%-ni qoxu, 1.5%-ni lamisə, 1%-ni isə dadma vasitəsilə əldə edirlər. Gündəlik həyatımızda dinləmə yolu ilə öyrəndiklərimizi bir kənara qoysaq, öyrənmə prosesində qazandığımız biliklərin önəmli bir hissəsini məhz dinləmə yolu ilə qazanırıq. Dinləmə vasitəsilə lazımı bacarıqların əldə edilməsi üçün mütləq şəkildə interaktiv və məqsədli dinləmənin inkişaf etdirilməsi vacibdir. Yalnız bu tərz dinləmə istənilən nəticəni əldə etməyə kömək edə bilər.

Dinləmə öyrənmə prosesinin çox vacib bir ünsürüdür. Dinləməyə təsir edən bir çox səbəblər vardır. Fərdin dinləmə bacarığının inkişafına təsir edən səbəblərin başında zəka durur. Bildiyimiz kimi təfəkkürlə nitq daim qarşılıqlı əlaqədədir. Şifahi nitq zamanı biz eşitmə orqanı vasitəsilə məlumatı qəbul edirik. Bunun üçün də eşitmə dinləmənin həyata keçirilməsində çox vacib ünsür hesab edilir. Zəka və eşitmə dinləmə bacarığının inkişafı üçün lazım olan başlıca fizioloji ünsürlərdir.

Bir çox insanlar dinləmənin oxuma və yazma kimi bir öyrənmə ünsürü olmadığını, bunun öz-özlüyündən formalaşdığını iddia edirlər. Halbuki, 1960-cı illərdə aparılan araşdırmalar ibtidai sinif şagirdlərində dinlədiyini anlama istiqamətində aparılan işlər vasitəsilə onlarda dinlədiyini anlama bacarıqlarının inkişaf etdiyini ortaya çıxardı. 70-cı illərdə aparılan araşdırmalar da bu nəticəni dəstəkləmişdir.

Hələ körpəlik dövründən uşaqlar vaxtlarının çoxunu valideynləri ilə keçirirlər. Bu səbəbdən də, uşaqların ünsiyyət bacarıqlarının formalaşmasında valideynlərin üzərinə böyük öhdəliklər düşür. Uşaqlar daha çox valideynlərini örnək götürürlər. Övladlarını səbrlə, diqqətlə və maraqla dinləyən valideynlər gələcək şəxsiyyətin formalaşması üçün çox gözəl örnək təşkil edirlər. Bu səbəbdən uşaqların gözəl bir dinləyici olmaları üçün valideynlərin üzərinə müəyyən məsuliyyət düşür. Bunları aşağıdakı şəkildə sadalaya bilərik:

1. Qayğılı və diqqətli olmalı - Valideynlər uşaqlar danışarkən telefon, qəzet, televizor kimi vasitələrdən uzaqlaşmalıdırlar. Uşaqlara həqiqətən dinlədiyinizi göstərmək üçün onların gözüne içinə baxmalısınız.

2. Uşaqları danışmağa cəsarətləndirməli - Bəzi uşaqlar danışmaq üçün bir başlanğıca ehtiyac duyurlar. Onlardan məktəbdə gününün necə keçdiyini soruşmaq olar. Onlardan tez-tez fikirlərini soruşmalı, bu arada öz fikirlərimizi də bildirməliyik.

3. Səbrlə dinləməli - Onları vaxtımız çoxmuş kimi, səbrlə dinləməliyik. Söylədikləri yanlış olsa da, sözlərini kəsməməliyik.

Texnologiyanın gətirdiyi radio, televizor, telefon kimi vasitələr; teatr, kino, musiqi kimi bədii fəaliyyətlər; gündəlik həyatımızda məlumat mübadiləsinin dinləmə yolu reallaşdırılması və s. kimi məsələləri nəzərə alsaq dinləmə bacarıqlarının önəmi inkar edilməz fakt kimi qarşıya çıxır. Şifahi ünsiyyət ən çox istifadə edilən, ancaq təhsil prosesində önəmi ən az hiss edilən ünsürdür. Danışma və dinləmə bacarıqları insanlığın təməlini formalaşdırdıqları halda bu bacarıqların inkişafına verilən önəm orta məktəbdə o qədər də əksini tapmır.

İbtidai sinif üzrə Azərbaycan dili proqramlarına baxdıqda dinləyib-anlama və danışma məzmun xəttinin önəmi öz əksini tapır. Lakin buna baxmayaraq bu sahədə çox əksikliklər var.

Ənənəvi təlim üsulunun tətbiqi zamanı şagirdlərin dərketmə fəallığı passiv, reproduktiv (təkraredici) xarakter daşıyır. Yalnız informasiya toplanmasına və yaddaşın məşq etdirilməsinə yönəlmiş, həyatın real tələbatlarından kənar olan təhsil şəraitində müasir dövrün tələblərinə uyğun şəxsiyyət yetişdirmək qeyri mümkündür. Ənənəvi tədris proqramında əsas obyekt müəllim idi. Dərs müəllim fəallığı üzərində qurulurdu. İndiki halda şagird fəallığı daha önəmli yer tutur.

İbtidai siniflərdə dinləmə adətən müəllimin müsahibəsinə və şifahi nitqinə əsaslandığı üçün şagird passiv mövqedə olurdu. Burada şagirdlərin fərdi xüsusiyyətləri də nəzərə alınarsa dinləmə bacarıqlarının formalaşması prosesi lazımı nəticəni vermirdi. Yeni tədris proqramında isə əsas obyekt şagirddir. Dərs şagird fəallığı üzərində qurulur. Müəllim bələdçi rolunu oynayır. Yeni tədris proqramına əsasən məzmun xətləri müəyyənləşdirilmişdir ki, dil təliminin məqsəd və vəzifələrinə uyğun olaraq bunlar dinləyib-anlama və danışma, oxu, yazı və dil qaydaları şəkilində əks olunmuşdur. İbtidai siniflər üzrə proqramda dinləmə-anlama və danışma məzmun xətti ilə bağlı aşağıdakı təlim nəticələrinin əldə edilməsi nəzərdə tutulur: Müsahibinin fikrinə münasibət bildirir və öz mövqeyini əsaslandırır; Müxtəlif informsiyaları seçib təhlil edir, ümumiləşdirir və bunlara münasibət bildirir; Müşahidə etdiyi şəkil, əşya, mənzərə və hadisə

əsasında hekayə qurur;Məktəb tədbirlərində müstəqil çıxış edir;Dinləyəni inandırmaq üçün fikrini müxtəlif vasitələrlə əsaslandırır;Danışarkən nitq etiketlərindən istifadə edir.

Hər nə qədər yeni tədris proqramında dərs prosesi müxtəlif üsul və vasitələrlə zənginləşdirilmiş, dəstəklənmiş olsa da, müəllim adətən müsahibə metodundan geniş istifadə edir. Əgər şagird passiv bir dinləyici olarsa, əvvəlcə o materialı dinləyir, daha sonra isə danışılanlara diqqət etməməyə başlayır. Buna görə də şagird dinləmə prosesinin bir hissəsi olmalı və bu prosesdə aktiv olaraq iştirak etməlidir. Bu aktiv iştirakı təmin etmək üçün dinləmə fəaliyyətinin dəyərləndirilməsində nəticənin deyil, prosesin özünün dəyərləndirilməsinə ehtiyac vardır. Dinləmə prosesi ümumi şəkildə dinləmə öncəsi, prosesin özü və sonrası olmaqla 3 mərhələyə bölünür.

### **1.Dinləmə öncəsi**

**a.**Tanıtmə-dinləniləcək mövzu haqqında ümumi məlumat verilir.

**b.**Təxmin etmə-mövzu haqqında şagirdlərin düşüncələri soruşulur.

**c.**Yeni sözlərin öyrədilməsi-dinləniləcək mətnə keçən yeni sözlər və ya söz qəlibləri öyrədilir.

**d.**Məqsədli dinləmə: dinləmənin məqsədi müəyyənləşdirilir.

### **2.Dinləmə prosesi**

**a.**Müəllim mətni yüksək səslə oxuyur.

**b.**İntonasiya və vurğuya xüsusi diqqət yetirilir.

**c.**Müəllim şagirdlərə mətnin sonunda sualları cavablandırmaq üçün lazımı yerlərdə qeyd götürmələrini söyləyir.

### **3.Dinləmə sonrası**

**a.**Dinləmə mətni ilə bağlı suallara cavab verilir.

**b.**Dinlənilən mətnin yazılı şəkildə yazılması və şifahi şəkildə sorğusu aparıla bilər və s.

Dinləmədə göstərilən bu sıralama dinləmə prosesinin sistemli bir şəkildə reallaşdırılmasını təmin etdiyi kimi, eyni zamanda şagirdləri şüurlu dinləməyə də yönləndirmiş olur. Şagirdlərə bu prosesi mexaniki şəkildə əzbərlətməklə deyil, buna ehtiyac duyub praktik şəkildə tətbiq etmələrini təmin etmək lazımdır. Beləliklə, dinləmə planlı şəkildə inkişaf etdirilə bilər.

Bu planlı dinləmə prosesindən sonra şagirdlərdə aşağıdakı dinləmə bacarıqları formalaşır.

1. Baxdığı filmə, oyunda hadisələrin yerini, zamanını, səbəbini, nəticələrini izah edə bilər.

2. Əsas obrazların fiziki və psixoloji özəlliklərini ifadə edə bilər.

3. Dinlədiyi mətnin, izlədiyi bir filmin ya da baxdığı tamaşanın əsas ideyasını qavrayır.

4. Materialın dil və üslub xüsusiyyətlərini, janrını ayırd edə bilər.

Müəllim uşaqlara dinləmə mətnini təqdim etdikdən sonra proqramda nəzərdə tutulan bacarıqların qazanılması istiqamətində işlər apara bilər.

## **Ədəbiyyat:**

1. Abdullayev A., Kazımov Y."İbtidai siniflərdə ana dili tədrisinin metodikası" Bakı,1968

2. Ümumi təhsilin fənn standartları (I-XI siniflər) Bakı,2012

3. İbtidai məktəb və məktəbəqədər tərbiyə №4

4.A.İnan, Öğretim Teknolojisi - İletişim,Anı Yayıncılık,Ankara 1998

**Наргиз Рамиззаде**

## **Способы развития аудирования учеников начальных классов**

### **Резюме**

Основной задачей дидактической цели является, развитие навыков речи учеников, обучающихся Азербайджанскому языку. Использование текста, его разнообразное содержание развивает у учащихся культуру речи, произношение и навыки письма, идеи, этическое и эстетическое воспитание, познание природы и общества играет важную роль в создании и развитие личности. Разнообразные по содержанию образцы развивают



учащихся познавательную способность, улучшает остроту восприятия и создает желание высказать свою точку зрения.

**Nargiz Ramizzadeh**

### **Ways of audition development of initial classes pupils**

#### **Summary**

Developing student`s speech habits is the major didactic aim of teaching Azerbaijani language. These of listening texts plays an important role in information and developing student`s speech culture, pronunciation and writing habits, ethic, aesthetic and ideological bringing up etc. Reading of samples with different context as listening text develops student`s cognitive skill, develops the velocity of thinking, forms desire to express their views.

**SƏBİNƏ MƏMMƏDLİ**  
**BDU, doktorant**  
*Azərbaycan*

### **BOLŞEVİK-DAŞNAK BİRLƏŞMƏLƏRİ TƏRƏFİNDƏN HƏYATA KEÇİRİLƏN SOYQIRIMLARI FÖVQƏLADƏ TƏHQİQAT KOMİSSİYASININ SƏNƏDLƏRİNDƏ**

**Açar sözlər:** *Şamaxı qətliamaları, qırğın və talanlar, vətəndaş müharibəsi, Şaumyan, müsəlman əhalisi*

**Ключевые слова:** *Массовые убийства Шемаха, резни и погромов, гражданская война, Шаумяна, мусульманское население*

**Key words:** *Massacres Shamaky, the massacre and pogroms, civil war, Shumanian, muslim population*

Azərbaycanın xalqının XX yüzilliyin siyasi hadisələrlə, tale yüklü problemlərlə zəngin olan tarixi Sovet tarixşünaslığında ciddi ideoloji senzura və yasaqlara məruz qalmış, burada baş verən ictimai-siyasi proseslərin inkişaf dinamikası bütövlükdə bolşevizmin təntənəsi kimi təqdim olunmuşdur.

Bu baxımdan 1918-ci ilin yazında bolşevik-daşnak birləşmələrinin Şamaxı qəzasında törətdikləri soyqırımı ilə bağlı həqiqətlər də istisna deyil. Əslində, 1918-ci ilin mart-iyul aylarında bolşevik-daşnak cütlüyü tərəfindən Şamaxıda dinc əhaliyə qarşı həyata keçirilən qırğın və talanlar Cənubi Qafqazdakı hakimiyyəti yalnız Bakı ilə məhdudlaşan bolşeviklərin siyasi nüfuz dairələrini Azərbaycanın digər qəzalarında da yaymaq və möhkəmləndirmək cəhdlərindən irəli gəlirdi. Başqa sözlə Şamaxı qəzası 1918-ci ilin martında Bakıda dinc əhaliyə qarşı soyqırımı siyasətini yeridən bolşevik-daşnak dəstələrinin təcavüzünə məruz qalan ikinci böyük hədəf oldu.

Təəssüflər olsun ki, sovet dönəmində istər 20-30-cu illər, istər 50-60-cı illər, istərsə də sovet hökumətinin süqutuna qədərki tarixşünaslığında 1918-ci ilin yazında Bakıda və Azərbaycanın digər qəzalarında bolşevik-daşnak qüvvələri tərəfindən həyata keçirilən soyqırımları ciddi şəkildə təhrif edilmiş, hadisələr "Müsavat" partiyasının antisovet qiyamı, Sovet hakimiyyətini çevirmək cəhdi kimi qələmə verilmişdir.

Sovet tarixşünaslığı nəyin bahasına olursa-olsun əvvəlcə Bakı Sovetinin, 1918-ci ilin martında Bakıda təşkil olunmuş soyqırımından sonra Bakı Xalq Komissarları Sovetinin sədri vəzifəsini daşıyan S.Şaumyanın şəxsi planı əsasında, daşnaklarla əlbir surətdə xalqımızın fiziki məhvinə hesablanmış çirkin niyyətlərini, siyasi fəaliyyətini Müsavat əksinqilabına qarşı aparılan

mübarizədə qələbəsi kimi təqdim etməklə hadisələrin əsil mahiyyətini ört-basdır etməyə ciddi cəhdlə söy göstərmişdir.

1964-cü ildə nəşr olunmuş Azərbaycan Kommunist partiyası tarixinin oçerkləri kitabında oxuyuruq: "...Bakıda silahlı mübarizə müsavat əksinqilabının məğlubiyyəti və inqilabi qüvvələrin qələbəsi ilə qurtardı...Əksinqilabın hücumu dəf edildikdən sonra bolşeviklər Azərbaycan qəzalarında Sovet hakimiyyətini bərqərar etmək uğrunda mübarizəni genişləndirə bildilər. Aprel ayında Lənkəran, Şamaxı, Cavad qəzalarında Sovet hakimiyyəti bərqərar oldu" (1, 282).

Diqqət yetirsək rəsmi Sovet tarixşünaslığında Şamaxı şəhərində və qəzasında törədilən soyqırımları faktının məhz bu şəkildə təqdimatının hələ 20-30-cu illərdə formalaşmasının və sonrakı illərdə daha da "təkmilləşdirilməsinin" şahidi olaraq. Belə ki məhz 20-30-cu illər Sovet tarixşünaslığında Şaumyanın: "İnqilabın başlanğıcında heç bir təşkilata, heç bir partiya ənənələrinə malik olmayan, Zaqafqaziyanın ən zəif siyasi partiyası olan Müsavat, inqilabın ikinci ilinin başlanğıcında Zaqafqaziyanın ən güclü siyasi partiyasına çevrildi" -deyə söyləməsi əslində 1917-ci ilin fevral burjua inqilabından sonra leqal fəaliyyətə başlayan milli partiyamıza qarşı bəslədiyi qısqançlıq və nifrət hissələrinin aydın təzahürü idi (2,411).

Ancaq bir qədər diqqət yetirdikdə sovet tarixşünaslığında da dolayısı ilə də olsa 1918-ci ilin yazında bolşevik-daşnak dəstələrinin istər Bakıda, istərsə də Azərbaycanın digər qəzalarında, o cümlədən də Şamaxıda törətdikləri soyqırımlarını etiraf etməsini aydın surətdə görmüş olarıq. Məsələ ilə bağlı prof. A.İsgəndərovun fikri maraq doğurur: "...Sovet ideologiyası milli qırğını özünə yaraşdırmırdı və yeni yarlıq axtarışına çıxmışdı. Bu axtarışı isə Qırmızı Professorlar İnstitutunun məzunları uğurla başa çatdırdılar. Lakin, bolşevik ideologiyasına xidmət göstərən bu tarixçilər bəzi məsələlərdə obyektivlik nümayiş etdirmək niyyətinə düşdükləri üçün onların hamısı 30-cu illər repressiyasının qurbanı oldular" (3,30).

1918-ci ilin yazında bolşevik-daşnak birləşmələrinin Azərbaycanın qəzalarında törətdiyi qırğın və talanlarla bağlı nisbətən obyektiv münasibət bildirməyə cəhd göstərən tarixçilərdən biri də Rathauzerdir. Əsərlərindən birində o, yazır: "Mart hadisələrinin ildönümü ilə bağlı hökumət qəzeti olan "Azərbaycan" bu məsələyə həsr edilmiş bir sıra məqalələr nəşr etdirdi". ...Belə məqalələrdən birinin müəllifinin: "Siyasi hadisələrin gedişi daşnaklarla bolşeviklərin bu qanlı-qadali olaylarda məramlarının çulğalaşmasına səbəb oldu ki, bu da bütün Azərbaycanın və ola bilsin ki, Gürcüstanın da fiziki mövcudluğunu şübhə altına alırdı"-deyə, yazması heç də az maraq kəsb etmir" (4,157).

Rathauzer məqalə müəllifinin "Əhalinin fiziki məhvi" ifadəsini guya yersiz, əsassız olaraq işlətməsinə öz münasibətini belə bildirir: "Əhalinin fiziki məhvi" ifadəsinin Gürcüstana şamil olunmasının heç bir əsası yoxdur. Əgər Gürcüstanla bağlı hər hansı bir təhlükə mövcud olsa idi, onda bu təhlükə yalnız gürcü burjuaziyasına qarşı yönələr, gürcü xalqının fiziki mövcudluğuna heç bir xələl gətirməzdi" (4,157).

Göründüyü kimi Rathauzer "Əhalinin fiziki məhvi" məsələsinə münasibət bildirərkən yalnız Gürcüstanla bağlı etirazını bildirir. Azərbaycanla bağlı bir kəlmə belə söz demir, sanki, doğrudan da Azərbaycanda bolşevik-daşnak dəstələri tərəfindən əhalinin fiziki məhvi məsələsi ilə razılaşdığını nümayiş etdirir və fikrinə davam edərək digər bir müəllifin "yaxın keçmişdən" adlı məqaləsi ilə bağlı yazır: "Əgər əvvəlki yazıda müəyyən məntiq olsa da "yaxın keçmişdən" adlı məqalədə bir ermənilərin aşkar tənqidi ilə üzləşirik. Beləki burada oxuyuruq: "Şaumyan, Sako Saakelyan, Arakelyan kimi daşnaklar sosialist adı ilə Sovetə daxil olaraq, müsəlmanların Qızıl Orduya daxil olmalarına bütün vasitələrlə mane olmuşlar. Qızıl Ordu demək olar ki, bütünlüklə, ermənilərdən ibarətdir, onun başında isə cəllad Avakyan durur" (4,157).

Doğrudur, Rathauzer məqalə müəllifinə müəyyən məqamlarda etirazını bildirsə də, amma hər halda Şaumyanı digər daşnaklarla eyni sırada qoyan və onun sosialist adı altında Sovetdə fəaliyyətini şübhə altına alan məlumatı öz kitabında təhrif etmədən, olduğu kimi yerləşdirməklə istər-istəməz 1918-ci ilin yazında bolşevik-daşnak dəstələrinin Azərbaycan qəzalarında, o cümlədən Şamaxıda vətəndaş müharibəsi adı altında həyata keçirdikləri qətl və qırğınlar haqqında obyektiv təəssürat oyada bilmişdir. Ələxüsus da Rathauzer bütün bunların ardınca məqalə müəllifinin: "Elə, Şamaxı hadisələri məhz Şaumyan və Avakyanın birgə provokasiyasının nəticəsi olaraq meydana gəldi" sözlərini yazması ilə bu təəssüratı bir qədər də gücləndirir (4,157).

1918-ci ilin yazında bolşevik-daşnak dəstələrinin törətdikləri soyqırımlarına dair ən etibarlı mənbə rolunu oynayan Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasının sənədlərinə nəzər saldıqda həqiqətən də burada dinc şəhər sakinlərinin erməni-daşnak qüvvələrinin dəhşətli talan və vəhşiliklərinə məruz qalmasının şahidi oluruz: "Şamaxıda azərbaycanlılara qarşı ermənilərin düşmənçilik hərəkətləri hələ birinci dünya müharibəsi başladığı vaxtlardan özünü büruzə verməyə başlamışdır. Azərbaycanlılara qarşı onlar özlərini çox təkəbbürlü aparır, onların milli və dini heysiyyətlərini açıqca təhqir edirdilər" (5,107).

1917-ci ilin fevral burjua inqilabı nəticəsində çar hakimiyyət orqanlarının ləğvindən sonra kəndlərinə müxtəlif yollarla silah-sursat daşıyır, sürətlə silahlanırdılar.

1918-ci ilin martında Şamaxıda Şaumyanın şəxsi planı əsasında bolşevik-daşnak dəstələri tərəfindən törədilən qətləmə və qırğınlar əsasında siyasi əqidəsindən asılı olmayaraq bütün erməniləri xalqımıza qarşı nifrət zəminində birləşdirən soyqırım aksiyası idi. Bu qanlı cinayətlərin iştirakçısı və icraçısı olan ermənilər şadyanalıq edərək: "Biz bu günü on iki ildir ki, gözləmişik. Bu Nikolayın sizə kömək etdiyi 1905-ci il deyil. İndi sizə heç kim kömək etməyəcək. Köməyə siz özünüzün müqəddəs Həzrət Abbasınızı çağırın" (6, 8-10).

Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Şamaxı şəhəri və Şamaxı qəzasında bolşevik-daşnak dəstələri tərəfindən həyata keçirilən soyqırımlarına dair Fövqəladə İstintaq Komissiyasının sənədləri bütövlükdə 1918-ci ilin yazında Azərbaycanın digər şəhər və qəzalarında həyata keçirilən soyqırımlarına dair sənəd və materialların xeyli hissəsini təşkil edərək 36 cildə ibarətdir ki, bunun da 6 cildi sırf Şamaxı şəhərində törədilən qırğınlarla. 24 cildi isə Şamaxı qəzasının kəndlərində törədilən qətləmə və talanlar aiddir.

Şamaxıda erməni-daşnak dəstələri tərəfindən törədilən qətləmə və talanlar şəhər sakinlərindən biri belə təsvir etmişdir: "Mən Şamaxıda bizim şəhəri yerlə-yeksan edən çoxlu zəlzələlər görmüşəm. Lakin, ermənilərin şəhərdə törətdiyi dağıntılar mənim Şamaxıda gördüyüm bütün zəlzələlərdən daha dəhşətli idi. Şəhərdəki 15 müsəlmandan cəmi 5 mini sağ qalmış, qalanları isə qətlə yetirilmişdir" (7, 16).

Şamaxı hadisələrinin şahidi, şəhər sakini 48 yaşlı Hacı Hüseyn Salamov Fövqəladə İstintaq Komissiyasına zərərçəkən qismində verdiyi ifadədə söyləyir: "Biz Şamaxıdan baş götürüb qaçarkən, şikəst qardaşım orada qalmışdı. Lakin, ermənilər ona da aman vermədilər. Bütün bunlar ermənilərin işidir" (8,42-43).

Zərərçəkən Məlik Nemət oğlu Fövqəladə İstintaq Komissiyasına verdiyi ifadədə şəhərin erməni daşnak dəstələri tərəfindən səhər saat 7-də top atəsinə tutulduğunu, sakinlərin isə ancaq xilas olmaq barədə düşünməkdən başqa çıxış yollarının olmamasının, şəhərin dağıntılarının 5-6 gün davam etməsini və bu işlərə Stepan Lalayevin başçılıq etdiyini ürəkəğrısı ilə qeyd edir (9, 67-69).

1918-ci ilin yazında erməni-daşnak dəstələrinin törətdiyi qırğınlar və dağıntılar nəticəsində Şamaxı şəhərindəki 4 min evin demək olar ki, hamısı dağıdılmışdı. Şəhər sakini Əhməd Hacı Abdul Qasım oğlu zərərçəkən qismində verdiyi ifadədə deyir ki, martda, Novruz bayramından sonra şəhərə hücum edən ermənilər onun ailə üzvlərini qətlə yetirəndən sonra 1.200.000 manat dəyərində olan evini və mağazasını yağmalamış, sonra isə od vurub yandırmışlar (10, 20).

Digər bir Şamaxı sakini, zərərçəkən Məmməd İbrahim Əliyev də eyni fikri təsdiq edərək: "Mart hadisələri zamanı ermənilər atamı, anamı qətlə yetirdikdən sonra evimi yandırır, 159.000 manatlıq əmlakımı qarət etdilər" -deyə söyləyir (11, 22).

Erməni vandalları Şamaxıda təkcə yaşayış evlərini deyil, ictimai binaları, müqəddəs ocaqları, o cümlədən məscidləri də dağıdır və ya yandırır. Bundan başqa Şamaxının yüzlərlə ticarət obyektləri, bazar və dükanları da yerlə yeksan edilir, anbarlar, dəyirmanlar, zavod və fabriklər viran edilirdilər.

Şamaxı qəza rəisinin müavini 27 yaşlı kapitan Tərhan bəy Əliyərbəyov zərərçəkən qismində Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasına verdiyi ifadəsində ermənilərin 1918-ci ilin martın 18-də sübh tezdən şəhərin cənubundan, molokanların isə şərqindən top atəşləri ilə şəhəri viran etmələrindən, heç kəsə aman verməyərək qətl və qırğınlara məruz qoymasından ən xırda təfərrüatlarına qədər söhbət açır (12, 65-68). Onun ifadəsindən bəlli olur ki: "Şəhər bütün sutka boyu bombardmana məruz qalmış, axşama doğru isə bütün evlər yandırılmışdır, Səhərisi gün isə şəhər sakinləri düşmən əlinə keçərək fiziki və mənəvi işgəncələrə məruz qalmışlar" (13, 100-101).

Bütün bu faciəvi hadisələr 20-30-cu illər Sovet tarixşünaslığında “Müsavat” əksinqilabının ləğvi uğrunda aparılan vətəndaş müharibəsi və ya “Bakıda qalib gələn Sovet hakimiyyətinin qəzalarda, o cümlədən Şamaxıdakı qələbəsi kimi qələmə verilmişdir (14,129, 15,18, 16,31, 17,3-4).

20-30-cu illər Sovet tarixşünaslığı 1918-ci ilin yazında Bakıda və Azərbaycanın digər şəhər və qəzalarında bolşevik-daşnak qüvvələri tərəfindən həyata keçirilən soyqırımlarını sovet ideologiyasının prinsip və şərtlərinə uyğun bir tərzdə təqdim etmiş, təbii ki bu zaman hadisələri ciddi təhrif etmişdir.

20-30-cu illər Sovet tarixşünaslığı bəhs edilən hadisələri real mənbələr əsasında deyil, Sovet təbliğat maşınının təlim və direktivləri əsasında yazmışdır. Məhz ona görə də qanlı hadisələrin təşkilatçısı və icraçısı olan Stepan Şaumyan və oğlu Saren Şaumyanın “əsərləri” 20-30-cu illər tarixşünaslığının ən qiymətli nümunələri hesab edilir: “1917-1918-ci illərdə Bakıdakı siyasi hadisələr A.Papov, Y. Rathauzerin əsərlərində və S.Şaumyanın kitabında daha müfəssəl S.G.Şaumyanın şəxsi arxivindəki sənədlərdən istifadə edilmişdir” (18, 23).

Göründüyü kimi 1918-ci ilin yazında xalqımızın milli istiqlal hərəkatını məhv etməyə, torpaqlarımızın hesabına “Böyük Ermənistan” dövləti qurmaq niyyətlərini “Vətəndaş müharibəsi”, “sinfi mübarizə” pərdəsi altında gizlətməyə cəhd göstərən Sovet tarixşünaslığı hələ həmin hadisələrin cərəyan etdiyi günlərdə artıq bu “mübarizə”nin əsl mahiyyətini şübhə altına alan müəllifləri arxa planda qoymağı daha məqsədəuyğun saymışdır. Məsələn, Şamaxı hadisələri ilə bağlı N.Nərimanovu burada xatırlamamaq olmur: “Silahlı erməni bəndələri tərəfindən müsəlman əhalisinin vəhşicəsinə məhv edilməsini kim vətəndaş müharibəsi adlandırma bilər?..Bəs onda daşnak Əmirov və Styopa Lalayevin Şamaxıda törətdikləri vəhşiliklərə nə ad vermək olar” (19, 766).

Bütün bu deyilənlərdən bir daha belə bir qənaətə gəlmək olar ki, 20-30-cu illər Sovet tarixşünaslığı 1918-ci ilin soyqırımlarını son dərəcə qərəzli, məhdud mənbəşünaslıq bazası əsasında, daha doğrusu ilkin və etibarlı mənbələrə, o cümlədən Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasının sənədlərinə əsaslanmadan, ciddi təhriflərə və saxtalaşdırılmalara yol verərək təsvir və təqdim etmiş, bununla da əsl həqiqəti ört-basdır etməyə, ictimai fikri azdırmağa cəhd göstərmişdir.

Yalnız müstəqillik illərində Azərbaycan xalqı qədim Şirvan torpağında 1918-ci ilin yazında bolşevik-daşnak qüvvələrinin həyata keçirdikləri soyqırımlarına dair həqiqətlərlə tanış olmaq imkanı əldə etdilər.

S.Tohidi 1918-ci ilin mart-iyul aylarında Şamaxıda törədilən soyqırımlarına dair Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasının sənədlərini iki cildə-“Şamaxı. Mart-iyul 1918-ci il. Azərbaycan qətləmləri sənədlərdə” adı ilə 2013-cü ildə nəşr etdirmişdir (20, 880).

Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasının sənədlərini nəzərdən keçirərkən bəlli olur ki, Şamaxı qəzasında da dinc soydaşlarımıza qarşı həyata keçirilən qətl və qarətlər də Şamaxı şəhərində törədilən hadisələrlə eyni vaxtda başlamış və bu zaman qəzanın 110 kəndi bolşevik-daşnak qüvvələrinin vandalizmi ilə üzləşmişdir. İstər Şamaxı şəhəri, istərsə də Şamaxı qəzasının kəndlərində bolşevik-daşnak qüvvələrinin dinc soydaşlarımıza qarşı hətta onlar müqavimət göstərmədiyi halda belə, (20,180-183) yeridikləri insanlığa xələl gətirən son dərəcə qəddar cəza üsulları, fiziki və mənəvi işgəncələr bütün bu hadisələrin 20-30-cu illər sovet tarixşünaslığında iddia edildiyi kimi sinfi mübarizə zəminində deyil, Cənubi Qafqazın və Azərbaycanın türkmüsəlman əhalisinə qarşı erməni millətçilərinin əsrlər boyu gah gizli, gah da aşkar surətdə bəslədiyi kin-küdurət və milli düşmənçilik zəminində baş verdiyini göstərir. Bütün bunlar isə 1918-ci ilin yazında Şamaxıda və Şamaxı qəzasında törədilən soyqırımlarının bütövlükdə Azərbaycan xalqına qarşı yeridilən soyqırımlar zəncirinin bir həlqəsi olduğunu və bu hadisələrinin Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasının sənədləri əsasında tədqiq olunmasının aktuallığını bir daha təsdiq edir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan Kommunist Partiyası tarixinin öçerkləri. Bakı Azərnəşr 1964. 817s.
2. Шаумян С.Г.Избранные произведения. Москва. Госполитиздат 1958.Т.2.411с.
3. İsgəndərov A. Azərbaycanda türk-müsəlman soyqırımı probleminin tarixşünaslığı. Bakı. Adiloğlu 2006.391s.

4. Ратгаузер Я. Революция и Гражданская Война в Баку. I часть. 1917-1918 гг. Баку. Красный Восток 1927. 221с.
5. İsgəndərli A. Azərbaycan həqiqətləri 1917-1920. Bakı. Elm və təhsil 2012. 226s.
6. ARDA.f.1061.siy.1.iş 108.vər 8-10.
7. ARDA.f.1061.siy.1.iş 107.vər 16.
8. ARDA.f.1061.siy.1.iş 105.vər 42-43.
9. ARDA.f.1061.siy.1.iş 105.vər 67-69.
10. ARDA.f.1061.siy.1.iş 107.vər 20.
11. ARDA.f.1061.siy.1.iş 107.vər 22.
12. ARDA.f.1061.siy.1.iş 106.vər 65-68.
13. ARDA.f.1061.siy.1.iş 105.vər 100-101.
14. Шаумян С.Г. Статьи и речи. Баку. Бакинский раб очий. 1924. 231с.
15. Шаумян Сур. Бакинская Коммуна. Баку Красный Восток 1927. 118с.
16. Каринян А. Степан Шаумян. 1878-1918г. Баку. Бак. рабочий. 41с.
17. Папов. Г. Железный полк им "26" Баку. АЗГИЗ 1927. 74с.
18. İbrahimov Z. Tokarjevskiy. 1920-ci illərdə və 30-cu illərin əvvəllərində Azərbaycan Sovet tarixşünaslığı məsələsinə dair. Tarix İnstitutunun Əsərləri Bakı. Azərbaycan Respublikası EA nəş-ti. 1966. 176s.
19. Нариманов Н. Избранные произведения. Баку. Азернешр 1989. 2Т. 1918-1921. 766с.
20. Тогиди С. Шемаха. Март-июль 1918. Азербайджанские погромы в документах. Баку 2013. I. Т. 880с.

**Сабина Мамедли**

**Акции геноцида со стороны большевистско-дашнакских соединений в документах  
чрезвычайной следственной комиссии**

**Резюме**

После кровавых событий в Баку, в марте 1918 года преступная деятельность С.Шаумяна распространялся в Азербайджанских уездах, в частности Шамахинском уезде. В результате большевистско-дашнакского нашествия Шамахи подвергалось геноциду.

Документы и материалы Чрезвычайной Следственной Комиссии являются самым объективным источником о разгроме города Шамахи и селений Шамахинского УЕЗДА.

**Sabina Mammadli**

**Actions of the genocide from bolshevik-dashnak connections in documents  
of extreme court of inquiry**

**Summary**

After the bloody events in the city of Baku Stepan Shahumyan's army committed inter-ethnic strife and massacres in some other regions of Azerbaijan in March, 1918 and especially Shamakhi was destroyed.

As a result of Bolshevik-Dashnak invasion the Muslim population of Shamakhi were subjected to genocide.

The documents and materials of Commission of Emergency Investigation is the most objective source about the massacres committed in the town and villages of Shamakhi.

## PEŞƏ SEÇİMİNDƏ MOTİVASIYANIN ROLU

**Açar sözlər:** peşə, fəaliyyət, əmək, peşəkarlıq, sənət, vəzifə, fizioloji və mənəvi tələbat, motivasiya, metod, ehtiyac, predmet

**Ключевые слова:** специальность, деятельность, труд, профессионализм, профессия, должность, физиологическая и моральная потребность, мотивация, метод, нужда, предмет

**Key words:** profession, activity, labour, occupation, duty, physiological and spiritual demand, motivation, method, need, subject

Bəşəriyyət “xoşbəxtlik iksiri”ni hazırlaya bilsəydi böyük ehtimalla bu reseptin əsas komponentlərindən biri də peşə-sənət olardı. Peşə insan həyatında özünü təsdiq üçün ən mühüm şərtlərdən biridir. İnsan həyatında bir sıra tələpəli qərarlar olur və bu həyatın ən vacib, mürəkkəb və tələpəli məsələlərindən biri də məhz peşə seçimidir.

Peşə eyni tip fəaliyyəti icra edən insan qruplarını birləşdirir, fəaliyyətin daxilində isə davranışın norma və əlaqələri qurulur. Peşə cəmiyyətdə əmək qabiliyyəti olan insanların xüsusi iş forması kimi çıxış edir. Görkəmli rus psixoloqu E.A. Klimov peşəni şəxsiyyətin ifadəsi, fəaliyyəti, cəmiyyətin tarixi inkişafının məcmusu kimi xarakterizə edir. Cəmiyyətin nöqtə-nəzərinə görə, peşə-peşəkar vəzifə, forma və növlərin, peşəkar fəaliyyətin, şəxsiyyətin peşəkar xüsusiyyətlərinin, bu və ya digər nəticəyə nail olmaq üçün məmnunluq hissinin təmin olunması sistemidir. E.A.Klimovdan fərqli olaraq V.Q.Maquşin peşəni nisbətən dar mənada xarakterizə edir: peşə-insanın cəmiyyət həyatında iştirakı vasitəsilə fəaliyyətin icra olunmasıdır.

Nə üçün biz bu və ya digər peşəni seçirik? İnsana elə gəlir ki, yəqin bu sualın cavabı peşə fəaliyyətinin özünə olan maraqla bağlıdır. Lakin psixoloqlar insanların əmək fəaliyyətinin beş əsas motivini müəyyən ediblər - maddi vəsait, işin stabilliyi, həmkarlarla ünsiyyət, peşənin nüfuzlü olması və peşəkarlıq - yeni öz ixtisasını mükəmməl bilmək, yüksək peşəkarlıq insana əmək fəaliyyətindən həzz almağa stimül verir.

Görkəmli Sovet pedaqoqu N.K.Krupskaya “Peşə seçmək” adlı məqaləsində yazırdı: “Peşə seçməyin olduqca böyük əhəmiyyəti vardır. İnsan əməkdən zövq almalıdır, əməyə ikrah hissi ilə yanaşmamalıdır, yalnız sənət ürəyə yatdıqda, adamın gördüyü işə marağı olduqda, öz işini sevdikdə, insan öz əməyindən zövq ala bilər. Yalnız o zaman insan yorulmadan öz əməyinin gərginliyini maksimum dərəcədə artırma bilər, yalnız o zaman insan öz əməyi sahəsində qiymətli bir iş görə bilər”.

Peşə psixologiyası xüsusi bir bölmədir və müxtəlif dövrlərdə görkəmli alimlər tərəfindən tədqiq olunmuşdur. Peşə psixologiyasının tədqiqat metodları başlıca olaraq 2 metodoloji prinsipə əsaslanır:

-peşəkar inkişafın özünüdərk etməsi ilə nəticələnən subyektiv prinsip;

-müxtəlif tədqiqat vasitələri ilə müəyyən olunan peşəkar inkişafın əlamətlərinin nəzərə alınması ilə nəticələnən obyektiv prinsip.

Peşə psixologiyasının vacib əlaməti xüsusi qabiliyyətlərin və peşəkar nailiyyətlərin diaqnostikasıdır. Ənənəvi intellektual testlər akademik qabiliyyətlərin ölçülməsinə yönəlir. A.Anastazinin fikrinə görə, bütün psixoloji testlər fərdin davranışını ölçür və xüsusi qabiliyyətin inkişaf səviyyəsini qiymətləndirir. E.M.Borisov xüsusi qabiliyyət testləri ilə nailiyyət testlərini təhlil edərək qeyd edirdi ki, xüsusi qabiliyyət testləri fərdin sonrakı uğurlarını öncədən xəbər verməyə xidmət edir, nailiyyət testləri isə təlim və treninqdən sonra subyektin konkret nailiyyətlərini qiymətləndirməyə imkan verir.

Hər bir peşə növü insan qarşısında müəyyən tələblər qoyur. Çox maraqlıdır ki, psixoloqlar 4 psixoloji insan tipinin özünə uyğun peşə növləri olduğunu deyir. Sənət seçimi zamanı risk etməyi sevən sanqviniklərin üstünlük verdiyi peşələr: mühəndis, rəhbər, məşqçi, həkim, satıcı,

psixoloq, sürücü, jurnalist və s. Sanqviniklər səbr, təmkin tələb edən, yeknəsək işləri xoşlamırlar, məs: proqramçı, saatsaz və s.

Ən emosional tip olan Xolerikləri təmin edən peşələr: menecer, cərrah, tikinti işçisi, çilingər, aşbaz, məşqçi və s. Xoşlamadığı peşələr: mühasib, kitabxanaçı və s.

Daha təmkinli olan Fleqmatiklərin sevdiyi peşələr: diş texniki, iqtisadçı, mühasib, kompüter mühəndisi, katibə, makinaçı, aşbaz, proqramçı, çilingər və s. Xoşlamadığı peşələr: artist, kommersant, bərbər .

Ən sakit insanlar kimi tanınan Melanxolikləri təmin edən peşələr: kompüter mühəndisi, bioloq, kitabxanaçı, musiqiçi, katibə, makinaçı, bağban və s. Melanxoliklərin xoşlamadığı peşələr: təyyarəçi, sürücü, cərrah, bir sözlə risk və məsuliyyət tələb edən işlər.

Bunlardan elavə peşə seçərkən irsi, mühit, tərbiyyə və bu kimi amillərin təsiri də danılmazdır.

Çox vaxt belə bir sual müzakirəyə səbəb olur. Uşaqlarda hansı yaşdan peşə meyllərini müəyyən etmək olar? I və II sinif şagirdləri üzərində aparılan tədqiqatlar göstərir ki, erkən yaşda uşağın riyazi və yaxud linqvistik qabiliyyətləri haqqında fikir söyləmək olar. Buna baxmayaraq dünyada 240 minə yaxın peşə növü var. Və bunların hamısını yadda saxlamaq mümkün deyil.

Ümumiyyətlə,

-Gələcək peşəsini seçən məktəblilər üçün

-Uşaqları böyüyən valideynlər üçün

-İndiki zamanda öz peşələrindən razı qalmayan böyüklər üçün bəzi faydalı məsləhətlər vardır ki, bəlkə də bu daha düzgün peşə seçmək üçün yardımçı ola bilər.

Düzdür, bəzən elə olur ki, problemlər və çətinliklər düzgün və ya səhv peşə seçimində deyil, başqa psixoloji amillə bağlı olur. Amma insan sevmədiyi işlə məşğul olanda bu psixoloji amillər daha böyük problemlərə yol açar.

Sizin diqqətinizə peşə seçimi barədə 10 əfsanəni çatdırmaq istəyirəm. Belə ki onları bilmək sizə əsaslandırılmış qərar verməyə kömək edəcək.

1. Peşə seçimi çox sadədir.

Sənət seçmək çətin prosesdir. Onun üçün gərək vaxt ayırasan. Karyeranın planlaşdırılması çox addımlı bir prosesdir. Onun tərkibinə özünün və fəaliyyət növünün kifayət qədər öyrənilməsi daxildir. Bu da sizin əsaslı qərar vermənizə kömək edəcək.

2. Peşə seçimində məsləhətçi hansı peşəni seçməyimi söyləyəcək.

Peşə seçimində heç bir məsləhətçi hansı peşənin yaxşı olduğunu sizə deyə bilməz. O, yalnız sizə bu barədə köməklik edə bilər ki, siz düzgün qərar verə bilərsiniz.

3. Mən öz hobbimlə heç nə əldə edə bilmərəm.

Bunu kim deyir? Peşə seçimində siz boş vaxtlarınızda məşğul olmağı sevdiyiniz sahə üzrə seçim edə bilərsiniz. Belə ki insanlar öz hobbiləri ilə bağlı işlərdə daha peşəkar olurlar.

4. Mən öz seçimimi “ən yaxşı peşələr” siyahısından edəcəyəm.

Hər il ən çox tələb olunan peşələrin siyahısı dərc olunur. Sizə bu siyahıya baxmağa heç kim mane olmur. Ola bilsin ki, siz burada sizi cəlb edən peşəni görə bilərsiniz. Lakin seçim edərkən siz yalnız bu siyahını əlinizdə əsas kimi tutmayın. Ola bilər ki, bu gün tələbat çox olan peşəyə bir neçə ildən sonra çox ehtiyac olmayacaq. Bununla belə, peşə seçərkən siz öz maraqlarınızı, bacarığınızı nəzərə almalısınız.

Hər hansı bir fəaliyyət növünün yaxşı perspektivli olması o demək deyil ki, həmin növ sizə uyğundur.

5. Böyük pullar mənə xoşbəxtlik gətirəcək.

Baxmayaraq ki, yaxşı əmək haqqının olması vacibdir, amma bu, o demək deyil ki, peşə seçimində bu sizin üçün yeganə faktor olmalıdır.

6. Mən peşəmi seçəndən sonra söyləyəcəyəm və həmişə o sahədə işləyəcəyəm.

Bu belə deyil. Əgər siz hər hansı bir səbəbə görə seçdiyiniz peşədən razı qalmamısınızsa, onu dəyişə bilərsiniz.

7. Əgər mən peşəmi dəyişsəm, onda mənim bütün təcrübəm boşa gedəcək.

Sizin təcrübəniz həmişə sizdə qalacaq. Siz onu bir işdə qazanıb başqa bir işə tətbiq edə bilərsiniz.

8. Əgər mənim yaxınlarımdan biri hər hansı peşədə xoşbəxtdirsə, onda mən də belə olacam.

Bütün insanlar müxtəlifdir. Bir peşənin bir insan üçün yaxşı olması o demək deyil ki, bu sizin üçün də keçərlidir. Əgər sizin yaxşı tanıdığımız birisi sizi maraqlandıran sahədə işləyirsə, onu dərinlən öyrənin. Lakin yadınızda saxlayın ki, bu sizin üçün əlverişli variant olmaya da bilər.

9. Mənim işim yalnız fəaliyyət dairəsini seçməkdir, qalan işlər özü qaydaya düşəcək.

Peşə seçmək möhtəşəm bir başlanğıcdır. Amma çox işlər var ki, onu seçimdən sonra etmək lazımdır. Karyeranın inkişaf planı yol xəritəsinə bənzəyir. O, peşə seçimi anından başlayaraq sizi arzuladığınız sahə üzrə işləməyə və uğurlu karyeraya çatmağa qədər aparır.

10. Hər hansı bir fəaliyyət sahəsini öyrənmək o sahədə işləmədən mümkün deyil.

Baxmayaraq ki, şəxsi təcrübəni heç nə əvəz etmir, hər hansı bir sahəni öyrənmək üçün başqa təhqiqat üsulları da mövcuddur. Siz bu haqda yazılı nəşrlərdən və ya online mənbələrdən öyrənə bilərsiniz. Siz, həmçinin həmin sahədə işləyən insanlarla görüşüb söhbət də edə bilərsiniz.

Bəzən isə daha maraqlı hadisələrlə rastlaşırıq. Belə ki, insan sevdiyi peşəni seçsə də iş prosesində öz işindən-sənətindən zövq ala bilmir. Burada fərqli səbəblər ola bilər. Məsələn, iş mühiti, sosial vəziyyət, işgüzar münasibətlərdəki soyuqluq, ictimai fəaliyyətsizlik və s. Demək ki, peşə seçimində, həmçinin də seçdiyimiz peşənin tətbiqi zamanı motivasiya lazımdır.

Peşəyönümünün düzgün təşkilində müvafiq peşə motivlərinin rolu olduqca böyükdür. Psixoloji tədqiqatlar nəticəsində belə motivlər öyrənilmişdir. Məlum olmuşdur ki, gənclər əsasən xalqa xidmət etmək, cəmiyyətin layiqli vətəndaşı olmaq, müəyyən peşəyə xüsusi maraq göstərmək, həmin sahədə görkəmli mütəxəsis olmaq motivləri ilə bərabər, nisbətən xarici təsir qüvvəsinə malik motivlər əsasında, xüsusilə maddi təminat, yoldaşlarından geri qalmamaq, ərazi yaxınlığı, işə düzəlmək imkanını asanlıqı və s. Amillərin təsiri ilə peşə seçirlər. Yeri gəlmişkən, qeyd etmək olar ki, peşə motivlərinin fərqli xarakter daşmasını nəzərə alaraq məktəblərdə peşəyönümü işini elmi əsaslarla qurmaq məktəb qarşısında duran mühüm vəzifələrdəndir.

Motivasiya nədir? «Motivasiya» latın sözü olub «sövqetmə», «maraq oyatma» mənası daşıyır. Əslində Motivləşdirmə anlayışı çox aspektli və çox istiqamətlidir. Ayrı-ayrı müəlliflər bu anlayışı müxtəlif şəkildə ifadə edirlər: ehtiyac, məqsəd, arzu, istək, ehtiras, tələbat, sövqetmə, zərurət, mükafatlandırma və s. Motivləşdirmə, birinci növbədə fizioloji tələbatdan irəli gəlir. Hər bir ehtiyac (psixoloji, mənəvi və fizioloji) insanda müvafiq davranış əmələ gətirir və onu fəallaşdırır. Əslində fizioloji və mənəvi tələbatlar ehtiyacın hiss edilməsidir.

Həyatından tam razı olan və daha heç nəyə ehtiyac duymayan insan təsəvvür etmək çətindir. Məhz bu cür narazılıqlar insanları işləməyə məcbur edir, onlar öz maksimal güclərini səfərbər edir, qeyri adi gedişlər axtarır, yeniliyə can atırlar. Hər ehtiyacın özünə uyğun motivasiyası vardır. Motivasiya çox fərqli bir formada üzə çıxıb bilər və situasiyaya uyğun olaraq individual ola bilər. Bəzi işlərdə motivasiya rolunu maddiyat, digərlərində şöhrət, başqalarında isə digər predmetlər oynayır.

Məşhur rus psixoloqu L.S.Vıqotski deyirdi ki, bu proses uşaqlıq illərindən başlayır, yeni hərəkətlər, yeni obrazlar yaradır. Peşəni vaxtında düzgün seçmək lazımdır, sonra hər şey gec olur. Peşə seçmədə bir sıra tədbirlər həyata keçirilməlidir.

1. Məktəblərdə peşə və onun əhəmiyyəti haqqında söhbətlər aparılmalıdır.
2. Peşə texniki məktəblərə, iş yerlərinə ekskursiyalar təşkil olunmalıdır.
3. Peşə məktəblərinin həyatından, fəaliyyətindən kino-filmlər göstərilməlidir.
4. Məktəblərdə yüksək peşəkarlıq göstərən işçilərin əmək fəaliyyətini səciyyələndirən sərgi düzəldilməlidir.
5. Görüşlər təşkil olunmalıdır.
6. Peşə məktəb məzunları, qabaqcıl əmək adamları, əmək qəhrəmanları ilə, qabaqcıl müəllim və alimlərlə, sənət adamları ilə görüşlər təşkil olunmalıdır.

Psixoloqlar peşə seçmənin bir sıra komponentlərini (ünsürlərini) də müəyyən etmişlər:

1. Peşə maarifləndirmə işi sistemli halda aparılmalıdır. Peşələr haqqında, onun əhəmiyyəti, cəmiyyətdə yeri, xeyri, əraziyə yaxınlığı və s. İzah olunmalıdır.
2. Peşə məsləhəti-mühüm komponent kimi diqqəti cəlb edir. Peşə istiqaməti, maraqları formalaşır. Peşə məsləhəti-məlumatlı, pedaqoji-psixoloji xarakterli olub, şagirdlərin çoxsaylı suallarına cavab vermək iqtidarında olmalıdır.
3. Peşə seçimi-peşə seçmə motivləri əsasında düzgün seçim edilməlidir.



4. Peşə adaptasiyası (alışma, uyğunlaşma) – peşə sahəsində şərait yaradılmalıdır ki, psixofizioloji adaptasiya prosesi baş versin. Əməyin xarakteri, şəraitin yaradılması, peşənin insanın üreyincə olması və s. Amillər peşəyə adaptasiyanı stimullaşdırır.

P.P.Blonski şagirdlərin peşə seçimində müəllimin qayğı və tələbkarlıqla yanaşmasını zəruri sayırdı. O, dönə-dönə qeyd edirdi ki, müəllim peşə seçməkdə fəal təşkilatçı və tələbkar olmalıdır. Müəllim gələcək quruculuq işlərində iştirak edəcək şagirdlərin yaşlar üzrə fizioloji xüsusiyyətlərini bilməli, habelə onların hansı fənnə, hansı peşəyə həvəs göstərdiyini nəzərə almalıdır.

Təəssüf ki, bir çox hallarda peşə seçimi zamanı belə sənətin gəlirgətirənliyi əsas kimi götürülür. Burada əsasən valideynlər məsuliyyəti öz üzərlərinə götürürlər və övladlarını daha gəlirli və prestijli sənət sahibi olmağa yönləndirirlər. Sonra isə bu diplomlu insan ordusuna çevrilir. İnsanlar sənətlərini sevmədikləri üçün işlərində töhfə də verə bilmirlər.

Bu haqda N.K.Krupskayanın öz baxışları vardır. O, qeyd edir ki, bəzi şagirdlər hətta ali məktəblərə öz maraq və qabiliyyətləri ilə daxil olmur, gələcək işə düzəlmək imkanını nəzərə alaraq qəbul olunurlar ki, bu da onların peşə seçmək işinin düzgün qoyulmadığını göstərir.

N.K.Krupskaya “Peşə seçmək” adlı məqaləsində yazırdı: Yalnız peşə seçmək məsələsinin düzgün qoyuluşu əməyi fərəhli bir işə çevirə bilər. Ona görə də bütün məktəb işi elə qurulmalıdır ki, uşağa peşə seçməkdə kömək etsin.

Təbii ki, uşaqlar böyüdükcə istəkləri də dəyişir. Artıq yuxarıda sadaladığımız sənət seçimi amillərini başqa motivasiyalar əvəzləyir. Onlar daha ağıllı düşünməyə başlayırlar.

Aparılan psixoloji tədqiqatlar (N.İ.Krılova) göstərir ki, X sinifdə şagirdlərin 65 faizindən 85 faiz qədəri özünün dəqiq peşəsini müəyyən edir. Deməli, gənclərin üçdə bir hissəsi gələcək peşələri haqqında tutqun təsəvvürə malik olurlar.

Elə hallar da olur ki, məhz elə ağıllı seçimlər insanı sevdiyi, həzz aldığı peşəni yox, digər peşəni seçməyə məcbur edir. Çünki, elə peşələr var ki, onların hazırda tətbiq sahəsi çox məhduddur. Bu sistemlərdə işləmək, sadəcə gün keçirtmək deməkdir. Xüsusən, qeyd edək ki, gəlirli sahə deyildir. Buna görə də peşə seçmək ərafəsində olan gənclər özlərindən böyükələrin çətinliklərini görüb belə peşələrdən uzaq qaçırlar. Çünki, onlar nə qədər sevdikləri işlə məşğul olmaq istəsələr də, anlayırlar ki, bu peşə gələcəkdə həm onun özünü, həm də ailəsini dolandırmaq gücündə olmalıdır. Bu təəssüf edici hal olsa da reallıqda belə təcrübəyə çox rastlamaq olur.

Bütün aparılan tədqiqatlar göstərir ki, hələ kiçik yaşlardan peşə seçiminin rüşeyimi yaranır. Burada başlıca rol əlbətdə ki, ətraf mühit-yəni insanın əhatəsi oynayır.

Peşə seçimində səmərəli motivasiyanın formalaşması üçün orta məktəbdə məqsədyönlü işlər aparılmalıdır. Bir şərtlə ki,

-Təhsil sistemində motivlərin formalaşması və məqsədyönlü inkişafı üçün prosesin ierxiyası və strukturu, inkişafı, ümumilikdə sosial təsiri və istiqamətləri haqqında tam informasiya mövcud olsun.

-Müəllim və digər öyrədənələrin sosial və peşəkar əhəmiyyətli motivlərin formalaşmasında rolu az olduğu halda, həmçinin motivlərin düzgün formada bəyan edilə bilməməsi (göstərinin zəif olması) şagirdlərin təhsil-tədris ocaqlarında deyil, başqa yerlərdə peşə motivləri axtarmalarına səbəb olur. Və daha güclü və ya reklamı olan hansısa motiv daha dominant rol oynayaraq onları özünə cəlb edir.

-Təhsil-təlim-tədris prosesindən maksimum istifadə edilməlidir.

Bunlar olmadığı təqdirdə şagird və digər peşəseçmə mərhələsində olan insan üçün necə deyərlər, “peşə ictimai həyatda onun üçün yol açmayacaq”.

Belə bir deyim vardır: “Xoşbəxt o insandır ki, səhər evdən işə, axşam isə işdən evə tələsir”.

Xoşbəxt olmaq üçün sizləri işə tələsdirən peşəni seçin.

### **Ədəbiyyat:**

1. Ə.S.Bayramov, Ə.Ə.Əlizadə. Psixologiya. Bakı 2002, səh 464; 385-388
2. B.Haqverdiyev. İdarəetmə psixologiyası. Bakı “Elm” 2008, səh. 34; 191,
3. M.Vəliyev, A.Mustafayev, N.Sədirova. Peşəseçmə psixologiyası. Bakı 2013. Səh. 34-36; 62;
4. <http://www.dissercat.com>
5. <http://cyberleninka.ru>

## Роль мотивации в выборе профессии

### Резюме

В статье отмечены значение и важность выбора профессии. Мнение специалистов в важности правильного выбора профессии для самоутверждения человека в обществе, были широко отмечены. Также роль мотивации в выборе профессии, мотивирующие причины были особо отмечены. В связи с этим ссылались на мнения выдающихся ученых Е.А.Климова, В.Г.Магушина, Н.К.Крупской, П.П. Длонского, Н.И. Крыловой и других специалистов. По результатам их проведенных исследований, были выдвинуты соображения. Среди мотивирующих причин школ и педагогов, на основе опытов были выдвинуты мнения. Выбор профессии в психологии, мотивация, помимо выбора профессии самоутверждение человека в обществе, преподношения и неудачи также включены в основную тему статьи.

Laman Babayeva

## Motivation role in the profession choice

### Summary

The article emphasizes the importance of the choice of profession and states the significance of choosing a right profession for a human's self-assertion in society, as well as experts' points of view in this regard. Furthermore, the article dwells on the role of motivation and the factors giving rise thereof in the choice of profession, and refers to the views of E. A. Klimov, V. G. Magushin, N.K. Krupskaya, P. P. Blonski, N. I. Krilov and other eminent scholars whose researches and their outcomes have been the key topic of discourses in the article. The views based on school's and teachers' practices that serve as motivating factors also find their reflection in the article. The choice of profession in psychology, motivation, a human's self-assertion due to the profession preferred, his contributions and failures are at the forefront of the topic as well.

DADAŞ HÜSEYNZADƏ  
BDU, doktorant  
Azərbaycan

## 2004-2008-ci İLLƏRƏ DAİR QƏBUL OLUNAN AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI REGIONLARININ SOSIAL-İQTİSADI İNKİŞAFI DÖVLƏT PROQRAMININ HƏYATA KEÇİRİLMƏSİ İSTİQAMƏTLƏRİ

**Açar sözlər:** *sosial, iqtisadi, region, inkişaf, siyasət*

**Ключевые слова:** *социальное, экономический, область, развитие, политика*

**Key words:** *social, economic, region, development, politics*

Müasir Azərbaycan öz müstəqilliyi illəri ərzində mürəkkəb və eyni zamanda məşəqqətli bir yol keçmişdir. SSRİ kimi nəhəng bir dövlətin süqütundan və sosializm ictimai-siyasi quruluşunun dərin iflasından sonra digər post sovet ölkələri kimi, Azərbaycanda da siyasi xaos, iqtisadi və sosial iflic vəziyyəti yaranmışdır. Lakin 1993-cü ildə xalqın təkidi ilə ulu öndər Heydər Əliyevin ikinci dəfə siyasi hakimiyyətə qayıdışından sonra ölkəmiz iqtisadi və sosial sahədə öz suveren hüquqlarını gerçəkləşdirməyə və müstəqil siyasət aparmağa başlamışdır. Dahi öndərin həyata keçirdiyi məqsədyönlü və uğurlu siyasəti ölkənin ictimai-siyasi və sosial-iqtisadi həyatında köklü dəyişikliklər gətirib çıxarmış, müstəqilliyin ilk illərində ölkədə baş alıb gedən

siyasi və iqtisadi böhranı aradan qaldırmış, Azərbaycanın demokratik dövlət quruculuğu və bazar iqtisadiyyatı yolu ilə irəliləməsinə geniş yol açmışdır.

Ölkədə ardıcıl aparılan islahatlar 90-cı illərin birinci yarısında sosial-iqtisadi həyatda mövcud geriləməni dayandırmış və yeni inkişaf mərhələsinə keçidi təmin etmişdir. Düzgün həyata keçirilən siyasət çox qısa bir zaman ərzində iqtisadiyyatda əsaslı keyfiyyət dəyişikliklərinə səbəb olmuşdur: inflyasiya cilovlanmış, büdcə kəsiri ümumi daxili məhsulun 1-2 faizi səviyyəsinə endirilmiş, 1997-ci ildən başlayaraq isə dinamik iqtisadi inkişafı təmin etmək mümkün olmuşdur.

Ölkənin sosial-iqtisadi həyatında, xüsusilə regionların inkişafı və əhalinin məşğulluğu sahəsində hələ də həll edilməmiş problemlər qalmaqdadır. Azərbaycanın sənaye potensialının və bununla bağlı infrastruktur obyektlərin əksər hissəsinin Bakı şəhərində yerləşməsi və eyni zamanda, regionlarda olan bir çox müəssisələrin, istehsal və xidmət obyektlərinin fəaliyyətinin zəifləməsi və ya tamamilə dayanması əhalinin ölkə paytaxtına axınını sürətləndirmişdir. Bu amillər öz növbəsində iqtisadiyyatın regional baxımdan inkişafına mənfi təsir göstərmiş, regionların inkişafı arasında fərqin artmasına, bir çox yerlərdə sosial-iqtisadi, demoqrafik və ekoloji vəziyyətin ağırlaşmasına səbəb olmuşdur.

Azərbaycanın daxili sabitliyinə, yüksək iqtisadi, siyasi, elmi, mədəni inkişafına və düzgün xarici siyasət strategiyasına nail olan Heydər Əliyev kimi böyük tarixi şəxsiyyətdən sonra ölkəni idarə etmək heç də asan məsələ deyildi. Bu missiyanı yalnız Azərbaycan reallıqlarını düzgün qiymətləndirə bilən və Heydər Əliyevin siyasi kursunu layiqincə davam etdirməyə qadir olan şəxs yerinə yetirə bilərdi. Belə bir vəziyyətdə 2003-cü il oktyabrın 15-də Azərbaycan Respublikasının Prezidentliyinə keçirilən seçkilərdə Yeni Azərbaycan Partiyasından İlham Əliyev böyük səs çoxluğu ilə qələbə qazandı. O, prezident seçildikdən sonra dahi öndər Heydər Əliyev siyasi kursunu layiqincə davam etdirəcəyini bildirərək, respublikanın tələyüklü məsələlərinin həllinə cəsarətlə girişdi. İlk olaraq ölkə başçısı 2003-cü il 24 noyabrda Azərbaycan Respublikasında sosial-iqtisadi inkişafın sürətləndirilməsi tədbirləri haqqında fərman imzaladı.

Qısa müddət ərzində sosial-iqtisadi sahədə müsbət irəliləyişlər özünü göstərdi. Bunun ardınca Prezident İlham Əliyev 11 fevral 2004-cü ildə “Azərbaycan Respublikası regionlarının sosial-iqtisadi inkişafı Dövlət Proqramının təsdiq edilməsi haqqında (2004-2008-ci illər)” fərman verdi. Dövlət Proqramının qəbulundan sonra bütün dövlət idarələrində regionlara münasibət köklü şəkildə dəyişmiş, regional inkişaf həyata keçirilən iqtisadi siyasətin əsas hədəfinə çevrilmişdir. Bu proqram dövlət büdcəsi hesabına keçirilir ki, bu da regionların xüsusi çəkisinin durmadan artmasını təmin etmişdir. Əsl fəaliyyət proqramına çevrilən bu fərmanda irəli sürülən vəzifələrin həyata keçirilməsi regionların kompleks inkişafına, infrastruktur sahələrinin yenidən qurulmasına, yeni istehsal və emal müəssisələrinin, obyektlərin yaradılmasına, iş yerlərinin açılmasına, əhalinin həyat səviyyəsinin daha da yüksəldilməsinə təkan verdi (1, 7-9).

Respublikamızda qeyri-neft sektorunun inkişafına da xüsusi diqqət yetirilməsi nəticəsində bir sıra müəssisələr, o cümlədən Bakıda yüksək keyfiyyətli müxtəlif gön-dəri məmulatları istehsal edən «Gön-dəri» ASC, Şamaxıda müasir standartlara cavab verən, müxtəlif ölçülü televizorlar istehsal edən Türkiyə, Cənubi Koreya və Çin ilə birgə müəssisə olan «Star LTD» zavodu, İmişlidə şəkər istehsal edən «Azərbaycan şəkər İstehsalat Birliyi» MMS istismara verilmişdir. Bunun nəticəsidir ki, 2003-2006-cı illərdə qeyri-neft sektorunda sənaye məhsulu istehsalı hər il orta hesabla 10,8 faiz artmışdır. Fəaliyyət göstərən sənaye müəssisələrinin, o cümlədən xarici və müştərək müəssisələrin sayı ildən ilə çoxalmışdır. Əgər 2003-cü ildə ölkədə 190-dan çox xarici investisiyalı müəssisə işləyirdisə, 2006-cı ildə onların sayı 200- i keçmişdir. Bütün bunlar sənayenin inkişafında qeyri-dövlət bölməsinin getdikcə artan rolunu müəyyən edir.

Uğurla həyata keçirilən məqsədyönlü iqtisadi siyasət nəticəsində bütün sahələrdə olduğu kimi kənd təsərrüfatının inkişafına da xüsusi diqqət yetirilmiş, sahibkarlığa qayğı isə dövlətin vacib məsələsi kimi gündəmdə olmuşdur. Ölkə əhalisinin zəruri ərzaq məhsulları ilə təmin edilməsi məqsədilə aqrar bölmədə aparılan köklü islahatlar bu sahənin daha sürətlə inkişaf etməsinə səbəb olmuşdur. Elə birinci regional inkişaf proqramında da kənd təsərrüfatının inkişaf etdirilməsi əsas hədəflərdən, mühüm istiqamətlərdən biri kimi müəyyənləşdirilmişdi. Təsadüfi deyil ki, adı çəkilən sənəddə kənd təsərrüfatı ilə bağlı təqribən 170 tədbir nəzərdə tutulmuşdu ki, onların da uğurla reallaşdırılması aqrar sahənin dirçəldilməsinə imkan yaratmışdır (2).

Proqramın həyata keçirildiyi ötən beş ildə bu sahədə sahibkarlıq hissi güclənmiş, kənd təsərrüfatı məhsullarının istehsalı, tədarükü və emalına maraq xeyli artmışdır. Bu da təsadüfi deyil. Çünki ötən müddətdə dövlət aqrar sahənin inkişafına hərtərəfli qayğı göstərmiş, fermerlərə güzəştli kreditlərin verilməsi, kənd təsərrüfatı məhsulları istehsalçılarının texnika, gübrə və yanacaq təminatının təmin olunması istiqamətində mühüm tədbirlər həyata keçirmişdir. Kənd təsərrüfatı istehsalçılara və emal müəssisələrinə geniş texniki və maliyyə dəstəyinin göstərilməsi aqrar bölmənin inkişafında mühüm rol oynayır.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin 2007-ci il yanvarın 23-də imzaladığı “Kənd təsərrüfatı məhsulları istehsalçılara dövlət dəstəyi haqqında” sərəncamın müstəsna əhəmiyyəti xüsusi qeyd edilməlidir. Belə ki, adı çəkilən sənədə əsasən kənd təsərrüfatı məhsulları istehsalçılarının istifadə etdikləri yanacağın, motor yağının və mineral gübrələrin dəyərinin orta hesabla 50 faizinin dövlət tərəfindən ödənilməsi kənd təsərrüfatı istehsalına güclü təkan vermişdir. Belə ki, 2003-cü illə müqayisədə 2008-ci ildə taxıl istehsalı 21,4 faiz, kartof 40,1 faiz, tərəvəz 17,4 faiz, bostan məhsulları 14,3 faiz, meyvə və giləmeyvə 24,6 faiz, üzüm 78,1 faiz artmışdır. Bu dövrdə heyvandarlıq məhsullarının istehsalında da yüksək nailiyyətlər əldə edilmişdir.

Ötən dövrdə ölkədə aparılan aqrar siyasətin başlıca istiqamətlərindən biri də lizinq münasibətlərinin inkişaf etdirilməsindən ibarət olmuşdur. «Aqrar bölmədə lizinqin genişləndirilməsi sahəsində əlavə tədbirlər haqqında» Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 2004-cü il 23 oktyabr tarixli sərəncamı aqrar sahədə qarşıda duran başlıca vəzifələrdən biri olan istehsalçının zəruri kənd təsərrüfatı texnikası ilə təchizatının yaxşılaşdırılması, keyfiyyətli məhsul yetişdirilməsi və onun itkisiz yığılması məqsədini nəzərdə tutur.

Fərmanda irəli sürülən vəzifələrin həyata keçirilməsi nəticəsində 2003-cü illə müqayisədə 2006-cı ildə taxıl istehsalı 3 faiz, pambıq istehsalı 33,7 faiz, tütün istehsalı 24,8 faiz, kartof istehsalı 25,4 faiz, yun istehsalı 5,5 faiz, iribuynuzlu malqaranın isə 9,5 faiz artmışdır. Bu məqsədlə yaradılmış “Aqrolizinq” Açıq Səhmdar Cəmiyyətinin nəzdində ölkənin ayrı-ayrı bölgələrində fəaliyyət göstərən kənd təsərrüfatı məhsulları istehsalçılara müxtəlif sifarişlər əsasında 20 növ aqrotexniki xidmət göstərilmişdir. 2005-ci ildən ötən dövr ərzində “Aqrolizinq” ASC tərəfindən ölkəyə 7299 ədəd kənd təsərrüfatı texnikası, 27 dəst texnoloji avadanlıq, 236,9 min ton mineral gübrə gətirilmişdir.

Birinci regional inkişaf proqramının həyata keçirildiyi ötən dövr ərzində institusional baxımdan torpaq və aqrar islahatlarının uğurla başa çatması, kənd təsərrüfatı istehsalçıları üçün yeni imkanların yaranması qarşıdakı illərdə sərbəst bazar münasibətlərinə əsaslanan və özünüinkişaf qabiliyyətinə malik olan bütöv iqtisadi sistemin — müstəqil milli iqtisadiyyatın formalaşdırılması prosesinə təkan vermişdir. Kənd təsərrüfatı məhsullarının istehsalının müxtəlif təsərrüfat formaları üzrə, o cümlədən kollektiv təsərrüfat forması üzrə inkişafı regionlarda birgə əmək kooperasiyasının genişlənməsinə və daha məhsuldar olan ictimai qüvvənin əmələ gəlməsinə gətirib çıxarmışdır (3, 32-39).

Tikinti sahəsində də mühüm uğurlar qazanılmışdır. Belə ki, 2003-2006-cı illər ərzində 28 iri sənaye müəssisəsi «Borubetonlaşdırma» zavodu, Abşeron rayonunda «Azbetonit», Xaçmaz rayonunda «Qafqaz» konserv, Neftçala rayonunda nərə bağlı yetişdirmə zavodları, Şamaxı rayonunda televizor, Masallı rayonunda şəkər istehsalı, Şəki şəhərində meyvə şirəsi emalı və İmişli rayonunda şəkər zavodları, Naxçıvanda meyvə qurusu emal edən və halva istehsal edən sexlər, Qax rayonunda findıq emalı sexi, Naxçıvan şəhərində çörək zavodu və süd məhsulları emal edən müəssisə, Babək rayonunda beton istehsal edən zavod, habelə ümumi sahəsi 5,1 milyon kvadratmetr yaşayış evləri, Həzi Aslanov adına metro stansiyası, Heydər Əliyev adına Beynəlxalq Hava Limanında Yük Terminalı, Naxçıvan Beynəlxalq Aeroportu, Culfa-Naxçıvan magistral qaz kəməri, Naxçıvan Muxtar Respublikasının ərazisində yeni qaz kəməri, Ələt-Qazıməmməd və Gəncə-Qazax yolunun bir hissəsi, Biləsuvar rayonunda avtomobil yolu, ölkənin müxtəlif bölgələrində 477,4 min nömrəlik avtomat telefon stansiyaları tikilib istifadəyə verilmişdir. Ölkədə məskunlaşmış qaçqınlar və məcburi köçkünlərin mənzil şəraitinin yaxşılaşdırılmasına xüsusi qayğı göstərilərək Biləsuvar rayonunda 2560, Füzuli rayonunda 2021, Ağdam rayonunda 126, Yevlax rayonunda 65, Şəmkir rayonunda 126, Bakı şəhərinin Ramana qəsəbəsində 160, Mehdiabad qəsəbəsində 50, İsmayilli şəhərində Qarabağ müharibəsi əlilləri üçün 27 mənzilli yeni yaşayış evləri tikilmiş və 2007-ci ildə artıq bütün çadır şəhərcikləri ləğv

edilmiş, soydaşlarımız yeni mənzillərə köçürülmüşlər. Bərdə, Quba, Lənkəran, Şamaxı və Masallı rayonlarında Olimpiya İdman Kompleksləri, İmişli rayonundakı İdman Kompleksi, Lənkəran rayonunda isə 15 min yerlik stadion tikilib istifadəyə verilmişdir (4).

Respublikamızın gələcək inkişafı üçün zəruri olan bütün məsələlər ölkə başçısının fərman və sərəncamlarında öz əksini tapmışdır. Bu baxımdan iqtisadi təhlükəsizlik konsepsiyası haqqında Prezident İlham Əliyevin imzaladığı 23 may 2007-ci il tarixli sərəncamı xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu konsepsiya bazar iqtisadiyyatının inkişafı, onun hüquqi əsaslarının təkmilləşdirilməsi, iqtisadi sabitliyin təmin olunması məqsədilə daxili və xarici sərmayələr üçün əlverişli şəraitin yaradılması, təbii sərvətlərdən səmərəli istifadə edilməsi, davamlı iqtisadi inkişaf, ətraf mühitin qorunması, tədris, elmi və texnoloji potensialın artırılması yolu ilə Azərbaycan xalqının gələcək inkişafının, əhalinin layiqli həyat səviyyəsinin və fiziki sağlamlığının təmin edilməsi kimi tələpəli problemlərin həll edilməsini Azərbaycan dövləti qarşısında bir vəzifə kimi qoyur.

Dövlət başçısı İlham Əliyev Azərbaycanın ərzaq təhlükəsizliyi məsələsini də daim diqqətdə saxlamışdır. Onun "Azərbaycan Respublikasında əhalinin ərzaq məhsulları ilə etibarlı təminatı dair dövlət Proqramının hazırlanması haqqında" 1 may 2008-ci il tarixli sərəncamı böyük əhəmiyyətə malikdir. Sərəncamda ölkəmizdə əhalinin zəruri ərzaq məhsulları ilə təmin edilməsi dövlətin iqtisadi siyasətində mərkəzi yer tutur. Bu məqsədlə ölkədə ərzaq istehsalı sahəsində, xüsusilə aqrar bölmədə bir sıra köklü islahatlar aparılmış, kompleks tədbirlər sistemi həyata keçirilmişdir.

Prezident İlham Əliyevin səmərəli fəaliyyəti nəticəsində 2003-2008-ci illərdə ölkəmizdə yeni istehsal sahələrinin yaradılması istiqamətində çox böyük işlər görülmüşdür. İstər Bakıda, istərsə də bölgələrdə günün tələblərinə cavab verən müəssisələr, zavod, fabriklər tikilmiş, firma və şirkətlər açılmış, həm dövlət investisiyaları, həm də özəl sektorun fəaliyyəti nəticəsində nəhəng infrastruktur layihələri icra olunmuşdur (5).

Ötən müddət ərzində ölkə başçısı İlham Əliyev regionlara bütövlükdə 127 səfər etmiş, yerlərdə görülən işlərlə, xalqımızın həyat səviyyəsi ilə maraqlanmış, tapşırıq və tövsiyələrini vermiş, respublikamızın abadlaşması və inkişafı üçün əhəmiyyəti olan 500-dək müəssisə və obyektin təməlləşmə və açılış mərasimlərində iştirak etmişdir. Bütün bunların nəticəsində ötən müddət ərzində Azərbaycan iqtisadiyyatı 2,6 dəfə, sənaye istehsalı 2,5 dəfə, əmək haqqı 8,3 dəfə, təqaüdlər 4 dəfə artırılmış, adambaşına düşən gəlir 5500 dollar olmuşdur. Həm də 5 il ərzində respublikamızda 766 min yeni iş yerləri açılmışdır ki, onun da 548 mini daimidir. Açılmış iş yerlərinin 80 faizi regionların payına düşür. Respublikamızın yoxsulluq səviyyəsi 2003-cü ildəki 49 faizdən 2008-ci ilin sonunda 13,2 faizə düşmüşdür. Ümumiyyətlə regionların sosial iqtisadi inkişafı Dövlət Proqramı vaxtından əvvəl və daha böyük həcmdə icra olunmuş, 2003-2008-ci illər ərzində proqramda nəzərdə tutulmuş bütün məsələlər öz həllini tapmışdır.

Ötən müddət ərzində ölkə iqtisadiyyatının inkişafı ilə yanaşı səhiyyə, elm, təhsil, mədəniyyət, ədəbiyyat sahələrində, həmçinin milli-mənəvi, dini dəyərlərin qorunması və möhkəmləndirilməsi istiqamətində də mühüm uğurlara nail olunmuşdur.

Səhiyyənin inkişafı dövlətin qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri kimi daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Belə ki, son 5 ildə respublikamızın müxtəlif regionlarında müasir tipli avadanlıqlarla təchiz edilmiş onlarla xəstəxanalar, diaqnostika mərkəzləri, ambulatoriya-poliklinika müəssisələri tikilib istifadəyə verilmişdir. Son illər səhiyyənin inkişafının sürətləndirilməsi sahəsində bir sıra qanunlar və dövlət proqramları qəbul olunmuş, pulu xidmət isə ləğv edilmişdir. Təkcə 2005-ci ildən etibarən səhiyyənin əsas sahələri üzrə 11 proqram qəbul olunmuş və hazırda onların həyata keçirilməsi uğurla davam etdirilir. Ümumilikdə proqramların icrasına bu illər ərzində 387,7 milyon manat vəsait xərclənmişdir. Regionlarda səhiyyə xidmətinin keyfiyyətinin yüksəldilməsi və idmanın inkişafı məqsədi ilə bu müddət ərzində dövlət proqramının həyata keçirdiyi dövrdə 16 yeni xəstəxana, 42 ambulatoriya-poliklinika, 42 özəl tibb müəssisəsi, 8 diaqnostik mərkəzi, 19 feldşer məntəqəsi tikilib istifadəyə verilib. Bütün bunlar respublika səhiyyəsinin gələcək inkişafına öz təsirini göstərməkdədir (6, 67-73).

Xalqımızın həyatında təhsilin önəmli rol oynadığını diqqətdə saxlayan ölkə başçısı bu sahənin inkişafına da xüsusi qayğı göstərmişdir. Buna görədir ki, son beş il ərzində respublikamızda müasir tələblərə cavab verən 1600 yeni məktəb tikilib istifadəyə verilmiş və hamısı da kompyuterlə təmin olunmuşdur. Bu məktəblərin 1300-ü regionların payına düşür. Bu

sahəyə ayrılan dövlət xərcləri də artırılaraq bir milyard manatdan artıq olmuşdur. Belə ki, regionlarda 636 yeni məktəb tikildi, 192 məktəb əsaslı təmir olundu, ayrı-ayrı məktəblərdə 243 yeni sinif otağı tikilib istifadəyə verildi. Bu işdə Heydər Əliyev Fondunun rolu da danılmazdır. Təkcə elə Heydər Əliyev Fondunun “Yeniləşən Azərbaycana yeni məktəb ” proqramı çərçivəsində 238 yeni məktəb tikilmiş, 39 təhsil müəssisəsi, o cümlədən 28 internat məktəbi əsaslı təmir olunmuş, 8 uşaq bağçası bərpa edilmiş və müasir avadanlıqlarla təmin olunmuşdur.

Təhsildə ən mühüm nailiyyətlərdən biri kimi onu qeyd etmək lazımdır ki, bütün I-XI-sınıf şagirdlərinin dərslərlə pulsuz təminatı başa çatdırılmış, məktəblərin bir hissəsi kompyuterlərlə təmin edilmiş və bu iş uğurla davam etdirilir. Ötən müddət ərzində tələbə mübadiləsinə də xüsusi diqqət yetirilmişdir. Belə ki, hazırda 1182 nəfər azərbaycanlı gənc xarici ölkələrin aparıcı universitetlərində ölkəmiz üçün zəruri olan ixtisaslara yiyələnmiş, respublikamızın ali məktəblərində isə 38 xarici ölkədən 3613 nəfər tələbə təhsil almışdır. Ölkə başçısının 2007-ci il 16 aprel tarixli «2007-2015-ci illərdə Azərbaycan gənclərinin xarici ölkələrdə təhsili üzrə Dövlət Proqramı»nın təsdiq edilməsi barədə imzaladığı fərman bu sahəyə olan diqqətin bariz nümunəsidir (7, 205-220).

Ölkəmizdə turizm sahəsində dövlət siyasətini həyata keçirən Mədəniyyət və Turizm Nazirliyi tərəfindən ölkəmizin mövcud turizm potensialının beynəlxalq aləmdə tanınması, turistlərin Azərbaycana çoxsaylı səfərlərinin təşkili, turizmin müxtəlif növlərinin inkişaf etdirilməsi, hüquqi-normativ aktların qəbul edilməsi, turizm sahəsində orta və kiçik sahibkarlığın inkişaf etdirilməsi, müasir turizm infrastrukturunun yaradılması sahəsində məqsədyönlü işlər görülməkdədir. Ötən illər ərzində ölkəmizdə turizm sahəsində çoxsaylı beynəlxalq tədbirlər keçirilmiş və beynəlxalq marşrutlar işlənmişdir. Qeyd edək ki, Azərbaycan Respublikasının prezidenti tərəfindən “Azərbaycan Respublikasında turizmin inkişafına dair 2002-2005-ci illər üçün” Dövlət Proqramı təsdiq edilmişdir. Proqramın tələblərinə uyğun olaraq, turizm sahəsində beynəlxalq standartlara cavab verən mehmanxanalar tikilmiş, ölkəyə bir sıra aparıcı beynəlxalq investisiya şirkətləri cəlb olunmuş, respublikamıza gələn turistlərin sayı ildən-ilə artmışdır. Eyni zamanda, Azərbaycan Respublikası Prezidentinin müvafiq Sərəncamı ilə təsdiq edilən “Azərbaycan Respublikası regionlarının-sosial-iqtisadi inkişafı Dövlət Proqramının (2004-2008-ci illər)” turizm sahəsi üzrə bəndlərinin tələbləri çərçivəsində sahibkarlığın inkişafı üçün müvafiq kreditlərin ayrılması, turizm obyektlərinin inşasının dəstəklənməsi, bir sıra hüquqi sənədlərin hazırlanması sahəsində işlər görülmüşdür. Dövlət Proqramı ilə yanaşı, Azərbaycan Respublikası Prezidenti tərəfindən təsdiq edilən Azərbaycan Respublikası regionlarının sosial-iqtisadi inkişafının sürətləndirilməsinə dair silsilə sərəncamların turizmə aid bəndlərinin icrasının təmin olunması məqsədilə, Lənkəran şəhəri, Tovuz, Gədəbəy, Oğuz, Masallı, Astara rayonlarının turizm inkişaf planı hazırlanmışdır.

2002-ci ilin aprel ayından başlayaraq hər il «AİTF» Beynəlxalq turizm sərgisi Bakı şəhərində keçirilir. Bu sərgidə iştirak edən xarici ölkələrin turizm şirkətlərinin sayı ildən-ilə artır. Əgər 2002-ci ildə 5 ölkədən 26 şirkət iştirak edirdisə, 2007-ci ildə ölkələrin sayı 18-ə, şirkətlərin sayı isə 60-a çatmışdır. 2006-cı ildə «Cənnət görmək istəyən Azərbaycana gəlsin» şuarı altında «Turizm aləmi» fotomüsabiqəsi keçirilmişdir. Azərbaycanın turizm potensialını dünyada tanımaq məqsədi ilə 2002-ci ildə [www.azerbaijan.tourism.az](http://www.azerbaijan.tourism.az) saytı işlənib hazırlanmışdır. Qeyd olunan saytın adı beynəlxalq telekanallarda nümayiş olunan, Azərbaycanın turizm potensialını əks etdirən reklam çarxlarında, beynəlxalq turizm sərgilərinin rəsmi kataloqlarında, eləcə də digər rəsmi xarici mənbələrdə göstərilir (8, 89-97).

Ölkə rəhbərliyinin idmana olan qayğısı nəticəsində mühüm nailiyyətlər qazanılmışdır. Belə ki, idmançılarımız Olimpiya oyunlarında, dünya və Avropa çempionatlarında, beynəlxalq yarışlarda idmanın ayrı-ayrı növlərində böyük uğurlar qazanmışlar. Bir sıra beynəlxalq yarışların, Avropa və dünya çempionatlarının Azərbaycanda keçirilməsi ölkə idmanının nüfuzundan xəbər verir. 2003-2008-ci illərdə 14 olimpiya idman kompleksi tikilib istifadəyə verilmişdir. 2003-cü ilə qədər 5 idman kompleksi tikilmişdir. Bu illər ərzində 30-dan çox idman kompleksi istifadəyə verilmişdir. Bütün bunlar cənab Prezidentin idmana olan diqqətindən xəbər verir.

Azərbaycanda elmin və mədəniyyətin, inkişafında Heydər Əliyev Fondunun rolunu xüsusi qeyd etmək lazımdır. Son illərdə Heydər Əliyev Fondu tərəfindən əsas qoyulan irimiqyash layihələrdən biri də Azərbaycan regional muzeyinin yaradılmasıdır. Burada əsas məqsəd

Azərbaycanın tarixi keçmişini, sosial-iqtisadi vəziyyətini, flora və faunasını, mədəni və dini abidələrini, təsərrüfat həyatını, yerli adət-ənənələrini, etnik qruplarını əks etdirməklə yanaşı ümummilli liderimiz Heydər Əliyevin Azərbaycana rəhbərlik etdiyi illər ərzində bu regionların inkişafı üçün görülmüş işlərin, nəsillərə miras qalmış zəngin irsin təbliğindən ibarətdir. Heydər Əliyev Fondu yuxarıda qeyd edilən mühüm layihələrin həyata keçirilməsi ilə yanaşı, problemlərinin həllinə nail ola bilməyən vətəndaşların müraciətlərinə də diqqətlə yanaşmışdır. Ölkə prezidenti İlham Əliyevin respublikanın regionlarına ardıcıl səfərlərini müşaiət edən Mehriban xanım Əliyeva ayrı-ayrı ucqar əyalətlərdə məktəblərə, xəstəxanalara, uşaq təhsil tərbiyə müəssisələrinə baş çəkmiş, yerli sakinlərlə görüşüb onların problemlərini dinləmiş və görüşlər zamanı diqqətə çatdırılan sosial mədəni problemlər az sonra Heydər Əliyev Fondu tərəfindən öz həllini tapmışdır (9).

Dünya iqtisadiyyatının dərin böhran keçirdiyi və neft qiymətlərinin kəskin şəkildə aşağı düşdüyü bir dövrdə ölkəmiz böyük inamla öz dinamik inkişafını davam etdirir. İqtisadiyyatımızın bütün sahələrində müsbət meyllər daha da güclənir. Məhz elmi əsaslara söykənən iqtisadi inkişaf strategiyasının uğurla reallaşdırılması nəticəsində respublikamız dünya iqtisadi böhranından yan keçməyə müvəffəq olmuşdur. Burada qeyri-neft sektorunun inkişafı xüsusi rol oynamışdır (10).

Ümumiyyətlə, Prezident İlham Əliyevin rəhbərliyi altında Azərbaycanda ictimai-siyasi sabitliyin bərqərar olması, bütün sahələrdə aparılan demokratik islahatların uğurlu nəticələri ölkəmizin beynəlxalq nüfuzunu daha da artırmış və onu dünyanın aparıcı dövlətlərindən birinə çevirmişdir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan Respublikası regionlarının sosial-iqtisadi inkişafı dövlət proqramı(2004-2008). İcra hesabatı 2003-2004. Bakı 2007.204 səh.
2. Əliyev İ. Azərbaycanın ümummilli lideri Heydər Əliyevin başladığı və indi uğurla davam etdirilən iqtisadi islahatlar öz gözəl bəhrəsini verir: "Azərbaycan Respublikası regionlarının sosial-iqtisadi inkişafı Dövlət Proqramı"nın icra-sının bir illiyinə həsr olunmuş konfransda Azərbaycan Prezi-denti İlham Əliyevin giriş nitqi //Azərbaycan.- 2005.- 12 fevral.
3. İ.M.Rzayev. Azərbaycan Respublikasında regionların davamlı sosial-iqtisadi inkişafı: mövcud vəziyyət və gələcək perspektivlər. Monoqrafiya. Bakı. 2010.468 səh.
4. Regionların inkişafı iqtisadi strategiyanın əsas istiqamətlərindən biridir. Azərbaycan qəzeti, 21 noyabr 2004-cü il
5. Asəf Nadirov. Akademiyada regionların sosial-iqtisadi inkişaf problemləri üzrə tədqiqatların ümumi qısa tarixi sənəməsi. Bakı, Elm 2010.127 səh.
6. Azərbaycan Respublikasının Dövlət Statistika Komitəsi. Müstəqil Azərbaycan-20(Independent Azerbaijan-20). Bakı 2011. 640 səh
7. AMEA İqtisadiyyat İnstitutunun Gənc Alimlər Şurası. Azərbaycan Respublikası Sosial-iqtisadi inkişaf istiqamətləri. Bakı 2008. 279 səh.
8. Azərbaycan Respublikası regionlarının sosial-iqtisadi inkişafının aktual problemləri" mövzusunda elmi-praktiki konfransın materialları. Bakı Dövlət Universiteti. Bakı 2005. 286 səh.
9. [www.rsr.az/](http://www.rsr.az/)"Azərbaycan Respublikasının Məşğulluq Strategiyası(2006-2015-ci illər)" təsdiq edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikasının sərəncamı.
10. <http://www.stat.gov.az/source/others/H.Aliyev>

**Дадаш Гусейнзаде**

### **Основные направления принятой Государственной Программы социально-экономического развития регионов Азербайджанской Республики охватывающей 2004-2008 годы**

#### **Резюме**

В статье изучается роль государственной программы социально-экономического развития регионов Азербайджанской Республики охватывающей 2004-2008 годы. В особенности затрагивается важность проводимых реформ для развития в регионах таких



областей, как народное хозяйство, промышленность, здравоохранения, туризм, образование, спорт. Визиты президента Азербайджанской Республики Ильхам Алиева в регионы, ознакомления с работами, проведенными на местах, повествуют об интересе к жизненному уровню благосостоянию народа, его особом внимании и заботе.

**Huseynzadeh Dadash**

## **Implementation trends of the regions of Azerbaijan Republic socio-economic development State Program which was adopted in 2004-2008 years**

### **Summary**

In this article which covers the period of 2004-2008 state program is investigated in the socio-economic development of the regions of Azerbaijan Republic. Especially it is depicted important reforms of developed fields such as agriculture, industry, health, tourism, education, sports in regions. Azerbaijani President Ilham Aliyev's visit to the regions, check the work done, the quality of life of our people, special care, all these were mentioned in the article.

**HÜSEYN HÜSEYNLİ**  
**BDU, doktorant**  
*Azərbaycan*

### **NATO-nun BALKAN SİYASƏTİNDƏ TÜRKİYƏNİN ROLU**

**Açar sözlər:** *Türkiyə, Balkanlar, NATO, Yuqoslaviya, Kosovo, Yunanıstan*

**Ключевые слова:** *Турция, Балканы, НАТО, Югославия, Косово, Греция*

**Key words:** *Turkey, Balkans, NATO, Yugoslavia, Kosovo, Greece*

Dünya tarixində böyük dövlətlərin hər zaman diqqət mərkəzində olan Balkanlar Türkiyənin xarici siyasəti üçün də xüsusi əhəmiyyət daşıyırdır. Bunun əsas səbəblərindən biri Türkiyənin bir hissəsinin də Balkanlarda yerləşməsi idi. Balkanlarda sülh və sabitliyin mövcudluğu hər zaman, xüsusilə, XX əsrin sonlarında Türkiyə üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. Türkiyənin Avropaya açılan qapısı olan Balkan ölkələri ilə böyük bir tarixi əlaqələri var. Digər tərəfdən xüsusilə Balkan müharibələrindən sonra eyni adlı yarımadaanın müxtəlif bölgələrindən Türkiyəyə köçmüş xeyli sayda insan var və Balkanlarda meydana gələn hər hansı qeyri-sabitlik vəziyyəti Türkiyəyə kütləvi qaçqın axınına zəmin yarada bilər. Balkan və Anadolu yarımadaalarını biri-birindən ayıran və eyni zamanda bu iki yarımadaanı biri-birinə bağlayan türk boğazları, Frakiya ilə birlikdə bütün Balkan yarımadasını, Türkiyə üçün mühüm bir müdafiə bölgəsinə çevirmişdir. Bununla yanaşı türklərlə ortaq tarixi və mədəni dəyərlərini paylaşan şimalda Moldovadan cənubda Yunanıstana qədər bütün Balkan ölkələrində yaşayan türk azlıqları olduğu kimi, müsəlman dünyasında yalnız Türkiyə ilə münasibətləri və bağları olan Balkan yarımadasında yaşayan müsəlmanlar da Türkiyə üçün xüsusi önəm daşıyır. Balkanları Türkiyə üçün önəmli edən daha bir səbəb isə Türkiyəni Avropaya bağlayan ən qısa ticarət yollarının buradan keçməsidir. Yalnız Almaniya və ətrafındakı ölkələrdə yaşayan 3 milyondan artıq türk ana yurduna bağlayan yolların keçdiyi Balkanlarda yaşanan daxili münaqişələrin onların Türkiyə ilə əlaqəsinə də nə qədər böyük əngəl törətməsi təsəvvür etmək elə də çətin deyildir. 1990-cı illərdə Balkanlarda ABŞ və Türkiyə demək olar ki, eyni hədəflərin arxasınca gedir, əksər sahələrdə onların siyasəti kəsişirdi. Hər iki dövlət demək olar ki eyni ölkə və qrupları dəstəkləyirdi. Təbii ehtiyatlar baxımından elə də zəngin olmayan bu dövlətlər NATO üçün çox böyük strateji əhəmiyyət kəsb edir. Bunun bir neçə səbəbi var:



1) Aralıq dənizinin şərq, boğazlar və Orta Şərqə su yolları üzərində bu bölgə böyük strateji əhəmiyyətə malik idi;

2) Region ABŞ-ın beynəlxalq aləmdə üstünlüyünü təsdiq edən bir bölgə idi. Misal olaraq Bosniya münaqişəsi zamanı ABŞ-ın gec qatılması ilə Avropa Birliyinin bacarıqsızlığını sübut etmə-yə çalışmasını göstərmək olar. ABŞ Soyuq Müharibədən sonrakı 10 ildə həyata keçirdiyi üç hərbi müdaxilədən ikisini bu bölgədə gerçəkləşdirmişdir;

3) ABŞ yalnız müharibə deyil, eləcə də sülhü qoruma adı altında həyata keçirdiyi tədbirləri də daha çox bu bölgədə gerçəkləşdirmişdi. ABŞ-ın bölgədə olan marağını nəzərə alan Türkiyə Balkan siyasətini NATO siyasətinə uyğunlaşdırmaqla bölgədə söz sahibi ola bildi (1, 136).

Artıq 1990-cı illərin əvvəllərində Yuqoslaviyanın parçalanma ehtimalının böyük olduğu bir dövrdə Türkiyə və ABŞ bundan narahatlığını ifadə etsə də, Yuqoslaviyanın parçalanması zamanı hər iki dövlət Makedoniyanın mübahisəli vəziyyətindən başqa, yaranan yeni dövlətləri tanıdı. Türkiyə Yuqoslaviyanın parçalanması müddətində ölkənin ərazi bütövlüyünü dəstəklədiyini bildirmişdi. Eyni zamanda Yuqoslaviyanın türk azlığı da bu dövlətin parçalanmasının əleyhinə idi. Türkiyə türk mədəni mirasını və bölgədə yaşayan soydaşlarını qorumaq məqsədilə xarici siyasətində aktiv olmağa məcbur idi. Eyni zamanda Yuqoslaviyanın ərazi bütövlüyünü dəstəkləyən Türkiyə bu ölkəyə qarşı NATO-nun hava qüvvələri müdaxilə edərkən bir NATO ölkəsi olaraq iştirak etmişdir. Türkiyə NATO-nun Kosovoya etdiyi müdaxilədə də fəal iştirak etmişdir. Rəsmi Ankara NATO çərçivəsində İtalyadakı Gedi limanındakı 17 ədəd F-16 döyüş təyyarəsini NATO-nun istifadəsinə vermiş, daha sonra isə Brüsselin xahişi ilə Çorlu, Bandırma və Balıkesirdəki limanlarını NATO qırıcılarına açıq elan etmişdi. Bu siyasətin arxasında olan Türkiyə xarici siyasətinin hədəflərinin təsirli olduğunu söyləyə bilərik. Ümumilikdə Kosovo böhranı Türkiyənin strateji önəminin Avropanın təhlükəsizlik və sabitliyinin bərqərar olmasında nə qədər əhəmiyyətli olduğunun dəyərlənməsində mühüm rol oynadı. Kosovo böhranı qarşısında Avropanın göstərdiyi çarəsizlik, Avropa Birliyi ölkələrinin ATƏT-i təmsil edib ani müdaxilə qüvvələri yaratma iradələrini qüvvətləndirmişdi. NATO üzvləri İngiltərə, Fransa və Almaniya nazirləri bu ərəfələrdə 60 minlik bir ordunu bu məqsədlə yaradacaqlarını bəyan etmişdilər. Bu açıqlamalar Avropa Birliyinin Türkiyəsiz Avropa strategiyasına tam sahib olması yolundakı mübahisələri daha da qızıxdırmışdı (2, 31-32).

Kosovo böhranı Türkiyənin Balkanlar, Qafqaz və Orta Asiya ilə Orta Şərq arasında strateji bağ yaradan önəmli mərkəz mövzusu idi. Türkiyə KFOR (Kosovo Qüvvələri-H.H.) içərisində yer tutmaqla və Kosovo Türk Tabor Vəzifə Qüvvələrini göndərməklə bölgədə sülh və sabitliyin təmin edilməsində mühüm rol oynamışdı. Türkiyənin KFOR-da hərbi iştirakı başda türk, bosniyalı, alban olmaqla bütün etnik qruplar arasındakı qarşıdurmanın zəifləməsinə, etnik problemlərin həll edilməsinə, bölgədə yaşayan xalqların təhlükəsizliklə təhsil, tibbi, mədəni sahələrdəki əksikliklərinin ara-dan qaldırılmasına böyük dəstək vermişdir (3, 147).

Türkiyə ilə ABŞ arasındakı münasibətlər Balkanlar məsələsinə də öz təsirini göstərmişdir. Balkanlarda yaranan yeni dövlətlərin ABŞ-la münasibətləri Türkiyə vasitəsi ilə qurmaq istəmələri, ABŞ-ın isə öz növbəsində Türkiyə ilə Balkanlar arasındakı ortaqları, dini, mədəni bağları nəzərə alaraq bu məsələdə Türkiyəni önə çəkmək istəməsi ABŞ ilə Türkiyəni biri-birinə daha da yaxınlaşdırmışdı. Türkiyə NATO-nun 1999-cu il müdaxiləsində beynəlxalq siyasi və hərbi dəstəyini verməklə yanaşı, Kosovodakı hadisələrdən çox narahat olduğunu zaman-zaman dilə gətirmişdir. Türkiyənin xarici siyasəti üçün daha bir önəmli məsələ Kosovodakı türk azlığının statusu məsələsi idi. NATO müdaxiləsi ilə yaradılan BMT protektoratı altında türk azlığı qazanılmış bəzi hüquqlarından, xüsusilə qurucu ünsür olmaq hüququndan istifadə etməkdə çətinlik çəkirdi. Buna səbəb isə NATO müdaxiləsi ilə bölgədəki xalqların tələblərinin arxa plana keçməsi, daha çox beynəlxalq gücün tələblərinin önə çəkilməsi olmuşdur. Bununla yanaşı Kosovo məsələsində Türkiyə PKK problemi ilə bənzər problemlər yaşamağa da yaxın idi. Bölgənin müsəlman əhalisi, xüsusilə türklər tarixi ədalətin bərpası baxımından Türkiyənin bölgədə əsas söz sahibinə sahib olmaq hüququnu qeyd etmiş, atalarının türk olmasına baxmayaraq Türkiyənin onları yalnız buraxdığından şikayət etmiş, bu məsələ isə Türkiyəni xarici siyasətdə Bosniya və Hersoqovinada olduğu kimi aktiv olmağa vadar etmişdi. Bosniya və Hersoqovina məsələsində davamlı olaraq NATO-da hava hücumu da daxil olmaqla hərbi müdaxilənin intensivləşdirilməsinin vacib olduğunu qeyd edən Türkiyə bu səbəbdən Kosovo məsələsində hər hansı hərbi müdaxilə üçün öz tələbini irəli sürməmişdi (4, 99-101).

Beynəlxalq ictimaiyyət Serbiyanı hava hücumu ilə təhdid etdiyindən Yuqoslaviya dövlət başçısı Slobodan Miloşeviç hücumlarına ara vermək məcburiyyətində qalmışdı. Amerikalı diplomat Riçard Holbrukun vasitəçiliyi ilə Miloşeviç atəşkəs müqaviləsi imzalamışdı. Lakin iki ay sonra Albaniya sərhəddindən Kosovoya keçmək istəyən 140 UÇK (Kosovo azadlıq qüvvələri-H.H.) ilə Yuqoslaviya sərhəd mühafizəçiləri arasında qarşıdurmanın meydana çıxması ilə bu müqavilə pozulmuşdu. Bunun ardınca Raçakda həyata keçirilən qətləmin dünyanın diqqətini böyük mənada Kosovoya yönəlmişdi. Raçakda 45 alban mülki vətəndaşının öldürüldüyü məlum olmuşdu. Bundan dərhal sonra sülh üçün səfərbər olunan Təmas Qrupu Kosovoda vuruşan tərəfləri 6 fevral 1999-cu ildə Fransanın paytaxtı Parisin yaxınlığındakı Rambuye sarayında bir araya gətirməyə müvəffəq olmuşdu. Hazırlanan müqavilə mətninin səksənə yaxın maddəsi Kosovonu deyil, daha çox Yuqoslaviyanı maraqlandırır. Müqavilədəki B maddəsi, NATO-nun Çernoqoriya da daxil olmaqla Serbiya üzərində hansı hüquqlarının olduğunu əks etdirirdi. B.8 maddəsində isə NATO-nun bütün hərbi avtomobil, gəmi, təyyarələrinin və şəxsi heyətinin Yuqoslaviyanın hər bir nöqtəsində sərbəst hərəkət hüququnu rəsmiləşdirirdi. B.2 maddəsi isə ölkənin bütün avtomobil şosselərinin, dəmir yollarının, limanlarının, hava limanlarının heç bir ödəmə olmadan NATO-nun istifadəsi üçün açıq elan edirdi. Müqavilədə üç il müddətində Kosovonun son statusunu müəyyən etmək üçün tərəflərin yenidən bir araya gələcəyi də vurğulanırdı. Yuqoslaviya hakimiyyəti isə üç illik bir keçid dövründən sonra Kosovoda müstəqillik imkanını təmin edəcək və NATO qüvvələrinə sadəcə Kosovoda deyil, bütün Yuqoslaviyada xüsusi imkanlar verən anlaşmanı rədd etmişdi. Kosovolu albanlar da özlərinə dərhal müstəqillik vəd etməyən bu anlaşmanı başlanğıcda rədd etmişdi. Ancaq ABŞ hökuməti UÇK-nı bu anlaşmanı imzalamağa məcbur etmişdi. UÇK-nın yola gəlməsinin ABŞ-ın hərbi bağlantını kəsmək hədəsinin nəticəsi olduğu da iddia edilir. Eyni zamanda ABŞ Yuqoslaviya Federativ Respublikasını birbaşa bombalama ilə təhdid etmişdi. Rambuye konfransının gedişində ABŞ-ın xarici işlər naziri Olbrayt ABŞ-ın mövqeyini “əgər serblər hər hansı əks addım atarsa, NATO hava hücum əməliyyatı təşkil etməyə hazırdır” şəklində ifadə etmişdi. Beləliklə, Yuqoslaviya tərəfinin qarşısına onlar üçün tamamilə uğursuz olan müqavilənin mətni qoyulmuşdu. Bu məsələdə ABŞ eyni zamanda NATO-da olan müttəfiq dövlətləri də sınımışdı. Avropa Birliyinin müdafiə ilə bağlı normativ aktlarının bu məsələdə NATO-nu dəstəklədiyini bildirən birlik ölkələri ABŞ-ı dəstəkləmişdilər. BMT Təhlükəsizlik Şurasının Kosovodakı qarşıdurmaların dayandırılması haqqında qəbul etdiyi 1244 sayılı qətnamədən sonra, Türkiyə Kosovoda Prizren ətrafında xidmət etmək üçün 987 personaldan ibarət hərbi heyət göndərirdi. Bundan əlavə BMT-nin Kosovo müvəqqəti hökumətinə kömək olmaq məqsədilə yaradılan “Kosovo Dostları” qrupunda ABŞ, Almaniya, Çin Xalq Respublikası, Fransa, Hollandiya, İngiltərə, İtaliya, Yaponiya, Kanada, Rusiya və Yunanıstanla birlikdə Türkiyə də yer aldı. Türkiyə Kosovoda NATO siyasətinə möhkəm bir şəkildə bağlı idi. Kosovoda baş verən hadisələr bir tərəfdən Türkiyənin bölgədəki nüfuzunun artırmasına kömək etmiş, digər tərəfdən də Avropanın təhlükəsizliyində Türkiyənin əhəmiyyətini göstərirdi. Türkiyənin Balkanlarda izlədiyi fəal siyasət, başda ABŞ başqa olmaqla, əməliyyata dəstək verən ölkələr tərəfindən razılıqla qarşılanmışdır (5, 459-460).

1989-cu ildə Yunanıstanda Yeni Demokratiya Partiyasının iqtidara gəlməsindən sonra Türkiyə və Yunanıstan arasında münasibətlərdə bir dəyişiklik oldu. Yeni hökumət öz sələfinin «böhranlar yaratmaq» kursundan imtina etdi, münasibətlərdə müəyyən bir sükunət yaratdı. Tədqiqatçıların fikrinə görə 1990-cı ilin avqustunda baş verən Körfəz müharibəsi dövründə ABŞ-Türkiyə yaxınlaşmasının da bu məsələdə rolu böyük olmuşdur. Lakin 1992-ci ildən Balkan yarımadasında baş verən hadisələrə münasibətdə tərəflərin fərqli mövqe tutması, müşahidəçilərin təbirincə desək, Türkiyə ilə Yunanıstan arasında «suyun altında» bir «Balkanlar mübarizəsi» başlamasına gətirmişdir (6, 45-46).

Soyuq Müharibə başa çatdıqdan sonra yeni şərtlərdən ibarət hazırlanmış 1992-ci il tarixli MGSB-də (Milli Təhlükəsizlik Siyasəti Sənədi-H.H.) edilən dəyişikliyə görə Yunanıstan, Türkiyənin milli təhlükəsizliyini təhdid edən dövlətlər arasında üst sıralarda yer almağa başladı (7, 16). Bu zamana qədər bu təhdidlər şimaldan- SSRİ-dən gəlirdisə, artıq SSRİ-nin parçalanması ilə yeni təhdidlərin şimaldan deyil, PKK ilə əlaqəli olaraq cənub qonşularından, eləcə də Yunanıstandan gəlməsi Türkiyənin xarici siyasətinin parametrlərini buna uyğun dəyişməsilə nəticələndi. Türkiyənin Yunanıstanı milli təhlükəsizliyinə təhdid olaraq qiymətləndirməsi Soyuq

Müharibədən sonra ortaya çıxan yeni bir vəziyyət deyil. Bu, Türkiyə və Yunanıstan arasındakı qarşılıqlı etibarsızlığın, acı bir tarixi irsin məhsuludur. Soyuq müharibə dövründə Türkiyə və Yunanıstanın Qərb ittifaq sisteminə qatılmaları və 1952-ci ildə reallaşan NATO üzvlükləri, iki ölkə arasında daha yaxın əlaqələrin inkişaf etdirilməsi ehtimalını gücləndirmişdi. Ancaq, iki ölkənin eyni ittifaq içərisində olmaları qarşılıqlı təhdid və etibarsızlığın azaldacağı istiqamətdəki gözləntiləri nəinki doğrultmadı, hətta iki ölkə arasındakı ixtilaf daha da artmışdır. Bunun səbəbini Ronald Krebsbelə izah edirdi: Sovet təhdidinə qarşı təhlükəsizliklərini NATO üzvlüyü ilə zəmanət altına alan Türkiyə və Yunanıstanın, bundan sonra özlərini yaxından maraqlandıran daha məhdud və regional problemlərlə maraqlanmağa başladıkları üçün bu vəziyyətin iki ölkə arasındakı etibarsızlığı və qarşıdurma riskini gücləndirmişdir (8, 343). Həqiqətən də bu iki ölkənin NATO-dan əvvəlki dövrünə nəzər salsaq görərik ki, bir yumşalma dövrü mövcud olmuş, iki ölkə arasında bir-birini təhdid olaraq qiymətləndirməyə yol açan problemlərin isə NATO üzvlüyü sonrasında inkişaf etmişdir. 1970-ci illər iki ölkə arasındakı gərginliyin başladığı bir dövr olmuşdur. Həm Türkiyə, həm də Yunanıstana görə qarşı tərəf milli maraqlar, ərazi bütövlüyü və təhlükəsizlik baxımından potensial bir təhlükə və təhdid ünsürü olaraq görülməyə başlanmışdır. Egey və Kipr problemləri iki ölkə arasındakı qarşılıqlı şübhə və etibarsızlığın artmasına səbəb olmuşdur. Yunanıstanın Egeydə su sərhədinin 12 mil olduğunu iddia etməsi 1976 -cı ildə Türkiyənin, Egeydə Yunanıstan su sərhədinin 12 milə çıxarma qərarını müharibə səbəbi (casus Belli-H.H.) sayacağını elan etmişdi. Soyuq müharibə dövründə Türkiyə - Yunanıstan arasındakı təhlükəsizlik problemləri Egey və Kiprdən ibarət idisə, 1996-cı ildə Türkiyə, Yunanıstanı PKK terror təşkilatına dəstək verən ölkələr arasına daxil etmişdir. Beləliklə Soyuq müharibədən sonra Türkiyə ilə Yunanıstan arasındakı təhlükəsizlik problemlərinin üç təməl faktora bağlı olduğunu göstərmək olar: Egey , Kipr və Afınanın PKK-ya verdiyi dəstək (9, 22-23).

1996-cı ildə reallaşan Kardak böhranı iki ölkə arasındakı təhlükəsizlik əlaqələrində hərbi ölçünün azalmadan davam etdiyini göstərmişdir (10, 278). Türkiyə-Yunanıstan münasibətlərinin Kardak və S - 300 mərmə böhranları səbəbiylə gərilməsi və NATO üzvü iki ölkənin qarşıdurma səviyyəsinə gəlməsi ABŞ baxımından da narahatedici bir vəziyyət idi. Bu səbəbdən iki ölkə arasında bir müzakirə mühitinin təmin edilməsi istiqamətində diqqəti cəlb edən bir cəhd 55-ci hökumətin qurulmasından dərhal sonra baş vermiş Madrid Prosesi olmuşdur. Bu çərçivədə, ABŞ xarici işlər naziri Madlen Olbraytın vasitəçiliyi ilə reallaşan görüşdə Türkiyə və Yunanıstan xarici işlər nazirləri problemləri sülh yolu ilə həll etmək barəsində qarşılıqlı razılıq əldə edilmişdir. Madrid bəyannaməsini əhəmiyyətli edən tərəfi Yunanıstanın tək tərəfli hərəkətlərdən (Yunanıstanın Egeydə sularını 12 milə uzatmasından-H.H.) və Türkiyənin isə hərbi güc istifadə təhdidindən (Yunanıstan Egeydə quru sularını 12 milə çıxarsa müharibə elan etmə qərarından-H.H.) imtina etməsi olmuşdur. Bəyannamə, ABŞ nümayəndələri vasitəsilə gerçəkləşmiş, hətta Türk və Yunan liderləri və diplomatlar eyni otdə qaldıkları halda belə qarşı-qarşıya gəlməmişdir. Madrid Bəyannaməsi bir-birlərini təhdid ünsürü olaraq qəbul iki düşmən ölkədən daha çox əsrlərdir dostluq və sülh içərisində yaşamış iki qonşu ölkənin bir-birlərinə qarşı göndərdiyi dostluq mesajlarına bənzəyir. Sanki iki ölkənin bir-birinə qarşı əsrlərdir davam edən nifrəti bir anda yeni dostluq və əməkdaşlıq mərhələsinə qədəm qoymuşdu. Türkiyəni Madrid Bəyannaməsindən əsas gözləntisi 1997-ci il 12-13 dekabr-da keçiriləcək olan Avropa İttifaqının Lüksemburq sammitindən ona namizəd ölkə statusunun verilməsini təmin etmək idi. Lüksemburq sammitində Türkiyə namizəd ölkə statusu qazanmasa da Şura, Türkiyənin təşkilata tam üzvlüyə layiq olduğunu təsdiq etmişdi. 1999-cü il iki ölkə əlaqələri baxımından əhəmiyyətli bir dönüş nöqtəsi kimi qiymətləndirmək olar. Öcalanın Yunan pasportuyla Yunanıstanın Keniyadakı səfirliyində cinayət başında yaxalanması, Türkiyə tərəfindən Yunanıstanın terror təşkilatına verdiyi dəstəyin açıq bir dəlili olaraq dəyərləndirilmiş, Yunanıstanı "düşmən" olaraq görmə Türkiyə ictimaiyyətində güclənmişdir (11, 258). Ancaq, Kostas Simitis hökumətinin hadisən məsul şəxslərini vəzifədən çıxartması və 1999-cu ilin dekabrında Helsinki sammitində Türkiyənin namizəd ölkə elan edilməsinə Yunanıstanın veto hüququndan istifadə etməməyi, iki ölkə arasında başlayan yeni bir yaxınlaşmaya səbəb olmuşdur. 1990-cı illərin sonlarında Türkiyə-Yunanıstan münasibətlərində "üçüncü dostluq" dövrü olaraq adlandırılan yeni bir yumşalma dövrü başladı. 1999-cu il Mərmərə və Afina zəlzələlərinin iki ölkə xalqları arasındakı humanitar yardım əlaqələrinin artmasına səbəb oldu. 1999-cü ildə iki ölkə arasındakı

yaxınlaşmaya təsir edən digər əhəmiyyətli faktor isə NATO-nun yeni konsepsiyası çərçivəsində ittifaqın cənub-şərq qanadının hərbi funksiyasının yenidən nəzərdən keçirilməsi idi. NATO-nun baş katibi Xaviyer Solananın rəhbərliyində Türk və Yunan səlahiyyətliləri, 1989-cu ildə tərəflərin prinsipdə qəbul etdikləri hərbi mövzularda qarşılıqlı güvənartırıcı tədbirlər paketini həyata keçirmək üçün çalışdılar. 1999-cü ildə iki ölkə arasındakı qarşılıqlı düşmənçilik siyasətinin aradan qalxmasına Türkiyə tərəfindən əsl təyinedici faktor, 1999-cu ilin dekabrında Avropa Şurasının Helsinki sammitindən gözlənilən namizəd ölkə statusunun qazanılması idi. Türk xarici siyasətinin bu dövrdəki əsas məqsədi Helsinki sammitində Yunanıstanın ola biləcək vetosunun qarşısını almaqdan ibarət idi. Hər nə qədər Helsinki sammitinin yekun aktında Türkiyə əleyhinə hökmlər olsa da, Türkiyənin AB-yə namizəd ölkə elan edilməsi Yunanıstana qarşı inamsızlığın zəifləməsinə səbəb oldu. Helsinki sammitinin yekun sənədində namizəd ölkələrin qonşuları ilə olan sərhəd anlaşmazlıqları və digər problemləri həll etmək üçün hər cür səyi göstərməli idilər. 1999-cü ildə iki ölkə arasında yumşalma hiss olunurdu. Buna səbəb Yunanıstandakı türk etnik azlığın hüquqlarının qorunmasının da böyük rolu olmuşdur (12).

### **Ədəbiyyat:**

1. F. Aksu, Türk-Yunan İlişkileri: ilişkilerin yönelimini etkileyen faktörler üzerine bir inceleme. Ankara: Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi, 2001, 365 s.
2. Kader Özlem, Soğuk Savaş sonrası dönemde ABD-nin ve Türkiyənin Balkanlar politikalarının Bosna Hersek, Kosova ve Makedonya krizleri örneğinde incelenmesi, Ankara 2011
3. NATO məlumat kitabı (tərcümə), Brüssel, 388 s.
4. Numan Baş, Kosova sorununun ortaya çıxışı və Balkanlar üzərinə etikiləri, İsparta 2009, s. 121
5. Türk Dış Politikası (1980-2001), cild 2, Ankara 2010, 637 s.
6. Serhat Güvenç, NATO-da 60 Yıl, Türkiyənin Transatlantik Güvenliğe Katkıları, İstanbul 2013, 72 s.
7. Fikret Bilal, “Yeni Siyaset Belgesi,” Milliyət qəzeti, 6 Noyabr 1997, (01.11.2015)
8. Krebs R.R. Perverse Institutionalism: NATO and the Greco-Turkish Conflict// International Organization, 1999, volume 53, №2, 377 s.
9. Özgehan Şenyuva, Çiğdem Üstün, NATO-Türkiye İlişkileri, İstanbul 2013, 85 s.
10. M. Cüneyt Yenigün, Soğuk Savaş Sonrasında TBMM Ve Dış Politika, Ankara 2004, 567 s.
11. Bora Ünay, Türk-Yunan İlişkilerinde Temel Sorunlar Ve 1999 Sonrası Yumuşama Dönemi, Ankara 2007, 478 s.
12. www.turkishgreek.org

**Гусейн Гусейнли**

### **Роль Турции в Балканской политике НАТО**

#### **Резюме**

В статье рассказывается об исторических отношениях Турции с Балканами, важность этого региона для Турции и его роле в рамках сотрудничестве с НАТО. В ходе исследования были проанализированы роль Греции в отношениях Турцией с другими Балканскими государствами и роль первого в разрешение и регулирование кризиса на Балканах.

**Huseyn Huseynli**

### **The role of Turkey in NATO's Balkan policy**

#### **Summary**

The article depicts Turkey's historical relations with the Balkans, the importance of this region for Turkey in the relations with NATO. During the research Greece factor especially has been considered in the relations between NATO and Turkey and the role of this country has been analysed in the Balkans crisis and it's regulation.

## XVII ƏSRİN II YARISINDA SƏFƏVİLƏR DÖVLƏTİNİN XARİCİ SİYASƏTİ

**Açar sözlər:** *Səfəvilər, Şah II Abbas, Şah Süleyman, Osmanlı, Qəndəhar, Moskva*

**Ключевые слова:** *Сефевиды, Шах Аббас II, Шах Сулейман, Оттоман, Кандагар, Москва*

**Key words:** *Safavids, Shah Abbas II, Shah Sulayman, Ottoman, Kandahar, Moscow*

Xarici siyasət geniş anlayışdır və daxili siyasətin davamı olaraq dövlətin sərhədlərindən kənarında olan hərəkətlərini ifadə edir. Xarici siyasət dövləti bir struktur vahidi olaraq öz məkanında və beynəlxalq sferada taraz formada və müstəvidə bir növ “asılı vəziyyətdə saxlayır”. Dövlətin xarici siyasəti onun bir qurum kimi fəaliyyətindən, mövcudluğundan irəli gəlir [5, 57-58]. Səfəvilər dövləti Şah I Abbasın (1587-1629) hakimiyyətə gəlişi ilə bu mövcudluğuna yenidən qovuşmuş oldu. Xorasanın Şeybanilərdən alınması, Osmanlıların 1578-1590-cı illərdə işğal etdikləri torpaqlardan çıxarılması ilə Səfəvilərin ərazi bütövlüyü yenidən bərpa edildi. Onun ilk varisləri-Şah I Səfi (1629-1642) və Şah II Abbas (1642-1666) dövründə bu sərhədlər və Səfəvilərin beynəlxalq münasibətlərdəki hakim mövqeyi nəinki qorunub saxlandı, hətta xarici siyasətdəki yeni uğurlarla daha da möhkəmləndirilmiş oldu. Şah Süleymanın (1666-1694) hakimiyyətinin ilk illərində Səfəvilərin beynəlxalq aləmdə üstünlüyü davam etmiş və hakimiyyətinin sonlarına doğru isə zəifləmə müşahidə olunmuşdur. Bu zəifləmə isə məlum olduğu kimi sonradan baş verən daxili böhranla əlaqədar daha da dərinləşmiş və son nəticədə dövlətin tənəzzülünə gətirib çıxarmışdır.

XVII əsrin ortaları və ikinci yarısında Səfəvilər dövləti Şah I Abbasın və Şah I Səfinin xarici siyasi kursuna sadıq qaldı. 1642-ci ildə Şah I Səfinin vəfatından sonra onun böyük oğlu Sultan Məhəmməd Şah II Abbas adı ilə hakimiyyətə keçdi. Osmanlı Sultanı I İbrahim (1640-1648) ona atasının vəfatına görə başsağlığı vermək, həm də hakimiyyətə keçməsi münasibəti ilə təbrik etmək üçün Yusif Ağa adlı elçisini Səfəvilər sarayına yola salır. Elçi sultanın sülh və dostluq əlaqələrini ifadə edən məktubunu şaha təqdim edir. Osmanlı elçisini Şah II Abbas Qəzvində Səadətəbad adlı bağdakı sarayda yüksək səviyyədə qəbul edərək onun şərəfinə ziyafətlər təşkil edir. Şahın bu cür rəftarı Səfəvilər dövləti ilə Osmanlı dövləti arasında çox yaxşı münasibətlərin olmasından, tərəflərin 1639-cu il Qəsri-Şirin sülhünün şərtlərinə ciddi əməl etməsindən xəbər verirdi [4, 37]. Bu cür münasibətlərin təmin edilməsi həm də tərəflərin ticarət əlaqələrini genişləndirməkdə maraqlı olmalarından irəli gəlirdi. Digər tərəfdən də bu diplomatik danışıqlarda imperiyanın şimal-qərb sərhədlərinin təhlükəsizliyini təmin edib Şah I Səfi dövründə itirilmiş Qəndəharı da geri almaq məqsədi daşıyırdı. Osmanlı sultanı da Şah II Abbasın Qəndəhar hərbi yürüşündən ehtiyat edir və gələcəkdə onun Bağdadı da geri almaq fikrinə düşəcəyindən şübhələnirdi. Sultan Səfəvi hökmdarına yazdığı məktubda tərəflər arasında dostluq əlaqələrinin möhkəmləndirilməsinin vacib olduğunu israrla təkid edir və ona bir fil də göndərilməsini xahiş edirdi. Şah II Abbas da cavab olaraq, Osmanlı elçisi ilə birgə sultanın sarayına Məhəmmədqulu bəyi yola salaraq ona Qəzvindəki fili də Sultana aparmağı tapşırır. Şah yazdığı məktubda isə Sultana iki dövlət arasındakı dostluq əlaqələrindən bəhs etmiş və bu məsələdə sözünün üstündə möhkəm dayandığını ifadə etməklə, onun rahatsızlığını aradan qaldırmağa cəhd göstərmişdir [4, 37-38].

XVII əsrin 50-ci illərində Osmanlı əyanlarından mənşəcə kürd olan İpşir paşanın öyrətməsi ilə Pinyaniş kürdləri dəfələrlə Səfəvilər dövlətinin sərhəddini keçib yerli əhalinin əmlakını qarət edir və ələ keçən adamları öldürürdülər. Ancaq onlar hiyləgər İpşir paşanın göstərişləri ilə Səfəvilərin sərhəddini pozarkən top və tüfəngdən istifadə etmirdilər. İpşir paşa 1639-cu il müqaviləsinə zidd hərəkət edərək bu iki dövlət arasında münasibətləri Səfəvilərin sərhəd xanlarını savaşa çəkərək pozmağa çalışırdı və buna da qismən nail ola bilirdi. Belə ki, kürdlərin qətl və qarətlərinə dözə bilməyən Urmiya xanı top və tüfənglə təchiz olunmuş 20 min əsgərlə

Osmanlı sərhəddini keçib Pinyaniş kürdlərini cəzaladı, onların 40 min baş qoyunlarını da sürüb gətirmişdi. Artıq top və tüfəngdən istifadə edərək Osmanlı sərhəddini pozmaq 1639-cu il əhdnaməsinə zidd idi. Osmanlı dövləti dərhal Səfəvilər dövlətinə öz etirazlarını bildirib Vanda hərbi hazırlıq işlərinə başlamışdı. Ancaq bu hadisə ilə bağlı 1654-cü ildə Sultan IV Mehmet (1648-1687) dövründə Azərbaycana gələn Osmanlı elçisi Evliya Çələbi çox çətinliklə iki dövlət arasındakı narazılığı aradan götürüb dostluq münasibətlərini bərpa edə bilmişdi. XVII əsrin 50-ci illərində baş vermiş bu sərhəd münaqişəsinin səbəbləri və yeni diplomatik danışıqlar E. Çələbi səyahətnaməsində olduqca geniş və hərtərəfli təsvir edilmişdir [3, 42-43]. Səyyahın yazdığına görə, Səfəvilər dövlətinə səfər edərkən Urmiya xanının qonağı olur. Söhbət əsnasında ona 1639-cu ilin sülhünün şərtlərini xatırlatmasını və gətirdiyi səbəblər qarşısında xanla razılığa gəlməsini yazır. Evliya Çələbinin qeyd etdiyinə görə, Səfəvilər sərhəddi pozarkən ələ keçidiləri qəniməti geri qaytararaq sülhü yeniləmişdilər. Hətta aradakı narazılığın səbəbkarı İpşir paşa da İstanbula çağrılaraq qətlə yetirilmişdi [6, 168-174]. Osmanlılarla bu cür problemlər fərqli məsələlərlə bağlı təkrarlansa da hər biri dinc yolla həll olunmuşdu. Şah II Abbas Qəzvində olduğu zaman Bəsrədə iğtişəş baş verir. Osmanlı nəzarətində olan bu ərazidə Bəsrə hakimi olan Əli paşanın oğlu Hüseyn paşa mərkəzlə yaranan ixtilaf nəticəsində Şah II Abbasa məktub göndərərək ona tabe olduğunu elan edir. Ancaq Şah II Abbas Şah Səfi ilə Sultan IV Murad (1623-1640) arasındakı əhdnaməni pozmaq fikrində olmadığına görə, Hüseyn paşanın xahişinə diqqət yetirmir. Osmanlı paşası Bəsrəni hərbi güc sərf etmədən tutur, Hüseyn paşa isə Kuhgiluyəyə qaçmağa məcbur olur. O, Kuhgiluyədə yenə Şah II Abbasa müraciət edib hərbi yardım göstərməsini xahiş etsə də bu baş tutmur. Bu zaman Hüseyn paşanın əmilərini Bağdad paşası öldürtdürür. Ancaq Bəsrə əhlinin müqavimətindən ehtiyat edən Bağdad paşası geri qayıdır və Hüseyn paşa yenə Bəsrədə hakimiyyətə keçir.

Səfəvi hökmdarı Şah II Abbas nəinki Osmanlılarla münasibətləri pozmuş hətta daha da möhkəmləndirmək üçün hicri 1066-cı ildə (1656-cı ildə-G.M.) Kəlbəli sultan Silsüpurü öz nümayəndəsi olaraq Osmanlı sultanının yanına göndərmişdi. Osmanlı sultanı isə lütfkarlıq göstərüb elçisi İsmayıl ağanı Kəlbəli sultanla Şah II Abbasın sarayına yola salmışdır. İsmayıl ağa İsfahanda şahın hüsurunda olub və mehribanlıqla qarşılanıb layiqli mənzildə yerləşdirilmişdi [4, 40].

1661-ci ildə Səfəvilərin nəzarəti altında olan Kartli-Kaxetiya valisinin Osmanlı nəzarətindəki Baş Açıq (İmeretiya) vilayətinə yürüş etməsi zamanı Osmanlılarla növbəti problem yaşanır. Belə ki, Şahnavaz xan Kartli-Kaxetiya valisi Rüstəm xanın oğulluğu olub, 1658-ci ildə atalığı vəfat etdikdən sonra onun yerinə vəzifəyə təyin edilmişdi [4, 40]. O, atalığı Rüstəm xanın siyasətini davam etdirərək mərkəzi hakimiyyətə sədaqətli olsa da, 1661-ci ildə indiki Qərbi Gürcüstana hücum edərək Baş Açıq (İmeretiyanı-G.M.) tutur və oğlu Arçili hakim təyin edir. Onun Baş Açıq hərbi yürüşü Səfəvi-Osmanlı dövlətləri arasında imzalanmış sülh müqaviləsinin şərtlərinə zidd olub, hər iki dövlət tərəfindən qəbul edilməz idi. Qeyd olunan müqaviləyə görə, Baş Açıq Osmanlı dövlətinə aid olduğu üçün Şahnavazın bu hərəkəti sultan tərəfindən Osmanlı dövlətinin daxili işlərinə qarışmaq kimi dəyərləndirilirdi. İyirmi yeddi maddədən ibarət olan 1639-cu il əhdnaməsinin birinci və ikinci maddəsində göstərilirdi: "...Əvvəlinci maddə odur ki, tərəflərin heç birindən yağmaçılıq, talançılıq olmaya. Baş verdiyi təqdirdə həmin tərəfdən haqq-hesab tələb oluna; İkincisi, əsgər çəkilib kərənay və nəfir sədaları altında top və tüfəng atılıb ölkə çapılmaya" [6, 168-169]. İrəvan bəylərbəyinin məktubunda Şahnavaz xanın bu əhdnaməni pozmasından Osmanlı dövlətinin xəbər tutması, bunun iki dövlət arasındakı müqaviləyə zidd olduğu, Səfəvi qoşunun Osmanlıya tabe əraziyə daxil olmasının çox həyəcanlı bir vəziyyət yaratdığı əks olunmuş və Şahnavaz xanın Baş Açıq tutması ətraflı şərhləndirilmişdir. Lakin bu problem tezliklə həll olundu. Şah dərhal göstəriş verdi ki, Şahnavaz xan həmin ərazidən qoşununu çəkərək həmin nahiyəni Osmanlı kargüzarlarına təhvil verdi. Özü isə İsfahana qayıdır. Şah onun mərkəzi hakimiyyətə sədaqətli xidmətini nəzərə alıb cəzalandırmır. Oğlu Arçili isə Kaxetiya hakim təyin edir [4, 40-41]. Beləliklə, dövrün qaynaqlarında Osmanlı-Səfəvi münasibətlərinə aid olan məlumatların təhlilindən aydın olur ki, Şah II Abbasın hakimiyyəti illərində bu iki dövlət arasında hakim dairələrin iqtisadi və siyasi maraqlarını özündə əks etdirən hər hansı bir çəkişmə mövcud olmamış, əksinə qarşılıqlı sülh və dostluq əlaqələri inkişaf etdirilmişdir.

Səfəvilər dövləti bu dövrdə Moskva dövləti ilə də əlaqələr qururdu. Lakin, bu əlaqələrdə Şah II Abbas zamanında müəyyən qədər soyuma müşahidə olunur. Belə ki, şahın Osmanlılarla sülhü Moskva dövlətini heç də razı salmırdı. XVII əsrin 50-ci illərində Səfəvilər dövlətinə tabe olan Kaxetdə baş verən gərginliklərin qarşısını Qızılbaş ordusu aldıqdan sonra bu vilayətin hakimi Təhmuras xan 1653-cü ildə qaçaraq Moskvaya sığınmışdır. Bu hadisə sonrasında Moskva dövləti Şimali Qafqaz xalqları ilə Səfəvilərin əlaqəsini pozmaq və öz gələcək müstəmləkəçilik planlarını reallaşdırmaq üçün Səfəvilər dövlətinin sərhəd məntəqələrində Qoyun su çayı üzərində bir neçə qala inşa etdirib, burada mühafizə dəstələri yerləşdirdi. Bu hadisə sonrasında Şirvan bəylərbəyi Xosrov xan dərhal Moskvanın sərhəd məntəqələrində tikdirdiyi qalalar barədə şaha məlumat çatdırır. Elə bu andan şah Azərbaycanın Çuxur-Səd, Qarabağ, Ərdəbil, Astara və digər məntəqələrinin hakimlərinə əmr edir ki, qoşunları ilə Şirvana yola düşsünlər və Xosrov xanın hərbi düşərgəsində cəmləşsünlər. Şahın fərmanı əsasında Xosrov xan qeyd edilən əmirlərlə yanaşı, Dərbənd hakimi, Dağıstan şamxalı Surxay xan, Abbasqulu xan Usminin də qoşunlarını səfərbər edib əks hücuma keçir. 1653-cü ildə bir neçə döyüşdən sonra Səfəvi ordusu qələbə çalib həmin qalaları dağıtdı. Şah II Abbas bu dövrdə kazak dəstələrinin də Xəzər sahillərinə qarətçi basqınlarını önləmək məqsədilə tədbir görülməsi barədə 1661-ci ildə Astrabaddan Dərbəndə qədər Xəzəryanı məntəqələrin hakimlərinə fərman göndərərək tapşırır ki, hərbi-strateji əhəmiyyət kəsb edən nahiyələrində top və tüfəngçilərdən ibarət mühafizə dəstələri yerləşdirib kafir kazakların yürüşlərinin qarşısını alsınlar [4, 42-43]. Bu yolla Səfəvilər dövlətinin şimal sərhədlərinin təhlükəsizliyi tam təmin edilmiş oldu.

Şah II Abbas Mərkəzi Asiya xanları ilə də diplomatik əlaqələr saxlamış və dostluq münasibətinə üstünlük vermişdir. Onun hakimiyyəti dövründə Səfəvilər dövləti Mərkəzi Asiyada 1599-cu ildə Şeybaniləri əvəz etmiş Həştərxan xanları və Türküstan hakimləri ilə əlaqə saxlayırdı. Türküstan hakimi İmamqulu xan hakimiyyətini kiçik qardaşı Nəzər Məhəmməd xana (1642-1645) təhvil verib məiyyəti ilə birgə Məkkə ziyarətinə gedərkən həmin qardaşının basqınına məruz qalmış və Mərvə qaçaraq Səfəvilərə sığınmışdı. Səfəvilər dövlətində yüksək səviyyədə qarşılınmışdı. Bundan da ehtiyat edən kiçik qardaşı Nəzər Məhəmməd xan 1644-cü ildə Səfəvilər dövləti ilə dostluq əlaqələrini möhkəmləndirmək üçün Tahir Məhəmməd adlı elçisini İsfahana göndərmişdi. 1648-ci ildə isə Şah II Abbas Böyük Moğol dövlətindən Qəndəharı geri almaq üçün qoşunla Xorasana daxil olduqda Ürgənc hakimi Əbülqazi xanın səfiri ilə sabiq Türküstan hakiminin də elçisi Xorasana gələrək şaha hərbi yardımını təklif etmişdi [4, 43-44]. 1653-cü ildə Səfəvilər ilə Böyük Moğol dövləti arasında Qəndəhar üstündə ikinci savaşa Səfəvi ordusu ciddi döyüşlər olmadan qələbə çalanda Şah II Abbas İsfahanda Zayəndərud çayı kənarında dincəlirdi. Türküstan padşahı Əbdüləziz xanın (1645-1680) elçisi iki dövlət arasındakı əlaqələri möhkəmləndirmək məqsədi ilə Səfəvi sarayına göndərilmişdi. Ümumiyyətlə, Türküstan hakimləri Şah II Abbas dövründə Səfəvilər dövləti ilə hər addımında hesablaşır, bir-birilərinə qarşı, Moğollarla münasibətlərin tənzimlənməsində də ona müraciət edirdilər [4, 45-49]. “Abbasnamə” nin məlumatına görə, Buxara və Ürgəncdən Səfəvilər sarayına göndərilən elçilərin sayı getdikcə artırdı. Hicri 1070-ci ildə (1660-cı il) Səfəvilər sarayına göndərilən Buxara elçisi Şah II Abbasa qiymətli hədiyyələr gətirmişdi. Həmin ildə Şah II Abbas da xassə qulamlarından Məhəmməd bəyi səfir ünvanı ilə Buxaraya göndərmişdi. Hicri 1073-cü ildə (1663-cü il) həm Türküstan hakimi Əbdüləziz xan, həm də Xivə xanı Əbdülqazi xanın elçiləri İsfahana gəlirlər. Buna cavab olaraq Şah II Abbas qorçu yüzbaşısı Məhəmmədhüseyn bəyi Buxaraya, qorçu Əliqulu bəyi Ürgəncə elçi göndərmişdi [4, 50]. “Abbasnamə”nin verdiyi məlumatlardan aydın olur ki, Buxara və Xivə xanları sülalə üzvləri arasında ali hakimiyyət uğrunda mübarizədə həm qalib, həm də məğlub tərəf öz hakimiyyətlərini qoruyub saxlamaq üçün Səfəvilər dövləti ilə diplomatik əlaqələrdə ondan hərbi yardım almağa cəhd göstərmiş, yaxud da onun istər hərbi, istərsə də siyasi nüfuzundan istifadə etməyə çalışmışdılar.

Şah II Abbasın xarici siyasətində Böyük Moğol dövləti ilə qarşılıqlı münasibətlər müstəsna yer tuturdu. Qəndəhar uğrunda gedən çəkişmələrə baxmayaraq iki dövlət arasındakı diplomatik əlaqələr tam pozulmamışdır. Qeyd edək ki, Qəndəhar Hindistanla Səfəvilər dövləti arasında mühüm hərbi-strateji məntəqə-keçid qapısı olub, Kabil və Herata gedən yollar burada birləşir, həm də çox böyük iqtisadi-strateji əhəmiyyət kəsb edirdi. Belə ki, Qəndəhar Səfəvilər dövlətinə tabe olduqda istər-istəməz Kabil, Qəznə və Bəluçistanın bir hissəsi onların nəzarəti altına düşürdü. Əksinə olduqda isə Əfqanıstanda Moğolların nüfuzu artır, Heratın

təhlükəsizliyini təşkil etmək çətinləşirdi [4, 52]. 1638-ci ildə Qəndəharın yenidən Səfəvilərin nüfuz dairəsindən çıxıb moğolların nəzarəti altına düşməsindən sonra 1642-ci ildə Şah I Səfi (1629-1642) həmin ərazini geri qaytarmaq üçün yürüş əmri versə də Şahın 1642-ci ildə Kaşanda vəfatı bu istəyini yarımçıq qoyur. Şah II Abbasın hakimiyyətinin ilk illərindəki daxili çəkişmələr onun Moğollara qarşı fəal xarici siyasət aparmasına mane oldu. Bu səbəbdən də Qəndəharın yenidən Səfəvilər dövlətinə qaytarılması bir qədər ləngidi. Yalnız 1648-ci ildə Qəndəhara doğru yürüş edərək, 1649-cu ilin fevralında Qəndəharı yenidən Səfəvilər dövlətinə birləşdirdi [4, 58-61]. Qəndəhar qalası Səfəvilərə tabe olanda 7 min əsgəri, kifayət qədər də azuqəsi vardı. Qəndəhar qaləsindəki Moğol əmirləri qaladan çıxıb Şah II Abbasın qarşısında baş əyib təslim oldular. Qalanın Cümə məscidində Şah II Abbasın adına xütbə oxundu və sikkə zərb edildi. Qəndəhar və Zəmindavərin hakimləri və əmirləri azad edilərək qoşunları ilə ölkələrinə getmələrinə icaz verildi. Qəzneynə qədər ərazilər Səfəvilər dövlətinin tərkibinə daxil edildi və qızılbaşlara tapşırıldı ki, bu bölgənin əhalisinə zərər vurmazlar. Qəndəhar Astrabad hakimi Mehrab xana, Zəmindavər isə Dostəli xan Zənginə tapşırıldı. Şah II Abbas Qəndəhar məsələsini uğurla həll edib sərhədlərin möhkəmləndirilməsi tədbirlərini həyata keçirdi [4, 61]. Məhəmməd Tahir Vahid yazır ki, Şah II Abbas qələbəyə xeyir-dua verdikdən sonra Abbasabadda bütün əmirlərin iştirakı ilə qələbə münasibəti ilə şənliklər keçirdi. Elə bu zaman İsa bəy Hindistana elçi göndərilir. Şah az sonra iki dövlət arasında sülh və dostluq əlaqələrini ifadə edən məktubunu elçisi Şahverdi bəylə Qəndəhardan Hindistana göndərərək hücum və uğurları haqqında Şah Cahana (1628-1658) izahat verir və ümidvar olduğunu bildirir ki, bu hadisə dostluq əlaqələrinə kölgə salmayacaqdır. Şahverdi bəy 1649-cu il iyul ayında Moğol sarayına çatanda, Şah Cahan da Kabilə yaxınlaşmışdı. Səfiri yüksək səviyyədə qarşılasalar da, ona Şah Cahanın hüzuruna daxil olub məktubu onun özünə təqdim etməsinə icazə vermədilər. Səfir Moğol sarayına Şah II Abbasın sifarişlərini çatdırdıqdan sonra qaravulla geri göndərildi. Şah II Abbasın ondan xeyli qabaq Bəstamdan geri göndərdiyi Məhəmmədqulu bəy adlı elçisini də eynilə qarşılayıb yola saldılar. Moğollar 1649 və 1652-ci illərdə Qəndəharı yenidən işğal etmək üçün iki dəfə cəhd etsələr də uğur əldə edə bilmirlər. Şah Cahandan sonra hakimiyyətə gəlmiş Ourəngzəyb (1658-1707) xarici siyasəti zamanın tələbinə uyğunlaşdırmış, hakimiyyətini qoruyub saxlamaq üçün Səfəvilər dövləti ilə sülh və dostluq əlaqələrinin inkişaf etdirilməsinin tərəfdarı kimi çıxış etmişdir [4, 62-69].

Şah II Abbas dövründə də Avropa dövlətləri ilə münasibətlər davam etirildi. Xüsusilə Səfəvilər dövləti hələ Şah I Abbas dövründə Hörmüzü geri qaytardıqdan sonra Məsqət və Bəsrədə ticarət idarələrində fəaliyyətini aktivləşdirən portuqallar hətta Qonqda qala tikməklə bağlı Səfəvilər dövlətindən səlahiyyət əldə etmişdilər. Lakin bu səlahiyyətlər Şah II Abbasın hakimiyyətə gəlişi ilə məhdudlaşdırıldı. İlk öncə 1650-ci ildə portuqallar Məsqətdə sıxışdırıldı. Daha sonra Qonq limanındakı əvvəlki hüquqlarını itirdilər. Şah I Abbas zamanında onlara verilən güzəştlərə görə Qonq limanında malları gömrükdən azad edilmişdi və hətta bu limanın gömrük rüsumundan əldə edilən gəlirin yarısı onlara çatırdı. Lakin XVII əsrin ikinci yarısında bu hüquqlarını itirdilər [2, 229]. Portuqallar bu imtiyazların bərpa edilməsini tələb etsələr də istəklərinə nail ola bilmədilər. Çünki XVII əsrin II yarısından etibarən portuqallar təkcə Kəngər körfəzində deyil, Hind okeanında da əvvəlki üstünlüklərini itirdilər. Qonq limanı da onların hərbi və ticarət bazası olmaqdan çıxmış oldu [2, 230]. Səfəvilər dövləti müəyyən qədər ingilislərlə də soyuyan münasibətlər zəminində hollandlara geniş imkanlar yaratdı. Hətta şah onları gömrükdən azad etdi. Bu addım əslində ingilis tacirlərin özbaşınalığını önləmək məqsədi daşıyırdı. Bu güzəşt Şah II Abbasa istədiyini əldə etməyə imkan verdi.

Beləliklə Şah II Abbasın hakimiyyəti dövründə Osmanlılarla sülh, dostluq münasibətləri qorunub saxlanılmış, Moskva dövlətinin Səfəvilər dövlətinin hüduqlarında Qoyun su çayı üzərində müstəmləkəçilik planlarını reallaşdırmaq üçün tikdirdiyi qalalar dağıdılaraq, şimal sərhədlərinin təhlükəsizliyi təmin edilmişdir. Səfəvilərin Mərkəzi Asiyada hərbi-siyasi təsir gücü artmış, Qəndəharın Səfəvilər dövlətinə qaytarılmasına da baxmayaraq Böyük Moğol dövləti ilə də sülh və dostluq əlaqələri qorunub saxlanılmışdır. Avropa dövlətlərinə qarşı da tarazlı siyasət yeridilərək portuqal və ingilislərə alternativ kimi hollandlara üstünlük verilmişdir. Bu Avropalıların Kəngər (indiki Fars-G.M.) körfəzində tam möhkəmlənməsinə izn verməmişdir. Ümumiyyətlə Şah II Abbasın uğurlu xarici siyasəti Səfəvilər dövlətinin sərhədlərinin möhkəmlənməsinə və beynəlxalq nüfuzunun daha da artmasına gətirib çıxarmışdır.



Şah II Abbasın vəfatından sonra əvvəlcə Şah II Səfi adı ilə 1666-cı ilin noyabrın 1-də hakimiyyətə gələn növbəti Səfəvi şahı, səhhəti ilə əlaqədar yaranan problemləri uğursuzluq kimi dəyərləndirərək 1668-ci ilin martın 20-də Şah Süleyman adı ilə yenidən tacqoyma mərasimi keçirdi. Şah Süleyman dövründə Səfəvilər dövlətinin xarici siyasətində bütövlükdə zəifləmə müşahidə olunurdu. Əvvəlcə də qeyd etdiyimiz kimi onun hakimiyyəti dövründən başlayaraq dövlət işlərinə hərəmxananın təsiri artır. Rocer Seyvori, ümumiyyətlə, hərəmxananı “Süleyman və Sultan I Hüseynin hakimiyyətləri dövründə “böyük qüvvə” olmaq iddiasında bulunan siyasi qüvvə” kimi xarakterizə edir [10, 239]. Şah Süleymanın vaxtının çox hissəsini hərəmxanada keçirməsilə bağlı L.Lokkart mənbələrə istinadən yazır ki, Şah Süleyman 7 il hərəmxanada qalıb, bircə dəfə də olsun oranı tərk etməmişdi [9, 31]. Lakin bütün bunlara baxmayaraq onun dövründə Səfəvilər dövlətinin hər hansı bir müharibəyə cəlb olunmaması xarici siyasəti üçün böyük bir uğur hesab oluna bilər.

Şah Süleymanın hakimiyyəti dövründə Osmanlılara qarşı siyasətdə xüsusi dəyişiklik baş vermədi və əvvəlki sülh şəraiti qorunub saxlandı. Hər zamankı kimi Avropalılar yenə də Səfəvilərlə Osmanlılar arasındakı bu sülhü hər vaxtlə pozmağa çalışırdılar. Şahın baş vəziri Şeyxəli xan zirəkliyi onların planlarını puça çıxardı. Bir tərəfdən bu Şeyxəli xan Zəngənənin düzgün siyasətinin nəticəsi idisə, digər tərəfdən də həm Səfəvilərin, həm Osmanlıların qarşılıqlı əlaqələrdə sülh tərəfdarı olmaları, Şah Süleymanın sakit təbiəti, həm də Osmanlıların başlarının Avropada qarışıq olması ilə bağlı idi. 1679-cu ildə İsveçlilər Səfəviləri Osmanlılara qarşı hərbi əməliyyatlara cəlb etmək məqsədi ilə nümayəndələrini Şah Süleyman sarayına göndərirlər. İsveçlilərin niyyəti Baltik dənizinin cənubunda onların mütləkləri üçün təhlükə yaradan Osmanlılara qarşı yeni bir cəbhə açmaq idi. Bu məqsədlə Lüdvıq Fabritsius Səfəvilər dövlətinə nümayəndə qismində göndərilir. 1649-cu ildə Hollandiyada doğulmuş bu şəxs 1660-cı ildə ögey atasının müşayiəti ilə Rusiyaya gəlmişdi. Bir qədər sonra rus ordusunda xidmətə girmiş Lüdvıq, kazak lideri Stepan Razinə qarşı əməliyyatlarda iştirak etmişdi. 1670-ci ildə Aşağı Volqada kazaklar tərəfindən əsir götürülmüş, lakin sonralar Səfəvilər dövlətinə qaça bilmiş və burada Razin qiyamı yatırılanadək qalmışdı. Bundan sonra Rusiyaya qayıtmış Lüdvıq burada qalmaq əvəzinə, İsveçə yola düşmüşdü. 1679-cu ildə Moskva və Səfəvilər dövlətinə səlahiyyətli elçi qismində göndərilmişdir. Heç bir şey əldə etməyən Fabritsius 1682-ci ildə İsveçə qayıdır. Bir ildən sonra XI Çarlz (İsveç kralı - G.M.) onu yenidən, iki tapşırıqla: Vyana üçün böyük təhlükə törədən türklərə qarşı Şah Süleymanı hücum etməyə təhrik etmək və ticarət müqaviləsi bağlamaq üçün Səfəvilər dövlətinə ezam edir. Missiyanın daha bir iştirakçısı katib qismində gənc alman həkim Engelbert Kempfer idi. Fabritsius onu müşayiət edən şəxslərlə birlikdə 1684-cü ilin martında İsfahana yetişir, həmin ayın sonunda şahla görüş imkanı əldə edir. Lakin bu dəfə də Fabritsiusun şahla danışıqları müsbət nəticə vermir [1, 402]. Səfəvi hökmdarı eynilə Müqəddəs Roma İmperatoru I Leopoldun (1658-1705), Polşa kralı Con III Subinskiyin (1676-1696), Rusiya çarı Aleksey Mixayloviçin (1645-1676) Osmanlıya hücum etmək təklifinə rədd cavabı verir. Bunu da 1639-cu il sülhünü pozmaq istəməməsi ilə əlaqələndirir. O, həm də Osmanlıların 1684, 1685 və 1690-cı illərdə Mesopotamiyadakı (İraq və Suriyada-G.M.) zəifliklərindən də yararlanmadı. Buna Osmanlı qoşunun Avropadakı ağır hərbi öhdəlikləri də imkan verirdi və heç bir halda Osmanlı Səfəvilər dövlətinin Mesopotamiyada apara biləcəyi hər hansı bir əməliyyata əngəl olacaq gücdə deyildi [8, 69]. Əksinə Avropa dövlətlərindən Hollandiyaya verilən üstünlük Fars (Kəngər-G.M.) körfəzində Keşm adasının itirilməsi ilə nəticələndi [7, 197; 10, 299]. Ada hollandlar tərəfindən işğal edildi. Şah Süleyman dövründə özbək xanları da fəallaşdılar. Onlar Xorasana hücumlar zamanı ciddi müqavimətlə üzləşmədilər [7, 197; 10, 299]. Lakin xoşbəxtlikdən özbəklərin yürüşləri əvvəlki illərdə mövcud geniş miqyaslı ərazi işğalından çox sadəcə qarət və quldurluqla məhdudlaşır. Digər tərəfdən də Şah Süleymanın Buxara xanları ilə yaxşı münasibətləri və hətta səfir mübadiləsi yolu ilə diplomatik əlaqələr saxlaması dövlətin Mərkəzi Asiyadakı nüfuzunu qorumağa imkan verdi. Astrabad tərəfdən Səfəvi sərhədləri üçün problem yaradan digər bir qüvvə də Kalmuk türkmənləri idi ki, onlar da özbəklərlə müqayisədə də ciddi təhlükə hesab olunmurdular. Nəticə etibarilə Buxara xanları kimi Kalmuklar da öz səfirlərini İsfahana göndərmişdilər [8, 70]. Səfəvilər dövlətinin şimal sərhədlərində Moskva dövləti ilə münasibətlər Şah II Abbasın hakimiyyətinin sonlarına doğru, 1662-ci ildə normal məcraya düşsə də Şah Süleyman dövründə davam edən kazakların yürüşü ilə yenidən gərginləşdi. Kaveh Fərruxiyə görə, Stenka (Stepan) Razin əvvəlcə rus ordusuna qarşı vuruşsa da,

“indi Çar Aleksey tərəfindən İran (Səfəvilər dövləti-G.M.) əleyhinə yürüş etməyə təhrik edilirdi” [8, 71]. Bunu fransız Səyyah Jan Şarden də təsdiqləyir. Onun sözlərinə görə, hələ Şah II Abbas zamanında 1664-cü ildə Moskva dövlətindən İsfahana zəngin hədiyyələrlə iki səfirdən və 800 məiyyətdən ibarət böyük bir elçilik gəlmişdi. Persiya hökmdarı (Səfəvi şahı-G.M.) onları təmtəraqla qəbul edib, dəbdəbəli sarayda qonaq etdi. Lakin tezliklə onların, əslində, gömrük haqqından qurtarmaq üçün çarın razılığı ilə Persiyaya (Səfəvilər dövlətinə-G.M.) səfir adı altında ticarət məqsədilə gəlmiş tacirlər olduğu aşkara çıxdı. Onların İsfahanda, başqa mallardan savayı, tək-cə səksən min tükənlik samur xəzi satdıqları güman edilirdi ki, bu da dörd milyon livrə bərabər idi. Şah bu ikiüzlülükdən qəzəbləndi və ondan sonra elçilərə kobudluq və həqarətlə yanaşmağa başladılar, onları rəsmi cavabsız ölkədən qovdular. Onlardan biri öldü, ikincisi isə öz məiyyəti ilə heç bir ehtiram göstərilmədən, təhqir olunmuş şəkildə geri qayıtdı. Bu təhqirin qisasını almaq üçün çar Aleksey Mixayloviç kazakları Stepan Razinin başçılığı altında Persiyaya və qonşu vilayətlərə basqın etməyə qızışdırdı. Çarın özünün bu haqda Şah II Abbasa yazmağa cəsarəti çatmadı və yalnız onun ölümündən sonra, 1667-ci ildə müharibə elan etməkdən çəkinərək İrana güclü zərbə endirmək üçün qisasını kazakların əli ilə almaq qərarına gəldi. Çar bununla kazakların diqqətini öz torpaqlarından yayındırmağa çalışırdı [12, 112-114]. Şarden bu fərziyyəsini Şah sarayının rəsmi şəxslərindən aldığı məlumat əsasında irəli sürmüşdür. Ümumiyyətlə, XVII əsrin ikinci yarısında Səfəvilərin siyasi həyatında Xəzərsahili bölgələrə soxulmuş Don kazaklarına qarşı mübarizə əhəmiyyətli yer tutur. 1668-ci ilin yayında Stepan Razinin başçılığı ilə Azərbaycan ərazisinə təşkil edilmiş kazak yürüşləri xüsusilə qeyd olunmalıdır. Bu yürüş zamanı kazaklar Dərbənddə sahilə çıxdılar, Niyazabadı, Şabranı qarət və talan etdilər. Lakin onların Bakıya yürüşü uğursuzluqla nəticələndi. Stepan Razin güclü müqavimətdən ehtiyat edərək şəhəri təcili surətdə tərk etməli oldu. Qarətçilər dəstəsi Xəzərin cənub sahillərinə hərəkət etməyə başladı [1, 245]. Lakin Xəzərin cənub sahillərində də qarətlər törətsələr də Səfəvi qoşunlarının təzyiqi ilə geri çəkilməyə məcbur olmuşdur. Moskvayla münasibətlər yalnız 1671-ci ilin iyunun 11-də Stepan Razinin edamından sonra nisbətən normallaşdı [8, 71].

Beləliklə, göründüyü kimi Şah Süleyman dövründə Səfəvilər dövlətinin xarici siyasətində zəiflik müşahidə olunsay da Şah Sultan Hüseynin hakimiyyətə gəlməsi ərəfəsində Səfəvi dövlətində əmin-amanlıq şəraiti, dövlətin beynəlxalq aləmdəki nüfuzu qorunub saxlanmışdı.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı: Elm, 2007, 592 s.
2. Baxşəliyev A.B. Səfəvi dövlətinin sosial-iqtisadi həyatı və beynəlxalq əlaqələri. Bakı: ADPU, 2009, 275 s.
3. Bayramlı Z.H., Əziz B. Azərbaycan Evliya Çələbinin 1654-cü il “Səyahətnamə” sində. Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı, 2000, 160 s.
4. Həsənəliyev Z.M., Bayramlı Z.H. II Şah Abbasın hakimiyyəti illərində Azərbaycan Səfəvi dövlətinin daxili və xarici siyasəti. Bakı: Elm, 2011, 88 s.
5. Nəsimov E.M. Beynəlxalq münasibətlər və dövlətlərin güclərinə görə təsnif olunmalarının əsasları (qlobal və regional miqyasda sülhün təmin edilməsində dövlət gücünün rolu-təsiredici amil kimi). Bakı: Elm və Təhsil, 2013, 320 s.
6. Rıhtım M. Evliya Çələbi səyahətnaməsində Azərbaycan. Bakı: Qafqaz Universiteti nəşriyyatı, 2012, 296 s.
7. История Ирана. Ответственный редактор профессор М.С. Иванов. М.: Издательство МГУ, 1977, 488 с.
8. Lockhart L. The fall of the Safavi dynasty and the Afghan occupation of Persia. Cambridge: University press, 1958, 583 p.
9. Savory R.M. Iran under the Safavids. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 288 p.
10. The Cambridge History of Iran in seven volume. Volume 6: The Timurid and Safavid periods. Edited by Peter Jackson and the late Laurence Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 1156 p.
11. Voyages du Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux De l’Orient. Nouvelle edition: Tome Dixieme, français, Paris, Le Normant, Imprimeur-Libraire, 1811, 450 p.

## Внешняя политика Сефевидов во второй половине XVII века

### Резюме

В статье говорится о внешней политике Сефевидов во второй половине XVII века. В ходе исследования были проанализированы период управления Шах Аббаса II и Шах Сулеймана. Период их правления были мирными и успешными для Сефевидов.

Gunay Mammadova

## Foreign policy of Safavids 2<sup>nd</sup> half of the 17<sup>th</sup> century

### Summary

In the article talks about foreign policy of Safavids 2<sup>nd</sup> half of the 17<sup>th</sup> century. During the research analysed period of the reign of Shah Abbas II and Shah Suleiman. Period of their reigns were peaceful and successful for Safavids.

GÜNAY HEYDƏRLİ  
BDU, doktorant  
Azərbaycan

## XV ƏSRDƏ ROMA PAPASININ BAŞ TUTMAYAN ANTİTÜRK SİYASƏTİ

**Açar sözlər:** *Osmanlı, koalisiya, Roma papalığı, katolik kilsəsi, Konstantinopol*  
**Ключевые слова:** *Османская империя, коалиция, Папство, католическая церковь, Константинополь*  
**Key words:** *Ottoman Empire, coalition, Papacy, catholic church, Constantinople*

Qərb ölkələrində "türk təhlükəsi"nə qarşı birləşmək ideyası hələ osmanlılar Avropaya ayaq basdığı ilk gündən meydana gəlmişdi. Ən müasir artilleriyanın müşayiət etdiyi nizami Osmanlı ordusu qarşısında Avropa dövlətləri aciz idilər. XV əsrin II yarısında, ilk piyada Osmanlı hərbi qüvvələrinin yaradılmasından təqribən yüz il keçməsinə birinin daimi nizami ordusu yox idi. Türkiyəyə qarşı təkbətək durmaq iqtidarında olmayan Avropa dövlətləri ümumi təhlükəyə qarşı vahid cəbhədə birləşməyə can atırdılar.

XV əsrdə Osmanlı imperiyası böyük imperiyaya çevrilmişdir. Konstantinopolun alınmasından sonra Avropa istiqamətində genişlənməkdə olan Osmanlı işğallarının ilk dövründə qərb dövlətlərinin türklər əleyhinə hərbi- siyasi ittifaqının təşkilatçısı kimi Roma papaları çıxış etməyə başladılar. Bu da təsadüfi deyildi. Osmanlıların qərbə doğru irəliləməsi, Balkan yarımadasındakı işğallar Roma papalarının da mənafeyinə toxunurdu. Çünki papalar çoxdan Balkan xalqlarını katolikleşdirmək, bununla da öz dini-siyasi təsir dairələrini şərqə doğru genişləndirmək siyasəti yeridirdilər. Buna görə də katolik kilsəsinin başçıları öz həyəcanlı çağırışları ilə Avropa dövlətlərini, o cümlədən Balkan xalqlarını artmaqda olan təhlükəyə qarşı vahid cəbhədə səlib yürüşünə çağırırdılar. Lakin papaların bu siyasətinin arxasında onların Balkan xalqlarının katolikleşdirmək, həmçinin Avropa xalqlarının diqqətini bu zaman katolik kilsəsinə qarşı başlamaqda olan reformasiya hərəkatından yayındırmaq kimi əsl niyyətləri gizlənirdi.

Roma papaları Konstantinopolun fəthindən dərhal sonra – 1453-cü il sentyabrın 30-da xüsusi fərmanla- bulla ilə bütün Avropa xalqlarını türklərə- kafirlərə qarşı səlib yürüşünə çağırırdılar. Papa nümayəndələri osmanlılara qarşı səlib yürüşü təbliğatı aparmaq üçün İspaniya, Fransa, Almaniya, Niderland, Macarıstan və s. ölkələrə göndəriliblər.

Katolik kilsəsinin başçıları Osmanlı dövlətinə qarşı səlib yürüşü təbliğatının müvəffəqiyyətini təmin etmək üçün eyni zamanda İtaliya dövlətləri arasında barışıq yaratmağa çalışırdılar. Papa V Nikolayın vasitəçiliyi ilə Venesiya respublikası və Milan arasında 30 ilə qədər davam edən müharibəni dayandıran sülh müqaviləsi bağlandı. Papanın söyləri ilə bu sülhə sonradan Neapol krallığı və Florensiya da qoşuldu. Aralıq dənizində hegemonluq üstündə Venesiya ilə rəqabət aparan Neapol krallığı, Şimali İtaliyadakı işğalları ilə Milanla toqquşan Venesiya respublikası, öz qonşularının Şərqi ticarətindən əldə etdiyi gəlirə həsəd aparan və Asiya ölkələri ilə ticarətdən sıxışdırılan Genuya və Florensiyanın Osmanlı dövlətinə qarşı vahid, möhkəm hərbi ittifaqda, özü də hücum ittifaqında birləşməsi mümkün deyildi.

1461- ci ilin martında papa yanında ancaq Osmanlı dövlətinə qarşı səlib yürüşü təşkil etmək üçün xüsusi kardinallar komitəsi yaradıldı. 1462- ci ilin yayında papa səlib yürüşü üçün yeni vergilər alınması barədə sərəncam verdi. 1463- cü ildə Papa II Piy Türklərə Mantuada xaç yürüşü üçün məclis çağıraraq özünün rəhbərlik edəcəyini bəyan edir. Osmanlıya qarşı hərbi xərclər üçün pul toplamaqdan ötrü xüsusi kassa yaradıldı. Roma papaları Osmanlıya qarşı vuruşan ölkələrə silahlı hərbi yardım da göstərirdilər. Qaraman əmiri İbrahim bəy papadan kömək istəmişdir. Venesiya diplomatı Andrea Kornaro Qaramana göndərildi. O, Qaraman əmirini Türkiyəyə qarşı müharibəyə təhrik etməli, hərbi yardım olaraq ona 6 iri hərbi gəmisi (qaler) göndəriləcəyini bildirməli, bu gəmilərin köməyi ilə tutulacaq yerləri Qaraman əmirinə vəd etməli və onunla razılaşmalı idi ki, Venesiyanın icazəsi olmadan sultanla heç bir saziş bağlamasın. Osmanlılar tərəfindən sıxışdırılan Qaraman dövləti Venesiya hökumətinin təkliflərini qəbul etdi.

Kornaronu 400 dukatlıq qiymətli hədiyyələrlə Konyaya göndərdi və ona tapşırırdı ki, Qaramanla Venesiya arasında bağlanmış müqavilənin yeni əmir tərəfindən təsdiq edilməsinə nail olsun. Venesiya senatının 1463-cü il 2 dekabr tarixli qərarına əsasən, Lazaro Kvirino Ağqoyunlu sarayına, Nikola Kanal Fransaya, Marko Don Burqundiyaya göndərildilər. Türkiyə əleyhinə koalisiya yaratmaq məqsədilə digər Avropa dövlətlərinə də səfirlər və məktublar göndərildi. 1464-cü il dekabrın 4-də senatın qərarı ilə Marko Kornaro Kiprə yola salındı. Kipr Türkiyəyə qarşı mübarizə aparan dövlətlər sisteminə daxil oldu. 1468-ci ildə Kipr kralı II Yakovun Venesiyalı Katerina Kornaroya evlənməsilə respublika Kiprdə daha da möhkəmləndi.

Osmanlı imperiyasının qüvvətlənməsindən qorxuya düşən digər Avropa ölkələrinə gəldikdə, onlar da ümumi təhlükəyə qarşı birləşə bilməzdilər. Məsələn, II Mehmedin Balkan yarımadasında möhkəmlənməsindən təşvişə düşən Macarıstan krallığı Matyaş Hunyadının zamanında (1458-1490) qüvvətlənmişdi və Türkiyəyə qarşı Venesiya ilə ittifaqa girmişdi. Lakin bu ittifaq da möhkəm deyildi. Çünki Macarıstanla Venesiya arasında da ciddi ixtilaf var idi. Macarıstan krallığı Serbiya və Bosniya torpaqlarını tutub, Adriatik dənizinə çıxmağa can atırdı. Bu isə Venesiya respublikasının ürəyindən deyildi. Çünki Adriatik dənizi Venesiyanın nəzarəti altında idi. Osmanlı Türkiyəsinin Mərkəzi Avropaya doğru irəliləməsi Polşanın Qara dəniz ticarətinə ağır zərbə vurmuşdu. Lakin bəhs etdiyimiz dövrdə Qara dəniz ticarətindən məhrum olan Polşa pyaxtası Osmanlı imperiyası ilə toqquşmaqdan Baltik ticarətini genişləndirməyi daha üstün tutdu. Digər tərəfdən, Polşa maqnatları Ukrayna və Belarus torpaqları hesabına daim şərqi doğru genişlənməyə çalışırdılar. Roma papasının Almaniyanı da Türkiyəyə qarşı "səlib müharibəsi" nə cəlb etmək cəhdi puça çıxdı. Məlum olduğu kimi, Almaniyada imperator hakimiyyəti xeyli zəifləmişdi. Bundan istifadə edən alman knyazları ölkə daxilində öz mövqelərini möhkəmlətmək üçün didişirdilər. XV əsrin II yarısında Burqundiya hersoqluğu da osmanlılara qarşı müxtəlif ölkələrlə, o cümlədən Ağqoyunlularla danışıqlar aparırdı.

Doğrudur, Burqundiya hersoqları səlib müharibələri dövründə olduğu kimi, Şərqi yürüş edib çoxlu qənimət əldə etmək xəyalında idilər. Lakin XV əsrin II yarısında bu mümkün deyildi. Çünki Burqundiya hersoqları o zaman Fransa krallarının mərkəzləşdirmə siyasətinə qarşı mübarizə aparırdılar. Avropanın Yüzillik müharibədən yenidən çıxmış digər dövlətləri - Fransa və İngiltərə isə öz daxili məsələlərlə məşğul idilər: Fransa kralı XI Lüdovik öz güclü vassalları Burqundiya və Bretan hersoqlarını məğlub edib güclü kral hakimiyyəti yaratmağa çalışırdı; İngiltərədə isə Al və Ağ qızıl gül (1455-1485) adlı sülalə müharibələri gedirdi.

Papalar Ağqoyunlu – Osmanlı münasibətlərinin gərgin olmasından istifadə edərək Uzun Həsənə əlaqə yaratmışdılar. Osmanlıdan ehtiyat edən Avropa elçiləri Təbrizə axışmağa başladı. Öz növbəsində, Avropa ölkələri ilə əlaqələri genişləndirmək bu dövrdə Ağqoyunlu dövləti üçün

də zəruri idi. Osmanlı Türkiyəsini məğlub etmək artıq Ağqoyunlu dövlətinin xarici siyasətinin əsas məsələsinə çevrilmişdi.

Qərbdə "türk təhlükəsi"yə qarşı səlib yürüşü təbliğ edən Roma papaları III Kalikst, II Pavel və II Piy Osmanlı Türkiyəsinin Şərqdəki düşmənlərini sultana qarşı qaldırmaq üçün birinci növbədə Ağqoyunlularla əlaqə saxlayırdılar. Məlum olduğu kimi, Roma papası Osmanlıya qarşı onun arxasında hərbi ittifaq yaratmaq üçün Trabzona Boloniyalı Lüdoviq adlı bir elçi göndərmişdi. Həmin elçinin Türkiyə əleyhinə təşkil edəcəyi Trabzon-Gürcüstan ittifaqına Uzun Həsən başçılıq etməli idi. 1471-ci ildə Neapol krallığı ilə Venesiya arasında Türkiyəyə qarşı ittifaq bağlandı. 1472-ci ilin iyunun 18-də Burqundiya hersoqu İgid Karl da ittifaqa qoşuldu. Elə bu zaman Rodos-Venesiya müqaviləsi bağlandı. Bundan əlavə, II Mehmedə qarşı Roma papası, Venesiya və Neapol krallığından ibarət ayrıca bir ittifaq da meydana gəldi. Beləliklə, XV əsrin 70-ci illərinin əvvəllərində Osmanlı imperiyasının sürətlə qərbə doğru irəliləməsi Avropa dövlətlərinin yenidən qruplaşmasına səbəb oldu. Hələ XV əsrin 60-cı illərində yaranmış antitürk koalisiyasının üzvləri artdı: Neapol və Rodos da bu ittifaqa qoşuldu. Lakin antitürk ittifaqının möhkəm olmadığını yaxşı başa düşən Venesiya və başqa Qərb dövlətləri özlərinə yeni-yeni müttəfiqlər axtarmaqda idilər. Belə ki, Venesiya hökuməti 1471-ci ildə öz elçisi Ciovanni Batista Trevizanonu qiymətli hədiyyələrlə Qızıl Orda xanının yanına göndərdi. Qızıl Ordanı antitürk koalisiyasına cəlb etmək niyyəti baş tutmadı. Roma papaları və Venesiya respublikası Böyük Moskva knyazlığını da özlərinə tərəf çəkməyə cəhd göstərdilər. Papa IV Sikst məqsədinə çatmaq üçün keçmiş Bizans imperatorları nəslindən olan, katolik tərbiyəsi görmüş Sofya Paleoloqun III İvanla nikaha girməsinə nail olmaq qərarına gəldi. Roma ilə Moskva arasında 1468-1472-ci illərdə aparılmış danışıqlar uğurlu oldu: 1472-ci ilin iyununda Sofya Paleoloq Moskvaya yola salındı. III İvan rus aristokratiyası içərisində və beynəlxalq aləmdə öz nüfuzunu artırmaq niyyətilə Sofya Paleoloqa evləndi. Lakin Roma papası və Venesiyanın Böyük Moskva knyazlığını Osmanlı imperiyasına qarşı müharibəyə təhrik etmək planı baş tutmadı Böyük Moskva knyazlığının qarşısında monqol xanlarının əsarətinə qarşı mübarizəni başa çatdırmaq və rus torpaqlarını Moskva ətrafında birləşdirmək kimi vəzifə dururdu.

Papalıqla Osmanlı arasındakı əlaqələr 1481-ci ildən sonra yeni mərhələyə qədəm qoydu. Sultan Mehmedin ölümündən sonra hakimiyyət uğrunda mübarizədə II Bəyazid qələbə çaldı. Şahzadə Cem əvvəlcə Rodosa Sen Jan şovalyeyəsinə sığındı. Daha sonra Fransaya getməli olur. Fransa kralı ilə Sultanın dostluq münasibətində olması bəzi baronları narahat edirdi. Bu səbəbdən Cem Sultan əvvəlcə Lion sonradan isə Poulet qalalarına gətirilmişdir. Burada sultan II Bəyazidin elçisi şahzadə ilə görüşmək istəsə də bu baş tutmamışdır. Fransada 7 ilə yaxın əsirlikdə qalan Cem Sultan 14 mart, 1489-cu ildə Tulon şəhərində Roma şəhərinə göndərilmişdir. Bununla Cem Sultan amilindən istifadə etmək şansı Roma Papasının əlinə keçmişdir. Roma papası VIII İnnokenti Cem Sultana Xristianlıq dinini qəbul etməyi təklif etmiş və bunun əvəzində ona taxt mübarizəsində dəstək vəd etmişdir. Bu təklifi rəddedən Cem Sultan taxt uğrunda dinindən heç vaxt imtina etməyəcəyini bildirmişdir. Papa VIII İnnokenti və VI Aleksandr tərəfindən himayə olunan şahzadə Cem taxta olan iddialarından əl çəkmir və Papalıq və Macar krallığı bundan istifadə edərək Osmanlı dövlətini təhdid edirlər. Papa VIII İnnokentinin əlinə böyük fürsət keçir və 1490-cı ildə Osmanlıya qarşı üç tərəfdən hücum etmək qərara alınır. Lakin macar kralı Matias Korvinin ölümü ilə baş tutmur. Papa hətta Cemə xristianlığı qəbul etməyi də təklif edir, əvəzində şahzadəyə macar krallığını vəd edir. lakin şahzadə Cem bundan imtina edir. Həmin il II Bəyazidin elçisi Romaya gələrək şahzadənin əvəzində hər il 40 min dukat qızıl verməyə razılaşıır. Bununla da Papalıq gəlirlərini bir qədər yüksəldir.

1495-ci ildə İtalyanı işğal edən Fransa kralı əsir olaraq yanında şahzadəni götürmək istəyir. Lakin Cem xəstələnərək Napolidə vəfat edir.

Kilsənin səlib yürüşü çağırışları davam etsə də bir nəticə vermədi. Osmanlı dövlətinin Avropa ilə Asiyayı əlaqələndirən çox mühüm strateji məntəqələri ələ keçirib qüvvətli imperiyaya çevrilməsi ilə Şərq və Qərb dövlətlərinin qarşılıqlı əlaqələri tarixində kəskin dönüş baş verdi. Qlobal qəsbkarlıq xarakteri daşıyan papa fərmanları qüvvətli Osmanlı imperiyasının Mərkəzi və Qərbi Avropa istiqamətində irəliləməsinin qarşısını almağa yönəlmişdisə də digər tərəfdən Osmanlı və Ağqoyunlu kimi iki qüdrətli türk dövlətini bir-birinin əli ilə zəiflədib Şərqdə Avropa müstəmləkəçiliyi üçün əlverişli şərait yaratmaq məqsədi güdüdü.

## Не удавшаяся антитюркская политика папы римского в XV веке

### Резюме

Начиная с середины XV века борьба против Османской империи стала основным вопросом внешней политики ряда государств Европы. Были запущены ряды крестовых походов в 14-м и 15 веков, чтобы противостоять экспансии Османской империи. Крестовые походы были серии священных войн называемых пап с обещанием индульгенций для тех, кто воевал в них и направлены против внешних и внутренних врагов христианства. Крестовые походы были характерны для принятия обетов и предоставления индульгенций для тех, кто принимал участие. Крестовые походы в сочетании идеи: а) священной войны и б) и паломничество, чтобы произвести понятие «снисходительности» (ремиссия покаяния и / или греха предоставлено папства для участия в священной деятельности). Наиболее важным военно-политическим фактором сближения состояния Аккоюнлу с западными державами был так называемый "турецкая проблема". Турецкая проблема была общим вопросом внешней политики для многих европейских стран.

Gunay Heydarli

## The pope's not gone right antiturkic policy in XV century

### Summary

Beginning from the middle of the XV century the struggle against the Ottoman Empire became the main question of foreign policy of a number of states of Europe. A number of crusades were launched during the 14th and 15th centuries to counter the expansion of the Ottoman Empire. The crusades were a series of holy wars called by popes with the promise of indulgences for those who fought in them and directed against external and internal enemies of Christendom. Crusades were characterized by the taking of vows and the granting of indulgences to those who participated. Crusades combined the ideas of: a) Holy War and b) and Pilgrimage to produce the concept of "indulgence" (remission of penance and/or sin granted by papacy for participation in sacred activity). The most important military-political factor of drawing together the state of Akkoyunlu with the Western Powers was so called "Turkish problem". Turkish problem was the common question of foreign policy of many European countries.

GÜLŞƏN HƏSƏNOVA  
Bakı Biznes Universiteti  
Azərbaycan

## ALİ MƏKTƏBLƏRDƏ TƏLİM-TƏRBIYƏ PROSESİNDƏ MÜƏLLİM VƏ TƏLƏBƏLƏR ARASINDA MÜNASİBƏTLƏRİN TƏNZİMLƏNMƏSİ

**Açar sözlər:** *müəllim, tələbələr, münasibətlərin tənzimlənməsi, humanist əməkdaşlıq*

**Ключевые слова:** *Преподаватели, студенты, гуманного регулирования отношений, сотрудничества*

**Key words:** *Teachers, students, regulation of relations, humanitarian cooperation*

Ali məktəblərdə təlim-tərbiyə prosesində müəllim və tələbələr arasında münasibətlərin tənzimlənməsi humanist əməkdaşlığa əsaslanmalıdır. Hər bir müəllim başa düşməlidir ki, cəmiyyət öz gələcəyini ilk növbədə ona etibar edir. Yəni cəmiyyətin gələcək inkişaf perspektivləri məhz müəllimin yetişdirdiyi kadrlardan asılıdır. Bu günün tələbəsi əgər ləyaqətli, dərin zəkali, cəmiyyətin, millətin, dövlətin, vətənin təəssübünü çəkən şəxs kimi yetişirsə, deməli,

o, humanist prinsiplər ruhunda tərbiyə olunmuş və müəllim-tələbə əməkdaşlığı humanistləşdirməyə əsaslanmışdır.

Təcrübəli pedaqoq Nurlana Əliyeva haqlı olaraq Təhsilin inkişaf hədəfləri məqaləsində - Uşaqların erkən yaş dövrünün təhsildə nə qədər mühüm mərhələ olduğunu bildirmişdi. Səriştəyə əsaslanan şəxsiyyətyönlü təhsil məzmununun nəzərdə tutan birinci istiqamətdə bu məqama xüsusi diqqət yönəlməsini və uşaqların erkən yaş dövründə inkişafı səmərəli təhsil modelində əsaslanan standart və kurikulumlarının hazırlanması zərurətini irəli sürmüşdür. Pedaqoji prosesdə şagird yaxud tələbənin fəaliyyəti ilə şərtlənir. Bu səbəbdən də şagirdin tədris fəaliyyəti verilən tapşırıqların yerinə yetirməsinə yönələn idrak əməliyyatların sistemi kimi özünü göstərir. Bu zaman öyrənin qavrayışı təsəvvür və təxəyyülü, təfəkkür və diqqəti son illər xüsusilə ön plana çəkilmiş məntiqi tədrisdə mühüm psixoloji proseslər aşılayır. Öyrənin tədrisində yalnız pedaqoji, metodiki xüsusiyyətlər deyil, mühit və irsiyyət amillərini də xüsusi qeyd etmək lazımdır. Şəxsiyyətin formalaşmasında tərbiyəyə və mühitə eyni dərəcədə böyük əhəmiyyət verən amillərdən biri də N.Tusi olmuşdur. O yazırdı; “Tərbiyənin birinci şərti budur ki, uşağı onun təbiətini korlaya biləcək adamlarla və şeylərlə oturub durmağa qoymayasan”[1,54].

Ali təhsil müəssisələrində müəllim-tələbə münasibətlərində demokratikliyin təmin olunması üçün tamamilə sağlam mühit yaradılmalıdır. Bu sağlam mühitin özəyini humanistləşdirmə, humanist ünsiyyət, humanist əlaqələr təşkil edir. Belə olan təqdirdə tələbə də özünü bir şəxsiyyət kimi dərk edir, tədrisən özünün mənəvi borcunu başa düşür, üzərinə düşən öhdəlikləri layiqincə yerinə yetirməyə çalışır. Ümumiyyətlə, humanistləşdirmə bütövlükdə təhsil sisteminin bütün istiqamətlərinə, bütün parametrlərinə şamil edildiyindən onun müasir dövrümüz üçün çox böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərə bilirik. Burada son nəticə milli və bəşəri dəyərləri mənimsəyən, cəmiyyətin tərəqqisinə öz imkanları daxilində, biliyi, bacarığı ilə təsir göstərə bilən şəxsiyyətin formalaşdırılmasıdır.

Bizim ölkəmizdə vahid təhsil qanunu əsasında həyata keçirilən təhsil quruculuğu fasiləsiz təhsil sisteminin əsasında duran konkret prinsiplərə istinad olunur. Təsədüfi deyil ki, respublikamızda həyata keçirilən təhsil islahatına dair direktiv və proqram sənədlərdə də təhsil quruculuğu həmin prinsiplərə istinad olunaraq müəyyənləşdirilir. Son illərdə hazırlanan pedaqogika dərsləklərində haqlı olaraq müəlliflər (N.Kazimov, Ə.Paşayev, F.Rustəmov və b.) fasiləsiz təhsil sisteminin prinsiplərini şərh edərək həmin tendensiyanı saxlayırlar. Biz də həmin tendensiyanı saxlamaq şərti ilə fasiləsiz təhsil sisteminin əsasında dayanan prinsipləri aşağıdakı ardıcılıqla izah edəcəyik:

1. Təhsilin dövlət himayəsində olması və ictimai xarakter daşması. Ölkəmizdə təhsil bütövlükdə dövlət himayəsindədir. Təhsil quruculuğuna dövlət öz büdcəsindən müəyyən pay ayırır. Ölkəmizdə təsis olunan bütün təhsil müəssisələrinin fəaliyyətinə dövlət icazə (lisenziya) verir. Respublikada fəaliyyət göstərən bütün tədris ocaqlarında təhsil dövlətin təsdiq etdiyi dövlət standartları əsasında qurulduğu üçün burada: istifadə olunan bütün tədris planlarında, proqramlarda, dərsləklərdə təhsilin humanistləşdirilməsinin təmin olunması zəruri sayılır. Təhsilin humanistləşdirilməsində ictimai təşkilatlar da yaxından iştirak edir.

2. Təhsilin milli və ümumbəşəri dəyərlərə əsaslanması. Azərbaycan dövlətinin atributlarında - onun Konstitusiyasında, himnində, bayrağında və gerbində millilik və bəşəriyyət ideyaları öz əksini tapır. Əsas Qanunumuzda hər bir vətəndaşın təhsil hüququna malik olması, bayrağımızda türkçülüğün, islamçılığın, müasirliyin demokratikliyin ifadə edilməsi, gerbimizdəki qalxanvariliyin, Odlar yurdunun müdafiəsinin bir mənalı qəbul olunmasının, bolluq yaradılmasının, uzunömürlülüğün təmin olunmasının simvolik, rəmzi işarələri və bütün bunların himnimizin söz və melodiyasında öz əksini tapması hər bir vətən övladının, xüsusilə yetişən nəslin milli və ümumbəşəri dəyərlərə əsaslanan bilik, bacarıq və vərdislərə yiyələndirilməsini tələb edir. Bütün bunları yetişən nəslə təhsil quruculuğu prosesində aşılamaq mümkündür. Ona görə də Azərbaycan təhsil sisteminin əsasında dayanan əsas prinsiplərindən biri məhz onun milli və ümumbəşəri dəyərlərə əsaslanmasını konkret bir prinsip kimi götürmək zərurətini yaradır. Təhsildə milli dilin, musiqinin, incəsənətin, tarixin, coğrafiyanın öyrədilməsi ilə yanaşı, dünyəvi (bəşəri) dillərin, incəsənət nümunələrinin, ictimai, siyasi, iqtisadi biliklər verən elmlərin öyrənilməsi bu prinsipin əsas qayəsini təşkil edir.

3. Təhsilin humanitarlaşdırılması. Təhsilin humanitarlaşdırılması tədris planlarında humanitar fənlərə geniş yer verilməsi kimi də izah edilə bilər. Təsədüfi deyil ki, 1988-ci ilə qədər

Azərbaycan məktəblərində tədris olunan fənlərin yalnız 40 faizi humanitar fənlər hesab olunursa, həmin ildən sonra və hal-hazırda ölkəmizdə həyata keçirilən təhsil islahatlarının tələblərinə müvafiq olaraq həmin fənlərin sayı artırılmışdır. Hazırda tədris planlarında humanitar fənlərin həcmi digər fənlərə nisbətən üstünlük təşkil edərək 50 faizdən də bir qədər artıqdır. Təhsilin humanitarlaşdırılması pedaqoji kadr hazırlığı işində də konkret prinsip kimi qəbul edilmişdir. Məhz ona görə də humanitarlaşdırma həm də humanistləşdirmə prinsipi əsasında fəaliyyət göstərməyə xüsusi şərait yaradır. Humanizm həmişə zorakılığa qarşı qoyulmalıdır.[2.,159]. Təhsilin humanistləşdirilməsi. Bu prinsip təkcə humanitar fənlərin tədrisində yox, digər fənlərin tədrisində, hətta tədrisdənkənar tədbirlərdə də yetişən nəslin nümayəndələrinə humanist əxlaqın aşılmasını zəruri hesab edir. Bu gün müəllimin də, həkimin də, mühəndisin də, hüquqşünasın da, biznesmenin də, şirkət sahibinin də, sahibkarın da, fermerin də, məmurun da cəmiyyət üzvlərinə humanist mövqedən yanaşması, qaçqına, köçkünə, xəstəyə, əlsiz-ayaqsıza, şikəstə, imkansıza pay verməsi, əl tutması, köməklik göstərməsi, maddi və mənəvi cəhətdən onlara dayaq durması daha çox vacib sayılır. Bütün bu humanist keyfiyyətlərin aşılmasını prosesi isə təhsildən keçir. Başqa sözlə desək, sadaladığımız bütün peşə sahiblərinin həyat meydanına, əmək fəaliyyətinə gedən yolları məktəbdən, təhsil müəssisələrindən başladığı üçün təhsil müəssisələrindəki işin humanistləşdirmə prinsipinə uyğun qurulması çox vacibdir.

5. Təhsilin demokratikləşdirilməsi. Təhsili idarəedənlərlə onların tabeçiliyində olanların, təlim-tərbiyə prosesində öyrədənlərlə öyrənənlərin, tərbiyə edənlərlə tərbiyə olunanların davranışında, ünsiyyətində, münasibətində aydın, saf, sağlam demokratik mühitin yaradılması bu prinsipin əsasını təşkil edir. Hər hansı bir təhsil müəssisəsində uşaqların, şagirdlərin, tələbələrin, müəllimlərin, tərbiyəçilərin müstəqil yaradıcı fəaliyyəti naminə birliklər, cəmiyyətlər, təşkilatlar, dərnlər, klublar, lektoriyalar yaradılması ideyasının dəstəklənməsi, xüsusi şəraitin yaradılması, müstəqil söz demək, sərbəst toplanmaq, sərbəst düşüncə tərzilə çıxış etmək, azad davranış və fəaliyyət üçün (siyasi fəaliyyət istisna olmaqla) rəvac vermək demokratik mühitin, abı-havanın bərqərar olması üçün başlıca şərtlər hesab olunur. Hansı ki, bütün bunlar humanistləşdirmə üçün zəmin yaratmış olur.

Təhsildə demokratiyanın təmin edilməsi həm də təhsildə xalqların hüquq bərabərliyinin qorunmasına zəmin yaradır.

6. Təhsildə xalqların hüquq bərabərliyi. Əsas Qanunumuzda təsbit olunan xalqların hüquq bərabərliyi məsələsi Təhsil Qanununda özünü konkret prinsip kimi büruzə verir. Azərbaycanda 4 min yarımından çox ümumtəhsil, orta ixtisas məktəblərində, 50-yə yaxın ali təhsil müəssisələrində yetərincə qeyri Azərbaycanlılar təhsil alır. Son iki onilliyin statistikasına əsaslanarsaq deməli ki, Azərbaycanın 4 mindən artıq orta ümumtəhsil məktəblərində hər il təqribən 1 milyon yarım qədər şagird təhsil almışdır ki, onların da təqribən yüz mindən çoxu qeyri Azərbaycanlı olmuşdur. Bu rəqəmləri yuvarlaqlaşdırsaq deməyə əsasımız var ki, son 20 ildə Azərbaycan məktəblərinə milyonlardan artıq qeyri Azərbaycanlı təhsil almışdır ki, bunların içərisində rus, xaxol, belarus, yəhudi, latış, eston, ləzgi, tatar, kürd, gürcü, ingiloy, türk (mesxeti türkləri nəzərdə tutulur), avar, çeçen və sair bu kimi millətlərin və azsaylı xalqların nümayəndələri vardır. Azərbaycanda digər millətlərin və xalqların dilində məktəblərin açılması onlar üçün öz dillərində (xüsusilə rus dilində) tədris materiallarının nəşr olunması fasiləsiz təhsil sisteminin həm də xalqların hüquq bərabərliyi prinsipi əsasında qurulmasına dəlalət edir. Bütün bunlar isə həm də təhsilin humanistləşdirilməsinə rəvac verən amillərdir.

7. Təhsilin differensiallaşdırılması və inteqrasiyası. Differensiyasiya sözü «differensial» sözündən olub dilimizə latın dilindən gəlmiş «differentia» sözündəndir, fərq, fərqlənmə mənasını verir. Deməli, diferensiallaşdırma isə fərqləri, fərqli cəhətləri müəyyənləşdirib komplektləşdirmə kimi yazılmalıdır. Azərbaycan təhsil sistemində differensiallaşdırma aparmadan onu dünya təhsil sistemində inteqrasiya edə bilmərik. Ölkəmizdə differensiallaşdırmaya kömək edən təmayüllü məktəblərin olması yaxşı hal olsa da, bu məktəblərdəki kontingentin əsasən valideynlərin arzu və istəyi əsasında komplektləşdirilməsi bu işə bir növ mane olur [3, 111-114].

Sadalanan və təhlil edilən prinsiplərin hamısı bu və ya digər dərəcədə təhsilin humanistləşdirilməsi prinsipini özündə ehtiva edir. Ona görə də təhsil müəssisələrinin idarə olunması işində bu prinsiplərin vəhdətdə götürülməsi pedaqoji kadr hazırlığı sahəsində mühüm dönüş yarada bilər.

Dediklərimizi ümumiləşdirsək, fikrimizi aşağıdakı şəkildə ifadə edə bilərik.



Ali təhsil müəssisələrinin nizamnamələrində təhsilin humanistləşdirilməsi prinsipi təhsilin idarə edilməsini səciyyələndirən maddələr üzrə təsbit olunarsa, pedaqoji kadr hazırlığının elmi, pedaqoji, metodik və mahiyyətini özündə əks etdirən hüquqi sənədin yaranması təmin edilər;

Ali məktəb rəhbərlərinin, o cümlədən rektorların, prorektorların, həmkarlar və gənclər təşkilatlarının iş planlarında təhsilin humanistləşdirilməsi prinsipi üzrə həyata keçiriləcək işlərin elmi-pedaqoji-metodik sistemi öz əksini taparsa, pedaqoji kadr hazırlığı sahəsində müvəffəqiyyət qazanmaq mümkündür;

Dekanlıqlar səviyyəsində görülən işlər zamanı təhsilin humanistləşdirilməsi prinsipi nəzərə alınmazsa, pedaqoji kadr hazırlığının səviyyəsi yüksəlmiş olar;

Kafedralarda tədris fənləri üzrə proqramların, tematik planların tərtibində, elmi tədqiqat mövzularının, habelə bakalavr və magistr dissertasiyaları mövzularının müəyyənləşdirilməsi zamanı təhsilin humanistləşdirilməsi prinsipinə istinad olunarsa, pedaqoji kadr hazırlığının səviyyəsi qənaətbəxş olar;

Auditoriya məşğələlərində, auditoriyadan kənar tədbirlərdə təhsilin humanistləşdirilməsinə bir stimül kimi yanaşılsa, pedaqoji kadr hazırlığının səviyyəsi yüksələr.

### **Ədəbiyyat:**

1. Əliyeva N. "Təhsilin inkişaf hədəfləri" "Azərbaycan" qəzeti, (15 dekabr, 2013cü il).
2. Qaralov Z.İ. Tərbiyə (prinsiplər, məzmun, metodika). II kitab, Bakı: Pedaqogika, 2003, 304 s.
3. Seyidov F.Ə. Azərbaycanca pedaqoji fikrin inkişaf tarixindən, Bakı: Maarif, 1987, 301 s.

**Гюльшан Гасанова**

### **Регулирование отношений между преподавателем и студентом в учебно-воспитательном процессе в вузах**

#### **Резюме**

Урегулирование взаимоотношений между преподавателем и студентом в процессе обучения в вузах должно основываться на гуманистическом сотрудничестве. Каждый преподаватель должен осознавать, что общество доверяет им свое будущее. Перспективы развития общества зависят от кадров, которых подготавливают преподаватели. Если сегодняшний студент воспитывается достойным, умным человеком, который заботится о своей родине, нации, государстве значит, он воспитан на гуманистических традициях и взаимоотношения между преподавателями и студентами были основаны на гуманистических принципах. Для достижения в вузах демократических взаимоотношений между преподавателем и студентом необходимо создание здоровой рабочей атмосферы. Основу этого положения составляют гуманизм, гуманистическое общение, гуманистические взаимосвязи. В таком случае студент ощущает себя личностью, осознает свои нравственные обязанности, достойно выполняет свой долг.

**Gulshan Hasanova**

### **Regulation of relations between the teacher and the student in teaching and educational process in high schools**

#### **Summary**

To stabilise the relationships between teachers and students at high schools must be based on humanist cooperation. Each teacher must understand that, society mainly relies his future on him it means that the future development perspectives of society basically depends on the young personal that teachers have trained. The care of healthy conditions in the relationships between teachers and students at high schools lies on the bases of humanist relations, in general, we can show the great importance of it for our epoch (or age) as it is totally related all parameters and directions of the education system.

## ZIYA BÜNYADOVUN TƏDQIQAT ƏSƏRLƏRİNDƏ ŞİRVANŞAHLAR VƏ SACİLƏR DÖVLƏTİ

**Açar sözlər:** *Z.M.Bünyadov, Sacilər dövləti, Şirvanşahlar dövləti*

**Ключевые слова:** *З.М.Бунятов, Государство сасанидов, Государство Ширванишахов*

**Key words:** *Z.M.Bunyadov, Sajjids state, State of Shirvanshahs*

Azərbaycan xalqının dövlətçilik tarixində Şirvanşahlar və Sacilər dövlətlərinin mühüm yeri vardır. Z.M.Bünyadovun tədqiqat əsərlərində bu dövlətlərin tarixinin bir çox məsələlərinə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Artıq IX əsrin ortalarına doğru Xürrəmilər hərəkatı artıq öz bəhrəsini vermiş, mötəzili hakimiyyəti nüfuzdan düşmüş, Ərəb Xilafəti öncə yarımüstəqil, sonra isə ayrı-ayrı müstəqil dövlətlərə parçalanmağa başlamışdı. Azərbaycan ərazisində yaranmış belə dövlətdən biri Şirvanşahlar (Məzyədilər) dövləti idi.

Albaniya Sasanilər imperiyasının (226-651) tərkibinə daxil olunduqdan sonra Şirvan ərazisi də dövlətin sərhədləri daxilinə qatıldı. Dərbəndə daxil olmaqla Şirvan Sasani şahənşahları üçün o dərəcədə əhəmiyyətli idi ki, onlar şimal sərhədlərini möhkəmləndirmək məqsədilə buraya irəndilli tayfaları köçürmüş və Şimaldan gələn türk tayfalarının qarşısını almaq naminə Dərbənd səddini tikdirmiş burada güclü hərbi hissə saxlamışdılar. Lakin Sasani hökmdarlarının Şirvana təyin etdikləri canişinlərin hakimiyyəti tədricən möhkəmlənir, həmin hakimiyyət irsi səciyyə alırdı. Həmin proses Sasani şahənşahı Cəmsidin hakimiyyəti zamanından (497-499) başlanmış Azərbaycanın şimalında ilk Şirvanşahlar xanədanı yaranmışdı [2, 37-45]. Lakin Sasani dövründə meydana gəlmiş Şirvanşahlar xanədanının Ərəb Xilafətinin zəifləməsi məqamında yaranmış eyniadlı sülaləyə heç bir aidiyyəti yox idi. Çünki yeni sülalə ərəb mənşəli idi və o, ərəblərin bu ərazilərə VII əsrdə gəlişi ilə bağlıdır [2,43].

Bu problemin öyrənilməsində Z.M.Bünyadovun xidmətləri xüsusilə mühümdür. Biz məhz onun tədqiqat əsərləri sayəsində ilk dəfə olaraq ardıcıl IX-X əsr Şirvanşahları, Məzyədi sülaləsi haqqında tam məlumat əldə edə bilirik. Təqribən 1100-cü ildə Dərbənddə tərtib edilmiş “Tarix” kitabının müəllifi bildirir ki, yeni Şirvanşahlar sülaləsinin əsasını qoymuş Yəzid ibn Məzyəd ibn Zahid ibn Abdulla ibn Matar ibn Şürüeyk ibn əs-Səlt, Əmr ibn Qeys ibn Şuraxbil ibn Humam ibn Murra ibn Zühl ibn Şeyban əş-Şeybani “adlı-sanlı əmir və məşhur igidlərdən biri idi” [1, 185]. Ərəb qaynaqlarına əsaslanan Z.M.Bünyadov yazmışdır ki, “VIII əsrin 70-ci illərində Şeyban qəbiləsinin başçısı Məan ibn Zahidin vəfatından sonra onun qardaşı oğlu Yəzid ibn Məzyəd qəbilə başçısı oldu” [1, 185]. Şeybanilər ərəb Rəbiə tayfasına mənsub olmuşlar. Hələ 642-cı ildə ərəb sərkərdəsi Əbdürrəhman ibn Rəbiənin hücumu zamanı Şirvan “Şəhriyar” adlı hakimə tabe idi. Əbdürrəhman xəzərlərlə müharibəyə başlayanda Şəhriyar bir çox məsələlərdə məsləhətləri ilə ona yardım etmişdi [15, 161].

Əbdürrəhman öldükdən sonra onun qardaşı Salman ibn Rəbiə Bərdədən buraya gəlmiş və qardaşı kimi Bələncər döyüşündə xəzərlər tərəfindən öldürülmüşdü [2, 44; 15, 166; 19, 174]. Z.M.Bünyadovun təhlil etdiyi qaynaqlardan aydın olur ki, xəlifə Hadi Yəzid ibn Məzyədi hələ Cənubi Qafqaz hakimi təyin etmiş və sonra imam Cəfərə beyət etdiyinə görə Harun ər-Rəşid tərəfindən vəzifəsindən uzaqlaşdırılmış, 788-ci ildə həmin vəzifəyə onun qardaşı Ubeydullah ibn Mehdi təyin edilmişdi [1, 187]. Ermənədilli müəllif Gevond bu hadisə haqqında yazmışdı: “Onun adı “Aaron” “/Harun”/ idi. O, Maqometin /Məhəmmədin/, Musanın qardaşı, xəsis və acgöz insan olmuşdur. Onun hakimiyyəti illərində qardaşı Ovbedla /Ubeydullah/ onun rəqibinə çevrildi. Bu rəqabət onu Atrpatakanı, Ərməniyyəni, Gürcüstanı və Ağvanı ona (Ubeydullaha) güzəşt etməyə məcbur etdi. O, pis niyyətli insanlara uyaraq məkrli Allah qorxusu haqqında anlayışları olmayan adamları, əvvəl Yəzidi, Mzdeyin (Məzyəddin) oğlunu, ondan bir qədər sonra isə Əbdül-Kəbiri vəzifələrə təyin etdi” [14, 115]. Lakin tezliklə Harun ər-Rəşid onsuz keçinə bilmədiyinə görə Yəzidi yenidən öz vəzifəsinə qaytardı. Beləliklə Z.M.Bünyadovun bu hadisələri işqləndirməsindən

dan aydın olur ki, IX əsrin ərəb xəlifələri də burada möhkəmlənmək üçün sələfləri kimi köçürmə siyasəti yeridirdilər.

Z.M.Bünyadovun tədqiqat əsərlərindən aydın olur ki, ərəblərin Azərbaycana ilk köçü Xəlifə Valid ibn Uqbətərafından həyata keçirilmişdi [1, 163]. Z.M.Bünyadov müasir Azərbaycan Respublikası ərazisində “ərəb” sözünü özündə yaşadan 28 məntəqə qeydə almışdı [1, 168]. O, Yəzidin hakimiyyəti dövründən bəhs edərkən əl-Yəqubinin məlumatlarına əsaslanaraq yazmışdır: “Xuzeyfə ibn Hazimin yerinə /Harun/ ər-Rəşid Yusif ibn Rəşid əs-Sulamini /Arran hakimi/ təyin etdi. O da hökmranlığı dövründə nizarilərin sayını xeyli artırdı. Halbuki bundan əvvəl burada yəmənlilər daha çox idi. Ondan sonra Harun ər-Rəşid Yəzid ibn Zeyd əş-Şeybanini hakim təyin etdi. O da hər yerdən rəbiə tayfasından olanları buraya köçürdü. Odur ki, indi onlar (Arranda ərəblərin) əksəriyyətini təşkil edirlər” [1, 167, 168, 187]. Lakin 788/9-cu ildə Yəzid vəzifədən uzaqlaşdırıldı və yalnız 792/3-cü ildə Harun ər-Rəşid tərəfindən üçüncü dəfə bu vəzifəyə qaytarıldı. Z.M.Bünyadovun tədqiqat əsərlərindən məlum olur ki, bu dəfə onun həmin vəzifəyə təyin olunmasının səbəbi burada ərəblərə qarşı baş vermiş üsyanlar idi [22, 137]. Yəzid üsyançılara divan tutdu, lakin tezliklə yenidən vəzifəsindən kənarlaşdırıldı. Nəhayət, 799-cu ildə xəlifə onu dördüncü dəfə “Ərməniyyə”, Azərbaycan, Şirvan və Bab ül-Əbvab (Dərbənd) hakimi təyin etdi. Yəzidin gəlməsi ilə əhali sakitləşdi və ölkədə qayda-qanun yarandı. Yəzid ömrünün sonunadək Azərbaycanda qaldı və 801-ci ildə öldükdə Bərdədə dəfn edildi [1, 188-189].

Ərəbdilli qaynaqlardan aydın olur ki, Şirvanın ilk məliki Çamax ibn Şuca olmuşdur. Buna baxmayaraq Z.M.Bünyadov qeyd etmişdir ki, Şirvanın birinci rəsmi məliki, eyni zamanda “Azərbaycan, Ərməniyyə, Arran və Dərbənd” hakimi Yəzid ibn Məzyəd əş-Şeybani idi. [1, 190]. Bu müddədən məlum olur ki, əslində yeni Şirvanşahlar sülaləsinin banisi Yəzid ibn Məzyəd olmuşdur. Yəzidin ölümündən sonra [2, 46-47] mənbələrdə onun varislərinin hakimiyyəti ilə bağlı olan məlumatlar dolaşıqdır. Y.A.Paxomova əsaslanan Z.M.Bünyadov belə hesab edirdi ki, Yəzidhələ öz sağlığında Arranı öz qardaşı Əhmədə və oğlu Əsədə tapşırmışdı. Əhməd bu vəzifədə bir ilə yaxın qalmışdı. Lakin “Əsədin bu vəzifədə qalması müddəti dürüst müəyyən edilməmişdir” [1, 190]. Sikkələri öyrənmiş Y.A.Paxomov belə hesab edirdi ki, Əsədin adından kəsilmiş son sikkə nümunəsi 802-ci ilə aiddir. Həmin ildə onun digər qardaşı Məhəmmədin adından kəsilmiş sikkə də vardır ki, “sonrakı 187 /802/3-cü ildə də bu sikkələrin kəsilməsi davam edir” [1, 190; 20, 190]. Lakin əl-Bəlazurinin məlumatlarına əsaslanan Z.M.Bünyadov hesab edirdi ki, həmin dövrdə Məhəmməd ibn Yəzidin fəaliyyəti Azərbaycandan kənar Mosulda və Tarsusda, xəlifə Harun ər-Rəşidin vəfat etdiyi 809-cu ilə qədər davam etmişdi [1, 190]. 809-cu ildə Xəlifə Əsədi Azərbaycanın ilk canişini təyin etmişdi [1, 190]. 808/9-cu ildə xəlifə Əsədi Mərvdə baş qaldırmış üsyanı yatırmağa göndərdiyi zaman “Ərməniyyə”də onun qardaşı Məhəmməd qalmışdı [2 47]. Z.M.Bünyadov tədqiqat nəticəsində belə qənaətə gəlmişdi ki, “qaynaqlarda Əsəd haqqında heç bir məlumat yoxdur” [1, 191]. 820-ci ildə Azərbaycana, Arrana və “Ərməniyyə”yə Yəzidin digər oğlu Xəlid ibn Məzyəd təyin edildi [6, 53]. Qaynaq məlumatlarına görə Xəlid ibn Məzyəd xəlifə Məmunun, Mötəsimin və Vasiqin dövründə “Ərməniyyə”də vali olmuş, lakin istirahət vaxtlarını Arranda və Şirvanda keçirmişdir [2, 47-48].

Bu tarixi məqamda Azərbaycanda, Arranda və “Gürcüstan”da üsyan baş vermişdi [2, 50]. Xəlid ibn Məzyəd bu zaman xəlifə Məmunun yadına düşmüş, Xəlid sanarilərlə müharibə etmiş onları məğlub etmiş və Sanariyyə feodalı Savada ibn Əbdülhəmid əl-Cəhhafi aman üçün onun yanına gəlmişdi. Bu hadisədən sonra xəlifə Məmun onu vəzifədən uzaqlaşdırmış və o yalnız xəlifə Mötəsimin dövründə yenidən “Ərməniyyə” valisi təyin edilmiş və Rub (Sanariyyə) ona verilmişdi [2, 48]. Z.M.Bünyadovun qənaətinə görə Xəlid ibn Yəzidin birinci canişinliyi 6 il davam etmişdi [1, 192]. Lakin 839/40-cı illərdə Cənubi Qafqazda üsyanlar başladı. Buna görə də xəlifə Mötəsim Xəlidə ikinci dəfə canişin təyin etdi. Tezliklə Xəlid üsyançılara məğlub olduğuna görə geri çağırıldı və 842-ci ildə Vasiq hakimiyyətə gələnə qədər o, işdən kənar qaldı [17, 45].

Münəccim-başının məlumatlarına görə həmin vaxt Tiflisdə İshaq ibn İsmayılın başçılığı ilə üsyan başlamış, buna görə də xəlifə Xəlid ibn Yezidi geri çağırmış onu “Ərməniyyə”, Azərbaycan və Arran canişin təyin etmişdi”. Xəlifə onu ləvazimatla təchiz etdikdən sonra, İshaq ibn İsmayıl qarşı göndərmişdir. Xəlid “Ərməniyyə”yə daxil olanda yerli batriklər və qoşun onun tərəfinə keçmiş və bundan sonra o, Cürzana /Gürcüstana/ daxil olmuşdu. Lakin ərəb qoşunları Cavahka daxil olanda Xəlid ölmüş və Dəbildə dəfn edilmişdi [17, 45; 2, 48].

Bundan sonra Xalidin oğlu Məhəmməd ibn Xalid onun yerinə həmin ərazilərin hakimi təyin edildi. “Erməniyyə” istisna olmaqla Məhəmməd atasının dağılmış qoşununu toplayaraq sanarlarla müharibəyə başlamışdı. O, Bərdəyə qayıtdıqdan sonra, Buğa əş-Şərabi onu vəzifədə əvəz etdi [17, 46, 194]. Ərəbdilli qaynaq məlumatlarına görə 848/9-cu ildə Məhəmməd ibn Xalid Bağdadda olmuş, Babəkin müttəfiqlərindən olmuş Məhəmməd ibn Bəisin həbsdən azad olunması üçün zəmanət vermiş şəxslər sırasında olmuşdur [2, 94]. 851-ci ilə qədər Məhəmməd ibn Xalid vəzifəsiz qalmış, 851-ci ildə xəlifə Mütəvəkkil Bab əl-Əbvabı iqta olaraq vermiş, Buğa əl-Kəbiri isə İshaqla mübarizəyə göndərmişdi. Məhəmməd də onunla birlikdə İshaqla müharibəyə qatılmışdı. Buğa onu məğlub etdikdən sonra meyidini Suqda çarmıxa çəkmişdi. Məhəmməd əl-Baba (Dərbəndə) qayıtdıqdan sonra Buğa əl-Kəbir sanarların üzərinə yürüş etdi [1, 194]. Sanarlarla mübarizədə Buğadan qaçmış üsyançılar “Rum, Xəzər və Səqləb hökmdarları ilə məktublaşaraq böyük bir qoşun topladılar”.

Ərəbdilli qaynaqlarda olan bu məlumat bir çox mübahisələrə səbəb olmuşdur [7, 870-872; 19, 192; 16, 149-151; 24, 200; 25, 203]. İndiyədək bütün tədqiqatçılar ərəbdilli qaynaqlarda olan “səqləb” anlayışını düzgün şərh etməmiş, bu etnonimi slavyanlarla bağlamağa çalışmışlar [3, 218]. Sonralar M.X.Şərifli həmin yanlışlığa uymuşdur [2, 48]. S.B.Aşurbəylinin əsərlərində bu barədə heç bir məlumat yoxdur [6, 53]. Sonrakı tədqiqat əsərlərində müəyyən edilmişdir ki, Buğa əl-Kəbirlə mübarizədə sanarlara yardım etmiş, “saklablar” /”səqləblər” əslində Qafqaz dağlarında yaşayan türk-bulqarlar idi [3, 2180219]. Buğa sanarlara hücum edərək heç bir uğur əldə edə bilməmiş, xəlifədən ona yardım üçün Məhəmməd ibn Xalidin göndərilməsini istəmiş, Məhəmməd ibn Xalid təxminən 856-cı ildə Buğa əl-Kəbirin köməyi sayəsində Azərbaycan “Ərməniyyə və Arran hakimi vəzifəsində bərpa olunmuşdur [1, 195; 2, 48]. Ərəb qaynaqlarında məlumatlara görə Məhəmməd ibn Xalid 859-cu ildə xəlifənin ona hədiyyə etdiyi Arranda Gəncə şəhərini bərpa etdi və “Ərməniyyə”ni tərək edərək oraya köçdü [6, 53]. P.K.Cəuzi (Juz) qeyd etmişdir ki, Məhəmməd ibn Xalid “Ərməniyyə”də Xilafətin son valisi olmuşdur [12, 46]. Nəhayət 861-ci ildə Heysəm ibn Xalidqardaşı Mütəvəkkilin ölümündən və Bağdadda başlanmış iğtişaslardan istifadə edərək Şirvanın “müstəqilliyini” elan etdi. Həmin məqamda Məhəmməd ibn Xalid Xilafət qoşunalarının komandanı kimi Bizansla sərhədlərdə Cərirədə olmuşdur [1, 195; 2, 49]. Beləliklə, Heysəm ibn Xalid əvvəlki şirvanşah vəzifəsini ləğv edərək özünü “şirvanşah” elan etdi [6, 75]. V.F.Minorski qeyd etmişdir ki, “Yəzidilər tarixi bu dövrdən öz əhəmiyyətini dəyişdi: əvvəlcə Bağdaddan general-qubernator vəzifəsinə təyin edilmiş ailə üzvləri, sonralar öz torpaqlarında irsi vassallara çevrildilər” [17, 47].

Z.M.Bünyadovun bir çox maraqlı mülahizələri, müddəaları Sacilər dövlətinin tarixi ilə bağlıdır. Bir qədər sonra onun, Hakkı Dursun Yıldızın 1979-cu ildə nəşr edilmiş əsərinə rəyində qeyd olunur: “Artıq neçənci dəfə təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, təqribən bütün müasir Avropa və Şərqi tədqiqatçıları sovet tarixçilərinin Azərbaycan tarixi problemləri (yalnız Azərbaycan deyil) ilə bağlı olan əsərləri ilə tanış deyil. Bu isə onların nəşr etdirdikləri məqalələrinin və kitablarının birtərəfli, natamam olmasına səbəb olur Çünki onların bütün şərhləri və nəticələri ... təxmini səciyyə daşıyır. Bu, bəzən dilləri bilməməkdən irəli gəlir. Buna isə yalnız təəssüflənmək olar” [9]. Z.M.Bünyadov qeyd edirdi ki, həmin tədqiqatçılar Sacilər sülaləsi, dövləti haqqında yazılı qaynaq məlumatlarından, xüsusilə ermənidillimənbələrdə əsasən dövlətçiliyə aid olan məlumatlardan heç bəhrələnməmişlər [9]. Qeyd edək ki, K.Bosvortun 1967-ci ildə nəşr etdirdiyi “Müsəlman sülalələri” [8, 127] adlı əsərində Sacilər sülaləsi haqqında yalnız Salari sülaləsi ilə bağlı olan bölmədə məlumat verilir. Sacilərin Azərbaycandakı hakimiyyəti haqqında isə bir neçə söz vardır [8, 143-152].

Sacilər sülaləsi, dövləti ilə bağlı olan mübahisəli məsələlərdən biri də onların mənşəyinə aiddir. Hələ XX əsrin 20-ci illərində P.K.Cəuzi (Juz) yazmışdı ki, Sacilər “IX əsrin ikinci yarısında meydana gəlmiş, Azərbaycana və “Ərməniyyə”yə bir neçə bacarıqlı hökmdar vermiş türk sülalələrindən” biri idi [12, 48]. Lakin bir qədər sonra, (1957-ci ildə) Tacikistan alimi N.Neqmatov Sacilərin türk mənşəli olduğunu qəbul etməyərək onları “iranlı” adlandırmışdı [18]. Bu məsələni yenidən tədqiq edən Z.M.Bünyadov Sacilər dövləti ilə məşğul olan tədqiqatçıların əsərlərini öyrənərək qeyd edirdi ki, həmin əsərlərin bir çoxu yalnız məlumat səciyyəsi daşıyır və əksər hallarda onların müəllifləri bu sülalənin tarixini işıqlandıran əsas qaynaqlarla tanış deyildilər [1, 196/122]. Sacilər sülaləsindən və onun banisi Əbu-s-Sac Divdaddan bəhs edən Z.M.Bünyadov qaynaqlara əsaslanaraq qeyd edir ki, həmin tarixi şəxsiyyət Uruşananın dağlıq

Cankakat kəndindən olmuş “adlı-sanlı türk sərkərdələrindən idi və eyniadlı sülalənin banisidir” [1, 196]. Maraqlıdır ki, Afşinlərin “Qəhqəhə” adlı sarayının bəzəklərini tədqiq etmiş alimlər orada “boz qurdun” divar rəsmini müəyyən etmişlər. Həmin təsvirin eyniləri qədim türk “boz qurd” fəlsəfəsinə əsaslanır [11; 3, 27-284; 4, 187-189].

Əbu-s-Sac Divdad Babək hərəkatının yatırılmasında, hərəkat rəhbərinin həbs olunmasında, Mingiçavır və Məzyerin üsyanlılarının yatırılmasında iştirak etmiş, xəlifə Müstəinin və əl-Mötəzzin dövründə müxtəlif dövlət vəzifələri tutmuşdu [1, 197-198]. Onun böyük oğlu Məhəmməd də Xilafətdə dövlət vəzifələrini tutmuş və nəhayət, 889-cu ildə o, ilk dəfə olaraq Azərbaycan hakimi təyin edilmişdi [1, 197-198]. 892-cu ildə Bağdadda iğtişaları yatırırdıqdan sonra xəlifə əl-Mütədid Məhəmmədi yenidən Azərbaycanın, Ərməniyyənin və digər dağlıq ölkələrin canişini təyin etmişdi. Z.M.Bunyadov artıq bu məqamdan başlayaraq ermənidilli qaynaqlar əsasında Sacilər tarixinin bizə indiyədək məlum olmayan “düynləri”ni açdı. Məhəmməd təyin olunduğu ərazilərə canişinliyə başlayanda “erməni”(xristian-E.Q) hökmdarı I Aşot Baqratuni (onun etniq mənşəyi mübahisəlidir-E.Q) öldü və onun oğlu I Smbat öz elçilərini ərəb xəlifəsinin yanına göndərərək özünün təsdiq olunmasını istədi [21, 119-135; 23, 125-130]. Z.M.Bunyadov A.N.Ter-Gevondyana cavabında qeyd edirdi ki, iqtisadi müstəqillik və öz pul vahidinə sahib olmaq hər bir dövlətin müstəqilliyini səciyyələndirən başlıca əlamətdir. Lakin erməni dil birliyinin və kilsə vəhdətinin olmasına baxmayaraq, həmin dövrdə onun öz pulu yox idi. Erməni “tədqiqatçıların” istəyinə əks “Ərməniyyə” olaraq yalnız vassal mövqeyindən çıxış edirdi [10, 115]. Ərəb Xəlifəsi I Smbatın “Ərməniyyə” hökmdarı hüququnu tanımış, Məhəmməd ibn Əbu-s-Sac vasitəsilə ona hökmdar tacı və fəxri paltar göndərmişdi. Afşin tacı I Smbatın başına Yerasqavors qalasında qoymuşdu [1, 199]. Z.M.Bunyadov qeyd edirdi ki, xəlifə bu addımı ilə “Ərməniyyəni Xilafətə yaxınlaşdırmağa” və “erməni”(xristian) zadəganlarının Bizans sarayına bağlılığını azaltmağa çalışırdı [1, 199]. I Smbatın Bizans imperatoru VI Lev Filosoqla əlaqə yaratmaq cəhdləri Xilafət tərəfindən mənfi qarşılanmış və Məhəmməd ibn Əbu Sac xəlifənin tapşırığı ilə “Ərməniyyə”yə yürüş etmişdi. “Asoxik” adlanan əsərdə bu hadisələr belə təsvir olunur: “Parsın (Azərbaycanın) ostikanı (canişini) olan Sacın oğlu, əmir Apşin Smbatın yunan imperatoru ilə dostluğuna narazılıqla baxırdı və buna görə də Ərməniyyəyə daxil olaraq Qarsı tutdu, əsilzadələri arvadları və uşaqları ilə birlikdə Dvinə gətirdi. Şapux, Smbatın kiçik qardaşı Afşinin yanına getmək üçün /cəsarət/ tapdı və o, onu böyük ehtiramla qarşılayaraq bütün erməni əsirlərini geri qaytardı” [5, 110]. Erməni “tarixçiləri”nin uydurmalarına baxmayaraq, Z.M.Bunyadov həmin məsələ ilə bağlı olaraq A.N.Ter-Gevondyana cavabında yazmışdı ki, erməni xalqının, o cümlədən erməni kilsəsinin və tarixçilərinin orta əsrlər boyu türklərə münasibəti həmişə yaxşı olmuş və onlar müsəlman hakimlərini həmişə “İsəvər” kimi təsvir etmişlər [10, 115]. “Asoxik”də bu barədə belə yazılmışdır: “O /Şapux/, Apşindən tacı aldı və onu qardaşı Smbatın başına qoydu. Beləliklə, erməni ölkəsi bərpa olunmağa başladı, əvvəlki kimi /bütün nemətlərlə/ zənginləşdi və bu, uzun illər davam etdi” [5, 110]. Lakin I Smbatın bu “sədaqəti” də uzun çəkmədi. Çünki o, öz ərazisini genişləndirmək niyyətində idi. Buna görə Məhəmməd ibn Əbu-s-Sac yenə qoşun yeridərək Naxçıvanı tutdu və yalnız erməni katolikosu II Georqun bu məsələyə qarışıb aman istəməsindən sonra, Sac oğlu onunla barışığa getdi. K.N. Yüzbaşyan qeyd edir ki, artıq 894-cü ildən etibarən Dəbil uzun müddətə Azərbaycan Sacilərindən asılı vəziyyətə düşdü [23, 126]. Z.M.Bunyadovun şərhindən görünür ki, I Smbat türklərə qarşı öz məkrli siyasətindən əl çəkmir və öz gücünü nümayiş etdirmək məqsədilə Tulunilərin tabeliyində olan Karin hakimi Arsunilərə hücum edirdi. Lakin o, bu dəfə də məğlub edildi və qaçmalı oldu. Buna cavab olaraq Məhəmməd ibn Əbu-s-Sac “Ərməniyyə”ni tamamilə tabe etdi və oğlu Divdadı buraya canişin təyin etdi. Məhəmmədin “Gürcüstan”(Tiflisə) getməsindən istifadə edən I Smbat Divdada hücum edərək onu bac verməyə məcbur etdi. Məhəmməd oraya yürüş edəndə yolda vəba xəstəliyinə tutuldu, vəfat etdi və o, 901-ci ildə Bərdədə dəfn olundu.

Məlumatların təhlili onu sübut edir ki, Sacilər məhz Məhəmmədin dövründən etibarən burada dövlətin əsasını qoymuşlar, çünki 898-cü ildə onun adından pul kəsilmişdi [1, 200-201]. Həmin məqamda Məhəmmədin qardaşı Əbülqasim Yusif Məkkədə yol nəzarətçisi idi və “xaricilərə” qarşı cəza dəstələrində iştirak edirdi. Lakin bir müddətdən sonra o, Marağaya gəlmiş, Məhəmmədin ölümündən istifadə edərək oğlu Divdadı hakimiyyətdən uzaqlaşdırmış, müstəqil siyasət yeritməyə cəhd etmişdi [13, 158-163; 1, 202]. Məhz Yusifin hakimiyyəti

dövründə Arran, Şəki və Şirvan qəti şəkildə Sacilər dövlətinə birləşdirilmişdi. Onun hakimiyyəti illəində Azərbaycan torpaqları ilk dəfə olaraq vahid dövlət tərkibində birləşdirilmişdi. Z.M. Bünyadovun qeyd etdiyi kimi, artıq 915-ci ilə doğru Sacilər dövləti tərkibində bütövləşmiş Azərbaycan ərazisi “qərbdə Ani və Dvin şəhərlərinədək, şərqdə isə Xəzər dənizindək, cənubda Zəncana, şimalda isə Dərbəndə qədər uzanmışdı [1, 205].

### Ədəbiyyat:

1. Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: Elm, 1989.
2. Şərifli M.X. IX əsrin ikinci yarısı-XI əsrdə Azərbaycan feodal dövlətləri. Bakı: Elm, 1978.
3. Алекперов Алекпер. Тюрки Азербайджана. Баку. Şərq-Qərb, 2011.
4. Алекперов А.Ф. KUT-KURT-BARS-İLAN//Ахнаф Харисов и актуальные проблемы башкирской филологии (к 100-летию со дня рождения). Мат. конф.-Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014.
5. Асохик: Всеобщая история Степаноса таронского “Асохика” по прозвиению, писателя XI столетия. Переведена с армянского и объяснена Н.Эмином. Москва: 1864.
6. Ашурбейли Сара. Государство Ширваншахов. (VI-XVI вв.) Баку. Элм, 1983.
7. Бартольд В.В. Славяне. Сочинения. Т. II, ч. I. М: Восточная литература, 1963.
8. Босворт К.Э. Мусульманские династии. Москва: Наука, 1971.
9. Буниятов З.М. Новое исследование по истории Саджидов // <http://www.ziyabunoyadov.com/ru/statyi/page-9/>
10. Буниятов З.М. Размышления по поводу книги А.Н. Тер-Гевондяна «Армения и Арабский Халифат» (Ереван: 1977, 319 с.) // Изв. АН АЗССР. Сер. ист., филос. и права. 1977. № 4. с. 115-116. <http://ziyabunoyadov.com/ziyabunoyadov/docs/ru/82pdf>
11. Егорова. Л.И. Семантика мифологемы волка в традиционной культуре якутов. АКД. Улан-Удэ. 2004 // <http://www.dissercat.com/content/semantika-mifologemy-volka-v-traditsionnoi-kulture-yakutov;>
12. Жузе П.К. Мазьяиды шейбаниды в Азербайджане. Науч. архив Ин-та истории АН Азерб. ССР, имз. № 647.
13. Ибн Мискавейх. Книга опыта народов. Арх. Ин. Ист. АН. Азербайджана. № 162.
14. История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII века. Перев. с древнеарм. К. Патканова. СПб: 1862.
15. Казембек Мирза. Дербендаме. СПб: 1851.
16. Ловмянский Х.Г. Русь и норманны. Москва: Прогресс, 1985.
17. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. М: Наука., 1963.
18. Новосельцев А.П. Хазарское государство и его международное значение в истории Восточной Европы. М: Наука, 1989.
19. Пахомов Е.А. Монеты Азербайджана (не издано) 190 // sit. Bünyadov Z.M. Azərbaycan
20. Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский Халифат. Ереван: АН Арм. ССР, 1977.
21. Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Южном Дагестане в X-XI вв. // Уч. Зап. ИИЯЛ. ДагФАН СССР. т. VI. Махачхала. 1958.
22. Юзбашян К.Н. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв. Москва: Изд: Наука., 1988.
23. Marquart J. Osteuropaishe und Ostasiatische streifzüge. Leipzig: 1939.
24. Тоған А.З. V. İbn Fadlan's Reisebericht. Leipzig: 1939.

Элмеддин Кулиев

### Государства Ширваншахов и Саджидов в исследовательских трудах З.Бунытова

#### Резюме

В статье отмечается, что часть исследовательских трудов З.М. Бунытова посвящена проблемам истории возникновения феодальных государств на территории Азербайджана после распада Арабского Халифата. Видный азербайджанский ученый глубоко исследовал

процесс появления государств Ширваншахов и Саджидов. Он уделял особое внимание появлению названия «ширваншах», возникновению в IX веке, в период господства арабов нового понятия «ширваншах». В отличие от многих исследователей которые считали династию Саджидов персидской, З.Бунятов доказал что Саджиды принадлежали знатному тюркскому роду из горного села Чанкакат провинции Усрушана. ( Центральная Азия) Критикуя этих авторов З.Бунятов отмечает, что эти исследователи поверхностно отнеслись к средневековым письменным источникам, в которых содержатся ценные сведения о Саджидах.

**Elmeddin Guliev**

### **Sajids and Shirvanshakhs states in the scientific research of Ziya Bunyadov**

#### **Summary**

Z.M. Bunyadov's researches is devoted to the formation of the feudal states as a result of the collapse of the Caliphate. In the research was following the establishment of Shirvanshahs and Sajids. One of the issues examined in this article, the establishment of "Shirvan" name and appropriation by Arabs when. Z.Bunyadov proved based on sources that the tribe of Abu-s-Sac was came of good turkish kin from mountainous Jankakat village of Usrushan. Z. Bunyadov criticised previous researchers and noted that the informations about sajs was not elucidated absolutely.

**RAUF ƏLİYEV**  
**ADPU, doktorantı**  
*Azərbaycan*

### **ERMƏNİ TƏCAVÜZÜNÜN DÜNYA İCTİMAİYYƏTİNƏ ÇATDIRILMASI- DİASPORAMIZIN ƏSAS FƏALİYYƏT İSTİQAMƏTİDİR**

**Açar sözlər:** *Dağlıq Qarabağ, ərazi bütövlüyü, diaspora, lobbi, dünya zərbaycanlıları, həmrəylik*

**Ключевые слова:** *Нагорный Карабах, территориальная целостность, диаспора, лобби, азербайджанцы мира, солидарность*

**Key words:** *Nagorno Karabakh, territorial integrity, diaspora, lobby, world azerbaijanis, solidarity*

Yer kürəsinin çox yerində ərazi münaqişələri mövcuddur. Ancaq Dağlıq Qarabağ probleminin digərlərindən fərqi onun müəyyən siyasi kampaniyaların yaratdığı süni problem olmasıdır. Bu problemin dərinləşməsi Ermənistanın özündə, ondan kənarlarda fəaliyyət göstərən təşkilatların və eləcə də Azərbaycanda sabitliyi pozmaq istəyən bir sıra böyük dövlətlərin məkrli siyasəti ilə bağlıdır (1, 117-125).

Məlumdur ki, bölgənin strateji mövqeyinin və regionda söz sahibi olmaq istəyən xarici dövlətlərin fəal rol oynamalarının burada ciddi təsiri vardır. Məkrli siyasətə xidmət edən ermənilər və ermənipərəst qüvvələr regionda baş verənləri beynəlxalq ictimaiyyətə müxtəlif ad altında, həqiqətdən uzaq şəkildə təqdim etmişlər. Belə ki, onlar Cənubi Qafqazda olduqca mürəkkəb siyasi vəziyyəti regionda xüsusi etnik münaqişələr zəminində baş verən hadisələrlə eyniləşdirməyə cəhd etmiş, dünya ictimaiyyətinin fikrini baş verənlərin əsl mahiyyətindən yayındırılmışlar.

Birmənalı şəkildə demək olar ki, Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsi Azərbaycanın müstəqilliyinə alternativ olaraq onu öz təsir dairəsində saxlamaq istəyən dövlət-

lərin mürtəcə qüvvələrinin yaratdığı problemin hərtərəfli və kompleks şəkildə həllinin vacibliyini göstərdi. Bunu uzaqgörənliklə dərk edən Heydər Əliyev Ermənistan təcavüzünün dəf edilməsinin, respublikanın pozulmuş ərazi bütövlüyünün bərpa olunmasının və işğalçıların ölkə ərazisindən çıxarılmasının düzgün yolunu müəyyənləşdirdi. Ona görə də Azərbaycan hökuməti bütün gücünü müstəqil dövlətin dünyada tanınmasına, onun beynəlxalq nüfuzunun artmasına, ictimai-siyasi, iqtisadi və mədəni həyatın bütün sahələrində dünya birliyinə inteqrasiya olunmasına yönəltdi, Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsi və respublikanın ərazi bütövlüyü prinsipinə uyğun olaraq problemin həllinə əlverişli beynəlxalq dəstəyin təmin edilməsi zərurəti ilə qarşılaşdı. Bundan sonra Dağlıq Qarabağ probleminin həll edilməsi ilə bağlı beynəlxalq aləmin dəstəyinin qazanılması müstəqil dövlət quruculuğunun bütün dövrlərində Azərbaycan diplomatiyasının qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri oldu. Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsinin nizamlanması prosesi göstərdi ki, bu məsələnin həlli yalnız beynəlxalq rəyi nəzərə almaqla, ayrı-ayrı nüfuzlu beynəlxalq təşkilatların və dövlətlərin dəstəyinə nail olmaqla, eləcə də səmərəli, gərgin və hərtərəfli düşünülmüş diplomatik iş aparmaqla mümkündür (2, 39-54).

Erməni təcavüzünün ifşasında Azərbaycan Respublikasının həyata keçirdiyi diplomatik missiya uğurlu nəticələr əldə etmişdir ki, bu işdə dünya azərbaycanlılarının rolu danılmazdır. Ümumiyyətlə, beynəlxalq ictimai rəyin Azərbaycan həqiqətlərinə uyğun formalaşdırılması Azərbaycanın xarici siyasətinin uğurlarında mühüm amil kimi qiymətləndirilməlidir. Eyni zamanda bu proseslərdə ölkə əhalisinin ictimai rəyi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, məhz ulu öndər Heydər Əliyev Azərbaycanın xarici siyasətinin uğurları üçün təkcə ölkə əhalisi deyil, dünya azərbaycanlılarını da bu prinsipial məqsədə - Azərbaycan xalqının milli və dövlətçilik maraqlarının qorunması işinə cəlb edə bilmişdir.

Beləliklə, erməni təcavüzünün ifşasında diasporamızın prinsipial diplomatik missiyasını şərti olaraq 3 istiqamətə ayırmaq olar:

–Azərbaycan həqiqətlərini ardıcıl dünya birliyinin diqqətinə çatdırmaq;

–Ermənistanın Azərbaycan Respublikasına qarşı işğalçılığının mahiyyətini siyasi gündəmdə saxlamaq;

–Cənubi Qafqazın potensial inkişaf imkanlarından səmərəli istifadə etmək məqsədilə Azərbaycan diplomatiyasının səylərinə və Ermənistanın işğalçılıq siyasətinin bu sahədə törətdiyi maneələrə diqqəti yönəltmək.

Etiraf etməliyik ki, erməni diplomatiyası bütün dövrlərdə güclü olmuşdur. Baxmayaraq ki, bu diplomatiya həmişə yalan, böhtan, riyakarlıq, yaltaqlıq və digər qeyri – insani metodlardan bəhrələnmişdir. Erməni lobbisinin Birləşmiş Ştatlarda, bəzi Avropa ölkələrində, Rusiyada nə qədər güclü olduğu çoxlarına məlumdur. Erməni lobbisi seçkilərdə fəallıq göstərir və seçilən siyasətçilər də bunu nəzərə almaq məcburiyyətindədirlər.

Xarici ölkələrdəki Erməni diasporu ilə mübarizədə Azərbaycanın yeni bir güc mərkəzinin formalaşdırılmasına son dərəcə ciddi ehtiyac duyulurdu. Dünya azərbaycanlılarının 2001-ci il noyabrın 9-10-da keçirilən I Qurultayı müstəqil Azərbaycanın həyatında tarixi hadisə olmuşdu. İlk dəfə idi ki, bütün dünyada yaşayan soydaşlarımız-Azərbaycan icmalarının nümayəndələri doğma vətənə-paytaxt Bakıya toplaşmışdılar. Ümummillə lider Heydər Əliyev həmin qurultayda dərin məzmunlu nitq söyləyərək dəyərli tövsiyələrini vermiş, Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsinin həqiqətlərini dünya ictimaiyyətinə çatdırmaq üçün diasporlarımızdan gücünü və imkanlarını səfərbər etməyi qarşıya məqsəd qoymuşdur. I Qurultayın iştirakçıları adından Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ problemi ilə əlaqədar dünya ictimaiyyətinə, beynəlxalq təşkilatlara, xarici ölkələrin hökumət rəhbərlərinə və parlamentlərinə qurultayın müraciət qəbul etməsi göstərdi ki, Azərbaycan ədalətsizliyi aradan qaldırmaq üçün dünya azərbaycanlılarının həmrəyliyindən yararlanmaq imkanındadır. Müraciətdə deyilir: “...Ermənistanın təcavüzünün nəticələri Azərbaycan üçün əsl milli faciəyə çevrilmişdir... Ümid edirik ki, dünyada sülhün və əmin-amanlığın bərqərar olması, xalqların dinclik və təhlükəsizlik şəraitində yaşaması üçün səmərəli fəaliyyət göstərən beynəlxalq təşkilatlar, ayrı-ayrı dövlətlər və dünya ictimaiyyəti səsimizə səs verəcək, Qafqaz regionunda bu təhlükə ocağının ləğv edilməsi, münaqişənin qarşılıqlı kompromislər əsasında, beynəlxalq hüququn qəbul edilmiş normalarına uyğun nizama salınması üçün bütün potensial imkanlardan istifadə ediləcəkdir” (3, 37-38). Qurultay göstərilən etimadı və ona ümidləri doğrultmuşdur.



Azərbaycan Diasporası kifayət qədər güclü intellektual və maddi potensiala malikdir. Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün bərpa olunmasında diasporamız bir sıra məsələləri daim gündəmdə saxlamalı və ardıcıl işlər görməlidir:

- Azərbaycanlıların diaspora təşkilatları, ermənilər tərəfindən Azərbaycanın işğal olunmuş ərazilərinin azad olunmasında həm Azərbaycan hökumətinin, həm Azərbaycan xalqının qətiyyətliliyini və heç bir zaman ərazi güzəştlərinə gedilməyəcəyini dünya ictimaiyyətinin diqqətinə çatdırmalı və yaşadıkları ölkənin rəsmi və mülki buna inandırmağa çalışmalıdır. Ərazisində fəaliyyət göstərilən dövlətlərin icraedici və qanunverici orqanları ilə iş aparılmalı, Ermənistanın işğalçı siyasəti haqqında həqiqətləri onlara çatdırmalı, ictimaiyyət arasında məlumatlar yayılmalıdır.

- Ermənilərin işğalçı, terrorist siyasətini pisləyən və onların əməllərinə etiraz bildirən mitinqlərin, piketlərin, yürüşlərin, elmi-əməli konfransların, seminarların, müxtəlif aksiyaların bütün dünyada eyni zamanda keçirilməsinin təşkili vacibdir.

Beynəlxalq aləmdə ölkəmizin haqq səsinin daha da gur duyulması üçün xaricdə yaşayan soydaşlarımızın üzərinə böyük vəzifələr düşür. Məhz onların təşkilatlanması və müxtəlif ölkələrdə güclü diasporalar yaratması nəticəsində ermənilərin özlərini dünya ictimaiyyətinə “yazıq” millət kimi sırımalarının qarşısı birdəfəlik alınabilir. Bu, Vətənimizin ən ağırlı probleminin – Dağlıq Qarabağ və ətraf rayonların işğalı məsələsinin beynəlxalq hüquq prinsipləri çərçivəsində, sülh yolu ilə həllində böyük töhvə verə bilər (4, 3).

Mütəxəssislər Azərbaycan diplomatiyasının uğurlarını şərh edərkən, bildirdilər ki, artıq dünyanın bir sıra ölkələrində, o cümlədən ermənilərin özləri üçün isti yuva tapdıqları erməni lobbisinin güclü olduğu Rusiya, Fransa və ABŞ kimi ölkələrdə Ermənistanın ölkəmizə qarşı işğalçılıq siyasəti, erməni təcavüzkarlığına dair mühüm həqiqətlər etiraf olunmaqdadır (5, 137-147).

Beləliklə, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin böyük qətiyyətlə həyata keçirdiyi xarici siyasət kursu xalqımızın milli maraqlarına tam cavab verir. Azərbaycan diasporunun güclənməsi, respublikamızın beynəlxalq aləmdə daha da tanınmasına, sülh, əməkdaşlıq və tərəqqi mərkəzinə çevrilməsinə xidmət edir. Azərbaycanın malik olduğu iqtisadi potensial, dövlət rəhbərinin həyata keçirdiyi kompleks islahatlar kursunun milli maraq və mənafeələrimizi daha etibarlı səviyyədə təmin etməsi, bir sözlə, Azərbaycanın sürətli inkişafı Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsinin həllində uğurlu nəticə əldə edilməsinə, problemin sülh yolu ilə, BMT nizamnaməsinə, ATƏT-in əsas prinsip və qərarlarına, beynəlxalq hüquq normalarına uyğun şəkildə, Azərbaycanın ərazi bütövlüyü prinsipi əsasında həll edilməsinə böyük inam yaradır.

**Рауф Алиев**

### **Доведение до мировой общественности армянской агрессии является основным направлением деятельности нашей диаспоры**

#### **Резюме**

На нашей планете существует много территориальных конфликтов. Однако, проблема Нагорного Карабаха отличается от остальных тем, что она является искусственной проблемой, созданной определенными политическими кампаниями. Углубление же этой проблемы связано с деятельностью функционирующих как в Армении, так и за ее пределами организаций, а также коварной политикой ряда крупных держав, старающихся нарушить стабильность в Азербайджане.

В разоблачении армянской агрессии Азербайджанская Республика провела успешную дипломатическую миссию, в которой неоспорима роль азербайджанцев во всем мире.

**Informing Armenian aggression to the world community-is the main activity  
direction of our diaspora**

**Summary**

There are territorial conflicts in the many areas of the Earth. But the difference of the Nagorno Karabakh problem from others is to be artificial problem created by certain political companies. The deepening of this problem is related with insidious policy of organization acting in and out Armenia, and also several great states which want to break of stability in Azerbaijan.

The diplomatic mission fulfilled by Azerbaijan Republic at exposure of Armenian aggression obtained the successful results so that the role of the world Azerbaijanis is undeniable in this work.

**AYGÜN ƏLİLİ**

**Bakı Slavyan Universiteti, magistrant  
Azərbaycan**

**NECƏ MÜRACİƏT ETMƏLİ?!**

**Açar sözlər:** *müraciət formaları, xanım, bəy, müəllim, yoldaş, cənab.*

**Ключевые слово:** *приложения, леди, джентльмен, учитель, друг, сэр.*

**Key words:** *forms of address, khanum, bey, comarade, mister*

Hal-hazırda müraciət formaları artıq qlobal problemə çevrilib. Bir çoxumuz ünsiyyətə girərkən düşünürük ki, hansı müraciət formasını seçək ki, qarşı tərəfə xoş gəlsin, onu qıcıqlandırmasın. Məişətdə, televiziya verilişlərində, nəqliyyatda müraciət formalarından düzgün istifadə olunmaması hallarına çox rast gəlirik.

Gündəlik həyatda, sadə insanlar arasında heç də bütün müraciətlər eyni dərəcədə tolerantlıqla qəbul edilmir. Orta yaşlı kişilər çox vaxt onlara "ağsaqqal", orta yaşlı qadınlar isə "xala" deyilməsinə qıcıqlanırlar. Bu, çox vaxt onların olduqlarından daha yaşlı təqdim edilmələrinə qarşı olan bir reaksiyadır. Həmyaşıdlar bir-birinə "əmioğlu" deyə müraciət etməkdən daha çox xoşlanırlar.

İnsanın kimliyi onun davranışından, danışığından, etikasından, işlətdiyi kəlmələrdən bilinir. Ağzımızdan çıxan hər bir söz bu kimi keyfiyyətləri özümüzə daşıyıb-daşmadığımızdan xəbər verir. Hz.Əlinin belə bir deyimi vardır: "İnsan dilinin altında gizlənər. Danışmayınca onun ağıllı və ağılsız olduğu bilinmir". Müraciət formaları da bir növ nitq etiketlərindən sayılır.

Tarixən bir çox müraciət formalarımız olub, onlardan bəziləri ya nitqdən çıxıb, ya da başqa müraciət forması ilə əvəz olunmuşdur. Zamanın müəyyən kəsirlərində müxtəlif müraciət formaları ortaya çıxır. Tarixi şəraitdən asılı olaraq, onlar ümumişləkliyini ya qoruyur, ya da itirir, hazırda bizdə müraciət formaları sabitləşməyib.

Azərbaycan nitq etiketində bir çox müraciət formaları vardır ki, onlardan yerində və düzgün istifadə nitq mədəniyyəti baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Müraciət formalarından istifadəni nəqliyyatda, ictimai yerlərdə, bəzi televiziya verilişlərində müşahidə etsək görürük ki, heç də hamı bu müraciətlərdən düzgün istifadə etmir. Bu da ondan irəli gəlir ki, dilimizdə konkret müraciət forması yoxdur və bu da insanlarla ünsiyyət zamanı bir çox çətinliklər yaradır. İstər rəsmi, istərsə də qeyri-rəsmi yerlərdə söhbət etmək istədiyimiz şəxslərə hansı formada müraciət etsək - müəllim, bəy, xanım və s. daha doğru olar deyə düşünürük. Bəzən müraciət formamız qarşı tərəfə xoş gəlmir deyə, onunla ünsiyyətimiz elə bəri başdan alınmır. Ünsiyyətin ilk dəqiqəsindən yol verəcəyiniz xırdaca bir müraciət xətası bütün bir dialoqu, ünsiyyəti məhv edə bilər. Bunun da ancaq bir səbəbi var, o da Azərbaycan dilində müraciət formalarının sabitləşməməsidir.

İnsanlara edilən müraciət formaları yaşa, qohumluğa, şəxsi və rəsmi münasibətlərə və s. görə müxtəlifdir. Bunlardan bir qismi qohumluq münasibətini bildirən adlardır ki, onlarla həm qohumlara, həm də yadlara müraciət edirik. Məs: anacan, bacıoğlu, qardaşoğlu, bacı, qardaş, əmican və s. Digər qisim müraciət formaları isə vəzifə, peşə, sənət, rəsmi münasibətlərlə bağlıdır. Məs: müəllim, həkim, sürücü, professor, dekan və s.

Bu müraciət formalarından məni ən çox narahat edən “müəllim” müraciət forması barədə danışmaq istəyirəm. Bəlkə də bu narahatçılığın səbəbi mənim müəllimə olmağımdan irəli gəlir. Bəzən elə insanlara müəllim deyilir ki, həmin şəxslər bu adı daşıyacaq statusa malik olmur. Müəllimliklə əlaqəsi olmayanlara “müəllim”-deyə müraciət edilməsini düzgün hesab etmirəm. “Müəllim” müraciət forması təhsil, peşə sahəsində çalışan, maariflə məşğul olan insanlara şamil edilməlidir. Niyə heç bir müəllimlik statusu olmayan insanlara da müəllim deyilir, həqiqətdə müəllim olan insanlara da?! Necə kimisə adı ilə çağırmaqda xoşuna gəlmir, mənəcə, digər sahənin də insanların xoşuna gəlməməlidir bu ifadə. Hər bir insana öz ixtisası, sənəti üzrə müraciətlər olunmalıdır.

“Müəllim” Türkiyə türkcəsində “öyrətmən” kimi ifadə edilir. Elə bizim türkcəmizdə də müəllim “öyrədən” mənasını daşıyır. Müəllim sənətini iki yerə bölsək, biri bu sənətin sahibi, öyrəndiyi ixtisas və ya peşəni kimlərsə öyrətməyi özünə məqsəd seçən və bundan zövq alanlar, digəri isə sadəcə situasiyaya görə kiməsə nəyisə öyrədən, amma tamamilə başqa bir peşənin adamı olanlar.

Ümumiyyətlə, “müəllim” müraciət forması iki şəkildə işlənilə bilər. Həm təlim-tərbiyə ilə məşğul olan adama, həm də rəsmiyyət və hörmət əlaməti olaraq digər sənət sahiblərinə müraciət zamanı müəllim sözü şəxs adı ilə birgə işlənilir. Ancaq yuxarıda da qeyd etdiyim kimi bu müraciət forması yalnız təlim-tərbiyə sahəsində çalışan insanlara aid edilsə daha doğru olar.

Əksər verilənlərdə müşahidə edirəm ki, hamıya “müəllim” deyilir və ya taksidə sürücüyə müəllim deyilir, bu düzgün deyil, belə halda “müəllim” sözü adıləşir. Sürücüyə müraciət etmək istəyiriksə, “yoldaş sürücü” də deyə bilərik və ya elə “siz” müraciətindən istifadə etmək kifayətdir.

Gündəlik həyatda, sadə insanlar arasında heç də bütün müraciətlər eyni dərəcədə tolerantlıqla qəbul edilmir. Orta yaşlı kişilər çox vaxt onlara "ağsaqqal", orta yaşlı qadınlar isə "xala" deyilməsinə qıcıqlanırlar. Bu, çox vaxt onların olduqlarından daha yaşlı təqdim edilmələrinə qarşı olan qıcıqlı reaksiyadır. Həmyaşlıqlar bir-birinə "dayıoğlu", "əmiöglü" deyə müraciət etməkdən daha çox xoşlanırlar.

İnsanlara onların peşəsi, sənəti və elmi dərəcəsinə görə də müraciət olunur. Məsələn, hörmətli musiqiçilərə “maestro” və ya “doktorluq” elmi dərəcəsi olanlara, həmçinin həkimlərə “doktor” deyə müraciət edilir.

Hal-hazırda işlədilməsində mübahisə doğuran müraciət formalarından biri də “bəy” müraciət formasıdır. Bu müraciət formasını istifadə etməkdən sanki çəkinirik. Bunun yerinə ya “müəllim deyilir”, ya da “əmi, dayı, qardaş”. Kənardan gələn yüksək səviyyəli qonağa “bəy” deyə müraciət edə bilərik, ancaq öz məişətimizdə bu formadan istifadə etmirik. Fikrimcə, “bəy” müraciət formasının üstündəki siyasi kölgə götürülməlidir, bunun üçün dəyirmi masa təşkil olunub bir qərara gəlinməlidir.

Ünsiyyət prosesində yaşca böyük adamlara, tanış olmayanlara, vəzifə sahiblərinə, qadınlara və başqalarına “siz” müraciəti də deyilir ki, bəziləri bu formanı rus etiketinin təsiri sayırlar. Lakin XI əsrdə M. Kaşğari yazırdı ki, türklər özlərindən yaşca və vəzifəcə kiçik şəxslərə “sən”, böyüklərə isə “siz” deyirlər. XI əsr uyğur ədəbiyyatının nümunələrindən olan Yusif Xas Hacıbin “Qutadğu bilik” (“Xoşbəxtlik elmi”) poemasında da hökmdarlara, yüksək rütbə sahibinə “sən” yerinə “siz” deyilir. Halbuki məşhur Roma imperatoru Sezara hər yerdə “sən” deyə müraciət olunur. Bu dil faktı türk xalqının mədəni-tarixi səviyyəsi haqqında aydın məlumat verir. Ona görə də “siz” müraciət forması heç bir təsirin nəticəsi deyil, tam milli xüsusiyyətimiz sayılır.

Məişətdə işlənilən müraciət formaları vardır ki, məsələn, “can, əzizim, a gədə, qaqa, ağız, az, ayə, a bala” bunlardan bəziləri haqlı olaraq müraciət obyektini, qarşı tərəfi qıcıqlandırır, hətta kiməsə bu cür müraciət olunanda mübahisəyə də səbəb ola bilər. Bu cür kobud müraciət formalarına daha çox nəqliyyatda, məişətdə dost-tanış arasında rast gəlmək mümkündür. Noyabr ayında tələbələrəndən ibarət bir tədbirdə iştirak edirdim, sədr olaraq baş kreslodə cavan bir şəxs əyləşmişdi. Tədbir boyu fikrim ancaq onun nitqinə yönəlmişdi, seçdiyi müraciət formaları,

danışiq tərzi çox yanlış idi: auditoriyadakı tələbələrə tez-tez istifadə etdiyi “a bala” müraciət forması, çıxış edənləri göstərmək məqsədilə isə istifadə etdiyi “bu” müraciəti və s. Və heç kəs onlara o cür müraciət olunmasına narazılığını bildirilmədi.

“Can” müraciəti əzizləmə xarakteri daşıyır, ayrılıqda da işlədilər bilir, isimlərə birləşdirilmiş halda da: Can, bura gəl və ya anacan, atacan, nənəcan və s.

Çox zaman müşahidə edirik ki, qadınlara küçədə, mağazada, ictimai yerlərdə düzgün müraciət olunmur. Və haqlı olaraq belə müraciət forması qadınlarda etiraz doğurur. “Xala, bibi” kimi müraciət formalarından istifadə olunmasının tərəfdarı deyiləm, eləcə də gənc qızlarımıza olunan “baci” müraciəti. Bunun əvəzinə “xanım” müraciət formasından istifadə olunması daha məqsədəuyğundur. Qadınlar cavan görsənməyi sevən zərif məxluqlardır, ona görə düşünürəm ki, hər birimiz onların ehvali-ruhiyyəsinə müsbət təsir edəcək “xanım” müraciət formasından istifadə etməliyik.

Son zamanlar gənclər, xüsusəndə sevgili cütlüklər arasında bir-birinə sevgilərini nümayiş etdirmək üçün maraqlı sözlərdən istifadə halları artmağa başlayıb. Bu sözlər getdikcə gənclərin daimi işlətdiyi sözlər sırasında da yer alır. Bəs dilimizdə “aşkım”, “cicim” və s kimi sözlərin işlədilməsi doğrudurmu? “Cicim” əvəzinə “əzizim”-deyə bilərik, ancaq bu da heç Azərbaycan türkcəsində deyil. Hərdən çox fərdi sözlər uyduranlar da var. Təbii ki, bunlar ümumişlək olmur.

“Digər dillərdən doğma müraciətlərin öz dilimizə gətirilməsi bu təfəkkürün toqquşmasına gətirib çıxarda bilər. Yaxşı olardı ki, bu sözlərin sinonimi öz dilimizdə olsun. Amma təəssüf ki, həm əsrlər boyu, həm də indi Azərbaycan dilində sevgi lüğəti çox kasıbdır. Məsələn “Məhəbbət” sözü ərəb dilindən alınma sözdür, “eşq”, “aşk” sözləri də alınma sözlər seriyasına aiddir. Bizdə “sevgili, sevgilim, istəklim” sözləri var, amma görünür biz heç sevəndə də Azərbaycan dilində sevə bilmirik. Təfəkkürümüzdə sevgini Brazilya serialından, türk serialından öyrənib, onlara oxşamağa çalışırıq.

Digər dillərdən gələn sözlərin enerjisi yoxdur. Biz onu deyərkən özümüz oluruq, başqası oluruq. Başqasının öz sevgilisinə dediği sözü demiş oluruq. İnsanlar işlətdikləri sözə, xüsusəndə sevgililərinə qarşı işlətdikləri bütün sözlərə öz enerjilərini yükləməlidirlər. Biz filmlərdən seçdiyimiz sözləri sevgilimizə deyərkən o sözün heç bir təsir qüvvəsi olmur. Çünki o sözü biz demirik, başqası deyir.

Professor Hamlet İsaخانlı müxtəlif xalqlardakı müraciət formalarını araşdırıb öz məqaləsində bu cür qeyd edib: “Fransızlar soyadın və ya vəzifənin əvvəlində kişiyyə “monsieur” (müsyö), qadına “madame” (madam), gənc qıza və evli olmayan qadına “mademoiselle” (mademazel, mademuazel); ispanlarda kişiyyə “senor”, qadına “senora”, gənc qıza və evli olmayan qadına “senorita”; italyanlarda kişiyyə “signore”, qadına “signora”, gənc qıza və evli olmayan qadına “signorina”; almanlarda kişiyyə “herr”, qadına “frau”, gənc qıza və evli olmayan qadına fraulein (indi frau həm evli, həm subaylara, fraulein isə əsasən uşaq və ya yeniyetmə qızlara aid edilir) deyilir.

İngilislər kişiyyə “mister” (qısaca: mr), evli və ya dul qadına “missis” (mrs, tələffüzdə: misiz), subay qadına “miss” (mis), evli olub-olmadığı nəzərə alınmırsa, “ms” (miz) deyər müraciət edirlər. “Mister” ifadəsi “master” (usta, ustad) sözündən, qadınlara aid müraciət formaları isə “mister” sözünün qadın cinsi qarşılığı olan (və əvvəllər istifadədə olan) “mistress” sözündən əmələ gəlib. Yüksək vəzifə sahiblərinə müraciətdə “mister” ifadəsi ad və ya soyadın deyil, vəzifənin önündə işlənir, məsələn, mr.President. Oxşar halda qadınlara madam deyər müraciət olunur.

Qadına daha bir hörmətli ifadə olan “lady” və kişiyyə “centleman” (cəm şəkildə: ladies and gentlemen!) sözləri ilə müraciət edirlər. Türkiyədə istifadə edilən “bay” və “bayan” kəlmələri və onların işlənilmə üsulu, görünür ki, Avropa müraciət formalarına uyğunlaşmaq cəhdi idi (bayan qadın sözünün sanki daha hörmətli əvəzidir). İngilislər hörmətli yaşlı kişilərə, yüksək vəzifə sahiblərinə və ya kübar mənşəyi olan kişilərə, həmçinin “sir” deyər müraciət edirlər (adın əvvəlində və ya adsız): uyğun halda qadınlar üçün madam sözündən istifadə olunur.

Ruslar kişilərə “qospodin”, qadınlara “qospoja” və ya “dama” deyər müraciət edir, əsasən isə ad və ata adından (Mixail Yeqoroviç, Yelena Yeqorovna) istifadə edirlər. Yaponiyada cinsindən asılı olmayaraq ada və ya soyada “san” ifadəsi əlavə edilir: Tanaka-san, Aki-san. Əlbəttə ki, baxdığımız dillərdə bir sıra başqa müraciət formaları, o cümlədən irsən keçən çoxsaylı zadəgan titulları da mövcuddur.

Göründüyü kimi, bütün xalqların özünəməxsus müraciət forması var. Biz də özümüzünkünü axtarıb tapmalı və bu müraciətlərdən yerli-yerində istifadə etməliyik.

**Айгюн Алили**

## **Как обращаться?!**

### **Резюме**

В настоящее время заявки стала глобальной проблемой. Когда многие из нас думают, что общение, что то, что мы выбираем форму заявки, приходят на противоположную сторону, его раздражают. Домохозяйства, телевизионные программы, транспорт, свяжитесь с правильного использования форм встретить много случаев.

В повседневной жизни, это столь же просто терпимость между людьми, не все приложения не будут приняты. Они часто мужчины среднего возраста "старший", женщины среднего возраста в «точках» раздражает назвать. Это часто намного старше, чем они, от того, реакция против. Peer-к-одному "двоюродный брат", он любит посещать больше.

**Aygun Alili**

## **How to appeal?!**

### **Summary**

Currently, the application forms has become a global problem. When many of us think that communication, that what we choose the application form, come to the opposite side, irritate him. Households, television programs, transportation, contact the proper use of forms come across a lot of cases.

In everyday life, it is equally simple tolerance between people, not all applications will not be accepted. They are often middle-aged men "elder", middle-aged women in the "points" irritated to be called. It is often much older than they are, from being a reaction against. Peer to each other "cousin", he likes to visit more.

**TÜRKAN ƏLİYEVƏ**  
**Azərbaycan Dillər Universiteti**  
**Azərbaycan**

## **PEDAQOJİ PROSESDƏ MÜƏLLİM ŞAĞİRD MÜNASİBƏTLƏRİ**

**Açar sözlər:** məktəb, şagird, müəllim, pedaqoq, psixoloji

**Ключевые слова:** школа, ученик, учителя, педагог, психологическое

**Key words:** school, students, teachers, teacher, psychological

*Özünü müəllimliyə həsr etmiş insan ən şərəfli insandır. Müəllim vəzifəsi ona görə şərəflidir ki, o, cəmiyyət üçün ən dəyərli, bilikli, zəkali, tərbiyəli, vətənpərvər vətəndaşlar hazırlayır.*

**Heydər Əliyev**

Həqiqətən, ümummilli lider Heydər Əliyevin qeyd etdiyi kimi, müəllimlik çox şərəfli bir işdir. Müəllim olub kiməsə bilik vermək, tərbiyə etmək şərəfli olduğu qədər də məsuliyyətli bir işdir. Müəllim cəmiyyətin güzgüsüdür. Müəllim yeganə şəxsdir ki, cəmiyyət öz övladlarının 16 ilini ona həvalə edir. İlk dəfə məktəbə qədəm qoyan şagirdin biliyi, təlim-tərbiyəsi, vətən-

pərvərlik ruhunda böyüməsi və ən nəhayət, bir insan kimi formalaşması məhz müəllimlərin öhdəsinə düşür. Hər bir şagird məktəbə bir fərd kimi gəlir. Onun cəmiyyətdə bir şəxsiyyət kimi formalaşmasını təmin etmək biz müəllimlərin borcudur.

Bəs müasir dövrün müəllim-şagird münasibətləri necədir? Müasir şagirdlər ilə biz müəllimlər münasibətlərimizi necə qurmalıyıq?

Pedaqoji prosesdə əsas predmentlərdən biri də məhz müəllim-şagird münasibətləridir. Münasibətlərin yaxşı olması pedaqoji prosesə müsbət təsir etməklə yanaşı, prosesin səmərəsinin artmasını və psixoloji cəhətcən şagirdin formalaşmasına böyük təsir edir. Mükəmməl təhsil sisteminə malik olmaq istənilən ölkənin gələcəyi habelə müstəqilliyinin əbədiliyi üçün mühüm amillərdən biridir. Unutmayaq ki, gələcəyi gənclər formalaşdırır təhsil isə gələcəyin gəncliyini bu səbəbdən ölkəmizdə keçirilən təhsil islahatlarının əsas məqsədi təlim prosesinin səmərəliliyini təmin etməklə milli və ümumbəşəri dəyərlərə yiyələnən təlim-tədris prosesində yaradıcı, müstəqil düşünməyi bacaran, fəal şəxsiyyət yetişdirməkdir. Məhz bu səbəbə görə də hər bir müəllim öz bacarıqlı, işgüzar fəaliyyəti ilə müəllim adına layiq olmağa çalışmalı, özünə və şagirdlərinə qarşı tələbkar olmalı, peşəsinə bağlı keyfiyyətləri özündə cəmləşdirməyi bacarmalıdır. Bunların hər biri təhsilin səmərəliliyi üçün mütləqdir. Müəllim xüsusən də müəllim-şagird münasibətlərində diqqətli olmalı, onların hər birinə şəxsiyyət kimi davranmalı, münasibətlərinin qurulmasında nəzakəti, etik tələbləri gözləməli, şagirdlərin şərəf və ləyaqətinə hörmət bəsləməli, onlara münasibətdə ədəblə davranmalıdır. Bu, “pedaqoji takt” adlanır. Pedaqoji takt nədir? Pedaqoji takt xüsusi bacarıq növü olub, şagirdlərlə ünsiyyətdə müəyyən hədlərə riayət etmək deməkdir. Takt müəllimin aqlının, hissələrinin və ümumi mədəniyyətinin ümumiləşmiş ifadəsidir. Şagird şəxsiyyətinə hörmət etmək pedaqoji taktı səciyyələndirən əsas xüsusiyyətdir.

İş prosesində müəllim-şagird münasibətlərinin düzgün qurulması şagirdlərin təhsilə marağının artmasında, tədris olunan fənlərin sevdirməsində mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Müəllim və şagird arasında qarşılıqlı hörmət olmalıdır ki, şagird müəlliminin tələblərini həvəslə yerinə yetirsin. Bunun üçün müəllim şagirdi bir şəxsiyyət kimi görməli, onun mənliliyinə, şəxsiyyətinə toxunan söz və ya hərəkət sahibi olmamalıdır. Nə qədər sözə baxmayan, nadinc şagird olsa belə, müəllim özünün pedaqoji metodlarından istifadə edib xoş, isti münasibət yaratmalıdır. Düzgün qurulmuş müəllim-şagird münasibəti şagirdlərin təlim marağının artmasına mühüm təsir göstərir. Qarşılıqlı ünsiyyət şagirdlərin fəallığını artırır, kollektiv şəkildə işləməyə istiqamət verir.

Ulu öndərimiz deyirdi: “Xalqımızın tarixinin əsasını təşkil edən bütün mərhələlərdə, keçmiş əsrlərdə yüksək mənəviyyət olmuşdur. Keçmiş tariximizdən bizə qalan simaları bu gün dünyada məşhurlaşdırən və bizim üçün nümunə edən onların yüksək mənəviyyətidir, yüksək amallarıdır... Gənclərimiz milli ruhda tərbiyə olunmalıdır, bizim milli-mənəvi dəyərlərimizin əsasında tərbiyələnməlidir.

Gənclərimiz bizim tariximizi yaxşı bilməlidir, keçmişi yaxşı bilməlidir, dilimizi yaxşı bilməlidir, milli dəyərlərimizi yaxşı bilməlidir. Milli dəyərlərimizi, milli ənənələrimizi yaxşı bilməyən, tariximizi yaxşı bilməyən gənc vətənpərvər ola bilməz”.

Bu müdrik fikirlərin reallığa çevrilməsi üçün yetişməkdə olan gənc nəslin milli-mənəvi ruhda tərbiyəsi, təlim və tərbiyə işlərinin milli zəmin üzərində qurulması, tariximizin, mədəniyyətimizin, pedaqoji fikrimizin, zəngin mənəvi irsimizin dərinədən öyrənilməsi üçün müəllim və şagird münasibətlərinin düzgün qurulması mühüm amildir.

Nəzərə almaq lazımdır ki, müəllim məktəbdə həm təlim işi, həm geniş tərbiyə işi aparır. O, sadəcə olaraq, dərs deyən, şagirdlərə elmlərin əsaslarını mənimsətməklə öz işini məhdudlaşdırən didakt deyildir. Müəllim gənc nəslə gələcək həyata və cəmiyyətə hazırlamaq, vətənpərvər gənclər yetişdirmək kimi müqəddəs bir vəzifəni yerinə yetirir. Bu vəzifənin müvəffəqiyyətlə həyata keçirilməsi isə müəllimin pedaqoji ustalığından əsaslı surətdə asılıdır. Buna görə də müasir dövrdə müəllimlərin ixtisas hazırlığı ilə yanaşı, tərbiyəvi işlərin təşkili və aparılmasının forma və metodları haqqında dərin bilik və bacarıqlara malik olmaları mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Müəllim ilk növbədə yaxşı bir psixoloq olmalıdır. Hər bir şagirdin psixologiyasına yaxından bələd olmalıdır. Əgər biz müəllimlər sinfə daxil olub, ən azı 25 şagirdə bilik vermək istəyiriksə, ilk növbədə o şagirdlərin hər birini dərinədən tanımalıyıq. Şagirdlərin hamısı eyni dünyagörüşünə, eyni tərbiyəyə, eyni biliyə sahib ola bilməz. Gəlin unutmayaq ki, hər bir şagirdin məxsus olduğu

bir ailə və onun fərdi xüsusiyyətləri mövcuddur. Deməli, müxtəlif ailələrdən məktəbə müxtəlif şagirdlər gəlir. Bu da yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi müxtəlif şagirdlər deməkdir.

Müəllim sözün əsl mənasında şagirdə müəllim olmaqla yanaşı ona həm də dayaq olmalıdır. Lazım gələrsə, onların maddi və mənəvi sıxıntıları ilə maraqlanmalıdır. Bəzən şagirdlərin dərəcə biganə yanaşmalarının səbəbi məhz bu cür hallar olur. Bu zaman valideynlər də diqqətli olmalıdır. Hər bir valideyn bilməlidir ki, şagird ailə – məişət problemlərindən uzaq olmalıdır. Belə halların aradan qaldırılması üçün mütəmadi olaraq müəllim valideynlərlə əlaqə saxlamalı və qarşılıqlı şəkildə müzakirə aparmalıdır.

Elə hallar olur ki, hər hansı bir şagirdin dərəcə davamiyyəti, dərəcə marağı azalır və o, məktəbdən yayınır. Bu zaman müəllim bir psixoloq kimi şagirdlə ünsiyyət saxlayır və aydın olur ki, şagirdin hansısa bir problemi var. Bu problemi müəllim elə ustalıqla həll etməli və psixoloji cəhətdən şagirdə elə təsir göstərməlidir ki, şagirdin yenidən dərəcə marağını artırma bilsin. Şagirdlərin əhatə dairələrinin düzgün seçilməsi də vacibdir. Bəzən hər hansı bir şagird pis əhatə dairəsinə düşə bilər. Bu mühtdə onların mənfi cəhətlərini, pis vərdişlərini şagird görməyə bilər. Bu təsirlər təbii ki, şagirdin təhsilinə mənfi təsir göstərəcək və bunu ilk duyanlardan biri müəllim olacaq. Əgər hansısa bir müəllim bu halla rastlaşsasa, ilk növbədə o, şagird ilə elə bir münasibət qurmalıdır ki, şagird öz səhvini başa düşsün və müəllimin verdiyi nəsihətlərdən faydalansın.

Şagirdlərin düzgün peşə seçimində də müəllimlərin rolu əvəzsizdir. Bəzən elə olur ki, hər hansı bir şagird yalnız valideynlərinin istəyi və təkidini ilə hansısa bir peşə üzrə hazırlaşır. Müəllim, o, şəxslərdəndir ki, o, şagirdlərin hansının hansı peşəyə sahib ola biləcəyini əvvəlcədən duyur. Ən azı müəllim dərəcə dediyi müddət ərzində həmin şagirdin biliyinə, zəkasına, oxumaq imkanlarına bələddir. Bu zaman müəllim şagirdləri düzgün istiqamətləndirməlidir. Şagird, həkim, müəllim, sürücü, aşbaz, qaynaqçı və fəhlə də ola bilər. Biz müəllimlər daim şagirdlərə başa salmalıyıq ki, çalışın, ilk növbədə gözəl bir insan olun. Çünki bu sözün altında həyatın ən gözəl peşələri gizlənilir. Bu zaman Sabir Rüstəmxanlının aşağıdakı misraları yadıma düşür:

Alim var... oğluna çox şeylər verib,

El ruhundan başqa-daşlanmalıdır.

Müəllim elm-bilik xəzinəsinin qapısını şagirdlərin üzünə açan bir varlıqdır. Gəlin unutmayaq ki, ən ali şəxsiyyətlər də, ən nüfuzlu alimlər də, mühəndislər də məhz müəllim tərəfindən cəmiyyətə hazırlanırlar. Cəmiyyətimizdə müəllim daim öz bacarığı, biliyi, uzaqqörənliyi, eləcə də şəxsi nümunəsi ilə seçilib. Dövlətimiz müəllimlərə hər zaman qayğı göstərir və müəllim əməyinə yüksək qiymət verir.

Mükəmməl təhsil sisteminə malik olmaq dövlətin gələcəyi və müstəqilliyinin mühüm şərtidir. Respublikamızda həyata keçirilən təhsil islahatının məqsədi təlim prosesinin səmərəliliyini təmin etməklə milli və ümumbəşəri dəyərlərə yiyələnən, yaradıcı və tənqidi düşünməyi bacaran, fəal şəxsiyyət yetişdirməkdir. İlk növbədə müəllim bacarıqlı, işgüzar, ixtisasını dərindən bilən, müəllimlik adını müqəddəs tutan, ideyaca saf, mənəviyyətca pak, özünə və şagirdlərinə qarşı tələbkar, sənətinə ürəkdən bağlı keyfiyyətləri özündə cəmləşdirməlidir.

Təlimdə keyfiyyətin əldə olunması üçün psixoloji xüsusiyyətləri dərindən bilmək vacibdir. Müəllim bütün hallarda, xüsusən "müəllim - şagird" münasibətlərinin qurulmasında pedaqoji taktı - nəzakəti, onun davranışına verilən etik tələbləri gözləməli, şagirdlərin şərəf və ləyaqətinə hörmət bəsləməli, onlara münasibətdə ədəblə davranmalıdır. Təhsil islahatlarının tələblərinin yerinə yetirilməsində, ilk növbədə, müəllim özü dəyişməli, təlimin yeni texnologiyalarını bilməli, yeni proqram və dərslərdən, fənn kurikulumunun tələblərindən irəli gələn dəyişiklikləri tətbiq etməyi bacarmalıdır. Yeni metodlardan istifadə zamanı müəllim şagirdlərin idraki fəallığına, müstəqil düşünmə qabiliyyətinin inkişafına nail olur. İş prosesində müəllim - şagird münasibətlərinin düzgün qurulması, şagirdlərin təhsilə marağının artmasında, tədris olunan fənlərin sevdirməsində mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Müəllim və şagird arasında qarşılıqlı hörmət olmalıdır ki, müəllim şagirdə sevgi, məhəbbətlə və eyni zamanda ciddi yanaşmalıdır. Müəllim şagirdi bir şəxsiyyət kimi görməli, onun mənəliyinə, şəxsiyyətinə toxunan söz deməməli, hərəkət etməməlidir. Nə qədər sözə baxmayan, nadinc şagird olsa belə, müəllim özünün pedaqoji metodlarından istifadə edib, xoş, isti münasibət yaratmalıdır. Müəllim və şagird arasında problemlər adətən, sinifdən-sinfə keçədiyi zaman və onların yaş dövrləri ilə əlaqədar olaraq baş verir. Məsələn, 4-cü sinifdən 5-ci sinfə keçəndə yeni müəllimlərlə tanışlıq zamanı şagirdlərin psixologiyasında müəyyən dəyişikliklər

olur. Birdən-birə onlar bir müəllimin əlindən çıxıb, bir neçə müəllimin qarşısında otururlar. Yeni müəllimlərlə tanışlıq onların özünəməxsus xarakterlərinin formalaşmasında mühüm rol oynasa da, ibtidai sinfi yenidən bitirmiş şagirdlər arasında çəşqinlik yaradır. Bu sahədə onlara yeni təyin olunmuş sinif rəhbəri və məktəbin psixoloqu kömək etməlidir.

İlk vaxtlarda onların çoxu ağlayır, müəllimə öz şıltaqlıqlarını bildirir, bunun da həlli yolu ondan ibarətdir ki, uşaqlar məktəbə gəlməmişdən əvvəl mütləq məktəbəqədər müəssisələrə, yəni uşaq bağçalarına getməli, cəmiyyətin arasında özlərini necə aparmaq lazım olduqlarını öyrənməlidirlər. Düzgün qurulmuş müəllim - şagird münasibətləri şagirdlərin təlim marağının artmasında mühüm vasitədir. Qarşılıqlı ünsiyyət şagirdlərin fəallığını artırır, kollektiv şəkildə işləməyə istiqamət verir. Müəllimdə bu tip keyfiyyətlərin olmaması təhsil sistemində şagird - müəllim problemlərinin yaranmasına gətirib çıxarır.

Müəllim və şagird arasında problemləri aradan qaldırmaq üçün bu təklifləri irəli sürürəm:

1. Müəllim yaxşı psixoloq olmalıdır. Pedaqoji məktəblərdə psixoloji treninqlər keçirilməlidir, hətta orta məktəbdə işləyən müəllimlər üçün də ara-sıra belə məşğələlər təşkil olunmalıdır.

2. Müəllim etik, estetik mədəniyyətə malik olmalıdır.

3. Müəllim hər bir şəxsə fərdi yanaşmağı bacarmalıdır.

4. Müəllim valideynlə sıx əlaqədə olmalıdır. Bəs müəllim valideyn münasibətləri necə olmalıdır?

Bu gün Azərbaycan məktəbi haqqında geniş ictimaiyyət arasında müxtəlif fikirlər səslənir. Yaxşı və pis məktəb, güclü və zəif müəllim anlayışları bütün hallarda müasir təhsilimizin səviyyəsinin göstəricisi kimi çıxış edir. Hazırda müəllim nüfuzu, müəllim-şagird münasibətləri, məktəbə olan hörmət və ehtiram barədə söhbət düşəndə mənfi məqamlar daha çox narahatlıq doğurur. İnsanı yetişdirən, formalaşdıran ilk ocaq ailədən sonra məktəb və pedaqoji mühitdir. Müstəqil zövq, fərdi əqidə, əsl vətəndaşlıq səmimiyyəti, mühitlə qaynaq-qarışmaq, daim axtarılda olmaq meyl, marağı, bir sözlə, bütöv şəxsiyyət probleminin həlli məhz məktəbdən, tədris sistemindən asılıdır.

Təhsil eksperti Mələhət Mürşüdlünün sözlərinə görə, müəllim təkə bilyini yox, ömrünü də şagirdləri arasında paylayır. Həm də müasir anlamda yalnız öyrətmir, eyni zamanda, yetişdirir, tərbiyə edir, formalaşdırır və hər bir gənci xalqa, cəmiyyətə təqdim edir. O, şagirdlərin zehni fəallığını təmini, müstəqil işləmələrinin qayğısına qalır, yetirmələrini düşündürücü suallar üzərində çalışdırır, keçilən mövzunu müasir həyatla əlaqələndirir, hər bir dərslərin həm də tərbiyəvi xarakter daşmasına, uşaqların mənəvi aləminin zənginləşməsinə ciddi diqqət yetirir.

Ekspert deyir ki, müəllim şagirdin səhvini ona elə çatdırmalıdır ki, bu həm uşağın dərslərdə olan marağını, həm də müəllimə olan hörməti azaltmamalıdır. Müəllimlər tənbehedici üsullardan istifadə edərkən bu uşağı sındırmağa yox təhsilə münasibətini, davranışa münasibətini dəyişməyə təhrik etməlidir.

M.Mürşüdlü məktəblərimizdə bu problemlərin başlıca səbəbi kimi müəllim-şagird, müəllim-valideyn münasibətlərinin aşağı səviyyədə olmasından, müəllimlərin pedaqoji savadsızlığından irəli gəldiyini deyir. Buna görə müəllimlər öz üzərində çalışmalı Sovet dövründən qalma ənənələrdən uzaqlaşmalıdırlar.

“Bəzən valideynlər də şagirdin müəllimə olan hörmətinin azalmasında əsas iştirakçı rolunu oynayırlar”

Millət vəkili Milli Məclisin Elm və Təhsil Komitəsinin üzvü Musa Qasımlı müəllim-şagird münasibətlərində valideynlərin də yanlışlara yol verdiyini deyir. “Müəllim şagirddən dərslərdə ciddiyyətlə tələb etsə də, bəzi valideynlər buna narazılıq edirlər. Valideynlərin bu cür yanaşması yanlışdır və düzəldilməlidir. Məktəb-valideyn əlaqəsi gücləndirilməlidir. Məktəbdə müəllimin nüfuzunun artırılması müəllim şəxsiyyətindən asılıdır”. Millət vəkili məktəblərdə nizam intizama ciddi fikir verilməli olduğunu bildirib. “Məktəblərimizdə müəllimlərin ciddiyyəti artırılmalıdır. Məktəbdə ciddi nizam-intizam olmalıdır. Bu şagirdlərə fiziki güc tətbiq etmək yolu ilə yox dövlətimizin qanunları ilə qəbul edilən qaydalar əsasında məktəblərimizdə tətbiq edilməlidir”.

Təhsil eksperti M.Mürşüdlü müəllim şəxsiyyətinə kifayət qədər hörmətlə yanaşmadığını deyir. “Müəllimlik peşələr arasında çox böyük iddiaya malik olanıdır. Çünki burada öyrətmək iddiası var. Kimə, nəyə, necə öyrətməkdən, başqasının övladını öz övladı kimi yetişdirməkdən



söhbət gedir. Ancaq çox təəssüf ki, bu gün müəllim şəxsiyyətinə kifayət qədər hörmətlə yanaşan şagirdə, valideynə çox az-az rast gəlinir”.

Ekspert bildirir ki, Sovet dövründə formalaşmış klassik müəllim anlayışı artıq dəyişib. İndi müəllimi uzaqdan görən kimi gözdən yayınan, gizlənməyə çalışan şagirdlərə rast gəlmək mümkün deyil: “O dövrdə müəllim şəxsiyyətinə yanaşma bir başqa idi. İndi valideynlər deyir ki, uşağım mənim üçün çox əzizdi, ərköyün saxlanılıb, evdə nazını biz, “kaprizlərini” isə məktəbdə müəllimlər çəkməlidir. Valideyni bu fikirdə olan uşaqdan nə gözləyəsən?! Müəllim intellekti, bilik və təcrübəsi, mehriban davranışı, ünsiyyəti ilə şagirdin diqqətini cəlb etməyə çalışır. Müxtəlif metodlardan istifadə edərək oxumaq arzusu olmayan şagirdin diqqətini dərəcəyə yəməlməyə səy göstərir. Ancaq nəticə alınmadıqda şagirdə öyüd verməkdən belə çəkinir”.

Ekspert də müəllim-şagird münasibətində valideynin nə olursa olsun, öz övladının tərəfini saxlamasının uşağın təlim-təربiyəsinə mənfi təsir göstərdiyini deyir. “Əvvəllər müəllimlə şagird arasında hər hansı bir problem yarananda valideynlər müəllimin tərəfini tutur, onu dəstəkləyirdilər. İndi isə valideynlərin fikirləri dəyişib. Onların əksər hissəsi hesab edir ki, səbəb nə olursa olsun, şagirdə müəllim tərəfindən hər hansı bir irad bildirilməməlidir. Hətta şagird dərəcəyə hazır olmadığı təqdirdə belə! Valideynlərin bu yalnız fikri isə ilk növbədə şagirdin təlim-təربiyəsinə öz mənfi təsirini göstərir”.

### **Ədəbiyyat:**

1. Ə.Paşayev F., Rüstəmov Pedaqogika. Bakı, Elm və Təhsil, 2010
2. Nürəddin Kazımov. «Pedaqoji ustalıq».
3. Rzayev O.H, Məmmədov S.M. İsmayilov Ş.N. Təhsilin idarə olunmasının əsasları (dərəcə vəsaiti). Bakı, Mütərcim, 2010
4. Dəmirov A.H., Məmmədov S.M., İsmayilov Ş.N.Yeni təlim texnologiyaları və müasir dərəcə. Bakı, 2007
- 5.Quliyev Baloglan. Mütəhərrik və əyləncəli oyunlar. Bakı, ADPU, 2011
6. Dəmirov Aslan, Məmmədov Səhyəddin, İsmayilov Şahismayıl. Pedaqoji təcrübə proqramı və ixtisas üzrə təcrübənin təşkili. Mingəçevir, 2007
7. Əliyeva Zərifə. Pedaqogika, Bakı, 2004
- 8.Тариел Ахмедов. Факторы духовного развития личности. Баку, 2006

**Тюркан Алиева**

### **Отношения между учителем и учеником в педагогическом процессе**

#### **Резюме**

Учитель очень важный человек. Отношение студентов и преподавателей является важным вопросом. Есть разные мнения о интеллектуальных мужчинах, потому что преподавать трудно. Учитель любить и заботиться о каждом студенте.

**Turkan Aliyeva**

### **Teacher and the pupil relations in the pedagogical process**

#### **Summary**

Always the occasion was important teacher and student. In our time , this problem is the most actual task. Many intellectual people have different ideas, because is hard. The teacher to own is culture. The teacher love every student.

## SƏFƏVİLƏR DÖVLƏTİNİN İNZİBATİ-ƏRAZI BÖLGÜSÜ

**Açar sözlər:** *Səfəvilər, bəylərbəyilik, mahal, ulka, el, vilayət, nahiyə, sancaq, liva, əyalət, şəhər, vali, hakim*

**Ключевые слова:** *Сефевиды, бегларбегство, магал, улка, племя, вилайет, округ, санджак, лива, провинция, город, правитель*

**Key words:** *Safavids, beglarbegies, county, ulka, tribe, district, sancaq, liva, province, city, governor*

1501-ci ildə Azərbaycan dövlətçiliyi tarixində yeni bir mərhələ başlandı. Şah I İsmayıl (1501-1524) Təbrizi tutmaqla Səfəvilər dövlətinin əsasını qoyduqdan sonra fəthlərlə daha geniş bir ərazidə hakimiyyətini bərqərar etmiş oldu. Səfəvilər dövləti belə bir geniş ərazini idarə etmək üçün bəylərbəyilik və sultan-məliklik idarəçilik aparatına söykənən imperiyanı 4 valiliyə və 13 bəylərbəyliyə böldü. Doğrudur, XVI-XVII yüzillikdə bəylərbəyiliklərin ərazisi sabit qalmamış, ayrı-ayrı inzibati vahidlərin ərazisi dəfələrlə dəyişmiş şəhər, hətta bütöv bir mahal bir vilayətdən alınıb başqasına verilmişdir. Lakin bütün dəyişikliklərə baxmayaraq, inzibati-ərazi bölgünü ümumi şəkildə izləmək üçün XVIII əsrə aid edilən anonim “Təzkirət əl-mülük” adlı mənbə konkret fikirlər söyləməyə imkan yaradır.

“Təzkirət əl-mülük” adlı anonim mənbə qısa müddətdə, təcili olaraq yazılsa da son dərəcə dəyərli və etibarlı mənbə təəssüratı yaradırdı. Çünki, anonim müəllifin qarşısına qoyulan əsas vəzifə Səfəvi taxt-tacını ələ keçirən əfqanları dövlət işləri ilə tanış etməkdən ötrü bələdçi bir əsər yazmaq idi. Bizim üçün bu əsərdə diqqəti cəlb edən əsas məsələ inzibati-ərazi vahidləri ilə bağlı verilən məlumatlardır. Bu baxımdan mənbədə yer adları və adı çəkilən ərazilərin yerləşmə yeri ilə bağlı dəqiqləşdirilmələr aparılması müqayisəli təhlilin tətbiqinə ehtiyac yaradır. Yalnız bu üsulun tətbiqi ilə Səfəvilər dövlətinin inzibati-ərazi bölgüsü ilə bağlı tam təsəvvür əldə etmək mümkündür.

1501-ci ildə Azərbaycan dövlətçiliyi tarixində yeni bir mərhələ başlandı. Şah I İsmayıl (1501-1524) Təbrizi tutmaqla Səfəvilər dövlətinin əsası qoyuldu. Hind alimi Qulam Sərvər Budaq Münşi Qəzvininin “Cəvahirül-əxbar” əsərinə istinadən yazırdı ki, “Aləmin pənahı olan şah Təbrizə yollandı və Azərbaycan səltənətinin taxtına əyləşdi” [17, 38]. Azərbaycan vilayətinin tutulması ilə yaranan bu dövlət daha sonra fəthlərlə 1514-cü ilə qədər Fəratdan Qəndəhara, Qafqazdan Hind okeanına qədər 2.800.000 km<sup>2</sup> ibarət geniş bir ərazidə hakimiyyətini bərqərar etdi [2, 101]. Bu ərazilərdə başlıca idarəçilik aparatı (bəylərbəyilik və sultan-məliklik) inzibati vahidləri çərçivəsində mövcud olmuşdur. XVI-XVII əsrlərdə siyasi-hərbi və inzibati vahid olmaq etibarilə bəylərbəyilik idarəçiliyi müstəsna rol oynamışdır. Səfəvilər dövlətində bəylərbəyi vilayətdə mərkəzi şah hakimiyyətini təmsil etməklə yanaşı, yerlərdəki idarəçilik sisteminin özülü və mücəssəməsi idi. Yerli idarəetmə orqanları sultan və məliklər vasitəsilə yerli vahidlərdə bütün əhali üzərində şahlıq hakimiyyətini təminatçısı rolunu oynayır [2, 187]. “Tarix-i aləm arayı Abbasi”yə əsaslanan V.F.Minorskinin fikrincə, Şah I Abbasa (1587-1629) qədər Səfəvilər dövlətini hakimlər idarə etmişlər. Çünki adı çəkilən mənbədə əyalət başçılarının adları sadəcə olaraq hakimlər kimi çəkilir [21, 163]. Venesiya səyyahı və diplomatı V.D’Alessandri isə göstərir ki, Şah I Təhmasibin (1524-1576) dövründə “dövlət sultanların idarəsi altında olan 50 hissəyə bölünmüşdü” [8, 234]. Bununla belə, İ.P.Petruşevski qeyd edir ki, bəylərbəyilər Şah I Abbasdan xeyli əvvəl mövcud olmuş, Qızılbaş tayfalarından olan məşhur əmirlərdən, yaxud da şahzadələrdən seçilirdi [14, 118]. O.Əfəndiyevə görə alman alimi K.M.Röhrborn da bu fikirdə olub, yazır ki, bəylərbəyilər inzibati və hərbi hakimiyyəti öz əllərində birləşdirmiş, yerli feodal yığma qoşununa (çərikə-E.N.) başçılıq etmişlər. Əyalətlər dövlət vilayətləri idi və daha çox sərhəd ərazilərini əhatə edirdi [3, 263]. “Təzkirət əl-mülük” adlı mənbədə imperiyanın Ərəbistan, Luristan, Gürcüstan, Kürdüstandan ibarət 4 valiliyə və 13 bəylərbəyliyə bölündüyü qeyd edilmişdir. Vali-

liklərin sıralanması isə onların nüfuzuna görə göstərilmişdir: “Qəndəhar, Şirvan, Herat, Azərbaycan, Çuxur-Səd, Qarabağ və Gəncə, Astrabad, Kuhgiluyə (Fars), Kirman, Mərvi Şahicahan, Qələmrov-i Əlişəkər ölkəsi (Həmədan), Məşhədi müqəddəs-i müəllə, Darüssəltənəy-i (paytaxt) Qəzvin” [21, 163]. Müəllifin Qəzvinin həm paytaxt və həm də on üçüncü bəylərbəyilik olmasını qeyd etməsi, bu inzibati bölgünün Şah I Abbasdan əvvəlki dövrə aid olduğunu göstərir. Ona görə ki, XVII yüzillikdə Təbriz, Qəzvin və Herat şəhəri də “darüssəltənə” ünvanına malik idi. Sultanın iqamətgahının yerləşdiyi şəhər, yəni İsfahan isə “məğrərüssəltənə” adlanırdı [2, 101]. Ümumiyyətlə, V.F. Minorski Səfəvilərin dövlət sərhədlərini belə sıralıyır: “A. Şimal-qərb-Azərbaycan və Zaqafqaziya; B. Şərq-Böyük Xorasan; C. Şimal-Xəzər sahili vilayətlər; D. Cənub-şərq-Kirman; E. Mərkəz-İraq; F. Qərb-Kürdüstan və Luristan; G. Cənub və Cənub-qərb: Fars və Xuzistan” [21, 162-163; 3, 294]. Yəzd, Mazandaran, Savə və İraqın bir çox bölgəsi xassənin idarə sistemində yer aldığına görə onlara bu siyahıda yer verməmişdir [12, 295]. Fransız səyyah və missioneri Sansonun 1683-cü il səfər qeydlərinə görə isə “bu ölkə (Səfəvilər dövləti-E.N.) valilər tərəfindən idarə olunan 10 nahiyədən-Gürcüstan, Luristan, Həvize (Ərəbistan), Bəxtiyari, Zeytun-Ərdalan (Kürdüstan), Mazandaran, Çərkəz, Herat, Qəndəhar və Kirman, yaxud Karamaniyədən ibarət idi” [20, 42-43]. Sanson qeyd edir ki, “valilər tərəfindən idarə olunan nahiyələrdən başqa 12 bəylərbəyilik də vardı ki, onlar Təbriz, Kərəc (Kors), Ərdəbil, Lar, Məşhəd, Astrabad, Kirmanşah, Həmədan, Şüştər, Gəncə, Şamaxı, İrəvan vilayətlərindən ibarət olub, hakimləri bəylərbəyi statusuna malik idi” [20, 44-45].

1708-1726-cı illərdə dövlətin mərkəzi İsfahanda yaşayan xristian səyyah J.T.Kruşinski isə əsərində Səfəvilər dövlətinin Şah I İsmayilla başlayan və Şah Sultan Hüseynlə (1694-1722) bitən dövrü ərzində 16 əyalət olduğunu sıra ilə belə yazır: “İraqi-Əcəm, Xuzistan, Luristan, Fars, Kirman, Məkran, Sistan, Qəndəhar, Zabulistan (Əfqanıstanın cənubunda əyalət-E.N.), Xo-rasan, Mazandaran, Gilan, Azərbaycan, Rəvan, Şirvan, Dağıstan və Gürcüstan” [19, 18]. Lakin Kruşinskinin bəylərbəyilik, yoxsa valilik əsasında Persiyanın (Səfəvilər dövlətinin-E.N.) 16 əyalətdən təşkil olduğunu yazıb yazması məlum deyil.

Bizim üçün olduqca müstəsna əhəmiyyət kəsb edən Osmanlı dəftərlərinə görə isə Səfəvilərin nəzarətində olan ərazilərin bir hissəsi, xüsusilə də Şimali və Cənubi Azərbaycan torpaqları imperiyanın nəzarət altına düşərkən liva (sancaq), nahiyə, köy və məzra formasında qeydə alınaraq tərtib edilən təhrir dəftərlərinə daxil edilmişdi [10]. Bu dəftərləri tərtib edərkən də Elxanilər dövrünün maliyyə idarələrində fəaliyyət göstərən və məşhur tarixi əsərlər müəllifi Həmdullah Mustovfi Qəzvininin “Nüzhətül-Qulub” əsərində İraqi-Əcəm və Azərbaycan üçün istifadə edilən bölgünün saxlanması məlum olur [10, 98-99]. Qeyd edək ki, bu əsərdə “Elxanilərin nəzarətində olan Persiya (Səfəvilər dövləti-E.N.) ərazisinin İraqi-Əcəm, Azərbaycan, Muğan və Arran, Kürdüstan, Xuzistan, Fars, Şabankara (Kirmanşahın şimal-qərbində kürd tayfalarından birinin adı-E.N.), Kuhistan (İran yaylasında dağlıq vilayət-E.N.), Xorasan, Kumis (Reydən şərqdə vilayətdir-E.N.), Gilan kimi əyalətlərdən ibarət olması”, onların da öz növbəsinə “tümənə, tümənin də şəhər və başqa yaşayış məntəqələrinə bölünməsi” barədə məlumat verilmişdir [18, 32-159].

Ümumiyyətlə, XVI-XVII yüzillikdə bəylərbəyiliklərin ərazisi sabit qalmamış, ayrı-ayrı inzibati vahidlərin ərazisi dəfələrlə dəyişmiş şəhər, hətta bütöv bir mahal bir vilayətdən alınıb başqasına verilmişdir. Yaxud da qərbdə osmanlılarla, şərqdə isə özbəklərlə aparılan müharibələr bəzi ərazilərin itirilməsi, yenidən geri qaytarılması ilə müşayiət olunmuşdur. Bu baxımdan istinad olunan bütün mənbələrdəki məlumatlardan fərqli olaraq “Təzkirət əl-müluk”da inzibati və ərazi bölgüsünü dəqiqliklə verilməsi Səfəvilər dövlətini inzibati baxımdan öyrənilməsi işini daha da asanlaşdırır. Bu mənbəyə görə Azərbaycan bəylərbəyi və ona tabe olan mahal və ulkalar aşağıdakı kimi qeyd olunur: “Astara, Marağa və Müqəddəm eli ulkası (Marağada), Əfşar eli ulkası (Urmiyada), Qaracadağ, Çorş, Kavərd, Qapanat, Vərgəhan, Gərmrud, Adərba eli ulkası, Həştərud və Tabtaba, Mədək, Lahican, Dünbuli eli ulkası (Xoyda), Ucarud, Abdallı eli ulkası, Sərab, Şəqqaqi eli ulkası, Zunuz və Qarnıyarıq, Meşkin, Muğanın əkin yerləri (çaylar) ulkası, Peşək qalası ulkası, Salmas Lək sultanlığı, Qaraağac (Talışda), Şahsevən İnallı ulkası, Sultaniyyə və Zəncan” [18, 164-165]. Eyni adlı mənbənin bir digər nəşrində Çorş əvəzinə Hurs, Qarnıyarıq əvəzinə Qarneyaq qalası, Tabtaba əvəzinə Tabtab ulkası, adı çəkilən ərazilərə əlavə olaraq Ənhar ulkasının adı qeyd edilir [22, 72-75]. V.F. Minorskiyə görə mənbədə adı çəkilən “Astara Xəzər sahilində, Əngura, yəni Qızılüzən hövzəsindəki Əngurana, inzibati baxımdan isə Zəncana daxil olan Mara-

ğa və Müqəddəm eli Marağanın şimal şərqində, Əfşar eli ulkası Kuhgiluyədə” yerləşirdi [21, 164]. Lakin məndə Marağanın və Urmiya gölünün cənub sahilləri boyu məskunlaşan əfşarlardan bəhs edilir [21, 164]. V.F. Minorski daha sonra “Qaracadağın Araz çayının cənub sahilində, Təbrizin şimal-şərqində, Çorsun (yaxud Hurs-E.N.) Qotur çayının sol sahilində, Xoydan şimalda, Qapanatın Araz çayı və Ordubadın şimalında, Həştərudun Səhənd dağlarının şimal-şərq yamaclarında, Lahicanın Uşnudan cənubda türk-fars sərhəddində, Dünbuli eli ulkasının Xoyda, Ucarudun Bərzənd və Bəlhərü çayları arasında, Sərabın Təbrizlə Ərdəbil arasında, Şəqqaqi elinin Muğan və Sərab arasında” olmasını qeyd edirdi [21, 164-165]. V.F.Minorski Kavərd, Adərba eli, Tabtab tayfası, Mədək, Qarni Yarıq, Peşək barədə dəqiq məlumat vermir [21, 164-165]. “Təzkirət əl-mülük”da adı qeyd olunan Abdallu eli Heratda toplu halda yaşayan abdallara işarədir [13, 17-19]. “Təzkirət əl-mülük”dakı Zunuz adlı ərazi hazırda Mərənd şəhristanına daxil olan şəhərdir. Meşkin Savalan dağı və Ərdəbildən şimal-qərbdə, Muğanat Araz çayının aşağı axarı boyunca, Salmas Lək sultanlığı Səlmasda, Qaraağac Göytəpə çayının yuxarı axarı boyunda, Şahsevən İnallı Savə bölgəsində yerləşir [21, 165]. V.F. Minorskinin yerini dəqiq müəyyən edə bilmədiyini Tabtab ulkası Həştərudla birgə Osmanlı təhrii dəftərlərində nahiyə kimi Ərdəbil livasının tərkibində göstərilir [10, 86]. Mədək ulkası isə Cənubi Azərbaycanda, Həsənabadın 27 km cənub-şərqində yerləşir [1, 389]. Ümumiyyətlə, Azərbaycan bəylərbəyi göründüyü kimi əsasən indiki Cənubi Azərbaycanın ərazisini əhatə etməklə Zəncan, Sultaniyyə, Muğan, Talış və Qapan mahalını da özünə birləşdirirdi. 1683-1685-ci illərdə Səfəvilər dövlətində olmuş alman səyyah Engelbert Kempfer isə “Azərbaycanın Persiyanın (Səfəvilər dövlətinin-E.N.) şimal-qərbi, şimali Midiya və ondan şimal-qərbdə yerləşən torpaqların bir qismini əhatə etdiyini və bu vilayətin 55 inzibati vahidə bölündüyünü” yazmışdır. Ən mühüm ticarət mərkəzi olan Təbriz onun mərkəzi şəhəri idi. 9 digər inzibati vahid də ona tabedir [16, 134-143].

Çuxur-Səd bəylərbəyi və ona tabe olan mahal və ulkalardan “Təzkirət əl-mülük”da Naxçıvan tıməni, Maku, Zərzibil, Sədərək, Bəyazid qalası, Şadilu eli ulkası, Dünbuli eli ulkası, Mağazberdin adları göstərilmişdir [21, 165-166; 22, 75-76]. Çuxur-Səd coğrafi istilahı türk Sədli oymağının adı ilə bağlıdır. XV əsrdən Naxçıvan və Sürməli bu oymağın yurdu olmuşdur. Arpa çayının Arazla birləşdiyi yerdən başlayaraq iki çay arasındakı çuxur adı ilə qeyd edilən bu qışlaq oymağın adı ilə Sədli Çuxuru adlanmışdır. V.F.Minorski Münşinin əsərinə istinad edərək yazır ki, Qars Çuxur-Sədlə Ərzurum arasında yerləşir və vilayət digər tərəfdən Axıska ilə həmsərhəddir [21, 165]. V.F.Minorski daha sonra bu tımən və ulkalara aşağıdakı kimi şərh verir: “Naxçıvan Arakses (Araz-E.N.) çayının sol sahilində yerləşir. Naxçıvana əks tərəfə (sağ sahilə?) Abbasabad qalası yerləşir. Maku sağ sahilə, Naxçıvanın şimal-qərbində, Ararat (Ağrı-E.N.) dağdan cənub-şərqdə yerləşir. Zaruzbil kəndi Göyçə gölünün cənub-şərq küncündə mövcuddur. Sədərək Şərrur məntəqəsində, İrəvan və Naxçıvan arasındadır. Bəyazid Türkiyədə, Ararat (Ağrı-E.N.) dağının cənubundadır. Şadilu Ararat dağı yaxınlığında kürd tayfasıdır. Dünbuli kürdləri çox güman ki türkləşməyə məruz qalmaqdan xilas olmuş tayfaların bir hissəsidir. Mağazaberd qərbi Arpa çayda qaladır. Ani xarabalığı yaxınlığında, 1639-cu ildə Türk-Pers (Səfəvi-Osmanlı-E.N.) müqaviləsində xatırlanan Persiya (Səfəvi-E.N.) hüduqlarının uzaq şimal-qərbində yerləşir” [21, 166]. V. F.Minorskinin bu şərhinə əlavə olaraq qeyd edək ki, mərkəzi İrəvan şəhəri olan bu bəylərbəyilik İrəvan bəylərbəyliyi kimi də tanınırdı. Arazın hər iki sahilindəki düzənlikləri əhatə edirdi. XVIII əsrdə Osmanlı nəzarəti altına keçdikdən isə bu bəylərbəyilik müxtəlif nahiyələr, livə, sancaq və şəhərə bölünmüşdü. 1728-ci il tarixli “İrəvan əyalətinin müfəssəl dəftəri”ndən aydın olur ki, əyalət ərazi-inzibati bölgüsü baxımından “İrəvan şəhəri, Qırxbulaq, Karbi, Maku, Xinzirək, Karni (Gərnı-E.N.), Vedi, Dərəçiçək, Abaran, Göyçə, Məzrə’ə, Sürməli, İğdır, Aralıq, Şərrur, Sədərək, Zirzəmin nahiyələri, Şuragöl (Şörəyel-E.N.) livası və Naxçıvan sancağı”na bölünmüşdü [5, 9].

“Təzkirət əl-mülük”da Qarabağ bəylərbəyinə tabe olan mahal və ulkaların “Zəgəm, Bərdə, Axtabad, Cavanşir eli ulkası, Bərgüşad, Qaraağac, Lori-Pəmbək, Arasbar və Bəyazidli eli ulkası, Suma və Tərgəvərdən ibarət olduğu” göstərilmişdir. Araz və Kür çayları arasında yerləşən qədim Aran torpağı mərkəzi Gəncə şəhəri olan Qarabağ bəylərbəyliyi hesab olunmaqla onun ərazisi bəzən Tiflisə qədər uzanırdı [22, 76-78]. 1554-cü ildən sonra Qazax və Şəmşəddil, Şah I Abbas dövründə Zəyəm, Səfəvilərin hakimiyyətinin son illərində isə Kaxetiya və Zəngəzur da Qarabağ bəylərbəyliyinə tabe olmuşdur [2, 105].

V.F.Minorski Zəyəm ulkasının Kaxetiyanın şimalında, hal-hazırda Zaqatala ərazisində yerləşdiyini qeyd edirdi. Bu fikrini əsaslandırmaq üçün İsgəndər bəy Münşinin əsərinə istinad edirdi: “Şah Abbas hicri 1025-ci ildə (1616-cı il) yürüş vaxtı Tiflisə doğru hərəkət edərək Kaxetiyalıların sığınacaq axtardıkları Qanuq (Alazan) çayının şimalına keçdi. Şərqə yaxın olan Şirvan hakimi Şəkinin içerisi ilə yuxarı yolla gedərək Zəgəmi xaraba qoydu. Zəgəm sakinləri isə Dağıstana hücum qorxusu səbəbindən Mazandarana doğru hərəkət etməyə üstünlük verdilər” [21, 166-167]. Bəylərbəyliyə daxil edilən ərazilərdən Bərdə Tərtər çayı sahilində, Şuşadan şimalda, Gəncədən isə şərqdə yerləşir. Axtabad Pəmbəkin aşağısında, Borçalı dərəsində, Cavanşir Tərtər çayının yuxarı axarında, Qaraağac isə Taliş Qaraağacından fərqli olub Kaxetiyanın şərqində, Sığnaqdan cənub şərqə, Alazandan isə cənuba doğru yerləşir. Lori-Pəmbək isə Samxetiya dağının cənubuna doğru Borçalı çayının yuxarisində cənubdan Kür çayı ilə birləşdiyi yerdədir. Arazbar Araz çayının sahili anlamına gəlir, bəyzilü isə tayfa olub, yerləşməsi qeyri-müəyyəndir. Suma Salmasının cənub şərqində, Tərgəvər isə Urmiyadan qərbdə yerləşirdi [21, 166-167]. Gəncə-Qarabağ əyalətinin 1593-cü ilə aid icmal dəftərində isə inzibati bölgü belə təsvir olunur: “12 nahiyəli Gəncə, 4 nahiyəli Bərdə, 7 nahiyəli Xaçın, 5 nahiyəli Axıstabad, 3 nahiyəli Dizaq, 4 nahiyəli Həkəri, 1 nahiyəli Vərəndə sancaqları” [4, 5-6]. Bu bölgü 1727-ci ilə aid Gəncə-Qarabağ əyalətinin dəftərində bir qədər dəyişilmişdi: “11 nahiyəli Gəncə qəzası, 2 nahiyəli Lori qəzası, 9 nahiyəli Xılıxına livası, 4 nahiyəli Bərdə livası, 2 nahiyəli Arasbar (Arazbar) livası, 4 nahiyəli Bərgüşad livası, 1 nahiyəli Çuləndər livası, 5 nahiyəli naməlum liva (Xaçın olmalıdır–E.N.)” [4, 9-11].

“Təzkirət əl-mülük”un sonuncu bəhsinin ikinci məqaləsində Şirvan bəylərbəyliyinə tabe olan mahal və ulkalarından Salyan, Quba, Ərəş və Şəki, Dərbənd, Alpout eli ulkası, Bakı, Cəmişgəzək və Ağdaşın adları qeyd olunmuşdur. Mərkəzi Şamaxı olan Şirvan bəylərbəyliyi Kürdən Dərbəndə qədər ərazini əhatə edirdi [2, 105]. V.F.Minorski Salyanı Kürün deltasında, Qubbanı (Quba) Samurun cənubunda olduğunu qeyd edirdi. O, Ərəş-Şəkinin qərbdən Şirvana birləşərək Qafqaz dağlarından cənubda yerləşdiyini, Ərəşin Nuxa-Bərdə yolu üzərində olan hazırkı Xanabadın yerində Kürün şimalında olduğunu qeyd edirdi. V.F.Minorski daha sonra yazırdı ki, “Dərbənd 1578-1606-cı illərdə Osmanlı nəzarətinə düşmüş və Şah I Abbas tərəfindən geri qaytarılandan sonra divarları yenidən bərpa olunmuşdur. Alpaut adında Şamaxının cənub-qərbində və Göyçaydan şərqə bir sıra kəndlər vardı. Buna görə də ad tayfanı, yaxud da tayfanı idarə edən hakim nəslin adını ifadə edirdi. Badkubə, külək döyən isə Bakının məşhur adıdır. Cəmişgəzək-Ağdaş. Sonuncu yer Arazın şimalında Ərəşdən Göyçaya qədər uzanırdı. Cəmişgəzək Dərsim (Ərzincanın cənubunda) kürd şiə tayfasının adı olub. Tərkibinə Persiya (Səfəvilər dövləti-E.N.) xidmətinə daxil olmuş 1000 ailə daxil idi. Onlardan bəziləri Xorasan sərhəddində yerləşdirilmişdi” [21, 167-168].

Şirvan bölgəsi də bir müddət Osmanlı idarəçiliyində olmuşdur. Belə ki, Mustafa paşa Şirvanı tutduqdan sonra Şamaxıda Osmanlı sərkərdələrinin şurasını (divanını) çağırırdı. Burada, ölkədə sultan hakimiyyətini möhkəmləndirmək üçün tədbirlər müzakirə olundu. Şirvanda türk hərbi-inzibati idarə sistemi tətbiq edildi. O.Əfəndiyev Osmanlı salnaməçisi Əlinin “Künh əl-əxbar” əsərinə istinadən bu barədə yazır ki, “Şirvan mahallardan (sancaqlardan) ibarət olan iki vilayətə-Şamaxı və Dərbənd bəylərbəyiliklərinə bölündü. Şamaxı vilayəti Lahıç, Ağdaş, Qəbələ, Salyan, Zərdab, Şəki, Bakı, Sədərü, Qara Ulus, Axtı və İxır, Diku, Siryan (yaxud Sirhan), Osmani, Xudavərd (yaxud Xudadərd), Mahmudabad, Ərəş, Dərbənd vilayəti isə Dəmirqapı (Dərbənd), Şabran, Axtı (habelə Şamaxının 10-cu sancağı kimi göstərilir), Quba, Müskir (yaxud Məskir), Kürə, Çıraq, Restov sancaqlarından ibarət idi” [3, 150].

Səfəvi dövlətinin Şərq əyaləti Herat, Məşhəd, Qəndəhar və Mərv-Sistan adlı 4 bəylərbəyliyə bölünmüşdü. Herat əyaləti şimalda Murqab hövzəsinin bütün cənub hissəsini təşkil edirdi: “Bala-Murğab, Mərucağ, Pəncdeh, Badqəys (Küşkün cənubu), cənubda Qor və Fərah ona aid idi; qərbdə o Türbəti-Şeyxi Cəm, Xvaf və hətta Tuna (Mərkəzi Persiya səhrasının kənarında) qədər genişlənirdi. Murğab yolunda Heratdan şimal-şərqə doğru uzanan Kərəc də bura daxil idi. Duv-mi (Durmi?) adlı ərazinin dəqiq yeri bəlli deyil” [21, 168].

Məşhəd-i müqəddəs və ona tabe olanlar: “Sərəxs, Nişapur, Turşiz, Abiverd, Azadvar, Nəsa, Səbzəvər, İsfərayin, Hürüz və Yesaku (?), Durun, Türbəti-Heydəri, Bəzavəndek” [21, 168].

V.F.Minorski Məşhədi Sərəxs, Nişapur, Səbzəvər, İsfərayin, Azadvarla birgə Xorasan şimal hissəsinə aid edir. Məşhədin aşağısında Abivərd (Qahqa dəmir yolu stansiyasından 8 km

qərbə doğru-E.N.), Nəsə (Bagir yaxınlığında, Aşqabadın qərbində-E.N.), Durun (Aşqabad və Qızıl-Arvat arasında-E.N.) yerləşir. Bəzavəndekin isə cənubi Xorasana daxil olması güman olunur.

“Təzkirət əl-mülük”da Zəmindavər və Quryan, Kuşəklə yanaşı Kəri və Lukə, Badqeys, Teymuri, Əli Xacə, Mir Arif Bəluc elləri ulkasının da Qəndəhar bəylərbəyliyinə tabe olduğu qeyd olunmuş, ancaq sonuncu ellərin Bəluc aşirətləri kimi göstərilməsi aydın deyildir. Ona görə ki, Teymuri və Kəri (Gəraylı-E.N.) təmiz türk aşirətləri olduğunu inkar etmək mümkün deyildir. Göstərilən digər ellərin isə Bəlucla əlaqəsinə dair dövrün başqa qaynaqlarında məlumat verilmir. Maraqlıdır ki, adı ikinci dəfə qeyd edilən Badqeys adlı məntəqənin də izahına gərək var. V.F.Minorski də bunun səbəbini yazmır [21, 169].

Mərv və Sistan bəylərbəyliyi “Təzkirət əl-mülük”da ikinci məqalədə adı qeyd olunmuş, ancaq mahal və ulkaları göstərilməmişdir.

Astrabad bəylərbəyliyi, mahal və ulkalarına gəldikdə isə bu bəylərbəyilik “Xəzər əyalətləri olan Gilan (Dar əl-mərz) və Astrabadı əhatə edir”[21, 169-170] və tərkibinə aşağıdakı ulka və mahallar daxil idi: “Gəraylı eli ulkası, Hacılar eli ulkası, Cəlayir eli ulkası, Qaraçöp və Səhra üzü bölüyü, Göklən və Yomut mahal və ulkaları “Təzkirət əl-mülük”da adı çəkilən bəylərbəyliyin tərkibində olduqları qeyd edilir. Türk Gəraylı tirəsi Astrabad əyaləti əhalisinin əsas hissəsini təşkil edirdi. Gəraylı obaları Xorasan ərazisində də müxtəlif bölgələrdə məskun idilər. Boz Oxun Ağcalı oymağına bağlı olan Hacılardan bir neçə obası isə Kəbud Məscid mahalında yaşayırdılar. Türkmən Qaraçöp obası, Göklən eli, Yomut eli də Astrabad vilayətində məskun olub, Göglən elinin ulkası Qorqanda, Yomut elinin ulkası isə Astrabadın şimal-şərqində idi” [21, 170].

“Təzkirət əl-mülük”da Dar əl-mərz (sərhəd bölgəsi-E.N.) adı ilə qeyd olunan Gilan Biye-Pas (mərkəzi Rəşt şəhəri idi-E.N.) və Biye-Piş (Lahican-E.N.) adlı iki inzibati bölgədən ibarət idi, hər iki bölgəni də Səfəvilərə tabe olan yerli sülalə idarə edirdi [2, 106]. Şah I Abbas 1592-ci ildə Gilanı xassəyə (yəni hökmdar torpağına-E.N.) çevirir. V.F.Minorski Gilanın Qaskar (Qaşqar?-E.N.), Kohdom, Ranekuh, Tonakabon mahallarından ibarət olmasını göstərmişdir [21, 170].

“Təzkirət əl-mülük”da adı qeyd olunan Kirman isə Cənub-şərqdə olub, sərhəd vilayəti deyildi. Xassə əmlakı tərkibinə daxil olub, sərkare xassey-i şərifə tərəfindən idarə edilirdi [21, 170].

“Təzkirət əl-mülük”da adı çəkilən İraq ayrıca əyalət idi. İsfahan, Həmədan və Tehran arasında yerləşən ərazi isə İraqi-Əcəm adlanırdı [21, 170].

İsfahan xüsusi mahal təşkil edib, məxsusi inzibati idarəçiliyə malik idi. Mərkəzi səhranın qərbində Yəzd, Nayin, Ərdistan, Netenz, Kaşan, Qum və Savə; Farsla tərəf: Abarguh və Qumişa; İsfahanın şimal-qərbində: Dilican və Mahallət; Sultana-bad yolu boyunca: Xansar (Xonsar), Gul-payaqan, Kəməre (əsas yeri: Xumayn), Fərəhan (Sultanabaddan şimala); İsfahandan qərbə: Çəhar mahala daxil olan Rar, Kiyar, Mizdac, Firaydan; Burburud Gulpayaqandan qərbdə, Əli Gudarz yaxınlığında; Yapalaq Abi Dizin yuxarı axarında yerləşirdi [21, 170].

“Təzkirət əl-mülük”da Qələmrov bəylərbəyliyinə tabe olan mahal və ulkalar Gərrus, Zərinkəmə və Tuğanmin (?), Həştadcuft ulkası, Harsin, Kəlhur, Xvar və Simnan, Savə və Havə, Rey ulkasından ibarət olduğu göstərilmişdir [21, 171]. Səfəvi dövlətinin qərb vilayətindən olan Kürdüstanın Xorxora, Cavanrud və Avroman mahallarından ibarət olduğu göstərilir [21, 171-172]. Luristan Feyli (Feyli-Lur tayfalarının adıdır) Kirmanşah və Həmədanın cənubunda olub, Bəxtiyari və Bane mahalları ona tabe idi [21, 172]. Fars-Kuhgiluyə bəylərbəyliyinə tabe olan ulka və mahallar Bəhreyin, Zeydabad, Duraq, Sərvistan, Bəndəri Abbas, Dəştistandan ibarət olub, Kuhgiluyə isə əslində Fars, Xuzistan, Bəxtiyari arasındakı ərazidir [21, 172]. 1602-ci ildən Bəhreyin də Kuhgiluyə xanına tabe edilmişdi.

Səfəvilər dövründə Fars vilayətinin əhalisinin müəyyən hissəsini müxtəlif dövrlərdə burada məskunlaşmış türk elləri təşkil edirdilər. Hələ Səlcuqlular dövründə Türkmən Əfşar tayfasından xeyli əhali köçüb Kuhgiluyədə məskunlaşmışdı [2, 108].

“Təzkirət əl-mülük”da Ərəbistan valiliyi və Farsla İsfahan arasındakı Sumayram hakimliyinin yalnız adları qeyd olunmuş mahal və ulkalar barədə məlumat verilməmişdir. Qeyd edək ki, Sumayram Kuh-i Dinanın şimal-şərqində mərkəzi yaylaya qədər uzanırdı [21, 173].

Bütövlükdə nəzərdən keçirdiyimiz bəylərbəyiliklərin hamısı yox, yalnız bir qismi Məmalik-i Məhrusə (Qorunan ölkələr-E.N.) hesab olunurdu ki, bu ərazilər Azərbaycan, Fars, İraq və Xorasan idi [12, 296]. “Təzkirət əl-mülük”da Dövlətxanə xaricindəki əmirilər (Ümərəyi Qeyri Dövləthanə)-Valilər, Bəylərbəyilər, Xanlar və Sultanlardan ibarət olan bu qrup “Sərhəd əmiriləri”

olaraq adlandırılırdı [12, 298]. “Təzkirət əl-mülük”ə görə, Səfəvilərdə 4 vali vardı. Bu 4 valinin idarəsindəki ərazilərin Məmaliki Məhrusədə sayılanlardan fərqli olması, onların eyni zamanda “Allahın Qoruduğu Vilayətlər” əhatəsində olmadığını ifadə edir. Bu isə Məmaliki Məhrusə əhatəsindəki ərazilərin daşdıqları mənanın əhəmiyyətini də göstərməkdədir [12, 299]. “Təzkirət əl-mülük”da bu valilərdən bu cür bəhs edilir: “Ərəbistan valisi, seyidlə, qəhrəmanlıq, el və tayfanın sayca çox olması baxımından digər valilərə görə ən böyük və ən şanlısıdır. Ondan sonra Luristan Fayli valisi gəlir. O, İslama əziz olma baxımından Gürcüstan valisindən daha çox şanlıdır. Gürcüstan vilayətlərindən Kartli, Kaxeti və Tiflis səfəvi tabeliyindədir. Gürcüstan valisindən sonra Kürdüstan valisi gəlir, mərkəzi Sənəndəçdir.” V.F.Minorski valilərin mərkəzi iqtidardan maliyyə baxımından ayrı olduğunu yazır. Ərəbistan, Luristan, Gürcüstan və Kürdüstandan ibarət valilərin hüduqlarının göstərilməməsini o bölgələrin valilərinin mərkəzi iqtidardan maliyyə baxımından ayrı olması ilə əlaqələndirirdi [12, 300].

Qızılbaş dövlətinin inzibati və ərazi bölgüsü nəzərdən keçirdiyimiz kimi hər zaman bu cür sabit formada qalmamışdır. Belə ki, dövlətin yarandığı vaxtdan müəyyən fasilələrlə qərbdə Osmanlılarla, şərqdə isə Özbəklərlə aparılan müharibələr tez-tez bəzi ərazilərin əl dəyişdirməsi ilə nəticələnmişdir. Adel Allouşa görə, dini uyğunsuzluq olmasına baxmayaraq, Səfəvilər ilə Özbəklər arasındakı mübahisə böyük ölçüdə Xorasanı kimin idarə edəcəyi barəsindəki rəqabətdən yaranırdı [15, 103]. Lakin Osmanlılarla toqquşma isə torpaq məsələsindən daha çox Səfəvilərin öz sərhədləri xaricində və xüsusilə də Anadoludakı geniş Qızılbaş təqibçilərini idarə etmə üstünlüyü, Osmanlı imperatorluğunun təməli üçün təhlükə olmuşdur [12, 102]. Orta və Şərqi Anadolu hər iki hökmdarın nüfuz dairəsi idi. Məhz bu səbəblər Osmanlı ilə Səfəvini Çaldıranda qarşı-qarşıya gətirdi [12, 105]. Çaldıran döyüşündən əvvəl Osmanlı Səfəvi sərhədlərini Faruk Sümer bu cür qeyd edirdi: “Çaldıran döyüşündən əvvəl Osmanlı-Səfəvi hüdudu Sivasa bağlı Suşəhrindən keçirdi, ondan sonra Fəratı təqib etməklə Məmlük Səfəvi sərhəddi başlayırdı. Divriği, Darəndə, Malatya, Ayıntab Məmlüklərin, Kemah möhkəmləndirilmiş qalası ilə Xarput və Urfa da Səfəvilərin hüduq şəhərlərini təşkil edirdi. Yavuz Səlim sonrasına isə Osmanlı sərhəddi belə idi. Yavuz Səlim Məmlükləri tək bir yürüslə ortadan qaldıraraq, Anadolunun Çukur ova, Divriği, Malatya, Antep və Antakya kimi bəzi bölgələri ilə Suriya, Misir və Hicazi ölkəsinə qatmışdı. İmperatorluğun hüduqları Cənub-şərqdə İraqa söykənirdi” [11, 38]. Nəticədə “şimalda Xarputdan və Bitlisdən, cənubda isə Rəkkə və Mosula qədər olan torpaqlar Osmanlıların əlinə keçir. 1514-1515-ci ilin qışını Asiyada keçirən Sultan I Səlim (1512-1520) İstanbula doğru hərəkət edir. Ke-mahı alır. Ərzincanı tutur [12, 110].

1555-ci ilin mayında isə Amasyada sülh imzalandı. Bu müqaviləyə görə Şəhrizor əyaləti, Van gölü ətrafı Osmanlılarda qalır və şimalda Arpaçay hüdudu təşkil edirdi. Bu müqaviləyə görə Şəhrizor əyaləti, Van gölü ətrafı Osmanlılarda qalır və şimalda Arpaçay hüdudu yaradırdı. Oqtay Əfəndiyevə görə Qərbi Gürcüstan vilayətləri (İmeretiya, Meqreliya və Quriya) Osmanlı hüduqlarına qatılır. Şərqi Gürcüstan vilayətləri (Mesxiya, Kartli və Kaxetiya) Səfəvi dövlətinin sərhədləri içərisində qalır. Hazırkı Ermənistanın qərbi Osmanlı hakimiyyəti altına keçir, şərq isə Səfəvilərin hakimiyyəti altında qalır. O, İsmayıl Haqqı Uzunçarşılına guya “bu barışa əsasən Azərbaycan (Təbriz də daxil olmaqla) Osmanlıların hakimiyyəti altına keçmişdir” iddialarının heç bir mənbəyə dayanmadığını, uydurma olduğunu da yazırdı [3, 92].

Amasya sülhü Şah I Təhmasib (1524-1576) üçün böyük bir uğur idi. Şah I Təhmasib bu müqavilə ilə İslam dünyasının ən qüdrətli dövlətinə Səfəvi dövlətinin varlığını ikinci dəfə üçün qəbul etdirmiş oldu. Çünki bu müqaviləyə qədər “1504-ci ildə Sultan II Bəyazid Mehmed Çavuş Balabanın başçılığı altında elçi heyətini bəxşiş və ərməğanlarla həmin zaman İsfəhanda yeni tikilmiş Nəqş-i Cahan sarayında Şah İsmayılın yanına göndərməklə” [6, 231-232] Səfəviləri bir dövlət olaraq tanımış, məktublarında isə Şah I İsmayılı “Böyük padişah, Əcəm məmləkətlərinin əzəmətli hökmdarı, Türk və Deyləm diyarının əmiri” [7, 45] adlandırmışdır. Amasya müqaviləsi isə sadəcə Sultan II Bəyazidən (1481-1512) sonra Osmanlı sultanlarının bu dövləti aradan qaldırmaq istəyinə son vermişdir. Şah I Təhmasib bu uğuru əldə etməklə Səfəvi hakimiyyətini qüvvətləndirmiş, məhəlli xanədanları aradan qaldıraraq Şirvan, Gilan və Qəndəharı birbaşa olaraq ölkəsinə birləşdirmişdi [11, 68].

Şah I Təhmasib dövründə də Şeybanilər Xorasanı ələ keçirmək üçün səy göstərdilər, amma, yalnız şimal-şərq qismində (yəni Bəlx vilayətində) uğur qazandılar. O zamankı Xorasanın digər üç vilayəti-Herat, Məşhəd və Mərv yenə də Səfəvi hakimiyyəti altında qaldı. Durmuş xanın

ölümü ilə 1526-cı ildə təkrar özbəklər Amudəryanı ələ keçirərək Tus kəndini tutdular, daha sonra 1527-ci ildə Astrabadı alırlar. Qərbdə olduğu kimi şərqdəki döyüşlərdə də Səfəvilərin mübarizəsi müdafiə xarakterli idi. Özbəklərin yürüşləri 1569-70-ci illərə qədər davam etdi [3, 100].

1578-ci ildə yenidən pozulan Osmanlı-Səfəvi sülh müqaviləsi 1587-ci ilə qədər davam edən müharibə sonunda 1590-cı il İstanbul sülhü ilə yekunlaşmışdı. Bu sülhə görə, Tiflis, Çuxur-Səd, Qarabağ (mərkəzi Gəncə), Şirvan (mərkəzi Şamaxı), Azərbaycan (mərkəzi Təbriz), Nihavənd əyalətləri Osmanlı idarəsinə keçmiş, qızıl taclı xanların və sultanların yerini ağ müzəvvə-cəli paşalar və bəylər almışdı [11, 152]. Özbəklər də fürsətdən istifadə edərək 1587-ci ildə Herat və Məşhəd şəhərlərini zəbt etdilər. Özbək fəthləri də getdikcə genişlənməkdə idi [11, 147]. Lakin, Şah I Abbas idarəçiliyi ələ aldıqdan sonra yalnız dövlətin əsas dayağı olan Qızılbaşları nəzarət altına almaqla kifayətlənmədi. Gilan, Mazandaran, Sistan, Lar və Luristandakı məhəlli əmirliklərə də son verərək Səfəvi hakimiyyətini həmin ərazilərdə tam şəkildə bərqərar etdi. 1598-1599-cu illərdə Özbəklərdən Xorasanı asanlıqla geri aldı. Səfəvi hüduunu Ceyhuna qədər uzatdı. Şah I Abbas kürd hakimlərindən Qazinin kömək tələbindən istifadə edərək 1603-cü ildə Osmanlılara qarşı başladığı hərbi uğurla davam etdirib itirilən bütün əraziləri geri almaqdan savayı Bağdad əyalətini də yenidən fəth etmiş oldu [11, 153]. 20 noyabr 1612-ci il II İstanbul, digər adı ilə Nasuh Paşa sülhü ilə imzalandı [12, 144]. Bununla da 1555-ci ildəki Amasya sülhündəki sərhədlər yenidən bərqərar olur. 1615-ci ildə tərəflər arasındakı münasibətlər pozulsa da 26 sentyabr 1618-ci il Sərab sülhü ilə yenidən Amasya sülhünün şərtləri bərqərar edildi [9, 118-120].

Şah I Abbasın ölümündən sonra onun varisi Şah I Səfi (1629-1642) taxta çıxır. Zəif bir şəxsiyyət olması Səfəvilər dövlətində yenidən daxili qarışıqlığın ortaya çıxmasına səbəb olur. Bu vəziyyətdən həm özbəklər, həm də Osmanlı sultanı IV Murat (1623-1640) yararlanır. Şah I Abbasın ölümü ilə Sultan IV Murad şərqə yürüş qərara alır. 1635-ci ilin baharında böyük bir ordu ilə Şərqə yürüşə başlayır. 1635-ci ildə İrəvanı və Təbrizi alır. 1638-ci ildə Bağdadı alır. 1639-cu il müqaviləsi ilə Azərbaycan, o cümlədən də İrəvan Səfəvilərdə qalır, İraqi-Ərəb Bağdadla birlikdə Osmanlıların nəzarətinə keçir [9, 275-276].

Osmanlılarla Səfəvilər arasında 17 may 1639-cu ildə Qəsri-Şirində növbəti dəfə sülh elan edilir. İmzalanan müqaviləyə görə Bağdad tərəfindən hüdu, Bədrə, Cəssan, Hanikin, Mendeli, Dərnə, Dərtənək, Sərmənəl mövqeyinə qədər olan və burada Caf aşirətinin bəzi qəbilələri və Zəncir qalasının qərbindəki kəndlər və Şəhrizor yaxınındakı Zalım Əli qalası ətrafı Osmanlılara qalır. Bunun xaricində şimal hüduundakı Qars, Axıska ilə Van, Şəhrizor, Bağdad və Bəsrə hüduudlarına Şah tərəfindən əsla basqın edilməyəcəyi sülh şərtləri arasında var idi. Bundan savayı Zəncir qalası, Van hüduundakı Qotur, Maku, Qars tərəflərində olan qalalar hər iki tərəfdə söküləcəkdə. Beləliklə bu müqavilə ilə Bağdad, Bəsrə, Şəhrizor ətrafı olan “İraqi-Ərəb” Osmanlılara qalır [9, 275-276]. Qəsri-Şirin sülhündən sonra bir-birindən asanlıqla qoparıb ala biləcəkləri bir şey olmadığını başa düşdükdən sonra Osmanlı Səfəvi dövlətlərinin sərhədlərində uzun müddət səssizlik olmuşdur. Bu müqavilə ilə hər iki tərəf öz hüduudlarına çəkilməmişdir. Bu sülh sonrasında bir sıra obyektiv və subyektiv səciyyəli səbəblər üzündən-Şah Süleymanın (1666-1694) uğursuz vəliəhd seçimi, Şah Sultan Hüseynin dövlət işlərinə biganəliyi, bacarıqsızlığı, qətiyyətsizliyi, hərəmxana mühitinin varislərə güclü təsiri, irticaçı feodal əyanları və şiə ruhanilərinin güclənməsi, ordunun uzun müddət fəaliyyətsiz qalma səbəbindən döyüş ruhunun zəifləməsi və mənəvi düşkünlük, mərkəzdənqaçma meyilləri və şah hökumətinin bunun qarşısını ala bilməməsi, qeyri-adekvat və qeyri-effektiv tədbirləri, əfqan, daha sonra rus, türk işğalları və bunların nəticələri, Nadirin xanın hakimiyyəti ələ keçirmək uğrunda mübarizəsinin güclənməsi ilə XVIII əsrin birinci qərinasında Səfəvilər dövləti tənəzzül edərək siyasi səhnəni tamamilə tərk etdi.

Yekunda Səfəvilər dövlətinin inzibati-ərazi bölgüsü tədqiqi zamanı hasil olan nəticələri aşağıdakı kimi sistemləşdirə bilərik:

1. Səfəvilər dövləti üçün müxtəlif mənbələrdə verilən inzibati-ərazi bölgüləri cüzi fərqlərlə bir-birini təkrarlayır. Bu mənbələr arasında yalnız “Təzkirət əl-mülük” adlı mənbə daha etibarlı və ümumiləşdirici hesab oluna bilər.
2. “Təzkirət əl-mülük” adlı mənbədən də məlum olduğu kimi bir çoxlarının İran, yaxud Perşiya ifadələri ilə təqdim etdiyi Səfəvilər dövləti əslində Məmalik-i Məhrusə, yəni Qorunan Ölkələr adlanırdı. Bu ölkələrə aid edilən əyalətlər isə Azərbaycan, Fars, İraq və Xo-rasan idi. Bu əyalətlərdən fərqli olaraq Ərəbistan, Luristan, Gürcüstan və Kürdüstan vilayətlərin “Allahın Qoruduğu Vilayətlər” əhatəsində olmaması, hüduudlarının göstərilməməsi o



- bölgələrin Osmanlı və Şeybanilərlə müharibələrin nəticəsindən asılı olaraq nəza-rətdən çıxdığını göstərirdi.
3. Tez-tez sərhəd dəyişmələri ilə nəticələnən müharibələrə əslində dini anlaşılmazlıq yox, ərazi mübahisəsi səbəb olmuşdur. Səfəvilər ilə Özbəklər arasındakı mübahisə də daha çox Xorasanı kimin idarə edəcəyi bərsindəki rəqabətdən yaranırdısa, Osmanlılarla toq-quşma ən çox Orta və Şərqi Anadolu üzərində nəzarət uğrunda baş vermişdir.

### Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. II cild (III-XIII əsrin I rübü). Bakı: Elm, 2007, 608 s.
2. Bayramlı Z.H. Azərbaycan Səfəvi dövlətinin quruluşu və idarə sistemi. Monoqrafiya. Bakı: ADPU, 2006, 258 s.
3. Əfəndiyev O.Ə. Azərbaycan Səfəvilər dövləti. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 344 s.
4. Gəncə-Qarabağ əyalətinin müfəssəl dəftəri. Ön söz, tərcümə, qeyd və şərhlərin müəllifi Hüsəməddin Məmmədov (Qaramanlı). Bakı: Şuşa nəşriyyatı, 2000, 576 s.
5. İrəvan əyalətinin icmal dəftəri./ Araşdırma, tərcümə, qeyd və əlavələrin müəllifləri: Ziya Bünyadov və Hüsəməddin Məmmədov (Qaramanlı). Bakı: Elm, 1996, 184 s.
6. Musalı N. I Şah İsmayılın hakimiyyəti ("Tarix-i aləmarə-yi Şah İsmayıl" əsərində). Bakı: Elm və təhsil, 2011, 482 s.
7. Şah İsmayıl Səfəvi: Tarixi-diplomatik sənədlər toplusu. Bakı: Şərq-Qərb, 2014, 400 s.
8. Gündüz T. Seyyahların gözüylə sultanlar və savaqlar. İstanbul: Yeditepe, 2012, 246 s.
9. Kúpeli Ö. Osmanlı-Səfəvi münasebetləri (1612-1639). İstanbul: Yeditepe, 2014, 336 s.
10. Osman G.Özgüdenli. Osmanlı İrani: Batı İran və Azərbaycan tarixi haqqında Osmanlı tahrir kayıtları: Coğrafi və İdarə taksimatı./Ankara Üniversitesi Dil və Tarix-Coğrafiya Fakültesi Tarix Araşdırmaları Dergisi 22/34, 2003, s. 83-107
11. Sümer F. Səfəvi dövlətinin quruluşu və gelişmesinde Anadolu türklərinin rolü. Ankara: Güven Matbaası, 1976, 265 s.
12. Veliyeva Z.E. Səfəvi dövlət teşkilatı (Tezkiretü'l-Mülük'e Göre). Doktora Tezi. T.C. Ankara Üniversitesi. Borsal Bilimler Enstitüsü tarix (Genel türk tarixi).Anabölüm dalı. Ankara. 2007, 431 s.
13. Массон В.М., Ромодин В.А. История Афганистана в двух томах. Том II. Афганистан в новое время. М.: Наука, 1965, 552 с.
14. Петрушевский И.П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв. Ленинград: издательство Ленинградского ордена Ленина университета имени А.А.Жданова. 1949, 384 с.
15. Allouche, Adel. The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962 /1500-1555). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983, 203 p.
16. Engelberto Kaempfero, D. Amœnitatum exoticarum politico-physico-mediciarum fasciculi V: quibus continentur variæ relationes, observationes & descriptiones Rerum Persicarum & Ulterioris Asiae, multâ attentione, in peregrinationibus per universum Orientem, collectæ, Lingoviae: Typis & Impensis Henrici Wilhelmi Meyeri, Aulae Lippiacae Typographi, 1712, 990 p.
17. Sarwar, History of Shah Isma'ıl Safawī, India: The Muslim University, Aligarh 1939, 127 p.
18. Hamd-Allah Mustawfi of Qazwin. The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulub. Translated by G. Le Strange, Leyden: E.J.Brill, Imprimerie Orientale, London: Luzac & Co., 46, Great Russell. Street, W.C, 1919, 322 p.
19. Krusinski J.T. The chronicles of a traveller: or, a history of the Afghans wars with Persia, in the beginning of the last century, from their commencement to the accession of Sultan Ashruf. Being a translation of the "Tareekh-i-Seeah," from the latin of J.C. Clodius, prof. arab. at Leipzig, by George Newnham Mitford, ESQ. London: James Ridghway, Piccadilly, 1840, 268 p.
20. Voyage ou relation de l'etat present du royaume de Perse. Avecune differtation curieuse fur les Moeurs, Religion & Gouvernement de cet Etat. Par. Mr \*\*\* Sanson. Enrichi de Figures. A Paris : Chez la veuve Mabre Cramoisi. M.DC.XCV [1695], 292 p.
21. Tadhkirat al-muluk. A manual of Safavid Administration (circa 1137/1725). Persian text in Fac-simile (B.M. Or. 94-96). Translated and explained by V.Minosky. London: printed by W. Heffer & Sons, 1943, 360 p.

22. Təzkirət əl-mülük. Be kuşəşe Məhəmməd Dəbirisiyaqi. Tehran: Xeyabane Şah-Abad, h.1332 (1956), 120+22 s.

**Эльнур Наджиев**

**Административно-территориальное деление  
государства Сефевидов**

**Резюме**

В статье проанализированы различные источники, в которых имеются сведения об административно-территориальном делении государства Сефевидов. В ходе исследования мы отдали предпочтение сведениям, имеющимся в сочинении «Тазкират-ал-мулук». Государство Сефевидов делилось на 4 вилайета и 13 беглярбегства. В статье в отдельности рассматривается все административно-территориальные единицы Сефевидской державы.

**Elnur Najiyev**

**Administrative-territorial division of the safauid state**

**Summary**

In the article analysed various sources having information about administrative-territorial division of the Safavid state. During the research we preferred the information getting from “Tadhkirat al-muluk”. The Safavid dynasty was divided into 4 provinces and 13 beglarbegies. In the article separately considered all administrative-territorial units of the Safavid state.

## MÜNDƏRİCAT

QORQUDŞÜNASLIQ	4-402
<b>Səhər Orucova</b> .....	5
“Kitabi-Dədə Qorqud” un tərcümələri.	
<b>Muxtar Kazımoğlu- İmanov</b> .....	7
“Dədə Qorqud”: müdriklik və dəlilik.	
<b>Məhərrəm Qasımlı</b> .....	9
Türk etnik düşüncəsində "Qorqud" obrazının mifoloji və tarixi statusu.	
<b>Mahmud Allahmanlı</b> .....	13
“Kitabi-Dədə Qorqud”da müqəddimənin mətn informasiyası və poetik sistemi.	
<b>Лейла Герәйзаде</b> .....	20
Образ мудреца в дастане «Книга моего деда Горгуда».	
<b>Tahirə Məmməd</b> .....	23
Yaradıcılıq nümunələrinin bütövlüyünün rəqəmlərlə kodlaşdırılması və “Kitabi-Dədə Qorqud”un boy sayı.	
<b>Темірхан Тебегенов</b> .....	27
«Коркыт Ата Китабы» и традиции искусства Акынов и Жыршы в литературе тюркских народов.	
<b>Seyfəddin Altaylı</b> .....	35
Türk dövlət gələnəyi və KDQ.	
<b>Гулбаһор Ашурова</b> .....	38
«Куркут Ота Китоби» и устное творчество тюркских народов.	
<b>Şehrabani Allahverdiyeva, Fatma Koç</b> .....	41
Türk Destanlarında Kurt Motifive At Motifi Üzerine.	
<b>Faize Erboga</b> .....	45
Aşık Garip”, “Şahsenem Garip” ve “Kam Büre Oğlu Vamsı Beyrek” Hikayelerinin Epizot ve Bazı Ortak Motifleri Üzerine.	
<b>Ramazan Topdemir</b> .....	53
Dede Korkut Hikayelerindeki Gelenek ve Görenekler.	
<b>Розалия Султангареева</b> .....	57
Личность Коркут Ата в обрядовом фольклоре и лечебной магии башкир.	
<b>Todur Zanet</b> .....	61
“Dokuzuncu tümen” gagauz teatru oyununda Dede Korkut.	
<b>Жылдыз Орозобекова</b> .....	65
«Деде-Коркуд» и сказительское мастерство Шаабая Азизова.	
<b>Анарбай Бұлдыбай</b> .....	71
Дадем Коркут и типология эпических сказителей тюркского народа.	
<b>Aray Zhundibayeva</b> .....	78
The name of Korkut is the melody of eternity.	
<b>Onur Kurukaya</b> .....	81
“Dede Korkut” Kitabında Ahenk Unsurları.	
<b>Sevim Yılmaz Önder</b> .....	85
Dede Korkut Hikâyelerinde Ölçüler.	
<b>Şurəddin Məmmədli, Gülnara Qocayeva</b> .....	90
“Dədə Qorqud”un Borçali izləri.	
<b>Ellada Gerayzade</b> .....	94
“Kitab-ı Dede Korkut”ta Anne ve Baba arketipleri.	
<b>İsmayıl Məmmədli</b> .....	98
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının lüğət tərkibində maddi-mənəvi leksika.	
<b>Ramiz Asker</b> .....	101
Türk dünyasının şah eseri.	

<b>Füzuli Bayat</b> .....	<b>106</b>
Dədə Qorqud Oğuznamələrində marjinal yerlər və keçid məkanları.	
<b>Nizami Xəlilov</b> .....	<b>110</b>
Qopuzun yaranması və inkişafı tarixindən.	
<b>Rüstəm Kamal</b> .....	<b>118</b>
“Kitabi-Dədə Qorqud”da süjet metaforaları.	
<b>Sənubər Abdullayeva</b> .....	<b>122</b>
«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında say.	
<b>Güllü Yoloğlu</b> .....	<b>127</b>
Dobruca tatarlarının “Bayböri Uli Beyrək Batir” dastanı.	
<b>Yeganə İsmaylova</b> .....	<b>131</b>
«Kitabi-Dədə Qorqud» müasir Azərbaycan ədəbiyyatının ilkin qaynağı kimi.	
<b>Fəridə Hicran</b> .....	<b>137</b>
Yunus Əmrə yaradıcılığı və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları arasında genetik varislik.	
<b>Etibar Talıblı</b> .....	<b>142</b>
“Mahmud Kaşğaridən Dədə Qorquda”.	
<b>Məhəmməd Məmmədov</b> .....	<b>152</b>
“Dədə Qorqud kitabı”nda Musa peyğəmbər obrazı.	
<b>Kəmalə İslamzadə</b> .....	<b>157</b>
“Can əvəzinə can” süjeti və “Qocaların öldürülməsi” mərasiminin qovşağında yaranan boy.	
<b>Ülkər Nəbiyeva</b> .....	<b>163</b>
«Kitabi-Dədə Qorqud» və epik ənənə.	
<b>Könül Həsənova</b> .....	<b>168</b>
“Kitabi-Dədə Qorqud” da ənənəvi süjetlər.	
<b>Bəxtiyar Əsgərov</b> .....	<b>172</b>
Kamal Abdulla yaradıcılığında Dədə Qorqud milli yaddaş kontekstində.	
<b>Almara Nəbiyeva</b> .....	<b>175</b>
Qazan xan - “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanının baş qəhrəmanı kimi.	
<b>Tofqun Məmmədov</b> .....	<b>180</b>
Эпос «Китаби Деде Горгуд» и его отражение в современной азербайджанской литературе.	
<b>Sevinc Məmmədova</b> .....	<b>184</b>
“Kitabi-Dədə Qorqud”un Almaniyada kəşfi və F.fon Dits.	
<b>Şakir Albaliyev</b> .....	<b>188</b>
«Kitabi-Dədə Qorqud»: Müqəddimə işığında görünənlər.	
<b>Mobil Aslanl, Günel Aslanlı</b> .....	<b>192</b>
«Duxa Qocaoglu Dəli Dömrül boyu»nda fiziki mədəniyyət motivləri.	
<b>Mehriban Əlizadə</b> .....	<b>198</b>
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində tabesizlik əlaqəli leksik vahidlər.	
<b>Mətanət Məhərrəmov</b> .....	<b>202</b>
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında xeyir və şər semantikasının ifadəsi.	
<b>Kəmalə Nəcəfova</b> .....	<b>205</b>
“Dədə Qorqud” “Azərbaycan yurd bilgisi”ndə.	
<b>Ülviyyə İbrahimova</b> .....	<b>209</b>
«Kitabi- Dədə Qorqud» dastanı və cənub dialektləri (Naxçıvan dialektləri).	
<b>Firuzə Əsgərova</b> .....	<b>213</b>
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının lüğət tərkibində arxaik leksika.	
<b>Ziyafət Hüseynova</b> .....	<b>216</b>
Dədə Qorqud və Beovulf eposunda qadın obrazlarının sosial mərkəziyyəti.	
<b>Cəmilə Çiçək (İsbəndiyarova)</b> .....	<b>220</b>
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qəhrəmançasına elçilik və azərbaycan müasir məhəbbət dastanları: oxşar və fərqli cəhətlər.	
<b>Nərmin Abdülhüseynli</b> .....	<b>228</b>
“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında zərfə transformasiya.	

<b>Nazilə Abdullazadə</b> .....	232
“Kitabi-Dədə Qorqud” mifdən yazıya doğru modelində.	
<b>Gülnar Axundova</b> .....	235
Türk eposlarında rənglərin simvolikası ("Kitabi-Dədə Qorqud", "Oğuz Kağan", "Manas" və “Yaradılış” dastanları əsasında).	
<b>Aygül Qurbanova</b> .....	239
Məhərrəm Ergin və Orxan Şaiq Gökyayın nəşrlərində Dədə Qorqud Oğuznamələrinin poetik formasına münasibət.	
<b>Aygün Quliyeva</b> .....	242
“Dədə Qorqud” dastanında atalar və oğullar.	
<b>Aynur Fərəcova</b> .....	246
“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda qəhrəmanın poetik quruluşu.	
<b>Bahar Məlikzadə</b> .....	251
“Kitabi Dədə Qorqud” dastanında dağ kultu.	
<b>Məryəm Burtiyeva</b> .....	255
“Kitabi-Dədə Qorqud” da kultlar.	
<b>Aida Əzimova</b> .....	262
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qadına münasibət.	
<b>Gözəl Quliyeva</b> .....	266
Dədə Qorqud – yarı insani, yarı mifoloji xarakterli bir bəşər övladı.	
<b>Arzu Həsənli</b> .....	269
Qam Bөрөнү oğlu Bamsı Beyrək boyu.	
<b>Ülviyyə Həsənova</b> .....	275
Türk mifoloji düşüncəsində bitki kultu ilə bağlı yaranan inanclar.	
<b>Hicran Fərhadova</b> .....	279
«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının Drezden nüsxəsi alman alimi Əhməd Şimidenin tədqiqatında.	
<b>Aytən Hüseynova</b> .....	282
“Ulu Qorqud” və “Əfsanəli yuxular” poemalarında Dədə Qorqud ənənələri.	
<b>Sahilə İbrahimova</b> .....	286
Kitabi-Dədə Qorqud dastanında antonim sözlərin fonosemantik xüsusiyyətləri.	
<b>İlkin Quliyev</b> .....	289
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilindəki qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin sxemlərlə təsviri.	
<b>Günəl Xıdırlı</b> .....	293
“Kitabi-Dədə Qorqud” un şeir dilində bədii təsvir vasitələri.	
<b>Jalə Xəlilova</b> .....	298
“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Manas” eposlarının müqayisəsi.	
<b>Vüsəla Kərimli</b> .....	303
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında antroponimlər.	
<b>Sürəyya Hacıyeva</b> .....	307
“Kitabi-Dədə Qorqud” dilində köməkçi nitq hissələrinin omonimliyi.	
<b>Lalə Əlizadə</b> .....	310
«Dədə Qorqud» dastanlarında alleqoriyanın bədii inikasası və onun klassik poeziyada davamı.	
<b>Leyla Alışarlı</b> .....	316
“Kitabi-Dədə Qorqud” boyları və musiqi alətlərimiz.	
<b>Leyla İsmiyeva</b> .....	320
“Kitabi-Dədə Qorqud” da ailə münasibətləri.	
<b>Leyla Ramazanova</b> .....	323
Əli Sultanlının araşdırmalarında antik yunan ədəbiyyatının və “Kitabi-Dədə Qorqud” un müqayisəsi.	
<b>Məhbubə Qurbanova</b> .....	328
"Kitabi-Dədə Qorqud" leksikası və ümumtürk leksikoqrafyası.	
<b>Aynur Məmmədova</b> .....	332
“Kitabi-Dədə Qorqud” -motivli çağdaş ədəbi əsərlərdə üslubi relevant elementləri.	

<b><i>Nazlıxanım Teyyubova</i></b> .....	336
“Kitabi-Dədə Qorqud” ədəbi dil və danışıq dil normalarının ilk nümunəsi kimi.	
<b><i>Nərmən Namazova</i></b> .....	341
“Kitabi –Dədə Qorqud” un dilində hal kateqoriyasının semantik xüsusiyyətləri.	
<b><i>Gülnar Nəsimova</i></b> .....	345
“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda sakral saylar.	
<b><i>Rəna Cavadova</i></b> .....	349
“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında portret və surətlər.	
<b><i>İzafə Rəsulova</i></b> .....	352
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “At kultu”.	
<b><i>Rəbiyyə Rəsulova</i></b> .....	356
«Kitabi-Dədə Qorqud» da ad qoyma mərasimi.	
<b><i>Samirə Əliyeva</i></b> .....	361
Şərəf Xanım Şeyrinin xalqdan gələn ifadələr və “Kitabi-Dədə-Qorqud” abidəsi ilə uyğunluğu.	
<b><i>Şəms Hübətli</i></b> .....	365
«Kitabi-Dədə Qorqud» və İmaddədin Nəsimi.	
<b><i>Aygün Səttarova</i></b> .....	370
Vaqif Səmədoğlu dramaturgiyasında "Kitabi. Dədə Qorqud" un izləri.	
<b><i>Sevinc Əliyeva</i></b> .....	373
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı və nağıllar.	
<b><i>Tofiq Müzəffəroğlu</i></b> .....	378
“Kitabi-Dədə Qorqud” da düzəltmə feillərin leksik-semantik xüsusiyyətləri.	
<b><i>Tahirə Həsənzadə</i></b> .....	381
Dədə Qorqud nəsilli türk qadını.	
<b><i>Vüsalə Tahirova</i></b> .....	383
“Kitabi-Dədə Qorqud” un dilində frazeoloji vahidlərin bəzi üslubi və qrammatik xüsusiyyətləri.	
<b><i>Günay Tahirzadə</i></b> .....	388
“Kitabi Dədə Qorqud” dastanında gender.	
<b><i>Jalə Rüstəmov</i></b> .....	392
“Kitabi-Dədə Qorqud” da islamın izləri	
<b><i>Paşa Kərimov</i></b> .....	396
Ədəbiyyat tarixində oğuznamələrin rolu barədə.	
<b><i>Səmənqül Qafarova</i></b> .....	399
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında adət və ənənələrimizin bədii səhnəsi.	

☞☞☞☞☞☞☞☞☞ **ƏDƏBİYYATŞÜNASLIQ** ☞☞☞☞☞☞☞☞☞ 403-599

<b><i>İfrat Əliyeva</i></b> .....	404
İlyas Əfəndiyev dramaturgiyasında istehsalat mövzusu.	
<b><i>Nizami Tağısoy</i></b> .....	407
Qaraqalpaq dastanları: motivlər, problemlər, qəhrəmanlar.	
<b><i>Firuzə Ağayeva</i></b> .....	411
Türkiyə ədəbiyyatında lalə dövrü və Əhməd nədim poeziyası.	
<b><i>Almaz Əliqızı</i></b> .....	415
Avrasiya məkanında Azərbaycanın yeri və rolu.	
<b><i>Səidə Abbasova</i></b> .....	422
Müasir Azərbaycan ədəbiyyatında yuxu simvolikası.	
<b><i>Afaq Ramazanova</i></b> .....	425
“Türkiyənin milli kütüphanə yazmalar kolleksiyonu`nda qorunan “Arzu-Qəmbər” yazmaları.	
<b><i>Gülnar Qəmbərova</i></b> .....	428
Əzizə Cəfərzadənin “Zərrintac-Tahirə” əsəri və onun ideya-bədii xüsusiyyətləri.	

<b><i>İlhamə Qəsəbova</i></b> .....	432
Səyad Mustafayevin həyat yolu və yaradıcılığı.	
<b><i>Sevil Məmmədova</i></b> .....	438
Lourensin əsərlərində qadın obrazları.	
<b><i>Sevinc Qocayeva</i></b> .....	442
XVI əsr Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatının xüsusiyyətləri.	
<b><i>Sürəyya Sultanova</i></b> .....	446
«Ağ qoç, qara qoç» əsərinin ideya-bədii xüsusiyyətləri.	
<b><i>Vüsala Nəсібova</i></b> .....	449
Mirzə İbrahimov və folklor.	
<b><i>İradə Rəhmanova</i></b> .....	454
Elçin Hüseynbəylinin “Şah Abbas” tarixi romanı	
<b><i>Xəyalə Əfəndiyeva</i></b> .....	458
Seyran Səxavətin “Qızıl teşt” əsərində Şəxsiyyətin özgələşməsi.	
<b><i>Алиева Фарзана</i></b> .....	467
Народность в сказках Х.К.Андерсена.	
<b><i>Yaşar Qasımbəyli</i></b> .....	473
Müasir poeziya və etno-epik tarix.	
<b><i>Törəxanım Ramazanovai</i></b> .....	478
M.Füzulinin müqəddimələrində söz, şeir və elmlə bağlı düşüncələri.	
<b><i>Ulduz Qəhrəmanova</i></b> .....	482
M.Ə Sabirin S.Ə.Şirvanidən bəhrələnmə üsulu.	
<b><i>Təranə Rəhimli</i></b> .....	486
1960-70-ci illər Azərbaycan povesti ədəbi tənqidə.	
<b><i>Mələhət Babayeva</i></b> .....	489
Eynəli bəy Sultanovun folklorşünaslıq fəaliyyəti.	
<b><i>Şəhrət Məmmədova</i></b> .....	492
Mirvarid Dilbazinin poetik istedadı.	
<b><i>Sevinc Məmmədova</i></b> .....	497
Əliağa Kür çaylının “Qaranquş” şeirinin öyrədilməsində yeni yanaşmalar.	
<b><i>Səkinə Bayramova</i></b> .....	500
Rəşidbəy Əfəndizadənin dramaturji yaradıcılığı («Pul dəlisi» komediyası əsasında).	
<b><i>Nərmin Rasulova</i></b> .....	503
Mir Cəlalin yaradıcılığında “Həkim hekayələri”	
<b><i>Aytən Qurbanova</i></b> .....	507
Müəllif mövqeyi və xarakter (1920-1930-cu illərdə yazılmış hekayələr əsasında).	
<b><i>Gülərə Quluzadə</i></b> .....	512
Azərbaycan dastanlarında nağıl motivləri.	
<b><i>Qızqayıt Süleymanova</i></b> .....	516
Bəxtiyar Vahabzadənin şeirlərində ana dili.	
<b><i>Nigar Səfərova</i></b> .....	519
Mövlud Süleymanlının “Dəyirman” povestində tarixi-mifoloji özgələşmə.	
<b><i>Nailə Mirzəyeva</i></b> .....	522
Azərbaycan nağıllarının rus dilinə tərcüməsi tarixi və prinsipləri.	
<b><i>Bikə Nəcəfova</i></b> .....	526
«Dəli Kür» və «Pərvanə» romanları 70-80-ci illər tənqidində.	
<b><i>Ləman Həsənova</i></b> .....	530
Hüseyn Arif poeziyasının dili.	
<b><i>İlkin Eminova</i></b> .....	533
Vəli Xulufunun elmi fəaliyyətinin Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutu mərhələsi.	
<b><i>Zemfira Hüseynova</i></b> .....	536
Buddizm və şamanizmə dair ədəbi nümunələrdə peyğəmbərlik düşüncəsi.	
<b><i>Lalə Hüseynova</i></b> .....	541
Azərbaycançılıq ideyası və Səməd Vurğun yaradıcılığında bu ideologiyanın təbliği.	

<b>Həqiqət Abdiyeva</b> .....	544
Elçinin doxsanıncı illər komediyası.	
<b>Firəngiz Həsənova</b> .....	547
Qaçaq Kərəm dastan qəhrəmanı kimi.	
<b>Simuzər Əliyeva</b> .....	550
Azərbaycan ədəbiyyatında felyeton janrı və folklor.	
<b>Reyhan Həbibli</b> .....	553
Bədii mətn və poetik onomastika.	
<b>Dadaş Əliyev</b> .....	557
Azərbaycan regional folklorunda Lahic lətifələrinin yeri.	
<b>Minayə Cəfərova</b> .....	563
Bədii tərcümə və onun müasir dövrdə rolu.	
<b>Ayxal Bahadurlu</b> .....	567
“Dəli Kür” romanında Cahandar ağa obrazı.	
<b>Aynurə Bağirova</b> .....	571
İsa Hüseynovun “Məhşər” romanındakı titulların linqvistik xüsusiyyətləri.	
<b>Aytən Hacıyeva</b> .....	574
XIX əsr Qarabağ sənətkarlarının lirikasında sufi-irfani simvolika.	
<b>Aynur Xəlilova</b> .....	578
Fərman Kərimzadənin yaradıcılığında aşiq və saz obrazlarının inikası.	
<b>Arzu Mürsəlli</b> .....	583
Çingiz Hüseynovun “Fətəli fəthi” romanında tarixi şəxsiyyət və bədii obraz problemi.	
<b>Elnurə Almaslı</b> .....	587
Nizami Gəncəvi mühacirət qələminin ziyasında.	
<b>İlahə Dadaşova</b> .....	591
Sənədli-bioqrafik əsərlərdə ideya aktuallığı və müasirlik.	
<b>Samirə Quliyeva</b> .....	596
“Tərsanə” romanında əməyin tərənnümü.	

DİLÇİLİK 600-717

<b>Bahar Cəfərova</b> .....	601
İngilis və Azərbaycan dillərində gələcək zamanın qrammatik-struktur formalarındakı fərqli cəhətlər.	
<b>Fikrət Əlizadə</b> .....	605
Kök samitlərində eliziya və proteza söz yaradıcılığı vasitəsi kimi.	
<b>Ульвия Гусейнова</b> .....	608
Реализация концепта «Смерть» в Древнеславянском языковом сознании.	
<b>Aidə İsmayılova, Heydər Quliyev</b> .....	611
Azərbaycan və ingilis dillərində əzizləmə formaları.	
<b>Aygün Məhərrəмова</b> .....	614
“Koroğlu” dastanında tabeli mürəkkəb cümlənin poetik-üslubi xüsusiyyətləri (mübtəda, xəbər, tamamlıq, təyin budaq cümlələri).	
<b>Vüsalə Cəfərzadə</b> .....	620
Mətnin bağlılığı məsələsi aktual sintaksisin problemi kimi.	
<b>Məhəmməd Məmmədov</b> .....	624
Azərbaycan dilində söz kökü (strukturu və morfonoloji xüsusiyyətləri).	
<b>Vəfa Rəşidli</b> .....	629
Sintaktik sinonimlik transformasiya hadisəsinin nəticəsi kimi.	
<b>Zəhra Əhmədova</b> .....	634
İngilis dilində hal kateqoriyasının tədqiqi tarixindən.	
<b>Şəhla Namazova</b> .....	638
Azərbaycan dilçiliyində tərz anlayışına münasibət.	
<b>Səbinə Vəliyeva</b> .....	641
Azərbaycan dilində ədatların sinonimliyi.	





<b>Gülşən Həsənova</b> .....	754
Ali məktəblərdə təlim-tərbiyə prosesində müəllim və tələbələr arasında münasibətlərin tənzimlənməsi.	
<b>Elməddin Quliyev</b> .....	758
Ziya Bünyadovun tədqiqat əsərlərində Şirvanşahlar və Sacilər dövləti.	
<b>Rauf Əliyev</b> .....	763
Erməni təcavüzünün dünya ictimaiyyətinə çatdırılması-diasporamızın əsas fəaliyyət istiqamətidir.	
<b>Aygün Əlili</b> .....	766
Necə müraciət etməli?!	
<b>Türkan Əliyeva</b> .....	769
Pedaqoji prosesdə müəllim şagird münasibətləri	
<b>Elnur Neciyev</b> .....	774
Səfəvilər dövlətinin inzibati-ərazi bölgüsü	

