

Atif İSLAMZADƏ

AMEA Folklor İnstitutu

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

atif.islamzade@mail.ru

ORCID: 0000-0003-1153-836X

<https://doi.org/10.59849/2309-7922.2026.1.64>

“MƏLİKMƏHƏMMƏD” NAĞILININ FUNKSIONAL-SEMANTİK SƏVİYYƏLƏRİ

Xülasə

Bu tədqiqat işi xüsusi metodologiya əsasında meydana gəlmişdir. Yalnız folklor materiallarının deyil, ən müxtəlif sahələrə aid olan nümunələrin təhlilinin yeni əsasda diqqətdən keçirilməsi təklif olunur. İlk olaraq folklor sahəsində “Məlikməhəmməd” nağılı əsasında semantik təhlil aparılır. Folklor və yazılı ədəbiyyatda əsas etibarilə təhlil metodu bu şəkildə aparılır ki, kitab və yaxud topluda cəmlənən nümunələrə ümumi nəzəri baxışlar əsasında təəssürat yaradılsın. Ancaq konkret həcm təşkil edən məqalə və s. heç bir halda bu örnəklərin zəngin bazasını üzə çıxara bilmir. Çünki yalnız bu nümunələrin bir neçəsindən bəhs etmək artıq tələb olunan həcmi keçmiş olur. Buna görə də yüzlərlə örnəyi əhatəli tədqiq etmək imkan xaricində olur. Ancaq bu metodologiyaya əsasən bu örnəklər arasından səciyyəvi bir nümunə seçilib onun bütün səviyyələrdə təhlilini aparmaqla daha zəngin bilgilərin üzə çıxarılmasına nail olmaq olur. Ənənəvi-təsviri, struktur-semantik səviyyələrdə bir örnək əsasında dərin laylar diqqətə çatdırıla bilər. Misal üçün, ənənəvi təhlil sahəsində nağıl kitabının ən azı bir cildində olan nağıllar tədqiq olunur, bu zaman əslində heç bir nağıl geniş səviyyədə araşdırıla bilmir. Tədqiqatımızda olan Məlik Məhəmməd nağılı bunu əyani olaraq təsdiq edir. Burada Məlik Məhəmməd nağılı ümumi-təsviri deyil, semantik-tətbiqi metod əsasında diqqətə çatdırılır. Nağılın ənənəvi-təsviri araşdırılması süjetin təqdim olunması ilə ilkin olaraq diqqət mərkəzində olur. Daha sonra həmin süjetin semantik təhlili aparılır. Daha çox çalışılır ki, mətnin özü göndərmədən kənara çox çıxılmasın. Yəni, tarixi-müqayisəli metoda meyl yalnız mətn laylarının tələbatı gərəyindən meydana çıxır. Demək olar ki, konkret kontekstlər əsasında mətn materialından çıxış olunur. Bu zaman “Məlik Məhəmməd” nağılı obraz, süjet, motiv və arxetip etibarilə mətn bazasında öyrənilir. Tədqiqat işi elmi ictimaiyyət üçün yeni işdir. Qarşıda eyni metod əsasında bir çox nümunələrin tədqiqinin aparılması üçün vəzifələr müəyyənləşdirilmişdir. Tədqiqatın istifadə qaynağına çevriləcəyi heç bir şübhə doğurmur.

Açar sözlər: Metod, folklor, nağıl, Məlikməhəmməd, semantika, poetika

Atif ISLAMZADE

**FUNCTIONAL-SEMANTIC LEVELS OF THE TALE OF
“MALIKMAHAMMAD”**

Summary

This research work was formed on the basis of a special methodology. It is proposed to focus on the analysis of not only folklore materials, but also samples belonging to the most diverse areas on a new basis. Initially, in the field of folklore, a semantic analysis is carried out on the basis of the fairy tale “Malik Mahammad”. In folklore and written literature, the method of analysis is mainly carried out in such a way that an impression is made on the basis of general theoretical views on the examples concentrated in a book or collection. However, the article and others, which make up a specific volume, are by no means able to reveal the rich base of these examples. Because just mentioning a few of these examples already exceeds the required volume. Therefore, it is out of the possibility to study hundreds of examples comprehensively. However, according to this methodology, it is possible to obtain richer knowledge by selecting a typical sample from these samples and analyzing it at all levels. At the traditional-descriptive, structural-semantic levels, deep layers can be brought to attention on the basis of one example. For example, in the traditional field of analysis, fairy tales in at least one volume of a fairy tale book are studied, while in fact no fairy tale can be studied on a broad level. The tale of “Malik Mahammad” in our study clearly confirms it. Here the tale “Malik Mahammad” is brought to attention not on the basis of general-descriptive, but on the basis of semantic-applied methods. The traditional-descriptive investigation of the tale is initially focused on the presentation of the plot. Then the semantic analysis of that plot is carried out. The tendency to the historical-comparative method arises only from the need for text layers. It can be said that based on specific contexts, text material is made. In this case, the tale of “Malik Mahammad” is studied in the text base in terms of image, plot, motif and archetype. The research work is new work for the scientific community. The tasks ahead are to conduct research on many samples based on the same method. There is no doubt that research will become a source of use.

Keywords: method, folklore, fairy tale, Malik Mahammad, semantics, poetics

Атиф ИСЛАМЗАДЕ

**ФУНКЦИОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ УРОВНИ СКАЗКИ
«МЕЛИК-МАМЕД»**

Резюме

Данная исследование ательская работа появилась на основе особой методологии. Предлагается на новой основе обратить внимание на анализ не только фольклорных материалов, но и образцов, относящихся к различным областям. Прежде всего проводится семантический анализ в области фольклора на

основе сказки «Мелик-Мамед». В фольклоре и письменной литературе метод анализа, в основном, проводится таким образом, чтобы на основе общих теоретических взглядов создавалось впечатление об образцах, которые собраны в книгах или сборниках. Однако статья, которая составляет конкретный объем и др. ни в коем случае не может раскрыть богатую базу этих образцов. Потому, что затрагивание лишь некоторых из этих образцов уже превышает требуемый объем. По этой же причине всестороннее исследование сотен образцов становится невозможным. Однако, исходя из этой методологии можно добиться выявления более ценных знаний, выбрав характерный образец из числа этих примеров и проведя его анализ на всех уровнях. Привлечь внимание на глубокие слои можно на основе образца, который имеет традиционно-описательный и структурно-семантический уровень. К примеру, в области традиционного анализа исследуются сказки, которые содержатся хотя бы в одном томе книги сказок, в это время на самом деле ни одна сказка не может быть исследована на широком уровне. Сказка «Мелик-Мамед», который привлекается нами в исследование является наглядным примером этого. Здесь сказка «Мелик-Мамед» привлекается ко вниманию не на основе метода общего описания, а семантико-исследовательского. Традиционно-описательное исследование сказки первоначально находится в центре внимания с представлением сюжета. Затем проводится семантический анализ этого сюжета. Прилагается еще больше усилий для того, чтобы не выходить за рамки отправки самого текста. То есть стремление к историко-сравнительному методу возникает только из-за необходимости текстовых слоев. Можно сказать, что из текстовых материалов можно выступить на основе конкретных контекстов. В этот момент сказка «Мелик-Мамед» изучается в текстовой базе по образу, сюжету, мотиву и архетипу. Данная исследовательская работа представляет собой новизну для научного сообщества. В будущем, определены задачи для проведения исследований многих образцов на основе того же метода. Нет никаких сомнений в том, что данное изыскание станет источником исследования.

Ключевые слова: Метод, фольклор, сказка, Мелик-Мамед, семантика, поэтика

Azərbaycan folklorunun ən zəngin janlarından biri təbii ki, nağıllardır. Nağılları bibliografik olaraq nəzərdən keçirdikdə isə bu nümunələr arasında ən zəngin nağıllardan biri aydındır ki, “Məlik Məhəmməd” nağılıdır. Y.V.Çəmənəminli qeyd edir ki, bütün Azərbaycan nağılları içərisində “Məlik Məmməd” nağılı tipik sanıldığı üçün bunun təhlili qeyrilərini də izah edər [6, s. 278].

Bu baxımdan “Məlik Məhəmməd” nağılının semantik təhlilini aparmaq modelləşdirici funksiya daşıyır və tədqiqatımızda təsadüfi xarakter daşıyır.

Folklor spesifikasına uyğun olaraq variasiyalaşan nümunələr arasında “Məlik Məhəmməd” nağılı da yer tutur. Bu nağılın bir neçə variantı xalq arasında

toplanıb ədəbi-kütləvi ictimaiyyətə təqdim olunmuşdur. Eyni zamanda qeyd edək ki, bu nağıllar həm variativ, həm də tematik olaraq bir-birindən müəyyən qədər fərqlidir. Bunlardan “Məlikməmmədlə MəlikƏhməd” [1, s. 53-61] və yaxud Məlik Məhəmməd və Məlik Əhməd” [2, s. 160-168], “Məlik Məhəmməd” [1, s. 115-119], “Məlikməmməd” [3, s. 169-179] kimi adlarla yaygınlaşan nağılları göstərmək olar.

“Məlik Məhəmməd” nağılının araşdırma kontekstində qısa süjeti.

Tədqiqatımızda olan “Məlik Məhəmməd” nağılında göstərilir ki, bir padşahın bağında alma ağacları yetişdirilir. Bu almalar birinci gün çiçək açar, ikinci gün çiçək tökər, üçüncü gün bar verərmiş. Bu almanı hər kim yesəymiş on beş yaşında cavan oğlan olarmış. Padşah hər gün səhər açılan kimi durub bağa gedir ki, almanı dərib yesin, görür ki, almalar ağacdən dərilib. Padşah axırda tənqə gəlib, əvvəl böyük oğlunu yanına çağırır və tapşırıq verir ki, alma oğrusunu tapsın. Böyük oğul yuxuya qalıb alma oğrusunu tuta bilmir. Padşah daha sonra ortancıl oğluna eyni tapşırığı verir. O da bu vəzifəni layiqincə həyata keçirə bilmir. Yalnız oğullardan ən kiçiyi Məlik Məhəmməd atasından çox xahiş etməklə bu vəzifəni boy-nuna götürür və bu tapşırığın öhdəsindən gəlir. O, almaları oğurlayan divi başından yaralayır və almaları məcməyəyə yığıb padşaha aparır. Padşah buna çox sevinir. Məlik Məhəmməd atasından xahiş edir ki, divin qanının iziylə gedib onu öldürməsinə izn versin. Padşah razı olur və qardaşlarını da kiçik qoşunla ona qoşur. Divin dalınca getmək üçün bir quyuya düşməli olurlar. Yalnız Məlik Məhəmməd bu quyuya enə bilir. O burada yol gedərək üç divi öldürür və onların əsir etdiyi üç qızı xilas edib quyunun başına gətirir. Lakin qardaşları ona xəyanət edərək üç qızı götürdükdən sonra Məlik Məhəmmədin ipini kəsirlər. O, quyudan çıxmağa bilməyərək qaranlıq dünyada qalmalı olur. Üçüncü ən gözəl qız ona demişdi ki, qardaşların paxıllıq edib sənə ipini kəsəcəklər. Işıqlı dünyaya çıxmaq istəyirsənsə, döyüş-döyüşə iki qoç gələcək; biri ağ, biri qara. Ağ qoç qara qoçu qovacaq, onda atıl min ağ qoçun belinə. Ağ qoçun belinə minən kimi, işıqlı dünyaya çıxacaqsan. Qara qoça minsən, qaranlıq dünyaya düşəcəksən. Məlik Məhəmməd onun dediyi kimi edir, ancaq ağ qoçun belinə minsə də ağ qoç onu qara qoçun belinə atır. Qara qoç onu qaranlıq dünyaya aparır. Məlik Məhəmməd qaranlıq dünyada Zümrüd quşunun balalarını yemək istəyən əjdahanı və suyun qabağını kəsib gündə bir qız alıb yeyən əjdahanı, daha aydın ifadə ilə iki əjdahanı öldürdükdən və zümrüd quşunun balalarını xilas etdikdən sonra bu işıqlı dünya ilə qaranlıq dünya arasında uça bilən nəhəng quş onu işıqlı dünyaya çıxarır. Məlik Məhəmməd nağılın sonunda qardaşlarını cəzalandırır, onları öldürür və atasına qovuşur, üçüncü qızla evlənir. Nağıl burada bitir. Ənənəvi nağıl formulu olaraq nağılçı təhkiyəsi bu təkrar epiforik ifadələrlə yekunlaşır: “Qırx gün qırx gecə toy oldu. Onlar yedilər, yerə keçdilər, siz yeyin, dövrə keçin [3, s. 169-179].

“Məlik Məhəmməd” nağılının semantik açılışı.

Təqdim etdiyimiz nağıl süjeti yalnız ənənəvi-təsviri səviyyəni ifadə edə bilər. Nağılın müxtəlif laylarını, semantik səviyyəsini meydana çıxarmaq üçün ritorik suallar əsasında “Məlik Məhəmməd” nağılını tədqiq etməyə çalışaq:

1. Gənclik ağacı olan alma ağacının funksiyası nədir?
2. Işıqlı və qaranlıq dünyanın anaxronizmi mətndə nəyi göstərir?
3. Məlik Məhəmməd in divi yaralaması mətnin arxa planında nəyi ifadə edir?
4. Ağ qoç Məlik Məhəmmədi nə üçün qara qoçun belinə atır?
5. Məlik Məhəmmədin əjdahaları öldürməsi nağıl strukturunda nəyi işarələyir?
6. Simurqun funksiyası hansı formada işarələnir?

Bu suallara aydınlıq gətirmək üçün mətnin semantik təhlilini aparmaq ehtiyacı meydana çıxır. Çünki ənənəvi-təsviri səviyyədə heç bir halda bu anlamların aydınlaşması mümkün olmur. Mətnin alt laylarından bərpa olunan düşüncə strukturu yeni anlayış tərzini meydana çıxarır. Təbiidir ki, bu nağıl strukturunun zənginliyindən xəbər verir. Bu nağılın açılışında mifoloji sistemin əsas bazası işarələ-nə bilir. Işıqlı dünya, sakral məkan olsa da, orada da qarışıqlıq, iğtişaş (xaotiklik) hökm sürməkdədir. Dünya üçün yaşadığı ömrü dəyişdirib cavan olmaq istəyən qoca şah, səltənət qazancı üçün paxıl qardaşlar və s. tarazlığı pozmağa xidmət edir. Div xaosdan (xtonik aləmdən) gəlib almanı oğurlamaqla əslində bu dünyada sakrallığı təmin edir. Məlik Məhəmmədin divi yaralayaraq almanı atasına verməsi [3, s. 170] onun kosmosda iğtişaş yaratmasıdır ki, qaranlıq dünyada ağ qoç Məlik Məhəmmədi işıqlı dünyaya çıxarmaq istəməyib qara qoçun belinə atır (ağ qoç işıqlı dünyanın, qara qoç qaranlıq dünyanın mediatoru funksiyasını daşıyır). Yalnız ikinci əjdahanı öldürdükdən sonra Məlik Məhəmməd bağışlanır, iğtişaş aradan qalxır, kosmik nizam bərpa olunur. Divləri öldürmək funksiyası qaranlıq dünyaya gəlişdir, əjdahaları öldürmək funksiyası isə işıqlı dünyaya çıxışıdır, gəldiyi məkana qayıdır. Müxtəlif statusdəyişmələrdən keçən nağıl qəhrəmanı işıqlı dünyada pozduğu nizamı (almanı apararaq divi yaralaması) qaranlıq bərpa edir. Div qaranlıq dünyadan gəlib işıqlı dünyada sakrallığı təmin etdiyi kimi, Məlik Məhəmməd də işıqlı dünyadan gedib qaranlıq dünyada eyni funksiya daşıyır.

Alma ağacı kökü ilə işıqlı dünyanın, meyvələri ilə qaranlıq dünyanın məhsuludur. Məhz Məlik Məhəmmədin işıqlı dünyaya qayıdışını reallaşdıran Zümrüd (simurq)

Məlik Məhəmmədi əjdəha üzərinə göndərir. Məlik Məhəmmədin işıqlı dünyaya çıxışı üçün Zümrüd quşu yarım funksiya daşıyır. Digər yarım funksiya isə “qa deyəndə ət, qu deyəndə su” [3, s. 176] olan nemətlərin üzərindədir. Bu nemətlər olmasa, işıqlı dünyaya çıxmaq mümkün deyil. Nağılda canlı olan faktor yalnız insan deyil, bütün əşyalar və digər vasitələr də canlıdır. Rəmzdür, simvoldur, işarədir. Su da alma kimi həyat simvolidir, diriliyin işarəsidir. Lakin suyu tapmaq üçün əjdahanı öldürmək lazımdır. Çünki o, bu nemətin qarşısını kəsib onu camaata vermir [3, s. 175, 176].

Nağıl süjetində görürük ki, Məlik Məhəmməd divi yaralayır, almanı şah atasına aparır. Atasını isə ömrünü dəyişmək istəyir, dünya nizamını pozur. Məlik Məhəmməd qaranlıq dünyadan çıxmaq üçün ağ qoçun belinə minməlidir. Üçüncü qız ona deyir ki, əgər atılıb ağ qoçun belinə düşsən səni işıqlı dünyaya, qara qoçun belinə düşsən qaranlıq dünyaya aparacaq. Məlik Məhəmməd atılıb ağ qoçun belinə minir. Ağ qoç onu işıqlı dünyaya aparmalıdır. Lakin ağ qoç Məlik Məhəmmədi qara qoçun belinə atır. Qara qoç onu qaranlıq dünyaya aparır. Nə üçün nağılda bu kimi süjet anaxronizmi yaradılmışdır. Nə üçün ağ qoç deyildiyi kimi, onu işıqlı dünyaya aparmaq əvəzinə qara qoçun belinə atır. Bu ziddiyyətdir, yoxsa mənə etibarilə süjet detallı olaraq qarşımıza çıxır? Təbiidir ki, nağılın bu hissəsi anaxronizmdir, ziddiyyət kimi görünən hissələrin bir-birini tamamlamasıdır. Ağ qoç ona görə Məlik Məhəmmədi qara qoçun belinə atır ki, o, qaranlıq dünyanın meyvəsi olan almanın qaranlıq dünyada qalmasına imkan vermir. Qeyd etdiyimiz kimi ağacın kökü işıqlı dünyanın, meyvəsi isə qaranlıq dünyanın sakinidir. Alma və su ikisi də həyat rəmzidir. Suyun qabağını kəsən əjdaha ona görə ölməlidir ki, Məlik Məhəmməd işıqlı dünyaya qayıtsın. Onun qaranlıq dünyada qalması məhz cəzasını çəkməsi üçündür. Bu baxımdan Məlik Məhəmmədin qaranlıq dünyada cəzası suyun qabağını kəsən əjdaha ilə bitmir. O, simurqun balalarını yemək istəyən əjdahanı da öldürməlidir. Çünki əjdaha soyu qurutmaq istəyir. Məlik Məhəmməd isə onu öldürməklə soyu bərpa edir. Məhz atasının almanı yeməsi də əjdaha funksiyasını daşıyır. Əgər div almanı oğurlayıb qaranlıq dünyaya aparmasa, hamı gəncləşər, heç kim qocalmaz, heç kim dünyanı tərk etməz, nəticədə yer üzərində soy tükənər. Yeni gələn nəsillərə ehtiyac olmaz. Bu baxımdan div sakral qanunların bərpası rolunda çıxış edir. Məlik Məhəmməd işıqlı dünyada soy tükənməsinə xidmət etdiyi üçün qaranlıq dünyada bunun cəzasını çəkir. Ağ qoç onu qara qoçun belinə atdıqdan sonra iki əjdaha öldürür. Bunlardan birincisi simurqun balalarını, ikincisi bir şəhərdə yaşayan insanların qız balalarını yeyib soyu tükədən əjdahalardır. Məlik Məhəmmədin soyun tükənməsinin qarşısını alması onun işıqlı dünyada soy artımına qarşı etdiyi günahın bağışlanması reallaşdırır. Məhz bundan sonra o, işıqlı dünyaya çıxmağa bilir.

Əjdahanın hər gün bir qız yeməsi və onları yediyi zaman da müvəqqəti olaraq suyun qabağının açılması [3, s. 175] mətn strukturunda anaxronizmin ataxanlıqla əvəzlənməsini məlumat olaraq saxlayır. Bu informativ baqaj mətnin alt laylarında daşlaşmışdır. İfadə planında isə əjdahanın hər gün bir qız yeməsi motivində üzə çıxır. Eyni zamanda bu motiv müəyyən bir toplumun, elin, elatın ritual ənənəsini qurban vermə aktını işarələyirsə, digər tərəfdən də “yeyilmə situasiyasının” qəhrəman törətmə funksiyası olduğu aşkarlanır. Əgər bu qəhrəman “Məlik Məhəmməd” nağılında Məlik Məhəmməd olursa, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Basat olur. Məhz Basatın Oğuz elini yeyən Təpəgözü öldürməsi onu “Kitabi-Dədə Qorqud dastanı”ndakı əvəzsiz qəhrəman olaraq işarələyir. O, hətta Oğuz elinin baş qəhrəmanı Qazan xandan da bu situasiyada üstün statusa malik olur. O, Qazan xanın gücü çatmayan Təpəgözü məğlub edir. Əlbəttə, bu kontekst daxil

müxtəlif ziddiyyətləri ifadə etməklə bərabər, fərqli yaruslarda funksional anlayışları ifadə etsə də, mətnin ifadə səviyyəsində Basatın üstünlüyünü səciyyələndirir. Bu status Qazan xanın nitqində işarələnir. O, Basata deyir ki, “Qara Uran qopdı Dəpəgöz, Ərş yüzində çevirdim, alımadım, Basat!” və s. [14, s. 5, 100-103].

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Məlik Məhəmməd” nağlında da “yeyilmə situasiyası” bir motiv olaraq diqqət çəkir. Biz “Kitabi-Dədə Qorqud dastanı”nda bu kimi motivi “Oğuzun yeyilməsi motivi olaraq mətndən bərpa edib elmi ictimaiyyətə təqdim etmişik [13, s. 10, 62, 63].

Simurq nağıldan aydın göründüyü kimi, sakral məkanın da sakini deyil, xtonik məkanın məxluqudur. Lakin o, xtonik məkanda zorakılığa məruz qalır. Simurq yumurtadan bala çıxarıb azacıq böyüdən kimi əjdaha gəlib onun balalarını yeyir və bu təcavüz illərlə davam edir, Zümrüd (simurq) quşu da soyu tükənmiş durumuna düşür [3, s. 174, 175]. Yalnız sakral məkandan – işıqlı dünyadan gələn qəhrəman (Məlik Məhəmməd) sayəsində bu təcavüzdən qurtulur və onu işıqlı dünyaya çıxarır. Yalnız soy ağacını əjdaha ağzından qurtaran simurq işıqlı dünyaya çıxma bilir [3, s. 175, 176].

Zümrüd quşunun nağılda simurq olması heç də təsadüfi iddia deyil. Zümrüd ərəb dil tərkibinə aid söz olaraq “yaşıl quş” mənası verir. Simurq isə fars tərkibli söz olaraq (otuz (si) quş (murğ) deməkdir. Ərəblərin zümrüdə ənqa deməsi isə onun Qaf dağında yaşaması inamına əsaslandığından “zümrüdi-ənqa” (ənqa quşu, ənqa zümrüdü) adını almışdır. Xeyirxahlıq, yaxşılıq, qurtarıcılıq anlamında bu əfsanəvi quş ərəblərdə Qaf dağında yaşayan zümrüd (yaşıl quş) adlanmış, ənqa adı isə ərəb dil tərkibinin artiklinə uyğun olaraq “ən-qaf” adının yazılışının deyilişdə “f” səsinin fonetik düşməsi nəticəsində “ənqa” kimi qalmışdır. Farslar isə Qaf dağında olan zümrüdlərə (otuz zümrüdə) simurğ demişlər [13, s. 29, 30].

S.P.Pirsultanlının təqdim etdiyi “Zümrüd quşu və ilan” əfsanəsində biz Zümrüd quşuna simurq deyilməsinin də şahidi oluruq: “Bir gün Zümrüd quşu səhrada gəzirdi. Gördü ki, bir ilan sürünür. Dedi: – Ey ilan, mən çox yer gəzmışəm, amma sən kimi ilan görməmişəm. İlan dedi: – Mən Şahmaram. İlan soruşdu ki, bəs sən kimsən? Zümrüd quşu dedi ki, mən də Simurğam” [20, s. 207].

R.Qafarlı göstərir ki, variasiyalaşmış bu quş adları eyni bir quş adından törəyib folklorumuzda yaygınlaşmışdır: “İşıqlı aləmin sakral varlıqları sırasına daxil olan Sayen (a) – nəhəng mifik quş adıdır. Azərbaycan nağıl və əfsanələrində “Simurq quşu”, “Səməndər quşu” və “Zümrüd quşu” variantlarında işlənir. Sayen ola bilsin ki, türkün Sunqur quşunun farslaşmış şəkli. O, dünyalar arasındakı məsafələri qısa zamanda qət etməyi bacarır [15, s. 372].

“Məlikməhəmməd” nağlında alma naturallıqdan daha çox həyat, dirilik anlamını ifadə edir. Bu baxımdan alma ağacı da mifoloji dünya modelini, həyat ağacını işarələyir. A.Hacılı qeyd edir ki, kosmik ağac – həyat ağacında on iki növ meyvə yetişir. İrəm bağındakı alma cənnətdəki ağacın variantı, itirilmiş behiştin, ölümsüzlüyün rəmzidir [10, s. 182].

“Məlikməhəmməd” nağılının mətn semantikasında alma motivinin dirilik və ölümsüzlük anlamını işarələyərkən və bu meyvənin işıqlı dünyada bitib qaranlıq dünyaya daşınması funksiyasından və oraya aid olmasından bəhs edərkən nağıl və dastanlarımızda olan, hətta şumerlərə aid qədim “Bilqamıs” dastanını assosiativ olaraq düşünməmək mümkün deyil. Dirilik suyu da diriliyi və ölümsüzlüyü işarələyir və qaranlıq dünyada mövcud olur. Qaranlıq dünyaya aid olan işıqlı dünyaya, işıqlı dünyaya aid olan qaranlıq dünyada daşındıqda periferik məkan anlayışı meydana çıxır. Məlum olur ki, qaranlıq dünya da ona aid olana görə sakral dünya, işıqlı dünya da ona aid olmayana görə periferik məkandır. Burada artıq mətnlərdəki simvolların məkan və situasiyaya görə yer dəyişməsinin şahidi olur. Dirilik suyunun bu qavramını “Bilqamıs” dastanında aydın görmək olur. Təbiidir ki, burada şəkil dəyişməsi baş verir, mahiyyət isə eyni qalır. Yəni, burada dirilik substratı su deyil, çiçəkdir. Ancaq o çiçək də su içində – dəryanın dibində bitir. Yer üzünə görə periferik məkana aiddir. Bir növ qaranlıq dünyanın ekvivalentidir. Bilqamıs dərya dibinə baş vurub xalqını cavanlaşdırmaq və ölümsüzləşdirmək üçün bu çiçəyi qoparıb yer üzünə gətirir. Ancaq Məlik Məhəmməd nağılındakı div kimi ilan bu çiçəyi oğurlayıb aparır [4, s. 79, 80]. İlan da div kimi əksər hallarda xtonik varlıqdır və yeraltı dünyanın sakinidir. İlan mifoloji anlayışda xtonik varlıq olaraq qəbul edilir. R.Əliyev göstərir ki, “İlk dəfə ilan məzmunu təfəkkürdə yarananda o, əvvəlcə xtonik məzmun daşıyıb” [9, s. 144, 145].

Təbiidir ki, ilan obrazı nağıllarda hər zaman xaotik deyil. Eyni zamanda bu zoomorfik obraz qəhrəmana yardım edən yardımçı obraz olaraq da nağıllarda yer alır. S.Qarayev, H.Quliyev bu kontekstdə göstərirlər ki, zoomorfik yardımçı obrazlara at, quşlar, ilan və s. kimi heyvan obrazları daxildir [16, s. 13].

Müəlliflər eyni zamanda yardımçı obrazın süjetdə qəhrəmana köməklik göstərən vasitə olmasını bu şəkildə əsaslandırırlar: “Şifahi ədəbiyyatda yardımçı obraz dedikdə, süjetin inkişafında mühüm rol oynayan və qəhrəmana müxtəlif məqamlarda yardım edən (köməklik göstərən), ona müxtəlif maneələrdən çıxış yolu göstərən obraz başa düşülür [16, s. 10].

Bir qisim nağıllarda isə ilan qəhrəmanla əks oppozisiyada dayanır və xaosu təmsil etdiyini göstərir. R.Qafarlı göstərir ki, demonvari məxluqların (şeytan, ilan, Küpəgirən qarı) gecələr əzab verməsi ilə də şahzadə qızlar xəstələnirlər. Yad qadın, yaxud qəddar hökmdar xilaskar qəhrəmanı xəstəni sağaltmaq üçün gedər-gəlməz, qorxulu səfərə yollayır [15, s. 102].

Burada, əslində, anaxronizm özünü göstərir. Əks anlayışlar funksional keçid yaradır. Müsibətin tənzimlənməsi üçün mənfi anlamların obraz görüntüləri sakrallığı bərpa edir. Qeyd etdiyimiz kimi, divin almanı oğurlaması da sakrallığın bərpasıdır.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, motiv nə qədər təkrarlansa da, yenə də mətnə görə sabitliyini saxlayır, bəzən dəyişikliyə də məruz qalır. Bu mətn strukturundan irəli gəlir. O mətnin meydana çıxmasında rol oynayan düşüncə faktoru motivi də öz sərhədlərinə daxil edir. Buna görə də dirilik və ölümsüzlük anlayışı müxtəlif

natural formada meydana çıxır. Bir yerdə alma, bir yerdə su, bir yerdə çiçək və s. olur. Hətta dirilik suyu gəncləşmə və ölümsüzləşmə anlamı daşıyır ki, müxtəlif örnəklərdə ya gəncləşmə, ya ölümsüzləşmə və yaxud hər ikisi eyni kateqoriya olaraq iştirak edir.

Dirilik suyu mətnlərdə ən müxtəlif formalarda iştirak edir. F.Yalçınkaya qeyd edir ki, “müxtəlif İslam və Türk mənbələrində və ədəbiyyat məhsullarında Aynül-Hayat, Nəhrül-Hayat, Abi-Hayvan, Abi-Cavidani, Abi-Zindəgi, Həyat Suyu, Həyat Qaynağı, Həyat Çeşməsi, Bəngi Su və Dirilik Suyu, bəzən də Abi-Xızır və ya Abi-İskəndər adları ilə tanınan əfsanəvi su bütün dünya mifologiyalarında yer almışdır. Həyatın qısa olması və yaşamaq istəyinin insanoğlunun ölümsüzlük xüsusiyyəti qazandıran yollar axtarmasına səbəb olmuşdur” [26, s. 64].

Ancaq “Məlik Məhəmməd” nağılından çıxış etsək, dirilik suyunun zülmətdə mövcud olması anlayışı da eyni zamanda spesifik motivdir. Burada zülmət anlayışı motivin spesifik yarusunu təşkil edir. Zülmətdə dirilik suyu olan motivlər təbiidir ki, məkan işarəsi ilə də yeni anlayışların meydana gəlməsinə səbəb olur. Dirilik və ölümsüzlüyün zülmətdə axtarılması motivi dirilik suyu motivindən ayrılıb ayrıca motiv strukturu ilə üzə çıxır. C.Bəydili yazır ki, təsadüfi deyil ki, əfsanələrdə dirilik suyu xaosu bildirən qaranlıq aləmdə, zülmətdə göstərilir [19, s. 146].

Təbiidir ki, dirilik suyunun zülmətdə olması motivlərindən ən yayğını “İskəndərin zülmətə getməsi və dirilik suyu axtarması” süjetidir. O.Əliyev göstərir ki, Azərbaycan folklorunda, o cümlədən nağıllarında İsgəndərin dirilik suyunu tapmaq üçün qaranlıq dünyaya getməsi, bu suyu içməyin ona nəsib olmamağı barədə nağıl geniş yayılmışdır. “İsgəndərin qaranlıq dünyaya getməsi”, “İsgəndər Zülqərneyn” və s. Bu nağıllar Nizami Gəncəvinin “İsgəndərnamə” əsərindəki motivlə səsləşir [8, s. 51, 52].

Məhz “Məlik Məhəmməd” nağılındakı alma motivi də dirilik suyu, gənclik və ölümsüzlük mövzusunun təkrarıdır. Nağıl mətninin semantik açıqlamasında almalar zülmətə getdiyi halda padşaha qalması nəticəsində padşah heç də gəncləşmir və ölümsüz olmur. Bunu təbiidir ki, informativ mətn baqajı mexaniki olaraq yaddaşda assosiasiya edir. Sonluq nağıl formulunun ənənəvi söyləməndə göstərilir ki, onlar yedilər, yerə keçdilər, siz də yeyin, dövrə keçin [3, s. 179].

Bu süjetli “Məlik Məhəmməd” nağıllarında bu sonluq eyni ifadə ilə özünü göstərir ki, bu da yalnız ənənəvi sonluq formulu olması ilə bərabər, mətn məzmunu ilə səsləşən cümlə qəlibi olduğunu nümayiş etdirir. “Onlar yedilər, yerə keçdilər” yarusu padşahın əbədi həyat qazanmadığını və bu dünyadan köçdüyünü göstərir. Əlbəttə, iddia oluna bilər ki, söyləyici nitqində başqa şəkildə də ifadə tərzini meydana çıxara bilər. Ancaq mətn strukturu ifadəni də mexaniki törədir ki, bu və ya digər şəkildə bu kimi bilgilər mətdə yer almaya bilmir. Bu baxımdan mətn təhlili daha geniş bilgilərin meydana çıxmasını şərtləndirir.

Mətdə alma oğurlanmasından ritual-mifoloji mahiyyəti də özünü göstərir. Alma motivi ölüb-dirilmə motivini törədir. Motiv paradigma bu kontekstdə meydana çıxır. Alma oğurlayan xtoniki varlığı öldürmək üçün Məlik Məhəmməd

müxtəlif mərhələlərdən adlayıb statusdəyişmədən keçərək bir mərhələdə ölüb digər mərhələdən keçərək yeni status əldə edir. Bunun başlanğıc səbəbi alma ağacının qorunması inamına söykənir. Ancaq yeni mərhələlər başqa statuslar törədir. Əgər Məlik Məhəməd sakral alma ağacının qoruyucu funksiyasında olan mədəni qəhrəman arxetipi olaraq görünürdüsə, bu elə də qalmalı idi. Bəs nə üçün alma ağacı digər ağacla (simurqun balaları olan ağac) əvəz olunur? O, əjdahadan yalnız Zümrüdün balalarını qorumur, həm də həmin ağacı qoruyur. Çünki o ağaca dırmaşan əjdaha [3, s. 174] ağacın sakrallığını pozur. Marginal obrazın toxunulmaz ağaca dırmaşması profanın sakrala təcavüzüdür. Burada Məlik Məhəmməd bu ağacın da qoruyucu funksiyasında çıxış edir.

Bu kontekstdə F.Qasımova göstərir ki, mədəni qəhrəman öz qəbilə və ya tayfasını demonik qüvvələrdən müdafiə edir, divlərə, əjdahalara qarşı mübarizə aparır, adət-ənənələr, qanun qaydalar müəyyənləşdirir [17, s. 8].

Göründüyü kimi, Məlik Məhəmməd alma ağacının keşiyini çəkməsi situasiyasında bu funksiyayı həyata keçirir, “öz qəbilə və tayfasını qoruma” missiyasını göstərir. Ancaq Zümrüdün balalarını olan funksiyada bəşəri mahiyyətdən çıxış edir. Burada onun mədəni qəhrəmanlığı təbii ki, kəsilmir. Çünki mədəni qəhrəmanın bir funksiyası da dünyanın xilaskarlığıdır. Promoteyin yerə od oğurlayıb gətirməsi bunu təsdiq edir [18, s. 24-26]. Ancaq burada nağıl süjetini uyğun alma motivi yenisi ilə əvəz olunur ki, bu Məlik Məhəmməd in yeni status əldə etməsidir. Əslində Promotey də od oğurlaması ilə xaotiklik nümayiş etdirir və divin xaotik aləmdən gəlib alma oğurlaması eyni arxetip də sayıla bilər. Burada xaosun vasitəsilə nizamın bərpa olunması, esxatolojinin kosmosu təmin etməsi aspekti üzə çıxır. V.Y.Propp yazır ki, “Bu yunan materialları çox maraqlıdır. Onlar sonrakı mərhələni göstərir. Su ilanının xtonikə və xeyirxaha çevrilməsini göstərir... Herakl ona qalib gəlir və sağ saxlamır. Kerber bütün xtonik cəhətləri ilə birgə insanlara gərək olan varlıq kimi xilaskar funksiyada görünür” [21, s. 228].

Xtoniki qüvvə Kerber kimi “Məlik Məhəmməd” nağılında alma oğurlayan div qeyd etdiyimiz kimi sakrallığı bərpa etməklə xeyirxah funksiyası ilə diqqət çəkərək müsbət rolda çıxış edir [3, s. 170]. Maraqlıdır ki, Herakl Kerberi də zülmət dünyasından gətirir və Yevrisfeyin aqressiv iddialarına son qoyduqdan sonra yenidən gətirdiyi məkana qaytarır. Heraklın XII qoçaqlığı məhz bu süjet əsasında qurulur [7, s. 134-139].

Təbiidir ki, bu anlam ənənəvi-təsviri deyil, struktur-semantik səviyyədə meydana çıxır. Kerberin bu kimi funksiyası mifoloji mətndə aydın görünür. Məhz onun xaotik aləmdən gəlməsi işıqlı dünyada nizamı bərpa edir. Çar Yevrisfeyin nitq və davranışında bu qavram ifadə səviyyəsində işarələnir: “Yevrisfey üzünü əlləri ilə örtüdü və dəhşətə gələrək iti tez öz yerinə, geriye aparmağı Herakldan xahiş etməyə başladı. Beləliklə, Heraklın Yevrisfeyə xidməti sona yetdi və çar onu azad buraxdı [7, s. 139].

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, burada da əjdaha və ilan eyni semantik cərgədə Kerberin vücudunda xaosu işarələyir: Üçbaşı qorxunc it olan Kerberin boy-

nunun tükləri yerində ilanlar qıvrılır, quyruğu diri əjdahadır, açıq qalmış ağzından isə üçalovlu dil sallanmışdır” [7, s. 134].

Burada dünya xalqlarının nağıl və hekayətlərində “əjdahanın ağzından od püskürməsi” qəlibi süjet etibarilə mətn quruluşunun tamamlayıcı hissəsi olaraq Kerberə transfer olunmuşdur.

“Məlik Məhəmməd” nağılının mətn semantikasından bərpa etdiyimiz divin sakral funksiyanı həyata keçirməsi də onu xtoniklikdən xilas etmir. Nağılda divin və yaxud divlərin xtonikliyi də işarələnmiş olur ki, mifoloji sistemdə bu mövzu sabit funksiyasını qoruyub-saxlayır. Divlərin öldürülməsinə bəraət onların qızları əsir saxlamasıdır. Çünki qız qeyd etdiyimiz kimi soy aktında iştirak edir. Divlər işıqlı dünyada soy aktını bərpa etmək üçün alma oğurlayırlar, qaranlıq dünyada bu qanunu pozub qızları əsir saxlayırlar. Buna görə də mənəvi üstünlük Məlik Məhəmmədin tərəfinə keçir. Halbuki o da soy aktının tükənməsində rol oynayıb alma aparan divdən almaları almaqla mənəvi üstünlüyünü itirmiş idi.

Ancaq qeyd etmək istəyirik ki, əvvəldə diqqət çəkdiyimiz kimi, alma situasiyası mətn boyu davam etməli, ən yaxşı halda mətndə diskretlik özünü göstərməli idi. Ancaq biz almaların sonrakı funksiyasını görmürük. Yəni padşah nə 15 yaşında cavan oğlana dönüb öz oğullarından cavan olmur [3, s. 169], nə də ölümsüzləşmir, nağılın sonunda “yerə keçir” qəlibində dünyadan köçür, yəni dəfn olunur. Əlbəttə, qeyd etmək olar ki, nağılın daha arxaik qatları sxem olaraq götürülsə, ifadə səviyyəsindən əvvəl strukturda olan bilgiler itib anaxron olaraq meydana çıxmışdır. Ancaq o zaman bu kimi yanaşma nağılın bütün süjet xəttinə tətbiq oluna bilər və yerdə nağıl belə qala bilməz. Yəni də bu onu göstərir ki, almalar zülmət diyarına gedilməsi idi. Anaxronizm buradadır. Alma işıqlı dünyanın məhsulu olaraq görülsə də qaranlıq dünyaya aiddir. Çünki nizamın bərpası rolunda çıxış edir. Elə ona görə də alma motivi mətndə yerini Zümrüd quşu balası motivi ilə əvəz edir. Əgər alma qoruma funksiyası Məlik Məhəmmədi zülmət dünyasına aparırsa, Zümrüd quşunun ağacı vasitəsilə o, işıqlı dünyaya qayıdışını təmin edə bilər. Zümrüd balalarının xilasını qarşılığında nə istədiyini soruşduqda Məlik Məhəmməd işıqlı dünyaya çıxmaq istədiyini söyləyir: “Heç nə istəmirəm, ancaq məni işıqlı dünyaya çıxart” [3, s. 175].

Eyni zamanda qeyd etdiyimiz kimi statusdəyişmə ölüb-dirilmə motivi olaraq mətndə aydın görünür. Məlik Məhəmməd işıqlı dünyadan qaranlıq dünyaya keçid etməklə yeni status əldə edir və üç qardaş içində yeganə qəhrəman aktında tamamlanmış obrazı olur. Qaranlıq dünyada ikinci əjdahanı öldürüb suyun qabağının açılmasında iştirakı və padşahın qızını xilas etməsi onu şah statusunun əldə edilməsinə gətirib çıxarır. Şah ona deyir ki, ey oğlan, o əjdaha mənim arzuman pəhləvanlarımdan hamısını yeyib. Sən bizim ölkəni bələdan qurtardın. İndi gəl padşahlığımı sənə verim, qızımı da al, bütün taxt-tacıma sahib ol, lakin o, işıqlı dünyanı seçib padşahdan yalnız qırx şaqqa ət və qırx tuluq su istəyir [3, s. 175-176]. Əslində burada eyni statusun işıqlı dünyada qazanılacaq bilgisi mətnin gələcək informasiyası kimi aydın görünür. Məlik Məhəmməd işıqlı dünyaya qayıt-

dıqdan sonra nağılda göstərilir ki, o, günahkar qardaşlarının boynunu vurur və taxtın yeganə varisi olaraq atasına qovuşur: “Padşah oğlunun alnından öpüb, şükür elədi ki, o, sağ-salamatdı” [3, s. 179].

Məlik Məhəmmədin qaranlıq dünyaya qarşı xtonikliyi (almaları oğurlayıb həyatın daimiliyinin qarşısını alması və onu öldürmək üçün ardınca getməsi) cəzasız qalmır və qeyd etdiyimiz kimi qaranlıq dünyadan çıxması üçün iki əjdahanı öldürüb soy tükənməsinin qarşısını aldıqdan sonra oradan çıxmağa bilir. Ancaq onun işıqlı dünyada törətdiyi əməlin də cəzası vardır. Çünki o, işıqlı dünyada sakrallığı pozur, həyatın daimiliyini bərpa etmək istəyir. Bunun üçün şah atasına işıqlı dünyada yetişmə bilməsi üçün usta şagirdi statusunda qalır, müxtəlif mərhələlərdən keçdikdən sonra şah oğlu statusunu bərpa edir [3, s. 177].

Nağılda Məlik Məhəmmədin işıqlı dünyada daha böyük cəzası onun nişanlandığı kiçik qıza qovuşa bilməməsidir. Məhz iki qardaşının boynunu vurduqdan sonra şah atasının yanına gedə bilir, bu cəzası bağışlanır, şah atası onu qəbul edir [3, s. 179].

Qardaşların cəzası ənənəvi-təsviri səviyyədə bu şəkildə təqdim olunur: “Ata, meydanda qardaşlarını öldürən mən idim. Quyuda neçə vaxt divlərlə əlləşib üç qız gətirmişdim. Bəs rəvadımı, onlar kəndiri kəsib mənə quyunun dibinə salsınlar, nişanımı özlərinə götürsünlər? [3, s. 179].

Ancaq semantik olaraq nağıl laylarını nəzərdən keçirdikdə daha dərin qatlarda qardaşların boynunun vurulması başqa anlamları meydana çıxarır. Ümumiyyətlə, qardaşlar arasındakı nifaq, qısqanclıq və can alma mövzusu Həbil-Qabil qissəsindən başlamış Yusif peyğəmbər qissəsi ilə davam edən, bütün dünya xalqlarında bu arxetiplərin paradigmatları olaraq geniş yayılmışdır [11, s. 378: 12, s. 4].

Göründüyü kimi, “Məlik Məhəmməd” nağılında bu motiv geniş səviyyədə yayılmışdır, ancaq daha sərt formada qardaşların boynunun vurulması ilə süjet xəttində yer almışdır. Bəs mətndə semantik olaraq bu situasiya nədən xəbər verir. Məgər Məlik Məhəmməd qardaşların boynunu vurmaya olmazdı? Bu suala mətndən kənar ən müxtəlif mədəni-etnik münasibətlər zəminində cavab vermək mümkündür. Həm də burada fərdi-psixoloji, milli-bəşəri, siyasi-tarixi, sosial-ictimai kontekst əsasında yanaşmaq mümkündür. Hətta Z.Freydin F.Dostoyevskinin “Karamazov qardaşları” əsərinə yazdığı elmi-fəlsəfi-ədəbi tənqiddə ata qatilliyinin psixi-analitik və tibbi-travmatik səbəbdən meydana gəldiyi də göstərilmişdir. Bu qeyri-şüuri psixi prosesi məlumdur ki, Z.Freyd Edip kompleksi adlandırmışdır [23, s. 182, 183].

Ata qatilliyi Edip kompleksi adlanır, bəs bütün dünya folklorunda mənfi və müsbət situasiyada müşahidə olunan qardaş qatilliyinə hansı nəzəri görüşü tətbiq etmək mümkündür? Təbii ki, müxtəlif elmi-nəzəri baxış bucağından bu konteksti qiymətləndirmək olar. Məsələn, S.Qarayev və H.Quliyevin gəldiyi qənaətə görə, psixanalitik kontekstdə böyük qardaş obrazları ata gücünün əvəzediciləridir. Əslində uşağın ataya qarşı edipal düşmənçiliyi böyük qardaşların kiçik qardaşa düşmənçiliyi kimi Məndə obrazlaşır [16, s. 333].

Göründüyü kimi tədqiqatçıların fikrincə, Məlik Məhəmməd nağılındakı qardaş qatilliyi edip kompleksi olaraq görünür. Ancaq burada kiçik qardaşın deyil, böyük qardaşların qatilliyi əsas götürülür. Mətn bu müddəaya da cavab verir. Mətn semantikasında yalnız Məlik Məhəmməd böyük qardaşları öldürür, onlar da Məlik Məhəmmədin ipini kəsərkən onu öldürürlər. Bu davranış kompleksi mətnin ifadə səviyyəsində bu şəkildə görünür: “Dərzi yetişən kimi, padşaha baş endirib dedi:

– Padşah, sənə fəda olum, muştuluğumu ver, kiçik oğlun Məlikməmmədin yerini deyim.

Padşah az qaldı özündən getsin, dedi:

– Məlikməmməd quyuda ölübdü. Bəs ölü də dirilərmimi?” [3, s. 178, 179].

Əslində nağılda qardaşlar qayıdıb atalarına Məlik Məhəmməd in quyuda öldüyünü deməli idilər. Görünür, nağıl söyləyicisinin şüurunda olan bu bilgi nitqində üzə çıxmamış, mətnin alt qatında daşlaşmış, elə bu səbəbdən də ilk olaraq padşahın nitqində üzə çıxmışdır. Söyləyicilik sənətində bu kimi spesifik davranış modeli auditoriya tələbatından, mövcud situasiyadan, hətta hafizə zəifliyindən irəli gələ bilər. Biz Yusif peyğəmbər qissəsində bu xəbərçatdırma üsulunu aydın görə bilirik. Eyni ilə Məlik Məhəmmədi quyuda buraxan qardaşları kimi, Yusifin böyük qardaşı Yahudanın məsləhəti ilə qardaşlar Yusif peyğəmbəri öldürməyib belinə bağladıkları ipi (eyni klişe) ataraq onu quyuda buraxıb gedirlər. Yusif peyğəmbərin əynindən çıxardıkları köynəyini quzu qanına bulayaraq Yəqub peyğəmbərə deyirlər ki, qurd Yusifi yedi. Çünki Yəqub peyğəmbər onlara əvvəldə deyir ki, Yusifi özünüzlə aparmayın, qorxuram qurd onu yesin. Qısqanc qardaşlar isə pis niyyətlərini həyata keçirmək üçün ona göz-qulaq olacaqlarına söz verirlər. Ancaq nəticədə Yəqub peyğəmbərin əndişəsini əməlləri üçün bəhanəyə çevirirlər [5, s. 301-306].

Hətta bu bəhanənin istifadə qaynağı haqqında B.Ateş istinadla göstərir ki, ““Rəsuli-Əkrəm Əfəndimiz Məhəmməd Əleyhissəlam buyurmuşdur ki: “İnsanlara təlqin etməyin, onlara ipucu verməyin, sonra yalan söyləyərlər. Baxın, Yaqub (ə.s.)-ın oğulları qur-dun insan yediyini düşünmədikləri halda, Hz. Yaqub onlara: “Onu qurd gəlib yeməsindən qorxuram” deyə təlqində bulunduğu üçün, onlar da “Yusufu qurd yedi” dedilər” [5, s. 304].

Biz “Məlik Məhəmməd” nağılı haqqında fərqli prizmadan çıxış edən tədqiqatlara da normal münasibət göstərməklə bərabər, əsas iddiamız odur ki, nağılın mətnindən çıxış edərək bu kimi fərqli mövqe nümayiş etdiririk. Bəs mətn semantikasında bu mövzunu necə əsaslandırmaq mümkündür? Bu nağılda və digər bu kimi nümunələrdə isə ata qatilliyi deyil, qardaş qatilliyi mövzusu durur. Əlbəttə mətnin ifadə planında bütün halda qardaşlar günahkardır. Bu Məlik Məhəmməddə də belədir. Ənənəvi mövzu olaraq qardaşlar Məlik Məhəmmədə xəyanət edir, hətta onun nişanlısına göz dikirlər. Bəs mətn altında, strukturda nə baş verir. Əlbəttə, mətn arxasını da bərpa etmək üçün buna mətn cavab verməlidir. Əks halda yalnız quru yozumlar ortaya çıxsa bilər. Ən kiçik işarə formasında belə mətnaltı

laylarda olan reallıq diqqət çəkə bilər. Qardaş düşmənçiliyinin əsl səbəbi əslində bu şəkildə görünür. Məlik Məhəmməd ən kiçik olduğuna görə taxtın gələcək varisi olduğunu göstərir. Çünki böyük qardaş dünəni, ortancıl bu günü, kiçik sabahı simvollaşdırır. Sabah, yəni gələcək ən güclüdür. Qardaşların Məlik Məhəmmədi qaranlıq dünyada saxlaması gələcəyin oğurlanmasıdır. Divlərin ayı və ya günəşi oğurlaması da eyni motivdir [24, s. 132, 133].

Ay zülmətdə işıqdır. S.Rzasoy “Oğuz Kağan” dastanında Oğuz Kağanın Ay Kağanın gözündən doğulmasını [25, s.10]. “gözdən doğulma” mifologemi olaraq bərpa edərək, ayın gecəni simvollaşdırmasında zülmətdən qurtulan işıq qavramı olduğunu göstərməsi də eyni konteksti işarələyir. O, yazır ki, Ay Kağan gecədir. Onun gözü isə gecəyə dalmış, batmış, yaxud onun tərəfindən udulmuş günəş, yaxud gündüzü bildirir [22, s. 137, 138]. Bu kontekstdə binar funksiya özünü göstərir. Ay Kağan özü gecəni, gözü gündüzü simvolizə edir. Nəticə etibarilə Oğuz Kağanın Ay Kağanın gözündən doğulması da işığı rəmzləndirir. Ayın gecə anlamı işıq qavramına çevrilir. Elə S.Rzasoy da bu kontekstdə qeyd edir ki, burada detallar əhəmiyyət daşıyır. Çünki mətnlər transformasiya olunduqca, invariantın paradiqmaları bir-birinə çulğalaşmışdır [22, s. 138].

Zülmət sakininin ayı oğurlaması zülmətin iqtidarını bərpa etməkdir. Nağıl qəhrəmanlarının ayı geri qaytarması işığı, yəni əslində gələcəyi xilas etməsidir. Məlik Məhəmmədə kiçik qızın aşiq olması və əvvəlki qızlardan gözəl olması da gələcəyi rəmzləndirir. Onu Məlik Məhəmməddən almaqla gələcəyi yarım funksiyada saxlayan qardaşlar gələcəyi dondurmuş olurlar. Xronotopun mətnə obraz səviyyəsində mövcudluğu mətnin alt hissəsində hərəkətdə olaraq şüurda simptomlar təşkil edir. Bunun reaksiyası olaraq Məlik Məhəmmədin qardaşların boynunu vurması dünənin və bu günün bitdiyini, yeni zamanın, yəni gələcəyin gəldiyini göstərir.

Bu aspektdə onu qeyd etmək vacibdir ki, biz bu tədqiqat işində konkret mətn təhlili aparırıq və bu mətnin verdiyi semantik bilgiləri aşkarlamağa çalışırıq. Paralellər aparmalı olsaq tipoloji olaraq bir çox nağılları da əsas götürə bilərik. Divin almanı və s.-ni oğurlaması ilə bərabər bir çox nağıl süjetləri mövcuddur Ancaq metodoloji olaraq konkret mətn təhlilinə üstünlük verdiyimiz üçün bu kimi paralellər aparmağı deyil, mətnin semantik açıqlamasını əsas götürürük. Buna görə də konkret olaraq “Məlik Məhəmməd” nağılının mətn laylarını araşdırmağı daha münasib hesab edirik. Ümumiyyətlə, tipoloji müqayisələrlə aparılan paralellər bir çox hallarda mətnin zəngin bilgi bazasını kölgədə qoya bilər. Bu səbəbdən bu tədqiqatda bu kimi məsələlərin üzərindən keçərək mətnin araşdırılmasına çalışırıq. Əlbəttə ki, paralellər aparmaq elmi tələbatdan irəli gəlir, ancaq onu düşünürük ki, buna o zaman getmək lazımdır ki, konkret mətn bilgisi özü birbaşa bu kimi müqayisələr aparmağı tələb etsin. Əks halda bu yaygın informasiya yığınının ibarət olacaq və əlimizdə olan qiymətli nümunələr yenə də açılmamış qalacaq.

Son olaraq qeyd edək ki, bu kimi konkret mətn təhlillərini gələcəkdə daha geniş tədqiqatlara çevirmək fikrindəyik. Folklor bazası bu baxımdan geniş mate-

rial verdiyi üçün mühüm olaraq folklor mətnlərinin bu aspektdən araşdırmaya cəlb olunması əsas və əhəmiyyətli vəzifə olaraq qarşıda durur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan nağılları [5 cilddə] / Toplayıb tərtib edən Zeynallı H. – Bakı: Şərq-Qərb, – Cild 1, – 2005, – 360 s.
2. Azərbaycan nağılları [5 cilddə] / Tərtib edən Axundov Ə. – Bakı: Şərq-Qərb, – Cild 3, – 2005, – 296 s.
3. Azərbaycan nağılları [5 cilddə] / Tərtib edən Axundov Ə. – Bakı: Şərq-Qərb, – Cild 4, – 2005, – 336 s.
4. Bilqamıs dastanı (Hər şeyi bilən adamın dastanı) / Tərcümə edən İ.Öməröglü. – Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası, Nəşriyyat Poliqrafiya Birliyi (NPB), –1999, – 92 s.
5. Bünyamin A. Peyqamberlər tarixi / A.Bünyamin. – İstanbul, Çağaloğlu, – 1987, – 594 s. Kaynaklar ve indeks 17 s.
6. Çəmənəmli Y.V. Əsərləri. Üç cildə. III cild / Y.V.Çəmənəmli. – Bakı: Avrasiya Press, – 2005, – 440 s.
7. Elladanın qəhrəmanları. – Bakı: Öndər, – 2004, – 152 s.
8. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarında su. Halk kültüründe su / Uluslararası sempozyumu bildirileri (07-08 Kasım) / Türkiyə, –Tekirdağ, – 2013.
9. Əliyev R. Mif və folklor. Genезisi və poetikası / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 2005, – 224 s.
10. Hacılı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi / A.Hacılı. – Bakı: Mütərcim, – 2002. –164 s.
11. Harman Ö.F. Habil və Kabil. Hz. Adem ile Hz. Havvanın ilk iki oğlu // İslam Ansiklopedisi (TDV), – cild 14, – İstanbul, –1996, – s. 376-378
12. Harman Ö.F. Hz.Yusuf // İslam Ansiklopedisi (TDV), – cild 44, – İstanbul, –2013, – s. 1-5
13. İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu / A.İslamzadə. – Bakı: Elm və təhsil, – 2017, – 238 s.
14. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. – Bakı: Yazıçı, – 1988, – 265 s.
15. Qafarlı R. Mifologiya. Altı cildə. İkinci cild. Ritual-mifoloji dünya modeli / R.Qafarlı. – Bakı, Elm və Təhsil, –2019, – 432 s.
16. Qarayev S. Quliyev H. Azərbaycan nağılları: obrazlar və funksiyalar / S.Qarayev, H. Quliyev. – Bakı: Savad, – 2021, – 456 s.
17. Qasımova F. Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman problemi / F.Qasımova. – Bakı: Elm və Təhsil, – 2012, – 164 s.
18. Markiş S. Prometey əsatiri. Tərcümə edən L.Mahmudova / S.Markiş. – Bakı: Gənclik, –1969, – 58 s.

19. Məmmədov C.B. İstiqbal xalq ədəbiyyatınıdır... (seçmə yazılar) / C.B.Məmmədov. – Bakı: 2015, 312 s.
20. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Azərneşr, – 2009, – 484 s.
21. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Москва, Labirint, – 2000, – 336 с.
22. Rzasoy S. Oğuz mifi və oğuznamə eposu / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2007, – 181 s.
23. Sigmund Freud. The Complete Psychological Works of Sigmund Freud –Vol. 21, – London, –1961.
24. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. II cildə, I cild /M.Təhmasib. – Bakı: Mütərcim, – 2010, – 488 s.
25. Vəliyev K. Uğurlu F. Oğuznamələr / Tərtib edənlər: K.Vəliyev, F.Uğurlu. – Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, – 1993, – 92 s.
26. Yalçınkaya, Fatoş (2021). Türk Dünyası Masallarındaki Kutsal Su Motifi: Abıhayat // Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2021/ 18, s. 62-70.

*Redaksiyaya daxilolma tarixi: İlkin variant: 01.04.2026
Son variant: 06.04.2026*