

MÖHSÜN
NAĞISOYLU

SEÇİLMİŞ
ƏSƏRLƏRİ

2 CİLDDƏ

BAKI 2017

MÖHSÜN
NAĞISOYLU

SEÇİLMİŞ
ƏSƏRLƏRİ

2 CİLDDƏ

I CİLD

Elmi redaktor:
akademik *Vasim Məmmədəliyev*

Redaktor:
Könül Mirzəyeva

Kitabda görkəmli mətnşünas-dilçi alim, akademik Möhsün Nağısoylunun bir neçə monoqrafiyası və seçmə məqalələri toplanmışdır. Alimin əsərləri, əsasən, XVI əsrlər Azərbaycan-türk tərcümə əsərləri əlyazmalarının mətnşünaslıq-dilçilik yönündən araşdırılmasına həsr olunmuşdur.

ORTA ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCANDA
TƏRCÜMƏ SƏNƏTİ



ORTA ƏSRLƏRDƏ
AZƏRBAYCANDA TƏRCÜMƏ SƏNƏTİ:
ƏSAS NÖVLƏRİ VƏ SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində ərəb və fars dillərindən tərcümə olunmuş əsərlərin özünəməxsus yeri və çəkisi vardır. Azərbaycan türklərinin uzun əsrlər boyu ərəblərlə və farslarla sıx ədəbi-mədəni əlaqədə olması və müştərək islam mədəniyyətinin yaranmasında bilavasitə iştirakı tərcümə sənətinin tarixi zərurət kimi ortaya çıxmasını şərtləndirmişdir. Təsədüfi deyil ki, anadilli yazılı abidələrimizin mühüm bir hissəsi də ərəbcədən və farscadan tərcümə edilmiş əsərlərin əlyazmalarından ibarətdir.

Orta əsrlər Azərbaycan tərcümə əsərlərinin əlyazmaları ədəbiyyat tariximizin ayrıca bir qolunu, həm də özünəməxsus cəhətləri ilə seçilən xüsusi bir qolunu təşkil etdiyi kimi, yazılı ədəbi dilimizin inkişafı tarixində də mühüm yer tutmuş, onun yeni-yeni söz və anlayışlarla zənginləşməsində müstəsna rol oynamışdır. Bu məziyyətlərinə baxmayaraq, orta əsrlər Azərbaycan tərcümə sənəti ölkəmiz keçmiş Sovetlər İttifaqı tərkibində olduğu dövərdə öyrənilməmiş, yalnız onun ayrı-ayrı nüsxələri haqqında öləri bilgiler verilmiş (3,319-322;14,232-233), bir neçə tərcümə əsəri isə sırf dilçilik obyektı kimi tədqiq olunmuşdur (10;12;19;22).

Klassik tərcümə ədəbiyyatı nümunələri ilə bağlı mətnşünaslıq və tərcüməşünaslıq məsələlərinə də Azərbaycanda indiyədək, demək olar ki, toxunulmamışdır, halbuki bu yönlü araşdırmalar filologiya elmimiz üçün bir neçə baxımdan mühüm əhəmiyyət daşıyır. Orta əsrlər Azərbaycan tərcümə sənətinin səciyyəvi xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi və mətnşünaslıq baxımından tədqiqi, birinci növbədə, Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatı tarixinin yaradılması, ortaya qoyulması sahəsində ilkin tə-

şəbbüs və araşdırma kimi dəyələndirilə bilər. Orta əsrlərdə tərcümə sənətinin müstəqil bədii yaradıcılığın ayrıca bir növü sayıldığını, bəzi hallarda hətta ona bərabər tutulduğunu, bir sıra özəl xüsusiyyətlərinə görə çağdaş tərcümədən köklü surətdə fərqləndiyini nəzərə alsaq, bu dövrün tərcümə əsərlərinin araşdırılmasının, eyni zamanda ədəbiyyat tariximizin də daha dərinə və köklü surətdə öyrənilməsi işinə xidmət etdiyini təsdiqləmiş olarıq. Orta əsrlərə aid Azərbaycan tərcümə nümunələri həm də zəngin dil abidələridir və bu mənada onların tərcümə və dil xüsusiyyətlərinin tədqiqi, sözsüz ki, ədəbi dil tarixinin hərtərəfli araşdırılması baxımından da əhəmiyyətlidir.

Orta əsrlər Azərbaycan tərcümə əsərlərinin əlyazmaları həmçinin paleoqrafiyanın, əlyazma kitabı sənətinin, eləcə də tarixi orfoqrafiyanın tədqiqi üçün zəngin qaynaqlardır. Tərcümə əsərləri ilə onların orijinallarının mətnləri üzərindəki müqayisəli tekstoloji təhlil isə Azərbaycanda tərcümə sənətinin başlıca növ və səciyyəvi xüsusiyyətlərinin üzə çıxarılmasına imkan verir. Bütün bunları nəzərə alaraq Azərbaycanda tərcümə sənətinin tarixinə həsr olunmuş tədqiqatımızda klassik tərcümə ədəbiyyatı nümunələrinin mətnşünaslıq və tərcüməşünaslıq baxımından araşdırılmasına daha geniş yer ayırmışıq. Tədqiqat, əsasən, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası (AMEA) Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan XV-XVI əsrlərə aid tərcümə əsərlərinin əlyazmaları üzərində aparılmış, dünyanın başqa əlyazma xəzinələrinin sərvəti olan yazılı tərcümə abidələrindən də qismən istifadə olunmuşdur.

Tərcümə ədəbiyyatı milli ədəbiyyat tarixinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Təsədüfi deyil ki, bir çox xalqların ədəbiyyat tarixinə dair mötəbər kitablarda tərcümə əsərlərinə də ayrıca yer ayrılmışdır (31,417-441;37,390-421). Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində də bu ənənəyə qismən əməl edilmiş, XV-XVI əsrlər və sonrakı yüzilliklər ədəbiyyatı araşdırılarkən bu dövrün bir neçə tərcümə nümunəsi haqqında da məlumat verilmişdir (3,319-322;15,232-233). Lakin bu məlumatlar yalnız ötəri səciyyə daşmış, beləliklə də, tərcümə sənətimizin tarixinin, onun nəzəri məsələləri və başlıca səciyyəvi xüsusiyyətlərinin sistemli şəkildə araşdırılmasına yalnız son dövrdə, əsasən, bu sətirlərin müəllifinin tədqiqatlarında başlanılmışdır (bax:kitabdakı monoqrafiyalar).

Orta əsrlərə aid təzkirələr, tarixi və ədəbi əsərlər, müxtəlif səpkili başqa qaynaqlar çağdaş sorğu kitabları, eləcə də günümüzə qədər gəlib çatan tərcümə əsərlərinin əlyazmaları Azərbaycanda tərcümə sənətinin dərin köklərindən, qədim tarixindən, anadilli yazılı ədəbiyyatla eyni dövrdə yaranmasından və ədəbiyyat tarixində tutduğu özünəməxsus yerindən xəbər verir. Yazılı mənbələrdə Azərbaycanda ilkin tərcümə nümunələrinin ərəb və fars dillərindən edilməsi və əsasən XIII-XIV əsrlərdə ortaya çıxması haqqında qeydlər var. Fikrimizcə, Azərbaycanda ilkin tərcümə örnəklərinin, xüsusilə də ərəb dilindən edilmiş tərcümələrin daha erkən ortaya çıxması ehtimalı güclüdür. Məsələ burasındadır ki, ərəblər Azərbaycanı işğal etdikdən sonra əksəriyyətini türklər təşkil edən yerli əhali islam dinini qəbul etdilər. İslamın müqəddəs kitabı Qurani-Kərim ərəb dilində nazil olduğundan və dili möcüzəli sayıldığından yerli əhali Kitabı yalnız bu dildə oxuyub öyrənmək məcburiyyətində qaldı. Bu amil isə ərəb dilinin bütün müsəlman ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da tez bir zamanda geniş yayılmasına səbəb ol-

du. Çox keçmədi ki, Azərbaycan alimləri və din xadimləri, şair və yazıçıları ərəb dilini ana dili kimi mükəmməl öyrənib, ərəbcə şah əsərlər yaratdılar (Bəhmənyar Azərbaycani, Şihabəddin Sührəvərdi, Xətib Təbrizi və s.). Beləliklə, hər iki dili mükəmməl bilən ziyalıların yetişməsi ərəbcə yazılmış ayrı-ayrı əsərlərin, birinci növbədə dini ədəbiyyatın dilimizə tərcüməsi üçün real zəmin yaratdı. Bu məsələdə məktəb və mədrəsələrin də müsbət rol oynaması şəksizdir. Azərbaycandakı mədrəsələrdə Quran və şəriət dərsləri ərəb dilində tədris olunsa da, müəllimlər hələ bu dili bilməyən şagirdlərə ayrı-ayrı mətləbləri anladarkən öz şərh və izahlarını istər-istəməz ana dilində söyləməli olurdular. Nəticədə bir çox hallarda Quranın, Quran təfsirlərinin və şəriətə aid kitabların ayrı-ayrı hissələrinin tərcüməsi zərurəti ortaya çıxdı. Çox güman ki, belə tərcümələr əvvəlcə şifahi şəkildə olmuş, sonralar isə onların yazılı nümunələri də ortaya çıxmışdır. Professor Əbdülzəl Dəmirçizadə dilimizə edilmiş belə ilkin tərcümələrin IX-XI əsrlərdə Azərbaycan şəhərlərindəki mədrəsələrdə yarandığını qeyd edir: “Belə mədrəsələrdə təlim-tədris prosesində ərəb və ya fars dillərində yazılmış kitabların – mətnlərin müxtəlif tərzdə ana dilinə (*Azərbaycan türkcəsinə* - M.N) tərcümə edilmiş olmasına şübhə yoxdur” (8,58). Həmin dövrün tərcümə nümunələri əldə olmasa da, görkəmli dilçi alimin bu cür qəti hökm çıxarması səbəbsiz deyil. Çünki onun yazdığı kimi “keçən əsrlərdən indiyə qədər saxlanılmış olan bir sıra əlyazmalardan belə məlum olur ki, çox zaman ərəb və ya fars dilində yazılmış bu və ya digər mətnin hamı sözlərinin olmasa da, bəzi sözlərinin azəricə (*türkcə* - M.N.) mənası yazılmışdır” (8,58).

Ə.Dəmirçizadə dilimizə edilmiş ilkin tərcümələr haqqındakı kiçik qeydlərində həmin tərcümə nümunələri haqqında söz açmasa da, əldə olan Quranın bir neçə qədim əlyazmasında

ərəbcə mətnin aşağısında Kitabın türk dilinə (orta əsrlərə aid türk yazılı abidələrinin dili belə adlanır) bütöv sətirləti tərcüməsinin də olması görkəmli dilçi alimin bu fikrində yanılmadığını sübut edir. Düzdür, aşağıda görəcəyimiz kimi, həmin əlyazmalar bir qədər sonrakı dövrə aiddir, lakin bu cür nüsxələrin günümüzdə qədər gəlib çatması faktının özü bu təcrübənin daha əvvəllər ola bilməsi ehtimalını gücləndirir. Bundan əlavə nəzərə almaq lazımdır ki, ümumiyyətlə, ərəbqrafikalı ən qədim əlyazmaların çoxu XIV yüzilliyə aiddir və daha öncə hazırlanmış nüsxələr çox azdır. Məsələn, bu yaxınlarda fars ədəbiyyatının ilk qüdrətli nümayəndəsi Əbülqasim Firdovsinin “Şahnamə” əsərinin 614/1217-ci il tarixli nüsxəsinin tapılması əlyazmaşünas mütəxəssislər üçün əsl tapıntı və gözlənilməz hadisə kimi dəyərləndirildi (73). Daha bir misal: dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin əsrlərinin dünya kitabxanalarında saxlanılan ən qədim əlyazması “Məxzənül-əsrar” (“Sirlər xəzinəsi”) poemasının 637/ 1239-cu il tarixli London nüsxəsidir (35,42). Deməli, bir çox orijinal əsərlər kimi, (məsələn, Həsənoğlunun farsca və türkcə “Divan”ları) ən qədim tərcümə nümunələrimiz də itib-batmış və günümüzdə qədər gəlib çatmamışdır.

Quranın elm aləminə məlum olan türki dilinə sətirləti tərcüməli ən qədim nüsxəsi Sankt-Peterburqdakı Şərqsünalıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılır. 1914-cü ildə Karşı şəhərində aşkar edilmiş bu əlyazmada Quranın 18-ci surəsindən başlayaraq türkcəyə sətirləti tərcüməsi, eləcə də ayrı-ayrı surələrin təfsiri vardır. Əlyazmanın katibi və köçürülmə tarixi qeyd olunmasa da, Vladimir Bartold, Fuad Körpülü kimi dünya şöhrətli türkoloqların fikrincə, tərcümənin dil xüsusiyyətləri sübut edir ki, onun arxetipi XI əsrdə hazırlanmışdır. V.Bartold bu əlyazma üzərində araşdırma apardıqdan sonra yazmışdır: “Ümumiyyətlə, bu qeyri-adi gerçəklik – Quranın tərcüməsi sübut edir ki,

Orta Asiyanın ərəblər tərəfindən işğalından sonra yeni din (*islam dini – M.N.*) yerli dillərdə yayılmağa başlamışdır”. Göründüyü kimi, bu məsələdə Ə.Dəmirçizadənin və V.Bartoldun fikirləri çox yaxındır. Tərcümənin dili ilk öncə qarışıq və qədim türk dili hesab edilmiş, sonralar isə alimlərin çoxu onun Orta Asiyada hökmranlıq etmiş Qaraxanilər sülaləsi dövründə hazırlanması qənaətinə gəlmişlər (30,4;38,50). Elə buna görə də həmin əlyazma “Orta Asiya təfsiri” adı ilə tanınır. Buna baxmayaraq, türkoloqların əksəriyyəti tərcümənin dilində oğuz-türkmən dil qrupuna məxsus sözlərin bolluğunu da təsdiq edirlər (38,50).

Əlyazmanın bu xüsusiyyətini qeyd edən V.Bartold da tərcümənin dilinin qarışıq türkcə olduğunu göstərmişdir (26,77). Yeri gəlmikən qeyd edək ki, Əmir Nəcib çox doğru olaraq, ümumiyyətlə, orta əsrlər türk yazılı abidələrinin demək olar ki, hamısının dilini müştərək sayır (39, 244). Doğrudan da, XIII-XV yüzilliklərə aid türkcə istər orijinal əsərlərin, istərsə də ayrı-ayrı tərcümə örnəklərinin çağdaş türk dillərindən hansına aid edilməsi bir o qədər də asan deyildir. Bu məsələdə tədqiqatçının köməyinə yetən amillərdən biri müəllifin və ya tərcüməçinin nisbəsidirsə (Xarəzmi, Gəncəvi, Bakuvi və s.), ikinci başlıca amil isə həmin əsərin üzərində aparılan ətraflı mətnşünaslıq, dilçilik araşdırması ola bilər. Sonuncu amil tərcümə əsərləri üçün xüsusilə əhəmiyyətlidir. Çünki məhz klassik tərcümə nümunələrində yerli danışq dilinə xas məhəlli sözlərin yazılı ədəbi dilə gətirilməsi hallarına tez-tez rast gəlmək olur.

Quranın türkcəyə sətiraltı tərcüməli daha bir qədim əlyazması Daşkənddəki Şərqşünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılır. Paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə XIII əsrə aid edilən bu əlyazmada Quranın yalnız 2-7-ci surələri vardır. Əlyazmada Quranın mətninin türkcəyə sətiraltı tərcüməsi ilə ya-

naşı, farsca tərcüməsi də yer almışdır. Tərcümələr narın xətlə alt-alta yazılmışdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Quranın başqa dillərə tərcümələri sırasında farscaya tərcümələr daha qədim sayılır. Hələ X əsrdə Şamani hökmdarı Mənsur bin Nuhun əmri ilə Buxara və Bəlxin 5 nəfər nüfuzlu alimi məşhur tarixçi Təbərinin (838-923) ərəb dilində yazdığı çoxcildlik Quran təfsirini farscaya tərcümə etmişdir. 963-cü ildə tamamlanmış bu tərcümənin ən qədim əlyazmaları İran kitabxanalarında saxlanılır. X əsrə aid Quranın farscaya sətiraltı tərcüməli daha bir əlyazması Əfqanıstandakı Milli Arxivdədir (74). Ümumiyyətlə isə, Quranın ən qədim tərcüməsi 883-cü ildə hind dilinə edilmiş tərcüməsi sayılır (74).

Quranın XIII əsrə aid türkcəyə sətiraltı tərcüməli daha bir qədim əlyazması İstanbuldakı Millət Kitabxanasında saxlanılır (Əli Paşa,951). Türkcəyə sətiraltı tərcüməli tarixi qeyd olunmuş ən qədim Quran əlyazması isə İstanbuldakı “Türk və İslam Əsərləri Muzeyi”ndə saxlanılan nüsxə (N-73) hesab olunur. 734/1333-cü il tarixli bu əlyazmanı Məhəmməd bin əl-Həcc Dövlətşah Şirazi köçürmüşdür, sətiraltı tərcümə də ona məxsusdur. Tərcüməni araşdırmış Türkiyəli alim Əbdülqadir Ərdöğan onun dilinin uyğurcaya yaxın olduğunu qeyd edir (52). Türkiyəli alim Əbdülqadir İnanın fikrincə, tərcümənin dili “qarısqı oğuz-qırpaqcadır” (56). Son tədqiqatlarda tərcümənin dili oğuz türkcəsi kimi göstərilir (58,215). Tərcüməçinin Şirazdan olmasını və bu şəhərdə ta qədimdən indiyədək Azərbaycan türklərindən olan qaşqay tayfalarının yaşamasını, Vəli Şirazi, Nişəti Şirazi kimi orta əsr tərcüməçilərinin də şirazlı olmalarını nəzərə alsaq, bu tərcümənin dilinin Azərbaycan türkcəsinə daha yaxın olduğunu güman etmək olar.

Türkcəyə sətiraltı tərcüməli daha bir Quran əlyazması Məşhəd şəhərindəki Astani-Qüdsi-Rezəvi kitabxanasında saxla-

nılır (77,72). 737/1336-37-ci ildə köçürülmüş bu nüsxənin katibi və mətnin tərcüməçisi “Seyyidül-xəttat” (“Xəttatlar ağası”) adı ilə məşhur olan Məhəmməd ibn Şeyx Yusifdir. Quranın mətni və onun türkcəyə sətraltı tərcüməsi 38-ci “Sad” surəsi ilə başlanır (deməli, əlyazma bir neçə cilddən ibarət imiş). Çox güman ki, dünyanın hansı kitabxana və ya muzeyində bu dəyərli nüsxənin əvvəlki cildləri də qorunub saxlanılır. Tərcüməçi bu əlyazmanın köçürüldüyü nüsxədə də Quranın türkcəyə tərcüməsi olduğunu qeyd edir (77,72). 356 vərəqlik əlyazmada hər surənin sonunda onun türkcəyə təfsiri də vardır ki, bu da onun dəyərini daha da artırır.

Sonrakı – XV əsrə aid türki dilinə tərcüməli bir Quran əlyazması Türkiyənin Konya şəhərindəki Mövlana Muzeyində saxlanılır. Məşhur türk alimi Əbdülbaqi Gölpınarlı həmin əlyazmada naməlum tərcüməçinin “Allah”, “əmr”, “həyat”, “müharibə”, “şahid”, “cənnət”, “cəhənnəm” və s. kimi ərəbmənşəli sözləri “Tanrı”, “buyuruq”, “dirilik”, “savaş”, “tanıq”, “uçmaq”, “tamu” kimi tərcümə etdiyini; “demək” – “aytmaq”, “gəlmək” – “yetişmək”, “qadınlar” – “dişilər” kimi sinonim sözləri qoşa işlətdiyini göstərir (62,III,216). Eyni xüsusiyyətlər XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi “Şühədanamə” üçün də olduqca səciyyəvidir. Bunu nəzərə alaraq, həmin Quran əlyazmasının da Azərbaycanda hazırlandığını düşünürük.

XIV-XV yüzilliklərdə Quranın sətraltı tərcümələri ilə yanaşı, bədii və dini ədəbiyyatın, eləcə də tarixə aid əsərlərin də ərəb dilindən türkcəyə nəslrlə edilmiş tərcümələri məlumdur. Bu tərcümələrdən üçü əslən Ərzurumdan olan Mustafa Zərir bin Yusifin qələmindən çıxmışdır: “Sirətin-Nəbi” (“Peyğəmbərin həyatı”), “Fütühüs-Şam” (“Şamın fəthi”) və “Yüz hədis və yüz hekayət”. Anadangəlmə kor olduğu üçün Zərir (Gözsüz) təxəllüsünü seçən bu istedadlı Azərbaycan şairi-tərcüməçisi

qeyri-adi hafizəsi sayəsində islamı və müxtəlif dini elmləri mükəmməl öyrənmiş və qazılıq rütbəsinə yüksəlmişdir. Zərir “Sirətün-Nəbi” adlı birinci tərcümə əsərini Misirdə türk sultanı Məlik Mənsur Əlinin xidmətində olarkən 1388-ci ildə tamamlamışdır. Əsərin orijinalı ərəb alimi İbn İshaqa (vəfat tarixi: 767-ci il) məxsusdur. Bu dəyərli tərcümə abidəsi türkdilli xalqlar ədəbiyyatında Məhəmməd peyğəmbər (s.) haqqında qələmə alınmış ilk mükəmməl dastan sayılır. Əsasən, nəslrlə tərcümə olunmuş abidədə nəzm parçaları da yer almışdır.

Zəririn ikinci tərcümə əsəri “Fütuhüs-Şam” Suriyanın islam qoşunları tərəfindən fəthinə həsr olunmuşdur. Əsərin əslini IX əsr ərəb tarixçisi Vəqidi yazmışdır. Zərir bu əsəri 1393-cü ildə Hələbdə olarkən həmin şəhərin hakimi Əmir Çulpanın şərəfinə ana dilinə çevirmişdir. Zəririn nisbətən kiçikhəcmli “Yüz hədis və yüz hekayət” adlı tərcümə əsəri isə hədis toplusudur.

Zəririn tərcümə əsərləri ədəbiyyat və dil tariximizin dəyərli qaynaqlarından sayılır. Görkləmlı Türkiyə alimi Fuad Köprülü Zəririn tərcümə əsərlərini yüksək qiymətləndirərək yazır: “... bu abidələr dil baxımından Azəri məhsulları arasında sayıla bilər” (76,130). Başqa bir tanınmış Türkiyə alimi Nihad Sami Banarlı da Zəririn Azərbaycan şairi sayır: “Zərir əsrin (14-cü əsrin – M.N.) Azəri türkcəsi ədəbiyyatında mühüm yeri olan şairidir” (51,366). Zərir “Yusif və Züleyxa” adlı orijinal məsnəvinin də müəllifidir. Bu mənzumə Azərbaycanda çap olunmuş və dil abidəsi kimi ətraflı araşdırılmışdır (11). Zəririn tərcümə əsərləri isə hələ də əlyazma şəklində qalmaqdadır.

XIV yüzillikdə ərəbcədən türkcəyə çevrilmiş “Qisəsi-ənbiya” adlı dəyərli tərcümə əsərinin də bir qədim əlyazması Türkiyə kitabxanalarında saxlanılır (64,XVII). Türkiyə tədqiqatçıları bu tərcüməni “Anadolu türkcəsinin sadə və gözəl bir örnəyi”

kimi dəyərləndirirlər. Anadolu türkcəsi isə məlum olduğu kimi elə Azərbaycan türkcəsi deməkdir (8,89).

Ə.Dəmirçizadənin yazdığına görə, XIV əsrin ortalarında “Nəzmül-xilafət” adlı bir nəsr əsəri də dilimizə tərcümə olunmuşdur (7,27) Təəssüf ki, alim bu tərcümənin orijinalı və əlyazması haqqında heç bir məlumat vermir, yalnız onun dini qaydalardan bəhs etdiyini göstərir. Orta əsrlərdə dini ədəbiyyatın, elmə dair əsərlərin, əsasən, ərəb dilində yazıldığını nəzərə alsaq, “Nəzmül-xilafət”in bu dildən tərcümə olunduğunu güman edə bilərik.

Orta əsrlərdə ərəbcədən Azərbaycan türkcəsinə çevrilmiş əsərlərdən biri də “Xəridətül-əcaib və fəridətül qəraib” (“Möcüzələr mirvarisi və qəribəliklər incisi”) adlı irihəcmli nəsr abidəsidir. Siracəddin Ömər ibn-əl Vərdinin 1419-cu ildə ərəb dilində yazdığı bu əsər tarixi coğrafiyaya aiddir. Əsəri Mahmud bin Məhəmməd bin Dilşad Şirvani ana dilinə çevirmişdir. Böyük Britaniyanın Oksford Kitabxanasında, Paris Milli Kitabxanasında, Bratislava Universitetinin kitabxanasında və Sankt-Peterburqdakı Şərqsünəslıq İnstitutunun kitabxanasında tərcümənin əlyazmaları saxlanılır (32,138-139;65,309-310). Bu dəyərli tərcümə əsərinin Sankt-Peterburq nüsxəsi (V-790) daha qədim və nəfisdir. Onun fotosurəti AMEA Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır. Yüksək bədii tərtibatla hazırlanmış əlyazma paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə XVI əsrə aid edilir (32,138). Kalliqrafik nəstəliq xətti ilə yazılmış bu dəyərli nüsxənin həcmi 276 vərəq, ölçüsü 18x27sm.-dir. Tərcümə əl-Vərdinin müqəddiməsi ilə başlanılır. Nüsxənin 2b-3a qoşa səhifələrinə dünyanın xəritəsi çəkilmişdir ki, burada Azərbaycan (Adərbayqan) adına da rast gəlirik. Daha sonra tərcüməçinin öz müqəddiməsi verilmişdir. Mahmud Şirvani burada kitabın əhəmiyyətindən söz açaraq, onun Əmiri-kəbir Osman şah ibn İskəndər Paşa üçün

türki dilinə çevirdiyini qeyd edir. Ön sözdəki şeir parçasında tərcüməçi acı taleyindən şikayətlənərək yazır:

*Gecə-gündüz keçirdüm ruzigarı,
Edüb Yəqubi-Kənan kibi zari.
Güşadə olmadı qəlbim əbəd hiç,
Təəssüf qıldı təbim piç dər piç.
Bu gözüm yaşını silmədi kimsə,
Dərdimin çarəsin bilmədi kimsə.
Qərib oldı ki, sinnim ola mötad
Bu müddət içrə bir gün olmadım şad.*

Mahmudun Şirvan bölgəsindən olmasını və tərcüməni Türkiyədə Əmir Osman şaha həsr etməsini nəzərə alsaq, öz iztirablarını istəkli oğlu Yusifdən ayrı düşmüş Yaqubun dərdinə bərabər tutan tərcüməçinin acı şikayətlə dolu hislərinin səbəbini yalnız doğma yurd, vətən həsrəti ilə izah etmək mümkündür. Çox güman ki, Mahmud Şirvanı XVI əsrdə Səfəvi-Osmanlı müharibələri nəticəsində doğma yurd-yuvasından didərgin düşmüş Azərbaycan türklərindən biri olmuşdur. Tərcüməçi kitabı bitirirkən 80 yaşı olduğunu və ömrünün bahar çağının gəlib qış dövrünün girməsini də qeyd edir:

*Bu ləfzi-gövhəri silki-cəvahir,
Ki həştad olmuş idi-axir,
Bəhari-ömrin irmiş idi şitəsi,
Səfid olmuş idi saçımın qərəsi.*

Əlyazmada tərcümənin tamamlanma tarixi 1562-ci il kimi göstərilir, deməli, Mahmud Şirvani 1482-ci ildə anadan olmuşdur. Tərcümə, eləcə də onun əsli 17 fəsildən ibarətdir. Fəsillərdə

dünyanın müxtəlif ölkələrində, yer kürəsinin dəniz və okeanlarında yaşayan qəribə heyvanlardan, quruda və suda bitən qeyri-adi ağac və bitkilərdən, onların faydalarından danışılır. Tərcümənin müxtəlif yerlərində Azərbaycanın Marağa, Beyləqan, Ərdəbil və Qəzvin şəhərləri haqqında maraqlı bilgilər verilir. Kitabın ən maraqlı fəsillərindən biri “Nəbatat” adlanır. Burada müxtəlif Şərq ölkələrində, o sıradan Türkiyə və Azərbaycanda bitən ayrı-ayrı ağac, bitki və tərəvəzlərdən bəhs olunur. Kitabda əvvəlcə müəyyən ağac və bitkinin xüsusiyyətlərindən, becərmə üsullarından danışılır, sonra isə onların müalicəvi əhəmiyyəti açıqlanır. Mütərcim yeri gəldikcə kitabda verilmiş məlumatlara şəxsi münasibətini də bildirir, onları öz bilgiləri və başına gələn əhvalatlarla dolğunlaşdırır. Həmin əhvalatların bəziləri nəzmlə qələmə alınmışdır ki, bu da Mahmudun şərə yaxşı bələd olduğunu göstərir. Əlyazmada şeir parçalarının ümumi həcmi 500 beytdir. Sadə dillə tərcümə olunmuş “Xəridətül-əcaib” də onomastik vahidlərin bolluğu diqqət cəlb edir. Bütövlükdə tərcümə dil tariximiz, xüsusilə də tarixi leksikologiya üçün zəngin mənbələrdən biri sayıla bilər.

Mahmud Şirvaninin ərəb dilindən çevirdiyi “Tarixi-İbn Kəsir” adlı başqa bir əsəri də məlumdur. Tərcümənin əlyazmaları Türkiyə kitabxanalarında saxlanılır (63,I,161).

Ərəbcədən dilimizə çevrilmiş əlyazmaların çoxu dini və elmi mövzuda yazılmış əsərlərdir. Ərəb dilinin orta əsrlərdə müsəlman Şərqində daha çox elmi dil kimi məşhur olması, sözsüz ki, bu məsələdə öz təsirini göstərməyə bilməzdi.

Orta əsrlərdə farscadan dilimizə tərcümə olunmuş əsərlər içərisində isə bədii ədəbiyyat nümunələri üstünlük təşkil edir. Bu amil də, birinci növbədə həmin dövrdə fars dilinin Yaxın və Orta Şərq ölkələrinin çoxunda şeir dili kimi geniş şöhrət tapması ilə bağlıdır. Elə bu səbəbdən də bir sıra başqa xalqlar kimi

Azərbaycan türkləri də XII əsrdən başlayaraq bədii əsərlərini daha çox bu dildə yazmışlar (Nizami Gəncəvi, Xaqani Şirvani, Saib Təbrizi). Maraqlıdır ki, bu dövrün Azərbaycan tərcümə nümunələrinin bir neçəsinin orijinalının müəllifi də elə bu torpağın yetişdirdiyi şəxslərdir. Nizami "Xəmsə"sinin nəslrlə tərcüməsi, Hübeyş Tiflisinin "Kamilüt-təbir", Şeyx Mahmud Şəbüstərinin "Gülşəni-raz", İbn Bəzzaz Ərdəbilinin "Səfvətüs-səfa" əsərlərinin tərcümələri və s. fikrimizə əyani sübutdur.

Fars dilindən edilmiş bədii tərcümələrin çoxluğunun bir səbəbi də bu dildə yazılmış bir çox ədəbi əsərlərin elə yarandığı dövrdən başlayaraq Yaxın Şərq ölkələrində geniş yayılması və böyük şöhrət qazanmasıdır. Məsələn, Firdovsinin "Şahnamə" əsəri Yaxın Şərqdə qəhrəmanlıq dastanı, Nizami Gəncəvinin "Xəmsə"si, Sədi Şirazinin "Gülüstən"ı isə hikmət xəzinəsi kimi şöhrət qazanmışdır. Elə buna görə də orta yüzilliklərdə bu əsərlərin hər üçünün ayrı-ayrı türk dillərinə müxtəlif tərcümələri ortaya çıxmışdır. Həmin tərcümələr içərisində Seyf Sərainin "Gülüstən" (XIV əsr), Qütbün "Xosrov və Şirin" (XIV əsr) və Şərifinin "Şahnamə" (XVI əsr) tərcümələri xüsusilə qiymətlidir. Maraqlıdır ki, birinci iki tərcüməçi əslən Orta Asiyalı olsalar da, tərcümələrini Misirdə tamamlamışlar. Hər iki tərcümənin dili "qarışq oğuz-qıpçaq" türkcəsi hesab olunur (38,31-33). Şərifinin "Şahnamə" tərcüməsi də Misirdə tamamlanmışdır. 56.000 beytlik bu tərcümənin sadə Anadolu dilində qələmə alındığı və əslinə yaxın olduğu göstərilir (70,257-265).

Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının ən qədim nümunələrindən birinin fars dilindən tərcümə olunması da təsadüfi deyildir. Bu, XIII əsr tərcümə əsəri "Sindbadnamə"dir. Tərcümə günümüzə qədər gəlib çatmasa da, onun varlığı haqqında XIII əsrin məşhur tarixçisi Həmdullah Qəzvini "Tarixi-qozide" ("Seçilmiş tarix") adlı əsərində məlumat vermişdir. H.Qəzvini yazır

ki, onun müasiri Məlik Səid İftixarəddin Qəzvini (678/ 1279-cu ildə vəfat etmişdir) məşhur “Min bir gecə” nağılları əsasında yazılmış “Sindbadnamə” adlı kitabı farscadan türkcəyə, “Kəlilə və Dimnə”ni isə farscadan moğolcaya tərcümə etmişdir (75, 3059). “Sindbadnamə” itib-batmışsa da, “Kəlilə və Dimnə” tərcüməsinin bir əlyazması günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Özbək alimi Cüməniyaz Şərifov həmin əlyazmanın Londondakı “İndiya offis” kitabxanasında saxlanıldığını qeyd edir. Maraqlıdır ki, C.Şərifov onu özbəkçəyə tərcümə kimi təqdim edir (49, 13). Alimin bu fikri ilə razılaşmaq çətindir, çünki XIII yüzillikdə “Kəlilə və Dimnə” Qəzvine tərcümə olunmuşdur, həmin vaxt isə adı çəkilən şəhər monqolların hökmranlığı altında olmuşdur. Deməli, tərcümənin monqolca olması daha inandırıcıdır. “Sindbadnamə”yə gəldikdə isə onun “türki” dilinə çevrildiyi göstərilir (75,3059). Bu dil isə yalnız və yalnız Azərbaycan türkcəsi ola bilərdi, çünki Qəzvine yaşamış tərcüməçi onu məhz bu dilə çevirmiş olardı.

Fars dilindən edilmiş tərcümələrin çoxu XV-XVI əsrlərin yadigarlarıdır. Ümumiyyətlə, bu əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində ən yüksək zirvə sayılır. Bu fakt isə aydındır ki, ilk növbədə dövrün ictimai-siyasi vəziyyəti ilə bağlıdır. XV-XVI əsrlərin istər ictimai-siyasi durumu, istərsə də mədəni həyatının mənzərəsi bir çox araşdırmalarda ətraflı işıqlandırıldığı üçün bu məsələ üzərində dayanmağı məqsədəuyğun saymır, yalnız bunu qeyd etməklə kifayətlənirik ki, Azərbaycanda tərcümə ədəbiyyatı anadilli ədəbiyyatın inkişafı ilə bilavasitə bağlı olmuş, onunla qoşa addımlamış, daha doğrusu, onun bir qolu kimi yayılmış, təşəkkül tapmışdır. Elə buna görə də Azərbaycan-türk tərcümə ədəbiyyatı özünün ən yüksək inkişaf mərhələsinə məhz XV-XVI əsrlərdə çatmışdır.

Orta əsrlər Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının öyrənilməsində klassik tərcümə sənətinin başlıca növ və xüsusiyyətlərinin araşdırılmasının çox böyük əhəmiyyəti vardır. Bu məsələləri öyrənmədən, ümumiyyətlə, klassik tərcümə sənəti haqqında düzgün təsəvvür əldə etmək qeyri-mümkündür. Qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında orta əsrlərin tərcümə əsərləri ayrıca tədqiqat obyektinə kimi öyrənilməmişdir və təbii ki, bu məsələlərə də toxunulmamışdır. Yalnız professor Əlyar Səfərlı bu dövrün tərcümələri haqqındakı qeydində orta əsrlər tərcümə sənətinin bir neçə növünün adını çəkməklə kifayətlənmişdir (20,12).

Bəlli olduđu kimi klassik Azərbaycan ədəbiyyatı üçün səciyyəvi olan ənənə və xüsusiyyətlər (məsələn, əruz vəznı, “səc” – qafiyəli nəsr, şeir növləri və s.) ərəblərdən əxz olunmuşdur. Klassik Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının növ və xüsusiyyətlərini araşdırarkən, sözsüz ki, bu amil nəzərə alınmalıdır. Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, VIII əsrdən başlayaraq yunan, sırıani və pəhləvi dillərində yazılmış əsərlər ərəb dilinə tərcümə olunur (72,42). IX əsrdə ərəb xilafətinin ən qüdrətli çağı sayılan Abbasilərin hakimiyyəti dövründə ərəblərdə tərcümə sənəti daha geniş vüsət alır (46,83). Yunan dilində olan bir çox elmi kitabları, xüsusilə də tibbə, riyaziyyata və fəlsəfəyə dair əsərləri ərəbcəyə çevirmək üçün Abbasilər sarayında xüsusi tərcüməçilər qrupu fəaliyyət göstərir. Bu dövrdə tərcüməçi əməyinə yüksək qiymət verilir. Məsələn, mənbələrdə göstərilir ki, Xəlifə Mömin məşhur alim və tərcüməçi Hüseyn bin İshaqa tərcümə etdiyi hər kitabın ağırlığı qədər qızıl verirmiş (46,83). Bu amil isə tərcümə sənətinin daha geniş inkişafı üçün imkanlar yaradırdı. Bu dövrün tərcümə sənətində iki başlıca prinsip gözlənilmişdir:

1.Hərfi tərcümə prinsipi;

2.Sərbəst tərcümə prinsipi.

Dövrün ən məşhur tərcüməçilərindən olmuş Yuhənna və ibn Naimeyi-Hümsinin adı ilə bağlanan birinci tərcümə prinsipinə görə yunanca mətnlər söz-söz çevrilmiş, yəni hər bir yunan sözünün müqabilində onun ərəb dilində olan qarşılığı işlənilmişdir (81,4a;78,7-10). Hərfi tərcümə adı ilə tanınan bu prinsip təkcə ərəb tərcümə tarixində deyil, Avropa və rus tərcümə ədəbiyyatı tarixində də ilkin orta əsrlərdən başlayaraq uzun müddət ərzində əsas tərcümə ənənələrindən biri kimi geniş yayılmışdır (36,138-142;45,26-30). Lakin ərəblərdən fərqli olaraq Avropa o sıradan, slavyan ədəbiyyatı tarixində bu prinsipə, əsasən, dini kitabların tərcüməsində əməl olunmuşdur (45,26).

İkinci tərcümə prinsipinin yaradıcıları Hüseyin bin İshaq və Cövhəri sayılır (44,608). Bu prinsipə görə yunanca mətndəki bütöv cümlələrin məzmunu əvvəlcə qavranılmış, sonra isə həmin cümlələrin məzmunu ərəb dilində verilmişdir. Göründüyü kimi, birinci prinsipdə başlıca diqqət sözlərə yönəlmiş halda, ikinci tərcümə prinsipində cümlələrin məzmunu əsas götürülmüşdür. Şərq tərcümə tarixinə aid mənbələr göstərir ki, orta əsrlərin peşəkar tərcüməçiləri ikinci prinsipə daha üstünlük vermişlər. Məsələn, məşhur ərəb alimi və tərcüməçisi Səlahəddin Səfdi (696-764/1297-1362) birinci tərcümə prinsipini iki cəhətdən qəbulənməz sayır. Birincisi, bütün yunan sözlərinin ərəbcə qarşılığı yoxdur, buna görə də tərcümədə çoxlu yunan sözünü işlətmək lazım gəlir. İkincisi, yunan mətnlərindəki tərkiblər və məcazlarla onların tərcümələri uyğun gəlmir, buna görə də məna təhrifərinə, dolaşılığa yol verir. Səfdi ikinci tərcümə prinsipinin başlıca üstünlüyünü mənaya fikir verilməsində və birinci prinsipə müqayisədə cümlələrin bədii şəkildə qurulmasında görür (78,19).

Qəzalinin (1059-1111) “Kimyayi-səadət” əsərinin bir fəslini “İksiri-səadət” adı ilə türkcəyə tərcümə etmiş Nərgisi də tərcüməyə yazdığı müqəddimədə bu məsələ ilə bağlı fikrini belə ifadə edir: “... mütlaka terceme iki kısım olub, bir kısmı elfaz-ı mütercemeyi biaynihi terkibi ile tabürdür; amma bu tarz üzre terceme kəlilül-müfəd oldığından ğayri, şahid-i şirin-cemal, şive-i letafet ve hatt u hal-i fasahat ü beləğatdan binasib olur. Ve kısım-ı sani meal-i kelamı ahzidüp mazmun-ı sühan-ı musannefül-aslı kalib-i hüsn-i edaya ifrağ için münasib-i makam baz-i elfaz u ibarat ve terakib ü istiarat ile perdaht-ı zinet virüp murad-ı musannifi suret-i hub u tarz-ı merğubda tahkik ü tasvirdür” (bax:61,82-83). Göründüyü kimi, Nərgisi birinci növ tərcüməni bələğət və fəşahətdən “binəsib” olduğu üçün faydalı saymır. İkinci növ tərcüməyə isə ona görə üstünlük verir ki, bu növ tərcümədə orijinalın məzmununu daha gözəl biçimdə ifadə etmək üçün yeri gəldikcə əsl mətnə olmayan tərkib və istiarələri tərcüməyə artırmaq və bununla da ona zinet vermək, fikri daha bədii şəkildə təsvir etmək mümkündür.

Bilavasitə praktiki tərcümə ilə məşğul olan orta əsr tərcüməçiləri birinci tərcümə üsulunu qüsurlu saymış və ikinci tərcümə üsuluna üstünlük vermişlər. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, birinci növ tərcümənin qüsurları ilə bağlı tərcüməçilərin fikirlərində bir mühüm məsələ haqqında heç bir qeydə rast gəlmirik. Bu, hərfi tərcümə zamanı orijinalın dilinin sintaktik quruluşunun tərcümədə olduğu kimi saxlanılması və beləliklə, tərcümə olunan dilin qrammatik qanun-qaydalarının, xüsusilə də sintaktik normalarının pozulmasıdır. Hərfi tərcümədən doğan bu xüsusiyyət orta Azərbaycan tərcümə əsərlərində, xüsusilə də fars dilindən edilmiş nəsr tərcümələrində qabarıq şəkildə özünü göstərir.

Adlarını çəkdiyimiz müəlliflərin klassik tərcümənin iki növü haqqındakı fikirləri, göründüyü kimi, əsasən, nəslə tərcümə

cüməyə aid olsa da, həmin dövr tərcümə ədəbiyyatının böyük bir hissəsini təşkil edən poetik tərcümələr üçün də əsas olmuşdur. Lakin nəslrlə tərcümədən fərqli olaraq, nəzmlə tərcümələrdə ikinci prinsip daha çox üstünlük təşkil etmiş və rəngarəng şəkillərdə özünü göstərmişdir. Çağdaş Türkiyə ədəbiyyatşünaslarından Hüseyn Ayan və Agah Sırrı Ləvənd klassik Şərq tərcümə sənətinin prinsipləri, növləri məsələlərinə toxunmuş, bu barədə öz fikirlərini açıqlamışlar. H.Ayan orta əsrlərdə “tərcümə” anlayışının çağdaş “çeviri” anlamından çox fərqləndiyini qeyd edərək bu dövrün “Xəmsə” tərcümələrinin 3 növünü göstərir:

1. Əslinə uyğun edilən tərcümələr;
2. Mövzusu saxlanılmaqla sərbəst edilən tərcümələr;
3. Genişləndirilərək edilən tərcümələr (50,98).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, professor Əlyar Səfərli də klassik tərcümələrin bu 3 növünün adını çəkir. A.S.Ləvənd isə, ümumiyyətlə, orta yüzilliklərdə türkcəyə edilmiş tərcümələrin 4 növü olduğunu yazır:

1. Əslini pozmaq üçün kəlmə-kəlmə edilən tərcümələr.
2. Kəlmə-kəlmə olmamaqla birlikdə əslinə uyğun edilən tərcümələr.

3. Mövzusu saxlanılmaqla sərbəst edilən tərcümələr.
4. Genişləndirilərək edilən tərcümələr (61,80).

Göründüyü kimi, H.Ayanla A.S.Ləvəndin bölgülərindəki sonuncu iki növ tam eyni, biri isə (Ayanda birinci, Ləvənddə ikinci) azacıq fərqlidir.

A.S.Ləvəndin qeyd etdiyi bu tərcümə növlərindən birinci ikisi həm də yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz iki tərcümə prinsipi ilə üst-üstə düşür. Birinci növ tərcümələrə o, Quranın ən əski çevirmələrini, ikinci növ tərcümələrə isə Məhəmməd Paşanın Əbdürrəhman Camidən etdiyi “Yusif və Züleyxa” tər-

cüməsini aid edir (61,82-83). Üçüncü növ tərcümələrə Ləvənd heç bir nümunə göstərmir, yalnız bir cümlə ilə qeyd edir: “Yazar, eseri cümle-cümle Türkçeye çevirmez de, kavraya bildiği biçimde anlamını aktarır” (61,84). A.S.Ləvənd dördüncü növ tərcümələrə ədəbi əsərlərin tərcümələrini aid edir. Bu növün yaradıcıları özləri də şair olmuşlar və onlar qaynaq olaraq aldığı əsəri olduğu kimi yox, müəyyən parçalar əlavə etməklə tərcümə etmişlər. Belə tərcümələrlə onların orijinaları arasında fərq bəzən o dərəcədə olur ki, alimin fikrincə, onları tərcümə saymaq düzgün deyil. Ləvənd onu da qeyd edir ki, tərcüməçilər bəzən öz ustadlarına ehtiram əlaməti olaraq orijinal əsərlərini tərcümə saymışlar.

Sonuncu tərcümə növünə Ləvəndin verdiyi ad, fikrimizcə, həmin tərcümələrin başlıca xüsusiyyətlərini tam və dolğun əks etdirmir. Çünki orta əsrlərin türkcəyə tərcümə nümunələri üzərindəki müşahidələr göstərir ki, bu ənənəni gözləyən tərcüməçilərin işi çevirdikləri əsəri təkcə genişləndirməklə bitməmişdir. Onlar yeri gəldikdə orijinalın bütöv hissəsini buraxmış, qısaltmış və başqa sərbəstliklərə də yol vermiş, başqa sözlə desək, orijinal üzərində bir növ yaradıcı iş aparmışlar. Məhz buna görə də orta əsr tərcüməsinin bu növünü sərbəst-yaradıcı tərcümə adlandırmaq məqsədəuyğun olar.,

Ləvəndin qeyd etdiyi üçüncü növ tərcümə isə, mahiyyət etibarilə sonuncu tərcümə növündən o qədər də fərqlənmir. Bu növün də başlıca xüsusiyyəti orijinal üzərində aparılmış yaradıcı tərcümə işi olduğundan onu dördüncü növlə birləşdirmək olar.

Orta əsrlər Azərbaycan tərcümə nümunələri üzərindəki müşahidələr göstərir ki, onlar növ, xarakter və xüsusiyyətcə həmin dövrdə başqa türk dillərinə edilmiş tərcümələrə tam uyğun

gəlir. Bütün bu cəhətləri nəzərə alaraq, klassik Azərbaycan tərcümələrini aşağıdakı 3 növə ayırmaq olar:

- 1.Hərfi tərcümə;
- 2.Əslinə uyğun tərcümə;
- 3.Sərbəst-yaradıcı tərcümə.

Daha qədim olan birinci növ tərcümə Azərbaycanda bilavasitə Quranın sətiraltı tərcüməsi ilə başlanmışdır. Bu növ tərcümənin sonrakı davamı və inkişafı, əsasən, görkəmli fars klassiki Sədi Şirazinin “Gülüstan” əsəri ilə bağlıdır. Bu məşhur nəsihətlər kitabından Azərbaycanda uzun müddət mədrəsələrdə dərs vəsaiti kimi istifadə olunmuşdur. Çox güman ki, “Gülüstan”ın türkcəyə sətiraltı tərcümə ilə hazırlanmış ilkin nüsxələri hələ XIV əsrdə meydana çıxmışdır. Bununla belə, onların ən qədim mövcud nümunələri XV-XVII əsrlərə aiddir. Sətiraltı tərcüməli belə “Gülüstan” əlyazmalarından biri Sankt-Peterburqdakı Şərqsünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılır (24,37). Mustafa bin Qazı Aracın 1430-cu ildə tamamladığı bu nüsxə haqqında məlumat vermiş professor Rüstəm Əliyevin fikrincə, tərcümənin dili Osmanlı türkcəsinə yaxındır (24,37-38). “Gülüstan”ın Azərbaycan türkcəsinə sətiraltı tərcüməli qədim nüsxələrindən biri də Bakıdakı Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır (B-3333-309). Nüsxədə nə kitabın adı, nə də əlyazmanın köçürülmə tarixi qeyd olunmuşdur. Paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə nüsxənin XVII əsrin II yarısında hazırlandığını təxmin etmək olar. Əlyazma farsca mətnin sətiraltı tərcüməsi nəzərə alınmaqla hazırlanmış, onun hər səhifəsinə farsca mətndən yalnız 8 sətir yazılmış, sətirlər arasında türkcəyə tərcümə üçün yer ayrılmışdır. Tərcümənin dilində işlənmiş bir sıra qədim türk sözləri (“buncılayın” – bunun kimi, “dürüşmək” – vuruşmaq, çalışmaq, “ilətmək” – çatdırmaq, aparmaq, “irişmək” – çatmaq, yetişmək, “yegrək” – daha yaxşı, “geyəsi” – paltar, “nəsnə” –

şey, “çoraq” – şoran yer, “ulaşmaq” – yetişmək, çatmaq, “ısıрмаq” – dişləmək və s.) daha çox XV-XVI əsrlər Azərbaycan yazılı abidələri üçün səciyyəvidir ki, buna əsasən də tərcümənin əslinin XVI əsrdə hazırlanmasını güman edə bilərik. Əlyazmanın həcmi 102 vərəq, ölçüsü 23x18sm., kağızının filiqranı Avropa istehsalıdır. Nüsxədə, bir qayda olaraq, “Gülüstan”ın mətnindəki hər bir sözün aşağısında onun Azərbaycan türkcəsinə lüğəvi mənası yazılmışdır. Hər iki mətnin müqayisəli təhlilindən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, bu və bu kimi tərcümələr – hər iki dildə yazılmış mətni özündə birləşdirən əlyazmalar, əsasən, fars dilini öyrənənlər üçün nəzərdə tutulmuşdur. Yəni burada tərcüməçinin məqsədi farsca mətni bütöv, tam və dolğun şəkildə tərcümə etmək yox, ondakı ayrı-ayrılıqda götürülmüş sözlərin daşdığı mənalara vermək olmuşdur. Başqa sözlə desək, belə tərcümələrdə özgə dildə olan mətnəki cümlələr yox, sözlər əsas götürülür. Aydındır ki, bu qəbildən olan tərcümələrdə həmin sözlər əksər hallarda özgə dilin cümlə quruluşuna uyğun şəkildə yerləşdirilir ki, bunun da nəticəsində onların birləşməsindən normal cümlə alınmır. Fikrimizin aydınlığı üçün sözügedən “Gülüstan” tərcüməsindən iki cümlənin əslinə və tərcüməsinə diqqət yetirək:

Bir salehi gördüm kənarında dərya

Yegdir yüzdən gözəl avazi-xoş

پارسانی را دیدم برکنار دریا

به از روی زیباست آواز خوش

Birinci cümlənin fəscasında *bər kenare-dərya* izafət tərkiibi - ismi birləmə işlənmişdir ki, burada fars dilinin qrammatik qaydasına uyğun olaraq əvvəlcə təyin edən, sonra isə təyin olunan gəlir. Həmin birləşmə tərcümədə də eyni qaydada *kənarında dərya* şəklində verilmiş, yəni farsca birləşmədəki sözlərin sırası

tükəcə mətnədə də saxlanılmışdır. İkinci cümlədə də bu qayda ilə *az-ruy-e ziba* tərkibi *yüzdən gözəl* şəklində tərcümə olunmuşdur. Qeyd edək ki, tərcüməçi bir çox hallarda bu məsələyə diqqət yetirmiş və ayrı-ayrı cümlələrin əsl tərcüməsini verməyə çalışmışdır. Məsələn:

بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست برفت

Bəni gül rayihəsi ancıləyin sərxoş eyladi ki, atəgim əldən getdi.

روز میدان نه کاو پرواری اسب لاغرمیان کار آید

*Meydan günündə simiz öküz işə yaramaz,
Arıq at meydanda işə gəlür.*

Göründüyü kimi, tərcüməçi bu cümlələrdəki *gül rayihəsi*, *meydan günündə*, *simiz öküz*, *arıq at* birləşmələrini yuxarıdakı iki cümlədən fərqli şəkildə, yəni ana dilinin öz sintaktik normasına uyğun qaydada işlətmişdir. Bununla belə, bütövlükdə götürdükdə tərcümə bir növ farsca-türkcə sözlük təsiri bağışlayır və daha çox tarixi leksikologiyanın tədqiqi üçün zəngin material verir.

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun fondunda Gürəninin "Vis və Ramin", Əttarın "Pəndnamə", Sədinin "Bustan", Caminin "Yusif və Züleyxa", Hafizin "Divan", Nəsiminin "Bəhrül-əsrar" və başqa əsərlərin də Azərbaycan türkcəsinə sətirləti tərcümələri olan əlyazmaları saxlanılır. Qeyd edək ki, bu əlyazmaların çoxu XVIII-XIX əsrlərdə Azərbaycanın müxtəlif şəhərlərində fəaliyyət göstərmiş mədrəsələrdə şagirdlər tərəfindən hazırlanmışdır. Həmin tərcümələrin içərisində Nəsiminin "Bəhrül-əsrar" qəsidəsinin 1713-cü il tarixli sətirləti tərcüməsi xüsusilə əhəmiyyətlidir (bax:18). Tarixi leksikologiyanın tədqiqi baxı-

mından dəyərli olan belə tərcümələr müəyyən dövrün və ya əsrin izahlı lüğətlərinin tərtibi üçün xüsusilə əhəmiyyətlidir. Bu mənada eyni əsərin müxtəlif dövrlərə aid tərcümələrinin müqayisəli təhlili dilimizin tarixi mənzərəsinin səciyyəvi xüsusiyyətlərinin aşkar edilməsində faydalı ola bilər. Məsələn, yuxarıda haqqında söz açdığımız XIV-XV əsrlərdə köçürülmüş iki müxtəlif Quran tərcüməsinin əlyazmalarının qarşılıqlı öyrənilməsi eyni söz və ifadələrin onlarda necə tərcümə edildiyini, eləcə də ayrı-ayrı söz və ifadələrin işlənmə dərəcəsini üzə çıxara bilər.

Hərfi tərcümə prinsipi təkcə ayrı-ayrı mətnlərin sətiri tərcümələrində deyil, həm də bütöv əsərlərin tərcümələrində də özünü göstərir. Məsələn, XVI əsrin tərcümələrindən “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi”ndə, XVIII əsrin sərbəst-yaradıcı tərcüməsi Möhsün Nəsirinin “Lisanüt-teyr” (“Quşların dili”) əsərində hərfi tərcümə prinsipinin izlərini, aşkar təsirini görmək mümkün deyil. Bu cəhət, xüsusilə, fars dilinə məxsus sabit söz birləşmələrinin hərfi tərcüməsində özünü göstərir. Hərfi tərcümələr son dərəcə dəqiq alınsa da, dolaşiq və anlaşılmaz cümlələrlə doludur. Belə tərcümələrdə ayrı-ayrı cümlələr bəzən orijinalın mətninin köməyi olmadan çətin başa düşülür.

İkinci növ - əslinə uyğun tərcümələr daha çox nəslə yazılmış ədəbi əsərlərin tərcüməsinə aiddir. Müasir tərcümə nəzəriyyəsinə “adekvat tərcümə” adlanan bu prinsipə əməl edən tərcüməçilər orijinalın məzmununa sadıq qalmağa çalışmış, onun mətnini mümkün qədər dəqiq çevirməyə cəhd göstərmişlər. Lakin bununla belə, onlar hərflərin, sözlərin “qulu” olmuş, doğma dilin cümlə quruluşunu pozmamışlar. XVI əsrin iri nəsr tərcümə əsərlərindən “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi”ni, “Kəvamilüt-təbir” və “Xəridətül-əcaib” tərcümələrini bu növə aid etmək olar. Bununla belə, bu tərcümələri müasir dövrün “adekvat” tərcümələri ilə əsla eyniləşdirmək olmaz, çünki

onların hamısında orta əsrlərin həm hərfi, həm də sərbəst-yaradıcı tərcümə ənənələrinə xas xüsusiyyətlər də qabarıq şəkildə özünü göstərir.

Adı çəkilən tərcümə əsərlərindən ikisi - “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi” XVI əsrin istedadlı və peşəkar Azərbaycan tərcüməçisi Məhəmməd bin Hüseyn Katib Nişatinin qələmindən çıxmışdır. 945/1539-cu ildə tamamlanmış “Şühədanamə”nin tərcümə xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi göstərdi ki, Nişati dövrünün görkəmli ilahiyyatçı alimi Kaşifinin 1502-ci ildə farsca yazmış olduğu “Rövzətül-şühəda” əsərini son dərəcə dəqiqliklə tərcümə etməyə, ustasına tam sadıq qalmağa can atmışdır. Nişati hər vasitə ilə çalışmışdır ki, orijinalda olan hər bir sözün, ifadənin əvəzində onun ana dilindəki qarşılığını işlətsin. Bunun üçün o “üzünü birbaşa ümum xalq dilinə tutmuş” (31,22), bu zəngin söz xəzinəsindən uğurla bəhrələnmişdir (*ət-rafli bax: kitabın II cildi, “Şühədanamə” haqqında monoqrafiya*).

Nişatinin Azərbaycanda “Şeyx Səfi təzkirəsi” adı ilə tanınan ikinci tərcümə əsəri “Şühədanamə”dən cəmi bir neçə il sonra – 949/1543-cü ildə tamamlanmışdır. Qeyd edək ki, tərcümə haqqında verilmiş ilkin məlumatlarda onun adı “Səfvətüs-səfa” kimi göstərilir (67,249;68,281a). Nişatinin bu tərcüməsi haqqında ilk dəfə nisbətən geniş söz açmış professor Samət Əlizadə isə, onu şərti olaraq, “Şeyx Səfi təzkirəsi” adlandırmışdır. Tərcümə Azərbaycanda elə bu adla da tanınmış və tədqiqatə cəlb olunmuşdur (9,57-60). Tərcümənin bu cür adlanması Nişatinin özünün onun adını dəqiq göstərməməsi ilə bağlıdır. Tərcümənin Sankt-Peterburqdakı Saltikov-Şedrin adına kütləvi kitabxanada saxlanılan avtoqraf nüsxəsində Nişati yalnız aşağıdakıları bildirir: *“Həzrət Şeyxün təzkirəsi... farsı dili ilə yazılmış idi və türk talibləri ilə sufilər parsi dili anlamazlar və məlum etmədükdən faydasından məhrum qalurlar. Əgər türkiyə dönsə, qamu*

türk müridləri, bəlkə bitün Türkiстан adamları andan faydalar görələr... bu xəyalda ikən əmrü işarət oldı kim, nə qədər kim, tezrak isə bu kitabı təsnif elə gör... bu təzkirənin təsnifinə məşğul oldum". Göründüyü kimi, burada həmin təzkirənin dəqiq adı və müəllifi göstərilir. Səfəvilərin ulu babası Şeyx Səfiəddin haqqında İbn Bəzzaz Ərdəbilinin 750/1349-cu ildə farsca yazdığı "Səfvətüs-səfa" əsəri məşhur olduğuna görə Nişatinin bu tərcüməsinin orijinalı asanlıqla müəyyən edilmişdir.

Nişati "Şeyx Səfi təzkirəsi"nin müqəddiməsində də "Şühədanamə"də olduğu kimi, tərcümədəki şeirlərin ona məxsus olduğunu yazır. Lakin tərcümə ilə orijinalın müqayisəsi göstərir ki, birincinin istər nəsr hissəsi, istərsə də şeir parçaları bütövlükdə "Səfvətüs-səfa"dan tərcümə olunmuşdur. Nişatinin bu tərcümə əsəri də istər dil, istəsə də tərcümə xüsusiyyətləri baxımından "Şühədanamə"yə çox yaxındır. Abidənin leksikasına həsr olunmuş tədqiqatda onun tərcümə xüsusiyyətlərinə də ümumi şəkildə toxunulmuşdur (19,27-32).

Orta əsrlərdə nəzmlə edilmiş tərcümələr içərisində isə Füzulinin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi əslinə uyğun tərcümələrə daha yaxındır. Qırx qitədən ibarət Füzulinin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi Əbdürrəhman Caminin (1414-1492) fars dilində qitə şəklində yazdığı "Çehel hədis" əsərindən tərcümə olunmuşdur. Ə.Cami bu rübailəri Məhəmməd peyğəmbərin (s.) məşhur qırx hədisi əsasında qələmə almışdır. Füzulinin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi klassik Azərbaycan tərcümə nümunələri içərisində tək-cə dəqiqliyi ilə yox, həm də bədii kamilliyi, sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə seçilir. Tərcüməyə nəslə yazdığı ön sözdə şair bu "qırx gövhər danəsini ümumfeyz üçün" ana dilinə çevirdiyini qeyd edir. Tərcümə sənətinə böyük məsuliyyətlə yanaşan Füzuli Caminin qitələrini olduqca dəqiq şəkildə ana dilinə çevirmə-

yə, ustadına sadıq qalmağa çalışmışdır. Caminin aşağıdakı qitəsi ilə onun tərcüməsinin nümunəsində bunu aydın görmək olar:

راز هر مجلس امانت تست
زانکه افشای آن خیانت تست

ای شد ه محرم مجالس انس
مکن افشای راز هر مجلس

*Ey ki hər məclis içrə məhrəmsən,
Səndə məclis sözü əmanətdir.
Etmə ifşayi-razi hər məclis
Ki, bu siyrət böyük xəyanətdir.*

Qitəni mümkün qədər dəqiq tərcümə etməyə can atan Füzuli, gördüyü kimi, hətta Caminin işlətdiyi *məclis, məhrəm, əmanət* sözlərini tərcümədə də olduğu kimi saxlamışdır. Caminin qitəsindəki üçüncü beyti isə böyük söz ustadı tərcümədə eynilə işlətməmiş, yalnız “məkon” sözünü onun türkcə qarşılığı olan “etmə” ilə əvəz etmişdir. Bununla belə, Füzulinin qitəsi Caminin qitəsinin nəinki hərfi tərcüməsi deyil, hətta müəyyən dərəcədə ondan seçilir. Belə ki, dahi şair orijinalın birinci misrasındakı “məhrəm-e məsales-e ons” (ünsiyyət məclislərinin məhrəmi) birləşməsini “hər məclis içrə məhrəm” kimi, ikinci misradakı “raz” (sirr) sözünü “söz” kimi tərcümə etmiş, sonuncu misranı isə bir qədər fərqli şəkildə vermişdir. Caminin sonuncu misrasının tərcüməsi belədir: “O səbəbdən ki, onun ifşası sənənin xəyanətidir”. Füzuli isə onun tərcüməsində üçüncü misrada da işlənmiş “ifşa” sözünün təkrarından qaçaraq onu buraxmış, əvəzində misraya “sirət” (xasiyyət) və “böyük” sözlərini əlavə etmişdir. Beləliklə, Füzuli öz ustadına mümkün qədər sadıq qalmağa, qitənin məzmununu dəqiq saxlamağa can atmaqla yanaşı, onun tərcüməsində müəyyən sərbəsliyə də yol vermişdir

ki, bu xüsusiyyətinə görə onu sərbəst-yaradıcı tərcüməyə də aid etmək olar.

“Qırx hədis” tərcüməsindəki digər qitələr də bu qəbildəndir və sənətkarlıq baxımından şairin orijinal qitələrindən seçilmir. Görkəmli Türkiyə alimi Əbdülqadir Qaraxan Caminin “Çehel hədis” əsərinin orta əsrlərdə türk dillərinə edilmiş 15 tərcüməsini göstərərək sənətkarlıq baxımından üstünlüyü Füzuli qitələrinə verir. O yazır ki, Füzuli öz sənətkarlığı ilə ustadı Camidən daha yüksəkdə durur (57,169).

Üçüncü növ – sərbəst-yaradıcı tərcümələr orta yüzilliklərin tərcümə sənətində daha geniş yayılmışdır və əsasən, poetik əsərlərin, eləcə də tarixə aid kitabların tərcüməsinə aiddir. Bu növə aid türkcəyə tərcümələrin ən qədim nümunələri XIV yüzilliyə aiddir. Sərbəst-yaradıcı tərcümələr, çox güman ki, klassik tərcümənin ikinci üsulu əsasında, onun bir qolu kimi meydana çıxmışdır. Üçüncü növ tərcümələrdə tərcüməçilərin bir meyli açıq-açıqına, qabarıq şəkildə özünü göstərir: qələm sahibi olan bu şəxslər hər vasitə ilə çalışmışlar ki, çevirdikləri əsərin mətninə öz düşüncə və duyğularını da əlavə etsinlər. Hətta tarixə aid kitabların tərcüməsində belə bu əsərlərin istənilən yeri buraxılmış və bir çox hallarda tərcüməçilərin özlərinin bildikləri məlumatlar və ya şahidi olduqları hadisələr tərcümənin mətninə əlavə olunmuşdur. Ərəb və fars dillərində olan tarixə aid əsərləri orta yüzilliklərdə türkcəyə çevirən tərcüməçilər, bir qayda olaraq, əsas diqqəti orijinalın dəqiq tərcüməsindən çox, onun məzmununu öz oxucuları üçün daha maraqlı və əyləncəli etməyə yönəlmişlər. Onlar orijinalın bir növ “köhnəmiş” hissələrini atır, əvəzində ona yeni bölmələr artırır dılar (42,148).

Sərbəst-yaradıcı tərcümə ənənəsinə görə tərcüməçilər həm də orijinalın istənilən yerini qısaltmaq “hüququna” malik olmuşlar. Ümumiyyətlə, orta əsrlərin Şərq tərcüməçiləri ədəbi

əsərlərin tərcüməsinə yaradıcı yanaşırdılar. Onlar mətnin istənilən yerini dəqiq çevirir, bəyənmədiyi hissəsini isə ya buraxır, ya da ixtisarla tərcümə edir və əvəzində öz əlavələrini artırır-dılar. Bu dövrün tərcümə sənətində “məzmununda dəyişikliklər yaratmaq”, onu “dövr və mühitə uyğunlaşdırmaq” kimi hallara yol verilirdi (2,19). Qeyd edək ki, təkcə tərcüməçilər yox, hətta katiblər də bu cür sərbəstliyə yol vermişlər. Bəlli olduğu kimi, Şərqi Firdovsi, Nizami, Sədi kimi nəhəng söz ustalarının əsərlərinin əlyazmaları üzərində bəzən katiblər “redaktə” işi aparmışlar (27,458). Məhz buna görədir ki, həmin şairlərin əsərlərinin bəzi əlyazmalarında sonralar katiblər tərəfindən əlavələr edilmişdir.

Türkdilli xalqlar ədəbiyyatında sərbəst-yaradıcı tərcümələrin yaranması və inkişafında Nizami “Xəmsə”sinin mühüm rolu olmuşdur. Bəlli olduğu kimi, Nizami “Xəmsə”si yaranandan az sonra istər farsdilli, istərsə də türkdilli xalqlar ədəbiyyatında “Xəmsə” yazmaq – xəmsəçilik ənənəsi geniş yayıldı. Türkdilli xalqlar ədəbiyyatında isə bu ənənə təkcə Nizamiyə cavab - nəzirə yazmaq vasitəsilə deyil, eyni zamanda tərcümə yolu ilə də inkişaf etmişdir. “Xəmsə”dəki ayrı-ayrı məsnəvilərin tərcüməçiləri Nizami mətnləri üzərində “əl gəzdirmiş”, müəyyən hissələri qısaltmış və ya bütöv buraxmış, başqa dəyişikliklərə də yol vermişlər. Məhz belə bir sərbəst münasibətin nəticəsində bəzən tərcümə ilə onun orijinalı arasındakı fərq o dərəcədə olur ki, çağdaş tədqiqatçı üçün həmin əsərin tərcümə, yaxud müstəqil əsər kimi qiymətləndirilməsi heç də asan olmur. Məsələn, Qütb Xarəzminin 1341-ci ildə tamamladığı “Xosrov və Şirin” əsərini bəzi tədqiqatçılar tərcümə adlandırdıqları halda, digərləri isə onu tam orijinal əsər sayırlar. Hətta klassik Şərq ədəbiyyatının, xüsusilə də Nizami yaradıcılığının gözəl bilicilərindən biri kimi tanınan Yevgeni Bertelsin bu barədə fikri müxtə-

lifdir: görkəmli tədqiqatçı bu əsəri gah tərcümə adlandırmış, gah da ondan müstəqil əsər kimi söz açmışdır (28,149-150). Son tədqiqatlarda isə bu qiymətli yazılı abidədən yalnız tərcümə nümunəsi kimi bəhs olunur (1,21;48,35-42). Y.Bertelsin yazdığı kimi, Qütbdə süjetlər eynilə Nizamidə olduğu kimidir, ayrı-ayrı beytlər tam dəqiqliklə tərcümə olunmuşdur. Lakin Qütb hadisələrin gedişinə müdaxilə etmiş, onları dəyişdirmişdir. Nizamının "Xosrov və Şirin"ində 6165 beyt olduğu halda, Qütbün tərcüməsi cəmi 4730 beytdən ibarətdir (Əmir Nəcib beytlərin sayını belə göstərir: 7000-4700). Beləliklə, tədqiqatçıların fikrincə, Qütbə beytlərin sayı Nizamiyə nisbətən 1435-1500 beyt azdır. Hər iki əsərdəki başlıqların sayında da (Nizamidə 102, Qütbə 91) fərq var. Fikrimizcə, təkcə bu fərqlərə görə Qütbün "Xosrov və Şirin" əsərini tam orijinal bir əsər saymaq olmaz. Tədqiqatçıların hər iki əsərdən gətirdiyi bütöv parçaların tam üst-üstə düşməsi (48,37-42;49,70-72) Qütbün "Xosrov və Şirin"inin Nizamidən tərcümə edilməsini sübut edən başlıca dəlillərdən biri sayılmalıdır. Orijinalda olan müəyyən hissələrin tərcümədə buraxılmasına və ya qısaltılmasına gəldikdə isə, birincisi, bu, Nizami əsərində təsvir olunan müəyyən hadisələrlə bağlıdır. Məsələn, professor Pənah Xəlilovun yazdığı kimi, Nizami əsərində atəşpərəstlikdən danışılan yerləri Qütb çevirməyə cürət etməyib (Qütbün əlavə etdiyi beytlər isə əsasən Qızıl Orda həyatı və məişəti ilə bağlıdır – 48,38-41). İkincisi, bəlkə də bu dəyişiklikləri, qısaltmaları tərcüməçi yox, əsərin katibi Birgə Fəqih etmişdir (əldə olan yeganə nüsxə 1383-cü ildə köçürülmüşdür). Həm də ola bilsin ki, Qütbün istifadə etdiyi "Xosrov və Şirin" nüsxəsində həmin yerlər yox imiş. Tədqiqatçılar belə halların olması imkanını istisna etmirlər. Və nəhayət, orijinala tərcümənin mətnləri arasındakə fərqlər başlıca olaraq orta əsrlərin bədii tərcümə sənətinin sərbəst-yaradıcı qolunun öz təbiətindən irəli gələn sə-

ciyyəvi xüsusiyyətlərlə bağlıdır. Bütün bunları nəzərə alaraq, Qütbün “Xosrov və Şirin” əsərini Nizaminin eyni adlı məsnəvisinin sərbəst-yaradıcı tərcüməsi saymaq düzgündür. Ümumiyyətlə, orta əsrlər tərcümə nümunələrini çağdaş tərcümələrdən fərqləndirən bu xüsusiyyətlər onların tədqiqində diqqət mərkəzində olmalıdır.

Klassik Şərq bədii tərcümələrində yol verilmiş bu sərbəstliklərə görə bəzi tədqiqatçılar iddia edirlər ki, guya, “Nəvai əsərində və daha sonralar bədii tərcümə anlayışı hələ yox idi” (34, 137). Professor Qəzənfər Əliyev isə Nizaminin “Xosrov və Şirin” poeması ilə onun ən qədim türkcə tərcüməsi – Qütbün və Fəxrinin tərcümələri arasında tam uyğunluq və hətta birbaşa tərcümə ünsürləri görsə də, onların ideya-bədii xüsusiyyətləri arasında müəyyən fərqlər olduğuna görə bu qənaətə gəlir: “Bizim müasir çağdaş mənada anladığımız əsl bədii tərcüməyə gəldikdə isə, o, təmiz şəkildə sonralar –XVIII yüzilliyin sonlarından tez olmayaraq meydana çıxmağa başlayır” (23,12). Alimin bu fikri ilə razılaşımaq olar, doğrudan da, orta əsrlərin tərcümələri, xüsusilə sərbəst-yaradıcı tərcümələri müasir bədii tərcümələr qarşısında qoyulan tələblərə cavab vermir və onları çağdaş məfhumla tərcümə saymaq, əlbəttə ki, olmaz.

Bununla belə, Füzulinin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsində, eləcə də Nişatinin “Şühədanamə”sində gələcək əsl realist bədii tərcümənin ilk rüşeymini, əsas müsbət əlamətlərini də görmək mümkün deyil. Bu mənada hər iki əsər əsasında qətiyyətlə demək olar ki, Azərbaycanca gələcək bədii realist tərcümənin əsası, təməli XVI əsrdə qoyulmuşdur.

793/1391- ci ildə Seyf Sərainin Sədi Şirazidən etdiyi “Gülüstən” tərcüməsi də sərbəst-yaradıcı tərcümə ənənəsinin məsuludur. Sərai də “Gülüstən”ın mətnini gah qısaltmış, gah tərcüməyə əlavələr etmiş, gah da yalnız onun məzmununu ver-

mişdir. Bəzən isə o, əsəri “hərfi tərcümə etməklə kifayətlənmişdir” (40,34). Məhz bu xüsusiyyətlərinə görə Ə.Nəcib onu gah təbdil (pereloenie), gah da tərcümə adlandırır (39,91-93).

Böyük özbək şairi Əlişir Nəvainin (1441-1501) “Lisanüt-teyr” əsəri haqqında Y.Bertelsin qeydlərində də bu cür ziddiyətli fikirlər var. Nəvainin bu əsəri ilə Əttarın (1120-1230) farsca yazdığı “Məntiqüt-teyr” məsnəvisi üzərində müqayisə aparmış alim türkcə əsərdə farsca mətnə tam uyğun gələn yerlərin olduğunu qeyd edir (28,398-400). Y.Bertels, Nəvainin bir çox hallarda Əttarı tam tərcümə etdiyini, onun sözlərini olduğu kimi saxladığını, hətta şairin özünün “Lisanüt-teyr”i tərcümə adlandırdığını yazsa da, “əsəri dar mənada tərcümə” hesab etmir (28, 400). Maraqlıdır ki, Nəvaidə də, Qütbədə olduğu kimi farsca mətnədə olan və Nəvai dövrü ilə səsləşməyən mövzular buraxılmışdır (28,391). Fikrimizcə, istər Sərainin “Gülüstan” tərcüməsi haqqında Ə.Nəcibin, istərsə də Nəvainin “Lisanüt-teyr”i haqqında Y.Bertelsin fikirlərindəki bu ziddiyyətlər hər iki alimin (təkcə onların yox, digər tədqiqatçıların da) həmin əsərlərə çağdaş tərcümələrə olan tələblər baxımından yanaşmaları üzündən ortaya çıxmışdır. Onlar tədqiq etdikləri farsca və türkcə mətnlərdə bir-birinə tam uyğun gələn yerlərlə yanaşı, tamamilə fərqlənən hissələrlə də üzləşmişlər ki, bunun da nəticəsində bu cür ikili fikirlər yürütmüşlər. Xatırlatmaq yerinə düşər ki, Y.Bertels: “ Biz ancaq o ədəbi əsərləri tərcümə hesab edə bilirik ki, orada mütərcimin öz işi minimum ölçüdə olsun,” – desə də (28,379), elə oradaca dolayısı ilə də olsa, etiraf edir ki, onun Şərqdə tərcümə istilahı haqqındakı fikri (eləcə də Əttarın “Məntiqüt-teyr”i ilə Nəvainin əsəri haqqındakı qeydləri) bu sahədəki ilkin cəhdi kimi qiymətləndirilməlidir. Ümumiyyətlə, orta əsrlərin bədii tərcümə nümunələrini dəyərləndirərkən müasir tərcümələr üçün mövcud olan ölçü və meyarlar, tələblər

bir kənara qoyulmalı və həmin əsərlərin meydana çıxdıqları dövrdə bu sənətin başlıca səciyyəvi xüsusiyyətləri əsas götürülməlidir. Bu məsələdə, sözsüz ki, üzərində araşdırma aparılan hər hansı bir əsərin əslinə yaxınlıq dərəcəsi ilə yanaşı, həmin əsərin orta əsrlərdə tərcümə, yoxsa orijinal əsər kimi tanınması, hansı adla (tərcümə, yoxsa orijinal) daha məşhur olması kimi faktlar da nəzərə alınmalıdır. Və nəhayət, həm də ən başlıcası, tədqiq olunan əsərin müəllifinin (və ya mütərciminin) özünün bu məsələyə münasibəti əsas götürülməlidir. Məsələn, elə Nəvai özü “Lisanüt-teyr”də fəxrlə bildirir ki, bu əsəri Öttardan tərcümə yolu ilə qələmə almışdır:

*Bunca kim nəzm qıldım iştiğal,
Xatirimdən çıxmas irdi bu xiyal.
Kim bu dəftərgə berib tövfiq Həq,
Tərcümə rəsmi yazasam səbəq. (bax:28,381)*

Bu faktı qeyd edən Y.Bertels “tərcümə” sözünü elə birbaşa daşdığı mənada da (pervod) çevirmişdir. Və ya XVI əsr müəllifi Behiştî “Leyli və Məcnun” əsərinin son hissəsində sultan II Bayəzidə müraciətlə yazır:

Tərcümə dəxi çox işdir, ey şah. (bax:1,21)

Deməli, orta əsr şair və mütərcimlərinin özləri tərcümə sənətinə, sadəcə olaraq, bir əsəri başqa dilə çevirmək işi kimi baxmamış, əksinə onu bədii yaradıcılığın xüsusi bir növü kimi dəyərləndirmiş və bununla fəxr etmişlər. Ümumiyyətlə, tədqiqatçıların da qeyd etdiyi kimi, orta əsrlərdə tərcümə sənəti orijinal yaradıcılığa bərabər tutulmuş, onunla eyni səviyyədə dəyərləndirilmişdir.

Beləliklə, Qütbün “Xosrov və Şirin”, Sərainin “Gülüstan”, Nəvainin “Lisanüt-teyr” əsərlərinə də bu baxımdan, həm də fər-

di şəkildə yanaşmaq, onları bu meyar və ölçülərlə dəyərləndirmək düzgün olardı. Sözsüz ki, həmin əsərlər klassik tərcümə nümunəsi hesab edilsə belə, bu heç də onların mənəvi-estetik dəyərinin, poetik tutumunun kiçildilməsi və ya az əhəmiyyətli olması demək deyildir.

Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatında da sərbəst-yaradıcı tərcümə ənənəsi, əsasən, XV əsrdən başlayaraq geniş yayılmışdır. Qeyd edək ki, bu növ tərcümə ənənəsi Azərbaycanda keçən əsrin başlanğıcına qədər davam etmişdir. Məsələn, görkəmli maarifçi şair Seyid Əzim Şirvaninin (1835-1888) farsdilli şair Übeyd Zakanidən (vəfatı:1370-71-ci il) etdiyi “Gürbəvü muş” (“Pişik və siçan”) adlı mənzum tərcüməsi bunu aydın şəkildə sübut edir. Belə ki, tərcümənin əsl 318 misralıq şeir olduğu halda, Seyid Əzim Şirvanidə o, 600 misradan ibarətdir ki, bunun da yalnız 130 misrası farsca mətnin tərcüməsidir (6,38). Şərin qalan hissəsi isə Seyid Əzim Şirvaninin öz qələminin məhsuludur. XVIII əsrdə Azərbaycan türkcəsi ilə qələmə alınmış “Lisanüt-teyr” də Nəxşəbinin (vəfatı: 1350-ci il) fars dilində yazdığı “Tutinamə” kitabının sərbəst-yaradıcı tərcüməsidir. “Lisanüt-teyr”i qələmə alan Möhsün Nəsiri “Tutinamə”də olan 52 hekayətdən 3-nü bütövlükdə buraxmış, Nəxşəbinin kitabındakı şeir parçalarının əvəzinə türkcə mətnə öz şeirlərini (həm farsca, həm də türkcə) və başqa şairlərdən seçmə şeirləri daxil etmişdir. Məzmun baxımından orijinala əsasən sadıq qalan Nəsiri tərcümə üzərində əsl yaradıcılıq işi aparmış, qafiyəli nəslə qələmə aldığı “Lisanüt-teyr”i ana dilinin folklor inciləri və bədii ifadə vasitələri ilə zənginləşdirmişdir (bax:25). “Lisanüt-teyr”i “Tutinamə”dən fərqləndirən bu cəhətlərini göz önündə tutan professor Əlyar Səfərli onu müstəqil əsər sayır (20,178-192).

Klassik Azərbaycan bədii nəsrinin ən kamil nümunələrindən olan Məhəmməd Füzulinin “Hədəqətüs-süəda” əsəri

haqqında da bir-birinə zidd iki müxtəlif fikir mövcuddur. “Hədiqətüs-süəda” uzun müddət klassik tərcümə nümunəsi sayılmasına baxmayaraq, son dövrdə onun Füzulinin orijinal əsər olması ilə bağlı fikirlər də irəli sürülmüşdür. Məsələyə bizim münasibətimizə gəldikdə qeyd etməliyik ki, “Hədiqətüs-süəda” orta əsrlərin sərbəst-yaradıcı tərcümələrinə xas olan bütün xüsusiyyətləri özündə birləşdirir və onu klasik tərcümə sənətinin bu növünə aid etmək olar (ətraflı bax: kitabın II cildindəki “Hədiqətüs-süəda” haqqındakı monoqrafiya).

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında bəzən yuxarıdakı fikrin əksi olan hallara da, yəni orijinal əsərin tərcümə kimi qəbul edilməsinə də rast gəlinir. Məsələn, mötəbər mənbələrdən birində göstərilir ki, Azərbaycanda bədii tərcümənin tarixi Marağalı Əvhədinin (1274-1338) “Çist” rədifli qəsidəsinin İmadəddin Nəsimi (1369-1417) tərəfindən edilmiş tərcüməsi – “Nədir?” rədifli qəsidəsi ilə başlayır (3,239). Başqa bir tədqiqatda isə Nəsiminin bu qəsidəsinə nəzirə şəklində yazdığı göstərilir (5,183). Hər iki qəsidənin müqayisəli təhlilinə əsasən deyə bilərik ki, doğrudan da, Nəsiminin 16 beytlik bu fəlsəfi şeirinə cəmi 2 beyti Əvhədinin 30 beytlik qəsidəsindəki beytin tərcüməsidir. Nəsimi, Əvhədinin farsca yazdığı bu şeirdən təsirlənərək ana dilində ona nəzirə yazmış, sələfinin iki beytinin tərcüməsini də ona əlavə etmişdir. Nəsiminin “Nədir?” rədifli qəsidəsi son illərin tədqiqatlarında da tərcümə əsəri kimi təqdim olunur (19,18). Onu da əlavə edək ki, nəzirə hər hansı bir əsərin təsiri altında yazılan orijinal əsərdir və onlar arasında oxşar cəhətlər daha çox mövzu və süjetlə bağlı ola bilər.

Sərbəst-yaradıcı tərcümə ənənəsi orta əsrlərdə Avropa və slavyan tərcümə ədəbiyyatında da geniş yayılmışdır. Təkcə bunu xatırlamaq kifayətdir ki, “qədim slavyan tərcüməçiləri bəzən

oxucu tələbləri ilə hesablaşmağı orijinala yaxınlıqdan daha üstün tuturdular” (35,390).

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində o sıradan Azərbaycanda klassik tərcümənin daha iki növü məlumdur:

1. Poetik əsərin nəslrlə tərcüməsi.
2. Nəsr əsərinin poetik dillə tərcüməsi.

Birinci növ tərcüməyə nümunə olaraq ayrı-ayrı məsnəvilərin orta əsrlərdə müxtəlif türk dillərinə nəslrlə edilmiş tərcümələrini göstərmək olar. Bu növ klassik tərcümələr içərisində Nizaminin “Yeddi gözəl” məsnəvisinin XVII əsrə aid bir türkiçəyə tərcüməsi xüsusilə əhəmiyyətlidir. Berlindəki Dövlət Kitabxanasında bu tərcümənin bir əlyazma nüsxəsi saxlanılır (69, 275). Əlyazmanın sonunda onun Nizaminin “Yeddi gözəl” məsnəvisinin nəslrlə edilmiş tərcüməsi olduğu göstərilir. Tərcümənin Nizaminin eyniadlı məsnəvisi ilə müqayisəsi göstərir ki, naməlum tərcüməçi böyük şairin bu əsərinin məzmununu olduqca dəqiq şəkildə nəslrlə verməyə nail olmuşdur. Tərcümənin “Yeddi gözəl”in çağdaş sətri tərcüməsi ilə tutuşdurması da onların bir-birilə tam üst-üstə düşdüyünü aşkar etdi. Deməli, orta əsrlərin bu tərcümə növündə orijinala yaxınlıq mühüm şərtlərdən biri olmuşdur. İstanbuldakı Topqapı muzeyində isə Nizami “Xəmsə”sindəki 4 məsnəvinin türkiçəyə tərcüməsinin 1115/1703-cü il tarixli bir dəyərli nüsxəsi saxlanılır (63,II,21). Bu tərcümə ənənəsi sonralar da davam etmişdir. Məsələn görkəmli özbək şairi Agahi (1809-1847) Nizaminin “Yeddi gözəl” məsnəvisini nəslrlə ana dilinə çevirmişdir (47,81).

İkinci növ tərcümələrə, yəni nəslrlə yazılmış əsərin nəzmlə tərcüməsinə aid ayrı-ayrı nümunələr də günümüzə qədər gəlib çatmışdır ki, onlardan biri kitabda ayrıca tədqiqat obyektii olaraq seçdiyimiz Həzrinin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsidir. Onu da

qeyd edək ki, sonuncu iki növə aid tərcümə nümunələrinə az hallarda təsadüf edilir.

Orta əsrlərdə ərəb və fars dillərindən türkcəyə edilmiş tərcümə əsərlərinin sonralar başqa bir türk dilinə tərcüməsi, daha doğrusu, həmin dilə uyğunlaşdırılmış variantları da məlumdur. Füzulinin Həqiqətüs-süəda əsərinin Osmanlı türkcəsində sadələşdirilmiş belə bir variantı hələ XVII əsrdə meydana çıxmışdır. "Mənaqibi-əhli-beyt" adlandırılmış bu əsərin bir əlyazma nüsxəsi İstanbuldakı Süleymaniyyə kitabxanasında saxlanılır (N-4394). Kaşifinin "Ənvari-Süheyli" adlı əsərinin XVI əsrdə Əbdül-vase Əlisi tərəfindən Osmanlı türkcəsinə edilmiş tərcüməsi "Hümayunnamə" isə XIX əsrin əvvəllərində "Kəlilə və Dimnə" adı ilə Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırılmışdır (bax:15,24-26). Eyni bir əsərin müxtəlif dövrlərdə ayrı-ayrı türk dillərinə tərcümələri də bəllidir. Belə tərcümələrin müqayisəli tədqiqi ayrı-ayrı türk dillərinə xas olan səciyyəvi söz və ifadələrin üzə çıxarılması baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Məsələn, professor Turxan Gəncəi İbn Bəzzaz Ərdəbilinin "Səfvətüs-səfa" əsərinin 1457-ci ildə Osmanlı türkcəsinə edilmiş tərcüməsi ilə eyni əsərin Nişati tərəfindən 1543-cü ildə Azərbaycan türkcəsinə çevrilmiş nüsxəsini – "Şeyx səfi təzkirəsi"ni tutuşdurmuş və orijinalın mətnindəki eyni sözlərin hər iki tərcüməçi tərəfindən müxtəlif sözlərlə verildiyinə diqqət yetirmişdir. Alimin yazdığına görə, Nişatinin işlətdiyi "aparmaq", "diş-xarı", "mən", "nişün", "öz", "qalxmaq", "sürü", "tapmaq", "yaxşı", "yanında", "yandırmaq" kimi sözlərin əvəzinə Osmanlı tərcüməçi həmin dil üçün daha səciyyəvi olan sözlərdən: "işlətmək", "taşra", "bən", "niçün", "kəndü", "qopmaq", "bölük", "bulmaq", "iyi", "yavuz", "qatında", "yakmaq" istifadə etmişdir (66,121-123).

Orta əsrlərin Azərbaycan tərcüməçilərinin çoxu şair, yazıçı olmuş və tərcümə sənətinə orijinal bədii yaradıcılığın bir növü kimi yanaşmışlar. Məhz buna görə də klassik nəsr tərcüməçilərinin çoxu özlərini “mütərcim” yox, “müsənnif” adlandırmışlar. Mənzum tərcüməçilərin tərcümələri isə özlərini “nazim” (şeyr yazan, şair) kimi təqdim etmişlər. Nadir hallarda tərcüməçilər özlərini “tərcüman” da adlandırmışlar. Qeyd edək ki, bu söz “tərcüməçi” anlayışından başqa “tərənnümçü”, “ifadə edən” məfhumunu da bildirir. Tərcümə anlayışı üçün isə onlar “tərcümə”, “tədbil”, “şərh”, “nəql”, “mənqul” sözləri ilə yanaşı, həm də əsər mənasını daşıyan “təlif”, “nəzm” sözlərini də işlətmişlər. Məsələn, “Əsrarnamə”nin mütərcimi Əhmədi özünü “nazim”, tərcüməsini isə “nəzm” adlandırır, eyni zamanda “tərcümə” sözünü də işlədir. Eyni sözləri yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Nişatiyə də aid etmək olar. Lakin Əhmədidən fərqli olaraq, Nişati “Şühədanamə”də “tərcümə” əvəzinə bu sözün türkcə qarşılığı olan “döndərmə” sözünü işlətmişdir. Əttarın “Təzkirətül-övlia” əsərini XV yüzillikdə türkcəyə çevirmiş nəməlum tərcüməçi də bu sözü işlətmişdir: “Parsi dilindən türki dilinə döndərdim”.

Qeyd edək ki, əksər mənbələrdə “tərcümə” sözünün ərəbmənşəli olması və çağdaş dilimizdəki “tərcümə” anlayışından başqa “şərh” və “təfsir” məfhumlarını da daşması göstərilir (71,289 ترجمه). Bununla belə, bu sözün klassik fars dilində “gözəl danışan”, “təzə söz deyən”, “çox dil bilən” və “tərcüməçi” anlamlarında işlənmiş “tərzəban” sözündən (mürəkkəb sözdür: “tər” – yeni, “zəban” – dil, nitq, söz, deməkdir) törənməsi haqqında da fikirlər mövcuddur (75, ترجمه). Bəzi orta əsr müəlliflərinin, eləcə də çağdaş tədqiqatçıların fikrincə, ərəblər “tərzəban” sözünü “tərcüman” şəklində mənimsəmiş, sonra isə ondan “tərcümə”, “mütərcim” və s. sözlər yaratmışlar (47,55-

57). Bu iki söz arasında təkcə tələffüz baxımından deyil, eyni zamanda mənaca da oxşarlıq və yaxınlığı nəzərə alındıqda söylənilən fikrə haqq qazandırmaq olar. “Tərcümə” sözü klassik tərcümə nümunələrində də “şərh” mənasında işlənmişdir. Məsələn, XVI əsr müəllifi Şəmi, Əttarın “Pəndnamə” əsərinin şərhini “tərcümə” adlandırır. Tərcümə məfhumu əvəzinə “şərh” sözünün işlənməsi hallarına da rast gəlirik. Məsələn, Əli Qəhrəman oğlu Nazim 1266/1850-ci ildə Azərbaycan türkcəsinə çevirdiyi “Tutinamə”də bir neçə yerdə “şərh” sözünü “tərcümə” mənasında işlətməmişdir (17,62).

Klassik tərcüməçilər, adətən, orijinaldakı ön sözü buraxaraq onun yerinə özlərinin yazdıqları kiçik ön sözü əlavə etmiş, burada, əsasən, tərcüməni doğuran səbəblərdən söz açmışlar. Tərcüməçilərin ön sözlərində, bir qayda olaraq, orijinal və onun müəllifi haqqında qısa məlumat verilir. Lakin elə əsərlər də vardır ki, onlarda tərcümələrin orijinalları haqqında heç bir məlumat verilmir, hətta adları belə çəkilmir, yalnız hansı dildə yazıldığı qeyd olunur. Məsələn, qeyd etdiyimiz kimi, Nişatinin “Şeyx Səfi təzkirəsi”ndə, eləcə də naməlum tərcüməçinin qələmindən çıxmış “Şeyx Səfi mənaqibi” və Məqsudinin “Möcüznamə” tərcüməsində bu tərcümələrin yalnız orijinallarının hansı dildə yazıldığı göstərilir.

“Şeyx Səfi mənaqibi” adlı tərcümə əsəri adından görünüyü kimi, Şeyx Səfiəddin Ərdəbili haqqındadır. Tərcümə haqqında ilk dəfə məlumat verən akademik Həmid Araslı onu XVII əsrə aid etmişdir (3,449). Tərcümənin bir qədim əlyazma nüsxəsi AMEA Əlyazmalar İnstitutunda (82), bir nüsxəsi isə İsveçin Upsala kitabxanasındadır. Mahmud bin Əli Çavuşun 1028/1618-ci ildə köçürdüyü ikinci nüsxənin fotosurəti Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır (83). Tərcümənin Bakı nüsxəsi Şah İsmayıl Xətəinin “Dəhnamə” məsnəvisi ilə bir cildədir və əl-

yazmanın 1b-157b vərəqlərinə yazılmışdır. 1019/1611-ci ildə tamamlanmış bu əlyazmanın katibi Dərgahqulu Kirmanidir. Xəttin nərari nəstəliq, ölçüsü 18x12sm, ümumi həcmi 194 vərəqdır. Əlyazmanın 158-194-cü vərəqlərində Şah İsmayıl Xətəinin “Dəhnamə” və “Nəsihətnamə” məsnəviləri yazılmışdır. “Şeyx Səfi mənəqibi”nin müqəddiməsində tərcümə haqqında yalnız aşağıdakı məlumat verilir: “Bu zəifi-nəhifdən bəzi əshablar iltimas etdilər ki, Sultan Şeyx Səfiəddin mənəqibi kim, lisani-farsi üzərinə təlif etmişlərdi, anı tərcümə edüb türkiyə döndərəm və təhsil edəm, ta ki faydası amm ola” (82,2a-b). “Şeyx Səfi mənəqibi” də Nişatinin “Şeyx Səfi təzkirəsi” kimi İbn Bəzzazın “Səfvətüs-səfa” əsərindən tərcümə olunmuşdur. Qeyd edək ki, İbn Bəzzazın bu əsəri orta əsrlərdə həm də “Mənəqibi-Şeyx Səfi” adı ilə tanınmışdır. AMEA Əlyazmalar İnstitutunda, İbn Bəzzazın “Səfvətüs-səfa” əsərinin də bir əlyazması saxlanılır (83). Sondan naqis olan bu əlyazma ilə “Şeyx Səfi mənəqibi”nin müqayisəsi göstərdi ki, tərcümə farsca mətnin dördüncü babından başlayır. Həcmcə farsca mətndən çox kiçik olan bu tərcümədə onun orijinalının ayrı-ayrı fəsilləri vardır. Xatırladaq ki, əlyazmanın özündə katib (bəlkə də tərcüməçi) onu “müxtəsər” adlandırır (82,2b)

“Şeyx Səfi mənəqibi” üzərində apardığımız müşahidələrə əsasən belə bir qənaətə gəlmək olar ki, əsər XVII əsrdə yox, XVI əsrdə, daha doğrusu, Şah İsmayıl Xətəi dövründə hazırlanmışdır. Məsələ burasındadır ki, tərcümədə olan fəsillərdən birinin əvvəlində (82,143a) Səfəvilər sülaləsinin şəcərəsi verilmişdir. Orijinalda olmayan bu şəcərədə birinci yerdə qırmızı mürəkkəblə Şah İsmayıl Xətəinin adı yazılmışdır. Əgər tərcümə XVII əsrdə yerinə yetirilmiş olsaydı, aydındır ki, şəcərədə Şah İsmayıl Xətəidən sonra hökmranlıq etmiş digər Səfəvi şahlarının da adı verilməli idi. Əlyazmanın başqa bir vərəqində də Şah İ-

mayılın qırmızı boya ilə yazılmış adına rast gəlirik. Buna əsasən, çox güman ki, əsər Şah İsmayılın buyuruğu ilə tərcümə olunmuşdur.

“Şeyx Səfi mənaqibi”ndə də Nişatının tərcüməsində olduğu kimi, şeir parçaları vardır, lakin “Şeyx Səfi təzkirəsi”ndən fərqli olaraq, burada əvvəlcə şeir parçaları orijinalda olduğu kimidir, yəni farscadır, sonra isə onların nəslrlə tərcüməsi verilmişdir. Bəzi şeir parçaları isə əlyazmada əvvəlcə fars dilində yazılmış, sonra isə onların məzmunu türkcə həm nəslrlə, həm də nəzmlə verilmişdir.

“Şeyx Səfi mənaqibi” də Nişatının tərcümələri kimi, canlı xalq danışığı üslubunda tərcümə olunmuşdur. “Şeyx Səfi mənaqibi” ilə Nişatının “Şeyx Səfi təzkirəsi”nin qarşılıqlı təhlili də dil tarixi mütəxəssisləri üçün faydalı olar. Qeyd edək ki, Nişatının tərcümələrindən fərqli olaraq, bu abidə hələlik xüsusi araşdırmaya cəlb olunmamış, əsərdən yalnız kiçik parçalar çap üzü görmüşdür (16,59-67).

Məqsudinin “Möcüznamə” adlı mənzum tərcümə əsəri isə bu yaxınlarda elm aləminə məlum olmuşdur. “Möcüznamə”nin bir əlyazma nüsxəsi son illərdə Əlyazmalar İnstitutuna daxil olmuş (B-6680) və professor Kamandar Şərifov bu əlyazma əsasında tərcümə haqqında ilk dəfə məlumat vermişdir (21). Nüsxə vaxtilə görkəmli Azərbaycan mətnşünas alimi Əbdülqəni Nuxəvinin kitabxanasında olmuşdur. Maraqlıdır ki, sonralar həmin kitabxanadan “Möcüznamə”nin daha bir nüsxəsi də Əlyazmalar İnstitutuna daxil olmuşdur (B-7269). Hər iki nüsxə tarixsizdir və paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə eyni dövrdə - XVIII əsrdə köçürülmüşdür. Nüsxələrdə mütərcimin adı yalnız Məqsudi kimi göstərilir. Əlyazmanın sonunda tərcümənin 6150 beytdən ibarət olması və 1515-ci ildə tamamlanması göstərilir:

*Altı min yüz əlli beyt oldu təمام,
Toquz yüz yigirmi birdə, vəssəلام.*

Əlyazmanın əvvəlində kitabın fars dilindən tərcümə olunması göstərilə də, onun orijinalı haqqında heç bir məlumat verilmir:

*Farsidən nəql olundu, bu kitab,
Ta ki asan ola hər fəslü bab.
Bəzisi oldı munun uş möcüzət,
Kani etmiş ol rəsuli-kainat.
Bəzisi munun "Vilayətnamə"dir,
Şahi-Mərdandan hekayətnamədir.
Bəzisi keçmiş ululardan xəbər,
Çox əcəb dürlü hekayət şərh edər.
Üşbu təsnif olmuşdur bidəlil,
Gərçi ustadı qəvidir, ya zəlil.
Adı "Möcüznamə" olmuşdur bunə,
Özgə ad çox layiq olmadı anə .*

Bu misralardan da göründüyü kimi, "Möcüznamə" Məhəmməd Peyğəmbərin (s) möcüzələri, eləcə də imam Əlinin həyatına aid qəribə hadisələr haqqında olan mənzum hekayətlər toplusudur. Hekayətlərin çoxu möcüzələrə həsr olunduğundan Məqsudi onun adını "Möcüznamə" qoymuşdur. K.Şərifov "Möcüznamə" haqqındakı qeydlərində tərcüməni Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsi ilə tutuşdurduğunu və onlar arasında müəyyən bir oxşarlıq olduğunu, hətta hər iki tərcümədə eyni hekayətlərin mövcudluğunu göstərərək belə bir qənaətə gəlir ki bu əsər də "Əttardan tərcümə olunmuşdur" (21,17). "Möcüznamə" dil baxımından da "Əsrarnamə"yə oxşayır, yəni canlı danı

şiq üslubunda qələmə alınmışdır. Elə bu oxşarlığa görədir ki, “Əsrarnamə”dəki bir sıra beytləri katib səhvən “Möcüznamə”-nin mətninə əlavə etmişdir. “Möcüznamə” orta əsrlərin başqa poetik tərcümələrindən ilk növbədə həcmnin böyüklüyü ilə seçilir. Dil tarixi üçün zəngin mənbələrdən biri kimi abidənin ayrıca tədqiq olunması vacibdir.

Orta əsr tərcüməçiləri ənənəyə görə ana dilinə çevirdikləri əsərə qısa sonluq da yazmış, burada oxuculardan onlar üçün dua oxumalarını xahiş etmişlər. Qeyd etmək lazımdır ki, orta əsr şair və yazıçıları haqqında dəyərli məlumatlar verən təzki-rələrdə peşəkar tərcüməçilərin adlarına nadir hallarda təsadüf olunur. Ana dilinin cilalanması və zənginləşməsində, xüsusilə də söz yaradıcılığı sahəsində böyük xidmətləri olmuş klassik tərcümə ustaları haqqında yeganə məlumatı onların özlərinin təvazokarlıq və xəsisliklə yazdıqları ayrı-ayrı cümlə və eyham-lardan əldə etmək olur. Məhz buna görə də tərcümə əsərləri əl-yazmalarının ön söz və sonluqlarının diqqətlə öyrənilməsi, hər bir sözə əhəmiyyət verilməsi olduqca gərəklidir. Dövrünün söz ustaları olmuş tərcüməçilərin özləri haqqında yazdıqları kiçik qeydlərdən aydın olur ki, onların çoxu bu peşəni özlərinə ya-şam, dolanışiq vasitəsi kimi seçmişlər. Nişati və Bəvazicinin av-toqraf nüsxələri onların həm də peşəkar xəttat olduqlarını sü-but edir.

Yaxın Şərq, o sıradan Azərbaycan-türk klassik tərcümə əsərlərinin, xüsusilə də sərbəst-yaradıcı tərcümələrin çoxunun adları orijinallarının adlarından fərqlənir. Tərcüməçilər çevir-dikləri bədii əsərləri öz yaradıcı qələminin məhsulu saydıqla-rından onlara ad verməkdə də sərbəstliyə yol vermiş, orijinalın adını dəyişdirməyə səy göstərmişlər. Lakin bu adlar zahirən bir-birindən fərqlənsələr də, onlar arasında hardasa bir yaxınlıq və bənzərlik özünü göstərir. Kaşifinin “Rövzətüş-şühədə”sını

poetik bir dillə - qafiyəli nəsrə sərbəst şəkildə çevirən Füzuli ona elə bir ad qoymuşdur ki, həm formaca, həm də məzmunca orijinalın adını çox xatırladır: "Hədiqətüs-süəda". Hər iki adın deyimindəki poetik uyarlıq, qafiyə həmahəngliyi göz qabağındadır. Füzuli orijinaldakı sözlərin qarşılığını ustalıqla seçmiş, "rövzə"ni eyni mənalı "hədiqə" ilə (hər ikisi ərəbcədir – "bağ" deməkdir), "şühəda"nı isə "süəda" ilə əvəz etmişdir. İlk baxışda belə bir yalnız təsəvvür yarana bilər ki, "şühəda" (şəhidlər) ilə "süəda" (xoşbəxtlər) bambaşqa anlayışlardır. Lakin bu iki əsərin məzmunundan çıxış etdikdə hər şey aydınlaşır: həmin sözlərin həm orijinalda, həm də tərcümədə eyni anlamda işlənməsinə şübhə yeri qalmır. Axı söhbət din yolunda şəhid olmuşlardan gedir, onlar isə, təbii ki, xoşbəxtlərdir. Qeyd edək ki, bir çox nəzirə və poetik cavabların da adları bu cür yaranmışdır. Məsələn, Nizaminin ilk poeması "Məxzənül-əsrar"ın cavabları belə adlandırılmışdır: "Mətləül-ənvar" (Dəhləvi), "Töhfətül-əhrar" (Cami), "Heyrətül-əbrar" (Nəvai) və s. Göründüyü kimi, bu adlarda əsas diqqət poetik uyarılığa yönəldilmişdir. "Rövzətüş-şühəda"nın Nişati tərəfindən edilmiş tərcüməsi isə "Şühədanamə" adlandırılmışdır ki, burada orijinalın ikinci tərəfi olduğu kimi saxlanılmış, birinci tərəfin əvəzində isə "kitab" mənasını verən "namə" sözü işlədilmişdir. Maraqlıdır ki, Misri adlı bir tərcüməçi Kaşifinin bu əsərini XVII əsrdə türkcəyə "Səadətnamə" adı ilə çevirmişdir (43,100). Görünür, "səadət" sözünü o, Füzulinin təsiri ilə qəbul etmişdir. Bəzi tərcümə əsərlərinin adları isə zahirən orijinallarının adlarına bənzəmir. Əttarın "Bülbülnamə" kitabının türkcəyə tərcüməsinə Münirinin (XVI əsr) verdiyi ad buna misal ola bilər: "Gülşəni-əbrar" (55, 15;60,25). Lakin tərcümədəki "əbrar" (zahidlər) sözü onu sufiyyə aid farsca orijinalı ilə bir növ bağlaya bilər. Eyni sözləri XVIII əsr Azərbaycan nəsr abidəsi "Lisanüt-teyr" haqqında da

demək olar. Nəsirinin bu əsəri ilə Nəxşəbinin "Tutinamə"sinin adları arasında da üzvi bağlılıq vardır. Farsca orijinal "Tutinin kitabı" adlanır, Azərbaycan türkcəsinə tərcümə isə hərfi mənada "Quşun dili" olsa da, əslində "Quşun söylədiyi kitab" deməkdir.

Bəzi tərcüməçilər isə çevirdikləri əsərlərin adlarında çox kiçik dəyişikliklər etmişlər. Məsələn, Xızır Bəvazici sələfi Hübeyş Tiflisinin "Kamilüt-təbir" ("Mükəmməl yuxuyozma") əsərinin tərcüməsinə əlavələr də etdiyindən onu "Kəvamilüt-təbir" ("Ən mükəmməl yuxuyozma") adlandırmışdır. Bir çox klassik tərcümələrin adları isə farsca orijinallarından yalnız onların əvvəllərinə artırılmış "tərcümeyi" sözləri ilə seçilir. Məsələn, "Tərcümeyi-Gülşəni-raz", "Tərcümeyi-Pəndnamə" və s. Tərcümənin adının əslindən tamamilə seçilməsi hallarına da təsadüf olunur. Məsələn, Kaşifinin "Ənvari-Süheyli" ("Süheylin işıqları") əsərinin XVI əsrdə türkcəyə tərcüməsi "Hümayunnamə", sonuncunun Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırılması isə "Kəlilə və Dimnə" (XIX əsrin əvvəli) adlandırılmışdır.

Orta əsrlərdə Azərbaycan dilində yazılmış orijinal əsərlərin adları kimi tərcümələrin də adları, əsasən, ərəb və fars sözlərindən ibarət olmuşdur. Bundan əlavə bəzi tərcümə əsərlərində fəsil və başlıqların adları fars dilindədir (məsələn, "Əsrarnamə"). Eyni sözlər klassik orijinal əsərlərə də aiddir (məsələn, Füzulinin "Bəngü Badə" məsnəvisi və s.). Lakin tərcümə əsərlərinin çoxunda başlıqlar tərcümə olunmuşdur (məsələn, Nişatinin tərcümələrində, Bəvazicidə və s.).

Klassik Azərbaycan tərcümələrinin bir çoxu şahların, hakimlərin buyuruğu və ya sifarişi ilə tərcümə edilmişdir ("Şühədanamə", "Şeyx Səfi təzkirəsi"). Yüksək vəzifə sahiblərinin, din xadimlərinin sifarişi ilə, eləcə də tərcüməçilərin yaxın dostlarının xahişi ilə edilmiş tərcümələr də vardır ("Şeyx Səfi mənaqibi", "Düzd və qazı" (bax:80), "Seyfəlmülük" (bax:81). Elə tərcü-

mə əsərləri də vardır ki, “ümumi fayda” xatirinə yerinə yetirilmişdir (“Füzulinin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsi). Tərcüməçilər, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, sırf tərcüməçilikdən başqa, orijinal yaradıcılıqla da məşğul olmuşlar. Orta əsrlərin tərcüməçiləri içərisində eyni zamanda dövrün məşhur xəttatları olmuş sənətkarlar da vardır (Nişati, Bəvazici).

Klassik Azərbaycan tərcümə əsərləri mövzu baxımından rəngarəngdir. Onların içərisində dini məzmunlu və təsəvvüfə aid poetik əsərlərin tərcümələri çoxluq təşkil edir.

Beləliklə, günümüzdə qədər gəlib çatmış ilkin tərcümə nümunələri bu qədim sənətin Azərbaycanda dərin kökləri olduğunu və zənginliyini sübut etməklə yanaşı, onların özünəməxsus bir sıra səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə çağdaş tərcümələrdən əsaslı surətdə fərqləndiyini də göstərir. Daha çox dil tarixinin hərtərəfli araşdırılması üçün əvəzsiz qaynaq olan orta əsr tərcümə nümunələrinin tədqiqi zamanı onların bu səciyyəvi xüsusiyyətlərinin nəzərə alınması olduqca vacib və əhəmiyyətlidir.

ƏDƏBİYYAT

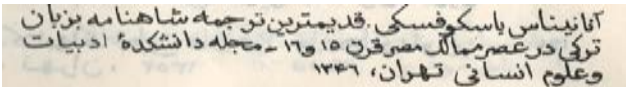
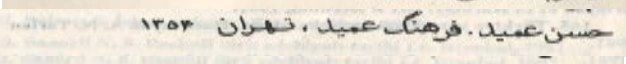
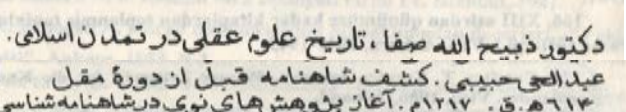
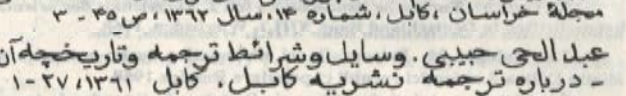
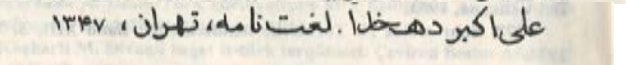
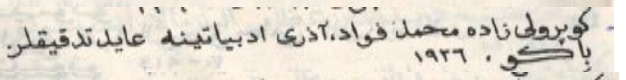
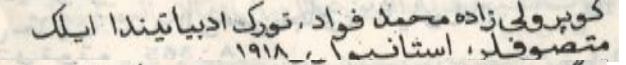
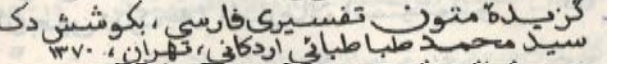
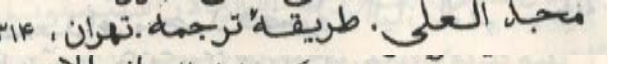
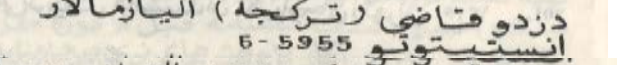
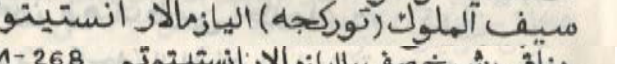
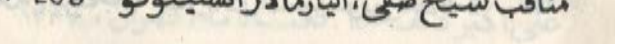
1. *Araslı H.* Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı, 1958.
2. *Araslı N.* Nizami və türk ədəbiyyatı. Bakı. “Elm”, 1980.
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I c., Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1960.
4. *Beqdeli Q.* Əvhədinin həyat və yaradıcılığı. Bakı, Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1962.
5. *Beqdeli Q.* Şərq ədəbiyyatında “Xosrov və Şirin” mövzusu. Bakı, “Elm”, 1970.
6. *Cəmşidov Ş.* Şirvaninin tərcümələri haqqında/ “Azərbaycan EA Xəbərləri”. Ədəb. dil və inc. ser., 1970, N-3.

7. *Dəmirçizadə* Ə. Ədəbi dilimizin inkişafında Füzuli mərhələsi/"Məhəmməd Füzuli". Məqalələr toplusu. Bakı, Azərnaşr. 1958.
8. *Dəmirçizadə* Ə. Azəri ədəbi dili tarixi. Bakı, APİ nəşriyyatı, 1967.
9. *Əlizadə* S. "Şühədanamə"də adlar (isim, sifət, say). Namizədlik dissertasiyası. Bakı, 1966.
10. *Əlizadə* S. XVI əsr Azərbaycan ədəbi dili. Doktorluq dissertasiyası. Bakı. 1992.
11. *Xəlilov* Ş. "Əsrarnamə"nin dili, Bakı, "Elm", 1988.
12. *Qəhrəmanov* C., *Xəlilov* Ş. Mustafa Zərir. "Yusif və Züleyxa". Bakı, "Elm", 1991.
13. *Quluzadə* M. Böyük ideallar şairi. Bakı, "Elm", 1973.
14. Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, I cild., Bakı, EA Azf nəşriyyatı, 1943.
15. *Nağiyev* M. Azərbaycan dilində ilk "Kəlilə və Dimnə"/"Elm və həyat", 1982, N-2.
16. *Nağiyev* M. Orta əsr tərcümə əsəri "Seyf Səfi mənaqibi"/Keçmişimizdən gələn səslər". II buraxılış. Bakı, Elm, 1982.
17. *Nağiyev* M. XIX əsr Azərbaycan tərcümə əsəri "Tutinamə"/"Azərbaycan EA Məruzələri", 1988, XIV.
18. *Nağiyeva* C. İmadəddin Nəsiminin "Bəhrul-əsrar" qəsidəsi./"İslam dünyası". N-23, 25, 1993.
19. *Sadiqov* Ə. "Şeyx Səfi təzkirəsi"nin dili (leksika). Namizədlik dissertasiyası, Bakı, 1973.
20. *Səfərli* Ə. XVII-XVIII əsrlər Azərbaycan epik şeri. Bakı, "Yazıçı", 1982.
21. *Şərifov* K. Tərcümə. /"Elm və həyat", 1987, N-1.
22. *Абдуллаев* Т.А. Тюркоязычный памятник XVI века «Кавамилат-та'бир». Хызыра ибн Абдулхади эл-Бавазиджи его лексика». Канд. дисс. Баку, 1991.
23. *Алиев* Г.Ю. Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока, М., Наука, 1985.
24. *Алиев* Р.М. Основные публикации Гулистан Са'ди, описание использованных рукописей и принципы составления текста. «Са'ди. Гулистан». М., Изд. вост. лит., 1959.
25. *Байрамов* С.С. Текстологическое исследование, языковые и переводческие особенности «Лисан-ут-тейр». Мохсина Насирова, АҚД, Баку, 1990.

26. *Бартольд В.В.* Ислам (общий очерк). Петроград, 1918.
27. *Бертельс В.Э.* Вопросы методики и подготовки критических изданий классических памятников литературы народов Ближнего и Среднего Востока/ «Всесоюзная конференция востоковедов». Тезисы докладов и сообщений. Ташкент, 1957.
28. *Бертельс Е.Э.* Навои и Джами. М., 1965.
29. *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
30. *Боровков А. К.* Лексика среднеазиатского тefsира. XII-XIII вв., Москва, 1963.
31. *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. М., Учпедгиз, 1950.
32. *Дмитриевна Л.В.* Описание тюркских рукописей Института востоковедения, III т., «Наука», 1980.
33. *Зайончковский А.* «Масло очей» - тюркское *koz yađı*. – «Ближний и Средний Восток». М., 1962.
34. *Иванов С.* Поэма Алишера Навои «Язык птиц»/ «Мастерство перевода». т.Х, М., 1975.
35. *Каграманов Дж. В., Аллахаров К. Г.* Рукописи произведений Низами Гянджеви в мировых книгохранилищах. Баку, «Элм», 1987.
36. *Копанев П.И.* Вопросы истории и теории художественного перевода. Минск, 1972.
37. *Лихачев Л.С.* Текстология на материале русской литературы. X-XVIII вв., М., Л. «Наука», 1962.
38. *Наджип Э.Н.* Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века, М., 1979.
39. *Наджип Э.Н.* Исследования по истории тюркских языков XIV века, М., 1989.
40. *Наджип Э.Н.* Тюркоязычный памятник XIV в. «Гулистан» Сайфа Сарай и его язык». ч. I-II. Алма-Ата, 1975.
41. *Стори Ч.* Персидская литература, I-III, М., 1972.
42. *Султанов Т.И.* Некоторые вопросы тюркской средневековой переводной исторической литературы/ «Тюркологический сборник», М., 1978.
43. *Тагирджанов А.Т.* Описание таджикских рукописей Ленинградского Государственного Университета. М., 1962.
44. *Аль-Фараби.* Логические трактаты. Алма-Ата, «Наука», 1975.

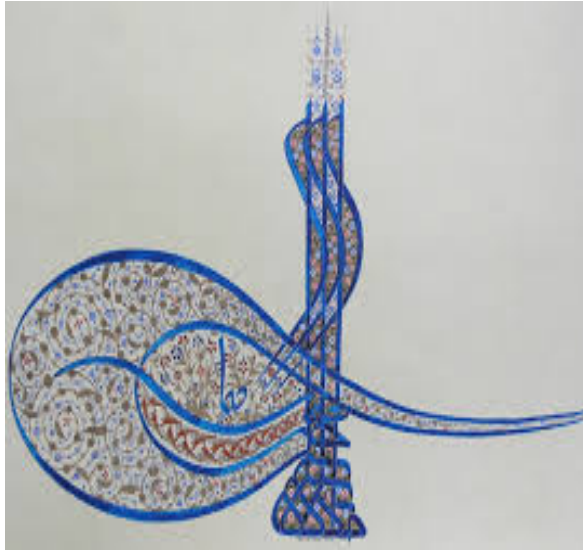
45. Федоров А.В. Введение в теорию перевода, М., 1953.
46. Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., «Наука», 1985.
47. Комилов Н. Бу кадимии санат/«Таржима санати», Тошкент «Фан», 1976.
48. Халилов П. Низомии «Хусров ва Ширин»ининг Кутб таржамаси «Узбек тили ва адабиети»/ Ташкент, «Фан», 1987, № 2.
49. Шарипов Ж. Узбекистонда таржима тарихидан. Ташкент. «Фан», 1966.
50. Аюан Н. Divan edebiyatında Hamseler/ "Atatürk Üniversitesi Edebiyat fakültesinin dergisi", 1979, N-1.
51. Ванарlı N. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. 1 c. İstanbul, 1987
52. Erdoğan A. Kuran tercümelerinin dil bakımından değerleri/"Vakıflar dergisi". Ankara, 1958, N-1.
53. Ergin M. Bursa Kitaplıklarındaki türkce yazmalar arasında/"İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesinin Türk dili ve edebiyatı dergisi" (TDED). 1950, N-4.
54. Füzuli. Hadikatüs-süeda. Dr. Seyma Güngör yayınlaması. Ankara, 1987.
55. Gülşehri. Mantık üt-tayr. Yayınlayan ve ön sözü yazan A.S. Levend. Ankara, 1957.
56. İnan A. Eski Kuran tercümelerinin dili meselesi/ "Türk dili", 1952, N-7, N-9.
57. Karahan A. İslam-Türk edebiyatında kırk hadis. İstanbul, 1954.
58. Keskiöglü O. Kuran-ı Kerim bilgileri Ankara, 1989.
59. Kutluk İ. Kültür ve dil tarihimizin yeni bir vesikası – Attarın Esrarname tercümeleri/TDED, 1947, N-2.
60. Levend A.S. Türk dilində gelişme ve sadeleşme safhaları. Ankara, 1949.
61. Levend A.S. Türk edebiyatı tarihi. I c. Ankara, 1984.
62. Mevlana müzesi yazmalar katalogu. Hazırlayan Abdülhakı Gülpınarlı, Ic. Ankara, 1967. II c. 1971, III c. 1972.
63. Topkapı Sarayı Müzesi. Kütüphanesi türkce yazmalar katalogu. Hazırlayan F.E. Karatay. I-II s. İstanbul, 1961.
64. XIII asırdan günümüze kadar kitaplardan toplanmış tanıklarıyla Tarama sözlüğü I-VI s. Ankara, 1941-1945.

65. Arabische und rersische handschisten dor Universitats bibliotheek in Bratislava. Dit universitats bibliothek in bratislava. 1961, 551q.
66. Candjeu T. Turcica agemica. Wiener Zeltscrift fur die Kunde des Morgenlandes. Vien, 198676 band.
67. Melanges Asiatiques/ Tires de Bulleten de Academie Imrrieraie des sciences de st//Petersbourg/ V/ St.pbg.1869.
68. Rieu Ch.Catalogue of the turkish manuscripts in the British museum. London, 1888
69. Sohr weide N. Türkische hand schriften Band XIII. 3. Wiesbaden, 1974.

70.  آفانیناس باسکوفسکی. قدیمترین ترجمه شاهنامه بزبان ترکی در عصر ممالک مصر قرن ۱۵ و ۱۶ - مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران، ۱۳۴۶
71.  حسن عمید. فرهنگ عمید. تهران، ۱۳۵۳
72.  دکتور ذبیح الله صیفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. عبدالحی حبیبی. کشف شاهنامه قبل از دوره مقل ۱۳۱۴ ه. ق. آغاز پژوهش‌های نوی در شاهنامه شناسی مجله خراسان، کابل، شماره ۱۴، سال ۱۳۶۲، ص ۳۵ - ۳
73.  عبدالحی حبیبی. وسایل و شرائط ترجمه و تاریخچه آن - درباره ترجمه نشریه کاتب، کابل، ۱۳۶۱/۲۷ - ۱
74.  علی اکبر دهخدا. لغت نامه، تهران، ۱۳۴۷
75.  کوپرولی زاده محمد فواد، آذری ادبیاتینه عایدتدقیقلن باکو، ۱۹۲۶
76.  کوپرولی زاده محمد فواد، تورک ادبیاتیندا ایلیک متصوفلر، استانبول، ۱۹۱۸
77.  گزیده متون تفسیری فارسی، بکوشش دکتور سید محمد طباطبائی اردکانی، تهران، ۱۳۷۰
78.  مجله‌العلی، طریقه ترجمه. تهران، ۱۳۱۴
79.  دزدو قاضی (ترکجه) الیازمالار انستیتوتو 5-5955
80.  سیف الملوک (تورکجه) الیازمالار انستیتوتو
81.  مناقب شیخ صفی، الیازمالار انستیتوتو M-268
- 82.

83. مناقب شيخ صفى، اليازمالمارانستيتوتو ΦC-645
84. صفوه الصفا ابن البراز اردبيلى، اليازمالمارانستيتوتو A-253
85. مقلدمات الاداب، ترجمه سى، اليازمالمارانستيتوتو C-243

ŞİRAZİ VƏ ONUN
"GÜLŞƏNİ-RAZ"
TƏRCÜMƏSİ



ÖN SÖZ

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində bədii tərcümə sənətinin qədim və zəngin ənənələri vardır. Ana abidəmiz “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qurani-Kərimin “İxlas” surəsinin dilimizə tərcüməsinin verilməsi (12;27,247;45,8-9) Azərbaycanda bədii tərcümənin qədim tarixi olduğunu sübut edən tutarlı dəlillərdən biridir. XV-XVI yüzilliklərdə Azərbaycanda bədii tərcümə sənəti daha geniş yayılır ki, bu da ilk növbədə həmin dövrdə ümumiyyətlə, milli yazılı ədəbiyyatımızın görünməmiş güclü inkişafı və intibahı ilə birbaşa bağlıdır. Bu məsələdə, sözsüz ki, həmin yüzilliklərdə ana dilinə, şərə və sənətə, incəsənətə və mədəniyyətə olan qayğı və himayənin artması da öz müsbət təsirini göstərmişdir. Azərbaycan klassik tərcümə ədəbiyyatının ən məşhur və qiymətli nümunələri sayılan Əhmədi Təbrizinin “Əsrarnamə”, Məhəmməd bin Hüseyn Katib Nişatinin “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi”, Məhəmməd Füzulinin “Hədisi-ərbəin” və “Hədiqətüs-süəda” və s. kimi tərcümə əsərləri bu yüzilliklərin yadigarlarıdır (bax:36;37;42;44;45).

Orta əsrlər Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının dəyərli nümunələrindən biri də Şirazi təxəllüslü şair-mütərcimin qələmindən çıxmış “Gülşəni-raz” tərcüməsidir. 829/1426-cı ildə tamamlanmış “Gülşəni-raz” tərcüməsi yarandığı dövrdən başlayaraq geniş yayılmışdır. Təkcə bunu xatırlatmaq kifayətdir ki, dünyanın müxtəlif muzey və kitabxanalarında tərcümənin bizə bəlli olan əlliyyə yaxın əlyazması saxlanılır. Bu baxımdan o, klassik Azərbaycan bədii tərcümə nümunələri sırasında yalnız Füzulinin “Hədiqətüs-süəda” əsərindən geridə qalır. Müqayisə üçün qeyd edək ki, “Hədiqətüs-süəda”nın yüzdən çox, Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsinin iyirmidən çox, “Şeyx Səfi təzkirəsi”nin 5, “Şühədanamə”nin isə yalnız bir əlyazması məlumdur.

“Gülşəni-raz” tərcüməsi əlyazma şəklində geniş yayılmasına baxmayaraq, istər xaricdə, istərsə də Azərbaycanda ayrıca olaraq nə nəşr edilmiş, nə də geniş araşdırılmışdır. Tərcümədən yalnız müəyyən kiçik parçalar Türkiyədə və Azərbaycanda nəşr edilmişdir (46,99-103;87,134-136). Qeyd edək ki, bu sətirlərin müəllifi XV-XVI əsrlər Azərbaycan tərcümə əsərlərinin tekstoloji-filoloji tədqiqinə həsr etdiyi monoqrafiyasında Şirazinin bu tərcüməsini müəyyən qədər araşdırmışdır (42,51-104). Bundan əlavə biz 2004-cü ildə ilk dəfə tərcüməni geniş şəkildə tədqiq etmiş və onun tam mətnini nəşrə hazırlamışıq*

“Gülşəni-raz” tərcüməsinin ayrıca olaraq ətraflı araşdırılması bir neçə cəhətdən mühüm elmi əhəmiyyət daşıyır.

Birincisi, tərcümə orta əsrlər Şərq fəlsəfi fikrinin, xüsusilə də sufizmin və sufi rəmzlərinin araşdırılması baxımından əvəzsiz qaynaqlardan biridir. Ümumiyyətlə, Şirazinin bu kitabı Türkiyə və Azərbaycan ədəbiyyatında təsəvvüf simvollarını açıqlayan ilk əsər sayılır (92,67). Bu baxımdan tərcümənin müxtəlif yönərdən tədqiqi və elmi-tənqidi mətninin hazırlanaraq nəşr edilməsi olduqca əhəmiyyətlidir.

İkincisi, nəzmlə qələmə alınmış tərcümə yüksək bədii sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə seçilən klassik poeziya örnəyidir. Deməli, tərcümənin tədqiqi və nəşri klassik Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi və onun ayrılmaz bir qolu olan bədii tərcümə tarixinin ətraflı araşdırılması baxımından da az əhəmiyyət daşıyır.

Nəhayət, üçüncüsü və ən başlıcası, “Gülşəni-raz” tərcüməsi ədəbi dil tarixinin hərtərəfli tədqiqi üçün zəngin material verən dəyərli bir qaynaqdır. Məhz buna görə də tədqiqatda tərcümə-

* Möhsün Nağısoylu.Şirazinin“Gülşəni-raz” tərcüməsi. Bakı, Nurlan,2004 (ikinci nəşr,2011).

nin dil xüsusiyyətlərinin araşdırılmasına daha geniş yer verilmişdir.

Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsinin tekstoloji-filoloji araşdırmasını bu dəyərli yazılı abidənin Sankt-Peterburq, İstanbul və Vyana şəhərlərindəki kitabxanalarda saxlanılan üç əlyazma nüsxəsinin fotosurətləri üzərində aparmışdır.

I FƏSİL

ŞƏBÜSTƏRİNİN "GÜLŞƏNİ-RAZ" ƏSƏRİ VƏ ONUN TÜRKÇƏYƏ
İLK KLASSİK TƏRCÜMƏSİ

*Ş1. Şeyx Mahmud Şəbüstəri və onun
"Gülşəni-raz" əsəri haqqında*

Orta əsrlər müsəlman Şərqiində fəlsəfi fikrin, xüsusilə də sufizmin inkişafında mühüm xidmətləri olan görkəmli və parlaq simalardan biri də Şeyx Mahmud Şəbüstəridir (686/1287-720/1320). Dövrünün nüfuzlu sufi alimlərindən biri sayılan bu tanınmış Azərbaycan filosofu və şairinin həyatı, dünyagörüşü indiyədək aparılan ayrı-ayrı elmi araşdırmalarda kifayət qədər işıqlandırıldığı üçün (35,57-65;58,192-196;71;103,III-XXII;125,179-180) biz həmin məsələlərlə bağlı yalnız qısa və zəruri bilgiler verməklə kifayətlənməyi məqsədəuyğun saydıq.

Orta yüzilliklərə və sonrakı dövrlərə aid çoxsaylı Yaxın Şərq qaynaqlarının, demək olar ki, əksəriyyətində Şeyx Mahmud Şəbüstərinin adı hörmətlə anılır. Həmin mənbələrdə müəllifin Təbriz yaxınlığındakı Şəbüstər qəsəbəsində doğulduğu və qısa ömür sürdüyü göstərilir (71,23;101,V;125,179). Şəbüstəri gənc yaşlarında Misir, Suriya və Hicaza səfərlər edərək məşhur alimlərlə görüşmüş və həmin görüş-söhbətlərin nəticəsi olaraq bir neçə elmi əsərini qələmə almışdır (71,24-25). Şəbüstəri əsərlərinin başlıca mövzusu olan təsəvvüflə yanaşı, qədim yunan fəlsəfəsinə, məntiqə də dərindən bələd olmuşdur (71,25). Görkəmli Türkiyə alimi Əbdülbaqi Gölpınarlı müəllifin "Gülşəni-raz" əsərinə əsaslanaraq, Şəbüstərinin "İncili de iyice okuyup inceledigi"(103,IX) qənaətinə gəlir.

Ş.M.Şəbüstərinin bir sıra əsərləri, o sıradan "Gülşəni-raz" məsnəvisi açıq-aşkar sübut edir ki, müəllif şiiyyənin Cəfəriyyə

məzhəbinə mənsub olmuş, sonuncu imam Mehdimin həyatda olduğuna və zühur edəcəyinə inanmışdır (103, VIII).

Ş.M.Şəbüstərinin əsərləri, əsasən, dövrün başlıca dini-fəlsəfi baxışlarının açıqlanmasına həsr olunmuşdur. Müəllifin əldə olan əsərləri yalnız fars dilindədir və aşağıdakılardan ibarətdir:

“Həqqül-yəqin” (“İnamın gerçəkliyi”), “Miratül-mühəqqiqin” (“Araşdırıcıların güzgüsü”), “Gülşəni-raz” (“Sirr bağçası”), “Səadətnamə” (“Səadət kitabı”).

Şəbüstərinin bu əsərlərindən ilk ikisi nəsrə, digərləri isə nəzmlədir. Mənbələrdə müəllifin “Şəhidnamə” adlı bir əsəri haqqında da məlumat verilsə də, həmin kitab günümüzə qədər gəlib çatmamışdır (71,28). Ş.M.Şəbüstəri lirik şeirlər - qəzəl və rübai də yazmışdır (71,41).

Ş.M.Şəbüstərinin ən məşhur əsəri vəfatından üç il öncə yazdığı “Gülşəni-raz” məsnəvisidir. Müəllif bu əsərində sufizmə önəmli yer tutan “vəhdəti-vücut” nəzəriyyəsinin əsaslarını bütövlükdə bir inanc olaraq qəbul etsə də, bununla belə varlığın ancaq Haqqa (Allaha) məxsus olduğu qənaətinə gəlmişdir. Müəllifə görə, Allahdan başqa, heç bir şeyin zati və müstəqil varlığı yoxdur: bütün varlıqlar bir olan mütləq varlıqdan (Allahdan) törəmişdir. Mütəfəkkir şairə böyük şöhrət qazandıran “Gülşəni-raz” yazıldığı dövrdən başlayaraq, təsəvvüf və sufilərin məcazi mənada işlətdiyi bir sıra anlayışları - rəmzləri açıqlamaq baxımından ən dəyərli və klassik kitablardan biri kimi geniş yayılmışdır. Əsərin çoxlu əlyazmalarının mövcudluğu buna əyani sübutdur (54,7-11;39,25). “Gülşəni-raz” dan sonra sufizmlə bağlı yazılan bütün kitablarda ona dönə-dönə müraciət edilmişdir. Bundan əlavə, əsərə çoxsaylı şərhlər yazılmışdır. XIV-XVII yüzilliklərə aid bu şərhlərin ümumi sayı qırxa yaxındır ki, onlardan ən məşhuru Şəmsəddin Məhəmməd bin Yəhya bin Əli Lahicinin (öl. 912/1506-cı il) “Məfatihül-ecaz fi şərhi - “Gülşəni-

raz" ("Gülşəni-raz"ın şərhinə aid möcüzələrin açarı") adlı əsəridir (bax:103; IX-XIX). Bu şərhə "Gülşəni-raz"dakı hər bir beytin geniş izahı verilir. "Gülşəni-raz" əsərinə Əminəddin Təbrizi (Ş.M.Şəbüstərinin çağdaşı – mürşidi olmuşdur), Seyid Yəhya Şirvani-Bakuvi (öl.868/1463-1464), Baba Nemətullah Naxçıvani (öl.920/1514), Kəmaləddin Hüseyn bin Şərəfəddin Əbdülhəqq Ərdəbili (öl. 950/1543-1544) kimi Azərbaycan alimləri də şərhlər yazmışlar (bax: 103, X-XIII).

Orta yüzilliklərdə "Gülşəni-raz"ın tam mətni ilə yanaşı, əsərdəki ayrı-ayrı beytlər də şərh olunmuşdur (58,196). Belə şərhlərdən ən məşhuru Cəlaləddin bin Məhəmməd Dəvvani Sıddiqiyə (öl.1502 və ya1512) məxsusdur (bax:117,II,1222,V, 3457;124,336). AMEA Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan XVII yüzilliyə aid bir əlyazma toplusunda bu müəllifin "Gülşəni-raz"ın bir beytinə farsca yazdığı iki vərəqlik şərh vardır (132,264b-266b). Şərhə "Gülşəni-raz"dakı təfəkkürlə bağlı birinci sualın cavabındakı ikinci beytin izahı verilir.

Şəbüstərinin "Gülşəni-raz" kitabına çoxsaylı şərhlər yazdığı kimi, orta yüzilliklərdə onun təsiri ilə qələmə alınan bir sıra əsərlər də ortaya çıxmışdır (bax:124,196). Xəlvəti təriqətinin şeyxlərindən olan İbrahim Tənnurinin (öl.887/1482) türkcə məsnəvi şəklində yazdığı "Gülzarnamə" kitabında "Gülşəni-raz"ın güclü təsiri vardır (103,XVIII). XVII əsr türk müəllifi Sarı Abdulla (öl.1071/1660) da "Səmərətül-Fuad" adlı əsərində "Gülşəni-raz"ın ayrı-ayrı yerlərindən yararlanmışdır (bax: 98,431;103, XVIII). Qeyd edək ki, bu iki əsərdə Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsinin də müəyyən təsiri özünü göstərir (92,67).

"Gülşəni-raz"ın türkcəyə iki klassik tərcüməsi də məlumdur. Bunlardan biri Şirazinin, ikincisi isə Mahmud Haləvinin (öl. 1064/1653) tərcüməsidir. Sonuncu tərcümə də Şirazinin tərcüməsi kimi nəzmlədir (39,27; 103,II,83). 1046/1636-37-ci ildə ta-

mamlanmış bu tərcümə “Gülşəni-raz şərhi” adı ilə də tanınır (bax:98,430).

Sufi anlayışları və rəmzləri haqqında ilk mötəbər qaynaqlardan biri sayılan “Gülşəni-raz”ın yazılmasının maraqlı tarixçəsi vardır. Şəbüstərinin “Gülşəni-raz”a yazdığı “Səbəb-e nəzm-e kitab” (Kitabın yazılması səbəbi) başlıqlı ön sözündən aydın olur ki, hicri 717-ci ilin şəvval ayında (1317-ci il dekabr) Xorasanın nüfuzlu alimlərindən biri (onun adı ayrı-ayrı ədəbiyyatlarda Mir Hüseyni Səadət, Seyid Hüseyni və Əmir Hüseyni Hərəvi kimi qeyd olunur - bax:71,30;103,V) müəllifin yanına öz nümayəndəsini göndərərək ona şeirlə yazılmış bir məktub verir. Məktub müəllifin də iştirak etdiyi məclisdə oxunur və məlum olur ki, Xorasanlı alim Şəbüstəridən onu düşündürən 15 suala (bəzi qaynaqlarda 17 suala - bax:103,V) şeirlə cavab verməsini xahiş edir. Şəbüstəri əvvəlcə həmin suallara cavab vermək istəməyərək bu qərarını onunla əsaslandırır ki, soruşulan məsələlər onun nəslrlə yazdığı risalələrində dönə-dönə şərh edilmişdir. Müəllif onu da bildirir ki, indiyədək qələmini şeirdə sına-mamışdır və söz-mənanın əruza, qafiyəyə sığacağına inanmır. Bununla belə, məclisdə olan bir nəfər dünyagörmüş şəxs (həmin şəxsin Şeyx Bəhaəddin Yaqub Təbrizi və ya Şəbüstərinin ustadı Şeyx Əminəddin Təbrizi olması güman edilir – sonuncu daha inandırıcıdır - bax:71,32) ondan xahiş edir ki, Xorasan aliminin nəzm şəklində olan suallarına nəzmlə də cavab yazsın. Şəbüstəri həmin şəxsin xahişini nəzərə alaraq ona ünvanlanan suallara nəzmlə eyni vəzndə cavab yazır. Qeyd edək ki, Şəbüstərinin fəlsəfi görüşləri haqqında dəyərli tədqiqat əsəri yazmış Şaiq İsmayılovun fikrincə, həmin cavab ilkin variantında çox qısa - cəmi 49 beytdən ibarət olmuşdur. Yeri gəlmişkən onu da əlavə edək ki, Ş.İsmayılov Xorasan aliminin suallarını və Şəbüstərinin ona yazdığı cavabın birinci variantını ilk dəfə aşkara

çıxararaq orijinalda (fars dilində) və onların ruscaya tərcüməsində nəşr etdirmişdir (71,155-163).

Bir müddətdən sonra Şəbüstərinin ustadı ona ikinci dəfə üz tutaraq, sözügedən suallara daha geniş və ətraflı cavab yazmasını xahiş edir. Beləliklə, Şəbüstəri bu məsələyə yenidən qayıdır və təxminən 1000 beyt həcmində olan “Gülşəni-raz” məsnəvisini yazır. Ş.M.Şəbüstəri ön sözdə həmçinin görkəmli farsdilli sufi şairi Şeyx Fəridəddin Əttarı (1120-1230) yada salaraq əsrlər keçsə də, onun kimi bir şairin dünyaya gəlməyəcəyini bildirir və öz əsərini Əttar dükanından bir qoxu adlandırır:

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید
اگرچه زین نمط صد عالم اسرار بود یک شمه از دکان عطار

*Məra əz şaəriyə-xod ar nayəd
Ke dər səd ğərn çun Əttar nayəd.
Əğərçə zin nəmət səd aləmi-əsrar,
Bovəd yek şəmme əz dokkan-e Əttar. (54,9)*

*(Şairliyimdən heç də utanmuram,
Lakin yüz əsrdə Əttar kimi bir şair dünyaya gəlməz.
Bu kitabımda yüzlərcə sirr aləmindən söz açsam da,
O, Əttar dükanından ancaq bir qoxudur.)*

Qeyd edək ki, sonuncu misradakı “Əttar dükanı” ifadəsi ikili səciyyə daşıyır. Belə ki, onu həm Əttarın əsərləri, həm də “ət-riyyat dükanı” kimi mənalandırmaq olar. Məlum olduğu kimi, mənbələrdə Fəridəddin Əttarın peşəcə əttar (ətirsatan) olması göstərilir (126,V,1182). Ümumiyyətlə, “Gülşəni-raz” da bütün əsər boyu Əttarın güclü təsiri özünü göstərir. Əsərdə Mövlana

Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) məşhur “Məsnəvi”si ilə səsleşən yerlər də vardır (103,VII).

“Gülşəni-raz” təxminən yetmiş beytlik “Dibaçə” ilə (ön sözlə) başlanır. Burada müəllif öncə Allahın qüdrət və birliyini mədh edərək, “vəhdəti-vücut” fəlsəfəsindən qısaca söz açır, daha sonra isə əsərin yazılma səbəbini açıqlayır.

Əsərin əsas məzmunu müəllifə ünvanlanmış 15 suala verilən cavabdan ibarətdir. Birbaşa təsəvvüflə, xüsusilə də “vəhdəti-vücut” nəzəriyyəsi, ayrı-ayrı sufi anlayışları, rəmzləri ilə bağlı olan həmin suallar aşağıdakılardır:

1. Təfəkkür (düşüncə) nədir?
2. Yolumuzda şərt olan hansı fikirdir? Nə üçün o (fikir) gah itaət, gah da günah sayılır?
3. Mən kiməm? Mənə məndən xəbər ver. “Özünə qayıt” kəlamının mənası nədir?
4. Müsafir necə insandır? Yolçu kimdir? Kamil insan kimə demək olar?
5. Vəhdət sirrini son olaraq kim bildi? Arif olan kəs axırda nəyi bildi?
6. Əgər “məruf”la (bilinənlə) “arif” (bilən) “pak zat”dırsa (Allahdırsa), bəs bu bir ovuc torpağın başındakı sevda nədir?
7. “Ənəlhəq” deyən kimdir? Bu mütləq rəmz “hərzə” (boş-boşuna) sözdürmü?
8. Nə üçün “məxluqa” (yaradılmışa) “vasil” deyirlər? Onun “sülükü seyri” (yol alması, gəzişməsi) necə hasil olur?
9. Mümkünün vacibə vüsali (çatması) nədir? Yaxınlıq və uzaqlıq, azlıq və çoxluq nədir?
10. Elmi sahil olan bu dəniz necə bir dənizdir? Onun dibindən necə bir gövhər çıxır?
11. “Küll”dən (bütövdən) daha çox olan bu “cüz” (hissə) nədir? O “cüz”ü tapmağın yolu nədir?

12. Qədim və “mühdəs” (“hədis” - yeni söz, yeni xəbər) necə oldu ki, bir-birindən ayrıldı? Birincinin aləm, o birinin isə Allah olması necə oldu?

13. Məna sahibi nə məqsədlə “çəşm” (göz) və “ləb”ə (dodağa) işarə edir? Məqam və hal sahibi “zülfi” (saç), “xətt” (üzdəki zərif tük) və “xal”dan nə istəyir?

14. “Şərab”, “şam” və “şahid” (gözəl) sözlərinin mənası nədir? “Xərabəti olmaq” (meyxanaya getmək) nə deməkdir?

15. “Büt”, “zünnar” (xristian ruhanilərinin bellərinə bağladıkları qurşaq) və “tərsai” (xaçpərəstlik) küfrdür, yoxsa nədir?

Şəbüstəri “Gülşəni-raz”da bütün bu suallara şeirlə yığcam cavab vermişdir. Qeyd edək ki, əsərin elmi-tənqidi mətnində (54) hər bir bölmədə (sual-cavabda) üç başlıq vardır: “sual”, “qaidə”, “təmsil”. Hər bir sualdan sonra onun cavabı və “qaidə”, “təmsil” adlı başlıqlar verilir. Bu iki başlıq məzmununa görə cavabın davam hissələridir. Təmsil adlı başlıqda müəllif öz fikirlərini daha çox bənzətmələrlə, müqayisələrlə və kiçik nümunələrlə çatdırır (“təmsil” sözü də əsərdə məhz bu mənada işlənməmişdir)..

Xorasan aliminin Şəbüstəriyə göndərdiyi suallarla ötəri tanışlıqdan sonra ilk baxışda belə bir təsəvvür yarana bilər ki, orta yüzilliklərin təsəvvüf alimləri üçün onlara cavab tapmaq o qədər də çətin bir iş deyilmiş. Bu mənada orta əsrlərdə təsəvvüfün geniş yayıldığı Xorasandan Təbrizə bu cür suallarla müraciət edilməsi hətta bir qədər qəribə də görünə bilər. Lakin məsələnin mahiyyətinə baxdıqda bu cür təsəvvürün yanlış olduğu aydınlaşır. Məsələ burasındadır ki, sufizmin ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan Mənsur Həllacın (858-922) edamından sonra sufilər mühafizəkar ruhanilərin cəzasından qorunmaq məqsədilə öz fikirlərini açıq-aşkar şəkildə deyil, rəmzlərlə ifadə

etmək məcburiyyətində qaldılar. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, ayrı-ayrı sufi təriqətlərinin nümayəndələri yalnız onlar üçün bəlli olan rəmzlərdən istifadə edirdilər. Məhz buna görə də ayrı-ayrı sufi rəmzləri və anlayışları müxtəlif cür yozulur və çoxları üçün anlaşılmaz olurdu (bax:54,4-5).

Başqa bir tərəfdən xorasanlı alimin bu suallarla təbrizli gənc alimə müraciət etməsini bir növ onu sınaması, imtahan etməsi kimi də qəbul etmək olar. Mir Hüseyni Səadətın suallarını açıqladıqdan sonra Şəbüstəri haşiyəyə çıxaraq, ad-sana, şan-şöhrətə uymadığını, yalançı şeyxlərə nifrət etdiyini də dilə gətirir və zəmanəsindən gileylənir.

Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” məsnəvisi, əsasən, fəlsəfi əsər kimi tanınır ki, bu da ilk növbədə onun məzmununu ilə bağlıdır (bax:8,I,213). Bizim fikrimizcə, “Gülşəni-raz”ı məzmununa görə sırf fəlsəfi yox, bədii-fəlsəfi əsər saymaq daha məqsədəuyğundur. Birincisi, ona görə ki, əsərdə bilavasitə sufizmin elmi-nəzəri məsələləri işıqlandırıldığı kimi, filosof-şairin əxlaqi-didaktik görüşləri də öz əksini tapmışdır. Əsərdə yüksək əxlaqi fikirlər aşılır, sufi dünyagörüşü, sufi həyat tərzini təbliğ olunur. Xüsusilə əsərin sonuncu hissəsi müəllifin ictimai-əxlaqi görüşlərini əks etdirən məqamlarla zəngindir.

İkincisi və ən başlıcası isə, “Gülşəni-raz” məsnəvi şəklində yazılmış poeziya örnəyidir – yüksək bədii keyfiyyətləri ilə seçilən dəyərli sənət əsəridir. Coşqun bir ilhamla, yüksək bədii sənətkarlıqla qələmə alınmış əsərdə sufizmlə bağlı bir sıra məsələlər obrazlı şəkildə, məcazi və poetik bir dillə şərh edilmişdir. Müəllifin əsərə “Gülşəni-raz” kimi poetik bir ad verməsini də (burada istər-istəməz Şəbüstərinin sələfi dahi Nizami Gəncəvinin “Məxzənül-əsrar”ı – “Sirlər xəzinəsi” məsnəvisi yada düşür) müəyyən mənada kitabdakı bir sıra sufi mətləblərinin – məcazi mənada işlənən anlayışların elə məhz məcazi bir dillə

ifadəsi ilə də izah etmək olar. Ümumiyyətlə, Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” məsnəvisi Türkiyə alimi Sadıq Yalsızuçanların çox doğru və dəqiq olaraq qeyd etdiyi kimi, “fars şiir dilinin zənginliklerine nüfuzunu açıqça göstərməkdir” (104,8).

Bu mühüm amili nəzərə aldıqda fəlsəfi məzmunlu “Gülşəni-raz”ı həm də bədii bir əsər saymamaq mümkün deyil.

“Gülşəni-raz” müsəlman Şərqiində geniş yayıldığı kimi, XIX yüzillikdən etibarən Avropada da tanınmağa başlayır. Alman alimi Doktor Toluk 1821-ci ildə Berlində çap etdirdiyi “Sufizm” adlı kitabına “Gülşəni-raz”dan da parçalar daxil edir. 1825-ci ildə isə o, məsnəvinin böyük bir hissəsini alman dilinə çevirərək nəşr etdirir (bax:71,43).

1838-ci ildə məşhur alman şərqşünası Hammer-Purqştal “Gülşəni-raz”ı tam şəkildə alman dilinə tərcümə edərək, onu orijinalın mətni və Lahicinin şərhilə bir cildə Leypsiqdə nəşr etdirir. Əsər italyan və fransız dillərinə də tərcümə edilərək nəşr olunmuşdur (bax:43). Görkəmli Türkiyə alimi Əbdülbaqi Gölpınarlı 1944-cü ildə “Gülşəni-raz”ı türkcəyə nəslrlə çevirərək nəşr etdirmişdir. Bu tərcümə sonralar daha bir neçə dəfə təkrar işiq üzü görmüşdür (103).

Son illərdə başqa bir Türkiyə alimi – Sadıq Yalsızuçanlar da “Gülşəni-raz”ı türkcəyə çevirərək nəşr etdirmişdir (104). Qeyd edək ki, Ə.Gölpınarlının tərcüməsində “Gülşəni-raz”dakı ayrı-ayrı beytlərin izahları da verilmişdir, sonuncu tərcümədə isə bunlar yoxdur. Onu da əlavə edək ki, Ə.Gölpınarlının tərcüməsində hər bölmə yalnız “sual” başlığı altında verilmişdir (103). S.Yalsızuçanlar isə kitabdakı hər bir sual üçün onun ümumi məzmununa uyğun gələn bir başlıq da vermişdir. “Gülşəni-raz”ın nəslrlə edilmiş bu tərcüməsində mütərcim fikrin daha çox obrazlı, poetik şəkildə ifadəsinə səy göstərmişdir (104).

Əsərin ayrı-ayrı parçalarını Şaiq İsmayılov nəslə rus dilinə çevirərək Şəbüstərinin fəlsəfi görüşləri haqqındakı dəyərli araşdırmasının sonuna əlavə etmişdir (71,139-154).

Başqa bir Azərbaycan alimi Qurbanəli Məmməd zadə "Gülşəni-raz"ın elmi-tənqidi mətnini nəşr etdirmişdir (54). Əsər İranda da bir neçə dəfə nəşr edilmişdir (bax: 54,11-12).

Şəbüstərinin "Gülşəni-Raz" məsnəvisini bu sətirlərin müəllifi 2005-ci ildə ilk dəfə Azərbaycan dilinə nəslə (filoloji) tərcümə etmişdir*.

§2. "Gülşəni-raz"ın türkcəyə ilk klassik tərcüməsi və onun mütərcimi haqqında

Tədqiqat obyektimiz olan "Gülşəni-raz"ın türkcəyə klassik tərcüməsi və onun mütərcimi haqqında ilk qısa məlumat Anadolu şairləri haqqında birinci təzkirə sayılan (bax:59,8;102,79) Səhi bəyin (öl.1548) 1538-ci ildə yazdığı "Həşt behişt" əsərində verilmişdir. "Gülşəni-raz" mütərcimini "Mövlana Şirazi" kimi təqdim edən Səhi bəy onun "*şeyxlərdən sayıldığını*" göstərir, lakin həyatı ilə bağlı heç bir məlumat vermir (102,114). Səhi bəy Şirazi yaradıcılığı haqqındakı kiçik qeydlərində isə şairin gözəl və axıcı şeirləri olduğunu, qəzəllərinə çoxlu nəzirələr yazıldığını göstərərək aşağıdakı iki beytini nümunə kimi verir:

*İzarında xəti məktubi-candur,
Məhəbbətnameyi-axırzamandır.
Boyunun kölgəsi düşdüğü yerlər
Qamu ucdan-uca sərvirəvandır.*

*Şeyx Mahmud Şəbüstəri. "Gülşəni-raz". Fars dilindən tərcümə, ön sözün və izahların müəllifi Möhsün Nağısoylu. Bakı, Nurlan, 2005.

Səhi bəy həmçinin Şirazinin təsəvvüfə dair “Gülşəni-raz” adlı bir kitab yazdığını da qeyd edir. Maraqlıdır ki, Səhi bəy “Gülşəni-raz”ı tərcümə adlandırmır, bununla belə, təzkirə müəllifinin Şirazi haqqındakı:

“Yine bu eserinde kendi icadından olan bölümler ortaya koymuş ve pek çok mana derc etmiştir” (102,115) - sözləri onun “Gülşəni-raz”ı heç də sırf orijinal əsər saymadığı fikrini təsdiqləyir.

Şirazi haqqındakı sonrakı məlumatı Lətifinin (öl. 1582) 1546-cı ildə tamamladığı “Təzkireyi-şüəra” adlı əsərində rast gəlirik. “Gülşəni-raz” mütərciminin tam adını Şeyx Əlvan Şirazi kimi qeyd edən Lətifi onun ulu babasının əslən Şirazdan, özünün isə Türküstandan olduğunu, Osmanlı sultanlarından Orxan Qazi (1326-1360) dövründə ulu babasının bura köçdüyünü və məşhur sufi şeyxi Hacı Bayram Vəlinin (1352-1429) xəlifələrindən və ya dostlarından biri kimi tanıdığını yazır. Lətifi həmçinin əlavə edir ki, Şeyx Şirazi “Gülşəni-raz” kitabını *“farsidən türkiyə tərcümə edib”* və burada təsəvvüfün gizli sirlərini aydın və fəşahətli bir dillə açıqlayıbdır. Təzkirə müəllifi Şirazi haqqındakı məlumatını “Gülşəni-raz” tərcüməsindən “şərab”, “şahid”, “xət”, “xal” və “zülfi”lə bağlı bir neçə beyti (cəmi 9 beyt) nümunə kimi verməklə tamamlayır (98,45-47).

Faiq Rəşadın təxminən XX yüzilliyin əvvəllərində İstanbulda ərəb əlifbası ilə nəşr olunmuş “Tarih-i edebiyat-i Osmaniyyə” adlı təzkirə səciyyəli kitabında da Şeyx Əlvan Şirazi haqqında müəyyən məlumat verilmişdir. Lətifi təzkirəsindən fərqli olaraq, bu mənbədə Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsi ilə yanaşı, orijinal yaradıcılığından da söz açılır və onun bir təkbeyti, eləcə də bir qəzəli və rübaisi nümunə olaraq verilir. Şirazinin şerhlərinin *“şeyxanə və mütəsəvvifanə”* sözlərdən ibarət olduğunu vurğulayan müəllif şairin:

*Nəzər hər qanda kim qılsam, cəməli-hüsnü-mövladır,
Gözümə görünən andan məgər nuri-təcəlladır.*(101,127) –
beytini verməklə yanaşı, onun aşağıdakı bir qəzəli və rübaisini
də təqdim edir:

*Yüzi mətlub, zülfi talibdir,
Narı məğlub, nuri qalibdir.
Mətləindən kəməli-pərtövünün
Səd hezar afitabi-qaribdir.
Zülfinin həlqə-həlqə üqdələri
Silsilə əhlinə məratibdir.
Məclisi şəmi-rövşən olsun anın
Ki, xəyalın ilə müsahibdir.
İştiaqı-ləbindən abi-həyat
Çəşməsi çəşmi-xüskü qaibdir.
Eylər ol qəmzə rəmzi-Şirazi
Qətlinə hər kimin ki, talibdir.*

* * *

*Dedim əbruləri əgridir, ey mah,
Dedi ol sərüqəd: toğru bir Allah.
Dedim ol dəm fərağından həbibəm,
Dedi ol laləriix: əl-hökmi-lillah.* (101,129)

Bursalı Məhəmməd Tahir isə “Osmanlı müəllifləri” adlı kitabında məşhur sufi şairi Aşıq Əli Paşa (1272-1333) haqqında məlumat verərkən onun oğlu Əlvən Çələbinin (öl.1368) də şair olduğunu yazır və çıxarışda bir cümlə ilə qeyd edir ki, “*Gülşəniraz*” sahibi Şirazi Əlvən Çələbi digər bir zətdir” (86,110). Qeyd edək ki, Şirazi haqqında məlumat verən mənbələrin heç birində onun adındakı Çələbi sözünə rast gəlmirik. Onu da əlavə edək ki, görkəmli Türkiyə alimi Fuad Köprülünün yazdığına görə,

Bursalı Məhəmməd Tahir bu kitabında bir yanlılığa yol vermiş – “Gülşəni-raz” müəllifi Əlvən Şirazinin şeirlərini Aşıq Əli Paşanın oğlu Əlvən Çələbiyə aid etmişdir (95,291). “Osmanlı müəllifləri”ndə Əlvən Çələbiyə aid edilən, əslində isə həqiqətən də, Əlvən Şiraziyə məxsus olan həmin şeirlər (“Gülşəni-raz” tərcüməsindəndir) aşağıdakı iki müxtəlif beytdir:

*Müzəyyən edə səni xub xəllaq,
Bilinə elmi-ənfəsü elmi-afaq...
Sifata tərək edərsən sifati,
Həman təbdil edərsin zatə zati. (86,I,111)*

Ümumiyyətlə, F.Köprülü “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” və “Türk Edebiyatı Tarihi” adlı iki məşhur kitabında Əlvən Şirazinin adını yalnız dolayısı ilə çəkir. Müəllifin birinci kitabında Əlvən Şirazi ilə bağlı qeydi yuxarıda göstəriləndir. İkinci kitabında isə alim iki müxtəlif yerdə XV yüzilliyin tərcümə əsərlərindən və təsəvvüf ədəbiyyatından bəhs edərkən Şirazin “Gülşəni-raz” tərcüməsinin də adını çəkir (96,127, 355).

Son dövrün tanınmış türk ədəbiyyatşünaslarından Vəfi Mahir Qocatürk isə Şirazi və onun “Gülşəni-raz” tərcüməsi haqqında nisbətən daha geniş məlumat verir. V.M.Qocatürk “Gülşəni-raz” mütərcimini XV yüzilin təkkə (sufi) şairi Şirazi kimi təqdim edərək çıxarışda onun tam adının Şeyx Əlvən Şirazi olduğunu göstərir (94,274). Müəllif Şirazin yalnız “Gülşəni-raz” tərcüməsindən söz açaraq, onun həcminə görə Şəbüstərinin eyniadlı əsərindən ikiqat çox olduğunu qeyd edir (94, 275). Tərcümənin mövzusu və məzmununu da qısa şəkildə açıqlayan və ondan bəzi nümunələr verən V.M.Qocatürkün fikrincə, “*dil ve ifade bakımından, kuvvetli ve şahsiyyətli olan kitap esas ruhta Şebüsteriyə bağlı olmak dolayısıyla tam orijinal sayılmazsa da, divan şiirinin*

Şirazi əsir olalıdan bəridür anun

uş gecəvü gündüz

İtləri ilə bilə yatur küllər içində

yaranəliğ eylər.

(85,472-473)

Şirazinin sadə və axıcı bir dillə qələmə aldığı bu müstəzadı bədii keyfiyyətinə görə də diqqəti çəkir və müəllifin nəzmdə kifayət qədər təcrübə və istedad sahibi olmasından xəbər verir. N.S.Banarlı, təəssüf ki, Şirazinin orijinal yaradıcılığı barədə bu deyilənlərə heç nə əlavə etmir və yuxarıdakı nümunələrin ilk qaynağını da göstərmir.

Ə.Gölpınarlı da Əlvən Şirazinin adını yalnız “Gülşəni-raz” əsərinin mütərcimi kimi qeyd edərək onun tərcüməsini “*gerçekten de başarılı bir terceme*” adlandırır (103, XIX).

“Büyük Türk Klasikləri” adlı kitabda da Əlvən Şirazi yalnız Mahmud Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsərinin mütərcimi kimi təqdim edilir. Burada tərcümənin 3000 beytdən çox olması qeyd edilir və ondan 25 beytlik bir parça verilir (87,II,134-136).

Şirazi yaradıcılığı ilə bağlı bizim axtarışlarımız onun daha bir qəzəlini üzə çıxardı. Rusiya EA-nın Sankt-Peterburqdakı Şərqsünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılan B-306 şifrli bir əlyazma toplusunda Şirazinin beş beytlik aşağıdakı qəzəli vardır:

Dəstindənü əlindən, ləbindən, yanağından

Toyunca öpərdim ələ girsəydi bir-bir.

Yüz-yüzə urub yaturkən aşiqü məşuq

Ey badi-səba, açma sakın qapuyı çir-çir.

*Sevdüğünü tərک eyləyəmi aşıqi-sadiq
Gər gögdən anun başına taşlar yağa fir-fir.*

*Şirazi, sözün dürr kibi yaquti-müfərrih,
Söz əhlini şad eyləyalim gəl yerü yer-yer. (134,128a-b)*

Əlyazma toplusunu Rəcəb ibn Xacə Məhəmməd 958/1551-ci ildə indiki Türkiyə ərazisində tərtib etmişdir (67,181-182). Qəzəlin sadə və axıcılığı, eləcə də topluya daxil edilmiş şeirlərin çoxunun XV-XVI yüzilliklərdə Anadoluda yaşamış şairlərə məxsus olması onun Şirazinin qələmindən çıxmasını təsdiqləyir. Maraqlıdır ki, bu qəzəl görkəmli Azərbaycan ədəbiyyatşünası Salman Mümtazın da diqqətini cəlb etmiş və o, həmin qəzəli sözügedən əlyazma toplusundan öz dəftərinə köçürmüşdür (136,4a-b). S.Mümtazın həmin dəftərində bu topludan köçürülmüş daha bir neçə şairin şeirləri vardır. Görünür, tədqiqatçı Azərbaycan şairlərinin ayrı-ayrı mənbələrdən topladığı şeirləri kitab şəklində nəşr etdirmək fikrində imiş. Onu da qeyd edək ki, S.Mümtaz Şirazinin bu qəzəlinin ikinci beytinin ilk misrasındakı *“dəstindən”, “ləbindən”* sözlərini onların türkcə qarşılıqları olan *“əlindən”, “dodağından”* sözləri ilə əvəz etmişdir (136,4a). Bu fakt müəllif mətninə katib müdaxiləsinin bir ənənə olaraq geniş yayıldığını və XX yüzillikdə də davam etdiyini göstərir. Onu da əlavə edək ki, S.Mümtaz qəzəldəki bu iki sözü dəyişdirməklə istər-istəməz şerin vəznini də pozmuşdur.

Şirazinin bu qəzəlinin əlimizdə olan başqa qəzəllərindən fərqli olaraq, dünyəvi məzmun daşımaya gəldikdə isə, oxşar hala təsəvvüf ədəbiyyatının başqa nümayəndələrinin yaradıcılığında da rast gəlmək mümkündür. Elə Nəsimi, Füzuli kimi şairlərin həm dünyəvi, həm də ilahi məhəbbəti tərənnüm edən şeirlər yazması buna əyani sübutdur.

Şirazinin başqa lirik şeirlərinin də ayrı-ayrı əlyazma topluslarında olması ehtimalı böyükdür. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan iki əlyazma toplusunda Şirazi təxəllüslü şairin farsca yazdığı ayrı-ayrı təkbeytləri və bir şeri vardır (B-878,168a;M-237,6a,11b,90a,103a,182a). Lakin həmin şeirlərin məhz “Gülşəni-raz” mütərcimi Şirazinin qələmindən çıxmasını dəqiq söyləmək çətinidir.

Beləliklə, bu qeydlərdən iki məsələ aydınlaşır: birincisi, Şirazi, ara-sıra lirik şeirlər yazsa da, əsasən, “Gülşəni-raz” adlı mənzum tərcüməsi ilə tanınır; ikincisi isə, şair-mütərcim daha çox Türkiyə tədqiqatçılarının diqqətini cəlb etmişdir. Sonuncu məsələdə, sözsüz ki, tərcümənin Türkiyədəki müxtəlif muzey və kitabxanalarda çoxsaylı əlyazmalarının mövcud olması mühüm rol oynamışdır.

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında isə Şirazinin “Gülşəni-raz” əsəri haqqında ilk qısa məlumata görkəmli Azərbaycan alimi Məhəmməd Əli Tərbiyətin “Danışməndani – Azərbaycan” kitabında rast gəlirik. Şəbüstəri haqqındakı məqaləsində M.Ə.Tərbiyət bir cümlə ilə qeyd edir ki, onun “Gülşəni-raz” məsnəvisini Şirazi adlı bir şair 829-cu ildə türkcəyə tərcümə etmişdir (124,336). Alim tərcümə ilə bağlı qeydində onun şəxsi kitabxanasında həmin tərcümənin 871/1466-cı il tarixli bir əlyazmasının olduğunu da göstərir. Tərcümə haqqındakı həmin məlumat Ş.İsmayılovun Şəbüstəri haqqındakı monoqrafiyasında da verilmişdir (71,42).

“Gülşəni-raz”ın türkcəyə sözügedən klassik tərcüməsi haqqında qısa məlumata XIX yüzilliyin ikinci yarısında və XX yüzillikdə Avropanın Vyana, Berlin və Paris şəhərlərində nəşr olunan Şərq əlyazmaları kataloqlarında da rast gəlirik. Qeyd edək ki, Avropa şərqşünasları Pertç (114,166,№187), Flyugel (112,459) və Bloşenin (110,111,№267) tərtib etdikləri əlyazma

kataloqlarında mütərcimin adı səhvən Dasitazi (?) kimi getmişdir (müsəlman Şərqində belə bir ad, ümumiyyətlə, yoxdur). Bir sözün yanlış oxunuşu üzündən ortaya çıxan bu səhv L.V.Dmitriyevanın tərtib etdiyi Sankt-Peterburqdakı Şərqşünaslıq İnstitutunun türk əlyazmaları kataloqunda da özünü göstərir (67, 37). Son dövrdə Visbaden və Vatikanda nəşr olunan Şərq əlyazmaları kataloqlarında isə mütərcimin adı Şirazi, Əlvan Şirazi və Əlvan Çələbi Şirazi kimi göstərilir (112,286;113,21;115,275). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Şirazi haqqındakı ilk qaynaq və ədəbiyyatlardan heç birində müəllifin adındakı “Əlvan” sözünün işləndiyi misra və ya beyt göstərilir, halbuki ənənəyə görə bu barədə hər hansı bir qeydin olması zəruridir. “Əlvan” sözü ilə bağlı şübhə doğuran daha bir cəhət isə ayrı-ayrı ədəbiyyatlarda onun ilk hərfinin iki müxtəlif hərflə – “əlif” və “əyn”lə yazılmasıdır (86,I,110;101,127;105,150). Qeyd edək ki, ilk hərfi “əlif”lə yazılan “Əlvan” sözü “*rəngarəng*” deməkdir, ilk hərfi “əyn” olan “Əlvan” sözü isə ümumiyyətlə, yoxdur.

N.S.Banarlının kitabından yuxarıda verdiyimiz nümunələrdə isə şair-mütərcim yalnız təxəllüsünü (“Şirazi”) işlədir.

Bizim istifadəmizdə olan türkcə “Gülşəni-raz”ın üç əlyazmasındakı ön sözdə mütərcimin təxəllüsünün qabağında *vəli* sözü də işlənmişdir:

*Eşitgil bu sualı, ol cavabı,
Bu qanun üzrə diñlə bu kitabı.
Səfa versün bu gülzari-həqiqi
Ki, rövşən ola ənvai-dəqiqi.
Vəli Şiraziyi xeyr ilə yad et,
Dua ilə anuñ ruhini şad et.*

Qeyd edək ki, ərəbmənşəli *vəli* sözü şəxs adı olmaqla yanaşı, aşağıdakı mənalarda da işlənir: 1. *lakin*; 2. *hımayəçi, köməkçi*; 3. *sahib, ağa*; 4. *yaxın dost*; 5. *müqəddəs şəxs, İlahi dərgahına yaxın olan adam* (77,II,708). Bu sözün sonuncu mənası daha çox sufi ədəbiyyatı üçün səciyyəvidir (bax:20,52; 108,519) və əksər hallarda cəmdə – “övlia” şəklində işlənir. “Gülşəni-raz” tərcüməsinin bilavasitə sufizm mövzusunda qələmə alındığını nəzərə alıqda sonuncu misradakı *vəli* sözünün müqəddəs şəxsə müraciət şəklində işləndiyini düşünmək olar. Lakin mətndən çıxış edərək buradakı *vəli* sözünü şəxs adı kimi qəbul etmək daha ağılabatandır. Beytlərin məzmunundan da görüldüyü kimi, mütərcim bu sözləri konkret bir şəxsə deyil, ümumiyyətlə, öz oxucusuna ünvanlamışdır. Ona görə də “Şirazi” təxəllüsünün qabağındakı *vəli* sözü, fikrimizcə, burada məhz şəxs adı mənasını daşıyır. Bununla belə, mütərcim haqqındakı ilk qaynaq olan Səhi bəyin təzkirəsində onun adının yalnız Şirazi kimi qeyd olunduğunu, həm də bu məsələdə əlimizdə başqa tutarlı dəlillər olmadığını nəzərə alaraq, biz XV yüzilliyin bu istedadlı şairi, tərcüməçinin adının sadəcə olaraq Şirazi kimi qəbul edilməsini məqsədəuyğun sayırıq.

Şirazi “Gülşəni-raz” tərcüməsinə yazdığı ön sözdə özü haqqında müəyyən məlumat verməklə yanaşı, tərcümənin tamamlanma tarixini də göstərir:

*Bəhəriydi, bəzənmiş dürlü guşə,
Buları gördi könül gəldi cuşə...
Günahım dəftərin nəzzarə qıldım,
Bu bir-iki vərəqi qarə qıldım.
Ağı qıldım qarə, qarardı ağım,
Yaxındır əlliyə girməgə çağım.
Yerin yüzi tolu qoyun-quziydi,*

*Səkiz yüz həm yigirmi toquziydi.
Ki, mənzum eylədim işbu kitabı,
Ovla deyü məani, fəthi-babı...*

Bu misralardan göründüyü kimi, Şirazi “Gülşəni-raz”ı hicri 829-cu (miladi1426-cı) ilin baharında tamamlamışdır. Həmin vaxt Şirazinin yaşı, özünün yazdığına görə, əlliyə yaxın imiş, deməli, o, XIV yüzilliyin 70-ci illərində (təxminən 1376 və ya 1377-ci ildə) anadan olmuşdur. Bu parçada Şirazinin işlətdiyi “*mənzum eylədim*” ifadəsi də diqqəti cəlb edir. Göründüyü kimi, Şirazi “*kitabı tərcümə etdim*” əvəzinə, “*nəzmə çəkdim*”, “*nəzmlə yazdım*” ifadəsini işlədir. Bu xüsusiyyət orta əsrlər Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının başqa nümunələri üçün də səciyyəvi haldır (bax: 42,109).

Şirazi “Gülşəni-raz”ın ön sözündə tərcüməni Şeyxülislama və Sultan II Murada (1421-1451) həsr etdiyini də göstərir:

*Düzətgil anı bir şahun adına,
Sığın köñüldən Allahun adına.
Nəzər qıldı bizə dövlət gözindən,
Səfa bağışladı rəhmət yüzindən.
Vücudi müstədam olsun həmişə,
Məqami biməqam olsun həmişə.
Kərimü alimü amili-nikunam,
Müinəddini-dünya Şeyxülislam.
Güzidədür vəlilər zümərəsində
Məqamidür fələklər zirvəsində...
Sərapərdədən oldı əmr peyda
Ki, xamə eyləsün sənamə inşa.
Yazıldı əvvəlinə Tanrı adı,
Ki, oldur Həq-təalanın muradı...*

*Müzəffər fərrü Mənsurü müəyyəd,
Şəhənşah Murad bin Məhəmməd
Ki, cəddi Bayəzid zilli-rəbdür
Ki, Yıldırım demək ana ləqəbdür...*

Ə.Gölpınarlının qənaətinə görə, Şirazinin bu şeir parçasında tərifi lədiyi, lakin adını açıqlamadığı Şeyxülislam həmin dövrdə şeyxülislam Şəmsəddin Fənəridir (100, 235).

Şirazi bu parçadan sonrakı misralarda özünü ənənəvi qaydaya uyğun olaraq “*dərviş*”, “*fəqir*” adlandırmaqla yanaşı, “*şair*” olduğunu da qeyd edir:

*Hər iqlimüη uvağivüü irisi,
Gətürür şahə töhfə hər birisi.
Bənim töhfəm ki dərvişü fəqirəm,
Qəribəm, şairəm, biçarə pirəm.
Nədir, bir töhfədir məclis çirağ
Kim, anuη canü köηüldür turağ.*

“Gülşəni-raz”da Şirazinin mövzu ilə bağlı çoxlu əlavələri ilə yanaşı, tərcümənin əvvəlində (ön sözündə) və ortasında olan və özünün yazdığı üç qəsidəsi də vardır. 32 beytlik birinci qəsidə tövhiddir – Allahın birliyinin tərənnümünə həsr olunmuşdur. Həmin qəsidə:

*Çün batınə zat oldı zahir,
Zatinə zühur oldı sair –*

beyti ilə başlanır və aşağıdakı beytlə bitir:

*Şirazi kibi yürimə müflis,
Götür bu xəzinədən cəvahir.*

15 beytdən ibarət olan ikinci qəsidə dünyəvi məzmun daşıyır - baharın təsvirinə həsr olunmuşdur.

*Sübhədən bərgi-gül üstündəki dürri-ədəni
Gör nə xoş dizdi məşşatə, çıkardı çəmənini –*

beyti ilə başlanan bu qəsidə müəllifin baharın gözəlliklərini həssaslıqla, incəliklə duyan yüksək zövq sahibi olduğunu sübut edir. Qəsidədə bahar fəslində yaşıl bir çəmənliyin gözəl mənzərəsi təsvir edilir. Budur qara xallı bənövşələr ağ çiçəkli nəstərən (itburnu) kolunu dairəyə alıblar. Çəməninin ortasında bitən sərv (çinar) ağacı nazlana-nazlana yellənir, rəqs edir. Ətrafı səmən ətri bürümüşdür. Nərgis gülü gözlərini açıb ətrafa vurğunluqla baxır, süsən isə ağız açıb öz sirrini demək istəyir...

Yüksək bədii sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb edən həmin qəsidə aşağıdakı beytlə bitir:

*Qanğı dildən ki, gələ sözləri Şirazinin uş,
Sanasın abi-həyati-aqranın dəhəni.*

Üçüncü qəsidə isə cəmi 13 beytdən ibarətdir. Bu qəsidə də birinci qəsidə kimi, Allahın birliyinin tərənnümünə həsr olunmuşdur və aşağıdakı beytlə başlanır:

*Ta cəmali-afitabın eşq izhar eylədi,
On səkiz bin aləmi əksi pürənvar eylədi.*

Qəsidənin son beyti isə belədir:

*Şahid et canıyı bu tövhid göftarinə kim,
Dust dilindən bu gün Şirazi iqrar eylədi. (137,22-23)*

Beləliklə, bütün bu qeydlərdən aydın olur ki, Şirazi təxminən 1377-ci ildə anadan olmuş, 1426-cı ildən sonra vəfat etmişdir. Şairin vəfat tarixi heç bir qaynaqda göstərilmir, yalnız türk tədqiqatçısı Faiq Rəşad onun Sultan II Murad dövründə (1421-1451) dünyasını dəyişdiyini qeyd edir (101,127). Əslən Şirazdan olan bu istedadlı Azərbaycan şairi, mütərcimi bütün ömrünü Osmanlı Türkiyəsində yaşamışdır. Qeyd edək ki, indiki İran ərazisinin mərkəzində yerləşən Şiraz şəhərində qədimdən bəri türk tayfaları (qaşqaylar) yaşamış və indi də yaşamaqda davam edirlər. 734/ 1333-cü il tarixli Qurani-Kərim əlyazmasındakı türkcəyə sətiraltı tərcümənin mütərcimi - katibi Məhəmməd bin Dövlətşah Şirazi, eləcə də XVI yüzilliyin məşhur tərcümə əsərləri - “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi”nin mütərcimi Məhəmməd bin Hüseyin Katib Nişati də Şirazlıdırlar (bax:42,10).

Yeri gəlmişkən təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, 1995-ci ildə İstanbulda nəşr olunan “İslam Ansiklopedisi” kitabında Şirazinin *“Türkleşmiş İranlı (kursiv bizimdir – M.N.) bir aileye mensup bulunduğuşu”* göstərilir (92,67). Bu qeydin müəllifi nədənsə unudur ki, indiki İran adlanan ərazinin çeşidli bölgələrində qədimdən bəri türk tayfaları yaşamış və hazırda onların sayı 30 milyondan çoxdur.

Şirazinin istər əldə olan orijinal lirik şeirləri, istərsə də “Gülşəni-raz” tərcüməsi onun sənətkar qələminin yetkinliyindən, söz sənətinə dərinlikdən və incəliyi ilə bələd olmasından xəbər verir. Şairin əsərlərinin mövzusu və məzmunu, eləcə də adının əvvəlindəki Şeyx ləqəbi onun eyni zamanda öz dövrünün nüfuzlu şəxsiyyətlərindən, sufi şeyxlərindən biri olduğunu təsdiqləyir.

§3. Tərcümənin əlyazmaları haqqında

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsinin əlyazmaları orta yüzilliklərə aid başqa tərcümə əsərləri ilə müqayisədə qat-qat çoxdur. Belə ki, bizim hesablamamıza görə dünyanın müxtəlif muzey və kitabxanalarında “Gülşəni-raz” tərcüməsinin 47 əlyazma nüsxəsi vardır. Bu əlyazmalardan çoxu Türkiyənin ayrı-ayrı muzey və kitabxanalarındadır ki, bunu da mütərcimin burada yaşaması və daha çox həmin bölgədə şöhrət qazanması ilə izah etmək olar. Tərcümənin Türkiyə kitabxanalarında saxlanılan əlyazmalarından ikisi Ə.Gölpınarlının fikrincə, mütərcimin yaşadığı dövrdə köçürülmüşdür. Onlardan biri İstanbul Universiteti kitabxanasında (şifri:N-829), başqa birisi isə Konya şəhərindəki Mövlana muzeyində saxlanılır (şifri: N-237). Bu əlyazmalardan birincisinin mətni təmizdir, ikincisində isə əvvəlki ilə müqayisədə sondan 166 beyt əskikdir (100,I,235). Tarixləri qeyd olunmamış bu əlyazma nüsxələrinin hər ikisinin xətti hərəkəli nəsxdir. İstanbul Universiteti kitabxanasında tərcümənin daha dörd əlyazma nüsxəsi saxlanılır (şifrləri: 731,763, 6497, 9564 - bax:113,21).

İstanbuldakı Süleymaniyyə kitabxanasında isə Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsinin 15 ədəd əlyazması saxlanılır. Həmin əlyazmalar haqqında aşağıdakı məlumatları əldə edə bildik:

1. Hacı Mahmud, №3773, həcmi 104 vərəq, xətti nəsxdir;
2. Hacı Mahmud, №3479, həcmi 154 vərəq, xətti nəsxdir;
3. Hacı Mahmud, №3327, vərəq 16-128a, tarixi 953/1546-47;
4. Halet Efendi, N800, 16, məcmuənin 163-226-cı vərəqlərinə yazılmışdır, xətti təliqdir.
5. Fatih, №5363, 4;

6. Mihrişah Sultan №173, 1b-128a, xətti nəsx, tarixi hicri 840/1437-ci ildir;

7. Hüsnü Paşa, №1025;

8. Hamidiye, №550,3;

9. Ali Nihat Tarlan, №39, həcmi 71 vərəq, xətti nəsx, tarixi 933/1526-27-ci il, katibi Məhəmməd Səiddir (bax:107,150);

10. Ali Nihat Tarlan, №43, həcmi - 157 vərəq, xətti-hərəkəli nəsx, tarixi - 1046/1636-cı ildir (bax:107,151);

11. Hekimoğlu Ali Paşa, №500, həcmi 105 vərəq, xətti nəstəliqdir;

12. Hacı Reşid bey, №96, 1;

13. Serez, №1511;

14. Hüsnü Paşa, №1025;

15. Esmihan, №305.

Bundan əlavə İstanbuldakı Ümumi (Genel) kitabxanada tərcümənin iki əlyazması (№721 və 722) və Millət kitabxanasındakı Əli Əmiri bölümündə üç əlyazması (№906,907,908) saxlanılır (bax:113,21). Beləliklə, təkcə İstanbul şəhərindəki 4 kitabxanada tərcümənin 25 ədəd əlyazması vardır.

Türkiyənin Bursa şəhərindəki Orxan kitabxanasında tərcümənin iki əlyazması saxlanılır. Təsəvvüf №646 şifrli bu əlyazmalardan biri 61 vərəqdən ibarətdir və sondan azacıq əskikdir (88,128-129). 1072/1661-62-ci il tarixli ikinci əlyazma məcmuədir və onun əvvəlində yazılmışdır (1b-88b).

Bursadakı Ümumi (Genel) kitabxanada da tərcümənin 2 əlyazması saxlanılır. 721 və 722 şifrli bu əlyazmalardan hər ikisi tamdır: birincisi - 1211/1796-97-ci ildə Hacı Məhəmməd Üsküdari tərəfindən köçürülmüş nüsxə 75 vərəqdən ibarətdir, ikincisi - tarixsiz nüsxə isə daha qədimdir və 206 vərəqdən ibarətdir (88,129-130).

Tərcümənin daha iki əlyazması Türkiyənin aşağıdakı iki kitabxanasında saxlanılır: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Çaşnigir, №5188/1 və Cebeci İl Halk Kütüphanesi, №34/1 (bax:92,XI, 68). Beləliklə, bizə məlum olan kataloqlara əsasən, tərcümənin Türkiyədəki əlyazmalarının ümumi sayı 32-yə bərabərdir.

Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsinin Qərbi Avropa ölkələrindəki ayrı-ayrı muzey və kitabxanalarda da aşağıda qeyd olunan 10 ədəd əlyazması saxlanılır:

1. Londondakı Britaniya Muzeyi kitabxanası, Or. nr. 6481, 10.950.

2. Londondakı İndiya Offis kitabxanası, №1761;

3. İsveçin Upsala şəhərindəki kitabxana, №113;

4. Almaniyanın Marburq şəhərindəki Dövlət kitabxanası: №1075, tarixi 952/1546-cı il, xətti nəsx, həcmi 76 vərəqdir (111, 286).

5. Marburq Dövlət kitabxanası: №1612, tarixi qeyd olunmamışdır, xətti nəsxdir, həcmi 121 vərəqdir (113,21).

6. Marburq Dövlət kitabxanası, №95, məcmuədədir, vərəq – 91b-181a (113,72).

7. Vyana (Avstriya) kitabxanası, №1967.

8. Vatikandakı Arostol kitabxanası, №275, XIX əsrə aid edilir, xətti riqə, həcmi 40 vərəqdir (115,236,237).

9. Bodlean kitabxanası, №2167.

10. Paris Milli kitabxanası, №AF 267 (112,459).

Tərcümənin üç əlyazması da ABŞ-da Los-Anceles Universiteti kitabxanasında saxlanılır:

1. B - 276, xətti nəsx, X/XVI əsrə aid edilir;

2. B - 604, xətti nəstəliq, tarixi 1034/1624-25-ci ildir;

3. B - 221, xətti nəsx, IX-X/XV-XVI əsrlərə aid edilir (127, 407,438).

Tərcümənin bir qədim əlyazması da yuxarıda qeyd edildiyi kimi, M.Ə.Tərbiyətin şəxsi kitabxanasında olmuşdur (58,194).

Keçmiş Sovet İttifaqı məkanında yalnız Rusiya Federasiyası Elmlər Akademiyasının Sankt-Peterburq şəhərindəki Şərqsünəşliq İnstitutunun kitabxanasında tərcümənin bir əlyazması saxlanılır; şifri B-285, tarixi 907/1501-02-ci il, katibi Müslihəddin ibn Əyyub, həcmi 74 vərəq, xətti - hərəkələnmiş nəsxdir (bax: 67,37-38).

Beləliklə, “Gülşəni-raz” tərcüməsinin dünya kitabxanalarındakı əlyazmalarının ümumi sayı 47-yə çatır. Əlbəttə ki, bu son rəqəm deyildir. Birincisi, ona görə ki, biz yalnız dünyanın muzey və kitabxanalarının əlimizdə olan əlyazma kataloqlarından istifadə etmişik. İkincisi, dünyada elə kitabxanalar və muzeylər vardır ki, onların əlyazmalarının kataloqları hələ də hazırlanmamışdır. Üçüncüsü isə, tərcümənin əlyazmaları ayrı-ayrı şəxsi kitabxanalarda da ola bilər ki, sonuncuların da kataloqları, demək olar ki, ya tərtib edilməmişdir, ya da əldə yoxdur.

§4 Tərcümənin üç əlyazması haqqında

Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsi üzərindəki araşdırmamızı, ön sözdə də qeyd etdiyimiz kimi, üç əlyazmanın fotosurəti üzərində aparmışıq: **İstanbul, Sankt-Peterburq** və **Vyana** nüsxələri. Hər şeydən öncə qeyd edək ki, bu əlyazmalardan sonuncusu (şifri - 1967) cəmi 19 vərəqdən ibarətdir və onda yalnız tərcüməçinin ön sözü, I-II suallar və onların cavabları vardır (bax: 112,460). Bununla belə, bu əlyazma (onun mikrofilmə AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutuna son vaxtlar daxil olmuşdur: MF - 890) istər tərcümənin mətninin nəşrində, istərsə də onun tekstoloji-filoloji araşdırmasında çox əhəmiyyətli və faydalı oldu. Belə ki, bu nüsxədə olan baharın təsviri mövzusunda

kı 15 beytlik qəsidə İstanbul və Sankt-Peterburq nüsxələrində yoxdur. Həmin qəsidənin ilk beyti Türkiyə alimi M.V.Qocatürkün “Türk Edebiyatı Tarihi” kitabında da verildiyi üçün onun Şiraziyə məxsus olması heç bir şübhə doğurmur və həmin qəsidə, çox güman ki, tərcümənin bizim istifadəmizdə olmayan başqa əlyazma nüsxələrində də vardır. Bundan əlavə Vyana nüsxəsində mütərcimin ön sözünün orta hissəsində verilən bir başlıqda kitabın Sultan II Murada ithaf edildiyi göstərilir.

“Bu kitab təsnif olundu Sultan Murad bin Məhəmməd bin Bayəzid xan adına ... Şeyxüislam vəl-müslimin ... mübarək nəfəsləriylə və Həqq-təalanun inayətiylə talibi-salikhə faidə kim, məarif hasil edələr” (129,5a). İstanbul nüsxəsində bu hissədə başlıq üçün yer buraxılmış, lakin heç nə yazılmamışdır (129,4a). Sankt-Peterburq nüsxəsində isə eyni başlıq var, lakin yuxarıdakı cümlədə verilən Sultan II Muradın adı buraxılmışdır (129,4a-b). “Gülşəniraz” tərcüməsi haqqında verilən məlumatların əksəriyyətində onun Sultan II Murada ithaf edilməsi qeyd olunur. Deməli, Vyana nüsxəsindəki bu başlıq tərcümənin daha qədim əlyazmalarında da vardır. İstanbul nüsxəsindəki Sultan II Muradın tərifinə həsr olunan hissə də bu fikri təsdiqləyir.

Vyana nüsxəsinin tərcümənin digər iki əlyazmasından daha bir fərqli cəhəti Şirazinin həcmcə ən böyük olan tövhid qəsidəsinin yeri ilə bağlıdır. Bu qəsidə Sankt-Peterburq nüsxəsində ümumiyyətlə yoxdur, İstanbul nüsxəsində isə tərcümənin mətninin lap sonunda verilmişdir. Vyana nüsxəsində isə həmin qəsidə tərcümənin əvvəlində - mütərcimin ön sözünün orta hissəsindədir, daha doğrusu, yuxarıda göstərilən başlıqdan sonra verilmişdir. Klassik kitab tərtibi ənənəsinə görə tövhidlər, bir qayda olaraq, məsnəvilərin əvvəlki hissələrində olur. “Gülşəniraz” tərcüməsi də farsca əsli kimi məsnəvi şəklində qələmə alınmışdır, deməli, burada da tövhidin yeri onun əvvəlki hissəsinin

də olmalıdır. Bunu nəzərə alaraq, biz həmin qəsidənin yeri məsələsində Vyana nüsxəsinə üstünlük verdik. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Şəbüstərinin “Gülşəni-raz”ında ümumiyyətlə, tövhid yoxdur. Tərcümənin əksər əlyazmaları tövhidlə yox, aşağıdakı beytlə bitir:

*Həqiq üçün niyyət etdim, Həqdə hər dəm,
Tamam etdim sözi vallahü ələm.*

(111,286;113,21;107,150;111,66)

İstanbul nüsxəsində də bu beyt var, lakin o, tövhiddən qa-
baqdadır. Deməli, bu nüsxənin katibi tövhidin yeri məsələsində
açıq-aşkar yanlışlığa yol vermişdir. Tərcümənin mətninin nəş-
rində olan ayrı-ayrı beytlərdəki bəzi nüsxə fərqlərində də Vya-
na nüsxəsinə üstünlük vermişik. Fikrimizcə, bu nüsxənin mətni
daha qədim əlyazmadan köçürülmüşdür.

Vyana nüsxəsində mətn ənənəvi qaydaya uyğun olaraq, iki
sütunda yazılmış və haşiyəyə alınmışdır. Hər səhifədəki beytlə-
rin sayı 13-dür. Əlyazma nisbətən iri təliq xətti ilə köçürülmüş,
başlıqlar nəsx xətti ilə yazılmışdır.

Nüsxənin səciyyəvi qrafik-orfoqrafik xüsusiyyətləri sırasın-
da aşağıdakıları qeyd etmək olar:

1. Türk mətnlərində kar “n” səsini ifadə edən “sağır nun”
nüsxədə yalnız “kaf” hərfi şəklindədir. Əksər hallarda bu hərfin
üstündə üç nöqtə də qoyulmuşdur: عمرگک *ömrünün* (3a), کؤگک *kö
nül* (4b), پڭاری *pınarı* (11b) və s.

2. Dilimizdə II şəxs təkinin şəxs şəkilçisi olan *-san, -sən* əl-yazmada, əsasən, *سين -sin, -sîn* şəklində yazılmışdır: *صانور سين sa-nursin* (12a), *نظر قيلورسين nəzər qılursin* (15b), *گوره سين görəsin* (15b) və s. Lakin bu şəkilçinin *سن -san, -sən* variantı da işlənmişdir: *اوتورמושسن oturmuşsan* (18a), *با غلمشسن bağlamışsan* (18a) və s.

3. Məlum olduğu kimi, ərəb və fars sözlərinin sabit yazılış qaydaları vardır və onlara türk mətnlərində də, bir qayda olaraq, əməl edilir. Vyana nüsxəsində də ərəb və fars mənşəli sözlərin böyük əksəriyyəti onların ənənəvi yazılış qaydalarına uyğun gəlir. Bununla belə, ayrı-ayrı ərəb və fars mənşəli sözlərin orfoqrafiyasında onların ənənəvi yazılış qaydalarından fərqli xüsusiyyətlər də özünü göstərir. Məsələn, katib *كل qol* (gül), *دل del* (ürək), *حاصل hasel*, *ساحل sahel*, *پيرهن pirəhən* (köynək) və s. kimi sözləri aşağıdakı kimi yazmışdır: *كول gül* (1b,2b,3b və s.), *دل dil* (2a), *حاصل hasil* (4b), *ساحل sahil* (4b), *پيرهن pirəhən* (9b) və s. Göründüyü kimi, bu sözlər onların ənənəvi yazılışından sait səsi bildirən hərf artımı ilə fərqlənir: “gül” sözündə katib “ü” səsinə bildirmək üçün (و) “vav” hərfini; *dil, hasil, sahil* sözlərində “i” səsinə bildirmək üçün (ی) “ya” hərfini, *pirəhən* sözündə isə ilk “ə” səsinə bildirmək üçün (ه) “ha” hərfini əlavə etmişdir. Həmin sözlərin bu cür fərqli yazılış şəklini müəyyən mənada onların türkcədəki tələffüzünə uyğunlaşdırmaq cəhdi kimi də qəbul etmək olar. Bununla belə, Vyana nüsxəsində müşahidə olunan bu fərqli orfoqrafik xüsusiyyət yalnız ötəri səciyyə daşıyır, yəni yalnız ayrı-ayrı məhdud sözlərin yazılışında özünü göstərir. Məsələn, katib *كول qol* sözünü *gül* şəklində yazdığı halda, oxşar qrafik şəkilli *بلبل bolbol* sözünü (bu da farsmənşəli sözdür) elə bu şəkildə də yazmış (1b), yəni “ü” səsinə bildirmək üçün (و) “vav” hərfindən istifadə etməmişdir. Və ya başqa bir nümunə: katib *qol* sözündən düzəlmiş farsmənşəli *qolşən, qoles-*

tan, *qolzar* kimi sözlərin orfoqrafiyasını fars dilində olduğu kimi saxlamışdır (2b,7a və s.).

Nüsxədə fars izafət tərkiblərinin yazılışında da fərqli cəhət özünü göstərir. Məlum olduğu kimi, fars izafət tərkiblərinin birinci tərəfi samit səslə bitdikdə ondan sonra yalnız tələffüzdə “e” səsi artırılır və yazıda heç bir hərfdən istifadə olunmur. Məsələn: *کوچک برادر* *bəradər-e kuçək* (kiçik qardaş). Vyana nüsxəsində isə izafət tərkibinin birinci tərəfindən sonra artırılan “e” səsi (ی) “ya” hərfi ilə ifadə olunur: *گلشنی راز*, *novruz-i-izzət* (16), *دوری عدنی* *dürri-ədəni* (8b) və s.

Nüsxənin daha bir səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyəti bəzi ərəb və fars sözlərində “xe” hərfi əvəzinə “he” hərfinin yazılmasıdır. Məsələn, *xeymə* (çadır), *xətmi* (gül), *xəbər* kimi sözləri katib *حیمه* (8b), *حتمی* (9a), *حبر* (9a) şəklində yazmışdır.

Təliq xəttinin daha çox indiki Türkiyə ərazisində hazırlanan əlyazmalar üçün səciyyəvi olduğunu, eləcə də nüsxənin orfoqrafik xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq, onun XVIII yüzillikdə bu bölgədə köçürüldüyünü təxmin etmək olar.

Tərcümənin Rusiya EA-nın **Sankt-Peterburq** şəhərindəki Şərqsünaslıq İnstitutunda saxlanılan əlyazmasının (şifri B-285) mətni ilə ötəri tanışlıq belə bir yanlış təsəvvür yarada bilər ki, onun mətni tam və mükəmməldir. Məsələn burasındadır ki, əlyazma ənənəvi “Dibaçə” (giriş, ön söz) ilə başladığı kimi (ilk beytin yalnız birinci misrasında başqa nüsxələrlə müqayisədə bir söz fərqi vardır), sonu da “Xatimə” (Son söz) adlanan başlıqla bitir. “Xatimə”də əsərin tamamlanması qeyd olunur və əlyazmanın köçürülmə tarixi (907/1501-02), eləcə də katibin adı (Müslihəddin ibn Əyyub) göstərilir (128,74). Bununla belə, bu əlyazma ilə “Gülşəni-raz”ın farsca mətninin tutuşdurması göstərdi ki, tərcümədə onun əslilə müqayisədə 13-cü sualın cavabının böyük bir hissəsi, eləcə də sonrakı – 14-cü və 15-ci sual və

cavabları tamamilə yoxdur. Bunu həmin əlyazma ilə İstanbul nüsxəsinin müqayisəsi də təsdiqlədi. Belə ki, Sankt-Peterburq nüsxəsində 13-cü sualın cavabı cəmi 90 beytdən ibarət olduğu halda, İstanbul nüsxəsində eyni hissədəki beytlərin sayı 212-dir. İlk 90 beyt hər iki əlyazmada vardır. Deməli, Sankt-Peterburq nüsxəsində 13-cü sualın cavabı yarımçıq kəsilir və tərcümənin “Xatimə” hissəsi verilir. Qeyd edək ki, Sankt-Peterburq nüsxəsindəki mətnin bu cür yarımçıqlığı iki səbəbdən ola bilər: ya kاتب bilərəkdən tərcümənin mətnini tam köçürməmişdir, ya da onun istifadə etdiyi əlyazma elə bu cür yarımçıq imiş. Onu da əlavə edək ki, Sankt-Peterburq nüsxəsindəki 16 beytlik “Xatimə” hissəsi mükəmməlliyinə, bütövlüyünə şübhə etmədiyimiz İstanbul nüsxəsində yoxdur. Bununla belə, Sankt-Peterburq nüsxəsinin “Xatimə” hissəsindəki bir beyt İstanbul nüsxəsində də vardır. “Xatimə”nin sonundan sayca üçüncü olan həmin beyt belədir:

*Bunu bən xəlq için düzətmədüm bən,
Bununçün akça-pul gözətmədüm bən. (128,74b)*

Bu beyt İstanbul nüsxəsinin “Xatimə” hissəsində son dan ikincidir və ilk misradakı “*bunu bən*” sözləri burada “*ki bunu*” şəklindədir (130,104a).

Göründüyü kimi, Sankt-Peterburq nüsxəsindəki beytin birinci misrasında “*bən*” sözü iki dəfə işlənmişdir və şerə bir növ ağırlıq gətirir, ikinci nüsxədə isə onun biri “*ki*” sözü ilə əvəzlənmişdir. Deməli, ikinci variant daha məqbuldur.

Sankt-Peterburq nüsxəsinin son beyti isə belədir:

*Bu hal ilə bəni məvdud eylə,
İlahi, aqibət Mahmud eylə. (128,74a)*

Maraqlıdır ki, bu beyt məzmunca “Gülşəni-raz”ın əslinin son beytinə yaxındır:

به نام خویش کردم ختم و پایان الاهی عاقبت محمود گردان

*Be nam-e xiş kərdəm xətm-o payan,
Elahi, ağəbət Mahmud gərdan. (54,11b)*

*(Öz adıyla sona çatdırdım,
İlahi, aqibət Mahmud eylə).*

Yuxarıdakı beyt İstanbul nüsxəsində “Xatimə”nin orta hissəsindədir və bir qədər fərqli şəkildədir:

*Kitabı xətm etmiş kəndi şöylə
Ki, ya Rəb, aqibət Mahmud eylə. (130,103b)*

Göründüyü kimi, Şirazinin bu beyti məzmunca Şəbüstərinin son beytinə daha yaxındır.

Bununla belə, İstanbul nüsxəsi (eləcə də əlyazma kataloqlarına əsasən tərcümənin bizə bəlli başqa əlyazmaları) bu beytlə yox, bir qədər yuxarıda qeyd etdiyimiz başqa beytlə bitir.

İstanbul nüsxəsində Mahmud sözü işlənmiş yuxarıdakı beytlə “Xatimə”nin son beyti arasında daha 15 beyt vardır ki, onlardan da bir neçəsi farsca əslindən tərcümə olunmuşdur.

Sankt-Peterburq əlyazmasının “Xatimə” hissəsindəki sonda ikinci beytdə *Vəli* sözü işlənmişdir ki, fikrimizcə, burada da həmin leksemi mütərcimin adı kimi qəbul etmək olar:

*Vəli badi-məani qılub uşdı,
Həqiqi dürri bəhri-selə düşdi. (128,74b)*

Bu beyt İstanbul nüsxəsində yoxdur.

Sankt-Peterburq nüsxəsindəki “Xatimə” hissəsinin həcmcə kiçik və bir qədər fərqli olmasına əsasən düşünmək olar ki, həmin hissəni katib həm qısaltmış, həm də dəyişdirərək sonuncu beyti farsca əslinə uyğun şəkildə vermək istəmiş, bununla da kitabı bir növ tamamlanmış şəkllə salmaq niyyətində olmuşdur. Nüsxənin “Xatimə” hissəsinin başlığı da maraqlı doğurur. Belə ki, burada “Gülşəni-raz”ın müəllifinin adı çəkilir:

“Xatimeyi-in risaleyi - Şeyx Mahmud bəzəbani - təlamizi-muini-İslam” (74b). Qeyd edək ki, İstanbul nüsxəsində yuxarıda Mahmud sözü işlənmiş beyt istisna olmaqla (onu həm xüsusi isim, həm də ümumi isim kimi qəbul etmək olar: “Mahmud” sözü “tərifli”, “şöhrətli” deməkdir) “Gülşəni-raz” müəllifinin adı çəkilir. Bu başlıqdakı *“bəzəbani-təlamizi-muini-İslam”* (İslam köməkçisinin-müavinin şagirdinin dili ilə) ifadəsi də diqqəti cəlb edir. İfadədəki *“təlamiz”* (şagird) sözünün Şiraziyyə, yoxsa katibə aid olmasını dəqiqliklə söyləmək çətindir. Başlıqdakı *“risalə”* sözünə gəldikdə isə qeyd edək ki, ərəbmənşəli bu söz *“kitabça”*, *“elmi əsər”*, *“məktub”* mənalarında işlənir. Şəbüstərinin *“Gülşəni-raz”* əsəri də elmi əsərdir, lakin o, məsnəvi şəkildə olduğu üçün daha çox elə bu adla – məsnəvi kimi tanınır. Bununla belə, görünür, orta yüzilliklərdə həmin məsnəvi *“risalə”* adı ilə də tanınmış.

Sankt-Peterburq nüsxəsinin əvvəlində olan hissələrdə İstanbul nüsxəsi ilə müqayisədə müəyyən yerlər çatışmır. Belə ki, tərcümənin İstanbul və Vyana nüsxələrində olan Şirazinin üç qəsidəsindən heç biri Sankt-Peterburq əlyazmasında yoxdur. Bundan əlavə İstanbul əlyazmasındakı Sultan Muradın tərifinə həsr olunan 49 beytlik hissə də Sankt-Peterburq əlyazmasında yoxdur. Tərcümənin orta hissələrində olan ayrı-ayrı beytlər də burada buraxılmışdır. Bütövlükdə götürdükdə Sankt-Peterburq əlyazmasındakı beytlərin sayı 2013, İstanbul əlyazmasında isə

2890-dır. Bununla belə, Sankt-Peterburq əlyazmasının bir sıra üstün cəhətləri vardır. İstanbul və Vyana nüsxələrindən fərqli olaraq, bu əlyazma başdan-başa hərəkələnmişdir, hərəkəli nəsxələ yazılmışdır. Bəlli olduğu kimi, türkcə mətnlərin doğru-düzgün oxunmasında hərəkəli nüsxələr müstəsna əhəmiyyət daşıyır (31,19-20). Məhz buna görə də bütün mətn boyu ayrı-ayrı sözlərin transfoneliterasiyasında bu nüsxənin səciyyəvi yazı xüsusiyyətləri, xüsusilə də saitlərin hərəkəllərlə ifadəsi nəzərə alınmışdır.

Əlyazmanın səciyyəvi qrafik-orfoqrafik xüsusiyyətləri (ətraflı bax: 42,63-72) sırasında ilk növbədə söz sonundakı “ı”, “i” səslərinin “ya” hərfi əvəzinə, hərəkə ilə ifadəsi qeyd olunmalıdır: يكرم *yigirmi* (5b), اچدی (128,4b), قوش *quş* (128,4a), ائتدی *etdi* (128,3b), الت *altı* (128,33a) və s. Bu xüsusiyyət bir sıra başqa türk mətnlərində də özünü göstərir (bax:31,21;61,40;65,21; 76,60 və s.). Prof. C.Qəhrəmanova görə, bu yazı xüsusiyyəti “qədim hərəkəli yazı ənənəsi ilə” bağlıdır (31,21). Əlyazmada bir sözdə “ə” səsi də hərəkə ilə ifadə olunmuşdur: بيرد *yerdə* (128,17b).

Əlyazmada “sağır” (kar) “n” səsi “kaf” hərfi ilə ifadə olunmuş, bəzi hallarda bu hərfin üzərində üç nöqtə də qoyulmuşdur: پڭاری *pınarı* (128,8a), قاراڭھلیق *qaranlıq* (128,106), اڭا *ağa* (128,226) və s. Bir neçə sözdə “g” səsinə bildirmək üçün də “kaf” hərfinin üzərində 3 nöqtə qoyulmuşdur: گۆڭدەن *gögdən* (128,26b), گۆڭل *göngül* (128,7b) və s.

Bu nüsxədə də Vyana nüsxəsində olduğu kimi, bəzi ərəb və fars sözləri onların ənənəvi yazılışından fərqli şəkildə yazılmışdır. Məsələn: əlyazmanın katibi farsmənşəli بزرگ *bözörg* (böyük), تماشا *tamaşa* sözlərini بزورگ (56) və تماشا (14b) kimi; ərəbmənşəli ورق *vərəq*, قدرت *qüdrət*, دكان *dükkan* sözlərini وره غ (56), قدره ت (9b), دوکن (67a) kimi yazmışdır. Göründüyü kimi, بزرگ *bozorg* sözündə katib ikinci “o” səsinə bildirmək üçün “vav” (و)

hərfindən istifadə etmişdir, halbuki sözün farsca yazılışında hər iki saiti bildirmək üçün heç bir hərfdən istifadə edilməmişdir. *Tamaşa* sözünün yazılışındakı fərq isə sonuncu hərfdədir: katib bu sözün son hərfini “əlif”lə deyil, “ha” hərfi ilə yazmışdır. *Vərəq* və *qüdrət* sözlərinin yazılışında isə katib hər iki sözdəki ikinci hecada olan “ə” saitini bildirmək üçün (ﺍ) “ha” hərfindən istifadə etmişdir, halbuki həmin sözlərin ərəbcə (və ya farsca) yazılışında bu səs yalnız hərəkə ilə ifadə olunur. Katib oxşar şəkilli və ərəbmənşəlli *qüvvət*, *sürət* sözlərinin yazılışında da “ə” saitini bildirmək üçün (ﺍ) “ha” hərfindən istifadə etmişdir (9b,19b). *Dükkan* sözünün yazılışında isə Vyana nüsxəsindəki *gül* sözündə olduğu kimi, *ü* saitini bildirmək üçün “vav” (و) hərfi əlavə edilmişdir.

Tərcümənin Vyana və Sankt-Peterburq nüsxələrində ayrı-ayrı ərəb və fars sözlərinin yazılışında özünü göstərən bu cür fərqli xüsusiyyəti orta əsr katiblərinin türk mətnlərində bu qəbildən olan sözlər üzərində bir növ islahat aparmaq, necə deyirlər, onları “*özününküləşdirmək*” cəhdi kimi qəbul etmək olar. Bununla belə, bu cür islahat əməliyyatları kütləvi şəkildə almır və yalnız ayrı-ayrı ərəb və fars sözlərinin yazılışında özünü göstərmişdir. Onu da qeyd edək ki, Sankt-Peterburq nüsxəsi ilə eyni əsrdə hazırlanmış Məhəmməd bin Hüseyn Katib Nişatinin “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi” kimi irihəcmli tərcümə əlyazmalarında bu hala təsadüf etməmişik (bax:45,66-92). Buna əsasən düşünmək olar ki, türk mətnləri üzərində aparılan bu cür islahat əməliyyatları yalnız ayrı-ayrı bölgələrdə hazırlanmış əlyazmalar üçün səciyyəvidir. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, türk mətnlərində ərəb və fars sözlərinin orfoqrafiyası ilə bağlı bu cür islahat səciyyəli əməliyyatlar Güney Azərbaycanın çağdaş anadilli mətbuat və ədəbiyyatında daha geniş və çeşidli şəkildə özünü göstərir. Məsələn, M.Füzulinin “Hədiqətüs-

süəda" əsərinin 1374/1995-ci il Qum nəşrində bir çox ərəb və fars sözləri onların ənənəvi yazılışından fərqli şəkildə yazılmışdır ki, bu fərq də, başlıca olaraq, onlardakı sait səslərin ifadəsi üçün müvafiq hərfin əlavə edilməsində özünü göstərir (bax:19). Ərəb və fars sözlərinin bu cür fərqli şəkildə orfoqrafiyasını müəyyən mənada, ərəb əlifbasının türk mətnləri üçün yaramadığı ilə bağlı çoxdan bəri mövcud olan məlum tənqidi fikirlərə qarşı yönəlmiş bir cəhd kimi də dəyərləndirmək olar. Fikrimizcə, türk mətnlərində ərəb və fars sözlərinin orfoqrafiyası məsələsində heç bir islahata ehtiyac yoxdur, çünki bu, son nəticədə orfoqrafik sabitsizliyə gətirib çıxara bilər. Orta yüzilliklərə aid türkcə mətnlərin əksəriyyətində ərəb və fars sözlərinin, əsasən, sabit və dəyişməz şəkildə yazılışı bunu əyani şəkildə sübut edir.

"Gülşəni-raz" tərcüməsinin **İstanbul nüsxəsi** (İstanbul, Süleymaniyyə kitabxanası, Həkimoğlu Əli Paşa, N500) istifadə etdiyimiz əlyazmalar içərisində ən mükəmməl və tam nüsxədir. Əlyazmada mətn gözəl və kalliqrafik narın nəstəliq xətti ilə iki sütunda yazılmış və bütün vərəqlərdə haşiyəyə alınmışdır. Əlyazmanın ilk vərəqində yüksək sənətkarlıqla işlənmiş, incə və əlvan naxışlı bədii ünvan vardır (130,1b). Ünvarda əsərin adı üçün yer saxlanılmış, lakin yazılmamışdır. Başlıqlar nisbətən iri kalliqrafik nəstəliq xətti ilə və qırmızı boya ilə yazılmışdır. Hər səhifədə sətirlərin (eləcə də başlıq olmayan səhifələrdə beytlərin) sayı 15-dir. Vərəqlərin ölçüsü 21,5x13sm., mətn yazılan hissənin ölçüsü isə 15x7,5sm.-dir. Həcmi 105 vərəqdır. Əlyazmanın sonunda katibin adı və köçürülmə tarixi qeyd olunmamışdır. Əlyazmanın xətti XVI yüzilliyin məşhur xəttatı Şah Mahmud Nişapurinin xəttinə oxşayır. Ümumiyyətlə, əlyazma aşağıdakı səciyyəvi qrafik xüsusiyyətlərinə görə XVI yüzilliyə aid edilə bilər:

1. Nüsxədə dişsiz yazılan س “sin” hərfinin altında, bir qayda olaraq, üç nöqtə qoyulmuşdur ki, eyni hala daha çox XVII yüzilliyə qədər köçürülmüş farsdilli mətnlərdə və türk əlyazmalarında rast gəlirik (bax: 45, 68, 97; 133; 134).

2. Nüsxədə “ya” (ع) hərfi söz sonunda bir sıra hallarda bu şəkildə – ع yazılaraq “ı” və “i” səslərini ifadə edir: Məsələn: بویوردے buyurdi (72a), لباسے libası (97b), دولتے dövləti (100b) və s. “Ya” hərfinin bu cür qrafik şəkli Azərbaycan yazılı abidələrindən XVI yüzilliyə aid “Şühədanamə”də (45,68) və Xətai “Divan”ının Paris nüsxəsində də (26,84b) müşahidə olunur. “Ya” hərfinin bu cür qrafik şəklini professor Əmir Nəci bə Seyf Sərainin “Gülüstan” tərcüməsi əlyazmasında qeydə almışdır (74,I,94).

İncə dəri cildə tutulmuş bu əlyazmanın nəfis tərtibatına əsasən düşünmək olar ki, nüsxə saray kitabxanası və ya yüksək vəzifəli bir şəxs üçün hazırlanmışdır. Nəstəliq xətti ilə köçürülən əlyazmaların daha çox Azərbaycan üçün səciyyəvi olduğunu nəzərə alaraq (bax:17,20-21;42,64-65), İstanbul nüsxəsinin Təbrizdə və ya Azərbaycanın başqa bir şəhərində hazırlandığını güman etmək olar. Bu nüsxədə də “sağır nun” tərcümənin digər iki nüsxəsində olduğu kimi, adı “kaf” hərfi ilə yazılmış, lakin hərfin üzərində üç nöqtə qoyulmamışdır. Əlyazmada cəmi iki sözdə katib “kaf” hərfinin üstündə üç nöqtə qoymuşdur: گآا naja (30b), گۆ گۆndərdi (84a). Göründüyü kimi, birinci sözdə “kaf” hərfinin bu cür qrafik şəkli “sağır nun”u, ikinci sözdə isə adı “g” səsinə ifadə edir. İkinci şəxs təkinin şəxs şəkilçisi isə nüsxədə, əsasən, -san, -sən şəklindədir: آیر ارسن ayırarsan (14b), طو ترسن tutarsan (15b), او رارسن urarsan (71b) və s. Bu fakt da sözügedən nüsxənin Azərbaycanda hazırlanması ilə bağlı mülahizəmizi qüvvətləndirir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Nişatının “Şühədanamə” tərcüməsində də bu şəkilçi, əsasən -san, -

sən şəklindədir (45,89). Bununla belə, “Şühədanamə”də şeir parçalarında bu şəkilçi *-sın, -sin* şəklində də işlənmişdir (45,89). Maraqlıdır ki, “Gülşəni-raz” tərcüməsinin İstanbul nüsxəsində ara-sıra bu şəkilçinin *-sın, -sin* variantına rast gəlirik: گو ررسین *görrərsin* (10a), صا ناسین *sanasin* (85a), بیلسین *biləsin* (15a) və s.

Nüsxədə orta əsrlər Azərbaycan əlyazmalarına xas olan daha bir səciyyəvi xüsusiyyət özünü göstərir. Bu, *ə* səsinin bir sıra hallarda söz ortasında “əlif” hərfi ilə ifadə olunmasıdır: گا توردوک *gətürdük* (39b), گەجەگین *geyəcəgin* (43b), د یلامز *diləməz* (53a), پیشمامش *pişməmiş* (60b), بەزادی *bəzədi* (94b) və s. Bu hal “Şühədanamə”də daha geniş şəkildə müşahidə olunur (bax:45,72). Qeyd edək ki, “Gülşəni-raz” tərcüməsinin Sankt-Peterburq əlyazmasında da *ə* səsi söz ortasında nadir hallarda “əlif”lə ifadə olunmuşdur: گالەنە *galənə* (3b), گەجەدەر *gecədir* və s. (49b).

Tərcümənin əlyazmalarının çoxu indiki Türkiyə ərazisində hazırlanmışdır və İstanbul nüsxəsi də, çox güman ki, onların birindən köçürülmüşdür. Ümumiyyətlə, Şirazinin indiki Türkiyə ərazisində yaşadığını, eləcə də istifadəmizdə olan əlyazmalardan ikisində II şəxs təkinə aid şəkilçinin daha çox *-sın, -sin* şəklində yazıldığını nəzərə alaraq, mətnin nəşrində şəkilçinin bu variantına üstünlük vermişik. Ərəb və fars sözlərinin yazılışı ilə bağlı Vyana və Sankt-Peterburq əlyazmalarında müşahidə olunan fərqli xüsusiyyətə İstanbul nüsxəsində rast gəlmirik.

Əlyazmada *s* səsi ilə başlayan bir sıra türkmənşəli sözlərin “*sin*” hərfi ilə deyil, daha çox ərəb sözləri üçün səciyyəvi olan “*sad*” hərfi ilə yazılışı da diqqəti cəlb edir. Məsələn: صو *su* (80b), صو رر سن *sorarsan* (81a), صقین *sakın* (77a), سانور *sanur* (4a) və s. Nadir hallarda bəzi türkmənşəli sözlərin ilk hecasındakı (sayca ikinci və ya üçüncü səs olan) *s* səsi də bu həflə yazılmışdır. Məsələn: یصندى *yasandı* (5a), اصمرلد م *ismarladum* (5b). Eyni xüsusiyyət “Gülşəni-raz”ın Sankt-Peterburq nüsxəsi üçün də səciyyəvi

yəvidir. Məsələn: صاى say (8b), صول sol (19a), صچدى saçdı (18b), يصاغى yasağı (17b) və s. Burada müəyyən mənada bir qanuna uyğunluq olduğunu görməmək mümkün deyil. Belə ki, verilən nümunələrin hamısı qalın saitli sözlərdir. Başqa sözlə desək, ərəb sözlərində olduğu kimi, türkmənşəli sözlərdə də sad hərfi yalnız qalın saitli sözlərdə işlənmişdir. İncə saitli sözlərdə isə s səsi sadla deyil, sin hərfi ilə yazılmışdır. Məsələn, سوز söz (79b), سويلدیلر söylədilər (3b), سن sən (76a), سور لر sevərlər (94b) və s. Qeyd edək ki, nadir hallarda bu qaydaya əməl edilməmişdir. Məsələn, katib “sunqur” sözünü sin hərfi ilə yazmışdır (4a). Bu söz Sankt-Peterburq və Vyana əlyazmalarında isə sad hərfi ilə yazılmışdır (128,6a;129,5b). Yeri gəlmişkən əlavə edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”, Nəsimi “Divan”ı və “Şühədanamə” əlyazmalarında isə bir sıra eyni sözlərin gah sin, gah da sad hərfi ilə yazılması hallarına rast gəlinir (bax:16,46;31,34;45,81). Bu məsələ ilə bağlı görkəmli dilçi alimlərdən H.Mirzəzadə ilə S.Əlizadənin fikirləri üst-üstə düşür. H.Mirzəzadə öz sözlərimizin sad hərfi ilə yazılmasını “şüursuz bir münasibətin nəticəsi” (38,33) kimi dəyərləndirir. S.Əlizadə isə hesab edir ki, katiblər ayrı-ayrı türkmənşəli sözləri şüurlu olaraq “sad” hərfi ilə yazmışlar (17,16). Alim bu fikrini onunla əsaslandırır ki, “söz kökləri yazıda ق, ح, ط, هərfləri ilə başlanırsa, onlardan sonra ancaq qalın saitin gəldiyini təsəvvür etmək lazımdır” (17,16). “Gülşəni-raz”ın Sankt-Peterburq və İstanbul nüsxələrindəki bir çox sözlərin yazılışı S.Əlizadənin bu fikrinin doğruluğunu sübut edir. Hər iki nüsxədə t səsi ilə başlayan və tərkibində qalın sait olan sözlərin çoxu “te” hərfi ilə yox, “ta” hərfi ilə yazılmışdır. Məsələn: طبراغ topraq (79b), طوتك tutduq (11a), طاش taş (71b), طلو tolu (71b), طغروسی toğrusı (78b) və s. Onu da qeyd edək ki, bu xüsusiyyət daha çox sözün ilk hecasındakı s və t samitlərinə aiddir. Qalın saitli sözlərin ortasındakı s və t səsləri “sin” və ya “te” hərfiləri ilə də ifadə olunur. Məsə-

lən: صچلسون *saçilsun* (7b), أچلسون *açilsun* (7b), قاموسندن *qamusundan* (9a), طومش *tutmuş* (95a) və s. Göründüyü kimi, birinci sözdə iki “s” səsi, sonuncu sözdə isə iki “t” səsi vardır. Bununla belə, katib yalnız birinci hecada olan “s” və “t” səslərini “sad” və “ta” hərfləri ilə ifadə etmiş, ikinci və üçüncü hecalardakı eyni sözləri isə “sin” və “te” hərfləri ilə ifadə etmişdir. Nüsxədə nadir hallarda söz ortasında gələn “t” səsi də “ta” hərfi ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn: طوطا غن *totağın* (96).

İstanbul nüsxəsində bəzi sözlərin müxtəlif qrafik variantları da müşahidə olunur. Məsələn: قامو - قمو *qamu* (776,79a), قرا - قاره *qara* (7a), قوخو - قوخو *qoxu* (79a), أيرق - أيروق *ayruq* (106,76a) və s.

Göründüyü kimi, bu sözlərin yazılışındakı fərq yalnız “a” və “u” səslərinin müvafiq hərflərlə ifadə olunub-olunmaması ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, katib bu sait səsləri (eləcə də başqa saitləri) gah “əlif” və “vav” hərfləri ilə ifadə etmiş, gah da onların ifadəsi üçün heç bir hərf və ya hərəkədən istifadə etməmişdir. Məsələn: طغ - طاغ *tağ* (71b), آيق - آياق *ayaq* (71b), ياپرا قلو - ياپراقلو *yapraqlı* (75a).

Əlyazmada bir neçə eyni sözdə söz sonundakı samitin gah “qaf”, gah da “ğəyn” hərfləri ilə ifadə olunması hallarına da rast gəlirik. Məsələn: اوچماق - اوچماغ *uçmaq-uçmaq* (71a), يوق - يوغ *yok-yoğ* (3a,79a) və s. Nadir hallarda bu hal söz ortasında da müşahidə olunur: يوغا ري - يوغا ري *yukarı-yuğaru* (24a,65b), قانقى - قانقى *qanqı-qanğı* (95a) və s. Nümunələrdən göründüyü kimi, burada k-ğ və q-ğ səs əvəzlənməsi fonetik hadisəsi özünü göstərir. Əlyazmada nadir hallarda k-x və q-x səs əvəzlənməsini özündə əks etdirən sözlərə də rast gəlirik. Məsələn, katib çağdaş ədəbi dilimizdə “ox” (qədim silah növü) kimi işlənən sözü iki şəkildə yazmışdır: اوخ - اوخ *ok-ox* (99b,78a). “Ayıq” sözü də buna nümunə ola bilər: آيخ - آيخ *ayıq-ayınx* (83b,89b). Bu səs əvəz-

lənməsi bəzən söz ortasında da müşahidə olunur: قورخو - قورقو *qorku-qorxu* (96a,79a).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, söz sonunda və ortasında işlənən “qaf” hərfi, fikrimizcə, nüsxədə, əsasən, kipləşən-partlayan, kar, dilarxası-yumşaq damaq samiti olan “k” səsinə (bax: 3,167-171) ifadə edir. Məsələn: ياقمق *yakmaq* (95a), بر اقدى *birakdı* (79a), تاقدى *takdı* (79a), او قوركن *okurkən* (103b) və s. Mətnin transfoneliterasiyasında da biz “qaf” hərfini daha çox “k” samiti ilə verərək, onu da nəzərə almışıq ki, bu səs Şirazinin yaşayıb-yaratdığı bölgə üçün daha səciyyəvi olmuşdur və indi də belədir. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, bu “səs tarixən Azərbaycan dilində olmuş və XX əsrdə sıradan çıxmışdır” (1,159). K.Şərifli və A.Şəriflinin tərtib etdikləri “Mehri və Vəfa” poemasının transfoneliterasiyasında da (56) “qaf” hərfi, əsasən, “k” səsi ilə verilmişdir (bax:2,56).

İstanbul nüsxəsində qeyd etdiyimiz ayrı-ayrı sözlərin fərqli qrafik şəkilləri öləri səciyyəyə daşıyır və geniş yayılmamışdır. Bu xüsusiyyət XVI əsr Azərbaycan yazılı abidəsi “Şühədanamə” üçün daha səciyyəvidir (bax: 45,76-92). İstanbul nüsxəsində isə bütövlükdə götürüldə türkmənşəli sözlərin çoxu sabit şəkildə yazılmışdır.

Tərcümənin İstanbul nüsxəsinin ən başlıca üstün cəhəti isə, sözsüz ki, onun mətninin daha mükəmməl və tam olmasındadır. Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, bu əlyazmadakı “Eylədi” rədifli bir qəsidə digər nüsxələrin heç birində yoxdur. Bundan əlavə, tərcümənin mətnində olan bir sıra bütöv hissələr, o cümlədən Sultan II Muradın tərifinə həsr olunmuş 49 beytlik şeir parçası, eləcə də ümumi sayı 30-dan çox olan ayrı-ayrı beytlər yalnız İstanbul nüsxəsində vardır. Ön sözdə də qeyd edildiyi kimi, tərcümənin mətninin filoloji-tekstoloji tədqiqində İstanbul nüsxəsi əsas götürülmüşdür.

II FƏSİL

“GÜLŞƏNİ-RAZ” TƏRCÜMƏSİ İLƏ ORİJİNALININ
MÜQAYİSƏLİ-TEKSTOLOJİ TƏDQIQI

Öncə qeyd edək ki, klassik tərcümə əsərləri ilə onların orijinalları üzərində aparılan müqayisəli-tekstoloji araşdırma orta yüzilliklərin tərcümə sənətinə xas olan səciyyəvi xüsusiyyətlərin öyrənilməsi baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır. Klassik tərcümə nümunəsi ilə orijinalın mətnlərinin müqayisəli araşdırılması ilk növbədə orta əsr tərcüməçisinin ana dilinə çevirdiyi mətnə olan münasibətini (orijinala nə dərəcədə sadıq qaldığını, onun mətninə müdaxilə edib-etmədiyini, sərbəstliyə, yoxsa hərfiliyə üstünlük verdiyini və s.) üzə çıxarmış olur. Bu cür müqayisəli təhlil həm də o dövrün mütərcimlərinin tərcümə zamanı yol verdikləri ixtisarları, eləcə də tərcümənin mətninə artırdıqları əlavələri aşkara çıxarmış olur ki, bu da öz növbəsində sözügedən sənət sahəsində qələmlərini sınımış söz ustalarının ictimai-siyasi görüşləri, estetik zövqləri haqqında müəyyən təsəvvür əldə etməyə imkan verir. Bu yöndə aparılan mətnşünaslıq araşdırması o zaman daha səmərəli və əhəmiyyətli olur ki, tərcümə ilə orijinalın mətnləri arasındakı fərqlər nəzərə çarpacaq dərəcədə və həcmcə böyük olsun. Aydınır ki, tərcüməçi əlavələri istər ədəbiyyat tarixi üçün, istərsə də dil tarixi üçün zəngin material verir və xüsusi maraq doğurur. Tərcüməçi əlavələri ədəbiyyatşünas üçün bədii yaradıcılıq nümunəsi kimi tədqiq olunan dövrün ədəbiyyatı ilə bağlı bir sıra məsələləri, xüsusilə ədəbi ənənələri hərtərəfli araşdırmaq baxımından nə qədər vacibdirsə, ədəbi dil tarixi mütəxəssisi üçün də mütərcimin orijinal dilini öyrənmək cəhətindən bir o qədər əhəmiyyətlidir. Bütün bunları nəzərə aldıqda Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsi ilə onun farsca orijinalının - Şəbüstərinin eyniadlı məsnəvisinin

müqayisəli-tekstoloji tədqiqi istər ədəbiyyat, istərsə də ədəbi dil tarixinin hərtərəfli araşdırılması baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Birinci növbədə ona görə ki, Şirazinin “Gülşəni-raz”ı orta yüzilliklərə aid Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının ən dəyərli və ən çox yayılmış nümunələrindən biridir. İkincisi isə, orta yüzilliklərin başqa tərcümə örnəkləri ilə müqayisədə burada mütərcim əlavələri daha çoxdur.

Onu da qeyd edək ki, Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsi ilə onun farsca əslinin müqayisəli-tekstoloji araşdırmasında Azərbaycan alimi Qurbanəli Məmməd zadənin tərtib etdiyi Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” məsnəvisinin elmi-tənqidi mətnindən (121) istifadə etmişik. Bu işdə Ə.Gölpınarlının çağdaş türkcəyə çevirdiyi “Gülşəni-raz” (103) da bizə yardımçı olmuşdur. Bu tərcümə ilə “Gülşəni-raz”ın elmi-tənqidi mətninin müqayisəsi göstərir ki, onların mətnləri arasında elə bir ciddi fərq yoxdur. Ümumiyyətlə, elmi-tənqidi mətndə verilən nüsxə fərqlərinə əsasən demək olar ki, əsərin mətni həcm baxımından elə bir ciddi dəyişikliyə uğramamışdır. Bunu istər “Gülşəni-raz”ın elmi-tənqidi mətnində Q.Məmməd zadənin istifadə etdiyi 34 əlyazmasında, eləcə də 8 çap nüsxəsində olan nüsxə fərqləri, istərsə də elmi-tənqidi mətnlə Ə.Gölpınarlının tərcüməsinin (alim tərcüməni “Gülşəni-raz”ın 819/1416-cı il tarixli Konya əlyazması əsasında hazırlamışdır - 103,XXI) müqayisəsi sübut edir.

Tərcümə ilə orijinalın mətnlərinin müqayisəli-tekstoloji təhlili göstərir ki, onlar arasında həm üst-üstə düşən, həm də fərqli xüsusiyyətlər, məqamlar vardır. Onlardan hər birini ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək.

Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” məsnəvisi kimi, Şirazinin eyniadlı tərcüməsini də məzmununa görə bədii-fəlsəfi əsər saymaq olar. Ümumiyyətlə götürdükdə, hər iki əsərin məzmunu bir-birinə uyğun gəlir: Şəbüstərinin əsərindəki bütün mətləblər, açıq-

lanan bütün məsələlər Şirazinin tərcüməsində də vardır (bu barədə aşağıda daha geniş məlumat verəcəyik). Bu baxımdan irəlidə görəcəyimiz kimi, tərcümənin bədii bir əsər kimi dəyərləndirilməsini şərtləndirən amillər onun farsca əsli ilə müqayisədə daha çoxdur. Hər iki əsər məsnəvi şəkildə qələmə alınmışdır və Şirazinin tərcüməsi də Şəbüstərinin “Gülşəni-raz”ı kimi, əruz vəzninin çox geniş yayılmış həzəc bəhrinin məfAİlün, məfAİlün, fəİlün ölçüsündədir. Hər iki əsər quruluş baxımından da eynidir: “Gülşəni-raz”ın əsli kimi, onun tərcüməsi də sualcavab şəkildədir və burada yuxarıda qeyd etdiyimiz eyni başlıqlar (“sual”, “qaidə”, “təmsil”) vardır.

Hər iki əsər “Dibaçə” adlanan ön sözlə başlanır ki, burada təxminən eyni məsələlərdən danışılır. Buna baxmayaraq, elə buradaca orijinala tərcümə arasında istər məzmunca, istərsə də həcmcə ciddi fərqlər də özünü göstərir. Şəbüstərinin ön sözü şərti olaraq iki hissəyə bölünür ki, onun 32 beytlik ilk hissəsində klassik kitab ənənəsinə uyğun olaraq, əvvəlcə Allahın, sonra isə sonuncu peyğəmbərin (s.) tərifi verilir. Peyğəmbərləri insanlar üçün “sareban” (karvan başçısı) adlandıran müəllif bu karvanın başında ən son olaraq Məhəmməd peyğəmbərin (s.) dayandığını vurğulayır. Şəbüstəridə ön sözün tərif məzmununu daşıyan bu hissəsi həcmcə çox kiçikdir - cəmi 24 beytdən ibarətdir. Ön sözün bu hissəsinin son 8 beytində isə müəllif sufi anlayışlarının hamı üçün anlaşılmaz olmasının səbəbini açıqlayır.

Ön sözün 39 beytlik ikinci hissəsində isə əsərin yazılma səbəbindən danışılır. Şəbüstəri burada hicri tarixi ilə 717-ci ildə Xorasandan bir elçinin məktub gətirərək onu düşündürən suallara cavab istəməsini qeyd edir. Burada həmçinin əsərin qısa müddətə yazılması və ona Tanrının “Gülşən” adını verməsi də göstərilir. Beləliklə, Şəbüstərinin “Gülşəni-raz”ının ön sözü bütövlükdə cəmi 69 beyti özündə birləşdirir.

Şirazinin “Gülşəni-raz”ının ön sözü isə ilk növbədə həcmi-nə görə farsca əslindən fərqlənir. Bu hissə tərcümənin müxtəlif əlyazmalarında 150-200 beyt arasındadır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, tərcümənin Sankt-Peterburq nüsxəsində ön sözdə Şirazinin qəsidəsi (tövhid, eləcə də “Bahar” qəsidəsi) və Sultan II Murad haqqındakı hissə yoxdur. Məhz buna görə də bu nüsxədəki ön söz 129 beytdən ibarətdir. Tərcümənin İstanbul nüsxəsində isə ön sözdəki beytlərin sayı 178-dir (tövhid qəsidəsi əlyazmanın sonundadır). Göründüyü kimi, tərcümənin hər iki əlyazmasındakı ön söz həcminə görə farsca əslilə müqayisədə təxminən ikiqat çoxdur.

Qeyd edək ki, orta əsr mütərcimlərinin çoxu, bir qayda olaraq, orijinaldakı ön sözün müəyyən hissələrini, xüsusilə onun yazılma səbəblərini buraxır, onun əvəzində özlərinin tərcüməyə yazdığı ön sözlərinə müvafiq əlavələr edirdilər (bax:42,44). Bu da ilk növbədə onunla bağlıdır ki, hər hansı bir əsərin tərcümə edilməsi ilə onun yazılma səbəbləri arasında, təbii ki, müəyyən fərqlər olmuşdur. Nümunə olaraq qeyd edək ki, Hüseyn Vaiz Kaşifinin (öl.1504) fars dilində yazdığı “Rövzətüş-şühədə” əsərinin istər dəqiq tərcüməsi olan Nişatinin “Şühədanamə”sinin, istərsə də onun sərbəst-yaradıcı tərcüməsi olan Füzulinin “Hədiqətüs-süəda”sının ön sözü orijinalın ön sözündən müəyyən dərəcədə fərqlənir (bax:44,48-49;45,103).

Tərcümənin ön sözü həcmcə orijinalın eyni hissəsindən çox olmasına baxmayaraq, onlar arasındakı bu fərq tək-cə tərcüməçi əlavələrində deyil, həm də müəyyən ixtisarlarda da özünü göstərir. Məsələn, xorasanlı alimin Şəbüstəridən onun suallarına cavabların nəzmlə yazılması ilə bağlı xahişinə müəllifin əvvəlcə bir növ etirazını əks etdirən hissə (“*məna əruz və qəfiyəyə sığmır*”, “*nəzmlə yazdığım əsərlərdə bu məsələlər öz əksini tapıbdır*”, “*Əttar kimi şair yüz əsrdə də gəlməz*” və s. – bax:121,9) tərcümədə bura-

xılmışdır. Şirazinin tərcüməsindəki bu hissədə Şəbüstərinin ön sözü ilə üst-üstə düşən məqamlar da az deyildir. Şirazi də Şəbüstəri kimi ön sözünü klassik ənənəyə uyğun olaraq, Allahın tərifinə başlayır. Tərcümədəki ön sözün bu hissəsi mütərcimin öz qələminin məhsulu təsirini bağışlasa da, lakin elə buradaca Şəbüstəridən sərbəst tərcümə olunmuş hissələr də vardır. Məsələn, Şəbüstərinin Allahın tərifinə haqqındakı:

تعالی الله قدیمی کو بیگ دم کند آغاز و انجام دو عالم

*Təalallah qədimi ku be yek dəm,
Konəd ağaz-o əncam-e do aləm. (121,2)*

*(Uca Tanrı əzəli və əbədidir,
Bir anda iki dünyanın əvvəlini də, sonunu da yaradır.) –*
beytini Şirazi aşağıdakı iki beytlə bu cür tərcümə etmişdir:

*Təalallah qədimü həyyü qadir,
Təvanavü qəni, guyavü qahir.
Yaradur bir nəfəsdə iki aləm,
Yenə fani qılur anı həman dəm.*

Göründüyü kimi, Şirazinin bu beytləri farscadan tərcümədir, hətta onun ikinci beytindəki qafiyələr eynilə Şəbüstəridəki kimidir. Bununla belə, Şirazi bir beytlik bu nümunənin məzmununu iki beytdə vermişdir. Şirazi ön sözdə daha sonra Məhəmməd peyğəmbərin (s.) tərifini verir və yenə də burada Şəbüstəridən müəyyən hissələri sərbəst şəkildə tərcümə edir. Lakin Şirazi ön sözünün bu hissəsində Şəbüstəridən fərqli olaraq, sonuncu Peyğəmbərdən (s.) söz açarkən klassik ənənəyə uyğun olaraq, ilk dörd xəlifəni (klassik ədəbiyyatda onlar daha çox

“çar yar” adı ilə tanınırlar) və imam Həsənlə imam Hüseyni də yada salır:

*Əbu Bəkr - ol bənəfşə müşkbudur,
 Ömər laləsifət, xoş xəndərudur.
 Səmən - Osman, Əli - xud yasəməndur,
 Qamu arayışi - nəqşi-çəməndür.
 Hüseyn ilə Həsəndür iki qönçə
 Kim, urarlar məhü mehr ilə pəncə.
 Bulardur gülləri bu novbaharun,
 Məhü xurşididür leylü naharun.*

Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, Şirazinin bu parçada imam Hüseynlə imam Həsəni də anması faktı mütərcimin şiə məzhəbinə inancını sübut edir. Bu fikri qüvvətləndirən daha bir amil onun sonuncu imamın zühur əlamətlərini tərcüməyə əlavə etməsidir.

Şirazi də ön sözünün sonrakı hissələrində Şəbüstəri kimi sufizmlə bağlı məsələlərə öləri toxunur və kitabın yaranma səbəbini açıqlayır. Burada da hər iki kitab arasında həm üst-üstə düşən, həm də fərqli məqamlar özünü göstərir.

Ön sözün birinci (tərif) hissəsində olduğu kimi, bu hissəsinə də eynilə farsca mətnədən tərcümə olunmuş beytlər vardır. Məsələn, Şəbüstəri “Gülşəni-raz”ı qələmə almasının səbəblərindən danışarkən yazır:

<p>شراب و شمع و شاهد را عیان کرد یکی مستغرق بت گشت و زنار در افهام خلائق مشکل افتاد</p>	<p>یکی از زلف و خال و خط بیان کرد یکی از هستی خود گفت و پندار سخنها چون به وقف منزل افتاد</p>
---	---

*Yeki az zolf-o xal-o xətt bəyan kərd,
Şərab-o şəm-o şahed ra əyan kərd.
Yeki az həsti-ye xod qoft-o pəndar,
Yeki mostəğrəğ-e bot gəşt-o zonnar.
Soxənha çun be vəğf-e mənzel oftad,
Dər əfham-e xəlayeğ moşkel oftəd. (121,A)*

Üç beytlik bu şeir parçası Şirazinin tərcüməsində aşağıdakı kimi səslənir:

*Kimisi zülfü xəttü xalı söylər,
Bulara lazım olan halı söylər.
Kimi söylər şərabü şəmi şahid
Ki, bilməz bu rümuzi xüşk zahid.
Çü vardır hər məqamun bir kəlamı,
Anunlan vəsf edərlər ol məqamı.
Çü hər söz mənzilə düşdi müvafiq,
Nə fəhm etsün anı hər bir xəlaiq.*

Orijinaldakı birinci beytin məzmununu Şirazi yenə də yuxarıdakı nümunədə olduğu kimi iki beytdə vermişdir. Tərcümənin ilk beytinin birinci misrası Şəbüstərinin eyni misrasına uyğun gəlir. Şirazi farsca mətndəki sözlərdən üçünü - “zolf”, “xal”, “xətt” sufi istilahları olduğu üçün eynilə saxlamış; “yeki” (biri), “bəyan kərd” (bəyan etdi, dedi) sözlərini isə “kimisi”, “söylər” şəklində tərcümə etmişdir. Farsca ikinci misraya isə tərcümənin üçüncü misrası uyğun gəlir. Şirazi burada yenə də üç sözü - “şərab”, “şəm”, “şahed” tərcümədə saxlamış, “əyan kərd” (izah etdi) sözünü isə yenə də “söylər” kimi tərcümə etmişdir. Vəznin tələbinə görə, tərcüməçi burada “kimi” sözünü də misraya əlavə etmişdir. Tərcümədəki ikinci və dördüncü misralar

isə Şirazinin əlavəsidir və şeir parçasının ümumi məzmununa uyğun gəlir. Dördüncü misradakı “*xüşk zahid*” (“xüşk” - fars sözüdür, “quru” deməkdir) ifadəsi zahirpərəst zahidlər haqqındadır. Şəbüstərinin ikinci beyti Şirazinin tərcüməsində yoxdur. Beytin çağdaş dilimizə tərcüməsi belədir:

*Biri öz varlığı və gümanından danışdı,
Başqa birisi “büt”ə və “zünnar”a daldı [öz varlığından keçdi.]*

Bu beyti Şirazi ya buraxmışdır (katib də buraxa bilər), ya da onun istifadəsində olan əlyazmada o, ümumiyyətlə, yox imiş.

Orijinalın üçüncü beytinin ilk misrasını Şirazi dəqiq tərcümə etmiş, ikinci misranın isə məzmununu azacıq fərqlə vermişdir. Farsca bu misra çağdaş dilimizdə belə səslənir: *Xalq onları anlamaqda çətinliyə düşdü.*

Beləliklə, orijinaldan və tərcümədən verdiyimiz bu iki kiçik şeir parçasının müqayisəli təhlili göstərir ki, Şirazi sərbəst tərcüməyə daha çox meyilli olmuş, yeri gəldikcə tərcüməyə məzmunla bağlı öz əlavələrini də etmişdir. Bütövlükdə götürdükdə, tərcümənin ön sözünün həcmcə onun farsca əslindəki eyni hissədən çox olmasının başlıca səbəbi də elə məhz bu əlavələrlə bağlıdır. Şirazi kitabın yaranma səbəbi və tarixindən bəhs edərkən qısaca olaraq baharın təsvirini də verir və 49 beytlik bütöv bir hissəni (yalnız İstanbul nüsxəsindədir) Sultan II Murada (kitabın məmduhuna) həsr edir. Qeyd edək ki, bu hissədə, eləcə də tərcümənin sonunda Şirazi heç bir yerdə öz əsərini açıq-aşkar tərcümə adlandırmır. Bununla belə, o, aşağıdakı beytdə dolayısı ilə də olsa, əsərinin tərcümə olmasını bildirir:

*Səbahət kəsb eylədim sələfdən,
Çıkardım işbu dürri bir sələfdən.*

*Budur bu hüqqədə dürri-ədəndür,
Həsən nə tonda olursa, Həsəndür.*

Bu misralardakı “*sələf*” sözü ilə, eləcə də atalar sözünü xatırladan sonuncu misra ilə Şirazi öz kitabının orijinal əsər yox, tərcümə olmasına işarə edir. Şair-tərcüməçi birinci beytdə “Gülşəni-raz”dakı mənaları “dür”ə bənzədərək onu çıxarmaq üçün dənizə dalmağı sələfindən (Şəbüstəridən) öyrəndiyini qeyd edir. Sonuncu beytdə isə Şirazi öz kitabını “dür” adlandıraraq, onun hansı “donda” (dildə) olmasının fərq etmədiyini vurğulayır. Şirazinin nə səbəbə kitabının tərcümə olduğunu açıq-aşkar söyləməməsinə gəldikdə isə bunu Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsərinin məşhurluğu ilə izah etmək olar. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, orta əsrlərə aid başqa tərcümə nümunələrində də orijinalın və onun müəllifinin adının çəkilməməsi hallarına rast gəlirik. Məsələn, Nişəti “Şeyx Səfi təzkirəsi” adlı tərcümə əsərində onu fars dilindən tərcümə etdiyini açıq-aşkar bildirir, lakin nə orijinalın, nə onun müəllifinin adını göstərir (bax: 45,43). Görünür, bu məsələdə də “Şeyx Səfi təzkirəsi”nin farsca əsli olan İbn Bəzzazın (1254-1330) “Səfvətüs-səfa” əsərinin məşhurluğu müəyyən rol oynamışdır. Yeri gəlmişkən Şirazinin kitabının adı ilə bağlı qeyd edək ki, mütərcimin ön sözündə iki yerdə “Gülşəni-raz” söz birləşməsi işlənmişdir. Onlardan birincisi kitabın lap əvvəlində olan aşağıdakı beytdədir və fikrimizcə, ikili səciyyə daşıyır, yəni həm birbaşa anlamda (sirr bağçası), həm də əsər adı mənasında düşünülə bilər:

*Könül bülbülləri eylər sərəğaz
Ki, candan açılıpdur gülşəni-raz.*

Ön sözün axır hissələrində isə Şirazi kitabının adını açıq-aşkar belə bildirir:

*Məarif nəzmi ilə qıl vərəndaz,
Adın qo ol kitabın "Gülşəni-raz".*

Maraqlıdır ki, Şəbüstəri öz kitabına yazdığı ön sözün son iki beytində kitabını "Gülşən" adlandırır:

دل از حضرت چو نام نامه درخواست جواب آمد به دل کان گلشن ماست
چو حضرت کرد نام نامه گلشن شود زو چشم دلها جمله روشن

*Del az həzrət ço nam-e name dər xast,
Cəvab aməd be del kan Qolşən-e mast.
Ço həzrət kərd nam-e name Qolşən,
Şəvəd zu çeşm-e delha comle rouşən. (121,10)*

*(Könül Həzrətdən (Allahdan) kitab üçün ad istədikdə
Ürəyə cavab gəldi ki, o, bizim "Gülşən"imizdir.
Həzrət (Allah) kitabın adını "Gülşən" qoyduğu üçün
Ondan könül gözlərinin hamısı işıqlanacaqdır.)*

Şəbüstəri kitabın sonunda isə onun adının "Gülşəni-raz" olduğunu bildirir:

از آن گلشن گرفتم شمه ای باز نهادم نام اورا گلشن راز

*Əz an qolşən gereftəm şəmmei baz,
Nəhadəm nam-e u ra "Qolşən-e raz". (121,114)*

*(O bağçadan yenə bir qoxu alaraq,
Adını "Gülşəni-raz" qoydum.)*

Bu beyt Şirazidə də var, lakin bir qədər fərqli şəkildədir:

*İrişdi həzrəti-Həqdən bir avaz
Ki, qo ol şəmmə adın "Gülşəni-raz".*

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, orta əsrlər Azərbaycan tərcümə nümunələrinin bir çoxunda orijinalın adında müəyyən kiçik dəyişikliklər edilmişdir. Məsələn, Hüseyn Vaiz Kaşifinin (öl. 1504) fars dilində yazdığı "Rövzətüş-şühədə" ("Şəhidlər bağçası") əsərinin türkcəyə üç müxtəlif tərcüməsinin adları belədir: "Şühədanamə" (Nişati), "Hədiqətüs-süəda" (Füzuli), "Səadət-namə" (Gəlibolulu Cami - bu barədə bax:42,48-49).

Şirazinin öz tərcüməsində Şəbüstərinin adının çəkməməsinə gəldikdə isə, bu məsələyə biz yuxarıda toxunduq. Təkrar da olsa qeyd edək ki, tərcümənin Sankt-Peterburq nüsxəsində Şəbüstərinin adı Şeyx Mahmud kimi göstərilir (128,74b), İstanbul nüsxəsində isə sondakı bir beytdə Mahmud adı çəkilir (bax:130, 103b), lakin bu söz ikili səciyyəyə daşıyır: həm xüsusi isim, həm də ümumi isim kimi düşünülə bilər.

Tərcümə ilə orijinalın əsas hissələrinin müqayisəsi də onlar arasında həcmcə kəskin fərq olduğunu göstərir. Ümumiyyətlə, qeyd edək ki, Şəbüstərinin "Gülşəni-raz" əsərindəki beytlərin sayı 1007 beyt (bəzi nüsxələrində 1008 beyt - bax:103,XIX), Şirazinin tərcüməsindəki beytlərin sayı isə 2800-3000 beyt arasındadır. Sonuncu rəqəmin təxminiliyinə gəldikdə isə qeyd edək ki, tərcümənin ayrı-ayrı nüsxələrindəki beytlərin sayında müəyyən fərqlər vardır. Məsələn, tərcümənin İstanbul Universiteti kitabxanasındaki əlyazmasında (№6497) beytlərin sayı 2779-dur (103,XIX). "Büyük Türk Klasikləri" kitabında verilən məlumata görə isə, tərcümədəki beytlərin sayı (konkret əlyazma göstərilmir) 3000-dən çoxdur (87,134). Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi,

tərcümənin bizim istifadəmizdə olan İstanbul nüsxəsində isə 2890 beyt vardır. Tərcümənin müxtəlif nüsxələrindəki beytlərin sayındakı bu fərq, aydındır ki, onun mətnində olan müəyyən hissələrin buraxılması (məsələn, Sultan II Muradın tərfi haqqındakı hissə Sankt-Peterburq nüsxəsində buraxılmışdır) və ya əksinə, katib əlavələri ilə bağlıdır.

Tərcümə ilə onun orijinalının mətnləri arasındakı beytlərin sayındakı bu qədər böyük fərqi sərbəhbini açıqlamazdan öncə hər iki əsərin əsas hissələrindəki sual-cavablarda olan beytlərin sayını göstərən aşağıdakı cədvələ nəzər salmaq:

Şəbüstərinin "Gülşəni-raz" ındakı başlıqlar və həmin hissələrdəki beytlərin sayı:	Şirazinin tərcüməsindəki başlıqlar və həmin hissələrdəki beytlərin sayı:
I sual: 1 beyt, Cavab: 24 beyt, Təmsil: 16 beyt, Cəmi: 41 beyt.	I sual: 12 beyt, Cavab: 46 beyt, Təmsil: 32 beyt, Cəmi: 90 beyt.
II sual: 1 beyt, Cavab: 18 beyt, Təmsil: 35 beyt, Qaidə: 35 beyt, Qaidə: 10 beyt, Qaidə fil-fekrül-afaq: 31 beyt, Təmsil: 18 beyt, Qaidə fil-fekr fil-ənfəs: 28 beyt, Cəmi: 176 beyt.	II sual: 14 beyt, Cavab: 28 beyt, Təmsil: 53 beyt, Qaidə: 57 beyt, Qaidə: 12 beyt, Qaidə: 49 beyt, Təmsil: 60 beyt, Qaidə: 30 beyt, Cəmi: 303 beyt.
III sual: 1 beyt, Cavab: 23 beyt, Cəmi: 24 beyt.	III sual: 8 beyt, Cavab: 46 beyt, Cəmi: 54 beyt.
IV sual: 1 beyt, Cavab: 4 beyt, Qaidə: 22 beyt, Təmsil: 8 beyt, Cəvab əz sual-e dovnom: 7 beyt, Təmsil: 21 beyt, Təmsil: 20 beyt,	IV sual: 5 beyt, Cavab: 11 beyt, Təmsil: 28 beyt, Təmsil: 20 beyt, Qaidə: 20 beyt, Təmsil: 42 beyt, Qaidə: 16 beyt, Təmsil: 93 beyt, Mehdinün çıkdığı əlamətləri bildürür: 91 beyt,

MÖHSÜN NAĞISOYLU

Cəmi: 83 beyt.	Cəmi: 346 beyt.
V sual: 1 beyt, Cavab: 18 beyt, Cəmi: 19 beyt.	V sual: 11 beyt, Cavab: 46 beyt, Cəmi: 57 beyt.
VI sual: 1 beyt, Cavab: 12 beyt, Təmsil: 9 beyt, Cəmi: 22 beyt.	VI sual: 11 beyt, Cavab: 30 beyt, Təmsil: 20 beyt, Cəmi: 61 beyt.
VII sual: 1 beyt, Cavab: 12 beyt, Qaidə: 7 beyt, Təmsil: 12 beyt, Cəmi: 32 beyt.	VII sual: 15 beyt, Cavab: 84 beyt, Qaidə: 20 beyt, Təmsil: 40 beyt, Cəmi: 159 beyt.
VIII sual: 1 beyt, Cavab: 18 beyt, Təmsil: 26 beyt, Cəmi: 45 beyt	VIII sual: 10 beyt, Cavab: 39 beyt, Təmsil: 54 beyt, Cəmi: 103 beyt.
IX sual: 1 beyt, Cavab: 48 beyt Cəmi: 49 beyt.	IX sual: 20 beyt, Cavab: 160 beyt, Cəmi: 180 beyt.
X sual: 1 beyt, Cavab: 5 beyt, Təmsil: 29 beyt, Qaidə: 20 beyt, Təmsil: 17 beyt, Cəmi: 72 beyt.	X sual: 18 beyt, Cavab: 28 beyt, Təmsil: 19 beyt, Təmsil: 69 beyt, Təmsil: 21 beyt, Qaidə: 48 beyt, Təmsil: 55 beyt, Cəmi: 258 beyt.
XI sual: 1 beyt, Cavab: 16 beyt, Təmsil: 30 beyt, Qaidə: 23 beyt, Cəmi: 70 beyt.	XI sual: 12 beyt, Cavab: 29 beyt, Təmsil: 62 beyt, Qaidə: 48 beyt, Cəmi: 151 beyt.
XII sual: 1 beyt, Cavab: 12 beyt, Cəmi: 13 beyt.	XII sual: 11 beyt, Cavab: 43 beyt, Cəmi: 54 beyt.
XIII sual: 2 beyt, Cavab: 25 beyt, Eşarət be çeşm-o ləb: 19 beyt, Eşarət be zolf: 17 beyt, Eşarət be xətt: 11 beyt, Eşarət be xal: 14 beyt,	XIII sual: 19 beyt, Cavab: 86 beyt. Bu mövze "bəsir" ismin bəyan edər və bu "çeşm" anun sirrinin məzhəri vağe olupdur: 36 beyt. Ey qarındaş, "zülf" ismi-cəlalun məzhərdür, "rux" ismi-cəmalun məzhəridür: 32 beyt. Bu "xətt" dedükləri daireyi- vacibə derlər ki, mühitdür məcmuinə: 40 beyt, "Xal" dedikləri mövcudatın yokluğu cənnətinə derlər varlıq cəhətidən zahir olur: 24 beyt,

Cəmi: 88 beyt.	Cəmi: 237 beyt.
XIV sual: 1 beyt, Cavab: 33 beyt, Eşarət be xərabat: 26 beyt, Cəmi: 60 beyt.	XIV sual: 15 beyt, Cavab: 70 beyt, Bu mövze "xərabat" bildürür və anun əhlinün əhvalun bildürür: 45 beyt, Cəmi: 130 beyt.
XV sual: 1 beyt, Cavab: 18 beyt, Eşarət be zonnar: 46 beyt, Eşarət be tərsai: 6 beyt, Təmsil: 36 beyt, Eşarət be bot: 27 beyt, Cəmi: 134 beyt.	XV: 16 beyt, Cavab: 90 beyt, Bu mövze "zunnar" nə deməkdir, anı bəyan eylər: 36 beyt, "Tərsai" dedikləri nə deməkdir, anın mə'nisin bəyan eylər: 13 beyt, Bu mövze məratibi-istida və istəğbu- ləri bildürür...: 277 beyt, Cəmi: 431 beyt.
Xateme: 9 beyt.	Kitabı xətm etdükdə müsənnif kən- dinün Həqqə vasil olduğun söylər: 76 beyt.

Cədvəldən görüldüyü kimi, istər orijinal, istərsə də tərcümə quruluş baxımından bir-birinə uyğun gəlir, yəni hər iki kitab "sual", "cavab", "təmsil" və "qaidə" adlandırılmış başlıqlardan ibarətdir. Qeyd edək ki, orijinalda bu başlıqlar, əsasən, bir sözdən ("sual", "cavab", "qaidə", "təmsil") ibarətdir. Tərcümədə isə hər bir "sual", "cavab", "qaidə" və ya "təmsil" nəslrlə yazılmış böyük cümlələrdən ibarətdir. Məsələn, ilk sual Şirazidə belədir: "Əvvəl sual kim olunur, keyfiyyəti-təfəkkürdəndür kim, təfəkkür nədür və bu hədisün mənasıdır ki...". Eynilə onun cavabı da oxşar şəkildə qurulmuş cümlədən ibarətdir. "Bu cavab bu ayətin bəyanındadır və dəxi bu hədisün təqirindədür ki..."

Tərcümədəki "qaidə" və "təmsil" başlıqları da nəslrlə yazılmış bir və ya bir neçə cümlədən ibarətdir. Şirazi bu başlıqlarda da, bir qayda olaraq, bəhs edilən mövzunun ümumi məzmununa uyğun gələn Quran ayələri və bəzi hallarda hədislər də vermişdir. Onu da əlavə edək ki, tərcümənin Sankt-Peterburq və

İstanbul nüsxələrində olan başlıqların mətnləri arasında kiçik fərqlər də vardır.

“Cavab” başlığından sonra verilən “qaidə” adlı başlıq da bilavasitə sualın izahı ilə bağlıdır. “Təmsil” (alleqorik üslubda yazılan və heyvanlardan bəhs edən “təmsil” janrı deyil) adlandırılmış başlıqda isə cavablar müəyyən bənzətmə və müqayisələrlə daha da möhkəmləndirilir, sübuta yetirilir.

Qeyd edək ki, tərcümədəki nəslrlə yazılan başlıqlar onun ümumi məzmununun bir növ yığcam xülasəsi təsirini bağışlayır. Başlıqların bir çoxunda verilən və bilavasitə onun məzmununu özündə əks etdirən Quran ayələri və hədislər farsca mətndə yoxdur. Buna əsasən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Şirazi “Gülşəni-raz”ın tərcüməsinə girişməzdən öncə onu dönə-dönə oxumuş, yaxşıca qavramış və hər bəhsin məzmununa uyğun gələn ayə və hədisləri seçərək, ona əlavə etmişdir. Tərcümənin mətnində olan başlıqlar bir neçə cəhətdən əhəmiyyətlidir. Birincisi, bu başlıqlardakı Quran ayələri və hədislər sübut edir ki, Şəbüstəri ona ünvanlanan suallara cavab verərkən ilk növbədə İlahi kitabına və hədislərə söykənmiş, fikirlərini məhz onlardakı müddəalarla əsaslandırmağa çalışmışdır. İkincisi, tərcümənin başlıqlarında verilən ayə və hədislər istər farsca mətnin, istərsə də onun türkcə tərcüməsinin mövzu ilə bağlı ən mötəbər və nüfuzlu bir qaynaq olduğunu açıq-aşkar sübut edir. Bu, eyni zamanda Şirazinin də Şəbüstəri kimi, sözügedən məsələlərə yetərinə və incəliyinə qədər bələd olduğunu göstərir. Üçüncüsü isə, Şirazinin bu başlıqları həm də XV əsrin anadilli bədii nəsr nümunələri kimi əhəmiyyətlidir.

Hər iki kitabdakı başlıqlarda olan beytlərin sayca nisbətində gəldikdə isə buradakı kəskin fərq göz qabağındadır: tərcümədəki hər hansı bir mövzu ilə bağlı hissələr farsca əslindən azı ikiqat çoxdur. Bəzi sual-cavablardakı beytlərin sayı arasındakı

nisbət isə üçqat, hətta dördqatdır. Məsələn, dördüncü sual və onun cavabı orijinalda cəmi 83 beyt olduğu halda, tərcümədə bu hissə 346 beytdən ibarətdir. Eyni qayda ilə yeddinci sual və cavabdakı beytlərin sayca nisbəti 32:159-dur və s.

Orijinalda tərcümənin mətnlərinin müqayisəli təhlili göstərir ki, onlar arasındakı bu fərq, əsasən, aşağıdakı üç başlıca amillə bağlıdır:

1. Şirazi, bir qayda olaraq, hər hansı bir sualın bilavasitə qoyuluşundan əvvəl, həmin mövzu ilə bağlı özünün poetik fikirlərini dilə gətirir, daha doğrusu, mövzu ətrafında poetik gərdirələr-gəzintilər edir.

2. Şirazi, adətən, orijinaldakı hər hansı bir beytin və ya şeir parçasının məzmununu genişləndirərək tərcümə edir, ona bilavasitə mövzu ilə bağlı öz əlavələrini də artırır.

3. Şirazi, bəzi hallarda orijinalda haqqında ötəri danışılan və ya yalnız işarə edilən məsələlərlə bağlı əlavə bilgiler də verir, bəzən başqa qaynaqlardan götürdüyü məlumatları tərcüməyə artırır.

Bu amillərin şərhinə keçməzdən öncə qeyd edək ki, onların hər üçünün kökündə eyni məsələ dayanır, daha doğrusu, onlar bir-biri ilə sıx bağlıdır və mahiyyətcə eyni mənbədən qaynaqlanırlar. Bu üç amilin kökündə dayanan başlıca məsələ, onları bir-birinə bağlayan əsas vasitə isə orta əsrlər tərcümə sənətinin ayrıca bir növü olan və müasir tərcümədən əsaslı şəkildə fərqlənən sərbəst-yaradıcı tərcümələrə xas olan səciyyəvi əlamətlər və xüsusiyyətlərdir. Orta əsrlərə aid tərcümə nümunələrinin tədqiqində bu amilə xüsusi diqqət yetirilməli, klassik tərcümə sənətinə xas olan səciyyəvi əlamətlər nəzərə alınmalıdır. Qeyd edək ki, Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi haqqında son vaxtlarda Türkiyədə nəşr olunmuş "İslam Ansiklopedisi" kitabında söylə-

nən aşağıdakı fikir də məhz klassik bədii tərcümələrin səciyyəvi xüsusiyyətlərinin nəzərə alınmaması ilə izah edilə bilər:

“Elvan-i Şirazi, 999 beyitten (bazi nüshaları 1008 beyit) meydana gelen “Gülşen-i Raz”ı (Şəbüstərinin əsərini - M.N.) yaptığı eklemlerle aslının üç katına çıkarmıştır. Bu bakımdan Şirazi'nin eserine bir tercümeden ziyade şerh demek daha uygun olur” (92,67). Qeyd edək ki, “Gülşeni-raz”ın məhz göstərilən səbəbə görə (əslindən çox olmasına görə) şərh adlandırıla bilməsi fikri ilə razılaşımaq çətindir. Ona görə ki, orta əsrlərə aid poetik əsərlərə yazılan çoxsaylı şərhlərin (məsələn, Xaqani Şirvani “Divan”ının şərhinin - bax:40, eləcə də Şəbüstərinin “Gülşeni-raz”ının müxtəlif şərhlərinin – bax:132,2646-2666) özünəməxsus tərtib prinsipi vardır. Həmin prinsipə görə, hər hansı bir poetik əsərin şərhində ondakı bütün beytlərin (və ya ayrı-ayrı hissələrin və beytlərin) tək-tək, ayrıca açıqlanması, şərhə əsas götürülür, bəzən də hər bir misradakı ayrı-ayrı sözlərin izahı verilir. Şirazinin “Gülşeni-raz”ı isə sərbəst-yaradıcı tərcümə nümunəsidir (bu barədə aşağıda geniş açıqlama verəcəyik) və heç vəchlə şərh sayıla bilməz.

İndi isə Şəbüstərinin “Gülşeni-raz” əsəri ilə onun tərcüməsinin əsas hissəsinin mətnlərini müqayisəli şəkildə nəzərdən keçirək. Qeyd etdiyimiz kimi, orijinala tərcümə arasında həcm baxımından kəskin fərq vardır və bu fərq elə hər iki əsərdəki sualların özündən başlanır. Əgər farsca mətndəki suallar cəmi 1 beytdən (yalnız 13-cü sualda 2 beytdən) ibarətdirsə, tərcümədə onların sayı orta hesabla 10-15 beyt arasındadır. Ümumiyyətlə, orijinaldakı suallar cəmi 16 beyti özündə birləşdirirsə, tərcümədəki suallar 197 beytdə öz poetik ifadəsini tapmışdır. Əslində orijinala tərcümə arasındakı ən böyük fərq elə məhz sualların özündədir, daha doğrusu, onları ifadə edən beytlərin sayındadır. Onu da qeyd edək ki, Şəbüstəriyə verilən sualların hamısı

nın məzmunu tərcümədə nəsrə də verilmişdir. Buna görə də tərcümədəki sual başlıqları altında verilən 10-15 beytlik şeir parçaları əslində tək-cə sualdan ibarət deyil, həm də verilən suallara aid məsələlər ətrafında şair-mütərcimin qəlbində baş qaldıran duyğu və düşüncələrin poetik ifadəsi, bir növ poetik gəzintiləridir. Şirazinin öz qələminin məhsulu olan bu şeir parçalarında o, bəzən mövzu ilə bağlı kiçik həyat lövhələri yaradır, həyatın qəribəliklərindən söz açır, bəzən də həyatda müşahidə etdiyi hadisələri sufi dünyagörüşü baxımından izah etməyə çalışır. Bu kiçik şeir parçalarının ana xəttini sufi mətləblərinin izahı, sufi həyat tərzinin təbliği təşkil edir. Şair-mütərcim bir çox hallarda özünü oxucularına tutaraq onları hər yerdə və hər şeydə İlahi nurunu görməyə, insan adını dərk etməyə çağırır. Şirazinin bu şeir parçaları yüksək bədii sənətkarlıq keyfiyyətləri ilə yanaşı, dilin axıcılığı, səmimiliyi və sadəliyi ilə seçilir. Məsələn, “təfəkkür” anlayışının mahiyyəti ilə bağlı birinci sualı Şirazi 12 beytlik aşağıdakı şeir parçası ilə başlayır:

*Sərağaz eylə, ey mürği-bəhari,
Görəsin gəldisə ol gülizari.
Xəbər aldun məgər mürği-səhərdən,
Nəfəs alub verürkən mişki-tərdən.
Giyah idün, gül ilə bilə bitdün,
Çəmən bülbülləriylə anca ötdün.
Çıkar gül kibi qoxusın giyahun,
İlahi gülşəninə cilvəgahun.
Düz altun telinə dürlü cəvahir
Ki, iman gətürə görərsə kafir.
Düşür avazələr ruyi-zəminə
Ki, aləm bənzəyə xüldi-bərinə.
Çün ilham aldı, açıldı dəri-raz,*

*Xudayi irdi hatifdən bir avaz.
Sual eylə ki, sözdən söz açilsun,
Cavabından cəvahlər saçilsun.
Köňüldən dinləgil əvvəl sualı,
Müənbər nütqivü şəkkər məqalı.
Ki, qərq etdi bəni mövci-təhəyyür
Bu dəryada nə gövhərdür təfəkkür?
Təfəkkürdə nə demiş əhli-daniş,
Başa ərz et bu mənidə nümayiş.
Ki, sirab ola andan təşnə canum,
Yəqinə münqəlib ola gümanum.*

Şeir parçasının ümumi məzmunundan da görüldüyü kimi, şair-mütərcimin ilham pərisinə - bahar quşuna müraciət şəklində yazdığı bu misraları təfəkkürə aid sual ətrafında onun qəlbində doğan coşqun hislərin poetik ifadəsi kimi səslənir və bir növ mövzuya giriş təsirini bağışlayır. Şeir parçasının son beş beyti isə birbaşa sualın nəzmlə ifadəsidir. Qeyd edək ki, bu sual Şəbüstəridə aşağıdakı bir beytdən ibarətdir:

نخست از فکر خویشم در نحیر چه چیز است آنکه گو بندش تفکر

*Noxost az fekr-e xişam dər təhəyyor,
Çe çiz əst anke quyəndəş təfəkkor?
(Məni heyratə salan ilk şey [budur]:
Düşüncə dedikləri şey nədir?)*

Göründüyü kimi, Şirazinin yuxarıdakı 12 beytindən sıra ilə 10-cusu Şəbüstərinin bu sualının məzmununa uyğun gəlir. Hər iki beytin müqayisəsi göstərir ki, Şirazi farsca mətndəki sualı bir qədər poetik şəkildə tərcümə etmiş, birinci misradakı “tə-

həyyür” (heyrlənmək) sözünün qabağına “mövc” (dalğa) sözünü də əlavə etmiş, ikinci misranın məzmununu isə özünə-məxsus obrazlı sözlər (*dərya, gövhər*) artırmaqla vermişdir. Elə təkcə bu bir beytin farsca əsli və türkcəsi ilə müqayisəsi açıq-aşkar göstərir ki, Şirazi sərbəst və yaradıcı, obrazlı və bədii tərcüməyə daha çox meyillidir. Şirazinin bu şeir parçasındakı 11 beyti isə onun özünə məxsusdur, - mütərcim əlavəsidir. Orijinalda tərcümənin mətnləri arasında olan həcmcə fərqlin başlıca səbəbi də elə məhz budur. Bu sualın orijinalı və tərcüməsinin müqayisəsi həm də açıq-aşkar sübut edir ki, Şirazinin tərcüməsində klassik şərh əsərlərinə aid heç bir xüsusiyyət yoxdur.

Şəbüstəriyə verilən başqa bir sualın əslinə və tərcüməsinə diqqət yetirək. Sıra ilə üçüncü olan sual orijinalda belə səslənir:

که باشم من مرا از من خیر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن

Ke başəm mən, mərə az mən xəbər kon,

Çe mə'ni darəd: əndər xod səfər kon. (121,36)

Bu sualın çağdaş tərcüməsinin verilməsinə ehtiyac yoxdur, çünki Şirazi onu, demək olar ki, dəqiq tərcümə etmişdir:

Xəbərdar olğil imdi macəradan,

Sual üstə budur işbu aradan

Ki, bən kiməm, bana bəndən xəbər qıl,

Nə deməkdür ki, sən səndən səfər qıl?

Bu beytlərdən ikincisi yuxarıda verilən farsca beytə tam uyğun gəlir, həm də orijinal səslənir, tərcümə təsirini özündə əks etdirmir. İlk beyt isə Şiraziyə məxsusdur və birbaşa sualın qoyuluşu ilə bağlıdır. Bununla belə, bu sual da orijinalda müqayisə

sədə 8 qat artıqdır (8 beytdən ibarətdir) və onun da ilk 6 beyti sual ətrafında şair-tərcüməçinin poetik gərdisləridir.

Orijinala tərcümə arasındakı fərqli cəhətlər sırasında qeyd etdiyimiz ikinci amil isə Şirazinin bilavasitə suallara verilən cavablarda mətnin ayrı-ayrı hissələrini genişləndirərək, mövzu ilə bağlı əlavələr edərək ana dilinə çevirməsi ilə bağlıdır. Suallarda olduğu kimi, onların cavablarında da Şirazi, bir qayda olaraq, hər hansı bir mövzuya girişməzdən qabaq, əvvəlcə haqqında bəhs edilən məsələ ilə bağlı özünün lirik-fəlsəfi düşüncələrini ifadə edir. Epik məsnəvilərdəki lirik ricətləri, saqınamələri xatırladan Şirazinin bu cür lirik-fəlsəfi məzmunlu şeir parçaları, demək olar ki, hər bir suala verilən cavabların həm əvvəlki, həm də sondakı hissələrində vardır. Qeyd etdiyimiz kimi, Şəbüstəri “Gülşəni-raz”dakı mətləbləri, sufizmlə bağlı məsələləri olduqca yığcam şəkildə, lakonik formada, məcazi bir dillə ifadə etməyə daha çox meyillidir. Şirazi isə, əksinə, ustadından fərqli olaraq, hər hansı bir məsələni daha ətraflı və dolğun şəkildə təsvir etməyə can atmışdır. Nümunə olaraq qeyd edək ki, orijinalda 4-5 beytdə ifadə olunan hər hansı bir fikri Şirazi ikiqat genişləndirərək, 8-10 beytlik bir parça ilə ifadə etmişdir. Məsələn, Şəbüstəri VI sualın cavabının sonunda Allahın yaratdığı insan ruhu ilə bədənində həqiqət nurunun da olduğunu qeyd edir və bunu dəmirlə daşın bir-birinə toxunmasından çıxan qılgıcına bənzədirək yazır:

نهادست ایزد اندر جان و در تن
زنورش هر دو عالم گشت روشن
چو بشنیدی برو باخود بپرداز
بجو از خویش هر چیزی که خواهی

بسان آتش اندر سنگ و آهن
چو برهم اوفتاد این سنگ و آهن
از آن مجموع پیدا گردد این راز
تویی تو نسخه نقش الهی

*Be san-e atəş əndər səng-o ahən,
Nəhadəst İzəd əndər can-o dər tən.*

Ço bər həm oftad in səng-o ahən,
 Ze nurəş hər do aləm gəşt rouşən.
 Əz an məcmu peyda gərdəd in raz,
 Ço beşnidi, boro ba xod bəpərdaz.
 Toi, to nosxe-ye nəğş-e Elahi,
 Becu əz xiş hər çizi ki xahi. (121,51)

(Daşda, dəmirdə necə od varsa,
 Allah can və bədəndə də elə [nur] yaratmışdır.
 Bu daş və dəmir bir-birinə toxunanda
 Nurundan hər iki dünya işıqlanır,
 O ikisinin birliyindən də bu sirr [həqiqət nuru] ortaya çıxar,
 Eşitdinmi, get özünlə çarpış.
 İlahi nəqşinin nüsxəsi sənsən, sən,
 İstədiyini özündə axtar.)

Şirazi isə 4 beytlik bu şeir parçasının məzmununu bir qədər də genişləndirərək, onu aşağıdakı şəkildə 8 beytlə tərcümə etmişdir:

Bir od vardır dəmürdə, taşda gizli,
 Nə içdədür ol od, nə taşda gizli.
 Dəməri çünkim ol taşə qakarsın,
 Ol od çıksun deyü labüd çakarsın.
 Çıkar taşdan tutar od bu məkani,
 Anuñla xəlq eylər zindəgani.
 Bu canü təndə də bir xasiyyət var
 Ki, peyda olar anlardan bu əsrar.
 Qopar ol xasiyyətdən şölə, yara,
 Kim, anuñla olur Həq aşikara.
 Sən oldun nüsxeyi-nəqşi-İlahi,
 Əcəb məcmuəsin xoş padişahi.

*Özündən istə mətlubin nə isə,
Bulursın səndə məhbubin nə isə.
Bu məcmuə qılır peyda bu razi,
Eşit Həq sözi, qo tövri-dirazi.*

Bu iki şeir parçasının müqayisəsi göstərir ki, onların məzmunları, ümumiyyətlə, bir-birinə yaxındır. Bununla belə, tərcümənin həcmi onun əslinin həcmindən ikiqat artıqdır. Şirazi bu parçanın məzmununu, orijinalda ifadə olunan fikri tərcümədə olduqca sərbəst şəkildə ifadə etməyə can atsa da, özündən müəyyən əlavələr də etmişdir. Orijinaldakı və tərcümədəki ilk misralar məzmunca bir-birinə çox yaxındır. Farsca beytin ikinci misrasının məzmunu isə tərcümədə iki misra ilə (7-ci və 8-ci misralar) verilmişdir. Orijinaldakı ikinci beytin məzmununa isə tərcümənin 3-cü və 5-ci misraları müəyyən mənada uyğun gəlir. Bu beyti tərcümə edərkən Şirazi onun məzmununu bir qədər genişləndirmiş, özündən iki misra (4-cü və 6-cı misralar) artırmışdır. Orijinaldakı üçüncü beytin ilk misrasını Şirazi, əsasən, olduğu kimi tərcümə etmiş (15-ci misra), ikinci misrasını isə bir qədər dəyişdirmişdir (16-cı misra). Orijinaldakı 4-cü beytin ilk misrası isə tərcümədəki 11-ci misraya tam uyğun gəlir. Şirazi bu misradakı “*nüsxeyi-nəqşi-İlahi*” izafət tərkiyini tərcümədə də olduğu kimi saxlamışdır. Bu beytin ikinci misrasını da Şirazi 13-cü misrada dəqiq tərcümə etmişdir. Tərcümədəki 12-ci və 14-cü misralar isə Şirazinin mövzu və dolayısı ilə qafiyə ilə bağlı etdiyi əlavələrdir. Göründüyü kimi, bu iki şeir parçasında olan beylərin yerində də müəyyən uyğunsuzluq vardır ki, bu da orijinalın mətni ilə bağlıdır. Belə ki, “*Gülşəni-raz*”ın elmi-tənqidi mətnində istifadə olunan ayrı-ayrı əlyazmalarda yuxarıdakı nümunənin 2-ci və 4-cü misralarının yeri dəyişikdir

(bax:121,51). Görünür, Şirazinin istifadə etdiyi “Gülşəni-raz” əlyazmasında həmin mısraların yeri fərqli imiş.

Orijinala tərcümə arasındakı bu qəbildən olan fərqlərə aid daha bir nümunəyə nəzər salaq. Şəbüstəri “Gülşəni-raz”dakı təfəkkürlə bağlı həcmcə ən böyük olan II sualın cavabında insandan, onun qüdrətindən, bədəndəki əzalardan bəhs edərəkən aşağıdakı bir neçə beyti verməklə kifayətlənir:

که دل در جانب چپ باشد از تن	ترا ربع شمالی گشت مسکن
زمین و آسمان از پیرایه تست	جهان عقل و جان سرمایه تست
بلندیرا نگر کو ذات پستت	ببین آن نیستی کو عین هستت
ارادی بر تراز حصر و شمار است	طبیعی قوت تو ده هزار است
ز اعضا و جوارح و زرباطات	از آن هریک شده موقوف آلات
فرو ماندند در تشریح انسان	پزشگان اندران گشتند حیران

*To ra rob-e şemali gəşt məskən
Ke, del dər caneb-e çəp başəd əz tən.
Cahan-o əğl-o can sərmaye-ye tost,
Zəmin-o aseman piraye-ye tost.
Bebin an nisti ku, eyn-e həstist,
Boləndi ra negər ku, zat-e pəstist.
Təbii ğovvət-e to dāh hezar əst,
Eradı bərtər əz həsr-o şomar əst.
Əz an hər yek şode mouğuf-e alat,
Ze ə'za-ye cəvareh, ze rebatat.
Pezeşqan əndər an gəştənd heyran,
Foru mandənd dər təşrih-e ensan. (121,34-35)*

*(Ürək bədənin sol tərəfində olduğu üçün
Sənə də məskən Şimal qütbünün dördü biri oldu.
Ağıl və can aləmi sənənin sərmayəndir (sərvətindir).
Yer və göy isə sənənin zinatındır.*

*Varlığın özü olan yoxluğa bax,
Zahiri varlığın aşığı olsa da, həqiqətdəki ucalığı gör.
Sənin on min təbii qüvvən var,
İradi (daxili) qüvvətinin isə sayı-hesabı yoxdur.
O qüvvətlərin bədənindəki üzvlərdən,
Damar və sinirlərindən ibarət olan alətlərlə ortaya çıxır.
Həkimlər insan bədənini yararkən
Bu işdən heyrətə gəldilər.)*

Şirazi isə 6 beytlik bu şeir parçasının məzmununu olduğu kimi saxlamaqla onu aşağıdakı 10 beytlə tərcümə etmişdir:

*Səna rübi-şimali oldı mənzil
Ki, təndə solda olur məskəni-dil.
Cahanü əqlü can sərmayəyə oldı,
Zəminü asiman pirayəyə oldı.
Bu vəch ilə bu yoklıkdən gözət sən
Ki, varlıq nəqşi olmuşdur müəyyən.
Key anlaşıq qolayın hər bir işün.
Ki, yokış eyni olmuşdur enişün.
Səna insan taşından görünür az,
Vəli batindədür ol məxzəni-raz.
Bu insani ki gördüñ on bin, ey yar,
Nihadində təbii qüvvəti var.
Hesab eylər isən səd bar barı,
İradi qüvvətinüñ yok şümarı.
Anuñ kibi bu qüvvətlər qılupdur,
Cəmiyi-alətə mövquf olupdur.
Hər əzavü cəvarih, hər ribatat
Olupdur hər biri mövqufi-alat.
Olar kim qıldılar təşrihi-insan,
Həman dəm qaldılar sərdəngü heyran.*

Hər iki şeir parçasının müqayisəsi göstərir ki, Şirazi “Gülşəni-raz”dakı bu parçanı, demək olar ki, dəqiq tərcümə etmişdir. Tərcüməçi farsca mətnin birinci beytindəki “*rob-e şemali*” (şimalın dördüdə biri) izafət tərkibini, eləcə də “*del*” (ürək) və “*tən*” (bədən) sözlərini olduğu kimi saxlamışdır. Bununla belə, bu beytin tərcüməsi hərfi tərcümə təsirini bağışlamır, orijinal səslənir. Hər iki parçadakı ikinci beytlər də bir-birinə tam uyğun gəlir. Şirazi orijinaldakı bu beytin hər iki misrasında “*tost*” (sə-nindir) sözü istisna olmaqla, bütün sözləri olduğu kimi saxlayaraq, tərcüməsinə yalnız “*oldı*” sözünü əlavə etmişdir.

Orijinaldakı 3-cü beytin məzmununu Şirazi sonrakı üç beytdə (3-5-ci beytlərdə) bir qədər sərbəst şəkildə vermişdir. Şirazi orijinaldakı 4-cü beyti də bir qədər sərbəst şəkildə tərcümə edərək, onun məzmununu iki beytdə (6-7-ci beytlərdə) vermişdir. Bununla belə, tərcümədəki 7-ci beytin ikinci misrası (*İradi qüvvətinün yok şümarı*) Şəbüstərinin sözügedən 4-cü beytinin 2-ci misrasına tam uyğun gəlir. Şirazinin 8-ci beyti bir növ özünün əlavəsidir, lakin şeir parçasının ümumi məzmunu ilə səsləşir. Orijinaldakı 5-ci beytin məzmununu tərcüməçi farsca mətndəki sözlərin çoxunu saxlamaqla 9-cu beytdə vermişdir. Eyni sözləri orijinalın sonuncu – 6-cı beytinə də aid etmək olar. Bu beytdə də Şirazinin sonuncu beyti tam uyğun gəlir. Sadəcə olaraq, mütərcim burada “*pezeşqan*” (həkimlər) sözünün əvəzinə “*olar*” (onlar) sözünü işlətmişdir.

Beləliklə, bu kiçik şeir parçalarının qarşılıqlı təhlilindən də göründüyü kimi, Şirazi farsca mətni, demək olar ki, dəqiq tərcümə etmişdir. Bununla belə, onun tərcüməsi həmcənən farsca əslindən az qala ikiqat çoxdur. Bu xüsusiyyət bütövlükdə Şirazinin tərcüməsi üçün səciyyəvidir və onun ümumi həcmnin farsca əslinə nisbətən bu qədər böyük olmasının başlıca səbəblərindən biridir.

Orijinalda tərcümə arasında fərq əmələ gətirən **üçüncü** amil isə, qeyd olunduğu kimi, Şirazinin bəzi hallarda orijinalda haqqında öləri danışılan və ya yalnız işarə edilən məsələlər haqqında əlavə bilgiler verməsi ilə də bağlıdır. Buna nümunə kimi elə yuxarıda insan bədənini ilə bağlı orijinaldan verdiyimiz parçanın tərcümədəki davamını göstərmək olar. Şəbüstərinin yuxarıdakı şeir parçasının son beytində həkimlərin insan bədənini yarar-kən heyrətdə qalmasından danışılır, lakin bu məsələ geniş açıqlanmır. Şirazi isə, görünür, burada mətləbin bir növ yarımçıq qalmasını (həkimlərin heyrətinin səbəbi göstərilmir) nəzərə alaraq, oxuculara daha maraqlı olsun deyə, yuxarıdakı parçadan sonra qədim təşrih (cərrahiyyə) sənəti ilə bağlı aşağıdakı məlumatları da tərcüməyə əlavə etmişdir:

*Və gər təşrihi-insandan xəbər sən
Sorarsan, aydı verəyim sənə bən.
İlərüki zamanda əhli-hikmət
Ki, elm içində bulmuşlardı şöhrət,
Hünərdən ötrü döküb akça-altun,
Varub bir qul alurlar idi satun.
Salarlardı anı sirkə küpinə,
Ölürdi anda dəpinə-dəpinə.
Anun sirkə ətinü dərisin yer,
Süñük qalur, tamar qalurü siñir,
Görürlər hər birin yerlü-yerincə,
Nerədən-nerəyə varub irincə.
Süñüklərin sayarlar parə-parə,
Bakarlar hər siñirəvü tamarə.
Ana görə varup tədbir edərlər,
Kitab içində həp təqir edərlər.
Qodılar bununı adın elmi-təşrih,
Bu rəsm ilə ki, qıldum sənə təsrih.*

Bu parçanın məzmunundan göründüyü kimi, qədimdə həkimlər insan bədənini daha yaxşı öyrənmək üçün qul satın alaraq onu sirkə küpünə salır və öldükdən sonar bədənindəki üzvləri bir-bir yaxından görür, sonra da müalicə işlərində bundan bəhrələnmişlər. 9 beytlik bu şeir parçası bütövlükdə orijinalda yoxdur, deməli, o, Şirazinin tərcüməyə artırdığı əlavəsidir.

Qeyd edək ki, Şirazinin bu əlavəsi ilə yuxarıda verdiyimiz orijinaldan tərcümə olan 10 beytlik şeir parçasının müqayisəsi tərcümənin daha bir maraqlı və səciyyəvi xüsusiyyətini üzə çıxarır. Şirazinin farsca mətndən sırf tərcümə etdiyi hissələrin dili nisbətən qəlizdir, ərəb və fars sözləri ilə yüklənmişdir. Tərcüməçi, bir qayda olaraq, Şəbüstərinin işlətdiyi sufi terminlərinin, dini anlayışların, izafət tərkiblərinin çoxunu olduğu kimi saxlamışdır. Mütərcimin əlavələri isə dilinin sadəliyi və xalq dilinə yaxınlığı ilə seçilir. Elə bu kiçik şeir parçasında Şirazi xalq danışığı dilindən aldığı *“akça-altun dökmək”*, *“dəpinə-dəpinə ölmək”*, *“yerli-yerincə görmək”* kimi ifadələri uğurla, yerli-yerində işlətməmişdir.

Tərcüməçinin bu qəbildən olan əlavəsinə aid daha bir nümunəyə nəzər salaq. Şəbüstəri məşhur *“ənəlhəq”* ifadəsi ilə bağlı ona verilən yeddinci sualın cavabında dünyadakı bütün canlı və cansız əşyaların Mənsur Həllac kimi *“ənəlhəq”* deməsini göstərərək yazır:

در آ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت انی انا الله

*Dər a dər vadi-ye Eymən ke naqah,
Derəxti quyədət inni ənallah (121,53).
(Eymən vadisinə get ki, qəfildən
Ağac sənə “Mən Allaham” desin.)*

Şirazi də eyni mövzudan bəhs edərkən əşyaların canı olduğunu, onların hamısının Allaha səcdə etdiklərini vurğulayır və ustadının beytinin məzmununa bir növ nümunə olaraq Peyğəmbərimizin (s.) bir möcüzəsini danışır. Möcüzədə Peyğəmbərin (s.) xütbə oxuyarkən bir ağaca söykənməsi, sonra isə o həzrətin buyuruğu ilə həmin ağacdən minbər düzəldilməsi göstərilir. Peyğəmbərdən (s.) ayrı düşdüyünə dözməyən ağac ağlayır. Bunu görən Peyğəmbər (s.) ağacı bağrına basaraq onun behişt-də minbər olmasını buyurur. Bunu eşidən dirək ağlamasını kəsir və sevinir. Bu möcüzəni 13 beytlə sadə bir dillə təsvir edən Şirazi sonda yazır:

*Gər ol dirəgin olmasaydı canı,
Neçün eylərdi ol işbu fəğanı?*

Maraqlıdır ki, Şirazi tərcüməyə artırdığı bu əlavəsindən sonra eyni fikrin təsdiqi kimi, Musa peyğəmbərin həyatından danışaraq, daşın da canı olduğunu göstərir. Burada Musa peyğəmbər yuyunarkən “qaftan”-ı bir daş üzərinə qoyması və bu zaman daşın onu alıb qaçması söylənilir. Bunu görən Musa peyğəmbər daşı vurur. Şirazi daşın canı olması ilə bağlı yazır:

*Taş incinürmi hərgiz urmağ ilə?
Bunu derlər cavabın sormağ ilə.
Cavabın böylə verür bunun anlar
Kim, anlara der kirtü ərənlər.
Bilür incidüğün anuñ pəyəmbər
Ki, canlu olduğun bilür müqərrər.
Qamu əşya Həqqə təsbih edərlər,
Sirati-müstəqim üzrə gedərlər.
Bularun xəlq təsbihin eşitməz,
Biri getdigi yola biri getməz.*

Şirazinin bu əlavəsi isə bütövlükdə 12 beytdən ibarətdir. Qeyd edək ki, Şirazinin cansız əşyalarla bağlı bu iki əlavəsi, fikrimizcə, ya Fəridəddin Əttarın əsərlərindən, ya da Cəlaləddin Ruminin “Məsnəvi”sindən iqtibas və ya tərcümə edilmişdir. Klassik tərcümə nümunələrində bu və bu kimi hallara təsadüf edilir.

Beləliklə, tərcümədəki yalnız bir sualın cavab hissəsindəki bir başlıqda olan Şəbüstərinin əlavəsi elə təkcə bu iki möcüzənin bədiifadəsi hesabına 25 beytə bərabərdir.

Tərcümədə Şirazinin əlavəsi olan bir yarımbaşlıq - bölüm də vardır. Həmin yarımbaşlıq sonuncu imam Mehdiinin zöhur əlamətlərinin və bu zaman baş verəcək hadisələrin təsvirinə həsr olunmuşdur. Şəbüstəri dördüncü sualın (“müsafir” və “kamil insan” haqqındadır) cavab hissəsinin sonunda “nübüvvət” (peyğəmbərlik) mərhələsindən söz açarkən, onun davamı olaraq “vəlilik” (imamlıq) dövrünün də yetişəcəyini aşağıdakı beytlərlə qeyd edir:

<p>بود از هر ولی ناچار افضل بر اول نقطه هم ختم آمد آخر جماد و جانور باید از او جان شود عدل حقیقی جمله ظاهر درو پیدا نماید وجه مطلق</p>	<p>نبی چون در نبوت بود اکمل ولایت شد بخاتم جمله ظاهر از او عالم شود پیرامن و ایمان نماند در جهان یک نفس کا فر بود از سر وحدت واقف حق</p>
--	--

*Nəbi çun dər nobovvət bud əkməl,
Bovəd əz hər vəli naçar əfzəl.
Velayət şod be xatəm comle zaher,
Bər əvvəl noğte həm xətm aməd axer.
Əz u aləm şəvəd porəmn-o iman,
Cəmad-o canevər yabəd əz u can.
Nəmanəd dər cəhan yek nəfs-e kafər,*

*Şəvəd ədl-e həğiği comle zaher.
Bovəd əz serr-e vəhdət vağgef-e Həğ,
Dər u peyda nəmayəd vəch-e motləğ (121,46-47).*

*(Peyğəmbər nəbilikdə kamala çatınca
Hər bir vəlidən, sözsüz, üstün olur.
Vəlilik də sonuncusu ilə tamamlanır,
Beləcə ilk nöqtə son nöqtə ilə bitir.
Dünya onun sayəsində əmin-amanlığa qovuşur.
[Bütün] canlı və cansız onunla canlanır.
Dünyada bir nəfər belə kafir qalmaz,
Həqiqi ədalət özünü göstərər.
O, vəhdət sirri ilə Haqqı tanıyar,
Haqqın həqiqəti onda görünər.)*

Şəbüstərinin bu misralarında, aydındır ki, sonuncu imam Mehdidən bəhs olunur, lakin onun nə adı çəkilir, nə də haqqında əlavə məlumat verilir. Qeyd edək ki, sözügedən sualın cavab hissəsi bu misralarla bitir. Həmin hissəni Şirazi də müəyyən əlavələrlə, həm də sərbəst şəkildə tərcümə etmişdir. Burada mövzu ilə bağlı mütərcim əlavələri ilə yanaşı, orijinala çox yaxın olan, uyğun gələn beytlər də vardır. Məsələn, Şirazi yuxarıdakı şeir parçasının ilk beytini belə tərcümə etmişdir:

*Nübüvvətdə nəbi çün oldı əkməl,
Anuñ hər bir vəlisi oldı əfzəl.*

Şirazi bu beytdən sonra “nəbilik” mərhələsinin Məhəmməd peyğəmbərlə (s.) tamamlanmasından və “vəlilik” dövrünün yetişəcəyindən danışır və buradaca sonuncu imam Mehdidən söz açır:

*Bunun kibi vəli bir dəxi olmaz,
Anun kibi bu mülkə kimsə gəlməz.
Vəli olmaz cahanda bundan ulu,
Verilməz bundan özgəyə bu ülü.
Anun birisi Mehdiyi-zamandır,
Rəsulun alidür, şahi-cahandur.*

Şirazi bu misralardan sonrakı 39 beytlik şeir parçasında imam haqqında, onun zühur etməsinin səbəbi barədə orijinalda olmayan məlumatları verir. Lakin Şirazi bununla kifayətlənməyərək kitabın bu hissəsinə (4-cü sualın cavabına) “*Mehdinin çıxdığı əlamətləri*” bildirən ayrıca bir yarımbaşlıq əlavə edir. 91 beyt həcmində olan bu yarımbaşlıqda imam Mehdinin zühur əlamətləri və ondan sonra baş verəcək hadisələr təfəsilatı ilə təsvir olunur. Şirazi tərcüməyə əlavə etdiyi bu bölümün sonunda imam Mehdi haqqında yazdıqlarını Şeyx Sədrəddin Qunəvinin (öl. 1273 və ya 1275) buyurduğunu qeyd etməyi də unutmur:

*Bu əxbarü əhadisü rəvayət
Ki, Mehdidən sizə qıldum hekayət,
Bunu Şeyxül-məşayix buyururpdur,
Xəbər soranlara böylə deyüpdür
Ki, Sədrəddin Şeyxül-Qunəvidür,
Şəriətdə Rəsulun peyrəvidür.*

Qeyd edək ki, Şeyx Sədrəddin Qunəvi (Konyəvi) “vəhdəti-vücut” nəzəriyyəsinin banisi sayılan məşhur sufi şeyxi İbn Ərəbinin (1164-1240) şagirdi, həm də davamçısı olmuş və dövrünün nüfuzlu sufi şeyxlərindən sayılmışdır. Görünür, Şirazi də sözügedən mövzudan danışarkən məhz onun adını çəkməklə bu barədə yazdıqlarının mötəbərliyini nəzərə çatdırmaq istə-

mişdir. Yeri gəlmişkən bu məsələ ilə bağlı qeyd edək ki, orta yüzilliklərə aid digər sərbəst tərcümə nümunələrində də oxşar hala - müxtəlif əsərlərdən ayrı-ayrı hissələrin iqtibası və ya tərcümə edilməsinə rast gəlirik. Məsələn, XIV əsr türk şairi Gülşəhri "Məntiqüt-teyr" adlı tərcümə əsərinə Fəridəddin Əttarın (1120-1230) eyniadlı əsərindən başqa, həmin müəllifin "Əsrar-namə"sindən, eləcə də Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) "Məsnəvi"sindən və hind eposu "Kəlilə və Dimnə"dən götürdüyü bəzi hissələri də əlavə etmişdir (90,15-17).

Şirazinin tərcüməyə artırdığı bu başlıqla bağlı onu da əlavə edək ki, tərcümədəki 4-cü sualın cavabı ümumiyyətlə götürdükdə həcminə görə orijinalın eyni hissəsindən dördqatdan da çoxdur (83:346 beyt). Sözsüz ki, bu məsələdə Şirazinin sözügedən əlavəsinin də müəyyən çəkisi və rolu olmuşdur.

Şirazi tərcümənin sonuncu hissəsi olan 15-ci sualın cavabına da böyük bir hissə əlavə etmişdir. Həmin hissə tərcümədəki *"Bu mövze məratibi-istida və istəğbuləri bildürür və dəxi əlaiqü əvaiqi bəyan eylər və mürayi şeyxləri və təzvir müridləri təqrir eylər..."* adlı başlıqdadır və əsasən, onun son hissəsinə - mürayi (ikiüzlü) şeyxlərlə bağlı hissəyə aiddir. Bu başlığın əvvəlki hissəsi orijinalda *"Eşarət be tərša"* başlığından sonra gələn *"Təmsil"* başlığı altındakı hissənin məzmununa uyğun gəlir. Burada Şirazi "nə-səbi" (soy-kök, qohumluq) pisləyərək, mücərrədliyi - subaylığı təbliğ edir. Orijinalda bu bölmədən sonra *"Eşarət be bot"* başlığı, daha sonra isə axırıncı *"Xateme"* başlığı da vardır. Tərcümədə isə yuxarıdakı başlıqdan sonra *"Kitabı xətm etdükdə müsənnif kəndünün Həqqə vasil olduğun söylər"* başlığı verilmişdir və kitab da bununla bitir. Deməli, Şirazi orijinaldakı *"Tərša"* (kamil mürşid) *"Təmsil"* və *"Büt"* başlıqlarındakı hissələrin məzmununu tərcümədə sözügedən başlıq altında vermişdir. Qeyd edək ki, tərcümənin bu başlıq altında verilən hissəsindəki beytlərin sayı

(76 beyt) orijinaldakı “Xateme” başlığından əvvəlki hissənin həcmindən 3 beyt çoxdur. Onu da əlavə edək ki, orijinaldakı “Büt” başlığına aid hissənin məzmununun müəyyən yerləri tərcümədəki “Xatimə”nin əvvəlində verilmişdir. Beləliklə, bu qeydlərdən aydın olur ki, orijinal və tərcümənin son başlıqlarının məzmunlarında müəyyən uyğunsuzluq müşahidə olunur. İndi isə Şirazinin tərcüməyə artırdığı əlavə haqqında. Tərcüməçinin əlavəsi, yuxarıda da göstərdiyimiz kimi, sonuncu - 15-ci sualın cavabında verilən mürayi şeyxləri haqqındakı hissədir. Onu da qeyd edək ki, orijinalda da sonuncu sualın cavab hissəsində olan “Təmsil” də bu məsələyə öləri işarə edilir:

بسی ایمن بود کز کفر زاید نه کفر است آن کزو ایمان فراید
ریا و سمعه و ناموس بگذار بیفکن خرقة و بر بند ز نار

*Bəsi iman bovəd kəz kofr zayəd,
Nə kofr əst an kəz u iman fəzayəd.
Riyavo səmevo namus boqzar,
Beyəfkən xerğevo bər bənd zonnar. (121,111)*

*(Çox iman var ki, küfrdən doğar,
İman yaradan şey küfr deyil.
İkiüzlülüyyü, özünü çəkməyi, namusu burax,
Xirqəni çıxar və zünnar bağla.)*

Bu hissənin məzmunu tərcümədə də vardır. Bundan sonra isə Şirazi mürayi şeyxlərindən bəhs edir və onların iki cür olduğunu göstərir. Şiraziyə görə, mürayi şeyxlərinin bir qismi özlərini kasıb təbəqəyə sevdirmək üçün qəsdən köhnə pal-paltar geyir, saqqallarını qırxmır, üzdə özlərini tərki-dünya adamlar kimi göstərir:

*Geyərlər köhnə parə-parə camə,
Dilərlər kim, sevilələr əvamə.
Yeni ton gey desən, geyməz olursa,
Bu dedügim sözə uymaz olursa
Ki, yəni dünyə tərək etmiş desünlər,
Cahandan nəfs ürkitmiş desünlər.*

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Şirazinin öz əlavələrinin dili çox sadədir. Bu kiçik parça da dediklərimizə əyani sübut ola bilər. Şirazinin burada işlətdiyi “*dünyə tərək etmiş*” ifadəsi sülh üçün səciyyəvi olan “*tərki-dünyə*” anlamı ifadəsinin qarşılığıdır. Göründüyü kimi, Şirazi bu ifadənin formasını olduğu kimi saxlamamış, onu tərcümə etmişdir.

Şirazi mürayi şeyxlərinin ikinci qismini birincilərin əksi kimi təsvir edir: onlar bahalı paltar geyərək daha çox varlıların, nüfuzlu adamların yanında hörmət qazanmaq istəyən ikiüzlü insanlardır:

*İkincisi budur əhli-riyanuñ,
Eşit imdi əlamətlərin anuñ.
Yelər ardınca daim nıknamuñ,
Dilər məqbuli ola xassü amuñ.
Dilər kim, girə sultan söhbətinə,
Dəxi həm varə xatunlar qatına.
Əgər köhnə geyərsə kəndözünə,
Üşənir münkir ola sultan gözünə.*

Şirazi mürayi şeyxlərinə xas olan əlamətləri sadaladıqdan sonra Haqq əhlinin keyfiyyətlərindən də söz açır. Şiraziyə görə əsl Allah adamının nəfsi bütöv, gözü tox olur. Var-dövlətdə gözü olmayan belə insan bir gün tox, bir gün ac yaşar. O, xalq

içində “dərviş”, “gədə” kimi tanınsa da, məna aləmində padşah sayılır:

*Məqamı yok anuñ aləmdə məlum,
Təki tənha yürür miskinü məzlum.
Adı xəlq içrə dərvişü gədədur.
Vəli məni yüzində padşahdur.
Yürür bir gün tokü bir gün yalavac,
İçün-taşın edüpdür eşq tarac.
Həq anı nur ilə pünhan edüpdür,
Əgərçi surətə insan edüpdür.*

Göründüyü kimi, burada söhbət əsl sufilerdən gedir. Məhz buna görə də şair-tərcüməçi bu cür insandan ürəkdolusu danışır. Şirazinin bütün bu əlavələri təxminən 100 beyt həcmindədir. Tərcümənin bu hissəsində Şirazi eyni zamanda həyatda müşahidə etdiyi qəribəliklərdən də söz açaraq kiçik həyat lövhələri yaradır. Ümumiyyətlə, mütərcimin bu məsələ ilə bağlı qeydləri onun zəngin həyat təcrübəsindən xəbər verir. Məsələn, aşağıdakı misralarda o yazır:

*Qovan arusunun balda dişi var,
Toñuzlan qurdunun dəxi işi var.
Ok için oldısa qartal yeləgi,
Gümüşlənür asılır qurd ərəgi...
Dəlirlərdə örümçək düzər ağlar,
Alamaz qazü ördək, siñək avlar.
Vəli bu hikmətə eylər nəzzarə,
Anuñcün dəxl eyləməz bu karə.*

Şair-mütərcim bu misralarında müxtəlif canlılardan söz açır. “*Qovan arusunın*” (bal arısının) hazırladığı bala donuz qurdu da şərik çıxır. Qartal yeləyindən (lələyindən) ox hazırlanır, lakin qurd çənəsi gümüş suyuna salınaraq göydən asılır. Hö-rümçək tor quraraq milçək ovlayar və s. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Şirazinin bu şeir parçasındakı ilk beytdə işlənən “*balda*” sözü Türkiyədə nəşr olunan “Tarama sözlüyü”ndə “*baldu*” (balta) adı ilə sözlüyə düşmüşdür (109,389). Beytin məzmunundan da görüldüyü kimi, burada söhbət “*balta*”dan yox, baldan gedir. Üçüncü beytdəki “*alamaz*” sözü isə M.V.Qocatürkün “Türk Edebiyatı Tarihi” kitabında “*elimiz*” şəklində getmişdir (94,276). Yenə də beytin ümumi məzmunundan açıq-aşkar görünür ki, bu söz “*elimiz*” yox, “*alamaz*” (ala bilməz) kimi oxunmalıdır. Beytin mənası belədir: *Deşiklərdə tor quran hörümçək qaz-ördək yox, sinək (milçək) ovlayır. Şirazinin bu əlavəsi ilə bağlı onu da qeyd edək ki, mütərcimin tərcümədəki bütün artırmaları, əsasən, əxlaqi-didaktik məzmun daşıyır və bu baxımdan onu fəlsəfi əsərdən daha çox bədii əsərə yaxınlaşdırır. Ümumiyyətlə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Şirazinin tərcüməsində Şəbüstərinin “Gülşəni-raz”ı ilə müqayisədə bədii ədəbiyyata xas olan xüsusiyyətlər, cəhətlər daha çoxdur.*

Tərcümənin “*Xatimə*” adlı sonluq hissəsi də həcminə görə farsca əslindəki eyni hissədən xeyli çoxdur, yəni orijinalda 9 beyt, tərcümədə isə 76 beytdir. Lakin bu iki hissəni qarşılaşdırdıqda aydın olur ki, tərcümənin “*Xatimə*”sində olan ayrı-ayrı beytlərin məzmunu orijinalda “*büt*” haqqında olan başlıqda verilməmişdir. Məsələn, aşağıdakı beytlər:

*Gecə getdivü oldı çün səhərgah,
Qapumdan girdi ol büt şöylə nagah.
Uyardı bəni qəflət yuxusundan,
Xilas etdi ikilik qorxusundan –*

orijinalda “büt”dən bəhs edilən hissədən tərcümə edilmişdir. Bununla belə, tərcümədəki “Xatimə” hissəsi orijinala müqayisədə həcmcə böyükdür ki, bu da tərcüməçi əlavəsi ilə bağlıdır. Maraqlıdır ki, tərcümənin “Xatimə” hissəsində aşağıdakı iki beytdə “*müsənnif*” (müəllif) sözü də işlənmişdir:

*Müsənnif axir etdükdə kitabın,
Buyurmuş kəndözünün fəthi-tabın...
Bu halı böylə görmüşdür müsənnif,
Xəbər bu rəsmə vermişdir müsənnif.*

Bu beytlərin əsl Şəbüstərinin əsərində yoxdur, deməli, onları Şirazi artırmışdır. Şirazinın burada işlətdiyi “*müsənnif*” sözünün onun özünə, yoxsa Şəbüstəriyə aid etməsini dəqiq söyləmək çətindir, çünki orta əsr mütərcimlərinin bir çoxu, məsələn, Nişati özünü “*tərcüməçi*” yox, “*müsənnif*” kimi təqdim edir (bax:45, 58-59). Onu da əlavə edək ki, tərcümənin “Xatimə” hissəsinin sonunda Şirazi də Şəbüstəri kimi kitabına “*Həzrəti-Həqdən gələn avazla*” “*Gülşəni-raz*” adının qoyulmasını qeyd edir. “Xatimə”nin son misraları (16 beyt) Şirazinın özünə məxsusdur. Mütərcim burada belə bir faydalı kitabın hələ yazılmadığını qeyd edir və onu “*akça-pul*” üçün yox, “*Həq üçün*” qələmə aldığını göstərir:

*Ki, bunu xəlq üçün düzətmədim bən,
Bununçün akça-pul gözətmədim bən.
Həq üçün niyyət etdim, Həqdə hər dəm,
Tamam etdim sözü vallahü ələm.*

Şirazinın “*Gülşəni-raz*” tərcüməsi ilə onun farsca orijinalı arasında beytlərin həcmi baxımından bu qədər kəskin fərq olma-

sına baxmayaraq, bütövlükdə götürdükdə türkcə mətn farsca mətnin genişləndirilmiş, əlavələr edilmiş sərbəst-yaradıcı tərcüməsidir. Şəbüstərinin “Gülşəni-raz”-ının məzmunu Şirazinin tərcüməsində də, demək olar ki, tamamilə saxlanılmışdır. Başqa sözlə desək, farsca mətndə olan beytlərin böyük əksəriyyəti türkcəyə ya sırf tərcümə edilmiş, ya da onların məzmunu verilmişdir. “Gülşəni-raz” tərcüməsində farsca mətndən tam dəqiqliklə tərcümə edilmiş şeir parçaları, hətta bütöv misra və ya beytlərin, qafiyələrin olduğu kimi saxlanıldığı çoxlu nümunələr göstərmək olar. Əvvəlcə hər iki əsərdən kiçik bir parçaya nəzər salaq. Şəbüstəri XV sualda “büt” haqqında danışarkən yazır:

از آن جمله یکی بت باشد آخر	چو اشیا هست هستیرا مظاهر
که بت از روی هستی نیست باطل	نکو اندیشه کن ای مرد عاقل
ز نیکو هرچه صادر گشت آن نیکوست	بدان کایزد تعالی خالق اوست
اگر شریست در وی آن ز غیراست	وجود آنجا که باشد محض خیرست

*Ço aşıya həst həsti ra məzaher
Əz an comle yeki bot başəd axer.
Neku əndişe kon, ey mærd-e aqel,
Ke, bot əz ru-ye həsti nist batel.
Bedan kizəd təali xaleğ-e ust,
Ze niku hər çe sader gəşt nikust.
Vocud-e anca ke başəd məhz-e xeyr əst,
Əgər şərrist dər vey an ze geyr əst. (121,100)
(Bütün əşyalar varlığın əlamətidir,
Onlardan biri də bütüdür.
Ey ağıllı kişi, yaxşı düşün,
Büt ki varlıq baxımından batil deyil.
Bil ki, bütü yaradan da ulu Tanrıdır,
Yaxşıdan yalnız yaxşılıq ortaya çıxar.
Mütlaq varlıq olan yer xeyrdir,
Əgər hər hansı bir şeydə şər varsa, o, başqa şeydir.)*

Şirazi bu dörd beyti aşağıdakı kimi tərcümə etmişdir:

*Çün əşya varlığına oldı məzahir,
Bulardan uş birisi bütür axir.
Bu mənidə eyü əndişələr qıl,
Könül gözünü aç, ey mərdi-aqil.
Ki, büt batil degil varlıq yüzündən,
Kimsənə yar diləməz kəndözündən.
Bütədə xaliqidür Həq-təala
Ki, zibadan gələndür cümlə zibə.
Cəmiyi məhzi-xeyr anla vücuti.
Ki vardur Həqqüñ anda lütfü cudi.
Vücuti cümlə yerdə xeyrdən bil,
Və gər şərr isə, anı qeyrdən bil.*

Bu iki şeir parçasındaki beytlərin həcmində fərq olsa da, ikinci nümunənin birincinin nisbətən dəqiq tərcüməsi saymaq olar. Hər beyti ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək. Şirazi ilk beytin dəqiq tərcüməsini vermişdir. Orijinaldakı qafiyə təşkil edən sözlər (*məzaher-axer*) tərcümədə eynilə saxlanılmasına baxmayaraq, türkcə beyt orijinal səslənir və farsca beytə tam uyğun gəlir. Şirazi orijinaldakı 2-ci beyti isə 2 beytlə tərcümə etmişdir. O, beytin ilk misrasının yarısını bir misra ilə, yarısını isə başqa misrada verərək, bəzi sözləri tərcüməyə əlavə etmişdir. Beytin 2-ci misrasına tərcümədəki 5-ci misra uyğun gəlir. Şirazi bu misradakı “*əz ru-ye həsti*” ifadəsini türkcə belə vermişdir: “*varlıq yüzündən*”. Birləşmədəki ikinci tərəf farsca “*əz ru-ye*” sözünün sırf tərcüməsidir. Bununla belə, bu söz çağdaş ədəbi dilimizdə də (*sənin üzündən*) işlənir.

Üçüncü beytin tərcüməsi də ona uyğun gəlir, lakin əvvəlki beytlə müqayisədə Şirazi burada türkcə sözlərə deyil, ərəb-fars sözlərinə üstünlük vermişdir. Maraqlıdır ki, o, farsca mətndəki farsmənşəli “*niku*” (yaxşılıq) sözünü fars mənşəli başqa bir sözlə - “*ziba*” (gözəl) sözü ilə vermişdir.

Tərcümədəki dördüncü beyt Şirazinin əlavəsidir, ancaq buradakı “*məhzi-xeyr*” sözləri orijinalın sonuncu beytində də vardır. Nəhayət, orijinaldakı dördüncü beyti Şirazi azacıq fərqlə tərcümə etmişdir. Göründüyü kimi, bu iki parça məzmununa görə bir-birinə yaxın olmaqla yanaşı, onlar arasındakı beyt fərqi də əvvəlki nümunələrlə müqayisədə azdır.

Orijinaldakı daha bir parçanın oxşar şəkildə tərcüməsinə nəzər salaq. Şəbüstəri XV sualın cavabında özünün əxlaqi-tərbiyəvi fikirlərini ifadə edərkən qohumluqdan, soy-nəsildən də söz açaraq yazır:

بحق رو آور و ترک نسب کن	نسب چه بود مناسب را طلب کن
فلا انساب نقد وقت او شد	ببهر نیستی هر کو فرو شد
ندارد حاصلی جز کبر و نخوت	هر آن نسبت که پیدا شد ز شهوت
نسبها جمله می گشتی فسانه	اگر شهوت نبودى در میانه
یکی مادر شد آن دیگر پدر شد	چو شهوت در میانه کارگر شد

Nəsəb çe bovəd, monaseb ra tələb kon,
Be Həğ ru avər-o tərək-e nəsəb kon.
Be bəhr-e nisti hər ku foru şod,
“Fə la ənsab” nəğd-e vəğt-e u şod.
Hər an nesbət ke peyda şod ze şəhvət,
Nədarəd haseli coz kebr-o nexvət.
Əğər şəhvət nəbudi dər miyane,
Nəsəbha comle miğəşti fəsane.
Ço şəhvət dər miyane kargər şod,
Yeki madər şod, an digər pedər şod. (121,108)

*(Soy-nəsil nədir, sən özünə münasib yoldaşı axtar,
Haqqa üz tut, nəsil-kökədən keç.
Kim ki yoxluq dənizinə daldı
"Onların arasında soy-nəsil yoxdur" sirri ona
Şəhvətdən yaranan hər bir münasibət -
Təkəbbürlük, yersiz məğrurluqdan başqa bir şey gətirməz.
Əgər arada şəhvət olmasaydı,
Bütün soy-nəsil əfsanə olardı.
Arada şəhvət olduğu üçün
Biri ata, o biri ana oldu.)*

Orijinaldakı beş beytlik bu şeir parçasını Şirazi belə tərcümə etmişdir:

*Nəsəbdən keç, tələb eylə münasib,
Qo bunları, ölçül Haqqə talib.
Bu yokluk bəhrinə hər kim ki batdı,
Xudadan özgəsin cümlə unutdı.
Çü Haqqdən yana bəkdı diqqəti anuñ
"Fə la ənsab" oldı nəqdi-vəqti anuñ
Nə şəhvətdən ki qopdı dürlü nisbət,
Nə hasil oldı andan - kibrü nixvət.
Əgər düşməsə şəhvət bu miyanə,
Nəsəblər qamu olurdu mi fəsanə?
Arada kərgər oldı çü şəhvət,
Ata-ana çika gəldi zərurət.*

İlk öncə qeyd edək ki, bu iki şeir parçasının həcmələri arasındakı fərq minimumdur - cəmi bir beytə bərabərdir. Onlar arasındakı yaxınlıq da göz qabağındadır. Şirazi ustadının ilk beytinin məzmununu dəqiq vermiş, həm də onu hərfi şəkildə

tərcümə etməmişdir. O, orijinaldakı ərəb mənşəli “*nəsəb*”, “*mü-nasib*” sözlərini saxlasa da, qafiyə təşkil edən sözləri dəyişdirmişdir. Orijinaldakı ikinci beytin ilk misrasını mütərcim dəqiq çevirmiş, onun sonrakı misrasını isə tərcümədəki üçüncü beytin ikinci misrasında olduğu kimi vermişdir. Tərcümədəki sayca dördüncü və beşinci olan misralar Şirazinin əlavəsidir, lakin fikrin dəqiqləşdirilməsinə xidmət edir, buna görə də mətndə artıq görünür. Farsca mətndəki üçüncü beyti Şirazi dördüncü beytdə bədii şəkildə, lakin dəqiq tərcümə etmişdir. Bu iki beytin məzmununda heç bir fərq yoxdur. Eyni sözləri sonrakı iki beytin əslinə və tərcüməsinə də aid etmək olar. Şirazi bu iki beyti də dəqiq tərcümə etmişdir. Bununla belə, qeyd edək ki, Şirazinin beşinci beytindəki ikinci misrada “*olurdumu*” sözünün sonundakı *mi* ədatı artıqdır (görünür, vəzn xatirinə işlənmişdir). İstər farsca əslilə müqayisədə, istərsə də elə tərcümədəki beytin ümumi məzmunundan görünür ki, burada fikir bədii sual şəklində deyil, təsdiqdə ifadə olunmalı və bu şəkildə olmalı idi: *Qamu nəsəblər fəsanə olurdu*. Sonuncu beytin tərcüməsi də əslinə uyğun olmaqla yanaşı, həm də bədii şəkildə qurulmuşdur, xüsusilə onun ikinci misrası uğurlu alınmışdır. Bu misra farsca əslindən bir qədər fərqlənsə də, həm onun ümumi məzmununa uyğun gəlir, həm də orijinal səslənir. Xüsusilə mütərcimin bu misrada işlətdiyi “*çıka gəldi*” ifadəsini onun uğuru kimi dəyərləndirmək olar.

Beləliklə, bu iki kiçik şeir parçasının müqayisəli təhlili göstərir ki, Şirazi farsca mətni tərcümə edərkən, bir qayda olaraq, tərcüməyə öz əlavələrini də artıraraq, onun həcmi genişləndirdiyi kimi, yeri gəldikdə orijinalın ayrı-ayrı hissələrinin dəqiq tərcüməsini də vermişdir. Belə nümunələrin sayını artırmaq da olar.

Orijinal və tərcümənin mətnlərinin müqayisəli təhlili göstərir ki, birincidə olan bir çox beytlər ikincidə də olduğu kimi saxlanılmış, onların tərcüməsində yalnız kiçik dəyişikliklər edilmişdir. Aşağıdakı üç beytin farsçası və onun tərcüməsinin nümunəsində bunu açıq-aşkar görmək mümkündür:

مقدم چون پدر تالی چو مادر نتیجه‌ست فرزند ای برادر

Şəbüstəridə: *Moqəddəm çun pədər, tali çu madər,
Nəticə həst fərzənd, ey bəradər. (121,11)*

Şirazidə: *Müqəddəmdür pədər, tali çü madər,
Nəticə oldı fərzənd, ey bəradər.*

چو برخیزد خیال چشم احوال زمین و آسمان گردد مبدل

Şəbüstəridə: *Ço bər xizəd xəyal-e çeşm-e əhvəl,
Zəmin-o aseman gərdəd mobəddəl. (121,22)*

Şirazidə: *Xəyalın rəf edicək çeşmi-əhvəl,
Zəminü asiman olur mübəddəl.*

ز حکمت باشدش جان و دل آکه نه گریز باشد او نه نیز ابله

Şəbüstəridə: *Ze hekmət başadəş can-o del ağəh,
Nə qorboz başəd u nə niz əbləh. (121,70)*

Şirazidə: *Ola canü könül hikmətdən ağəh,
Nə ikən gürbüz ola, nə xud əbləh.*

Bu nümunələrin farsçası ilə onun türkcəsinin qarşılaşdırılması açıq-aşkar göstərir ki, Şəbüstərinin işlətdiyi söz və ifadələrin əksəriyyətini Şirazi də eynilə saxlamışdır. Bu məsələdə bir növ mütərcimi qınamaq da olmur, çünki farsca mətndəki sözlərin bəzisi termin səciyyəsi daşdığı üçün bütün müsəlman Şərqi qində ümumişlək, bəziləri isə dövrün türk ziyalıları üçün anlaşılı idi. **Birinci** beytin farsçası ilə onun türkcəsi bir-birinin tam eynidir: Şirazi Şəbüstərinin işlətdiyi bütün sözləri nəinki oldu

ğu kimi saxlamış, hətta farsca beytin söz sırasına da əməl etmişdir. Tərcüməçi yalnız birinci misrada “**çun**” (üçün) bağlayıcısının əvəzinə onun sinonimi olan **çü** bağlayıcısını işlətmış və **-dür** xəbərlik şəkilçisini artırmış, ikinci misrada isə “*həst*” (*vardır* və ya *-dır-dir*, *-dur-dür* xəbərlik şəkilçisi) sözünü “*oldı*” ilə əvəz etməklə kifayətlənmişdir. Beytin çağdaş ədəbi dilimizə tərcüməsi belədir:

*Əvvəl ata, sonra ana olduğu üçün
Nəticəsi övladdır, ey qardaş.*

Şirazi orijinaldakı ikinci beytin tərcüməsində də sözlərin çoxunu olduğu kimi saxlamışdır. Beytin çağdaş dilimizə tərcüməsi belədir:

*Çəp (əyri) gözün xəyalı ortadan qalxcaq
Yer və göy dəyişir.*

Şirazi bu beytin tərcüməsində yalnız bir sözü - “*gərdəd*” (olar) köməkçi felini tərcümə etmiş, “*bər xizəd*” (qalxar, yox olar) felinin qarşılığı kimi birinci tərəfi ərəbmənşəli “*rəf edicək*” mürəkkəb felini işlətmışdir.

Üçüncü beytin tərcüməsi də farsca əslinə tam uyğun gəlir. Əvvəlki iki beytdə olduğu kimi, burada da Şirazi farsca nümunədəki qafiyələri (“*agəh*”, “*əbləh*”) eynilə saxlamışdır. Bununla belə, Şirazinin bu beyti də əvvəlki beytləri kimi orijinal səsləniş və hərfi tərcümə təsirini özündə əks etdirmir. Bu, ilk növbədə tərcümədəki beytlərdə işlənmiş sözlərin sıralanma qaydası baxımından farsca əslindən fərqlənməsində özünü göstərir. Məsələn, orijinalın sonuncu nümunəsindəki ilk misrada olan sözlər bu qayda ilə sıralanmışdır: *Hikmətdən ola can və dil agəh*. Şirazi isə orijinalın mətnində olan sözlərin yerində kiçicik dəyişiklik

etməklə - *“ola”* köməkçi felini əvvələ gətirməklə həm misraya bir axıcılıq və bədiilik gətirmiş, həm də söz sırası baxımından onu farsca əslindən fərqləndirmişdir. Şirazi bu beytin tərcüməsində də farsca mətnə olan bir neçə sözü - *“hikmət”, “can”, “gürbüz”* olduğu kimi saxlamışdır. Bu sözlərdən birinci ikisi tarixən olduğu kimi, indi də çağdaş ədəbi dilimizdə ümumişlək sözlər sırasındadır. *“Gürbüz”* sözünə gəldikdə isə qeyd etməliyik ki, bu ləxsem fars dilində *“zirək”, “qoçaq”, “igid”* mənalarında işlənir və fars mənşəli sayılır (bax: 126,III,3226). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, *“gürbüz”* sözü orta əsrlərə aid türk və Azərbaycan yazılı abidələrində də işlənmiş və o, qədim türk mənşəli sözlər sırasında qeyd edilmişdir (bax:109,III,1980;32, 110).

Yuxarıdakı nümunələrlə bağlı onu da qeyd edək ki, orijinal və tərcümənin mətnlərinin müqayisəsi göstərir ki, onlarda bu cür bir-biri ilə tam üst-üstə düşən, tamamilə bir-birinə uyğun gələn beytlər çoxdur.

Şirazi *“Gülşəni-raz”*ı tərcümə edərkən çox nadir hallarda kiçik ixtisarlara da yol vermiş, orijinaldakı ayrı-ayrı beytləri tərcümə etməmişdir. Fikrimizcə, bunu mütərcimin istifadəsində olan orijinal nüsxəsində həmin beytlərin olmaması ilə də izah etmək mümkündür.

Beləliklə, Şirazinin *“Gülşəni-raz”* tərcüməsi ilə onun farsca əslinin mətnlərinin müqayisəli təhlilinin yekunu olaraq aşağıdakıları qeyd etmək olar:

1. Şirazinin *“Gülşəni-raz”*ı, bütövlükdə götürdükdə, məzmununa görə Şəbüstərinin eyni adlı əsərindən kənara çıxmır.
2. Şirazinin *“Gülşəni-raz”*a artırdığı hissələr, tərcüməyə etdiyi əlavələr bilavasitə əsərin ümumi məzmunu ilə bağlıdır.
3. Şirazinin *“Gülşəni-raz”*a artırdığı əlavələrin çoxu, əsasən, kitabdakı hər hansı bir bəhsin, bölmənin əvvəlki və son hissələrinə aiddir.

4. Şirazinin "Gülşəni-raz" a artırdığı əlavələr daha çox təsəvvüflə bağlı məsələlər ətrafındadır və əxlaqi-didaktik məzmun daşıyır.

5. Orta yüzilliklərin sərbəst poetik tərcümələrinə xas olan səciyyəvi xüsusiyyətlərin bir çoxu Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsində də özünü göstərir.

6. Şirazi "Gülşəni-raz" tərcüməsində az da olsa, başqa mənbələrdən də (məsələn, Sədrəddin Qunəvidən) istifadə etmişdir.

7. Şirazinin "Gülşəni-raz" ı Şəbüstərinin eyni adlı əsərinin genişləndirilərək edilmiş sərbəst-yaradıcı poetik tərcüməsidir.

III FƏSİL

“GÜLŞƏNİ-RAZ” TƏRCÜMƏSİNİN
DİL-ÜSLUB XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Bəlli olduğu kimi, klassik nəsr əsərləri ilə müqayisədə nəzmlə qələmə alınmış əsərlərdə, bir qayda olaraq, dilin rəngarəng ifadə vasitələrindən, daxili imkanlarından tam və geniş şəkildə istifadə məsələsində müəyyən əngəllər ortaya çıxır ki, bu da ilk növbədə əruz vəznə və qafiyədən irəli gələn məhdudiyətlərlə bağlıdır. Bununla belə, qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələdə klassik poetik əsərlərin hamısını birmənalı şəkildə eyniləşdirmək, onlara eyni ölçülərlə yanaşmaq doğru deyildir. Belə ki, türk dillərində klassik üslubda qələmə alınmış lirik şeirlərlə canlı xalq danışığı dilinə yaxın bir üslubda qələmə alınmış məsnəvilər arasında bu baxımdan ciddi fərqlər özünü göstərir. Lirik şeirlərdə yüksək bədii sənətkarlıq məsələləri ön plana çəkildiyi halda, məsnəvilərdə əxlaqi-didaktik fikirlərin nisbətən asan və anlaşılıqlı bir dillə ifadəsinə daha çox diqqət yetirilmişdir. Bu amil, eləcə də lirik şeirlərdə mövzu əhatəsinin darlığı, məsnəvilərdə isə, əksinə, mövzu rəngarəngliyi, təbii ki, sonuncuların (məsnəvilərin) dilinə də müəyyən təsir göstərmişdir. Bu baxımdan orta yüzilliklərə aid türkcə məsnəvilərdə xalq danışığı dilinə yaxınlıq və ondan geniş və çeşidli şəkildə istifadə, bəhrələnmə halları daha güclüdür. Təsadüfi deyil ki, XIII-XIV yüzilliklərin yadigarları olan “Dastanı-Əhməd Hərəmi”, Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşah”, Suli Fəqihin və Mustafa Zəririn “Yusif və Züleyxa” məsnəvilərini, XV əsr şairi-mütərcimi Əhmədi Təbrizinin “Əsrnamə” tərcüməsini araşdırmış tədqiqatçılar bu əsərlərin sözügedən xüsusiyyətini ayrıca olaraq qeyd etmişlər (15,3-13; 33,14-43;22,5-37;25,15-31).

Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsini də bu baxımdan həmin məsnəvilərlə bir araya qoymaq olar. Qeyd etdiyimiz kimi, “Gülşəni-raz”, əsasən, təsəvvüf mövzusunda, sırf sufi anlayışlarının açıqlanmasına həsr olunmuşdur. Bu amili nəzərə aldıqda aydındır ki, tərcümədə dilin ifadə vasitələrindən istifadə imkanları müəyyən mənada dar çərçivəyə alınmışdır. Bununla belə, Fuad Köprülünün də qeyd etdiyi kimi, Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsi xalq arasında sufilik əsaslarını təlqin etmək və yaymaq məqsədilə qələmə alınmışdır (96,127). Bu isə o deməkdir ki, “Gülşəni-raz” sadə və xalq danışığı dilinə yaxın bir dillə tərcümə edilməli idi. Tərcümənin dili üzərindəki müşahidələr bunu əyani şəkildə sübut edir. Qeyd etmək lazımdır ki, “Gülşəni-raz”ın dili ilə bağlı bu fikri birmənalı şəkildə qəbul etmək doğru olmaz. Bütövlükdə götürdükdə tərcümə sadə və xalq danışığı dilinə yaxın bir dildə qələmə alınmışdır. Tərcümədə bilavasitə mütərcimin öz qələminin məhsulu olan yerlər dilinin sadəliyi, ana dilinə məxsus sözlərin bolluğu ilə seçilir. Bununla belə, tərcümədə sırf sufi anlayışlarını ifadə edən ərəb və fars dillərinə məxsus söz və ifadələrdən sıx-sıx istifadə edildiyi yerlər də az deyildir. Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, sonuncu hal daha çox orijinaldan dəqiq tərcümə olunmuş ayrı-ayrı şeir parçalarına və beytlərə aiddir.

“Gülşəni-raz” tərcüməsinin dili, xüsusilə də zəngin və rəngarəng leksikası üzərindəki müşahidələr göstərir ki, Şirazi klassik Şərq ədəbiyyatına və Azərbaycan-türk şifahi xalq yaradıcılığına dərinlən bələd olmuş, bu iki qaynaqdan eyni dərəcədə ustalıqla bəhrələnmişdir. Şirazi tərcüməyə artırdığı şeir parçalarında, ayrı-ayrı beyt və misralarında ana dilinin rəngarəng ifadə vasitələrindən və ərəb-fars dillərindən alınma sözlərin çoxmənalılığı və omonimliyindən, eyni cür yazılıb müxtəlif mənalar daşmasından (omografliq xüsusiyyətindən) məharətlə isti-

fadə etmişdir. Bu baxımdan mütərcimin sıx-sıx bəhrələndiyi cinas qafiyələr xüsusilə diqqəti cəlb edir. Maraqlıdır ki, Şirazinin yaratdığı cinas qafiyələrin çoxu ana dilinin özünə məxsus sözlərdən təşkil olunmuşdur. Mütərcimin bu qəbildən olan cinas qafiyələr işlətdiyi bir neçə ayrı-ayrı beytinə nəzər salaq:

*Günəş vəsf eylər ikən **taña qaldum,**
Gədildim ay kibivü **taña qaldum.**
Uralar başlara dürlü **ışıqlar**
Ki, qaranlıqğa sala **ışıqlar.**
Anadantoğma gözsüzi **okursın,**
Yüz ayət ana Qur'andan **okursın.***

Birinci nümunədə Şirazi çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaik sayılan “*taña qalmaq*” (heyrtlənmək, bərk təəccüb etmək) sabit söz birləşməsi ilə “*taña qalmaq*” (dan vaxtına qalmaq, sabaha qalmaq) ifadəsini uğurla cinas qafiyə kimi işlətməmişdir. Qeyd edək ki, bu cinasların kökündə dayanan “*tañ*” sözü omonimdir: onun birinci misradakı mənası “*təəccüb*”, “*heyrat*” (bax: 68, 532) çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaik sayılır; sözün ikinci mənası isə “*dan*” şəklində (sübh, səhər) çağdaş ədəbi dilimizdə işlənir. Yeri gəlmişkən onu da əlavə edək ki, bu beyt “Tarama sözlüğü”ndə “*taña qalmaq*” (sabaha qalmaq) ifadəsinə nümunə olaraq verilmişdir, lakin ilk misradakı “*günəş*” sözünün yerinə burada “*öğüş*” (çox) sözü işlənmişdir (109,V,3718). Beyt bizim istifadə etdiyimiz tərcümənin əlyazmalarından yalnız İstanbul nüsxəsindədir və orada ilk söz məhz “*günəş*” şəklində yazılmışdır. “*Günəş*” və “*öğüş*” sözlərinin ərəb qrafikası ilə yazılışlarında müəyyən oxşarlıq olduğunu nəzərə alaraq, bu nüsxə fərqi kətiblərin mətnə müdaxiləsi ilə izah etmək olar. Maraqlıdır ki, hər iki söz beytin ümumi məzmununa uyğun gəlir. Lakin beytdə

söhbətin daha çox təbiətdən getdiyini nəzərə aldıqda “günəş” variantına üstünlük vermək məqsədəuyğundur. Şair-mütərcim bu beytdə demək istəyir ki, günəşi tərif edərkən heyrətə gəldim və heyrətdən ay kimi parçalanıb dan sökülən vaxta (sabaha) qaldım.

İkinci nümunədə cinas qafiyə təşkil edən sözlərdən birincisi - ilk misradakı “ışıq” qədim türk sözüdür, çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaizm sayılır. “*Dəmir başlıq*”, “*dəbilqə*” mənasını daşıyan bu söz Yusif Balasaqunlunun “*Kutadğu bilig*” əsərində sözün əvvəlinə “y” artımı ilə “*yışıq*” şəklində işlənmişdir (bax: 68, 269). Beytin ikinci misrasındakı “ışıq” sözü isə çağdaş ədəbi dilimizdə “ışiq” şəklində işlənir. Şirazinin bu beytdə işlətdiyi bütün sözlərin türkmənşəli olması da diqqəti cəlb edir. Bu beytdə də cinas qafiyələr omonim sözlərdən təşkil olunmuşdur.

Üçüncü nümunədə cinas qafiyə olan “*okursın*” sözü də omonimdir. Birinci misradakı “*okursın*” qafiyəsi “*çağırarsan*” mənasındadır. Qeyd edək ki, “*oxumaq*” feli qədim türk mətnlərinin çoxunda iki müxtəlif mənada işlənmişdir: “*çağırmaq*”; “*mütaliə etmək*” (bax:68,369). Çağdaş ədəbi dilimizdə isə “*oxumaq*” felinin birinci mənası işlənmişdir. Bununla belə, dilimizdəki “*meydan oxumaq*” frazeoloji birləşməsində felin bu mənası qorunub saxlanmışdır (bax:6,III,271). Beytin ikinci misrasındakı “*okursın*” qafiyəsi isə, aydındır ki, bu felin çağdaş dilimizdəki mənasında (*mütaliə etmək, oxumaq*) işlənmişdir.

Şirazi aşağıdakı beytlərdə də türkmənşəli omonim olan sözləri cinas qafiyə kimi işlətmişdir:

Necə bülbül kimi gülsüz ötəsin,
Bəri gəlgil gülüstandan ötəsin.
Örji ardıdır ol əksin qamu yüz,
Gərək ayinə bir olsun, gərək yüz.

*Əgər olur isəni saqi ilə iç,
Bu şərbətdən nəsibün var isə, iç.*

İlk nümunədəki qafiyə təşkil edən “*ötəsin*” cinasının hər iki mənası çağdaş ədəbi dilimizdə işlənir. Birinci misrada bu söz “*oxumaq*”, “*cəh-cəh vurmaq*” mənasında, ikinci misrada isə “*keçmək*”, “*keçib getmək*” mənasında işlənmişdir.

İkinci nümunədə işlənən cinas sözlərdən birincisi - “*yüz*” (bəniz, sifət) ismi çağdaş ədəbi dilimiz üçün fonetik arxaizmdir. Bu söz hazırda dilimizdə “*üz*” şəklində işlənir. İkinci misradakı cinas qafiyə olan “*yüz*” sözü isə saydır.

Üçüncü nümunədəki qafiyə təşkil edən “*iç*” sözü isə hər iki mənada (birincidə isimdir - “*daxil*”, “*batın*” deməkdir, ikincidə isə feildir) çağdaş ədəbi dilimizdə də işlənir.

Şirazinin işlətdiyi cinaslardan bir qrupu isə **omografliq səciyyəsi** daşıyır, yəni kökləri müxtəlif olan sözlərə müəyyən şəkilçi qoşulması yolu ilə eyni cür yazılan sözlərdən təşkil olunmuşdur. Səslənmələrinə və ərəb qrafikası ilə yazılışlarına görə eyni olan bu cür cinasların da çoxu türkmənşəli sözlərdən ibarətdir. Aşağıdakı beytlərdə işlənmiş cinas qafiyələr bu qəbiləndir:

*Yemişli ağacın yemişi tamlar
Kim, anuñla tolısər neçə tamlar.
İşirü tezrak tut, qoma gecə,
Gecəyi gündüz et, gündüzü gecə.
Bu səhrada bu gülzari dikənlər
Əqəbincə qoyubdur çox dikənlər.*

İlk nümunədə qafiyə yerində işlənən “*tamlar*” cinasının birincisi feildir - “*tamlamaq*” (damlamaq, damcılamaq) felinin qey-

ri-qəti gələcək zamanda işlənmiş formasıdır. İkinci misradaki “*tamlar*” isə “*damlar*” (evlər, saraylar) isminin azacıq fərqli qrafik variantıdır. Şirazinin bu beytində işlənmiş bütün sözlər də türkmənşəlidir.

İkinci nümunədəki cinas qafiyələrin birincisi “*gecə*” zərfi, ikincisi isə “*gec*” zərfinin yönlük hal şəkilçisi qəbul etmiş formasıdır. Bu beytdə də Şirazinin istifadə etdiyi bütün sözlərin türkmənşəli olması diqqəti çəkir. Beyt həm də xüsusi deyim tərzini və bədiiliyi, oynaqlığı və axıcılığı ilə seçilir.

Üçüncü nümunədəki cinas qafiyə təşkil edən sözlər də maraqlıdır. Beytin ilk misrasındakı “*dikənlər*” sözü feli sifətdir: “*quranlar*”, “*tikənlər*” deməkdir. İkinci misradakı “*dikənlər*” sözü isə cəm şəkilçisi qəbul etmiş isimdir: çağdaş ədəbi dilimizdə “*tikan*” şəklində işlənən ismin bir qədər fərqli qrafik variantıdır.

Tərcümədəki aşağıdakı beytlərdə də Şirazi **omoqraf** olan ayrı-ayrı türkmənşəli sözləri cinas qafiyə kimi işlətmişdir:

*Bərü gəl, nəfeyi-mişkin qoxula,
Tər eylə can dimağın bu qoxula.
Bu yol anıñ degildir kim, ərinə,
İki adım durur ol eşq ərinə.
Vücudun kölgə kibidür, biləsin,
Vəlikən kölgə issilə biləsin.*

Birinci nümunənin ilk misrasındakı qafiyə - “*qoxula*” sözü feildir: “*qoxulamaq*”, “*iyləmək*” felinin əmr şəklində işlənmiş formasıdır. İkinci misradakı “*qoxula*” isə isimdir: “*qoxu*” (iy) isminin “*ilə*” qoşmasınının qısaldılmış *la* şəklilə işlənmiş formasıdır.

İkinci nümunədə işlənmiş “*ərinə*” cinası da feil və isim əsasında yaradılmışdır: birinci misrada bu söz feildir, “*tənbəllik et-*

mək” mənasını daşıyır; ikinci misrada isə “*ər*” (kişi) isminin mənsubiyyət və hal şəkilçisi qəbul etmiş formasıdır.

Üçüncü nümunədəki “*biləsin*” cinas qafiyələrinin birincisi feil, ikincisi isə qoşmadır. Beytin ilk misrasında Şirazi bu sözü felin arzu şəklində (çağdaş dilimizdə “*biləsən*”) işlətmişdir. İkinci misradakı “*biləsin*” isə birgəlik bildirən qədim “*bilə*” qoşmasının (bax:68,98) xəbərlik şəkilçisi ilə işlənmiş formasıdır. Qeyd edək ki, bu qoşma qədim türk mətnlərində “*birlə*”, “*bilən*” şəklində də işlənmişdir (bax:68,99,102). Hazırda isə bu qoşma dilimizdə “*ilə*” şəklində işlənir. Bayramlaşma zamanı danışıqda işlənən “*səndən belə*” ifadəsində bu qoşmanın əski şəkli öz varlığını qoruyub saxlamışdır.

Şirazinin işlətdiyi bu qəbildən olan daha bir neçə cinas qafiyəyə nəzər salaq:

Yenə tutdum od içində bir oda
Ki, pərvanə bigi yanam ol oda.
Qamu feli, həqiqət, Həq yaradur,
Kimi mərhəmdürür, kimi yaradur.
Eyü dedün, eyü, ey din ulusu,
Ki, toyladun bu xan ilə ulusu.

Birinci nümunədəki “*oda*” cinası şifahi xalq ədəbiyyatında, xüsusilə də aşıq şeirlərində çox işlənən cinaslardan biridir. Beytin ilk nümunəsində o, “*ev*” mənasında işlənmişdir, ikinci misradakı “*oda*” sözü isə “*od*” (atəş) isminin yönlük haldakı formasıdır. Şirazinin bu beyti həm də bədiiliyi və axıcılığı ilə diqqəti cəlb edir.

İkinci nümunədə işlənmiş “*yaradur*” qafiyəsi feil (birinci misrada) və isim (ikinci misrada) kimi beytdə cinaslıq yaratmışdır.

Üçüncü nümunədəki “ulusı” qafiyəsi isə sifət və isim kimi cinas sözlərdir. Birinci misradakı “ulu” (böyük) sifəti, ikinci misrada isə “ulus” (xalq, el) ismi mənsubiyyət şəkilçisi qəbul edərək cinaslıq keyfiyyəti qazanmışdır.

Qeyd edək ki, Şirazi təkcə türkmənşəli sözləri deyil, ərəb və fars dillərindən alınma sözləri də cinas qafiyə yerində işlətməmişdir. Bu zaman onun cinas qafiyə kimi işlətdiyi sözlərin biri, bir qayda olaraq, türkmənşəli, digəri isə alınma söz olur. Məsələn, tərcüməçi aşağıdakı beytdə “su” türk sözü ilə ərəbmənşəli “su” (istiqlamət, yön, tərəf) sözünü cinas qafiyə kimi işlətməmişdir:

*Nə od yakar anı, nə qərq edər su,
Çevirübdür aña vəchini hər su.*

Onu da qeyd edək ki, birinci misradakı “su” “sad” hərfi ilə, ikinci misradakı “tərəf” mənasında işlənmiş “su” sözü isə “sin” hərfi ilə yazılmışdır.

Şirazi bəzən hər ikisi ərəb və ya farsmənşəli sözləri də cinas qafiyə yerində işlətməmişdir. Məsələn, aşağıdakı beytdəki ərəbmənşəli “hərirə” (halva) və “hərir” (hörümçək toru) sözləri cinas qafiyədir:

*Qara süddür saña, yaxud hərirə,
Tolaşmışsın kirm bigi hərirə.*

Beytin birinci misrasında işlənmiş “hərirə” sözü “düyü, badam içi və şəkərdən hazırlanmış halva” mənasını daşıyır (bax: 125,I,1352;77,I,500). İkinci misrada yönlük halda işlənmiş “hərir” ismi isə “ipək” və “hörümçək toru” mənasını bildirir (bax: 125,I, 1352;77,I,500). Qeyd edək ki, bu sözün ikinci mənası nadir hallarda işlənir. Burada o, birinci mənada (ipək) işlənmişdir.

Tərcümədə sıx-sıx işlənmiş **atalar sözləri, frazeoloji birləşmələr** də diqqəti cəlb edir. Maraqlıdır ki, şifahi xalq ədəbiyyatına tez-tez müraciət edən Şirazinin işlətdiyi atalar sözlərinin çoxu kiçik dəyişikliklə çağdaş ədəbi dilimizdə də işlənir. Nümunə olaraq onların bir neçəsini nəzərdən keçirək:

*Ağız tatlımı olur bal deməkdən?
Məgər ləzzət gələ anı yeməkdən.*

*Key anlaşıq qolayın hər bir işün
Ki, yokiş eyni olmuşdur enişün.*

*Kilimüncə uzatğıl ayağın,ı,
Ayağın dan sıyıрмаğıl bağın.*

*İkindüyə demədi kimsə öylə,
Dedilər əgri otur, doğru söylə.*

*Dilərsə küfrü fısq əhlinə keçürür
Ki, bir əl taşı bin quzğun uçurur.*

*Başa bu pərdədən bir raz söylə,
Eyü söyləvü üzü az söylə.*

Birinci nümunənin ilk misrasında işlənmiş: “Ağız tatlımı olur bal deməkdən” deyimi “Halva-halva deməklə ağız şirin olmaz” atalar sözünün (bax:4,638) azacıq fərqli variantıdır. Maraqlıdır ki, Şirazi bu atalar sözünü tərcümənin başqa bir yerində də bu şəkildə işlətməmişdir:

*Həqiqətdə məcazi hal olmaz,
Ki, bal deyənün ağzı bal olmaz.*

İkinci nümunədəki “*yokış eyni olmuşdur enişün*” deyimi isə çağdaş ədəbi dilimizdə atalar sözü kimi belə işlənir: “*Hər enişin bir yokuşu, hər yoxuşun bir enişi var*” (bax:4,653). Bu atalar sözünü Şirazi ilə eyni əsrdə yaşamış görkəmli Azərbaycan şairi Kişvəri isə bir beytində belə işlətmişdir:

*Şami-hicran sonrası sübhi-vüsal irür bəli,
Hər enişə bir yoxuşdur, hər yoxuşa bir eniş.*

Üçüncü nümunədə işlənmiş “*kilimüncə uzatğıl ayağünü*” ifadəsi çağdaş ədəbi dilimizdəki: “*Yorğanına görə ayağını uzat*” atalar sözünün azacıq fərqli variantıdır. Onlar arasındakı fərq “*yorğan*” əvəzinə “*kilim*” sözünün işlənməsidir.

Dördüncü nümunədəki: “*Əgri otur, doğru söylə*” atalar sözü isə çağdaş ədəbi dilimizdə yenə də kiçik fərqlə: “*Əyri otur, düz danış*” şəklində işlənir (bax:4,322). Qeyd edək ki, Şirazinin işlətdiyi “*Əgri otur, doğru söylə*” atalar sözü professor Samət Əlizadənin nəşrə hazırladığı “*Oğuznamə*”də də eynilə işlənmişdir (48,33).

Beşinci nümunədə işlənmiş “*bir əl taşı bin quzğun uçurur*” deyimi əski atalar sözüdür, çağdaş ədəbi dilimizdə işlənmir. Maraqlıdır ki, bu atalar sözünü görkəmli Azərbaycan şairi Qazi Bürhanəddin (1344-1398) də aşağıdakı bir tuyuğunda azacıq fərqlə işlətmişdir:

*Konül alan dünyada dilbər, dilbər,
Ki, oxuruz hüsnünü əzbər, əzbər.*

*Aləmdə bin qarğaya bir sapan bəs,
Dünyada sərvar gərək, sərvar, sərvar.*

Göründüyü kimi, Qazı Bürhanəddində bu atalar sözündə “quzğun” sözü əvəzinə “qarğa”, “taş” (daş) sözü əvəzinə isə “sapan” işlənmişdir. Bununla belə, atalar sözünün hər iki vari anti mahiyyətə eyni məzmun daşıyır.

Altıncı nümunədə işlənmiş “uzü az söylə” deyimi də əski atalar sözüdür. O, “Oğuznamə”də bu şəkildə işlənmişdir: “Az söylə, uz söylə” (48,29). Göründüyü kimi, atalar sözünün bu variantında “uz” və “az” sözlərinin yerləri dəyişdirilmiş və “söylə” sözü iki dəfə işlənmişdir. Qeyd edək ki, bu atalar sözündəki “uz” sözü qədim türk sözüdür və orta yüzilliklərə aid bir sıra yazılı abidələrdə, o sıradan “Kitabi-Dədə Qorqud”da “yaxşı”, “münasib”, “ustaca” mənalarında işlənmişdir (68,620;18,16;75, 314-315;43,139). Atalar sözünün çağdaş variantında artıq arxaizmə çevrilmiş “uz” sözü onun sinonimi olan “yaxşı” sözü ilə əvəzlənmişdir: “Az danış, yaxşı danış” (bax:4,40). Onu da əlavə edək ki, nağıllarımızda tez-tez işlənən “Az getdi, uz geytdi” ifadəsindəki “uz” sözü də eyni mənanı daşıyır: *Az getdi, yaxşı getdi.*

Şirazinin aşağıdakı beytlərdə işlətdiyi ayrı-ayrı deyim və ifadələri isə atalar sözü olmasa da, hikmətli, nəsihətli məzmunu ilə seçilir və aforizm səciyyəsi daşıyır:

*Əməlsiz elm ağcadur səmərsiz,
Günəş kibidür, amma qəmərsiz.*

*Tovuq yumurdasından toğmaz ördək,
Nə diksən, anı bitürür çəgirdək.*

*Kişi tutmaz sözünü yad kişini,
Tutar sözün həmişə bilişini.*

*Cahan bu gördüğün kimi döğüldür,
Dikən kibi görünür, leyk güldür.*

*Bu düzgünivü bu düzənləri boz
Ki, turmaz günbəz üzrə atcaq qoz.*

*Vəli gerçək olur, yalancı olmaz,
Köñüldən bay olan dilənci olmaz.*

Birinci beytdə Şirazinin işlətdiyi “*əməlsiz elm səmərsiz (faydasız) ağçadır (puldur)*” cümləsində ifadə olunan fikir hikmətli məzmunu ilə seçilir və bu baxımdan atalar sözünü xatırladır. Şirazi bu fikrinin davamını ikinci misrada da müqayisə şəklində verərək, bu cür elmi aysız günəşə bənzədir. Məlum olduğu kimi, klassik ədəbiyyatda, eləcə də şifahi xalq ədəbiyyatında günəşlə ayın adı çox vaxt qoşa çəkilir (“Günəş və Ay” əfsanəsini yada salmaq kifayətdir).

İkinci nümunədəki: “*Tavuş yumurdasından toğmaz ördək*” cümləsində də müdrik bir fikir ifadə olunmuşdur. Bu beytdəki fikrin davamı kimi verilən: “*Nə diksən anı bitürür çəgirdək*” misrası da aşağıdakı məşhur atalar sözünü xatırladır: “*Nə əkərsən, onu biçərsən*”. Şirazinin bu beytində işlətdiyi bütün sözlərin türkmənşəli olması da diqqəti çəkir. Eyni sözləri **üçüncü** beytdə aid etmək olar. Şirazinin bu beyti də istər nəsihətamiz məzmunu ilə, istərsə də yalnız türkmənşəli sözlərdən ibarət olması ilə diqqəti cəlb edir. Şair-tərcüməçiyə görə, insan yad adamın yox, tanıdığı adamın sözünü danışmalıdır.

Şirazinin **dördüncü** beytindəki fikir də dünyagörmüş müdrik bir insanın nəsihəti kimi səslənir. Şair-tərcüməçinin fikrincə, bu dünya insana tikan kimi görünür, əslində isə o, tikan deyil, güldür. Mütərcim bu sözləri ilə oxucunu həyatın çətinliklərinə qatlaşmağa, dözümlü və səbirli olmağa çağırır.

Beşinci nümunədə işlənən *“Turmaz günbəz üzrə atcaq qoz”* deyimi də hikmətli məzmun daşıyır. Qeyd edək ki, Şirazi bu deyimi, çox güman ki, böyük mütəfəkkir şair Sədi Şirazinin (öl. 1292) bütün Yaxın və Orta Şərqi ölkələrində geniş yayılmış *“Gülüstən”* əsərindəki aşağıdakı məşhur misrasından götürmüşdür:

Tərbiyət-e naəhl ra çun gerdəkan bər qonbəd əst. (80,43)
(Yaramaz adamı tərbiyə etmək günbəz üstünə qoz qoymaq kimidir.)

Qeyd edək ki, bir sıra xalqların şifahi xalq ədəbiyyatında oxşar məzmunlu deyimlər, atalar sözləri vardır. Bu cür deyimlərin qarşılıqlı ədəbi əlaqə nəticəsində bir xalqdan başqasına keçməsi də təbiidir. Bu məsələdə, sözsüz ki, tərcümə ədəbiyyatının xüsusi rolu olmuşdur. Onu da əlavə edək ki, Şirazinin bu beyti onun özünə məxsusdur, fars dilindən tərcümə deyil.

Altıncı nümunədə işlənən: *“Könüldən bay olan dilənci olmaz”* deyimi də hikmətli məzmununa görə aforizm kimi səslənir və atalar sözünə yaxındır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu deyim-aforizm daha çox sufi dünyagörüşünü, sufi əhvali-ruhiyyəsinə ifadə etsə də, ictimai məzmun daşıyır və hamıya aiddir.

Tərcümədə Şirazinin tez-tez üz tutduğu **frazoloji birləşmələr**, ayrı-ayrı deyim və ifadələr də diqqəti cəlb edir. Maraqlıdır ki, onlardan çoxu azacıq fərqlərlə çağdaş ədəbi dilimizdə də işlənir. Lakin onlar içərisində elələri də vardır ki, ya çağdaş ədəbi dilimizdə ümumiyyətlə işlənmiş, ya da onların müasir varian-

tından tərkibindəki bir sözlə fərqlənir. Əvvəlcə bu qəbildən olan bir neçə nümunəyə nəzər salaq:

*Yenə gündüz ilə gecə qarışdı,
Bu yerdə kim od ilə su barışdı.*

*Xilas eylər səni kəndüligindən,
Görürsün anı kim, keçməz ögindən.*

*Necə Həqdən bu aləm ayru düşdü,
Fəna adın takındı, sayru düşdü.*

Birinci nümunədə iki frazeoloji birləşmə işlənmişdir: “gündüz ilə gecə qarışdı” və “od ilə su barışdı”. Bu frazeologizmlərdən hər ikisi çağdaş ədəbi dilimizdə işlənmişdir. Onlardan birincisi “alatoranlıqın düşməsi”, ikincisi isə “mümkün olmayan bir işin baş tutması” mənasında işlənmişdir. Qeyd edək ki, bu sabit söz birləşmələrinin heç birinə başqa türk yazılı abidələrində rast gəlməmişik. Buna görə güman etmək olar ki, hər iki ifadə Şirazinin yaradıcılıq təxəyyülünün məhsuludur. Onu da qeyd edək ki, Azərbaycanın görkəmli mütəfəkkir şairi Hüseyn Cavidin (1882-1941) “Azər” poemasında aşağıdakı parçada işlətdiyi “atəslə su öpüşmək” ifadəsi məzmunca Şirazinin bu beytindəki “od ilə su barışmaq” frazeoloji birləşməsinə uyğun gəlir:

*Mən yetişdim atəslə su
Öpüşdüyü bir ölkədən.
İzliyərkən sevgi yolu
Acı duydum hər kölgədən.*

Göründüyü kimi, bu iki ifadə arasındakı fərq birinci və sonuncu sözdədir: Şirazidəki türkmənşəli “*od*” sözü H.Caviddə onun farsca qarşılığı olan “*atəş*”lə, kontekstə yaxın mənalarda işlənən “*barışmaq*” isə “*öpüşmək*”lə əvəzlənmişdir. Maraqlıdır ki, çağdaş türk dilində “*od*” sözü əvəzinə onun sinonimi olan “*atəş*” sözü işlənir. Bunu nəzərə aldıqda H.Cavidin bu ifadəni osmanlıcadan aldığını düşünmək olar.

Şair-mütərcimin özünə məxsus olan yuxarıdakı ilk beyt yüksək bədiiliyi və axıcılığı ilə də seçilir. Bu nümunədə işlənən bütün sözlərin türkmənşəli olması da beytin diqqəti çəkən cəhətlərindən biridir.

İkinci nümunədə işlənmiş “*ögindən keçmək*” frazeoloji birləşməsinin isə birinci tərəfi “*ög*” (ağıl, huş) çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaizm sayılır. Bu frazeoloji birləşmə hazırda dilimizdə “*ağılından keçmək*”, “*ağılına gəlmək*” şəklində işlənir ki, onlar arasında əsas fərq birinci tərəfin - türkmənşəli “*ög*” sözünün onun ərəbcə qarşılığı olan “*ağıl*” sözü ilə əvəzlənməsidir.

Üçüncü nümunədəki “*sayru düşdi*” frazeoloji birləşməsinin də yalnız birinci tərəfi - “*sayru*” (xəstə) sözü çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaizm sayılır. Hazırda bu frazeologizmin əvəzində “*xəstə düşmək*” sabit söz birləşməsi işlənir. Bu birləşmədə də türkmənşəli sözlə ifadə olunan birinci tərəf onun farsca qarşılığı olan “*xəstə*” sözü ilə əvəz edilmişdir. Beytin ilk misrasındakı “*ayru düşdi*” frazeoloji birləşməsi isə, çağdaş ədəbi dilimizdə də olduğu kimi (səs dəyişməsi istisna olmaqla) işlənir. Nümunənin ikinci misrasında daha bir frazeoloji birləşmə işlənmişdir: “*ad takınmaq*”. Bu frazeologizm də çağdaş ədəbi dilimizdə işlənmişdir. Onun əvəzində hazırda ədəbi dilimizdə “*ad qazanmaq*” sabit söz birləşməsi işlənir. Şirazinin işlətdiyi frazeologizmin ikinci tərəfi – “*takınmaq*” feli “*takmaq*” (taxmaq) felinin qayıdış növdə işlənmiş formasıdır ki, bu da çağdaş ədəbi dilimiz üçün işlək deyil.

Maraqlıdır ki, Şirazi “*ad takınmaq*” frazeologizmi ilə yanaşı, “*ad takmaq*” sabit söz birləşməsinə də işlətmişdir:

*Takarlar hər hünərdən saña bir ad,
Səni ustad edinür bilişü yad.*

Bu nümunədəki “*ad takmaq*” frazeoloji birləşməsinin çağdaş ədəbi dilimizdəki qarşılığı “*ad qoymaq*” frazeologizmidir. Onu da qeyd edək ki, çağdaş türk dilində “*ad takmaq*” frazeologizmi işlənir (81,24). Tərcümədə eyni mənada “*adamaq*” feli də işlənmişdir:

*İkisinə dəxi Həq ərs dedi,
Bir ad ilə ol ikisin **adadı**.*

“*Adamaq*” feli çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaizm sayılır.

Tərcümədə işlənmiş “*başına börk urmaq*” (aldatmaq), “*beyni çokramaq*” (başı qızıışmaq, beyni dolmaq), “*bəlq urmaq*” (parlamaq), “*bir uğurda*” (birdən), “*can vermək*”, “*elm ilə cəhl buludun dağıtmaq*”, “*əl bir etmək*”, “*əl sunmaq*” (əl uzatmaq), “*əldən qomaq*”, “*əлиндən gəlmək*”, “*ətəgin tutmaq*”, “*için sanub, taşın qarmalamaq*”, “*könül evinin çırağı yanmaq*”, “*könül quşun qəfəsdən uçurmaq*”, “*könlünə düşmək*”, “*könlünü almaq*”, “*qapudan taşra ayağın uzatmamaq*”, “*qaradan özgə rəng sanmamaq*”, “*qavğa düşürmək*”, “*qulağından sanu pənbələrin çəkmək*”, “*ömrü yelə vermək*”, “*sanular şişəsin taşə urmaq*”, “*sivişmək*”, “*söz açmaq*”, “*sözdən söz saçılmaq*”, “*sözünü tutmaq*”, “*turu gəlmək*” (ayağa qalxmaq), “*yüz göstərmək*”, “*yüz tutmaq*”, “*yelə vermək*” (hədər etmək, bada vermək), “*yürək-siz*” (qorxaq), “*yürəgin qəm oduyla tağlamaq*”, “*yüzünü burtarmaq*” (üzünü qırırdırmaq) və s. kimi söz və ifadələr, deyim və frazeoloji birləşmələr Şirazinə canlı ümumxalq danışığı dilindən

uğurla bəhrələndiyini göstərməklə yanaşı, eyni zamanda tərcümənin dilinin sadəliyini və canlılığını əyani şəkildə sübut edir. Bu leksik vahidlərin çoxu azacıq dəyişikliklərlə çağdaş ədəbi dilimizdə və ya dialektlərimizdə, şivələrimizdə işlənir.

“Gülşəni-raz” tərcüməsinin dili üçün səciyyəvi bu xüsusiyyət onun lüğət tərkibində özünəməxsus çəkisi olan **türkmənşəli** sözlərin bolluğunda da özünü göstərir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, tərcümədə bütünlüklə yalnız türkmənşəli sözlər üzərində qurulan çoxlu beyt və ya misralar vardır. Ümumiyyətlə, tərcümənin zəngin lüğət tərkibi tarixi leksikologiyanın hərtərəfli araşdırılması baxımından ilkin dəyərli qaynaqlardan biri sayılır. Türk dillərinin əski qatlarına aid sözləri əhatə edən məşhur lüğətlərdən sayılan və daha çox “Tarama sözlüğü” adı ilə tanınan məşhur mənbədə bir sıra qədim yazılı abidələrlə yanaşı, “Gülşəni-raz” tərcüməsindən də istifadə edilməsi buna ən yaxşı dəlil-sübut ola bilər.

“Gülşəni-raz” tərcüməsinin dilində çoxlu qədim və nadir türkmənşəli sözlər işlənmişdir ki, onların müəyyən bir hissəsi zaman keçdikcə unudularaq çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaik səciyyə daşıyan leksemlərə çevrilmiş, bəziləri isə dilimizin ayrı-ayrı dialektlərində kiçik dəyişikliklə qorunub saxlanmışdır. Bu baxımdan tərcümənin dilində işlənmiş aşağıdakı qədim türkmənşəli sözlər xüsusilə diqqəti cəlb edir:

Ağ - tor, ovçu toru, balıqçı toru, hörümçək toru:

*Dəlidlərdə örümçək düzər ağlar,
Alamaz qazü ördək sırpək avlar...
Ağə düşmüş görərsən kəndözini,
Toğancılar tutar, dikər gözini.*

İlk öncə qeyd edək ki, Şirazinin bu beytlərinin hər ikisində bütün sözlərin türkmənşəli olması diqqəti cəlb edir. Qədim türk sözü olan “ağ” eyni mənada ilkin olaraq Yusif Balasaqunlunun “Kutadğu bilig” məsnəvisində qeydə alınmışdır (bax:68,16). Görkəmli türkololoq alim Əmir Nəcib bu sözün XIII-XIV əsrlərə aid məşhur türk yazılı abidələrindən İbn Mühənnə lüğətində, Rəbğuzinin “Qisəsül-ənbiya” əsərində, Qütbün “Xosrov və Şirin” tərcüməsində, Seyf Sərainin “Gülüstan” tərcüməsində işləndiyini qeyd edir (75,208-209). XIV yüzilliyə aid “Ət-töhfə əz-zəkiyyə fi-l-luğa ət-türkiyyə” (bundan sonra qısaca: “Ət-töhfə”) adlı mənbədə, eləcə də Əbu Həyyanın (1256-1344) “Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak” (bundan sonra qısaca: “Kitab əl-idrak”) əsərində Hinduşah Naxçıvaninin (XIV əsr) “Əs-sihah əl-əcəmiyyə” adlı farsca-türkcə lüğətində də (bundan sonra qısaca: “Əs-sihah”) “ağ” sözünün yuxarıdakı mənası göstərilir (69, 260;18,18;23,104). Bununla belə, “ağ” sözünün XVI əsr yazılı abidəsi “Kəvamilüt-təbir” də işləndiyini qeyd edən Təfiq Abdullayev yazır ki, bu leksemə başqa Azərbaycan yazılı abidələrində rast gəlinmir (61,57). Qütbün “Xosrov və Şirin” tərcüməsində “av” sözünün də “tor” mənasında işləndiyini qeyd edən Ə.Nəcib “ağ” və “av” sözləri arasında mənə əlaqəsi olduğunu göstərərək, ikinci sözü birincinin variantı adlandırır (75,209). “Ağ” və “av” sözlərinin semantikasında, həqiqətən də, müəyyən yaxınlıq və bağlılıq olmasına baxmayaraq, fikrimizcə, onları tamamilə eyniləşdirmək olmaz. “Av” sözü orta yüzilliklərə aid türk mətnlərində (eləcə də çağdaş türk dillərində) ümumiyyətlə, heyvan ovlamaqla bağlı geniş bir anlayışı (o cümlədən, torla heyvan ovlamağı) əhatə etdiyi halda, “ağ” leksemi ona nisbətən dar mənada işlənmiş, daha doğrusu, “ov” məfhumunu deyil, “ov” alətinin adını bildirmişdir. Bunu elə prof. Əmir Nəcibin ətraflı araşdırdığı Qütbün “Xosrov və Şirin” tərcüməsinin

nümunəsində də görmək olar. Sözügedən mənbədə “av” sözündən düzəlmiş “avçı”, “avlağı” (ov yeri) və “avlamaq” sözləri də işləndiyi halda (75,256-257, 260), tərkibində “ağ” ismi olan heç bir düzəltmə söz qeydə alınmamışdır. Maraqlıdır ki, “ağ” sözünün “tor” mənasını göstərən V.Radlov bu leksemin Osmanlı və Azərbaycan türkcəsində işləndiyini qeyd edir (79,I,141-142). Bununla belə, “ağ” sözünün bu mənası çağdaş ədəbi dilimizdə unudulmuşdur, türk dilində isə o, eynilə işlənir (81,27).

Ağıllanmaq - halələnmək, ayın işıqlı dairə ilə dövrəyə alınması:

*Ay ağıllandıvü həm oldı yeldüz,
Günəş kibi göründi cümlə yılduz.*

Bu sözə türk dillərinin əski qatlarını əks etdirən məşhur mənbələrdən yalnız üçündə - “Kitab əl-idrak”da, “Əs-sihah”da və V. Radlovun lüğətində rast gəldik. Əbu Həyyan “Kitab əl-idrak”da “ağıl” maddəsində yazır: “Ağıl - qoyun sürüsünün bir yerdə durduğu vaxt ətrafına çəkilən çəpər. Qoyun ağılı (qoyun peyini - M.N.) da işlənir. Həm də ay ağıllandı (seçdirmə bizimdir - M.N.) deyilir, yəni: ayın ətrafında xəfif və nazik bir çəmbər hasil oldu: ay halələndi” (18,18). Göründüyü kimi, Əbu Həyyan burada “ağıl” sözünün daşdığı məna çalarları arasında elə bir köklü fərq görmür. Buradakı “ağıl” və “ağıllandı” sözləri bir növ oxşar anlayışları bildirir: “sürünün çəpərə - dövrəyə alınması” və “ayın halqa ilə dövrəyə alınması”. Hinduşah Naxçıvani bu leksemi “ay ağılı” birləşməsi şəklində qeydə almışdır (23,155). V.Radlov isə onu “ağıllanmaq” kimi qeydə alaraq, bu sözün ayla bağlı yuxarıda qeyd olunan mənasını göstərir (79,I,166). “Ağıllanmaq” sözü eyni mənada “Oğuznamə”də də işlənmişdir: “Ayun ağıllansa, ağılun böyüt, gün ağıllansa quyun böyüt” (48,64). Qeyd edək ki, bu

atalar sözündəki “*quyun*” sözü “*qoyun*” (ev heyvanı) olmalıdır, çünki burada bilavasitə qoyunla bağlı “*ağıl*” (çəpər) sözü də işlənmişdir. Atalar sözünün çağdaş mənası belədir: “*Ay halələnsə, ağılını bərkit, gün halələnsə, qoyununu böyüt*”. “*Gülşəni-raz*” tərcüməsində “*ağıllanmaq*” feli ilə yanaşı, “*ay ağılı*” birləşməsi də (ay halqası, ay dövrəsi, ay haləsi) işlənmişdir:

*Bu xətt içində olan yanağü yüz,
Ay ağılında ol rəsmə ki, yılduz.*

Maraqlıdır ki, “*ağıl*” sözü fars dilində də “*ağel*” və “*ağol*” şəklində “*qoyun yatağı*” və “*toyuq hini*” mənalarında işlənir (60,140;77,38).

Ağmaq - qalxmaq, yuxarı qalxmaq:

*Çün ağdı minbərə dirək qatından,
Dirək işlədi anun firqətindən...
Dəhiz mövc urıcaq qopar buxarı,
Aşağada ikən ağar yuxarı.*

“*Ağmaq*” sözü eyni mənada istər qədim türk mətnlərində (bax:68,16), istərsə də orta yüzilliklərin Azərbaycan-türk yazılı abidələrində (31,55;48,214,22,5) bol-bol işlənmişdir. Bu leksem dilimizin Füzuli şivəsində öz varlığını qoruyub saxlamışdır (5, 21).

Alu - axmaq, dəli, ağılsız:

*Aluluğurdan uyarsın aluya,
Qaçup yağmurdan uğrarsın toluya.*

Nümunədə “*alu*” sifəti ilə yanaşı, ondan düzəlmiş “*aluluq*” (ağılsızlıq, axmaqlıq) isminin işlənməsi də qeyd edilməlidir. Bu leksemin əski variantı “*alığ*” sifətidir (bax:68,35). “*Alu*” sözü is-tər qədim türk mətnlərində (bax:68,35), istərsə də XIII-XVI əsr-lərə aid türk yazılı abidələrində (bax:75,233-234;109,I,115-116) yuxarıdakı mənalarla yanaşı, “*pis*” anlamında da işlənmişdir. Söz bəzi mənbələrdə “*aciz*”, “*dəyərsiz*”, “*aşağı*” mənalarında da işlənmişdir (bax:109,I,115). Çağdaş türk dilində də bu söz “*alıq*” şəklində yuxarıda qeyd etdiyimiz mənalarda işlənir (81,46). Qeyd edək ki, Şirazi bu beytində də yalnız türkmənşəli sözlər-dən istifadə etmişdir.

Anca - belə, beləcə, bu cür, bu qədər, o qədər:

*Giyah idüŋgöl ilə bilə bitdüŋ,
Çəmən bülbülləriylə anca ötdüŋ*

Bu söz qədim türk mətnlərində (bax:68,43), Qütbün “Xos-rov və Şirin” tərcüməsində (75,242), Nəsimi “Divan”ında (31, 49) işlənmişdir. *Anca* Mustafa Zəririn “Yusif və Züleyxa” əs-ərində də (33,220) işlənmiş, lakin əsərdəki əski türk sözləri lüğə-tinə daxil edilməmişdir. V.Radlovun lüğətində bu leksem “*an-ça*” şəklində qeydə alınmışdır (79,I,241).

Assı - fayda, qazanc, mənfəət:

*Gücün sənün orada heç yetməz,
Bunu bildüğün anda assı etməz...
Anadantoğma gözsüz olsa bədhal,
Nə assı eylər anə kəhli-kəhhal.*

Bu sözün daha əski variantı “asığ”dır. Qədim türk mətnlərində bu leksem məhz “asığ” şəklində işlənmişdir (bax:68,60). Eyni kökdən düzəlmiş “asığsız”, “asığlıq”, “asıqlamaq” sözləri də ayrı-ayrı mənbələrdə qeyd alınmışdır (68,60;75,201-202). “Alu” və “assı” sözlərinin daha əski variantı göstərir ki, bir sıra qədim türk sözlərinin sonundakı ğ samiti zaman keçdikcə düşmüşdür. Azərbaycan yazılı abidələrində isə bu söz “assı” şəklində işlənmişdir (31,42;33,156;136,8a).

Aşlamaq - bərkitmək, yapışdırmaq, calağ etmək:

*Söz açalımü sözə başlayalum,
Gül ağacına sünbül aşlayalum.*

Bu söz Mahmud Kaşğarının məşhur əsərində də eyni mənada işlənmişdir (bax:68,63). Çağdaş ədəbi dilimizdə işlənən “aşılamaq” (dərini aşılamaq) felində bu sözün əski mənası ilə müəyyən bağlılıq özünü göstərsə də, lakin hazırda onun mənası bir qədər daralmışdır. Onu da qeyd edək ki, bu felin kökündə “calağ” mənasında işlənən qədim türk sözü “aş” ismi durur (bax:75, 202-203). “Gülşəni-raz” tərcüməsindən verilən bu nümunədə də “aşlamaq” daha çox “calağ etmək” mənasına uyğun gəlir.

Aymaq - ayılmaq:

*Yüziñ gör badə nuş et, ay xumarı,
Nolursa ola, andan soñra barı.*

“Aymaq” felinin bu mənası bizə məlum olan məşhur mənbələrdən yalnız ikisində - “Tarama sözlüğü”ndə (109,I,330) və V.Radlovun lüğətində (79,1,10) qeyd olunmuşdur. Qeyd edək

ki, "Tarama sözlüğü"ndə "aymaq" sözünün bu mənasına aid yeganə nümunə "Gülşəni-raz" tərcüməsindən verilən yuxarıdakı beytdir. "Aymaq" feli bu mənada çağdaş türk dilində işlənir (81, 82). Azərbaycan türkcəsində isə bu söz həmin felin yalnız qayıdış növündə (*ayılmaq*) işlənir. Bununla belə, "aymaq" felindən düzəlmiş "ayıq" sifətində bu sözün əski şəkli qorunub saxlanmışdır. "Aymaq" feli qədim türk mətnlərində "demək", "danışmaq", "söyləmək" mənalarında işlənmişdir (bax:68,25). Qütbün "Xosrov və Şirin" tərcüməsində də "aymaq" bu mənayı daşıyır (75,448). Onu da qeyd edək ki, qədim türk mətnlərində "aymaq" felindən düzəlmiş "ayıtmaq" (danışdırmaq) feli də işlənmişdir (68,29). "Kitabi-Dədə Qorqud"da bol-bol işlənən bu feil isə "danışdırmaq" yox, "danışmaq" mənasındadır:

"Qorqud ata **ayıtdı**" (28,31). "Ozan **aydır**" (28,33).

"Gülşəni-raz"da da "ayıtmaq" feli sonuncu mənada işlənmişdir:

*Ol aydır bundan özgə yerü gög var,
Kim anda toptoludur süni-səttar.*

Bayıq - açıq, açıq-aşkar, gerçək, həqiqi:

*Bu rəsmə tamuda, uçmağda bayıq,
Bədən olur məqaminə müvafiq.*

Öncə qeyd edək ki, beytin birinci misrasında işlənmiş "tamu" (*cəhənnəm*), "uçmaq"/"uçmağ" (*cənnət*) sözləri də qədim türk sözləridir və hazırda arxaizmlər sayılır. "Bayıq" sözünə gəldikdə isə bu leksem eyni mənada "Dastani-Əhməd Hərami"də (15, 28), Suli Fəqihin "Yusif və Züleyxa" (22,8), Əlinin "Qisseyi-Yusif" (24,32) və Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" (24,32) məsnəvilərində işlənmişdir.

Çəq - düz, tam, lap, kimi:

*Həqqüñ çün nuri-əksi düşdi canə,
Düşürdi qülqülə çəq asimanə.*

Bu leksem Mahmud Kaşğarının lüğətində və "Altun yaruğ" adlı qədim türk mətnlərində işlənmişdir (bax:68,139-140).

V.Radlov da onu lüğətində qeydə almışdır (79,III,183).

Çoqramaq - qaynamaq, coşmaq, hoqquldamaq:

*Sipərlər, şölələr ura günəşdə,
Ki, adəm beynisi çoqraya başda.*

"Çoqramaq" feli eyni mənada Kaşğaridə (bax: 68, 154) və XIV-XV yüzilliklərə aid türk yazılı abidələrində (bax: 109,II,938) işlənmişdir. Bu feldən düzəlmiş "çoqratmaq" (coşdurmaq) və "çoqraşmaq" (qaynamaq, coşmaq) sözləri də Kaşğaridə işlənmişdir (bax:68,154). Azərbaycan yazılı abidələrindən isə heç birində "çoqramaq" felinə rast gəlməmişik.

Dəgmə - təsadüfi, hər, hər hansı:

*Müxalif yellər əsməzsə ovada,
Xətər bulunmazsa dəgmə bir həvada.*

Bu söz "Kutadğu bilig"də "təqmə" (bax: 68,548), "Ət-töh-fə"də "dəqmə" (69,290), "Kitab əl-idrak"da isə "təymə" və "dəgmə" kimi (18,30,33) qeydə alınmışdır. XIV-XV əsrlərə aid Azərbaycan-türk yazılı abidələrində də "dəgmə"sözü işlənmişdir (22,15-16;25,181;31,245;33, 306).

Dək durmaq - səssiz durmaq, susmaq, səsinə kəsmək:

*Sifatında idi zati deməkdir,
Dəxi iləri varma, bunda dək dur.*

Bu ifadə “tək turmaq” şəklində “Divanü luğat-it-türk”də (93,I,334), “Orta Asiya təfsiri”ndə (63,280) və “Ət-töhfə”də (69,378) işlənmişdir. “Kitab əl-idrak”da isə eyni mənada “*tək ol-turdu*” ifadəsi işlənmişdir (18,129). “Şühədanamə”də də bu ifadəyə rast gəlirik: “*Ey Yəhuda, tək dur*” (136,306). “Oğuznamə”də də bu ifadə aşağıdakı iki atalar sözündə işlənmişdir: 1. “*Dək duranın dəvəcə assısı vardır*” (48,99) - çağdaş mənası: “*Susanın dəvə boyda faydası vardır*” (müqayisə et: “*Susmaq qızıldır*”). 2. “*Ya tək tur, ya pərk*” (48,200) - çağdaş mənası: “*Ya sus, ya bərk dur*”. Professor Mirzə Rəhimov Lənkəran və Astara şivələrində eyni mənada “*tək din*” ifadəsinin işləndiyini göstərir (49,51-52).

Dəq tutmaq - etiraz etmək, tənə etmək, qınamaq:

*Kimsənə bunda sənə tutamaz dəq
Ki, qamu nəsnəyi Həqdir qoyan, Həq.*

Bu ifadə eyni mənada Yunis Əmrə, Qazı Bürhanəddin, Dədə Ömər Rövşəni, Gülşəni Bərdəi və başqa söz ustalarının dilində işlənmişdir (109,II,977-978).

Dəmrən - ox ucu, oxun ucuna keçirilən sümük və ya dəmir:

*Girincək ok gəzi zeh ortasına,
Düşər ok dəmrəni qəbzə içinə.*

Bu söz “Kitabi-Dədə Qorqud”da (28,92). “Əs-sihah”da (23,144), Qazı Bürhanəddin “Divan”ında və XIV-XVI əsrlərə aid başqa türk yazılı abidələrində də işlənmişdir (109,II,1073-1074). Tofiq Abdullayev “*dəmrən*” sözünün “Kəvamilüt-təbir”də də “*oq dəmrəni*” və “*sünü dəmrəni*” (nizə ucu) birləşmələrində işləndiyini qeyd edir (61,100-101). “Gülşəni-raz” tərcüməsindən verilən bu nümunədəki ilk misrada işlənən “*gəz*” leksemi də qədim türk sözüdür. Kaşğarının lüğətində “*gəz*” sözü “*oxun ucu*” mənasında işlənmişdir (68,305). V.Radlovun lüğətində isə bu sözün həm “*ox*”, həm də “*oxun kərişə keçirilən ucu*” mənaları qeyd olunmuşdur (79,II,1574). Əbu Həyyanın kitabında işlənmiş “*gözlik*” (ox düzəldən bıçaq) sözü də (18,49) fikrimizcə, bu leksemlə bağlıdır və “*gəzlik*” kimi oxunmalıdır.

Dəvləngəç - sarıköynək:

Bəgəndürməz isən şahə şikari
Kim, oldun dəvləngəcdən dəxi bari.

Bu söz XIII-XVI əsrlərə aid bir sıra ədəbi mətnlərdə (109,II, 1124-1125), eləcə də lüğətlərdə, məsələn, “Ət-töhfə”də (69,290) eyni mənada işlənmişdir.

Dişürmək/dövşürmək - yığmaq, toplamaq:

Əgər əskildisə bu cism tonı,
Dişür qoqnus kibi, yığ odunu...
Bərü gəl bu sədəflər ağzını aç,
İçün dişür, qabın yabanlara saç.

Öncə qeyd edək ki, Şirazi birinci beytdə “*dışürmək*” feli ilə yanaşı, onun sinonimi olan “*yığmaq*” felini də eyni misrada işlətməmişdir. Yeri gəlmişkən əlavə edək ki, eyni cümlə, misra və ya beyt daxilində ana dilinə məxsus sinonim sözlərin qoşa işlədilməsi “Dastani-Əhməd Hərəmi”, Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşah”, Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa” məsnəvilərinin, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud”un dili üçün də səciyyəvi xüsusiyyətdir (16,28-29;33,32;22,34;45,137-138). Prof. Əbdüləzəl Dəmirçizadə və prof. Tofiq Hacıyev bu xüsusiyyəti tayfa dilləri ilə bağlayırlar (16,28;21,70). Bu hal başqa türk yazılı abidələrində də qeydə alınmışdır (75a,57-79).

“*Dışürmək*” sözü “Kitabi-Dədə Qorqud”da (28,39), “Əs-sihah”da (23,202), “Dastani-Əhməd Hərəmi”də (15, 16). Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa” məsnəvisində (22, 16) və Şah İsmayıl Xətəinin dilində (10,30) işlənmişdir. V.Radlov bu sözü “*dəvşirmək*” şəklində qeydə almışdır (79,III,1696). Müəllif bu sözün Krım türklərinin dilində “*aklın başına dəvşir*” (*ağlını başına yığ*) ifadəsində işləndiyini də qeyd edir (79,III,1696). Maraqlıdır ki, Şirazi də aşağıdakı beytdə həmin ifadəni işlətməmişdir:

*Dışür aqlüniövü əndişə eylə,
Hüzuri batinüñdə pişə eylə.*

“Dastani-Əhmədi Hərəmi”də bu ifadənin birinci tərəfi də türkmənşəlidir:

*Güləndama dedi: dövşür ögünü,
Bilirmisən bənə sən etdügünü?”* (15,46)

Bu ifadə çağdaş ədəbi dilimizdə birinci tərəfi ərəbmənşəli “ağıl” ismi ilə işlənir: “ağlımı başıma yığmaq”. L.Budaqov “dövşürmək” felinin Osmanlı və Azərbaycan türklərinin dilində “yığmaq”, “dərmək” (ot, meyvə və s.) mənalarında işləndiyini qeyd edir (64,I,371). “Dişürmək” / “dövşürmək” sözü dilimizin bir sıra şivələrində bu gün də “dövşürmək” şəklində eyni mənada işlənir (5,203;7,213).

Dürişmək - çalışmaq, səy göstərmək:

*Verür varını səy eylər, dürişür,
Ol əvvəl qopduğı yerə irişür.*

Bu beytdə də Şirazi “dürişmək” feli ilə yanaşı, onun sinonimi olan “səy etmək” felini də eyni misrada işlətmişdir. Kaşğarının lüğətində bu söz “çəkişmək”, “çarpişmaq”, “qarşı-qarşıya gəlmək” mənalarında işlənmiş (bax:68,589). “Kitabi-Dədə Qorqud”-da, Mustafa Zəririn “Yusif və Züleyxa” məsnəvisində isə bu feil Şirazinin tərcüməsində olduğu kimi, “çalışmaq” mənasını daşıyır (28,107; 24,35).

Ergürmək - çatdırmaq, yetirmək:

*Həvəs əhlin çəkər hər dəm həvaya,
Sanasın ergürür dərdin dəvaya.*

Bu söz eyni mənada Kaşğarının lüğətində işlənmişdir (bax: 68, 177). Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa” məsnəvisində də “ergürmək” sözü işlənmişdir:

*Ey neçə ayruları vəsl eyləyən,
Neçələri ümmidinə irkürən...*

*Kimsə heç bana bəha yetürməyə,
Kimsə mənim yüzimə irkürməyə. (22,II,55).*

Qeyd edək ki, Suli Fəqihin adı çəkilən əsərinin Bakı nəşrinə də “*ergürmək*” sözü, nümunələrdən də göründüyü kimi, “*irkürmək*” şəklində transfoneliterasiya edilmiş və kitabdakı qədim türk sözləri lüğətinə daxil edilməmişdir. Əsərdən verilən ikinci nümunədə “*ergürmək*”lə yanaşı, onun sinonimi olan “*yetürmək*” felinin işlənməsini də qeyd etmək lazımdır.

Eşmə - səhrada olan dayaz su quyusu:

*Yenə nuş eylə rəhmət çeşməsindən,
Fərağət ol bu zəhmət eşməsindən.*

“*Eşmək*” (qazımaq, qazıyıb açmaq) felindən düzəlmiş bu isim V.Radlovun lüğətində eyni mənada “*əşmə*” şəklində qeydə alınmışdır (79,I,914). Qədim türk mətnlərində və orta əsrlərə aid türk yazılı abidələrində isə bu leksem qeydə alınmamışdır.

Əyig - çöl quşu, çöl göyərçini, qumru:

*Anuη kimi taşı yok, ol çig kibidür,
İçində taşsız olmaq əyig kibidür.*

Bu söz Mahmud Kaşğarının lüğətində “*ıfık*” (bax:75, 462), “*Ət-töhfə*”də “*ayak*” (69,262), Qütbün “*Xosrov və Şirin*” tərcüməsində isə “*efək*” şəklində (75,462) qeydə alınmışdır. “*Kəvami-lüt-təbir*”də isə bu söz “*ügeyik*” şəklində yazılmışdır (61,92). V.Radlovun lüğətində bu söz üç şəkildədir: “*ögəik*”, “*ügeyik*”, “*üvəyik*” (79,I,1193,1807, 1911).

Əkşilmək - turşumaq, turş olmaq:

*Bu rəng ilə ki sən sənə boyarsın,
Nə şərbət əkşilür, nə sən toyarsın.*

Bu fellə eyni köklü olan “əkşiğ” (turş) sifəti Mahmud Kaşğarının lüğətində işlənmişdir (bax:68,168). Orta yüzilliklərə aid türk yazılı abidələrində isə bu sifət “əkşi” şəklində qeydə alınmışdır (31,80;48,217;61,53;65,56).

Əsrüklük - sərxoşluq, məstlik:

*Visali badəsin içdük önündə,
Xumar etdi uş əsrüklük sorğunda...
Həqqüñçün görəsin anda liqasın,
Nə deyim ki, nə əsrüklük qılasın.*

Bu isimlə eyni köklü olan, “əsrük”, “əsrük” (sərxoş) sifəti is-tər qədim türk mətnlərində (bax:68,184), istərsə də XIII-XIV əsrlərə aid yazılı abidələrdə (75,198;75a,241) işlənmişdir. Şirazi eyni köklü “əsritmək” (kefləndirmək) felini də işlətməmişdir:

*İkinci, bunları əsritdi dünya,
Üçüncü dünyadır bunlara dünya.*

Bu felin təsirsiz növü olan “əsrimək” Nəsimi “Divan”ında (31,69), Qütbün “Xosrov və Şirin” tərcüməsində (75,198-199) işlənmişdir. V.Radlovun lüğətində “əsrük” sözünün “qızmış”, “qu-durmuş” mənaları da qeydə alınmışdır (79,I,883). “Əsrük” (sər-xoş) sifəti “Kitabi-Dədə Qorqud” da da işlənmişdir (28, 80).

Gədik/gədük - nöqsan, çatışmazlıq, zədə, yarıq, dəşik:

*Kimünki içinün ola gədügi,
Ərənlərün budur naqis dedügi.*

Qeyd edək ki, Şirazi bu beytdə “gədük” sözü ilə yanaşı, onun sinonimi olan ərəbmənşəli “naqis” sözünü də işlətməmişdir. Bu xüsusiyyət - bir beyt və ya misra daxilində müəyyən bir türk sözünün ərəbcə və ya farsca qarşılığının işlənməsi Nəsimi şeirləri üçün də səciyyəvi haldır (31,16-18). “Gədük” sözü “Orta Asiya təfsiri”ndə “deşilməmiş”, “diş-diş”, “kələ-kötür” mənalarında işlənməmişdir (63,194). Əbu Həyyan onun yalnız “dəlik”, “deşik” mənalarını göstərir (18,47). Bu söz “Şühədanamə”də də işlənməmişdir: “Məniüm xanədanuma gədük saldun” (136,135b). Hünduşah Naxçıvani də bu sözü “gədik” və “gədük” şəklində qeydə almışdır (23,111,152). “Gədik” sözü “Oğuznamə”də də işlənməmişdir (48,219).

“Gədik” sözü “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda da yalnız aşağıdakı cümlədə işlənməmişdir: “Qara polat uz qılıcı gədik oğlan” (88a,II,247-9). Təəssüf ki, bu söz dastanın bütün Bakı nəşrlərində “gödək” şəklində verilərək (13, 400;27,127;28,107;29,96), “qısa”, “gödək” kimi mənalandırılmışdır (30,125). Məhərrəm Ergin isə bu sözü “gədik” kimi oxuyaraq (88a,I, 222), onun “korlanmış”, “yeyilmiş”, “diş-diş olmuş” mənalarını qeyd etmişdir (88a,II,110). Fikrimizcə, mətnin ümumi məzmununa əsasən, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı bu sözün “gödək” deyil, “gədik” şəklində oxunması məqsədəuyğundur. Dastandakı Bəkil oğlu İmranın boyunda olan yuxarıdakı cümlədə kafir oğuz igidinin silahının “gödək” yox, məhz “nöqsanlı” olmasına işarə edərək deyir:

*Qara polat uz qılıcı gədik oğlan,
Əlindəki süğüsü sınıq oğlan. (88a,II,247)*

Bu cümlələrdəki “sınıq” sözünün “gödək” sözü ilə yox, “gədik” sözü ilə səs uyarlığı da göz qabağındadır. Onu da qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da “gədik” sözü ilə eyni köklü “gədilmiş” (korlanmış, deşilmiş) və “gədilməsün” (korlanmasın, deşilməsin) sözləri də işlənmişdir (D-66-4, D-141-1,2). “Gədimək” (korlanmaq, deşilmək, diş-diş olmaq) feli “Gülşəni-raz” tərcüməsində də yuxarıda da qeyd olunan aşağıdakı beytdə işlənmişdir:

*Günəş vəsf eylər ikən tarı qaldım,
Gəddim ay kibivü tarı qaldım.*

Onu da qeyd edək ki, “gədik” sözü dilimizin Bakı şivəsində “naqis” mənasında öz varlığını qoruyub saxlamışdır (5,280).

İg - xəstəlik, naxoşluq, azar, ağrı:

*İçi pişməmiş anu çig kibidür,
İçində taşsız olmaq ig kibidür.*

Bu söz Yusif Balasaqunlunun “Kutadğu bilig” əsərində (bax:68,203), Qütbün “Xosrov və Şirin” tərcüməsində (75,432-433) qeydə alınmışdır. Kaşğari “Divan”ında isə bu sözlə bağlı “iqcil” (tez-tez xəstələnən) sifəti və “iqləmək” (xəstələnmək) fəlləri də işlənmişdir (bax: 75,432-433). “Ət-töhfə”də isə eyni köklü “iqlənmək” feli qeydə alınmışdır (69,294). “Kitab əl-idrak”da da “ig” sözü eynilə bizim abidədə olduğu kimi “iy” və “xəstəlik” anlamlarında işlənmişdir (18,19). Çağdaş türk dilində isə eyni

köklü “iğçil” sözü “xəstə”, “azarlı”, “əlil” mənalarında işlənir (81,432).

İsrə - qarşı, irəli, aşağı:

*Yakıncaqdurur ol köy şəhri - Misrə,
İraq demək degildir andan isrə...
Bir adım bundan isrə adamazsın,
Səfalıq şərbətindən dadamazsın.*

Qədim türk mətnlərində “asra” və “isrə” şəklində qeyd olunan və “aşağı”, “alt” mənalarını daşıyan (bax: 68,61,214) bu söz XIII-XV əsrlərə aid türk yazılı abidələrində isə “asra” şəklində (63,15;75,196) işlənmişdir. Bizim abidədə isə bu söz hərəkələndiyi üçün onu məhz “isrə” kimi oxumaq lazım gəlir. Qeyd edək ki, “Kitab əl-idrak”da bu söz “isra” şəklində qeyd alınmışdır (18,17). Prof. Əmir Nəcibə görə, “asra” qoşması “as”, “ast” (dib, alt) kökündən və -ru, -ra qədim yönlük hal şəkilçisindən ibarətdir (75,196). “Asra”/“isrə” qoşması başqa Azərbaycan yazılı abidələrində işlənmişdir.

Gənjəlik - asanlıq:

*Bu yol kim incəliyindən seçilməz,
Gənjəlik ilə bu yoldan keçilməz.*

“Gənjəlik” ismi, eləcə də onun kökü olan “gənəz” (asan) sifəti XIII-XVI yüzilliklərə aid türk mətnlərində geniş yayılmışdır (109,III,1634-1639). Hinduşah Naxçıvani də bu sözün eyni mənasını qeyd edir (23,110). V.Radlovun lüğətində də “gənəz” və “gənəzlik” sözlərinin (“kəkiz” və “kəkizlik” şəklindədir) qeyd et

diyimiz mənaları göstərilir (79,II,1062). Qeyd edək ki, “gə rəz” sözü “Kitabi-Dədə Qorqud” da da aşağıdakı cümlədə işlənmişdir.

*“Getdikcə yerin otlaqların keyik bilür,
Gə rəz yerlər çəmənların qulan bilür”.* (D - 52)

Bununla belə, Məhərrəm Ergin və Şamil Cəmşidov bu sözü “göy” (yaşılıq) sözü ilə bağlayaraq, onu “gögez” və “gögəz” kimi oxumuşlar (88a,75;13,101,281). F.Zeynalov və S.Əlizadənin tərtib etdikləri “Kitabi-Dədə Qorqud” da isə “gənəz” sözü “kənəz” şəklində verilmiş (28,32) və bu kitab əsasında hazırlanmış epusun izahlı lüğətində onun “uzaq” mənası qeyd olunmuşdur (30,118). Lakin mətndən də aydın göründüyü kimi, burada “gənəz” sözü məhz “asan” mənasındadır. Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” un son Bakı nəşrində bu söz “genəz” kimi oxunmuş (29,37) və onun “asan”, “yüngül”, “rahat” mənaları qeyd olunmuşdur (29,156).

Gönənmək - sevinmək, nemət sahibi olmaq, nemətinə qovuşmaq:

*İçivü taşı nur ilə tonanmış,
Haqqün rəhmətlərin görmüş gönənmiş...
Gəhi üryan olur, gəhi tonanır,
Gəhi yerinirü gəhi gönənir.*

Bu fel eyni mənada “Ət-töhfə” də (69,327) və “Kitab əl-idrak” da (18,50) işlənmişdir. Qeyd edək ki, sonuncu mənbədə bu söz “künəndi” kimi transfoneliterasiya edilmişdir (18,50). Burada “gəvəndi” (sevindi, fərəhləndi) və “gəvənü” (sevinc, fərəh) kimi verilmiş sözlər də eyni köklüdür. V.Radlovun lüğətində də

bu sözün eyni mənada cağatay ədəbi dilində işləndiyi qeyd olunmuşdur (79,II,1439).

Gönilmək - yola düzəlmək, getmək, üz tutmaq, yönəlmək:

*Gönülü***b** Kəbəyə getsən uğurla,
Bulursan Kəbədə bunu uğurla.

Bu söz XIII-XVI əsrlərə aid türk yazılı abidələrində sıx-sıx işlənmişdir (109,III,1752-1755). “Dastani-Əhməd Hərəmi”də də bu sözə rast gəlirik:

Ol aradan fəraq ilə gönüldi,
Əzəl bəzmində anə ol sunuldu. (15,79)

Mustafa Zəririn “Yusif və Züleyxa” məsnəvisində də “gönilmək” feli işlənmişdir:

Çünki Kənan yolına gönəldilər,
Qarşudən qərdaşləri göründilər. (33,265)

Beytdən də göründüyü kimi, bu sözün qafiyəyə uyğun olaraq “gönüldilər” kimi oxunması məqsədəuyğundur. Onu da qeyd edək ki, “gönilmək” sözü nə “Dastani-Əhməd Hərəmi”nin, nə də Mustafa Zəririn “Yusif və Züleyxa” kitabının sonundakı əski türk sözləri lüğətinə daxil edilmişdir.

Key - çox yaxşı, möhkəm, əsaslı:

*Çü yüz tutduñhəqiqət bu təriqə,
Key arja bunda ögüşdür dəqiqə.*

“Key” sözü qədim mənbələrdən Mahmud Kaşğarının lüğətində və Yuqnaqinin “Ətəbatül-həqaiq” əsərində eyni mənada qeydə alınmışdır (bax:68,294). Bu söz “Kitab əl-idrak”da da “yaxşı” mənasında işlənmişdir (18,51). “Dastani-Əhməd Hərami”də də bu söz işlənmişdir (15,87).

Beytin ikinci misrasında işlənmiş “ögüş” (çox) leksemi də qədim türk sözüdür. Bu söz də istər qədim türk mətnlərində (bax:68,624), istərsə də Azərbaycan yazılı abidələrində “üküş”, “ögüş” və “yügüş” şəklində işlənmişdir (10,81;22,25;31,104;33,26). Nailə Hacıyeva bu sözün “İxtiyarati-qəvaidi-külliyə” əl-yazmasında 187 dəfə işləndiyini göstərir (65,47).

Kirtü - gerçək, həqiqi, sadıq:

*Cavabın böylə verir bunun anlar,
Kim, anlara der kirtü ərənlər...
Bularuñvəsf edər halını kirtü,
Hədisi -“mutu qəblə ən-təmutu”.*

Bu söz eyni mənada Mahmud Kaşğarının lüğətində (bax: 68,302), “Ət-töhfə”də (69,332) və “Kitab əl-idrak”da (18,48) işlənmişdir. Sonuncu mənbədə “kirtü söylədi” (doğru dedi) ifadəsi və “kirtülədi” sözü də işlənmişdir (18,48). “Ət-töhfə”də bu söz “kərti” şəklində verilmişdir. Bu mənbədə “kərti ayıtmaq” (doğru söyləmək) ifadəsi də işlənmişdir (69,322).

Küpə - sırğa:

*Bu mey çak etdi əqli-küll qəbasın,
Qulağında qodı qulluq küpəsin.*

Bu söz “kübə” və “küpə” şəklində qədim türk mətnlərində işlənmişdir (bax:68,322,328). Azərbaycan-türk yazılı abidələrin-dən Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşah” poemasında isə bu söz “küpə” kimi qeydə alınmışdır (32,16). “Ət-töhfə”də isə o “kübə” şəklində işlənmişdir (69,329).

Qalaqlanmaq – havalanmaq, özünü göylərdə hiss etmək:

*Məani gözlədiñ düşdüñ xilafə,
Qalaqlandıñ, uçarsın quru lafə.*

Bu felə istər qədim türk mətnlərində, istərsə də orta çağlara aid yazılı abidələrdə rast gəlmədik. “Tarama sözlüyü”ndə bu sözə aid verilmiş yeganə nümunə elə yuxarıdakı beytdir (109, IV,2719). Qeyd edək ki, V.Radlovun lüğətində işlənən “kalak” və “kalaklamaq” sözlərinin “qəmli nidalar və ümitsiz səslər çıxarmaq” mənaları göstərilir (79,II,227). Bizcə, bu sözlər də eyni köklüdür. Əlavə edək ki, “Kutadğu bilig”də, “Altun Yaruq”da işlənmiş “qal” (ağılsız, dəli) sözü də (bax:68,410), fikrimizcə, bu feillə eyni köklüdür.

Qırğıl - orta yaşlı adam:

*Olur tiflü cavanü qırğılı pir,
Olur danavü eylər əql tədbir.*

Mahmud Kaşğaridə də işlənmiş bu sözə (bax:68,446) Azərbaycan yazılı abidələrindən yalnız “Şühədanamə”də rast gəlmişik: *Əmir Həməzə qırğıl idi, Şeybənü η qənimi oldı ki, ol dəxi qırğıl idi.* (136,62b)

Qeyd edək ki, bu faktı ilk dəfə prof. Mirzə Rəhimov qeyd etmişdir (49,42). Qədim türk mətnlərində işlənmiş “qırqıldamaq” (çallaşmaq, saçı ağarmaq) feli də (bax:68, 446), fikrimizcə, bu kökdəndir.

Qıvanmaq - sevinmək, güvənmək, öyünmək:

*Cahan işin düzər bir qəmzəsiylə,
Qıvanır canü könül busəsiylə.*

Bu söz eyni mənada “Kutadğu bilig”də də “kevinmək” və “kevənmək” şəklində işlənmişdir (68,304). “Kevənmək” felindən düzəlmiş “kevənc” və “kevinc” (ümid, sevinc) sözü də bu əsərdə işlənmişdir (68,304). “Kitabi-Dədə Qorqud”da “qıvanmaq” feli “güvənmək”lə qoşa işlənmişdir (28,37).

Qızlıq - bahalıq, qəhətlik:

*Yakınlıq, azlıq, iraklığü çokluq,
Ucuzluq, qızlıqu aqlıq, tokluq.*

“Qızlıq” sözü “Kutadğu bilig”də “bahalıq”, “nadir şey”, “bahalı şey” mənalarında işlənmişdir (bax:68,450). Bu söz Azərbaycan-türk yazılı abidələrindən Mustafa Zəririn “Yusif və Züleyxa” məsnəvisində (33,305) işlənmişdir.

Qulağuz/qulavuz/qılavuz - bələdçi, yol göstərən, rəhbər:

*Nə hasil dünyada ol qulavuzdan,
Ki, fərq etməyə eyüyi yavuzdan...*

*Qanat açdıvü bunlar uçdı düpdüz,
Bulara Mustəfa oldı qulağuz.*

Bu söz "Divanü lüğət it-türk" də "qulabuz", "Kutadğu bilig" və "Orta Asiya təfsiri"ndə isə "qulavuz" şəklində işlənmişdir (bax:68,464-465;63,190). "Kitabi-Dədə Qorqud"da isə o, "qulağuz" şəklindədir (28,53). "Əs-Sihah"da bu söz iki yerdə qeydə alınmışdır (63,110,175). M.Zəririn "Yusif və Züleyxa" məsnəvisində də o işlənmişdir (33,211). Məmmədəmin Rəsulzadə bu sözün Nizami Gəncəvinin dilində də "qəlavuz" şəklində işləndiyini qeyd etmişdir (50,226). Eyni faktı akad. Həmid Araslı da göstərmişdir (27,162). Prof. Əmir Nəcibə görə "qulağuz" quruluşca mürəkkəb sözdür - "qulaq" və "ağuz" (ağız) sözlərindən təşkil olunmuşdur və əski oğuz sözüdür (75a,96). Prof. Əbdüləzəl Dəmirçizadə onu əsli itmiş mürəkkəb söz sayır (16,154). Prof. Həsən Zərinəzadə isə yazır ki, Səfəvilər dövründə fars dilində də "qəlavuz", "qələbez" şəklində işlənən bu sözün kökündə "yalavac" (yol göstərən, bələdçi) sözü dayanır (60,361-362). Fikrimizcə, bu məsələdə Ə.Nəcibin fikri daha ağılabatandır. Ona görə ki, birincisi, bu söz ən qədim qaynaqlarda, o sıradan Nizami Gəncəvidə "qəlavuz" şəklindədir. İkincisi, "qulaqağuz"- "qulağuz" fonetik dəyişikliyi daha inandırıcıdır (yanaşı gələn aq-ağ hissəciklərindən biri düşmüşdür). Üçüncüsü isə, "qulaq" və "ağız" sözlərinin ayrı-ayrılıqdakı mənaları arasında müəyyən yaxınlıq var ("bələdçi" qabaqda gedir - qulağı ilə eşitdiyini ağzı-dili ilə çatdırır). Qeyd edək ki, "qulaq" sözü "göz" sözü ilə birlikdə mürəkkəb

söz kimi (“qulaqgöz” - nəzarət) də işlənmişdir (75a,135). Dilimizin Qərb qrupu şivələrində “qulağuz” sözü “alağuz”, “qılviz” şəklində qorunub saxlanmışdır (7,197,206). Qazax və Tovuz bölgələrində bu söz “xəbərçi”, “araqarışdıran”, “ikiüzlü”, “yaltaq” mənalarında işlənir. Çağdaş qazax dilində də “qulaqavuz söz” ifadəsi “xəbər”, “şayiə” mənasında işlənir (75a,135). Maraqlıdır ki, bu söz fars dilində “qəlağuz”, “qələvoz” şəklində “bələdçi” mənasında indi də işlənir (77,II,272).

Önarmaq/öñərmək - düzəltmək, yaxşılaşdırmaq, sağaltmaq, yoluna qoymaq:

*Öñərməz kimsə Həq azdurdığını,
Yazamaz kimsə ol bozdurduğunu.*

Bu feil “Kutadğu bilig”də də eyni mənada işlənmişdir (bax:68,368). Qeyd edək ki, felin kökü olan “onmaq” (yaxşılaşmaq, düzəlmək) da qədim türk mətnlərində qeydə alınmışdır (68,367). “Onmaq” felindən düzəlmiş “önət” (uğurlu, xoşbəxt) sifəti isə “İxtiyarati-qəvaidi-külliyə”də işlənmişdir (65,65). Dilimizin Marneuli və Dmanisi şivələrində bu söz indi də işlənir (bax:65,65). Danışıq dilində işlənən “avand”, “avad”, “ovand” sözləri də bu kökdəndir (65,65). “Onarmaq” feili XIV-XVI yüzilliklərə aid türk yazılı abidələrində sıx-sıx işlənmişdir (28,39;22,25;33,30;109,V,2984-2986). Bu feil dilimizin bir sıra şivələrində qorunub saxlanmışdır (51,33).

Öykünnmək - təqlid etmək, yamsılamaq:

*Qamusu öykünnür əhli-təmizə,
İbadətləri bənzər əski bezə...*

*Qaranıluq sərəyiydi xərəbə,
Vücudi öykünür idi sərəbə.*

Bu söz eyni mənada XIV-XVI yüzilliklərə aid türk mətnlərində sıx-sıx işlənmişdir (109,V,3146-3151). V.Radlovun lüğətində də bu söz qeydə alınmışdır (79,I,1173).

Pürlənmək - tumurcaqlanmaq, ağac və bitkilərin tumurcuq gətirməsi:

*Budaqlandıvü pürləndi müəyyən,
Təfəkkür etdi kim, ya Rəb, kiməm bən.*

Bu sözün eyni mənada ("bürlənmək" şəklində) "Divanü lüğət it-türk"də işlənməsi qeydə alınmışdır (bax:68,133). Qədim türk mətnlərində eyni köklü "bür" (tumurcuq) sözü də işlənmişdir (bax:68,132). Bu sözlərin hər ikisi V.Radlovun lüğətində də vardır (79, IV,1719).

Sanu - fikir, düşüncə, istək:

*Qulağundan sanu pənbələrin çək,
Yəqin odına yansun pərdeyi-şək.*

"Sanmaq" felindən düzəlmiş "sanu" ismi V.Radlovun lüğətində qeydə alınmışdır (79,IV,302). Eyni köklü "sağinc"/"saqinc" sözü də "sanu" isminin sinonimi kimi qədim və orta çağlara aid türk mətnlərində işlənmişdir (bax:68,486;75a,261). Qeyd edək ki, "sağinc" sözü "sanmaq" felinin sinonimi olan "sağınmaq"dan düzəlmişdir.

Saz - sarı (rəng adı):

*Qılıc acısı bənzin saz etdi,
Bu qeyrətdən ki, kəşfi-raz etdi.*

Bu söz eyni mənada XIV əsrin türk şairlərindən Germiyanlı Şeyxoğlu Mustafa Cəmalinin “Xurşid və Fərəhşad” adlı məsnəvisində və eyni yüzillikdə yaşamış Hacı Paşanın “Müntəxəbüş-şifa” adlı tibbə dair əsərində işlənmişdir (109,V,3360).

Səmrimək - şişmək, piylənmək, kökəlmək:

*Bu yatlıq özgəvü bilişlik özgə,
Ki, səmriməkdir özgə, şişmək özgə.*

Bu feil eyni mənada qədim türk mətnlərində işlənmişdir (bax:68,495). “Kitab əl-idrak” və “Ət-töhfə”də “*səmrimək*” sözünün eyni mənaları qeydə alınmışdır (18,35;69,363). Orta çağlara aid Azərbaycan yazılı abidələrində eyni köklü “*səmiz*”/“*semiz*” – (kök) sifəti də işlənmişdir (28,46;24,37;136,9b;48,220;22,26). Maraqlıdır ki, “*səmrimək*” feli indi də Azərbaycanda tərəkəmələrin dilində işlənir: “*Qoyun səmridikcə yavaş olur*” (55). Təəssüf ki, bu söz dilimizin dialektoloji lüğətində qeydə alınmamışdır.

Sımaq - pozmaq: qırmaq, sındırmaq:

*Bu əksi görmədi iblisi-məlun,
Anuñğün əmri sıdı oldu məğbun...
Bozalar sülhivü əhdi sıyalar,
Bu rəsmə ola atlular yeyələr.*

Bu söz eyni mənada istər qədim türk mətnlərində (bax: 68,502), istərsə də orta çağlara aid yazılı abidələrdə (109,V,3416-3426) işlənmişdir. Qeyd edək ki, “Gülşəni-raz” tərcüməsində bu feil nümunələrdən də göründüyü kimi, “*əmır*” və “*əhd*” isimləri ilə birgə işlənmişdir.

Sin - qəbir:

*Dügün gözləri xalqın ölüsini,
Yeməksiz evdür ana ölü **sini**.*

Bu sözün eyni mənada istər qədim türk mətnlərində (bax: 503), istərsə də orta çağlara aid yazılı abidələrdə (24,38;22,26; 33,155;31,303;136,205b) işlənməsi qeydə alınmışdır. Sarı Aşıq da bir bayatısında bu sözü işlətmişdir:

*Mən aşiq, tərsinə qoy,
Tər təni tər **sinə** qoy.
Yaxşını qibləsinə
Aşığı tərsinə qoy.*

Soğulmaq - suyu çəkilmək, suyu qurumaq:

*Zamanlar keçəri dönər fələklər,
Dəriylər **soğulur**, ölü rəmklər.*

Bu söz eyni mənada “Kitabi-Dədə Qorqud” da da işlənmişdir: “*Qanlı-qanlı suların soğulmuşdı, çağladı axır*” (27,66). Qeyd edək ki, dastanın 1988-ci il Bakı nəşrində bu söz “*sovğulmuşdı*” kimi verilmiş (28,66) və kitabın izahlı lüğətində də elə bu şəkildə qeydə alınmışdır (30,159). Şamil Cəmşidov onu “*soğul-*

muşdu” kimi transfoneliterasiya etmişdir (13,337,406). Bizim fikrimizcə, bu sözü yazılışına görə (bax:88a,II,117) məhz “soğulmuşdı” kimi oxumaq məqsədəuyğundur. Qeyd edək ki, “soğulmaq” feli XIV-XVI yüzilliklərə aid bir sıra türk mətnlərində işlənmiş və əksər halda elə “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsindəki kimi yazılmışdır (bax:109,V,3494-3498). V.Radlov da onun “*torpağa batmaq* (suyun, qurdun) və “*qurumaq*” mənalarını göstərmişdir (79,IV,531). Onu da qeyd edək ki, “Tarama sözlüğü”ndə verilən nümunələrin çoxunda “soğulmaq” feli “Kitabi-Dədə Qorqud”da olduğu kimi, “su” sözü ilə işlənmişdir. Bizim fikrimizcə, çağdaş ədəbi dilimizdə işlənən “*suyu sovulmuş dəyirmanə oxşayır*”(bax:6,IV,108) ifadəsindəki “*sovulmuş*” sözü “soğulmaq” leksemnin fonetik dəyişikliyə uğramış formasıdır (sözdə ğ-v səs əvəzlənməsi baş vermişdir). X əsrə aid “*Altun yarıq*” adlı qədim türk mətnində bu söz “*soqulmaq*” şəklində (“*suyu çəkilmək*” mənasında) işlənmişdir (bax: 68, 509). Sözü bu fonetik variantı göstərir ki, zaman keçdikcə onun tərkibindəki “q” samiti “ğ” samiti ilə əvəzlənmişdir.

Somun - qabarıq buğda çörəyi:

*Ol ac gözsüzə bərzər, yalanur ol,
Dəvə dəpdüğünü somun sanur ol.*

Bu sözə eyni mənada məşhur mənbələrdən yalnız “Ət-töhfə”də (69,376) və V.Radlovun lüğətində (79,IV, 564) rast gəldik. “Tarama sözlüğü”ndə bu leksemin XVI əsr türk müəllifi Topyalı Cəlalzadə Nişani Mustafa Çələbinin “Məvahibül-xəlaq” əsərində də işləndiyi göstərilir (109,V,3507).

Sunqur - şahin, şunqar, ov quşu:

*Döşədi ağ sunqur bali-zərrin,
Fələk səhnində olmağa göhərçin.*

Bu söz qədim türk mətnlərində “sonqur” və “şunqar” şəklində işlənmişdir (68,508,525). Həsən Zərinəzadə onun Səfəvilər dövründə fars dilində də “sonqar” və “şonqar” şəklində işləndiyini qeyd etmişdir (60,320-321). İran alimi Həsən Əmid isə bu türk sözünün ərəb dilinə də “sonqar” şəklində keçdiyini qeyd edir (118,624).

Taη - təəccüb, heyrət:

*Bu dövlət dənizinə hər ki yata,
Nə taηı var anuη abi-həyata.*

Bu söz eyni mənada istər türk dillərinin əski qatlarını özündə əks etdirən qaynaqlarda (bax:68,532), istərsə də orta çağlara aid yazılı abidələrdə (18,198;75a,110;48, 221) işlənmişdir. Yuxarıda haqqında söz açdığımız “tana qalmaq” (təəccüb qalmaq) tərkibi felindəki birinci söz də eyni kökdəndir.

Toğan - şahin, qızıl quş:

*Əgərçi sən yumurdadan toğansın,
Havada uçucu vəhşi toğansın.*

“Toğan” sözü eyni mənada qədim türk mətnlərində də işlənmişdir (bax:68,571). “Ət-töhfə”də bu sözün “şahin” və “qırğı” mənaları göstərilir (69,390). “Kitab əl-idrak”da (18,40) və Radlo-

vun lüğətində isə (79,III,1159) bu sözün yalnız “*şahin*” mənası qeyd olunur. “Oğuznamə”də də bu söz “*şahin*” mənasında işlənmişdir (48, 221). Maraqlıdır ki, “*toğan*” sözü fars dilində də işlənir (77,II,162). “*Toğan*” sözünün türkmənşəli olduğunu qeyd edən görkəmli İran alimi Məhəmməd Müin yazır ki, bu söz həm də türk şəxs adlarından biridir (126,II, 2227). Şirazi “*toğançı*”sözünü də “*ovçu*”, “*şahin ovlayan adam*” mənasında işlətmişdir:

Başuğa börk urar, başlar ayağuş,
Toğançılar əli olur turağuş

“*Toğançı*” sözü “Əs-Sihah”da da işlənmişdir (23,45).

Tonanmaq - geyinmək:

Gəhi üryan olur, gəhi tonanır,
Gəhi yerinirü gəhi gönənir.

Bu söz eynilə “*Kutadğu bilig*”də (bax:68,574) və “*tonanmaq*” / “*donanmaq*” şəklində “*Dastani-Əhməd Hərəmi*”də (15,41-42) və Suli Fəqihin “*Yusif və Züleyxa*” məsnəvisində də (22,28) işlənmişdir.

Toylamaq - doyurmaq, yedirib-içirmək, ziyafət vermək:

Eyü dedüñ eyü, eyü din ulusı,
Ki, toyladunbu xan ilə ulusı.

Bu feil qədim türk mətnlərində “*ziyafət*”, “*şülən*”, “*şadlıq məclisi*” mənasında işlənmiş “*toy*” ismindən (bax: 68,572) düzəlmişdir. “*Toylamaq*” feli “*Dastani-Əhməd Hərəmi*”də (15,57), Su-

li Fəqihin və Mustafa Zəririn “Yusif və Züleyxa” məsnəvilərində də (22,28;33,307) işlənmişdir.

Turağ - məskən, dayanacaq:

*Qəmər kim, gecədə yakar çirağı,
Cahan gögi ki, anurđur turağı.*

Mahmud Kaşğaridə işlənmiş bu sözün “sığıncaq”, “yuva” (dağlarda yuva) mənaları göstərilir (bax:68,587-588). Əbu Həyyan isə onun “yer”, “məkan”, “dayanacaq” mənalarını qeyd edir (18,39). “Dastani-Əhməd Hərami”də (15,17 - “duraq”, 91 - “turaq”) və Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa” məsnəvisində (22,16) də bu söz “məskən”, “dayanacaq” mənasında işlənmişdir.

Tutuq/tütüq - pərdə:

*Mürəssə örtülü bənzər ərus,
Tütüq içində yürür pusa-pusa.*

Bu söz “Kitab əl-idrak”da (18,28) və XIV-XVI əsrlərə aid türk mətnlərində (109,II,1291-1292) işlənmişdir. Məmmədəmin Rəsulzadə onun Nizami Gəncəvinin dilində də işləndiyini qeyd etmişdir (50,225).

Tüş - meyvə, səmərə, nəticə:

*Dəxi ol tüşdəndürür təamum,
Dəxi ol halladur bu kəlamum.*

Bu söz “meyvə” mənasında qədim uyğur yazılarında həm ayrıca, həm də onun sinonimi olan “yemiş” sözü ilə qoşa - “tüş-yemiş” şəklində işlənmişdir (bax: 68,600). Həmin mənbələrdə “tüşlük” (meyvəli) və “tüşsüz” (meyvəsiz) sözləri də qeydə alınmışdır (bax:68,600). V.Radlovun lüğətində isə “tüş” sözünün “meyvənin içi” və “konfet” mənalari göstərilir (79,III, 1289).

Ülü - pay, hissə, səhm:

*Vəli olmaz cahanda bundan ulu,
Verilməz bundan özgəyə bu ülü.*

“Ülü” sözünün qədim türk mətnlərində “ülüş” və “ülüş” şəklində işlənməsi qeydə alınmışdır (bax:68,625). XIV-XVI yüzillərə aid türk yazılı abidələrində isə bu söz “ülü” və “ülüş” şəklində işlənmişdir (109,VI,4067-4069).

Üyöz - ağcaqanad:

*Üyöz pərinə istə yerdə canı,
Gözət nöqtədə cismi-asımanı.*

Bu söz eyni mənada “Kitab əl-idrak” da (18,23) qeyd olunmuşdur. “Əs-Sihah” da (23,65) və “Kəvamilüt-təbir” də isə (61, 93) o, “üvöz” şəklindədir. “Üyöz” sözü çağdaş türk lüğətlərində “üvöz” şəklində şivə sözü kimi göstərilir (81,890).

Üyük - təpə:

*Səni bildirdilər sana böyükdən,
Ki, düz yerə enəsin sən üyükdən.*

Bu sözün eyni mənada Mahmud Kaşğarının lüğətində işlənməsi qeydə alınmışdır (bax:68,623). Prof. Əmir Nəcibin fikrincə, bu ismin kökündə “üymək” (bir yerə yığmaq, toplamaq) feli dayanır (75a,40). “Üyük” sözü başqa türk yazılı abidələrində də işlənmişdir (18,23;75, 386;75a,40).

Yaxtulu - işıqlı, nurlu, parlaq:

*Ki, eşitmişəm anı bir uludan,
Həqqin bəzmində şəmi-yaxtuludan.*

Bu söz eyni mənada XIV-XV əsrlərə aid bir neçə mənədə işlənmişdir (109,VI,4214).

Yancuq - yandan asılan torba, pul qabı:

*Nə bilsün gövhəri buncuq dakıman,
Qəni olmaz qurı yancuq dakıman.*

Bu söz Mahmud Kaşğarının lüğətində “yancıq”/“yancuq” şəklində işlənmişdir (bax:68,232). Həmin mənədə “yanlıq” sözü də “çoban torbası” mənasında işlənmişdir (bax:68,232). Əbu Həyyan isə bu sözün bir atalar sözündə işləndiyini qeyd edir: “Yigid qoş, yançuk boş” (Cavan gözəldir, cibi isə boşdur – 18,57). “Yancuq” sözü XIII-XVII əsrlərə aid başqa yazılı abidələrdə də qeydə alınmışdır (109,VI,4274-4276).

Yasılmaq - yayın kirişinin qövs şəklinə düşməsi, yayın (oxun) buraxılması:

*Kirişlər üzülə, yaylar yasıla,
Sonucı ləşkəri-Misriñ basıla.*

Bu sözün eyni mənada Mahmud Kaşğarının lüğətində işlənməsi qeydə alınmışdır (bax:68,245). Həmin mənbədə “*yasmaq*” feli də “*buraxmaq*”, “*dağılmaq*” mənalarında işlənmişdir (bax:68,245). Göründüyü kimi, “*yasılmaq*” feli “*yasmaq*” felinin məchul növüdür. “*Yasılmaq*” feli “*Dastani-Əhməd Hərami*”də də işlənmişdir:

*Doqquz kişi yatır başı kəsilmiş,
Qılıcları sınıb, yayı **yasılmış**. (15,26)*

“**Yasmaq**” felini V.Radlov da qeydə almışdır: “*yayı yasmaq*” - “*yayı buraxmaq*” (79,III,213).

Yavlaq - çox, həddindən artıq, çox yaxşı:

*Bular rəmz ettiği nə çeşmü ləbdir,
Bu ləb bu çeşm isə **yavlaq** əcəbdir.*

“Qədim türk lüğəti”ndə “*yablaq*” və “*yavlaq*” şəklində qeyd olunan bu sözün “*pis*”, “*yaman*”, “*möhkəm*” mənaları göstərilir (68,222,249). “*Kitab əl-idrak*”da bu söz “*yovlaq*” kimi transfone-literasiya edilmiş və onun “*çox*” mənasında işlənməsi qeyd olunmuşdur (18,57). Orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrində isə bu söz “*yavlaq*” şəklində və qeyd etdiyimiz mənalarda işlənmişdir (15,41;22,20;25,182;33,26). Şaməddin Xəlilov bu sözün Mustafa Zəririn “*Yusif və Züleyxa*” poemasında “*pis*”, “*yaman*” mənasında işləndiyini qeyd etmişdir (24,36).

Yegin - üstün, qüvvətli, şiddətli:

*Sualıñdan cavabıñ **yegin** olsun,
Sana dikən verən əlinə gül sun.*

Qədim türk sözü “yeg” (yaxşı) ilə eyniköklü olan “yegin” XIV-XVI yüzilliklərə aid türk mətnlərində göstərilən mənada işlənmişdir (109,VI,4477-4480).

Yelmək - tələsmək, yüyürmək, sürətlə getmək:

*Yelər ardınca daim niknamuñ,
Dilər məqbuli ola xassü amuñ.*

Bu fel eyni mənada istər qədim türk mətnlərində (bax: 68,254), istərsə də XIII-XVI yüzilliklərə aid yazılı abidələrdə (109,VI,4505-4510) işlənmişdir.

Yerinmək - kədərlənmək, nifrət etmək:

*Gəhi üryan olur, gəhi tonanır,
Gəhi **yerinirü** gəhi gönənir.*

Bu söz eyni mənada qədim türk mətnlərində də işlənmişdir (bax:68,253). Həmin mənbələrdə bu feldən düzəlmiş “yerinc” (bədbəxt) sifətinin də işlənməsi qeydə alınmışdır (bax:68,258). Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğətit-türk” və Yusif Balasaqunlunun “Kutadğu bilig” əsərlərində “yerinmək” felinin sinonimi olan “yermək” feli də işlənmişdir (bax:68,253).

Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda yalnız aşağıdakı bir cümlədə işlənmiş “*yerindirmək*” feili də eyni kökdəndir: “*Sevindirdin, yerindirmə, ozan, məni, - dedi*” (28,62). Cümlənin ümumi məzmunundan da göründüyü kimi, “*yerindirmə*” sözü burada “*kədərləndirmə*” mənasında işlənmişdir. Bununla belə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində bu sözün “*utandırmaq*”, “*xacələt etmək*”, “*rədd etmək*” mənaları göstərilmişdir (30, 108). Ş.Cəmişidov isə bu sözü “*yarındırma*” şəklində oxuyaraq (13, 331), onun “*yozdurma*” mənasında işləndiyini qeyd edir (13,173).

Yoyulmaq - silinmək, pozulmaq, yox olmaq:

*Bəqa adı vücuda qoyulupdur,
Fəna yokluğu andan yoyulupdur.*

Bu sözün eyni mənada Mahmud Kaşğarının lüğətində “*yoğulmaq*” şəklində işlənməsi qeyd olunmuşdur (bax:68,269). Həmin mənbədə bu feillə eyni köklü olan “*yoğmaq*”, “*yoğunmaq*” (pozmaq, yox etmək) sözləri də qeydə alınmışdır (bax:68,269). “Kitab əl-idrak”da isə bu feil “*yuydu*” (sildi) şəklində transfoneliterasiya edilmişdir (18,57). V.Radlov bu sözün “*yoyulmaq*” şəklində işləndiyini qeydə almışdır (109,III,416).

Yörənmək - dolaşmaq, dolanmaq, hərlənmək:

*Bu şərt ilə kim, fikrünü ola təcrid,
Yörənə qəlb evinə nuri-tövhid...
Lüğət, nəhvü məani, hikməti sərf,
Yörəsində yörənür bunların hərf.*

Bu felə bizə məlum mənbələrdən heç birində rast gəlmədik. Lakin onun kökü “yörə” (qıraq, kənar, yan) ismi bir çox mənbələrdə qeyd olunmuşdur (68,276). Yuxarıdakı ikinci nümunədə də “yörə” ismi işlənmişdir. Çağdaş ədəbi dilimizdə isə “yörə” yalnız “yan-yörə” qoşa sözünün tərkibində işlənir.

Yuxarıdakı nümunələrdən və onlar haqqındakı qısa izahlardan da göründüyü kimi, tərcümədə türk dillərinin əski qatlarını əks etdirən bir sıra qədim və nadir sözlər işlənmişdir. Çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaik səciyyə daşıyan bu sözlərin böyük bir qismi feillərdən ibarətdir. Maraqlıdır ki, onların kökündə duran adların bir çoxu ədəbi dilimizdə heç bir dəyişiklik olmadan indi də işlənir. Məsələn: *toy+la(maq)*, *don/ton+an(maq)*. Arxaik isimlərə gəldikdə isə, onlardan bəzilərinin törəndikləri feillər ədəbi dilimizdə işlənir. Məsələn, “*eşmə*”, “*tanıq*”, “*turaq*”, “*tutuq*” isimləri çağdaş ədəbi dilimizdə işlənməsə də, onların köklərindəki feillər (*eşmək*, *tanımaq*, *turmaq/durmaq*, *tutmaq*) eynilə işlənir. Tərcümədə işlənmiş bəzi arxaizmlər isə öz varlıqlarını dilimizin ayrı-ayrı şivələrində qoruyub saxlamışlar. Bütün bunları nəzərə aldıqda yuxarıdakı sözlərin bir çoxunu çağdaş ədəbi dilimiz üçün heç də tamamilə yadlaşmış və ya unudulmuş lüğət vahidləri sırasına daxil etmək olmaz. Bununla belə, Şirazinin işlətdiyi həmin sözlər içərisində təkcə klassik Azərbaycan ədəbiyyatı üçün deyil, ümumiyyətlə, orta yüzilliklərin bir çox türk mətnləri üçün də nadir sayılan, çox az işlənən leksəmlər də vardır ki, bu da bütövlükdə götürdükdə Şirazinin bilik dairəsinin genişliyinə və dərinliyinə, dogma ana dilinə olan sayğı və sevgisinə dəlalət edən dəlillərdən biri kimi dəyərləndirilə bilər.

“Gülşəni-raz” tərcüməsində türkmənşəli aşağıdakı leksik, fonetik və semantik arxaizmləri də qeydə almışıq:

Adamaq - adlandırmaq; *ağırlamaq* - əzizləmək, hörmət etmək; *ağça* - pul; *aldamaq* - aldatmaq; *anaru* - ora, o biri tərəfə; *ancılayın* - onun kimi; *andağı* - ondakı; *arı* - təmiz; *ayıtmaq* - demək, söyləmək.

Bəkləmək - gözləmək; *bəlq urmaq* - parlamaq; *bəlürmək* – aşkar olmaq; *bigi* - kimi; *bilə* - ilə; *biliş* - tanış, dost; *biləzük* - bilərəzik; *bilürlənmək* - bilikli görsənmək, bilik üçün çalışmaq; *bir-ləmək* - tövhid, Allahın birliyini qəbul etmək; *bulmaq* - tapmaq.

Çələb - Tanrı, Allah; *çəri* - qoşun, ordu; *çizginmək* - dönmək, dolaşmaq, fırlanmaq.

Dəlürmək - bərk sevmək, dəlicəsinə sevmək; *dənlü* - kimi, cür; *dərilmək* - yığılmaq, toplanmaq; *dibəlik* - tam, əbədi; *dik-mək* - əkmək (ağac); *dügün* - toy; *dün* - gecə.

Edinmək - mənimsəmək, qazanmaq; *erürmək* - çatdırmaq, eş - yoldaş, dost; *eylənmək* - qazanmaq, əldə etmək; *eyü* - yaxşı.

Ədik - çəkmə; *əm* - dərman, çarə, əlac; *ənək* - çənə, çənə sü-müyü; *ənraşmək* - anqırışmaq, *ətmək* - çörək.

Geyəcək - paltar, geyim; *gidərmək* - yox etmək, aradan qal-dırmaq; *gönlək* - köynək; *görklü* - gözəl, qəşəng.

Hoy dəpmək - hay vurmaq.

Irmaq - çay; *ısmarlamaq* - tapşırmaq.

İkən/igən - çox, lap çox; *ilətmək* - çatdırmaq; *imdən geri* - bundan sonra; *irmək* - çatmaq; *irişmək* - çatmaq; *iss* - yiyə, sahib; *işbu* - bu.

Kəndözi - öz; *kəz* - dəfə; *köşk* - saray, *köy* - kənd; *küymək* - gözləmək.

Qadanmaq - möhkəmlənmək, bərkimək, bərkiyib qalmaq; *qanqı/qanğı* - hansı; *qaranu* - qaranlıq; *qararmaq* - qaralmaq; *qarcaşmaq* - qarışmaq; *qat* - yan; *qayıрмаq* - kədərlənmək, mə-yus olmaq; *qoğan* - vəhşi heyvan; *qulmaş* - hiyləgər; *quşatmaq* - geyindirmək.

Netə kim - necə ki; *nəsnə* - şey.

Oran/örən - ölçü, miqdar, hədd; *ovaq* - ovuntu; *oyuq* - müqəvva.

Ög - ağıl; *öndin* - qabaq; *örk* - hörük (heyvanın ayağına bağlanan ip); *örümçək* - hörümçək; *ötə* - qarşı tərəf, alt, aşağı.

Pınar - bulaq.

Sağış - hesab, say; *sancaq* - bayraq; *sayru* - xəstə; *sinək* - milçək; *sinör* - sərhəd; *sonuc* - axır, nəhayət; *sunmaq* - uzatmaq, təqdim etmək; *sünü* - süngü; *sünük* - sümük.

Taxta - tarlanın bir hissəsi, lək; *tanıq* - şahid; *tamu* - cəhənnəm; *tapu* - hüzur, səcdə; *taş* - çöl tərəf, bayır; *tırmalamaq* - didmək, parçalamaq; *tolunmaq* - batmaq; *tostogrı* - düppədüz, lap düz; *туру gəlmək* - ayağa qalxmaq; *tütün* - tüstü.

Uçmağ - behişt; *ulaşmaq* - qovuşmaq; *ululanmaq* - böyümək, böyük vəzifə sahibi olmaq; *umac* - hədəf, nişangah; *umu* - ümid, arzu, istək; *urmaq* - vurmaq; *urunmaq/ürünmək* - bürünmək, geyinmək; *us* - ağıl; *uslu* - ağıllı; *uş* - budur; *uşatmaq* - sındırmaq, parçalamaq, xırdalamaq; *uvaq* - kiçik; *uz* - yaxşı, ustaca.

Ün - səs; *üşənmək* - çəkinmək; *üzənmək* - üzülmək.

Varmaq - getmək.

Yaban - çöl, səhra; *yasağ* - qanun, əmr; *yavutmaq* - yaxınlaşdırmaq, yaxına buraxmaq; layiq bilmək, rəva bilmək; *yedilmək* - yedəyə alınmaq; *yeg* - yaxşı, üstün; *yelək* - leylək; *yemiş* - meyvə; *yəprəmək* - köhnəltmək, yırtmaq, dağıtmaq; *yufqacıq* - nazik, incə və s.

Bu sözlərin əksəriyyəti orta yüzilliklərə aid başqa yazılı abidələrimizdə də işlənmiş, bəziləri isə dilimizin şivələrində qorunub saxlanılmışdır.

Yuxarıdakı nümunələrdən də göründüyü kimi, Şirazi mövzunun nisbətən darlığına və tərcümənin məzmununun daha çox elmi-fəlsəfi mahiyyət daşımasına baxmayaraq, kitabda ana

dilinin öz sözlərinə üstünlük vermişdir. Elə buna görə də tərcümənin dili bütövlükdə götürdükdə sadə və anlaşıqlıdır və bu baxımdan XIV-XV yüzilliklərdə ümumxalq danışığı dilində qələmə alınmış anadilli məsnəviləri (Suli Fəqihinin və Mustafa Zəririn “Yusif və Züleyxa”, Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşah” və s.) xatırladır.

“Gülşəni-raz” tərcüməsi üzərində apardığımız müşahidələr göstərir ki, bu dəyərli yazılı abidə istər klassik Azərbaycan-türk tərcümə ədəbiyyatının, istərsə də XV əsr ədəbi-bədii dilinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini qabarıq şəkildə özündə əks etdirir. Bütün bunlar isə istedadlı Azərbaycan şairi - mütərcimi Şirazinin qələmindən çıxmış “Gülşəni-raz”ı klassik tərcümə ədəbiyyatı və ədəbi dil tariximizin ən dəyərli qaynaqlarından biri hesab etməyə əsas verir.

NƏTİCƏ

XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında bədii tərcümələr geniş yayılmışdır. Ərəb və fars dillərindən edilən bu tərcümələr milli ədəbiyyatımızı yeni-yeni mövzu və ideyalarla zənginləşdirdiyi kimi, ədəbi dilimizin inkişafına da güclü təkan vermişdir. Bu dövrün ən məşhur bədii tərcümə nümunələrindən biri Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsidir. “Gülşəni-raz” görkəmli Azərbaycan filosofu-şairi Şeyx Mahmud Şəbüstərinin fars dilində nəzmlə qələmə aldığı bədii-fəlsəfi əsəridir. Təsəvvüfdə geniş yayılmış bir sıra anlayışların, ayrı-ayrı sufi istilah və rəmzlərinin izahına həsr olunmuş “Gülşəni-raz” yarandığı dövrdən başlayaraq, sufizmin təməl kitablarından biri kimi Yaxın və Orta Şərq ölkələrində geniş yayılmış, əsərə çoxsaylı şərhələr yazılmışdır. 1426-cı ildə Şirazi təxəllüslü şair-mütərcim isə “Gülşəni-raz”dakı mətləbləri türk oxucularına çatdırmaq məqsədilə onu nəzmlə ana dilinə çevirmişdir. Şirazinin bu tərcüməsi, ümumiyyətlə, türk və anadilli Azərbaycan ədəbiyyatında təsəvvüf anlayışlarını açıqlayan ilkin qaynaqlardan biri sayılır və buna görə də olduqca geniş yayılmışdır.

Qədim təzkiyələrdə və ayrı-ayrı əlyazma toplularında Şirazinin doğma ana dilində yazdığı orijinal şeirləri: bir neçə qəzəli, bir rübai və müstəzadı müəyyən edilmişdir. “Gülşəni-raz” tərcüməsində isə Şirazinin üç qəsidəsi verilmişdir. Bununla belə, Şirazi indiyədək əsasən “Gülşəni-raz” tərcüməsi ilə tanınmışdır. Şair-tərcüməçi haqqında verilən qısa məlumatlar, eləcə də “Gülşəni-raz” üzərindəki müşahidələr göstərir ki, o, təxminən 1376-1377-ci ildə doğulmuş və 1426-cı ildən sonra vəfat etmişdir. Əslən Şiraz şəhərindən olan və buna görə də Şirazi təxəllüsünü götürən Şirazi indiki Türkiyə ərazisində yaşamış və “Gül-

şəni-raz" tərcüməsini də Osmanlı sultanı II Murada (1421-1451) ithaf etmişdir.

"Gülşəni-raz" tərcüməsinin dünyanın müxtəlif muzey və kitabxanalarında 47 əlyazması saxlanılır ki, onların bir neçəsi XV-XVI yüzilliklərə aiddir. Tərcümənin üç əlyazması üzərindəki müşahidələr göstərir ki, katiblər onların mətnlərində müəyyən dəyişiklikliyə yol vermişlər. Belə ki, tərcümənin İstanbul nüsxəsində olan iki qəsidə və Sultan II Muradın tərifinə həsr olunmuş bütöv bir hissə Sankt-Peterburq nüsxəsində buraxılmışdır. İstifadə olunan əlyazmalar səciyyəvi qrafik-orfoqrafik xüsusiyyətləri ilə də bir-birindən fərqlənir.

Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi ilə Şəbüstərinin eyniadlı məsnəvisinin mətnləri üzərində apardığımız müqayisəli-tekstoloji araşdırma onlar arasında həm üst-üstə düşən, həm də fərqlənən bir sıra xüsusiyyətlər, məqamlar olduğunu üzə çıxardı. Hər iki əsər vəzn, quruluş və məzmun baxımından bir-birinə uyğun gəlir. Şirazi farsca mətnin əksər yerlərini olduğu kimi, tam dəqiqliklə ana dilinə çevirmiş, onun məzmununda elə bir ciddi dəyişiklik etməmişdir. Bununla belə, orijinalın və tərcümənin həcmələri arasında kəskin fərq vardır: Şəbüstərinin "Gülşəni-raz"ı cəmi 1007 beytdən ibarət olduğu halda, Şirazinin tərcüməsindəki (İstanbul nüsxəsində) beytlərin sayı 2890-a bərabərdir (bəzi nüsxələrdə isə bu rəqəm 3000-i aşır).

Orijinala tərcümə arasındakı başlıca fərqli xüsusiyyət tərcüməçi əlavələrində özünü göstərir. Müqayisəli təhlil zamanı müəyyən edildi ki, Şirazi bütün əsər boyu bilavasitə təsəvvüflə, sırf mövzu ilə bağlı öz poetik duyğu və düşüncələrini, həyat müşahidələrindən aldığı nəticələri də tərcüməyə əlavə etmiş, bununla da onun məzmununu daha da genişləndirmişdir. Şirazinin əlavələrinin mühüm bir hissəsi sufi dünyagörüşü ilə bağlıdır və əxlaqi-didaktik məzmun daşıyır. Müqayisəli təhlil za-

manı o da aşkara çıxarılmışdır ki, Şirazi “Gülşəni-raz” tərcüməsinə başqa qaynaqlardan aldığı bəzi kiçik hissələri də əlavə etmişdir. Tərcümə ilə orijinal arasındakı həcm fərqlinin başlıca səbəbi mahiyyət etibarilə orta əsrlər Şərq bədii tərcümə sənətinə, xüsusilə də klassik mənzum bədii tərcümələrə xas olan səciyyəvi xüsusiyyətlərlə (tərcüməçilərin orijinalın mətninə münasibətlərində yol verdikləri tam sərbəstlikləri, onun istənilən yerini qısaltmaları və ya əksinə, əlavələr etmələri və s.) bağlıdır. Bütün bunları nəzərə alaraq, Şirazinin “Gülşəni-raz”-ını orta yüzilliklərin sərbəst-yaradıcı tərcümə nümunəsi kimi dəyərləndirmək məqsədəuyğundur.

“Gülşəni-raz” tərcüməsinin əsas hissəsi, xüsusilə də Şirazinin əlavələri dilinin sadəliyi və xalq danışığı dilinə yaxınlığı ilə seçilir. Mütərcim farsca mətndən dəqiq tərcümə etdiyi hissələrdə isə ərəb və fars dillərinə məxsus sözlərə üstünlük vermişdir. Tərcümə yüksək bədii sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb edir və bu baxımdan Şirazinin bol-bol istifadə etdiyi cinas qafiyələr xüsusi maraq doğurur. Mütərcim istər ana dilinə məxsus sözləri (bunlar çoxluq təşkil edir), istərsə də alınma sözləri cinas qafiyə yerində uğurla işlətmişdir. Tərcümədə çoxlu atalar sözləri hikmətli sözlər, frazeoloji birləşmələr də işlənmişdir ki, bu da Şirazinin şifahi xalq yaradıcılığına, ana dilinin rəngarəng və zəngin ifadə vasitələrinə dərinləndirən bələd olmasından xəbər verir. Şirazi doğma ana dilinin - türkcənin zəngin söz xəzinəsindən, onun rəngarəng ifadə vasitələrindən ustalıqla bəhrələnmişdir. Məhz buna görə də “Gülşəni-raz” tərcüməsi türk dillərinin əski qatlarını özündə əks etdirən dəyərli qaynaqlardan biri sayılır. Tərcümənin dilində işlənmiş bir çox qədim və nadir türkmənşəli sözlər bunu əyani şəkildə sübut edir. Bu qəbildən olan sözlər içərisində “*ağıllanmaq*” (ayın halqa ilə dövrəyə alınması), “*aymaq*” (ayılmaq), “*eşmə*” (dayaz su

quyusu), “qırğıl” (orta yaşlı adam), “qalaqlanmaq” (havalanmaq), “somun” (qabarıq buğda çörəyi), “yaxtulu” (ışıqlı, parlaq) və s. xüsusilə diqqəti cəlb edir.

Klassik Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının ən geniş yayılmış nümunələrindən biri olan “Gülşəni-raz” tərcüməsi bütün bu xüsusiyyətlərinə görə istər ümumiyyətlə təsəvvüfün, ictimai fikir tarixinin, istərsə də ədəbiyyat və dil tarixinin ətraflı araşdırılması baxımından əvəzsiz yazılı mənbələrdən biridir. Son olaraq onu da qeyd edək ki, biz bu tədqiqatımızda tərcüməyə əsasən, bir mətnşünas, dilçi gözü ilə qısaca nəzər saldıq və onu məhz bu baxımdan araşdırdıq. Ümidvarıq ki, tərcümə digər elm sahələri mütəxəssislərinin də diqqətini cəlb edəcək və daha geniş aspektdə tədqiqata cəlb ediləcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. *Adilov M.* Azərbaycan paleoqrafiyası və tarixi orfoqrafiya məsələləri. Bakı, 2002.
2. *Adilov M.* Türk mətninin transfoneliterasiya problemləri. Bakı, 2003.
3. *Axundov A.* Azərbaycan dilinin fonetikasi. Bakı, 1984.
4. Atalar sözləri (toplayanı: Ə.Hüseynzadə). Bakı, 1985.
5. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. Bakı, 1964.
6. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. I-IV c., Bakı, 1967- 1987.
7. Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələri. I c., Bakı, 1967.
8. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I c., Bakı, 1960.
- 8a. *Bəlaği S.* Quran qissələri (fars dilindən tərcümə edəni M.Nağısoylu). Bakı, 1992.
9. *Cavadova M.* Şah İsmayıl Xətəinin ieksikası/("Dəhnamə" poeması üzrə). Bakı, 1977.
10. *Cəfərov N.* Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı, 2002.
11. *Cəmşidov Ş.* Seyid Əzim Şirvaninin tərcümələri haqqında. – “Azərbaycan SSR. EA Xəbərləri”. Ədəb., dil və inc. ser., 1970, Ns3.
12. *Cəmşidov Ş.* “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslam və Quran. “Ədəbiyyat” qəzeti, 24 fevral 1995.

13. *Cəmşidov Ş.* "Kitabi-Dədə Qorqud". Bakı, 1999.
14. *Cümşüdoğlu N.* Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, 1977.
15. Dastani-Əhməd Hərami (tərtibçi: Ə.Səfərli). Bakı, 1978.
16. *Dəmirçizadə Ə.* "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dili. Bakı, 1959.
17. *Əlizadə S.* Orta əsrlərdə Azərbaycan yazı dili. Bakı, 1985.
18. Əsirəddin Əbu Həyyatı əl-Əndəlus. Kitab əl-idrak li- lisan əl-ətrak (ərəbcədən tərcümə edən: akad. Z.Bünyadov). Bakı, 1992.
19. *Füzuli M.* Hədiqətüs-süəda (tərtibçi: H.M.Savalan). Qum, 1374 (ərəb əlifbası ilə).
20. *Göyüşov N.* Təsəvvüf anlayları və dərvişlik rəmzləri. Bakı, 2001.
21. *Hacıyev T.* Azərbaycan ədəbi dili tarixi (təşəkkül dövrü). Bakı, 1976.
22. *Hacıyeva Z.* Suli Fəqih. "Yusif və Züleyxa (XIV əsr Azərbaycan yazılı abidəsi. Mətn və leksik öçerk). Bakı, 1991.
23. Hinduşah Naxçıvani. Əs-Sihah əl-əcəmiyyə (tərtibçilər: T.Ələsgərova, C.Sadiqova). Bakı, 1993.
24. *Xəlilov Ş.* Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" poemasının dilində türk mənşəli arxaizmlər. - "Azərbaycan dilinin tarixi leksikasına dair tədqiqatlar", Bakt, 1988.
25. *Xəlilov Ş.* "Əsrarnamə"nin dili. Bakı, 1988.
26. *Xətai Ş.İ.* Əsərləri. I c. (elmi-tənqidi mətnin tərtibçisi: Ə.Məmmədov). Bakı, 1966.
27. Kitabi-Dədə Qorqud (tərtibçi: H.Araslı). Bakı, 1962.
28. Kitabi-Dədə Qorqud (tərtibçilər: F.Zeynalov, S.Əlizadə), Bakı, 1988.
29. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. I c., Bakı, 2000.
30. "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti. Bakı, 1999.
31. *Qəhrəmanov C.* Nəsimi "Divan"ının leksikası. Bakı, 1970.
32. *Qəhrəmanov C., Hacıyeva Z.* Yusif Məddah "Vərqa və Gülşah". Bakı, 1988.
33. *Qəhrəmanov C., Xəlilov Ş.* Mustafa Zərir "Yusif və Züleyxa". Bakı, 1991.
34. Quran (ərəbcədən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov, V.Məmməd əliyev). Bakı, 1992.
35. *Məmmədzadə Q.* M.Şəbüstərinin həyat və yaradıcılığına dair bəzi qeydlər/"Azərbaycan SSR EA Xəbərləri" (ict.elm.ser.), 1964, №4.

36. *Mirzəyev A.* Cami, Nəvai və Füzuli yaradıcılığında 40 hədis. Bakı, 1997.
37. *Mirzəyev A.* Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsəri orta əsrlər tərcümə abidəsi kimi. Bakı, 2001.
38. *Mirzəzadə H.* Azərbaycan dilinin tarixi morfoloqiyası. Bakı, 1962.
39. *Musayeva A.* Əlyazma kitabı və XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı: problemlər, araşdırmalar (tekstoloji-filoloji tədqiqat). Bakı, 2002.
40. *Nağıyev M.* Xaqani "Divan"ına yazılmış şərh, "Elm və həyat", 1982, №5.
41. *Nağıyeva C.* İmadəddin Nəsiminin "Bəhrül-əsrar" qəsidəsi/"İslam dünyası" qəz., №23, 25, 1993.
42. *Nağısoylu M.* Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti. Bakı, 2000.
43. *Nağısoylu M.* "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı bir neçə söz haqqında/Azərbaycan MEA-nın Xəbərləri, ədəb., dil, inc., 2001, №3-4
44. *Nağısoylu M.* Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsəri. Bakı, 2002.
45. *Nağısoylu M.* XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şühədanamə". Bakı, 2003.
46. *Nağısoylu M.* Tərcümə örnəklərimiz: Vəli Şirazin "Gülşəni-raz" tərcüməsi - "Mütərcim" jurnalı, 2003, №1.
47. *Nizami G.* Xosrov və Şirin (filoloji tərcümə: H.Məmmədzadə). Bakı, 1981.
48. Oğuznamə (tərtibçi S.Əlizadə). Bakı, 1987.
49. *Rəhimov M.A.* Azərbaycan dilinin XVI əsr yazılı abidəsində işlənmiş bir sıra sözlər haqqında/ "Azərbaycan EA Xəbərləri". İct.elm.ser., 1962, №8.
50. *Rəsulzadə M.Ə.* Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, 1991.
51. *Rüstəmov R.* Müasir Azərbaycan ədəbi dili üçün arxaikləşmiş feillər/"Dilçilik məcmuəsi". XVIII c., Bakı, 1963.
52. *Rüstəmov R.* Azərbaycan dili dialekt və şivələrində fel. Bakı, 1965.
53. *Sultanov M.* Əhmədi Təbrizi və "Əsrarnamə" əsəri haqqında/C.Qəhrəmanov. Əsrarnamə". Bakı, Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1964.
54. *Şeyx Mahmud Şəbüstəri.* Gülşəni-raz (elmi-tənqidi mənl, tərtibçi: Q.Məmmədzadə). Bakı, 1978.
55. *Şənol Ş., Çingizoğlu Ə.* Tərəkəmlikdən uzaqda bir gecə/"Xalq qəzeti", 1993, №159.

56. *Şərifli K, Şərifli A. Mehri və Vəfa (Ədəbiyyatımızın və dilimizin nadir abidəsi)*. Bakı, 2001.
57. *Şərifli K. Mətnşünaslığın əsasları*. Bakı, 2003.
58. *Tərbiyə M. Danişməndani-Azərbaycan (tərcüməçilər: İ.Şəms, Q.Kəndli)*. Bakı, 1987.
59. *Topalova A. Ədəbiyyat tarixinin öyrənilməsində təzkirələrin rolu və Ağa Məhəmməd Müctəhidzadənin "Riyazül-əşiqin" təzkirəsi*. Bakı, 2001.
60. *Zərinəzadə H. Fars dilində Azərbaycan sözləri*. Bakı, 1962.
61. *Абдуллаев Т. Тюркоязычный памятник XVI века "Кавамил аттабир"*. Канд. Дис., Баку, 1991.
62. *Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература*. М., 1965.
63. *Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тевсира XII-XIII вв.* М., 1963.
64. *Будагов Л.Э. Сравнительный словарь тюркских наречий, т.I-II, С- Петербург, 1869-1871.*
65. *Гаджиева Н.Н. Произведение Абри Хадже ибн Адила "Ихтиярат-и гаваид-и куллийа" и его лексика*. Канд.дисс., Баку, 1986.
66. *Гасымов А. Палеографические и орфографические особенности рукописей произведения М.Физули "Хадикатус-суада"*. Канд.дисс., Баку, 1976.
67. *Дмитриева Л. В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения, т.Ш., М., 1980.*
68. *Древнетюркский словарь. Л., 1969.*
69. *Изысканный дар тюркскому языку*. Ташкент, 1978.
70. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М., Наука, 1991.
71. *Исмаилов Ш. Философия Махмуда Шабустари*. Баку, 1966.
72. *Копанев П.И. Вопросы истории и теории художественного перевода*. Минск, 1972.
73. *Лихачев Д.С. Текстология. М.-Л., 1962.*
74. *Наджип Э.Н. Тюркоязычный памятник XIV в. "Тулистан" Сайфа Сарай и его язык, ч.1-II. Алма-Ата, 1975.*
75. *Наджип Э.Н. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века (на материале "Хосрау и Ширин" Кутба)*. Книга I. М., 1979.
- 75a. *Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XIV века*. М., 1989.

76. *Пайизов М.Г.* Тюркоязычный переводный памятник XVI века "Тарджуман ас-Сихах". АҚД, Баку, 1987.
77. Персидско-русский словарь. Под редакцией Ю.А.Рубинчика, т.1-П, М., 1970.
78. *Рагимов М.* Значение неродственных языков на территории Азербайджана в сравнительно-историческом изучении тюркских языков огузской группы/"Советская тюркология". 1971, №2.
79. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. 1-IV, СПб., 1888-1891.
80. *Са'ди.* Гулистан (составитель: Р.М.Алиев). М., 1959.
81. Турецко-русский словарь. М., 1980.
82. *Аль-Фараби.* Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
83. *Федоров А.В.* Введение в теорию перевода. М., 1953.
84. *Халидов А.Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985
85. *Banarlı N.S.* Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. 1 c., İstanbul, 1987.
86. *Bursalı M.T.* Osmanlı muallifleri. Ic., İstanbul, 1333 (ereb elifbası ile).
87. Büyük Türk Klasikleri (Elvan-i Şirazi), II c., İstanbul, 1985.
88. *Ergin M.* Bursa kitaplıklarındaki türkçe yazmalar arasında. – "İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesinin Türk dili ve Edebiyatı dergisi" (TDED). 1952, Ne4, s. 128-132.
- 88a. *Ergin M.* Dede Korkut kitabı. I-II c., Ankara, 1958, 1963.
89. *Fuzuli.* Hadikatüs-süeda. Dr. Şeyma Güngör yayınlaması. Ankara, 1987.
90. Gülşehri Mantik ut - tayr. Önsözü yazan Levend A.S., Ankara, 1957.
91. İslam Ansiklopedisi, I-IV c., İstanbul, 1949.
92. İslam Ansiklopedisi, XI c., İstanbul, 1995.
93. *Kaşkarlı M.* Divanü luğat it-türk tercümesi (Çeviren B.Atalay). I-II c., Ankara, 1939-1941.
94. *Kocatürk V.M.* Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara, 1964.
95. *Köprülü F.* Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara, 1981.
96. *Köprülü F.* Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul, 1980.
97. *Kutluk İ.* Kültür ve dil tarihimizin yeni bir vesikası /Attarın *Esrarname* tercümeleri/TDED, 1947, N°2.
98. *Letifi.* Tezkire. İstanbul, 1316 (ereb elifbası ile).
99. *Levend A.S.* Türk Edebiyatı Tarihi, I c., Ankara, 1984.

100. Mevlana müzesi yazmalar katalogu. Hazırlayan Gölpinarlı A. I-III c., Ankara 1967-1972.
101. *Reşad Faik*. Tarih-i Edebiyat-i Osmaniye, İstanbul, tarihsiz (Arap alfabesi ile).
102. *Sehi bey*. Tezkire Heşt Behişt (sadeleştiren Mustafa İsen). İstanbul, 1980.
103. *Şebüsteri*. Gülşen-i raz. Çeviren prof. A.Gölpinarlı. İstanbul, 1989.
104. *Şebüsteri*. Gülşen-i raz. Yayına hazırlayan: S.Yalsızuçanlar. İstanbul, 1999.
105. Topkapı Sarayı müzesi kütüphanesi türkçe yazmalar katalogu. Hazırlayan: F.E.Karatay. I-II c., İstanbul, 1961.
106. Türkçe sözlük. 6. baskı. Ankara, 1974.
107. Türkiye yazmaları toplu katalogu. Hazırlayan: A.N.Tarlan. Ankara, 1981.
108. *Uludağ S*. Tasavvuf terimleri sözlüğü. İstanbul, 1991.
109. XIII asırdan günümüze kadar kitaplardan toplanmış tanıklariyle Tarama sözlüğü. I-VI c., Ankara, 1941-1945.
110. *Blosset E*. Cotaloque des manuscrits turcs de la Bibliotheque National. Paris. I v., 1932.
111. *Flemming B*. Türkische handschriften teil 1. Verzeichnis der orientalischen handschriften in Deutschland. UandXIII, 1. Wiesbaden, 1968.
112. *Flügel G*. Die arabischen, persischen und türkischen handschriften der kaiserlich - königlichen hofbibliothek zu Wien. Wien, 1867.
113. *Götz M*. Türkische handschriften. Verzeichnis der orientalischen handschriften in Deutschland. Band XIII, teil 2, Wiesbaden, 1968.
114. *Pertsch W*. Die türkischen handschriften, der kaiserlichen Bibliothek zu Gotha, Wien, 1864.
- 114a. *Pertsch W*. Die handschriften - Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1889.
115. *Rossi E*. Elenge dei manoscritti Turchi della bibliotheca Vaticana Citta Del, Vaticana, 1953.

116. ابن بزاز اردبیلی . صفوة الصفا . مقدمه وتصحيح :
غلامرضا طباطبائی مجد ، تبریز ، ۱۳۷۳
117. احمد منزوی . فهرست نسخه های خطی فارسی جلد ۱ ، تهران ، ۱۳۴۹
118. حسن عمید . فرهنگ عمید ، تهران ، ۱۳۵۴
119. ذبیح الله صفا . تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی ،
مجلد اول ، تهران ، ۱۳۵۲
120. سعدی . گلستان ، متن علمی و انتقادی بسی
و اهتمام رستم علی یف . مسکو ، ۱۹۵۹
121. شیخ محمود شبستری . گلشن راز ، متن علمی
و انتقادی با مقدمه : قربانعلی محمدزاده ، باکو ، ۱۹۷۲
122. علی اکبر دهخدا . لغت نامه ، تهران ، ۱۳۴۷
123. مجید علی . طریقه ترجمه ، تهران ، ۱۳۱۴
124. محمد علی تربیت . دانشمندان آذربایجان ، تهران ، ۱۳۱۴
125. محمد علی مدرس . ریحانه الادب . جلد ۳ ، تهران ، ۱۳۶۹
126. محمد معین . فرهنگ فارسی . جلد های ۱-۶ ، تهران ، ۱۳۵۲
127. نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه لس آنجلس ، تهران ، ۱۳۶۲

128. "Gülşəni-raz": FS - 364 (AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar
İnstitutu – ƏYİ.)
129. "Gülşəni-raz": MF - 890 (ƏYİ.).
130. "Gülşəni-raz" (fotosurət, şəxsi kitabxanamızdadır).
131. Məcmuə: B - 878 (ƏYİ.).
132. Məcmuə: M - 251 (ƏYİ.).
133. Məcmuə: M - 237 (ƏYİ.).
134. Məcmuə: B - 306 (Sankt-Peterburq Şərqsünashlıq İnstitutu).
135. "Müqəddəməətül-ədəb" tərcümesi: C - 243 (ƏYİ.).
136. S.Mümtaz arxivi: Q - 38, s.v. 261 (ƏYİ.).
137. Şeyx Səfi təzkirəsi: FS - 645-647 (ƏYİ.).
138. "Şühədanamə": M-259 (ƏYİ.).
139. "Rövzətüş-şühədə": C - 24 (ƏYİ.).

ƏHMƏDİ TƏBRİZİ
VƏ ONUN
“ƏSRARNAMƏ” TƏRCÜMƏSİ



ÖN SÖZ

XV əsr Azərbaycan ədəbiyyatı, ilk növbədə, anadilli poeziyanın güclü inkişafı, öncül yer tutması ilə əlamətdardır. Əsrin qüdrətli söz ustalarından olan İmadəddin Nəsimi, Cahanşah Həqiqi, Bəsiri, Xəlili, Hamidi, Əfsəhəddin Hidayət, Kişvəri, Həbib və başqa sənətkarlar əsərlərini, əsasən, ana dilində yazmışlar ki, bu da həmin dövrdə milli ədəbiyyatın görünməmiş yüksəlişini və aparıcı rol oynamasını açıq-aşkar sübut edir. Bu dövrdə türkcənin nüfuzunun artması, doğma dildə yazan şairlərin sayca çoxalması həm də onunla sonuclanır ki, ərəb və fars dillərində qələmə alınmış ayrı-ayrı əsərlər dilimizə çevrilir, beləliklə də, milli ədəbiyyatımız və ədəbi dilimiz daha da zənginləşir. Sözügedən əsrin ən məşhur tərcümə əsərləri Şirazi təxəllüslü şair-mütərcimin qələmindən çıxmış "Gülşəni-raz" tərcüməsi (1426) və Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsidir (1479). Bu tərcümə əsərlərinin hər ikisi nəzmlədir – məsnəvi şəklindədir və təsəvvüf mövzusunda. Onlardan birincisi görkəmli Azərbaycan filosofu-şairi Şeyx Mahmud Şəbüstərinin (1287-1320) fars dilində yazdığı "Gülşəni-raz" məsnəvisinin sərbəst-yaradıcı tərcüməsi, ikincisi isə məşhur farsdilli şair Şeyx Fəridəddin Əttarın (1120-1230) ədəbi irsindən seçmə hekayətlərin sərbəst və poetik tərcüməsidir. "Gülşəni-raz" və "Əsrarnamə" tərcümələrini birləşdirən daha bir xüsusiyyət onların dili ilə bağlıdır. Belə ki, hər iki tərcümə əsəri ümumxalq danışq dilinə yaxın sadə bir dillə qələmə alınmışdır. Yazıldığı dövrdən başlayaraq böyük şöhrət qazanmış, əlyazma şəklində geniş yayılmış Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi yalnız son dövrdə bu sətirlərin müəllifi tərəfindən ayrıca monoqrafik tədqiqatla birgə nəşr edilmişdir (49).

Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsinin əlyazmaları da kifayət qədər geniş yayılmış və onlardan biri hələ 1964-cü ildə Cahangir Qəhrəmanov tərəfindən sözlük və izahatla birgə fotofaksimile şəklində nəşr edilmişdir (34). Şaməddin Xəlilov isə “Əsrarnamə”nin dili” adlı tədqiqatında tərcümənin sırf qrammatik xüsusiyyətlərini araşdırmışdır (30; 31).

Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsi dil tariximizin tədqiqi üçün dəyərli bir qaynaq olmaqla yanaşı, eyni zamanda Azərbaycanda bədii tərcümə tarixinin hərtərəfli araşdırılması, klassik tərcümə sənətinin özünəməxsus xüsusiyyətlərinin müəyyən edilməsi, orijinala tərcümənin mətnlərinin müqayisəli tədqiqi baxımından da əvəzsiz və zəngin mənbələrdən biridir. Bütün bu məsələlər, təbii ki, tərcümənin bu yöndə də ayrıca olaraq araşdırılmasının zəruriliyini şərtləndirir. Məhz bunu nəzərə alaraq, tədqiqatımızda Əhmədinin “Əsrarnamə”si ilə onun farsca orijinalının mətnləri geniş və müqayisəli tekstoloji tədqiqata cəlb olunur, abidənin tərcümə xüsusiyyətləri ətraflı təhlil olunur. Qeyd edək ki, həmin məsələlər bu sətirlərin müəllifinin XV-XVI əsrlər Azərbaycan tərcümə əsərlərinə həsr etdiyi monoqrafiyasında müəyyən dərəcədə işıqlandırılmışdır (44,117-156), lakin sözügedən klassik tərcümə nümunəsi təqdim olunan kitabda ilk dəfədir ki, ayrıca və daha geniş şəkildə araşdırılır.

Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsinin mövcud əlyazma nüsxələrinin mətnləri də indiyədək qarşılıqlı şəkildə araşdırılmamışdır. Məhz bunu nəzərə alaraq, tədqiqatımızın ayrıca bir bölməsində tərcümənin iki Bakı nüsxəsinin mətnləri müqayisəli şəkildə araşdırılmış, onlar arasındakı başlıca orfoqrafik-fonetik, qrammatik və leksik fərqlər müəyyən edilmişdir.

I FƏSİL

TƏRCÜMƏNİN TEKSTOLOJİ TƏDQIQI

§1. "Əsrarnamə"nin müəllifi haqqında

"Əsrarnamə" XII-XIII yüzilliklər farsdilli poeziyanın görkəmli nümayəndələrindən biri sayılan Şeyx Fəridəddin Əttarın qələmindən çıxmışdır. Orta əsrlər müsəlman Şərfinin bir sıra görkəmli söz ustaları kimi, Əttarın da həyatı və yaradıcılığı ilə bağlı fikirlərdə bir sıra dolaşmış və ziddiyyətli məqamlar vardır (bax:1;38,43-52;111). Bununla belə, qədim və mötəbər qaynaqların verdiyi məlumatlara görə, Əttar təxminən 1120-ci ildə Nişapur şəhərinin Şadyax qəsəbəsində doğulmuş, özünün ətriyyat dükkanı olduğu üçün bu təxəllüsü seçmiş, 100 ildən çox ömür sürmüş və 1230-cu ildə monqolların hücumu zamanı qətlə yetirilmişdir (bax:111). Əttarın əsərlərinə gəldikdə isə, bəzi mənbələrdə onun əsərlərinin ümumi sayının Quran surələrinin sayına (114) bərabər olması qeyd edilsə də (bax:80,106), əksər qaynaqlarda müəllifin əllidən çox əsər yazması göstərilir (66,75). Şairin özünün bir qeydinə əsasən o, "Dıvan"ından başqa, qırx kitab yazmışdır (83,267). Əttarın ən məşhur əsərləri bunlardır: "Məntiqüt-teyr", "İlahinamə", "Əsrarnamə", "Pəndnamə", "Müsi-bətnamə", "Bülbülnamə", "Təzkirətül-övliya". Fars dilində yazılmış bu əsərlərdən yalnız sonuncusu - məşhur sufi şeyxlərinin həyatından bəhs edən "Təzkirətül-övliya" nəsrədir, digərləri isə nəzmlə qələmə alınmışdır.

Əttarın əsərlərinin, demək olar ki, hamısı eyni bir mövzuya – orta yüzilliklərdə geniş yayılmış təsəvvüfün başlıca anlayışlarının açıqlanmasına və sufi dünyagörüşünün, sufi həyat tərzinin təbliğinə həsr olunmuşdur (bax:1;22;38,43-52). Şairin yaradıcılığı özündən sonrakı istər farsdilli, istərsə də türkdilli

poeziyaya güclü təsir göstərmişdir. Orta əsr təsəvvüf ədəbiyyatının korifeylərindən sayılan Cəlaləddin Rumi (1201-1273) Əttarı dönə-dönə hörmətlə anmış (bax:38,50-51), onu “sufizmin ruhu” adlandırmışdır (bax:34, 5). Görkəmli Azərbaycan alimi-şairi Şeyx Mahmud Şəbüstəri (1287-1320) də “Gülşəni-raz” əsərində Əttar yaradıcılığını yüksək qiymətləndirmişdir.

Əttarın əsərləri sırasında ən məşhuru “Məntiqüt-teyr” (“Quşların dili”) adlı alleqorik məsnəvisidir. Əsər əfsanəvi simurğ quşunu axtarmağa gedən müxtəlif çöl quşlarının sufi təliminə əsasən kamilliyə çatmaq yolunda keçdikləri sınaqlardan bəhs edir. Bu məsnəvini hələ XIV yüzillikdə Gülşəhri sərbəst-yaradıcı şəkildə türkcəyə çevirmişdir (bax:91). Tədqiqatçıların qeyd etdiyi kimi, Gülşəhrinin “Məntiqüt-teyr”ində Əttardan tərcümə olunmuş mənzum hekayətlərlə yanaşı, onun öz qələminin məhsulu olan orijinal hekayətlər də vardır (bax:91). Maraqlıdır ki, Gülşəhrinin sözügedən məsnəvisində Əttarın “Əsrarnamə” əsərindən tərcümə edilən mənzum hekayətlər də yer almışdır. Qeyd edək ki, bəzi tədqiqatçıların fikrincə, Gülşəhrinin “Məntiqüt-teyr”i müstəqil, orijinal əsərdir (100,XI-XII). Bu məsələ ilə bağlı qeyd etmək lazımdır ki, orta əsrlərə aid bir sıra poetik əsərlərin tərcümələri, o sıradan tədqiqat obyektimiz olan Əhmədinin “Əsrarnamə”si haqqında mövcud olan bu cür ziddiyyətli fikirlər, bizcə, klassik tərcümələrə, xüsusilə də sərbəst-yaradıcı tərcümə nümunələrinə çağdaş adekvat tərcümələr üçün mövcud olan tələblər baxımından yanaşmadan, onları eyniləşdirmək meyindən irəli gəlir. Təbii ki, bu məsələdə klassik tərcümə əsərlərinin özünəməxsus növ və xüsusiyyətlərinin, onların çağdaş tərcümə sənətindən fərqli cəhətlərinin (bax:44,6-50) nəzərə alınması olduqca vacibdir. Bir sıra klassik tərcümə nümunələri müasir tərcümələr üçün mövcud meyarlar və tələblər çərçivəsinə sığmır və onların bu baxımdan adi tərcümə əsəri

sayılması düzgün deyil. Bununla belə, klassik tərcümələrin özlərində mövcud olan qeydlərə, məsələn, hər hansı bir əsərin məhz “tərcümə” adlandırılması faktına göz yummaq, ya onu əhəmiyyətsiz saymaq və ya başqa cür mənalandırmaq da olmaz. Bunu da nəzərə almaq lazımdır ki, klassik mütərcimlərin bir çoxu tərcümə sənətinə bədii yaradıcılığın xüsusi bir növü, ayrıca bir qolu kimi baxmış, onu yüksək dəyərləndirmişlər. Bir sıra orta əsr mütərcimlərinin özlərini “nazim”, “müsənnif” adlandırmaları (bax:44,42-44), fikrimizcə, məhz bu amillə bağlıdır.

Əttarın “Məntiqüt-teyr” məsnəvisini XVII əsr türk şairi Fədai də “Məntiqi-əsrar” adı ilə ana dilinə tərcümə etmişdir (bax: 100,XII-XIII). Əttarın “Pəndnamə”, “Bülbülnamə” məsnəviləri də orta yüzilliklərdə türkcəyə tərcümə olunmuşdur (bax: 91). Şairin “Təzkirətül-övliya” əsəri isə təkcə XV yüzillikdə bir neçə mütərcim tərəfindən türkcəyə çevrilmişdir. Türkiyə kitabxanalarında bu tərcümələrdən üçünün qədim nüsxələri saxlanılır (89). Həmin tərcümələrdən verilmiş kiçik nümunələrə əsasən onlardan ikisinin Azərbaycanda hazırlandığını güman edirik (bax:89). AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda da “Təzkirətül-övliya”nın XVII yüzilliyə aid türkcə bir tərcüməsinin əlyazması saxlanılır (C-15). Nəzakət Məmmədli həmin tərcümə əsərini şərhələrlə nəşrə hazırlamışdır (57).

Əttarın “Əsrarnamə” məsnəvisi müəllifin yaradıcılığında xüsusi yer tutur. Şairin özünün “mərifət dünyası” adlandırdığı bu əsərinin əsas məzmunu tərki-dünya həyat sürən dərvişlər və məşhur sufi şeyxləri haqqındakı didaktik məzmunlu kiçik mənzum hekayətlərdən ibarətdir. Əsərdə mövzu ilə bağlı təmsillər də verilmişdir. Müəllif əsərdəki mənzum hekayət və təmsillərdə aşıladığı başlıca mövzu olan sufi həyat tərzini və dünyagörüşü ilə yanaşı, bir sıra təsəvvüf anlayışlarının izahına da müəyyən yer vermişdir. Onu da qeyd edək ki, Əttarın heç bir əsəri

müasir Azərbaycan dilinə tərcümə olunmamışdır. Bununla belə, son dövrdə bir sıra tədqiqatlarda şairin yaradıcılığı ayrıca olaraq araşdırılmışdır. Belə ki, Aygün Əlizadə müəllifin “Təzki-rətül-övliya” əsərini ayrıca elmi tədqiqat mövzusu seçmiş (22), Şəhla Abdullayeva isə həm şairin yaradıcılığını, həm də “Şeyx Sənan” mənzum hekayəsinin Azərbaycan ədəbiyyatında izlərini, təsirini geniş şəkildə araşdırmışdır (1). Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Nəzakət Məmmədli isə “Əttar və Azərbaycan ədəbiyyatı” mövzusunda doktorluq dissertasiyası üzərində geniş elmi tədqiqatlar aparır.

§2. “Əsrarnamə”nin mütərcimi haqqında

“Əsrarnamə” tərcüməsində kitabın “Xatimə” hissəsindəki aşağıdakı bir beytdə mütərcim özünü *Əhmədi* kimi təqdim edir:

*Çünki Əttarın sözi oldi tamam,
Əhmədiyə düşdi növbət, ey hümmam.* (34,54a)

Qeyd edək ki, beytdəki *Əhmədi* antroponimi, fikrimizcə, müəllifin əsl adı yox, təxəllüsüdür. Çünki müsəlman Şərqində şəxs adı kimi *Əhməd* xüsusi ismi geniş yayılmış, *Əhmədi* isə daha çox soyad kimi işlənmişdir. Görkəmli ədəbiyyatşünas alim Məmmədağa Sultanov “Əsrarnamə” tərcüməsi haqqında ki qeydlərində mütərcimi *Əhmədi Təbrizi* kimi təqdim edir (34, 4-8). Tərcümənin əlyazmalarında onun Təbrizdə tamamlanması göstərilə də (34,55a), mütərcimin nisbəsinin Təbrizi olması barədə bir qeydə rast gəlmirik. M.Sultanov tərcümənin Leninqrad (Sankt-Peterburq) nüsxəsində mütərcimin adının Kamal kimi qeyd olunduğunu da göstərir (34,4).

Orta yüzilliklərin başqa mütərcimləri kimi, Əhmədi haqqında da təzkirələrdə və başqa qaynaqlarda heç bir məlumata rast gəlmirik. Akademik Həmid Araslının “Əsrarnamə” tərcüməsi haqqındakı qeydlərində Əhmədinin Ağqoyunlu hökmdarı Sultan Xəlilin hakimiyyəti dövründə yaşaması və tərcüməsini ona ithaf etməsi göstərilir (10,320). Alim bu fikrinə sübut olaraq “Əsrarnamə” tərcüməsinin sonundakı aşağıdakı beytləri qeyd edir:

*Ol Xəlilullah, əmiri-mötəbər,
Düşməni-Nəmrudü Şəddad, ey püsər,
Şahi-dövrən, ol mübariz, şirdil,
Həq qatında olmasın hərgiz xəcil. (9,320)*

Türkiyə alimi Gönül Ayanın araşdırmasına görə, Əhmədinin bu misralarda adını çəkdiyi Xəlilullah Ağqoyunlu sultanları Uzun Həsən (1453-1478) və onun oğlu Yaqub bəy (1478-1490) zamanında yaşamış və ikinci hökmdar tərəfindən “əmirül-üməra” (baş əmir) təyin edilmiş yüksək vəzifə sahibi olmuşdur (88,VII). Alim onu da əlavə edir ki, Xəlilullah təsəvvüfə meyilli bir şəxs olduğu üçün **Sufi Xəlil** adı ilə tanınmışdır. Gönül Ayanın yazdığına görə, Xəlilullahın Gülşəni təriqətinin qurucusu **İbrahim Gülşəni** (öl.1533) ilə də əlaqəsi olmuşdur (88,VII). Onu da qeyd edək ki, Gönül Ayanın araşdırmasında Azərbaycan şairi-mütərcimi Əhmədi Təbrizi kimi təqdim olunur (88).

Əhmədi yuxarıdakı iki beytdən sonra Xəlilullah haqqında aşağıdakıları da əlavə edir:

*Ciddü cəhdi Həq içündür hər zaman,
Buna şahiddir qamu yaxşı-yaman.
Əhli-elmü əhli-zühd, əhli-sələh*

*Gecə-gündüz ona istərlər fəlah.
Bu duayı aləm eylər biriya,
Sən qəbul et həzrətində, ey Xuda. (34,54b)*

Yuxarıdakı beytlərdə Xəlilullahı dinsiz Nəmrudun düşməni kimi səciyyələndirən Əhmədi bu şeir parçasında isə, əmiri haqq-ədalət tərəfdarı kimi dəyərləndirərək, camaatın ona duaçı olduğunu dilə gətirir. Onu da əlavə edək ki, Əhmədi tərcümənin “**Xatimə**” hissəsində Əttarın “Əsrarnamə”sini xalqa yadigar olaraq türkcəyə çevirdiyini də bildirir:

*Farsidən çün türkə qıldım tərcümə,
Yadigar olmaq üçün hər əncümə. (34,54a)*

Əhmədi “Əsrarnamə” tərcüməsində özü haqqında başqa heç bir məlumat vermir, yalnız fəxrlə bildirir ki, o, Əttarın vurğudur.

*Bu, nə sevdadır ki, ey **Əttar**, sən,
Sirri faş etdin qəmu, ey Bülhəsən. (34, 52b)
Desələr **Əttara** olmuş qissəgu,
Fəxr olur bu söz aña, ey mahru. (34,53a)
Qissə kutah eylə, ey **Əttarbaz**,
Qanı bu aləmdə imdi əhli-raz? (34,53b)*

“Əsrarnamə” tərcüməsinin sonunda ənənəyə uyğun olaraq özünü “*gəda*” (yazıq, dilənçi) adlandıran Əhmədi oxucularına şeir, nəzm haqqında aşağıdakı fikirlərini də çatdırır:

*Desələr ki, şair olmuş ol gəda,
Şeir neçün söyləmiş ol binəva?
Bu dəxi həm tərbiyət ola mana,*

*Şeir halın aydayım şimdi sana.
 Həq-təala şeri zəmm etmişdürür,
 Neçələr ondan qəlat getmişdürür.
 Şeri-kafirdir ki, zəmm etdi Xuda,
 Dedi kafirlər hicayi-Mustəfa.
 Həq onu öylə demişdürür kəlam,
 Möminin şeri döğüldür, ey hümmam.
 Şeir kim, ola xüsusən sirri-Həq
 Canü dil hər dəm ala ondan səbəq. (34,53b)*

Bu misralara əsasən düşünmək olar ki, Əhmədi tərkidünya, sufi bir şair olmuş və sadə bir həyat sürmüşdür. Əhmədi yuxarıdakı qeydlərində onu da vurğulayır ki, Allah-taala hər cür şeri yox, yalnız kafirlərin Məhəmməd peyğəmbər (s.) haqqında yazdıqları həcvləri pisləmişdir. Əhmədinin şeirləri isə İlahi sirləri haqqında olduğu üçün canlar və ürəklər ondan ibarət alacaq, nümunə götürəcəklər.

Son zamanlarda Əhmədi Təbrizinin doğma ana dilində yazdığı “Yusif və Züleyxa” adlı orijinal bir əsəri də Türkiyədə aşkara çıxarılmışdır. Türkiyə alimi **Nihat Əzəmətin (88a)** aşkarladığı bu əsərin yeganə əlyazması İstanbulda Mərmərə Universitetinin Fənn-Ədəbiyyat Kitabxanasında saxlanılır (N:51). 102 vərəqlik bu əlyazma naqisdir və ondakı beytlərin sayı 2990-dır. Müəllifin özü isə əsərin 57 gündə tamamlandığını və 4035 beytdən ibarət olduğunu diqqətə çatdırır:

*Əlli yedi gündə bu töhfənim
 Xətmə gəldi Təbriz içində təmam.
 Dört bin ilə otuz beş beytdür,
 Bu nizami-fəxrinün nəzmindədür.*

Sondan naqis olan əlyazma bu beytlə başlanır:

*İbtida qıl sözi bismillah ilə,
Düriş, ey dil, dünü gün Allah ilə.*

Əhmədi “Yusif və Züleyxa” məsnəvisini də əmirül-ümərə Xəlilullahə həsr etmişdir. Müəllif əsərin ön sözündə kitabını Ağqoyunlu Yaqub xan dövründə, yaz mövsümündə Təbriz şəhərində tamamladığını da göstərir. Əhmədinin yazdığına görə Xəlilullah bir dəfə Naxçıvana səfər edərkən bir gün sübh namazından sonra Əhmədini yanına çağıraraq deyir:

*Qıldı çox çeşmi-inayətlə nəzər,
Bən fəqirün halinə ol şiri-nər.
Lütf ilə bir neçə sözlər söylədi,
Qisseyi-Yusifdən ağaz eylədi.
Himmət edüb dedi ol alinəzər,
Qissə nəzm olmaq gərək, bilgil xəbər.*

Əhmədi daha sonra əlavə edir ki, o, Naxçıvandan Təbrizə dönən kimi əmirin buyruğunu yerinə yetirir və 57 gün ərzində “Yusif və Züleyxa” məsnəvisini tamamlayır. Burada şair onu da əlavə edir ki, Xəlilullahın əlində digər bir “Yusif və Züleyxa” əsəri də var imiş, lakin o, əmiri qane etmirmiş. (bax:88,VIII-XIV).

Əhmədinin sadə bir dillə qələmə aldığı “Yusif və Züleyxa” məsnəvisinin yeganə əlyazması yarımçıq olduğu üçün indiyədək nəşr olunmamışdır. “Yusif və Züleyxa”nın Ağqoyunlu hökmdarı Yaqub bəy dövründə yazıldığını nəzərə aldıqda bu poemanın təxminən “Əsrarnamə” tərcüməsindən azacıq əvvəl yazıldığını düşünmək olar. Çünki burada şairin “Əsrarnamə”

haqqında heç bir qeydinə rast gəlmirik, halbuki, bir qayda olaraq, müəlliflərin bu barədə müəyyən qeydləri olur.

Əhmədinin başqa bir orijinal və ya tərcümə əsəri olması haqqında əlimizdə tutarlı bir məlumat yoxdur. Bununla belə, Məmmədəğa Sultanovun bir məqaləsində Əhmədinin *“Hədisi-ərbəin”* adlanan ikinci bir əsərinin olduğu da göstərilir (56,86). M.Sultanov yazır ki, Əhmədinin bu əsəri indiyədək səhvən *“Əsrarnamə”* tərcüməsinin ikinci nüsxəsi hesab edilmişdir. Qeyd edək ki, görkəmli mətnşünas alimin qeyd etdiyi bu səhvə ilk dəfə 1963-cü ildə onun tərtib etdiyi *“Əlyazmalar kataloqu”* kitabında da rast gəlirik (23,156). Onu da əlavə edək ki, AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan B-2873 şifrli *“Hədisi-ərbəin”* əlyazmasının Əhmədinin *“Əsrarnamə”* tərcüməsi hesab edilməsi səbəbsiz və təsadüfi olmamışdır. Məsələ burasındadır ki, sözügedən əlyazmanın mövcud son vərəqində Əhmədinin *“Əsrarnamə”* tərcüməsinin axırıncı səkkiz beyti yazılmışdır (bax:108). *“Hədisi-ərbəin”* əsərinin mətni yazılan kağızın və katibin xəttinin bu son vərəqdəki eyni əlamətlərə çox oxşaması öz işini görmüşdür. Məhz buna görə də həmin əlyazma vaxtilə Əhmədinin *“Əsrarnamə”* tərcüməsi kimi təqdim edilmişdir. Maraqlıdır ki, Əhmədinin *“Əsrarnamə”* tərcüməsindəki ayrı-ayrı beytlər *“Möcüznamə”* adlı digər bir tərcümə əsərinin mətninə də daxil edilmişdir (bax:59,230). M.Sultanovun Əhmədiyə aid etdiyi *“Hədisi-ərbəin”*i bu sətirlərin müəllifi ilk dəfə diqqətlə araşdırmış və müəyyən etmişdir ki, o, başqa bir şəxs - XVI əsr Azərbaycan şairi-mütərcimi Həzininin qələmindən çıxmışdır (bax:44,157-161). Yeri gəlmişkən etiraf edirik ki, vaxtilə biz də həmin əlyazmadakı *“Hədisi-ərbəin”*dən Əhmədinin tərcüməsi kimi söz açmışıq (76,18-21). M.Sultanov sözügedən məqaləsindəki qeydində *“Əhmədi Təbrizinin ayrıca “Divan”ının olması da şübhə doğurmur”* qənaətinə gəlir (56,89).

Bununla belə, hələlik belə bir "Divan"ın varlığı haqqında başqa bir qeydə və ya məlumata rast gəlməmişik.

Əhmədinin Əttar ədəbi irsinə yaxından bələdliyinə və ona vurğunluğuna əsasən düşünmək olar ki, XV yüzilliyin bu istedadlı Azərbaycan mütərcimi "Əsrarnamə" tərcüməsinə ömrünün yetkin çağlarında girişmişdir. Çünki müşahidələr göstərir ki, orta əsr müəlliflərinin bir çoxu təsəvvüfə, sufizmə dair əsərlərini məhz ömürlərinin bu çağlarında qələmə almışlar.

§3. Tərcümənin öyrənilməsi tarixindən

"Əsrarnamə" əsərinin Əhmədinin Azərbaycan türkcəsində olan tərcüməsi haqqında ilkin məlumata Bursalı Məhəmməd Tahirin "Osmanlı müəllifləri" adlı kitabında rast gəlirik (106,73). Kitabda məşhur türk şairi Germiyanlı Əhmədinin (1334-1413) əsərləri haqqında məlumat verildikdən sonra bir cümlə ilə o da qeyd edilir ki, müəllif "*bir də şeyx Əttarın "Əsrarnamə"sinə nəzmən tərcümə etmişdir*" (106,73). Bu məlumatın yanlış olduğuna ilk dəfə məşhur Türkiyə alimi Fuad Köprülü (1890-1966) diqqət yetirmişdir (bax:92,I,220). F.Köprülü Germiyanlı Əhmədi haqqındakı bir məqaləsində yazır ki, onun şəxsi kitabxanasında olan "Əsrarnamə" tərcüməsinin əlyazmasında əsərin hicri 880-cı ildə* (miladi 1475-ci il) tamamlandığı göstərilmişdir. Bu fakta əsasən alim hesab edir ki, eyni təxəllüslü

* İrəlində görəcəyimiz kimi, Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsi hicri 880-ci ildə deyil, 884/1479-cu ildə tamamlanmışdır. Güman etmək olar ki, F.Köprülü "Əsrarnamə"nin tamamlanma tarixinə aid əlyazmadakı beytin yalnız ilk misrasına (*Tarix irmişdi səkiz yüz səksənə*) əsasən bu qənaətə gəlmişdir. Sonrakı misradakı (*Dəxi dörd yıl hicri - Əhməddən yənə*) "dörd yıl" sözü isə alimin diqqətindən yayınmışdır.

“digər bir şaire aid olan bu tərcümenin bizim Ahmediyə (Əhmədi Germiyanlıya - M.N.) aid olmasına imkan yoxdur” (92,I, 220). Onu da qeyd edək ki, *“Osmanlı müəllifləri”* kitabındakı bu yanlışlığa müasir tədqiqatlarda da təsadüf edilir (34,11).

Türkiyə tədqiqatçılarından İbrahim Qutluq isə 1947-ci ildə yazdığı bir məqaləsində Əhmədinin *“Əsrarnamə”* tərcüməsi haqqında nisbətən daha geniş məlumat vermişdir (222, 125-126). İ.Qutluqun yazdığına görə, İstanbulun Süleymaniyyə kitabxanasındakı Saib Əfəndi bölümündə Əhmədi adlı bir şairin Əttardan etdiyi *“Əsrarnamə”* tərcüməsinin hicri 1183-cü (mیلadi 1769-cu) ildə Lütfulla bin İsmayıl tərəfindən köçürülmüş əlyazması saxlanılır (N1628). 69 vərəqlik həmin əlyazmanın sonunda *“Əsrarnamə”*nin hicri 884-cü ilin səfər ayının on ikisində Təbriz şəhərində tamamlandığı qeyd olunmuşdur (86, 126). İ.Qutluq həmin əlyazmanı Əttarın *“Əsrarnamə”*si ilə tutuşduraraq belə bir qənaətə gəlmişdir ki, tərcümədə olan heç bir hekayət, hətta heç bir beyt farsca orijinala uyğun gəlmir (99,125). Tədqiqatçı güman edir ki, Əhmədinin *“Əsrarnamə”*si ya Əttarın ona bəlli olmayan eyniadlı ikinci bir kitabının və ya sözügedən şairə aid edilən naməlum bir əsərinin tərcüməsidir. İ.Qutluq son olaraq belə bir mülahizə də yürüdü ki, *“Əsrarnamə”* yazıldığı dövrdə tərcümə sənətinə yüksək qiymət verildiyindən, bəlkə də, Əhmədi öz qələminin məhsulu olan *“Əsrarnamə”*ni bilərəkdən tərcümə adlandırmışdır (99, 126).

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında isə Əhmədinin *“Əsrarnamə”* tərcüməsi haqqında ilk dəfə Həmid Araslı 1943-cü ildə məlumat vermişdir (43,232-233). Əhmədi *“Əsrarnamə”*sindən Əttarın eyniadlı kitabının tərcüməsi kimi bəhs edən alim yazır ki, tərcümənin əlyazmasının sonunda aşağıdakı misralar verilmişdir:

On ikiydi məgər mahi-səfər,
Gəldi xətmə bu kitabı-mö'təbər.
Şəhri-Təbriz içrə, dər vəqti-bəhar,
Mövsimi-gül irmiş idi, lələzar.
Tarix irmişdi səkkiz yüz səksənə
Dəxi dörd il **hicri-Əhməddən yenə.(43,232)*

Beləliklə, aydın olur ki, H.Araslı və İ.Qutluq eyni bir tərcümə haqqında məlumat vermişlər, çünki hər iki alimin qeydlərində istər tərcüməçinin adı, istərsə də tərcümənin tamamlandığı il (884/1479) və yer eynidir. Lakin buna baxmayaraq, Əhmədinin "Əsrarnamə"si haqqında bu iki alimin fikri, göründüyü kimi, bir-birinin tam əksinədir.

1964-cü ildə Cahangir Qəhrəmanov "Əsrarnamə" tərcüməsinin əlyazmasının fotofaksimilesini, onun sözlük və izahatı ilə birlikdə nəşr etdirmişdir (34). Kitaba kiçik ön söz yazmış Məmmədağa Sultanovun "Əsrarnamə" haqqındakı fikirləri isə bir qədər ziddiyyətlidir. Belə ki, o, sözügedən məqaləsində Əhmədinin "Əsrarnamə"sini gah tərcümə adlandırır (34,4,6,8), gah da onu müstəqil bir əsər kimi dəyərləndirir: "*Əhmədi Əttarın "Əsrarnamə" əsərini türkcəyə tərcümə etdiyini qeyd etsə də, tədqiqat göstərir ki, bu əsər Əttarın bütün ədəbi irsindən istifadə etməklə Azərbaycan dilində yazılmış müstəqil bir "Əsrarnamə"dir*" (34,16). Göründüyü kimi, M.Sultanovun "Əsrarnamə" haqqındakı bu sözləri müəyyən mənada Türkiyə alimi İ.Qutluqun eyni məsələ ilə bağlı fikirləri ilə üst-üstə düşür. Lakin İ.Qutluqdan fərqli olaraq, M.Sultanov (onun yazdığı ön sözdə türk tədqiqatçısının adı çəkilmir) yazır ki, Əhmədinin "Əsrarnamə"sində olan hekayətlərdən üçünün əslisi Əttarın eyniadlı əsərində vardır (34,7).

* Əlyazmada: on ikidəydi - bax: 34,55a.

** Əlyazmada: yıl - bax: 34,55a.

Qeyd edək ki, C.Qəhrəmanovun əsas tədqiqat obyektı “Əsrarnamə” əlyazmasının orfoqrafik və leksik xüsusiyyətləri olduğu üçün o, sözügedən məsələ ilə bağlı heç bir fikir söyləməmişdir.

Şaməddin Xəlilovun namizədlik dissertasiyası (30) və onun əsasında hazırladığı monoqrafiyası (31) da “Əsrarnamə”nin sırf morfoloji xüsusiyyətlərinə həsr olunmuşdur və orada da bu məsələyə, ümumiyyətlə, toxunulmur.

“Əsrarnamə”nin elmi-tənqidi mətnini Türkiyədə nəşr etdirmiş Gönül Ayan əsərin əlyazmaları, məzmunu haqqında dəyərli bilgilər vermiş və yalnız ondakı üç hekayətin əslinin Əttarın eyniadlı məsnəvisində, bir hekayətin isə müəllifin “Təzkürətül-öвлиya” əsərində olduğunu müəyyənləşdirmişdir (88, LXIII-LXIV). Son olaraq alim belə bir doğru qənaətə gəlmişdir: *“Ahmedinin bizzat “tercüme ” olduğunu söylədiği Esrar-name'deki diğer hikayelerin menşeyini, Attar'ın diğer eserlerinde aramak yerinde olacaktır”* (88,LXIV). Bununla belə, alim belə bir işə girişməmiş və bu yöndə geniş araşdırma aparmayaraq yalnız Əhmədiddə olan 3 hekayətin Əttarın eyniadlı əsərində olduğunu göstərmiş və onların qısaca təhlilini verməklə kifayətlənmişdir (88,LXI-LXIV). Alim onu da qeyd edir ki, *“Ahmedi'nin Esrar-name'sindeki: Hikaye-i Süfyan Maa Bülbül (1198.-1258.) başlıklı hikaye, Attar'ın Tezkiretül-evliya adlı eserinin tercümesinde mensur olarak mevcuttur”* (88,LXIV).

Beləliklə, Əhmədi “Əsrarnamə”sinin öyrənilməsinə aid bu qısa xülasədən də görüldüyü kimi, əsər Azərbaycanda indiyədək dil tarixi üçün bir qaynaq kimi araşdırılsa da, abidənin farsca orijinalı ilə müqayisəli şəkildə mətnşünaslıq baxımından tədqiqinə, demək olar ki, toxunulmamışdı. “Əsrarnamə”nin tərcümə xüsusiyyətləri də araşdırılmamış və ümumiyyətlə, abidənin orijinallığı, yoxsa tərcümə səciyyəsi daşması məsələsi bu yaxınlaradək mübahisəli olaraq qalmış və öz həllini tapmamış-

dır. Bu sətirlərin müəllifinin 2005-ci ildə nəşr olunmuş “Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsi” adlı kitabında həm sözügedən məsələlərin geniş elmi təhlili verilmiş, həm də tərcümənin mətni nəşr olunmuşdur.*

Ş4. Tərcümənin əlyazmaları və Bakı nüsxələrinin müqayisəli təhlili

Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsi orta əsrlərdə, o cümlədən XV yüzillikdə Yaxın və Orta Şərq ölkələrində geniş yayılmış təsəvvüf, sufizm təlimini və sufi həyat tərzini təbliğ etmək məqsədilə qələmə alınmışdır. Belə əsərlər, aydındır ki, dövrün katibləri tərəfindən bol-bol köçürülür və geniş şəkildə yayılırdı. Buna nümunə olaraq “Əsrarnamə” ilə eyni əsrin məhsulu olan və sufizmə dair dəyərli qaynaqlardan sayılan Şirazinin “Gülşəni- raz” tərcüməsinin (829/1426-cı il) əlyazmalarını göstərmək olar. Təxmini hesablamamıza görə bu tərcümə abidəsinin dünyanın müxtəlif muzey və kitabxanalarında, əsasən də Türkiyə kitabxanalarında 50-yə yaxın əlyazma nüsxəsi saxlanılır (bax:49,27-30). Əhmədinin “Əsrarnaməsi”nin əlyazmaları da kifayət qədər geniş şəkildə yayılmışdır. Əlyazma kataloqlarına və ayrı-ayrı tədqiqatlara əsasən müəyyən edilmişdir ki, “Əsrarnamə” tərcüməsinin 19 əlyazması mövcuddur. Türkiyə alimi Gönül Ayan Təbrizli Əhmədinin “Əsrarnamə”sinə həsr etdiyi dəyərli araşdırmasında həmin əlyazmalar haqqında kiçik bilgi vermişdir (88,XIV-XXI). Bu əlyazma nüsxələrindən 15-i Türkiyənin müxtəlif kitabxana və muzeylərində saxlanılır ki, bu fakt da sufizmin Anadoluda geniş yayıldığını sübut edir.

* Möhsün Nağısoylu. Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsi (filoloji-tekstoloji araşdırma, mətnin transfoneliterasiyası). Bakı, Nurlan, 2005.

“Əsrarnamə” tərcüməsinin ən qədim əlyazması İstanbuldakı Millət Kitabxanasında (Ali Emiri, N914) saxlanılır. Nüsxə hicri tarixi ilə 956-cı ilin zilhiccə ayında (miladi 1550-ci ilin yanvar ayında) Səməndirəli Hacı Hüsam bin Benli Yusif tərəfindən köçürülmüşdür. Nüsxə 60 vərəqdən ibarətdir, xətti nəsx-təliqdir. Əlyazmanın mətni tam olmadığı üçün Gönül Ayan tərtib etdiyi əsərin tənqidi mətnində ondan istifadə etməmişdir (88, XIX). “Əsrarnamə”nin Türkiyənin Bursa şəhərindəki Ümumi Kitabxanada saxlanılan daha bir əlyazması XVI əsrə aiddir. 961/1553-ci ilə aid bu əlyazmanın xətti hərəkəli nəsx, həcmi 52 vərəqdir. Katibi qeyd olunmamış əlyazmanın mətni tam olmasına baxmayaraq, Gönül Ayan bu nüsxədən də tənqidi mətnə istifadə etməmişdir. Ümumiyyətlə, qeyd edək ki, Gönül Ayan “Əsrarnamə”nin tənqidi mətnini 4 Türkiyə nüsxəsi və Paris Milli Kitabxanasında saxlanılan 1 əlyazması əsasında tərtib etmişdir (88, XIV-XXI). Tərcümənin Paris nüsxəsinin mətni yarımcıq, Türkiyə nüsxələrinin mətnləri isə tamdır. Onu da qeyd edək ki, tənqidi mətnə verilən “Əsrarnamə”nin ilk 84 beyti kitabda istifadə olunan əlyazmalardan yalnız ikisində vardır: Həmin hissə tərcümənin əksər nüsxələrində yoxdur. Maraqlıdır ki, tənqidi mətnə istifadə olunan əlyazmalardan yalnız ikisinin köçürülmə tarixi bəllidir. Bunlar İstanbul Universiteti Kitabxanasında saxlanılan 1151/1738-39-cu il tarixli nüsxə (şifri: TY 488) və D.T.C. Fakültəsi Kitabxanasında saxlanılan 1183/1769-1770-ci il tarixli əlyazmadır. “Əsrarnamə”nin Türkiyə nüsxələri haqqında verilən bilgilərdən aydın olur ki, Gönül Ayan əlyazmaları seçərkən, əsasən, onların qədimliyinə deyil, mətnlərinin tamlığına üstünlük vermişdir (bu baxımdan Paris nüsxəsi istisnadır).

Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsinin iki əlyazması da Bakıda - AMEA Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır (B-1236, B-5266). Tərcümənin bir əlyazması isə Rusiya EA

Şərqsünaslıq İnstitutunun Sankt- Peterburq bölməsinin kitabxanasındadır (V-3134). Tərcümənin Sankt-Peterburq nüsxəsi L.V.Dmitriyevanın hazırladığı "Türk əlyazmalarının təsviri" kataloqunda Məhəmməd Şərif adlı bir müəllifin "dini-əxlaqi məzmunlu bir poeması" kimi təqdim olunur və əlyazmada onun "türkcə tərcümə" olması göstərilir (68,112). Əvvəli naqis olan 52 vərəqlik bu əlyazma, M.Sultanovun yazdığına görə, Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsidir (34,4). Qeyd edək ki, L.Dmitriyevanın müəllif kimi qələmə verdiyi Məhəmməd Şərif əlyazmanın katibinin adıdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu kataloqda təsviri verilən digər əlyazmalar haqqındakı yazılarda da oxşar yanlışlıqlara rast gəlirik. Məsələn, Şeyx Mahmud Şəbüstərinin "Gülşəni-raz" məsnəvisinin XV əsrə aid türkcə tərcüməsinin təsvirində mütərcimin adının Dasitazi (?) kimi qeyd olunması göstərilir (68,37), halbuki bu tərcümə Şiraziyyə məxsusdur və ümumiyyətlə, Şərq antroponomiyasında olmayan, uydurulan Dasitazi adı mətndəki bir sözün yanlış oxunmasının nəticəsidir (bax:44,55-58). Bu məsələ ilə bağlı onu da qeyd edək ki, XVIII əsrə aid "Düzd və qazı" adlı hekayəni köçürən katib Vəli Ərəşi də bir vaxtlar bu əsərin müəllifi kimi təqdim olunmuşdur (bax:50).

Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsinin Bakı nüsxələrindən biri - **B-1236 şifrli nüsxə** İnstitutun fonduna çoxdan daxil olmuşdur. Tərcümə əlyazma məcmuəsindədir və onun lb-55a vərəqlərinə yazılmışdır. Əlyazmanın xətti nəstəliq, hər səhifədəki beytlərin sayı 17-dir. Nüsxədə tərcümənin əvvəlindən müəyyən bir hissə - müqəddimə və iki mənzum hekayət çatışmır. Bununla belə, əlyazma haqqındakı qeydlərdə onun "*nisbətən dolğun nüsxə*" olması göstərilir (34,10;56,24). C.Qəhrəmanov "Əsrarnamə" tərcüməsinin fotofaksimile çapını da məhz bu nüsxə əsasında hazırlamışdır. Kitab çapda olarkən onun redak-

toru M.Sultanovun yazdığı kimi, “Azərbaycan SSR EA Respublika Əlyazmalar Fonduna (*indiki M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutuna - M.N.*) Azərbaycan dilində “Əsrarnamə” əsərinin yeni bir əlyazma nüsxəsi daxil oldu” (34,7). Tərcümənin birinci nüsxəsi ilə müqayisədə yeni daxil olan əlyazmanın daha mükəmməl olduğunu nəzərə alan tədqiqatçılar kitabın əvvəlinə ikinci nüsxədən 11 səhifə artırmaqla onu təkmilləşdirmişlər (bax: 34).

Tərcümənin birinci nüsxəsinin qısa paleoqrafik təsvirini verən C.Qəhrəmanovun fikrincə, o, təxminən XVII əsrdə köçürülmüşdür (34,15). Qeyd edək ki, əlyazmanın kağızındakı filiqranlar - su damğaları (bax:3) üç ədəd aypara şəklindədir. Oxşar filiqranlı kağızlar Türkiyədə 1684, 1686, 1688, 1703-04 və 1724-cü illərdə istehsal olunmuşdur (bax:79). Bunu nəzərə alaraq, əlyazmanın hazırlanma tarixini XVIII əsrin əvvəllərinə aid etmək məqsədəuyğundur.

Tərcümənin **ikinci Bakı nüsxəsi (B-5266)** indiyədək təsvir olunmadığından onun qısa paleoqrafik təsvirini veririk. Birinci nüsxə kimi, bu əlyazma da müxtəlif əsərlər toplusunda - məcmuədədir. Tərcümənin mətni məcmuənin 38b-103a vərəqlərinə yazılmışdır. Qeyd edək ki, “Əsrarnamə” tərcüməsinin Bakı nüsxələrinin hər ikisinin xətti məcmuəyə daxil olan başqa əsərlərin xəttindən fərqlənir. Bunu nəzərə alaraq, güman etmək olar ki, hər iki məcmuədəki əsərləri bir cildə birləşdirən onların sonrakı sahibi, XIX yüzilliyin məşhur kitabşünas-mətnşünas alimi **Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarızadə** (bax:58;59) olmuşdur.

Tərcümənin şərti olaraq ikinci Bakı nüsxəsi adlandırdığımız əlyazmasında mətn iri və oxunaqlı, kalliqrafik nəstəliq xətti ilə yazılmışdır. Hər səhifədə yazılı sətirlərin (beytlərin) sayı 14-dür. Başlıqlar ənənəvi qaydada qırmızı boya ilə yazılaraq seçdirilmişdir. Əlyazmanın 94-cü vərəqi başqa xətlə (səliqəsiz nəstəliq) yazılmışdır. Tərcümədəki mövcud sonuncu vərəq (103a)

bərpa olunmuşdur - buradakı dörd beyti Əbdülqəni Nuxəvi köçürmüşdür. Əlyazmanın Avropa istehsalı, boz rəngli, qalın kağızında filiqrانlar (QS) vardır. Ümumiyyətlə, əlyazmanın paleoqrafik xüsusiyyətlərini (bax:2) nəzərə alaraq, onun təxminən XVIII yüzilliyin birinci yarısında hazırlandığını güman edirik.

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, tərcümənin ikinci nüsxəsinin mətni birinci ilə müqayisədə təmizdir, daha mükəmməldir. Belə ki, birinci nüsxədə beytlərin ümumi sayı 1590-a bərabər olduğu halda, bu rəqəm ikinci nüsxədə 1768-dir, yəni burada 178 beyt çoxdur. Birinci nüsxədə olmayan bu beytlərdən çoxu - 150-si ikinci nüsxənin əvvəlindədir. Tövhid, nət və iki mənzum hekayətdən ibarət olan bu hissə, qeyd olunduğu kimi, tərcümənin fotofaksimile nəşrinə əlavə edilmişdir (34,1-11). İkinci nüsxədəki digər 28 beytdən 19-u tərcümədəki 31-ci (*Hekayəti-Bələm*) və 32-ci (*Hekayəti-Harunərrəşid*) mənzum hekayətlərin mətninə aiddir. Bu beytlərdən 9-u ikinci nüsxədə 31-ci mənzum hekayətin sonluğunu, 10-u isə sonrakı - 32-ci mənzum hekayətin başlanğıcını təşkil edir. İkinci nüsxədəki bu 19 beyt birinci nüsxənin 38b vərəqinin orta hissəsində (5-ci beytlə 6-cı beyt arasında) olmalıdır. Bu isə o deməkdir ki, həmin 19 beytlik hissə birinci nüsxədən nə qopub düşmüş, nə də katib onu qəsdən buraxmışdır. Çox güman ki, birinci nüsxənin katibinin istifadəsində olan əlyazma bu cür – nöqsanlı şəkildə imiş. Tərcümənin birinci nüsxəsində bu hissənin buraxılması nəticəsində onda mövcud olan 31-ci və 32-ci mənzum hekayətlərin mətnləri bir-birinə qarışmış (aydındır ki, 32-ci mənzum hekayətin başlığı da buraxılmışdır) və bunun da nəticəsində hər iki mənzum hekayətin mətnləri yarımçıq alınmışdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, “Əsrarnamə” tərcüməsinin birinci Bakı nüsxəsini (deməli, həm də onun fotofaksimile nəşrini) araşdıran tədqiqatçılardan heç biri indiyədək bu dolaşılığa diqqət yetirməmişdir. Tərcümə-

nin bu cür nəşrinə əsasən belə bir təsəvvür yaranır ki, kitabdakı hekayətlərin sayı 39-dur, çünki kitaba yazılan ön sözdə naqis əlyazmada 37 hekayətin olması və ona tərcümənin ikinci nüsxəsindən daha iki hekayətin əlavə edilməsi göstərilir (34, 7). Aydınır ki, tərcümədəki mənzum hekayətlərin sayının 39 deyil, məhz 40 olmasını müəyyən etmək o qədər də çətin deyildi. Çünki 40 rəqəmi istər bütövlükdə müsəlman aləmində, istərsə də təsəvvüfdə geniş yayılmışdır (Məhəmməd peyğəmbərin (s.) məşhur hədislərinin sayının 40 olması (bax:93;94;95), sufilərin 40 gün çillə saxlamalarını yada salmaq kifayətdir). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, türk xalqları ədəbiyyatında da, xüsusilə də folklorumuzda qırx rəqəmi xüsusi mənə daşıyır ("Kitabi-Dədə Qorqud"dakı igidlərin, incəbelli qızların qırx olmasını, nağıllarımızda toyların məhz qırx gün-qırx gecə davam etməsini xatırlayaq). Onu da əlavə edək ki, Əttarın "Müsibətnamə" məsnəvisindəki söhbətlərin sayı da 40-a bərabərdir (bax; 80,110). Beləliklə, aydındır ki, birinci nüsxədə 37 yox, 38 mənzum hekayət vardır (hekayətlərdən ikisi, aydındır ki, yarımçıqdır). İkinci nüsxədəki hekayətlərin sayı isə, təbii ki, 40-a bərabərdir.

Birinci nüsxədə çatışmayan 19 beytlik həmin hissə aşağıdakı mənzum parçadır:

*Əql pozdı e'tiqadın düzgünün,
Düşdü anara, qodı əldən dinin.
Səcdə qıldı ol bə-suyi-afitab,
Uydu əqlə, özünü qıldı xərab.
Əql çün həddi-imbandan keçə,
Bəl'əm ola külli-imandan keçə.
Əql pəs həddi-səlamətdə gərək,
Fariğül-mədhü məlamətdə gərək.
Sən ki əqli-sadə dapdın, bigüman,*

*Axirətə iltəsən axir iman.
Gərçi əqli - sadə olur binizam,
Leyk məqsudə irişür ol müdam.
Durtər olur bu əql əz-hər xətər,
Fitnə olmasun, İlahi, heç bəşər.
Fitnə əqldən olur dürlü fəsad,
Anın üçün din olur daim kəsad.
Həq xətərdən saxlasun hər adəmi,
Verməsün heç xəlqə yavuz həmdəmi.*

Hekayəti-Harunərrəşid rəhmətullahi əleyhi

*Gedər idi yola Harunərrəşid,
Çöl idi ol yol, həm su napədid.
Bir neçə gün yol yeridi şahi-din,
Su dükəndi həm rikabından, yaqin.
Laşkəri dağıldı səhraya məgər,
Bulmadı bir kimsə heç sudan əsər.
Düşdi şahın canına bu növ'ə tab,
Cismi təprənür, vəli halı xərab.
Pəs yaxın oldı ki, şah ola həlak,
Çıxa gəldi nağəhan bir əsli pak.
Bir əcəb şuridə şəxsi-biqərar,
İrdi, gördi kim, bunalmış şəhriyar.
Dedi kim, ey şah, nolmuşdur sana?
Nişə olmuşsan zəif, aytgil bana.
Şəh dedi kim, susuzam bilmən dəva,
Qalmışam bu hal içində binəva.
Bir içim su olmaz isə bu zaman,
Can verürəm şimdi bu dəm bən həman.
Ol dəlü aydır ki, ey biçərə qul,
Bən sənə su dapayım, olma məlul. (105,84b-85a)*

Birinci nüsxədə çatışmayan qalan 9 beyt isə ikinci nüsxənin aşağıdakı vərəqlərindədir: 45a-14*47b-13, 58b-3,61a-64b-81,81b-4,95a-99a. Bu beytlər birinci nüsxənin müvafiq olaraq aşağıdakı vərəqlərində çatışmır: 2a-13**4b-5,14b-3,17a-3,17b-13, 20a-13,35b-10,35b-12,47b-3.

Qeyd edək ki, ikinci nüsxə ilə müqayisədə birinci nüsxənin əsas mətnində daha bir beyt çatışmır. Bu, 36a vərəqinin haşiyəsində Ə.Nuxəvinin yazdığı aşağıdakı beytdir:

*Müntəzirəm şimdi bən, ey binəzir,
Canü dil qatında bən bunda əsir.*

Ə.Nuxəvi bu beytin ilk və son sözlərinin yanında ص işarəsini qoymuşdur. Eyni işarə həmin vərəqdə əsas mətnin aşağıdakı beytinin yanında da qoyulmuşdur:

*Ol ki, tövfiq eylädün az-bəhri-cud,
Cəm oldu bizdə ondan dər-vücad.*

İkinci nüsxədə bu iki beyt bir-birinin ardınca gəldiyindən (81b), aydındır ki, haşiyədəki beyt birinci nüsxənin mətnini tamamlamaq niyyətilə yazılmışdır. "Əsrarnamə"nin birinci nüsxəsində Əbdülqəni Nuxəvinin haşiyədə yazdığı digər qeydləri isə, əsasən, mətndəki ayrı-ayrı misra və sözləri əvəz edir, yəni onların başqa variantlarıdır. Məhz buna görə də Cahangir Qəhrəmanov belə hesab etmişdir ki, Ə.Nuxəvinin haşiyədə yazdığı yuxarıdakı beyti əsas mətndə yanında işarə qoyulan beyti əvəz edir - onun variantıdır (34,13).

* Bu rəqəm beytin sıra ilə yerini göstərir

** Bu rəqəm beytin neçənci sətirdən sonra buraxıldığını göstərir.

Yuxarıda göstərdiyimiz işarəyə gəldikdə isə, qeyd etməliyik ki, Ə.Nuxəvinin bir çox əlyazmalarda, o sıradan “Əsrarnamə”də işlətdiyi şərti işarələri *Kamandar Şərifli* öyrənmişdir (bax: 58;59;87). Onun tədqiq etdiyi şərti işarələr içərisində yuxarıdakı işarəyə oxşarı “sad” hərfidir. K.Şərifliyə görə, Ə.Nuxəvi onu “nüsxe-yi-səhihə” (düzgün nüsxə) terminini bildirmək üçün işlətməmişdir (alim “sad”ı “səhihə” sözünün baş hərfi kimi qəbul etmişdir). Bu işarə, K.Şəriflinin yazdığı kimi, hər hansı bir əlyazmada fərqli variantın yanında qoyulmuş və həmin variantın nisbətən etibarlı, düzgün nüsxədən götürülməsini bildirmişdir (87,22). Burada isə, fikrimizcə, həmin işarə fərqli variantı yox, beytin buraxıldığını göstərir. Qeyd edək ki, eyni işarə “Əsrarnamə”nin birinci əlyazmasında daha bir yerdə - 9a vərəqində də eyni məqsədlə qoyulmuşdur. Həmin vərəqdəki sonuncu beytin birinci misrasındakı “*gördi*” sözündə “*di*” şəkilçisi buraxılmışdır. Ə.Nuxəvi “*gör*” sözünün altında, haşiyədə “*di*” şəkilçisini yazmış və kənarında yuxarıdakı işarəni qoymaqla onu “*gördi*” kimi bərpa etmişdir (ikinci nüsxədə söz bu şəkildədir – bax:34,53a). Ə.Nuxəvi əlavə olaraq xüsusi nöqtələrlə şəkilçinin yerini də göstərmişdir (nöqtələr çox narın olduğundan fotofaksimiledə düşməmişdir).

Birinci nüsxə ilə müqayisədə ikinci əlyazmada da aşağıdakı bir beyt buraxılmışdır:

*Hacilər dedi ki, ey şuridəhal,
Bu evin əyəsini görməkdir mühal.*

İkinci nüsxənin 57a vərəqinin haşiyəsinə yazılmış bu beyt birinci nüsxədə 13a vərəqindədir. Haşiyədəki beytin yanında qoyulmuş işarənin isə ص “sad” hərfi olmasına heç bir şübhə yoxdur. Çox güman ki, burada və yuxarıdakı nümunələrdə

Ə.Nuxəvinin həmin işarəni qoymaqla iki məqsədi olmuşdur: mətnşünas alim bununla həm beytin buraxılmasına işarə etmiş, həm də onun düzgün nüsxədən götürüldüyünü bildirmək istəmişdir.

Birinci nüsxədə çatışmayan ayrı-ayrı beytlər tərcümənin mətninin dolğunluğuna və düzgünlüyünə xidmət edir. Həmin beytlər olan hissələrin təhlilinə əsasən belə bir qənaətə gəlmək olar ki, ikinci nüsxə daha qədim və mötəbər əlyazmadan köçürülmüşdür. İkinci nüsxədəki bu beytlərin birinci nüsxədə olmaması ayrı-ayrı hallarda müəyyən çatışmazlıq, dolaşıqlıq doğurur və bütövlükdə tərcümənin məzmununa xələl gətirir. Məsələn, hind həkiminin Çin sarayında gördüyü tuti ilə söhbətindən bəhs edən 14-cü hekayətdəki bir beytin birinci nüsxədə buraxılması nəticəsində onun məzmununda açıq-aşkar yarımçıqlıq yaranmış və hadisənin təsvirindəki ardıcılıq pozulmuşdur. Aşağıdakı beytlərdə həkimin Hindistana qayıtması və orada çoxlu tutuquşu görməsi təsvir olunur:

*Həkim, axır ki, Hindustanə vardı,
Varuban tutilər bağına girdi.
Həzaran tutilər dilzində gördi,
Ki, dürlü saz ilə sazəndə gördi.
Qamusı şəkkəri dutmuş bə-minqar,
Ki, qamu fariğülbal əz-həmə kar.
Çələb vermiş olara bir əcəb xan,
Məgər olmuş hümay əz-fərri-işan. (34,14b;105,58a-b).*

İkinci nüsxədə daha sonra aşağıdakı beytləri oxuyuruq:

*Həkimi-hind fəth etdi kəlamın,
Olara sölədi anın pəyamın.*

*Eşitdilər bu sözi çünki olar,
Yıxıldılar ağacdən yerə yeksər. (105,58b)*

İlk beyt birinci nüsxədə yoxdur. Açıq-aşkar göründüyü kimi, həmin beyt olmadığı üçün bu kiçik şeir parçasının məzmununda yarımçılıq, çatışmazlıq dərhal nəzərə çarpır. Qeyd edək ki, həmin beytin əslı Əttar “Əsrarnamə”sində də vardır:

*Həkim-e hend an əsrar bər-qoft,
Ğəm-e an tuti-ye ğəm.xar bər-qoft. (103,91)*

*(Hind həkimi o sirləri dedi,
O dərddli tutinin qəmini söylədi.)*

Yalnız ikinci nüsxədə olan digər beytlər də bu qəbildəndir. Qeyd etmək lazımdır ki, birinci nüsxədə çatışmayan və yalnız ikinci nüsxədə olan 28 beyt haqqında Əbdülqəni Nuxəvinin heç bir qeydi yoxdur. O yalnız yuxarıda göstərdiyimiz bir beyti birinci nüsxənin haşiyəsində yazmışdır.

Hər iki nüsxənin mətnlərinin müqayisəli araşdırması göstərir ki, onlar arasmdakı fərq təkcə beytlərin sayında deyil. Nüsxələrdə ayrı-ayrı beyt və misraların müxtəlif variantları da vardır ki, bunlardan bir çoxunu Ə.Nuxəvi hər iki əlyazmada vərəqlərin haşiyələrində göstərmişdir. Alimin qeyd etdiyi nüsxə fərqlərinin, demək olar ki, hamısı tərcümənin bu iki Bakı nüsxəsinə aiddir. Yəni o, birinci nüsxədəki hər hansı bir fərqli beyti, misranı, ya sözü ikinci nüsxədə vərəqin haşiyəsində yazmış və ya əksinə, ikinci əlyazmadakı variantı birinci əlyazmada göstərməyi vacib saymışdır. Lakin bu iki nüsxədə vərəqlərin haşiyəsində Ə.Nuxəvinin yazdığı fərqli misralardan bir neçəsi nə birinci nüsxənin, nə də ikinci nüsxənin mətnində vardır. Bu

fakt isə açıq-aşkar göstərir ki, alimin istifadəsində “Əsrarnamə” tərcüməsinin daha bir - üçüncü əlyazması da olmuşdur.

Fikrimizə sübut olaraq konkret iki misala müraciət edək: Birinci nüsxənin 1b vərəqinin haşiyəsində Ə.Nuxəvi həmin səhifədəki altıncı misranın fərqli variantını (“*Tökəsən xəlq üstünə səngi-giran*”) yazmışdır ki, bu da ikinci nüsxədəki misraya uyğun gəlmir (müqayisə üçün bax:44b). Və ya ikinci nüsxənin 54b vərəqinin haşiyəsində mətnşünas alimin yazdığı misra (“*Qılduğımıza cəza etsəm gərək*”) birinci nüsxənin mətnində (şübhəsiz ki, ikinci nüsxənin də) başqa şəkildədir (müqayisə üçün bax:34, 11a). Lakin belə nümunələr olduqca azdır və Ə.Nuxəvinin qeydlərinin çoxu bu iki əlyazmanın mətninə əsasən edilmişdir. Həmin qeydlərə əsasən alimin bu iki əlyazmadan hansına üstünlük verdiyini söyləmək çətindir, çünki onun ikinci nüsxədəki bir qeydində birinci nüsxə “aydın nüsxə” kimi qeyd edilir (bax: 59a) və əksinə, birinci nüsxənin haşiyələrindəki dörd qeydində isə, ikinci nüsxəyə eyni ad verilir (bax:3a,10a, 15a,23a). Qeydlərin ümumi sayına gəldikdə isə, bunlar ikinci nüsxədə çoxdur. Ola bilsin ki, Ə.Nuxəvi bu əlyazma əsasında “Əsrarnamə”nin düzgün mətnini hazırlamaq niyyətində imiş (58).

Qeyd edək ki, ikinci əlyazmanın haşiyəsində Ə.Nuxəvinin yazdığı fərqli variantların bir neçəsini K.Şərifli göstərmişdir (87,21). Hər iki nüsxənin mətnlərinin müqayisəli araşdırması göstərir ki, Ə.Nuxəvinin qeydləri heç də onlarda müşahidə olunan bütün nüsxə fərqlərini tam əhatə etmir. Belə ki, nüsxələrdə alimin diqqətindən yayınmış və ya onun əhəmiyyət vermədiyi, ikinci dərəcəli saydığı fərqli variantlar da özünü göstərir. Mətnşünas alimin ikinci nüsxədəki qeydləri 44b vərəqindən başlayır. Onun müqayisə apardığı vərəqlərin çoxunda haşiyədə “*əl-moqabele*” (tutuşdurma) sözü yazılmışdır (bax: 44b, 64b, 68b və s.). Bundan əvvəlki altı vərəqdə isə (38b-44a) Ə.Nuxəvinin heç bir

qeydi yoxdur. Bu, birinci nüsxədə çatışmayan vərəqlərdir. Çox güman ki, Ə.Nuxəvi bu iki əlyazmanı qarşılaşdırarkən birinci nüsxə elə hazırkı vəziyyətində, yəni nöqsanlı imiş.

“Əsrarnamə”nin bu iki nüsxəsi arasındakı fərqləri **orfoqrafik-fonetik, qrammatik və leksik fərqlər** kimi səciyyələndirmək, qruplaşdırmaq olar. Nüsxələrdəki başlıca **orfoqrafik-fonetik** fərqlər aşağıdakılardır:

1. Birinci nüsxədə ی “ya” hərfi ilə yazılmış ayrı-ayrı sözlər ikinci nüsxədə ya و “vav” hərfi ilə yazılmış və ya “u”, “ü” səslərini bildirən “damma” hərəkəsi ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn, birinci nüsxədə پیلو *pilav* (la), آدم *addım* (51a); ikinci nüsxədə - پولو *pulav* (44a), آدم *addum* (98b). “Kərpiç” sözündə isə bu hal əksinədir: کرپیچ *kərpüç* - birinci nüsxədə (4a), کرپیچ *kərpüç* - ikinci nüsxədə (47a).

Birinci nüsxə ilə müqayisədə ikinci nüsxədə I şəxsin tək və cəmində, eləcə də II-III şəxslərin təkində nisbət (mənsubiyyət) şəkilçilərinin yazılışı və oxunuşunda “u”, “ü” saitləri üstünlük təşkil edir. Məsələn:

Birinci nüsxədə: بنیم *bənim* (36a,37b,51a), خانیم *xanım* (36a), منیمlə *mənimlə* (4b), کاریمیز *karımız* (45a), اسراریمیز *əsrarımız* (45a), النک *əlin* (42b);

İkinci nüsxədə: بنوم *bənüm* (81b,83b,98b), خانوم *xanum* (81b), منومله *bənümlə* (47b), کاروموز *karımız* (92a), اسراروموز *əsrarımız* (92a), الونک *əliin* (89b) və s.

Eyni hal aşağıdakı şəkilçilərin yazılışında da müşahidə olunur:

a) felin əmr şəklinin *-ayım, -ayim* şəkilçiləri:

Birinci nüsxədə: اولاییم *olayım* (34a), قیلایم *qılayım* (34a). **İkinci nüsxədə:** اولایوم *olayum* (79b), قیلایوم *qılayum* (79b) və s.

b) felin əmr şəkli *-ın, -in:* **birinci nüsxədə** فکر ایدينک *fıkr edin* (44b).

İkinci nüsxədə: فکرایدون *fikr edün* (91b).

a) felin məchul növünün *-il, -il* şəkilçiləri:

birinci nüsxədə: گوندریلدی *göndərildi* (1b);

ikinci nüsxədə: گوندرولدی *göndərüldi* (44b).

b) felin indiki zaman şəkilçiləri *-ır, -ir*:

birinci nüsxədə: اولیروز *oluruz* (7a), قالیروز *qalırüz* (7a);

ikinci nüsxədə: اولوروز *oluruz* (50b), فالوروز *qaluruz* (50b).

c) feli sifət şəkilçisi-*dig*:

birinci nüsxədə: ایتدیگیم *etdigim* (49b);

ikinci nüsxədə: ایتدوگوم *etdügüm* (97a).

Bu fonetik hadisə daha çox dilimizin şərq və qərb qrupu şivələrinə xasdır (8, 30).

2. “Ç” səsinin “ş” səsi ilə əvəzlənməsini yalnız bir sözdə müşahidə etdik: **birinci nüsxədə:** ایچدی *içdi* (16a); **ikinci nüsxədə:** ایشدی *işdi* (60a). Bu fonetik hadisə dilimizin qərb və cənub qrupu şivələri üçün səciyyəvidir (8,40).

3. “G” səsinin “y” səsi ilə əvəzlənməsini də yalnız bir sözdə müşahidə etdik: **birinci nüsxədə:** گنه *genə* (21a), **ikincidə:** ینه *yenə* (65b). Bu fonetik hadisə də eyni sözün nümunəsində dilimizin qərb şivələrində qeydə alınmışdır (8,35).

Nüsxələrin müqayisəsi onlar arasında *b-m, t-d, q-x* və *q-ğ* əvəzlənmələrinin də olduğunu göstərir. Birinci nüsxədəki “*bə-ni*”, “*bunda*”, “*bunu*”, “*buna*”, “*bundan*” sözləri (1a-1b,4b,14b,26b, 34a və s.) əksər hallarda ikinci nüsxədə eyni misra və beytlərdə “*m*” səsinə bildirən م “*mim*” hərfi ilə yazılmışdır (44a, 44b, 48a, 71b, 79a, 79b və s.). Birinci nüsxədə ت “*te*” və ط “*ta*” hərfləri ilə yazılmış bəzi sözlər isə (məsələn, *tökər* - 52a, *tutuşdı* - 29a, *tanla* - 49a, *toylasun* - 8b, *taşa* - 5a, *toluya* - 5a), ikinci nüsxədə “*d*” səsinə bildirən د “*dal*” hərfi ilə yazılmışdır (99b, 74a, 96b, 48a, 48b).

Ərəbmənşəli bir sözün yazılışında isə *d-z* əvəzlənməsi müşahidə olunur: خدمت *xidmət* (40b) خدمت *xizmət* (79b). Qeyd

edək ki, “*xidmət*” sözünün ş “zal” hərfi ilə yazılışı daha arxaik forma sayılır (bax:63,12). Bu fakta əsasən “Əsrarnamə” tərcüməsinin ikinci Bakı nüsxəsinin qədim əlyazmadan köçürüldüyünü düşünmək olar. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, əlyazmadakı daha bir sözün yazılışı bu fikrimizə sübut ola bilər. Katib:

İki adum bağa yerirsən bə-gam -

misrasındakı sonuncu sözdə olan “kaf” hərfinin üstündə üç nöqtə qoymuş, bununla da onun “g” səsinə ifadə etdiyini nəzərə çatdırmaq istəmişdir (görünür, katib bu sözün “bə-kam” kimi oxunmasından ehtiyatlandığı üçün belə etmişdir: “bə-gam” - “*addım ilə*”, “bə-kam” isə “*arzu ilə*” deməkdir). “Kaf” hərfinin üstündə üç nöqtə qoyulması, bununla da onun “g” səsinə bildirməsinə işarə edilməsi daha çox XV-XVI əsrlərə aid əlyazmalarda müşahidə olunur (bax: 47,67).

“Əsrarnamə” tərcüməsinin Bakı nüsxələri arasındakı səciyyəvi *qrammatik fərqlər* isə aşağıdakılardır:

1. İsmnin təsirlilik hal şəkilçisi birinci nüsxədə bəzi sözlərdə *-yi, -yi* şəklində olduğu halda (*ignəyi* - 8a, *Kəbəyi* - 13a, *Musayı* - 29b), ikinci nüsxədə *-ni, -ni* formasındadır (*ignəni* - 51b, *Kəbəni* - 57a, *Musanı* - 74b). *-yi, -yi* şəkilçiləri qərb qrupu şivələrimiz üçün daha səciyyəvidir (9,76).

Birinci nüsxədə işlənmiş *-ib, -ib* şəkilçili feli bağlama ikinci nüsxədə “*keçmiş zamanın maraqlı xüsusiyyətlərindən biri*”ndə (31,152) - onun feli bağlama funksiyası daşıyan formasındadır, Məsələn: “*Hər biri bir məzhəbi dutub gedər*” misrasındakı (3b) “*dutub gedər*” forması ikinci nüsxədə “*dutmuş gedər*” şəklindədir (47a). Qeyd edək ki, feli bağlamanın bu funksiyası “Əsrarnamə”nin birinci nüsxəsində də öz əksini tapmışdır: “*Gözi üstə ignəyi tikmiş gəlür*” (8a).

2. Birinci nüsxədə eyni söz felin arzu şəklində olduğu halda, ikinci nüsxədə feli bağlama şəklindədir. Məsələn:

Nə tədbir eyləsün, nədir ana raz

Ki, sizdən yana uça, edə pərvaz (14a) –

beytindəki “uça” sözü ikinci nüsxədə “uçub” (58a) şəklindədir ki, fıkrimizcə, şeiriyyət və üslub baxımından ikinci variant daha uğurludur.

3. Birinci nüsxədə felin əmr şəklinin morfoloji göstəricisi olan -“gil” şəkilçisinə ikinci nüsxədə bir misrada -“ğil” şəklində rast gəlirik: “*Sübh dedi: Uru durğil tez mana*” (74a). Bu misradakı “*uru durğil*” birinci nüsxədə “*uru durgil*” şəklindədir (28b).

Nüsxələrdəki **leksik fərqlər** orfoqrafik-fonetik və qrammatik fərqlərlə müqayisədə sayca çox olsalar da, orta əsrlərin başqa yazılı abidələri ilə müqayisədə azdır. Başlıca olaraq sinonimlərə, yaxın mənalı, yazılışca bir-birinə oxşar sözlərə, eləcə də eyni sözün müxtəlif hal və şəkillərinə aid olan bu fərqlər, əksər hallarda, şerin mənasını demək olar ki, dəyişdirmir, ona xələl gətirmir. Nüsxələrdə, əsasən, aşağıdakı sinonim sözlər bir-birilə əvəzlənmişdir: Birinci nüsxədə *mən’ etməyə* (30a), ikincidə: *mən’ qılmağa* (75a) və bu qayda ilə: *biləsində* (50a) - *biləsinə* (97b), *salam versəm* (45b) - *salam etsəm* (93a), *əlin qoynına saldı* (39a) - *əlin qoynına soxdı* (85b).

Bu qəbildən olan leksik fərqlərdən bir neçəsi isə qədim türk sözünün yerində onun nisbətən sonrakı variantının işlənməsi və ya türkmənşəli sözün farsmənşəli sözlə əvəzlənməsi ilə bağlıdır. Məsələn: birinci nüsxədəki qədim “*aldamaq*” feli (“*Aldayıpdır sənciləyin səd həzar*”-17b) ikinci nüsxədə onun daha sonrakı şəkli “*aldatmaq*”la əvəz olunmuşdur: “*aldadupdur*” (62a). Birinci nüsxədəki türkmənşəli “*qulmaş*” (25b – *hiyləgər, firıldaqçı*) sözü ikinci nüsxədə farsmənşəli “*qəllaş*” (70b) sözü ilə əvəz olunmuşdur. İkinci nüsxədəki qədim və nadir türk sözü “*ivərmək*”feli (“*Tez ivərgil bir tolu səhn pılav*”- 44a) birinci nüsxədə “*yetirmək*” feli ilə (*yetürgil* - 1a) əvəz olunmuşdur. Bu baxımdan

aşağıdakı beytin ikinci və birinci nüsxələrdəki fərqli variantı səciyyəvidir. İkinci nüsxədəki:

*Baxa gördi nə gəlür var, nə gedər,
Eşid imdi ol dəlüy kim, nədər (44a) –*

beytinin ikinci misrası birinci nüsxədə:

Eşidin imdi ol divanə nədər (1a) –

şəklindədir. Göründüyü kimi, ikinci nüsxədəki “dəlüy” (dəli) sözü birincidə onun farscası ilə (“divanə”) əvəz olunmuş, ikinci nüsxədəki daha qədim “ol” işarə əvəzliyinin yerində isə birincidə “o” işlənmişdir. Bu misradakı “eşid” sözü birinci nüsxədə “eşidin” kimi verilmişdir ki, bu da fikrimizcə, katibin mətnə müdaxiləsinin nəticəsidir. Qeyd edək ki, orta əsrlərin poetik nümunələrində, elə “Əsrarnamə”nin özündə də xitab, müraciət, bir qayda olaraq, ikinci şəxsin cəmində yox, təkində işlənir. Məsələn: “Dinlə anın daxi hər dəm sözünü” (34, 54a). Vəzn baxımından da birinci nüsxədə olan yuxarıdakı variant ağırdır.

Leksik fərqlərin bir qismi də eyni sözlərin müxtəlif hal və şəkillərdə işlənməsinə aiddir. Bu növ fərqlər azacıq da olsa, şeirdə həm mənaya, həm də vəznə müəyyən təsir göstərir. Məsələn, ikinci nüsxədəki:

*Biri şadü birisidir müsibət,
Gözi, könli dolu təzvirü qeybət (49a) –*

beytinin ilk misrasındakı “biri” sözü birinci nüsxədə “bir” (6a) kimi, ikinci misrasındakı “dolu” sözü isə “dolurdu” şəklində yazılmışdır ki, belə olduqda şerin vəzni pozulur. Yenə də ikinci nüsxədəki: “Gördi kim ol xatunı gəlür rəvan” (73b) – misrasındakı “xatunı” sözü birinci nüsxədə katib xətası üzündən “xatunə” (28b) kimi yazılmışdır. İkinci nüsxədəki “Qeybətə başladı qovmi

yer-yerin" (45b) misrasındakı "*qeybətə*" sözünün birinci nüsxəsində olan "*qeybəti*" (2b) variantı da bu qəbildəndir.

Nüsxələrdə eyni sözün müxtəlif çaralarda işlənməsi ilə bağlı leksik fərqlər də müşahidə olunur. Məsələn:

Fikrü tədbir edə gör bu rah ilə,

Yoxsa qalluq bunda salü mah ilə (82b) –

beytinin ikinci misrasındakı "*qalluq*" sözü birinci nüsxədə "*qalduq*" (37a) kimidir. Beytin məzmunundan da görünür ki, ikinci nüsxədəki "*qalarıq*" mənasını daşıyan variant daha məntiqi və düzgündür.

Yazılışca bir-birinə oxşar sözlərdən ibarət leksik fərqlər də bəzən şerə xələl gətirmiş və ya onu mənasız etmişdir. Fikrimizə sübut üçün aşağıdakı beytə nəzər salaq:

Daşqaru çıxdı pürdərdü bəla,

Başı-gözi parə-parə, mübtəla. (44b)

Birinci misradakı "*pür*" (dolu) sözü birinci nüsxədə "*bəhr*" (*üçün*) kimi yazılmışdır ki, nəticədə onun məzmununda müəyyən dolaşıqlıq yaranmışdır. İkinci nüsxədəki misra çağdaş dilimizdə belə səslənir: "*Dərd-qəm içində çölə çıxdı*". Birinci nüsxədə isə: "*Dərd qəm üçün (?) çölə çıxdı*".

Daha bir misala müraciət edək:

Onlar daşa tutarlar, sən doluya,

Rəvamudır sənün kimi uluya? (48b)

Beytin sonuncu misrasındakı "*uluya*" sözü birinci nüsxədə "*ola ya*" (5a) kimi yazılmışdır ki, bu dəyişiklik yenə də mənasızlıq yaratmışdır. Əlavə edək ki, "Məcnun" hekayətindən götürülmüş bu beytdə məcnun - dəli Tanrıya "ulu" deyər mürə-

ciət edir. Əlbəttə, bu leksik fərqi birinci nüsxənin katibinin “mexaniki” səhvi kimi də qəbul etmək olar. Aşağıdakı nümunədəki fərq də bu qəbildəndir:

Çox tələb qıldı bulara, dəpmədi rah (82b) -

misrasındakı “çox” sözü birinci nüsxədə “çün” kimi yazılmışdır. Hekayətin məzmununa əsasən deyə bilərik ki, ikinci nüsxədəki “çox” sözü düzgündür, çünki burada söhbət zülmətdə qalan İskəndərin yol tapmaq üçün çox əlləşməsindən gedir.

Qeyd etmək lazımdır ki, “Əsrarnamə” tərcüməsinin hər iki nüsxəsində bəzi türkmənşəli sözlərin daha qədim formasının onların nisbətən sonrakı variantları ilə əvəz olunması hallarına da rast gəlmək olur. Məsələn, tərcümənin hər iki Bakı nüsxəsində “o” şəxs əvəzliyinin yiyəlik və yerlik hallarda olan *anın, anda* formaları bir çox hallarda *onun, onda* şəklində, eləcə də “yigit”, “yıl” kimi “y” samiti ilə başlayan əski türk sözləri “igit”, “il” şəklində yazılmışdır ki, bunu da həmin sözlərin müəyyən mənada müasirləşdirilməsi kimi dəyərləndirmək olar.

“Əsrarnamə” tərcüməsinin bu iki Bakı nüsxəsinin müqayisəli təhlili aşağıdakı iki başlıca nəticəyə gəlməyə əsas verir:

1. Nüsxələrin paleoqrafik, orfoqrafik-fonetik və dil xüsusiyyətləri göstərir ki, birincidə dilimizin şərq və qərb qrupu şivələrinin, ikincidə isə daha çox cənub qrupu şivələrinin əlamətləri üstünlük təşkil edir. Buna görə, fikrimizcə, birinci nüsxə Şimali Azərbaycanda (çox güman ki, Şəki-Zaqatala bölgəsində), ikinci nüsxə isə Cənubi Azərbaycanda (ehtimal ki, Təbrizdə) köçürülmüşdür.

İkinci nüsxə istər mətninin tamlığı və mükəmməlliyi, istərsə də düzgünlüyü baxımından birincidən üstündür. Bunu nəzərə alaraq “Əsrarnamə”nin tənqidi mətni hazırlanarkən bu nüsxə əsas götürülməlidir.

*§5. Əhmədinin "Əsrarnamə"si:
tərcümə, yoxsa orijinal əsər*

Əhmədi "Əsrarnamə"sinin Əttarın eyniadlı məsnəvisinin tərcüməsi, yoxsa tam orijinal bir əsər olması məsələsini dəqiq və qəti şəkildə aydınlaşdırmaq üçün, sözsüz ki, ilk növbədə bu iki əsərin mətnləri tutusdurulmalı və onlar üzərində müqayisəli araşdırma aparılmalıdır.

Qeyd edək ki, Əttarın "Əsrarnamə"si həcm baxımından Əhmədinin "Əsrarnamə"sindən təxminən ikiqat artıqdır. Belə ki, Əttarın bu məsnəvisinin Türkiyədə - Konya Mövlana Muze-yində saxlanılan iki müxtəlif əlyazmasındakı beytlərin sayı 2880-3380 arasındadır (88,LXII). Ümumiyyətlə götürdükdə isə, əsərin ən qədim əlyazmalarında bu rəqəm bir qədər də fərqlidir, yəni 2400-3250-dir (102,IV,2628). Əhmədinin "Əsrarnamə"sinin müxtəlif əlyazmalarında isə beytlərin sayı 1765-1865 arasındadır ki, burada da fərq cəmi 100 beytdir.

Əttarın "Əsrarnamə"si məsnəvilər üçün ənənəvi olan tövhid, minacat, nət və nəsihətlə başlanır və əsasən, məşhur sufi şeyxlərinin, övliyaların, dərvişlərin həyatından bəhs edən 81 mənzum hekayəti və 5 təmsili özündə birləşdirir. Əhmədinin "Əsrarnamə"si də kiçikhəcmli tövhid və nətlə başlanır və burada da məşhur sufi şeyxləri haqqında mənzum hekayətlər verilir. Lakin qeyd etdiyimiz kimi, Əhmədi "Əsrarnamə"sindəki hekayətlərin sayı cəmi 40-dır, yəni Əttarın sözügedən kitabı ilə müqayisədə bu rəqəm ikiqat azdır. Maraqlıdır ki, hər iki əsərdə eyni şəxslər: Şeyx Şibli, Şeyx Bayəzid Bistami, Şeyx Əbülhəsən Xarəqani, Şeyx Həsən Bəsri və başqaları haqqında, eləcə də peyğəmbərlərdən Davud, Musanın həyatı ilə bağlı kiçikhəcmli mənzum hekayətlər vardır. Bununla belə, Əttarın və Əhmədinin "Əsrarnamə" məsnəvilərindəki eyni şəxslərdən bəhs olu-

nan mənzum hekayətlərin tutuşdurması göstərdi ki, onların çoxunun məzmunu bir-birinə uyğun gəlir. Ümumiyyətlə, bu iki əsərin mətnlərinin diqqətlə müqayisəsi nəticəsində aydın oldu ki, Əhmədi “Əsrarnamə”sindəki hekayətlərdən cəmi 3-ü Əttarın sözügedən kitabında vardır. Bu fakt isə bir tərəfdən Əhmədi “Əsrarnamə”sinin orijinallığı məsələsini şübhə altına alırsa, digər tərəfdən də, təbii ki, belə bir sual da doğurur. Əgər “Əsrarnamə”, doğrudan da, tərcümə əsəridirsə, onda bəs kitabdakı 37 hekayətin əslə nə üçün Əttarın eyniadlı məsnəvisində yoxdur? Əhmədi “Əsrarnamə”sindəki “Xatimə” (“Sonluq”) hissəsinin diqqətlə öyrənilməsi bu sualı cavablandırmaq işində öz işini gördü, faydalı oldu. Belə ki, Əhmədi kitabın həmin hissəsində yazır:

*Çünki Əttarın sözi oldı təمام,
Əhmədiyə düşdi növbət, ey hüمام.
Dinlə anın dəxi bir dəم sözini,
Necə qul etmiş bu yolda özini.
Xuşəçini-xərməni-Əttar olub,
Yola düşmüş nazimi-əsrar olub.
Farsidən çün türkə qıldım tərcümə,
Yadigar olmaq için hər əncümə. (34,54a)*

Bu şeir parçasının ümumi məzmunundan iki məsələ aydın olur: birincisi, Əhmədi açıq-aşkar bildirir ki, onun kitabı tərcümədir; ikincisi isə, Əhmədinin adını çəkmədiyə farsca əsərin müəllifi Əttardır. Üçüncü beytdəki “*xuşəçini-xərməni-Əttar*” (Əttar xırmanından sünbül toplayan) ifadəsi isə, daha bir məsələyə aydınlıq gətirir. Əhmədi bu ifadə ilə demək istəyir ki, o, Əttarın konkret bir əsərini deyil, şairin ədəbi irsindən seçmə hekayətləri tərcümə etmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, orta yüzilliklərdə məşhur Şərq müəlliflərinin əsərlərindən seçmə

beytlər və şeir parçaları əsasında kitab tərtibi ənənəsi geniş yayılmışdır. Qədim cüng və bəyazlar (bax:12), eləcə də dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”si əsasında tərtib edilmiş “Xülasətül-Xəmsə” kitabı (bax:110) bunu əyani şəkildə sübut edir. Görünür, orta yüzilliklərin bu ənənəsi tərcümə sənətində də özünü göstərmişdir.

Əhmədi “Əsrarnamə”nin “Xatimə” hissəsindəki başqa bir beytində də oxucularına bildirir ki, o, “*Ədən dənizindən dürr yığmış*”, yəni Əttar əsərlərindən seçmə hekayətləri toplayaraq tərcümə etmişdir:

*Cəm qılmışam səninçün dürr mən,
Ol dənizdən kadıdır Bəhri-Ədən. (34,54a)*

Qeyd edək ki, Əhmədinin “Əsrarnamə”dəki bu qeydlərinə ilk dəfə M.Sultanov diqqət yetirərək belə bir doğru nəticəyə gəlmişdir. “...o, (Əhmədi - M.N.) Əttarın “Əsrarna-mə”sini beyti-beytinə tərcümə etməmiş, bəlkə ümumiyyətcə “Əttar xərmənindən başsaq toplayıb”, yəni onun əsərlərindən xoşuna gələn hekayətləri seçib götürmüş, sərbəst şəkildə Azərbaycan (türk - M.N.) dilinə çevirib tərtib etmişdir” (34,7). Onu da əlavə edək ki, M.Sultanov Əhmədinin “Əsrarnamə” əsərinə iki məqalə (55; 56, 68-88) həsr etmiş, bunlardan birincisində, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Əsrarnamə”də olan yalnız 3 hekayətin Əttarın eyniadlı əsərində olduğunu müəyyənləşdirmişdir (34,4-8). Bu məqalələrdən birincisində o, Əhmədinin “Əsrarnamə”sini gah “tərcümə”, gah da “müstəqil bir əsər” adlandırmışdır (34,4-8). Tədqiqatçı alim ikinci məqaləsində isə sözügedən kitabdakı daha 14 hekayətin orijinalının Əttarın “Müsibətnamə” əsərində olduğunu aşkar etməsinə baxmayaraq, Əhmədinin “Əsrarnamə”sini “tamamilə müstəqil bir əsər” kimi dəyərləndirmişdir (56,68-88).

Beləliklə, biz Əhmədinin “Əsrarnamə” əsəri haqqındakı M.Sultanovun fikirlərini, xüsusilə də kitabın sonundakı şair-mütərcimin qeydlərini nəzərə alaraq, məsnəvidə olan hekayətlərin farsca orijinalını Əttarın yalnız “Əsrarnamə” məsnəvisində deyil, bu müəllifin daha bir neçə məşhur əsərində axtardıq və müəyyən etdik ki, bu hekayətlərdən 3-ü M.Sultanovun da qeyd etdiyi kimi, farsca “Əsrarnamə”də, 26-sı şairin “Müsibətnamə” adlı ikinci bir əsərində, 1-i isə “İlahinamə” adlı üçüncü bir məsnəvisində vardır. Bütövlükdə götürdükdə Əhmədi “Əsrarnamə”dəki 40 hekayətdən 30-unu Əttarın üç məsnəvisindən (“Əsrarnamə”, “Müsibətnamə”, “İlahinamə”) seçərək sərbəst-yaradıcı şəkildə türkcəyə çevirmişdir. “Əsrarnamə”dəki 1 hekayətin orijinalı isə Əttarın nəsrilə yazdığı “Təzkirətül-öвлиya” əsərindədir (88,LXIV). Fikrimizcə, Əhmədinin “Əsrarnamə”sindəki digər 9 hekayətin farsca orijinalı da ya Əttarın başqa əsərlərində, ya da Cəlaləddin Ruminin “Məsnəvi”sində aşkar edilə bilər. C.Rumi ilə bağlı qeyd edək ki, Əhmədi “Əsrarnamə”sindəki aşağıdakı son beyt bu cür düşünməyə əsas verir:

*Girdi Əttar evinə Mövlana xoş,
Şəms əlindən ol şərabı qıldı nuş.(34, 55a)*

Bu beytlə bağlı M.Sultanov yazır: “Əhmədi özünə Mövlana deyə bilməzdi. Bu beyt mütləq Cəlaləddin Rumiyə aiddir, çünki ancaq o, “Əttar evinə girib Şəms əlindən badə içmişdir” (56, 88). Onu da əlavə edək ki, M.Sultanovun da qənaətinə görə, Əhmədi “Əsrarnamə”sində olan hekayətlərdən “bəziləri” Rumi “Məsnəvi”sindən alınmışdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, orta yüzilliklərə aid tərcümə əsərlərində bu və bu kimi hallara təsadüf olunur. Məsələn, Şirazi “Gülşəni-raz” tərcüməsində orijinaldan - Şəbüstərinin eyniadlı əsərindən əlavə, başqa qaynaqlardan da

istifadə etmişdir (bax: 49). Eləcə də XIV əsr türk şairi Gülşəhri “Məntiqüt-teyr” adlı tərcümə əsərinə Əttarın eyniadlı məsnəvi-sindən başqa, “Əsrarnamə”sindən, həmçinin Ruminin “Məsnəvi”sindən və “Kəlilə və Dimnə”dən götürdüyü bəzi hissələri də əlavə etmişdir (bax: 91).

Beləliklə, orta əsrlər tərcümə sənətinin müasir tərcümədən tamamilə fərqlənən başlıca səciyyəvi xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq (bax: 44, 6-50), Əhmədinin “Əsrarnamə” əsərini Əttarın ədəbi irsindən sərbəst şəkildə edilmiş yaradıcı tərcümə saymaq məqsədəuyğundur. Tərcümədə Əttarın “Əsrarnamə” məsnəvisindən cəmi üç hekayət olmasına baxmayaraq, Əhmədi onu məhz “Əsrarnamə” adlandırmışdır:

*Budurur sözdən muradım, ey hüمام,
Oldı “Əsrarnamə” nəzmi çün təمام,
Ələ alıcaq bunu hər bir əziz,
Edicilər həqqi batildən təmiz. (34, 54b)*

Göründüyü kimi, Əhmədi burada “Əsrarnamə”ni yuxarıdakı beytdən fərqli olaraq, “tərcümə” yox, “nəzm” adlandırır. O, daha bir neçə yerdə bu sözü işlədir:

*Dövlətinə Mir-i dövrənin yənə,
Sığımub girdim kitabın nəzminə.
Qılmayalar nəzminə əgri nəzər,
Kəc nəzər qılmaz, yaqın, əhli-bəsər.
Unfedüb nəzmini təğyir etməyə,
Kəndü fikrinə uyuban getməyə.
Var isə nəzmində nöqsanü xələl,
Eyləyə islah ilən onda əməl. (34,54b)*

Qeyd edək ki, M.Sultanov “Əsrarnamə”nin müstəqil bir əsər olması fikrini həm də bu beytlərdəki “nəzm” sözü ilə əsaslandırır (34,6-7). Lakin irəlidə görəcəyimiz kimi, “Əsrarnamə”də Əttardan sırf tərcümə edilmiş yerlər çoxdur və buna görə də buradakı “nəzm” sözünü mənzum sərbəst tərcümə kimi qəbul etmək lazım gəlir.

Əhmədinin, əsasən, Əttarın “Müsibətnamə” əsərindən götürdüyü hekayətlər toplusuna “Əsrarnamə” adını verməsinə gəldikdə isə, birincisi, bunu mütərcimin məhz “Sirlər kitabı” tərtib etmək arzusu ilə bağlamaq olar. İrəlidə görəcəyimiz kimi, kitabdakı hekayətlərin qəhrəmanları sirli daxili aləmləri ilə seçilən şeyxlər, dərvişlər, dilənçilərdir və hekayətlər məhz onların bu keyfiyyətləri üzərində qurulmuşdur. İkincisi, orta əsrlərin tərcümə ustaları öz tərcümələrinə ad vermək məsələsində tam “müstəqil” idilər (bax: 44,48-49). Üçüncüsü isə, bunu Əttarın “Əsrarnamə” məsnəvisinin daha çox məşhurluğu ilə izah etmək olar. Əttarın özü bu məsnəvisini “Mərifət dünyası” adlandırmışdır (bax:34,6).

§6. Tərcümə ilə orijinalın mətnlərinin müqayisəli təhlili

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsindəki 40 hekayətdən 3-ünün əslə Əttarın eyniadlı məsnəvisində vardır. Bunlar tərcümədəki sıra ilə 6-cı, 14-cü və 18-ci hekayətlərdir (5a-6b,14a-14b,18b-19b). 6-cı hekayət Əhmədi “Əsrarnamə”sində “*Hekayəti-Məcnun*” (“*Məcnunun hekayəti*”) adlanır. Əttarın “Əsrarnamə”sində bu hekayətin adı zahirən onun tərcümədəki adından fərqlənir: “*Hekayət-e mərd-e bidel*” (103,132-134). Lakin “Məcnun” sözünün “mərd-e bidel” söz birləşməsi (*ürəkdən vurulmuş, dəlicəsinə aşiq olmuş kişi*) ilə mənaca

yaxınlığını nəzərə alsaq, hər iki hekayətin başlıqlarının bir-birinə uyğunluğu aydınlaşar. Qeyd edək ki, Əttarda olduğu kimi, Əhmədinin tərcüməsində də bu hekayətin qəhrəmanı elə birinci beytdə *“bidel”* adlandırılmışdır (bax:103,132;34,5a). Hekayətin farscası ilə onun tərcüməsinin mətnlərinin müqayisəsi onların məzmunlarında da elə bir fərq olmadığını aşkara çıxardı. Əhmədi Əttarın 38 beytlik bu hekayətini 44 beytlə versə də, onun tərcüməyə artırdığı 6 beyt farsca hekayətin ümumi məzmununa elə bir ciddi təsir göstərmir və onu dəyişdirəcək səviyədə deyildir. Hər iki hekayət eyni epizodla başlanır, eyni fikirlə bitir və Əhmədinin artırması farsca mətnin məzmununu, sadəcə olaraq, bir qədər genişləndirir.

Əhmədi *“Əsrarnamə”* sindəki 14-cü hekayət *“Hekayəti-rəftəni-həkimi-hind be-məmləkəti-Çin”* (*“Hind həkiminin Çin ölkəsinə getməsi hekayəti”*) başlığı altındadır (34,14a). Farsca hekayətin adındakı yalnız bircə söz tərcümədəki başlıqdan seçilir: Əttarda *“be-məmləkəti-Çin”* birləşməsinin əvəzinə *“be suyi-Çin”* (*Çinə tərəf*) yazılmışdır (103,90). Deməli, həmin başlıqlar, demək olar ki, bir-birilə eynilik təşkil edir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Əttardakı və Əhmədidəki başlıqlar arasındakı bu kiçik fərqləri katiblərin (istər Əttar əsərinin katiblərinin, istərsə də Əhmədi tərcüməsinin katiblərinin) *“yaradıcılığının”* nəticəsi kimi də qiymətləndirmək olar. Tərcümədəki 14-cü hekayətlə orijinalının mətn baxımından yaxınlığı 6-cı hekayətlə müqayisədə daha yaxındır. Əhmədi 47 beytlik bu hekayəti 43 beytlə vermiş və onun məzmununu bütövlükdə olduğu kimi qoruyub saxlamışdır.

Əhmədi *“Əsrarnamə”* sindəki 18-ci hekayət *“Hekayəti-Şeyx Bayəzid Bistami və dər bəyani-biy və şərəyi-u”* (*“Şeyx Bayəzid Bistami və onun alış-verişi haqqında”*) adlanır. Bu hekayətin farscasının adı isə, ona uyğun gəlmir: *“Hekayət-e salek və qozardən-e çehel Həcc”* (*“Salikin – yolçunun qırx Həccə aldən verməsi – satma-*

si¹⁷). Bununla belə, bu iki hekayət də məzmunca bir-birinə yaxındır: hər iki hekayətdə söhbət qırx Həccin satılmasından gedir. Əttarda həmin şəxsin adı qeyd olunmur, Əhmədi isə onu sufi şeyxi Bayəzid Bistami kimi təqdim edir. Hekayətlər arasındakı həcm fərqi əvvəlki iki hekayətlə müqayisədə bir qədər çoxdur: bu hekayətin farscası 15 beytdən, türkcəyə tərcüməsi isə 22 beytdən ibarətdir. Burada da Əhmədinin tərcüməsindəki 7 beyt fərqi farsca hekayətdəki hadisənin məzmunu ətrafındadır və demək olar ki, ondan kənara çıxmır.

Əhmədinin tərcüməsindəki “Hekayəti-məcnun” adlı 6-cı hekayətlə onun farscası (“Hekayət-e divane-ye pəhləvan”) arasında da elə bir fərq yoxdur. Bu iki hekayət həcm baxımından da bir-birindən kəskin fərqlənir: orijinal 38 beytdən, Əhmədinin tərcüməsi isə 44 beytdən ibarətdir. Onu da qeyd edək ki, Əhmədi Əttarın “Əsrarnamə”sindən götürdüyü bu üç hekayətin vəznini də olduğu kimi saxlamışdır. Hekayətlərin həm orijinalı, həm də tərcüməsi həzəc bəhrində MəfAilün MəfAilün FəUlün ölçüsündədir.

Beləliklə, Əhmədi Təbrizi Əttarın “Əsrarnamə” məsnəvisindən götürdüyü bu üç hekayətin tərcüməsində ustasına, əsasən, sadıq qalaraq onların ümumi məzmununa, demək olar ki, müdaxilə etməmişdir. Qeyd edək ki, biz sonrakı fəsildə Əhmədi “Əsrarnamə”sindəki hekayətlərlə onların farsca orijinalının bir-birinə uyğunluğu məsələsinin geniş təhlilini verəcəyik. Bununla belə, bəri başdan onu da xüsusi olaraq vurğulamaq istəyirik ki, araşdırma obyektini olaraq seçdiyimiz tərcümənin farsca orijinala uyğunluğu məsələsinə biz heç də çağdaş adekvat tərcümələr üçün mövcud olan tələblər prizmasından yanaşmırıq, çünki klassik tərcümələr, xüsusilə də sərbəst-yaradıcı tərcümələr (Əhmədinin “Əsrarnamə”si də məhz belə tərcümə nümunəsidir) bir sıra səciyyəvi cəhətləri ilə çağdaş adekvat

tərcümələrdən köklü şəkildə fərqlənir (bax: 44, 6-50).

Əhmədi “Əsrarnamə”sindəki hekayətlərdən birinin də əslİ Əttarın “İlahinamə” adlı məsnəvisindədir. Bu, “Əsrarnamə”dəki 17-ci hekayətdir: “*Hekayəti-Sultan Mahmud*” (34,18a-18b;105,62a-63a). “İlahinamə”dəki bu hekayət 20 beytdən ibarətdir. Sultan Mahmud Qəznəvi ilə onun adaşı – Mahmud adlı bir qocanın səhrada görüşündən və onların söhbətindən bəhs edən bu kiçik hekayətin əvvəlinə Əhmədi 5 beytlik bir hissə artırmışdır ki, bu da hadisənin daha geniş və canlı təsviri ilə bağlıdır. Əhmədinin bu kiçik artırması Əttarın hekayətinin ümumi məzmununda elə bir ciddi dəyişiklik yaratmır.

Əttarın “Müsibətnamə” məsnəvisindən götürülmüş hekayətlərlə onların türkcəyə tərcümələrinin mətnlərinin qarşılıqlı müqayisəli təhlili isə, həmin hekayətlər arasında müəyyən fərqlər olduğunu üzə çıxardı. Əhmədinin “Müsibətnamə”dən götürdüyü 26 hekayət tərcümədə sıra ilə aşağıdakılardır: 1, 2, 3, 4, 5,7,9,10,11,13,15,16,19,20,21,22,26,28,30,31,32,33,34,37,39,40. Bu hekayətlərdən bir neçəsinin mətni originallarının mətninə yaxındır və onlar arasında məzmun və beytlərin sayı baxımından köklü fərq yoxdur. Məsələn, tərcümədəki 4-cü hekayətlə onun orijinalındakı beytlərin sayındakı fərq cəmi 1 beytdir: 42-43. Müvafiq olaraq 5-ci hekayətdəki bu nisbət 35-33-dür. Əhmədi “Əsrarnamə”sindəki 9-cu, 19-cu, 20-ci, 31-ci və 39-cu hekayətlərin mətni ilə onların orijinallarının mətnləri arasında da elə bir köklü fərq yoxdur. Tərcümədəki digər hekayətlərlə onların orijinallarının mətnləri arasındakı fərq isə, nəzərə çarpacaq dərəcədə böyükdür. Ümumiyyətlə, “Müsibətnamə”dən götürülmüş hekayətlərlə onların orijinaları arasındakı beytlərin sayı aşağıdakı cədvəldəki kimidir:

MÖHSÜN NAĞISOYLU

Orijinaldakı hekayətlər (Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan M-177 və M-340 şifrlı əlyazmalarda)	Tərcümədəki hekayətlər (sırası, adı və yeri - ikinci nüsxədə)	Orijinaldakı və tərcümədəki beytlərin sayı
1	2	3
Hekayət, 250a-251a, 85b-86a	1 .Hekayəti-divanə, 40a-42a	26-49
"-" 141a, 24b	2.Hekayəti- Əhməd, 42a-43b	8-47
"-" 251a-251b, 86a	3. Hekayəti-divaneyi-əhli-həq, 44a-45b	15-46
"-" 143b-145a, 26a, 27a	4.Hekayəti-Bürxi- Əsvəd ba Musa, 48b-47a	43-42
"-" 160b-161b, 35b-36a	5.Hekayəti -Nuşirəvan, 47a-48a	32-35
"-" 295a-295b, 113b-114a	7. Hekayəti-Bürxi- Əsvəd və rəsidəni- padşah be-u, 50a-51a	20-38
"-" 285a-286a, 105b-106a	9. Hekayəti-Şeyxi- aliyi - mütəbər və xab didəni-u, 51b- 52b	25-30
"-" 284b, 104a-104b	10. Hekayəti- Süfyan, 53b-54a	8-25
"-" 140a-141a, 24b-25a	11. Hekayəti-Şeyx Şibli, 54b-55b	
"-" 214a-214b, 65b	13. Hekayəti- hinduyi-sahibkəmal, 56b-58a	22-32 19(21)* -34
Hekayət, 256a-256b, 94b	15.Hekayəti-abidi ki, rəsid bər-İsa, 59b-61a	22(23)-45
"-" 181a-47a, 47b	16.Hekayəti-alim, 61a-62a	12(13)-27
"-" 276a-276b, 100a- 100b	19. Hekayəti- Davud, 64a-65a	
"-" 278a-279a, 101b	20. Hekayəti-abid və divanə, 65a-66a	22-32 23-35
"-" 153a** -31b	21. Hekayəti-Əbu Musa, 68b-70a	17-46
"-" 249b, 71b-72b	22. Hekayəti- padşah, 71b-72b	14-39
"-" 124b, 29b	26. Hekayəti-şeyx Əbülhəsən Xareqani 75a-76b	13-42
"-" 157a-157b, 33b-34a	28. Hekayəti-piri-Süfyan, 78b-81a	22/23/61

* Mötərizədəki rəqəm M-340 şifrlı əlyazmadakı beytlərin sayını göstərir.

**M-177 şifrlı əlyazmada bu hekayətdə başlıq- "Hekayət" sözü yazılmamışdır.

SEÇİLMİŞ ƏSƏRLƏRİ

1	2	3
“-” 301b-117a	30. Hekayəti- İskəndəri- Zülqərneyn, 82b- 84a	11-43 11-43
“-” 302a, 117a-117b	31. Hekayəti- Bəl’əm, 84a-84b	11-17
“-” 160a-160b, 35b-36a	32. Hekayəti- Harun-ər-Rəşid, 85a-87a	19-63
163a-163b, 37a-37b	33. Hekayəti-piri- Sədidi- Ənbəri, 87a-88b	15-42
“-” 213b-214a, 65a-65b	34. Hekayəti- divaneyi-sahibi- sərhəq, 88b-91a	17-63
“-” 208a-209a, 62a-62b	37. Hekayəti- Abdulla Tahir, 94b-96a.	24-40
“-” 209a-210a, 62b-63a	39. Hekayəti-Nəsr Əhməd, 98a-99a	38-48
“-” 107a ***1	40. Hekayəti-Şeyx Şibli, 99a-100b	13-37

Cədvəldən görüldüyü kimi, “Müsibətnamə”dən götürülmüş hekayətlərin tərcümələri həcmcə onların orijinallarından xeyli çoxdur. Ayrı-ayrı hekayətlərdə isə beytlərin sayındakı fərq hətta üçqatdır. Ümumiyyətlə, Əttarın bu 26 hekayətindəki beytlərin sayı cəmi 500-ə yaxın olduğu halda, Əhmədinin tərcüməsində bu rəqəm iki dəfədən də çoxdur: 1058.

Həmin hekayətlərin orijinalları ilə tərcümələrinin qarşılıqlı müqayisəli təhlili göstərir ki, onlar arasındakı fərq təkcə beytlərin sayında yox, təbii ki, həm də məzmunlarındadır. Bu qəbildən olan hekayətlərin tərcüməsində Əhmədi tam sərbəstliyə yol verərək farsca hekayətlərin mətninə açıq-aşkar müdaxilə etmişdir. Qeyd edək ki, bu müdaxilə Əttar hekayətinin məzmununu bütövlükdə dəyişdirməyə yox, onu daha da genişləndirməyə xidmət edir. Əhmədinin belə artırımları əksər

** M-177 şifrlı əlyazmada bu hekayət yoxdur.

hallarda Əttar hekayətinin bir növ davamı təsirini bağışlayır.

Tərcüməçinin bu prinsipi elə ilk hekayətdə özünü göstərir. “Əsrarnamə”dəki 49 beytlik bu hekayətin ilk 23 beyti Əttarın 26 beytlik hekayətini məzmunca əhatə edir və ona tam uyğun gəlir. Orijinalın və tərcümənin bu hissəsinin qısaca məzmunu belədir: *“Qarnı ac, əyni çılpaq bir dəli bir gün Nişapura gəlir. O, çöldə çoxlu mal-davar görüb soruşur ki, bunlar kimindir? Deyirlər: Sultan Əmidin. Şəhərə girən dəlinin gözüne geyimli-keçimli qullar sataşır. Soruşur ki, bunlar kimindir? Deyirlər: Sultan Əmidin. Sonra cah-calallı uca bir saray görən dəli yenə soruşur: Bu saray kimindir? Yenə də deyirlər: Sultan Əmidin. Bunu eşidən dəlinin acığı tutur. Başındakı cırıq papağı göyə ataraq, Tanrıya üz tutub deyir: Madam ki hər şeyi Əmidə rəva görmüsən, bunu da ver ona. Mən sənin qulunam, amma belə yaşamaq istəmirəm. Yaxşısı budur, qoy Əmidin qulu olum”*.

Əttarın hekayəti burada bitir. Əhmədi isə 24-cü beytdən başlayaraq hekayətin ardını belə təsvir edir: *“Dəli bu sözləri deyib yola düzəlir. Elə bu an İlahidən səs gəlir ki, ey dəli, sən bizimlə çəkişmə. Dəli deyir: “Sən məni özünə qovuşdur, daha yaşamaq istəmirəm”. İlahi öz nurunu göstərir və dəlinin ruh quşu göylərə qalxır, cismi isə yerdə qalır. Allah-taala Musaya (ə.) vəhy göndərir ki, get onu yu, namazını qıl və dəfn et. Musa gedib onu yumaq istərkən görür ki, göydən iki cavan endi: Birinin əlində qızıl bardaq, o birinin əlində gümmüş təşt. Cavanlar dəlini yuduqdan sonra göydən içində iki qızıl başmaq, bir yaşıl kəmərlər və bahalı paltarlar olan sandıq enir. Dəli oyanıb onları geyir və başına zərli tac qoyaraq göyə qalxır. Musa bu işə heyran qalır. Tanrı ona deyir: “Təəccüb etmə, mənim belə sədiq qullarım çoxdur”*.

Əhmədi həmin hekayəti belə bir nəticə ilə bitirir: *“Tanrının belə qüdrəti çoxdur. O, peyğəmbərlərini hər dəm imtahana çəkir. İlahi, sən bizi belə peyğəmbərlərindən ayırma”*.

Göründüyü kimi, Əhmədinin artırması irfani-sufi dünya-görüşləri baxımından Əttarın hekayətinin müəyyən mənada məntiqi davamı və həm də onun nəticəsi təsirini bağışlayır. Onu da qeyd etmək ki, orijinaldakı hekayətin məzmununda bir növ qırıqlıq və yarımçıqlıq nəzərə çarpır. Məhz buna görə də istər-istəməz belə bir sual ortaya çıxır: Əhmədinin əlavəsi Əttarın “Müsibətnamə” əsərinin daha qədim əlyazmalarında ola bilməzmi? Bəlkə elə Əhmədinin özünün istifadə etdiyi əlyazmada həmin hekayətlər tərcümədəki kimi imiş? Bəlkə də, Əttarın əsərlərinin daha qədim əlyazmalarında həmin hekayət elə Əhmədidə olduğu kimidir. Çünki tədqiqatçıların yazdığı kimi, Əttarın “Əsrnamə” əsərinin iki fərqli variantı olubdur (83, 257). Məhz buna görə də, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Əttarın bu məsnəvisinin ən qədim əlyazmalarında əsərdəki beytlərin sayındakı fərq nəzərə çarpacaq dərəcədə böyükdür: 2400-lə 3250 arasındadır (102, IV,2628). Bəlli olduğu kimi, orta əsrlərin bir çox Şərq müəllifləri öz əsərlərinə dönə-dönə qayıtmış, onları redaktə etmiş və dəyişdirmişlər (63,8). Bunun da nəticəsində eyni əsərin müxtəlif variantlı əlyazmaları günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Məsələn, XV əsr şairi Əmir Şahi Səbzəvari “Divan”ının müxtəlif əlyazmalarında olan şeirlərin çoxu bir-birindən fərqlənir ki, bu da şairin özünün sonradan həmin şeirlər üzərində apardığı redaktə işinin nəticəsi kimi qiymətləndirilir (64,13). Bu baxımdan Əttarın “Müsibətnamə” əsərinin də müxtəlif variantının ola bilməsi imkan xaricində deyildir. Bundan əlavə Əhmədinin hekayətlərindəki bu “artıq” epizodlar sonradan Əhmədiyə qədərki katiblər tərəfindən də orijinalın mətninə əlavə edilə bilmiş. Lakin bütün bu ehtimallara baxmayaraq, biz orta əsrlərin tərcümələri üzərindəki müşahidələrimizə əsasən, Əhmədinin “Müsibətnamə”dən çevirdiyi hekayətlərlə onların orijinaları arasındakı bu fərqi daha çox klassik bədii

tərcümə sənətinin başlıca səciyyəvi xüsusiyyəti olan sərbəstlikdə, orijinala yaradıcı yanaşmada görürük. İlk növbədə ona görə ki, Əhmədinin farsca əslinə tam uyğun gələn başqa hekayətlərdə də onun sərbəstliyə açıq-aşkar meyli özünü göstərir. Əhmədi Əttarı tam dəqiqliklə tərcümə etdiyi yerlərdə belə bəzi beytlər arasında orijinalın mətnindən kənara çıxaraq öz fikirlərini də bildirmişdir. Bu xüsusiyyət eyni əsrin yadigarı olan Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsi üçün də çox səciyyəvidir (bax: 49,46-88). Deməli, Əhmədinin ayrı-ayrı hekayətlərdə mətnə bütöv epizodlar əlavə etməsi də, başlıca olaraq, onun tərcüməyə sərbəst-yaradıcı münasibətindən irəli gəlir. Məhz bu səbəbdən də tərcümə ilə orijinal arasındakı bu fərqlər klassik tərcümənin sərbəst-yaradıcı xarakterinin tamamilə təbii və qanunauyğun bir nəticəsi kimi qiymətləndirilə bilər. Maraqlıdır ki, Əhmədinin əlavələri, əsasən, Əttarın 15-20 beytdən ibarət kiçikhəcmli hekayətlərinə aiddir. Şairin nisbətən irihəcmli (30-40 beyt) mənzum hekayətlərinə isə, o, demək olar ki, toxunmamışdır. Bu fakt isə həmin hekayətlərin məhz Əhmədi tərəfindən genişləndirildiyini göstərir.

Bundan əlavə qeyd edək ki, biz tərcümə ilə orijinalın mətnlərinin müqayisəsi zamanı Əttarın əsərlərinin XV və XVIII yüzillərə aid iki əlyazmasından və bir daşbasma çapından istifadə etmişik. Əhmədinin “Əsrarnamə”sində olan hekayətlərin əsli bu qaynaqların hər üçündə vardır. Onların mətnləri arasında elə bir ciddi fərq yoxdur, bu isə yuxarıdakı ehtimalları bir növ aradan qaldırır.

“Müsibətnamə”dən tərcümə olunmuş 3-cü, 7-ci, 10-cu, 15-ci, 22-ci, 30-cu, 33-cü və sonuncu hekayətlərdə də Əhmədi eynilə birinci hekayətdə olduğu kimi, Əttarın mətni qurtardıqdan sonra mənzuməyə müxtəlif çalarlar artırmış və yeni epizodlar əlavə etmişdir. Məsələn, “Əsrarnamə”nin 7-ci hekayəti-

nin ilk 21 beyti “Müsibətnamə”dəki 20 beytlik Bürxi-Əsvəd haqqındakı hekayətə tam uyğun gəlir. Hekayətdə təsvir olunur ki, bir gün şahın yolu viranəyə düşür. Şah orada yerə uzanmış bir dərvişə rast gəlir. Dərvişin ayağa durmamasını görə şah hirsəl deyir: *“Mənim kimi bir şaha niyə hörmət etmir, ayağıma durmursan?” Dərviş uzandığı yerdən ona belə cavab verir. “Sənə var-dövlətinə görəmi hörmət etməliyəm? Var-dövlətin axırı yoxdur. Biz ikimiz də bərabər adamlarıq və mən özümü səndən əskik saymıram.”* (114,295a-295b)

Əttarın hekayəti burada bitir. Əhmədi isə 17 beytlə onu belə bir sonluqla bitirir: *“Dərviş şahı ədalətli olmağa, Tanrıya bel bağlamağa çağırır və o xarabalıqdan gedir. Şah bir müddət fikrə dalır, sonra yanındakılardan soruşur: “Kimdir bu dərviş?” Deyirlər ki, Bürxi-Əsvəd adlı bir pak dərvişdir. Şah bu sözü eşitcək atdan enib dərvişin ardınca düşür. Lakin dərviş görünməz olur. Bu hadisədən şah çox kədərlənir. O, taxt-tacını tərk edərək dərvişlik yolunu tutur.”* (34,6b-7b)

Əhmədinin “Müsibətnamə”dən çevirdiyi 28-ci hekayətinin isə həm əvvəli, həm də sonu orijinala tam uyğun gəlir. Bununla belə, orijinalda cəmi 23 beyt olduğu halda, tərcümədəki beytlərin sayı ondan demək olar ki, üçqat artıqdır: 61. Hekayətlərin müqayisəsi göstərir ki, Əhmədi bu hekayətin orta hissəsinə bir epizod əlavə etmişdir. Əvvəlcə Əttarın hekayətinin qısaca məzmununu ilə tanış olaq: *“Qoca Süfyan bir gün bir oğlanın əlində qəfəsə salınmış bülbül görür. Qoca oğlana pul verib bülbülü qəfəsdən buraxır. Bülbül gündüzlər bağçalarda gəzir, gecələr isə Süfyanın yanına gəlir. Bir gün Süfyan vəfat edir. Bülbül gəlib onun qəbri üstünə qonur, bir müddət yanıqlı-yanıqlı oxuduqdan sonra can verir”. Əttar hekayətin sonunda üzünü oxucularına tutaraq, onları bülbüldən ibrət almağa, onun kimi vəfalı və sədaqətli olmağa çağırır* (114,157a,157b).

Əhmədi isə hekayətə sufi ədəbiyyatında bol-bol işlənən gül obrazını da əlavə etmişdir: *“Bülbül qəfəsdən azad olandan sonra gəlib gülün üstünə qonur. Gülün yanında nalə qılan bülbül axşam düşəcək onu tərək etmək üçün icazə istəyir. Gül deyir: “Sən ki illərlə görüşümə həsrət idin, nə tez məndən usandın?!” Bülbül ona cavab verir ki, mən elə əvvəlki aşiqinəm, səndən də usanmamışam. Ancaq bir qoca mənə yaxşılıq edib, qəfəsdən buraxdırdır. Gərək onun yaxşılığı əvəzində qulluğunda duram. Gündüzlər isə sənin yanına gələm. Gül ona icazə verir.”* (105,78b-81a)

Qeyd edək ki, Əttarın hekayəti ilə müqayisədə Əhmədinin tərcüməyə artırdığı əlavə səciyyəsi daşıyan bu epizod, bəlkə də, onun özünə məxsus deyil. Ola bilsin ki, Əhmədi bu epizodu sufizmə aid başqa ədəbiyyatdan (məsələn, elə Əttarın özünün başqa əsərlərindən və ya Mövlana Cəlaləddin Ruminin “Məsnevi”sindən) alaraq tərcüməyə əlavə etmişdir. Bu hekayətdə Əhmədi beytlər arasında da əlavələr etmiş və mənzumənin sonundakı Əttarın misralarını olduğu kimi çevirməklə yanaşı, öz fikirlərini də oxucularına çatdırmışdır. Hekayətin sonluğundakı nəsihət hissəsi orijinalda 8 beyt olduğu halda, tərcümədə 14 beytdir.

Əhmədinin Əttarın hekayətlərinə etdiyi əlavələri, əsasən, irfani-sufi dünyagörüşləri ilə bağlı epizodlardan ibarətdir. Tərcüməçinin əlavələri içərisində şifahi xalq yaradıcılığından qidalanan dünyəvi motivlər də vardır. Məsələn, “Əsrarnamə”dəki 37-ci hekayətin orijinalı belə bitir:

“Abdulla Tahir yolda rastlaşdığı qarının şikayətini dinlədikdən sonra onun oğlunu həbsdən buraxdırır” (114,205a). Əhmədinin hekayətə artırdığı əlavəsində isə Abdulla Tahir, nağıllarımızda olduğu kimi, öz qızını qarının oğluna verir və onu öz yerinə şahlıq taxtına qoyur (34,48b).

Ümumiyyətlə, “Müsibətnamə”dən götürülmüş hekayətlərlə onların tərcümələrinin qarşılıqlı təhlili aşağıdakı əsas qanunauyğunluqları üzə çıxarır:

1. Bütövlükdə götürüldükdə Əhmədi Şeyx Əttarın bu hekayətlərinin də əsas məzmununu tərcümədə saxlamışdır.

2. Orijinaldakı və tərcümədəki hekayətlərin çoxunda mətnlərin əvvəlki hissələri bir-biri ilə üst-üstə düşür.

3. Əhmədinin hekayətlərə artırdığı əlavələr ya onların orta hissələrinə, ya da son hissələrinə aiddir.

II FƏSİL

ABİDƏNİN TƏRCÜMƏ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Orta yüzilliklərin başqa tərcümə əsərləri kimi (bax:44), Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsinin də filoloji tədqiqi, xüsusilə də tərcümə xüsusiyyətlərinin araşdırılması, ümumiyyətlə, klassik Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının başlıca səciyyəvi cəhətləri haqqında müəyyən təsəvvür əldə etməyə imkan verir. “Əsrarnamə” də olan təkcə 31 mənzum hekayətlə onların farsca orijinallarının təhlili klassik tərcümə sənətinə xas olan bir sıra səciyyəvi cəhətləri üzə çıxarır və tədqiqatçıya bu məsələ ilə bağlı zəngin və rəngarəng material verir.

Abidənin tərcümə xüsusiyyətlərini araşdırarkən ilk baxışda belə bir təsəvvür yaranır ki, kitabdakı ayrı-ayrı hekayətləri müxtəlif tərcümə məktəbinə məxsus iki mütərcim tərcümə etmişdir. Bunlardan birincisi ana dilinə çevirdiyi mətnə, əsasən, sadıq qalmağa çalışmış, ikincisi isə daha çox sərbəstliyə meyilli olmuşdur. Aydınlıq üçün qeyd edək ki, orta əsrlərdə müsəlman Şərqi tərcümənin, əsasən, iki növü olmuşdur: **hərfi tərcümə**, **sərbəst tərcümə**. Birinci növ tərcümə daha çox nəsr əsərlərinin, ikinci növ tərcümə isə, əsasən, poetik əsərlərin tərcümələrinə aiddir (bax:44,17-40). “Əsrarnamə” poetik əsərdir, deməli, onda ikinci növ tərcüməyə aid xüsusiyyətlər daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Bununla belə, əsərdə birinci növ tərcüməyə aid əlamətlər də qismən müşahidə olunur. Deməli, bütövlükdə götürdükdə “Əsrarnamə” tərcüməsində bu iki tərcümə ənənəsi bir növ qaynayıb-qarışmış, üzvi surətdə bir-birinə çulğuşmuşdur.

Əvvəlcə “birinci” Əhmədinin tərcümə etdiyi mənzum hekayətlərin təhlili üzərində dayanacaq. “Əsrarnamə”dəki mənzum hekayətlərin bir hissəsinin, xüsusilə də Əttarın eyniadlı əs-

rindən götürülmüş üç hekayətin müqayisəli təhlili göstərir ki, Əhmədi onların tərcüməsində, əsasən, dəqiqliyə can atmış və çalışmışdır ki, orijinala bacardıqca sadıq qalsın, onun hər bir beyt və mısrasını əslində olduğu kimi çevirsin, ustadının fikirlərini mümkün qədər dəyişiksiz - heç bir qısaltma və artırma etmədən ana dilində səsləndirsin. Orijinaldan və tərcümədən təqdim olunan nümunələrə nəzər salaq:

1. Həkim-e hend su-ye şəhr-e Çin şod,
2. Be ğəsr-e şah-e Torkestanzəmin şod.
3. Şəhi-ra did tuti həmnəşinəş,
4. Ğəfəs kərdə ze-səxti ahəninəş.
5. Ço tuti did hendu-ra bərabər,
6. Zəban boqşad tuti həmçü şəkkər.
7. Ke, əz-bəhr-e Xoda, ey kərpərdaz,
8. Əğər ruzi be-Hendustan rəsi baz.
9. Səlam-e mən be-yaranəm rəsani,
10. Cəvabi baz ari ğər təvani. (114,45a)

1. Həkimi-hind şəhri-Çinə vardı,
2. Varub Çin şahının qəsrinə girdi.
3. Görər bir tuti şahın həmnəşini,
4. Qəfəsdə bağlı bəndi-ahəninini.
5. Çü tuti gördü hinduyi bərabər,
6. Rəvan söylədi tuti həmçü şəkkər.
7. Ki, əz bəhri-Xuda, ey munisi-raz,
8. Qayıtsan yenə Hindustanə sən baz.
9. Apar tutilərə bəndən səlamı,
10. İrişdür anlara həm bu pəyamı. (34,14a)

Bu iki şeir parçasının hər bir misrasını ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək. Birinci misranın orijinalı ilə tərcüməsi arasındakı fərq yalnız Əttardakı *su-ye* qoşmasının əvəzində Əhmədidə “Çin” isminin yönlük halda işlədilməsindədir. İkinci misrada Əhmədi vəzn xatirinə “Torkestanzəmin” sözünü “Çin” sözü ilə əvəz etmiş və ən başlıcası isə birinci misradan fərqli olaraq, burada heç bir fars izafəti işlətməmişdir. Əhmədinin misrası məzmunca Əttarın misrasından fərqlənir, onun bu cümləsində ana dilinin qanun-qaydaları tamamilə gözlənilmişdir. Üçüncü misrada isə fərq yalnız felin zamanındadır: orijinalda “*did*” (gördü) feli keçmiş zamanda, Əhmədidə isə onun qarşılığı - “*görrər*” feli indiki zamandadır. Əhmədi bu misrada hətta Əttarın qafiyəsini də (*həmnışin*) saxlamışdır. Bu misrada da fars dilinin heç bir təsiri özünü göstərmir. Dördüncü misrada da Əhmədi Əttarın qafiyəsini tərcüməsinə gətirmiş və onu izafət birləşməsi tərkibində işlətməmişdir. Bu misra da məzmunca orijinaldan fərqlənir, lakin onun sonundakı “*bəndi-ahəninini*” (dəmir bənd, dəmir qafəs) tərkibi “*həmnışini*” sözü ilə qafiyə təşkil etmək xatirinə belə bir dolaşmaq və süni formada işlədilmişdir. Bu tərkib əslində cümlənin məzmununa görə “*bəndi-ahəninində*” şəklində olmalıdır. Əhmədinin beşinci misrası da eynilə birinci misrası kimidir. Burada da orijinala tərcümə arasındakı fərq yalnız feildə və “*hindu*” isminin hallanmasındadır. Bununla belə, “*çü*” fars qoşması nəzərə alınmazsa, cümlənin quruluşu ana dilinə uyğundur. Altıncı misralarda da fərq əsasən feildədir: orijinaldakı “*zəban boqsad*” (dil açdı, söylədi) mürəkkəb felini Əhmədi “*rəvan söylədi*” şəklində çevirmişdir. Göründüyü kimi, Əhmədi Əttarın beşinci və altıncı misralarındakı qafiyələrini (*bərabər, şəkkər*) olduğu kimi saxlamışdır. Yeddinci misralar arasındakı fərq də cüzidir: orijinaldakı “*kərpərdaz*” (işdüzəldən) mürəkkəb ismini Əhmədi “*munisi-raz*” (sirr dostu) söz birləş-

məsi ilə vermişdir. Səkkizinci misranı Əhmədi sözün əsl mənasında tərcümə etmişdir. O, Əttarın qafiyəsini – “baz” sözünü saxlasa da, cümləni sadə və canlı şəkildə – ana dilinin öz sintaktik qaydalarına uyğun biçimdə qurmuşdur. Əhmədinin misrası orijinalın məzmununu tam ifadə etsə də, özünəməxsusdur (Orijinalın sətri tərcüməsi belədir: *Əgər bir gün yenə Hindistana çatsan*).

Eyni sözləri doqquzuncu misraya da aid etmək olar. Bu misranı da Əhmədi orijinal şəkildə tərcümə etmişdir. O, farsca mətndəki “*be-yaranəm*” (dostlarıma) isminin əvəzində “*tutilərə*” ismini və “*rəsani*” (çatdır, çatdırarsan) felinin yerində “*apar*” felini işlətsə də, misranın məzmununa xələl gətirməmişdir. Sonuncu - onuncu misranın məzmununda isə fərq vardır. Əttarın misrasının sətri tərcüməsi belədir: “*Əgər bacarsan, yenə cavab gətirərsən*”. Göründüyü kimi, Əhmədi bu misranın məzmununu dəyişdirmiş və onu tam sərbəst şəkildə vermişdir. Bəlkə də, bu, əvvəlki misradakı “*səlamı*” qafiyəsinə həmqafiyə olan “*pəyamı*” (sifarişi) isminin işlədilməsi ilə bağlıdır.

Beləliklə, beş beytlik bu şeir parçasının orijinalı ilə tərcüməsinin müqayisəli təhlili göstərir ki, Əhmədi onu misra-misra izləmiş, hətta Əttarın heç bir sözünə toxunmamağa, onu olduğu kimi verməyə çalışmışdır. Bəzi misralarda mütərcimin tərcüməçilik fəaliyyəti, bu sahədəki zəhməti əslində çox azdır, demək olar ki, yox dərəcəsindədir: onun işi sanki fars felini türk feli ilə əvəz etmək və fars dilində ön qoşma ilə işlənən hər hansı bir sözü türkcədə həmin sözün qarşılığına müvafiq hal şəkilçisini artırmaq olmuşdur. Bununla belə, elə bu kiçik şeir parçasında Əhmədinin ustalılıqla tərcümə etdiyi misralar da vardır, xüsusilə sonuncu misrada onun sərbəstliyə meyli açıq-aşkardır, göz qabağındadır.

Qeyd edək ki, Əhmədinin bu misraları tərcümədəki 14-cü hekayətin əvvəlindədir. Həmin hekayət Əttarın “Əsrarnamə” məsnəvisindən tərcümə olunmuşdur. Əhmədi onu axıradək dəqiq tərcümə etmiş və sərbəstliyə yol verməmişdir. Əttarın bu hekayətini əvvəldən axıradək Əhmədinin tərcüməsi ilə izləmək mümkündür. Sonrakı misralarda da Əhmədi ustadının ayrı-ayrı ifadələrini və qafiyələrini olduğu kimi saxlamışdır.

Əhmədi Əttarın “Müsibətnamə” əsərindən tərcümə etdiyi hekayətlərin də bir çoxunda dəqiqliyə can atmış, orijinalı olduğu kimi çevirməyə çalışmışdır. Əttarın bu əsərindən götürdüyümüz aşağıdakı misralara və onların Əhmədidəki tərcüməsinə diqqət yetirək:

1. Ədl başəd in ke, si sal-e təmam,
2. Mən dər-in virane başəm modam.
3. Ğut-e xod misazəm əz-bərg-o-giyah,
4. Baleşəm xəşt əst-o-xakəm xabqah.
5. Gəh besuzəm pay ta-sər ze-aftab,
6. Gah əfsorde şəvəm əz-bərf-o-ab.
7. Gah baranəm konəd ağoştei,
8. Gəh ğəm nanəm konəd sərgəştei.
9. Gah heyran gərdəm əz-sovda-ye xiş,
10. Gah sir ayəm ze-sər ta-pa-ye xiş.
11. Mən çenin başəm ke, qoftəm xod bebin,
12. Ruzqarəm comle nik-o-bəd bebin.
13. To çenan başi ki, şəb bər təxt-e zər,
14. Xofte başi gerd-e to səd simbər. (114,160b)

1. *Bumıdır ədlin, otuz ildir təmam,*
2. *Mən bu viranədə yaturam müdam?!*
3. *Özimə qut etmişəm bərgü giyah,*
4. *Yasduğum kərpüç, döşəgüm xaki-rah.*
5. *Gündüzün yakar vücudim afitab,*
6. *Gecələr ta sübh olunca bərdü ab.*
7. *Gahi baran içrə hər dəm suznak,*
8. *Gahi nəmnak içrə olmuşam həlak.*
9. *Gahi heyranəm özimdən bixəbər,*
10. *Kimsənəm yok kim, edə bir kəz nəzər.*
11. *Mən bu halda, uş görərsən halımı,*
12. *Keçürəm bu növ ilə əhvalımı.*
13. *Sən uyarsan gecə xoş, bər təxti-zər,*
14. *Hər yanında səd həzaran simbər. (34,4a-4b)*

Bu iki şeir parçası üzərindəki müqayisəli təhlili isə beytlər üzərində aparaq. Əhmədinin ilk beyti məzmunca Əttarın beytinə tam uyğun gəlsə də, orijinal səslənir: tərcümədə orijinalın təsiri hiss olunmur. Əhmədi birinci misradakı “*bumıdır*” sözünü əvvələ gətirməklə və orijinaldan fərqli olaraq, “*ədl*” (ədalət) sözünü ikinci şəxsin təkində işlətməklə cümlədə güclü hiss-həyəcan intonasiyası yarada bilmişdir. Tərcüməçi bu beytdə Əttarın qafiyələrini də olduğu kimi saxlamış, yalnız “*başəm*” (oluram) felini kiçik məna fərqi ilə “*yaturam*” şəklində vermişdir.

Tərcümənin ikinci beyti də istər məzmunca, istərsə də quruluşca orijinaldan bir o qədər seçilmir. Beytin birinci misrasında Əhmədi orijinaldakı “*qut*” (yemək) ərəb sözünü və “*bərg*” (yarpaq), “*giyah*” (ot) fars sözlərini saxlasa da, ikinci misradakı “*xəşt*”, “*bələş*” fars sözlərinin əvəzində onların türkcə qarşılıqlarını (yasduğ, kərpic) işlətməmişdir. Əttarın birinci misrasındakı “*giyah*” qafiyəsinə toxunmayan Əhmədi ikinci misrada isə “*xa-*

ki-rah" (yolun torpağı) qafiyəsini özü mətnə artırmışdır.

Üçüncü beytlər arasında müəyyən fərq olsa da, Əhmədi orijinaldakı fikri saxlamışdır. Orijinalın sətri tərcüməsi belədir: *"Gah başdan ayağadək günəşdən yanırım. Gah da qardan, yağışdan donuram"*. Əhmədi isə, farsca mətndəki *"gəh"*, *"gah"* fars bağlayıcılarının məzmununu *"gündüzün"* (gündüz çağı) zərfi ilə və *"gecələr ta sübh olunca"* birləşməsi ilə vermişdir ki, bunu da tərcüməçinin mətnə yaradıcı münasibəti kimi qiymətləndirmək olar. Lakin Əhmədinin ikinci misrasında xəbər buraxılması cümlədə yarımçıqlıq yaratmışdır. Bu beytdə də Əhmədi Əttarın qafiyələrini saxlamışdır (*"bərf-o- ab"* və *"bərdü ab"* mənaca yaxın tərkiblərdir: birincisi *"qar və su"*, ikincisi isə *"soyuq və su"* deməkdir).

Əttarın dördüncü beytinin tərcüməsi belədir: *"[Məni] gah yağış isladır. Gah [da] yemək dərdi çəşbaş salır"*. Beytin birinci misrasına Əhmədinin tərcüməsinin ilk misrası nisbətən uyğun gəlsə də, ikinci misralar fərqlidir: Əttarda söhbət yemək dərdindən getdiyi halda, Əhmədidə ikinci misra bir növ birincinin davamı kimi səslənir. Yuxarıdakı nümunənin sonuncu misrasında olduğu kimi, burada da, ola bilsin ki, Əhmədi qafiyə xatirinə ikinci misranı dəqiq tərcümə etməmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, bu hal *"Əsrarnamə"*də (eləcə də Şirazinin *"Gülşəni-raz"* tərcüməsində (bax:49,46-88) və *"Şühədanamə"*-dəki şeir parçalarında - bax:47,126-171) əsər boyu müşahidə olunur.

Əhmədi bir çox hallarda Əttarın müəyyən bir beytinin bir misrasını (əsasən, birinci misranı) sözün həqiqi mənasında tərcümə etdiyi halda, o biri misrasını orijinaldan tam fərqli olaraq sərbəst şəkildə vermişdir. Fikrimizcə, Əhmədi bir çox hallarda hər hansı bir beytin ilk misrasını çevirərkən, bəlkə də, ikinci misranın tərcüməsində uyğun qafiyə tapmaqda çətinlik çəkmiş

və buna görə də qafiyə xatirinə sonrakı misranı özündən artırmışdır.

Eyni sözlər beşinci beytə də aiddir. Burada da Əhmədi Əttarın birinci misrasını tərcümə etmiş, ikinci misrasını isə sərbəst vermişdir (Əttarın ikinci misrasının tərcüməsi belə səslənir: *"Gah [da] özümdən büsbütün [başdan ayağa] bezirəm"*).

Əhmədinin altıncı beyti ilə orijinalın eyni beyti arasında elə bir fərq yoxdur. Onlar məzmunca uyğundur.

Orijinal və tərcümədəki son beytlər məzmunca daha yaxındırlar. Əhmədi farsca beytin birinci misrasındakı *"bər taxt-e zər"* (qızıl taxt üstündə) tərkibini olduğu kimi saxlamış, ikinci misradakı *"simbər"* (gümüş bədənli) qafiyəsini də tərcüməsinə əlavə etmişdir. Lakin bu beytdə Əhmədinin tərcüməçilik əməyini görməmək mümkün deyildir. O, bu beyti misra-misra çevirməmiş, orijinalın ikinci misrasındakı cümlənin əsas xəbərini *"xofte başi"* (yatarsan) tərcümədə birinci misrada vermişdir: *uyarsan*. Məhz buna görə də Əhmədinin bu beyti zahirən Əttarın beytinin sırf tərcüməsi təsirini bağışlasa da, əslində orijinal şəkildə qurulmuşdur. Bu beytdə Əhmədi *"hər"*, *"həzaran"* sözlərini özündən artırmışdır.

Əsasən, dəqiq tərcümə olunmuş bu kiçik şeir parçasının nümunəsində biz Əhmədinin tərcümədə müəyyən dərəcədə sərbəstliyə də meyil göstərdiyinin şahidi oluruq. Qeyd edək ki, bu şeir parçasının tərcüməsi *"Əsrarnamə"*nin 5-ci hekayətindəndir və yuxarıda göstəriləyi kimi, həmin hekayət istər məzmunca, istərsə də həcmcə orijinala tam uyğun gəlir. Ancaq bu heç də o demək deyildir ki, Əhmədinin Əttardan sərbəst çevirdiyi hekayətlərdə dəqiq tərcümə olunmuş parçalar yoxdur. Əhmədinin Əttardan sərbəst şəkildə tərcümə etdiyi hekayətlərinə orijinala tam üst-üstə düşən yerlər çoxdur. Məsələn, *"Əsrarnamə"*dəki 13-cü hekayətlə onun orijinalı arasında həm məz-

munca, həm də həcmcə müəyyən fərqlər olmasına baxmayaraq, Əhmədi bu hekayətin əvvəlini olduqca dəqiq tərcümə etmişdir:

1. **Henduyi bude əst çun şuridei,**
2. **Dər məğam-e eşğ sahibdidei.**
3. **Çün be-rah-e Həcc şod ğafele,**
4. **Did xəlği dər miyan-e məşələ.**
5. **Qoft, ey aşofteqan-e delbərpay,**
6. **Dər çe karid-o-koca darid ray?**
7. **An yeki qoftəş ke, in mərdan-e rah,**
8. **Əzm-e Həcc darənd həm zin cayqah.**
9. **Qoft: Həcc çe bovəd, bequ, ey rəhnomay?**
10. **Qoft: Cai xanei darəd Xoday. (115, 65b)**

1. *Var idi bir hinduyi-şuridəhal,*
2. *Dər məqami-eşq xoş sahibkəmal.*
3. *Çünki Həccə çıxdı nəgəh qafilə,*
4. *Gördi xəlqi dər-miyani-məşələ.*
5. *Dedi onlara rəvan ol şiri-nər:*
6. *Qancaruyadır bu gün əzmi-səfər?*
7. *Dedilər kim, Kə'bəyədir əzmi-rah.*
8. *Məqsudimizdir bizim ol cayqah.*
9. *Dəli der: Kə'bə nədir, ey rəhnümay?*
10. *Dedilər: Tanrı əvidir, ey gəday. (105, 56b)*

Əhmədinin bu tərcüməsini də, göründüyü kimi, orijinala beyt-beyt, hətta misra-misra izləmək mümkündür. Mütərcim burada Əttarın misralarına, demək olar ki, toxunmamış, onu olduğu kimi verməyə çalışmışdır. Orijinalın mətnindəki “*ğafele*” (karvan), “*məşələ*” (məşəl), “*rah*” (yol), “*cayqah*” (yer), “*rəhnomay*” (bələdçi) qafiyələrinin; “*şuride*” (dəli, ağılsız), “*əzm*” (məqsəd) sözlərinin; “*dər-məğam-e eşğ*” (eşqdə, eşq məsələsində),

“*dər-miyan-e məşələ*” (məşəl arasında) izafət tərkiblərinin tərcümədə də saxlanması bu parçanın tərcüməsində Əhmədinin dəqiqliyi nə dərəcədə gözlədiyini əyani şəkildə sübut edir. Şübhəsiz ki, orijinalın dəqiq tərcüməsi müəyyən çərçivə daxilindən çıxmamağı, məhdud sözlərin işlənməsini tələb edir. Lakin buna baxmayaraq, dəqiqliklə çevrilmiş elə bu kiçik şeir parçasında Əhmədinin tərcüməçilik məharəti özünü göstərir. O, farsca mətndən fərqli olaraq, 1-ci, 6-cı və 8-ci misralarda cümlənin xəbərini əvvələ gətirmiş, bununla da təsvir etdiyi hadisəni həm sadə və canlı şəkildə qurmuş, həm də onun təsir gücünü artırmışdır. Bütövlükdə götürdükdə, Əhmədinin bu kiçik şeir parçasında orijinalın təsiri, demək olar ki, hiss olunmur.

“Əsrarnamə”dəki hekayətlərin əksəriyyətində isə, Əhmədi, əsasən, klassik tərcümənin *sərbəst-yaradıcı* qolunun nümayəndəsi kimi çıxış edir. Həmin hekayətlərin tərcümə xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi göstərir ki, “ikinci” Əhmədinin başlıca tərcümə prinsipi Əttarın kiçikhəcmli, yığcam və məzmunlu mənzumələrini olduğu kimi yox, genişləndirməklə, mövzu ətrafında əlavə və artırmalar etməklə çevirmək olmuşdur. Əhmədi, bir qayda olaraq, Əttarın hekayətlərinin əksər misra və beytlərini saxlamaqla yanaşı, yeri gəldikcə orijinalın mətnini də azacıq da olsa, dəyişdirmiş, ustadının beytləri arasında öz fikirlərini də tərcümənin mətninə daxil etmişdir. Tərcüməçinin əlavələri, əsasən, hadisənin daha geniş təsvirinə, məzmunun tam şəkildə və geniş açılmasına, mövzunun daha oxunaqlı və maraqlı olmasına, onun daha asan qavranılmasına xidmət edir. Bu əlavə və artırmalar istər epizodik xarakterli bütöv şeir parçalarından, istərsə də ayrı-ayrı beytlərdən ibarətdir. Yenə də konkret misala müraciət edək:

1. Şenidəm mən ke, cai bideli bud,
2. Nə əz-del, həmço ma bihaseli bud.
3. Zədənədəş kudekan səngi ze-hər rah,
4. Təgərgi niz peyda gəşt naqah.
5. Be-su-ye aseman bər- daşt sər-ra
6. Ke, xun kərđi del-e in bixəbər-ra.
7. Təgərg-o-səng kərđi bər-tənəm bar,
8. Şodi to niz ba in kudekan yar. (115, 65b-66a)

1. Məgər var idi bir məcnuni-bidil,
2. Cəhanın pəhləvanı mərdi-aqil.
3. Çıkamazdı xəlayiq ortasına,
4. Yetüşən daş urardı arxasına.
5. Düşər bir gün uşaqlar çənginə ol,
6. Urarlar başına-arxasına bol.
7. Uşaqlar yağdururlar başına daş,
8. Çıxar səhrayə doğru mərdi-qəllaş.
9. Uşaqlar taş atarlar hər yanadan,
10. Tolu yağmağa başladı həvadan.
11. Dəli dutdı yüzini asimana,
12. Dedi, ey qadirü həyyi-təvana!
13. Sana noldı ki, bəndən belə doydun,
14. Ki, sən dəx bu uşaxlaramı uydun?
15. Olar taşa dutarlar, sən toluya,
16. Rəvamıdır sənini kimi uluya?
17. Ki, uşaq sözünə uyub qalasan,
18. Mana muncılayın işlər qılasan. (34,5a;105,48b)

Orijinala tərcümə arasında müəyyən fərqlər olduğundan əvvəlcə Əttarın “Əsrarnamə”sindən olan nümunənin sətri tərcüməsini veririk:

*Eşitdiyimə görə bir yerdə bir dəli var idi,
Təkcə ağılımı əldən verməmişdi, bizim kimi hər şeydən
məhrum idi.*

*Bir gün uşaqlar onu hər yandan daşa basdılar,
Birdən dolu da yağmağa başladı.
Dəli başını göyə qaldırdı [və dedi:]
Bu dünyadan xəbərsizin ürəyini qan etdin,
Dolunu, daşı bədənimə yük etdin.
Yoxsa sən də bu uşaqlarla dost oldun?*

Göründüyü kimi, yuxarıdakı nümunələrdən fərqli olaraq, bu şeir parçalarını misra-misra, hətta beyt-beyt izləmək mümkün deyil. Əhmədi Əttarın 4 beytlik bu şeir parçasının məzmununu genişləndirdiyi və onu sərbəst şəkildə, öz sözləri ilə verdiyi üçün ustadının nəinki heç bir qafiyəsindən, hətta farsca mətndə olan söz və izafət tərkiblərindən də istifadə etməmişdir. Əttarın bu misraları ilə Əhmədinin tərcüməsi arasındakı uyğunluq və yaxınlıq yalnız onların məzmunundadır. Sadə bir dillə qələmə alınmış bu şeir parçasında Əhmədinin zəngin xalq danışığı dilinə müraciəti, ondan ustalıqla bəhrələnməsi də göz qabağındadır. Şair-mütərcim 9 beytlik bu şeir parçasında “xəlayiq ortasına çıxmaq”, “çənginə düşmək”, “daş yağdırmaq”, “üz tutmaq”, “daşa tutmaq”, “sözə uymaq” kimi sabit söz birləşmələrindən bacarıqla istifadə etmişdir. Maraqlıdır ki, Əhmədinin işlətdiyi bu sabit söz birləşmələrindən heç birinin qarşılığı farsca mətnə yoxdur. Onlardan yalnız biri - “üz tutmaq” daşdığı mənaya görə orijinaldakı “sər bər-daştən” (başını qaldırmaq) sabit

söz birləşməsinə nisbətən uyğun gəlir. Qeyd edək ki, yuxarıdakı sabit söz birləşmələrindən birincisi - “*xəlayiq ortasına çıxmaq*” hazırda danışıq dilində “*camaat arasına çıxmaq*” şəklində işlənir. Xatırladaq ki, Əhmədinin bu şeir parçası “Əsrarnamə”nin 6-cı hekayətindəndir və həmin mənzumə məzmunca əslinə tam uyğun gəlir. Deməli, Əhmədi ustadı Öttara sadıq qaldığı məqamlarda da, yeri gəldikcə, sərbəstliyə də yol vermiş, hekayətin ana dilində daha sadə və canlı şəkildə səslənməsi üçün kiçik əlavələr də etmişdir.

Üçüncü hekayətdən götürdüyümüz aşağıdakı parçanın tərcüməsində də Əhmədinin türkcə mətnə artırdığı əlavələri bu qəbildəndir:

1. **Zar miqoft: Ey səmi-vo-ey bəsir,**
2. **Zud dinari sədəm deh bizəcir.**
3. **Zan ke midani ke, çun mandeəm,**
4. **Dər-miyan-e xak-o-xun dər mandeəm.**
5. **Qoft besyari, vəli sudi nədaşt,**
6. **Xəşmgin şod zan ke behbudi nədaşt.**
7. **Qoft, ya Rəb, ke nemibəxşi zərəm,**
8. **İn təvani məsced əfkən bər sərəm.** (114,251a;115,86a)

1. *Dedi ol dəm, ey səmivü ey bəsir,*
2. *Nəfsimin halına xud sənsən xəbir.*
3. *Nişə verməzsən firavan ne'məti?*
4. ***Çəkdirirsən mana munca zəhməti.***
5. *Tez ivərgil bir tolu səhn pılav,*
6. *İki ətmək dəxi qılma xəlqə çav.*
7. *Yenə yüz altun dəxi, yemiş, bəha,*
8. *Bu səhl işdir bu gün sən tək şaha.*
9. *Xoş mürəbbə oturub açdı başın,*
10. *Gələcək pılava ititdi dişin.*

11. *Baxa gördü nə gəlür var, nə gedər,*
12. *Eşit imdi ol dəlü kim, nədər.*
13. *Acığı dutdu, buladı başını,*
14. *Söylənib qırçıldadırdı dişini.*
15. *Dedi: Ya Rəb, çün verəməzsən bunu,*
16. *Yıx bu məscidi rəvan, öldür bəni. (105, 44a)*

Bu şeir parçalarının ilk misraları bir-birinə uyğun gəlsə də, Əhmədi orijinalın məzmununu olduqca sərbəst şəkildə və genişləndirərək tərcümə etmişdir. Tərcüməçi orijinalın ilk beytinin ikinci misrasının məzmununu yeddinci misrada vermişdir. Orijinalda tərcümənin ikinci beytləri arasındakı oxşarlıq isə həm çox zəifdir, həm də mücərrəddir. Onları bir-birinə nisbətən yaxın edən cəhət hər iki beytdəki şikayət motividir. Öttarın üçüncü beytinə Əhmədinin yeddinci beyti uyğun gəlir və nəhayət, bu iki şeir nümunəsinin son beytləri bir-birilə məzmunca üst-üstə düşür.

Bu nümunənin tərcüməsində də Əhmədinin əlavələri beytlər arasındadır və təsvir olunan hadisənin daha maraqlı alınmasına xidmət edir. Əhmədi tərcüməyə artırdığı bu bir neçə beytində də danışıq dilinə müraciət etmiş və “*zəhmət çəkdirmək*”, “*başın açmaq*”, “*dişini ititmək*”, “*acığı tutmaq*” kimi sabit söz birləşmələrini yazılı dilə gətirmişdir. Onun sırf türkmənşəli sözlərdən təşkil olunmuş altıncı və yeddinci beytlərində zəngin folklor ənənələrinin təsiri açıq-aşkar duyulur.

Ümumiyyətlə, Əhmədinin tərcüməyə artırdığı şeir parçalarının dili farscadan dəqiq çevirdiyi hissələrlə müqayisədə daha sadədir. Əhmədi farsca mətni dəqiq çevirdiyi məqamlarda, qeyd etdiyimiz kimi, orijinaldakı müəyyən söz və ifadələri, xüsusilə də qafiyələri saxlamağa cəhd göstərmiş və nəticədə onun tərcüməsində mürəkkəb izafət tərkibləri, qəliz və dolaşlıq

ifadələr meydana çıxmışdır. Və əksinə, Əhmədi öz duyğu və düşüncələrini ifadə etdiyi məqamlarda ana dilinin zəngin daxili imkanlarından tam bəhrələnərək daha sadə ifadələrdən və ən başlıcası, doğma türkmənşəli sözlərdən bol-bol yararlanmışdır. Bunu elə yuxarıda verdiyimiz dəqiq tərcümə nümunələri ilə bu iki sərbəst tərcümə nümunəsinin müqayisəsində açıq-aşkar görmək olar. Məsələn, Əhmədinin dəqiq tərcüməsinə aid yuxarıdakı beş beytlik üçüncü nümunədə o, altı izafət tərkibini (*hinduyi-şuridəhal, dər-məqami-eşq, miyani-məşələ, şiri-nər, əzmi-səfər, əzmi-rah*) işlətdiyi halda, sərbəst tərcüməsinə aid səkkiz beytlik son nümunədə, ümumiyyətlə, izafət tərkibindən istifadə etməmişdir.

Əhmədinin sərbəst çevirdiyi hekayətlərin hamısında: əvvəldən axıradək bir səciyyəvi xüsusiyyət özünü qabarıq şəkildə göstərir. Bu, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, şair- tərcüməçinin şeir dilində təhkiyə-nağıl üslubundan, canlı xalq danışığı dilinin zəngin və rəngarəng deyimlərindən bacarıqla istifadə etməsidir. Yuxarıdakı nümunələrin çoxu tərcümədəki ilkin hekayətlərdən götürülmüşdür. İndi isə fikrimizə sübut olaraq, kitabdakı sonuncu hekayətdən kiçik bir parçaya diqqət yetirək:

1. Kudəki mirəft-o-dər-rah migerist,
2. Kameli qoftəş ke, in gerye ze-çist?
3. Qoft: Bər-ostad bayəd xand dərs,
4. Çun nədarəm yad, migeryəm ze-tərs. (115,107a)

1. Bir gün ol Şibliyi-alimərtəbə,
2. Gördi bir oğlan gedərdi məktəbə.
3. Gedər, illa zari-zari yaş tökər,
4. Öylə yaş kim, görəninin bağrın sökər.
5. Şibli heyran oldı zarına onun,

6. *Qoydı işin, gəldi yanına onun.*
7. *Dedi: "Ey oğlum, nə olmuşdur sana?"*
8. *Kim döğüpdür səni, söyləgil bana".*
9. *Oğlan aydır Şibliyə: "Ey rəhnüma,*
10. *Dinləgil sözümi əz-bəhri-Xuda".*
11. *Dedi: "Dün bilməmiş idim yaxşı dərs,*
12. *Düşdi ustam heybətindən canə tərs." (34, 51b)*

Əttarın bu iki beytinin məzmununun Əhmədi tərcüməsində nə dərəcədə öz əksini tapmasını aydın təsəvvür etmək üçün yenə də əvvəlcə farsca mətnin dilimizə tərcüməsini veriririk:

*Bir uşaq gedir və yolda ağlayırdı,
 Bir kamil şəxs ona dedi ki, niyə ağlayırsan?
 Dedi: "Ustaya dərsi danışmalıyam,
 Onu bilmədiyim üçün qorxudan ağlayıram".*

Göründüyü kimi, Əttarın bu iki beyti ilə Əhmədinin altı beytinin məzmununda, bütövlükdə götürdükdə, elə bir köklü fərq yoxdur: hər iki şeir parçasında eyni hadisə təsvir olunur və onlara bu baxımdan yanaşdıqda türkcə mətni farsca mətnin genişləndirilmiş "nağul variantı" kimi qəbul etmək olar. Bu iki şeir parçası arasındakı əsas fərq onlardakı ifadə vasitələrinin müxtəlifliyində və hadisənin təfsilatındakı təsvirin qısa və genişliyindədir. Hər şeydən əvvəl Əhmədi Əttardan fərqli olaraq, uşağın məktəbə gedərkən ağlamasını və onunla danışan şəxsin Şeyx Şibli olmasını dəqiqləşdirir. O həmçinin baş vermiş hadisənin vaxtını da ümumi şəkildə göstərir: "bir gün". Ən başlıcası isə, Əhmədi bu kiçik hadisəni olduqca təsirli bir şəkildə, xüsusi bir deyim tərzilə elə maraqlı təsvir edir ki, sanki onun özü həmin hadisənin şahidi olmuşdur. Əttar oğlanın ağlamasını yal-

nız bir sözlə “geristən” (ağlamaq) feli ilə ifadə etdiyi halda, Əhmədi onun “zari-zari yaş tökməsini”, üstəlik bu halı görənün “bağrının sökülməsini” göstərir. Əgər Əttarda kamil qoca oğlandan ağlamağının səbəbini sadəcə soruşursa, Əhmədidə şeyx uşağın bu halına “heyran qalır” və “işini qoyaraq” (işini bir kənara qoyaraq) onun yanına gəlir. Yenə də Əttardan fərqli olaraq, Əhmədidə şeyx uşağa səmimiyyətlə “oğlum” deyər müraciət edir, ondan canıyananlıqla, özü də danışmaq dilinə xas bir sadəliklə soruşur: “Nə olmuşdur sana? Kim döğüpdür səni, söyləgil bana”. Bundan əlavə Əhmədi bu şeir parçasının son üç beytini dialoqlar üzərində qurmaqla hadisənin canlı təsvirinə nail olur (Əttarın da sonuncu beyti vasitəsilə nitqlə verilmişdir). Əhmədi sonuncu beytində Əttarın ikinci beytindəki qafiyələri (“dərs”, “tərs” – qorxu) olduğu kimi saxlasa da, tərcümə onun əslindən tam asılılıqdan uzaqdır. Tərcüməçi bu beytində də danışmaq dilinə xas olan bir ifadəni “canə tərs (qorxu) düşmək” işlətməmişdir. Ümumiyyətlə, Əhmədi bu kiçik şeir parçasında canlı xalq danışmaq üslubundan məharətlə istifadə etməklə ustadının hekayətindəki fikri daha dolğun və canlı bir şəkildə verə bilmiş, bununla da özünün yetkin, yaradıcı bir şair-tərcüməçi olduğunu sübuta yetirmişdir.

Əhmədinin tərcüməçilik bacarığı, şairlik istedadı, ana dilinin zəngin söz xəzinəsinə kamil bələdliyi və ondan ustalıqla bəhrələnməsi təkcə tərcümənin mətninə artırdığı əlavələrlə məhdudlaşmır. O, Əttara tam sadıq qalaraq, ustadının hekayətlərini əsasən dəqiq çevirdiyi hallarda da farsca mətndəki cümlə və ifadələrə uymayaraq onları özü bildiyi kimi, sərbəst şəkildə tərcümə edir. Məsələn, aşağıdakı şeir parçası orijinalda da, tərcümədə də dörd beytdir və onların məzmunu bir-birinə uyğun gəlir. Lakin buna baxmayaraq, Əhmədinin şeir parçası orijinal səslənir, tərcümə təsiri bağışlamır:

1. Xosrovi mirəft dər-səhra-vo-şəx,
2. Be-sepahi dər ədəd-e mur-o-mələx.
3. Comle-ye səhra ğobar-o-gerd bud,
4. Bang-e pıl-o kus bərdaberd bud.
5. Bud bər-rəh-e şah-ra viranei
6. Xofte bər-divar-e an divanei.
7. Şah çun piş aməd, u bər nəxast,
8. Həmçenan mibud, kərde pay rast. (114,295a; 115,113b)

1. *Gedər idi bir zəman bir padişah,*
2. *Dağü səhra dopdalu xeylü sipah.*
3. *Uğradı yolu məğər viranəyə,*
4. *Yoluxar şah onda bir divanəyə.*
5. *Şahı gördi ol heç uru durmadı,*
6. *Şah nə kim sordı, cəvabın vermədi.*
7. *Xoş-fərağət ayağın uzatmış ol,*
8. *Çevrəsini ləşkər aldı sağü sol. (34,6b)*

Əhmədi farsca mətndəki ikinci beyti (tərcüməsi: *Səhra büsbütün toz-torpaq idi; Filin, şeypurun səsi hər yerə yayılmışdı*) bir növ ikinci dərəcəli sayaraq tərcümə etməmiş, əvəzində isə əsas diqqətini hekayətin ana xəttinin - şahın xarabalıqdakı dəli ilə üzləşməsinin geniş təsvirinə yönəlmişdir. Tərcüməçi bu səhnəni orijinaldan fərqli olaraq, daha ardıcıl və təfəsilatı ilə, həm də nağıllardakı kimi təhkiyənin rəvayət üslubunda qələmə almışdır. Tərcümənin birinci misrasında o, “*bir zaman*” ifadəsini artırmış, orijinalın ilk misrasında “*səhra-vo-şəx*” (səhra və dağ) birləşməsini isə ikinci misraya gətirmişdir. Əhmədi Əttarın ikinci misrasının tərcüməsində də (*Qarışqa, çəyirtkə sayda qoşunla*) dəyişiklik etmişdir. Tərcümənin ikinci beyti isə Əttarın üçüncü beytinə tam uyğun gəlsə də (qafiyələr də eynidir), an-

caq orijinal səslənir. Əttarda bu beyt belə səslənir: *“Şahın yolu üstündə bir viranə var idi; Onun divarı üstündə bir dəli yatmışdı”*. Əhmədidəki cümlələr isə göründüyü kimi, tam sərbəst şəkildə qurulmuşdur: *“Şahın yolu viranəyə uğradı (düşdü); (O,) orada bir divanəyə yoluxar (rast gələr)”*. Qeyd edək ki, Əhmədidə təkcə cümlə quruluşu deyil, təsvir üslubu da orijinaldan seçilir. Bu üslub tərcüməçinin özünə məxsusdur, daha doğrusu, milli zəmindədir və nağıllarımızdakı deyim tərzinə yaxın şəkildədir.

Eyni sözləri tərcümədəki son iki beytə də aid etmək olar. Bu iki beyt də sadə təhkiyə üsulunda qurulmuşdur və bu baxımdan orijinaldan fərqlənir. Onların məzmunu orijinalın sonuncu beytində verilmişdir: *“Şah elə ki qabağa gəldi, o, ayağa durmadı (Eləcə ayağını uzatmış halda qaldı)”*.

Tərcümədəki sonuncu iki beytin ilk misraları Əttarın beytinin məzmununa uyğun gəlsə də, tərcümədəki bu misralarda açıq-aşkar bir seçilmə və özəllik vardır: Orijinaldan fərqli olaraq, burada dəli şahı görür, ancaq “heç” ayağa qalxmır, rahatca (*“xoş-fərağət”*) ayağını uzatmış halda qalır.

Qeyd edək ki, “Əsrarnamə”yə xas olan və yuxarıda qeyd etdiyimiz belə bir səciyyəvi xüsusiyyət burada da qabarıq şəkildə özünü göstərir: Əhmədi Əttarın beytinin birinci misrasını olduğu kimi saxlamış, ikinci misrasının əvəzində isə özündən bir misra əlavə etmişdir ki, nəticədə orijinalın bir beytinin əvəzində tərcümədə iki beyt yaranmışdır. Bu misralarda da Əhmədi *“yolu uğramaq”*, *“uru durmaq”* (ayağa qalxmaq, dik durmaq), *“çevrəsini almaq”* (dövrəsini almaq) kimi sabit söz birləşmələrindən bacarıqla istifadə etmişdir.

Əhmədinin tərcümə sənəti sahəsindəki parlaq istedadı və yüksək məharəti farsca mətndəki **frazeoloji birləşmələrin** tərcüməsində xüsusilə qabarıq şəkildə özünü göstərir. Məlum olduğu kimi, çağdaş tərcümə nəzəriyyəsində frazeologiyanın bir

dildən başqa dilə verilməsi məsələsinə xüsusi əhəmiyyət verilir (bax:71,185-202;73,70-74;86a,185-189). Tərcümə nəzəriyyəsi mü-təxəssislərinin yekdil fikrincə, bir dildəki frazeologizmlərin başqa dilə tərcüməsi məsələsində hərfi tərcümə üsulu yolverilməzdir, orijinaldakı frazeoloji vahidlər, əsasən, tərcümə olunan dildəki mövcud olan qarşılıqları ilə əvəz edilə bilər (91-112). Orta əsr tərcüməçilərinin isə, çox güman ki, belə hazır “təlimatları” – mövcud qayda-qanunları olmamışdır və məhz bu baxımdan klassik tərcümələrdə həmin problemin necə həll olunması məsələsi böyük maraq doğurur. Təbiidir ki, nəzmlə edilmiş poetik tərcümələr, xüsusilə də sərbəst-yaradıcı tərcümə nümunələri bu sahədə tədqiqatçıya kifayət qədər material vermir, çünki vəzn və qafiyənin doğurduğu çətinliklər üzündən orijinaldakı bütün söz vahidlərini, o sıradan frazeoloji vahidləri tərcümədə qoruyub saxlamaq o qədər də asan məsələ deyil. Bununla belə, Əhmədi nadir hallarda da olsa, orijinaldakı bəzi sabit söz birləşmələrini tərcümədə saxlamışdır. Bu qəbildən olan nümunələr üzərindəki müşahidələrə əsasən belə bir qənaətə gəlmək olar ki, Əhmədiyə qədərki Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatında sabit söz birləşmələrinin tərcüməsi sahəsində az da olsa, təcrübə var imiş. Çünki aşağıda görəcəyimiz kimi, Əhmədinin fars frazeoloji vahidlərinin əvəzində işlətdiyi sabit söz birləşmələri leksik tərkibcə və mənaca, əsasən, orijinaları ilə tam üst-üstə düşsə də, onların əksəriyyəti orijinaldır və XV yüzillikdən əvvəl yazılmış türkdilli orijinal yazılı abidələrdə işlənmişdir. Misallara müraciət edək:

Atəş dər-can oftadən - canına od düşmək:

Atəşi dər-can-e məcnun oftad,

Xəşməgin gəşt-o-deləş dər-xun oftad. (114, 25la)

*Canına od düşdi ol biçarənin,
Acığı dutdı həm ol avarənin. (105,41a)*

Əhmədinin işlətdiyi bu sabit söz birləşməsi istər leksik tərkibcə, istərsə də semantik cəhətdən orijinaldakı fars frazeoloji vahidi ilə tam üst-üstə düşür. XIV-XV yüzilliklərə aid türkdilli yazılı abidələrdə “*canına od düşmək*” (içi yanmaq) sabit söz birləşməsinin işlənməsi qeydə alınmışdır. Qeyd edək ki, abidənin dilində “*canına düyün urmaq*” (ürəyinə dağ çəkmək) sabit söz birləşməsi də işlənməmişdir:

*Çün könüldən naləsi oldu bu gün,
Neçələrin canına urdı dügün. (34,20a)*

Bu sabit söz birləşməsinin qarşılığı farsca mətndə yoxdur.

Dər-çəşm amədən - çöpə almamaq (saymamaq, vecinə alma-
maq):

Nə təmə darəm ze-to hərgez dəmi,
Nə mərə **dər-çəşm ayəd** aləmi. (114,209b)

*Çün təmə dutman kişidən bir dəmi,
Çöpümə alman bu qamu aləmi. (34,50b)*

Çağdaş dilimizdə işlənməyən bu sabit söz birləşməsi beytin məzmunundan da göründüyü kimi, “*vecinə almamaq*”, “*saymamaq*”, “*əhəmiyyət verməmək*” mənasını daşıyır. Maraqlıdır ki, orijinaldakı “*dər-çəşm amədən*” (gözə mühüm və əhəmiyyətli görsənmək 101,1,1287) sabit söz birləşməsinin inkar formasının (burada da elə həmin formadadır) dilimizdə leksik baxımdan

daha dəqiq və yaxın qarşılığı vardır: “gözünə gəlməmək”. Göründüyü kimi, hər iki frazeoloji vahid eyni isimlə (“*çəşm*” - “göz” deməkdir) formalaşmışdır. Ancaq buna baxmayaraq, Əhmədi bu fars sabit söz birləşməsinə olduqca orijinal şəkildə “*çöpə almamaq*” frazeoloji vahidi ilə vermişdir. Türkdilli yazılı abidələrdə “*çöp*” isminin iştirakı ilə yaranmış eyni mənalı “*çöpə saymamaq*” sabit söz birləşməsi işlənmişdir (101,II,954).

Əhmədi bu beytdə həm də “*təmə dutmaq*” (tamaha düşmək, tamahı düşmək) frazeoloji vahidini orijinaldakı eyni mənalı “*təmə daştən*” sabit söz birləşməsinin qarşılığı kimi işlətmişdir.

Dəst şostən - əl yumaq:

Hər an qahi ke, əz xod **dəst şosti**,
Yəğın dan kəz həme dami beçosti. (114,46a)

Dirikən gər özündən əl yuvasan,
Qəfəsdən qurtulub qəsrə gələsən. (34,15a)

Əhmədinin işlətdiyi “*əl yumaq*” sabit söz birləşməsi orijinaldakı “*dəst şostən*” (hərfi mənası “*əl yumaq*”) frazeoloji vahidi ilə tək-cə leksik tərkibcə üst-üstə düşür, həm də onun daşdığı “*ümidini itirmək*”, “*əlini üzmək*” mənalərini verir*. “*Əl yumaq*” çağdaş ədəbi dilimizdə ilkin məcazi mənasını itirsə də, XIV-XVI yüzillərə aid türkdilli yazılı abidələrdə (101,III,1455), o sıradan Nəsimi “*Divan*”ında (35,82), Yusif Məddahın “*Vərqa və Gülşah*” poemasında (36,35) və Füzulinin “*Hədiqətüs-süəda*” əsərində (101,III,1455) işlənmişdir. Bu amil isə sabit söz birləşmə-

*Bu frazeoloji vahidin fars dilində başqa mənaları da vardır. Bax: 81,1,630.

lərinin orijinallığı məsələsində əsas dəlillərdən biri sayılır (62, 97). Qeyd edək ki, Əhmədi “Əsrarnamə”dəki başqa bir beytdə “*əl yumaq*” frazeoloji vahidini baş tərəfi “*dəst*” ismi ilə başlanan eyni mənalı “*dəst əfşandən*” (hərfi mənası “*əl səpmək*”, “*əl saçmaq*”, “*əl yelləmək*”dir) fars sabit söz birləşməsinin qarşılığı kimi də işlətmişdir:

Bideli əz-xiş **dəst əfşande** bud,
Təngdel əz-təngdəsti mande bud. (114,251a)
Var idi bir mərdi-divanə məgər,
Əl yumuşdı bu cəhandan sərbəsər. (34,1a)

Əlavə edək ki, “*dəst əfşandən*” fars sabit söz birləşməsinin bir neçə mənası vardır (81,1,629), bu nümunədə isə o, “*əl üzmək*” anlamında işlənmişdir.

“*Əl yumaq*” sabit söz birləşməsi “Əsrarnamə”nin fotofaksimile nəşrindəki sözlükdə ərəb əlifbası ilə yazılmış, ancaq onun daşığı məna göstərilməmişdir (34,48).

Heyran mandən - *heyran qalmaq*:

İstadəş bər-zir-e Nuşirəvan,
Mand heyran dər-rox-e an natəvan. (114,160b)

Durdu Nuşirvan yanında çox zəman,
Qaldı heyran Bürxə anda natəvan. (34,4a)

Çağdaş dilimizdə işlənən “*heyran qalmaq*” sabit söz birləşməsi də hər iki cəhətdən orijinaldakı “*heyran mandən*” fars sabit söz birləşməsi ilə eynidir. Bu frazeoloji vahidin birinci tərəfi ərəbmənşəli olsa da, çox güman ki, o, dilimizə fars dili va-

sitəsilə keçmişdir. “*Xoşa gəlmək*” frazeoloji vahidi kimi bu sabit söz birləşməsinin də dilimizdə nə vaxtdan işlənməsi barədə dəqiq fikir söyləmək çətindir.

Xoş amadən -*xoş gəlmək*:

Nəsr-ra əl-həğğ **xoş aməd** qoftənəş,
Məhv şod əz-qoft-o-aşoftənəş. (114,209b)

Nəsrə xoş gəldi bu sözlər, ey cəvan,
Könli yumşaldı bəqayət ol zəman. (34,50b)

Dilimizdə indi də eyni şəkildə və eyni mənada işlənən “*xoşa gəlmək*” frazeoloji variantını da gördüyü kimi, Əhmədi farscadan “*kalka*” etmişdir. O, “*xoş amadən*” fars frazeoloji vahidinin birinci tərəfini olduğu kimi saxlamış, ikinci tərəfini - “*amadən*” felini isə olduğu kimi tərcümə etmişdir. Bu frazeoloji vahid dilimizə, şübhəsiz ki, Əhmədidən qabaq keçmişdir, ancaq onun XV yüzildən qabaq qələmə alınmış yazılı abidələrdə işlənilib-ışlənməməsi barədə bir söz demək çətindir. Bu beytdə Əhmədinin farsca mətndəki “*məhv şod aşoftənəş*” (hirsə yox oldu) söz birləşməsini “*könli yumşaldı*” frazeoloji vahidi ilə verməsi də diqqəti çəkir.

Xun rixtən - *qan tökmək*:

Gər kəsi **xun rizədam**, xun randəm,
Xoş bovəd çun be-Həğğ rəsandəm. (114,209b)

Gər tökərsən qanımı xoşdur bana,
Bən derəm Həq buyruğun, əlbət, sana. (34,50b)

“*Qan tökmək*” sabit söz birləşməsi “xun rixtən” fars frazeoloji vahidinin leksik tərkibcə və mənaca tam qarşılığdır. Bu sabit söz birləşməsinin ilk dəfə Yusif Balasaqunlunun “Kutadğu bilig” əsərində işlənməsi qeydə alınmışdır (69,417). Bununla belə, XIII-XIX əsrlərə aid türkdilli abidələrin materialları əsasında hazırlanmış məşhur “Tarama sözlüyü”ndə “*qan tökmək*” frazeoloji vahidinə rast gəlmirik. Sözlükdə eyni mənada işlənmiş “*qan eyləmək*” və “*qan olmaq*” birləşmələri qeydə alınmışdır (101, IV, 2220, 2239).

Sər baxtən - baş qoymaq:

Gərət quyənd **sər** dər rah-e u **baz**,
Bedin şadi to dəstar əndər əndaz. (103,134)

Əgər desə ki, **başın qoy** bu yolda,
Gərək olmaya üqdə canü dildə. (34,6b)

Beytin tərcüməsində Əhmədinin işlətdiyi “*baş qoymaq*” sabit söz birləşməsi orijinaldakı “*sər baxtən*” (özünü qurban vermək, canından keçmək) frazeoloji vahidinin dilimizdəki olduqca dəqiq qarşılığıdır. Qeyd edək ki, bu iki frazeoloji vahidin yalnız baş tərəfləri mənaca eyni sözlərdir: “*sər*” ismi “*baş*” deməkdir. Fars sabit söz birləşməsinin ikinci tərəfi “*baxtən*” feli isə bu tərkibdə “*oynamaq*” mənasındadır (felin əsas mənası isə “*uduzmaq*”dır). Hərfi mənası “*başını oyuna qoymaq*”, “*öz başı ilə oynamaq*” olan bu frazeoloji vahid, adətən, özündən əvvəl “*dər rah-e*” (...yolunda) ifadəsini tələb edir. Nümunədən görüldüyü kimi, tərcümədə də onun qarşılığı - “*bu yolda*” ifadəsi işlənmişdir. “*Baş qoymaq*” sabit söz birləşməsinin XIV-XVI əsrlərə aid

türkdilli yazılı abidələrdə işlənməsi qeydə alınmışdır (101, I,449). “Kitabi-Dədə Qorqud”da və İ.Nəsiminin dilində də “baş qoymaq” frazeoloji vahidinə rast gəlirik: “Vallah, mən Qazan uğruna başım qomuşam”* (32,153). “Ey Nəsimi, başımı qoy ol cənabi-həzrətə” (35,123).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, İ.Nəsiminin dilində eyni mənəli “baş oynamaq” sabit söz birləşməsi də işlənmişdir: “Baş oynamaqda yoluna mərdanəyəm mən” (35,123). Farsca “sər baxtən” frazeoloji vahidi ilə leksik və semantik baxımdan tam üst-üstə düşən “baş oynamaq” sabit söz birləşməsinin eyni mənada türkdilli başqa yazılı abidələrdə də işlənməsi qeydə alınmışdır (101, I,451-452). “Baş qoymaq” ifadəsi “Əsrarnamə”də daha bir beytdə işlənmişdir:

*Başımı qəbr üstünə qoydı həman,
Düşdi can ısmarladı bülbül rəvan.* (34,34b)

Göründüyü kimi, “baş qoymaq” burada qrammatik birləşmə rolunda çıxış edir, ancaq ümumi kontekstdən çıxış etdikdə birləşmədəki məcazi mənə da özünü göstərir. Beytin tam qarşılığı farsca mətndə yoxdur.

* Bu cümlə “Tarama sözlüyü”ndə də vardır, ancaq frazeoloji vahiddəki “başım” sözü “baş” şəklindədir (101,I,449). Dastanın 1988-ci il Bakı nəşrində isə cümlədəki “uğruna” sözü “oğuzına” kimi verilmiş (33,124) və izahatda onun Drezden nüsxəsində məhz belə yazıldığı göstərilmişdir (33,254). Fikrimizcə, “uğruna” düzgündür, çünki yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu frazeoloji vahid özündən əvvəl “kimin, nəyin yolunda” ifadələrinin işlədilməsini tələb edir. Cümlədəki “uğruna” sözü də məhz bu mənəni verir.

Souqənd xordən - and içmək:

Xord souqənd degər an mehreban,
Kəz sər-e pol nəqzorəm mən in zəman. (114,209a)

Yenə and içdi əmiri-mehrriban,
Getməzəm bu köpri üstən bu zəman. (34,48a)

Göründüyü kimi, bir-birilə tam üst-üstə düşən bu beytdə Əhmədi “souqənd xordən” fars sabit söz birləşməsini ana dilindəki “and içmək” frazeoloji vahidi ilə vermişdir. Hər iki sabit söz birləşməsi istər leksik tərkibcə (“*souqənd xordən*” ifadəsinin hərfi tərcüməsi “*and içmək*”dir), istərsə də mənaca bir-birinə tam uyğun gəlir və Əhmədinin tərcüməsi hətta müasir tərcümə nəzəriyyəsi baxımından da tamamilə düzgündür. “*And içmək*” frazeoloji vahidinin XIII əsr müəllifi Şəyyad Həmzənin “Yusif və Züleyxa” poemasında və başqa türkdilli yazılı abidələrdə işlənməsi qeydə alınmışdır (101,I,145-147).

Tərcümənin dilində işlənmiş bəzi sabit söz birləşmələri isə fars dilindən “kalka” üsulu ilə tərcümə olunmuşdur. Aşağıdakı sabit söz birləşmələri bu qəbildəndir:

Be-cay avərdən - yerinə gətürmək (öyrənmək):

Be-cay avərdəm əz-yaran-e xod raz,
Konun rəftəm bər-yaran-e xod baz. (114,46a).

Yaranlar rəmzi yerinə gətürdüm,
Qəfəsdən çıxuban qəsrə yetürdüm. (34,15a)

Farsca beytin ilk misrasında işlədilmiş *“be-cay avərdən”* sabit söz birləşməsi *“öyrənmək”*, *“aldə etmək”*, *“anlamaq”*, *“qazanmaq”* mənalarını daşıyır (81,I,421) və mətndən də göründüyü kimi, burada birinci mənada işlənmişdir: *“Dostlarımdan sirri öyrəndim”*. Əhmədi bu fars frazeoloji vahidini olduğu kimi söz-söz çevirərək (*“be-cay”* - *“yerinə”*, *“avərdən”* - *“gətirmək”* deməkdir) tərcümədə belə bir ifadə işlətməmişdir: *“yerinə gətürmək”*. Orijinalın köməkliyi ilə *“yerinə gətürmək”* birləşməsinin burada *“öyrənmək”* mənasında işlədildiyinə şübhə qalmır. Tərcümədəki misra da orijinaldakı misranın mənasını verir: *“Dostların sirrini öyrəndim”*, *“Tarama sözlüyü”*ndə *“yer”* ismi ilə yaranmış *“yerə gətirmək”* birləşməsinin təkcə XIV əsr abidəsi Mustafa Zəririn *“Yusif və Züleyxa”* poemasında, *“yerinə ilətmək”* birləşməsinin isə XVI əsrə aid başqa bir abidədə işlənməsi qeyd olunmuşsa da (101,VI,4536,4540), hər iki birləşmə çağdaş dilimizdəki *“yerinə yetirmək”* mənasındadır. Qədim türk lüğətlərində də *“yerinə gətirmək”* birləşməsinin *“Əsrarnamə”*dəki mənasına təsadüf etmirik. Deməli, *“Əsrarnamə”*də yalnız bu beytdə işlənmiş *“yerinə gətürmək”* tərkibinin fars dilindən *“kalka”* edilməsi şübhə doğurmur. Məhz buna görə də həmin birləşmə dilimizdə bu mənasını qoruyub saxlaya bilməmişdir.

Dad setandən - *dad almaq* (intiqaq almaq):

Adel an başəd ke, dər-molk-e cəhan,
Dad besetanəd ze-nəfs-e xod nehan. (114,161a)

Adil oldur ola dər-mülki-cəhan,
Dad ala ol kəndü nəfsindən nihan. (34,5a)

Orijinala tam uyğun gələn bu beytdə (göründüyü kimi, orijinaldakı əksər sözlər tərcümədə də vardır) Əhmədi hədsiz dəqiqliyə uyduğundan “*dad setandən*” frazeoloji vahidinin tərcüməsində hərfiliyə yol vermiş və onu söz-söz çevirmişdir. Bu fars sabit söz birləşməsinin birinci tərəfi “*dad*” ismi “*ədalət*” mənasını daşıyır, “*setandən*” feli isə dilimizdə “*almaq*” deməkdir. Bütövlükdə isə frazeoloji vahid kimi “*dad setandən*” ifadəsinin mənası “*intiqaq almaq*”dır (81,I,597). Əhmədi isə göründüyü kimi, bu frazeoloji vahidin birinci tərəfini olduğu kimi saxlamış, ikinci tərəfini isə ayrılıqda daşdığı mənada - “*almaq*” kimi tərcümə etmişdir. Orijinalın köməyi ilə mənası dəqiq şəkildə aydınlaşan Əhmədinin bu “*kalka*” birləşməsi beytdə elə “*intiqaq almaq*” mənasını verir: “*Ədalətli (şəxs) odur ki, bu dünyada öz nəfsindən (ehtirasından, hərisliyindən) intiqam alsın*”. “*Dad almaq*” ifadəsini Əhmədi başqa bir beytdə “*dad aldırmaq*” şəklində də işlətməmişdir:

*Cami-Cəmdən ah idi **dad aldur**an,
Ah idi Fir’oni qərqə saldur*an. (34,10a)

Göründüyü kimi, “*dad almağ*”ın icbar növü olan “*dad aldırmaq*” burada da elə həmin mənədədir: *intiqaq aldır*an, *qisas aldır*an. Bu beytin əsli Əttarın hekayətində yoxdur.

“*Dad almaq*” ifadəsinin türkdilli yazılı abidələrdə “*intiqaq almaq*” mənasında işlənməsinə təsadüf etməmişik. Qeyd edək ki, “*Əsrarnamə*”nin sözlüyündə “*dad almağ*”ın mənası “*ləzzət almaq*” kimi göstərilmiş, “*dad aldur*an” birləşməsinin isə qarşısında “*cəza verən*”, “*ədalət edən*” yazılmışdır (34,67), halbuki hər iki halda eyni farsmənşəli isimdən istifadə olunmuşdur (“*Əsrarnamə*”də türkmənşəli “*dad*” (ləzzət) ismi işlənilməmişdir). “*Dad*” farsmənşəli ismi ilə yaranmış “*dad vermək*” birləşməsi də “*Əsrarnamə*”də işlənmişdir:

*Tarıgil ol xalığın bünyadını,
Zülm qılma, ver qamunun dadını.* (34,7a)

Göründüyü kimi, “*dad vermək*” burada “*ədalətli olmaq*” mənasındadır. Bu beytin əslı farsca mətndə olmasa da, “*dad vermək*” ifadəsinin də fars dilində işlənən “*dad dadən*” (hərflı mənası “*ədalət vermək*”) birləşməsinin təsiri ilə yarandığını söyləyə bilərik. Xatırladaq ki, bu fars sabit söz birləşməsinin mənası “*ədaləti bərpa etmək*”, “*ədalətli olmaq*” deməkdir (81,I,597).

Abidənin dilində “*dad*” fars isminin iştirakı ilə yaranmış “*dad etmək*” birləşməsi də işlənmişdir: “*Dad edisərdir dögil səndin sana, Özi bilür ki, nələr qıldı bana*” (34,11a). Burada isə “*dad*” isminin fars dilində (eləcə də öz dilimizdə) daşdığı - “*şikayət*”, “*fəryad*”, “*fəğan*”, “*haray*” mənaları özünü göstərmiş və “*dad etmək*” tərkibi çağdaş dilimizdə olduğu kimi “*şikayət etmək*”, “*haray salmaq*” anlamında işlənmişdir.

Can bər-ləb amədən - *can bə-ləb irişmək* (canı boğazına yığılmaq):

**Can-e mən əz-ğosse bər-ləb amədə əst,
Ruz-e şadi mərə şəb amədə əst.** (114, 278b)

*Qüssədən canım irişmişdir bə-ləb,
Munca cövrı mənə eylər nə səbəb.* (34,21a)

Əhmədi orijinaldakı “*can bər-ləb amədən*” (hərflı tərcüməsi: “*canı dodağına gəlmək*”) sabit söz birləşməsindəki yalnız “*amədən*” (gəlmək) felini “*irışmək*” (çatmaq, yetişmək) kimi tərcümə etmiş, tərkibindəki əvvəlki iki sözü isə olduğu kimi saxlamışdır. Bu fars frazeoloji vahidinin çağdaş dilimizdəki qarşılığı “*canı boğazına yığılmaq*”dır. Əhmədinin birləşməsini isə süni

yolla yaradılmış “kalka” hesab etmək olar. Maraqlıdır ki, çağdaş türk dilində eyni leksik tərkibli və eyni mənalı “*canı dodağına gəlmək*” frazeoloji vahidi işlənir (84,142). Orta əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə isə “*can bə-ləb irişmək*” və “*canı dodağına gəlmək*” ifadələrinin işlənməsi qeydə alınmamışdır.

Beləliklə, nümunələrdən göründüyü kimi, Əhmədi yalnız bir neçə halda orijinalın təsiri altına düşərək fars sabit söz birləşmələrini “kalka” yolu ilə tərcümə etmiş, əksər hallarda isə onları ana dilindəki dəqiq qarşılıqları ilə vermişdir ki, bu da onun tərcüməçilik istedadı və bacarığını göstərən başlıca amillərdən biridir.

Ümumiyyətlə, “Əsrarnamə”nin tərcümə xüsusiyyətlərinin təhlilinə əsasən demək olar ki, Əhmədi dövrünün istedadlı tərcüməçilərindən biri olmuş və Öttar ədəbi irsindən seçdiyi mənzum hekayətləri böyük ustalıqla və sərbəst-yaradıcı şəkildə ana dilinə çevirmişdir.

Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsinin bədii xüsusiyyətlərinə gəldikdə isə, qısaca olaraq deyə bilərik ki, məsnəvi, ümumiyyətlə götürdükdə, poetik və axıcı bir dillə qələmə alınmışdır. Tərcümədə vəzn pozğunluğu, qafiyə yoxsulluğu kimi hallara, demək olar ki, təsadüf olunmur. Bununla belə, onu da qeyd etmək lazımdır ki, Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsi, əsasən, fars dilini başa düşməyən geniş xalq kütlələri üçün nəzərdə tutulduğundan burada başlıca diqqət məsnəvinin dilinin sadəliyi və anlaşılıqlı olmasına yönəldilmişdir. Məhz buna görə də tərcümədə bədiilik, fikrin obrazlı ifadəsi, məcazilik, yüksək sənətkarlıq kimi məsələlər bir növ arxa plana çəkilmişdir. Bütövlükdə, Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsində zəngin məcazlar sisteminə, fikrin yüksək səviyyədə poetik ifadəsinə az-az hallarda rast gəlmək olur. Bu baxımdan Əhmədinin tərcüməsini eyni yüzillikdə təsəvvüf mövzusunda qələmə ali-

nan Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsi ilə (bax:49,89-103) və ya həmin əsrdə yaşayıb-yaratmış sufi şairi Dədə Ömər Rövşəninin əsərləri ilə (bax:42,54-60) müqayisə etmək olmur. Başqa sözlə desək, Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsi yüksək bədiilik və sənətkarlıq xüsusiyyətlərinə görə sözügedən əsərlər səviyyəsinə yüksələ bilmir. Bu məsələ ilə bağlı məşhur türk alimi Fuad Köprülünün fikirlərini xatırlatmaq yerinə düşər. O yazır ki, XIV-XV yüzilliklərdə təsəvvüf mövzusunda türkcə qələmə alınan əsərlərin çoxu xalq arasında sufi baxışlarını təlqin etmək və yaymaq məqsədini daşımışdır (97,127). Məhz bu səbəbdən də belə əsərlərdə qarşıya qoyulan başlıca məqsəd bədiilik yox, sadəlik olmuşdur. Elə buna görə də Əhmədinin “Əsrarnaməsi” bədiilikdən çox, sadəliyi ilə diqqəti çəkir. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, istər Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsi, istərsə də Rövşəni əsərləri həm rəngarəng cinaslar sistemi ilə, həm də daha çox türk sözlərindən təşkil olunan zəngin qafiyələri ilə diqqəti cəlb edir. Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsi isə bu baxımdan bir qədər “yoxsul” görünür. Sözügedən əsərlərdən fərqli olaraq, burada ərəb-fars dillərinə məxsus sözlərdən təşkil olunan qafiyələr üstünlük təşkil edir. Həm də bu qəbildən olan qafiyələr bir sıra hallarda tez-tez təkrar olunur (məsələn, “*tə-mam*” – “*hü-mam*”, “*baz*” – “*raz*”, “*yəqin*” – “*şahi-din*”, “*yəqin*” – “*əmin*”, “*cəhan*” – “*zaman*” və s.)

Bütün bunlara baxmayaraq, Əhmədi Təbrizinin “Əsrarnamə” tərcüməsi istər klassik bədii tərcümə nümunəsi kimi, istərsə də XV əsr Azərbaycan-türk ədəbi dilinin qiymətli bir yadigarı kimi həm ədəbiyyatşünaslığın, həm də dilçiliyin tarixi aspektdə hərtərəfli araşdırılması üçün olduqca əhəmiyyətli və dəyərli bir qaynaqdır.

III FƏSİL

TƏRCÜMƏNİN DİL XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Orta əsrlərə (əsasən, XIII-XVI yüzilliklərə) aid Azərbaycan bədii ədəbiyyat nümunələri dil-üslub xüsusiyyətlərinə görə iki növə bölünür: folklor-danışıq üslubunda yazılan əsərlər, klassik-kitab üslubunda qələmə alınan əsərlər (21,208;26,60-65). Birincilər üçün canlı ümumxalq danışıq dilinə yaxınlıq və dil sadəliyi; ikincilər üçün isə yüksək bədii sənətkarlıq, dəbdəbəli və təmtəraqlı dil başlıca səciyyəvi xüsusiyyət sayılır.

XIII-XIV yüzilliklərə aid “Dastani-Əhməd Hərami”, Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşah”, Mustafa Zəririn və Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa” məsnəviləri folklor-danışıq üslubuna; XVI əsrin dahi söz ustası Məhəmməd Füzulinin qüdrətli qələmindən çıxan bütün əsərləri (istər nəsrə, istərsə də nəzmlə yazılanları) isə klassik-kitab üslubuna aiddir. Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsini də bu baxımdan, sözsüz ki, folklor-danışıq üslubuna aid etmək olar.

Ümumiyyətlə, müşahidələr göstərir ki, təsəvvüfdən bəhs edən türkcə klassik əsərlərin çoxu geniş xalq kütlələrinin başa düşəcəyi sadə və anlaşıqlı bir dillə qələmə alınmışdır. Əhmədinin “Əsrarnamə” tərcüməsi də təsəvvüf mövzusunda və aydındır ki, onun da əsas qayəsi və məqsədi xalq arasında sufi fikirlərini yaymaq olmuşdur. Deməli, “Əsrarnamə” tərcüməsi də bu mövzuda türkcə yazılan başqa əsərlər kimi, ilk növbədə ümumxalq danışıq dilinə söykənməli, onun başlıca xüsusiyyətlərini özündə əks etdirməli idi. Tərcümənin dil xüsusiyyətləri üzərindəki müşahidələr bu fikrin tamamilə doğru olduğunu təsdiqləyir.

Əhmədi orijinalı dəqiq çevirdiyi məqamlarda mövzu ilə bağlı çoxlu ərəb və fars sözləri, izafət tərkibləri işlətsə də, bütövlükdə tərcüməni xalq danışığı dilinə yaxın üslubda, sadə bir dildə qələmə alınışdır. Mütərcim tərcümə üzərində işləyərkən şifahi xalq ədəbiyyatına, canlı ümumxalq danışığı dilinə tez-tez üz tutmuş və bu zəngin qaynaqdan ustalıqla bəhrələnmişdir. “Əsrarnamə” tərcüməsində ümumxalq, canlı danışığı dilindən gələn bir çox söz və ifadələr, ayrı-ayrı bütöv beytlər sübut edir ki, tərcüməçi ərəb və fars dilləri ilə yanaşı, ana dilinin qüdrətli söz sənətinə, onun incəliklərinə, rəngarəng və çoxçalarlı deyim tərzinə yetərincə bələd olmuş və bu tükənməz xəzinədən ustalıqla bəhrələnmişdir. Nümunə olaraq aşağıdakı bir neçə beytə nəzər salaq:

*Çü əkdüğün biçərsən danla, ey yar,
Barı cəhd eylə əkmə tuxmi-murdar. (34,19b)*

*Həm yenə degil anə, ey yüzi gül,
Keçən işi qurdamaq layiq dögül. (34,11a)*

*Gəh çəkər zənciri, kükrər nər kimi,
Yağışya girmiş bahadır ər kimi. (34,12b)*

*Onın ol yaxşılığın unutməzəm,
Ölür olsam, ol qapudan getməzəm. (34,33b)*

Əhmədi birinci beytdə “Nə əkərsən, onu biçərsən” atalar sözünü, ikinci beytdə isə danışığı dilinə xas olan “keçən işi qurdamaq” ifadəsini işlətməmişdir. Üçüncü misradakı “nər kimi kükrəmək”, “yağışya girmiş bahadır” ifadələri də xalq danışığı dilindən, ağız ədəbiyyatından gəlmədir. Üçüncü və dördüncü beytlərin

də canına danışıq dilinin başlıca göstəriciləri - sadəlik və axıcılıq hopmuşdur. Bu iki beytin son misralarında xalq şerinin təsiri açıq-aşkar duyulur.

“Əsrarnamə”nin dilinin sadəliyi, canlılığı və danışıq dilinə yaxınlığı Əhmədinin bol-bol işlətdiyi **sabit söz birləşmələrində** - frazeologiyanın bu əsas növündə (bax:11,5-67;15,99-118;29,208-237;75) daha çox özünü göstərir. Qeyd edək ki, C.Qəhrəmanov abidədə işlənmiş sabit söz birləşmələrinin çoxunu “Əsrarnamə”nin sözlüyünə ayrıca söz vahidi kimi daxil etmişdir (34,38-116). Lakin bu sabit söz birləşmələri içərisində elələri də vardır ki, sözlükdə onlara rast gəlmirik. Bundan əlavə abidədəki sabit söz birləşmələrinin bəziləri tədqiqatçının tərtib etdiyi sözlükdə yalnız onların tərkiblərindəki baş sözün yanında - təkcə ərəb əlifbası ilə yazılmış və ayrıca frazeoloji vahid kimi göstərilməmişdir.

“Əsrarnamə”dəki sabit söz birləşmələrinin əksəriyyəti Əhmədinin tərcüməyə etdiyi əlavələrdə və orijinala tam üst-üstə düşməyən beyt və misralardadır. Onların az bir hissəsini isə tərcüməçi orijinaldakı fars sabit söz birləşmələrinin qarşılığı kimi işlətməmişdir. Abidədəki sabit söz birləşmələrinin çoxu heç bir dəyişikliyə uğramadan (yalnız bəzilərində azacıq fonetik dəyişiklik vardır) bugünkü dilimizdə də eyni mənada işlənir. Məsələn, “*acığı gəlmək*” (8a)*, “*acığı tutmaq*” (1a), “*ağır gəlmək*” (10b), “*araya girmək*” (11a), “*ayağına düşmək*” (39a), “*ayaqdan düşmək*” (6a), “*bağlı qapı açmaq*” (10b), “*bağrına basmaq*” (22b), “*baş alıb qaçmaq*” (3b), “*can çəkmək*” (39b), “*can tapşırmaq*” (27a), “*can təslim etmək*” (35a), “*can vermək*”(6a), “*çox görmək*” (12a), “*dağa düşmək*” (16b), “*dan atmaq*” (9a), “*dəm urmaq*” (16b), “*dilə gətirmək*” (30b), “*diz çökmək*” (40b), “*diz üstə çökmək*” (39a), “*əl çəkmək*”

* Nümunələrin hamısı tərcümənin fotofaksimile nəşrindən götürülmüşdür.

(39a), “aldən qoymaq” (9b), “göz yummaq” (54b), “həddən aşırmaq” (21a), “köksünü ötürmək” (32a), “könlü yumşalmaq” (50b), “könlünə düşmək” (19a), “qəflət yuxusundan oyanmaq” (18b), “qəm yemək” (28a), “qiyamət qopmaq” (51a), “özündən getmək” (33a), “özünə gəlmək” (33a), “özünü oda salmaq” (18b), “sözündən dönmək” (39a), “yüz çevirmək” (33a), “yüz urmaq” (48a), “yaxasını yırtmaq”, “yola düşmək” (23a) və s.

“Əsrarnamə”də işlənmiş bir sıra sabit söz birləşmələri isə onların çağdaş dilimizdəki variantlarından həmin birləşmələrin tərkiblərindəki komponentlərdən birinin fərqi ilə seçilir. Belə sabit söz birləşmələrindən bir neçəsi üç tərkibli və çağdaş dilimizdəki variantlarından fərqli cəhəti birləşmədəki ikinci sözdədir. Məsələn, “başın qoynuna çəkmək” (4b) - *başını qoynuna çəkmək*, “başını yola qoymaq” (52b) - *başını yerə qoymaq*, “başına nələ gətirmək” (19a) - *başına iş gətirmək*, “boynuna kəmənd salmaq” (48a) - *boynuna ip salmaq* və s. Sonuncu frazeoloji vahidin “boynuna ip taxmaq” (52a) variantı da “Əsrarnamə”də işlənmişdir.

Aşağıdakı iki tərkibli frazeoloji vahidlər isə onların müasir variantlarından tərkiblərindəki köməkçi feillərlə fərqlənirlər: “qanad qaxmaq” (43b) - *qanad çalmaq*, “qulaq dutmaq” (21b), “qulaq urmaq” (18b) - *qulaq asmaq*, “ələ salmaq” (5b) - *ələ keçirmək*, “yola girmək” (31b) - *yola düşmək*, “kin tutmaq” (11a) - *kin saxlamaq*, “göz tutmaq” (7b) - *göz dikmək* və s. Bu sabit söz birləşmələrindən “qulaq tutmaq” Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşah” poemasında (36,35), Füzulinin dilində (101, IV,2718), Xətəinin “Dəhnamə”sində (13,42), “qulaq urmaq” və “ələ girmək” Nəsimi “Divan”ında (35,82,401), “yola girmək” “Kitabi-Dədə Qorqud”da (32,43), “göz tutmaq” isə orta yüzilliklərin türkdilli yazılı abidələrində (101,111,1813) işlənmişdir.

“Əbsəm oturmaq” (4b), “əлиндən gələn qılmaq” (50b), “can ısmarlamaq” (27a) sabit söz birləşmələri ilə onların müasir va-

riantlarındakı fərq də tərkiblərindəki eyni mənalı bircə sözdədir: *dinc oturmaq, əlindən gələni etmək, can tapşırmaq*. Birinci frazeoloji vahiddə baş söz - arxaik “*əbsəm*” ismi eyni mənalı “*dinc*” sifəti ilə, ikinci və üçüncü sabit söz birləşmələrində isə türkmənşəli arxaik feillər - “*qılmaq*” və “*ısmarlamaq*” eyni mənalı “*etmək*” və “*tapşırmaq*” feilləri ilə əvəz olunmuşdur.

Abidədəki eyni mənalı “*əgri göz*” (6a) və “*əgri nəzər*” (3b) frazeoloji vahidləri də çağdaş dilimizdə “*əyri gözlə baxmaq*” sabit söz birləşməsində qorunub saxlanmışdır. “*Əgri göz*” Nəsiminin dilində də işlənmişdir (35,80). “*Əsrarnamə*”dəki “*əmək çəkmək*” (35a) frazeoloji vahidinə də Nəsiminin dilində rast gəlik (35,86). Bu sabit söz birləşməsi həтта XX yüzillikdə - Cəfər Cabbarlının dilində işlənməsinə baxmayaraq (8,II,271), çağdaş dilimizdə işləkliyini itirmiş və öz yerini ərəbmənşəli “*zəhmət*” ismi ilə formallaşmış “*zəhmət çəkmək*” sabit söz birləşməsinə vermişdir. Qeyd edək ki, “*Əsrarnamə*”də “*zəhmət çəkmək*” (17b) frazeoloji vahidi də işlənmişdir. “*Əmək*” ismi ilə formallaşmış daha bir sabit söz birləşməsi abidədə işlənmişdir: “*əmək basmaq*”. Bu frazeoloji vahidin orta əsrlərin türkdilli yazılı abidələrində işlənməsi qeydə alınmamışdır. “*Əmək basmaq*” frazeoloji vahidinin mənasını daha aydın olması üçün onun işləndiyi beytə diqqət yetirək:

*Ol əmək basmadı, sən basdın nəmək,
Yegdurur axır nəməkdən bil əmək.* (34,35a)

Beytin mənasından da görüldüyü kimi, “*əmək basmaq*” burada “*əməyi itirmək*”, “*çəkilməmiş əməyi yerə vurmaq*” mənasındadır. Qeyd edək ki, “*əmək basmaq*” çağdaş dilimizdəki “*duz-çörək basmaq*” (8,II,159) sabit söz birləşməsi ilə yaxın mənalıdır. Birinci frazeoloji vahiddə əməyin yerə vurulması qabarıq şəkildə

nəzərə çarpdırılırsa, ikincidə söhbət duz-çörəyin itirilməsindən gedir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, elə bu beytdə Əhmədi məhz ikinci sabit söz birləşməsinə də farsmənşəli *nəmək* (duz) ismi ilə işlətmişdir: "*nəmək basmaq*". Beytin farsca qarşılığı yoxdur, o, Əhmədinin tərcüməyə artırdığı əlavədir.

"Əsrarnamə" tərcüməsindəki frazeoloji vahidlərdən biri isə çağdaş dilimizdə leksik tərkib baxımından heç bir dəyişikliyə uğramadan işlənsə də, abidədə daşdığı mənanı itirmişdir. Bu, "*əl götürmək*" sabit söz birləşməsidir. Abidədə iki beytdə bu frazeoloji vahid "*əl qaldırmaq*", "*əl açmaq*", "*əlini dua üçün göyə qaldırmaq*" mənasında işlənmişdir:

*Əl götürdi, aydır, ey danayi-raz,
Bəsdir imdi mənə bu əmri-diraz.* (105, 43a)

*Oldı Musa bu xəbərdən biqərar,
Əl götürüb dedi, ey Pərvərdigar.* (105,2b)

"*Əl götürmək*" frazeoloji vahidinin bu mənada orta əsrə aid bir sıra türkdilli abidələrində, o cümlədən "*Kitabi-Dədə Qorqud*" da işlənməsi qeydə alınmışdır (101,III,1431-1432). Maraqlıdır ki, bu sabit söz birləşməsinin ikinci mənasında - çağdaş dilimizdə daşdığı "*əl çəkmək*" anlamında (8,II,253) işlənməsinə dair cəmi iki abidədən nümunə gətirilmişdir (101,III,1432). Bu isə həmin frazeoloji vahidin orta əsrlərdə daha çox yuxarıdakı mənada işlənməsini sübut edir. Görünür, zaman keçdikcə "*əl götürmək*" sabit söz birləşməsi özünün daha işlək mənasını itirmiş və çağdaş ədəbi dilimiz üçün həmin mənada tam arxaikləşmişdir.

Abidənin dilində işlənmiş və müasir ədəbi dilimiz üçün arxaik səciyyə daşıyan "*ün çəkmək*"(19b) - *bağırmaq, qışqırmaq* sa-

bit söz birləşməsi haqqında isə C.Qəhrəmanov məlumat vermişdir (34,27,34-35).

“Əsrarnamə”dəki “*bim çəkmək*” (50b) - qorxmaq, “*kəlam açmaq*” (8a) - söz açmaq, “*guş dutmaq*” (19b) - qulaq asmaq, “*laf urmaq*” (16b) - özünü öymək, boşboğazlıq etmək, “*ruzgar keçürmək*” (17a) - gün keçirmək, ömür sürmək, “*səminə almaq*” (28a) - qulaq asmaq, “*xürüşə gəlmək*” (18a) – qışqırmaq, “*cuşə gəlmək*” (24b) - coşmaq və bu kimi ərəb və fars mənşəli sözlərlə formalaşmış sabit söz birləşmələri də zaman keçdikcə unudulmuş və arxaikləşmişdir. Qeyd edək ki, bu frazeoloji vahidlər klassik ədəbiyyatımızda bol-bol işlənmişdir (11,31-34;35,190,221,448).

C.Qəhrəmanov, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, abidə üzərində filoloji araşdırma da aparmış və onun nəticəsi olan yığcam, lakin sanballı linqvistik oçerkini kitaba daxil etmişdir (34,9-37). Oçerkdə “Əsrarnamə”nin birinci Bakı nüsxəsinin orfoqrafik xüsusiyyətləri nəzərdən keçirilir (34,15-18) və əsasən, tərcümənin leksik tərkibi araşdırılır (34,19-37). Abidənin lüğət tərkibində türkmənşəli sözlərin başlıca yer tutduğunu qeyd edən C.Qəhrəmanov (34,20) əsas tədqiqatını onların öyrənilməsi üzərində qurmuşdur (34,20-37). Tədqiqatçı abidədəki türkmənşəli sözlər sırasında çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaikləşmiş əski türk sözlərinə xüsusi diqqət yetirərək onlar üzərində ətraflı dayanmışdır (34,25-37). C.Qəhrəmanov kitaba ayrıca arxaik sözlər lüğəti də daxil edərək burada həmin sözlərin klassik ədəbiyyatımızın başqa nümunələrində də işlənməsinə dair nümunələr vermişdir (34,118-130).

Kitabda verilmiş nümunələrdən göründüyü kimi, “Əsrarnamə”də işlənmiş və hazırda ədəbi dilimizdən çıxmış həmin sözlər “Kitabi-Dədə Qorqud”un, Nəsimi, Kişvəri, Xətai və Qövsü əsərlərinin dili üçün də səciyyəvidir. Ş.Xəlilovun “Əsrarnamə”nin dili” adlı monoqrafiyasında da abidədəki qədim türk

sözlərinin lüğəti verilmişdir (31,181-183). Bununla belə, “Əsrarnamə”də işlənmiş və hazırda ədəbi dilimizdə istifadədən qalmış bəzi qədim türk sözləri bu lüğətlərin heç birinə düşməmişdir. Həmin sözlərdən bir neçəsi “Əsrarnamə”nin yalnız ikinci Bakı nüsxəsindədir (C.Qəhrəmanov və Ş.Xəlilov öz tədqiqatları üçün tərcümənin birinci Bakı nüsxəsini əsas götürmüşlər), bəziləri isə hər iki əlyazmada vardır. Öncə tərcümənin yalnız **ikinci** Bakı nüsxəsində olan aşağıdakı əski türk sözlərini nəzərdən keçirək:

Anara - o tərəf, o yan:

*Əql pozdı etiqađın düzgününin,
Düşdi anara, qodı əldin dinin.* (105,84b)

Qədim türk abidələrində “*anaru*” şəklində qeydə alınmış bu sözün “ol” işarə əvəzliyindən düzəldiyi göstərilir (69,46). “Kitabi-Dədə Qorqud”da da eynilə bu şəkildə işlənmişdir: “...yönin *anaru*, sağrısın ərinə döndərür” (33,33). Qazı Bürhanəddin “Divan”ında isə “*anaru-bəri*” birləşməsi “elə-belə” mənasında işlənmişdir:

*Eşqin sənin, ey dilbər, qancərü,
Sevmək kibi sevməzlər səni anaru-bəriü.* (101,I,125)

Maraqlıdır ki, hazırda ədəbi dilimizdə işlənməyən “*anara*” sözü bir çox şivələrimizdə müxtəlif fonetik variantlarda qorunub saxlanmışdır: *anara, anaru, anarı, anrı, anırı* (7,36;9,198). Bu söz dilimizin izahlı lüğətində də “*anrı*” şəklində qeydə alınaraq, onun danışiq dilində və Divanbəyoğlunun əsərində işlənməsinə aid nümunələr verilmişdir (8,I,110).

Bunalmaq - bərk sıxılmaq, ürəyi getmək:

*Bir acəb şuridə şəxsi-biqərar,
İrdi gördi kim, **bunalmış** şəhriyar. (85a)*

“Bunalmaq” feli qədim türk abidələrində “dərd”, “qəm”, “sıxıntı” mənalarında işlənmiş “bun” ismindən (69,125) düzəlmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənmiş “bun”, “bunlu oldu”, “bunaldı” ifadələrinin izahını verən prof. Süleyman Əliyarov yazır: “Bun” sözü “Dədə-Qorqud” boylarını qədim türk kitab dili ənənəsi ilə bağlayan tutarlı dəlillərdən biridir” (33,260). Qeyd edək ki, dastanda “bunalmaq” feli “basılmaq”, “darda qalmaq” mənalarında da işlənmişdir (31,169). Bununla bağlı S.Əliyarov onu da əlavə edir: “*Dədə-Qorqud* kitabında işlənən “*Uruz kafirin ucunu basdı, dağıtdı... kafir bunaldı, oxa girdi*” cümlə, elmi baxımdan çox dəyərlidir, çünki run yazılarında “bunalmaq” məsdəri yağının basılması, yenilməsi, əzilməsi mənasında qeydə alınmamışdır (33,260).

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “bunlu oldu”, “bunaldı” sözləri göstərir ki, “bunalmaq” məsdərinin ilkin şəkli “bunlu olmaq” imiş, sonra o, fonetik dəyişikliyə uğrayaraq bu şəklə düşmüşdür, dastanda isə hər iki variant paralel işlənirmiş. “Bunalmaq” feli Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa” məsnəvisində də “bərk sıxılmaq” mənasında işlənmişdir (28,8).

İvərmək - göndərmək; yetirmək, çatdırmaq:

*İvərdi qeysər ana zəhri-pürçuş,
Alub şərbət kimi qıldı anı nuş. (105,39b)*

“Əsrarnamə”nin giriş hissəsində olan bu beyt tərçümənin fotofaksimile çapında da vardır (34,3) Maraqlıdır ki, “*ivərmək*” sözü kitabdakı əlavə sözlükdə “*ayırmaq*” kimi verilmişdir (34, 131). Qeyd edək ki, “*ayırmaq*” sözü “Əsrarnamə”də bir neçə yerdə (34,2a;11a;17a) işlənmiş və “*ivərmək*”dən fərqli olaraq “mədd”lə, özü də “vav”sız yazılmışdır. Bundan əlavə beytin məzmunundan da görüldüyü kimi, “*ivərmək*” sözü mənaca da “*ayırmaq*” sözünə uyğun gəlmir və tamam başqa anlamı daşıyır. Bu söz daha iki beytdə “*göndərmək*” mənasında işlənmişdir:

*Dedi, ey xacə, ivərmək maida,
İncidəndən sonra nədir faidə. (105,44b;34,1b)*

*Tez ivərgil bir tolu səhn pilav,
İki ətmək dəxi xəlqə qılma çav. (105,44a)*

Birinci beyt hər iki nüsxədə eynidir, bu fakt isə “*ivərmək*” felinin “Əsrarnamə”nin hər iki nüsxəsində işlənməsini göstərir (buna baxmayaraq, o, sözlüyə düşməmişdir). İkinci beyt də hər iki nüsxədə vardır, yalnız fərq bundadır ki, birinci əlyazmanın katibi, görünür, “*ivərgil*” sözünün artıq köhnəliyini və işlənmədiyini nəzərə alaraq onu yaxın mənalı “*yetürgil*” sözü ilə əvəz etmişdir. Bizcə, birinci əlyazmanın elə həmin vərəqindəki aşağıdakı beytdə işlənmiş “*verəməzsən*” sözü də “*ivərmək*” felinin dəyişdirilmiş variantıdır. Üçüncü hekayətdən götürülmüş yuxarıdakı beytdə dilənçi Allaha müraciətlə deyir ki, tez bir boşqab dolu plov göndər. Dilənçi oturub plovu gözləyir, lakin plov gəlmədiyi üçün o hirslənərək deyir:

*Dedi: ya Rəb, çün verəməzsən buni,
Yıx bu məscidi rəvan öldür bəni. (34,1a)*

Yuxarıdakı beytdə söhbət “göndərmək” dən getdiyi üçün, bizcə, burada da “*verəməzsən*” sözünün yerində Əhmədinin qələmindən çıxmış əsl nüsxədə “*ivərməzsən*” sözü işlənibmiş. İkinci nüsxənin katibi isə bu sözü “*ayrumazsan*” şəklində yazmışdır (44a). Bu sözlər yazılışca da bir-birinə oxşadığından katiblər onun yazılışında bəlkə də səhvə yol vermişlər. “Əsrarnamə”nin Türkiyədə nəşr olunmuş tənqidi mətnində “*ivərmək*” feli “*getürmək*” şəklində verilməmişdir (88,20, beyt 240).

“*İvərmək*” feli XVI əsr şair-mütərcimi Həzininin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsində də aşağıdakı iki beytdə işlənmişdir:

Dedi, ey xatun, muni algil rəvan
Kim, sizə sultan ivərdi bu zəman. (108,11b)

Bıldı munca neməti ki, ol hümmam
Kim, ana Allah ivərmişdir təmam. (108,12a)

Bütün bu faktlara baxmayaraq, “Qədim türk sözlüyü”ndə, “Tarama sözlüyü”ndə və başqa əski lüğətlərdə “*ivərmək*” sözü qeydə alınmamışdır. Türkdilli yazılı abidələrdən Seyf Sərainin “Gülüstan” tərcüməsində isə “*ivərmək*” felinin daha əski forması - “*iyə bermək*” eyni mənada işlənmişdir: “*Məni munla əshab müalicəsi üçün iyə berdilər*” (78,109); “*Ağır işə sınımış ər iyə ber*” (78,109). Bu barədə məlumat verən professor Əmir Nəcib yazır ki, “*iyə bermək*” mürəkkəb feli iki tərkibdən - “*iyə*” (yiyə) ismindən və “*bermək*” (vermək) felindən ibarətdir. Görkəmli türkoqoq çağdaş uyğur dilində işlənən eyni mənalı “*evərmək*”, “*ebermək*”, “*evetmək*”, türkməncədəki “*ibermək*”, özbəkçədəki “*yubormək*”, tatar və qazax dillərindəki “*jiberu*” fellərinin mənşəcə “*iyə bermək*”lə bağlı olduğunu qeyd edir (78,109-110). “*İvərmək*” sözü eyni mənada “*əvətmək*”, “*əvərtmək*” və “*yibər-*

mək” şəkillərində Radlovun lüğətində də qeydə alınmışdır (82,I,941-942;III, 531).

Yalanac - çıpaq, yoxsul:

*Dürlü-dürlü imtahan eylər məni,
Gah ac qor, gah yalanac ol qəni.* (105,43b)

Bu söz eyni mənada XIV-XVI yüzilliklərə aid türkcə mətnlərdə işlənmişdir (101,VI,4243). Orta əsrlərə aid türkcə mətnlərdə bu sözün sinonimi kimi “*yalancaq*” ləksemi də işlənmişdir (101,VI,4244-4248). *Yalanac* sözü V.Radlovun lüğətində də eyni mənada qeydə alınmışdır (82,III,158). Qeyd edək ki, qədim türk mətnlərində eyni mənada “*yalan*” sözü də işlənmişdir (69,229). Onu da əlavə edək ki, bu söz “Əsrarnamə” tərcüməsinin lüğətində səhvən “*yalançı*” kimi qeydə alınmışdır (34,140).

Yasamaq - qurmaq, düzəltmək, yaratmaq:

*Anın eşqinə oldı cümlə kövneyn,
Yasadı qapusın çün qabi-qövseyin.* (105,39a)

Bu qədim türk sözünün eyni mənada Kül-Tegin abidəsində işlənməsi qeydə alınmışdır (69,245). “*Yasamaq*” sözü orta yüzilliklərə aid türkcə mətnlərdə də eyni mənada işlənmişdir (101,VI,4365-4366). V.Radlov da bu sözün eyni mənada işlənməsini qeydə almışdır (82,III,I,214- 215).

“Əsrarnamə”nin **hər iki əlyazmasında** olan və abidənin tədqiqatçılarının diqqətindən yayınmış əski türk sözləri isə aşağıdakılardır:

Assı - fayda, qazanc, mənfəət:

*Bu ləşkəri görərsən sən ki çokdur,
Üç akçalıq sana assısı yokdur. (34,186)*

Bu söz orta əsrlərə aid Azərbaycan yazılı abidələrinin çoxunda, o sıradan Nəsimi "Divan"ında (35,42), Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" məsnəvisində (37,156), "Şühədanamə"də (47,86) və başqa klassik mətnlərdə (101,I,248) işlənmişdir. Qütübün "Xosrov və Şirin" tərcüməsində bu sözün daha qədim forması olan "asığ" ismi və ondan düzəlmiş "asığsız" (faydasız) sifəti də qeydə alınmışdır (77,199,201).

Bilgili - bilikli, ağıllı:

*Dedi İskəndər həkimə, ey ulu,
Əql içində qamumuzdan bilgili. (34,37a)*

"Bilmək" felinin kökü "bil" burada, göründüyü kimi, iki şəkilçi qəbul etmişdir: bil+gi+lü. Birinci düzəltmə söz "bilgi" çağdaş türk dilində "bilik", "məlumat" məfhumlarını bildirsə də, onun XIV əsr yazılı abidəsi "Qisəsi-ənbiya"da "bilici", "kahin" anlamında işləndiyi qeydə alınmışdır (101,I,560). Bundan əlavə "bilgi" sözünün "bilgə" fonetik variantının istər qədim türk abidələrində (69,99), istərsə də XIV-XVI əsrdə qələmə alınmış türkdilli əlyazmalarda "ağıllı", "müdrük", "alim" mənalarında bol-bol işləndiyi məlumdur (101,I,559-560). Bütün bu faktlara baxmayaraq, "Əsrarnamə"dəki "bilgi"nin bu tərkibdə "bilik" anlamında işləndiyi göz qabağındadır. Çünki belə olmasaydı, onda "bilgi" düzəltmə sifətinə ("ağıllı" mənasında) daha bir sifət düzəldən şəkilçinin (-lü) artırılmasına ehtiyac olmazdı. Xatırladaq ki, "Kitabi-Dədə Qorqud"da "bilgi" sözünün sinonimi

“*bilig*” də elə bugünkü mənasında işlənmişdir: “*Ağlı şaşmış, biligi yetmiş qoca babam var*”(101,I,561,19). Bunu nəzərə aldıqda aydındır ki, “*bilgilü*” sözünü “*biliklü*” kimi də oxumaq olar. Professor C.Qəhrəmanov onu lüğətdə elə bu şəkildə də vermişdir: “*biliklü*” (34,54). Fikrimizcə, beytin birinci misrasındakı “*ulu*” qafiyəsi tələb edir ki, bu söz məhz “*bilgilü*” (əslində qafiyəyə görə “*bilgülu*” daha düzgün olardı) şəklində oxunsun. Qeyd edək ki, birinci əlyazmanın katibi də bu sözün oxunuşunda anlaşılmazlıq olacağını qabaqcadan duymuş və ona görə də oxucuya kömək etmək məqsədilə onu hərəkələmişdir: Deməli o, “*bilgilü*” şəklində oxunmalıdır. Ş.Xəlilov isə bu sözü “*böyük-lü*” kimi oxuyaraq buradakı “*lü*” şəkilçisinin “*böyük*” sifətinə artırıldığını qeyd etmişdir (31,81). Xatırladaq ki, orta əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə “*bilgilü*” sözünün daha bir sinonimi - “*bilülü*” də işlənmişdir (101, I, 573-574).

Bukavul/bukavıl - şəxsi qvardiya, şahı müşayiət edən əsgəri dəstə:

*Padşah atlandı ol dəm xəşm ilə,
Biləndə çox bukavullar bilə.* (34, 50a; 105, 97b)

Öncə qeyd edək ki, bu söz “*Əsrarnamə*” tərcüməsinin birinci nüsxəsində “*bukavul*”, ikincisində isə “*bukavıl*” şəklindədir. *Bukavul/bukavıl* lekseminə bizə məlum olan məşhur qaynaqlardan yalnız Radlovun lüğətində rast gəldik (82,IV,2, 1694). Görkəmli türkoq alim bu sözün “*aryerqad*” (şəxsi qvardiya) mənasını qeyd etsə də, onun konkret olaraq, türk dillərindən hansında işləndiyini göstərmir. Qeyd edək ki yuxarıdakı beyt Əhmədinin tərcüməyə etdiyi əlavəyəndir, yəni sözün farsca qarşılığı Əttarın “*Müsibətnamə*” məsnəvisində yoxdur.

Çav - şan, şöhrət; səs:

*Tez ivərgil bir tolu səhn pilav,
İki ətmək dəxi, qılma xəlqə çav.* (105, 44a)

C.Qəhrəmanov bu sözü "Əsrarnamə"nin sözlüyünə daxil etsə də, onun mənasını "borc" (tarixi: İranda monqol xanı Keyxatu tərəfindən tətbiq olunan kredit pul) kimi göstərmişdir (34,61). "Çav" sözünün "borc" mənası fars dili lüğətlərində də qeyd olunmuşdur (81,I,460;109,373). H.Əmid bu sözün çin mənşəli olduğunu yazır (109,373), Həsən Zərinəzadəyə görə isə, o, türkmənşəlidir (61,271-272). Lakin istər bütövlükdə beyt olan hekayətin, istərsə də ayrılıqda beytin məzmunundan aydın olur ki, "çav" sözü burada tamam başqa mənada - "şan", "şöhrət" anlamında ("qılma çav" - "şöhrət bilmə", "şan-şöhrət sayma", "minnət qoyma") işlənmişdir və Keyxatunun buraxdığı kağız pulla heç bir əlaqəsi yoxdur. "Çav" qədim türk sözlərindədir. Orxon-Yenisey abidələrində o, eyni mənada "çab" şəklində (53,382), "Kutadğu bilig"də və Mahmud Kaşğari "Divan"ında isə "çav" fonetik variantında (69,142) işlənmişdir. Bu söz eyni mənada XIV əsr Azərbaycan yazılı abidələrindən Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah", Suli Fəqih və Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" məsnəvilərində, "Dastani- Əhməd Hərəmi"də qeydə alınmışdır (18,17,36;28,31).

"Çav" sözü Həzininin "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsində də aşağıdakı beytdə "səs" mənasında işlənmişdir:

*Həm sənin çavın dəxi çıxdı qəvi,
Dedilər ki, çıxdı şahı-mənəvi.* (108,37a)

Orxon-Yenisey abidələrində bu sözdən düzəlmiş “*çavlı*” - şöhrətli sifəti də işlənmişdir (53,382). “*Çav*” sözü çağdaş türk dilində “*səs*”, “*xəbər*” mənasında işlənir (84,173). Sözü “*şöhrət*” mənası çağdaş türk dilində işlənən “*çavlanmaq*” felinin daşdığı mənələrdən birində (dilə düşmək, şöhrət qazanmaq) qorunub saxlanmışdır (84,173).

Dipdiniz - dinməz-söyləməz, səssiz-səmirsiz:

*Sərbəsər razi olayım ikimiz,
Mən deməyim, sən dəxi dur dipdiniz.*

(34,12a;105, 56a)

“Əsrarnamə”də yalnız bircə yerdə işlənmiş “*dipdiniz*” nadir sözlərdəndir, buna görə də onun üzərində bir qədər ətraflı dayanmaq məqsədəuyğundur. Fikrimizcə, “*dipdiniz*” mürəkkəb sözdür və *dip+din+iz* tərkib hissələrindən ibarətdir. Sözü birinci hissəsi “*dip*” qədim türk abidələrində daha çox “*tüp*” şəklində işlənmiş və əsasən, bir şeyin dibi, kökü, özülü, bünövrəsi mənalarını bildirmişdir. Məsələn, *qaya tüpi* - “qayanın dibi”, *tam tüpi* “damın (evin) dibi”, *yıqac tüpi* - “ağacın dibi” (69,598). Həmin abidələrdə “*tüp*” həm də “*əsil-kök*”, “*nəsil*” anlamlarında da işlənmişdir (69,598). Bundan əlavə orta əsrlərin türkdilli yazılı abidələrində “*dip*” sözünün ayrı-ayrı isimlərlə birləşmələri də onun daşdığı əsas məna çalarını bildirməsi qeydə alınmışdır. Məsələn, “*dip alay*” (mərkəz alayı, iç - 101,II,1165). Qədim türk lüğətində “*tüp*” və “*tip*” sözlərinin qüvvətləndirici ədat rolunda çıxış etməsinə dair misal da vardır: *tüp tüz* - “*düpdüz*”, - “*çox düz*” mənasında (69,598), *tip tirig* - “*dipdiri*” - “*lap diri*” mənasında (69,561). XVI əsr şairi Mahmud Çələbinin “*Səlimnamə*” əsərində də “*dip*” ədatı “*diri*” isminə qoşularaq “*dipdirilicə*” şəklində işlənmişdir: “*Dipdirilicə tutub qeyd qılıb...*” (101,II,

1165). Bəri başdan qeyd edək ki, “dipdiniz”, eləcə də çağdaş dilimizdəki “düpdüz” sözlərindəki “dip” tərkibi də eyni mənə çalarını daşıyır. “Dip” ismi “dib”, “kök” mənalarında orta yüzilliklərin yazılı abidələrində də işlənmişdir (101,II,1325). “Kitabi-Dədə Qorqud” da isə bu söz iki cümlədə “düp”, “tüp” şəklində “qoşunun mərkəzi” anlamında işlənmişdir: “İç oğuz bəgləri ilə Qazan düpə dəpdi”. “Qazan kəndi düpə təpdi”. Qeyd edək ki, bu söz kitabın 1962-ci il Bakı nəşrində bir yerdə “tüp”, başqa bir yerdə isə “düp” şəklində (32,40,83), 1988-ci il nəşrində isə hər iki halda “dop” (33,50,77) kimi verilmişdir. Abidənin M.Erginin hazırladığı Türkiyə nəşrində bu söz yalnız *düp* şəklindədir (90,I,78). Dastanın mətninin müasir şəklində isə “dop” sözü “mərkəzdə düşmənlərin topası” kimi verilmişdir (33,148). Fikrimizcə, bu sözün çağdaş dilimizdəki qarşılığı kimi “ordu mərkəzi” və ya “qoşun mərkəzi” istilahı daha uyğun gəlir. Mətn-dən də göründüyü kimi, abidənin bu hissəsində döyüş səhnəsi təsvir olunur və oğuzların düşmən qoşununun sağına, soluna hücumu, Qazanın isə “düpə”, yəni mərkəzə “təpməsi” göstərilir. Deməli “düp” sözünün “qoşunun mərkəzi” anlamını bildirməsi sözsüzdür. “Şühədanamə”də bu söz “tip” şəklində məhz “ordu mərkəzi” mənasında işlənmişdir: “Züheyri Ömər Nəhsün tipi qarşusunda durub, bir nəvə urub dedi (112,235a), Şahzadə özünü xəsmün ləşkərinə urub, sağ qolu və sol qolu zirü zibər eyləyüb, qola və tipə yüz qoydı” (112,281b). Akademik H.Araslı “tüp” sözünün “ordu mərkəzi” mənasını göstərmiş və onun “Koroğlu” dastanında da işləndiyini qeyd etmişdir (32,172). Tərkibin ikinci hissəsinin - “din” isminin “Qədim türk sözlüyü”ndə “tin” şəklində, “Tarama sözlüyü”ndə isə “dın” şəklində “səs” mənası qeydə alınmışdır (69,568;101,II,1130). Qeyd edək ki, “Tarama sözlüyü”ndəki bu sözün həmin mənada işlənməsinə dair verilmiş yeganə nümunədə o, “sağır nun”suz

yazılmışdır: دین (101,11,1130). Sözlükdə eyni mənşəli “dın durmaq” (sükut etmək, səs çıxarmamaq) felinin və “dınsüz” (səssiz, sakit) düzəltmə isminin isə “sağır nun”la yazıldığı göstərilir (101,II,1130,1134-1135). Sözlükdə verilmiş “dınsüzçək” (səssizcə), “dınsüzün” (səssizcə), “dınsüzlük” (sükut) sözləri də “sağır nun”lardır (101,11,1135-1136).

“Din” sözü “Kitabi-Dədə Qorqud”da da aşağıdakı cümlədə işlənmişdir. “*Quv quvaladı din dinlədi*” (33,33). M.Ergin “din” sözünün “yavaş sesle konuşulan, gizli konuşulan şey, kiybet” mənasını göstərir (90,II,91). Deməli, “din” ismi burada da “səs” anlayışının məna çalarını bildirir: “Din”in “səs” mənasını və mətndəki söhbətin nədən getdiyini nəzərə alsaq, “*din dinlədi*” ifadəsini belə başa düşmək olar: “*Dedi-qodu dinlədi*”. Dastanın mətninin müasir şəklində bu ifadə belə verilmişdir: “*qapılara qulaq qoydu*” (33,131). Qeyd edək ki, “din” ismindən düzəlmiş “dinmək”, “tınmaq” feli isə türk dillərində qədimdən bəri bir-birinin təm əksi olan iki mənada işlənmişdir: 1. susmaq, 2. danışmaq. Hələ XI əsrdə Mahmud Kaşğari “dinmək” felinin bu iki mənası barədə belə yazmışdır: “*Oğuzlar bir adamın danışmamasını istədikləri zaman “tınma” deyirlər. Bu, “sus” deməkdir. O biri türklər “tın” deyirlər “danış” mənasında.*” (96,II,28). Göründüyü kimi, Kaşğari dövründə bu söz eyni şəkildə deyilmiş, lakin iki əks məna daşımışdır. Orta Asiya təfsirində də bu feil “*tinmək*” şəklində iki mənada “cavab vermək”, “demək” və “dinmək, sakitləşmək” işlənmişdir (67,289). XIV əsr şairi Cəməli də aşağıdakı misralarında buna işarə etmişdir:

*Vəli bu iki nəsnəyi ulular,
Qəvi əqlə müxalif dedi bular.
Biri “dınmaq” - yerində xamuş olmaq,
Biri “dinmək” - yerində sözə gəlmək. (101,11,1163)*

Şair bu misralarla “*dınmaq*” sözünün “sakit olmaq” mənasını, “*dinmək*” sözünün isə onun əksi olan “danışmaq” anlamını nəzərə çarpdırır. Qeyd edək ki, “susmaq” mənasını bildirən “*dınmaq*” feli “sağır nun”suz, onun əksi olan fel isə “sağır nun”-la yazılmış və bu yolla seçdirilmişdir. “Tarama sözlüyü”ndəki nümunələrdən görüldüyü kimi, orta əsr katibləri bu yolla həmin eyniliyi aradan qaldırmağa çalışmışlar (101,II,1131-1132, 1163). Maraqlıdır ki, dilimizin Qazax şivəsində “sakitləşmək” mənasında işlənən “dinmək” felində indi də sonorluq qorunub saxlanmışdır (54,26).

Tərkibin üçüncü hissəsi - “iz” isə fikrimizcə, isimdən sifət düzəldən və əlamətin, keyfiyyətin yoxluğunu bildirən “-siz” şəkilçisinin dəyişikliyə uğramış, qısaldılmış formasıdır. Fikrimizə sübut olaraq qeyd edək ki, “dipdiniz” tərkibi XV yüzil abidəsi “Töhfətül-lətayif”də məhz bu şəkildə, yəni “dipdinsiz” kimi işlənmişdir: “*Dəniz dipdinsüz oldu ol ünün heybətindən*”, “*Rəsul həsrəti bu sözü eşidəcək dipdinsüz oldu*” (101,II,1165). Qeyd edək ki, hər iki cümlə “Tarama sözlüyü”ndə qeyd olunmuş və elə oradaca “dip dəniz” tərkibinin “*böyük dəniz*” mənasında işləndiyi də göstərilmişdir:

Oldu çalğanlıqla yaşım bir dəniz,

Yarı görsə Nəzmi olur dip dəniz. (101,II,1165)

Bu beytin ikinci misrasındakı “*dip dəniz*” ifadəsinin “dipdiniz” olmasında bizdə heç bir şübhə yoxdur. Birincisi, elə beytin məzmunundan da görüldüyü kimi, ikinci misradakı bu ifadə “*dinməz*”, “*sakit*” mənalarını bildirir, yəni buradakı “dip dəniz” birləşməsi “dipdiniz” olmalıdır. Şair beytdəki misraları təzad üzərində qurmuşdur. Birinci misrada o deyir: “*Göz yaşım (həsrətdən) axıb bir dəniz oldu*”. İkinci misranın mənası isə belə-

dir: “Yarı görsə, Nəzmi ağlamaz, “səssiz-səmirsiz” olar”. İkincisi isə, XVI yüzilin tanınmış şairlərindən olan Ədirnəli Mahmud bəy Nəzmi eyni mənalı “dəniz” sözünü qafiyə kimi işlədə bilməzdi. Qeyd edək ki, “*dipdiniz*” mürəkkəb zərfinin XV əsr nəsr nümunəsi “Töhfətül-lətayif”də “*dipdinsiz*” şəklində işlənməsi göstərir ki, bu şəkli dəyişiklik (dipdinsiz-dipdiniz) orta əsrlər şerinin vəzn, qafiyə və s. ilə bağlı tələbləri üzündəndir.

Beləliklə, göründüyü kimi, “*dipdiniz*” mürəkkəb zərfdir, onun ilkin şəkli “*dipdinsiz*”dir və orta yüzillərdə çox nadir hallarda işlənmiş bu söz “dinməz-söyləməz”, “səssiz-səmirsiz” mənalarını daşımışdır.

Maraqlıdır ki, “ivərmək” sözü kimi bu söz də yazılı abidələrimizdən yalnız XVI əsr şairi-mütərcimi Həzrinin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsində bir beytdə işlənmişdir:

*Dedi siz mən dediğim bilməzsiziz,
Söyləmin pəs, şimdi durun **dipdiniz**.* (108,14a)

“*Dipdiniz*” mürəkkəb zərfinin türkdilli başqa abidələrdə işlənməsinə dair bir qeydə rast gəlmirik.

Qeyd edək ki, “Əsrarnamə”nin tənqidi mətnində “*dipdiniz*” sözü *didünüz* şəklində verilmişdir (88,48;beyt571). Göründüyü kimi, “*didünüz*” sözü burada yerinə düşmür və heç bir məna vermir.

Kömrənmək - donquldanmaq, deyinmək, öz-özünə şikayətlənmək:

*Kömrənə, suxrənə gedərdi yola,
Gördi bir xacə gəlir qulı bilə.* (34,1b)

Tərcümədə yalnız bu beytdə işlənən “kömrənmək” sözüne digər Azərbaycan yazılı abidəsində rast gəlməmişik. Bununla belə, bu sözün başqa bir variantı olan “kömürdənmək” leksemi XIV əsr türk şairi-mütərcimi Xoca Məsudun farscadan tərcümə etdiyi “Süheyl və Novbahar” məsnəvisində eyni mənada işlənmişdir (bax:101,IV,2691-2692). V.Radlovun məşhur lüğətində də “kömürdənmək” sözünün yuxarıdakı mənası qeydə alınmışdır (82,II,1527).

Qatla - dəfə:

*Nəfsi qayətdə təzərrö eylədi,
Bəni bir **qatla** toyur, əlbət, dedi. (34,1a)*

*Nişə kim bir **qatla** gəlmədün mana,
Gəlmədinsə gör ki, neylədim sana. (34,3a)*

“Qatla” sözü Şəyyad Həməzənin (XIII əsr) “Yusif və Züleyxa” əsərində, Dədə Qorqud dastanlarında və Rövşəninin (XV əsr) dilində işlənmişdir (101, IV, 2351).

Qılavuz - bələdçi:

*Bu qədər daniş ilə uydun xərə,
Xər **qılavuz** olamı heç sərərə. (34,38a)*

Bu söz Mahmud Kaşğaridə “qulabuz”, “Kutadğu bilig” və “Orta Asiya təfsiri”ndə isə “qılavuz” şəklində işlənmişdir (69, 464-465;67,190). “Kitabi-Dədə Qorqud”da isə bu söz “qulağuz” şəklindədir (33,53). Akademik H.Araslı bu sözün Nizami Gəncəvinin dilində də işləndiyini qeyd etmişdir (32,162). Ə.Nəcibin fıkrincə bu söz “qulaq” və “ağız” sözlərindən ibarət mürəkkəb sözdür (78,96). Ə.Dəmirçizadə yazır ki, “qulağuz” əslə itmiş

mürəkkəb sözdür (19,154). H.Zərinəzadə isə bu sözün Səfəvilər dövründə fars dilində işləndiyini qeyd edərək hesab edir ki, o, daha qədim “*yalavac*” (peyğəmbər, bələdçi, yol göstərici) sözünün fonetik dəyişikliyə uğramış formasıdır (61,361- 362).

Bu məsələ ilə bağlı Ə.Nəcibin fikrini daha ağılabatan saymaq olar. Birincisi, bu söz ən qədim qaynaqlarda (məsələn, elə Nizami Gəncəvinin dilində və ya “Kutadğu bilig”də) “*qulavuz*” şəklindədir. İkincisi isə, *qulaqağuz*- *qulağuz* fonetik dəyişikliyi daha inandırıcıdır (təkrar olunan *aq-ağ* hissəciklərindən biri düşmüşdür). Və nəhayət, üçüncüsü, bu iki sözün ayrı-ayrılıqdakı mənaları arasında da müəyyən qədər oxşarlıq və uyğunluq vardır. Məlum olduğu kimi, əski çağlarda “bələdçi” qabaqda gedərək qulağı ilə eşitdiyini ağzı (dili) ilə çatdırırmış. Qeyd edək ki, “*qulaq*” sözü vaxtilə “*göz*” sözü ilə də birlikdə mürəkkəb söz kimi (*qulaqgöz* - nəzarət) işlənmişdir (78,135). “*Qulavuz*” sözü dilimizin qərb qrupu şivələrində “*quloviz*”, “*alağuz*” şəklində öz varlığını qoruyub saxlamışdır (9,197,206). Maraqlıdır ki, bu söz çağdaş fars dilində də “*qəlağuz*”, “*qəlavoz*” şəklində “bələdçi” mənasında işlənir (81,II, 272).

Qulmaş - hiyləgər, fırldaqçı, saxtakar:

Həq-təala dilədi kim, faş edə,

Qətli-hər bədbəxtü hər qulmaş edə. (34,25b)

“*Qulmaş*” sözü Qazı Bürhanəddin “Divan”ında və orta əsrlərin türkdilli başqa yazılı abidələrində eyni mənada bol-bol işlənmişdir (101, IV, 2726).

Paqır/paxır - *mis*. Bu söz “Əsrarnamə”də iki beytdə işlənmişdir:

*Göglər altun olıcaq, yerlər paqır,
Ondan olısar ölümün, hey əmir. (34,37a;105,83a)*

*Dedi bundan özgə bulunmaz məcal,
Yer paqır, gög altun olmağa misal. (34,37b;105,83a).*

“*Paxır*” sözünün “bağır” şəklində Mahmud Kaşğarının “*Divan*”ında “*mis*” mənasında işlənməsi qeydə alınmışdır (69, 82). “*Paxır*” çağdaş dilimizdə “*pas*” mənasını bildirir. Sözün ilkin mənasını isə farsmənşəli “*mis*” əvəz etmişdir. Türk dilində isə bu söz (“*bakır*”) indi də “*mis*” mənasında işlənir (84,91).

Suxranmaq - öz-özünə şikayətlənmək, deyinmək:

*Kömrənə, suxranə gedərdi yola,
Gördi bir xacə gəlir qulı bilə. (34,1b)*

Yuxarıda haqqında söz açdığımız “*kömrənmək*” sözü ilə sinonim olan “*suxranmaq*” sözü də tərcümədə yalnız bircə bu nümunədə işlənmişdir. “*Suxranmaq*” sözü XIII-XVII yüzilliklərə aid bir sıra türk mətnlərində eyni mənada işlənmişdir (bax: 101,V,3502). Bununla belə, bu ləksəmə orta əsrlərə aid digər Azərbaycan yazılı abidələrində rast gəlmirik. “*Suxranmaq*” sözü V.Radlovun lüğətində də “*sukranmaq*” şəklində qeydə alınmışdır (82,IV,751).

Taşa qalmaq - heyrətlənmək, təəccüb etmək, çaşbaş qalmaq:

Dedi, ya Rəb, bu nə sirr idi bana,

Bu nə halətdir ki, bən qaldım taşa.

(34,45b;105,92b)

Bu mürəkkəb felin birinci tərəfi “*tan*” (heyrat, təəccüb) eyni mənada istər türk dillərinin əski qatlarını özündə əks etdirən qaynaqlarda (69,532), istərsə də orta çağlara aid yazılı abidələrdə (78,110) işlənmişdir. “*Taş*” ismindən düzəlmiş “*taşlamaq*” (təəccüb etmək) felinə “*Dastani-Əhməd Hərami*” və Əlinin “*Qisseyi-Yusif*” məsnəvilərində, eləcə də Qazı Bürhanəddinin dilində rast gəlirik (78,63,241;18,26). Orta əsrlərə aid yazılı abidələrdə “*daşa batmaq*”, “*daşa gəlmək*” feillərinin də “təəccüblənmək” mənasında işləndiyi qeyd olunmuşdur (101,II,990-992). “*Taşa qalmaq*” feli isə “*Dastani-Əhməd Hərami*”də (18,83) və “*Hədisi-ərbəin*” tərcüməsində (108,25b) işlənmişdir: “*Taşa qalmaq*” mürəkkəb felinin hazırda dilimizin Qazax şivəsində “*donə qalmaq*” şəklində eyni mənada işlənməsi qeydə alınmışdır (54,155). Dilimizin qərb qrupu şivələrində isə qədim türk sözü olan “*taş*”, “*daş*” ismi “*gəlmək*” feli ilə birgə eyni mənada işlənir (54,86).

Urunmaq - çırpınmaq, özünü ora-bura vurmaq:

Hər zaman urunur ol sola-sağa,

Bir məcal istər qəfəsdən uçmağa. (34,33a)

“*Urunmaq*” (vurmaq) felinin qayıdış növü olan “*urunmaq*” Mahmud Kaşğari “*Divan*”ında və “*Kutadğu bilig*”də “*sıxılmaq*”, “*büzüşmək*”, “*dartılmaq*”, “*gərilmək*” mənalarında iş-

lənmişdir (69,615). “Əsrarnamə”dəki bu yeganə beytdə isə “urulmaq” onun məlum növünə - “urmaq”a daha yaxın olan yuxarıdakı mənanı bildirir. Bu söz Radlovun lüğətində “ərən-mək” şəklində qeydə alınmışdır (82,I,1320).

Yarlığamaq - bağışlamaq, günahından keçmək:

*Dedi: Ya Musa, Həqqə peyğam apar,
Yarlığarmı məni ol Pərvərdigar? (34,20b)*

Qədim türk abidələrində bu felin eyni mənada işlənməsi qeydə alınmışdır (69,242). Həmin abidələrdə “yarlıq” ismi də “əmr”, “göstəriş”, “buyruq” mənalarında işlənmişdir (69, 242). “Yarlığamaq” felinin XIII-XIX yüzilliklərin türkdilli yazılı abidələrində bol-bol işlənməsi qeydə alınmışdır (101,IV, 4352-4356).

Yer-yerin - hər tərəfdən, hər yandan.

“Yer” isminin təkrar və sonuncunun axırına qədim alət şəkilçisinin (28,108) artırılması ilə yaranmış bu mürəkkəb tərzi-hərəkət zərfi “Əsrarnamə”də aşağıdakı iki beytdə işlənmişdir:

*Qeybətə başladı qovmi yer-yerin,
Dedilər Həq münü rədd etdi, yaqin.(34,2b;105,45b)*

*Çün namazın qıldılar, ey din əri,
Yer-yerin götürdülər ol sərvəri.(34,23b;105,68b)*

Qeyd edək ki, Ş.Xəlilovun monoqrafiyasında eyni şəkildə düzəlmiş “bir-birin” mürəkkəb tərzi-hərəkət zərfinin abidədə işlənməsi göstərilmiş (31,109), “yer-yerin” isə unudulmuşdur. Maraqlıdır ki, “yer-yerin” XIV əsr müəllifi Yusif Məddahın

“Vərqa və Gülşah” əsərində də işlənmişdir:

*Qapdı Gülşahı Bəni Əmri-lə'in,
Aydurdi, həmlə qılun yer-yerin. (36,115)*

Bu yazılı abidədə işlənmiş mürəkkəb təzzi-hərəkət zərfləri sırasında yenə də eyni tipli “bir-birin” göstərilmiş (36,94), “yer-yerin” isə nəzərdən qaçırılmışdır. Tərkibində “bə” fars ön-qoşması olan “yərbəyerdən” mürəkkəb təzzi-hərəkət zərfləri çağ-daş dilimizdə eyni mənanı daşıyır. “Yer-yerin” mürəkkəb təzzi-hərəkət zərfləri XIV-XVI əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə, o sıradan XVI əsr Azərbaycan şairi-mütərcimi Həzininin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsində bol-bol işlənmişdir (101,VI,4548-4550; 50,97).

Beləliklə, biitün bu deyilənlər sübut edir ki, XV əsr Azərbaycan şairi-mütərcimi Əhmədi Təbrizinin “Əsrarnamə” tərcüməsi klassik Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının başlıca səciyyəvi xüsusiyyətlərini özündə birləşdirməklə yanaşı, eyni zamanda dilimizdə tarixən işlənmiş bir sıra qədim və nadir türk sözlərinin də əyani təmsilçisidir. Bu dəyərli yazılı abidənin qeyd edilən səciyyəvi xüsusiyyətləri onu haqlı olaraq həm tərcümə tariximizin, həm də ədəbi dil tariximizin tədqiqi üçün zəngin və dəyərli mənbələrdən biri kimi dəyərləndirməyə tam əsas verir.

NƏTİCƏ

Azərbaycan ədəbiyyatında bədii tərcümənin qədim tarixi vardır. Azərbaycan türklərinin əsrlər boyu ərəb və fars xalqları ilə sıx ictimai-siyasi və mədəni-ədəbi əlaqədə olmaları, müştərək islam mədəniyyətinin yaranmasında bilavasitə iştirak etmələri hələ erkən orta yüzilliklərdə ilkin Azərbaycan tərcümə örnəklərinin meydana çıxmasını şərtləndirmişdir.

XV əsrdə anadilli poeziyanın güclü inkişafı Azərbaycanda bədii tərcümələrin də geniş yayılmasına təkan vermişdir. Bu yüzilliyin ən məşhur tərcümə əsərlərindən biri Əhmədi Təbrizinin “Əsrarnamə” tərcüməsidir (1479-cu il). Əhmədinin fars dilindən sərbəst-yaradıcı şəkildə tərcümə etdiyi “Əsrarnamə” tərcüməsi Azərbaycan klassik tərcümə ədəbiyyatının nisbətən çox öyrənilmiş nümunələrindən biri olmasına baxmayaraq, əsər haqqındakı mövcud fikirlərdə bir-birini inkar edən və ziddiyyətli mülahizələr, məqamlar olmuşdur. Əhmədinin “Əsrarnamə”si haqqında ayrı-ayrı tədqiqatçıların qeyd və yazılarında ondan gah Türkiyə şairi Əhmədi Germiyanlının tərcümə əsəri kimi (Bursalı Məhəmməd Tahir), gah Azərbaycan mütərcimi Əhmədinin Əttarın eyniadlı əsərinin tərcüməsi kimi (Həmid Araslı), gah da müstəqil əsər kimi (İbrahim Qutluq, Məmmədəğa Sultanov) bəhs edilmişdir. Bu sətirlərin müəllifi isə hələ 34 il öncə tamamladığı araşdırmasında ilk dəfə müəyyən etmişdir ki, Əhmədinin “Əsrarnamə”si tərcümə əsəridir. Həm də məşhur farsdilli şair Əttarın eyniadlı əsərinin tərcüməsi deyil, həmin müəllifin ədəbi irsindən seçmə mənzum hekayətlərin sərbəst-yaradıcı tərcüməsidir (76,8-18).

Əhmədi Təbrizinin “Əsrarnamə” tərcüməsi klassik məsnəvilər kimi ənənəvi başlıqla - Allahın, sonuncu peyğəmbərin və dörd xəlifənin (“çar yar”ın) tərifləri ilə başlanır və “Xatimə”

adlanan sonluqla bitir. Ümumi həcmi 126 beyt olan (müqəddimə 54 beytdən, "Xatimə" isə 72 beytdən ibarətdir) bu hissələr Əhmədinin öz qələminin məhsuludur. Tərcümənin mətninin əsas hissəsini kiçik həcmli 40 mənzum hekayət, təşkil edir. Əsasən sufi şeyxlərinin həyatından bəhs edən bu hekayətlərdə tərkidünyalıq, sufi dünyagörüşü təbliğ olunur.

Əhmədinin "Əsrarnamə"si ilə Əttarın bir neçə məsnəvisinin mətnləri üzərində apardığımız müqayisəli təhlil tərcümədə olan 40 hekayətdən 31-inin sözügedən müəllifin əsərindən tərcümə olunduğunu aşkara çıxardı. Əhmədi həmin hekayətlərdən 3-ünü Əttarın "Əsrarnamə"sindən, 26-sını müəllifin "Müsbətnamə"sindən, 1-ini "İlahinamə"sindən, 1-ini isə "Təzkirətül-övliya"sından sərbəst-yaradıcı şəkildə ana dilinə tərcümə etmişdir. Klassik poetik tərcümə öməklərinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq, Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsini Əttarın ədəbi irsindən seçmə mənzum hekayətlərin sərbəst-yaradıcı tərcüməsi saymaq məqsədəuyğundur.

Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsi əlyazma şəklində geniş yayılmışdır, onun 19 nüsxəsi günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Tərcümənin iki Bakı nüsxəsinin müqayisəli təhlili göstərir ki, bu əlyazmalardan hər ikisi paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə XVIII yüzilliyə aiddir, lakin onlardan biri Şimali Azərbaycan, digəri isə Cənubi Azərbaycan ərazisində köçürülmüşdür. Tərcümənin ikinci Bakı nüsxəsi (B-5266) abidənin fotofaksimile nəşri üçün əsas götürülmüş birinci nüsxə ilə (B-1236) müqayisədə daha tam və mükəmməldir, mətnin düzgünlüyü baxımından da ondan üstündür.

"Əsrarnamə"nin tərcümə xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi orta yüzilliklərdə Azərbaycanda tərcümə sənətinin başlıca səciyyəvi cəhətlərinin aşkara çıxarılması baxımından çox əhəmiyyətlidir. Abidənin bu yöndən araşdırılması nəticəsində müəy-

yən edilmişdir ki, orta əsrlərin digər poetik tərcümə nümunələri kimi, burada da klassik tərcümə sənətinin sərbəst-yaradıcı növünə xas olan cəhətlər daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Əhmədi bir sıra hallarda farsca mətnə sadıq qalmağa, onu dəqiq çevirməyə səy göstərsə də, əksər hallarda sərbəst-yaradıcı tərcüməyə meyilli olmuş, yeri gəldikcə tərcümənin mətninə öz kiçik əlavələrini də daxil etmişdir. Demək olar ki, bütün tərcümə boyu müşahidə olunan tərcüməçi əlavələri farsca mətnin məzmununun genişləndirilməsinə, onun daha maraqlı və anlaşılıqlı olmasına, bəzi hallarda isə orijinalda təsvir olunan hadisələrin müəyyən mənada məntiqi davamına xidmət edir. Bunun da nəticəsində Əhmədinin Əttardan tərcümə etdiyi mənzum hekayətlərin çoxu orijinallarından həcmnin böyüklüyü ilə seçilir. Bütövlükdə götürdükdə isə, Əhmədinin öz ustadı saydığı Əttarın əsrlərindən tərcümə etdiyi mənzum hekayətlərin çoxu məzmun baxımından onların farsca orijinaları ilə üst-üstə düşür. Tərcümə ilə farsca orijinalların mətnləri arasında müşahidə olunan həcm fərqi isə, klassik Yaxın Şərq, o cümlədən Azərbaycan tərcümə sənətinə xas olan ənənə və xüsusiyyətlərlə bağlıdır və həmin dövrün digər tərcümə öməkləri üçün də səciyyəvidir.

Əhmədinin bədii tərcümə sahəsindəki yüksək məharət və istedadı farsca mətndəki frazeoloji birləşmələrin tərcüməsində daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Mütərcim orijinalın mətnindəki frazeologizmləri, bir qayda olaraq, onların ana dilindəki mövcud qarşılıqları ilə verməyə çalışmışdır. Bununla belə, müəyyən edilmişdir ki, Əhmədi farsca mətndəki bəzi frazeologizmləri “kalka” yolu ilə ana dilinə çevirmişdir.

“Əsrarnamə”nin dil xüsusiyyətləri üzərindəki müşahidələr göstərir ki, Əhmədi tərcüməni sadə və canlı ümumxalq danışığı dilinə yaxın bir üslubda, olduqca sadə və anlaşılıqlı bir

dillə qələmə almışdır. Tərcümənin dilində işlənən ayrı-ayrı atalar sözləri, xalq deyim və ifadələri bunu əyani şəkildə sübut edir. Ümumiyyətlə, mütərcim bütün əsər boyu ana dilinin zəngin lüğət tərkibindən, onun rəngarəng ifadə vasitələrindən uğurla və bacarıqla istifadə etmişdir. Tərcümənin səciyyəvi dil xüsusiyyətlərindən biri onda türk dillərinin əski qatlarını özündə əks etdirən və hazırda çağdaş ədəbi dilimiz üçün arxaizmə çevrilən bir sıra qədim və nadir türkmənşəli sözlərin işlənməsidir. Bu qəbildən olan sözlərin bir qismi əvvəllər də başqa tədqiqatçılar tərəfindən qeydə alınmışdır, lakin onlardan bəziləri indiyədək diqqətdən yayınmış və ilk dəfədir ki, araşdırılır.

Ümumiyyətlə, “Əsrarnamə”nin tekstoloji-filoloji təhlili göstərir ki, bu qiymətli tərcümə əsəri istər Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının, istərsə də ədəbi dil tarixinin zəngin qaynaqlarından biridir.

Türkiyə alimlərinin son dövrlərdə apardığı araşdırmalara əsasən Əhmədi Təbrizinin ana dilində yazdığı bir orijinal əsərinin - “Yusif və Züleyxa” məsnəvisinin də sondan naqis olan əlyazması aşkara çıxarılmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. *Abdullayeva Ş.* Fəridəddin Əttarın “Məntiqüt-teyr” əsəri və Azərbaycan ədəbiyyatı (“Şeyx Sənan” hekayəti əsasında). Filol. üzrə fəls. d-ru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş diss. avtoreferatı, Bakı, 2010.
2. *Adilov M.* Azərbaycan paleoqrafiyası və tarixi orfoqrafiya məsələləri. Bakı, 2002.
3. *Adilov M.* Türk mətninin transfoneliterasiyası problemləri. Bakı, 2003.
4. *Adilov M., Məmmədbağıroğlu Ə.* Azərbaycan əlyazmalarında filiqranlar. Bakı, 2001.
5. *Axundov A.* Azərbaycan dilinin fonetikasını. Bakı, 1984.
6. *Arashlı N.* Nizami və türk ədəbiyyatı. Bakı, 1980.

7. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. Bakı, 1964.
8. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, I-IV c., Bakı, 1967-1987.
9. Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələri, I c., Bakı, 1967.
10. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, I c., Bakı, 1960.
11. *Bayramov H.* Azərbaycan dili frazeologiyasının əsasları. Bakı, 1978.
12. *Cabbarlı S.* XVII-XVIII əsrlər Azərbaycan əlyazma topluları (bəyaz, cüng və məcmuələr). Bakı, 2000.
13. *Cavadova M.* Şah İsmayıl Xətəinin leksikası ("Dəhnamə" poeması üzrə). Bakı, 1977.
14. *Cəfərov N.* Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı, 2002.
15. *Cəfərov S.* Azərbaycan dili (leksika). Bakı, 1970.
16. *Cəmsidov Ş.* "Kitabi-Dədə Qorqud". Bakı, 1999.
17. *Cümşüdoğlu N.* Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, 1977.
18. Dastani-Əhməd Hərami (tərtibçi Ə.Səfərli). Bakı, 1978.
19. *Dəmirçizadə Ə.* "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dili. Bakı, 1959.
20. *Dəmirçizadə Ə.* Azərbaycan ədəbi dili tarixi. I hissə. Bakı, 1879.
21. *Əliyarov S.* Tarixi-coğrafi qeydlər./"Kitabi-Dədə Qorqud", Bakı, 1988.
22. *Əlizadə A.* Fəridəddin Əttarın "Təzkirətül-övlia" əsəri farsdilli sufi ədəbiyyatın mənbəyi kimi. Filol. elm.nam. diss. avtoreferatı. Bakı, 2008.
23. Əlyazmalar kataloqu. I c., tərtib edəni M.Sultanov. Bakı, 1963.
24. *Göyüşov N.* Təsəvvüf anamları və dərvişlik rəmzləri. Bakı, 2001.
25. *Hacıyev T.* Azərbaycan ədəbi dili tarixi (təşəkkül dövrü). Bakı, 1976.
26. *Hacıyev T.* XIII-XVI əsrlər ədəbi dili/"Azərbaycan ədəbi dil tarixi". Bakı, 1991.
27. *Hacıyev T., Vəliyev K.* Azərbaycan dili tarixi. Bakı, 1983.
28. *Hacıyeva Z.* Suli Fəqih. Yusif və Züleyxa. Bakı, 1991.
29. *Həsənov H.* Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı, 1988.
30. *Xəlilov Ş.* XV əsr Azərbaycan yazılı abidəsi "Əsrarnamə"nin dili. Namizədlik dissertasiyası, Bakı, 1974.
31. *Xəlilov Ş.* "Əsrarnamə"nin dili. Bakı, 1988.
32. Kitabi-Dədə Qorqud (tərtibçi: akad. H.Araslı). Bakı, 1962.
33. Kitabi-Dədə Qorqud (tərtibçilər: F.Zeynalov, S.Əlizadə). Bakı, 1988.
34. *Qəhrəmanov C.* Əsrarnamə (əlyazmasının fotofaksimilesi, sözlük və izahatı). Bakı, 1964.
35. *Qəhrəmanov C.* Nəsimi "Divan"ının leksikası. Bakı, 1970.
36. *Qəhrəmanov C., Hacıyeva Z.* Yusif Məddah. Vərqa və Gülşah. Bakı, 1988.

37. *Qəhrəmanov C., Xəlilov Ş.* Mustafa Zərir. Yusif və Züleyxa. Bakı, 1991.
38. *Məmmədli N.* Şeyx Fəridəddin Əttarın həyatı və yaradıcılığı// "Filologiya məsələləri", II c., Bakı, 2003, s.43-52.
39. *Mirzəyev A.* Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsəri orta əsrlər tərcümə abidəsi kimi. Bakı, 2001.
40. *Musayeva A.* "Məsnəvi" və Rövşəni// "Əlyazmalar xəzinəsində", V c., Bakı, 1983.
41. *Musayeva A.* Əlyazma kitabı və XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı: problemlər, araşdırmalar (tekstoloji-filoloji tədqiqat). Bakı, 2002.
42. *Musayeva A.* Dədə Ömər Rövşəni əlyazmaları üzərində araşdırmalar. I c., Bakı, 2003.
43. Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I c., Bakı, 1943.
44. *Nağısoylu M.* Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti. Bakı, 2000.
45. *Nağısoylu M.* "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı bir neçə söz haqqında// "Azərbaycan MEA-nın Xəbərləri", ədəb., dil və inc. ser., 2001, N"3-4.
46. *Nağısoylu M.* Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsəri. Bakı, 2002.
47. *Nağısoylu M.* XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şühədanamə", Bakı, 2003.
48. *Nağısoylu M.* Tərcümə örnəklərimiz: Əhmədi Təbrizinin "Əsrarnamə" tərcüməsi// "Mütərcim" jurnalı, 2003, №3-4.
49. *Nağısoylu M.* Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi. Bakı, 2004.
49. *Nağısoylu M.* Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi. Bakı, 2008.
50. *Nağıyev M.* "Oğru və qazı" hekayəsinin müəllifi kimdir.// "Elm və həyat", 1988, № , s.22-23.
51. *Nağıyev M.* XV-XVI əsrlər Azərbaycan tərcümə abidələri (tekstoloji tədqiqi, tərcümə və dil xüsusiyyətləri). Doktorluq dissertasiyası, Bakı, 1994.
52. *Rəcəbov Ə., Məmmədov Y.* Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, 1993.
53. *Rüstəmov R.* Müasir Azərbaycan ədəbi dili üçün arxaikləşmiş fellər// "Dilçilik məcmuəsi". XVIII c., Bakı, 1963.
54. *Sultanov M.* Əhmədi Təbrizi və "Əsrarnamə" əsəri haqqında// "C.Qəhrəmanov. "Əsrarnamə" (Əlyazmasının foto-faksimili, sözlük və izahatı)". Bakı, 1964.
55. *Sultanov M.* Azərbaycan əlyazmaşünaslığı məsələləri. Bakı, 2000.
56. *Şeyx Fəridəddin Əttar.* Təzkirətül-övliya. Tərtibçi, türkcəyə tərcümənin mətnini transfoneliterasiya edən, ön sözü, qeyd və izahların müəllifi Nəzakət Məmmədli. Bakı, 2011.

57. *Şərifli K.* Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarızadə. Bakı, 2002.
58. *Şərifli K.* Mətnşünaslığın əsasları. Bakı, 2003.
59. *Şirəliyev M.* Azərbaycan dialektologiyasının əsasları. Bakı, 1969.
60. *Zərinəzadə H.* Fars dilində Azərbaycan sözləri. Bakı, 1962.
61. *Адилев М.И.* Роль переводов в обогащении азербайджанского языка фразеологизмами. - "Вопросы фразеологии и составления фразеологических словарей". Баку, 1969, с.84- 103.
62. *Алиев Р.М.* Проблема восстановления поэтического наследия Сади Ширази АДД, Баку, 1962.
63. *Аллахъяров К.Г.* Текстологическое исследование Дивана Амира Шахи Сабзавари. АҚД, Баку, 1978.
64. *Бертельс Е.Э.* Навои и Джами. М., 1965.
65. *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
66. *Боровков А.К.* Лексика среднеазиатского тefsира XII-XIII вв., М., 1963.
67. *Дмитриева Л.В.* Описание тюркских рукописей Института востоковедения, т. III, М., 1980.
68. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
69. *Копанев П.И.* Вопросы истории и теории художественного перевода. Минск, 1972.
70. *Левицкая Т. Р. Фитерман А. М. Проблемы перевода.* М., 1976.
71. *Лихачев Д.С.* Текстология на материале русской литературы X-XVIII вв., М.-Л., 1962.
72. *Мосьяков А.В.* Разложение фразеологизмов и перевод. М., 1976.
73. *Муллоджанова З.* Стиль оригинала и перевод. Душанбе, 1976.
74. *Муратов С.П.* Устойчивые словосочетания в тюркских языках. М., 1961.
76. *Нагиев М.З.* Азербайджанский переводный памятник XVI века "Шухеда-нама" (вопросы палеографии, орфографии и перевода). Канд.дисс., Баку, 1978.
77. *Наджип Э.Н.* Историко-сравнительный словарь тюркских языков XVI века. М., 1979.
78. *Наджип Э.Н.* Исследования по истории тюркских языков века. М., 1989.
79. *Наджип Э.Н.* Тюркоязычный памятник XIV века "Тулистан" Сайфа Сарай и его язык, ч.1-П, Алма-Ата, 1975.

- 79a. *Николаев В.* Водяные знаки на бумаге средневековых документов Болгарских кинохранилищ. София, 1954.
80. *Ниязов КН.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения, вып. 8, М., 1979.
81. Персидский-русский словарь. Под. Редакцией Ю.А.Рубинчика, т. 1-П., М., 1970.
82. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. I-IV т. Спб., 1888-1911.
83. *Тагирджанов А.Т.* Описание таджикских рукописей Ленинградского Государственного Университета. М., 1962.
84. Турецко-русский словарь М., 1980.
85. *Федоров А.В.* Введение в теорию перевода. М., 1953.
86. *Халидов А.Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.
- 86a. *Чуковский К.* Высокое искусство. М., 1968.
87. *Шарифов К.Г.* Абдулгани Халисагаризаде и его литературно-текстологическая деятельность. АКД. Баку, 1984.
88. *Ayan G.* Tebrizli Ahmedi. Esrar-name (inceleme-metin). Ankara, 1996.
- 88a. *Azamat N.* Yeni bir Ahmedi ve iki eseri: Yusuf ve Zeliha, Esrar-name tercümesi, Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII, İstanbul, 1988.
89. *Ergin M.* Bursa Kitaplıklarındaki türkçe yazmalar arasında. - "İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesinin Türk dili ve edebiyatı dergisi" (TDED), 1950, №4.
90. *Ergin M.* Dede Korkut kitabı. Ankara, I-II c., 1963.
91. *Gülşehri.* Mantik üt-tayr. Yayınlayan ve ön sözü yazan A.S.Levend. Ankara, 1957.
92. İslam Ansiklopedisi. I-II c., İstanbul, 1949.
93. *Karahan A.* Türk edebiyatında arapçadan nakledilmiş kırk hadis tercüme ve şerhleri. - TDED, 1953, №5.
94. *Karahan A.* İslam-Türk edebiyatında kırk hadis. İstanbul, 1954.
95. *Karahan A.* İslam-Türk edebiyatında kırk hadislerin doğuşu, gelişmesi ve yayılması. - Kırk Hadis. Ankara, 1985.
96. *Kaşğarlı Mahmud.* Divanu luğat it-türk tercümesi. Çeviren Besim Atalay, I-III c., Ankara, 1939- 1941.
97. *Köprülü F.* Türk Edebiyatı. İstanbul, 1980.
98. *Köprülü F.* Türk Edebiyatında ilk mutasavvifler. Ankara, 1981.
99. *Kutluk İ.* Kültür ve dil tarihimizin yeni bir vesikası//Attarın Esrar-name tercemeleri//TDED, 1947, №2.

100. Mantik al-tayr. Ferideddin-i Attar (Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı). İstanbul, 1990.
101. XIII asırdan günümüze kadar kitaplardan toplanmış tanıklariyle Tarama sözlüğü, I-IV c., Ankara, 1941-1945.
102. احمد منزوی، فهرست نسخه های خطی فارسی، جلد های ۱- ۵ ، تهران ۱۳۴۹ ،
103. اسرارنامه فرید الدین عطار. داش باصما چاپی، تهران ۱۲۹۸ .
104. اسرارنامه ترکی (مترجم احمدی)، باکو، الیازمالار انستیتوتو، B-1236
105. اسرارنامه ترکی (مترجم احمدی)، باکو، الیازمالار انستیتوتو، B-5266
106. بورسه لی محمد طاهر، عثمانلی مولف لری. جلد های ۱- ۲ . استانبول، ۱۳۳۳
107. تذکره الا ولیا (ترکجه ترجمه سی)، باکو، الیازمالار انستیتوتو، C-15
108. حدیث اربعین ترکی (مترجم حزینی)، باکو، الیازمالار انستیتوتو، B-2873
109. خلاصه الخمسه، باکو، الیازمالار انستیتوتو، M-403
110. سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار فرید الدین عطار. نیشابوری، تهران ۱۳۳۰.
111. شهدانامه (مترجم نشاطی)، باکو، الیازمالار انستیتوتو، M-259
112. کلیات شیخ فرید الدین عطار، باکو، الیازمالار انستیتوتو، M-177
113. کلیات شیخ فرید الدین عطار، باکو، الیازمالار انستیتوتو، M-340
114. محمد معین، فرهنگ فارسی، جلد های ۱ - ۶ ، تهران، ۱۳۵۲ .

HƏZİNİNİN
“HƏDİSİ-ƏRBƏİN”
TƏRCÜMƏSİ



ÖN SÖZ

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin ən məhsuldar dövrlərindən biri olan XVI yüzilliyin əlamətdar ədəbi hadisələrindən biri də ərəb və fars dillərindən ana dilimizə tərcümə edilmiş bir sıra dəyərli bədii tərcümə nümunələrinin ortaya çıxmasıdır. Dahi Füzulinin qüdrətli qələmindən çıxmış "Hədiqətüs-süəda" və "Hədisi-ərbəin", Məhəmməd bin Hüseyin Katib Nişatının "Şühədanamə" və "Şeyx Səfi təzkirəsi", Məqsudi təxəllüslü şair-mü-tərcimin "Möcüznamə", Xızır Bəvazicinin "Kəvamilüt-təbir", Mahmud Şirvaninin "Xəridətül-əcaib" kimi tərcümə əsərləri bu dövrün tərcümə ədəbiyyatının ən dəyərli nümunələridir. Bu tərcümə əsərlərindən yalnız ikisi: "Hədisi-ərbəin" və "Möcüznamə" nəzmlə, digərləri isə nəsrdir. Bu isə o deməkdir ki, XVI əsrə aid tərcümə örnəkləri dövrün bədii nəsr sənətinin tədqiqi baxımından da olduqca dəyərli və əvəzsiz qaynaqlardır.

Adları çəkilən klassik Azərbaycan tərcümə nümunələri mövzu və məzmun baxımından da rəngarəngdir. Belə ki, onların içərisində bədii əsərlərlə yanaşı, orta əsrlər Şərqi elminin müxtəlif sahələrinə aid əsərlərin tərcümələri də vardır. Son iki tərcümədən birincisi – "Kəvamilüt-təbir" yuxuyozmadan bəhs edir, sonuncusu – "Xəridətül-əcaib" isə tarixi coğrafiyaya aiddir. Bədii əsərlərin tərcümələrinə gəldikdə isə, onlar daha çox ilahiyyat və təsəvvüflə bağlı mövzuları əhatə edir.

Milli yazılı ədəbiyyatımızın janr və mövzu baxımından formalaşması və təkmilləşməsində müstəsna rol oynamış bu klassik tərcümə örnəkləri eyni zamanda ədəbi dilimizin hərtərəfli inkişafına da öz müsbət təsirini göstərmiş, nəticədə yazılı ədəbi dilimizin lüğət tərkibi bir sıra yeni anlayışları ifadə edən sözlərlə daha da zənginləşmişdir.

XVI yüzilliyə aid Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının dəyərli nümunələrindən biri də Həzini təxəllüslü şair-mütərcimin ərəb dilindən çevirdiyi "Hədisi-ərbəin" ("Qırx hədis") tərcüməsidir. 930/1524-cü ildə tamamlanmış bu tərcümə nümunəsi, fıkrimizcə, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində ilk "Qırx hədis" toplusudur, buna görə də xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Bundan əlavə orta yüzilliklərə aid ərəb, fars və türk dillərində yazılmış çoxsaylı "Qırx hədis"lərdən fərqli olaraq, burada hər hədisin məzmununa uyğun olaraq bir mənzum hekayət də qoşulmuşdur ki, bu da bir tərəfdən onu orta əsrlərə aid çoxsaylı "Qırx hədis" kitablarından fərqləndirir, digər tərəfdən isə əsərin estetik təsir gücünü, emosionallığını daha da qüvvətləndirir.

Həzininin nəzmlə məsnəvi şəklində qələmə aldığı "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi haqqında ilk məlumatı görkəmli Türkiyə alimi Əbdülqadir Qaraxan vermişdir. Orta əsrlərdə ərəb dilindən türkcəyə çevrilmiş "Qırx hədis" kitabları haqqında sanballı monoqrafiya yazmış Ə. Qaraxanın fikrincə, Həzininin "*Hədisi-ərbəin*"i "*türkcəyə çevrilmiş olan bu kabil risalelerden edebi və muvaffak bir örnektir*" (95,60). Alim həmçinin ilk dəfə olaraq Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin Türkiyə kitabxanalarında saxlanılan iki əlyazması haqqında dəyərli bilgiler vermişdir.

Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin daha bir əlyazmasını – Bakı nüsxəsini isə ilk dəfə olaraq bu sətirlərin müəllifi aşkara çıxarmış və onu dilçilik baxımından yığcam şəkildə araşdırmışdır (46,157-193). Bundan əlavə biz tərcümədən müəyyən parçaları da ilk dəfə olaraq kiçik təqdimatla nəşrə hazırlamışıq (51,93-97).

Orta yüzilliklərdə yaşamış Azərbaycan mütərcimlərinin bir çoxu kimi, Həzini haqqında da əlimizdə, demək olar ki, heç bir məlumat-bilgi yoxdur. Şair-mütərcimin əlimizdə olan yeganə əsəri də elə "Hədisi-ərbəin" tərcüməsidir. Tərcümə üzərində

ki müşahidələrə əsasən demək olar ki, Həzini islamı və təsəvvüfü incəliyinə qədər bilməklə yanaşı, klassik şeir sənətini də dərinlən mənimsəmiş və bu sahədə kifayət qədər bilik və tərcübə sahibi olmuşdur.

XVI əsr Azərbaycan şairi-mütərcimi Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi haqqında ilk müstəqil monoqrafik tədqiqat olan bu kitabda əsər klassik Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatı nümunəsi kimi yığcam şəkildə filoloji-tekstoloji yöndən araşdırılır.

I FƏSİL

HƏZİNİNİN "HƏDİSİ - ƏRBƏİN" TƏRCÜMƏSİNİN FİLOLOJİ-
TEKSTOLOJİ TƏDQIQI

*§1. Müsəlman Şərq ədəbiyyatında
"Qırx hədis" topluları*

İslam dininin, xüsusilə də müsəlman hüququnun Qurani-Kərimdən sonra ikinci mühüm və başlıca qaynağı hədislər sayılır. Məhəmməd peyğəmbərin (s.) mübarək kəlamlarını və o həzrətin həyatı, davranışı və əməlləri ilə bağlı rəvayətləri özündə birləşdirən hədislər (ərəbmənşəli "hədis" sözünün lüğəvi anlamı "yeni söz", "yeni xəbər", "rəvayət", "hadisə" mənalarına uyğun gəlir) sonuncu səmavi din olan islamın, xüsusilə də islam əxlaqının başlıca prinsiplərini özündə birləşdirir və bu baxımdan böyük ictimai-siyasi və əxlaqi-tərbiyəvi əhəmiyyət daşıyır. Məhz buna görə də hədislər müsəlman Şərqində bədii ədəbiyyatda da geniş yayılmış, onun inkişafı və zənginləşməsində müstəsna rol oynamışdır.

Ərəb dilində hazırlanan çoxsaylı hədis kitabları sırasında altısı daha mötəbər sayılır: Məhəmməd bin İsmayıl Əl-Buxari (vəfatı255/870), Müslim bin Həccac ən-Nişaburi (vəfatı 261/875), Əbu Davud əs-Sicistani (vəfatı274/888), Əbu İsa Məhəmməd ət-Tirmizi (vəfatı 278/892),İbn Macə Əl-Qəzvini (vəfatı 273/886) və Əbu Davud ən-Nəsainin (vəfatı 303/915) topladıqları hədislər.

Hədis topluları içərisində qırx seçmə hədisdən ibarət olan və "Hədisi-ərbəin" adı ilə məhşur olan hədislər daha geniş yayılmışdır. Hədislərin seçimi zamanı nəyə görə məhz qırx rəqəminə üstünlük verilməsi məsələsinə gəldikdə islam aləmində bu rəqəmin xüsusi önəm daşması (ölən adam üçün saxlanılan yas mərasiminin qırx gündən ibarət olmasını, doğulan uşağın

qırx gün ərzində – qırxı cıxana qədər müəyyən nəzarət altında saxlanılmasını yada salmaq kifayətdir) mühüm rol oynamışdır. Bu məsələdə Qurani-Kərimdə qırx rəqəminin 4 dəfə, hədislərdə isə 18 dəfə çəkilməsi də müəyyən dərəcədə öz təsirini göstərmişdir. Hədislərdən qırxınının daha məşhurluğu məsələsində Peyğəmbərimizin (s.) belə bir buyruğu da təbii ki, mühüm amillərdən biri sayıla bilər: "Ümmətimdən hər kəs hədislərimdən qırxını əzbərləyib başqalarına da öyrətsə, qiyamət günündə Allah-taala onu alimlər və fəqihlər sırasında diriltsin".

"Qırx hədis" toplularının təsnifi məsələsini ilk dəfə professor Ə.Qaraxan araşdıraraq onları forma-şəkil, seçim prinsipi baxımından və mövzuya görə qruplaşdırmışdır (96,91-92). Forma-şəkil baxımından "Qırx hədis" kitabları üç növə bölünür:

- 1) nəsrə olan;
- 2) nəzmlə yazılan;
- 3) nəsrə nəzmin növbələşməsi şəklində – qarışıq şəkildə hazırlanan "Qırx hədis" kitabları.

"Qırx hədis" topluları seçim prinsipinə görə də bir neçə növə bölünür: qüdsi hədislərdən seçilənlər; Peyğəmbərin (s.) xütbələri əsasında hazırlananlar; səhih hədis kitabları əsasında seçilənlər; 40 rəqəminə üstünlük verilərək tərtib edilənlər; əzbərlənməsi asan olan hədisləri özündə birləşdirən toplular; nöqtəsiz hərflərlə yazılan sözlərdən ibarət hədislər və s.

"Qırx hədis" toplularının mövzuya görə təsnifatını isə Ə.Qaraxan bu şəkildə qruplaşdırmışdır: Quranın fəzilətləri: islamın şərtləri; Məhəmməd peyğəmbər (s.) və nəslə, eləcə də o həzrətin səhabələri: təsəvvüf və təriqət; dünyəvi əməllər (namaz, dua, zikir, ziyarət və s.); siyasət və hüquqla bağlı məsələlər, elm və alim və s.

"Qırx hədis" topluları içərisində elələri də vardır ki, onlar bir mövzunu yox, müxtəlif mövzuları əhatə edir. Bu qəbildən

olan toplular mövzu rəngarəngliyi ilə seçilir və Peyğəmbərimizin (s.) müxtəlif məsələlərlə, çeşidli mövzularla bağlı hədislərini özündə birləşdirir.

"Qırx hədis" topluları struktur-quruluş və mündəricə baxımından da fərqlənirlər. Onların bəziləri yalnız hədis mətnlərini əhatə edir, digər bir qrup hədis toplularında hədislərlə yanaşı, onların qısa izahları da verilir. Üçüncü bir qrup toplularda isə hədislərin məzmunu onlara qoşulmuş, əlavə edilmiş nəsihət və ya hekayətlərlə daha da qüvvətləndirilir. Həzininin "Hədis-ərbəin" tərcüməsi də məhz sonuncu prinsip əsasında, yəni hədislərin məzmununa uyğun hekayət qoşmaqla tərtib edilmiş və nəzmə çəkilmişdir.

Şərq qaynaqlarında ilk "Qırx hədis" toplusunun VIII yüzilliyin sonlarında ərəb dilində tərtib edilməsi qeyd olunur. Abdullah əl Mərvəzi (vəfatı 181/797) tərəfindən tərtib edilmiş bu toplu günümüzdə qədər gəlib çatmamışdır. Əldə olan ən qədim "Qırx hədis" toplusu Əbu İsa Məhəmməd ət-Tirmiziyə məxsusdur. Bu toplu da ərəb dilindədir. Ümumiyyətlə, ilkin "Qırx hədis" topluları, əsasən, ərəb dilində tərtib edilmişdir. Ümumi sayı 250-dən çox olan ən qədim "Qırx hədis" toplularında hədislərin şərhləri də verilmişdir.

Ərəb dilində olan ən məşhur "Qırx hədis" kitabları İbn Vedan (vəfatı 494/1101), Əbu Tahir əs-Siləfi (vəfatı 576/1180), Mühyiəddin Nəvəvi (631-676/1233-1277) tərəfindən tərtib olunmuşdur. Sonuncunun hazırladığı toplu dörd müxtəlif mütərcim tərəfindən türkcəyə çevrilmişdir. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, ərəb dilində olan "Qırx hədis" toplularını tərtib edənlərin bir çoxu milliyətcə türkdür. Məsələn Kamal Paşazadə (vəfatı 940/1573) və Birgivi (929-981/1523-1573) kimi Türkiyə müəllifləri ərəb dilində "Ərbəin hədis" topluları hazırlamışlar (96,92-93).

Əsasən, XII yüzillikdən başlayaraq fars dilində də qırx hədisdən ibarət olan "Çehel hədis" topluları ortaya çıxmağa başlayır. Farsca bu mövzuda qələmə alınan kitablar ərəb dilində olan "Qırx hədis"lərlə müqayisədə az olsa da (onların ümumi sayı 50-yə yaxındır), forma-şəkil xüsusiyyətləri baxımından rəngarəngliyi ilə seçilir. Belə ki, farsca "Çehel hədis"lərin çoxu ərəb dilində olan toplulardan fərqli olaraq, nəsrilə deyil, nəzm şəklində qələmə alınmışdır. Fars dilində hazırlanan bu qəbildən olan kitabların daha bir səciyyəvi xüsusiyyəti onlarda şüələrin birinci imamı həzrət Əlinin fəzilətlərinə də üstünlük verilməsidir. Bu dildə olan ən qədim qırx hədis toplusu Məhəmməd ibn Əli Fəravinin 500/1107- ci ildə tamamladığı "Təbibül-qülub" adlı "Çehel hədis" risaləsi sayılır (96,92). Əhməd Ruminin (vəfatı 717/1317) "Ümmül-kitab", Seyyid Sədrin "Töhfətül-Xaqani" və Əbu Abdullah əl-İcinin "Siracüt-talibin" risalələri də fars dilində olan ilk qırx hədis topluları sırasında xüsusi yer tutur.

Farsca ən məşhur "Çehel hədis" kitabı isə fars-tacik ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən biri olan Əbdürrəhman Caminin (1414-1492) qələmindən çıxmışdır. 886/1481-ci ildə tamamlanmış bu "Çehel hədis"i orta yüzilliklərdə türk dünyasının Əlişir Nəvai (1441-1501) və Məhəmməd Füzuli (1494-1556) kimi qüdrətli söz ustaları, eləcə də türk müəlliflərindən Rihləti (XVI əsr), Nabi (1640-1712) və Munif (XVIII əsr) türkcəyə tərcümə etmişlər.

XIV yüzillikdən başlayaraq türk dilində də "Qırx hədis" topluları tərtib olunur. Bu mövzuda türkcə qələmə alınan ilk toplusu Mahmud bin Əlinin "Nəhcül-fəradis" (tamamlanma tarixi: 759/1358-ci il) əsəri sayılır. Orta Asiya türkcəsində olan "Nəhcül-fəradis"də qırx hədisin ərəbcə mətni ilə yanaşı, türkcəyə tərcümə və şərhləri də verilmişdir. XV əsr müəllifi Kamal Ümmi-nin "Qırx ərməğan" (tamamlanma tarixi: 815/1412-ci il) və Əlişir

Nəvainin 886/1481-ci ildə qələmə aldığı "Hədəsi-ərbəin" əsərləri bu yüzilliyin ən dəyərlili "Qırx hədis" topluları kimi tanınır və geniş yayılmışdır.

XVI yüzilliyə aid türkcə "Qırx hədis" toplularının sayı isə 45-ə çatır ki, onların sırasında Füzulinin "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsi xüsusi yer tutur. Tarix baxımından bu əsrdə yaranmış ilk "Qırx hədis" toplusu isə, fikrimizcə, Həzininin "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsi sayıla bilər. Qeyd edək ki, bu yüzilliyə aid türkcə "Qırx hədis" toplularının çoxu Türkiyə müəlliflərinin qələmindən çıxmışdır. Onların sırasında Nəvi (1533-1598), Aşiq Çələbi (tərcümə tarixi:979/1571), Lətifi (vəfatı 990/1582) və Mustafa Ali (1541-1600) kimi müəlliflərin "Qırx hədis"ləri xüsusilə əhəmiyyətliyətlidir.

XVII-XIX yüzilliklərdə, hətta keçən əsrdə də türkcə bir sıra "Qırx hədis" topluları yaranmışdır. Qeyd edək ki, türkcə "Qırx hədis" toplularının bir çoxu ərəb və fars dillərindən edilmiş bədii tərcümə nümunələrindən ibarətdir. Ümumi sayı 90-a yaxın olan türkcə "Qırx hədis"lərin çoxu nəzmlə qələmə alınmışdır. Həmin əsərlərin nəşri məsələsinə gəldikdə isə, qeyd edə bilərik ki, onlardan Füzulinin "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsi işıq üzü görmüş, bir çoxu hələ də əlyazma şəklində qalmaqdadır.

§2. Həzininin "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsi: orijinalin müəllifi və mütərcim haqqında

Həzininin "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsinin orijinalı ərəb dilində qələmə alınmışdır. Bu, Məhəmməd bin Əbu Bəkr Üsfuri adlı bir orta əsr müəllifinin nəslrlə yazdığı və "Hədəsi-ərbəin şərh-i" adlandırdığı əsəridir. Ə. Qaraxanın yazdığına görə, "Hədəsi-ərbəin şərh-i" hələ XIX yüzilliyin sonlarında daşbasma üsulu ilə nəşr olunmuşdur (95,60). Qeyd edək ki, əlimizdə olan məşhur

qaynaqların heç birində Məhəmməd bin Əbu Bəkr Üsfurinin adına rast gəlmirik. Düzdür, bəzi qaynaqlarda Üsfuri təxəllüslü bir neçə orta əsr müəllifi haqqında qısa məlumat verilir (bax: 125, عصفوری), lakin həmin şəxslərdən heç birinin nə tam adı, nə yaşadığı dövr "Hədisi-ərbəin şərhi" nin müəllifinə uyğun gəlir.

Üsfurinin əsərindəki ayrı-ayrı hədislərdə məşhur fiqh və hədis alimi Ömər bin Məhəmməd Nəcəfi Səmərqəndinin (461-537/1068 -1142) adı çəkilir, eləcə də görkəmli ilahiyyatçı və filoloq Mahmud bin Ömər Carullah Zəməxşərinin (468-538/-1075-1144) "Rəbiül-əbrar" ("Möminlərin baharı") və Əbu Əli Hüseyn bin Zəndəvisi Buxarinin (vəfatı 400/1009) "Rövzətül-üləma" ("Alimlər bağçası") kitablarına istinad edilir. Bu müəlliflərin hər üçü Orta Asiyalıdır və XI-XII yüzilliklərdə yaşamışlar. Bu fakta əsasən Üsfurinin də Orta Asiyadan olmasını və XII-XVI əsrlər arasında yaşamasını güman etmək olar.

Qeyd etmək lazımdır ki, Həzini tərcüməsinin Bakı nüsxəsində "Hədisi-ərbəin şərhi"nin müəllifinin adı yalnız Məhəmməd kimi qeyd olunmuşdur:

*Şeyxü zahid, alimü abidü imam,
Ol Məhəmməd... (118,1b).*

Ə.Oaraxanın verdiyi məlumata görə, Həzininin "Hədisi -ərbəin" tərcüməsinin Ankara nüsxəsində yuxarıdakı beytin ikinci misrası bu şəkildədir:

Kim Məhəmməd bin Əbu Bəkr, ey hüمام. (95,61)

Tərcümənin Bursa nüsxəsində isə müəllifin adı bir qədər fərqli şəkildə verilmişdir:

Ol Məhəmməd ibn Muxtar ol zəman. (3b)

Göründüyü kimi, bu misra qafiyə baxımından əvvəlki misraya tam uyğun gəlmir (hümam - zəman). Tərcümənin istər Bakı nüsxəsi, istərsə də Bursa nüsxəsi üzərindəki müşahidələr göslərir ki, hər iki nüsxəni köçürən katib şiatəssublü imiş, buna görə də o, yuxarıdakı misrada müəllifin adında olan Əbu Bəkr, çox güman ki, ilk xəlifə Əbu Bəkr (630- 634) hesab edərək Bakı nüsxəsində ümumiyyətlə qəsdən buraxmış, Bursa nüsxəsində isə bilərəkdən dəyişdirmişdir.

Məhəmməd bin Əbu Bəkrin "Hədisi-ərbəin şərhi"nin tərtib edilməsi və onun türkcəyə tərcümə olunması məsələsinə gəldikdə isə, Həzini tərcüməyə yazdığı ayrıca başlıqda - "Səbəbi-nəzmi-kitab" (Kitabın yazılması-nəzmə çəkilməsi səbəbi) adlanan bölümdə bu məsələnin hər ikisinə tam aydınlıq gətirmişdir. Qeyd edək ki, orta yüzilliklərə aid əksər kitablarda (istər orijinal əsərlərdə, istərsə də tərcümələrdə), bir qayda olaraq, belə bir başlıq altında həmin əsərlərin yazılması (və ya tərcümə olunması) məsələsi açıqlanır. Həzini də burada öncə müəllifin-Məhəmməd bin Əbu Bəkrin belə bir kitabı ərsəyə gətirməsi ilə bağlı qeydlərinin tərcüməsini verir: Bir gün keçmiş günləri bərədə, həyatda etdiyi günahları haqqında düşünən müəllif həmişəlik olaraq "günah dəryasında" qalmamaq, cəhənnəm odunda yanmamaq üçün Peyğəmbərin (s.) məşhur kəlamını yada salır:

*Böylə buyurmuşdur ol şahi-ərbə,
Hər kim etsə sünnatimi müntəxəb,
Sünnatimdən qırx hədisi cəm' edə,
Ümmətim içrə özini şəm' edə.
Ruzi-məhşər mən anja olam şəfi',
Həzrəti-Həqdən ola qədri rəfi'.*

Bunu nəzərə alan Şeyx (Həzini tərcümədə iki yerdə onu məhz belə təqdim edir) qırx mötəbər hədis toplayaraq, "hər hədisin üstünə bir hekayət gətirir". Şeyx ümid edir ki, bu əməlinə görə o, məhşər günü cəhənnəm odundan qurtulacaqdır:

*Var ümidim bu səbəb birlə məgər,
Özümi qurtarəm əz nari-səqər.*

Tərcümənin orijinalı və onun müəllifi haqqında olan bu kiçik məlumatdan sonra Həzini onun türkcəyə çevrilməsi səbəbini də açıqlayır. Ənənəyə görə özünü "fəqir", "pürgünah" adlandıran mütərcim bu barədə aşağıdakıları bildirir:

*Çünki Şeyx öz işini qıldı təمام,
Yetdi növbət bu fəqirə, ey hümmam.
Bu məhəldə bu fəqirü pürgünah,
Fe 'li cürm ilən xətavü işi ah.
Bir neçə din qərdaşi ilən bilə,
Məclis içrə otururkən cəm' ilə,
Araya gəldi "Hədisi-ərbəin",
Bir neçə söz naql olundu, ey əmin.
Bə 'zi kimsə məclis içrə söylədi,
İltimas etdivü ilhah eylədi:
Gəl bu dəmdə sən qəbul et bir nəfəs
Kim, buni nəzm etməgə qılğil həvəs.
Türkə edüb tərcümə nəzm eyləgil,
Təqətincə gəl bəyan et, söyləgil...
Nəzm edübən türkə qıldım tərcümə,
Layiq ola umaram hər əncümə.*

Bu misralardan iki mətləb aydınlaşır: birincisi Həzini tərcüməsini sadəcə "Hədəsi-ərbəin" adlandırmışdır, ikincisi isə, şair-mütərcim onu bir məclisdəki "din qərdaşlarının" xahişinə görə "türkə nəzmlə tərcümə qılmaq" yolu ilə ərsəyə gətirmişdir (hansı dildən tərcümə etməsini göstərməsə də, onun ərəbcə olması aydındır). Məclis əhlinin məhz Həziniyə belə bir xahişlə üz tutması göstərir ki, şair-mütərcim həmin vaxt artıq qələm əhli kimi tanınmış, bu sahədə müəyyən təcrübəsi varmış. Belə olmasaydı, "din qərdaşları" məhz ona belə bir xahişlə müraciət etməzdilər. Qeyd edək ki, orta əsrlərə aid bir sıra əlyazma kitablarında müəlliflər, bir qayda olaraq, əsərlərini ya məclis əhlinin, ya da dostlarının xahişləri ilə qələmə aldıklarını qeyd edirlər. Deməli, bu məsələ orta əsrlərdə müəyyən mənada bir ənənə şəklini almışdır.

Yuxarıdakı şeir parçasında daha bir maraqlı məqam diqqəti cəlb edir: nümunədəki ilk beyt XV əsr Azərbaycan şairi-mütərcimi Əhmədinin 884/1479-cu ildə Təbrizdə tamamladığı "Əsrarnamə" tərcüməsində (bax: 50) kitabın sonluq hissəsində azacıq fərqli şəkildə vardır:

*Çünki Əttarın sözi oldı təمام,
Əhmədiyə düşdi növbət, ey hüمام. (50,230)*

Bu da maraqlıdır ki, Həzininin yuxarıda verilmiş şeir parçasındakı son beyt də Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsinin "Xatimə" hissəsində olan aşağıdakı misralarla yaxından səsleşir, üst-üstə düşür:

*Farsidən çün türkə qıldım tərcümə,
Yadigar olmaq üçün hər əncümə. (50,230)*

Bu fakt ilk növbədə onu göstərir ki, Həzini sələfi Əhmədi ilə eyni tərcümə məktəbinin, eyni tərcümə üslubunun nümayəndəsi olmuşdur. Hər iki tərcümənin ümumxalq dilinə yaxın, sadə və anlaşıqlı bir dillə qələmə alınması da bunu əyani şəkildə sübut edir. Qeyd edək ki, bu məsələdə daha bir amili – Həzini'nin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsini köçürən katiblərin mətnə müdaxiləsini də istisna etmək olmaz. Məsələ burasındadır ki, XVI yüzilliyə aid daha bir Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatı nümunəsində – Məqsudi adlı şair-mütərcimin qələmindən çıxan "Möcüznamə" tərcüməsində (1515-ci il) Əhmədinin "Əsrarnamə"-sindən götürülmüş ayrı-ayrı beytlər vardır. Bu fakta hələ XIX yüzilliyin böyük Azərbaycan kitabşünası-mətnşünası Əbdülqəni Xalisəqarızadə diqqət yetirərək yazmışdır: "*Mövlana Məqsudinin "Möcüznamə" kitabının nüsxələrini əvamünnas çox təhrif eyləyiblər*" (126,1a). Bununla belə, yuxarıdakı beytlərin Həzini'nin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin hər üç nüsxəsində olması konkret olaraq bu məsələdə həmin amilin zəifliyini və inandırıcı olmadığını göstərir.

Həzini "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin "Səbəbi-nəzmi-kitab" hissəsində tərcüməsini savab üçün yerinə yetirdiyini də bildirir:

*Çünki böylə iltimas etdi olar,
Bu işi bəndən təmənnə qıldılar,
Pəs fəqir ol dəm muni gördüm səvab,
Eyləyəm ol iltimasə bən cəvab.
Pəs qələm aldım ələ əndər-zəman,
Nəzminə məşğul oldum bən həman.*

Bu məsələ ilə bağlı qeyd edək ki, dini-əxlaqi məzmunlu əsərlər, xüsusilə də hədislər, bir qayda olaraq, savab məqsədilə qələmə alınmışdır. Fars-tacik ədəbiyyatının görkəmli nüma-

yəndəsi, Yaxın və Orta Şərq xalqları ədəbiyyatının nəhəng simalarından sayılan Əbdürrəhman Cami də fars dilində qələmə aldığı "Cəhel hədis" əsərini məhz savab qazanmaq üçün ərəbcədən çevirdiyini xüsusi olaraq qeyd edir. Böyük Füzuli isə "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinə nəslrlə yazdığı kiçik "Dibaçə" də tərcüməni hamının faydalanması xatirinə - "ümumfeyz üçün" yerinə yetirdiyini vurğulayır: "... bu qırx hədisi-mötəbərdir, bəlkə qırx daneyi-gövhərdir ki, ustadi-girami Mövlana Əbdürrəhman Cami əley-hirrahmə intixab edib farsı mütərcəm etmiş... ümumfeyz üçün tərcümeyi-türki olunur" (24,289). Füzulinin bu sözləri "Qırx hədis" kitablarındakı əxlaq-tərbiyə məsələlərinə dahi sənətkarın böyük önəm verdiyini, məhz buna görə də onları "ümumfeyz üçün" ana dilinə çevirdiyini də əyani şəkildə sübut edir.

Həzini "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin sonunda – "Xatimə" hissəsində öz adını çəkir, əsərin tamamlanma tarixini və həcmi-ni də göstərir:

*Bu Həzini bir kəminə xaksar,
Əhli-elm ayağı altında qübar.
Çün "Hədisi-ərbəin" i bən qərib
Türki qıldım tərcümə uş dil verib.
Taqətimcə sə 'y edüb nəzm eylədim,
Uş şikəstə-bəstə buni söylədim...
Qanğı məclisdə oxunsa bu kəlam,
Bir duadurur təmənnə, vəssəlam.
Üç biñ oldı həm səkiz yüz beyt bu,
Həqqə irişdi biəvni-fərdi-Hu.
Mustafanın hicrətindən, ey hümam,
Kim, doquz yüz otuz il keçdi təmam.
Nəzmə gəldi çün təmam oldı kitab,
Pəs dedüm vəllahü ə'ləm bis-səvab.*

Öncə qeyd edək ki, müəyyən ixtisarla verdiyimiz bu parça tərcümənin yalnız Ankara nüsxəsindədir və biz onu professor Ə.Qaraxanın ərəbcədən türkcəyə "Qırx hədis" tərcümələri haqqındakı məqaləsindən götürmüşük (95,63-64). Bu misralardan aydın olur ki, Həzininin tərcüməsi 3800 beytdən ibarətdir və hicri tarixi ilə 930-cu (miladi 1524-cü) ildə tamamlanmışdır. Burada mütərcimin adının verilməsi ilə bağlı qeyd edək ki, tərcümədəki 10-cu hədisdəki bir beytdə də onun adı məhz bu şəkildədir:

*Bu Həzini acizi rədd eyləmə,
Yolınə ə 'malini sədd eyləmə.*

Qeyd edək ki, Həzini tərcümənin sonunda oxucularına üz tutaraq, onlara "dünyayı sevməməyi", "ömri qəflətdə keçirməməyi", "beş günlük dünya sevgisini tərək etməyi", yalnız Allahu düşünməyi məsləhət görür:

*Xeyrə düriş, cəhd edüb dünyadə sən,
Qəflət ilə vermə ömri badə sən.
Ayırməgil köñlini Həqdən bir nəfəs,
Andin özgə nəstəni qılma həvəs.
Tərək qıl hirsü həvayı, zinhar,
Dünyəni qoy, üqbəyi qıl ixtiyar.
Dünyəni sevmək hesabın verməgə,
Dəgməz anuñ bu əzabın görməgə.
Dünyə için dini əldən salməgil,
Aldanub beş gün həyatə qalməgil.
Bu fənanuñ səvgüsün tərək eyləgil,
Köñlini Allah ilə bərək eyləgil.*

Dilinin sadəliyi və ümumxalq dilinə yaxınlığı ilə seçilən bu parça artıq tərcümə deyil, şair-mütərcimin öz qələmindən çıxmışdır, özünə məxsus sözlərdir. Şeir parçasının məzmununa əsasən düşünmək olar ki, Həzini bu tərcüməni ömrünün ahıl çağlarında - ixtiyar vaxtında yazmışdır. Deməli, Həzini təxminən XV yüzilliyin 60-70-ci illərində dünyaya göz açmış və sözügedən tərcüməsini bitirəndən - 1524-cü ildən sonra vəfat etmişdir. Xatırladaq ki, istər Cami, istərsə də Nəvai bu mövzuya ömürlərinin yetkin çağlarında müraciət etmiş, hər ikisi yuxarıda adları çəkilən əsərlərini 1481-ci ildə tamamlamışdır (bu vaxt Cami 67, Nəvai isə 40 yaşında imiş). Füzulinin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin tarixi bilinməsə də, şairin bu tərcüməsini ömrünün yetkinlik çağlarında ərsəyə gətirdiyini düşünmək olar.

Həzini əsərin sonunda özü haqqında yazdığı kiçik qeydlərində də artıq ömrünün kamillik - yetkinlik dövründə olduğuna işarə edir:

*Hirsə məğrur olubən dünyadə mən,
Heyf kim, ömrimi verdim badə mən.
Dildə gər təsbihü təhlil ola bəs,
Doludur köqlim mənim arzu-həvəs.
Qövlimə fe 'lim mülayim olmadı,
Əmri-Həqqə nəfs qayim olmadı.
Gərçi ə 'malimdə süstəm, Həq bilür,
Etiqadimdə dürüstəm Həq bilür.
Həqqə layiq yoxdur ə 'malim mənim,
Danla məhşərdə nola halim mənim?*

Bu misralar açıq-aşkar şəkildə sübut edir ki, Həzini həyatdakı əməllərində (dinlə bağlı işlərində) süst olsa da, "etiqadında dürüst olan" süfi dünyagörüşlü bir şəxs olmuşdur. Şair-mütərcim

cimin adı ilə bağlı qeyd edək ki, Həzini ("həzin" sözünün lüğəvi mənası "hüzünlü", "kədərli", "qəmli", "qüssəli" deməkdir) onun təxəllüsü ola bilərmiş. Mütərcimin əsl adı haqqında isə tərcümədə heç bir məlumat yoxdur. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, qaynaqlarda da Həzini haqqında heç bir bilgiyə rast gəlmirik.

Həzininin "Hədisi-ərbəin"i ilə onun ərəbcə orijinalının mətnləri arasındakı uyğunluğa gəldikdə isə, qeyd etməliyik ki, professor Ə.Qaraxan bu məsələyə də ötəri şəkildə toxunmuş və müqayisə üçün hər iki əsərin müqəddiməsindən kiçik bir parçanı nümunə olaraq vermişdir (95,62). Həmin nümunədə ərəbcə nəsrə olan mətn cəmi bir neçə cümlədən ibarət olduğu halda, türkcə nəzmlə olan nümunədə eyni fikir 19 beytlə ifadə olunmuşdur. Ümumiyyətlə, professor Ə.Qaraxan Həzininin "Hədisi-ərbəin"i üzərindəki müşahidələrinə əsasən onu "sərbəst və təfsilli tərcümə" adlandırır və mütərcimin tərcümədə sərbəstliyə yol verməklə yanaşı, türkcə mətnə əlavələr etdiyini, onu genişləndirdiyini də qeyd edir (95,65). Tərcümənin əlyazması ilə Məhəmməd bin Əbi Bəkr Üsfurinin "Hədisi-ərbəin şərh"inin hicri 1318-ci il (miladi 1900 - cü il) tarixli bir İstanbul nəşri üzərində bizim apardığımız müqayisə də eyni fikri təsdiqlədi. Belə ki, Həzini tərcümədə orijinalın məzmununu saxlasa da, bir qayda olaraq, türkcə mətni genişləndirmiş, ayrı-ayrı hallarda digər qaynaqlardan da bəhrələnmiş, bəzən isə bilavasitə mövzu ilə bağlı öz mülahizə və fikirlərini də mətnə əlavə etməkdən çəkinməmişdir. Məsələn, tərcümədəki onuncu hədisdəki cəhənnəm əzabı ilə bağlı hissədə Həzini "Behcətül-həqayiq" (Bursa nüsxəsində "Behcətül-dəqayiq") adlı bir qaynaqdan da böyük bir hissə tərcüməyə əlavə etmişdir. Peyğəmbərin (s.) yaxınlarının islam ümmətini cəhənnəmdən qurtarmaqla bağlı fikirlərini ifadə edən bu parçanın sonunda Həzini haşiyəyə çıxaraq ulu Tanrıya üz tutur və İlahidən rəhmət diləyir:

*Şükr dərgahinə kim, ey dadgər,
Bizi qıldın ümməti-xeyrül-bəşər.
Ya İlahi, rəhmət ilən qıl mədəd,
Bizi ayırma olərdən ta əbəd.
Bizi anlarə irişdür ənqərib,
Rəhmətiñdən qılma bizi binəsib.
Lütf qılğil sən bizə, ey padşah,
Bizi imandən ayırma, ya İlah...
Ol zəman ki, sorasañ bizdən hesab,
Dilimə vergil cəvabi-basəvab.
Bu Həzini acizi rədd eyləmə.
Yolinə ə'malini sədd eyləmə.*

İxtisarla verdiyimiz bu poetik parçanın sonunda, qeyd etdiyimiz kimi, Həzini təxəllüsünü də bildirmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, orta əsrlərə aid digər Azərbaycan poetik tərcümə nümunələrində də mütərcimlər ana dilinə çevirdikləri əsərə başqa qaynaqlardan da əlavə bilgiler daxil etmiş və bəhs olunan mövzu ilə bağlı öz fikirlərini də bildirmişlər. Məsələn, görkəmli Azərbaycan filosofu-şairi Mahmud Şəbüstərinin "Gülşəni-raz" məsnəvisini 1426-cı ildə türkcəyə çevirən Şirazi tərcümənin mətninə digər mənbələrdən götürdüyü hissələri də qoşmuş və öz əlavələri ilə onu xeyli genişləndirmişdir. (bax:49,46-88). Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsində də vəziyyət təxminən bu şəkildədir. Nümunə olaraq qeyd edək ki, Üsfurinin "Hədisi-ərbəin şərhi"ndə birinci hədisə qoşulan ilk hekayət cəmi 5 cümlədən ibarətdir. Həzini isə həmin hekayəti nəzmə çəkərək onun məzmununu 24 beytdə vermişdir ki, bu da həcm baxımından orijinaldan - ərəbcə mətndən təxminən 5-6 dəfə çoxdur. Ümumiyyətlə, orijinalın sözügedən çapı cəmi 46 səhifədən ibarətdir. Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin əlyaz-

maları isə 120-130 vərəqdən ibarətdir. Bu isə o deməkdir ki, tərcümə orijinaldan həcmcə xeyli böyükdür. Bunun başlıca səbəbini isə yalnız və yalnız Həzininin tərcüməyə olan sərbəst və yaradıcı münasibəti ilə izah etmək mümkündür. Həzini də sələfləri Şirazi (bax:49), Əhmədi Təbrizi (bax:50) və digər orta əsr Azərbaycan şair-mütərcimləri kimi klassik tərcümənin sərbəst-yaradıcı qoluna (bax:46,6-50) üstünlük verərək ana dilinə çevirdiyi əsərin mətninə əlavələr etməklə onu genişləndirmişdir.

Beləliklə, biz də professor Ə.Qaraxanın fikrinə qoşularaq Həzininin "Hədisi-ərbəin" əsərini çağdaş bədii tərcümələrdən əsaslı şəkildə fərqlənən sərbəst-yaradıcı tərcümə hesab edirik. Qeyd edək ki, klassik Azərbaycan poetik tərcümə nümunələrinin çoxunu (Şirazinin "Gülşəni-raz", Əhmədinin "Əsrarnamə", Füzulinin "Hədisi-ərbəin" və s.) orta əsr tərcümə sənətinin bu növünə aid etmək olar.

§ 3. Tərcümənin ideya - məzmun xüsusiyyətləri

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, "Qırx hədis" toplularının, o cümlədən tədqiqat obyektimiz olan Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin əsas məzmununu islam prinsipləri, onun təməl bilgiləri təşkil edir. Bu mənada, təbii ki, tərcümədəki hədislərin hər biri ilk növbədə dini məzmun daşıyır. Bununla yanaşı, tərcümənin ideya-məzmun xüsusiyyətləri sırasında didaktika məsələləri, əxlaqi-tərbiyəvi fikirlərin təbliği də bu və ya digər dərəcədə yer almışdır. Bu cəhət, xüsusilə də, hədislərin məzmununa uyğun olaraq verilən kiçikhəcmli mənzum hekayətlərdə daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Fikrimizə əyani sübut olaraq tərcümədəki ilk on hədisi və onlara qoşulan mənzum hekayətlərin qısa məzmununu veririk.

Tərcümədəki **birinci hədis** Abdullah bin Ömər dilindən söylənilir və onun tərcüməsi belə səslənir: "Allah rəhm edənlərə rəhm edər. Yerdə olanlara rəhm edin ki, göydə olan [Allah] da sizə rəhm etsin". Göründüyü kimi, elə hədisin özü ilk növbədə didaktik-nəsihətamiz məzmunu ilə diqqəti çəkir: insanları həyatda rəhmli, mərhəmətli olmağa, yer üzündəki canlılar və varlıqlarla, yaranmışlarla mehriban davranmağa səsləyir. Hədisin məzmununa uyğun olaraq tərcümədə aşağıdakı iki mənzum hekayət verilmişdir:

Birinci hekayət xəlifə Ömər haqqındadır: Bir dəfə bir uşağın əlində sərçə görünən Ömər uşağa pul verərək quşu azad edir. Xəlifə dünyadan köçdükdən sonra bir nəfər onu yuxuda görərək vəziyyətini soruşur. Xəlifə Mədinədə olarkən bir dəfə bir sərçəni uşaqdan satın alaraq azad etdiyi üçün Allahın mərhəmətini qazandığını bildirir. Beləliklə, hekayətdə hər bir canlıya qarşı rəhmli olmaq fikri aşılır.

İkinci hekayətdə də eyni fikir vurğulanır: Bəni-İsraildə aclıq zamanı qum təpəsini görən bir zahidin ürəyindən keçir ki, kaş bu təpə un təpəsi olaydı və mən onu aclara verəydim. Allah –taala bu xeyirxah niyyətinə görə zahidə o dünyada öz lütf və rəhmmini əsirgəmir. Göründüyü kimi, bu hədisdə dünyəvi məzmunla dini məzmun çulğadır və bir-birini uğurla tamamlayır.

Tərcümədəki **ikinci hədisi** söyləyən İbn Məsuddur. Hədisdə deyilir: "Allahın rəhmətinə [düz yola] qayıdan günahkar, Allahdan ümidini üzən abiddən [Allaha] daha yaxındır". Bu hədis ilk növbədə dini məzmun daşıyır: burada Allaha ümid bəsləmək fikri aşılır. Bununla belə, hədisdə dünyəvi məzmun ünsürləri də yox deyildir: insan həyatda ümidlə yaşmalıdır. Bu hədisdə onun məzmunu ilə bağlı üç mənzum hekayət vardır.

Birinci hekayətdə hamını qorxudan bir pozğunəxlaqlı kişidən danışılır. Həyatda etdiyi əməllərinə görə Allah-taala ona axirətdə öz cəzasını verir.

İkinci hekayət də bir kişinin həyatından bəhs edir: Bir nəfər ölərkən meyidinin yandırılmasını vəsiyyəət edir. Allah-taala ondan bu vəsiyyəətinin səbəbini soruşduqda belə cavab verir: "Tanrı qorxusundan bu vəsiyyəəti etdim". Allah qorxusu ilə yaşadığı üçün həmin şəxş axirətdə Tanrı mərhəməətini qazanır.

Üçüncü hekayətdə Musa peyğəmbər zamanı yaşamış pozğunəxlaqlı bir insanın ölərkən kimsə tərəfindən dəfn edilmədiyini göstərilir. Allah-taala Musa peyğəmbərə vəhy göndərərək əmr edir ki, gedib o bəndəsini layiqincə dəfn etsin. Musa həmin şəxşin pozğun olduğunu deyir. Allah isə peyğəmbərinə buyurur ki, o, ölüm zamanı rəhm istədiyini üçün bağışlanılıbdır.

Göründüyü kimi, bu hədisdəki hekayətlər dini məzmun daşısalar da, hər halda onlarda əxlaq-tərbiyə ilə bağlı fikirlər də öz əksini tapmışdır.

Üçüncü hədis də ilk növbədə dini məzmunu ilə seçilirtövbə haqqındadır. Ənəs bin Malikin dilindən söylənilən hədisdə deyilir ki, insan həyatda pis əməl sahibi olsa belə, dünyadan köçərkən tövbə etməlidir. Tərcümədə hədisin məzmununa uyğun aşağıdakı iki hekayət verilmişdir:

Birinci hekayət daha çox əxlaqi-tərbiyəvi məzmun daşıyır. Burada qocalara hörmət və ehtiram bəsləməyin zəruriliyi vurğulanır: İmam Əli bir dəfə məscidə gedərkən yolda ondan qabaqda gedən bir qocanı ötüb keçməyi özünə rəva bilmir və bu hərəkəti ilə Allahın lütfünü qazanır.

İkinci hekayət də ilk növbədə əxlaqi-tərbiyəvi məzmunu ilə yadda qalır. Əbu Mənsur adlı bir şeyxin rəvayətinə görə, onun qoca ustadı ölüm ayağında olarkən şagirdinə belə bir tapşırıq verir: "Get, bazardan səksən yaşlı bir qul alıb gətir ki, mən

onu azad edim". Bazarda belə bir qul tapılmasa da, qoca xoş niyyətinə görə Allahın lütf və mərhəmətini qazanır.

Göründüyü kimi, bu hekayət məzmun və ideya baxımından tərcümədəki ilk hədisə qoşulan ikinci hekayətlə üst-üstə düşür.

Dördüncü hədis isə daha çox dünyəvi məzmun daşıyır: *"Kim [dini] elmdən bir bab öyrənsə, axirəti və dünyası üçün faydalı olar [axirətini və dünyasını qazanar]. Allah ona dünya ömründən gündüzləri oruc tutmaqla, gecələri oyaq qalıb ibadət etməklə yeddi min ilin xeyrini verir".* Hədisin məzmununa uyğun olaraq, burada Məhəmməd peyğəmbərə (s.) aid daha bir məşhur hədis verilmişdir: *"Mən elmin şəhəriyəm, onun qapısı isə Əlidir".*

Hədis yalnız bir mənzum hekayətlə davam etdirilir: İmam Əli haqqındakı yuxarıdakı hədis xariciləri bərk qıcıqlandırır və onlar öz içlərindən on nəfəri seçərək bu fikri təkzib etməyə çalışırlar. Xaricilərin nümayəndələri ayrı-ayrılıqda imam Əlinin yanına gələrək ona belə bir sualla müraciət edirlər: "Elm üstündür, yoxsa mal?" Həzrət Əli eyni suala on müxtəlif cavab verərək sözlərinin doğruluğu üçün dəlil-sübut da gətirir. Beləliklə, xaricilər hədisi qəbul etmək məcburiyyətində qalırlar. Bu hekayət əxlaqi-didaktik məzmunu ilə seçilir və böyük nəsihətamiz - tərbiyəvi əhəmiyyət daşıyır.

Beşinci hədis də dünyəvi məzmunu ilə yadda qalır və əxlaqi-tərbiyəvi əhəmiyyəti ilə seçilir: "Əgər pis bir iş tutmuşsansa, ardınca yaxşı iş görsən, günahını yuyar. "La ilahə illəlah" demək yaxşı əməllərin ən yaxşısıdır". Bu hədisə aşağıdakı iki mənzum hekayət qoşulmuşdur.

Birinci hekayətdə Həccə gedən bir kişinin mərasim zamanı münacat edərək tək Allaha inamını dilə gətirməsindən və bunu oradakı yeddi daşa söyləməsindən danışılır. Kişi dünya-

sını dəyişərkən həmin yeddi daş onu cəhənnəmdən qurtararaq cənnətə yönəldir.

İkinci hekayət isə dini məzmun daşıyır: Musa peyğəmbər Allaha üz tutaraq ondan bəzi insanları oda yaxmağının səbəbini soruşur. Allah-taala isə cavabında buyurur ki, həyatda heç bir xeyri olmayan insanlar və onu tanımayanlar öz cəzalarına çatmalıdırlar.

Altıncı hədis sırf dini məzmun daşıyır: cümə günündə görülən işlərin faydaları haqqındadır. Burada verilən iki mənzum hekayət də dini məzmundadır. Onlardan birincisində sonuncu peyğəmbərin (s.) zühuru haqqında Şam rahibinin öncəgörməsindən, ikincisində isə əvvəllər oda sitayiş edən bir şəxsin sonda tək Allaha iman gətirməsindən bəhs olunur.

Yeddinci hədis də sırf dini məzmunu ilə seçilir. Burada tək Allaha iman gətirməkdən danışılır. Digər hədislərdən fərqli olaraq, burada onun məzmununa uyğun bir mənzum hekayət verilmişdir. Hekayətdə əvvəl bütə sitayiş edən bir hökmdarın aqibətindən danışılır. Həyatının dar günündə bütlərin ona kömək edə bilmədiyini anlayan hökmdar tək Allaha iman gətirərək Ondan yardım diləyir və Yaradan tərəfindən bağışlanır.

Səkkizinci hədis də sırf dini məzmun daşıyır və altıncı hədisin məzmunu ilə səsləşir. Hədisdə deyilir ki, iki cümə arasında işlənən günah cümə günündə qılınan namazla bağışlanır. Maraqlıdır ki, bu hədisdə ayrıca hekayət verilməmişdir.

Doqquzuncu hədis də ilk növbədə dini məzmunu ilə yadda qalır. Hədisdə Allaha sidq ürəklə inamdan və Yaradana olan ibadət və itaətdən, ruzi verənin Tanrı olmasından danışılır. Bu hədisin məzmununa uyğun olaraq iki mənzum hekayət verilmişdir ki, onların hər ikisində Allahın istər insana, istərsə də digər canlılara verdiyi ruzidən söz açılır.

Birinci hekayətdə dənizdə olan bir heyvanın dişləri arasındakı ətin bir quşun köməyi ilə çıxarılmasından bəhs olunur.

İkinci hekayət isə məşhur sufi şəxsiyyətlərindən olan İbrahim Ədhəmin həyatından götürülmüşdür. O, bir gün ovda olarkən yemək zamanı bir qarğanın süfrədən bir çörək götürərək göyə qalxmasını görür. İbrahim qarğanı izləyərək onun apardığı çörəyi dağın yamacında əli-qolu bağlı bir kişiye verməsinin şahidi olur. İbrahim həmin kişi ilə söhbət etdikdən sonra məlum olur ki, o, tacir imiş və bir neçə gün öncə bu yerlərdən keçərkən oğrular onun malını aparmış, özünü isə əli-qolu bağlı halda burada qoyub getmişlər. Tacir bu müddətdə bir qarğanın hər gün gətirdiyi çörəklə gününü keçirmiş. Bu hadisənin şahidi olan İbrahim Ədhəm İlahinin qüdrətinə heyran qalaraq qullarını azad edir və Kəbəyə yollanır.

Beləliklə, hər iki hekayətdə Allahın hər şeyə qadir olması və bəndələrinin ruzisini müxtəlif vasitələrlə yetirməsi fikri vurğulanır.

Onuncu hədis digər hədislərlə müqayisədə həcmnin böyüklüyü ilə seçilir və cənnət-cəhənnəm haqqındadır.

Hədisə dörd hekayət qoşulmuşdur ki, onlardan birincisi Musa peyğəmbərin cənnətlə bağlı sualına Allah-taalanın verdiyi cavabdan ibarətdir.

Həcmcə nisbətən böyük olan ikinci hekayət bütünlüklə cəhənnəm əzabının təsvirinə həsr olunmuşdur: burada Quran-dakı cəhənnəm haqqında ayələrin nazil olmasından və bundan təsirlənən Peyğəmbərin (s.) ağlamasından danışılır.

Mənsur İbn Əmmar haqqında olan üçüncü hekayət din yolunda şəhid olanların cənnətə qovuşmasından bəhs olunur.

Dördüncü hekayət də həcmnin böyüklüyü ilə seçilir və "Behcətül-həqayiq" adlı bir qaynaqdan götürülmüşdür. Burada Peyğəmbərin (s.) islam ümmətini cəhənnəmdən xilas etmək

yolları ilə bağlı dörd xəlifəyə və Fatimə ilə Aişəyə verdiyi sual və onların bu məsələ ilə bağlı verdikləri cavabdan danışılır.

Hekayətlərin qısa məzmunundan da göründüyü kimi, onlar sırf dini məzmun daşıyır. Bununla belə, burada cəhənnəm əzabını görməmək üçün həyatda Allaha möhkəm inam və yaxşı əməl sahibi olmaq fikri vurğulanır ki, sonuncu məsələ də bir-baş a xlaqla bağlıdır.

Tərcümədəki digər hədislərin isə qısaca olaraq hansı mövzularda olmasını göstərməklə kifayətlənirik.

On birinci hədisdə belə bir fikir aşılır ki, kim Allah yolunda bir şey bağışlasa, Yaradan ona əlli əvəzini verər.

On ikinci hədis iman haqqındadır. Burada deyilir ki, iman sahibi olan kəs cəhənnəm əzabından qurtular.

On üçüncü hədisin məzmununa görə hər bir insan qəbirdə rahat uyumaq üçün bu dünyanı yox, axirəti düşünməlidir.

On dördüncü hədisdə belə bir fikir vurğulanır ki, bu dünyada pis, ya yaxşı əməl sahibi olan bəndə axirətdə hökmən onun sorğu - hesabını çəkəcəkdir.

On beşinci hədisə görə hər bir kəsin bu dünyadakı əməlləri ölüsünə bəlli olur.

On altıncı hədis Quranın "İxlas" surəsini oxumağın faydası haqqındadır. Hədisdə deyilir ki, kim bu surəni on dəfə sidqlə oxusa, heç bir günaha batmaz.

On yeddinci hədis bəla və möhnətə səbir edən bəndələr haqqındadır. Hədisin məzmununa görə Allah belə bəndələrinə lütfünü əsirgəməz.

On səkkizinci hədisdə insanlarla müqayisədə mələklərdə iman daha çox olması vurğulanır.

On doqquzuncu hədis iman şərtləri və islamın rüknü, üsuli - din və furi - din haqqındadır.

İyirminci hədis günah və tövbə haqqındadır. Hədisdə deyilir ki, savab işlər günahı yox edər. Kim sidqlə tövbə etsə, Allah onun günahlarını bağışlar.

İyirmi birinci hədis dünyəvi məzmun daşıyır. Hədisdə deyilir ki, kimsə bir xoş sözlə din qardaşının könlünü şad etsə, Allah dünyada bəlanı ondan uzaq edər, axirətdə isə köməyini əsirgəməz.

İyirmi ikinci hədisdə deyilir: “Ən çətin vəziyyətdə də Haqqa tabe olub, şükür etməlisən ki, Onun yanında yerin uca olsun”.

İyirmi üçüncü hədis "Ayətül-kürsi"-ni oxumağın faydası haqqındadır. Hədisə görə kim yuxudan duran kimi on iki dəfə bu ayəni oxusa, Tanrı onu şeytanın şərindən qoruyar.

İyirmi dördüncü hədis ikiüzlü bəndələr haqqındadır. Hədisin məzmununa görə riyalı (ikiüzlü) bəndə Tanrıya yaramaz və qiyamət anında cəzasına çatar.

İyirmi beşinci hədis cənnətin xüsusiyyətləri haqqındadır.

İyirmi altıncı hədisdə deyilir: “Səxavətli kəs cənnətə yaxın olur və insanlar tərəfindən sevilir”.

İyirmi yeddinci hədis qiyamət haqqındadır. Hədisdə deyilir ki, qiyamət saatında hər kəsin əməlləri onun kitabında görünmüş olacaq.

İyirmi səkkizinci hədis pis bəndənin əməlləri və çəkəcəyi cəzaları haqqındadır.

İyirmi doqquzuncu hədisdə belə bir fikir vurğulanır ki, ölən şəxs üçün üç nəfər onun yaxşılığı haqqında şahidlik etsə, həmin şəxs cənnəti qazanmış olar.

Otuzuncu hədis də ölən şəxsin yaxşılığı barəsindədir və bu barədə möminlərin şahidliyindən bəhs edir.

Otuz birinci hədis namaz, zəkat, oruc və Həccin fəzilətləri haqqındadır.

Otuz ikinci hədisin məzmununa görə ən yaxşı bəndə o kəsdir ki, işi daima şəhadət söyləmək olsun.

Otuz üçüncü hədis cümə günü edilən qüsl və qılınan namazın fəzilətləri haqqındadır.

Otuz dördüncü hədis bu dörd xüsusiyyət haqqındadır: doğruluq, şükür, həya, yaxşı xasiyyət.

Otuz beşinci hədisdə deyilir: "Hər kəs yatarkən üç dəfə tövbə duası oxusa, Tanrı onun günahlarını bağışlayar.

Otuz altıncı hədis Quranın "Fatihə", "Ayətül-kürsi" və "Ali-İmran" surəsindən iki ayətin oxunmasının fəzilətləri haqqındadır.

Otuz yeddinci hədis məclisdə üç dəfə oxunması lazım olan bir dua haqqındadır.

Otuz səkkizinci hədis cəhənnəmdə kafirlərin vəziyyəti haqqındadır.

Otuz doqquzuncu hədis əxlaq-tərbiyə mövzusunda və hər bir bəndənin qırx hədisə əməl etməyinin zəruriliyi haqqındadır. Hədisə görə hər bir kəsə vacibdir ki:

1. Allaha iman gətirə; 2. Hər gün beş dəfə namaz qıla;
- 3.Zəkat verə; 4. Oruc tuta; 5.Həcc ziyarətini yerinə yetirə;
- 6.Hər gün on iki rikət namaz qıla; 7.Ata-ananın razılığını ala;
- 8.Yetim malını yeməyə; 9.Sələm malını yeməyə; 10.Şərab içməyə;
- 11.Yalan söyləməyə; 12.Məcburən bir işi yerinə yetirməyə;
- 13.Şəhvətə meyil etməyə; 14.Qeybət etməyə; 15*.; 16.Bir müsəlmana ziyanı dəyməyə;
- 17.Eyş-işrətlə gün keçirməyə; 18.Kim-sənin eybini tutmaya;
- 19.Heç kimi inçitməyə; 20.Cəhənnəm əzabını unutmaya;
- 21.Ara vurmaya; 22. Allaha sidqlə şükür edə;
23. Bəla vaxtı səbir edə; 24.Allahın rəhmətindən ümidini kəsməyə;
- 25.Alın yazısına inana; 26.Şeytana uymaya; 27.Dünyanı axi-

* 15-ci hədis əlyazmada yoxdur.

rətdən üstün tutmaya; 28.Müsəlman qardaşının ehtiyacını ödəyə; 29.Din işində özündən üstün olanın hörmətini gözləyə; 30.Yalan söyləməyə*; 31.Şeytan yolundan uzaq ola; 32.Batıl iş görməyə; 33.Haqq sözü gizlətməyə; 34.Əhli-beytinin (ailə üzvlərinin) təlim-tərbiyəsi ilə daima məşğul ola; 35.Qonşusunu sevindirə; 36.Allah bəndəsini söyməyə; 37.Daima Allahı zikr edə; 38.Gecə-gündüz Quran oxuya; 39.Camaatla beş dəfə namaz qıla; 40.Pislik edənə qarşı pislik etməyə.

Qırxıncı hədis məhşər günündə pis əməl sahiblərinin aqibəti haqqındadır.

§ 4. Tərcümənin əlyazmalarının müqayisəli təhlili (orfoqrafiya və mətnşünaslıq məsələləri)

Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin bizə məlum üç nüsxəsi vardır. Onlardan biri Bakıda – AMEA Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda (B-2873), iki əlyazması isə Türkiyənin Ankara (Ankara Universiteti, dil və tarix-coğrafiya fakültesi, İsmail Saib Hoca yazmaları, 738) və Bursa (Orhan kütübhanəsi, 328; yeni nr. 85) şəhərlərindəki kitabxanalarda saxlanılır.

Tərcümənin Bakı nüsxəsinin əvvəlindən təxminən 1 səhifə həcmində mətn (Bursa nüsxəsi ilə müqayisədə 15 beyt), sonundan isə böyük bir hissə (26-40-cı hədislər) çatışmır. Nüsxə uzun müddət yanlış olaraq Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsi hesab edilmişdir (bax:24,156). Əlyazmanın mövcud son vərəqində Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsinin son səkkiz beyti yazılmışdır ki, bu da belə bir yanlış nəticəyə gətirib çıxarmışdır. Nüsxənin diqqətlə öyrənilməsi göstərdi ki, onun lap əvvəlində mövcud 1b vərəqində əsərin adı aşağıdakı şəkildə yazılmışdır:

*Bu hədis 11-ci hədisin təkrarıdır: əlyazmada belədir.

*Araya gəldi "Hədisi-ərbəin",
Bir neçə söz nəql olundu, ey əmin.*

Əlyazmada mətnin məzmunu ilə yaxından tanışlıq da onun "Əsrarnamə" deyil, məhz "Hədisi-ərbəin" toplusu olmasını açıq-aşkar şəkildə sübut edir. Fikrimizcə, nüsxənin mövcud sonuncu vərəqində "Əsrarnamə"nin sonluq hissəsinin yazılmasını təsadüfi hal kimi dəyərləndirmək olmaz. Çox güman ki, bu iki əsər: "Hədisi-ərbəin" və "Əsrarnamə" vaxtilə əlyazmada bir cild daxilində (məcmuə şəklində) imiş. Sonradan onun böyük bir hissəsi, yəni "Hədisi-ərbəin"nin son bölmələri və "Əsrarnamə"nin sonluq hissəsi istisna olmaqla, hamısı cildin ortasından düşmüş və itmişdir (əlyazma əvvəl cildsiz olmuş, son dövrdə bərpa edilmişdir).

Tərcümənin Bakı nüsxəsi 46 vərəqdən ibarətdir. Mətn Avropa istehsalı açıq-boz rəngli kağızda, səliqəsiz və narın nəstəliq xətti ilə iki sütunda və haşiyədə yazılmışdır. Hər səhifədə beytlərin sayı 15, haşiyədə isə əsasən 4-dür (başlıq yazılan səhifələrdə isə, təbii ki, bu rəqəm bir qədər azdır). Ölçüsü 15x19 sm.-dir. Əlyazmanın katibi Şeyx Məhəmməd vələdi-Hacı Molla Əlidir. Sonda əlyazmanın sahibinin Məhəmməd Əli bin Molla Məhəmməd bin Süleyman cəmaəti- Qıraclar (Qırçılar?) جماعت قرچلر olduğu da göstərilir.

Əlyazmanın mətni 25-ci hədisə aid hekayətlə tamamlanır. Nüsxə:

قاب قوسین اولدی هم معراج اونکا

اولدی لولا کال عمر کتاج اونکا

beyti ilə başlanır.

Əlyazmadakı son vərəq isə aşağıdakı beyt və Quran ayəsi ilə tamamlanır:

استهسنگ کیم بیله سنک مونى عیان او خیکل بو آیتی اول شادمان
فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرآءة عین جز ایماکانو ایعملون

Qeyd edək ki, əlyazmada bütün başlıqlar ərəb dilindədir. Məsələn: Hədisül-əvvəl, hədisüs-sani, hədisüs-salis və s. Hər bir hədisin əvvəlində hədisin özü orijinalın dilində-ərəbcə verilmiş və onu söyləyənin (ravinin) adı göstərilmişdir.

Əlyazmanı paleoqrafik əlamətlərinə görə XVIII yüzilliyə aid etmək olar.

Əlyazmanın səciyyəvi **orfoqrafik xüsusiyyətlərinə** gəldikdə isə, ilk növbədə qabarıq şəkildə özünü göstərən imla sabitsizliyi, daha doğrusu, bəzi sözlərin müxtəlif şəkillərdə yazılmasını qeyd etmək lazımdır. Məlum olduğu kimi, bu xüsusiyyət orta əsrlərə aid Azərbaycan-türk əlyazmalarının, demək olar ki, əksəriyyətində az və ya çox dərəcədə müşahidə olunur (bax:48,77-92;49,31-45). Tərcümənin Bakı nüsxəsində, eləcə də orta yüzilliklərə aid digər Azərbaycan-türk əlyazmalarında eyni sözlərin müxtəlif qrafik variantlarını, fikrimizcə, imla sabitsizliyi ilə yanaşı, həm də sözügedən mətnlərdə dilimizin müxtəlif ləhcələrinə məxsus xüsusiyyətlərin az və çox dərəcədə öz əksini tapması ilə də izah etmək mümkündür. Fikrimizə sübut olaraq qeyd edək ki, XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şühədanamə"nin yeganə əlyazmasında müasir ədəbi dilimizdə "torpaq" kimi yazılan söz dörd qrafik variantdadır: *توبراق tobraq* (122,20lb), *توبراغ tobrağ* (122,236a), *توپراغ toprağ* (122,195b), *توفراغ tofrağ* (122,195b). Maraqlıdır ki, bu söz Həzininin "Hədisi - ərəbain" tərcüməsinin Bakı nüsxəsində də eyni vərəqdə üç müxtəlif qrafik variantda yazılmışdır: *توپراق topraq* (12a), *توپراخ toprax* (12a), *توپراغ toprağ* (12a). Göründüyü kimi, bu nümunədə söz

sonunda *q-x-ğ* hərf əvəzlənməsi, eləcə də müvafiq səs əvəzlənməsi özünü göstərir ki, bu fonetik hadisə indi də dilimizin müxtəlif şivələri üçün səciyyəvi hal sayılır.

Əlyazmanın səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyətləri ilə bağlı aşağıdakı faktları qeydə almışıq:

1. Bəzi eyni sözlərin sonunda *و-ى* hərf əvəzlənməsi müşahidə olunur. Məsələn: *وترو- لوترى* *ötrü-ötri* (4a), *دوغرو- دوغرى* *doğru-doğrı* (10a), *دولو- دولى* *dolu* (12b) - *dolu* (11a) və s. Maraqlıdır ki, bu nümunələr eyni və ya yaxın vərəqlərdədir. Deməli, katib həmin sözləri bilərəkdən iki müxtəlif şəkildə yazmış, bununla da onların fərqli tələffüzünü (təbii ki, xalq danışığı dilində) nəzərə çatdırmaq istəmişdir. Eyni sözlərin sonunda *و-ى* hərflərindən istifadə olunması hallarına "Şühədanamə"də də rast gəlirik (48,80). Onu da qeyd edək ki, Həzini tərcüməsindəki bu sözlərdə fonetik hadisə: *u-ı, ü-i* səs əvəzlənməsi öz əksini tapmışdır. Bu fonetik hadisə dilimizin qərb şivəsi üçün səciyyəvi xüsusiyyət sayılır (10).

2. Bəzi sözlərin sonundakı "ə" səsi *gah ə (ha) hərfi ilə, gah da müvafiq hərəkə ilə ifadə olunmuşdur. كوچمنكز ده - küçə-
nizdə* (4a) - *كوچمن كوجندن* *küçadən* (4a), *دده- دند* *dədə* (9b,6b) və s. Göründüyü kimi, ikinci nümunədə söz ortasındakı "ə" səsi də iki müxtəlif şəkildə - həm *ə* hərfi ilə, həm də hərəkə ilə ifadə olunmuşdur. Söz sonunda "ə" səsinin hərəkə ilə ifadə olunması Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsinin Sankt-Peterburq nüsxəsində də müşahidə olunur (49,38). Bəzi sözlərdə sondakı "i" səsi də əlyazmada fərqli şəkildə ifadə olunmuşdur: katib bunun üçün həm *ى* (ya) hərfindən, həm də hərəkədən istifadə etmişdir. Məsələn: *يد- يدي* *yeddi* (7b, 16a) *كند- كندى* *kəndi* (4 a) və s.

Söz sonundakı "i" səsinin hərəkə ilə ifadə olunması Nəsimi "Divan"ının əlyazmalarında (38,21), eləcə də bir sıra türk mətnlərində (64,40;69,21,79,60), o cümlədən Sirazinin "Gülşəni-

raz" tərcüməsində (49,38) müşahidə olunur. Professor Cahangir Qəhrəmanov yazır ki, bu xüsusiyyət "qədim hərəkəli yazı ənənəsi ilə" bağlıdır (9,21).

Söz sonunda "i" səsinin hərəkə ilə ifadə olunması təkcə türkmənşəli sözlərdə deyil, ümumiyyətlə, tərcümədə işlənmiş ərəb və fars mənşəli sözlərdə də özünü göstərir. Məsələn: روز - ruzi (1b), محشر اهل *məhşər əhli* (7b), فساد *fəsad* (12 b), بعضی *bəzi*, کیمسه *kimsə* (1b), صباح *sabahu* (9 a) və s.

Eyni sözün müxtəlif şəkillərdə yazılması bəzi alınma sözlərdə də müşahidə olunur. Məsələn: اهسته *ahəstə* (5a), استه *asta* (5b), دنیاده *dünyadə* (6b), دنییه *dünyədə* (6b), دشمن *düşman* (6b) دو شمن *düşmən* (12b), جانور *canəvər* - جانوار *canavar* (15a) دوزخ *duzax* - دوزاخ *duzax* (3a) və s. Bu sözlərdən birincisi - farsmənşəli "ahəstə" sözünü katib danışiq dilində olduğu kimi *asta* şəklində işlətməmişdir. Farsmənşəli "düşmən" sözü də, məlum olduğu kimi, bir qayda olaraq, دشمن şəklində yazılır. Sözün əlyazmadakı دشمان *düşman* qrafik variantında ə - a səs əvəzlənməsi özünü göstərir. Bu fonetik hadisə dilimizin qərb qrupu şivələrində geniş yayılmışdır (9,5).

Maraqlıdır ki, Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" poemasının Bakı nüsxəsində də "düşmən" sözü دشمان *düşmən* şəklində yazılmışdır (40,43). Söz sonundakı ə-e əvəzlənməsini görkəmli Türkiyə alimi Məhərrəm Ergin sırf Azərbaycan-türk dilinə məxsus xüsusiyyət kimi dəyərləndirir (87,408). Farsmənşəli دوزخ *düzax* (cəhənnəm) və جانور *canəvər* (canlı) sözlərinin دوزاخ *duzax* və جانوار *canavar* (15a) kimi yazılmasında da eyni xüsusiyyət özünü göstərir. Ərəb və fars mənşəli sözlərin ənənəvi qrafik variantlarından fərqli şəkillərinə "Gülşəni-raz" tərcüməsinin Vyana nüsxəsində də rast gəlirik (49,34). Bir qayda olaraq خواجه *xocə* şəklində yazılan "xacə" sözünün əlyazmada "خوجه" *xocə* kimi (10b) yazılmasını da bura aid etmək olar.

Qeyd edək ki, yuxarıdakı nümunələri bir sıra alınma sözlərin Azərbaycan-türk dilinə uyğunlaşdırılması cəhdi kimi qiymətləndirmək olar. Bu isə o deməkdir ki, alınma sözlərin dilimizə uyğunlaşdırılmasının qədim tarixi vardır. Təsirlik halın şəkilçisi bəzi sözlərdə həm نى həm də بى şəklində olmuşdur. Məsələn: قصه‌نى *qissəni* (11b), قصى *qissəyi* (12a).

6. Həmcins üzvlər arasında işlənən və nəzmdə əsasən ü kimi tələffüz olunan و və bağlayıcısı əlyazmada bir çox hallarda buraxılmışdır. Məsələn: صباح شام *sübhü şam* (9b), خار خاشاک *xarü xaxak* (10a), سيم زر *simü zər* (11a), روزشَب *ruzü şəb* (13a) və s.

7. Əlyazmada bir sıra türkmənşəli sözlərin əski variantları əvəzinə onların bir növ müasirləşdirilmiş variantlarının yazılması halları da diqqəti cəlb edir. Məsələn, orta əsrlərə aid türkcə mətnlərdə, bir qayda olaraq, بيگيت *yigit* şəklində yazılan sözü katib ايگيت *igıt* şəklində, eləcə də ايلرو *ilərü* sözünü ايرلو *irəlü* (10a) qrafik variantında yazmışdır. Qeyd edək ki, sonuncu söz əlyazmada ايلرو *ilərü* (19b) şəklində də yazılmışdır.

8. Orta əsrlərə aid digər Azərbaycan-türk əlyazmaları ilə müqayisədə nüsxədə "uyqu", "çoq", "yaqmaq" (yandırmaq), "oqumaq", "yaqın", "aqşam" və s. kimi sözlərin ق "qaf" hərfi ilə deyil, خ "xe" hərfi ilə yazılması da diqqəti çəkir: اويخو *uyxu* (7b), چوخ *çox* (15a), ياخدى *yaxdı* (10a), ياخين *yaxın* (5a), اوخرلر *oxurlar* (6b), اخشام *axşam* (5a) və s. Məlum olduğu kimi, bu xüsusiyyət də Azərbaycan-türk əlyazmaları üçün daha səciyyəvi sayılır.

9. Eyni türkmənşəli sözlərin iki müxtəlif şəkildə yazılması "a" səsinin ifadəsində də müşahidə olunur. Belə ki, katib bəzən "a" səsinə söz ortasında bildirmək üçün ا "əlif" hərfindən istifadə etmiş, bəzən isə, ümumiyyətlə, onu yazıda ifadə etməmişdir. Məsələn: قامو - قمو *qamu* (16a, 15b), قرداش - قردش *qərdaş* (10a) və s.

10. Şəkilçilərin yazılışı baxımından diqqəti çəkən cəhət müasir ədəbi dilimizdə dörd variantda işlənən -luq, -lik, -luq, -lük

şəkilçisidir. Bu şəkilçi əlyazmada dörd qrafik variantda təmsil olunmuşdur: لـ -lix, لغ-lığı, لک-lig və لق-liq. Məsələn: شادلخدن şadlıxdan (10b), خطبه لخدن xütbəlixdən (14), جـ لخدن tacirlixdir (9a), قويمخلغ qoymaxlığı (3b), شاهدلغی şahidliğı (4a), بـ لملکلیکە birləməklığə (8b), یـ کلکی yegligi (6a), اوتملکیکی ötməkligi (5b), صایرولق sayruluq (16b), شادلقندن şadlıqından (4b) və s. Şəkilçinin yazılmasında sonda karlaşma hadisəsinin göstəricisi olan لـ -lix variantına üstünlük verilmişdir.

Tərcümənin Ankara nüsxəsi əlimizdə yoxdur. Professor Əbdülqadir Qaraxanın verdiyi məlumatla görə, bu nüsxə Bursa nüsxəsi ilə müqayisədə daha mükəmməldir və orada mütərcimin adı və tərcümə tarixi göstərilmişdir (95,60). Əlyazma 131 vərəqdən ibarətdir, ölçüsü 20x15 sm.-dir.

Tərcümənin Bursa nüsxəsi 121 vərəqdən ibarətdir, ölçüsü 20x13 sm.-dir. Mətn iki sütunda, oxunaqlı nəstəliq xətti ilə köçürülmüşdür. Başlıqlar qırmızı boya ilə yazılaraq fərqləndirilmişdir. Başlıqlar nəzərə alınmazsa, hər səhifədə sətir sayı (beytlərin sayı) 15-dir. Əlyazma tam olsa da, Bakı nüsxəsi ilə müqayisədə müəyyən hissələrdə ayrı-ayrı beytlərin, hətta bütöv parçanın buraxıldığı müəyyənləşdirilmişdir.

Ə.Qaraxanın fikrincə, əlyazmada "... bazi yersiz isim, ke-lime ve ya kafiye değışikliğı, misra və beyit düzeninde ileri və gerilik, ilaveler, atlamalar da taşımaktadır. Bununla beraber bu tahriflerin heç biri eserin esas bünyesini bozabilecek kuvvette değıldir" (95,60). Ankara nüsxəsindən fərqli olaraq, burada tərcümə tarixi və ondakı beytlərin sayı olan hissə yoxdur. Əlyazmanın sonunda katibin adı İbrahim bin Məhəmməd kimi qeyd olunmuşsa da, köçürülmə tarixi göstərilməmişdir. Yazı xüsusiyyətlərinə görə nüsxəni XVIII yüzilliyin əvvəllərinə aid etmək olar. Əlyazmanın harada köçürülməsinə gəldikdə isə, nəstəliq xəttinin İranda və Azərbaycanca daha geniş yayıldığını nəzərə alaraq, onun Azərbay-

canda hazırlanmışını güman etmək olar. Bu fikrə haqq qazandıran daha bir fakt tərcümədə bir neçə yerdə işlənən Ömər şəxs adının burada başqa adla əvəzlənməsidir. Məsələn, Bakı nüsxəsinin əvvəlindəki ilk hədislə bağlı hissədəki beyt:

*Istima' etgil, ya sahibnəzər,
Bu sözi nəql eylədi Əbu Cəfər Ömər.* (2a)*

Bursa nüsxəsində bu şəkildədir:
*Istima' etgil, əya sahibvüçud,
Bu sözi nəql eylədi İbn Məs 'ud. (4a)*

Həmin hədislə bağlı hekayətdə də Bakı nüsxəsindəki xəlifə Ömər (2a) sözünün əvəzində Bursa nüsxəsində gah Abdullah şəxs adı yazılmış, gah da "ol ər" birləşməsi və "pürhünər" sözü işlənmişdir (4a). Qeyd edək ki, Azərbaycanda köçürülmüş bir sıra əlyazmalarda bu və bu kimi hallara rast gəlinir (bax: 51a,17-18). "Sağır nun"un نى diqrafı ilə ifadə olunması da Bursa nüsxəsinin məhz Azərbaycanda köçürülməsi ehtimalını qüvvətləndirir. Belə ki, Osmanlı Türkiyəsində hazırlanan əlyazmalarda "sağır nun" yalnız ك hərfi ilə ifadə olunmuşdur (bax:46, 64). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin Bakı nüsxəsində də "sağır nun" yalnız نى diqrafı ilə ifadə olunmuşdur ki, bu fakt həmin nüsxənin də Azərbaycan ərazisində hazırlanmışını göstərir.

Nüsxə aşağıdakı beytlə başlanır:

ابتداسنده هرايشنك اى حكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

* Misrada vəzn pozğunluğu vardır: Əbu sözü artıqdı.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu beyt istər-istəməz Nizami Gəncəvinin "Sirlər xəzinəsi" məsnəvisinin başlanğıc beytini yada salır:

بسم الله الرحمن الرحيم* هست کلید در گنج حکیم

Göründüyü kimi, bu beytlərin ilk misraları eynidir (Qurandan götürülmüşdür). Həzini tərcüməsindəki ikinci misrada qafiyə olaraq işlədilən *həkim* sözü də eynilə "Sirlər xəzinəsi"ndəki kimidir.

Bursa nüsxəsi aşağıdakı beytlə tamamlanır:

حقه لایق یو خدر اعمالیم منیم دانکله محشر دنوله حالیم منیم

Nüsxədə bu beytdən sonra daha bir beyt də vardır ki, fikrimizcə, o, nüsxənin katibinə məxsusdur:

رحمت ایله سون خدا اول کشتی یه دعاقیله مون یازان کشتی یه

Bursa nüsxəsində də Bakı nüsxəsində olduğu kimi başlıqlar ərəb dilindədir. Lakin bu əlyazmada Bakı nüsxəsindən fərqli olaraq hədislər verilməmişdir. Hər bir hədis başlıqdan sonra birbaşa türkcə mətnlə (hədisin tərcüməsi ilə) başlanır.

Tərcümənin Bursa nüsxəsində də Bakı nüsxəsində olduğu kimi orfoqrafik sabitsizlik, yəni eyni sözlərin müxtəlif şəkildə yazılması halları müşahidə olunur. Qeyd edək ki, Bakı nüsxəsi ilə müqayisədə burada orfoqrafik sabitsizlik çox da qabarıq şəkildə özünü göstərmir. Məsələn, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Bakı nüsxəsində *torpaq* sözü eyni vərəqdə üç müxtəlif şəkildə yazıldığı halda, həmin söz Bursa nüsxəsində yalnız bir qrafik variantdadır: تپراغ *torpağ* (21a).

* Bismillahir-rəhmanir-rəhim Həkimin (Allahın) xəzinə qapısının açarıdır.

Bununla belə, nüsxədə orfoqrafik sabitsizliklə bağlı müəyyən faktlar vardır ki, onları aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq olar:

1. Bəzi sözlər nüsxədə həm م "mim", həm də ب "be" hərf-ləri ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn: بن *bən* (3a) - ممن *mən* (6b), بنا *baña* (3a) - منكا *maña* (2b), بوندن *bundan* (2a) - نون *mundan* (2a), بنك *biñ* (31b) - منك *miñ* və s.

Eyni sözlərin م "mim" və ب "be" hərf-ləri ilə yazılması orta əsrlərə aid digər türk mətnləri üçün də səciyyəvi xüsusiyyətdir (bax: 39, 22; 48, 78; 88, 409-410; 69, 36; 39; 22).

Qeyd edək ki, bu hərf əvəzlənməsində türk dilləri üçün səciyyəvi olan fonetik hadisə: *b-m* səslərinin əvəzlənməsi hadisəsi özünü göstərir.

2. Bəzi sözlər əlyazmada həm ت "te", həm də د "dal" hərf-ləri ilə yazılmışdır. Məsələn: دورت *dört* (101b) - دوردنك *dördün* (99b), قنات *qanat* (100a) - قنادلانوب *qanadlanub* (100b) və s.

3. Eyni sözlər həm خ "xe", həm də ق "qaf" hərf-ləri ilə yazılmışdır. Məsələn: قرخ *qırx* (114 a) - قرق *qırq* (114a), چوخ *çox* (118b) - چوق *çoq* (73b), اوخيوب *oxıyub* (96a) - اوقيوب *oqıyub* (95b) və s. Maraqlıdır ki, katib 10-cu hədisdəki bir beytdə işlənən "çox-çox" mürəkkəb sayını belə yazmışdır: چوق-چوخ *çox-çoq* (28b). Bu hərf-lərin əvəzlənməsi də türkcə yazılmış digər yazılı qaynaqlarda geniş şəkildə təmsil olunmuşdur (bax: 38, 16; 39, 24; 88, 418-419).

4. Ayrı-ayrı sözlər həm ق "qaf", həm də غ "ğəyn" hərf-ləri ilə yazılmışdır. Məsələn: اچلق *aclıq* (5a) - اچلغ *aclığ* (5a), باليق *balıq* (27a) - باليغ *balığ* (26b) və s. Qeyd edək ki, bu sözlərdə "i" səsinin ifadəsində də fərqli cəhət özünü göstərir. Belə ki, "aclıq" sözünün yazılışında "i" səsi ifadə olunmamış, "aclığ" sözündə isə onun ifadəsi üçün ی (ya) hərfindən istifadə olunmuşdur. Eləcə də katib "balıq" sözünün iki müxtəlif qrafik variantlarından birincisində "i" səsinin ifadəsində ی hərfindən istifadə et

miş, ikincisində isə onu ifadə etməmişdir. "Balığ" sözündə də katib "ı" səsini yazıda hərflə göstərməmişdir.

5. Ayır-ayrı ərəbmənşəli sözlərin yazılışında da fərqli xüsusiyyət özünü göstərir. Məsələn : دنيده - دنيدہ *dünyadə/dünyədə* (121a), شهرهتین *şöhrətin* (121 a), دوزخ *duzax* (45a) - دوزاخ *duzax* (45a)

6. Müasir ədəbi dilimizdə dörd cür yazılan- *lıq*, - *lik*, - *luq*, - *lük* şəkilçisi nüsxədə aşağıdakı qrafik variantlarda işlənmişdir: لىق *lıq*, لىخ *lıx*, لىك *lıg*. Məsələn: اچلىق *açlıq* (5a), اچلىغ *açlığ* (5a), يىكلىكى *yegligi* və s.

7. İstər ərəbmənşəli, istərsə də türkmənşəli sözlərdə yanaşı gələn qoşa samitlər əlyazmada əsasən iki hərflə, bəzən isə təşdid (◌◌) işarəsi ilə ifadə olunmuşdur. Maraqlıdır ki, katib bəzən bu məqsədlə iki hərflə yanaşı, təşdiddən də istifadə etmişdir. Məsələn: دىللرى *dilləri* (12b), يىدى *yeddi* (13a), اوددىن *oddan* (3a), قوللرم *qullarım* (5b), ماللو *mallu* (7a,12b) və s.

8. "P" səsi əlyazmada əsasən پ "pe" hərfi ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn: قوپارىق *qoparıq* (13b), قاپودان *qapudən* (13b) və s.

9. "C" səsi əlyazmada eyni sözlərdə həm ج "ce", həm də چ "çe" hərfləri ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn: اوچ - اوچ (7b, 8a,36a,114b).

10. Bakı nüsxəsində olduğu kimi, burada da "a" səsi söz ortasında həm ا (əlif) hərfi ilə yazılmış, həm də ümumiyyətlə, ifadə olunmamışdır. Məsələn: قامو - قامو *qamu* (97b).

11. "Ə" səsi söz ortasında bir sıra sözlərdə ە (ha) hərfi ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn: يۈرەگىن *yürəgin* (35b).

12. Bakı nüsxəsində olduğu kimi, burada da bəzi əski türk sözlərinin müasirləşdirilmiş variantlarına rast gəlirik. Məsələn: ایرلۈ *irəlü* (35b).

13. Əlyazmada tərkibində "s" samiti olan ayır-ayrı türkmənşəli sözlərin həm س "sin", həm də ص "sad" hərfi ilə yazılması da diqqəti cəlb edir. Məsələn: سورغو سورغو *sorğu* (53b- hər

ikisi eyni vərəqdə), ساتارم *sataram* (40b), ساتون آدی *satun aldı* (41a) və s.

İndi isə Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin Bakı və Bursa nüsxələrinin mətnləri arasındakı mövcud fərqlərə nəzər salaq. Qeyd edək ki, bu fərqləri **fonetik-orfoqrafik, qrammatik** və **leksik** fərqlər kimi qruplaşdırmaq olar. Öncə nüsxələrdəki başlıca fonetik-orfoqrafik fərqləri nəzərdən , keçirək:

1. Bursa nüsxəsində "i" səsi, əsasən, ی (ya) hərfi ilə ifadə olunmuşdur. Bakı nüsxəsində isə bəzi sözlərdə "i" səsi hərəkə ilə ifadə olunmuşdur: اولان *rəhmi olan* (4a), الرحم *rəhmi olan* (2a). Göründüyü kimi, nümunədəki "olan" sözündə "a" səsi Bursa nüsxəsində ا "əlif" hərfi ilə ifadə olunmuş, Bakı nüsxəsində isə "əlif" siz yazılmışdır. Bu sözdəki ilk səsin Bursa nüsxəsində و hərf birləşməsi ilə, Bakı nüsxəsində isə yalnız ا hərfi ilə ifadə olunması da diqqəti çəkir. Ümumiyyətlə götürdükdə, Bursa nüsxəsində saitlər daha çox hərflərlə ifadə olunduğu halda, Bakı nüsxəsində isə əksinə, onlar yazıda ya, ümumiyyətlə, ifadə olunmamış, ya da bu məqsədlə hərəkədən istifadə edilmişdir. Bu hala həm türkmənşəli, həm də ərəb və farsmənşəli sözlərdə rast gəlirik. Məsələn: دنیا *dünya* sözü əlyazmada دنیده *dünyədə* şəklində yazılmışdır (4a).

2. Bursa nüsxəsində ayrı-ayrı türkmənşəli sözlərdə ط "ta" hərfi ilə yazılan bəzi sözlər Bakı nüsxəsində د "dal" hərfi ilə yazılmışdır. Məsələn: تويلديم *toyladım* (5b) - دويلدى *doyladı* (2a). Qeyd edək ki, bu söz Bakı nüsxəsində başqa bir yerdə ط "ta" hərfi ilə də yazılmışdır: تويلديم *toyladım* (36a). Prof. Ə. Dəmirçizadənin fikrincə "Kitabi - Dədə Qorqud" da "te" hərfi "d" səsinə ifadə etmək üçün də işlənmişdir (17,46, qeyd). "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin Bakı nüsxəsində eyni sözün həm ط , həm də د hərfi ilə yazılması bu fikrə haqq qazandırır.

3. Birinci şəxs təkinin əvəzliyi Bursa nüsxəsində iki şəkildə yazılmışdır: بن *bən* (.5a), بنى *bəni*(6a), بنا *baña* (8a), من *mən* (6a, 8a), منى *məni*(9a), منكا *maña* (6a,9a) və s. Bakı nüsxəsində birinci şəxs təkinin əvəzliyi yalnız من *mən* şəklində yazılmışdır: من *mən* (3b), منى *məni* (4b), منكا *maña* (4a) və s. "Bu" işarə əvəzliyində də oxşar hal özünü göstərir. Belə ki, bu əvəzlik adlıq halda hər iki nüsxədə eyni şəkildə بو *bu* kimi yazıldığı halda, onun çıxışlıq halda forması Bursa nüsxəsində بوندن *bundan* (8a), Bakı nüsxəsində isə موندن *mundan* (4a) şəklində yazılmışdır. Əvəzliyin təsirlik haldakı forması isə hər iki nüsxədə مونی *muni* (4b,10a) şəklindədir.

4. Bursa nüsxəsi ilə müqayisədə Bakı nüsxəsində bəzi türkmənşəli sözlərdə dodaqlanan saitlərə üstünlük verilməsi müşahidə olunur. Məsələn: Bursa nüsxəsindəki سوراليم *soralım* (12a), كتورليم *gətürəlım* (12a), كورليم *görəlım*(15a), سيناياليم *sinayalım* (18a) və s. kimi sözlər Bakı nüsxəsində bu şəkildə yazılmışdır: سورالوم *soralum* (6a), كتورلوم *gətürəlüm* (6a), كورلوم *görəlüm* (7b), سينايالوم *sinayalum* (9b) və s. Birinci nümunədəki ilk hərfin fərqli olması da diqqəti çəkir. Orta çağlara aid türk mətnləri üzərindəki müşahidələr göstərir ki, bir sıra əlyazmalarda "su", "sonra", "sordi" və s. sözlərdəki ilk hərf س (sin) hərfi ilə deyil, ص (sad) hərfi ilə yazılmışdır.

"Şirazi "Gülşəni-raz" tərcüməsi" monoqrafiyamızda qeyd etdiyimiz kimi, bir sıra orta əsr katibləri bu qəbildən olan sözlərdə ص hərfindən sonra qalın sait gəlidiyi üçün onları sözügedən hərflə yazmışlar. Bu fikrə sübut olaraq qeyd edək ki, Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin Bakı nüsxəsinin katibi eyni misrada işlənən qalın saitli "sorula" sözünü ص hərfi ilə, onun həmqafiyəsi olan incə saitli "sürülə" sözünü isə س hərfi ilə yazmışdır. Tərcümənin Bursa nüsxəsində isə bu qaydaya tam əməl edilməmiş, həmin tipli sözlər hər iki hərflə yazılmışdır.

5.Bursa nüsxəsində ق “qaf” hərfi ilə yazılan bəzi türk mənşəli sözlər Bakı nüsxəsində خ (xe) hərfi ilə yazılmışdır. Məsələn: اولدوقجا-اولدوخجا *olduqca-olduxca* (7a), ياياق *yayaq* (45) باياخ-*yayax* (25a), اولساق اولساق *olsaq* (19) - اولساخ *olsax*(10a), وارساق *varsaq* (19a) - وارساخ *varsax* (10a), قیلدوق *qılduq* (39) - قیلدوخ *qıldux* (21b) və s. Qeyd edək ki, Bursa nüsxəsində də bir sıra sözlərin yazılışında ق hərfi ilə müqayisədə خ hərfinə üstünlük verilmişdir. Məsələn: اويخو *uyxu* (17a), خانى *xanı* (7a), خانسى *xansı* (13a), چوخ *çox* (19a), يوخ *yox* (18a), ياخدى *yaxdı* (19) və s. Orta yüzilliklərə aid türk mətnlərində isə bu sözlərdən çoxu əsasən ق hərfi ilə yazılmışdır: اويقو *uyqu*, قانى *qanı*, قانسى *qansı* və s. Qədim türk sözü olan “ağça” (əski pul vahidi) Bursa nüsxəsində غ “ğəyn” hərfi ilə, Bakı nüsxəsində isə yenə də خ “xe” hərfi ilə yazılmışdır: اغچانى *ağçanı* (41a), اخچانى *axçanı* (22b) və s.

Bursa nüsxəsində ت “te” hərfi ilə yazılan bəzi sözlər Bakı nüsxəsində د “dal” hərfi ilə yazılmışdır: تاپدى *tapdı* (18a) - داپدى *dapdı* (9a), تاپنماغ *tapınmağ* (18a) - داپماغ *dapmağ* (9b). Qeyd edək ki, *tapmaq/tapınmaq* (sitayiş etmək) feli Bursa nüsxəsində د hərfi ilə də yazılmışdır: داپمايانلر *dapmayanlar* (18a).

7.Bursa nüsxəsində sonda و “vav” hərfi ilə yazılan bəzi sözlər Bakı nüsxəsində ى “ya” hərfi ilə yazılmış, bəzən də “i” səsinə bildirmək üçün hərəkədən istifadə olunmuşdur: دولو *dolu* (21a) - دولى *dolı* (11 a), دوغرو *doğru* (37b) – دوغرى *doğrı* (20b), كندو *kəndü* (7b) - كندى *kəndi* (4a), قورو *quru* (22) - قورى *qurı* (12a) və s. Qeyd edək ki, birinci və ikinci sözü Bakı nüsxəsinin katibi sonda ى hərfi ilə də yazmışdır (12a,12b). Bu xüsusiyyət bəzi sözlərdə söz kökünün ortasında, eləcə də sözdəyişdirici şəkilçilərdə özünü göstərir. Məsələn: ياخون *yaxun* (40a) - ياخين *yaxın* (22b), يوزومه *gözümə* (37) - گوزيمه *gözümə* (20b); يوزومه *yüzümə* (37), يuzimə (20b), اوزومى *özümü* (42) - اوزيمي *özümü* (23b), سوروله *sorula* (37) - سوريله *sorıla* (20b) və s. Sonuncu sözdə ilk səsin iki müxtəlif

hərflə ifadə olunması da fərqli cəhət kimi müşahidə olunur. Burada *sorulmaq/sorulmaq* (sorusulmaq) felindəki saitlərin qalın olmasını nəzərə alan Bakı nüsxəsinin katibi ilk səsi ص hərfi ilə yazmışdır. Lakin bu qaydaya hər iki nüsxədə tam əməl edilməmişdir.

8. Bursa nüsxəsində sonda və ortada ا “əlef” hərfi ilə yazılan bəzi sözlər Bakı nüsxəsində ە “ha” hərfi ilə yazılmışdır: *اوجا uca* (24a)-*اوجه ucə*(13a), *يارادرسن yaradırسان* (25a) - *يارهدرسنک yarədürsənğ* (14a). Nüsxələrdə bu halın əksi də müşahidə olunur, yəni Bakı nüsxəsində söz ortasında yazılan(əlef) hərfinin əvəzində Bursa nüsxəsində ە “ha” hərfindən istifadə olunmuşdur: *باغشلادم bağışladım*(14b) *باغشلهدم bağışladım* (25a). Bu fakta əsasən düşünmək olar ki, ە hərfi əlyazmada həm "ə", həm də "a" səsinə ifadə edir. Bu xüsusiyyət orta yüzilliklərə aid digər Azərbaycan-türk əlyazmalarında da özünü göstərir (bax: 48,73;49,42-44).

9. Hər iki nüsxədə özünü göstərən maraqlı xüsusiyyətlərdən biri də bəzi ərəb və farsmənşəli sözlərin fərqli şəkildə yazılmasıdır. Məlum olduğu kimi, türkcə mətnlərdə işlənən ərəb və fars mənşəli sözlər, bir qayda olaraq, sabit şəkildə yazılır. Onların orfoqrafiyasında heç bir sərbəstliyə və ya dəyişikliyə yol verilmir. “Hədəsi-ərbəin” tərcüməsinin hər iki nüsxəsində isə bəzən bir qaydaya əməl olunmur. Məsələn: دشمن *doşmən* kimi yazılan fars mənşəli *düşmən* sözü Bursa nüsxəsində دشمن *düşmən* (11a) şəklində, Bakı nüsxəsində isə دشمان *düşman* (6b) şəklində yazılmışdır. Bakı nüsxəsindəki bu nümunədə dilimizin qərb qrupu şivələrinin xüsusiyyəti (bax:9,5) özünü göstərir. Maraqlıdır ki, Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşah” poemasının Bakı nüsxəsində də دشمن *doşmən* sözü دشمان *düşman* kimi yazılmışdır (39,43). Buna əsasən bu nüsxələrin eyni bölgədə hazırlanmasını düşünmək olar. Yenə də farsmənşəli دوزخ *duzax* (cəhənnəm) sözü tərcümənin Bakı nüsxəsində دوزاخ *duzax* şəklində

yazılmışdır. Qeyd edək ki, bu söz Bakı nüsxəsində, bir qayda olaraq, *دوزخ* şəklindədir (26b). Nüsxələrdə ərəbmənşəli bir sözün yazılışında da fərqli cəhət müşahidə olunur: *خدمت* *xidmət* (19a), *خدمت* *xizmət* (9a). Göründüyü kimi, bu nümunədə *d-z* əvəzlənməsi özünü göstərir. Qeyd edək ki, *xidmət* sözünün (zal) hərfi ilə yazılışı daha arxaik forma sayılır. Bu fakta əsasən tərcümənin Bakı nüsxəsinin daha qədim əlyazmadan köçürüldüyünü düşünmək olar.

10. Nüsxələrdə türkmənşəli sözlərdə “g” samitinin “y” samiti ilə əvəzlənməsi yalnız bir sözdə müşahidə olunur. Bakı nüsxəsində *گنه* *genə*, Bursa nüsxəsində *ينه* *yenə*. Qeyd edək ki, burada *y-g* əvəzlənməsi özünü göstərir. Eyni sözün nümunəsində bu fonetik hadisə dilimizin qərb şivələrində qeydə alınmışdır (9,35).

Nüsxədə özünü göstərən **qrammatik fərqlər** isə aşağıdakılardır:

1. İsmnin təsirlik hal şəkilçisi Bursa nüsxəsində bir sıra sözlərdə əsasən *ی -yi, -yi* şəklində: *دوہ* *dəvəyi* (41a), *قاپی* *qapıyı* (14b), *فاطمه* *Fatiməyi* (30b), Bakı nüsxəsində isə, əsasən, *نی -ni, -ni* formasındadır: *دوہنی* *dəvəni* (20b), *قاپونی* *qapını* (8a), *فاطمهنی* *Fatiməni* (16b) və s. Məlum olduğu kimi, təsirlik halın birinci variantı dilimizin qərb qrupu şivələri üçün daha səciyyəvidir (9,76). Qeyd edək ki, bu xüsusiyyət ötəri səciyyə daşıyır. Belə ki, bəzi eyni sözlərdə katiblər eyni şəkilçidən istifadə ediblər. Məsələn: *دوہنی* *dəvəni* (23a, 41a).

2. Yenə də ismin təsirlik hal şəkilçisi Bursa nüsxəsində bir sıra sözlərdə əsasən *ی -i, -i* şəklindədir: Məsələn: *ایشمی* *işimi* (9a), *جۈرممی* *cürmimi* (10a), *قولومی* *qulumı* (14b), *حاجتمی* *hacətimi* (38a). Bakı nüsxəsində isə təsirlik halın daha əski formasına rast gəlik. Məsələn: *ایشمنی* *işimni* (41a), *جۈرممنی* *cürmimni* (4b), *قولومنی* *qulumni* (8 a), *حاجتمنی* *hacətimni* (21a) və s. Bu xüsusiyyət orta yüzil-

liklərə aid digər Azərbaycan-türk yazılı abidələrində də müşahidə olunur (33,55).

Nüsxələrdə bəzi eyni sözlərin yönlük və yerlik hallarda işlənməsi də diqqəti çəkir. Məsələn, Bakı nüsxəsindəki: "Ümmətini *damudə qoyub gedən*" (27a) misrasındakı داموده "damudə" sözü Bursa nüsxəsində دامويه "damuyə" (48b,49a) şəklindədir.

Eyni sözdə işlənən nisbət (mənsubiyyət) şəkilçisində də fərqli cəhət müşahidə olunur: قولاغومه *qulağuma* (24a) قولاغومه *qulağuma* (43b). Bu nümunədə *ı-u* əvəzlənməsi özünü göstərir. Bu səs, eləcə də hərf əvəzlənməsi daha bir şəkilçidə: felin qayıdış növlünün morfoloji əlaməti olan *-ın,-in,-un,-ün* şəkilçisində müşahidə olunur. Yenə də Bakı nüsxəsində bu məsələdə dodaqlanmayan saitlərə, Bursa nüsxəsində isə dodaqlanan saitlərə üstünlük verilmişdir: گورینور (25b), گورنور (46a).

Çıxışlıq hal şəkilçisinin işlədilməsində də nüsxələrdə müəyyən fərq özünü göstərir. Məsələn: مندین *məndən* (35b), مندین *məndin* (64 b), جمله من *cümlədən* (2a), جمله من *cümlədin* (1a). Ön sözü isə hər iki nüsxədə çıxışlıq halda اوکدین *ökdin* şəklindədir (2a,1a). Bununla belə, hər iki nüsxədə çıxışlıq halın şəkilçisi daha çox دن *-dan, -dən* şəklində işlənmişdir və ayrı-ayrı sözlərdə təsadüf edilən دین *-din* şəkilçisini cəqatay dilinin, xüsusilə də böyük özbək şairi Əlişir Nəvainin dilinin təsiri kimi qəbul etmək olar. Maraqlıdır ki, XVI əsr tərcümə abidəsi "Şühədanamə"də yalnız şeir parçalarında çıxışlıq halda işlənən bəzi sözlərdə دین - *din* şəkilçisi işlənmişdir (bax:20a)

Nüsxələrdə **feli bağlamanın** işlədilməsində də müəyyən fərqlər müşahidə olunur. Məsələn, Bakı nüsxəsindəki:

Oturcax gəldi qarşumə bular –
misrası (2b) Bursa nüsxəsində bu şəkildədir:

Oturunca gəldi qarşumə olar. (5b)

Göründüyü kimi, nüsxələrdəki "oturcax" və "oturunca" sözlərindəki feli bağlama şəkilçiləri fərqlidir. Eləcə də Bakı nüsxəsindəki:

Qurtarub dustağ ikən şad eylədi-

misrasındakı birinci söz Bursa nüsxəsində قورتاروين "qurtaruban" şəklindədir (5a). Bəzi hallarda isə Bursa nüsxəsində feli bağlama şəklində olan söz Bakı nüsxəsində təsriflənən formadaadır.

Nüsxələrdə eyni misrada ayrı-ayrı feillərin müxtəlif zamanlarda işlənməsi də diqqəti cəlb edir. Məsələn:

Oda tapınmışdı anlar sübhü şam -

misrasında (18a) olan feil nəqli keçmiş zamanın hekayəsində olduğu halda, Bakı nüsxəsində bu feil indiki zamanın hekayəsindədir:

Oda dapaarlardı anlar sübhü şam. (9b)

Nüsxələrdə felin əmr şəklinin işlənməsində də müəyyən fərqli cəhət özünü göstərir. Məsələn, Bakı nüsxəsində əmr şəkli əsasən - *gil* şəkilçisi formasındadır: انكلهكيل *aqləgil* (19b). Bursa nüsxəsində isə bu söz انكلهكيلن *aqləgilən* (35a) şəklindədir.

Birgəlik bildirən *ilə* qoşması Bursa nüsxəsində müasir ədəbi dilimizdə olduğu kimi, əsasən, sözlərə bitişik yazılaraq *lə -la, -lə* şəklində işlənmişdir: اليله *alilə* (10a), انلاريله *anlar ilə* (9a) və s.

Bakı nüsxəsində isə bu qoşma, bir qayda olaraq, ايلن *ilən* şəklindədir: اليلن *alilən* (5a), انكلرنكلن *anlarınlan* (46a) və s.

Nüsxələrdəki **leksik fərqlər** orfoqrafik-fonetik və qrammatik fərqlərlə müqayisədə daha çoxdur və tekstoloji səciyyə daşıyır. Başlıca olaraq sinonimlərə, yaxınmənalı sözlərə, eləcə də eyni sözün müxtəlif hal və şəkillərinə aid olan bu fərqlər, əksər hallarda, tərcümənin məzmununu və ya ondakı ayrı-ayrı parçaların mənasını dəyişdirəcək səviyyədə deyil və daha çox üslubi məqamlarla bağlıdır. Bu fərqlər sırasında elələri də var-

dır ki, onlar fonetik-orfoqrafik səciyyə daşıyır. Məsələn, klassik mətnlərdə, bir qayda olaraq بیل *yıl(il)* şəklində yazılan isim Bursa nüsxəsində əsasən بیل şəklində (bəzən də لیل formasında), Bakı nüsxəsində isə əksinə, əsasən, لیل şəklindədir. يگرمی *yigirmi* sözünün (17) Bakı nüsxəsində اىگرمى *igirmi* (8a) şəklində yazılması da bu qəbildən olan fərqlər sırasındadır. Və ya "söylədi" feli hər iki nüsxədə əsasən سويلدى olduğu halda, Bakı nüsxəsində bəzən سولدى *sölədi* (8b) şəklində də yazılmışdır.

Nüsxələrdəki leksik fərqlər sırasında **sinonim sözlərin** əvəzlənməsi başlıca yer tutur. Bu qəbildən olan sözlərdən bir neçəsi türkmənşəli sözün onun sinonimi olan ərəb və ya farsmənşəli sözlə əvəzlənməsidir. Məsələn, Bakı nüsxəsindəki:

Dörd ülişdən birini qıldım qəbul -

misrasındakı (20a) qədim türk sözü "ülüş" leksemini Bursa nüsxəsinin katibi onun sinonimi olan farsmənşəli "bəxş" (pay) sözü ilə əvəz etmişdir (36a).

Bursa nüsxəsinin katibi həmçinin Bakı nüsxəsində bir beytdə işlənən "uçmaq" sözünü onun ərəbcə qarşılığı olan "cənnət" sözü ilə əvəzləmişdir. Nüsxələrdə bu halın əksi də özünü göstərir. Belə ki, Bakı nüsxəsindəki farsmənşəli "şəmşir"(20) sözünün əvəzində Bursa nüsxəsində türkmənşəli "qılıç"(15b) sözü işlənmişdir.

Tərcümənin sözügedən nüsxələrində aşağıdakı sinonim sözlər də əvəzlənmişdir. Bakı nüsxəsində *imdi* (2b), Bursa nüsxəsində *şimdi* (4a) və bu qayda ilə: *nəstə* (11a) - *nəsnə* (20a), *qaldır-dılar* (3a) - *durğuzdılar* (6a), *ir fəryadimizə* (27a) - *yet fəryadimizə* (49a), *qatına* (22a) - *yanına* (40a), *dilədi* (9a) - *istədi* (4a), *anlarıñ dedügitək* (4a) - *anlarıñ dedügi kibi* (9a) - *ilətübən* (21a) - *gətürüb* (38a), *çönüb* (14a) - *çizginüb* (25a), *çox* (46a) - *yöğüş* (76a) və s.

Nümunələrdən göründüyü kimi, Bakı nüsxəsində işlənən "irmək", "ilətmək", "qat" (yan) sözləri türk dillərinin daha əski

qatlarını əks etdirir. Bursa nüsxəsində bu sözlərin əvəzində müvafiq olaraq "yetmək" (çatmaq), "gətürmək", "yan " sözləri işlənmişdir ki, birincilərlə müqayisədə ikincilər müasir ədəbi dilimiz üçün ümumişlək sözlər sayılır. Bu məsələ ilə bağlı qeyd edək ki, mətnsünaslıqda katiblərin, adətən, köçürdükləri mətnə müdaxilə etmələri, müəyyən sözləri dəyişdirmələri məlum faktdır. Bu mənada yuxarıdakı sinonimlərdən ikinciləri məhz Bursa nüsxəsi katibinin mətnə müdaxiləsinin nəticəsi kimi qəbul etmək olar. Əlbəttə, bunu qəti şəkildə söyləmək bir qədər çətinidir, çünki tərcümənin qədim nüsxələri, daha doğrusu, mütərcimin qələmindən çıxan mətn əldə yoxdur. Hər halda tərcümənin bu iki nüsxəsindəki yuxarıdakı leksik fərqlər, təbii ki, katiblərin "fəaliyyətinin" nəticəsidir və birincilər orta yüzilliklərə aid Azərbaycan-türk mətnləri üçün daha səciyyəvi leksik vahidlər olduğu üçün məhz onların müəllif (mütərcim) nüsxəsində olması ehtimalı daha böyükdür.

Nüsxələrdəki leksik fərqlərdən bir qrupu da sinonim olmasalar da, **mənaca yaxın olan sözlərin işlədilməsi** ilə bağlıdır. Məsələn, Bakı nüsxəsindəki:

*Sürüb yabanə atmuşuz anı,
Böylədir əhvalı, ey canlar canı -*

beytinin (4a) birinci misrası Bursa nüsxəsində bu şəkildədir:

Sürüyürüb (?) yabanə salmışuz anı. (8a)

Bu iki misra arasındakı fərq iki sözdədir: *sürüb-sürüyürüb* və *atmışuz-salmışuz*. Vəznə görə birinci söz *sürüyüb* şəklində olmalıdır: *Atmışuz* və *salmışuz* sözləri isə göründüyü kimi, mətndə yaxın mənalarda işlənmişdir: hər iki variant düzgün sayıla bilər.

Bu qəbildən olan daha bir nümunəyə nəzər salaq. Bakı nüsxəsindəki:

*Kim qızıl- altunmıdır, yoxsa gümüş,
Ya nüqrəmidür, dəmürmi, nə imiş? -*

beytindəki (32b) "nüqrəmidür" (gümüşmüdü) sözünün əvəzində Bursa nüsxəsində "paqırmıdır" (mismidir) sözü işlənmişdir. Nümunənin birincisi misrasında, görüldüyü kimi *qızıl-altun* sinonim sözləri qoşa işlənmişdir. Buna əsasən düşünmək olar ki, mütərcim nüsxəsində də ikinci misradakı ərəbmənşəli "nüqrə" (gümüş) sözü bu qayda ilə türkmənşəli "gümüş" sözünün sinonimi kimi işlənibmiş. Bursa nüsxəsindəki "paqır" sözü isə türkmənşəlidir, "mis" deməkdir. Bu variantda da üstünlük vermək olar, çünki ikinci misrada "paqır" ismindən sonra "dəmür" ismi də işlənmişdir. Hər halda bu nümunədə iki yaxın mənalı söz fərqli variant yaratmışdır.

Daha bir leksik nüsxə fərqi nəzərdən keçirək. Bakı nüsxəsindəki:

*Yoxsa zöhdindənmə bulduş şəfqəti,
Kim sağa oldı Xudaşığı rəhməti -*
beyti (2b) Bursa nüsxəsində belədir:

*Yoxsa rəhmətinənmə bulduş şəfqəti,
Kim, sağa oldı Xudanuş hörməti. (5b)*

Bu nümunənin həm birinci, həm də ikinci misrasında fərqli variant var: *zöhdindənmə-rəhmətinənmə, rəhməti-hörməti*. Fikrimizcə, birinci nümunə düzgün variant sayıla bilər. Birincisi, Bursa nüsxəsindəki "rəhmətinənmə" sözünə görə beytin vəznə pozulur, ikincisi isə, bu söz məzmununda müəyyən dolaşq-

lıq yaradır, çünki "zöhddən" (pəhrizkarlıqdan, ibadətdən) şəf-qət qazanılar.

Bursa nüsxəsindəki ikinci misradakı "hörmət" sözü də yerində işlənməmişdir. Allahın insana "hörməti" yox, "rəhməti" olar. Fikrimizcə, bu nümunəni də mənalarında müəyyən qədər yaxınlıq olan sözlər qrupuna aid etmək olar.

Bu qəbildən olan nüsxə fərqlərindən biri də Bakı nüsxəsində bir beytdə işlənən "qaranqu yerdə" (2b) birləşməsindəki ikinci tərəfin Bursa nüsxəsində "evdə" (6a) sözü ilə əvəzlənməsidir. Kontekstdən çıxış edərək burada Bakı nüsxəsinə üstünlük vermək olar. Həmin birləşmə işlənən beyt Bakı nüsxəsində bu şəkildədir:

*Çün məni qəbrə qoyub getdilər,
Qaranqu yerdə məni tərək etdilər. (2b)*

Burada söhbət ölünün basdırılmasından getdiyi üçün "yerdə" sözü "evdə" sözü ilə müqayisədə daha məntiqli və düzgündür. Deməli, ikinci variantı yaxın mənalı söz qrupu olaraq mətnə katib müdaxiləsinin nəticəsi kimi qəbul etmək məqsədəuyğundur.

Nüsxədəki leksik fərqlərin bir qismini də **eyni sözlərin müxtəlif çalar və şəkillərdə** işlədilməsi kimi dəyərləndirmək olar. Məsələn, Bakı nüsxəsindəki:

*On iki yerdə yamamışdır anə,
Xurma yaprağından ol fəxrün-nisa*

- beytindəki (17b) "yamamışdır" sözünün əvəzində Bursa nüsxəsində "yama urmuş" sözü işlənmişdir (31a). Beytin məzmununa, xüsusilə də "anə" (ona) sözünə görə Bursa nüsxəsindəki "yama urmuş" variantını düzgün saymaq olar. Hər halda bu nü-

munədəki fərqi eyni məzmunlu sözün iki müxtəlif çalar və şəkli kimi qəbul etmək lazım gəlir.

Aşağıdakı nümunədə isə "görmək" feli iki müxtəlif şəkildə işlənmişdir.

Həq - təala görəyim versün cəza. (19a)

Həq - təala görəlim versün cəza. (35a)

Burada fərqli variant olan "görəyim " və "görəlim" sözləri "gör" felinin iki müxtəlif şəkildədir: hər iki variant əmr şəklində olsa da, onların qəbul etdiyi səkilçi fərqlidir. Bizcə, birinci nümunədəki variant daha məntiqi və uğurludur.

Yazılışca bir - birinə oxşar sözlərdən ibarət olan leksik fərqlər də nüsxələrdə az deyildir. Belə sözlər fars və ərəb mənşəlidir, lakin sinonim və ya yaxın mənalı sözlər deyil. Bakı nüsxəsindəki:

Pəs əl urdı ol mübarək başına,

Qərqə qıldı çeşmini göz yaşına –

beytlərində (17b) işlənən *çeşmini* sözü Bursa nüsxəsində *cismini* şəkildədir (30b). Aydın ki, burada Bursa nüsxəsinin katibi açıq-aşkar yanlışlığa yol vermişdir, çünki *cism* (bədən) yox, *çeşm* (göz) göz yaşı ilə dolar.

Daha bir nümunəyə nəzər salmaq. Bakı nüsxəsindəki:

Kim içi dolu əzab idi anı,

Möhnətü xəvfü iqab idi anı–

beytindəki (19b) *iqab* (daha çox "üqubət" şəkildə işlənir: əzab, cəza, işgəncə, deməkdir) sözünü Bursa nüsxəsinin katibi "itab" (danlaq, qınaq) sözü ilə əvəzləmişdir. Qeyd edək ki, ərəb mənşəli bu sözlər yazılışca bir-birinə çox oxşardır: عقاب *iqab*- عتاب *itab*. Beytin məzmunundan da görüldüyü kimi, burada "iqab" sözü yerində işlənmemişdir, çünki beytdə məhz əzab-əziyyət-

dən, işgəncədən söhbət gedir (beyt tərcümədə cəhənnəmin təsviri ilə bağlı hissədəndir). Görünür, Bursa nüsxəsinin katibi bu sözün mənasını anlamamış (عقاب *iqab* sözü ilə omoqraf olan عقاب *oqab* sözünün mənası "qartal"dır), ona görə də onun əvəzində daha ümumişlək olan عتاب *itab* sözünü yazmışdır.

Bakı nüsxəsindəki:

Hər kişi kim, cənnəti arzu qılır,

Gözlərinə ol xaçan uyxu olur–

beytinin (16b) ikinci misrası Bursa nüsxəsində belədir:

Gözlərinə pəs necə uyxu varur. (29a)

Göründüyü kimi, bu misralarda yalnız "gözlərinə" və "uyxu" sözləri eynidir, digər sözlər isə fərqlidir. Beytin ümumi məzmununa görə Bakı nüsxəsindəki variantı daha düzgün saymaq olar. Birincisi, Bakı nüsxəsindəki ilk misrada qafiyə yerində işlənən "qılır" sözü ilə "alır" sözü tam qafiyə olduğu halda, Bursa nüsxəsindəki "alır" sözünün əvəzində işlənən "varur" sözü ilə "qılır" sözü yarımçıq qafiyə yaratmışdır. İkinci isə, Bursa nüsxəsindəki variant daha məntiqi və uğurlu təsir bağışlayır:

Cənnəti arzulayan yatmaz - gözlərinə yuxu almaz.

Beləliklə, Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin sözügedən iki əlyazma nüsxəsinin mətnlərinin müqayisəli təhlili onlar arasında müəyyən incə fərqli məqamlar olduğunu göstərir ki, bunlar da əsasən linqvistik səciyyə daşıyır. Həmin fərqlər sırasında üslub və imla ilə bağlı xüsusiyyətlər, eləcə də qismən də olsa, dövrün müxtəlif ictimai baxışlarını əks etdirən məqamlar da vardır. Bununla belə, bu fərqli cəhətlər tərcümənin məzmununa elə bir ciddi təsir göstərəcək səviyyədə deyil.

II FƏSİL

"HƏDİSİ-ƏRBƏİN" TƏRCÜMƏSİNİN
LEKSİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

§ 1. Tərcümənin dil-üslub xüsusiyyətləri

Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin dil-üslub xüsusiyyətlərinin təhlilinə başlamazdan öncə qeyd etmək lazımdır ki, dil tarixi mütəxəssislərinin fikrincə orta yüzilliklərə (əsasən, XIII-XVI əsrlərə) aid anadilli Azərbaycan bədii ədəbiyyat nümunələri dil-üslub baxımından iki növə bölünür: folklor-danışıq üslubunda yazılan əsərlər, klassik-kitab üslubunda qələmə alınan əsərlər (19,208;29,60-65). Folklor-danışıq üslubunda yazılan əsərlər üçün canlı ümumxalq danışıq üslubuna yaxınlıq və dil sadəliyi, klassik-kitab üslubunda qələmə alınan əsərlər üçün isə yüksək bədii sənətkarlıq, dəbdəbəli və təmtəraqlı dil ən başlıca və səciyyəvi xüsusiyyət hesab olunur. Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsini dil-üslub xüsusiyyətləri baxımından birinci növ əsərlərə aid etmək olar. Ümumiyyətlə götürdükdə, Həzininin tərcüməsi dil-üslub xüsusiyyətlərinə görə sələfi Əhmədinin "Əsrnamə" tərcüməsi ilə səsləşir və ona daha yaxındır. Bu məsələdə hər iki əsərdə qarşıya qoyulan başlıca məqsəd və qayə də önəmli rol oynamışdır. Belə ki, hər iki klassik bədii tərcümə nümunəsi ilk növbədə xalq arasında dini, əxlaqi-tərbiyəvi və irfani- sufi fikirləri yaymaq məqsədilə qələmə alınmışdır.

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, Həzini "Hədisi-ərbəin"i "bir məclisdəki din ərlərinin" xahişi ilə qələmə almış və xalq arasında dini, əxlaqi-tərbiyəvi fikirləri yaymağı qarşısına başlıca məqsəd qoymuşdur. Bu məsələyə diqqət yetirən Ə.Qaraxan yazır ki, ərəbcə qırx hədis kitablarının türkcəyə orta əsr tərcümə-

lərində "ön planda rol oynayan heç de senet endişəsi olmamışdır. Bileks, mühüm gözüken ve her zaman göz önündən ayrılmayan dini tal-kin ve didaktik hürriyyətdir" (95,84). Deməli, bu və bu kimi əsərlərdə başlıca diqqət xalq arasında dini fikirləri, islam əxlaqı və tərbiyə məsələlərini təlqin etməyə, yaymağa yönəlmişdir. Bu isə dolayısı ilə o deməkdir ki, Həzini "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsində ilk növbədə ümumxalq danışığı dilinə söykənməli, bu zəngin və tükənmək bilməyən qaynağa üz tutmalı, məhz ondan bəhrələnməli idi. Tərcümənin dil-üslub xüsusiyyətləri üzərindəki müşahidələr bu fikrin tamamilə doğruluğunu əyani şəkildə sübut edir.

Həzini "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsində müəyyən məqamlarda mövzu ilə bağlı çoxlu ərəb və fars sözləri, izafət tərkibləri işlətsə də, bütövlükdə götürdükdə tərcüməni olduqca sadə bir dillə, xalq danışığı dilinə yaxın bir üslubda qələmə almışdır. Tərcümənin həcmcə əsas hissəsini təşkil edən hədislərə qoşulan mənzum hekayətlərin dil-üslub xüsusiyyətləri üzərindəki müşahidələr göstərir ki, şair-mütərcim tərcümə üzərində işlərkən başlıca olaraq ana dilinin zəngin söz xəzinəsinə, canlı ümumxalq danışığı dilinə üz tutmuş, bu qaynaqdan ustalıqla və yetərincə bəhrələnmişdir. Məsələn, aşağıdakı nümunədə o, şırf xalq danışığı dilində olan bir ifadədən bacarıqla istifadə etmişdir:

*Pəs dedi kim, anıñ için ağladım,
Bağrımı həsrət odilə dağladım.*

Beytin ikinci misrası xalq danışığı dilində işlənən "bağrı həsrət odu ilə dağlamaq" sabit söz birləşməsinin tam eynidir.

Tərcümənin dilində işlənən ayrı-ayrı atalar sözləri, xalq deyim və ifadələri Həzininin şifahi xalq ədəbiyyatına, ana dilinin zəngin söz sənətinə, onun çeşidli çalarlarına, rəngarəng in-

cəliklərinə yetərincə bələdliyindən xəbər verir. Fikrimizə sübut olaraq aşağıdakı nümunələrə nəzər salaq:

*Olmazam qəmgin aña həm sərnigün,
El ilən olan qəra gündür dügün...
Yaxşı fe 'lin ol yamanı məhv edər,
Pəs yaman, yaxşı gələn yerdən gedər...*

Birinci nümunənin ikinci misrası müasir ədəbi dilimizdə işlənən: "Elnən gələn qara gün toy - bayramdı" atalar sözüne (7,100) tam uyğun gəlir. Göründüyü kimi, burada yeganə fərqli misradakı "olan" sözünün əvəzinə atalar sözündə "gələn" sözünün və "gün" sözünün əvəzinə "toy - bayram" sözünün işlənməsidir. İkinci nümunədə işlənən: "Yaman, yaxşı gələn yerdən gedər" ifadəsi də hikmətli məzmunu ilə seçilir və atalar sözü təsirini bağışlayır. Misrada *yaman* və *yaxşı* antonimlərinin işlənməsi də diqqəti çəkir.

Aşağıdakı nümunələrdə də Həzini xalq danışığı dili üçün səciyyəvi olan deyimlərdən uğurla istifadə etmişdir:

*Deyələr qılma bizə şox sərzəniş,
Gəldi bizim başımıza uşbu iş...
Kufədə dedi nəgahin bir gecə,
Bir isim düşdi nəgahin, ey xacə ...
Bir kişiyə vardı anam, ey ulu,
Heç məni aηmadı, qaldım qayğulu.*

İlk nümunədəki sonuncu misra hazırda xalq dilində işlənən bu deyimə uyğun gəlir: "Gör başımıza nələr gəldi?!" İkinci nümunədə işlənməmiş "bir isim düşdi" ifadəsi də xalq dilindən alınmışdır və indi də dilimizdə işlənir. Sonuncu nümunədəki

"bir kişiyyə vardı anam" deyimi də sırf xalq dilinə məxsus ifadədir. Müasir dilimizdə bu ifadədəki "vardı" sözünün əvəzində onun sinonimi olan "getdi" sözü işlənir. Beytdə işlənən bütün sözlərin türkmənşəli olması da diqqətçəkici məqamlar sırasındadır.

Tərcümənin dilində sırf türkmənşəli sözlər üzərində qurulan misra və beytlər çoxdur. Qeyd edək ki, bu qəbildən olan nümunələrdə müasir ədəbi dilimizdə ümumişlək xüsusiyyətini itirən arxaik sözlərə də rast gəlirik. Məsələn, aşağıdakı nümunədə olduğu kimi:

*Üç gün, üç dün qarşularında durub,
Qıldı tapu, yüzini yerə urub.*

Bu nümunədəki bütün sözlər türkmənşəli olsalar da, onlardan ikisi "-dün" (gecə) və "tapu" (səcdə, sitayiş) müasir ədəbi dilimiz üçün arxaik səciyyə daşıyan leksemlərdir.

Tərcümə bütün əsər boyu dilinin sadəliyi və türkmənşəli sözlərin bolluğu ilə seçilir. Nümunə olaraq tərcümədəki altıncı hədisdən götürülmüş aşağıdakı kiçik parçaya nəzər salaq:

*Maliki - Dinar vaxtında məgər,
İki qərdaş var idi, ey mö 'təbər.
Oda daparlar idi anlar sübhü şam,
Biri səksən üç yaşamışdı təmam.
Otuz üç idi kiçisininə yaşı,
Oda dapmağ idi munların işi.
Dedi bir gün kiçisi kim, ey axi,
Biz bu odı sınayalım gəl axı,
Bizə bu hörmət qılurmi görələm,
Biz bu işin mə 'nisinə irələm.*

*Bizə dəxi dapmayanlar kimi ol,
Görəlim yandırmağə eylərmi yol?
Gər bizi yandırılmaz isə biləlüm,
Aña dəxi yaxşı xizmət qıləlüm.
Yox əgər yandursə, tərək etmək gərək,
Özgə tanrı istəyü getmək gərək.*

Səkkiz beytlik bu şeir parçasındaki yalnız bir neçə söz və ya ifadə ərəb və farsmənşəlidir (*vəqt, mötəbər, sübhü şam, təmam, axi, hörmət, mə'ni, xizmət, tərək*), digərləri isə türkmənşəlidir. Göründüyü kimi, nümunə həm də xalq danışıq üslubunda qələmə alınması ilə diqqəti cəlb edir.

Tərcümənin dili üzərindəki müşahidələr göstərir ki, Həzini istər klassik Şərq ədəbiyyatına, istərsə də Azərbaycan-türk şifahi xalq yaradıcılığına yetərincə bələd olmuş, hər iki qaynaqdan uğurla və bacarıqla bəhrələnmişdir. Tərcümənin dili sadəliyi və anlaşılıqlığı ilə yanaşı, səlisliyi və axıcılığı, yüksək poetik xüsusiyyətləri ilə də diqqəti çəkir. Orta yüzilliklərdə folklor-danışıq üslubunda qələmə alınan əsərlərdə, xüsusilə də XV əsr şairi-mütərcimi Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsində (1426-cı il) olduğu kimi (bax:49,91,96), Həzininin tərcüməsində də **cinas qafiyələrdən** bol-bol istifadə olunmuşdur. Maraqlıdır ki, Həzininin işlətdiyi cinas qafiyələrin çoxu doğma türk dilinin özünə məxsus sözlərindən ibarətdir. Həzininin bu qəbildən olan cinas qafiyələr işlətdiyi aşağıdakı iki beytə nəzər salaq:

*Biri dəxi atdı bir oxı yənə,
Yəni bu ayətdürür, oxı yənə...
Ərş ayağına gələ ol dəm yənə,
Pəs rəvan anda Büraqdan yənə.*

Həzini birinci nümunənin ilk misrasında "ox" ismini təsirlik halda "-oxı" şəklində, ikinci misrada isə "oxumaq" felini əmr şəklində "-oxı" kimi işlətməklə uğurlu cinas yaratmışdır. İkinci nümunədə qafiyə yerində işlənən "yenə" sözlərinin birincisi zərfdir, "bir daha" anlamındadır; ikinci misradakı "yenə" sözü isə "yenmək" (enmək) felinin arzu şəklidir. Göründüyü kimi, Həzini birinci beytdə isə qafiyə yerində işlənən "yenə" sözlərinin hər ikisini "bir daha" anlamında işlətmişdir. Qeyd edək ki, hər iki beytdə qafiyə yerində işlənən cinas sözlər türkmənşəli sözlərdir.

Şair-mütərcim aşağıdakı beytlərdə də cinas qafiyələr işlətmişdir:

*Der birinə dəx yüziniñ nurin al,
Zərd ola ta çehrəsi, qalmaya al...
Bir dəxi ki, içməmişəm badə mən,
Vermədim anıqla ömri badə mən.*

Birinci nümunədəki qafiyə yerində işlənən "al" sözləri də cinasdır: ilk misrada o, feil kimi, ikinci misrada isə sifət kimi-"qırmızı" mənasında işlənmişdir. İkinci nümunədəki "badə mən" cinasının birincisindəki "badə" (qədəh) sözü isimdir, ikincisində isə frazeoloji birləşmənin tərkib hissəsidir: "ömrü bada vermək".

§2. Türkmənşəli sözlər

Nəzmlə qələmə alınmış əsərlərin leksikası vəzn və qafiyənin doğurduğu məhdudiyətlər üzündən nəsr əsərlərinə nisbətən çox da zəngin hesab olunmur (55,41;76,240). Lakin bu məsələdə, sözsüz ki, poetik əsərlərin hamısına eyni gözlə baxmaq

doğru olmazdı. Belə ki, türk dillərində klassik üslubda qələmə alınmış lirik şeirlərlə danışıq dilinə yaxın bir üslubda yazılmış məsnəvilər arasında bu baxımdan mövcud olan fərq nəzərə cərpacaq dərəcədədir. Bu da təbiidir, çünki lirik şeirlərdə sənətkarlıq məsələlərinə daha çox üstünlük verildiyi halda, türkdilli məsnəvilərin çoxunda başlıca diqqət əxlaqi-tərbiyəvi məsələlərə, didaktikaya yönəlmişdir. Bu amil, eləcə də lirik şeirlərdə mövzu əhatəsinin darlığı və əksinə, məsnəvilərdə genişliyi, aydındır ki, sonuncuların dilinə də öz güclü təsirini göstərməyə bilməzdi. Bu mənada, sözsüz ki, lirik əsərlərlə müqayisədə məsnəvilərdə xalq danışıq dilinə yaxınlıq və ondan bəhrələnmə, qidalanma meyilləri daha güclüdür. Təsadüfi deyil ki, ilk anadilli abidələrimizdən olan "Dastani-Əhməd Hərami", Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah", Suli Fəqihin və Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa", Əhmədinin "Əsrarnamə" məsnəvilərinin tədqiqatçıları həmin əsərlərin bu səciyyəvi xüsusiyyətini ayrıca olaraq qeyd edirlər (17,3-13;39,5-37;33,15-31;37,19-36;40,14-43). Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsini də bu baxımdan həmin məsnəvilərlə bir sıraya qoşmaq olar. Qeyd etməliyik ki, Həzini tərcüməsinin nümunəsində bu məsələdə, sözsüz ki, əsərin amacı, qayəsi, ideyası, hansı məqsədlə qələmə alınması da mühüm rol oynamışdır. Belə olan halda, aydındır ki, həmin əsər mümkün qədər sadə şəkildə – nəzərdə tutulduğu geniş xalq kütlələrinin başa düşüləcəyi bir dildə yazılmalı idi. Bu işə öz-özlüyündə tərcümənin leksikasının zənginliyi, lüğət tərkibinin rəngarəngliyi deməkdir.

Yuxarıda adlarını çəkdiyimiz məsnəvilər kimi, Həzini tərcüməsinin də lüğət tərkibinin əsasını türkmənşəli sözlər təşkil edir. Bu sözlərin böyük əksəriyyəti müasir ədəbi dilimizdə, demək olar ki, heç bir dəyişikliyə uğramadan və ya cüzi fonetik dəyişikliklə işlənir. Lakin onların içərisində elələri də vardır ki,

zaman keçdikcə unudulmuş və yavaş-yavaş ədəbi dildə işləklik xüsusiyyətini itirmişdir. Bu sözlərdən bəziləri isə zaman keçdikcə istər şəkildə, istərsə də mənaca müəyyən dəyişiklərə uğradıqları üçün həmin sözlərin müasir ədəbi dilimizdəki şəkillərindən müəyyən qədər fərqlənirlər. Bu qəbildən olan sözlər dilçilik ədəbiyyatında "arxaizmlər" adı altında öyrənilsə də (38,25-36;37,15-18), unutmaq olmaz ki, "müasir dil üçün arxaik sayılan bir söz əvvəlki dövrlər üçün aktiv lüğət vahidi hesab edilir" (38,24). Bundan əlavə, dilin inkişafının müəyyən dövrlərində unudulan ayrı-ayrı sözlər sonralar yenidən dilə qayıdaraq vətəndaşlıq hüququ qazanır. Hazırda mətbuatda, radio və televiziya işlənən "altun", "gizir", "çavuş", "tapınmaq", "suçlamaq", "ismarlamaq" və s. kimi sözlər buna misal ola bilər.

Tərcümədə işlənmiş və hazırda ədəbi dilimiz üçün arxaik səciyyə daşıyan **türkmənşəli sözlərin** çoxuna orta yüzilliklərə aid digər Azərbaycan yazılı abidələrində də rast gəlirik. Lakin bu qəbildən olan leksik vahidlər içərisində elələri də vardır ki, onlara yazılı abidələrimizdə ya ümumiyyətlə təsadüf olunmur, ya da nadir hallarda rast gəlinir. Öncə həmin sözləri nəzərdən keçirək:

Anca – qədər, bu qədər, bu cür, belə, beləcə:

Anca qıldı ol zəman fəryadü zar,

Cümlə ağıladı maləklər biqərar.

Qeyd edək ki, bu söz tərcümənin hər iki nüsxəsində yanlış olaraq *اينجه* (incə) şəklində yazılmışdır (21a;38b). Görünür, katiblər bu qədim sözün mənasını bilmədikləri üçün onu bu şəkildə köçürmüşlər. "Anca" türk dillərinin əski qatlarını əks etdirən leksik vahidlərindəndir: qədim türk mətnlərində (bax:70, 43), Qütübün "Xosrov və Şirin" tərcüməsində (75,242) qeydə alın-

mışdır. Bu söz Azərbaycan yazılı abidələrindən Nəsimi "Divan"ında (38,49), Mustafa Zərinin "Yusif və Züleyxa" məsnəvisində (40,220), eləcə də Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsində (49,107) işlənmişdir. Qeyd edək ki, Mustafa Zərinin məsnəvisinin Bakı nəşrinin sonunda verilən əski türk sözləri lüğətinə "anca" sözü daxil edilməmişdir. V. Radlov bu leksemi "ança" şəklində qeydə almışdır (81,I,241).

Arxuru – ayri, tərs, tərsinə:

*Keçə qaburğaları ol dəm qamu,
Heybətindən bir-birindən arxuru.*

Öncə qeyd edək ki, bu söz tərcümənin yalnız Bakı nüsxəsində işlənmişdir (28b). Bursa nüsxəsinin katibi, görünür, sözün mənasını anlamamış, ona görə də onun əvəzində qafiyə yerinə "ey ulu" xitabını yazmışdır (51a). "Arxuru" sözü "arquru" şəklində uyğur yazısı ilə köçürülmüş əski türk mətnlərində (70,55), eləcə də orta əsrlər türkdilli yazılı abidələrində (109,I, 221-222) eyni mənada işlənmişdir. "Tarama sözlüyü"ndə "arquru-arquru" (bir-birinin tərsinə, çarpaz), "arquru çıxmaq" (yolu nu kəsmək, qarşısına çıxmaq), "arquru gəlmək" (qarşı qoymaq, qarşısına çıxmaq), "arqurusuna" (eninə), ifadələri də qeydə alınmışdır (109,I,222-223). Bu sözə Azərbaycan yazılı abidələrindən yalnız "Kitabi-Dədə Qorqud"da rast gəldik: "*Qarı eşiği üzərində arquru buraxmışlardı*" (34,78). Eposun 1988-ci il Bakı nəşrində "buraxmışlardı" sözü "yer qomuşlardı" kimi oxunmuş (35,74) və cümlə bütövlükdə dastanın müasir variantında bu şəkildə verilmişdir: "*Eşikdə, qarı ağızında quru yerdə qoymuşdular*" (35, 172). Göründüyü kimi, "arquru" sözü burada "quru" kimi qəbul edilmişdir, halbuki kitabdakı nüsxə fərqlərinin müəllifi profes-

sor Samət Əlizadə daha öncəki vərəqdə bu sözü doğru olaraq Mahmud Kaşğaridəki "arğu-iki dağ arası, uçurum" anlayışı ilə bağlamış və "arqırı söyləmək" ifadəsini "haçalı, ikibaşlı danışmaq" kimi şərh etmişdir (35,232). Bizcə, "arquru" sözü burada da elə "əyri", "tərs" anlamında işlənmişdir: "arquru söyləmə"-tərs danışma. Yuxarıdakı cümlədə də "arquru" sözü göstərdiyimiz mənədadır və "arquru buraxmışlardı" ifadəsini "önünə, tərsinə uzatmışdılar" kimi anlamaq düzgündür.

Ergürmək - yetirmək, çatdırmaq:

*Sənə dəpşursın apargil cənnətə,
Anı **ergür** cənnət içrə nemətə.*

Qeyd edək ki, "ergürmək" sözü yalnız Bursa nüsxəsiində təkcə bu beytdə işlənmişdir. Qədim türk sözlərindən olan "ergürmək" Mahmud Kaşğarinin lüğətində qeydə alınmışdır (bax: 70,177). Bu sözə Azərbaycan yazılı abidələrindən Suli Fəqihin "Yusif və Züleyxa" məsnəvisində də rast gəlirik. Qeyd edək ki, məsnəvinin Bakı nəşrində bu söz "irkürmək" və "irkürən" kimi verilmiş (29a,11) və kitabdakı türk sözləri lüğətinə daxil edilməmişdir. "Ergürmək" feli, fikrimizcə, "ermək"/"irmək" (çatmaq, yetişmək) felindən düzəlmişdir.

Gəzləmək- oxu yaya qoymaq:

*Birisi oxın yaya **gəzlədi**,
Bağladı xoş, uz atuban gizlədi.*

Bu felin kökündə dayanan "gəz" ismi (oxun kiriş girəcək yeri) Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi"ndə də işlənmişdir:

*Giricək ok gəzi zeh ortasinə,
Düşər ok dəmrəni qəbzə içinə (49,111)*

"Gəzləmək" felinə isə bizə məlum qaynaqlarda rast gəlmirik.

İmızqanmaq - yuxulamaq, mürgüləmək, azacıq uyumaq:

*Var idi Tövrət içində yazılı,
Tanrı uyumaz, həm imızqanmaz deyü.*

Qədim türk mətnlərində rast gəlmədiyimiz bu feil orta çağlar türkdili yazılı abidələrindən Qütbün "Xosrov və Şirin" tərcüməsində (75,451) və XIV-XVIII əsrlərə aid Osmanlı ədəbiyyatında işlənmişdir (109,III,1946-1948). Professor Əmir Nəcib bu felin Rəbguzinin "Qisəsül-ənbiya" əsərində "ımızğa bolmaq" şəklində işləndiyini və onun "ımız" (mürgü) ismindən əmələ gəldiyini qeyd edir (75,451). Maraqlıdır ki, bu feil çağdaş türk dillərinin heç birində işlənmişdir (bax:75, 451).

Kəy/key - çox yaxşı; möhkəm, əsaslı:

*Ol alət ilən ol kişi meydan ara,
Kəy bəhadirliq qılır, cövlan ara.*

Qeyd edək ki, bu beyt yalnız tərcümənin Bakı nüsxəsindədir: beyt işlənən hissə (21-ci hədis) bütövlüklə Bursa nüsxəsində yoxdur. *Kəy* qədim türk sözlərindəndir və Mahmud Kaşğarinin lüğətində (70,294), eləcə də Yuqnaqinin "Ətəbatül - həqayıq" əsərində (70,294) və "Kitab əl-idrak" da (25,120) qeydə alınmışdır. Bu söz Azərbaycan yazılı abidələrindən "Dastani-

Əhməd Hərəmi" də (17,87) və Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsində (49,120) də eyni mənada işlənmişdir.

Qayır – qum, iri qum:

*Gər ağaclar yapraqınca ola həm,
Dəxi qümü qayır sanı, ey kərəm.*

Türk dillərinin əski qatlarını əks etdirən bu söz eyni mənada Mahmud Kəşğarının "Divanü lüğət-it-türk" əsərində qeyd olunmuşdur (bax:70,407). "Qayır" sözünə Sultan Vələd "Divan"ında, eləcə də XIV əsr müəllifi Mustafa Zərirə aid edilən "Əntənamə" tərcümə əsərində də rast gəlik (bax:109,IV, 2372-2373). Maraqlıdır ki, "Əntənamə"də də bu söz Həzinidə olduğu kimi "qum" sözü ilə birgə işlənmişdir: "Əgər kumlar və kayırlar sağışınca dəxi olursa" (bax:109,IV,2372). Əsirəddin Əbu Həyyan da "qayır" sözünün "iri qum" mənasını göstərmişdir (25,47). V.Radlov isə bu sözün Osmanlı türkcəsində və Krım türklərinin dilində "qum", "narın qum", "çayın dibindəki qum" mənalarında işləndiyini qeyd almışdır (81,II,22). "Qayır" sözünə orta yüzilliklərə aid digər Azərbaycan yazılı abidələrində rast gəlmədik. Qeyd edək ki, bu sözün çağdaş türk dilində "qum çöküntüsü", "çayın dibindəki qum" anlamında işlənməsi göstərilir (bax: 82,525).

Oymaq - düzəlmək, yaxşılaşmaq:

*Görəyim heç çarə olurmu aña,
Var ümmidim ki, bu iş bütdən oña.*

"Oñmaq" (yaxşılaşmaq, düzəlmək) feli qədim türk mətnlərində qeydə alınmışdır (bax:70,367). "Oñmaq" felindən düzəlmiş "öñət" (xoşbəxt, uğurlu) sifəti isə "İxtiyarati-qəvaidi-külliyə"də işlənmişdir (69,65). Mahmud Kaşğari "oñ" sözünün "sağ", "sağ tərəf" mənalarını qeyd etmişdir (98,I,41). Qütb Xarəzmi isə bu sözü həm "sağ" mənasında, həm də "yaxşı" anlamında işlətməmişdir (75,371-372). Sonuncu məna bizim nümunəmizdəki "oñmaq" felinə uyğun gəlir. "Oñmaq" feilinə digər yazılı abidələrdə rast gəlməsək də, onunla eyniköklü "oñulmaq" (yaxşılaşmaq) və "oñarmaq" (düzəltmək, yaxşılaşmaq, sağalmaq) feili qədim və orta çağlara aid mətnlərdə bol-bol işlənmişdir. "Oñarmaq" feilinin Məhəmməd Füzulinin dilində işləndiyini qeyd edən Qulam Bağırov onun kökündə "on", "ön" lekseminin dayandığını yazır (11a,91). "Oñarmaq" felini Həzini də işlətməmişdir:

*Verdim üç yüz dirhəm nəqdə anı,
Gör işini necə **oñardı** qəni.*

"Oñarmaq" feli Yusif Balasaqunlunun "Kutadğu bilig" məsnəvisində eyni mənada işlənmiş (bax:70,386) və dilimizin bir sıra şivələrində qorunub saxlanılmışdır (57,33).

***Ornamaq/örnəmək** - yerləşmək, yer tutmaq, möhkəmlənmək;
qəbul etmək, oturmaq, bərqərar olmaq:*

*Qorxuram nəsrənilərdən likən,
Örnəmişəm islamı, bil şimdi mən.*

Beytin məzmunundan da görüldüyü kimi, "örnəmək" burada "qəbul etmək" mənasında işlənmişdir. "Örnəmək" sözü "yerləşmək" mənasında Kaşğarinin, Balasaqunlunun və Qütbün

əsərlərində işlənmişdir (70,371;75,309-310). Professor Ə.Nəcib bu feilin kökü olan "orun" isminin Yuqnaqinin "Ətəbatül-həqayiq" əsərində "yer" mənasında işləndiyini göstərir (75, 110). XVI əsr əlyazması "Siracül-qülüb"da isə bu feil "yerləşdirmək" mənasında işlənmişdir (76,179). Bu əsərdə "ornatmaq" feilinin də eyni mənada işləndiyi qeyd olunmuşdur (76, 179). Orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrində isə bu feilin işlənməsinə dair heç bir qeydə rast gəlmirik. XIV-XV əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə "ornamaq" feili ilə yanaşı, "ornanmaq" (yerləşdirilmək) və "ornatmaq" (yerləşdirmək) felləri də işlənmişdir (109,V,3012-3013).

Tutruq/tuturuq - odu qızısqdıran, yanacaq, od qılmaq üçün çör-çöp:

*Tutruği adəmdür damunun qamu,
Dəxi daşlardur dedi ol fərđi-Hu.*

Bu sözü eyni mənada Qazı Bürhanəddin də aşağıdakı beytdə işlətmişdir:

*Sənin eşqindürür bir od, bənim dərdimdürür tutruq,
Bu od ilə bu tutruğə bu aləm yanamı-yana. (109,II,1295)*

"Tutruq" sözü müxtəlif fonetik variantlarda (dutruruq/ tuturuq/tuturuq) XIV-XVIII yüzilliklərə aid mətnlərdə qeydə alınmışdır (109,11,1295-1297). Orta yüzilliklərə aid Azərbaycan yazılı abidələrində isə bu leksemin işlənməsinə dair bir qeydə rast gəlmirik. Fikrimizcə, "tutruq" lekseminin kökündə qədim türk sözü "tütmək" (tüstülənmək) dayanır (bax:70, 601).

Uz - *ustaca, yaxşı*:

*Birisi yayına oxın gəzlədi,
Bağladı xoş, uz atuban gizlədi.*

"Uz" sözü qədim türk mətnlərində "bacarıqlı, təcrübəli", "usta", "ustaca," "yaxşı" mənalarında, ondan düzəlmiş "uzlanmaq" isə "ustalaşmaq" anlamında işlənmişdir (70,620). "Uz" sözünə "Kitabi-Dədə Qorqud"da bir neçə yerdə rast gəlirik: "*Dirsə xan Qorqut sinirli qatı yayın əlinə aldı. Üzəngiyə qalqıb, qatı çəkdi, uz atdı*" (88,II,10-13). Eposun Bakı nəşrlərinin ikisində bu nümunədəki "uz atdı" (ustaca atdı, düz atdı) ifadəsi "uzatdı" kimi verilmişdir (15,289;34,22). Bu yanlışlıq "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti"ndə də öz əksini tapmışdır. Eposun 1988-ci il Bakı nəşri əsasında hazırlanmış həmin lüğətdə "uz atdı" ifadəsi "uzatmaq" (yıxmaq?) felinə nümunə olaraq verilmişdir (36,176). Halbuki həmin nəşrdə ifadə "uz atdı" şəklindədir və eposun sadələşdirilmiş variantında düzgün olaraq "sərrast atdı" kimi verilmişdir (35,135). Bir sıra qaynaqlarda "uz" sözünün qeyd etdiyimiz mənalarından başqa , "uzun", "uyğun", "münasib" mənaları da qeyd olunur (36a,205; 15,216). Bunları nəzərə aldıqda "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı "qara polat uz qılıc"(88,35-6) birləşməsinə "uz"sözünün "yaxşı", "münasib" və ya "uzun" mənalarında işlənməsinə heç bir şübhə yoxdur. Şamil Cəmşidov isə həmin birləşmələrdəki "uz" sözünü "üz" kimi oxumuşdur: "poladüz qılınc" (15,296), "polad üz qılınc" (15,382). Dastanın Bakıda hazırlanmış izahlı lüğətində bu birləşmələrdəki "uz" sözünün "böyük", "iti" mənasında işlənməsi göstərilir (36,176). Əslində isə həmin leksik vahid burada məhz "yaxşı", "münasib" anlamındadır. Qeyd edək ki, "uz" sözü çağdaş qırğız dilində "mahir", "yaxşı" mənalarında işlənir. Bu dildəki "Az bolso da,

uz bolsun" atalar sözündəki "uz" sözü "yaxşı" mənasındadır. "Uz" sözü türk dilində də "yaxşı", "münasib" mənalarda işlənir (82,885). Professor Ə.Nəcəbin fikrincə, çağdaş türk dillərinin çoxunda işlənən "usta" sözünün kökündə də qədim türk leksemi "uz" dayanır (75,314).

Yavutmaq - yaxınlaşdırmaq , yaxına buraxmaq; layiq bilmək, rəva bilmək, rəva görmək :

*Görərəm eylə kərih mövti anə,
Necə kim oğluna yavutmaz ata.*

"Yavutmaq" sözü qədim türk mətnlərindən "Kutadğu bilig"də eyni mənada işlənmişdir (bax:70,249). Həzininin tərcüməsində yalnız bu nümunədə işlənən "yavutmaq" sözü də eyni mənadadır :*Ölümü mən ona elə iyrənc (yaraşmayan) görürəm (sayıram), Necə ki ata [ölümü] oğluna yaxına buraxmaz (rəva bilməz)*. Qeyd edək ki, "yavutmaq" feli qədim türk sözü olan "yavumaq" (yaxınlaşmaq) felindən düzəlmişdir, daha doğrusu, onun təsirli formasıdır. "Yavumaq" feli "yaxınlaşmaq" mənasında qədim türk mətnlərində işlənmişdir (bax:70,249). Sözügedən mətnlərdə "yağmaq" sözünün də eyni mənada işlənməsi qeydə alınmışdır (bax:70,224). Bəlli olduğu kimi, "yağmaq" sözü müasir ədəbi dilimizdə yalnız "yağış" və "qar" isimləri ilə işlənir. V.Radlovun lüğətində də istər "yavumaq" feli, istərsə də onun təsirli şəkili olan "yavutmaq" qeydə alınmışdır (81,III,295). Qeyd edək ki, müasir dilimiz üçün çox da işlək olmayan, lakin klassik ədəbiyyatımızda bol-bol işlənən "yavuuq" (yaxın) sifəti yuxarıdakı sözlərlə eyniköklüdür və "yavumaq" felindən düzəlmişdir: yavuu + q (müqayisə et: soyuu + q). "Yavuuq" sifəti, eləcə də ondan düzəlmiş "yavuuqluq" ismi də qədim türk sözlərindən-

dir. Bunu həmin sözlərin qədim türk mətnlərində işlənməsi sübut edir (bax:70,225-226). Qədim türk mətnlərində "yavutmaq" və "yağutmaq" feilləri də müvafiq olaraq "yaxınlaşmaq" və "yaxınlaşdırmaq" mənalarında işlənmişdir (70,225-226). Bu sözlər yuxarıdakı feillərin fonetik variantları sayıla bilər. Orta yüzilliklərə aid digər Azərbaycan-türk mətnlərində bu sözlərin heç birinə rast gəlmirik. Maraqlıdır ki, Əbu Həyyanın 712/1313 - cü ildə tamamladığı "Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak" əsərində "yavutmaq" feilinə rast gəlmirik. Türk dilinə dair bu dəyərli qaynaqda eyni mənada "yavuqlatmaq" feili işlənmişdir (25,57). "Yavuq" sifətindən düzəlmiş bu feil əsasən düşünmək olar ki, eynimənalı "yavutmaq" və "yavuqlatmaq" feillərindən birinin bu sözün daha qədim və əski variantı, ikincisi isə nisbətən sonrakı dövrün məhsuludur. Onu da əlavə edək ki, "yavuq" sifətindən "yavuqlaşmaq" (yaxınlaşmaq) feili də düzəlmişdir ki, o, yaxın dövrə qədər Azərbaycan ədəbi dilində geniş işlənmişdir (bax:9,II,468). Müasir ədəbi dilimizdə isə "yavuqlaşmaq" ləksemının işlənmə dairəsi daralmış və onun yerini eynimənalı "yaxınlaşmaq" feili tutmuşdur.

Yüzləmək - zarafat etmək:

*Həqiqətdir ki, doğru söylə, **yüzləmə**,
Varmıdır nöqsani anı, gizləmə.*

Bu sözü eyni mənada V.Radlov qeyd almışdır (81,III, 1,622). Qeyd edək ki, V.Radlov "yüzləmək" sözünün "eybi üzə demək" mənalarını da göstərmişdir. L.Budaqov isə "yüzləmək" sözünün yalnız "zarafat etmək" mənasını qeyd edir (68a,II,376). Azərbaycan yazılı abidələrində bu ləksəmə rast gəlmədik.

İndi isə tərcümədə qeydə aldığımız və orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrində işlənən türk mənşəli **semantik arxaizmlərə** nəzər salaq. Qeyd edək ki, bu qəbildən olan sözlər daha çoxdur və onlar içərisində feillər üstünlük təşkil edir.

Ağırlamaq - əzizləmək, hörmət etmək:

*Mən təam almaz idim səndən dedi,
Bir kişi mundə məni ağırladı.*

Ağırlamaq sözü istər qədim türk mətnlərində (bax:70,19-20), istərsə də Azərbaycan yazılı abidələrindən "Kitabi-Dədə Qorqud" da (35,33), Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsində (49, 135) işlənmişdir. Felin kökündə çağdaş ədəbi dilimizdəki "ağır" sifəti dayanır. "Ağırlamaq" feli çağdaş türk dilində eyni mənada işlənir (82,29).

Aritmaq – təmizləmək:

*Dışlərini arıdur anıñ təmam,
Uçubən gedər, həvayə şadkam.*

"Aritmaq" feli istər XI-XIV əsrlərə aid türkdilli mətnlərdə (75,188-189;71,267,214), istərsə də Azərbaycan yazılı abidələrindən Nəsimi "Divan"ında (38,38) və "Şühədanamə"də işlənmişdir (122,90a). "Aritmaq" feili dilimizin şivələrində "arıtmaq" şəklində işlənir (10,188;58,77). Tərcümədə "arı" ismindən düzəlmiş "arınmaq" (təmizlənmək) feli də işlənmişdir:

*Nəhri-heyvanə girə anlar yənə,
Tənlərindən damu zəxmi arına.*

Bu feil, Nəsimi "Divan"ında (38,38) və "Oğuznamə"də də işlənmişdir (53,17). Qədim türk mətnlərində feilin daha çox "arınmaq" şəklində işləndiyi qeyd olunur (75,188-189). Kaşğari isə onu iki şəkildə: "arınmaq", "arınmaq" işlətmişdir (98,I,201, 208). "Arınmaq" feili XIV-XVII əsrlər türkdilli yazılı abidələrdə geniş yayılmışdır (109,I,205-207).

Assı - fayda, xeyr, qazanc, gəlir, mənfəət:

*Ömrün keçdi bu növ ilə çoxı,
Assı qılmaz şimdi döndüğüm dəxi...
Çün yetürür rizqini hər dəm Xuda,
Assısı yox qəmi təşvişin saña.*

"Assı" sözü qədim türk mətnlərində onun daha əski variantı olan "asığ" şəklində işlənmiş (70,60;75,201-202) və zaman keçdikcə sözün sonundakı "ğ" samiti düşmüşdür. Oxşar hala qədim türk sözlərindən olan *çerik/çərik* (ordu, qoşun), *aluğ/alığ* (dəli-ağılsız) və s. kimi leksemlərdə də rast gəlirik. Qütbün "Xosrov və Şirin" məsnəvisində "asığ" ismi ilə yanaşı, ondan düzəlmiş "asığsız" (faydasız) sifəti də işlənmişdir (75,199,201). Orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrində "assı"sözü (elə bu şəkildə) eyni mənada bol-bol işlənmişdir (38,42;40, 156;122,8a).

Ayıtmaq- demək, söyləmək:

*Elm əfzəldir,- dedi anə Əli,
Der dəliliñ varmıdır,**aydır** bəli.*

Qədim türk leksemlərindən olan "ayıtmaq" haqqında Mahmud Kaşğari yazır ki, onun əsl mənası "demək" yox, "soruşmaq"dır. Bununla belə, oğuzlar "ayıtmaq" sözünü "demək" mənasında işlədirlər (bax:75,393). "Ayıtmaq" sözü Azərbaycan yazılı abidələrində "demək", "söyləmək" mənasında sıx-sıx işlənmişdir (39,18).

***Bayıq** - açıq, açıq-aşkar; gerçək, həqiqi:*

*Həqq canibinə necə layıq olur,
Həqq yanında bu necə **bayıq** olur?*

Öncə qeyd edək ki, bu beyt tərcümədə 32-ci hədisdəki hekayətdədir, buna görə də yalnız Bursa nüsxəsindədir. "Bayıq" sözü eyni mənada Azərbaycan yazılı abidələrindən "Dastani-Əhməd Hərəmi"də (28), Qul Əlinin "Qisseyi-Yusif", (bax: 32), Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" məsnəvilərində (32, 32), eləcə də Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsində (49,109) işlənmişdir.

***Birləmək** - tövhid, Allahın birliyini qəbul etmək:*

*Oldurur xeyr olmayan kim, əz bəşər
Birləməkligə məni ol ar edər.*

Bu söz eyni mənada "Ət-töhfə"də (71,281) və Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsində işlənmişdir (49,136).

***Canğı/canqı** - məşvərat:*

*Yəni kim, **canğı** əvi derlər oña,
Danışıq yeri idi öndin sonja ...*

*Çünki kafirlər bu halı bildilər,
Cəm oluban biryerdə canğı qıldılar.*

Professor Samət Əlizadə bu sözün "Şühədanamə"də "canğı" şəklində "məsləhət", "məşvərət" mənasında; (21,152) professor Mirzə Rəhimov isə həmin abidədə "canğı" şəklində "rəy", "fikir", "məsləhət" anlamında işləndiyini göstərmişlər (56,42-43). Qeyd edək ki, "Şühədanamə"də bu isimdən düzəlmiş feil də ("canğıtdı" - 122,311b) işlənmişdir. Maraqlıdır ki, "Tarama sözlüyü"ndə "canğı" isminin yalnız bircə qaynaqda "canqu" şəklində "söyləşmə" mənasında işlənməsi qeydə alınmışdır (109,II,821). Deməli, "canğı" ismi orta çağ Azərbaycan-türk mətnləri üçün daha səciyyəvi və işlək olmuşdur. Həsən Zərinəzadə bu sözün Səfəvilər dövründə fars dilində də eyni mənada işləndiyini göstərir (63,248). Alimin fikrincə, "canğı" leksemi "səs" mənasını verən "cınğır" sözü ilə bağlıdır (63, 249).

Çav - şan, şöhrət, ad-san; səs:

*Həm səni çavını dəxi çıxdı qəvi,
Dedilər ki, çıxdı şahı-mənəvi.*

Qədim türk sözlərindən olan "çav" eyni mənada Orxon-Yenisey abidələrində "çab" şəklində (bax:53a,382), "Kutadğu bilig"də və "Divanü lüğət-it-türk"də ("çav" şəklində - bax:70, 142) işlənmişdir. "Çav"sözü XIII-XV əsrlərə aid Azərbaycan yazılı abidələrindən "Dastani-Əhməd Hərami"də, Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah", Suli Fəqih və Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" məsnəvilərində (17,17;29a,31; 39,15), eləcə də Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsində qeydə alınmışdır (50,92).

Çələb-Allah, Tanrı:

*Dedi, qurutsun əliyi ol Çələb,
Dünyada olsun saña Həqdən qəzəb.*

Qədim türk leksemlərindən sayılan "çələb" sözü istər qədim türk mətnlərində (109,II,804-806), istərsə də orta əsrlərə aid Azərbaycan və türk yazılı abidələrində bol-bol işlənmişdir (35, 96,38,198;29a,32). Bu sözə "Şühədanamə"də yalnız bir şeir parçasında təsadüf etdik:

*Utanuruz xələyiqdən dəxi həm,
Çələbdən qorxuruz, qılmıy bu sitəm. (122,221a)*

Çizginmək – dönmək, fırlanmaq, dolaşmaq:

*Göndərübdür oğrılar muni əyan,
Anıy üçün çizginür munda həman.*

"Çizginmək" feli Şirazinin "Gülşəni-raz" (49,136) və Əhmədi Təbrizinin "Əsrarnamə" tərcümə əsərlərində işlənmişdir (50,236).

Damu – cəhənnəm:

*Ol zəman kim, ədlü mizan qurıla,
Damuya kim, asi qullar sürilə.*

"Damu" sözü "damu"/"tamu" fonetik variantlarında istər əski türk mətnlərində (70,387), istərsə də ortaçağ Azərbaycan yazılı abidələrində (33,181) eyni mənada işlənmişdir.

Dağ– sübh tezdən, səhər:

Lütf ilən ol Xudayi-dadgər,

Dağ - axşam yerlərə eylər nəzər.

Bu söz "tan" şəklində istər əski türk mətnlərində (70,532), istərsə də orta əsrlər türkdilli yazılı abidələrdə (109,V,3716-3717) qeydə alınmışdır.

Dağla – səbah:

Var ümüdim dağla verə ol xocə,

Yatdılar pəs ac, məhzun ol gecə.

"Dağla" sözü əski türk run yazılarından tutmuş XVI əsrdə köçürülmüş yazılara qədər bir dövrü əhatə edən müxtəlif türkdilli yazılı abidələrdə "tanla" şəklində işlənmişdir (76,194; 109,V,3730). Nəsimi "Divan"ı və "Şühədanamə"də isə bu söz "danla" şəklindədir (38,231;122, 26a).

Derilmək - toplanmaq, toplaşmaq, gəlmək yığılmaq:

Cümə günü dedi çün bəng verilə,

Məscidə ol dəm cəməət derilə.

Anları oxur Xudayi - bizəval,

Derilib gəlsün qəmusi bu məcal.

"Derilmək" türk dillərinin əski qatlarını əks etdirən sözlərdən biridir və Orxon-Yenisey abidələrində, "Kutadğu bilig"də ("terilmək" şəklində) qeydə alınmışdır (bax:70,554). Bu söz "Kitabi-Dədə Qorqud"da (35,52), Suli Fəqihin "Yusif və Züleyxa"

məsnəvisində, "Oğuznamə"də (53,216) eyni mənada ("dərilmək" şəklində) işlənmişdir.

***Dirilmək** - yaşamaq, ömür sürmək, həyat sürmək, güzəran keçirmək:*

*Bir kişi var idi bil öhdin zəman,
Hilə ilə **dirilürdi** dər cəhan.*

"Dirilmək" feli "tirilmək" şəklində XIV əsr abidəsi "Ət-töhfə"də də işlənmişdir (71,381). Həzini tərcüməsində bu feillə eyniköklü "dirilik" (yaşayış, yaşam) ismi də işlənmişdir:

*Sizə bir **dirlik** veripdür ol əhəd,
Kim, ölüm görməyəsiz ta əbəd.*

***Durağ** - yer, məkan, məskən, dayanacaq:*

*Həqq xitab etdi ki, nar etdim yərağ,
Anda qılmışam səniçün mən **durağ**.*

Qədim türk sözlərindən olan "durağ" Mahmud Kaşğaridə "turaq" şəklində işlənmişdir. Müəllif bu sözün "sığınacaq", "yuva" (dağlarda yuva) mənalarını qeyd edir (bax:70,587- 588). Əbu Həyyanın kitabında bu sözün ilk hərfi ط (ta) ilə yazılmışdır: "turaq" (bax:25,39). Kaşğaridən fərqli olaraq, Əbu Həyyan bu sözün "yer", "məkan" "dayanacaq" mənalarında işləndiyini göstərir (bax:25,39). "Dastani-Əhməd Harami"də bu söz həm "duraq", həm də "turaq" şəklində verilmişdir (17,17,91). Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" məsnəvisində isə bu söz eynilə bizim abidədəki kimi – "durağ" şəklində qeydə alınmışdır

(29a,16). Şirazinin "Gülşəni-raz" məsnəvisində bu söz طوراğ "turağ" şəklindədir (bax:49,130). Bu söz çağdaş türk dilində "durak" şəklində (qorunub saxlanılmış və əsasən "dayanacaq", "duracaq yer" mənasında işlənir (82,249).

Dügün - toy:

*Ləşkəri-islamə həzimət buldı çün,
Qeysəri-Rumiyə doy oldı dügün.*

Nümunədən görüldüyü kimi, Həzini burada "dügün" sözü ilə yanaşı, onun sinonimi "doy" (toy) ismini də işlətmişdir. "Dügün" sözü "Kitab əl-idrak..."da, (25,33), Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" məsnəvisində (29,22), eləcə də yazılı abidələrimizin çoxunda işlənmişdir. M.P.Vaqifin dilində də "düyün" sözünə "toy-düyün" şəklində rast gəlirik. Canlı xalq danışıq dilində bu gün də "toy-düyün" sözü eyni mənada işlənir.

Dün - gecə:

*Üç gün, üç dün qarşularında durub,
Qıldı tapu yüzini yerə urub.*

Qədim türk sözlərindən olan "dün" "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda (35,57), Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" məsnəvisində (29,5,4) işlənmişdir.

Dürişmək- çalışmaq, səy göstərmək:

*Xeyrə düriş, cəhd edüb dünyadə sən,
Qəflət ilə vermə ömri badə sən.*

Nümunəndən göründüyü kimi, Həzini bu beytdə "dürişmək" feli ilə yanaşı, onun sinonimi olan "cəhd etmək" tərkibi feilini də işlətmişdir. Maraqlıdır ki, Həzininin səlafi Şirazi də "Gülşəni-raz" tərcüməsində "dürişmək" feli ilə yanaşı, onun sinonimi olan "səy etmək" feilini qoşa işlətmişdir:

*Verür varını səy eylər, **dürişür**,
Ol əvvəl qopduğı yerə irişür* (49,113)

Onu da qeyd edək ki, bu xüsusiyyət - sinonim sözlərin qoşa işlədilməsi bir sıra yazılı abidələrimiz üçün də səciyyəvi haldır (bax: 18,28-29; 38,17-18; 29a,34; 48,141 -143).

"Dürişmək" feli Mahmud Kaşğarının lüğətində "çəkişmək", "çarpişmaq", "qarşı-qarşıya gəlmək" mənalarında işlənmişdir (bax:70,589). "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda (35,107), Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" məsnəvisində isə (32,35) "dürişmək" sözü Həzininin tərcüməsində olduğu kimi "çalışmaq" mənasını daşıyır.

Düş - yuxu:

*Dedi Mənsur ibn Əmmar ol gecə,
Düşdə gördüm ol cəvənı gör necə.*

Türk dillərinin qədim lüğət vahidi sayılan "düş" əski türk yazılı abidələrindən tutmuş (68,320;70,599;76,64) orta əsrlərə aid türkdilli mətnlərdə, eləcə də Azərbaycan yazılı abidələrində bol-bol işlənmişdir (13,66;17,86;29a,14-15;37,24a;38,14;109,II, 1340-1542). Minayə Cavadova bu sözün Q.Zakirin əsərlərində də işləndiyini qeyd edir (13,66). "Düş" sözü dilimizin qərb qrupu şivələrində "tuş", "tüş" fonetik variantlarında eyni mənada

işlənir (10,241). Bu söz müasir türk və türkmən ədəbi dilində öz işləkliyini qoruyub saxlamışdır (bax:76,64).

Evmək/əvmək/ivmək - tələmək:

*Mən dedüm ki, sən məni apar əvə,
Qəbrə boşlarsən məni evə-evə.*

Türk dillərinin əski qatlarını əks etdirən bu söz Mahmud Kaşğaridə (98,I,167), "Kutadğu bilig"də (bax:70,189), Əbu Həyyanda (25,22), Qütb Xarəzmidə (75,261) eyni mənada işlənmişdir. Azərbaycan yazılı abidələrindən "Dastani-Əhməd Hərəmi"-də (17,31) və "Əs-Sihah"da da (31,198) bu feilə rast gəlirik. Maraqlıdır ki, Həzini tərcümədə başqa bir yerdə "evmək" feilini "əvərmək" şəklində də işlətmişdir:

*Oldı müştəq ol rəsuli görməgə,
Ta əvərdi xidmətinə irməgə.*

Onu da qeyd edək ki, bir sıra qaynaqlarda "evmək" feilindən düzəlmiş "ivək"/"evək" sözləri də "tələsik", "tələsən" mənalılarında işlənmişdir (70,189;109,III,2133).

Əbsəm/əpsəm - lal, sakit, dinməz:

*Bir neçə hayxırdı, əpsəm oldı bəs,
Gəlmədi heç dəxi andan sonra səs.*

Bu söz türkdilli yazılı abidələrdən Qütbün "Xosrov və Şirin" əsərində "əbsəm", "əbsəm turmaq", "əbsəm qalmaq" (susmaq), "əbsəm tutmaq" (özünü saxlamaq) və "Ət-töhfə" də "əb-

səm bolmaq" (susmaq) şəklində işlənmişdir (71,271;75,153-154). C.Qəhrəmanov bu sözün Nəsimi "Divan"ında, "Əsrarnamə"də işləndiyini göstərir (38,57;37,40). "Əbsəm" sözü "Dastani-Əhməd Hərəmi"də "əbsəmcək oturdi", "Şühədanamə"də isə "əpsəm ol" şəklində işlənmişdir (17,42;122,40a). "Əpsəm olmaq" "Əs-Sihah"da da iki yerdə qeydə alınmışdır (31,75,189). XIV-XVI əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə "əbsəm" zərfi və "əpsəm durmaq", "əpsəm eyləmək", "əpsəm qalmaq", "əpsəm olmaq" mürəkkəb feilləri bol-bol işlənmişdir (109, III,1479-1482).

Əsrük/əsrük - sərxoş, kefli, məst:

*Həm üçüncü mən şərabi içmədim,
Əsrük adəmin yanından keçmədim.*

"Əsrük" sözü istər qədim türk mətnlərində (bax:70,184) istərsə də XIII-XIV yüzilliklərə aid yazılı abidələrdə (75,76,241) işlənmişdir. Həzini bu sifətin kökündə dayanan "əsrimək" (keflənmək, sərxoş olmaq, məst olmaq) felini də işlətməmişdir:

*Xəmr içübən əsrimiş idi yəman,
Dedi ki, yeri ögimcə bu zəman.*

"Əsrük" sözü "Kitabi-Dədə Qorqud"da da işlənmişdir: "Ol şərabdən içən əsrük olur". (35,80) V. Radlovun lüğətində "əsrük" şəklində qeyd olunan bu sözün "qızmış", "qudurmuş" mənaları da göstərilir (81,I,883). "Əsrük" sifəti və "əsrimək" feli Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" poemasında (29a,19), "əsrimək" feli isə Nəsimi "Divan"ında (38,69) işlənmişdir. Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi"ndə isə eyniköklü "əsrüklük" (sərxoşluq,

məstlik) ismi və "əsritmək" (kefləndirmək) felinə rast gəlirik (49,115-116).

Ətmək - çörək:

*Bir qürab endi həvadən dər-zaman,
Süfrədən bir ətməgi qapdı rəvan.*

"Ətmək" sözü "Divanü luğat-it-türk"də ("epmək" və "etmək" şəklində - bax:70,175,188), Qütbün "Xosrov və Şirin" əsərində və başqa türkdilli mətnlərdə (75,395;76,269), eləcə də Azərbaycan yazılı abidələrinin çoxunda işlənmişdir (30,395, 76,269). "Şühədanamə"də bu sözə "ekmək" şəklində rast gəlirik (122,40a). "Ətmək" sözü çağdaş türk və qumıq dillərində "ekmək", tatar və başqırdca isə "ikmək" şəklində işlənir (bax:75, 395). Dilimizin bir çox şivələrində bu söz "əppək" şəklində qorunub saxlanmışdır.

Geyəsü - paltar:

*Həm yenə geyəsülərin aldı ala,
Dərdi-dili ol zəman gəldi dilə.*

"Geyəsü" sözü eyni mənada "Oğuznamə"də və "Şühədanamə"də "geyəsü" və "geyəsi" şəklində işlənmişdir (53,219; 122, 197b). XIV-XVII əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə də bu söz qeydə alınmışdır (109,III,1582-1584).

Gidərmək - yox etmək, aradan qaldırmaq, götürmək:

*Həm dəxi bu vəqənin hörməti,
Bu zəifədən gidər bu zəhməti.*

"Gidərmək" sözü eyni mənada "Kitabi- Dədə Qorqud"da (35,36,112) və "Şühədanamə"də işlənmişdir (bax:48,129). Bu leksem "Orta Asiya təfsiri"ndə də qeydə alınmışdır (68,176). V.Radlov da "gidərmək" sözünü qeydə alaraq onun "qovmaq", "yox etmək" mənalarını göstərmişdir (79,11,1623).

Xancaru – hara, haraya:

*Pəs, yenə dedim ki, ey ata, degil,
Xancarudadır atam, bir söyləgil.*

"Xancaru" düzəltmə sözdür və "xanca+ru" tərkib hissələrindən ibarətdir (bax:76,76). Məlum olduğu kimi, -ru şəkilçisi sözlərin sonuna artırılaraq istiqamət bildirir. Maraqlıdır ki, "xancaru" sual əvəzliyi əski türk mətnlərində yalnız "qanca" şəklində, yəni -ru şəkilçisiz işlənmişdir (70, 418). Orta əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə isə sözün hər iki şəkli (qancaru/xancaru) işlənsə də, "qancaru" üstünlük təşkil edir (18,86; 76,61,76;109,IV,2202-2207). Deməli, "qancaru" sual əvəzliyi türk dillərinin əski qatlarında "qanca" şəklində işlənmiş və -ru şəkilçisi sonradan ona əlavə edilmişdir. Maraqlıdır ki, sözün "xancaru" şəklinə yalnız Azərbaycan ərazisində köçürülmüş əlyazmalarda - "Əsrarnamə"də (39,91), "Şühədanamə"də (122, 178a), Nəsimi "Divan"ında (39,403) və Həqirinin "Leyli və Məcnun" məsnəvisində (bax:39,125) rast gəlirik. Professor Əmir Nəcib "oğuz şairi Qazı Bürhanəddinin" "Divan"ında da bu sözün "xancaru" şəklində işləndiyini qeyd edir (76,76). "Dastani-Əhməd Hərəmi"də isə bu söz "necə" mənasında işlənmişdir:

*Dedi, bunlar əgər bizdən olaydı.
Bu vaxtın qancəri seyran qılaydı (17,21).*

Dilimizin qərb qrupu şivələrində bu söz "hancarı", "həncəri" şəklində yalnız "necə" və "nə cür" mənalarında işlənir (10,247).

İlətmək/iltmək - *aparmaq, çatdırmaq, yetirmək:*

*Peyki-Həzrət ol zəman gəldi yerə,
Həqq səlamın iltübən peyğəmbərə.*

Bu qədim türk sözü əski türk run mətnlərindən tutmuş Qütbün "Xosrov və Şirin" əsərində böyük bir dövrü əhatə edən türkdilli yazılı abidələrin çoxunda (70,169,207;75,441-442; 109,III,2048-2054) eyni mənada işlənmişdir. "İlətmək" felinin Azərbaycan yazılı abidələrinin də əksəriyyətində eyni mənada işləndiyi qeydə alınmışdır (38,116;29a,19;37,182). "İlətmək" XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şühədanamə" də işlənmişdir: "*Bu muştuluqi Kufənin elinə ilətürəyim*".

İrmək/irişmək - *yetmək, yetişmək, çatmaq:*

*Bizə, ey fəxrül-qiyamət, bir mədəd,
Canımıza irdi afət, bir mədəd...
Bəzisinün köksünə irişə həm,
Durmadin yaxa buları dəmbədəm.*

Qədim türk sözlərindən olan "irmək/irişmək" feli də istər əski türkdilli mətnlərdə (70,177;68,126;71,298), istərsə də Azərbaycan əlyazmalarında və türkdilli yazılı abidələrin çoxunda (17,18;37,3a;109,III,1507-1510) işlənmişdir. Nəsimi "Divan"ında bu feillərin təsirli şəkli: "irürmək" və "irişdirmək" də qeydə alınmışdır (38,114). V.Radlov bu sözün XIX əsrdə dilimizdə fəal

işləndiyini göstərmişdir (81,I,1463). "İrişmək" feli bu gün də dilimizin cənub və şimal şivələrində işlənməkdədir (58,30).

İvərmək - göndərmək, yetirmək, çatdırmaq:

*Dedi, ey xatun, muni algil rəvan,
Kim sizə sultan **ivərđi** bu zəman.*

*Tərk qıldı bu fəna külxanını,
Baqi gülzarə **ivərđi** canını.*

"İvərmək " feli eyni mənada "Dastani-Əhməd Həramı"də işlənmişdir ("evərmək" şəklində transkripsiya edilmişdir - 17,60). Bu sözə Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsində də (37, 12b) rast gəlirik. Seyf Sərainin "Gülüstan" tərcüməsində "ivərmək" sözünün daha əski forması olan "iyə bermək" felinin işləndiyini qeyd edən professor Əmir Nəcibin fikrincə, bu söz iki tərkib hissədən: "iyə" (yiyə) ismindən və "bermək" (vermək) felindən ibarətdir (76,110). "İvərmək" sözü V.Radlovun lüğətində eyni mənada "əvətmək" və "əvərtmək" və "yibərmək" şəkillərində qeydə alınmışdır (81,531).

Kəzin - dəfə, kərə:

*Çünki başı oldı cismindən cüda,
Üç **kəzin** seyr eyladi meydan ara.*

"Kəzin" sözü "kəz" şəklində "Kitab əl-idrak" da (25,49), "Ət-töhfə"də (71,318), eləcə də orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrinin çoxunda eyni mənada işlənmişdir.

Köşk - qəsr, imarət, saray:

*Vardurur hər şəhr içində biqüsur,
Yenə yetmiş miñ dəxi **köşkü** qüsur.*

Öncə qeyd edək ki, bu nümunədə "köşk" sözü ilə yanaşı, onun ərəbcə sinonimi olan "qüsur" (qəsrlər, saraylar) sözü də qoşa işlənmişdir. "Köşk" sözünə eyni mənada həm qədim türk mətnlərində (25,49), həm də orta yüzilliklərə aid Azərbaycan yazılı abidələrində rast gəlirik. Çağdaş ədəbi dilimizdə bu söz "köşk", "budka" mənalarında işlənir.

***Qat** - yan, qabaq, qarşı:*

*Çünki gördi, qəmçi urdı atına,
Ta ki baxubən gəldi anıñ **qatına**.*

"Qat" sözü eyni mənada istər qədim türk mətnlərində (70, 432), istərsə də Azərbaycan yazılı abidələrində və türkdilli mətnlərdə (13,64,17,85;31,14;35,12;37,90;38,391;109,IV, 2331) bol-bol işlənmişdir.

***Qatı** – bərk, möhkəm, sərt:*

*Ol günahın vardır kəffarəti,
Ol qulımnı bundax incitmə **qatı**.*

"Qatı" sözünə eyni mənada qədim türk mətnlərində "qatıq", "qatuq" şəklində rast gəlirik (70, 433). Azərbaycan yazılı abidələrində və türkdilli mətnlərdə isə bu söz "qatı" şəklində işlənmişdir (35,32;109,IV,2338-2245;38,392;37,90;53,215). "Qatı" sözü bu gün müasir ədəbi dilimizdə işlənir, lakin o, "semantik cəhətdən daralmaya məruz qalmışdır" (29a,14). Tərcümədə "qa-

tı" sözü ilə yanaşı, onun təkrarı yolu ilə düzəlmiş "qatı-qatı" sözü də "bərk-bərk" mənasında işlənmişdir:

*Nişə böylə ağladın qatı-qatı,
Bizə məlum eyləgil bu hikməti.*

Qıynaq/qaynaq - yırtıcı heyvan pəncəsi, caynaq:

*Oturur köksümün üsnə ol zəman,
Anı qıynağı ilən doğrar rəvan.*

Bu sözə eyni mənada "Kitabi-Dədə Qorqud"da (35,87), "Dastani-Əhməd Hərəmi"də (17,75) və "Əs-Sihah"da (31,37) rast gəlirik. "Qıynaq" sözü eyni mənada XIV-XVIII əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə işlənmişdir (109,IV,2532-2534). Həmin qaynaqlarda "qıynaq urmaq" (dırnaq keçirmək) tərkibi feili də qeydə alınmışdır (109,IV,2534-2536).

Nəsnə/nəstənə - şey:

*Dedi, ya qızım, bu sözi söyləmə,
Bilmədügin nəsnəyə səy eyləmə...
Yemiş ola, yoxsa qeyr nəstənə,
Şad olub köhli anlan əglənə.*

Qədim türk sözlərindən olan "nəsnə" əski türk mətnlərində (70,358), eləcə də orta əsrlərin türkdilli, o sıradan Azərbaycan yazılı abidələrində (109,IV,2844;39,45;21,89;18,22;114) əsasən "nəsnə" şəklində bol-bol işlənmişdir. "Ət-töhfə" əsərində bu söz iki şəkildədir: "nəsnə", "nəstə" (71,352). Xətəinin dilində və "Şühədanamə"də isə bu sözə yalnız "nəstə" şəklində rast gəlirik (13,69;122,10a). Yazılı abidələrdə bu sözün "nəstənə" variantına

təsadüf etmədik. Dilimizin qərb qrupu şivələrində, eləcə də Bakı şivəsində bu söz "nəstə" şəklində qorunub saxlanılmışdır (8, 187;10,230). Bu sözün "nə" sual əvəzliyi ilə bağlı olması güman edilir (13,69).

Oxranmaq - kişnəmək:

*Orxanur - kişnər, ün eylər biməhəl,
Anda vardır munca bu kari-dəğəl.*

Göründüyü kimi, bu beytdə "oxranmaq", "kişnəmək" və "ün eyləmək" feilləri sinonim kimi işlənmişdir. Bu felin "oqramaq" şəklində "Kitabi-Dədə Qorqud"da və XVI-XVIII yüzilliklərə aid türkdilli yazılı abidələrdə işlənməsi qeydə alınmışdır (109,V,2945-2946)."Oqramaq" feli əski türk mətnlərindən yalnız Kaşğarinin lüğətində işlənmişdir (bax:70,369). Maraqlıdır ki, bu söz dilimizin qərb qrupu şivələrində "oxrammaq" şəklində qorunub saxlanılmışdır (10,231).

Oxumaq - çağıрмаq, səsləmək, dəvət etmək:

*Der Əli, bu sözə istərsən dəlil,
Mal yığanı daim oxurlar bəxil.*

"Oxumaq" feli istər qədim türk mətnlərində (70,343), istərsə də orta yüzilliklərə aid yazılı abidələrdə (39,24) bu mənada sıx-sıx işlənmişdir. "Oxumaq" sözü çağdaş ədəbi dilimizdə işlənən "meydan oxumaq" sabit söz birləşməsində əski mənasını qoruyub saxlamışdır. Ümumiyyətlə götürdükdə isə, çağdaş dilimizdə bu söz leksik-semantik cəhətdən daralmaya məruz

qalmış və yalnız "oxumaq", müəliyə etmək", "ifa etmək" mənalarında işlənir.

Sayruluq – xəstəlik:

*Aydalar vardır sizinçün bir həyat,
Görməyəsiz dəxi sayruluq, məmət.*

Öncə qeyd edək ki, "sayruluq" sözü yalnız tərcümənin Bakı nüsxəsindədir (16b). Bursa nüsxəsindəki bu beytdə "sayruluq" sözünün əvəzində "hərgiz" sözü işlənmişdir (29a). "Sayruluq" ismi, eləcə də onun kökündə dayanan "sayru" sifəti orta yüzilliklərə aid Azərbaycan yazılı abidələrində sıx-sıx işlənən leksik vahidlərdən sayılır (bax: 29a,19;35,79). "Sayru" dilimizin Borçalı şivəsində eyni mənada qorunub saxlanılmışdır (10,234).

Sunmaq - uzatmaq, vermək, təqdim etmək:

*Pəs günahın kitabın sunar,
Ayda kim, muna dəxi qılğil nəzər.*

"Sunmaq" sözü "Kitabi-Dədə Qorqud"-da (35,101), orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrində (29a,17) işlənmişdir. "Ət-töhfə" də bu sözlə eyniköklü "sunuşmaq" feli də eyni mənada qeyd alınmışdır (71,376).

Təya qalmaq- heyratlənmək, bərk təəccüblənmək:

*Qissəni ərz etdi ol xatun,
Eşidüb sərrafanı, qaldı təya...
Götürüb uçdı rəvan, suyi-həva,
Gördi İbrahim anı, qaldı təya.*

Qeyd edək ki, birinci nümunə tərcümənin Bursa nüsxəsində yoxdur. İkinci nümunə isə hər iki nüsxədə olsa da, "taña" sözünün ilk hərfi Bakı nüsxəsində ٲ (ta) hərfi ilə yazılmış, Bursa nüsxəsinin katibi isə onu ڍ (dal) hərfi ilə yazmışdır: "qaldı da-ña". Bu frazeoloji birləşmənin birinci tərəfi - isim hissəsi "tañ" istər türk dillərinin əski qatlarını əks etdirən məşhur qaynaqlarda (bax:70,532), istərsə də orta çağlara aid yazılı abidələrdə (76,110) "hey-rət", "təəccüb" mənalarında işlənmişdir. "Taña qalmaq" birləşməsinə XV əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Əsrarnamə"də də rast gəlirik (50,100). Maraqlıdır ki, bu ifadə dilimizin Qazax şivəsində "dona qalmaq" şəklində eyni mənada işlənir (8,155). Dilimizin qərb qrupu şivələrində isə qədim türk sözü olan "tan"/"dan" ismi "gəlmək" feili ilə birgə (dan gəlmək) eyni mənada işlənir (57,167).

Tapu – xidmət, hüsur, qulluq, səcdə, sitayiş:

*Üç gün qarşularında durub,
Qıldı tapu yüzini yerə urub.*

Qədim türk sözü olan "tapmaq" (sitayiş etmək, səcdə etmək) feili ilə eyniköklü "tapu" ismi orta yüzilliklərə aid bir sıra yazılı abidələrimizdə (bax:39,16;49,137) eyni mənada işlənmişdir. Əsirəddin Əbu Həyyan da bu sözün "xidmət" mənasında işləndiyini göstərir (25,38). A.K.Borovkov bu sözün daha əski forması olan "tabuq" leksemninin "Bə dai əl-lü gət"də "səcdə etmək üçün əl basmaq" mənasında işləndiyini qeyd edir (68,150). Həzini "tapu" sözü ilə yanaşı, "tapmaq"/"dapmaq" və "tapınmaq" feillərini də işlətmişdir:

*Bizə dəxi dapmayanlar kimi ol,
Görəlim y andurmağa eylərmi yol...*

*Otuz üç idi kiçinin yaşı,
Oda tapınmaqdı bunların işi.*

Toylamaq - doyurmaq, yedirib-icirmək, qonaqlıq vermək:

*Görübən ol halını rəhm eylədim,
Rəhmət xanilə anı toylədim.*

Bu feil qədim türk mətnlərində "ziyafət," "şülən," "şadlıq məclisi" mənasında işlənmiş "toy" ismindən düzəlmişdir (bax: 70,572). "Toylamaq" sözü Azərbaycan yazılı abidələrindən "Dastani-Əhməd Hərami"də (17,57), Süli Fəqihin və Mustafa Zəririnin "Yusif və Züleyxa" məsnəvilərində (29a,28;40,307) işlənmişdir.

Tuğ – bayraq:

*Ol filan şəhrə buni tikin əmir,
Veriniz tuğü nəqaravü nəfir.*

Türk dillərinin əski qatlarını özündə əks etdirən "tuğ" sözü (bax:70,584) "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda da işlənmişdir: "Qazan bəgün qartaşı kafərin tuğilə sancağın qılıcladı, yerə saldı". (35,50)

Uçmaq/ uçmağ - behişt, cənnət:

*Ey səkkiz uçmaq qapusın fəth edən,
Ummətini damudə qoyub gedən.*

Öncə qeyd edək ki, nümunədəki "uçmaq" sözü yalnız tərcümənin Bakı nüsxəsindədir: Bursa nüsxəsində həmin sözün əvəzində onun ərəbcə qarşılığı olan "cənnət" sözü işlənmişdir (48b). Nümunədə (ikinci misrada) "uçmaq" sözünün antonimi olan "damu" sözünün də işlənməsi diqqəti cəlb edir. Qədim türk leksik vahidlərindən olan "uçmaq" sözü ("uçmağ" şəklində) Qütübün "Xosrov və Şirin" məsnəvisində, Mahmud Kaşğarının lüğətində "uctmah" (bax:70,621), Yusif Balasaqunlunun "Kutadğu bilig" əsərində "ucmah" şəklində (bax:70,621) işlənmişdir. Əsirəddin Əbu Həyyanın lüğətində (25,14), eləcə də Azərbaycan yazılı abidələrinin çoxunda isə bu söz elə Həzininin tərcüməsində olduğu şəkildə işlənmişdir (29a,17;49,137; 50,237).

Uğramaq - *rastlaşmaq, görüşmək, üz-üzə gəlmək:*

*Bir ərəb uğrar yənə yolda anı,
Ya Əli,- der dəvəni satgil maña.*

Əski türk sözlərindən olan "uğramaq" eyni mənada həm qədim türk mətnlərində (75,334), həm də orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrində işlənmişdir (122,10a).

Ulalmaq - *böyümək, ucalmaq, artmaq:*

*Mallu olan kişi köñli ulalur.
Həm rübubiyətə ol də'va qılır...
Der ki, ömrün keçdi, **ulaldı** yaşın,
Sümügün incəldi, həm titrər başın.*

“Ulu” sifətindən düzəlmiş bu feil əski türk run yazılarından tutmuş Qütbün “Xosrov və Şirin” əsərində bir dövrü əhatə edən türkdilli yazılı abidələrdə bol-bol işlənmişdir (75, 356-357). “Ulalmaq” felinə yazılı abidələrimizdən “Kitabi-Dədə Qorqud”da, “Dastani-Əhməd Hərəmi”də, Füzulinin dilində və başqa türkdilli yazılı abidələrdə də rast gəlirik (17,41;35,36; 109,VI,3935-3938). Bu feil müasir türk dillərindən yalnız türk-mən dilində olduğu kimi işlənir (bax:75, 357).

Uru durmaq - dik qalxmaq, sıçrayıb araya çıxmaq:

*Səcdədən baş qaldırıb durdı uru,
Vardı mənzilə baxa ol mahru.*

Tərkibin birinci tərəfi qədim türk mətnlərində “ərə” və “örü” şəklində “durmaq” feli ilə eyni mənada qoşa işlənməklə yanaşı, ayrılıqda “yuxarı”, “düz”, “şaquli”, “sütün” mənalarını da daşımışdır (75,295,310). “Uru durmaq” mürəkkəb feli “Kitabi-Dədə Qorqud”da, “Dastani-Əhməd Hərəmi”də, Mustafa Zəririn və Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa” əsərlərində, “Əsrarnamə”də və Füzulinin dilində çox işlənmişdir (17,58;32,30;35,34; 38,27).

Üləşdirmək - paylamaq, bölüşdürmək:

*Aldı Sabit çün üləşdirdi anı,
Oğlanın xeyrinə, ey canım canı.*

“Ülüş” ismindən düzəlmiş bu feil qədim türk mətnlərində, o sıradan “Kutadğu bilig”də, “üləmək”, “Divanü lüğat-it-türk” də “üləşmək”, “Müqəddimətül-adab”da “ülüşmək” və “ülüştürmək”, Qütbün “Xosrov və Şirin” tərcüməsində “ülüş-

dürmək", "Ət-töhfə"də isə "ülüştürmək" və "ülüləmək" şəklində işlənmişdir (71,399;75,353-354). Bu felə "ülüşmək" şəklində "Kitabi-Dədə Qorqud"da, Suli Fəqihin "Yusif və Züleyxa" məsnəvisində və "İxtiyarat"da rast gəlirik (29a,29;109,VI,4062;116,61b). XIV-XVI əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə "ülüşmək" və "ülüştürmək" feilləri geniş yayılmışdır (109,VI,4062-4065). Həzini tərcüməsində bu feillə eyni kökdən olan "ulaşdırmaq" (yetirmək, çatdırmaq, birləşdirmək) sözü də işlənmişdir:

*Aydalar kim, ol güruhi siz rəvan,
Damuya **ulaşdırın** uşbu zaman.*

"Ulaşdırmaq" leksemi də orta əsrlər yazılı abidələrində geniş yayılmışdır (38,106;75,353-354;109,VI,3944).

Üliş - pay, hissə:

*Cürmini ümmətlərin mən, ya rəsul,
Dört **ülişdən** birini qıldım qəbul.*

"Üliş" ismi əski türk run yazılarında "ülüq", XIV əsr yazılı abidələrində isə "ülüş" kimi qeydə alınmışdır (71,399; 75,363). Samət Əlizadə bu sözün "Şühədanamə"də işləndiyini və Siyəzəndə qorunub saxlandığını göstərmişdir (21,151).

Varı - bütün, hamısı:

*Çünkim bu hal ilən gördüm anları,
Titrədi yapraq kimi ə'zam **varı**.*

Bu sözə qədim türk mətnlərində "barı" şəklində rast gəlik (70,84). "Varı" sözü Azərbaycan yazılı abidələrində geniş yayılmışdır (29a,10; 33,110; 122,38b).

Varmaq - getmək:

Varuban durdum qapudə ol zəman,
Ta anıñ əhvalini biləm əyan.

"Varmaq" feli Azərbaycan yazılı abidələrinin çoxunda (29a,22) eyni mənada işlənmişdir. Bu söz dilimizin qərb qrupu şivələrində öz varlığını qoruyub saxlamışdır (8,97).

Yarlığamaq - bağışlamaq, günahından keçmək:

Yarlığaram cürmini, əfv eylərəm,
Rəhmətin xanında anı toylərəm.

Nümunədə "yarlığaram" sözü ilə yanaşı, onun sinonimi olan "əfv eylərəm" ləkseminin də işlənməsi diqqəti çəkir. Qədim türk abidələrində bu felin eyni mənada işlənməsi qeyd olunmuşdur (70,242). Həmin abidələrdə "yarlıq" ismi də "buyruq", "əmr", "göstəriş" mənalarında işlənmişdir. "Yarlığamaq" feilinin XIII-XVI əsrlərə aid türkcə mətnlərdə də işləməsi qeydə alınmışdır (109,VI,4352-4356).

Yaşurmaq-gizlətmək:

Gəl bizə eylə əyan əhvalımı,
Gəl *yaşurmə* şimdi bizdən halımı.

"Yaşurmaq" sözü eyni mənada "Kitabi-Dədə Qorqud"da (bax:109,VI,4385) və Molla Vəli Vidadi şeirlərində (bax:9,11, 521) işlənmişdir. Bununla belə, bu leksem müasir ədəbi dilimiz üçün ümumişlək sayılmır və arxaik səciyyə daşıyır.

Yayax - piyada:

*Yügürük atlartək kimisi səgirdə,
Kimisi yayaxlartək asta gedə.*

"Yayax" sözünə eyni mənada "yadaq" və "yağaq" şəklində əski türk mətnlərində rast gəlik (70,222-223). Orta əsrlərin türkdilli, o sıradan Azərbaycan əlyazmalarında isə bu söz "yayak" və "yayan" şəklində də işlənmişdir (29a,17;109,VI,4437. 4442;122,28a). Dilimizin qərb qrupu şivələrində bu söz "yəyax" şəklində qorunub saxlanmışdır (10,218).

Yavuz - sərt, qəddar, zalım, amansız, yaman, pis :

*Dəxi yavuz quldur ol ki, dünyadə,
Ali qəsrü köşklər bünyad edə.*

"Yavuz" sözü "Kitabi-Dədə Qorqud"da "yaman", "pis" mənasında işlənmişdir: "Yavuz yerlərə yeltəndin, qayıda döngil" (35,86). "Ət-töhfə" də bu sözün "qəddar", "zalım" mənaları ilə yanaşı, "tünd" anlamında işlənməsi də qeyd olunur (71,302). Əsirəddin Əbu Həyyan isə bu sözün "vəhşi" mənasını qeyd etmişdir (25,57).

Yazı - çöl, səhra:

*Qavdı çün Musa anı andan yenə,
Bu gəzin yüz dutdı yazı yüzünə.*

"Yazı" ismi istər qədim türk mətnlərində (68,134;71,303; 75,217), istərsə də orta əsrlər Azərbaycan və başqa türkdilli yazılı abidələrində (13,68;38,543;29a,22;109,VII,4450-4453;122,45a) bol-bol işlənmişdir. Dilimizin bir çox şivələrində də bu sözə rast gəlirik (8,239;10,218).

Yedmək - yedəkdə aparmaq :

*Bir kişi gördi ol dəmdə məgər
Kim, alınə bir dəvə almış yedər.*

"Yedmək" feili eyni mənada XIV-XIX yüzilliklərə aid türkçə mətnlərdə sıx-sıx işlənmişdir (109,VI,4469-4471). Çağdaş ədəbi dilimizdəki "yedək" ismi bu feildən düzəlmişdir.

Yeg - yaxşı:

*Gəldi anların biri qıldı sual,
Ya Əli, der, elm yegmi, yoxsa mal?*

Tərcümədə "yeg" sözünün üstünlük dərəcəsi olan "yeg-rək" (daha yaxşı) sözü də işlənmişdir:

*Anlar ilə durub oturmax maña
Fisq əhlindən yegrək idi, ey Xuda.*

Qədim türk sözu olan "yeg" əski yazılı abidələrdə bol-bol işlənmişdir.

Yenmək - üstün gəlmək, qalib gəlmək, məğlub etmək :

*Ol zaman görsəm ki, ya xeyrül-bəşər,
Kim, məni ol dəm məlaiklər yəhər.*

"Yenmək" felinin eyni mənada Mahmud Kaşğarının "Divanü lüğat-it-türk" əsərində işlənməsi qeydə alınmışdır (bax: 70,256). Söz eyni mənada "Kitabi-Dədə Qorduq" eposunda da işlənmişdir: "Coq çalışdılar: nə buğa yəhər, nə Qanturalı yəhər". (35,88)

Yer-yerin - hər tərəfdən, hər yandan:

*Ol qədəhlərdən içələr yer-yerin,
Suvarurlar cənnət əhlin bəd əz-in.*

"Yer" isminin təkrarı və sonuncunun axırına qədim alət şəkilçisinin (33,108) artırılması yolu ilə yaranmış bu mürəkkəb sözə Yusif Məddahin "Vərqa və Gülşah" məsnəvisində, eləcə də Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsində (50,101) rast gəlirik. Bu leksem XIV-XVI yüzilliklərə aid digər türkcə mətnlərdə də bol-bol işlənmişdir (109,VI, 4548-4550).

Yeygü - yemək, qida:

*Dilərəm ki, anlara yeygü alam
Kim, onların köhliyi xürrəm qılam.*

"Yeygü" sözünün eyni mənada orta əsrlərə aid türkdillil yazılı abidələrdə işlənməsi qeyd olunmuşdur (109,VI,4619). Bu sözə XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şeyx Səfi təzkirəsi"ndə də rast gəlirik: "*Bizim atımız adəmün yeygüsü yeməz*" (59,24-25). Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" əsərində isə eyni mənada "yeyəsi" sözü işlənmişdir. "*Nə yeyəsi yedi, nə xud uyudu*" (29a,21).

Yögüş/yögiş - çox, xeyli:

*Yolları səb, günahları yögüş,
Bilməzəm ki, necə olasıdır iş?*

Bu söz istər qədim türk mətnlərində (bax:75,350), istərsə də orta yüzilliklərə aid türk və Azərbaycan yazılı abidələrində (bax:75,350;29a,26) "ögüş" şəklində işlənmişdir. Söz başındakı "y" samiti türk dillərinin daha əski qatlarının göstəricisi kimi qəbul edilə bilər.

Tərcümənin dilindəki türkmənşəli arxaik sözlərin kiçik bir qrupunu da müasir dilimizdə **şəkilcə-fonetik tərkibcə** müəyyən dəyişikliyə uğramış sözlər təşkil edir. Aşağıdakı sözlər bu qəbilədənir:

Gözətmək - gözləmək:

*Dəxi mayəhtacı yenə oldı ol,
Pəs, ol saru gözətdi, tutdı yol.*

"Gözləmək" felinin bu əski fonetik şəklinə də orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrində rast gəlirik (53,219;29a,24). Cahangir Qəhrəmanov bu felin Nəsimi "Divan"ında (38,438), Şaməddin Xəlilov isə "Əsrarnamə"də "qorumaq", "saxlamaq" mə-

nalarında işləndiyini göstəririlər (32,182). "Gözətmək" felinin bu mənaları əski türk mətnlərində (70,331) və orta əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə də (109,III,1818-1819) qeydə alınmışdır. Felin bu mənası "gözətçi" sözündə özünü qoruyub saxlamışdır.

Qaranqu- qaranlıq:

Çün məni qəbrə qoyub getdilər,

Qaranqu yerdə məni tərək etdilər.

Çağdaş dilimizdə "qaranlıq" şəklində işlənən bu söz əski türk mətnlərində və orta əsrlərin yadigarları olan türk və Azərbaycan yazılı abidələrində "qaranu", "qaranğu" və "qaranqu" şəklində işlənmişdir (70,424,425;109,IV,2276;35,45;29a,14;122,32a;59,56;13,73). "Qaranqu" sözü "Ət-töhfə"də həm "karanlı", həm də "karanqı" şəklində işlənmişdir (71,339). Dilimizin Bakı və Naxçıvan şivəsində "qaraltı" mənasında işlənən "qaratqu" da bu sözlə bağlıdır (8,116).

Netə - necə, nə cür:

Mustafa qatına bir xatun kişi,

*Gəldi görgil kim, **netə** oldı işi.*

Əski türk mətnlərində bu söz "netəq" şəklində işlənmişdir (70,358). Əmir Nəci XIII əsr şairi Qul Əlinin "Qisseyi-Yusif" əsərində işlənmiş qıpçaq sözləri sırasında "netə" sual əvəzliyini də qeyd edir (76,71). XVI əsr əlyazması "Şiracül-qulub"da isə bu söz "netək" şəklində işlənmişdir (76,216). "Ət-töhfə"də o, "nətə" şəklindədir (71,352). "Dastani-Əhməd Hərami"də isə "nitə" şəklində transkripsiya edilmişdir (17,39). XIII-XVI əsrlər türkdilli

əlyazmalarda bu söz bol-bol işlənmişdir (109,IV,2883-2887). Nəsimi və Füzulinin dilində bu sual əvəzliyinə "netə ki" şəklində rast gəlik (38,509; 121a,21b).

Nişə - niyə? nə üçün?

*Pəs, mələklər dedi kim, ey zülmənən,
Yer yüzündə yaradursan nişə sən?*

Əmir Nəcib "nişə" sual əvəzliyinin Qul Əlinin "Qisseyi-Yusif" əsərində işləndiyini göstərərək, onu qıpçaq sözləri sırasına daxil edir (76,71). Bu söz Nəsimi "Divan"ında, "Əsrarnamə"də, Füzuli "Divan"ında və başqa türkdilli yazılı abidələrdə də işlənmişdir (38,521;37,129;109,VI, 2880-2882).

Sağınmaq - sanmaq, zənn etmək:

*Görcək anı səcdə qıldı Cəbrail,
Anı sağındı məgər nuri-cəlil.*

Qədim türk feillərindən olan "sağınmaq" əski türk mətnlərində bol-bol işlənsə də (76,113), ona Azərbaycan yazılı abidələrindən yalnız "Şühədanamə"də və "Şeyx Səfi təzkiyəsi"ndə rast gəldik (122,177b;59,28). Qütbün "Xosrov və Şirin" əsərində "sağınmaq" feilinin "sakınmaq" şəklində eyni mənada işləndiyini qeyd edən Ə.Nəcib yazır ki, bu söz "oğuz qrupu dillərində saxlanılmamışdır" (76,113). Felin çağdaş dilimizdəki dəyişmiş şəkli olan "sanmaq" bu fikrin yanlış olduğunu sübut edir.

Sığamaq - sığarlamaq:

*Övrətiñ qolun sığadı dər-zəman,
Yenə əvvəlki kimi oldı rəvan.*

Türkdilli yazılı abidələrdən yalnız "Süheyl və Novbahar" əsərində (XIV əsr) bu felin göstərdiyimiz mənada işlənməsi qeydə alınmışdır (109,V,3404). Maraqlıdır ki, burada da "sığamaq" feli "qol" ismi ilə yanaşı işlənmişdir: "*Duruşub qolını sığarsan becid*" (109,V,3404). "Ət-töhfə"də bu söz "sığalamaq" şəklindədir və "əlləmək", "yoxlamaq" mənalarını daşıyır.

Yudmaq - udmaq:

*Əngəkinə dayanur iki cida,
Çeynəyib qoymaz ki, ol quş yuda.*

"Udmaq" felinin bu əski şəkli "yutmaq" şəklində bugünkü "udmaq" feilinin daşdığı hər iki mənada (boğazdan ötürmək; oyunda aparmaq) işlənmişdir (38,560;53,218;29,21). Beytin birinci misrasında işlənmiş "əngək" sözü də "əmgək" isminin əski fonetik variantıdır. "Əngək" sözü Kaşğaridə və Qütbdə "əngək" və "inqək" şəklində işlənmişdir (75,458). Professor Ə.Nəcib bu sözün Qazı Bürhanəddinin "Divan"ında da "ənaq" şəklində işləndiyini qeyd edir (76,242).

Tərcümədə işlənmiş "busu"-pusqu, "dabşurmaq"- tapşırmaq, "dərləmək"- tərləmək, "dutmaq" - tutmaq, "xanda"- harada, "xanı"- hanı, "xansı"- hansı, "iyə"- yiyə, "qamu"- hamı, "soymaq" - soyunmaq, "şimdi//imdi" - indi, "uyxu" - yuxu, "urmaq" - vurmaq, "yağlıq-yaylıq", "yügrük"- "yüyrək" və s. sözlər də bu qəbildəndir. Bu sözlərin çoxu başqa yazılı abidələrimizdə də

eynilə Həzininin "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsindəki şəkillərində işlənmişdir (37,46,47,48,58,67,70;38,167;59,56-70).

§ 3. Ərəb və fars mənşəli sözlər

Tərcümənin lüğət tərkibində ərəb və fars mənşəli sözlərin çəkisi də nəzərə çarpacaq dərəcədədir. Abidənin məzmununa uyğun olaraq, daha çox dini anlayış və məfhumlarla bağlı olan bu sözlərin çoxu, aydındır ki, orta yüzilliklərdə Azərbaycan türkləri üçün (sözsüz ki, az-çox savadlılar nəzərdə tutulur) aydın və anlaşılıqlı olmuşdur. Tərcümədəki ayrı-ayrı ərəb və fars sözlərini isə Həzini qafiyə xatirinə işlətməmişdir. Ümumiyyətlə götürdükdə, tərcümədə işlənmiş ərəb və fars sözlərinin çoxu bu gün də ədəbi dilimizdə işlənir. Onların müəyyən bir hissəsi müasir ədəbi dilimizdə işlənməsə də, orta əsrlər yazılı abidələrimizin çoxunun dili üçün adi hal sayılır. Tərcümədə işlənmiş ərəb və fars mənşəli sözləri bu baxımdan iki qrupa ayırmaq olar:

a) **Müasir ədəbi dilimizdə işlənən sözlər:** *abad, aqah, ayət, ayin, batil, biqərar, cəfa, cövr, dərd, ehsan, əcr, əfv, ata, fərəh, fəzl, gülzar, haqq, xətər, xəvəf, Xuda, ibadət, küdurət, küfr, qəzəb, lütf, matəm, məhzun, miskin, möhnət, naümid, nəzər, nöqsən, pak, rəmz, rəsul, rəvan, ruzi, savab, səcdə, sidq, şəkk, təqsir, ümmət, vəz, vəhy, zövcə və s.*

b) **Müasir ədəbi dilimizdə işlənməyən sözlər:** *aftab (günəş), asi (günahkar, üsyan edən), cinan (cənnət), cürm (günah), adu (düşmən), xəsm (düşmən), xun (qan), həcər (daş), gənc (xəzinə), ilhah (xahiş, israr), istiğfar (tövbə), Kirdgar (Allah), qəmər (ay), ləşkər (ordu), məhliqa (ayüzlü), mərdud (rədd edilmiş), mərdüman (camaat, adamlar), pənd (nəsihət), rəxt (paltar), rizq (azuqə), sərzanış (danlaq), şədidd (bərək), şəms (günəş), taət (itaət), tən (bədən), üqba (o biri dünya), zəxm (yara) və s.*

Tərcümədə *Allahül-aləmin, arami-can, cəmi-kəsir, əhli- beyt, əhli-iman, əhli-qübur, ərzi-hacət, hərbi-zərb, xaki-pa, kari-dəğəl, mər-di-din, şəbi-cümə, yövmi-cəza* və s. kimi izafət tərkipləri də işlənmişdir ki, bunlar da orta əsrlər anadilli ədəbiyyatımız üçün səciyyəvi olan leksik vahidlərdən sayılır. Qeyd edək ki, bu birləşmələrdən bəziləri bu gün də din xadimlərinin dilində işlənir.

§ 4. Sinonimlər

Bəlli olduğu kimi, "*sinonim əsas mənasına görə mütləq və ya nisbi eyniyyət təşkil edən, lakin formasına və əlavə mənasına görə fərqlənən sözlərdir*" (20,122). Belə sözlər cümlədə, adətən, fikrin daha aydın və dolğunluğu, eləcə də ifadəliliyi və rəngarəngliyi üçün işlədilir. Sinonimlərin düzgün seçilməsi və yerli-yerində işlədilməsi şair və yazıçıların, eləcə də tərcüməçilərin canlı danışığı dilinə nə dərəcədə bələdliyini göstərən amillərdən biri sayılır. Sinonimlər müasir ədəbi dilimizdə olduğu kimi, klassik ədəbiyyatda da əsasən, üslubi məqamlarda işlənmiş və dilin yeni-yeni sözlərlə zənginləşməsinə xidmət etmişdir. Lakin müasir ədəbi dilimizdən fərqli olaraq, klassik ədəbiyyatda sinonimlərin işlədilməsində bir xüsusiyyət qabarıq şəkildə özünü göstərir. Bu, klassik poeziyada, xüsusilə də onun qəzəl janrında bolbol işlənən ərəb-fars sözləri ilə yanaşı, onların türkcə tam qarşılıqlarının da qoşa verilməsidir. Belə bir hal, xüsusilə, İmadəddin Nəsimi şeirləri üçün olduqca səciyyəvidir (38,17-18). Belə ki, şair "hesab", "lisan", "bəyaz", "hökm", "məkr", "pünhan", "atəş", "zülfi", "ləb" və s. kimi ərəb və fars sözlərinin Azərbaycan türkcəsindəki mütləq sinonimlərini də: "say", "dil", "ağ", "buyruq", "al", "gizli", "od", "saç", "dodaq" eyni misra və ya beyt daxilində işlədərək (38, 17-18), bir növ ana dilinin ərəb və fars dillərindən heç də geri qalmadığını, ana dilində də eyni

anlayışları ifadə edən sözlərin varlığını yada salmaq və vurğulamaq istəmişdir. Ümumxalq danışığı dili üslubunda qələmə alınmış əsərlərdə, xüsusilə də, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda və "Şühədanamə", "Şeyx Səfi təzkirəsi kimi irihəcmli nəsr abidələrində, eləcə də, məsnəvi şəklində yazılmış epik şeir örnəklərdə: "Dastani-Əhməd Hərəmi"də, Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah", Suli Fəqihin "Yusif və Züleyxa" əsərlərində isə sinonimlərin işləməsində, bir qayda olaraq, ana dilinin öz sözlərinə daha çox üstünlük verilmişdir (18,28-29; 29a,34;48,140-142). Əbdüləzəl Dəmirçizadə və Tofiq Hacıyev türkmənşəli sinonim sözlərin qoşa işlədilməsini tayfa dilləri ilə bağlayırlar (18,28;28,70). Belə bir hal, yəni müxtəlif türk tayfalarına, xüsusilə də oğuzlara və qıpçaqlara xas olan sözlərin qoşa işlənməsi türkdilli başqa yazılı abidələrdə də qeydə alınmışdır (76,57-79)

Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsində Nəsimi "Divan"ı və Xətəinin "Dəhnamə" məsnəvisi ilə müqayisədə sinonimlər çox geniş təmsil olunmasa da, onların işlənməsində yuxarıda qeyd etdiyimiz hər iki xüsusiyyət özünü qabarıq şəkildə göstərir. Həzini eyni misra və ya beyt daxilində həm əcnəbi sözlərdən ibarət sinonimləri, həm də ana dilinə xas mənaca onlara uyğun gələn sözləri qoşa işlədir. Tərcümədə yanaşı işlənmiş sinonimləri mənşə etibarilə aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

a) **Ərəb və fars sözlərindən ibarət olan sinonimlər:** ah-fəğan, əcr-səvab, fəqir-miskin, xeyr-ehsan, xoş-şadkam, xürrəm-xəndan, məqbun-həzin, təbdil-təğyir, tən-sərzəniş, tu-rəğbət, şükr-sipas, zar-həzin və s. Bu qrup sinonimlər əksər hallarda "və" bağlayıcısı ilə işlənir və "ü" kimi tələffüz olunur. Məsələn: "Ol arada var idi bir novcəvan, Bənzi saru, işi **ah ilən fəğan**"; "Çünki biçmək vəqti irişdi təmām, Biçdi, həm döğdi anı **xoş-şadkam**", "Döndi qəbrinə qübur əhli qamu, **Xürrəmi xəndan** olub kiçi-ulu"; "Cümləsi əgninə geymiş xoş libas, Yüzləri ağ, iş-

ləri **şükürü sipas**"; "Munların içində sən **zarü həzin**, Səndən öz-gə cümlə fərax, ey əmin" və s. Nümunələrdən göründüyü kimi, bu sözlərin çoxu indi də ədəbi dilimizdə işlənir.

Həzini ərəb və fars sözlərini "etmək" və "qılmaq" köməkçi feilləri ilə birgə də sinonim kimi işlətməmişdir.

b) **Biri türkmənşəli, o biri isə alınma sözlərdən ibarət olan sinonimlər:** bəllü-bəyan, əl-dəst, sorğu-hesab, ün-məqal, yeygü-təam və s. Həzini birinci sinonim sözü eyni beytdə, sonuncusu isə bir-birindən azacıq aralı olan iki ayrı-ayrı beytdə işlətməmişdir: "Söylədi kim, Məkkədir yerim əyan, Həm Bəni-Haşimidən **bəllü-bəyan** "Kiçisi qoydı əlin od üstinə, Barmağın yandırdı ol dəm **dəstinə**"; "Çün ola məhşər günü **sorğu-hesab**, Kimə rəhmət verilə, kimə əzab"; "Duydunuzmu bu nə **üündür**, nə **məqal**, Heç bilürmisiz ki, netə oldı hal?"; "Fatimə dedi ki, billah, ey hüمام, Yanımızda yoxdur hərgiz **təam**; Dilərəm ki, onlara **yeygü** olam, Kim, onların könlini xürrəm qılam". Göründüyü kimi, bu nümunələrdəki "bəllü-bəyan", "sorğu-hesab" sözlərini Həzini mürəkkəb söz kimi işlətməmişdir. Həzininin işlətdiyi "yüzi mah" – "mahliqa" sinonimlərini də bu qrupa daxil etmək olar. Tərcüməçi burada "mahliqa" mürəkkəb sözünün qarşılığını yarı türkcə (yüzi), yarı farsca (mah) vermişdir.

Bu qəbildən olan yanaşı işlənmiş sinonimlərin çoxunu **feillər** təşkil edir. Həzinin işlətdiyi feli sinonimlərin bir tərəfini yalnız türkmənşəli sadə feillər, o biri tərəfini isə ərəb və fars isimləri ilə "qılmaq", "etmək", "olmaq" köməkçi feillərindən ibarət mürəkkəb tərkibi feillər təşkil edir: "ağlamaq" - "guş etmək"; "əfv etmək" - "yarlıgamaq"; "ərz etmək – "söyləmək"; "tərk etmək" - "getmək"; "şərh etmək" – "demək" və s. Məsələn: "Şadlıxdan ol cəmaət cümləsi, **Ağlayıb fəryad qıldılar** bəsi"; "Maliki-İslam aña **ərz eylədi**, Tui-rəğbətlən şəhadət sölədi"; "Yox, əgər yandırsa **tərk etmək** gərək, Özgə tanrı istəyü **getmək**

gərək" və s. Bu qəbildən olan feil sinonimlərin hər iki tərəfi bəzən mürəkkəb fellər də olur: "ün çəkmək" - "zari qılmaq" - "növhə etmək", "yanıb-yaxılmaq". Məsələn: "**Növhə edib, ün çəkib, zari qılıb**, Ağlaşalım bari, **yanıb-yaxılıb**". Göründüyü kimi, istər yuxarıdakı nümunələrdə, istərsə də bu beytdə feili sinonimlərdən birinciləri çox vaxt feili bağlama şəklində işlənir.

c) **Türkmənşəli sözlərdən ibarət olan sinonimlər.** Bu qəbildən olan sinonimlər tərcümədə azlıq təşkil edir və əsasən feili sinonimlərdən ibarətdir: al-götür, qızıl-altun, qulaq ol-dinləgil, qumü qayır, oxranur-kişnər, sür-çıxar, uyumaz-ımuşqanmaz, yeri-var, varalım-gedəlim və s. Məsələn: "**Al-götür** anı kim, azad eyləyim, Mən özümçün ol gunə zad eyləyim"; "**Kim qızıl-altunmıdır**, yoxsa gümiş, Ya nüqrəmidir, dəmürmi, nə imiş?"; "Gər ağaclar yarpağınca ola həm, Dəxi **qumü qayır** sanı, ey kərəm"; "**Oxranur-kişnər**, ün eylər biməhəl, Anda vardır münca bu kari-dəğəl"; "Musayə vəh eylədi kim, yeri-var, Anı ol şəhrin işindən **sür-çıxar**"; "Var idi Tövrət içində yazılı, Tanrı **uyumaz**, həm **ımuşqanmaz** deyü", "Sən Məhəmməd hörmətinə **yeri var**, Qılğil anə halımızı aşıkar" və s. Göründüyü kimi, ikinci və üçüncü beytlər istisna olmaqla, digər nümunələrin hamısında leksik paralellər feillərdən təşkil olunmuşdur. Sinonim cütlüklər sırasında müasir Azərbaycan ədəbi dili üçün arxaik səciyyə daşıyan sözlər də vardır ki (**ımuşqanmaq, oxranmaq, qayır**), onlar haqqında yuxarıda məlumat verilmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Kəvamilüt-tə'bir"də də hər iki komponenti türkmənşəli sözlərdən ibarət leksik paralellərdən çoxunu feili sinonimlər təşkil edir (64,71).

§ 5. Antonimlər

Mənaca sinonimlərin əksi olan antonimlər də bədii dilin ifadə vasitəsi kimi fikrin canlılığına və aydınlığına xidmət edir. Orta əsrlərə aid türkdilli yazılı abidələrdə müəyyən sözlərin izahında da sinonimlərlə yanaşı, antonimlərdən də istifadə olunması faktları bəllidir (79a,14). Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsində işlənmiş antonimlər sinonimlərə nisbətən azlıq təşkil edir. Qeyd edək ki, başqa yazılı abidələrdən fərqli olaraq (bax:12,125-131;69,122-125), Həzini tərcüməsindəki antonimlər, əsasən, yanaşı, yəni qoşa şəkildədir və bəzən "və" bağlayıcısı ilə, bəzən isə onsuz işlənmişdir. Abidədə işlənmiş antonimləri də sinonimlər kimi mənşəcə üç növə bölmək olar:

a) **Ərəb və fars sözlərindən ibarət antonimlər:** bişü kəm, həqqü batil, xassü am, leylü nəhar, sübhü şam, ruzü şəb və s. Məsələn: "Kim əyal üçün bilməzsə qəm həm, Kisvətü qutindən ötri **bişü kəm**"; "Ədl üçün mizan qurıldı nagəhan, **Həqqü batil** sorılır **yaxşı-yaman**"; "Üç günədən yemədi hərgiz təam, Bütlərə qıldı təzərrö **sübhü şam**"; "Cümlə meydanə yığıla **xassü am**, Uşbu şəhrin **bay-yoxsulı** təmam"; "Əqrəbası vardır, anları anar, Xeyrü ehsan eyləyib **leylü nəhar**"; "Tanrıyı tərək eyləmişdi ol kişi, **Ruzü şəb** bütlərlən olurdu işi". Göründüyü kimi, bu beytlərdə işlənmiş antonimlərin hamısı "və" bağlayıcısı qəbul etmişdir. İkinci və üçüncü beytlərdə tərcüməçinin eyni misrada ərəb mənşəli "həqqü batil" və "xassü am" antonimləri ilə yanaşı, türkmənşəli **yaxşı-yaman**, **bay-yoxsul** antonimlərini, beşinci beytdə isə **leylü nəhar** (səhər-axşam) antonimi ilə bərabər, **xeyrü ehsan** sinonimini işlətməsi də diqqəti cəlb edir. Aşağıda görəcəyimiz kimi, Həzini bu beytlərdəki "sübhü şam", "ruzü şəb", "bişü kəm" fars antonimlərinin türkcələrini də (dağ-axşam, gecə-gündüz, az-çox) işlətmişdir. Qeyd edək ki, Həzininin iş-

lətđiyi bu antonimlər anadilli klasssik ədəbiyyatımızda geniş təmsil olunmuşdur.

b) **Biri türk sözü, o biri isə alınma sözdən ibarət antonimlər.** Bu növ antonim tipinə abidədə yalnız bir nümunədə rast gəldik: "Yoxdurur bir kimsənəm, **yoxsul-qəni**, Xeyrü ehsan ilə yad et məni". Yuxarıdakı antonimlərdən fərqli olaraq, Həzini "yoxsul" türk sözü ilə onun ərəbcə antonimi olan "qəni" (varlı) sözünün arasında "və" bağlayıcısını işlətməmişdir, deməli, onu mürəkkəb söz kimi qəbul etmişdir. Maraqlıdır ki, Həzini bu beytin ikinci misrasında "xeyrü ehsan" sinonimini də işlətməmişdir. Bu fakta əsasən eyni beytdə həm sinonimlərin, həm də antonimlərin işlədilməsini Həzini tərcüməsi üçün səciyyəvi bir xüsusiyyət kimi dəyərləndirmək olar. Onu da qeyd edək ki, tərcüməçi "yoxsul-qəni" qarışıq antonimi ilə yanaşı, hər iki tərəfi türkmənşəli sözlərdən ibarət "bay-yoxsul" antonimindən də istifadə etmişdir (bax: a bəndindəki 4-cü nümunə).

c) **Hər iki tərəfi türkmənşəli sözlərdən ibarət antonimlər:**Bu növ antonimlər abidədə o birilərə nisbətən daha çoxdur: Az-çox, bay-yoxsul, dağ-axşam, doy-düğün, dün-gün, erkək-dişi, ertə-gecə, gecə-gündüz, kiçi-ulu, iç-daş, igit-qoca, qurı-yaş, sağ-sol, yaxşı-yaman, yer-gög və s. Məsələn: "Vermiş idim Həqq yolına **azü çox**, Leyk bu igiddən özgə dəxi yox"; "Lütfi ilən ol Xudayi-dadgər,**Dağ-axşam** yerlərə eylər nəzər"; "Ləş-kəri-islamə həzimət buldı çün, Qeysəri-Rumiyə **doy** oldu **düğün**"; "Dəxi Allah qorxusunun fikridir, Bu fikir **dün-gün** könlümün fikridir"; "**Gecə-gündüz** həm ölümün yad edə, Həm bəla vəqtində özin şad edə"; "Görđi əvi dopdolu rəxtü qumaş Aş-ətmək, dürlü nemətlər - **qurı-yaş**"; "Kim sana olsun fəda canım-başım, Uş yakıldı dərd ilə **içim-daşım**"; "Döndi qəbrinə qübur əhli qamu, Xürrəmü xəndan olub **kiçi-ulu**"; "Kiminin atası var, ya qərdaşi, Kiminin övladı var, **erkək-dişi**"; "Asi qulların di-

lində biz təمام, **Ertə-gecə** axıtsa dər sübhü şam", "Böylə deməkdən muradı nə ola, Böylə neyçün çağırır **sağ-sola**"; "Dedilər, qaçmış Məhəmməd bu gecə, Bir muna tədbir edin **igiti-qoca**". "Bir qərib etsə cəhandan intiqal, Ağlar anə **yer-gög** əhli laməhal". Nümunələrdən görüldüyü kimi, türkmənşəli antonimlər qoşa işlənərək yalnız bircə halda (azü çox) "və" bağlayıcısı qəbul etmiş, qalan hallarda isə onsuz işlənmişdir. Maraqlıdır ki, bu antonimlərin çoxu XV əsr nəsr abidəsi "İxtiyarat"da da eynilə qoşa şəkildə, həm də "və" bağlayıcısız işlənmişdir (69,124). Eyni hal Xətəinin "Dəhnamə" poemasında da müşahidə olunur (13,126). "Şühədanamə" əlyazmasında isə türkmənşəli antonim sözlərin arasında, bir qayda olaraq, "ilən" bağlayıcısı da işlənmişdir. Məsələn: "**Böyük** ilən **kiçi** və **daşı** ilən **iči**, **yigit** ilən **qarı** mələkül-mövtün qəbzəsində bərabərdürlər". Bu fakt göstərir ki, klassik ədəbiyyatda antonim sözlər arasında bağlayıcı işlənməsi və ya onların sadəcə olaraq yanaşı gəlməsi təkcə həmin əsərin nəzmlə yazılması ilə şərtlənmir, həm də müəyyən dərəcədə müəllifin, eləcə də mütərcimin fərdi üslubu ilə də bağlıdır.

Beləliklə, XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi Həzəininin "Hədisi-ərbəin tərcüməsi"nin səciyyəvi leksik xüsusiyyətləri onun zəngin lüğət tərkibinə malik olmasını və tarixi leksikologiya ilə bağlı gələcək sanballı araşdırmalarda bu dəyərlı klassik poetik tərcümə nümunəsinin də müvafiq dil faktlarından istifadə edilməsinin zəruriliyini və əhəmiyyətini göstərir.

III FƏSİL

TƏRCÜMƏNİN FRAZEOLÖGİYASI

Orta əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrinin frazeologiyasının öyrənilməsi dil tarixinin hərtərəfli araşdırılması işinə xidmət edir və bu baxımdan xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Frazeologiyanın tarixi aspektdə öyrənilməsini yüksək dəyərləndirən professor Tofiq Hacıyev yazır: "*Frazeologiya insan şüurunun hazırladığı ilk bədii məhsuldur... Təbii ki, dilin inkişaf səviyyəsi abstraksiya qabiliyyəti ilə ölçülürsə, deməli, frazeoloji zənginlik bu inkişafın mühüm göstəricilərindəndir*" (28,4).

Ayrı-ayrı yazılı abidələrimizdə işlənmiş frazeoloji vahidlərin öyrənilməsi sahəsində müəyyən işlər görülsə də (bax: 12,27-34;23,325-333;29a,36-37;39,34-35;69,84-90), bütövlükdə götürüldükdə dilimizin tarixi frazeologiyası ədəbi dil tarixinin başqa sahələrinə nisbətən az öyrənilmişdir. Bunun üçün, ilk növbədə, orta əsrlər yazılı abidələrindəki frazeoloji vahidləri ayrı-ayrılıqda öyrənmək, onların ədəbi dildə işlənmə tarixini izləmək, bu sahədə müəyyən ümumiləşdirmələr aparmaq və ən başlıcası, dilimizin tarixi frazeoloji lüğətini hazırlamaq gərəkdir. Bu baxımdan Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsini zəngin və dəyərli qaynaqlardan biri hesab etmək olar. Belə ki, abidədə təmsil olunmuş frazeoloji vahidlərin sayı ayrı-ayrı yazılı abidələrlə müqayisədə qat-qat çoxdur. Məsələn, Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" məsnəvisində cəmi 20 sabit söz birləşməsi qeydə alındığı halda (39,34-35), bizim abidədə bu rəqəm 150-yə yaxındır. Halbuki, bu əsərdə də Həzininin tərcüməsində olduğu kimi, ümumxalq danışığı dilinin xüsusiyyətləri qabarıq şəkildə özünü göstərir (39,52). Başqa sözlə desək, xalq dilindən gələn sabit söz birləşmələri üçün geniş imkanlar var. Xatırladaq ki, Yusif Məddahın məsnəvisi həcmcə "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi-

nin Bakı nüsxəsindən xeyli kiçikdir - əsər cəmi 1700 beytdən ibarətdir (39,3).

Aydındır ki, nəsr əsərlərində frazeoloji vahidlərin işlənmə imkanı nəzmlə qələmə alınmış əsərlərə nisbətən daha çoxdur. Məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun Drezden nüsxəsində frazeoloji vahidlərin sayı 300-dən çoxdur (12,28). Lakin unutmamaq olmaz ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" yazılı dastan abidəsidir və təbii ki, folklor nümunəsində frazeoloji vahidlərin çəkisi başqa əsərlərlə nisbətdə nəzərə çarpacaq dərəcədə çox olmalıdır. Bundan əlavə, Həzini tərcüməsinin həcmi "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları ilə müqayisədə nəzərə çarpacaq dərəcədə kiçikdir. Bunu da nəzərə alıqda hər iki əsərdəki frazeoloji vahidlərin sayı arasındakı fərqi çox da böyük hesab etməməliyik. Müqayisə üçün bunu da qeyd edək ki, həcmcə "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsi ilə təxminən üst-üstə düşən "İxtiyarati-qəvaidi-küllüyyə"də (həcmi 90 vərəqdir) frazeoloji vahidlərin sayı 50-yə yaxındır (69,88). Düzdür, burada həmin əsərin elmi mövzuda yazılması amili də nəzərə alınmalıdır. "Məlum olduğu kimi, elmi əsərlərdə sözlər nominativ anlamlarda işlədilir" (69,87-88). Lakin unutmamaq olmaz ki, sözügedən əsər canlı danışmaq dilində yazılmışdır (69,88), bu isə öz-özlüyündə sadə xalq dilindən gələn ifadələrin elmi mətnə də özünə geniş yer tutması deməkdir.

Həzininin tərcüməsində qeydə aldığımız frazeoloji vahidlərin böyük bir qismi eynilə müasir ədəbi dilimizdə də işlənir, onların müəyyən bir hissəsi leksik dəyişikliyə uğramış, bəziləri isə ədəbi dilimizdə vətəndaşlıq hüququ qazana bilməmişdir. Sonuncular içərisində fars dilindən "kalka" yolu ilə düzəlmiş sabit söz birləşmələri üstünlük təşkil edir.

Tərcümənin sabit söz birləşmələri əsasən feili frazeoloji ifadələrdən ibarətdir. Qeyd edək ki, başqa yazılı abidələrdə də vəziyyət eynilə belədir (bax:12,28-34;88-90;39,34-35). Baş sözləri

isimlərdən ibarət olan bu sabit söz birləşmələrinin otuzdan çoxunda feil komponentini "çəkmək", "dutmaq", "düşmək", "gəlmək", "urmaq" felləri təşkil edir. Öncə abidədə qeydə aldığımız həmin sabit söz birləşmələrini nəzərdən keçirək.

"**Çəkmək**" feilinin iştirakı ilə düzəlmiş sabit söz birləşmələrindən bir neçəsi frazeoloji variantdır: "əmək çəkmək" - "zəhmət çəkmək", "qəm çəkmək" - "məhnət çəkmək" - "əzab çəkmək". Məsələn : "Cümə günündə varub qüsl eyləmək, Cəmiyi-xəlqə **çəkməkdürür əmək**"; "Munca **zəhmətlər çəküb** gəldim sağa, Sərgüzəştim uşbudur, ya Mustəfa", "Verdi miş dirhəm dəxi xatunə həm, Muni xərc eylə dəxi, sən **çəkmə qəm**"; "Uş bəxillər mənzilində, ey oğul, Yanuban **məhnət çəkər** nar içrə ol", "Uş cəhənnəmdə **çəkər** dürlü **əzab**, Təşnəlikdən xud anıq halı xərab".

Müasir ədəbi dilimizdə də eynilə işlənən bu frazeoloji vahidlərdən yalnız birinin ("əmək çəkmək") baş sözü türk mənşəlidir, digərlərini isə ərəb mənşəli sözlərdən ibarətdir.

Həzini "çəkmək" feilini sinonim və yaxın mənalı sözlərlə birgə də işlətməmişdir: "əndişə birlə dərt çəkmək", "ənduhü bim çəkmək", "cövrü cəfa çəkmək". Məsələn : "Der, Əmirəl-mö'minin ol dörd nədir, **Çəkdigin** əndişə birlə **dərt** nədir"; "Bu zəif ümmətlərin əndər cəhim, Uş əzab içrə **çəkər ənduhü bim**"; "Taqətimiz qalmaq, ya Mustəfa, Od içində **çəkməgə cövrü cəfa**". Bu sabit söz birləşmələrindən "dərd çəkmək", "cövr çəkmək" və "cəfa çəkmək" müasir ədəbi dilimizdə işlənir, digərlərinə isə yalnız klassik ədəbiyyatda rast gəlirik. Həzininin bu sabit söz birləşmələrini yaxınmənalı iki isimlə birgə işlətməsi, aydındır ki, şeirlə bağlıdır və ədəbi dil üçün adi hal sayılmır.

Abidədə "çəkmək" feili "ün" (səs) ismi ilə də sabit söz birləşməsi tərkibində işlənmişdir: "Növhə edib, **ün çəkib**, zari qılıb, Ağlaşalım barı yanıb-yaxılıb". "Bağırmaq", "fəryad et-

mək" mənalərini daşıyan "ün çəkmək" sabit söz birləşməsi müasir dilimizdə işlənməsə də, "Əsrarnamə" tərcüməsində (bax: 37,122), Xətəinin dilində (bax:37,122), eləcə də orta əsr müəlliflərindən Rövşəni və Gülşəni Bərdəinin əsərlərində qeydə alınmışdır (109,VI,4074).

Tərcümənin dilində "çəkmək" feli farsmənşəli "ləşkər" (ordu, qoşun) ismi ilə də birləşmə təkibində işlənmişdir. "Rumə çün **ləşkər çəkübən** getdilər, Qeysəri-Rumi bilə cəng etdilər". Bu birləşmə müasir ədəbi dilimizdə "qoşun çəkmək" şəklində işlənir - burada birinci söz onun türkmənşəli sinonimi ilə əvəzlənmişdir.

"**Dutmaq**" feli ilə düzəlmiş frazeoloji vahidlərin sayı abidədə ondan çoxdur ki, onlardan dördü frazeoloji variantlardır: "əmr dutmaq" - "buyruq dutmaq" (əmrə tabe olmaq, əmri yerinə yetirmək), "xətiri xoş dutmaq" - "könlü şad dutmaq" (ürəyini buz kimi saxlamaq, xatircəm olmaq). Məsələn: "Əmri-itaət maña olub ruzü şəb, **Dutsam əmriñ** nola halım əcəb?", "Pəs, Xudanın **buyruğunu dutdılar**, Yer yüzində Kəbə bünyad etdilər"; "**Xətirini xoş dutgil**, ya rəsul, Şol mübarək könlüni qılma məlul"; "Pəs, aña ol dəm yenə dedi rəsul, **Şad dutgil köñliñi**, qılma məlul".

Birinci frazeoloji variantlarda yalnız baş sinonim isimlər - ərəbmənşəli "əmr" və türkmənşəli "buyruq" - əvəzləndiyi halda, ikinci frazeoloji variantlarda ərəbmənşəli "xətir" və türkmənşəli "könlü" sinonim isimlərindən başqa, hər ikisi farsmənşəli olan "xoş" və "şad" sifətləri də əvəzlənmişdir. Bu frazeoloji variantlardan heç biri müasir ədəbi dilimizdə işlənməsə də, "ürəyini gen (buz kimi) saxlamaq" frazeoloji variantı ilə sonuncular arasında müəyyən yaxınlıq müşahidə olunur: könlü-ürək, tutmaq-saxlamaq. "Könlü xoş tutmaq" ifadəsi "Kəvamilüt-təbir"də də işlənmişdir (123,2a).

Həzini tərcüməsindəki "dust dutmaq" (sevmək, saymaq) frazeoloji vahidi də müasir ədəbi dilimizdə işlənir: "Çox olur dünyada elm əhlinə yar, Kim anı görset özünə **dost dutar**". Bu frazeoloji ifadə Cəlil Məmmədquluzadə və Məmməd Səid Ordubadinin dilində işlənsə də (9,II,140), fikrimizcə, o, fars dilindəki دوست داشتن (sevmək) sabit söz birləşməsinin "kalka" yolu ilə tərcüməsidir. Maraqlıdır ki, bu ifadə bu gün də əsasən ruhanilərin dilində işlənir.

Tərcümədə işlənmiş "hörmətin tutmaq", "məlal dutmaq" və "şəkk tutmaq" frazeoloji vahidləri də bu qəbildəndir. Bu frazeoloji vahidlər, fikrimizcə, fars dilində işlənən حرمت داشتن (hörmət etmək, ملال داشتن (qəmlənmək, kədərlənmək) və شک داشتن (şəkk etmək) sabit söz birləşmələrindən "kalka" yolu ilə tərcümə edilmişdir. Xatırladaq ki, داشتن (daştən) feilinin birbaşa mənası "malik olmaq"dır. "Hörmət tutmaq" frazeoloji vahidi Seyid Əzim Şirvaninin dilində də qeydə alınmışdır (9,IV,402). Bu sabit söz birləşməsi müasir ədəbi dilimizdə "hörmətin gözləmək" (saxlamaq) şəklində işlənir, "şəkk dutmaq" isə ümumiyyətlə işlənmir.

Həzini tərcüməsində "qulaq dutmaq" frazeoloji vahidi də işlənmişdir: "Dedi kim nari-səqər olur əyan, **Dut qulagın**, ya Bilal, məndin yaña". Bu ifadə müasir ədəbi dilimizdə "qulaq asmaq" (bəzən də "qulaq vermək") şəklində işlənir. Göründüyü kimi, frazeoloji birləşmənin ikinci tərəfi – feil hissəsi müasir dilimizdə əvəzlənmişdir.

Tərcümədə işlənmiş "yüz dutmaq", "xəbər dutmaq" frazeoloji vahidləri isə müasir ədəbi dilimizdə azacıq fonetik dəyişikliyə uğramışdır: "üz tutmaq", "xəbər tutmaq". Tərcümədə "məlal dutmaq" frazeoloji birləşməsi də "qəmlənmək", "kədərlənmək" mənasında işlənmişdir. Həzininin işlətdiyi "yol dut-

maq" frazeologizmi isə mənasına görə müasir ədəbi dilimizdəki "yola düşmək" sabit söz birləşməsinə uyğun gəlir.

"Düşmək" felinin iştirakı ilə düzəlmiş sabit söz birləşmələrindən çoxu eynilə müasir ədəbi dilimizdə də işlənir: "ayağına düşmək", "ələ düşmək", "işi düşmək", "oda düşmək", "xəstə düşmək". Məsələn : "**Ayağına düşdi**, həm öpdü əlin, Dedi əfv et cürmimi, ey pakdin"; "Verəsən anı **ələ düşgəc** dedi, Vardı ol ərəbi üstə istədi"; "Kufədə dedi nəgahin bir gecə, Bir **işim düşdi**, eşitgil, ey xacə"; "**Düşdi xəstə**, oldı pəs halı xərab, Yüzi-gözi dobdolu gərdü turab".

İkinci nümunədəki "ələ düşmək" frazeoloji birləşməsi, göründüyü kimi, feili bağlama formasındadır: "ələ düşgəc". Bursa nüsxəsinin katibi bu nümunədəki daha əski-gəc feili bağlama şəkilçisini -cək şəkilçisi ilə əvəzlənmişdir : "ələ düşcək"(41a).

Qeyd edək ki, "xəstə düşmək" frazeoloji vahidinə orta əsrlər yazılı abidələrində daha çox "sayru düşmək" şəklində rast gəlirik (35,79;122,175b). XVIII-XIX əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında isə müasir ədəbi dilimizdə olduğu kimi, farsmənşəli "xəstə" sözü türkmənşəli "sayru" sözünü sıxışdırıb aradan çıxarmış və "sayru düşmək" frazeoloji vahidi "xəstə düşmək" şəklində ümumişlək olmuşdur (bax:9,IV,319).

Tərcümədəki "qəmə düşmək" ("Dedi, sən dəxi söyləgil, ya Fatimə, **Düşmüşəm** bu iş üçün qatı **qəmə**") frazeoloji vahidi isə müasir ədəbi dilimizdə "qəmə batmaq" şəklində işlənir. Bu frazeoloji vahidin variantı - "möhnətə düşmək" ("Cənnət əhli vasil olmuş, cənnətə, Həm cəhənnəm əhli **düşmüş möhnətə**) isə müasir ədəbi dilimizdə işlənmir.

"Düşmək" feli ilə düzəlmiş daha bir frazeoloji vahid müasir ədəbi dilimiz üçün arxaik sayılır. Bu, farsmənşəli "rəvan" (gedən) sözü ilə düzəlmiş "rəvanı düşmək" frazeoloji vahiddir: "**Düşdi** bir yerdə **rəvanı** ol əziz, Süfrə açdılar ögündə tez-tez".

Bu sabit söz birləşməsinin müasir ədəbi dilimizdəki qarşılığı "yolu düşmək" frazeoloji vahididir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, tərcümədə bu birləşmənin sinonimi olan "yolu irişmək" frazeologizmi də işlənmişdir : "Həccə gedərdim dedi mən bir zəman, Kufəyə **irışdi yolum** nagəhan". Göründüyü kimi, frazeoloji birləşmənin variantında "düşmək" sözünün əvəzinə "irışmək" işlənmişdir.

Tərcümədə "düşmək" feli ilə düzəlmiş "bazarı düşmək" frazeoloji birləşməsi də işlənmişdir: "Söylədi Allah səniylə neylədi, Necə **düşdi** anda **bazarı** dedi". Müasir əbədi dilimiz üçün arxaik səciyyə daşıyan bu frazeoloji birləşmə burada "işdi düz gəlmək" anlamında işlənmişdir.

"**Gəlmək**" felinin iştirakı ilə düzəlmiş frazeoloji vahidlər isə aşağıdakılardır: "ağır gəlmək", "başına gəlmək", "dilə gəlmək", "düz gəlmək", "əлиндən gəlmək", "xoş gəlməmək", "imana gəlmək", "sözə gəlmək". Məsələn: "Ta **gələ ağır** onların taəti, İrə Allahın olara rəhməti"; "Ey adilən bağlanan babi-səqər, **Başımıza** gör bizim **gəldi** nələr"; "**Dilə gəldi**, söylədi ol dəm məgər, Der, aman vergil, aya, xeyrül-bəşər"; "Hər kişinin kim, həyası olmaya, Əhli-imanəm desə, **düz gəlməyə**"; "Çünki hazır olam anda ol zəman, Mən **əlimdən gəldügin** edəm həman"; "**İmanə gəldilər** onlar ol zəman, Şadü xürrəm oldılar anda rəvan"; "Yanımızda çünki durdı bir zəman, **Sözə gəldi**, bə'd əzin açdı zəban"; "Mən sordum, leyk saleh qulları, **Könlümə xoş gəlmiş** idi yolları". Bu şeir nümunələrindən üçüncü və yeddinci beytdə daha iki frazeoloji vahid - "aman vermək" və "zəban açmaq" da işlənmişdir. Sonuncu ifadə "dilə gəlmək" və "sözə gəlmək" frazeoloji vahidləri ilə sinonimdir. "Gəlmək" felinin iştirakı ilə düzəlmiş yuxarıdakı sabit söz birləşmələrinin hamısı eynilə müasir ədəbi dilimizdə işlənir.

Yuxarıdakı nümunələrdən beşincisində işlənmiş "əlimdən gəldügin" frazeologizminin ikinci tərəfi, göründüyü kimi, feili sifət formasındadır. Bu formanı professor Hüseyn Bayramov "frazeoloji feili sifət" adlandırır (12,105). Başqa bir beytdə isə "əlimdən gəlmək" frazeoloji vahidi "əldən gəldigüncə" şəklində işlənmişdir: "Mən dəx **əldən gəldügin**cə bu zəman, Razi qılım kim, olasan şadman". Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, abidədə daha bir frazeoloji feili sifət işlənmişdir: "Qəbrinə vüs'ət verə anıñ Xuda, **Göz yetən yerədəkin** olur ziya". Müasir ədəbi dilimizdə bu ifadə "göz işlədikcə" şəklində işlənir. Bu forma isə frazeoloji feili bağlama tərkibi adlanır (12,103). Beytdə Həzini "vüsət vermək" frazeoloji vahidini də işlətməmişdir. Fikrimizcə, bu ifadə fars dilindəki وسعت دادن (genişləndirmək) sabit söz birləşməsindən hərfi yolla tərcümə olunmuşdur.

Tərcümədə işlənmiş frazeoloji vahidlərdən bir neçəsi də "**urmaq**" **felinin iştirakı ilə** düzəlmişdir: "karuban urmaq", "qulaq urmaq", "laf urmaq", "nərə urmaq", "üz urmaq", "yol urmaq". Məsələn: "**Karuban urub** işi xun eyləmək, Kim müsəlmanları məğbun eyləmək"; "**Çünqulağ urdum**, mən anı dilədim, Həm dedüginini mən anıñ aylədim"; "Kim səniñ əmrinə mən idim xilaf, **Urmaz idim** məsiyyətdə dürlü laf"; "Oxıdı bu ayəti çün ol zəman, Bir ucadan **nərə urdu** nagəhan"; "Ağzını anıñ suvadılar rəvan, Altına **od urdular** əndər zəman "; "Der ki, üç yüz altmışın **tərkin urın**, Bu bilinməz nəsnəyə qarşu durın", "Yığmış idi üstinə ləşkər yögüş, Özinə **yol urmağı** qılmışdı iş".

Bu frazeoloji vahidlərdən "nərə urmaq" və "od urmaq" müasir ədəbi dilimizdə "nərə vurmaq" və "od vurmaq" şəklində işlənir. Tərcümədə "od urmaq" frazeoloji birləşməsi "oda urmaq" şəklində də işlənmişdir: "Mən öləndən sonra **oda urasız**, Kül olunca cismimi yandurasız".

Abidədəki sabit söz birləşmələrindən üçü "dağlamaq" felinin iştirakı ilə düzəlmişdir: "bağrını dağlamaq", "yürəgin dağlamaq", "cigər dağlamaq". Məsələn : "Böylə dedi, qatı-qatı ağladı, Ahlar qıldı ki, **bağrın dağladı**". "Növhə qıldı, ah edübən ağladı, Cümlə əshabın **yürəgin dağladı**"; "Söyləgil ki, mən necə ağlamayım, Həsrət odilə **cigər dağlamayım**". Göründüyü kimi, hər üç frazeoloji vahid sinonimdir. İkinci frazeoloji vahiddəki "yürəgin" sözündə baş vermiş fonetik dəyişikliyi nəzərə almasaq, bu sabit söz birləşmələrinin üçü də heç bir dəyişikliyə uğramadan müasir ədəbi dilimizdə işlənir. Bugünkü dilimizdə həmçinin "sinəsini dağlamaq" sabit söz birləşməsi də vardır.

Tərcümədə işlənmiş "qəlbi yaxmaq" frazeoloji vahidi də yuxarıdakı ifadələrin sinonimidir: "Qəlbimi yaxdı oların fırqəti, Cümləsinin qaldı canda həsrəti". "Yaxmaq" feli, məlum olduğu kimi, müasir ədəbi dilimizdə yalnız "yandırır-yaxmaq" şəklində işləndiyindən bu frazeoloji vahid də aydındır ki, bugünkü ədəbi dilimiz üçün arxaik səciyyə daşıyır. Bu beytdə Həzini "həsrət qalmaq" frazeoloji vahidini də işlətmişdir.

Tərcümədə "çıxmaq" felinin iştirakı ilə düzəlmiş sabit söz birləşmələrindən üçünə rast gəlirik: "ava çıxmaq", "çavı çıxmaq", "qəzaya çıxmaq". Məsələn: "Ləşkərini cəm edüb bir gün təmam, **Ava çıxmışdı** məgər kim ol hüمام"; "Həm sənin **çavın** dəxi **çıxdı** qəvi, Dedilər kim, **çıxdı** şahi-mənəvi"; "**Qəsdinə** anın mü-səlmanlar naghah, Kim, **qəzayə çıxdılar** olub agah".

Hər iki tərəfi türkmənşəli sözlərdən təşkil olunmuş birinci frazeoloji birləşmə müasir ədəbi dilimizdə "ova çıxmaq" şəklində işlənir. İkinci birləşmənin birinci tərəfi "çav" arxaik sözdür və bu frazeologizm müasir ədəbi dilimizdə baş sözün sinonimi olan "səs" isminin iştirakı ilə düzəlmiş "səsi çıxmaq" şəklində işlənir. Üçüncü birləşmənin isə birinci tərəfi ərəb mənşəli "qəza"

(müqəddəs savaşı) sözüdür və bu frazeologizm müasir ədəbi dilimizdə işlənir.

Tərcümədə "çıxarmaq" feilinin iştirakı ilə düzəlmiş "qayğudan çıxarmaq" frazeoloji birləşməsi də işlənmişdir: "Şad olub cümlə dedilər yeri-var, Anı öldür bizi **qayğudən çıxar**".

Bu frazeoloji birləşmə müasir ədəbi dilimizdə "qəmdən qurtarmaq" şəklində işlənir.

Qeyd edək ki, tərcümədə işlənmiş frazeoloji vahidlərin tərkiblərindəki feillərin, demək olar ki, hamısı türkmənşəli sadə feillərdir. Yalnız "muradı hasil olmaq" frazeoloji vahidi bu baxımdan istisna təşkil edir: "Çün Vəlid eşitdi muni, oldı şad, Pəs dedi kim, **hasil olmuş uş murad**". Bu frazeoloji vahidin istər baş sözü, istərsə də onun tərkibindəki mürəkkəb feilin birinci tərəfi ərəb mənşəlidir. Müasir ədəbi dilimizdə işlənən bu feil "Koroğlu" dastanında da qeydə alınmışdır (bax:8,III,345). Orta əsrlərə aid başqa yazılı abidələrimizdə qeydə alınmış frazeoloji vahidlər də, əsasən, türkmənşəli sadə feillərin iştirakı ilə düzəldilmişdir (bax:12,27-34;39,34;69,88-89). Maraqlıdır ki, "İxtiyarati-qəvaidi-külliyə" əsərində də bütövlüklə alınma sözlərdən ("olmaq" köməkçi feili istisna olmaqla) düzəlmiş yalnız bircə frazeoloji vahid qeydə alınmışdır: "can təndən cüda olmaq" (69, 90).

Tərcümədə qeydə aldığımız frazeoloji vahidlərdəki baş sözlərə gəldikdə isə, elə yuxarıdakı nümunələrdən də görüldüyü kimi, onların müəyyən bir hissəsini ərəbmənşəli və farsmənşəli sözlər təşkil edir. Bu qəbildən olan sözlər, əsasən, dini və mücərrəd anlayışları bildirir. Həmin sözlərin çoxu ayrılıqda müasir ədəbi dilimizdə işlənsə də, onların iştirakı ilə düzəlmiş frazeoloji vahidlərin müəyyən bir hissəsi az və ya çox dərəcədə dəyişikliyə uğramış, bəziləri isə dilimizdə vətəndaşlıq hüququ qazana bilməmişlər. Həmin frazeoloji vahidlərdən bir neçəsinə nəzər salaq:

Qəzəb yudmaq: "Kim **qəzəb yudmaq** yəqin bil, ya Əli, Tanrı xışmini söndürür bil, ya Əli". Bu frazeoloji vahid müasir ədəbi dilimizdə "qəzəbini boğmaq" və "qəzəb" sözünün sinonimi olan ərəb mənşəli "hirs" isminin iştirakı ilə düzəlmiş "hirsini basmaq (boğmaq, yemək)" şəklində işlənir. "Şühədanamə"də "qəzəbyudmaq" frazeoloji vahidinin başqa bir variantı - "qəzəb" sözünün fars mənşəli sinonimi "xışm" ismi ilə düzəlmiş "xışm yutmaq" ifadəsi işlənmişdir (122,158a). Bu frazeoloji vahidin "Şühədanamə"nin orijinalında - Hüseyn Vaiz Kaşifinin (vəfatı 910/1504) fars dilində yazdığı "Rövzətüs- şühəda" əsərində işlənmiş چشم‌فرو خوردن fars sabit söz birləşməsindən hərfi yolla tərcümə olunduğunu güman etmək olar. Fikrimizcə, Həzininin işlətdiyi "qəzəb yudmaq" ifadəsinin də yaranmasında həmin fars sabit söz birləşməsinin müəyyən təsiri olmamış deyildir.

Yuxarıdakı beytdə daha bir frazeoloji vahid - "xışmi söndürmək" sabit söz birləşməsi işlənmişdir ki, bu ifadə də müasir ədəbi dilimiz üçün səciyyəvi deyildir. Bugünkü ədəbi dilimizdə eyni mənada "qəzəbini soyutmaq", "hirsini soyutmaq" sabit söz birləşmələri işlənir.

Mizan qurulmaq: "Ədl üçün **mizan quruldu** nəgəhan, Həqqü batil sorulur yaxşı-yaman". Ərəbmənşəli "mizan" (tərəzi) isminin iştirakı ilə düzəlmiş bu ifadə "məhşər günü günah və savabın haqq-hesabı çəkilməsi" anlamını daşıyır. Tərcümədə bu sabit söz birləşməsinin aşağıdakı daha iki frazeoloji variantına rast gəldik: "ədlü mizan qurulmaq", "sorğu-hesab qurulmaq". Məsələn : "Ol zəman kim, **ədlü mizan qurıla**, Damuya kim, asi qullar sürilə"; "Ol zəman kim,**qurıla sorğu-hesab**, Sorıla yaxşı-yaman, xeyrü səvab". Bu frazeoloji variantların hər üçü bugünkü ədəbi dilimiz üçün arxaik sayılsa da, müasir bədii əsərlərin dilində dini anlayışlarla bağlı "mizan-tərəzi qurulmaq" şəklində işlənmişdir (9,III, 319).

Rusiyah olmaq: "Bilməyüb mən işləmişəm bir günah, Həzrətində həqqin **olum rusiyah**". Müasir ədəbi dilimizdə bu ifadənin əvəzində farsmənşəli mürəkkəb روسيه sözlünün türkçə qarşılığı olan "üzü qara" tərkibinin iştirakı ilə düzəlmiş "üzü qara olmaq" sabit söz birləşməsi işlənir. Bu beytdə də Həzini daha bir sabit söz birləşməsindən ("günah işlətmək") istifadə etmişdir ki, sonuncu eynilə müasir ədəbi dilimizdə də işlənir. Yeri gəlməmişkən qeyd edək ki, Həzini "işlətmək" felinin iştirakı ilə düzəlmiş daha bir frazeoloji vahid işlətməmişdir: "Ya ilahül-aləmin, **lütf işləgil**, Anların suçın maña bağışlagil". Bu ifadə müasir ədəbi dilimizdə "lütf etmək (qılmaq, göstərmək)" şəklində işlənir.

Fikrə varmaq: "Mustəfayə dedilər uşbu sözi, **Fikrə vardı** bir dəm anda kəndözi". Bu frazeoloji vahidin əvəzində müasir ədəbi dilimizdə "fikrə getmək" sabit söz birləşməsi işlənir. Yuxarıdakı frazeoloji vahiddən fərqli olaraq, bu sabit söz birləşməsinin müasir ədəbi dilimizdəki qarşılığında baş söz yox, feil dəyişmiş, "varmaq" felini onun sinonimi olan "getmək" əvəz etmişdir. Eyni sözlər tərcümədəki "heyretə varmaq" frazeoloji variantına da aiddir: "Hər birini qablamış daşın biri, **Heyrətə vardı** mələklər yer-yeri". Bu frazeoloji vahid müasir ədəbi dilimizdə "heyretə gəlmək (dalmaq)" şəklində işlənir.

Tərcümədə "fikir" sözünün iştirakı ilə düzəlmiş "fikrə batmaq" və "fikrini götürmək" frazeoloji vahidləri də işlənmişdir: "Çün xacələr eşitdi bu sözi, **Fikrə batdılar** gecəsi-gündüzi"; "Sən əyalım **fikrini** məndən **götür**, Anların rizqini lütfindən yetür". Birinci frazeoloji vahid müasir ədəbi dilimizdə "fikrə qərq olmaq (dalmaq)" şəklində işlənir. İkinci frazeoloji vahidə isə daha çox "fikrini dağıtmaq" sabit söz birləşməsi uyğun gəlir.

Ərəbmənşəli "qəm", "layiq", "ömür" sözlərinin iştirakı ilə düzəlmiş aşağıdakı sabit söz birləşmələri isə heç bir dəyişikliyə uğramadan müasir ədəbi dilimizdə də işlənir:

"**Qəm yemək**": "Pəs dedi kim, ya Məhəmməd, şad ol, **Qəm yemə**, qayğudan azad ol". Tərcümədə bu sabit söz birləşməsinin "qayğu yemək" variantı da işlənmişdir: "Pəs biliniz uşağı şad eyləmək, Həm anıñ rizqi için **qayğu yemək**". Maraqlıdır ki, türkmənşəli "qayğu" isminin iştirakı ilə düzəlmiş sonuncu ifadə dilimizdə vətəndaşlıq hüququ qazana bilməmiş, birinci ifadə isə özünə yer tuta bilməmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, tərcümədə "qayğu" sözü əsasında düzəlmiş "qayğudan çıxarmaq" ifadəsi də işlənmişdir: "Şad olub cümlə dedilər yeri-var, Anı öldür, bizi **qayğudan çıxar**". "Qəmdən qurtarmaq" mənasını daşıyan bu frazeoloji vahid də müasir ədəbi dilimizdə işlənir.

Layiq görmək: "Dəxi həm mən **görməzəm layiq** anı, Kim uşağından cüda qılax səni". Həzini eyni mənada "caiz görmək" frazeoloji ifadəsini də işlətməmişdir: "Vara özi cənnətə yalğuz girə, Ya İlahi, muni kim **caiz görə**". Sonuncu frazeoloji variant müasir ədəbi dilimiz üçün məqbul sayılmır.

Ömri keçmək: "Uyxu girməzdi gözinə ta səhər, **Ömri** bu növ ilə **keçərdi** mægər". Bu frazeoloji vahid müasir ədəbi dilimizdə daha çox "ömür keçirmək" şəklində bir neçə mənada işlənir (bax:9,III,468), Həzini isə onu yalnız "yaşamaq" anlamında işlətməmişdir. Tərcümədə "ömür" isminin iştirakı ilə düzələn daha bir frazeoloji birləşmə işlənmişdir. Bu, müasir ədəbi dilimizdə də eynilə işlənən "ömrü bada vermək" frazeologizmidir: "Bir dəxi ki, içməmişəm badə mən, Vermədim anıñla **ömri bada mən**"; "Xeyrə düriş, çəhd edüb dünyadə sən, Qəflət ilə vermə **ömrü bada sən**".

"Hədisi-ərbəin" tərcüməsində işlənmiş frazeoloji vahidlərdən qırxa yaxını bədən və bədən üzvlərini bildirən baş sözlərlə bağlıdır. Qeyd edək ki, istər klassik ədəbiyyatda, istərsə də müasir ədəbi dilimizdə bu qəbildən olan sözlərlə bağlı sabit söz

birləşmələrinin sayı çoxdur. Məsələn, professor Hüseyn Bayramov yazır ki, müasir ədəbi dilimizdə "baş" sözü ilə düzəlmiş üç yüzdən çox sabit söz birləşməsi işlənir (12,32). Nailə Hacıyeva bu rəqəmi "yüzə yaxın" kimi göstərir (69,89). Mirzə Ələkbər Sabirin dilində də bədən üzvlərini bildirən isimlərlə bağlı çoxlu sabit söz birləşməsi qeydə alınmışdır (43,97-99). Bizim abidədə bu qəbildən olan söz birləşmələrindən otuza yaxını türkmənşəli "ağız", "ayaq", "baş", "bel", "boyun", "dil", "əl", "qan", "qulaq", "yüz", "tük", "könül" sözlərinin, onu isə ərəbmənşəli "qədəm", "qəlb" və farsmənşəli "can", "ləb" "zəban" sözlərinin iştirakı ilə düzəlmişdir. Qeyd edək ki, həmin sözlər arasındakı bu nisbəti, ümumiyyətlə, tərcümədə işlənmiş frazeoloji vahidlərin tərkibindəki baş sözlərə aid etmək olar.

Bədən və bədən üzvlərini bildirən sözlər əsasında düzəlmiş frazeoloji vahidlərin bir çoxu eynilə müasir ədəbi dilimizdə də işlənir. Məsələn: "ağız açmaq" ("danışmaq" mənasındadır), "başə nələr gəlmək", "bel bağlamaq", "dilə gəlmək" ("danışmaq" mənasındadır), "qan tökmək", "əl götürmək", "əldən qoymaq", "əldən salmaq" ("əldən buraxmaq" mənasındadır), "əлиндən gəlmək", "yüz döndərmək", ("üz tutmaq" mənasındadır), "tükü ürpərmək", "qədəm basmaq", "can ısmarlamaq", "canı çıxmaq", "canı yanmaq", "canını almaq", "canın dapşurmaq", "ələ düşmək" və s. Bu frazeoloji vahidlərdən "qədəm basmaq" "İxtiyarati-qəvaidi-külliyə"də və Füzulinin dilində baş sözün türkmənşəli variantı ilə, yəni "ayaq basmaq" şəklində işlənmişdir (12,31;69,89). Müasir ədəbi dilimizdə isə bu frazeoloji vahidlərdən "qədəm basmaq" daha məqbul sayılır. Bu qəbildən olan frazeoloji vahidlərdən bəziləri müasir ədəbi dilimizdə müəyyən mənə dəyişikliyinə uğramışlar. Məsələn: "dilə gətirmək" – danışmaq: "Guş qılqıl bir dəm imdi sidqlə, Ta **gətürim** bu hədisi

dəx **dilə**". Müasir ədəbi dilimizdə bu ifadə "bərk təsir edərək danışdırmaq, dilləndirmək" mənalarında işlənir (9,II,99).

Əldən salmaq - əldən qoymaq, əldən buraxmaq: "Dedi, qərdaş mən müsəlman olmazam, Od qulluğun [əsla] **əldən salmazam**". Bu ifadə isə yuxarıdakından fərqli olaraq, müasir ədəbi dilimizdə tamamilə başqa mənada işlənərək "çox yormaq", "əziyyət vermək", "üzmək" anlamlarını bildirir (9,II,255). Həzini eyni mənada "əldən qoymaq" frazeoloji birləşməsinə də işlətmişdir: "Çünki bu növə məratib buldı ol, **Qoymadı əldən** ölüncə doğru yol".

"Əl götürmək" frazeoloji birləşməsi də tərcümədə müasir ədəbi dilimizlə müqayisədə fərqli şəkildə işlənmişdir: "**Əl götürdi**, xoş münacat eylədi, Xəliqinə ərzi-hacət eylədi". Beytin ümumi məzmunundan da göründüyü kimi, "əl götürmək" burada "dua üçün əl açmaq" mənasında işlənmişdir. Qeyd edək ki, müasir ədəbi dilimizdə "əl götürmək" frazeoloji birləşməsi "əl çəkmək" anlamını daşıyır.

Könül cəm eyləmək - fikrini toplamaq, aqlını başına yığmaq: "Çünki muni bidin imdi diləgil, **Könlişi cəm eylə**, yaxşı anləgil".

Tərcümənin dilindəki ayrı-ayrı frazeoloji vahidlər isə, ümumiyyətlə, bugünkü ədəbi dilimizdə işlənmişdir. Məsələn: "**Əcəl yasduğına başın qomaq**" - ölmək, dünyadan köçmək: "**Çün əcəl yasduğına başın qodı**, Əhlinə belə vəsiyyət eylədi".

Qəlbi arınmaq - qəlbi təmizlənmək; ürəyi köksünə sığmamaq, fərəhlənmək: "**Qəlbi arındı**, olub şövqi ziyad, Diñləgil kim, necə işlər qıldı yad."

Qəlbi qəra eyləmək - qəlbi xəbis etmək: "Dedi, mal **qəlbi qəra eylər**, yəqin, Dilləri pürnur edər elm, ey əmin".

Ləb tərptəmək - danışmaq, dillənmək: "Dedi kim, demən anja dəx, ya nəbi, Bu sözə **tərptəmzəm** hərgiz **ləbi**".

Yüzi üstə gəlmək - itaətlə gəlmək, təzimplə gəlmək: "Mən saña bel bağlamışam, ey Kirdigar, **Gəlmişəm yüzim üstə**, ey Pərvərdigar".

Cana matəm salmaq - qəmləndirmək, yasa batırmaq: "Bir yaşıdan dəxi Əzrail qəmi, **Canıma ol saldı dürlü matəmi**".

Bədən və bədən üzvlərini bildirən baş sözlərlə bağlı sabit söz birləşmələrindən bir neçəsi frazeoloji variant və sinonimlərdir: "qulaq olmaq" - "qulaq urmaq"- "qulaq dutmaq". Məsələn: "Dedi, ya Rəb, ol üç nədir degil, Həqq dedi, ya Musa, **qulaq ol, diñləgil**"; "Çün **qulaq urdum**, mən anı diñlədim, Həm nə dedigini anın añlədim"; "Mustəfa dedi ki, bir dəm diñləgil, Söyləyim, **dutgil qulağın** añləgil". Maraqlıdır ki, hər üç nümunədə Həzini bu ifadələrin sinonimi olan "diñləgil" sözünü də işlətməmişdir. Müasir ədəbi dilimizdə "qulaq asmaq" şəklində işlənən bu ifadənin sonuncu variantı Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" məsnəvisində "qulaq tutmaq" şəklində işlənmişdir (39,35).

Qəlb döndərmək - üz döndərmək: "Ya bəni-Adəm, saña derəm əyan, **Qəlbini döndərmə** məndən bir zəman"; "Sıxıb yaşın silərdim tozunu, Şimdi gəl **döndərmə** məndən **yüzini**". Həzini eyni mənada "kөнül döndərmək" ifadəsini də işlətməmişdir: "Çünkü odın istisi keçdi aña, **Kөñliñi döndərdi** bütldəndən yaña". Müasir ədəbi dilimiz üçün bu ifadələrdən daha çox məqbul sayılan "üz döndərmək" sabit söz birləşməsidir.

Yüzini yerə sürmək - yüzini yerə sürtmək - yüzini yerə urmaq: "Kəndözin Həqqiñ əmrinə verə, Ol qapuda **yüzini yerə sürə**"; "Səcdə **yüzini sürtdi** ol yerə, Şükr edənlər pəs ki çox nemət görə". "Üç gün, üç dün qarşularında durub, Qıldı tapu, **yüzini yerə urub**". "Səcdə etmək" mənasını daşıyan bu frazeoloji vahidlərdən heç biri bugünkü ədəbi dilimizdə işlənmir.

Canını dapşurmaq - can ismarlamaq: "**Canını dapşurdu** ol dəm həzrətə, Qərğ oldı dürlü-dürlü rəhmətə"; "Ol xitabi çün

eşitdi aşikar, Düşdi, **can ısmarladı** biixtiyar". İkinci ifadənin tərkibindəki istər "ismarlamaq" sözü, istərsə də frazeoloji vahid bütövlükdə müasir ədəbi dilimizdə işlənmişdir. Maraqlıdır ki, "Əsrarnamə" tərcüməsində də hər iki frazeoloji vahiddən istifadə olunmuşdur (37,16b,34b). "Əsrarnamə"də həmçinin eyni mənada "can təslim etmək" ifadəsi də işlənmişdir (37,35a).

"Hədəsi-ərbəin" tərcüməsində işlənmiş daha bir neçə frazeoloji vahid müasir ədəbi dilimizdə işlənmədiyi üçün xüsusi maraq doğurur:

Yerdən qopmaq: "Muni dedi, **qopdı yerdən** ol zəman, Düşdi yerə sərnigün oldı nagəhan". Bu ifadə müasir ədəbi dilimizdə "yerindən dəli kimi qalxmaq" (sıçramaq) kimi işlənir.

Ava çıxmaq: "Ləşkərini cəm' edib bir gün təmam, **Ava çıxmışdı** məgər kim, ol hümam". Bu ifadə müasir ədəbi dilimizdə "ova getmək" şəklində işlənir. Qeyd edək ki, "ava çıxmaq" frazeoloji vahidinə başqa yazılı abidələrimizdə də tez-tez rast gəlinir (122,19b;123,32b).

Özün dəvşürmək: "Ravididir İbn Məs'ud bu sözün, Can qulağılə eşit,**dəvşür özün**". Öncə qeyd edək ki, nümunənin ikinci misrası Bursa nüxsəsində bu şəkildədir: "Can qulağılə eşitgil uş özün". Müasir ədəbi dilimizdə "özünü toplamaq" şəklində işlənən bu ifadəyə də orta əsrlərə aid yazılı abidələrimizdə rast gəlirik.

Onu da əlavə edək ki, bu frazeologizmin ikinci tərəfi "dəvşürmək" müstəqil söz kimi də (toplamaq, yığmaq, dərmək mənalarında) bir qədər fərqli fonetik variantlarda (düşürmək/dövşürmək) "Kitabi-Dədə Qorqud"da (35,202), "Dastani- Əhməd Hərəmi"də (17,16), Suli Fəqihin "Yusif və Züleyxa" məsnəvisində (29a,16), eləcə də Şah İsmayıl Xətəinin dilində (13,30) işlənmişdir. Maraqlıdır ki, V.Radlov bu sözü bizim tərcümədəki variantla yaxın şəkildə - "dəvşirmək" kimi qeydə almışdır (81,

III,1696). L.Budaqov isə onu "döşürmək" kimi qeydə alaraq, Osmanlı və Azərbaycan türklərinin dilində "yığmaq", "dərmək" mənalarında işləndiyini göstərir (68a,203,213). Mirzə Fətəli Axundovun komediyalarında da bu söz məhz həmin mənada işlənmişdir: "O bizim çör-çöp **döşürən** flrəng ilə" (4,54). XV əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Gülşəni-raz"da bu leksik vahid həm müstəqil söz kimi, həm də "əqlini dişürmək" (ağlına başına yığmaq) frazeoloji birləşməsinin tərkibində işlənmişdir (bax:49,113). "Dəvşürmək" sözü dilimizin bir sıra şivələrində "döşürmək" şəklində qeydə alınmışdır (8,203,213).

Çevrə almaq: "Çünki varıb, **çevrə aldılar** anı, İstədilər ki, dökələr andan qanı". Bu frazeoloji vahidin müasir variantında isə baş söz dəyişmişdir: "dövrəyə almaq". Nümunədə Həzini həmçinin "qan dökmək" frazeologizmini də işlətməmişdir.

Tərcümədə az da olsa, ismi frazeoloji birləşmələr də işlənmişdir. Bu qəbildən olan frazeologizmlər sırasında aşağıdakıları qeydə almışıq: can qulağı, can quşu, könjül gözi, yıxux könjül. Məsələn: "**Can qulağı**lən yenə guş eyləgil, Dünya şüglini fəramuş eyləgil"; "Bu sözün üstündə bağlandı nəfəs,**Can quşu** seyr etdi, boş qaldı qəfəs"; "Dedim kim, mən söyləyim, dutuñ qulağ, Bir zəman edin **könjül gözin** oyağ"; "Kim filanın köñliñi şad eylədin, Şol **yıxux köñliñi** abad eylədin.

Bu sabit söz birləşmələrindənən birincisi - "can qulağı" tərcümədə (eləcə də digər klassik Azərbaycan-türk əsərlərində) geniş təmsil olunmuşdur və müasir ədəbi dilimizdə işlənmişdir. "Can quşu" sabit söz birləşməsinə də ayrı-ayrı yazılı abidələrimizdə rast gəlirik. Məsələn, Suli Fəqihin "Yusif və Züleyxa" poemasında həm "canı quşu", həm də "ömür quşu" ifadələri qeydə alınmışdır (29a,37). "Can quşu" frazeologizminin sinonimi olan və birinci tərəfi fars mənşəli, ikinci tərəfi ərəb mənşəli "mürğiruh" (ruh-can) birləşməsi də klassik ədəbiyyatda bol-bol işlən-

mişdir. Həzini də onu yuxarıdakı beytdən sonrakı beytdə işlətməmişdir: "Seyr qıldı **mürği** – **ruhi** cənnətə, Qər q oldu dürlü – dürlü nemətə".

Həzini həmçinin "əqli quşu" birləşməsini də işlətməmişdir. "Çünki eşidə yemək adın kişi, Ər gərək ki, uçmaya əqli quşu":

Qeyd edək ki, "köñul gözi" birləşməsinə digər yazılı abidələrimizdə rast gəlmirik. "Yıxux könül" sabit söz birləşməsi müasir ədəbi dilimizdə "sınıq qəlb" şəklində işlənir. Göründüyü kimi, tərcümədəki bu birləşmənin hər iki tərəfi türkmənşəli sözdür, müasir ədəbi dilimizdəki variantda isə ikinci tərəf ərəbmənşəli "qəlb" sözüdür.

Beləliklə, tərcümədə işlənən frazeoloji birləşmələr əyani şəkildə göstərir ki, Həzini ana dilinin rəngarəng ifadə vasitələrinə, canlı xalq dilindən gələn bənzərsiz deyimlərə dərinləndən bələd olmuş və onlardan uğurla bəhrələnmişdir. Bütövlükdə tərcümə dilimizin tarixi leksikologiyasının, eləcə də frazeologiyasının hərtərəfli araşdırılması baxımından dəyərli qaynaqdır.

NƏTİCƏ

1. Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində XVI yüzilliyin özünəməxsus yeri və çəkisi vardır. Bu dövr ədəbiyyatı ilk növbədə ədəbi hadisələrin zənginliyi və rəngarəngliyi, eləcə də bir sıra ədəbi yenilikləri ilə səciyyələnir. Heca vəznli şeirin divan ədəbiyyatına gəlişi (Şah İsmayıl Xətai), ana dilimizdə ilk bədii nəsr əsərlərinin yaranması (Məhəmməd Füzuli), türkcə poeziyanın farsdilli poeziya ilə müqayisədə aparıcı mövqe tutması və nəhayət, yeni bir ədəbi məktəbin (Füzuli ədəbi məktəbinin) bünövrəsinin qoyulması məhz bu dövrdə baş verir. Yüzilliyin mühüm ədəbi hadisələrindən biri də çoxsaylı orijinal əsərlərlə yanaşı, ərəb və fars dillərindən çevrilmiş bir sıra bədii tərcümə nümunələrinin ortaya çıxmasıdır.

XVI yüzilliyin dəyərli tərcümə nümunələrindən ikisi müsəlman Şərq ədəbiyyatında geniş yayılmış qırx hədislə bağlıdır. Onlardan biri dahi Füzuli qələmindən çıxmış, digəri isə Həzini təxəllüsülü şair-mütərcimə məxsusdur. Füzulinin "Hədisi-ərbəin" ("Qırx hədis") tərcüməsi elm aləminə çoxdan bəllidir və dəfələrlə nəşr olunaraq elmi ictimaiyyətə çatdırılmışdır. Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi isə bu yaxınlarda tərəfimizdən aşkara çıxarılmış və ilk dəfədir ki, ayrıca olaraq araşdırılır. 930/1524-cü ildə tamamlanmış Həzininin "Qırx hədis" tərcüməsi iki cəhətdən səciyyəvidir: birincisi, o, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində bu mövzuda qələmə alınmış ilk əsər sayıla bilər; ikincisi isə, digər "Qırx hədis" kitablarından fərqli olaraq, burada hər bir hədisə onun məzmununa uyğun bir, bəzən də bir neçə mənzum hekayət qoşulmuşdur.

"Qırx hədis" topluları müsəlman Şərqində geniş yayılmış üç dildə: ərəb, fars və türk dillərində tərtib olunmuşdur. Tarix baxımından ən qədim "Qırx hədis" topluları VIII-IX yüzi-

lliklərə aiddir və ərəb dilindədir (Abdullah əl-Mərvəzinin, Əbu İsa Məhəmməd ət-Tirmizinin topluları). Fars dilində olan "Qırx hədis" toplularının çoxu nəzmlə qələmə alınmışdır ki, onların sırasında fars-tacik ədəbiyyatının nəhəng simalarından sayılan Əbdürrəhman Caminin "Çehel hədis"i daha məşhurdur. Caminin bu əsərini türk dünyasının böyük söz ustaları Əlişir Nəvai və Məhəmməd Füzuli ayrı-ayrılıqda türkcəyə çevirmişlər. Türkcə "Qırx hədis" toplularından on beşi XVI yüzilliyə aiddir ki, tarix baxımından onlardan ən qədimi Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi sayıla bilər.

4. Həzininin tərcüməsinin əslisi ərəb dilindədir və Məhəmməd bin Əbu Bəkr Üsfuriyə məxsusdur. Üsfuri hədislərə açıqlama səciyyəli hekayə də əlavə etdiyi üçün kitabını "Şərhi-Hədisi-ərbəin" ("Qırx hədis şərhi") adlandırmışdır. Həzini tərcüməyə yazdığı giriş hissəsində bildirir ki, Üsfurinin nəsrinə yazdığı kitabını "din qardaşlarının" xahişi ilə türkcəyə nəzmlə çevirmişdir. Tərcümənin sonunda onun həcmi (3800 beyt) və tamamlanma tarixi (930/1524-cü il) göstərilir. Mütərcim tərcümədə iki yerdə özünü yalnız Həzini kimi təqdim edir və "Hədisi-ərbəin"i ana dilinə çevirərkən ömrünün yetkinlik dövründə olduğunu bildirir.

5. Digər "Qırx hədis" kitablarında olduğu kimi, Həzininin tərcüməsində də islam prinsipləri və onun təməl bilgiləri ilə yanaşı, didaktika məsələləri, əxlaqi-tərbiyəvi fikirlər də əsas yer tutur.

6. Tərcümənin üç əlyazması məlumdur: onlardan ikisi Türkiyədə (Ankara və Bursa nüsxələri), biri isə Bakıda – Azərbaycan MEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır. XVIII yüzilliyə aid Bakı nüsxəsi (B-2873, 46 vərəqdər) yarımçıqdır və yalnız ilk iyirmi beş hədisi əhatə edir. Tərcümənin Ankara nüsxəsi daha mükəmməldir və 131 vərəq-

dən ibarətdir. XVIII yüzilliyə aid Bursa nüsxəsi də tamdır (121 vərəqdir), bununla belə, burada ayrı-ayrı beytlər və bəzi bütöv parçalar çatışmır.

7. Tərcümənin Bakı və Bursa nüsxələrinin müqayisəli təhlili onlar arasında bir sıra fonetik-orfoqrafik, qrammatik və leksik fərqlərin olduğunu aşkara çıxardı.

8. Nüsxələrdəki fonetik-orfoqrafik fərqlər sırasında b-m, d-t, q-x səs əvəzlənmələrini özündə əks etdirən ayrı-ayrı sözləri (məsələn: بن *bən*- من *mən*, دورت *dört*- دورد *dörd*, قرخ *qırx*- قرق *qırq* və s.) qeyd etmək olar. Bu fonetik hadisə orta yüzilliklərə aid digər anadilli yazılı abidələrimiz üçün də səciyyəvidir.

9. Tərcümənin sözügedən nüsxələri arasındakı qrammatik fərqlər əsasən ismin müxtəlif halları (məsələn: دوه *dəvəyi* - دوهنی *dəvəni*, ایشمی *işimi* - ایشمنی *işimni*, داموده *damudə*, دامویه *damuyə* və s.), eləcə də feli bağlama şəkilçiləri ilə bağlıdır (məsələn: اوتورجخ *oturcax*, اوتورنجه *oturunca*, قورتاروب *qurtarub* قورتاروبین *qurtaruban* və s.)

10. Tərcümənin Bakı və Bursa nüsxələri arasındakı leksik fərqlər daha çoxdur və başlıca olaraq sinonim və yaxınmənalı sözlərin işlədilməsində özünü göstərir. Məsələn: *üliş* (pay) *bəxş*, *imdi-şimdi*, *çönüb-çisginüb* və s.

11. Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi xalq arasında dini-irfani fikirləri, sufi baxışlarını, didaktika məsələlərini yaymaq məqsədilə qələmə alınmışdır. Bu cəhət isə onun dil-üslub baxımından sadəliyini, ümumxalq danışq dilinə yaxınlığını şərtləndirən başlıca amillərdən biri olmuşdur. Mütərcim ana dilinə çevirdiyi əsərdə türkmənşəli sözlərə üstünlük vermiş, xalq deyim və ifadələrindən uğurla bəhrələnmiş və bütövlükdə tərcümənin sadə və anlaşıqlı bir dillə qələmə alınmasına nail ola bilmişdir. Mütərcim bütün əsər boyu ana dilinin zəngin lüğət tərkibindən, onun rəngarəng ifadə vasitələrindən uğurla və ba-

carıqla yararlanmış, həm ədəbiyyat, həm də dil tarixi üçün dəyərli bir klassik tərcümə örnəyini ortaya qoymuşdur.

12. Həzininin "Hədəsi-ərbəin" tərcüməsi leksik xüsusiyyətləri baxımdan da dəyərli və əvəzsiz yazılı qaynaqlardan biri sayıla bilər. Orta yüzilliklərə aid digər Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatı nümunələri kimi burada da əsərin lüğət tərkibində türkmənşəli sözlər üstünlük təşkil edir. Tərcümənin dilindəki türkmənşəli sözlərdən bir qrupu müasir ədəbi dilimizdə işlənmir və bu baxımdan arxaizm sayılır. Həmin sözlərdən bir çoxuna digər klassik Azərbaycan ədəbiyyatı nümunələrində də sıx-sıx rast gəlirik. Məsələn: "damu" (cəhənnəm), "danla" (sabah), düş (yuxu), "ətmək" (çörək), "ilətmək" (çatdırmaq), "irmək" (çatmaq, yetişmək), "yazı" (çöl, səhra), "yayax" (piyada), "üliş" (pay, hissə) və s.

13. Tərcümədəki bir qrup arxaizimlərə isə digər yazılı abidələrimizdə nadir hallarda təsadüf olunur. Bu qəbildən olan sözlər sırasmda "anca" (bu cür, elə, eləcə), "arxuru" (əyri, tərs, tərsinə), "ornamaq"/"örnəmək" (yer tutmaq, möhkəmlənmək; qəbul etmək), "ergürmək"(çatdırmaq, yetirmək), "uz" (yaxşı, yaxşıca) xüsusilə diqqəti cəlb edir.

14. Tərcümədə işlənmiş semantik arxaizimlərdən bir qrupunu da müasir ədəbi dilimizdə şəkildə müəyyən dəyişikliyə uğramış sözlər təşkil edir. "Gözətmək" (gözləmək), "qaranqu" (qaranlıq), "netə" (necə), "nişə" (niyə), "sağınmaq" (sanmaq, zənn etmək) və s. bu qəbildəndir.

15. Tərcümədə ərəb və fars mənşəli sözlər də az deyildir. Bu qəbildən olan sözləri də iki qrupa bölmək olar: a) müasir ədəbi dilimizdə də işlənən sözlər; b) müasir ədəbi dilimizdə işlənməyən sözlər. Tərcümədəki ərəb və fars mənşəli sözlər sırasmda dini anlayış və məfhumlarla bağlı olan leksemlər üstünlük təşkil edir.

16. Tərcümənin dilində işlənən sinonimlər də diqqəti cəlb edir. Tərcümədəki sinonimləri üç qrupa bölmək olar:

- a) Ərəb və fars sözlərindən ibarət olan sinonimlər;
- b) Biri türkmənşəli, o biri isə alınma sözlərdən ibarət olan sinonimlər;
- c) Türkmənşəli sözlərdən ibarət olan sinonimlər.

17. Tərcümədəki antonimlər də üç qrup şəklində təhlil olunmuşdur: a) ərəb və fars sözlərindən ibarət olan antonimlər;

- b) biri türk sözü, o biri isə alınma sözlərdən ibarət antonimlər;
- c) hər iki tərəfi türkmənşəli sözlərdən ibarət antonimlər.

18. Tərcümənin zəngin və rəngarəng leksikasında frazeologizmlərin də xüsusi çəkisi və yeri vardır. Tərcümədə işlənmiş frazeoloji vahidlər say baxımından ayrı-ayrı yazılı vahidlərlə müqayisədə çoxluq təşkil edir. Tərcümədəki sabit söz birləşmələri, əsasən, feili frazeoloji birləşmələr şəklindədir. Onlar sırasında "çəkmək", "dutmmaq", "düşmək", "gəlmək", "urmaq" feillərinin iştirakı ilə düzəlmiş frazeoloji vahidlər xüsusilə diqqəti cəlb edir. Həmin frazeoloji vahidlərdən bəziləri müasir ədəbi dilimizdə işlənir. Məsələn: "əndişə çəkmək", "ün çəkmək", "dust dutmaq", "əmr dutmaq", "xatiri xoş dutmaq", və s. Onlardan çoxu isə müəyyən fonetik dəyişikliklə müasir ədəbi dilimizdə də işlənir. Məsələn: "cəfa çəkmək", "dərd çəkmək", "dilə gəlmək", "yüz dutmaq" (üz tutmaq), üz urmaq (üz vurmaq) və s.

19. Tərcümədəki frazeoloji vahidlərdən bəziləri frazeoloji variantlardır. Məsələn: "əmr dutmaq"-"buyruq dutmaq", "xatiri xoş dutmaq"- "köñli şad dutmaq", "əmək çəkmək"- "zəhmət çəkmək", "qəm çəkmək"- "möhnət çəkmək" və s.

20. Abidədə işlənmiş frazeoloji vahidlərdən bəziləri, fikrimizcə, fars dilinin təsiri ilə yaranmışdır, daha doğrusu, həmin dildən "kalka" şəklində tərcümə olunmuşdur. Məsələn: "dust dutmaq", "hörmətin tutmaq", "məlal tutmaq", "vüsət vermək"

və s. Bu frazeoloji vahidlər müvafiq olaraq fars dilindəki داشتن دوست (sevmək), حرمت داشتن (hörmət etmək), ملال داشتن (qəmlənmək, kədərlənmək) وسعت دادن (genişləndirmək) frazeoloji birləşmələrinin tam qarşılığı-hərfi tərcüməsidir.

21. Tərcümədə işlənmiş frazeoloji vahidlərdən bir qrupu da bədən və bədən üzvlərini bildirən baş sözlərlə bağlıdır. İstər klassik ədəbiyyatda, istərsə də müasir ədəbi dilimizdə bu cür frazeoloji birləşmələrin sayı kifayət qədərdir. Tərcümədə işlənən bu qəbildən olan frazeoloji vahidlər "ayaq", "ağız", "bel", "boyun", "dil", "qulaq" və s. kimi türkmənşəli, eləcə də ərəb və farsmənşəli "qədəm", "qəlb", "can", "ləl", "zəban" sözlərinin iştirakı ilə düzəlmişdir.

22. Tərcümədə bir neçə ismi frazeoloji birləşmə də işlənmişdir. Məsələn: "can qulağı", "köñül gözi", "yıxux" köñül" və s.

23. Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi istər ədəbiyyat tarixinin, istərsə də ədəbi dil tarixinin hərtərəfli araşdırılması üçün dəyərli qaynaqlardan biridir.

ƏDƏBİYYAT

1. *Adilov M.* Azərbaycan paleoqrafiyası və tarixi orfoqrafiya məsələləri. Bakı, 2002.
2. *Adilov M.* Türk mətninin transfoneliterasiyası problemləri. Bakı, 2003.
3. *Axundov A.* Azərbaycan dilinin fonetikas. Bakı, 1984.
4. *Axundov M.F.* Əsərləri, üç cilddə, I c., Bakı, 1987.
5. *Araslı H.* Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı, 1958.
6. *Atalar sözləri* (toplayanı: Ə.Hüzeynzadə). Bakı, 1985.
7. *Atalar sözləri* (tərtib və ön söz Cəlal Bəydili). Bakı, 2004
8. *Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti.* Bakı, 1964.
9. *Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti.* I-IV c., Bakı, 1960.
10. *Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələri.* I c., Bakı, 1967.
11. *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.* I c., Bakı, 1960.
- 11 a. *Bağirov Q.* Azərbaycan dilində fellərin leksik-semantik inkişafı. Bakı, 1978.

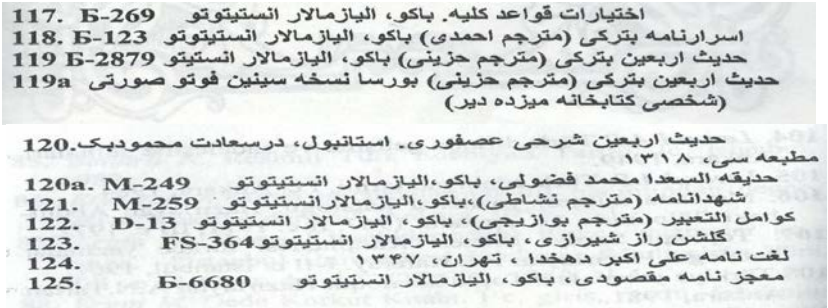
12. *Bayramov H.* Azərbaycan dili frazeologiyasının əsasları. Bakı, 1978.
13. *Cavadova H.* Şah İsmayıl Xətəinin leksikası ("Dəhnamə" poeması üzrə). Bakı, 1977.
14. *Cəfərov N.* Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı, 2002.
15. *Cəmşidov Ş.* "Kitabi-Dədə Qorqud". Bakı, 1999.
16. *Cümşüdoğlu N.* Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, 1997.
17. *Dastani-Əhməd Hərəmi* (tərtibçi Ə.Səfərli). Bakı, 1978.
18. *Dəmirçizadə Ə.* "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dili. Bakı, 1959.
19. *Dəmirçizadə Ə.* Azərbaycan ədəbi dili tarixi. I hissə, Bakı, 1979.
20. *Dəmirçizadə Ə.* Azərbaycan dilinin üslubiyatı. Bakı, 1962.
21. *Əlizadə S.* "Şühədanamə"də adlar (isim, sifət, say, əvəzlilik). Nam. diss., Bakı, 1965.
22. *Əlizadə S.* Orta əsrlərdə Azərbaycan yazı dili. Bakı, 1985.
23. *Əlizadə S.* XVI əsr Azərbaycan ədəbi dili. Dokt. diss., Bakı, 1992.
24. *Əlyazmalar kataloqu. Ic.,* (tərtib edən M.Sultanov). Bakı, 1963.
25. *Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusi.* Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak (ərəbcədən tərcümə edən: akad. Z.Bünyadov). Bakı, 1992.
26. *Füzuli.* Əsərləri. I-II c., Bakı, 1958.
27. *Göyüşov N.* Təsəvvüf anlaymaları və dərnəşlik rəmzləri. Bakı, 2001.
28. *Hacıyev T.* Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Bakı, 1976.
29. *Hacıyev T.* XIII-XVI əsrlər ədəbi dili //"Azərbaycan ədəbi dil tarixi", Bakı, 1991.
- 29a. *Hacıyeva Z.* Suli Fəqih Yusif və Züleyxa. Bakı, 1991.
30. *Həsənov H.* Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı, 1991.
31. *Hinduşah Naxçivani.* Əs-Sihah əl-əcəmiyyə (tərtibçilər: T.Ələsgərova, C.Sadiqova). Bakı, 1993.
32. *Xəlilov Ş.* Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" poemasının dilində türk mənşəli arxaizimlər //"Azərbaycan dilinin tarixi leksikasına dair tədqiqatlar". Bakı, 1988.
33. *Xəlilov Ş.* "Əsrarnamə"nin dili. Bakı, 1988.
34. *Kitabi-Dədə Qorqud* (tərtibçi: H.Araslı). Bakı, 1962.
35. *Kitabi-Dədə Qorqud* (tərtibçilər: F.Zeynalov, S.Əlizadə). Bakı, 1988.
36. "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti. Bakı, 1999.
- 36 a. *Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası.* I cild, Bakı, 2000.
37. *Qəhrəmanov C.* "Əsrarnamə" (əlyazmasının fotofaksimilesi, sözlük və izahatı). Bakı, 1964.
38. *Qəhrəmanov C.* Nəsimi "«Divan»"nın leksikası. Bakı, 1970.

39. *Qəhrəmanov C., Hacıyeva Z.* Yusif Məddah "Vərqa və Gülşah". Bakı, 1988.
40. *Qəhrəmanov C., Xəlilov Ş.* Mustafa Zərir Yusif və Züleyxa. Bakı, 1991
41. *Mirzəyev A.* Cami, Nəvai və Füzuli yaradıcılığında "40 hədis". Bakı, 1997.
42. *Mirzəzadə H.* Azərbaycan dilinin tarixi morfoloqiyası. Bakı, 1962.
43. *Mirzəzadə H.* Azərbaycan dilinin tarixi sintaksisi. Bakı, 1968.
44. *Musayeva A.* Əlyazma kitabı və XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı: problemlər, araşdırmalar (tekstoloji-filoloji tədqiqat). Bakı, 2002.
45. *Musayeva A.* Dədə Ömər Rövşəni əlyazmaları üzərində araşdırmalar. I c., Bakı, 2003.
46. *Nağısoylu M.* Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti. Bakı, 2000.
47. *Nağısoylu M.* M.Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsəri. Bakı, 2002.
48. *Nağısoylu M.* XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şühədanamə". Bakı, 2003.
49. *Nağısoylu M.* Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi. Bakı, 2004.
50. *Nağısoylu M.* Əhmədinin "Əsrarnamə" tərcüməsi. Bakı, 2005.
51. *Nağısoylu M.* Tərcümə örnəklərimiz: Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi// "Mütərcim" jurnalı, 1-2/2004, s. 93-97.
- 51 a. *Nağısoylu M.* Ana dilimizin dəyərli yazılı abidəsi.// "Seyx Səfi təzkirəsi" (tərtib və nəşrə hazırlayanlar: M.Nağısoylu, S. Cabbarlı, R. Şeyxzamanlı). Bakı, 2006.
52. *Nağıyev M.* XV-XVI əsrlər Azərbaycan tərcümə abidələri (tekstoloji tədqiqi, tərcümə və dil xüsusiyyətləri). Dokt. diss., Bakı, 1994.
53. "Oğuznamə" (tərtibçi S.Əlizadə). Bakı, 1987.
- 53 a. *Rəcəbov Ə., Məmmədov Y.* Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, 1993.
54. *Orucov Ə.* Azərbaycanca-rusca frazeologiya lüğəti. Bakı, 1976.
55. *Rəhimov M.* Azərbaycan dilinin XVI əsr yazılı abidəsində işlənmiş bir sıra sözlər haqqında// "Azərbaycan EA Xəbərləri". İct.elm.ser., 1962. № 28.
56. *Rəhimov M.* Azərbaycan dilində fel şəkillərinin formalaşması tarixi. Bakı, 1965.
57. *Rüstəmov R.* Müasir Azərbaycan ədəbi dili üçün arxaikləşmiş fellər - "Dilçilik məcmuəsi", XVIII c., Bakı, 1963.
58. *Rüstəmov R.* Azərbaycan dili dialekt və şivələrində fel. Bakı, 1965.
59. *Sadıqov Ə.* "Şeyx Səfi təzkirəsi"nin dili. Nam.diss., Bakı, 1973.

60. *Şərifli K. Mətnşünaslıq*. Bakı, 2001.
61. *Şərifli K. Mətnşünaslığın əsasları*, Bakı, 2003.
62. *Şirəliyev M. Azərbaycan dialektologiyasının əsasları*. Bakı. 1969.
63. *Zərinəzadə H. Fars dilində Azərbaycan sözləri*. Bakı, 1962.
64. *Абдуллаев Т.А. Тюркоязычный памятник XVI века «Кавамилат-табир» Хызыра ибн Абдулхади ал-Бавазиджи и его лексика*. Канд.дисс., Баку, 1991
65. *Адилов М.И. Роль переводов в обогащении азербайджанского языка» фразеологизмами// «Вопросы фразеологии и составления фразеологических словарей* Баку, 1969, с. 84-103.
66. *Бертельс Е.Э. Наваи и Джами*. М., 1965.
67. *Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература*. М., 1965.
68. *Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тевсира XII-XIII вв.* М. 1963.
- 68а. *Будагов Л.Э. Сравнительный словарь тюркских наречий*. т. 1-Н. Санкт-Петербург, 1869, 1871.
69. *Гаджиева Н.Н. Произведение Абри Хадже ибн Адиля «Ихтиярат-и гаваид-и куллийа» и его лексика*. АҚД. Баку, 1986.
70. *Древнетюркский словарь*. Л., 1969.
71. *Изысканный дар тюркскому языку*. Ташкент, 1978.
72. *Копанев П.И. Вопросы истории и теории художественного перевода*. Минск, 1972.
73. *Лихачев Л.С. Текстология на материале русской литературы X-XVIII вв.* М., Л., 1962.
74. *Мосъяков А.В. Разложение фразеологизмов и перевод*. М., 1976.
75. *Наджип Э.Н. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века*. М., 197.
76. *Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XIV века*. М., 1989.
77. *Наджип Э.Н. Тюркоязычный памятник XIV в. «Гу-листан» Сайфа Сарай и его язык*. Ч.1-П. Алма-Ата, 1975.
78. *Пейсиков Л.С. Лексика современного персидского языка*. М., 1976.
79. *Пайизов М.Г. Тюркоязычный переводный памятник XVI века "Тарджуман ас-Сихах" (лингвопалеографический анализ)*. Канд.дисс., Баку, 1987.
80. *Персидско-русский словарь (под ред. Ю.А.Рубинчика)*. т.1-И. М., 1970.

81. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. т.1-1V. Спб., 1888-1911.
82. Турецко-русский словарь. М., 1980.
83. Федоров А.В. Введение в теорию перевода. М., 1953.
84. Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.
85. *Varanlı N.* Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. İc. İstanbul, 1987.
86. *Erdoğan A.* Kuran tercumelerinin dil bakımından değerleri// "Vakıflar dergisi". Ankara, 1958, N-1
87. *Ergin M.* Bursa Kitaplıklarındaki türkçe yazmalar arasında// "İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakultesinin Türk dili ve edebiyati dergisi" (TDED), 1950, N-4.
88. *Ergin M.* Dede Korkut Kitabı. I c. giriş, metin, faksimile Ankara, 1958, II c. (sozluk). Ankara, 1963.
89. *İnan A.* Eski Kuran tercumelerinin dili meselesi."Türk dili",1952, №7, 9.
90. İslam Alimleri Ansiklopedisi. İstanbul (nəşr ili göstərilməyib).
91. İslam Ansiklopedisi. I-IV c. İstanbul, 1949.
92. İslam Ansiklopedisi. I-XI c. İstanbul, 1995.
93. *Kabaklı A.* Türk Edebiyatı. II cilt. İstanbul, 1994.
94. *Karahan A.* Caminin Arbaini ve Türkçe tercümeleri// "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı dergisi" (TDED), cilt: IV 1952.
95. *Karahan A.* Türk edebiyatında arapçadan nakledilmiş kirk hadis terciime ve şerhleri. -TDED, cilt 5, 1953.
96. *Karahan A.* İslam-Türk Edebiyatında Kirk hadis. İstanbul, 1954.
97. *Karahan A.* İslam-Türk edebiyatında kirk hadislerin doğuşu, gelişmesi ve yayılması// "Kirk Hadis", Ankara, 1985.
98. *Kaşkarlı M.* Divanti liigat-it-türk. Çeviren: Besim Atalay, c.I, Ankara. 1939; c.II, 1940; c.III,1941; c.IV,1943.
99. *Keskioglu O.* Kuran-i Kerim bilgileri. Ankara, 1989.
100. *Kocatürk V.M.* Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara, 1964.
101. *Köprülü F.* Türk Edebiyatı. İstanbul, 1980.
102. *Köprülü F.* Türk edebiyatında ilk mutasavvifler. Ankara, 1981.
103. *Kutluk İ.* Kültür ve dil tarihimizin yeni bir vesikası-Attarın Esrarname tercümeleri. TDED, 1947, N-2.
104. *Levend A.S.* Türk dilinde gelişme ve sadeleşme safhaları. Ankara, 1949.

105. *Levend A.S.* Türk edebiyati tarihi. I c. Ankara, 1984.
106. Mevlana muzesi yazmalar katalogu. Hazirlayan Abdulkaki Gölpınarlı, I c. Ankara. 1967. II c. 1971, III c. 1972.
107. Topkapı Sarayı Muzesi Kitüphanesi türkce yazmalar katalogu. Hazirlayan F.E.Karatay. I-IIc. İstanbul, 1961.
108. Türkiye yazmaları Toplu kataloqu Hazirlayan A.N.Tarlan. Ankara, 1981.
109. XIII asirdan günümüze kadar kitaplardan toplanmış taniklariyle Tarama sözlüğü I-VI s. Ankara, 1941 -1945.
110. *Blochet T.* Catalogie des manuscrihts tures de la Bibliotheque National de Paris. I v. Paris. 1932.
111. *Flemming B.* Turkische handschriaten tell 1.Vereichnis der orientalischen handsehriften in Deutschland. Band XIII, 2.Wiesbaden, 1968. r.392.
112. *Flugel G.* Die arabischen, persischen und turkischen handsehriften der kaierlich-kaniglichen Hofbibliothek zu Bien, Bd. I-III. Wien, 1865-1876.
113. *Gotz M.* Turkische handschriften teil 2. Verzeichnis der orientalischn handsehriften in Deutschland Band XIII. I. Verzeichnis der orientalischn handsehriften in Deutschland Band XIII. 2. Wiesbaden, 1968.
114. *Pertsch W.* Die handschriften-verzeichnisse der koniglichen Bibliothek zu Berlin. 1889.
115. *Rossi E.* Elenco dei manoscritti turchi dellf biblioteca Vaticana citta Del Vaticana, 1953.
116. *Pertsch W.* Die türkischen handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha, Wien,1864.



MƏQALƏLƏR



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”UN DREZDEN NÜSXƏSİNİN
AZƏRBAYCAN ƏLYAZMALARI SIRASINDA YERİ

Azərbaycan əlyazma kitabının qədim tarixi, zəngin ənənələri və özünəməxsus imla xüsusiyyətləri vardır. Məlum səbəblər üzündən klassik Azərbaycan bədii ədəbiyyatı nümunələri üç dildə: ərəb, fars və Azərbaycan türkcəsində qələmə alındığı üçün ərəbqrafikalı Azərbaycan əlyazma kitabları da adı çəkilən üç dildedir. Ərəb dilində olan Azərbaycan əlyazmaları sayca nisbətən azdır və daha çox elmi-fəlsəfi əsərləri ehtiva edir. Bu əlyazmalar sırasında XI əsr Azərbaycan alimi Xətib Təbrizinin “Həməsə” əsərinin və XIII əsrin dünya şöhrətli alimi Nəsrəddin Tusinin “Şərhül-İşarat” əsərinin əlyazmaları böyük əhəmiyyət daşıyır. Qeyd edək ki, Tusinin bu əsəri İbn Sinanın-Avisennanın fəlsəfi məzmunlu “İşarat” əsərinə yazılmış şərhdir. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, İbn Sinanın tibbə aid “Qanun” əsərinin ən qədim əlyazması Bakıda – AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır.

Fars dilində olan Azərbaycan əlyazmaları istər sayca çoxluğu, istərsə də yüksək bədii tərtibatı baxımından seçilir. Onlar sırasında dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin məşhur “Xəmsə” (“Beşlik”) əsərinin dünyanın müxtəlif kitabxana və muzeylərində saxlanılan miniatürlü nəfis və qədim əlyazmaları xüsusi yer tutur. Bu baxımdan Nizami “Xəmsə”sinin dörd il ərzində, yəni 1539-1543-cü illərdə Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin paytaxtı Təbriz şəhərində hazırlanmış əlyazması orta əsrlər Şərq kitabşünaslıq, əlyazmaşünaslıq sənətinin şah əsəri sayılır. Londondakı Britaniya muzeyində saxlanılan bu əlyazmaya XVI əsrin ən məşhur beş Azərbaycan rəssamının, o cümlədən Sultan Məhəmmədin miniatürləri çəkilmişdir. XIII əsrin məşhur filosof alimi-şairi Şeyx Mahmud Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” (“Sirlər

bağçası”) əsərinin çoxsaylı əlyazmaları da bədii tərtibatına və qədimliyinə görə seçilir.

Azərbaycan türkcəsində olan əlyazma kitablarına gəldikdə isə, onlar sayca az olmalarına baxmayaraq, nadir nüsxələrdən ibarətdir və məhz buna görə də olduqca böyük əhəmiyyət daşıyır. Həmin əlyazmalar içərisində oğuzların, o cümlədən Azərbaycan xalqının qədim qəhrəmanlıq dastanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un Almaniyanın Drezden şəhərindəki Saksoniya Dövlət Kitabxanasında saxlanılan nüsxəsi xüsusilə əhəmiyyətlidir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsinin Azərbaycan əlyazmaları sırasında müstəsna yerini və böyük önəmini şərtləndirən bir sıra amillər vardır. Həmin amillər sırasında aşağıdakılar xüsusilə diqqətçəkdir:

1. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının Drezden nüsxəsi günümüzə qədər gəlib çatan klassik anadilli Azərbaycan ədəbiyyatının, xüsusilə də folklorunun ən qədim və sanballı yazılı nümunələrindən biridir. Məlum olduğu kimi, eposun mətninin mükəmməlliyi ilə seçilən Drezden nüsxəsi paleoqrafik əlamətlərinə görə XV-XVI yüzilliklərə aid edilir. Azərbaycanın digər folklor nümunələrinin əlyazmaları isə sonrakı dövrlərin yadigarıdır. Qeyd edək ki, eposun Drezden nüsxəsi Azərbaycan folklorunun ilk ən qədim və mötəbər əlyazması olmaqla yanaşı, həm də klassik Azərbaycan yazılı ədəbiyyatı nümunələrinin əlyazmaları sırasında qədimliyinə və mətninin mükəmməlliyinə görə öncül yerlərdən birini tutur. Belə ki, klassik Azərbaycan farsdilli şair və yazıçılarından yalnız Nizami Gəncəvinin yuxarıda adı çəkilən “Xəmsə”sinin ən qədim nüsxələri XIII-XIV yüzilliklərə aiddir. Əsərlərini doğma ana dilində - Azərbaycan türkcəsində yazan şairlərin əsərlərinə gəlicə XIV əsr şairi Qazı Bürhanəddinin dünyada yeganə olan “Divan”ının əlyazması şairin sağlığında - 1393-cü ildə köçürülmüşdür ki, bu da nadir

hadisə sayılır. Bu, olduqca dəyərli əlyazma da Londondakı Britaniya muzeyində saxlanılır. Qeyd edək ki, Qazı Bürhanəddinin kiçik müasiri olmuş məşhur Azərbaycan şairi İmadəddin Nəsiminin türkcə "Divan"ının ən qədim əlyazmaları isə XV yüzilliyin sonlarına, XVI əsrin əvvəllərinə aiddir. Azərbaycan türkcəsində olan əlyazmalar sırasında "qəlb şairi" (Gibb) dahi Füzulinin "Divan"ının Daşkənd, Bakı nüsxələri XVI əsr Azərbaycan əlyazmaşünaslıq sənətinin ən yüksək zirvəsi sayılır.

2. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun Drezden nüsxəsi Avropada elm aləminə tanıtılan, burada tərcümə və nəşr edilərək yayılan ilk Azərbaycan yazılı dastan nümunəsidir. Məlum olduğu kimi, dastanın Drezden nüsxəsi düz iki yüz il bundan öncə - 1815-ci ildə alman şərqsünası – diplomatı Henrix Fridrix fon Ditsin diqqətini cəlb etmiş və o, eposun bir boyunu ("Basat Təpəgözü öldürdüğü boy") almancaya çevirmiş və ona həsr etdiyi sanabllı və dəyərli məqaləsində dastandakı bu boyu Homerin məşhur "Odisseya" əsərindəki Polifemlə müqayisəli şəkildə araşdırmış və oğuz siklopuna yüksək dəyər vermişdir. Qeyd edək ki, görkəmli alman şərqsünası Teodor Neldeke də 1859-cu ildə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının üzünü köçürərək bütövlükdə almancaya çevirmək istəmiş, lakin bu arzusunu yerinə yetirə bilməmişdir. O, dastanın surətini həmin vaxt Almaniya da təhsil alan öz tələbəsi Vasili Bartolda vermiş və bu işi ona tapşırılmışdır. Görkəmli şərqsünas alim V.Bartold eposun rus dilinə tərcüməsi üzərində təxminən 30 il müddətində çalışmış və bu işi 1922-ci ildə tamamlamışdır.

Onu da xatırlatmaq yerinə düşər ki, XIX əsrdə daha iki alman alimi: Fridrix fon Bodənştedt və Adolf Berje alman elmi-ədəbi ictimaiyyətini Azərbaycan ədəbiyyatının ayrı-ayrı nümayəndələrinin əsərləri ilə tanış etmişlər. Belə ki, 1850-ci ildə Bodənştedt Berlində nəşr etdirdiyi "Şərqdə min bir gün" kita-

bında XIX əsrin tanınmış Azərbaycan şairi Mirzə Şəfi Vazehin şeirlərindən də nümunələr (almancaya tərcümədə) vermiş, bir il sonra isə həmin şeirləri ayrıca kitab şəklində nəşr etdirmişdir. 1867-ci ildə Adolf Berje XVIII-XIX əsrlərdə yaşamış Azərbaycan şairlərinin əsərlərini toplayaraq onları orijinalda olduğu kimi, yəni ərəb əlifbası ilə Leypsiq şəhərində nəşr etdirmişdir.

3. "Kitabi-Dədə Qorqud"un Drezden nüsxəsi istər Azərbaycan, istərsə də Türkiyədə ən çox nəşr edilən və araşdırılan əlyazmalar, ədəbi abidələr sırasında birinci yerdə dayanır. Belə ki, eposun sözügedən nüsxəsi hələ 1916-cı ildə Türkiyədə Kilisli Müəllim Rifət tərəfindən ərəb əlifbası ilə nəşr edilmişdir. Bir müddət sonra - 1938-ci ildə isə tanınmış Türkiyə alimi Orxan Şaiq Gögyay "Dədə-Qorqud" dastanlarını müasir elmi tələblər səviyyəsində latın əlifbası ilə nəşr etmişdir. 1958-ci ildə isə digər bir tanınmış Türkiyə alimi Məhərrəm Ergin eposun orijinalını və latın əlifbası ilə transliterasiyasını nəşrə hazırlamış və abidəni geniş şəkildə araşdırmışdır. Bu kitab keçən yüzillikdə daha üç dəfə işıq üzü görmüşdür ki, (1989, 1994, 1997) bu fakt da həmin nəsrin məşhurluğunu sübut edir. Onu da əlavə edək ki, istər Türkiyədə, istərsə də Azərbaycanda "Kitabi-Dədə-Qorqud"a həsr olunmuş araşdırmalar, əsasən, eposun Drezden nüsxəsinin fotosurəti və faksimilesi əsasında aparılmışdır. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, "Kitabi-Dədə-Qorqud"un XX yüzilliyin ikinci yarısında elm aləminə tanıtılan ikinci Vatikan nüsxəsi həcmcə eposun Drezden nüsxəsinin təxminən yarısı qədərdir və 1952-ci ildə İtaliya alimi Ettore Rossi tərəfindən faksimile şəklində nəşr olunmuşdur.

"Kitabi-Dədə Qorqud"un Azərbaycanda ilk nəşrinə gəlincə bu işi 1938-ci ildə görkəmli alim Həmid Arashlı yerinə yetirmiş və abidə latın əlifbası ilə işıq üzü görmüşdür.

Qeyd olunduğu kimi, “Kitabi-Dədə-Qorqud”un Drezden nüsxəsini akademik V.Bartold rus dilinə tərcümə etmiş və həmin tərcümə 1950-ci ildə Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu tərəfindən nəşrə hazırlanmışdır. Məhz bu nəşrdən sonra “Kitabi-Dədə Qorqud” mürtəcə abidə damğasını alır. Lakin 1956-cı ildə keçmiş Sovetlər Birliyində şəxsiyyətə pərəstis ifşa edildikdən sonra “Kitabi-Dədə Qorqud” bəraət alır və çox keçmir ki, akademik Həmid Araslı onu 1962-ci ildə ikinci dəfə nəşr etdirir. 1988-ci ildə isə F.Zeynalov və S.Əlizadə eposu həm orijinalda, həm də sadələşdirilmiş variantda nəşrə hazırlayırlar. “Kitabi-Dədə-Qorqud”un 1300 illik yubileyi zamanı görkəmli qorqudsünas Ş.Cəmşidov dastanı geniş araşdırma ilə nəşrə hazırlayır. Qeyd edək ki, Ş.Cəmşidov dastanı həm də sadələşdirilmiş şəkildə uşaqlar üçün nəşrə hazırlamışdır. Bundan əlavə Azərbaycan yazıçılarından Mıkayıl Rzaquluzadə, Anar, Nəbi Xəzri, Kamal Abdulla, Arif Abdullazadə, Rəşid Təhməzoglunun dastanın motivləri əsasında bədii əsərlər yazmışlar. Cənubi Azərbaycan şairi Məhəmmədəli Qaraçorlu Bulud Səhənd də eposun motivləri əsasında bir poema qələmə almışdır. Bundan əlavə, Cənubi Azərbaycan alimi Məhəmmədəli Fərzanə 1979-cu ildə dastanı ərəb əlifbası ilə Tehranda nəşr etdirmişdir. Başqa bir Cənubi Azərbaycan alimi Hüseyin Güneyli isə 2002-ci ildə dastanın mətnini müasir aşıq ədəbiyyatına uyğunlaşdırmış və ona mövzu ilə bağlı özünün qoşduğu şeirləri əlavə etmişdir.

4. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsi başqa dillərə daha çox tərcümə olunması baxımından da Azərbaycan əlyazmaları sırasında öncül yerlərdən birində, daha doğrusu, birincisi sırada dayanır. Belə ki, epos, demək olar ki, Avropa və Şərq dillərinin çoxuna tərcümə olunmuşdur. Lap bu yaxınlarda isə Henrix Fridrix fon Ditsin datan haqqındakı məqaləsi və

eposdakı yuxarıda adı çəkilən “Basatın Təpəgözü öldürdüüyü boy” Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi tərəfindən 25 dilə tərcümə edilərək nəşr olunmuşdur.

5. Eposun Drezden nüsxəsi əlyazmaşünaslıq, kitabşünaslıq sənəti baxımından da Azərbaycan əlyazmaları sırasında özünəməxsus yer tutur. Belə ki, Drezden nüsxəsi gözəl və kalligrafik nəsx xətti ilə köçürülmüşdür. Mətndəki başlıqlar ənənəyə görə fərqləndirilmiş, yəni qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır. Əlyazmanın sonunda qırmızı mürəkkəblə ornamentlər də çəkilmişdir. Mətndəki bəzi cümlələrin sonunda da ornamentlərdən istifadə olunmuşdur. Əsərdəki “soylamalar” və bir sıra şəxs adları (II boyda) qırmızı mürəkkəblə seçdirilmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, XVI əsrə aid Mahmud Şirvaninin “Xəridətül-əcaib” adlı tərcümə əsərinin Sankt-Peterburq nüsxəsində də cümlələr nöqtə şəkilli ornamentlə ayrılmışdır. Eposun Drezden nüsxəsinin kağızı noxudu rəngli Şərq istehsalıdır, həcmi 152 vərəq və ya 304 səhifədir. Onu da qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un bu nüsxəsinin paleoqrafik təsvirini ilk dəfə H.O.Flayşer (Fleischer) 1831-ci ildə “Catalogus sodicum Mansurii Prorum Orientalum Bibliothecal Dresdensis. Drezden, 1831, N86” adlı kataloqda vermişdir (sifri Ea 86).

6. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu dərin məzmunu və yüksək ideya keyfiyyətləri baxımından da bənzərsiz möhtəşəm bir ədəbi abidədir. Belə ki, dastanda:

- a) ana haqqı Tanrı haqqına bərabər tutulur;
- b) el-obanın, ailə və nəslin-tayfanın namusu, şərəfi hər şeydən uca tutulur. Dastanın baş qəhrəmanı Salur Qazanın oğlu Uruz bu yolda şirin canından keçməyə razı olur;
- c) ağaya, böyüyə, elin başçısına, duz-çörəyə, dostluğa sonsuz sədaqət duyğuları aşılanır. Məsələn, Qaraca Çoban və

Beyrək əsərdə Qazan xana qarşı dönməzliyi və yüksək sədaqətini sərgiləyirlər;

ç) elin dar günündə yumruq kimi birləşmək ideyası qırmızı xətlə keçir. Məsələn, Qazan xan obasını xilas etməyə gedərkən bütün oğuz igidləri onun köməyinə yetişir. Və ya başqa bir nümunə: Qazan xan üçün Oğuz elinin birliyi hər şeydən vacib və üstündür. Bu yolda o, doğma əmisi Aruzu belə bağışlamır, onu Oğuz elinə nifaq saldığı üçün qətlə yetirir;

d) mərdlik və səxavət, xeyirxahlıq və nəciblik, əliaçıqlıq və kasıblara, imkansızlara əl tutmaq ideyası qabarıq şəkildə özünü göstərir. Məsələn, eposun baş qəhrəmanı Qazan xan üç ildən bir evini yağmaladır, yəni var-dövlətini kasıblara, kimsəsizlərə paylayır;

e) yurd sevgisi, elə Vətənə, doğma torpağa bağlılıq kimi duyğular eposun baş mövzusunə çevrilir. Bu mövzu eposda bütün mətn boyu qırmızı xətlə keçir, onun baş leytmotivi rolunu oynayır.

7. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu həm də bənzərsiz və möhtəşəm dil abidəsidir. Eposun obrazlılığı və ifadəliliyi ilə seçilən dili yüksək ritmikliyi və poetikliyi, axıcılığı və rəvanlığı, səslərin qeyri-adi və bənzərsiz ahəngdarlığı ilə yadda qalır, insanı heyrətə salır, onda qürur hisləri doğurur.

Dastan rəngarəng və əlvan cümlə tipləri, bənzərsiz sintaktik konstruksiyalar baxımından da seçilir. Burada digər Azərbaycan yazılı abidələrində rast gəlinməyən çoxlu cümlə tipləri və sintaktik qəliblər diqqəti cəlb edir. Məsələn: “*Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından Qorqud ata **derlər** bir ər qopdu*”. Abidənin dilində türkmənşəli sözlərin çoxluğu, eləcə də şəxs adlarının əksəriyyətinin türkcə sözlər üzərində qurulması da onu Azərbaycanın digər əlyazma kitabları sırasında əvəzsiz və

bənzərsiz bir yazılı abidə kimi dəyərləndirməyə tam şəkildə əsas verir.

Məhz bu keyfiyyətlərinə görə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının Drezden nüsxəsi Azərbaycan əlyazmaları sırasında birinci pillədə, ən yüksək zirvədə dayanır. Təsadüfi deyil ki, böyük türk alimi Fuad Köprülü dastana orijinal bir deyimdə belə dəyər vermişdir:

“Türk ədəbiyyatının bütün əsərlərini tərəzinin bir gözünə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını digər gözünə qoysaq, “Kitabi-Dədə Qorqud” ağır gələr”.

Tanınmış Azərbaycan alimi Tofiq Hacıyevin dastan haqqındakı fikri də diqqətçəkicidir:

“Kitabi-Dədə Qorqud” kitabı oğuzun tarixidir, dövlətçiliyidir, Azərbaycanın tarixi coğrafiyasıdır”.

Görkəmli yazar və dilçi alim, Azərbaycan Respublikası Prezidentinin müşaviri akademik Kamal Abdullanın “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqındakı fikirləri də diqqətçəkicidir:

“Hər dəfə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına müraciət edərkən, o elə bil özünün yeni bir doğuluşunu yaşayır. Hər ona zillənən diqqətli baxış altında eləbil yenidən qol-qanad açır, sanki özünü silkələyir”.

Bu, doğurdan da, belədir, çünki bir sıra araşdırıcıların qeyd etdiyi kimi, dastan hələ də özündə açılmamış neçə-neçə sirri saxlamaqdadır.

Azərbaycanın yüksək dövlət xadimləri də “Kitabi-Dədə Qorqud”a böyük dəyər vermiş, eposu yüksək qiymətləndirmişlər. Azərbaycan xalqının ümummilli lideri Heydər Əliyev dastan haqqında demişdir: *“Kitabi-Dədə Qorqud” bizim ana kitabımızdır”.* Aşağıdakı sözlər isə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevə məxsusdur:

“Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının milli sərəvətidir”.

QURANI-KƏRİMİN TÜRKCƏYƏ ƏSKİ SƏTİRALTI
TƏRCÜMƏLƏRİ HAQQINDA

İlahi kitablarından sonuncusu və həcmcə ən böyüyü, bütün müsəlmanların müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərim islam dinini qəbul etmiş bütün xalqlar tərəfindən nazil olduğu ərəb dilində oxunmuş və oxunmaqdadır.

Allah kəlamı olan Qurani-Kərim öz məzmun və dil-üslub xüsusiyyətləri baxımından möcüzəli və bənzərsiz sayıldığı üçün (buna bir termin kimi “icaz əl-Quran” deyilir) müsəlman ruhanilərinin çoxu müqəddəs Kitabın mətninin başqa dilə tərcüməsini uzun müddət nəinki qeyri-mümkün saymış, hətta bunu zərərli və küfr hesab etmişdir. Elə bu səbəbdən də səmavi Kitabın orijinal mətni, yəni ərəbcəsi olmadan başqa müsəlman xalqlarının dillərinə tərcümə edilməsinə uzun müddət icazə verilməmişdir. Keçən əsrin 30-cu illərində Misirdəki məşhur əl-Əzhər dini mərkəzi tərəfindən bu yasaq aradan götürülmüş və yalnız bundan sonra Qurani-Kərimin müxtəlif dillərə ayrıca və müstəqil biçimdə kitab şəklində tərcümələri ortaya çıxmışdır. Qeyd edək ki, belə bir qərar Misirdən öncə Türkiyə Böyük Millət Məclisi tərəfindən qəbul olunmuşdur (1, 212).

Qurani-Kərimin təfsirinə, yozumuna gəldikdə isə bu olduqca mühüm məsələyə hələ həzrət Məhəmmədin (s) sağlığında başlanılmış və səmavi Kitabın ilk təfsirçisi elə Peyğəmbərin (s.) özü olmuşdur. Məsələ burasındadır ki, bir çox Quran ayələri nazil olarkən heç də hamı tərəfindən eyni cür qavranılmamış və müxtəlif cür yozulmuşdur. Məhz bu səbəbdən də Məhəmməd Peyğəmbər (s) Allah kəlamındakı bir sıra incə mətləbləri, çeşidli mənalarda yozula bilən söz və ifadələri özü açıqlamış, beləliklə, hələ o zaman təfsir elminin ilk rüşeymləri, cücartiləri şifahi şəkildə ortaya çıxmışdır. Quranın tərcüməsinə ilk dəfə elə Peyğəmbərin (s) dövründə təşəbbüs göstərilmişdir.

Peyğəmbərin (s) yaxın səhabələrindən Salman Farsi həmvətənləri farsların xahişi ilə namaz qılınarkən oxunan "Fatihə" surəsini farscaya çevirmiş və onlar namaz qılarkən bu surəni öz dillərində oxumuşlar. Allah rəsulu (s) bu məsələdən xəbər tutduqda Qurandakı ayələrin başqa dilə tərcüməsinin yasaq edilmədiyini buyurmuşdur (1, 212).

Bir müddətdən sonra isə, daha doğrusu, VII yüzilliyin ikinci yarısından başlayaraq Ərəbistan yarımadasındakı məscidlərdə cümə günləri xütbə oxunarkən Quranın ayrı-ayrı ayə və surələri şərh olunmuş və açıqlanmış, başqa sözlə desək, Quran şifahi şəkildə təfsir olunmuşdur. Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, Quranın təfsiri ənənəsinin əsasını Məhəmməd peyğəmbər (s) qoymuşdur. Həzrət Peyğəmbər (s) Ona nazil olan Allah kəlamını səhabələrə açıqlamış, onlar isə bu işi davam etdirmişlər. Peyğəmbər (s) dünyasını dəyişəndən sonra isə bu sahədə daha çox fəaliyyət göstərən həzrət Əli olmuşdur (2, 370). Digər xəlifələr: Əbu Bəkr, Ömər və Osman, daha sonra isə Peyğəmbərin (s) əmisi Abdullah ibn Abbas (vəfatı: 687), eləcə də İbn Məsud, Übey bin Kəəb, Zeyd bin Sabit və başqaları da ilkin məşhur təfsircilərdən sayılır (1, 223). İlk yazılı təfsir isə Mücahid bin Cəbrin (vəfatı: 722) qələmindən çıxmışdır. Bu şəxs Abdullah İbn Abbasın ən istedadlı şagirdlərindən biri olmuşdur. Ümumiyyətlə götürdükdə isə, müsəlman Şərqiində ən məşhur və mötəbər Quran təfsirləri Fəxrəddin Razinin (vəfatı:1209-cu il), Qazı Beyzavinin (vəfatı:1286-cı il) və Süyutinin (vəfatı: 1505-ci il) adları ilə bağlıdır.

Quran təfsirlərində, bir qayda olaraq, əvvəlcə müqəddəs Kitabın ərəbcə mətni tam şəkildə ayə-ayə yazılır, sonra isə Onun tərcüməsi və şərhı verilir. Quranın qeyri-ərəb müsəlman xalqlarının dilərinə tərcümələri də məhz bu təfsirlərlə bağlıdır. Belə ki, hələ X yüzillikdə milliyətcə fars olan məşhur tarixçi

Təbərinin (838-923) ərəb dilində yazdığı çoxcildlik Quran təfsiri fars dilinə tərcümə olunmuşdur. Bir sıra tarixi qaynaqlarda qeyd olunduğu kimi, Samani hökmdarı Mənsur bin Nuh Buxara və Bəlx şəhərlərinin beş nəfər ən nüfuzlu aliminə Təbəri təfsirini fars dilinə tərcümə etməyi buyurmuş və bu iş 963-cü ildə başa çatdırılmışdır. Bu qəbildən olan ilkin dəyərli tərcümə nümunələrinin ən qədim əlyazmaları günümüzdə qədər gəlib çatmışdır və hazırda İran kitabxanalarında saxlanılır (3, 21). Ümumiyyətlə isə, yazılı mənbələrin verdiyi məlumata görə, Quranın başqa dillərə ilk tərcüməsi bu təfsir tərcüməsindən düz səksən il öncə meydana çıxmışdır: Büzürg bin Şəhriyar adlı bir Şərqi müəllifi yazır ki, Kəşmir və Pəncabın padşahı 883-cü ildə hind dilini bilən bir müsəlman alimini yanına çağıraraq bu İlahi Kitabı hind dilinə tərcümə etdirmişdir. Həmin kitab əldə olmasa da, hələlik Quranın başqa dillərə ilkin tərcümə nümunəsi sayılır (4, 4).

Quranın tərcüməsinin yasaq edilməsinə baxmayaraq, islamı qəbul etmiş çoxsaylı qeyri-ərəb xalqlar bu dinin yayılmasının erkən çağlarından başlayaraq müqəddəs Kitabdakı mətləbləri öz ana dillərində oxumağa, onu doğru-düzgün dərk etməyə ehtiyac duymuşlar. Bu ehtiyac onları Qurani-Kərimin tərcüməsi ilə bağlı düşünüb-daşınmağa, yeni yollar axtarmağa sövq etmişdir. Həmin axtarışların nəticəsi olaraq X yüzillikdən etibarən Quranın ilkin sətiraltı tərcümələri meydana çıxmağa başlamışdır. Günümüzdə qədər gəlib çatmış qədim əlyazmalar açıq-aşkar şəkildə sübut edir ki, bu məsələdə də farslar öncül olmuş, digər qeyri-ərəb xalqlarını qabaqlamışlar. Quranın belə sətiraltı tərcümələrində bu müqəddəs Kitabın adətən iri süls xətt ilə yazılan ərəbcə mətninin altında hər bir sözün aşağı hissəsində narın nəsx xətt ilə (daha sonralar nəstəliq xətt ilə də) Onun farsca daşdığı lüğəvi mənası yazılmışdır. Tərcüməni əsl mətn-

dən seçdirmək üçün çox vaxt onu qırmızı mürəkkəblə yazmışlar. X yüzilliyə aid belə Quran tərcümələrindən birinin əlyazması Əfqanıstanın paytaxtı Kabil şəhərindəki Milli Arxivdə saxlanılır. Farscaya sətiraltı tərcüməli Quran əlyazmalarından biri də Türkiyənin Konya şəhərindəki Mövlana Muzeyində saxlanılır. 603/1206-cı il tarixli bu Quran əlyazmasının farscaya tərcüməçisi Azərbaycan əsilli Əbül-İzz Ömər bin Əli Təbrizidir (1, 216). Qeyd edək ki, Qurani-Kərimin bu cür tərcüməsində Allah kəlamının möcüzəli və toxunulmaz sayılması ilə yanaşı, Kitabın qafiyəli nəsrə ("səc"lə) olması da müəyyən rol oynamışdır.

Qurani-Kərimin eyni qayda ilə türkcəyə qədim tərcümələri də günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Bu tərcümələrin əlyazmaları nisbətən sonrakı dövrlərə aid olsa da, nəzərə almaq gərəkdir ki, Quranın istər ərəbcə təfsiri və şərh, istərsə də farscaya tərcüməsi ilk öncə şifahi yolla olmuşdur. Bu baxımdan Quranın türk dillərinə, o sıradan Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsi də, sözsüz ki, əvvəlcə şifahi şəkildə olmuşdur. Görkəmli dilçi alim, professor Əbdülzəl Dəmirçizadə yazır ki, Azərbaycan şəhərlərində fəaliyyət göstərən ilk qədim mədrəsələrdə təlim-tədris prosesində Qurandakı mənalar şagirdlərə onların öz ana dilində izah edilmiş, açıqlanmışdır, başqa sözlə desək, Kitabın mətni dilimizə şifahi yolla tərcümə olunmuşdur (5, 58). Alimin fikrincə, Azərbaycanda tərcümənin bu cür əsası IX-XI əsrlərdə qoyulmuşdur. Bu mənada Qurani-Kərimin dilimizə daha qədim çağlara aid sətiraltı yazılı tərcümələrinin olması ehtimalı da inkar edilə bilməz. Qeyd edək ki, Quranın türkcəyə şifahi şəkildə tərcüməsinə hürufilər də böyük önəm vermiş və onu əməli şəkildə həyata keçirmişlər (6, s.564-566).

Qurani-Kərimin türkcəyə ən qədim tərcümələrindən biri Rusiya Elmlər Akademiyasının Sankt-Peterburqdakı Şərqsünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılan və "Orta Asiya təfsi-

ri" kimi tanınan əlyazma hesab olunur. Bu olduqca dəyərli əlyazmanın katibi və köçürülmə tarixi qeyd olunmasa da, Vasili Bartold (1869-1930), Fuad Köprülü (1890-1966) kimi dünya şöhrətli türkoloqların fikrincə tərcümənin dil xüsusiyyətləri sübut edir ki, onun əslı XI əsrdə hazırlanmışdır. 1914-cü ildə Özbəkistanın Karşı şəhərində aşkar edilmiş Quranın bu nadir əlyazmasının dili ilk öncə "qarışıq və qədim türk" dili sayılmış, sonralar isə alimlərin çoxu tərcümənin Orta Asiyada Qaraxanlılar (927-1212) sülaləsi dövründə hazırlanması qənaətinə gəlmişlər (7, 4). Bununla belə, türkoloqların əksəriyyəti tərcümənin dilində oğuz-türkmən dil qrupuna məxsus sözlərin bolluğunu da təsdiq edirlər. Əlyazmanın bu səciyyəvi xüsusiyyətini nəzərə alan V.Bartold da tərcümənin dilinin qarışıq türkcə olduğunu göstərmişdir (8, 77).

Daşkənddə Şərqsünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılan türkcə sətiraltı tərcüməli bir əski Quran əlyazmasının da tarixi göstərilməmişdir. Kağızına və xəttinə, ən başlıcası isə dil xüsusiyyətlərinə görə bu tərcümənin XIII yüzilliyin yadigarı olduğu təxmin edilir (9,45). Maraqlıdır ki, bu qiymətli əlyazmada Quranın mətninin farscaya tərcüməsi də vardır. Burada ərəbcə mətnin aşağısında türkcə və farsca sözlər narın hərflərlə alt-alta yazılmışdır. Türkiyənin İstanbul şəhərindəki Millət Kitabxanasında saxlanılan Quran əlyazmasında isə mətnin yalnız türkcəyə sətiraltı tərcüməsi vardır. Tarixi göstərilməmiş bu əlyazma da paleoqrafik əlamətlərinə görə XIII yüzilliyə aid edilir.

Türkcəyə sətiraltı tərcüməli və tarixi qeyd olunmuş ən qədim Quran əlyazması İstanbuldakı Türk və İslam Əsərləri Muzeyində saxlanılır. 734/1333-cü il tarixli bu Quran əlyazmasının (şifri:73) katibi və mətnin türkcəyə mütərcimi Məhəmməd bin əl-Həcc Dövlətşah Şirazidir. Maraqlı burasıdır ki, tərcümədə işlənən 2500 sözdən yalnız 10-u ərəb və fars dillərinə

məxsusdur, qalanları isə türk mənşəlidir (1,215). Tərcümədə aşağıdakı ərəb sözlərinin əvəzində onların türkcə qarşılıqlarının verilməsi diqqəti cəlb edir: **ayət**-nişan-bəlgü, **cəhənnəm**-tamu, **cənnət**-uçmaq, **kitab**-bitik, **qadir**-oğan, **qəzəb**-qakımaq, **fəqir**-çığay, **təam**-yeygü, **şahid**-tanıq və s. Türkiyə alimi Əbdülqadir Erdoğan sözügedən tərcümənin dilinin uyğurların dilinə yaxın olduğunu göstərir (10). Başqa bir Türkiyə tədqiqatçısı Əbdülqadir İnan tərcümənin dilini “qarışıq oğuz-qıpçaq” dili kimi dəyərləndirir (11). Tanınmış Türkiyə alimi Osman Kəskioğlu isə tərcümənin dilini Oğuz Türkcəsi kimi dəyərləndirir (1, 215). Biz həmin qiymətli əlyazmanı görməmişik və aydındır ki, bu barədə qəti bir fikir söyləməkdə çətinlik çəkirik. Bununla belə, tərcüməçinin Şirazdan olmasını nəzərə alaraq, həmin Quran tərcüməsinin dilinin Azərbaycan türkcəsinə yaxın olduğunu güman edirik. İlk növbədə ona görə ki, Azərbaycan türklərindən olan qaşqay tayfasının indi də yaşadığı Şiraz şəhəri Vəli Şirazi (XV əsr) və Nişati Şirazi (XVI əsr) kimi istedadlı tərcüməçilər yetişdirmişdir (bax: 12, 25-27, 58-60) və bu baxımdan Məhəmməd bin əl-Həcc Dövlətşah Şirazinin də həmin tərcüməçilik məktəbinə mənsub olması ehtimalı güclüdür. İkincisi, türkoloqların çoxu bu fikirdədirlər ki, ən qədim türk yazılı abidələrinin, demək olar ki, hamısının dili müştərəkdir. Bu da danılmaz bir faktdır ki, müasir türk dillərinin xüsusilə də oğuzcanın bir-birindən seçilməsi prosesi, əsasən, XV-XVI yüzilliklərdən başlanır. Bu baxımdan 1333-cü il tarixli Quran tərcüməsinin dili uyqurcaya daha yaxın olsa belə, bu dil eyni hüquqla həm də oğuzların, o sıradan Azərbaycan türklərinin dili sayıla bilər. Üçüncüsü isə, mütəxəssislər yaxşı bilirlər ki, Təbrizdə yaşayıb-yaratmış Nemətulla Kişvərinin (XV əsr) dilində cağatay dilinin əlamətləri bol-bol olduğu kimi, şirazlı Nişatinin “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi” adlı irihəcmli nəsr tərcüməsinin dilində də Azərbaycan türkcəsinin əlamətləri bol-bol görünür.

cümələrində də çağatay və uyğur dillərinin xüsusiyyətləri az deyildir. Qeyd edək ki, İstanbuldakı adı çəkilən muzeydə Qurani-Kərimin 1363-cü ildə türkcəyə edilmiş daha bir sətiraltı tərcüməsi qorunub saxlanılır. Xatırladaq ki, hər hansı bir əlyazmada olan tarix heç də həmin abidənin yaranma tarixi deyildir. Bu tarix yalnız həmin əlyazmanın köçürülmə dövrü kimi qiymətləndirə bilər. Məsələn, Dədə Qorqud dastanlarının mövcud əlyazmaları XV yüzilliyin məhsulu olsa da, mütəxəssislərin yekdil fikrincə abidənin yaranma tarixi daha qədimdir, islamın ilk dövrünə aiddir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, ana abidəmiz “Dədə Qorqud” kitabında bir sıra mütəxəssislərin, o cümlədən görkəmli dilçi alimlərdən Samət Əlizadənin (13, 247), eləcə də Nəriman Qasımoğlu (14, 354) və Bəhlul Abdullanın (15,15) yekdil fikrincə, Qurani-Kərimin yalnız Allaha məxsus olan sifətlərini ehtiva edən 112-ci (“əl-İxlas”) surəsinin poetik və bir qədər sərbəst tərcüməsi verilmişdir. Dörd ayədən ibarət olan həmin surə belə səslənir:

1. **Qul huvə Allahu əhəd;**
2. **Allahü-s-səməd;**
3. **Ləm yəlid və ləm yuləd;**
4. **Və ləm yəkun ləhu kufuvən əhəd.**

1. [Ya Peyğəmbər! Allahın zəti və sifətləri haqqında səndən soruşan müşriklərə] de: “[Mənim Rəbbim olan] O Allah birdir [heç bir şəriki yoxdur];

2. Allah [heç kəsə, heç nəyə] möhtac deyildir! [Hamı Ona möhtacdır; O əzəlidir, əbədidir!]

3. O nə doğmuş, nə də doğulmuşdur! [Allah özünə heç bir övlad götürməmişdir];

4. Onun heç bir tayı-bərabəri [bənzəri] də yoxdur!
(16,478)

“Dədə Qorqud” qəhrəmanlarından Qazılıq Qoca oğlu Yegnəyin dilindən deyilən aşağıdakı sözlər yuxarıdakı surənin məzmununu özündə əks etdirir:

*Yucalardan yucasan,
Kimsə bilməz necəsən, əziz tənri!
Anadan toğmadın sən, atadan olmadın,
Kimsə rizqin yemədin,
Kimsəyə güc etmədin.
Qamu yerdə əhədsən,
Allahü səmədsən!..
Ululuğuna həddin, sənin boyun-qəddin yoq!
Ya cismə cəddin yoq! (17, 96)*

Türkcəyə tərcümə edilmiş daha bir Qurani-Kərim əlyazması Məşhəddəki “Astani-qüdsi-Rizəvi” kitabxanasında saxlanılır (3,72). Bu qiymətli əlyazma XV yüzillikdə Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin buyruğu ilə hazırlanmışdır. 356 vərəqlik əlyazmanın katibi “Seyyudül-xəttat” (“Xəttatlar atası”) kimi tanınmış Məhəmməd ibn Şeyx Yusifdir. Bu əlyazmada da Quranın türkcəyə tərcüməsi sətiraltı şəkildədir. Əlyazmanın bir dəyəri də ondadır ki, burada hər surənin sonunda onun türkcə təfsiri verilmişdir. Quranın mətni və onun türkcəyə tərcüməsi 38-ci “Sad” surəsi ilə başlayır, bu isə o deməkdir ki, əlyazma bir neçə cilddən ibarət olmuşdur və dünyanın hansı bir kitabxana və ya muzeyində isə onun əvvəlki cildləri də qorunub saxlanılmışdır.

XV yüzilliyin yadigarı olan Quran tərcüməsinin bir əlyazması da Türkiyənin Konya şəhərindəki Mövlana muzeyində saxlanılır. Məşhur Türkiyə alimi Əbdülbaqi Gölpınarlı həmin əlyazmanı təsvir edərkən tərcüməçinin “Allah”, “əmr”, “hə-

yat", "müharibə", "şahid", "cənnət", "cəhənnəm" kimi ərəbcə sözlərin əvəzinə "Tanrı", "buyruq" "dirlik", "savaş", "tanıq", "uçmaq" "tamu" kimi türk mənşəli sözlərdən istifadə etdiyini, "demək"- "aytmaq", "gəlmək"- "yetişmək", "qadınlar"- "dişilər" kimi eynimənalı sözləri qoşa işlətdiyini göstərir (18, 216). Eyni hal XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şühədanamə" (yuxarıda adını çəkdiyimiz Nişatinindir) üçün də olduqca səciyyəvidir (19, 141-144). Beləliklə, bu kiçicik nümunənin özü hər iki tərcümədə eyni dəst-xətti aşkar etməyə imkan verdiyi kimi, həm də hər iki əlyazmanın eyni mühitin, eyni bölgənin məhsulu olması ehtimalını da ("Şühədanamə"nin tamamlanma tarixi - 1539 və hazırlandığı yer- Şiraz bəllidir) doğurur.

Qurani-Kərimin mətninin türkcəyə sətiraltı şəkildə tərcüməsi ənənəsi sonrakı yüzilliklərdə, o cümlədən XIX əsrdə də davam etmişdir. Belə əlyazmalardan biri Çexiya Elmlər Akademiyasının Şərqsünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılır (R-III 20). 378 vərəqlik bu Quran əlyazması 1227/1812-ci ildə hazırlanmışdır. Əlyazmadakı türkcəyə tərcümə Osman ən-Nuri ibn Məhəmməd bin əl-Hac Ömər əl-Bosnəviyə məxsusdur. Əlyazmada ərəbcə mətn nəsx xəttilə qara mürəkkəblə, türkcəyə tam sətiraltı tərcümə isə nisbətən narın xətlə qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır. Qeyd edək ki, türkcə tərcümə söz-söz yox, cümlə şəklində yerinə yetirilmişdir. Məsələn, Quranın birinci ("Fatihə") surəsinin ilk beş ayəsi Bosniyalı mütərcim belə tərcümə etmişdir: *Başladım Allah adilə ki, rizq vericidir və rəhmət edicidir. Şükr cəmi ələmləri yaradan Tanrıya ki, rizq vericidir və rəhmət edicidir. Qiyamət gününün padşahı. Sana tapırız, dəxi Sana sığunuruz. Göstər bizə hidayət tövfiqilə doğru yolu.*

Əl-Bosnəvinin özünəməxsus dil xüsusiyyətləri ilə seçilən bu tərcüməsi, təbii ki, surənin dilimizə çağdaş tərcüməsindən

nəzərəcarpacaq dərəcədə fərqlənsə də, bütövlükdə götürdükdə, ərəbcə mətnin məzmununa uyğun gəlir.

Qurani-Kərimin türkcəyə əski tərcümələrinin hamısı üçün səciyyəvi bir xüsusiyyəti ayrıca olaraq vurğulamaq istəyirik. Müşahidlər göstərir ki, klassik tərcüməçilərin əksəriyyəti Quranın mətnindəki hər bir sözü onun ana dilindəki qarşılığı ilə verməyə çalışmışlar. Söz yaradıcılığı sahəsində böyük xidmətləri olmuş klassik tərcüməçilər *“katib”, “kitab”, “mübarək”, “qiymət”, “dəlalət”, “peyğəmbər”, “dost”, “rəhmət”, “rəsul”, “məsləhət”, “sülh”* və s. kimi sözləri belə türkcəyə çevirmişlər. Quranın türkcəyə sətiraltı əski tərcümələrində elə nadir sözlər də vardır ki, onlara orta çağlara aid türkdilli yazılı abidələrdə rast gəlinmir. Zaman keçdikcə unudulub yaddan çıxmış bu sözlərdən bir çoxu çağdaş türk dillərində işlənir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Quranın orta yüzilliklərə aid türkcəyə sətiraltı tərcümələrinin dil xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi sahəsində Türkiyədə müəyyən işlər görülmüş, bu məsələ ilə bağlı bir sıra məqalələr yazılmışdır (12;13). Azərbaycana gəldikdə isə, sovet dönəmində hakim olan ideologiyanın tələbləri bu yöndə araşdırmalar aparılmasına, ümumiyyətlə, imkan verməmişdir. Azərbaycanda bu qəbildən olan əlyazmaların mövcud olmaması da bu məsələyə öz təsirini göstərmişdir. Düşünürük ki, hazırkı müstəqillik dövründə indiyədək diqqətdən kənar qalmış bu sahədə ciddi elmi araşdırmalar aparılmasının vaxtı artıq çatmışdır.

Ümumiyyətlə, Qurani-Kərimin türkcəyə sətiraltı tərcüməli qədim əlyazmaları dilimizin ən dərin və əski qatlarının araşdırılması üçün böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu dəyərli örnəklər eyni zamanda Azərbaycanda islam dininin yayılması tarixini, onun səciyyəvi, özəl xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün də zəngin və əvəzsiz qaynaqlar sayılır.

ƏDƏBİYYAT

1. Keskioglu O. Nüzulundan Günümüze Kuran-ı Kerim Bilgileri. Üçüncü baskı. Ankara: 1993
2. Subhi es-Salih. Kuran ilimleri. Terceme: M.Said Şimşek. İstanbul: 1994.
3. Qozide-ye motun-e tafsiri-ye farsî. Bekuşeş-e doktor Seyyid Mohəmməd Təbətəbai Ərdekani. Tehran: 1370
4. Həbibî Əbdülhəyy. Vəsayel və şəraet-e tərcome və tarixçe-ye an//Dər bare-ye tərcome. Nəşriyye-ye Kəbol, Kəbol: 1361
5. Dəmirçizadə Ə. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Bakı: 1967
6. Şixiyeva S. Hürufilikdə "Tərcümə anlayışı: tətbiq sahəsinin hüdudları//Görkəmli şərqşünas alim, professor Aida İmanquliyevanın anadan olmasının 75 illiyinə həsr olunmuş: Şərq xalqları ədəbiyyatı: ənənə və müasirlik mövzusunda Beynəlxalq elmi konfransın materialları, Bakı:2014, s.564-574.
7. Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тefsira XII-XIII вв. Москва: 1963
8. Бартольд В.В. Ислам (общий очерк). Петроград: 1918
9. Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. т IV, Ташкент: 1961
10. Erdoğan A. Kuran tərcümələrinin dil bəkimindən dəğərleri // Vakıflar dergisi, Ankara: 1958, N1
11. İnan A. Eski Kuran tərcümələrinin dili meselesi // Türk dili, 1952, N7,9
12. Nağısoylu M. Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti. Bakı: Elm, 2000.
13. Əlizadə S. Nüsxə fərqləri və şərhlər // Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1988, səh.225-255
14. Abdulla B. Kitabı-Dədə Qorqud və islam dini. Bakı: Ozan, 1997.

15. Qasımoğlu N. Quran açılması: qayıdış qayğılarımız// Quran-
i Kərim (Azərbaycan türkcəsində açıqlama Nəriman Qasımoğlunun qələmilə). Bakı, 1993, s.352-363.
16. Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi (Ərəb dilindən
tərcümə edənlər: Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev). Bakı:
Qismət, 2006.
17. Kitabı-Dədə Qorqud (Tərtib edənlər: Zeynalov F., Əlizadə S.)
Bakı: Yazıçı, 1988.
18. Mevlana Muzesi Yazmalar Katalogu. Hazırlayan: Abdulkadir
Gölpınarlı. III c. Ankara, 1972.
19. Nağısoylu M. XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi
“Şühədanamə”. Bakı: Nurlan, 2003.

ƏMİR MÜİZZİ VƏ ONUN «DİVAN»I HAQQINDA

XI-XII əsrlərdə Yaxın və Orta Şərqdə geniş yayılmış saray ədəbiyyatının ən qüdrətli nümayəndələrindən biri Əbu Abdullah Məhəmməd bin Əbdül Məlik Bürhani Müizzidir (öl. 1127 və ya 1145). Onun adı Səlcuqilər dövrünün ən məşhur qəsidə ustalarından sayılan Ədib Sabir Tirmizi və Əvhədəddin Ənvəri ilə qoşa çəkilir. Səlcuq hökmdarı Məlikşah bin Alp Arslan (1072-1092) sarayında əmirü-şüəra olmuş bu şair daha çox Müizzini və Əmir Müizzini kimi tanınır.

Qaynaqlarda Əmir Müizzinin atası Əbdül Məlik Bürhaninin də şair olması və Qəzvinə vəfat etməzdən öncə oğlunu Məlikşahın sarayına gətirərək burada bir şair kimi yetişməsini arzulaması qeyd olunur. Bununla belə, Əbdül Məlik Bürhani şeirlərindən cəmi bir neçə beyt gəlib çatmışdır. Məlikşaha həsr etdiyi bir rübaisinə görə hökmdarın rəğbətini qazanan Müizzini bu hökmdarın sarayında məşhurlaşır və əmirü-şüəra olur. Məlik şahın vəfatından sonra Müizzini bir müddət Herat, Nişabur və

İsfahan şəhərlərində yaşayaraq bu yerlərin hakimlərinə mədhiyyə yazır. Səlcuq hökmdarı Sultan Səncərin (1118-1157) hakimiyyəti dövründə isə Müizzü bu sultanın sevimli şairi olmuş, ömrünün sonunadək onun sarayında yaşamışdır. Müizzinin Səlcuq hökmdarlarından Böyükyarıq və Məhəmməd bin Məlikşaha həsr etdiyi qəsidələri şairin bu sultanlarla da müəyyən münasibətləri olmasını təsdiqləyir. Bundan əlavə Müizzü Xarəzmə də getmiş və burada Atsız bin Məhəmməd Xarəzmşah şairi şəxsən özü qarşılımışdır. Müizzü sarayda bolluq və firavanlıq içində yaşamışdır. "Lübabül-əlbab" təzkirəsinin müəllifi Məhəmməd Övfü bu baxımdan onu Samanilər sarayında yaşamış Rudəki və Sultan Mahmud Qəznəvi sarayında yaşamış Ünsürü ilə müqayisə edir. Müizzü daha çox Nişaburi nisbəsi ilə tanınır, lakin bəzi müəlliflər şairin əslən Səmərqənddən olmasını qeyd edirlər. Müizzinin Xarəzmdə hökmdar tərəfindən təntənə ilə qarşılanması, eləcə də onun məşhur "Cəhar məqalə" müəllifi Nizami Əruzi Səmərqəndinin müəllimi olması faktı sonuncu fikrə müəyyən qədər haqq qazandırır.

Əmir Müizzü dövrün ənənəsinə görə şeirlərini fars dilində yazmış və mükəmməl bir "Divan" bağlamışdır. Şair və onun "Divan"ı haqqında ilk bilgi Məhəmməd Övfinin "Lübabül-əlbab" və Dövlətşah Səmərqəndinin "Təzkirətüş-şüəra" adlı təzkirələrində verilmişdir. Hər iki təzkirə müəllifi Müizzünü bir şair kimi yüksək dəyərləndirmişdir.

Daha çox qəsidələri ilə tanınan Əmir Müizzinin bədii irsi 19 min beytə yaxın farsca lirik şeirlər "Divan"ından ibarətdir. Şairin "Divan"ını ilk dəfə 1318/1940-cı ildə Abbas İqbal Aştiyani kiçik, lakin dəyərli bir ön sözlə Tehrandə nəşr etdirmişdir. 1362/1983-cü ildə Nasir Həyyəri "Divan"ın bu nəşrini təkrar çap etdirmişdir. 2006-cı ildə isə Məhəmməd Rza Qənbəri

Müizzinin bütün əsərlərini “Külliyati-divani-Əmir Müizzü Nişaburi” adı ilə Tehranda geniş bir ön sözlə nəşrə hazırlamışdır.

Əmir Müizzü “Divan”ındakı şeirlərin çoxunu qəsidə və qəzəllər təşkil edir. Şairin qəsidələrinin az bir hissəsi tövhid və nətlərdən, böyük əksəriyyəti isə dövrün müxtəlif hökmdarlarının tərifinə həsr olunmuş mədhiyyələrdən ibarətdir. Bəlli olduğu kimi, Səlcuqilər dövründə mədhiyyələr geniş yayılmışdır ki, Müizzü də mövcud ənənəni gözləyərək qələmini daha çox qəsidənin bu növündə sınamışdır. Şair otuz il müddətində Səlcuqilər sarayında yaşamış, o dövrün bir çox hadisələrinin şahidi olmuş və onları bədii şəkildə qələmə almışdır. Müizzinin mədhiyyələrində Məlikşah və Sultan Səncərin əxlaqı və təbiəti, davranışı və dünyagörüşü ilə bağlı müəyyən bilgiler verilir. Mədhiyyələrdə yerli əmirlərdən, saray əyanlarından, o cümlədən məşhur “Siyasətnamə” müəllifi vəzir Xacə Nizamülmülkdən də bəhs olunur. Şairin qəsidələrində hikmət, öyüd və nəsihət, zəmanədən şikayət kimi fikirlər də müəyyən qədər yer almışdır. Müizzinin mədhiyyələrinin ən böyük dəyəri, təbii ki, şairin özünün də şəxsən şahidi olduğu bir sıra tarixi hadisələr haqqında müəyyən bilgiler verməsi sayıla bilər.

Müizzü bir çox saray şairlərindən fərqli olaraq həcv yazmamışdır. Şairin sevimli məmduhu Sultan Məlikşahın və məşhur vəzir Xacə Nizamülmülkün vəfatı münasibətilə yazdığı təsirli mərsiyələri də vardır.

Müizzü “Divan”ındakı şeirlərin böyük bir qismi də qəzəllərdən ibarətdir. Şairin qəzəllərində, əsasən, təbii eşq duyğuları tərənnüm olunur, təbiət gözəllikləri vəsf edilir. Övfinin “Lübabül-əlbab” təzkirəsində Müizzinin on beş qəzəlinin verilməsi şairin bu janrda şöhrət qazanmasını sübut edən dəlillərdən biri sayıla bilər.

Müizzzi «Divan»ndan bəhs etmiş ayrı-ayrı İran alimləri (Bədiüzzaman Füzuzanfər, Abbas İqbal Aştiani, Məhəmməd Rza Qənbəri) şairin şeirlərinin başlıca xüsusiyyətləri sırasında onların sadəliyi və təbiiliyini göstərmişlər. Şair bir sıra şeirlərinə də çeşidli anlamları sadə sözlərlə ifadə etməkdə yüksək məharət göstərmişdir. Onun qəsidə və qəzəlləri klassik ədəbiyyat üçün səciyyəvi olan bəlağət və fəsaahət, bədiilik və sənətkarlıq baxımından da diqqəti çəkir.

Əmir Müizzzi öz sələflərindən ən çox Ünsüri və Fərruxi şeirlərindən bəhrələnmişdir. O, Samanilər dövrünün məşhur şairi Rudəkini də ehtiramla anmış və bir şerini ona bənzətmə-nəzirə şəklində qələmə almışdır. Müizzzinin çağdaşı Ədib Sabir isə Müizzziyə yüksək dəyər verərək onu Rudəki ilə müqayisə etmişdir.

Qəzəl ustadı Hafiz Şirazinin bəzi şeirlərində Müizzzidən bəhrələnmə halları qeydə alınmışdır. Məliküşşüəra Bahar da Müizzzi şerini yüksək dəyərləndirmiş, özünü ona bərabər tutmuşdur. Qeyd edək ki, şairin şeirlərinə münasibət birmənalı olmamışdır. Belə ki, ayrı-ayrı İran müəllifləri (məsələn, Həmid Şirazi Mehdi, Əbdülhüseyn Zərrinkub) Müizzzini sələfləri Fərruxi və Ünsüri ilə müqayisədə çox zəif bir şair olduğunu qeyd etmiş, onun şeirlərinin kəmiyyət baxımından keyfiyyəti üstələdiyini göstərmişlər. Fikrimizcə, şeirə, sənətə yüksək qiymət verən Səlcuqilər dövründə əmirüş-şüəra olmuş şairin bədi irsinə bu cür qiymət verilməsi müəyyən qədər obyektivlikdən uzaqdır. Onu da qeyd edək ki, Səlcuq sultanlarının bəziləri farsca şeir də yazmışlar.

Müizzzi "Divan"-ının dünyə muzey və kitabxanalarında səksənə yaxın əlyazması vardır ki, onlardan ən qədimi XIII əsrə aiddir. AMEA Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda da Əmir Müizzzi "Divan"-nın iki əlyazması saxlanılır. M-332 şifrlı bu nüs-

xələrdən biri məşhur şərqşünas Yevgeni Bertelsin şəxsi kitabxanasından daxil olmuşdur. XIX yüzilliyə aid bu əlyazmada şairin qəsidə və tərcibəndləri verilmişdir. Yenə də həmin əsrə aid B-4560 şifrlı digər bir əlyazmada isə şairin qəzəl və qəsidələri yer almışdır.

Əmir Müizzinin zəngin bədii irsi indiyədək İranda ayrıca və geniş şəkildə araşdırılmamış, Azərbaycanda isə ümumiyyətlə öyrənilməmişdir.

MƏHSƏTİ GƏNCƏVİ RÜBAILƏRİ ƏLYAZMALARDA

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının ən qüdrətli nümayəndələrindən biri olan, bütün Yaxın və Orta Şərqdə rübai ustadı kimi tanınan Məhsəti Gəncəvinin ədəbi irsi ayrıca əlyazma kitabı şəklində günümüzdə gəlib çatmamışdır. Bununla belə, XIX əsrin tanınmış Azərbaycan tarixçi alimi Marağalı Məhəmməd-həsən xan Etimadüssəltənin (1843-1896) yazdığına görə, Məhsətinin ayrıca lirik şeirlər "Divan"ı olmuş, lakin bu əlyazma kitabı Übeydulla xan Özbəyin (1510-1539) Herata hücumu zamanı məhv edilmişdir.

Məhsətinin günümüzdə qədər gəlib çatan rübailəri həm ayrı-ayrı təzkirələrdə, həm də çoxsaylı əlyazma toplularında – cümlələrdə özünə yer almışdır. Şairin ədəbi irsinin ən qədim qaynaqları XIII-XIV yüzilliklərin yadigarlarıdır. Bu yüzilliklərə aid ayrı-ayrı ədəbi əsərlərdə və bir neçə əlyazma toplusunda Məhsəti rübailərinə də müəyyən yer verilmişdir ki, onlar içərisində ikisi xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Onlardan biri Azərbaycan müəllifi Xəlil Şirvaninin 731/1331-ci ildə tərtib etdiyi "Nüz-hətül-məcalis" adlı əlyazma toplusudur. İkinci əlyazma toplusunun tərtibçisi isə Bədrəddin Cəcərmidir. Onun 741/1342-ci

ildə tərtib etdiyi “Munisül-əhrrar fi-dəqayiqül əşar” kitabı Məhsəti rübailərində ən çox yer verilən dəyərli əlyazma toplusudur.

Xəlil Şirvani “Nüzhətül-məcalis” toplusunu mövzular üzrə tərtib etmiş və burada Məhsəti adına bütövlükdə 59 rübaini yazıya almışdır. Bundan əlavə Məhsəti irsinin tanınmış araşdırıcılarından olan alman alimi Frits Meyerin yazdığına görə, “Nüzhətül-məcalis”də elə adsız rübailər də vardır ki, onlar digər qaynaqlarda Məhsətiyə aid edilmişdir. Qeyd edək ki, Frits Meyer “Nüzhətül-məcalis”in İstanbuldakı Carullah kitabxanasında saxlanılan fotosurətindən (N1667) istifadə etmiş, əlyazmanın orijinalı haqqında isə heç bir bilgi verməmişdir.

Bədrəddin Cacərinin tərtib etdiyi “Munisül-əhrrar” toplusuna gəldikdə isə, bu əsərin həm müəllif nüsxəsi-avtoqrafı, həm də XIX əsrdə üzü köçürülmüş bir neçə əlyazması məlumdur. Bu dəyərli topluda verilmiş Məhsəti rübailərinin sayı isə daha çoxdur – 75 ədəddir. Qeyd edək ki, Xəlil Şirvaninin “Nüzhətül-məcalis” kitabı rübailər cüngüdür və burada ən çox rübaisi verilən sənətkar Məhsəti Gəncəvidir. Bu olduqca dəyərli topluda Rəziyyə Gəncəvinin 9, Nizami Gəncəvinin 10, Ömər Xəyyamın isə 33 rübaisi verilmişdir. Cüngdə Məhsəti rübailərinə geniş yer ayrılması həmin dövrdə şairəmizin əsərlərinin daha böyük şöhrət qazanmasından xəbər verir.

Azərbaycan müəllifi Abdulla Cövhəri Təbrizinin 686/1287-ci ildə tərtib etdiyi “Şərhi-qəsideyi-houliyyə” adlı əlyazma toplusunda da Məhsəti adına 3 rübai verilmişdir ki, professor Xəlil Yusifli onlardan birini nöqsanlı sayaraq çapını məqsədəuyğun hesab etməmişdir. Həmin yüzilliyə aid Müzəffər İsfahaninin 622 /1225-ci ildə tərtib etdiyi əlyazma toplusunda da Məhsətinin bir rübaisi verilmişdir.

İstanbul Universiteti kitabxanasında saxlanılan XIV əsrə aid iki əlyazma toplusunda da Məhsəti rübailəri yer almışdır.

Bunlardan biri 789/1387-ci ildə tərtib olunmuş “Məcməül-bühür və səkinətül-cümhur” adlı topludur ki (N417), onda Məhsəti rübailərindən yalnız bir nümunə verilmişdir. Kitabxanadakı eyni yüzilliyə aid ikinci bir əlyazma toplusunda isə (FU-587) Məhsətinin beş rübaisi yazıya alınmışdır ki, onlardan ikisi Xəlil Şirvani və Bədrəddin Cəcərinin toplusunda da vardır.

XIV əsrin ortalarında köçürülməsi təxmin edilən və Tehran Milli Məclis Kitabxanasında saxlanılan topluda da (N900) Məhsəti adına 13 rübai verilmişdir ki, onlardan yalnız birinə “Məhsəti və Əmir Əhməd” dastanında rast gəlinir.

Məhsəti rübailərinin yer aldığı ən əski qaynaqlar sırasında Britaniya Muzeyində saxlanılan 814/1411-ci il tarixli “Cüngi-İskəndəri” adlı əlyazması toplusu da olduqca əhəmiyyətlidir. Bu əlyazmada (şifri: A-27261) Məhsətinin 26 rübaisi yazılmışdır ki, onlardan 16-sının məhz şairəmizin qələmindən çıxması heç bir şübhə doğurmur, çünki həmin rübailər yuxarıda adı çəkilən digər qədim qaynaqlarda da vardır. Eyni əsrdə üzü köçürülən və İstanbul Universiteti Kitabxanasında saxlanılan F-1203 şifrli bir rübailər toplusunda-cüngündə də Məhsəti rübailəri çox sayda təmsil olunmuşdur. Belə ki, burada Məhsəti adına 50 rübai qeyd olunmuşdur ki, onlardan 37-si Xəlil Şirvaninin toplusunda da vardır. Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, Məhsəti ədəbi irsinin tanınmış tədqiqatçılarından professor Xəlil Yusiflinin ilkin qaynaqlar əsasında apardığı araşdırmasına görə yuxarıda adları çəkilən qədim əlyazma toplularında, eləcə də ayrı-ayrı ədəbi təzkirələrdə Məhsətinin 153 rübaisi verilmişdir. Alimin fikrincə, məhz bu mötəbər qaynaqlar əsasında Məhsəti rübailəri üzərində elmi təhlil aparmaq daha məqsədəuyğundur.

Məhsəti Gəncəvi rübailərinin yer aldığı ən mötəbər və zəngin qaynaqlardan biri də fars dilində qələmə alınmış “Məhsəti və Əmir Əhməd” dastanıdır. Bəri başdan qeyd edək ki, bu

yazılı dastan nümunəsini Məhsəti Gəncəvi bədii irsinin görkəmli tədqiqatçısı, akademik R.Hüseynov geniş şəkildə araşdırmış, dastanla bağlı bir sıra məsələləri işıqlandırmışdır. Dastanın əlyazma nüsxələrinə gəldikdə isə, qeyd etməliyik ki, onlar XV-XVI əsrlərə aiddir. Həmin əlyazmalardan ikisi Bakıda – AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır. Bu əlyazmalardan birincisi (şifri: M-9) əvvəllər İrəvanda sərdar Şahqulu xanın kitabxanasında, sonra isə görkəmli Azərbaycan yazıçısı Məmməd Səid Ordubadinin şəxsi kitabxanasında olmuşdur. 900/1494-cü ildə köçürülmüş əlyazmanın əvvəlindən bir vərəq düşmüşdür. Əlyazmanın xətti nəstəliq, həcmi 123 vərəq, ölçüsü 8x16sm.-dir. Nüsxədə mətn haşiyəyə alınmış, ənənəyə görə başlıqlar və surətlərin adları qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır. Məlum olduğu kimi, dastanda həm Məhsətinin, həm də Əmir Əhmədın dilindən verilmiş rübailər vardır. Onu da qeyd edək ki, dastanda əsərin müəllifinin adı qeyd olunmamışdır. Dastanın bu əlyazmasındakı hadisələr birbaşa Məhsəti ilə bağlı epizodla, daha doğrusu, onun taleyi haqqında münəccimin öncəgörməsi ilə başlanır. Müxtəlif qaynaqlarda dastanın müəllifi kimi Cövhəri adlı bir şəxs göstərilir. R.Hüseynovun qənaətinə görə bu dastanı XIII əsr müəllifi Abdulla Cövhəri Zərgər Təbrizi qələmə almışdır.

Dastanın ikinci Bakı nüsxəsi paleoqrafik əlamətlərinə görə XVI əsrdə köçürülmüşdür. 66 vərəqlik bu əlyazmada dastanın birinci Bakı nüsxəsindən fərqli olaraq hadisələr Əmir Əhmədın doğulması və böyüməsi, təlim-tərbiyə almasının təsviri ilə başlanır, daha sonra isə onun Məhsəti ilə görüşündən bəhs edilir. Dastanda Əmir Əhmədın (Puri-Xətibin) adından 185 rübai, Məhsətinin adından isə təxminən 110 rübai verilmişdir.

Məhsəti Gəncəvinin doğumundan ölümünədək həyatını əhatə edən və ənənəyə görə nəsrlə nəzmin növbələşməsi şəklin-

də qələmə alınan bu maraqlı dastanın İstanbulda və Londondakı Britaniya Muzeyində də əlyazmaları saxlanılır. Dastanın Britaniya Muzeyindəki 867/1462-1463-cü il tarixli əlyazması daha qədimdir və miniatürlüdür.

Qeyd edək ki, İran alimi Əhməd Münzəvi bu əlyazmanı “Dastani-Əhməd və Məhsəti” adlandırmışdır. Dastanın bu cür adlandırılması, fikrimizcə, əlyazmada öncə Əmir Əhməd haqqındakı əhvalatlardan bəhs edilməsi ilə bağlı ola bilər.

AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan əlyazma toplularında-cünglərdə də Məhsəti Gəncəvinin seçmə rübailəri toplanmışdır. Qeyd edək ki, İnstitutda ümumiyyətlə, 237 ədəd şeir toplusu-cüng vardır ki, onlardan cəmi 13-ündə Məhsəti rübailərinə rast gəlirik. Bu cünglərdə verilmiş Məhsəti rübailərinin ümumi sayı təxminən 80-ə yaxındır ki, onlar sırasında, təbii ki, təkrar olunan rübailər də vardır. Sözügedən əlyazma toplularından ən qədimləri XVII yüzilliyə aiddir. Məhsəti rübailərinin yer aldığı ən qədim Bakı əlyazması 1046/1636-cı ildə köçürülmüşdür ki, burada Əmir Əhmədin və Məhsətinin hər birinin dilindən iki rübai verilmişdir (şifri: A-340). Deyişmə şəklində olan bu rübailər, çox güman ki, “Məhsəti və Əmir Əhməd” dastanından götürülmüşdür. 113 vərəqlik bu əlyazma bütövlükdə rübailər toplusudur. Əlyazmanın xətti nəstəliq, ölçüsü 12x18sm.-dir. 1101/1689-cu il tarixli cüngdə isə Məhsəti rübailərinə daha geniş yer verilmişdir. M-264 şifrli bu əlyazma toplusunda müxtəlif vərəqlərdə *Məhsəti Gəncəyi* adına 16 rübai yazılmışdır. İri həcmli (283 vərəq) bu əlyazmada müxtəlif illərdə və fərqli xətlərlə yazılmış ayrı-ayrı əsərlər yazılmışdır ki, onlar içərisində ərəb və fars dillərində nəslə yazılmış risalələr də vardır. Əlyazmanın 183-cü vərəqindən başlayaraq yalnız rübailər verilmiş və qırmızı xətlə onların müəllifləri seçdirilmişdir. Məhsəti rübailəri burada 184-221-ci vərəqlərdə yer

almışdır. Qeyd edək ki, əlyazmada ayrı-ayrı rübailərin müəllifləri göstərilməmişdir. Bu cür hallara digər əlyazmalarda da rast gəlinir ki, onların müqayisəli şəkildə araşdırılması bir sıra qaranlıq məqamlara aydınlıq gətirir. Fikrimizcə, bu dəyərli əlyazma toplusu üzərində də belə müqayisəli araşdırma aparılmasına ehtiyac vardır.

Məhsətinin rübailəri verilmiş cünglərdən biri də XVIII yüzilliyə aiddir. A-528 şifrlı bu əlyazma 1180/1766-cı ildə köçürülmüşdür. Cüngdəki iki müxtəlif vərəqdə (15b, 26b) Məhsətinin 6 rübaisi yazılmışdır. A-806 şifrlı digər bir əlyazmada nüsxənin köçürülmə tarixi göstərilməsə də, paleoqrafik əlamətlərinə görə onu da XVIII yüzilliyə aid etmək olar. Bu cüngdə üç müxtəlif vərəqin hər birində Məhsətinin bir rübaisi yazılmışdır.

Məhsətinin rübailəri verilmiş cünglərin çoxu XIX yüzilliyin yadigarlarıdır. Həmin əlyazmalardan birində 3 vərəqdə (205b-208a) yalnız Məhsəti rübailəri yazılmışdır ki, onların ümumi sayı 23-ə bərabərdir. Məhsəti rübailərinə ən çox yer verilən əlyazma məhz bu cüngdür. 1285/1868-ci il tarixli əlyazmanın katibi əfşarların Qasımlı tayfasından olan Məhəmməd Paşa ibn Əli Əsgərdir. Urumidə yaşadığını qeyd edən katib bu dəyərli əlyazma kitabını "Gülçin" ("Seçmə şeirlər") adlandırmışdır. Cüngdə Şah Təhmasib Səfəvi və Şah Abbasın fars dilində rübailər də vardır. Ədəbiyyat tarixi üçün dəyərli olan bu əlyazmanın hərtərəfli araşdırılması məqsədəuyğundur.

XIX yüzillikdə köçürülmüş cünglər içərisində Məhsəti rübailərinə ən çox yer ayrılmış əlyazmalardan biri də A-74 şifrlı topludur. Bu əlyazmanın 13 b vərəqində Məhsətinin 5 rübaisi, sonrakı 14a vərəqində isə 2 rübaisi yazılmışdır. Nəstəliq-şikəstə xətti ilə yazılmış bu nüsxədə tarix yoxdur, lakin paleoqrafik əlamətlərinə görə onu XIX əsrə aid etmək olar. Paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə XIX əsrdə köçürülmüş B-1783 və B-3065

şifrlı digər iki əlyazmanın hər birində Məhsətinin 5 rübaisi yazılmışdır. Maraqlıdır ki, B-3065 şifrlı əlyazmadakı Məhsəti rübailərinin beşi də ayrı-ayrı vərəqlərin haşiyə hissələrindədir.

Məhsətinin rübailəri yazılan cümlərdən 3-ü isə XX yüzilliyə aiddir. B-1604 şifrlı cümlədə Məhsətinin *xoştəb* bir şairə olması qeyd olunur və onun 3 rübaisi verilir (v.34b). D-357 şifrlı əlyazmada isə Məhsətinin 5 rübaisi və onların Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsi verilmişdir. Mir Əbdülmomin Niyaziyə (1897-1967) məxsus bu tərcümələri R.Hüseynov “Məhsəti necə varsa” kitabında nəşr etdirmiş və onlara öz münasibətini də bildirmişdir.

NİZAMİ GƏNCƏVİ “XƏMSƏ”SİNİN ƏN QƏDİM VƏ NƏFİS
ƏLYAZMALARI

Dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvi bəşər mədəniyyətinin nadir söz incilərindən sayılan “Xəmsə” ilə Yaxın və Orta Şərqlə xalqları ədəbiyyatında yeni bir ədəbi ənənənin bünövrəsini qoymuş, ədəbi məktəb yaratmışdır. Böyük söz ustasının beş müstəqil poemanı özündə birləşdirən “Xəmsə”si müsəlman Şərqi təkcə bədii ədəbiyyatın – söz sənətinin deyil, eyni zamanda incəsənətin digər növlərinin, xüsusilə də xəttatlığın və onunla birbaşa bağlı olan miniatür sənətinin inkişafında da müstəsna rol oynamışdır. Nizami “Xəmsə”si yarandığı dövrdən başlayaraq Yaxın və Orta Şərqi xəttatlıq və miniatür sənəti görünməmiş səviyyədə yayılmış, özünün intibah, çiçəklənmə dövrünə qədəm qoymuşdur. Bu fikrə sübut olaraq təkcə belə bir mühüm faktı qeyd etmək kifayətdir ki, ərəbqrafikalı qədim əlyazmalar sırasında bənzəri olmayan, xüsusi yer tutan farsdilli əlyazmalar içərisində nüsxələrinin sayına görə Nizami “Xəmsə”si ən yüksək pillədə özünə yer tutur.

Dünyanın müxtəlif ölkələrindəki muzey və kitabxanalarda saxlanılan əlyazmalar haqqında bilgilərə - əlyazma kataloqlarına əsasən müəyyən edilmişdir ki, Nizami Gəncəvinin hikmət xəzinəsi sayılan "Xəmsə"sinin 500-ə yaxın qədim əlyazması saxlanılır (2,5;7;2685-2696). "Xəmsə"nin özündən başqa "Beşliy"ə daxil olan ayrı-ayrı poemaların da 400-dən çox əlyazması dünya muzey və kitabxanalarının bəzəyidir. Bu sıraya Nizami Gəncəvi "Xəmsə"sindəki ayrı-ayrı poemaların hələ orta yüzilliklərdə türkcəyə edilmiş tərcümələrinin (məsələn, XIV əsrə aid Qütb Xarəzmi və Fəxrinin "Xosrov və Şirin" tərcümələrinin və s.) əlyazmalarını da əlavə etdikdə yuxarıdakı rəqəm daha artıq olar. Müqayisə üçün qeyd edək ki, farsdilli əsərlərin əlyazmaları sırasında say baxımından Nizami "Xəmsə"si ilə müqayisə edilə bilən ən məşhur əsərlərdən Əbülqasim Firdovsinin "Şahnamə"si üçün bu rəqəm 500-ə, Sədi Şirazinin "Gülüstan" əsəri üçün isə 600-ə bərabərdir (*bax*: 7). Bəri başdan onu da qeyd etmək lazımdır ki, ayrı-ayrı ölkələrdə saxlanılan Nizami Gəncəvi əsərlərinin bir çox əlyazmaları hələ də araşdırıcıların, mütəxəssislərin diqqətindən kənar qalmışdır. Bunun başlıca səbəblərindən biri bəzi əlyazma mərkəzlərinin öz sorğu kitabları və kataloqlarının indiyədək hazırlanmaması və nəşr olunmamasıdır. Məsələn, Əfqanıstanın paytaxtı Kabil şəhərindəki Milli Arxivdə Nizami Gəncəvi "Xəmsə"sinin bir neçə olduqca dəyərli nüsxəsi saxlanılır ki, onlar haqqında heç bir əlyazma kataloqunda, sorğu kitabında məlumat verilməmişdir.

Nizami Gəncəvi "Xəmsə"si təkcə sayına görə deyil, həm də yüksək bədii tərtibatına görə də qədim Şərqi əlyazmaları sırasında ən öncül yerdə dayanır. Belə ki, miniatürlü əlyazmalar içərisində Gəncə müdrikinin qələmindən çıxan hikmət xəzinəsinin - "Xəmsə"sinin tayı-bərabəri yoxdur. Bu baxımdan da

Nizami Gəncəvi “Xəmsə”si əlçatmazdır, ən yüksək zirvədə yer tutmuşdur.

Müsəlman Şərqi bədii söz sənətinin inkişafında misilsiz xidmətləri olan Nizami Gəncəvi “Xəmsə”si ilk növbədə bənzərsiz məna tutumuna – dərin və hikmətli məzmununa, yüksək bəşəri-əxlaqi ideyalarına görə yarandığı dövrdən başlayaraq böyük şöhrət qazanmış, ucsuz-bucaqsız bir coğrafi məkanda geniş yayılmışdır. Nizami Gəncəvi “Xəmsə”sini orta yüzilliklərdə yığcam bir biçimə salan, yəni ondakı ayrı-ayrı hissələri seçərək bir kitab tərtib edən və ona “Xülasətül-Xəmsə” adını verən naməlum bir tərtibçinin dahi Azərbaycan sənətkarının həmişəyaşar bu əsəri haqqında söylədiyi fikirlər bu baxımdan xüsusi önəm daşıyır və böyük maraq doğurur. “Xülasətül-Xəmsə”yə yazdığı qısa ön sözdə onun naməlum tərtibçisi böyük bir coşqu və iftixar hissi ilə qeyd edir ki, Şeyx Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”si bütün müsəlman Şərqi bədii islamın müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərimdən sonra oxumaq üçün ən faydalı, ən dəyərli bir kitabdır (10). Nizami “Xəmsə”si haqqında söylənilən bu yüksək fikir açıq-aşkar şəkildə sübut edir ki, dahi şairimizin özünün “Pənc gənc” (“Beş xəzinə”) adlandırdığı bu əsərinə orta yüzilliklərdə böyük önəm verilmiş, onun üzü dönə-dönə köçürülmüş, əldən-ələ keçmiş, ellər dolaşmış, sevilə-sevilə oxunmuş, bugünkü dillə desək, o dövrün əksər ziyalılarının evində masaüstü kitab olmuşdur.

Nizami Gəncəvi “Xəmsə”sinin dünyanın əlyazma xəzinələrində saxlanılan ən qədim nüsxəsi şairin vəfatından təxminən bir əsr sonraya – XIV yüzilliyə aiddir. Hicri tarixilə 718-ci (miladi tarixilə 1318//19-cu) ildə üzü köçürülən bu “Xəmsə” əlyazması İranda – Tehran Universiteti kitabxanasında saxlanılır (şifri: 5179). Qeyd edək ki, “Xəmsə”nin bu ən qədim mövcud nüsxəsində “Beşliyə” daxil olan poemalardan yalnız üçünün

(“Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl” və “İskəndərnamə”) üzü köçürülmüşdür, burada şairin ilk iki poeması (“Məxzənül-əsrar” – “Sirlər xəzinəsi” və “Xosrov və Şirin”) çatışdır. “Xəmsə”nin bu nüsxəsi 17 ədəd qədim miniatürlə bəzədilmişdir. Nizami “Xəmsə”sinə çəkilən bu miniatürlər mütəxəssislərin fikrincə qədim monqol üslubunda çəkilməmişdir (7, 2685). Nizami “Xəmsə”sinin XIV əsrə aid daha bir dəyərli əlyazması Təbriz Milli Kitabxanasında Hacı Hüseyn Naxçıvaninin kolleksiyasında saxlanılır (şifri: 1200). 754/1353-cü ildə köçürülmüş bu əlyazma “Xəmsə”nin dünyada ikinci ən qədim nüsxəsi sayılır.

Qeyd edək ki, “Xəmsə”nin bu Təbriz nüsxəsində Nizami Gəncəvinin iki poeması – “Həft peykər” və “İsgəndərnamə” köçürülmüşdür. Nəstəliq xətti ilə köçürülmüş əlyazmanın həcmi 157 vərəq, ölçüsü 35x21sm.-dir Təbriz Milli Kitabxanasında “Xəmsə”nin XIV yüzilliyə aid daha bir neçə nüsxəsi saxlanılır ki, onlardan biri miniatürlüdür (4, 142-144).

Nizami Gəncəvi “Xəmsə”sinin XIV yüzilliyə aid daha iki nüsxəsi Paris Milli Kitabxanasında saxlanılır. Bu nüsxələrdən biri hicri 763-cü (miladi 1362-ci) ildə, digəri isə ondan cəmi 4 il sonra, yəni hicri 767 (miladi 1366-cı) ildə köçürülmüşdür. Ümumiyyətlə, Nizami “Xəmsə”sinin sözügedən əsrə aid əlyazmalarının ümumi sayı cəmi 20 nüsxədən ibarətdir ki, onlar dünyanın müxtəlif muzey və kitabxanalarında mühafizə olunur (8, 2685-2696).

XV əsrə aid Nizami “Xəmsə”sinin əlyazmalarının ümumi sayı isə 100-ə yaxındır. Sonrakı – XVI yüzillikdə isə Nizami “Xəmsə”sinin əlyazmaları daha geniş yayılmışdır. Belə ki, bu yüzillikdə üzü köçürülmüş Nizami “Xəmsə”si əlyazmalarının ümumi sayı 200-dən bir qədər çoxdur (8, 2685-2696).

Nizami Gəncəvi “Xəmsə”sinin XV yüzilliyə aid əlyazmaları sırasında yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, indiyədək heç bir

kataloqda qeyd olunmamış Kabil nüsxələri xüsusi yer tutur (4). Kabil şəhərindəki Milli Arxivdə Nizami "Xəmsə"sinin sözügedən yüzilliyə aid dörd nüsxəsi saxlanılır ki, onlardan ikisi xüsusilə əhəmiyyətlidir. Bu əlyazmalardan biri (N 101-22), ümumiyyətlə, orta əsr Şərqi kitabşünaslığı sənətinin ən gözəl və kamil nümunələrindən biri sayıla bilər. 1493-cü ildə Hertada hazırlanmış bu əlyazmada Nizami "Xəmsə"si ilə yanaşı, Əmir Xosrov Dəhləvinin dörd poeması və Əbdürrəhman Caminin "Həft övrəng" ("Yeddi taxt") adı altında toplanmış yeddi poeması da vardır. Elə ənənəvi əlyazma topluları vardır ki, onlarda, adətən Nizami poemaları vərəqlərin ortasında, haşiyədə isə davamçılarının əsərləri yazılmışdır. Bu nüsxədə isə vərəqlərin mərkəzində Caminin əsərləri yazılmışdır. Bunu da əlyazmanın bu böyük sənətkara xüsusi hörmət bəslənilən Heratda hazırlanması, həm də onun vəfatından cəmi bir il sonra tamamlanması ilə izah etmək olar. Əlyazmanın xalçaşəkili naxışlarla bəzədilmiş ilk qoşa səhifəsinin ortasında rombşəkili medalyon basılmışdır. Xalçanın kənarları əlvan gül-çiçəklə və müxtəlif həndəsi fiqurlarla haşiyələnmişdir. Bu səhifələr başdan-başa qızıl suyu və əlvan boyalarla naxışlanmışdır. Böyük rombların içərisində hər üç şair "söz aləminin sultanı" adlandırılır, kitabın isə "qiymətli incilər xəzinəsi" olması göstərilir. Sonrakı qoşa səhifədə Caminin "Süleyman və Bilqeyis" poemasının süjetlərinə çəkilmiş iki miniatür vardır ki, onları əfqan tədqiqatçıları Sultan Hüseyn Bayqara dövrünün şah əsərlərindən hesab edirlər. Gözəl nəstəliq xətt ilə yazılmış əlyazmanın bütün vərəqlərinin (onların sayı 413, ölçüsü 38x27sm.-dir) baş və ayaq hissələrində ornamentlər çəkilmiş, naxışlar vurulmuşdur. Milli Arxivdə saxlanılan digər "Xəmsə" əlyazmasının (N79-9) ən böyük dəyəri ondadır ki, onu "xəttatlar sultanı" Sultanəli Məşhədi köçürmüş və nüsxəyə "Şərqi Rafəli" adlandırılan Kəmaləddin Behzad 10 ədəd miniatür çək-

mişdir. 315 vərəqlik əlyazmada hər bir poemanın əvvəlində bəzəkli dördkünc bədii ünvan vardır. Mətn dörd sütunda yazılmış, başlıqlar qızıl suyu və göy boya ilə işlənmiş narın çiçəklərlə haşiyələnmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, orta yüzilliklərdə xəttatlıq müsəlman Şərqiində incəsənətin ayrıca bir növü kimi yüksək dəyərləndirilmiş, incə zövqlə, nəfis şəkildə hazırlanmış və zəngin bədii tərtibatla bəzədilmiş əlyazmalar ən qiymətli sənət əsəri hesab edilmişdir. Bu qəbildən olan sənət əsərlərinin hazırlanmasında təkcə dövrün ən məşhur xəttatları deyil, eyni zamanda peşəkar cildçi ("*səhhaf*"), naxişçı ("*müzəhhib*") və miniatürçü rəssamlar ("*müsəvvir*") da çalışmış, öz bacarıq və qabiliyyətlərini nümayiş etdirmişlər. XV yüzilliyin ikinci yarısında və sonrakı yüzillikdə əlyazmaşünaslıq-kitabşünaslıq sənəti və onun ayrılmaz bir qolu olan miniatür rəssamlığı öz inkişafının ən yüksək zirvəsinə çatmışdır. Bu sahədə Azərbaycan rəssamlıq məktəbinin xüsusi payı və çəkisi olmuşdur. Bu dövrdə əlyazmaşünaslığın, xüsusilə də miniatür rəssamlığının inkişafında Nizami Gəncəvi "*Xəmsə*"si böyük rol oynamışdır. Nizami Gəncəvinin qələmindən çıxan poemalar xüsusi sifarişlə dövrün ən görkəmli xəttatları tərəfindən köçürülmüş, ən istedadlı və mahir miniatürçü rəssamlar onlara bənzərsiz təsvirlər-miniatürlər çəkmişlər. 946/1539 – 949/1543-cü "*Zərrinqələm*" ləqəbi ilə tanınan məşhur xəttat Şah Mahmud Nişaburinin Səfəvi hökmdarı şah I Təhmasib üçün hazırladığı "*Xəmsə*" əlyazması buna parlaq misaldır. İngiltərənin Britaniya Muzeyində saxlanılan bu dəyərli əlyazma nüsxəsinə dövrün ən istedadlı altı rəssamı – Sultan Məhəmməd, Ağa Mirək, Mir Müsəvvir, Mirzə Əli, Mir Seyid Əli və Müzəffər Əli ümumi sayı 14 olan gözəl miniatür çəkmişlər. Sonralar, yəni XVIII yüzillikdə digər bir rəssam – Məhəmməd Zaman bu bənzərsiz əlyazmaya daha 3 miniatür çəkmiş

dir. "Xəmsə"nin bu nadir əlyazmasındakı miniatürlərdən 11-i hələ 1912-ci ildə Londonda nəşr olunmuşdur (7,141). "Xəmsə"nin Sultan Məhəmmədin miniatürləri ilə bəzədilmiş digər bir əlyazması isə Amerikada Morqan muzeyində qorunub saxlanılır. Bu dəyərli nüsxədə məşhur rəssamın qələmindən çıxmış 48 ədəd miniatür vardır. Şah Mahmud Nişaburinin 907/1501-02-ci ildə köçürdüyü daha bir nəfis "Xəmsə" əlyazması İstanbulda Topqarı sarayı kitabxanasında saxlanılır (2,16).

Nizami Gəncəvi "Xəmsə"sinə daxil olan poemaların da ayrıca qədim əlyazma nüsxələri günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Bu baxımdan "Xəmsə"nin ilk poemasının – "Məxzənül-əsrar"ın ("Sirlər xəzinəsi") Londondakı İndia Office kitabxanasındakı nüsxəsinin müstəsna əhəmiyyəti vardır. Belə ki, hicri 637-ci (miladi 1239-cu) ildə köçürülmüş bu nüsxə, ümumiyyətlə, Nizami əsərləri əlyazmaları içərisində ən qədim sayılır (1; 6,42).

"Xəmsə"yə daxil olan sonuncu poemanın – "İskəndərnamə"nin, daha doğrusu, onun birinci hissəsi olan "Şərəfnamə"nin qədim nüsxələrindən biri də xüsusi əhəmiyyət daşıyır. AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan bu nüsxə hicri 821-ci/miladi 1418-ci ildə köçürülmüşdür. "Şərəfnamə"nin bu nüsxəsi, ümumiyyətlə, dünyada bu əsərin ayrı nüsxələri içərisində ən qədimi sayılır. Nüsxənin daha bir dəyəri onun əvvəlində ustalıqla işlənmiş bədii ünvanın, 84a vərəqində isə monqol üslubunda çəkilməmiş qədim bir miniatürün olmasıdır. İskəndərin İrana gəlişini və buradakı atəşkədəni dağıtması səhnəsini əks etdirən bu miniatürdə XIV yüzilliyin miniatür üslubu ilə səsləşən ünsürlər müşahidə olunur (5,40). Bu miniatür bütün dünyada Nizami əsərlərinə çəkilmiş miniatürlər sırasında tarixilik baxımından üçüncü illüstrasiya sayılır (5,4). M-535 şifrli bu nüsxə incə nəsx xəttilə köçürülmüşdür, həcmi 92 vərəqdir. Onu da əlavə edək ki, "Şərəfnamə"nin tənqidi mət-

ninin tərtibində istifadə olunmuş əlyazmaların əksəriyyətində sonda 25 beytlik bir hissə vardır. Bir çox tədqiqatçıların fikrincə, bu hissə “Şərəfnamə”yə sonradan katiblər tərəfindən artırılmışdır və Nizami Gəncəvi qələminə məxsus deyil. Həmin hissə “Şərəfnamə”nin Bakı nüsxəsində yoxdur, deməli, bizim əlyazma daha qədim və mötəbər nüsxədən köçürülmüşdür.

Xalqımızın milli mədəni sərvət xəzinəsi sayılan AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda Nizami Gəncəvi əsərlərinin 25 ədəd əlyazması saxlanılır ki, onlardan 18-i “Xəmsə”, digərləri isə dahi söz ustasının ayrı-ayrı poemalarından ibarət nüsxələrdir. Bu nüsxələrin hər biri yazılı abidə kimi ilk növbədə nəfisliyi və incə bədii tərtibatı ilə seçilir. Nizami “Xəmsə”sinin Bakı nüsxələri içərisində ən qədimi M-500 şifrlı əlyazmadır. İlk növbədə mətninin tamlığı, mükəmməlliyi ilə seçilən “Xəmsə”nin bu Bakı nüsxəsində poemalar ənənəvi şəkildə, xronoloji qaydaya əməl olunmaqla köçürülmüşdür. Əlyazmadakı hər bir poemanın əvvəlində qızıl suyu və çeşidli rəngli boyalarla işlənmiş gözəl bədii ünvan vardır. “Xəmsə”yə daxil olan bürün poemaların mətnləri qızılı cizgilərlə çərçivəyə alınmış iki sütunda gözəl və narın nəstəliq xətti ilə köçürülmüş, başlıqlar isə nisbətən iri süls xətti ilə yazılmışdır. Bütövlükdə 700 vərəqdən (1400 səhifədən) ibarət olan bu nüsxədəki yazılar və ünvandakı naxışlar öz tərəvət və gözəlliyini qoruyub saxlaya bilmişdir. Əlyazmada vərəqlərin haşiyələrində incə xətlə Nizami ədəbi məktəbinin ilk davamçısı sayılan Əmir Xosrov Dəhləvinin “Xəmsə”si yazılmışdır ki, bu da həmin nüsxənin dəyər və əhəmiyyətini daha da artırır. Əmir Xosrov Dəhləvinin fars dilində qələmə aldığı “Xəmsə”si də eyni xətlə köçürülmüşdür və bədii tərtibat baxımından Nizami Gəncəvi poemalarından seçilmir. Bununla belə, katib müəyyən mənada Nizami Gəncəvinin dahiliyini və bu bənzərsiz sənətkara bəslənilən dərin hörməti

daha qabarıq göstərmək üçün əlyazmadakı vərəqlərin haşiyələrində yerləşdirilmiş Dəhləvi poemalarının başlıqlarını qızıl suyu ilə deyil, qırmızı boya ilə işləmişdir.

Davudi təxəllüslü şair təbli bir şəxsın köçürdüyü bu əlyazmanın sonunda katibin 47 beytlik qəsidəsi yazılmışdır. Qəsidədə hər iki “Xəmsə”ni böyük diqqət və səliqə ilə köçürməsindən söz açan Davudi şerlə verdiyi aşağıdakı xronoqrammada nüsxənin köçürülmə tarixini belə göstərir:

*Əz doa-ye dowlətəş tarixra kərdəm hesab,
Ta mohəndespişe birun arəd əz həncar-e xiş.
Mətlə-e digər bequ Davudiya, bəhr-e qəzəl,
Ta nəmayi şaeranra sənət-e əşar-e xiş. (v. 699 b.)*

(“Doa-ye dowlətəş” sözlərindən tarixini hesabladım.
Ki, işini bilən ustad öz üsulu ilə (onu) aşkar etsin
Ey Davudi, qəzəl üçün yeni bir mətlə de
Ki, şairlərə öz sənətini göstərəsən).

Şeir parçasında işlənmiş “doa-ye dowlətəş” sözləri əbcəd hesabı ilə hicri 825 (miladi tarix ilə 1421-ci ilə) bərabərdir ki, bu da əlyazmanın həmin ildə köçürüldüyünü bildirir.

Nüsxənin cilalanmış, yüksək keyfiyyətli, suya davamlı, qalın Şərq kağızı, peşəkar xəttata məxsus bişmiş, kamil xətti xüsusilə, də spesifik qrafik əlamətləri də (məsələn, sətrin hər yerində “ya” hərfinin altında üç nöqtə qoyulmuşdur ki, bu xüsusiyətlə XV yüzillikdən sonra köçürülmüş əlyazmalarda təsadüf olunmur) onun XV əsrin birinci yarısında hazırlandığını sübut edir. Lakin əlyazmanın başlıca üstünlüyü və dəyəri təkcə onun tamlığı və qədimliyində yox, eyni zamanda nüsxənin mətninin tekstoloji baxımdan dolğunluğu və kamilliyindədir.

Məlumdur ki, "Xəmsə" indiyədək tam şəkildə məşhur nizamişünas Vəhid Dəstgirdi tərəfindən Tehranda nəşr olunmuş, əsərin elmi-tənqidi mətni isə ("Yeddi gözəl" poemasından başqa) görkəmli şərqşünas alim Y.E.Bertelsin rəhbərliyi ilə Bakıda hazırlanmışdır. Tehran nəşri 30 əlyazma, tənqidi mətn 10 əlyazma əsasında hazırlanmışdır. Bunların ən qədimi XIV əsrə aiddir. M-500 şifrli "Xəmsə" Əlyazmalar İnstitutuna nisbətən son vaxtlar daxil olduğundan, tənqidi mətnin hazırlanmasında ondan istifadə olunmamışdır. Əlyazma ilə Tehran nəşrinin və tənqidi mətnin müqayisəsi göstərir ki, Bakı nüsxəsinin mətni tənqidi mətn üçün əsas götürülmüş "Xəmsə"nin 1362-ci il tarixli Paris nüsxəsinin mətninə daha uyğun gəlir. Bunu istər hər iki nüsxədəki ayrı-ayrı başlıqların uyğunluğu, istərsə də başqa nüsxələrdən fərqli bir çox beytlərin eyni variantları göstərir. Lakin Bakı əlyazmasının mətni Paris nüsxəsinə nə qədər yaxın olsa da, onda elə başlıqlara, beytlərə və ayrı-ayrı arxaik sözlərə rast gəlmək olur ki, onlar tənqidi mətndə istifadə olunmuş nüsxələrin heç birində və Tehran nəşrində yoxdur. Məsələn, "Xosrov və Şirin" poemasının tənqidi mətnindəki "Rəftən-e Şirin be şekar və əz anca be Mədain rəftən" (Şirinin ova getməsi və oradan Mədainə getməsi) başlığının (səh.137) Bakı nüsxəsindəki qarşılığı belədir: "Qorixtən-e Şirin və rəftən be moşkuy-e Xosrov" (Şirinin qaçması və Xosrovun sarayına getməsi-vər. 90b).

Göründüyü kimi, tənqidi mətndəki başlıqda "rəftən" (getmək) sözü iki dəfə işlənmişdir. Hər şeydən əvvəl, inanmaq olmur ki, söz sərrafı Nizami bir başlıqda eyni sözü iki dəfə işlətsin. Bundan əlavə, əsərin məzmunundan məlumdur ki, poemanın həmin hissəsində Şirinin məhz qaçması və Xosrovun sarayına gəlməsi təsvir olunur. Həmin başlıqda işlənmiş qədim fars sözü "moşkuy" (saray) və əsərin ayrı-ayrı hissələrində təsadüf olunan bəzi arxaik sözlərə əsasən güman etmək olar ki, əl-

yazma daha qədim nüsxədən köçürülmüşdür. Əlyazma ilə “Xəmsə”nin nəşrinin və tənqidi mətninin müqayisəsi, qeyd etdiyimiz kimi, onlar arasında bəzi beyt fərqlərinin olduğunu da göstərir. Həmin beytlər üzərində apardığımız müşahidələrə əsasən demək olar ki, Bakı nüsxəsindəki variantların çoxu daha düzgündür. Məsələn, “Xosrov və Şirin” poemasının müqəddiməsində olan aşağıdakı beytə nəzər salmaq:

*Soxən pulad kon, çun sekke-ye zər,
Bedin sekke dərəmra sekke mibər.* (v. 74 a)

Beytdəki “pulad kon” (polad et) sözü tənqidi mətnə “pulad şo” (pulad ol) kimi getmişdir ki, belə olduqda, beyt heç bir məna vermir. Belə misalların sayını artırmaq olar, lakin biz Əlyazmalar İnstitutundakı “Xəmsə”nin başqa qiymətli nüsxələri haqqında da məlumat verməyi məqsədəuyğun hesab edirik.

Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan M-501 şifrlı “Xəmsə” əlyazmasının da sonunda nüsxənin köçürülmə tarixi qeyd olunmamışdır. Tərtibatına və paleoqrafik əlamətlərinə görə, əlyazmanın XV əsrin ikinci yarısında köçürüldüyü təxmin edilir. Nüsxədə yalnız “Yeddi gözəl” poemasının əvvəli çatışır. Poemaların mətni dörd sütunda narın nəstəliq xətt ilə yazılmış, başlıqlar qızıl suyu və rəngli boyalarla işlənmişdir. Hər poemanın əvvəlində gözəl bədii ünvan vardır. Əlyazmanın titullarında dairəşəkilli bir ornament çəkilmiş, onun kənarlarında hər poemanın neçə beytdən ibarət olması göstərilmişdir. Əlyazma, üzərində rombşəkilli üç qızılı medalyon basılmış qəhvəyi rəngli dəri cildə tutulmuşdur. Cildin kənarları narın çiçəkli incə ornamentlə bəzədilmişdir. Nüsxədəki vərəqlərin sayı 296-dır. Bu əlyazma Nizami irsinin tədqiqi və nəşrində faydalı ola bilər.

Bakıda saxlanılan “Xəmsə” əlyazmalarının bir neçəsi də XVI yüzillikdə köçürülmüşdür. M-534 şifrlı əlyazmadakı poemalardan yalnız biri-“Yeddi gözəl” mənzum romanı XVI əsrin birinci yarısında köçürülmüşdür. Bu poema fil sümüyü rəngli, yaxşı cilalanmış Şərq kağızında gözəl və kamil nəstəliq xəttilə dörd sütunda yazılmışdır. Poemanın mətni qızılı və mavi xətlərlə çərçivələnmiş, sütunlar iki qızılı cizgi ilə bir-birindən ayrılmışdır. Başlıqlar mavi boya ilə yazılmış və kənarları incə çiçəklərlə bəzədilmiş qızılı xətlərlə çərçivəyə alınmışdır. Poemanın əvvəlində qızıl suyu və rəngli boyalarla işlənmiş yüksək səviyyəli bədii-ornamental ünvan vardır. “Yeddi gözəl” poemasına üç miniatür çəkilmişdir. Miniatürlərin ikisində poemanın qəhrəmanı Bəhram Gurun ov səhnəsi təsvir olunmuşdur. Əlyazmanın 148 b vərəqinə çəkilmiş birinci miniatür bir növ Sultan Məhəmmədin eyni mövzuda çəkdiyi “Bəhram Gur şiri öldürür” adlı məşhur miniatürünü xatırlatsa da, bədii cəhətdən ondan aşağı səviyyədədir. 157b vərəqindəki ikinci miniatürdə isə Bəhramın Fitnəyə öz ovçuluq məharətini göstərməsi təsvir olunmuşdur. Bu rəsmdə Müzəffər Əlinin eyni mövzuda çəkdiyi miniatürün təsiri duyulur. Üçüncü miniatürdə (181 a vərəqində) slavyan qızının Bəhrama əfsanə söyləməsi öz əksini tapmışdır. Miniatürlərin XVI əsrin sonlarında Təbrizdə çəkildiyini güman etmək olar. Bu nüsxədəki qalan dörd poema isə 1641-1643-cü illərdə başqa xətlə Səmərqənddə köçürülmüşdür. Əlyazma 312 vərəqdən ibarətdir.

M-156 şifrlı “Xəmsə”nin başqa bir əlyazmasında da “Yeddi gözəl” poeması digər poemalardan daha əvvəl-XVI yüzilliyin birinci yarısında köçürülmüşdür. Poemanın mətni yüksək zövqlə, nəfis şəkildə işlənmiş rəngli bədii ornamental ünvanla açılır. Mətn yüksək keyfiyyətli, cilalanmış qalın Şərq kağızında gözəl nəstəliq xəttilə dörd sütunda yazılmış və kənarları qızılı

cizgilərlə çərçivəyə alınmışdır. Çərçivələrin arası narın çiçəkli ornamentlə doldurulmuşdur. Vərəqlərin haşiyəsini müxtəlif rəngli zərif ornament bəzəyir. Əlyazmanın “Yeddi gözəl” poeması yazılan bu hissəsində müxtəlif vərəqlərə onun məzmununa uyğun 27 miniatür çəkilmişdir. Bəhramanın əjdahanı öldürməsi, onun slavyan qızının və Misir qızının nağıllarına qulaq asması səhnələrini əks etdirən miniatürlər daha uğurlu çıxmışdır. Təbriz rəssamlıq məktəbinin məhsulu hesab etdiyimiz bu miniatürlər Nizami əsərlərinə çəkilmiş rəsmlər albomu üçün ən layiqli nümunələrdir.

“Xəmsə”nin sonuncu poeması “İsgəndərnamə”nin ikinci hissəsi olan “İqbalnamə” də paleoqrafik əlamətlərinə görə XVI əsrin birinci yarısında köçürülmüşdür. “İqbalnamə”nin mətni başqa bir katib tərəfindən iki sütunda və vərəqlərin haşiyələrində çəpəki şəkildə narın nəstəliq xəttilə yazılmışdır. “Xosrov və Şirin” poeması üçüncü katib tərəfindən XVIII əsrin ikinci yarısında köçürülmüşdür. Poemanın əvvəlində qızıl suyu və müxtəlif boyalarla işlənmiş ornamentli ünvan vardır. Mətn saralmış nazik Şərq kağızında kalliqrafik nəstəliqlə dörd sütunda yazılmış və qızılı, mavi xətlərlə çərçivəyə alınmışdır. Poemaya İsfahan rəssamlıq məktəbinə məxsus 16 miniatür çəkilmişdir. “Xəmsə”yə daxil olan digər poemalar isə dördüncü xəttatın qələminin məhsuludur. Əlyazmanın bu hissəsi XIX əsrin birinci yarısında Orta Asiyada yazılmışdır. Bütün bunlar həmin əlyazmanın mürəkkəb taleyə malik olduğunu, əldən-ələ keçib, müxtəlif yerləri “səyahət etdiyini” göstərir. Müasir cildə tutulmuş əlyazmada vərəqlərin sayı 308-dir.

Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan “Xəmsə” əlyazmalarının altısı XVII əsrə aiddir. Maraqlı burasıdır ki, həmin yüzillikdə köçürülən nüsxələrin hamısının tarixi bəllidir. Bu əlyazmalardan biri xüsusi elmi əhəmiyyətə malikdir: M-207 şifrlı

əlyazmada “Xəmsə”yə daxil olan poemalardan yalnız “Leyli və Məcnun” çatışmır. 1636-cı ildə Dust Məhəmməd ibn Dərviş Daraxçı tərəfindən köçürülmüş nüsxə müxtəlif rəngli boyalarla və qızıl suyu ilə yüksək bədii səviyyədə işlənmiş çiçək ornamentli frontispislə açılır. Hər poemanın əvvəlində rəngli bədii ünvan vardır. Mətn nazik, sarımtıl Şərq kağızında aydın nəstəliqlə yazılmış və rəngarəng çizgilərlə çərçivəyə alınmışdır. 408 vərəqlik əlyazmada 11 miniatür vardır ki, bunlardan altısı “Xosrov və Şirin”ə, beşi isə “Yeddi gözəl”ə çəkilmişdir. “Xosrov və Şirin”dəki miniatürlərdə Xosrovun Şirinlə, Fərhadla görüşləri və Xosrovun öldürülməsi təsvir olunmuşdur. “Yeddi gözəl”ə aid miniatürlərdə isə Bəhramın əjdaha ilə vuruşu, Fitnənin pilləkənlə öküzü qaldırması və Bəhramın müxtəlif şah qızlarının söhbətini dinləməsi öz əksini tapmışdır. Lakin əlyazmanın dəyəri onun təkçə gözəl tərtibatı ilə bitmir. Məlumdur ki, orta əsr katibləri dövrün savadlı adamları olmuş, bəziləri isə köçürdükləri şeirlərdən ilham alaraq, özləri də şer qoşmuşlar. Haqqında geniş məlumatımız olmayan katib Daraxçı əlyazmanın haşiyələrində, olduqca xeyirxah bir iş görərək, Nizami dilindəki bir çox nadir və qədim sözlərin şərhini vermiş, onların işləndiyi beytdə hansı mənanı daşdığını göstərmişdir. Bu isə Nizami dilinin tədqiqatçıları üçün, xüsusilə, şairin zəngin lüğət tərkibini, rəngarəng semantikasını öyrənmək üçün olduqca əhəmiyyətlidir. Maraqlıdır ki, Daraxçının xidməti bununla bitmir. O, əlyazmada ayrı-ayrı beytlər, misra və sözlər üzərində düzəliş də aparmışdır. Güman etmək olar ki, Daraxçı əlyazmanı köçürüb qurtarandan sonra “Xəmsə”nin daha qədim və düzgün nüsxələrini əldə etmiş, onları tutuşdurmuş və öz nüsxəsinə tənqidi yanaşaraq, onda olan səhvləri düzəltmişdir. Bu da Nizami əsərlərinin yeni tənqidi mətnini hazırlamaq üçün olduqca qiymətlidir.

XVII əsrdə üzü köçürülmüş daha iki “Xəmsə” əlyazması miniatürlüdür. 1627-ci ildə köçürülmüş M-490 şifrlı əlyazmaya 18,1690-1692-ci illərdə köçürülmüş M-488 şifrlı nüsxəyə isə 45 miniatür çəkilməmişdir. Hər iki əlyazmada bədii ünvanlar vardır. Sonuncu nüsxə Yusif Behbehani tərəfindən köçürülmüşdür.

Məlumdur ki, Azərbaycan-özbək ədəbi əlaqələrinin inkişafında Nizami “Xəmsə”si mühüm rol oynamışdır. Hələ XIV əsrdə istedadlı özbək tərcüməsi və şairi Qütb Xarəzmi Nizamini “Xosrov və Şirin” poemasını qədim özbək dilinə tərcümə etmişdir. Böyük özbək şairi Əlişir Nəvai isə Nizamini öz müəllimi hesab etmiş, ondan ilhamlanaraq türkdilli xalqlar ədəbiyyatında ilk dəfə tam “Xəmsə” yaratmışdır.

Bakıda saxlanılan “Xəmsə”lərdən bir neçəsi Özbəkistanda köçürülmüş, ikisi isə son zamanlar oradan Nizami diyarına gətirilmişdir. M-496 şifrlı əlyazma 1649-cu ildə Məhəmməd Tağı bin Hacı Məlikmahmud tərəfindən Təbrizdə köçürülmüş, təxminən 300 ildən sonra isə-1947-ci ildə Nizamini anadan olmasının 800 illiyi təntənəsində görkəmli özbək şairi Qafur Qulam tərəfindən Bakıya gətirilmişdir. Ənənəvi Şərq kitabşünaslığı üslubunda tərtib olunmuş bu qiymətli əlyazmanın son-330 b vərəqində ərəb əlifbası ilə özbək dilində yazılmış aşağıdakı maraqlı qeydi oxuyuruq:

“Qardaş Azərbaycan xalqına! Şeyx Nizami Gəncəvinin bu mübarək “Xəmsə”si iki yüz ilə yaxın idi ki, ailə sandığımızda əmanət idi. Dördüncü babam Mirzə Əzəmətin 1192-ci hicri (miladi 1778-ci il) ilində Təbrizdən satın aldığı bu kitab özbək xalqının Azərbaycan xalqına və onun böyük şairi Şeyx Nizamiyə olan sonsuz hörmətinin nişanəsidir. Şeyx Nizami Gəncəvinin anadan olmasının 800 illik yubileyi münasibətilə keçirilən bayram günü bu kitabı öz həqiqi sahibinə-ulu Azərbaycan xalqına hörmətlə təqdim edirəm. Qafur Qulam, 1947-ci il, 22 sentyabr”.

Bu dəyərli əlyazmanın cildi üzərində özbəklərə məxsus rəngli ipək parça çəkilməmişdir. Özbəkistandan hədiyyə olunmuş "Xəmsə"nin ikinci nüsxəsi yuxarıda haqqında danışdığımız M-534 şifrəli əlyazmadır.

Bütövlükdə, Nizami Gəncəvi əsərlərinin əlyazma nüsxələri xalqımızın mənəvi sərvət xəzinəsi olan AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun zəngin kolleksiyasının ən qiymətli incilərindən sayılır.

ƏDƏBİYYAT

1. Allahyarov K.H. Nizami "Xəmsə"sinin ən qədim əlyazmaları. // "Elm və həyat", Bakı, 1980, №3, s.4-5.
2. Qəhrəmanov C., Nağıyev M. Hikmət xəzinəsinin nadir inciləri//– Nizami və müasirlik. Bakı, Azərbaycan Dövlət Universiteti, 1982, s. 51-58.
3. Məmmədova M. Nizami "Xəmsə"sinin nəfis əlyazma nüsxələri//Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti problemləri. C. IX, Bakı 2004, s. 139-144.
4. Nağıyev M. Nizami əsərlərinin Kabil nüsxələri// "Elm və həyat", Bakı, 1990, №11-12, s.33-34.
5. Денике Б.П. Сюжеты поэм Низами в искусстве Азербайджана и Востока XV-XVII веков//Альманах «Низами», т.4., Баку, 1947.
6. Каграманов Дж. В.,Аллахьяров К.Г. Рукописи произведений Низами Гянджеви в мировых хранилищах. Баку, «Элм», 1987.
7. Казиев А.Ю. Художественное оформление азербайджанской рукописной книги XIII-XVII вв., Москва, 1977.
8. Monzəvi Əhməd. Fehrest-e nosxəha-ye xətti-ye xətti-ye farsī, cəld-e çəharom, Tehran 1351 şəmsi.
9. Nəğısoylu Mohsen. Qosterdetərin nosxəha-ye xətti-ye farsī dər cəhan//Məcmue-ye məğalat-e noxostin həməyəş-e melli-ye İrənşənasi, 1381, Nosxəşənasi və ketabşənasi. Tehran, 1383. səh. 403-415.
10. "Xülasətül-Xəmsə" (əlyazması), AMEA, Əlyazmalar İnstitutu, şifr: A-116.

NİZAMİ GƏNCƏVİ ƏSƏRLƏRİNİN
TÜRKÇƏYƏ ORTA ƏSR TƏRCÜMƏLƏRİ HAQQINDA

Dünya ədəbiyyatı xəzinəsinin nadir söz incilərindən, şah əsərlərindən sayılan dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin ölməz poemaları bənzərsiz şəriyyəti, dərin mənə tutumu və yüksək əxlaqi-bəşəri ideyalarına görə yarandığı dövrdən başlayaraq bütün Yaxın və Orta Şərqdə geniş yayılaraq sevilə-sevilə oxunmuş, ürəklərə yol tapmışdır. Bu məsələdə şairin sonralar “Xəmsə” (“Beşlik”) adı altında birləşdirilən beş poemasından hər birinin bənzərsiz söz sənəti nümunəsi, hikmət xəzinəsi olması ilə yanaşı, XI əsrdən başlayaraq müsəlman Şərqi-nin böyük bir hissəsində dəri (fars) dilinin – Nizami “Xəmsə”sinin qələmə alındığı dilin poeziya, şeir dili kimi böyük şöhrət qazanmasının, geniş bir coğrafi məkanda yayılmasının da müəyyən rolu olmasını danmaq olmaz. Nizami “Xəmsə”sinə olan olduqca böyük maraq çox keçmədən şairin həmişəyaşar poemalarının müxtəlif dillərə, o cümlədən orta əsrlər müsəlman Şərqi-nin ən çox yayılan üç dilindən birinə – türkcəyə tərcümə edilməsi ilə sonuqlanır və beləliklə, böyük Füzulinin dili ilə desək, *“cüzvi-əzəmi-tərkibi-ələm və sinfi-əkbari-növi-bəni Adəm”** olan türklər də bu dahi söz ustadının farsca qələmə aldığı əsərlərini doğma ana dilində oxumaq imkanı qazanırlar.

Orta əsr qaynaqları və çağdaş araşdırmalar üzərində müşahidələrə əsasən Nizami Gəncəvinin türkcəyə tərcümə olunmuş ilk əsəri kimi “Xosrov və Şirin” poemasını hesab etmək olar. Maraqlıdır ki, Nizaminin həmişəyaşar poemaları içərisində türkcəyə ən çox tərcümə edilən şairin məhz bu ölməz məhəbbət dastanıdır. “Xəmsə”nin ikinci poeması olan “Xosrov

* Dünya tərkibinin (əhalisinin) böyük bir hissəsi və Adəm övladının böyük bir qrupu.

və Şirin" də, məlum olduğu kimi, Nizaminin bənzərsiz poetik sənətkarlığı ən yüksək səviyyədə və daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Eşqin insan təbiətini dəyişdirmək kimi incə bir məsələdə böyük təsir gücünə malik olduğunu əyani şəkildə sübuta yetirən "Xosrov və Şirin" poemasını ilk dəfə özbək əsilli Qızıl Orda şairi Qutb Xarəzmi sərbəst şəkildə türkcəyə çevirmiş və tərcüməsinin adını dəyişdirməyərək orijinalda olduğu kimi saxlamışdır. 1341-ci ildə tamamlanmış "Xosrov və Şirin" in türkcəyə bu ilk sərbəst poetik tərcüməsi Ağ Orda şahzadəsi Teni bəyə həsr olunmuşdur. Qütübün tərcüməsinin 1383-cü ildə Berke Fəqih tərəfindən Misirdə köçürülmüş və redaktə olunmuş yeganə əlyazması Paris Milli Kitabxanasında saxlanılır (11,31). Bu nəfis əlyazma İskəndəriyyə şəhərində yerli qırpaq hakimi Altunbuqa üçün hazırlanmışdır. Qeyd edək ki, Qütübün "Xosrov və Şirin" ini bəzi araşdırıcılar tərcümə adlandırdıqları halda (1,21;13,9), digər bir qrup tədqiqatçıların fikrincə isə, o, tam orijinal bir əsərdir (9,132-133). Hətta klassik Şərq ədəbiyyatının, xüsusilə də Nizami Gəncəvi yaradıcılığının ən gözəl bilicilərindən biri sayılan məşhur şərqşünas alim Yevgeni Bertelsin bu barədəki fikirləri ziddiyyətlidir. Belə ki, böyük araşdırıcı bu əsəri gah tərcümə adlandırmış, gah da ondan müstəqil əsər kimi söz açmışdır (7,149-150). Azərbaycan alimlərindən prof. Pənah Xəlilov (13,35-42) və prof. Nüşabə Araslı (1,21) konkret dəlil-sübutlarla Qütübün "Xosrov və Şirin" əsərini klassik tərcümə nümunəsi kimi dəyərləndirmişlər. Y. Bertelsin yazdığı kimi, Qütübün "Xosrov və Şirin" ində süjetlər eynilə Nizaminin eyniadlı məsnəvisində olduğu kimidir, hətta burada müəyyən hissələr, ayrı-ayrı parçalar və beytlər tam dəqiqliklə tərcümə olunmuşdur. Bununla belə, Qütüb müəyyən məqamlarda Nizaminin "Xosrov və Şirin" indəki hadisələrə kiçik müdaxilələr də etmiş, onları azacıq da olsa, dəyişdirmişdir. Məsələn, o, Nizaminin

əsərindəki Sasanilərin həyatı və məişəti ilə bağlı hissələri buraxmış, əvəzində tərcüməyə yaşayıb-yaratdığı Qızıl Orda həyatından bəhs edən müəyyən epizodlar artırmışdır.

Bu iki poemanın müqayisəli şəkildə təhlili göstərir ki, Qütb dahi sələfi Nizaminin "Xosrov və Şirin" poemasının əsas süjet və kompozisiyasını olduğu kimi saxlamış, lakin farsca mətndəki bəzi yerləri, ayrı-ayrı epizodları ya buraxmış, ya da ixtisarla tərcümə etmişdir. Bütövlükdə götürdükdə, Nizaminin "Xosrov və Şirin" poemasında 6165 beyt olduğu halda, bu rəqəm Qütbün tərcüməsində 4730-a bərabərdir (2,226). Qeyd edək ki, Qütbün "Xosrov və Şirin"ini geniş şəkildə araşdıran tanınmış türkoloq alim Əmir Nəcib bu iki əsərdəki beytlərin sayını belə göstərir: 7000:4700 (11,37). Beləliklə, bu iki əsəri müqayisəli şəkildə araşdıran tədqiqatçıların fikrincə, Qütbün tərcüməsində beytlərin sayı Nizami poeması ilə müqayisədə 1435-1500 beyt azdır. Fikrimizcə, təkcə bu və ya buna bənzər digər fərqə görə Qütbün "Xosrov və Şirin"ini tam orijinal əsər saymaq düzgün deyil. Hər iki əsərdəki bütöv hissələrin tam üst-üstə düşməsi (13,37-42) Qütbün "Xosrov və Şirin"ini orijinal əsər deyil, Nizaminin bu poemasının klassik sərbəst-yaradıcı tərcüməsi kimi dəyərləndirməyə tam əsas verir. Nizaminin "Xosrov və Şirin"indəki müəyyən hissələrin tərcümədə bəzən buraxılmasına, bəzən də ixtisar şəklində çevrilməsinə gəldikdə isə, bu, birincisi, Nizami əsərində təsvir olunan müəyyən tarixi-etnoqrafik hadisə və epizodlarla bağlıdır. Məsələn, prof. Pənah Xəlilovun qeyd etdiyi kimi, Nizaminin "Xosrov və Şirin"ində atəşpərəstlikdən bəhs edən yerləri Qütb türkcəyə çevirməyə cürət etməmişdir (13,38-41). İkincisi isə, ola bilsin ki, bu dəyişiklikləri, qısaltmaları Qütb deyil, tərcümənin mövcud yeganə nüsxəsinin katibi Berke Fəqih etmişdir. Üçüncüsü, onu da istisna etmək olmaz ki, Qütbün istifadə etdiyi orijinalın əlyaz-

masında həmin hissələr, ümumiyyətlə, yox imiş, yəni onları nüsxənin katibi bilərəkdən buraxıbmiş. Və nəhayət, dördüncüsü və fikrimizcə, ən başlıcası isə orijinala tərcümənin mətnləri arasındakı mövcud fərqlər, ayrıntılar orta əsrlərin bədii tərcümə sənətinin sərbəst-yaradıcı qolu üçün səciyyəvi olan xüsusiyyətlərlə, özəl cəhətlərlə bağlıdır. Müşahidələr göstərir ki, orta əsrlərdə daha çox poetik əsərlərin tərcüməsində geniş yayılmış sərbəst tərcümə prinsipinə görə mütərcimlərin ana dilinə çevirdikləri əsərlər üzərində müəyyən yaradıcılıq işləri aparmaq, onların mətnlərində müəyyən dəyişikliklər etmək “hüquqları” var imiş (5,30-41). Məhz buna görə də klassik Şərq tərcümələrinin mətnləri üzərində araşdırma apararkən bu xüsusiyyətlər nəzərə alınmalıdır. Ümumiyyətlə, həmin yazılı örnəklərə yalnız yarandığı dövrün prizmasından yanaşılmalı və dövrün tərcümə ənənələri, bu sənətə xas özümlülük və səciyyəvi xüsusiyyətlər nəzərə alınmalıdır. Qeyd edək ki, klassik tərcümə örnəklərinə bir çox hallarda müasir tərcümə nəzəriyyəsi və müasir tərcümələrə olan tələblər baxımından qiymət verilir ki, bu da sonda yanlış nəticələrə gətirib çıxarmış olur.

XIV yüzillikdə Nizaminin “Xosrov və Şirin” poemasının türkcəyə daha bir sərbəst tərcüməsi məlumdur. Bu, Fəxri təxəllüslü Fəxrəddin Yaquub bin Məhəmmədin (doğum tarixi-1318-ci il) Aydınəğullarından İsa bəy üçün qələmə aldığı “Xosrov və Şirin” məsnəvisidir. 1367-ci ildə tamamlanmış poemanın əvvəlində şair-mütərcim yazır ki, Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” poemasına hökmdar İsa bəy ürəkdən vurulur, əsərin ideya və məzmununa heyran olur. İsa bəyin sarayındakı əyanlar fars dilini bilmədikləri üçün hökmdara bu dastanı ana dillərində dinləmək arzusunda olduqlarını bildirirlər. Bunu eşidən hökmdar saray şairi Fəxriyə Şərqi məşhur söz ustası Nizaminin bu əsərini türkcəyə çevirməyi əmr edir. Tərcümənin

girişində Fəxri böyük İran şairi Firdovsini də yada salaraq Mahmud Qəznəvinin adının məhz onun sayəsində tarixə düşdüyünü xüsusi olaraq vurğulayır. Fəxri daha sonra ənənəvi olaraq tərcümənin sifarişçisinin – İsa bəy Aydının tərifini verir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, digər orta əsr tərcümələrinin də çoxunda mütərcimlər ana dilinə çevirdikləri əsərlərə – tərcümələrinə özləri də müqəddimə yazaraq burada, əsasən, tərcümənin səbəblərini açıqlamış və dövrün hökmdarını mədh etmişlər. Məsələn, XVI əsrin tanınmış Azərbaycan mütərcimlərindən biri Məhəmməd bin Hüseyin Katib Nişati irihəcmli nəşr tərcüməsi olan “Şühədanamə”yə (1539-cu il) ön söz yazaraq burada həm Şiraz hakimi Qazı xan Saru Şeyx oğlunu, həm də Səfəvi hökmdarı Şah I Təhmasibi tərifləmişdir. Həmin yüzilliyin digər bir tərcümə örnəyində – Bəvazicinin “Kəvamilüt-təbir”ində isə mütərcim farsca orijinalın – Hübeyş Tiflisinin “Kamilüt-təbir” əsərinin müqəddiməsini saxlamaqla, tərcüməsinə kiçik bir ön söz də yazmışdır (8,68).

Fəxrinin “Xosrov və Şirin”inin əsas hissəsi – bilavasitə poemanın məzmunu ilə bağlı bölümü Nizamidəki kimi Xosrovun atası Hörmüzün hakimiyyətinin təsviri ilə başlanır. Mütərcim əksər hallarda Nizaminin bu ölməz məhəbbət dastanının əsas yerlərini olduğu kimi ana dilinə çevirir, yalnız nadir hallarda haşiyəyə çıxaraq mövzu ilə bağlı öz duyğu və düşüncələrini də türkcə mətnə əlavə edir. Məsələn, əsərdəki Şapur haqqındakı bölmədə Fəxri mövzudan kənara çıxaraq Nizami sözünün qüdrətindən söz açır, onun poeziyasını ən qiymətli dürr adlandırır. Mütərcim burada “Xosrov və Şirin”i ana dilinə çevirmək işini özü üçün böyük iftixar və şərəf saydığını da dilə gətirir. Qeyd etmək lazımdır ki, Fəxrinin poemasında Firdovsinin “Şahnamə”sindəki müəyyən epizodlardan istifadə halları da müşahidə olunur. Məsələn, Fəxri şahzadə Xosrova qarşı üs-

yan qaldırmış sərkərdə Bəhram Çubin haqqındakı hissədə "Şahnamə"nin həmin bölümündən müəyyən qədər istifadə etmişdir. Qeyd edək ki, bu cür hallar, yəni klassik tərcümə əsərlərində müxtəlif qaynaqlardan istifadə məqamları orta əsrlərin digər Şərq tərcümə örnəkləri üçün də səciyyəvidir. Məsələn, XV əsr Azərbaycan şairi-mütərcimi Şirazi sələfi Şeyx Mahmud Şəbüstərinin (1287-1320) "Gülşəni-raz" məsnəvisini ana dilinə çevirərkən XIII əsrin məşhur sufi alimi Sədrəddin Qonəvi (Konyəvi) (1209-1274) irsindən də istifadə etmişdir (bax: 6,75-76). Fəxrinin Nizami poeməsindəki müəyyən hissələri ixtisar etdiyi və ya tamam buraxdığı epizodlar da vardır. Məsələn, Nizami poeməsindəki Xosrovlə Fərhadın məşhur dialoqu türkcə tərcümədə buraxılmışdır. Məhz bu ixtisarlara hesabına Fəxrinin tərcüməsi həcmcə Nizami poeməsindən nəzərə çarpacaq dərəcədə kiçikdir. Belə ki, Fəxrinin tərcüməsi cəmi 4683 beytdən ibarətdir ki, onun da əvvəlki hissəsi (277 beyti) şair-mütərcimin özünə məxsusdur. Tərcümənin sonunda Fəxri yenə də məmduhu İsa bəyi mədh edərək onun türk soyundan olduğunu, lakin fars ("tat") dilini də yaxşı bildiyini qeyd edir. Fəxrinin bu tərcüməsi Nizami Gəncəvi poeziyasının türk dünyasında tanınması baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır (9, 225).

Fəxrindən bir qədər sonra XIV-XV əsrlərdə yaşamış Şeyxi təxəllüslü digər bir türk şairi və təbibisi Yusif Sinan Şeyxi Germiyani (öl. 1428-ci il) də Nizami Gəncəvinin "Xosrov və Şirin" poeməsini bir qədər sərbəst şəkildə ana dilinə çevirmişdir. Qeyd edək ki, Şeyxinin "Xosrov və Şirin"i haqqında mövcud fikirlər birmənalı deyil. Belə ki, Türkiyə alimi Faruq Qədiri Timurtaş Şeyxi və Nizaminin "Xosrov və Şirin" məsnəvilərini müqayisə edərək ümumi həcmi 7000-i aşan türkcə poemadakı cəmi 1979 beytin farsca mətnindən tərcümə edildiyini göstərir və son nəticə olaraq onu tərcümə saymır. Alim bu fikrinə sübut

olaraq Şeyxinin digər qaynaqlardan – Firdovsinin “Şahnamə”-sindən, Sədi Şirazi və Mövlana Rumi yaradıcılığından da bəhrələndiyini, məsnəvi arasında lirik şeirlərdən də istifadə etdiyini mühüm dəlil kimi göstərir (1,21; 9,273). Azərbaycan alimi Qulamhüseyn Beqdeli də Şeyxinin bu əsərindən bəhs edərək onunla Nizaminin “Xosrov və Şirin”i arasında çoxlu ayrıntılar olduğunu, buna görə də bu poemanın tam tərcümə kimi dəyərləndirməsinin mümkünsüzlüyünü qeyd edir(2,277-299). Bununla belə, bu mübahisələrə son qoyan prof. Nüşabə Araslı Nizaminin və Şeyxinin “Xosrov və Şirin” poemalarının mətnlərini qarşılaşdıraraq belə bir nəticəyə gəlir: “Şeyxinin “Xosrov və Şirin” əsərini biz ona görə tərcümə adlandırırıq ki, burada Nizaminin əsəri (“Xosrov və Şirin” – M.N.) bəhs-bəhs, beyt-beyt eynilə tərcümə olunmuşdur” (1,22). Alim bur fikrinə sübut olaraq hər iki əsərdən nümunələr verir və Şeyxin bir çox hallarda Nizami poemasında olan bir beytin məzmununu türkcə iki beytlə verdiyini qeyd edir. Fikrinə sübut olaraq N.Araslı hər iki əsərdən paralellər gətirir və bununla da ikincinin birincidən tərcümə olduğunu sübuta yetirir. Məsələn, Nizami poemasındakı:

Pedər tərtib kərd amuzqarəş.

Ke, ta zaye nəgərdəd ruzeqarəş-

beyti Şeyxi iki beytlə bu şəkildə ana dilinə tərcümə etmişdir.

Çü Hörmüz sezdi Xosrovdə kiyasət,

Zəkavü aql elminə fərasət,

Ana vacib görür amuzgarı

Ki, zaye eyləməyə ruzigarı.

Nümunədən görüldüyü kimi, Şeyxinin son iki beyti Nizaminin yuxarıdakı beytinə tam uyğun gəlir. Bu baxımdan Nizamidəki ikinci misra ilə Şeyxidəki sonuncu misralar tam üst-üstə düşür. Bu misrada işlənən sözlər də tam eynidir, yalnız

tərcümədə “*ta*” sözü buraxılıb və “*nəğərdəd*” əvəzinə onun türkcə qarşılığı “*eyləməyə*” verilmişdir. Şeyxinin tərcüməsində Nizami beytində qafiyə yerində işlənən “*amuzqar*” (“öyrədən”, “müəllim”) və “*ruzeqar*” (həyat, yaşam, dolanacaq) sözlərinin eynilə saxlanıldığı da diqqəti çəkir. Belə olan halda ikinci nümunəni birincinin tərcüməsi saymamaq qətiyyəən mümkün deyil. Qeyd edək ki, Şeyxinin müasiri olan Vəli Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsində də oxşar halla qarşılaşırıq. Belə ki, Şirazi də eynilə Şeyxi kimi bir çox hallarda Şəbüstərinin bir beytinin məzmununu iki, bəzən də üç beytlə ifadə edir (bax: 6,65-69). Deməli, bu xüsusiyyət həm poetik tərcümənin doğurduğu müəyyən çətinliklərdən (məsələn, qafiyə yerində işlənən sözlərin seçimindən), həm də klassik tərcüməyə məxsus müəyyən ənənələrdən irəli gəlir. O da maraqlıdır ki, bu şair-mütərcimlərin hər ikisi (Şeyxi və Şirazi) sultan II Murad (1422-1451) zamanında yaşamışdır. Şeyxi həm də bu sultanın sarayında xidmət göstərmiş, Şirazi isə “Gülşəni-raz”ı ona ithaf etmişdir.

Prof. N.Araslı Nizami və Şeyxinin “Xosrov və Şirin” poemalarındakı həcm baxımından da tam üst-üstə düşən müvafiq beytləri nümunə verərək Şeyxinin əsərinin Nizaminin eyni adlı əsərindən tərcümə olunduğunu göstərir. Alimin gətirdiyi belə örnəklərdən ikisinə diqqət yetirək:

*Məgər yek ozr əst, an niz həm təng,
Ke, to ləli-vo-başəd ləl dər səng.*

*Məgər bir üzr vardır ol daxi təng,
Ki, sənsin ləlül ləlün yeridür səng.*

Fikrimizcə, bu iki nümunə arasında tam bir uyğunluq, hətta eynilik olduğunu, daha doğrusu, ikincinin birincidən çev-

rildiyini sübut etməyə ehtiyac yoxdur. N.Araslının yazdığı kimi Şeyxi, hətta Nizaminin “Xosrov və Şirin” poemasında işlətdiyi bir sıra aforizmləri, atalar sözlərini də eynilə türkcəyə çevirmişdir. Məsələn, Nizamidəki bu atalar sözünü:

Ço ab əz sər qozəşt, ayəd ziyani
Və gər başəd xod ab-e zendeqani-
Şeyxi belə tərcümə etmişdir:

Kaçan baştan aşə eyler ziyanı
Ve ger xod ola abi-zindiganı. (1,25).

Nizaminin bu beytinin çağdaş tərcüməsi isə belə səslənir:

Su başdan aşarsa, bir ziyan gələr
Və əgər olduğu kimi qalarsa, dirilik suyu olar.

Göründüyü kimi, Şeyxi ustadı Nizaminin bu beytini dəqiq şəkildə çevirmiş və hətta onda qafiyə yerində işlənən sözləri (*ziyani, zendeqani*) olduğu kimi saxlamışdır. Hər iki əsəri müqayisəli şəkildə geniş təhlil edən prof. N.Araslı Şeyxinin hətta Nizami poemasında işlənən bədii təsvir və ifadə vasitələrini də saxladığını konkret nümunələrlə göstərir. Bütövlükdə yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, tanınmış nizamişünas alim Şeyxinin əsərini klassik tərcümə nümunəsi kimi dəyərləndirir və tamamilə doğru olaraq belə bir qənaətə gəlir ki, bu iki əsərin mətnləri arasında müşahidə olunan fərqlər və ayrıntılar o dövrün tərcümə sənətinin özünəməxsus cəhətlərindən qaynaqlanırlar (1,25-26). Şeyxinin “Xosrov və Şirin”ində bir maraqlı cəhəti də qeyd etmək yerinə düşər. Klassik poetik tərcümələrdə, bir qayda olaraq, hərfi tərcümə hallarına rast gəlinmir. Prof. N.Aras-

lının sözügedən əsər üzərindəki müşahidələri isə göstərir ki, Şeyxi Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” poemasının tərcüməsində nadir hallarda hərfiliyə də yol vermişdir. Alimin yazdığına görə *“Şeyxi ara-sıra Nizamidə işlənən hikmətli beytlərin, atalar sözlərinin qarşılığını axtarıb tapmaq əvəzinə fars dilindən eynilə türk dilinə hərfi tərcümə edir ki, bu da tərcümənin keyfiyyətinə öz mənfi təsirini göstərməmiş qalmır”* (1,27). Qeyd edək ki, bu məsələ də Şeyxinin əsərinin klassik tərcümə nümunəsi kimi dəyərləndirilməsi üçün tutarlı dəlillərdən biri sayıla bilər.

Görkəmli şərqşünas alim Qəzənfər Əliyev Nizami haqqında yazdığı çox dəyərli və sanballı araşdırmasında XV əsr türk şairi Ülvinin “Həft peykər” poeması haqqında kiçik bilgi verərək onun bu əsərinin tərcümə olmasını ehtimal kimi irəli sürür (9,208). Alim həmçinin XVI əsr türk şairi Xəlifənin (öl. 1572-ci il) də “Leyli və Məcnun” poemasında Nizaminin eyniadlı əsərindən müəyyən parçaları tərcümə etdiyini göstərir (9,241). Q.Əliyevin yazdığına görə əsərin özündə bu məsələ ilə bağlı müəyyən qeydlər-işarələr vardır.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, tanınmış şərqşünas alim Q.Əliyev sözügedən araşdırmasında orta yüzilliklərdə Nizami Gəncəvinin ayrı-ayrı poemalarının türkcəyə klassik tərcümələrdən bəhs edərkən klassik tərcümələrin səciyyəvi xüsusiyyətlərinə də öləri də olsa toxunaraq həmin dövrün tərcümələri haqqında yazır: *“Bizim müasir çağdaş mənada anladığımız əsl bədii tərcüməyə gəldikdə isə, o, təmiz şəkildə sonralar – XVIII yüzilliyin sonlarından tez olmayaraq meydana çıxmağa başlayır”* (9,12). Görkəmli alimin bu fikri ilə, təbii ki, razılaşımaq məcburiyyətində qalırıq, çünki, həqiqətən də, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi orta yüzilliklərin klassik tərcümələri bir sıra özəl keyfiyyətləri ilə müasir bədii tərcümələr qarşısında qoyulan tələblərə cavab vermir və məhz buna görə də onları çağdaş anlamda tərcümə

saymaq olmaz. Bu məsələyə görkəmli Türkiyə ədəbiyyatşünaslarından Agah Sırrı Ləvənd də diqqət yetirərək yazır: *“Eski edebiyatımızda tercümə bugünkü çeviriyi aşan geniş bir anlam taşır.”* (15,80). Alim orta yüzilliklərdə tərcümənin bir çox növlərini qeyd edir və onlar sırasında poetik əsərlərin tərcümələrinin özəl əhəmiyyətindən danışır. Ləvənd doğru olaraq qeyd edir ki, orta əsr mütərcimi *“kaynak olarak aldığı eseri, olduğu gibi çevirmeyi asla düşünmez. Kendini asıl esere bağlı saymaz. Kimi parçaları aktarma yoluyla alır. Kimi yerleri olduğu gibi çevirir. Ama asıl önemli bulduğu yerleri genişleterek aktarır; kendi düşüncelerini, duygularını da bu parçalara ekler”* (15,81). Qeyd edək ki, bədii əsərlərin tərcümələrində müşahidə olunan bu ənənə Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatında XIX əsrdə də davam etmişdir. Məsələn, görkəmli maarifçi yazıçı, şair Abbasqulu ağa Bakıxanov (1794-1874) *“Riyazül-qüds”* əsərini özünün yazdığı kimi İran yazıçısı Məhəmməd Bağır Məclisinin (1628-1699) *“Cəlaül-üyun”* əsərindən sərbəst-yaradıcı şəkildə tərcümə etmişdir (7,50-51). Eləcə də XIX əsrin böyük qəzəl ustası Seyid Əzim Şirvani (1835-1888) İran şairi Übeyd Zakaninin (öl. 1370-ci il) *“Gürbəvü Muş”* (*“Pişik və Siçan”*) əsərini tam sərbəst şəkildə ana dilinə çevirmişdir (3). Artıq XIX əsərin sonları və XX əsrin əvvəllərində isə rus dilindən Azərbaycan türkcəsinə edilən tərcümələrdə müasir anlamda qavradığımız bədii tərcümənin ilk örnəkləri meydana çıxmağa başlayır.

XV-XVI əsrlərdə yaşamış türk şairi Əhməd Rizvanın *“Xosrov və Şirin”* poemasında da Nizamidən müəyyən mənada tərcümə edilmiş ayrı-ayrı hissələrə rast gəlinir (1,93; 9,179).

Nizami *“Xəmsə”*sinə daxil olan ayrı-ayrı poemaların orta yüzilliklərdə türkcəyə nəslə edilmiş tərcümələri də məlumdur. Bu növ tərcümələrdən biri XVI yüzillikdə yaşamış Üsküblü Şəmiyə aiddir. Bu barədə qaynaqlarda müəyyən bilgilər verilsə

də, həmin tərcümə əldə yoxdur (1,41). Nizaminin “Həft peykər” məsnəvisinin XVII əsrə aid bir nəsr tərcüməsinin isə Berlindəki Dövlət kitabxanasında bir əlyazması saxlanılır (14,275). Əlyazmanın sonunda həmin kitabın Nizaminin “Həft peykər” məsnəvisinin nəslrlə tərcüməsi olması haqqında qeyd də vardır. Bu nəsr tərcüməsinin Nizaminin eyniadlı məsnəvisi ilə müqayisəsi göstərir ki, naməlum türk mütərcimi dahi şairimizin bu əsərinin məzmununu saxlamış və onu, əsasən, dəqiq şəkildə türkcəyə çevirməyə çalışmışdır. Tərcümənin Nizaminin sözügedən poemasının çağdaş filoloji tərcüməsi ilə tutuşdurması da onlar arasında müəyyən bir uyğunluq olduğunu aşkara çıxarır. Deməli, orta yüzilliklərin bu tərcümə növündə orijinala yaxınlıq mühüm şərtlərdən olmuşdur. İstanbuldakı Topqarı Sarayı Muzeyində saxlanılan 1175/1703-cü il tarixli bir əlyazmada isə Nizami “Xəmsə”sindəki ilk dörd məsnəvinin nəslrlə tərcüməsi verilmişdir (16 II, 2107). Bu tərcümə ənənəsi sonralar da davam etmişdir. Məsələn, XIX əsr Türkiyə yazıçısı Əmin Yümni “Həft peykər”i nəslrlə türkcəyə çevirmişdir. Yümni bu tərcüməsində Nizamiyə sadıq qalaraq poemanı əsasən dəqiq çevirməyə meyilli olsa da, bəzən haşiyəyə çıxaraq tərcüməyə öz fikirlərini də əlavə etmişdir. Əmin Yümni tərcümə kitabında Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin”, “İsgəndərnamə” poemalarındakı ayrı-ayrı epizodlardan da istifadə etmişdir. Tərcümədə mütərcimin tərbiyə-didaktika məsələlərinə daha çox meyilli olduğu nəzərə çarpır. O, müəyyən məqamlarda oxucuya üz tutaraq ona əsərdə cərəyan edən hadisələrdən ibrət dərsi almağa səsləyir. Mütərcim tərcüməni maraqlı etmək üçün yeri gəldikcə onun mətninə farsca və türkcə şeir parçaları da əlavə etmişdir (1,42-48; 9,44-45). Tərcümə XIX əsrdə geniş yayılaraq Məhəmməd Hüseyn Marağayi tərəfindən fars dilinə tərcümə edilərək 1333/ - cü ildə Tehrandə nəşr olunmuşdur. Maraqlıdır ki, Yüminin bu

tərcüməsinin fars dilinə tərcüməsi çox keçmədən Azərbaycan türkcəsinə çevrilir. Əsərin Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsi təbrizli Rəhim ibn Xəlilə məxsusdur. Bu dəyərli tərcümə filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Mehri Məmmədova tərəfindən sadələşdirilərək nəşr olunmuşdur (4).

İstər Əmin Yümninin “Həft peykər” tərcüməsində, istərsə də onun farscaya və sonradan farscadan Azərbaycan türkcəsinə edilən tərcümələrində orta əsr tərcümələrinə xas olan sərbəstlik əlamətləri də müşahidə olunur. Belə ki, müəyyən məqamlarda mütərcimlər tərcüməni maraqlı etmək üçün müasirləri olan oxucuların zövqünü də nəzərə alaraq özlərindən mətnə müəyyən əlavələr də etmişlər. Onu da qeyd edək ki, özbək şairi Agahi (1809-1847) də Nizami Gəncəvinin “Həft peykər” məsnəvisini nəsrə özbəkcəyə çevirmişdir (12). Maraqlıdır ki, Nizaminin “Həft peykər” poeması XVIII yüzillikdə fransız dilinə də nəsrə tərcümə olunmuşdur. 1741-ci ilə aid bu tərcümə L.Klerambola məxsusdur. O, öz tərcüməsini “Bəhram Gurun tarixi” adlandırmışdır. Bu tərcümənin əlyazması Paris Milli kitabxanasının Şərqi əlyazmaları şöbəsində saxlanılır (4,4).

Nizami Gəncəvinin ayrı-ayrı poemaları orta əsrlərdə bir sıra Avropa dillərinə də tərcümə olunmuşdur ki, bu məsələ ayrıca bir məqalə və araşdırmanın mövzusu ola bilər.

Beləliklə, bütün bu deyilənlər əyani şəkildə sübut edir ki, Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”si möhtəşəm islam mədəniyyətinin yaranması və inkişafında böyük xidmətləri olan türklərin yaşadığı ucsuz-bucaqsız bir coğrafi məkanda da tanınmış və XIV yüzillikdən başlayaraq bir sıra türk dillərinə tərcümə edilərək geniş şəkildə yayılmış, böyük şöhrət qazanmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Araslı Nüşabə. Nizami və türk ədəbiyyatı. Bakı, "Elm", 1980.
2. Bəqdeli Qulamhüseyn. Şərq ədəbiyyatında "Xosrov və Şirin" mövzusu. Bakı, "Elm", 1970.
3. Cəmsidov Şamil. Şirvaninin tərcümələri haqqında// Azərbaycan EA Xəbərləri. ədəb.dil və inc.şer. 1970. N3.
4. Məmmədova Mehri. "Yeddi gözəl" kitabı haqqında bir neçə söz// Yeddi gözəl kitabı. Ərəb əlifbasından müasir yazıya köçürəni və işləyeni: Mehri Məmmədova.
5. Nağısoylu Möhsün. Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti. Bakı, "Elm", 2000.
6. Nağısoylu Möhsün. "Gülşəni-raz" tərcüməsi. Bakı, "Nurlan", 2004.
7. Nağısoylu Möhsün. A.Bakıxanovun "Riyazül-qüds" əsəri klassik tərcümə nümunəsi kimi. Bakı, "Nurlan", 2006.
8. Nağısoylu Möhsün. XVI əsr Azərbaycan tərcümə əsəri "Kəvamilüt-təbir". Bakı, "Elm və təhsil", 2011.
9. Алиев Г.Ю. Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока. Москва, «Наука», 1985.
10. Бертельс Е.Э. Новои и Джами. Москва, 1965.
11. Наджип Э.Н. Историко-сравнительный словарь тюрских языков XIV века, книга I, Москва, 1979.
12. Шарифов Дж. Из истории перевода в Узбекистане. Автореф. докт. дисс., Ташкент, 1968.
13. Халилов П. Низомий «Хусров ва Ширин» ининг Қутб тачжимаси// Узбек тили ва адабиети. Ташкент, «ФАН», 1987, N2.
14. Sohr weide N. Turkisehe handschriften Band XIII. Wiesbaden, 1974.
15. Levend Agah Sırrı. Türk Edebiyyatı Tarihi I cilt. Ankara, 1988.
16. Topkapı Sarayı Muzesi Kütüphanesi Türkçe yazmalar katalogu. Hazırlayan Fehmi Edhem Karatay. I-II c. İstanbul, 1961.

ORTA ƏSRLƏR AZƏRBAYCAN LÜĞƏTÇİLİYİNƏ

BİR BAXIŞ

Dilçilik elminin başlıca sahələrindən biri olan lüğətçiliyin Azərbaycanda qədim tarixi və zəngin ənənələri vardır. Lüğətlər hər bir xalqın həyat tərzinin, adət-ənənələrinin, dilin söz xəzinəsinin tarixi aspektdən araşdırılması baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır. Qeyd edək ki, klassik Azərbaycan ədəbiyyatı nümunələri dövrün tələbinə görə müsəlman Şərqiində ən çox yayılan əsas üç dildə: ərəbcə, farsca, türkcə yazıldığı kimi, orta əsrlər Azərbaycan lüğətçiliyi də adı çəkilən hər üç dili əhatə etmiş, bu dillərin xüsusiyyətlərini özündə ehtiva etmişdir.

Mövcud qaynaqlara əsasən Azərbaycan lüğətçiliyinin ilk nümunəsi kimi məşhur Azərbaycan şairi, farsca mükəmməl "Divan" sahibi olan Qətran Təbrizinin (1012-1091) 1046-cı ildə qələmə aldığı "Təfasir" ("İzahlar") əsərini qəbul etmək olar. Fars dilinin ilk izahlı lüğəti sayılan bu kitabda Qətran Təbrizi təxminən 300 ədəd qədim və çətin anlaşılan fars mənşəli sözün mənalarını izah etmişdir. Sözlərin ilk və son hərfinə görə tərtib edilmiş ən qədim Azərbaycan lüğəti olan "Təfasir" qismən öyrənilsə də, nəşr olunmamışdır. Bunun da başlıca səbəbi əsərin əlyazmalarının günümüzə qədər gəlib çatmamasıdır. Lakin sonrakı yüzilliklərə aid bir çox fars lüğətlərində "Təfasir"dən nümunələrə yer verilmişdir ki, bu da onun vaxtilə mövcud olmasını sübut edir.

XI yüzillikdə Əsədi Tusi də Naxçıvanda "Lüğətnamə" ("Sözlük") və ya "Sihahül-furs" ("Fars dilinin düzgün lüğəti") adlı bir sözlük tərtib etmişdir. Qətran Təbrizinin "Təfasir"-i kimi fars dilinin izahlı lüğəti sayılan bu kitabda 1700 ədəd fars mənşəli sözün izahı verilmişdir. Bu sözlər arasında Qətran Təbrizinin kitabında izahı verilmiş leksik vahidlər də yer almışdır ki, bu amil də müəllifin "Təfasir"dən yararlandığını bir daha sübut

edir. Əsədi Tusinin lüğətinin qədim bir nüsxəsi günümüzə qədər gəlib çatmış və Tehrandə yayımlanmışdır. İstər Qətran Təbrizinin, istərsə Əsədi Tusinin lüğətlərində X yüzilliyin sonlarında yaşamış türk əsilli böyük lüğətçi İsmayıl Cövhərinin “Sihah” (“Ərəb dilinin izahlı lüğəti”) əsərinin təsiri hiss olunur. Qeyd edək ki, türkologiya elminin öndəri, bayraqdarı Mahmud Kaşğarlı da Qətran Təbrizi və Əsədi Tusinin çağdaşı olmuş və məşhur “Divanü luğat it-türk” əsərini qələmə almışdır. Bu fakt XI yüzillikdə müsəlman Şərqiində lüğətçiliyə nə dərəcədə böyük önəm verildiyini sübut edir.

Kaşğarlının bənzərsiz dil abidəsi olan bu əsəri Sovetlər Birliyi dönəmində Azərbaycan türkcəsinə tərcümə olunsa da, nəşr edilməmiş və buna görə də ölkəmizdə uzun müddət lüğətin Besim Atalay tərəfindən türkcəyə edilmiş tərcüməsindən istifadə olunmuşdur. 2006-cı ildə Qaşğarlının adı çəkilən əsəri Ramiz Əskərin tərcüməsində Bakıda nəşr olunmuşdur (8).

Azərbaycan müəlliflərinin qələmindən çıxmış klassik lüğətlərdən biri də dövrünün məşhur alimlərindən biri kimi tanınan Hübeyş Tiflisinin (v.1203) 1153-cü ildə tamamladığı “Qanunül-ədəb” adlı əsəridir. Ərəbcə-farsca lüğət olan “Qanunül-ədəb” kitabında müəllif 48 qaynaqdan istifadə etmişdir ki, onların arasında türk əsilli filosof və alim Carullah Zəməxsərinin (1074-1143) ərəb dilində yazdığı “Müqəddimətül-ədəb” əsəri xüsusilə seçilir. Qətran Təbrizinin sözlüyündən fərqli olaraq Tiflisinin bu lüğətinin bir çox əlyazmaları mövcuddur ki, onlardan da ən qədimi müəllifin sağlığında hazırlanmış 1153-cü il tarixli qiymətli bir nüsxədir (İstanbul Süleymaniyyə kitabxanası, Mehmet Hafiz Əfəndi, N.434). Tiflisinin “Qanunül-ədəb” əsərini Osmanlı müəllifi Sadəddin Müstəqimzadə h.1182/ m. 1769-cu ildə “Əl-luğat sələsat” adı ilə türk dilinə tərcümə etmişdir.

Əvvəlki yüzilliklərdən fərqli olaraq XIII əsrdən etibarən Azərbaycanda türk sözlərini əhatə edən lüğətlər də ortaya çıxır. İlk belə lüğət əslən Güney Azərbaycanının Xoy şəhərindən olan və ömrünün çoxunu Osmanlı torpaqlarında, daha doğrusu, Kastamonuda Çobanoğulları bəyliyi sarayında keçirmiş Hüsaməddin Həsən bin Əbdülmömin Xoyinin “Töhfeyi-Hüsam” adlı əsəridir. Məşhur türk alimi Zəki Vəlidi Toğanın yazdığı kimi, Hüsaməddin Xoyi ərəbcə və farsca fəsih (bəlağətli) divan dilini və hər ikisinin ədəbiyyatını mükəmməl bilmiş və Səlcuqlular və Elxanilər dövründə Anadoluda inkişaf edən İslam mədəniyyətini Kastamonuda layiqincə təmsil etmişdir. Qeyd edək ki, Xoyinin “Töhfeyi-Hüsam” əsəri Azərbaycan lüğətçiliyi tarixində nəzmlə qələmə alınmış ilk farsca-türkcə sözlük hesab edilir (3,20). Qeyd edək ki, Yaxın Şərqdə ilk mənzum lüğət Əbu Nəsr Fərahinin 1220-ci ildə tamamladığı “Nisabüs-sibyan” (“Uşaqlar üçün vəsait”) adlı kitabıdır (3,14-15). Ərəbcə-farsca bu mənzum sözlük yazıldığı dövrdən Yaxın Şərqdə geniş yayılmış və ona çoxlu nəzirələr yazılmışdır. Hüsaməddin Xoyi də çağdaşı Əbu Nəsr Fərahinin lüğətinə nəzirə olaraq “Nəsibül-fityan” (“Gənclərin qisməti”) adlı ərəbcə-farsca bir mənzum sözlük tərtib etmişdir.

Hüsaməddin Xoyinin “Töhfeyi-Hüsam” əsərinə gəlincə, öncə qeyd edim ki, müəllifin bu əsəri təkcə Azərbaycanda deyil, bütövlükdə Yaxın Şərqdə ilk mənzum farsca-türkcə lüğətdir (3,20). 20 babdən ibarət olan bu dəyərli lüğətdəki beytlərin sayı müxtəlifdir: ən az 6 beyt, ən çox 32 beyt. Beytlərin ümumi sayı 302-yə bərabərdir. Lüğət aşağıdakı beytlərlə başlayır:

*Xoda – Tanrı, təvəngər mənisi bay,
İşə buyruqedicisi – karfərmay.
Setare - yıldız – o xorşid – günəş,*

Zəmin – yer, asıman – gög, mahdur ay.

Təbər – balta, kılıc – şəmşir-o-tir – ok,

Sepər – qalxan, kəmin – busu, kəman – yay.

Şoş – öykən, qorde – böyrək, dəst əldür,

Zəban – dil, del – könül, sər – baş, ayak – pay.

Örnəkdən də göründüyü kimi, Hüsaməddin Xoyi sadə bir şeir dili ilə əsasən farsca sözləri qeyd etmiş, sonra isə onların türkcə qarşılıqlarını vermişdir. Lüğətin nəzmlə olmasına gəlin-cə, bu, müəllifin soydaşlarına, xüsusilə də uşaqlara və gənclərə asan bir yolla fars dilini öyrətməyi qarşısına bir məqsəd olaraq qoymasından irəli gəlir.

Qeyd edək ki, digər qədim mənzum lüğətlərdə olduğu kimi, Hüsaməddin Xoyinin adı çəkilən əsərində də əlifba sisteminə əməl edilməmişdir. Lüğətdə yer alan türkcə sözlərə gəlin-cə, onların çoxu feillərdən ibarət olsa da, isim, sifət, say və əvəzlilərə aid nümunələr də verilmişdir. Lüğətdəki türkcə sözlər sırasında insan və qohumluqla bağlı sözlər, müxtəlif əşya adları, flora və fauna aləminə aid leksik vahidlər daha çoxdur. Lüğətdə yer alan bir çox sözlər müasir Azərbaycan dili baxımından arxaik səciyyə daşıyır. Məsələn: *ayıtmaq* (söyləmək), *alp* (igid), *ısıрмаq* (dişləmək), *otacı* (həkim), *sin* (qəbir), *tutuq* (pərdə), *uçmaq* (cənnət) və s. Lüğətdə sözlərlə yanaşı, bir çox deyim və sadə cümlələrin işlənməsi də diqqəti çəkir. Maraqlıdır ki, Hüsaməddin Xoyi adı çəkilən dəyərli lüğətində istər fars dilinə, istərsə də Azərbaycan Türk dilinə məxsus bir sıra atalar sözlərini də işlətməmişdir. Məsələn: *Hər ke cuyəd yabəd – İstəyən bula; Hər ke ba qol setizəd, ağəbət beçinəd xar – Kim güle irişürse, sonucı dikən dərədi.*

Hüsaməddin Xoyi eyni zamanda Yaxın Şərqdə geniş yayılmış münşəata (inşa, məktublar) aid farsca və ərəbcə iki

əsər də yazmışdır. Qaynaqlarda Xoyinin farsca divan sahibi olmasına dair məlumatlar verilməsinə baxmayaraq, müəllifin bu əsəri günümüzdə qədər gəlib çatmamışdır. Xoyinin əldə olan farsca şeirləri sadəcə bir neçə qəsidə və rübaidən ibarətdir.

Hüsaməddin Xoyinin əsas əsəri olan “Töhfeyi-Hüsam” lüğəti orta çağda geniş yayılaraq böyük şöhrət qazanmış və ona nəzirə olaraq bir neçə sözlük də yazılmışdır. Həmin nəzirələrdən ən məşhuru Osmanlı şairi və alimi İbrahim ibn Xodaydad Şahidi Mövləvinin 1514-cü ildə yazdığı “Töhfeyi-Şahidi” adlı türkcə-farsca mənzum lüğətidir. Şahidi lüğətinin ön sözündə bu kitabın “Töhfeyi- Hüsam”a yazılmış bir nəzirə olduğunu belə dilə gətirir:

*Okudum əvvəla Töhfə Hüsamı
Müəttər oldı anınla can məşamı.
Xuda şad eyləyə ruhun Hüsamın
Verə cənnətdə əlasın məqamın
Gətürdi nəzmə bunca dürri-məknun
Səlis - o şux, rəngamiz - o mouzun
Cəhanda yakdı bir şəmi-münəvvər
Ki sönməz həşradək nəfin görənlər
Dilərdim ki yazam bir xoşca namə
Nəzirə ola ol Töhfə Hüsamə.*

Hüsaməddin Xoyiyə böyük ehtiram bəsləyən Şahidi bu səbəblə öz oğluna Hüsaməddin adını qoymuşdur. Şahidinin oğlu Hüsaməddin Şahidizadə də “Töhfeyi-Hüsamı” adlı kiçik-həcmli farsca-türkcə bir mənzum lüğət tərtib etmişdir. Qeyd edim ki, bu lüğətdə qrammatika qaydalarının izahına daha çox yer ayrılmışdır.

“Töhfeyi-Şahidi” lüğətindən verdiyimiz nümunələrlə bağlı onu da qeyd edim ki, Şahidinin bu misraları o dövrün istər Osmanlı oxucusu, istərsə də Azərbaycan oxucusu üçün eyni cür anlaşılan bir dildə qələmə alınmışdır. Necə ki, Yunus Əmrənin, Qazı Bürhanəddinin, İmadəddin Nəsiminin, Məhəmməd Füzulinin və digər söz ustalarının dili çağdaş Türkiyə və Azərbaycan oxucusu və araşdırıcıları üçün eyni səviyyədə doğma və seviləndir. Məşhur türk alimi Ağah Sırrı Levend bu məsələyə diqqət yerirərək orta yüzilliklərdə Türkiyə və Azərbaycan türkcələri arasında elə bir ciddi fərq olmadığını vurğulayır (9,93). Qeyd etmək lazımdır ki, bu iki dil arasında yaxınlıq XIX yüzilliyin sonu və XX yüzilliyin əvvəllərində yenidən güclü bir şəkildə davam etmişdir. Məsələn, o dövrün Azərbaycan oxucusu və ziyalıları Namiq Kamalın, Rza Tofiqin, Tofiq Fikrətin və digərlərinin əsərlərini öz şair və yazarları sanmış və onları asanlıqla oxuyub sevərək təsirləndikləri kimi, Türkiyə ziyalıları da Azərbaycanda nəşr olunan “Füyuzat” və “Molla Nəsrəddin” dərgilərini, Azərbaycan şair və yazıçılarından Əli bəy Hüseynzadənin, Hüseyn Cavidin, Məhəmməd Hadinin və digərlərinin əsərlərinə böyük ehtiram və sevgi bəsləmişlər.

XIII-XIV yüzilliklərdə yaşamış Hinduşah ibn Səncər Naxçıvaninin təxminən 1280-1300-cü illər arasında qələmə aldığı “Əs-Sihah əl-əcəmiyə” (“Farscanın düzgün sözlüyü”) adlı dəyərli əsəri klassik Azərbaycan lüğətləri sırasında özəl yer tutur.

Hinduşah Naxçıvani bu lüğətində fars dilçiliyi tarixində ilk dəfə olaraq fars dilinin morfoloji qaydalarının, xüsusilə də feil bəhsinin elmi bir şəkildə izahını da vermişdir. Qeyd edək ki, lüğətin bu bölümü ərəb dilindədir. Ümumiyyətlə əsər üç bölümdən ibarətdir:

1. Ərəbcə müqəddimə;
2. Farsca-türkcə lüğət;
3. Fars dilinin qrammatikası (ərəb dilində).

Türk leksikoqrafiya tarixinin öyrənilməsində, fars və türk dillərinin söz varlığının XIII-XIV yüzilliklərdəki ümumi mənzərəsinin öyrənilməsində bu əsər əvəzsiz bir dil tarixi qaynağıdır. “Əs Sihah-əl-əcəmiyyə ” haqqında indiyədək bir neçə məqalə yazılmış (2;3;4;5;) və lüğətin mətni ilk dəfə naqis bir əlyazması əsasında Azərbaycan alimi Qulamhüseyn Beqdeli tərəfindən 1983-cü ildə Tehranda nəşr olunmuşdur (7). Azərbaycan alimlərindən Cəmilə Sadıqova və Teyyibə Ələsgərova isə 1993-cü ildə “Əs-Sihah” əl-əcəmiyyə”nin üç qədim əlyazma nüsxəsi əsasında elmi-tənqidi mətnini nəşrə hazırlamışlar (1). Bu mükəmməl nəşrdə müəlliflərin Hinduşah Naxçıvani və onun həyatı, elmi-bədii yaradıcılığı haqqında yığcam və dəyərli məlumatları özündə ehtiva edən giriş məqaləsi də yer almışdır.

Farsca-Azərbaycanca nəslə yazılmış ilk lüğət sayılan “əs-Sihah əl-əcəmiyyə” əsərində sözlərin ümumi sayı 5000-dən çoxdur ki, onların sırasında türkcə sözlərin sayı daha artıqdır. 1280-1300-cü illər arasında tərtib olunmuş bu dəyərli lüğətin ən başlıca özəlliklərindən biri burada ərəb dilində olan qrammatik oçerkdə fars dilinin morfoloji qaydalarının, xüsusilə də feillərin yığcam bir şəkildə və elmi sistem halında açıqlanmasıdır. Bütövlükdə əsər əsasən farsca-türkcə lüğəti və fars dilinin qrammatik qaydalarını ehtiva edir.

Hinduşah Naxçıvani fars mənşəli sözləri adlar və feillərə ayıraraq onların əsas xüsusiyyətlərini izah etmişdir. 21 bab və 393 fəsildən ibarət olan əsərdə farsca sözlər sonuncu hərflər üzrə əlifba sistemi ilə tərtib olunmuşdur.

Hinduşah Naxçıvaninin “Əs-Sihah əl-əcəmiyyə” lüğəti iki baxımdan xüsusilə böyük əhəmiyyət daşıyır. Birincisi, əsər Ya-

xın Şərqdə, bütövlükdə lüğətçilik tarixi və ənənələrinin, klassik lüğətlərin tərtib prinsiplərinin öyrənilməsi baxımından əvəzsiz, dəyərli qaynaqdır. İkincisi isə H.Naxçıvanının bu lüğəti istər fars leksikologiyasının, istərsə də Azərbaycan-türk leksikologiyasının tarixi aspektdən öyrənilməsi üçün dəyərli məlumatları özündə ehtiva edən əhəmiyyətli bir əsərdir. Belə ki, burada həm müasir fars dili, həm də çağdaş Azərbaycan dili üçün arxaik səciyyə daşıyan bir sıra sözlər, eləcə də dövrün etnoqrafik mənzərəsini özündə daşıyan bir sıra leksemlər yer almışdır. Lüğətdəki müasir Azərbaycan dili üçün arxaik səciyyə daşıyan sözlər sırasında: **ağ** (tor), **ay ağılı** (ayın dairəvi şəkli), **dəmrən** (ox ucu), **dinləmək** (sakitləşmək), **əksi**, (turş), **əkşimək** (turşumaq), **gədik** (nöqsan, zədə, deşik), **əvmək** (tələsmək), **irlayıcı** (müğənni, xanəndə), **ısıрмаq** (dişləmək), **qılavuz** (bələdçi), **qırğıl** (orta yaşlı kişi), **süci** (şərab), **toğancı** (quş ovçusu), **törə** (qayda-qanun), **ulaşmaq** (çatmaq, yetişmək), **üyəz** (ağcaqanad), **yelmək** (tələsmək), **yıldırmaq** (pərıldamaq) və s. qeyd etmək olar. Bu sözlərin çoxu orta əsrlərə aid Azərbaycan türk yazılı abidələrinin dili üçün də işlək leksik vahidlərdir.

Lüğətdə işlənən etnoqrafik səciyyəli və xalq dilindən gələn ayrı-ayrı sözlər də diqqəti çəkir. Məsələn, H.Naxçıvani fars dilində olan “abestən” (hamilə) sözünün türkcə qarşılığını “yüklü” şəkildə vermişdir. Məlum olduğu kimi, bu söz hazırda da xalq danışığı dilində bu anlamda işlənməkdədir. Etnoqrafik səciyyə daşıyan sözlər sırasında isə “şanedan” (daraq qabı) sözünün qarşılığı olan “taraqlıq”, qədim fars sözü olan “sor” (ayaqqabı) lekseminin türkcəyə tərcüməsinin “iqlə qıldan olan başmaq” kimi verilməsini qeyd etmək olar.

Lüğətdə diqqətçəkici məqamlardan biri də H.Naxçıvanının ayrı-ayrı fars sözlərinin türkcə qarşılığını izahlarla, bəzən də ayrıca cümlə şəklində verməsidir. Bu qəbildən olan sözlər

sırasında aşağıdakıları qeyd etmək olar: “**Əfdəsta** – bir kəlmədir ki, mürəkkəbdir. “Əfdən” ki “əcəb” mənasındadır və “setadən” ki, ögməkdir, yəni “əcəb ögmək”. “**Pazəhr**–bir taş ki, anınla ağu (*zəhər - M.N.*) dəf edərlər. “**Xəşəfşar**” – bir quşdur ki, suda olar və qara rəngi. **Fərsəng** – on iki bin adımdır. **Xara** – qatı qara taş; **Xavər** – gün batası, gün toğana da derlər, amma əvvəl əsəhdir (*düzgündür M.N.*). **Nəhari** – Azacıq təam ki, sabah yenir.

Bu nümunələr XIVyüzdillik Azərbaycan türk nəsr dilinin, xüsusilə, də elmi üslubiyatının araşdırılması, baxımından da əhəmiyyətlidir. Onu da qeyd edək ki, birinci nümunədə verilən mürəkkəb quruluşlu fars sözü arxaik səciyyə daşıyır: ona müasir fars dilinin izahlı lüğətlərində rast gəlmirik. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, lüğətdəki bu qəbildən olan izahlar H.Naxçıvaninin adı çəkilən əsərində izahlı lüğətlərə aid xüsusiyyətlərin də yer aldığını sübut edir.

Lüğətdə bəzi mürəkkəb quruluşlu fars mənşəli sözlərin qarşılığı olaraq onların türkcəyə hərfi tərcümə şəklində verilməsi halları da diqqəti çəkir. Fikrimizcə, aşağıdakı türk mənşəli sözləri H.Naxçıvani farscadan hərfi tərcümə şəklində dilimizə çevirərək özü yaratmış və ilk dəfə adı çəkilən lüğətində işlətməmişdir:

Barkeş – yük çəkici; **Bədkiş** – yaramaz dinlü; **Çaharpa** – könül qarpcı; **Dilruba** – dörd ayaqlı; **Xarkeş** – tobraq çəkərək; **Cameşuy** –ton yuyucu; **Mordeşuy** – ölü yuyucu və s.

Bütün bu örnəklər, həqiqətən də, Azərbaycan lüğətçilik tarixi, ədəbi dili tarixi üçün nə dərəcədə dəyərli bir qaynaq olduğunu açıq-aşkar sübut edir.

Lüğətdə bəzi fars söz birləşmələrinin türkcəyə qarşılığı olaraq söz birləşməsi şəklində verilməsi hallarına da rast gəlirik. Məsələn: **Tir-e keşti** – gəmi oqı, **çub-e dəsti** –əl ağacı və s.

Hinduşah Naxçıvani nadir hallarda bəzi fars sözlərinin qarşılığını verərkən onların ana dilində məcazi mənada işlənən variantlarını da işlətməmişdir. Məsələn: **çaplusi** (yaltaqlıq) – dilküçilik, **çiregi** – yüzüzlük və s. Qeyd edək ki, bu sözlərdən birincisi (*dilküçlik*) müasir dilimizdə *tülkülük* şəklində, digəri isə (**çiregi**) *abırsızlıq*, *həyazsızlıq* variantında işlənir.

Hinduşah Naxçıvaninin lüğətində farsça sözlər nitq hissəsi olaraq adlara və feillərə bölünmüş, sonra isə onların türkcə qarşılıqları vermişdir. Farsca sözlər sonuncu hərflər üzrə düzülərək bablara bölünmüşdür. Bablardakı sözlər də ilk hərflər üzrə əlifba sırasında fəsilərə ayrılmışdır. Əsər 21 bab və 393 fəsil üzrə tərtib olunmuşdur. Hinduşah Naxçıvaninin bu dəyərli lüğəti XV-XVI yüzilliklərdə ortaya çıxan bir çox farsca-türkcə sözlüklərə böyük təsir göstərmişdir. Məsələn: Qarahisari “Şamilül-lüğət”, Xətib Rüstəm Mövləvi “Vəsiletül-məqasid”, Nemətullah ibn Əhməd Rumi “Luğəti-Nemətullah” adlı sözlüklərində Naxçıvaninin adı çəkilən əsərindən yetərincə faydalanmışlar.

Hinduşah Naxçıvaninin ərəb dilində tərtib etdiyi “Məvaridül-ərəb” (“Ərəbin yeri və kökü”) antologiyası, farsca yazdığı “Təcaribüs-sələf (“Sələflərin təcrübələri”) adlı tarixə dair əsəri və farsca bir neçə şeiri də günümüzə qədər gəlib çatmışdır.

Hinduşah Naxçıvaninin oğlu, məşhur tarixçi Şəmsəddin Məhəmməd ibn Hindüşah Naxçıvani də lüğətçiliklə məşğul olaraq 727/1317-728/1328-ci illərdə “Sihahül-fürs” (“Farscanın düzgün sözlüyü”) adlı lüğət tərtib etmişdir. 2300 ədəd fars-mənşəli sözün izahı verilmiş bu lüğət də 150 nəfərə yaxın farsdilli şairin əsərlərindən istifadə olunmuşdur ki, onlar sırasında müəllifin həmvətənləri olan Azərbaycan şairlərinin qələmindən çıxmış poeziya örnəkləri də vardır. Məhəmməd Naxçıvanin bu dəyərli lüğəti 1344/1966-cı ildə Tehrandə nəşr olunmuşdur (6).

XIII yüzilliyin dəyərli sözlüklərindən biri də Seyyid Əhməd Cəmaləddin ibn Mühənnanın “*Hilyətül-insan və həlbətül-lisan*” (“İnsanın bəzəyi və dilin meydanı”) adlı əsəridir. Lüğət mövcud ənənəyə görə ərəb dilində yazılmasına baxmayaraq, onun əsas araşdırma obyektı qədim Azərbaycan türkcəsi, onun sözlüyü və qrammatik özəllikləridir. Lüğətdə yer almış türkcə söz və deyimlərin çoxu müasir Azərbaycan ədəbi dilində və onun dialekt və şivələrində işlənilməkdədir. Daha çox “İbn Mühənnə Luğəti” adı ilə tanınan bu qiymətli kitabda dövrün türkcəsi ilə yanaşı, yazıldığı çağın mədəniyyəti, elmi, dövlətçiliyi və insanların gündəlik həyatı ilə bağlı dəyərli biliklər də yer almışdır. Lüğət ilk dəfə 1900-cü ildə tanınmış rus türkoloqu Platon Melioranski tərəfindən “Ərəb filoloqu türk dili haqqında” adı ilə çap olunmuşdur. Melioranskinin fikrincə, anonim müəllifin qələmindən çıxmış bu əsər XIII yüzilliyin ortalarında Hülakilər zamanında İrənin şimal-qərb tərəfində - Güney Azərbaycanın Urmiya bölgəsində yazılmışdır. Alim bu fikrini kitabın (sözlüyün) üç dili: türkcəni, moğolcanı və farscanı ehtiva etməsi ilə əsaslandırır. Çünki o zamanlar yerli insanlar və ordunun müəyyən bir qismi türkcə, elxanilər moğolca və əhalinin böyük bir qismi də farsca danışmışlar. Lüğətə böyük dəyər verən Melioranski yazır: Burada əsərlərin məxrəci haqqında verilən biliklər bu gün Avropa dilçiliyinin laboratoriya təcrübəsinə əsaslanan nəzəri tədqiqatları qədər mükəmməldir” (1). Alim bunu da əlavə edir ki, ümumiyyətlə, XIII-XIV yüzilliklərin Şərq və türk dilçilik elmi XIX yüzillikdə Avropada ortaya çıxan tarixi müqayisəli dilçilikdən heç də geri qalmır” (1,8).

İbn Mühənnə lüğətini 1934-cü ildə Türkiyədə (İstanbulda) nəşr etdirən Abdullah Battal da bu qənaətdədir ki, kitabdakı kəlimələrin əsasında əski Azərbaycan türkcəsi dayanır. Üç

bölmümdən ibarət olan sözlükdə öncə fars dili, sonra türk dili və ən sonda moğol dili ilə bağlı dəyərli məlumatlar verilir.

Lüğət üç bölüm üzrə qurulmuşdur. Birinci bölüm ərəbcə-farsca sözlükdən ibarətdir. Sonrakı iki bölüm isə ərəbcə-farsca və ərəbcə-moğolca sözlükdür. Bu bölümlərin də hər biri iki yarım bölümdən təşkil olunmuşdur. Birinci yarım bölümdə adı çəkilən üç dilin fonetik, morfoloji və leksikoloji özəllikləri izah olunur. İkinci yarım bölümdə isə bu dillərə aid sözlərin ərəbcəyə tərcüməsi verilir.

İbn Mühənnanın bildirdiyi kimi, o, bu kitabı adı çəkilən dilləri öyrənmək istəyənlərin arzusu ilə qələmə almışdır. Müəllif onu da qeyd edir ki, kitabı yazarkən həm xalq danışığı dilindən, həm də müxtəlif yazılı qaynaqlardan yararlanmışdır.

Sözlükdə yer alan türkcə sözlər semantik məna qrupları şəklində 24 bölümə ayrılmışdır. Bu bölümlər arasında bədən azaları, xəstəliklər və dərmanlar, yemək və içəcəklər xüsusiyilə böyük maraq doğurur.

Lüğətin müxtəlif əlyazma nüsxələrində yer alan sözlərin ümumi sayı 1700-1920 civarındadır.

İbn Mühənnanın bu dəyərli lüğətini 2008-ci ildə məşhur Azərbaycan alimi Tofiq Hacıyev Azərbaycan dilinə tərcümə etmiş və nəşrə hazırlamışdır. Mütərcim lüğətin Azərbaycan türkçəsinə tərcüməsində P.Melioranskinin nəşrə hazırladığı kitabı əsas götürməklə yanaşı, A.Battalın nəşrindən də yararlanmışdır. Bu lüğətin Azərbaycan dilinə tərcüməsindəki türkcə sözlərin ümumi sayı 2839-ə bərabərdir.

Tanınmış alim Nihat Sami Banarlı *“Resimli Türk Edebiyatı Tarihi”* kitabında bütün türk dünyasının böyük şairi Füzuli haqqındakı bilgilərində ona aid edilən farsca-türkcə bir mənzum lüğətdən də bəhs edir. Banarlının yazdığına görə, Füzulinin bu mənzum lüğəti Pakistanın Lahor şəhərindəki Pəncab

Universiteti kitabxanasındaki əlyazma toplusunda yer almışdır. Banarlı türk alimi Fahir İzə istinadən Füzulinin mənzum sözlüyündən bu beytləri örnək olaraq verir:

*Yer- zəmin, gög-asıman, gün-aftab-o ay-mah,
Ruz-gündüz, gecə-şəb, yıldız-sitarə, söz-soxən
Yetər-miresəd dan, yoldın-ze rah
Gediş-rəftən əst o gəliş-amədən
Yürəgim yandı qəmindən-suxt gəlbəm əz gəmət
Sormadun halum-nəporsidi bedan hal-e mera.*

Göründüyü kimi, bu örnəkdəki ilk beytlər Hüsaməddin Xoyi'nin "Töhfeyi- Hüsam" lüğətində də bir az fərqli şəkildə yer almışdır. Burada diqqətçəkici daha bir məqam örnəkdəki son beytin Fuzulinin bu misraları ilə səslənməsidir.

*Pərişan halın oldum, sormadın hali- pərişanım,
Qəmindən dərdə düşdüm, qılmadın tədbiri-dərmanım.*

Bununla belə, düşünürəm ki, adı çəkilən lüğətin Füzuli qələmindən çıxması haqqında qəti bir fikrə gəlmək üçün ayrıca bir elmi araşdırmaya ehtiyac vardır.

Adını çəkdiyimiz görkəmli Azərbaycan alimi Hübeyş Tiflisi'nin yuxu yozumları haqqında yazdığı "Kamilüt-təbir" əsərini 1548-cü ildə türkcəyə çevirən Xızır Bəvazicinin "Kəvami-lüt-təbir" adlı tərcüməsini də müəyyən mənada ərəbcə-türkcə-farsca sözlük kimi dəyərləndirmək olar. Belə ki, Bəvazicinin tərcüməsində 1780-ə yaxın türkmənşəli sözün ərəbcə və farsca qarşılıqarı da verilmişdir.

XVII yüzillikdə də Azərbaycan dilçiləri bir sıra sözlüklər tərtib etmişlər ki, onlar sırasında Məhəmməd Hüseyn bin Xələf

Bürhan Təbrizinin 1651-ci ildə tamamladığı “Bürhani-qate” (“Tutarlı sübut”) adlı sanballı lüğəti xüsusilə mühüm yer tutur. Farsca izahlı lüğət olan bu dəyərli kitab iki baxımdan əvvəlki lüğətlərdən fərqlənir: birincisi, o, həcminə görə əvvəlki lüğətlərlə müqayisədə ən böyükdür. Belə ki, burada 20.000-ə yaxın söz yer almış, eyni zamanda onların hansı dilə mənsubluğu da göstərilmişdir. İkincisi, lüğətdə əlifbanın hər bir hərfinə ayrıca bir bölüm ayrılmışdır ki, onların ümumi sayı ərəb əlifbasındakı hərflərin sayı qədərdir, yəni 28-ə bərabərdir. Məhəmməd Təbrizi sözlükdə 28 bölümdən sonra əlavə bir bölüm yazaraq, burada lüğəti tərtib edərək unuduğu sözləri izah etmişdir.

“Bürhani-qate” lüğəti yazıldığı vaxtdan etibarən Yaxın və Orta Şərqdə böyük şöhrət qazanmış və sonrakı dövrlərdə ortaya çıxan bu cür lüğətlər üçün başlıca qaynaq rolunu oynamışdır. Müasir İran sözlüklərində də ən çox müraciət edilən qaynaq məhz Məhəmməd Təbrizinin bu kitabıdır. Lüğət Osmanlı Türkiyəsində də böyük maraqla qarşılanmış və 1797-ci ildə məşhur mütərcim Asim Əfəndi tərəfindən Osmanlı türkcəsinə tərcümə olunmuşdur. Asim Əfəndi bu tərcümə üzərində 6 il çalışmış və türkcə mətnə əlavələr də etmişdir. Bu dəyərli tərcümə 1799, 1835 və 1870-ci illərdə İstanbulda və Bulakda nəşr olunmuşdur. Məhəmməd Təbrizinin “Bürhani-qate” kitabı da bir neçə dəfə nəşr olunmuşdur ki, onların sırasında məşhur İran alimi Məhəmməd Müinin hazırladığı beş cildlik Tehran nəşri (1963-cü il) xüsusilə böyük əhəmiyyət daşıyır. Alim bu nəşrə özünün dəyərli qeydlərini də əlavə etmişdir.

“Bürhani-qate” lüğətində bir çox tarixi şəxsiyyət və yer adlarının izahlarını da vermişdir ki, onların arasında türk mən-

şəli sözlər də vardır. Məhəmməd Təbrizi, ümumiyyətlə, fars dilində işlənən türkmənşəli sözləri ayrıca qeyd edir.

Beləliklə, orta əsrlər Azərbaycan lüğətləri haqqındakı bu kiçik qeydlərimiz adı çəkilən dövrdə Azərbaycanda lüğətçilik sənətinin geniş inkişaf etdiyini, böyük bir yol keçdiyini və get-gedə təkmilləşdiyini açıq-aşkar bir şəkildə sübut edir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Tofiq Hacıyev. Dilçiliyimiz və dilçilik institutumuz / Türkologiya, № 3, 2015
2. Seyid Əhməd Cəmaləddin İbn Mühənnə. Hilyətül-insan və həlbətül-lisan. Tərcümə, nəşrə hazırlayan, qeyd və şərhlərin müəllifi Tofiq Hacıyevdir. Bakı; BSU, 2008
3. Təyyibə Ələsgərova, Cəmilə Sadıqova. Hüsəməddin Xoyi "Töhfeyi-Hüsəm". Bakı, İrşad, 1996
4. Hinduşah Naxçıvani. Əs-Sihah əl-əcəmiyyə, Giriş, elmi-tənqidi mətn, əlavə, sözlük filologiya namizədləri C.Ə. Sadıqova və T.Ə. Ələsgərovanındır. Bakı; Şərq-Qərb, 1993
5. Mənzərə Məmmədova. Qətran Təbrizinin "Təfəsis" adlı əsəri // Əlyazmalar xəzinəsində, № 3, 1972, s. 63-72
6. Mənzərə Məmmədova. XIII-XIV əsrlərdə yaşamış azərbaycanlı leksikoqraflar // Əlyazmalar xəzinəsində, № 4, 1976, s. 94 -110
7. Cahangir Qəhrəmanov. Hinduşah Naxçıvanının "Sihah əl-əcəm" lüğətindən fraqmentlər / Əlyazmalar xəzinəsində, № 3, 197, s. 121-140
8. Mahmud Qaşğarlı. Divanu luğat it-türk. Azərbaycan dilinə tərcümə edən Ramiz Əskər 4 cildə, Bakı-"Ozan" - 2006
9. Ağah Sirri Levend. Türk Edebiyatı Tarihi. I cilt, 2 baskı İstanbul, 1988
10. Sihah-ol-əcəm. Be-ehthemam-e Golamhoseyn Begdeli. Mərkəz-e nəşr-e daneşqahi. Tehran, 1361
11. Həsən Zərinəzadə. "Sihah əl-əcəm" və "Siyah əl-fürs"ün müqayisəsi / İran filologiya məsələləri. Bakı, 1973, II cild

TÜRK DİLLƏRİNƏ İLKİN KLASSİK TƏRCÜMƏLƏR: ORTAQ
NÖQTƏLƏR VƏ PROBLEMLƏR

İslam dininin Yaxın və Orta Şərqdə yayılmasından sonra geniş bir coğrafi məkanda yaşayan türkdilli xalqların ərəblərlə və farslarla ictimai-siyasi və ədəbi-mədəni sahələrdə sıx və geniş əlaqələrinin məntiqi nəticəsi olaraq tərcümə sənəti bir zərurət kimi ortaya çıxdı. Müsəlman Şərqində tərcümə tarixinə nəzər saldıqda aydın olur ki, bu sənətin erkən orta əsrlərdə ən geniş yayıldığı dövr IX yüzilliyə-ərəb xilafətinin ən qüdrətli çağı sayılan Abbasilərin hakimiyyəti dönməsinə təsadüf edir. Bu dövrdə yunan dilində olan bir çox elmi kitabları, xüsusilə də tibb, riyaziyyat və fəlsəfəyə dair əsərləri ərəbcəyə çevirmək üçün sarayda xüsusi tərcüməçilər qrupu fəaliyyət göstərmişdir [6, 83]. Adı çəkilən dövrdə tərcümə sənətində iki başlıca prinsip gözlənilmişdir: hərfi tərcümə və sərbəst tərcümə. Birinci prinsipdə mətnin söz-söz çevrilməsi əsas götürülürdüsə, ikinci prinsipdə isə orijinalın məzmununun, özgə dildəki fikrin daha obrazlı və gözəl biçimdə ifadəsinə üstünlük verilirdi. Göründüyü kimi, birinci prinsipdə başlıca diqqət sözlərin düzgün tərcüməsinə verildiyi halda, ikinci prinsipdə cümlələrin məzmununu əsas götürülmüşdür. Müşahidələr göstərir ki, orta əsrlər mütərcimlərinin çoxu birinci prinsipi nöqsanlı sayaraq ikinci prinsipə üstünlük vermiş və bunu əməli şəkildə həyata keçirmişlər. Qeyd etmək lazımdır ki, bu tərcümə prinsipləri ilk öncə yunanlarda tətbiq olunmuş, daha sonra onlardan ərəblərə, sonunculardan isə türklərə keçmişdir. Yeri gəlmişkən onu da əlavə edək ki, klassik Şərq ədəbiyyatında önəmli yer tutan əruz vəznə, qafiyəli nəsr, bəlağət, bir sıra poetik fiqurlar və s.-ni də türklər ərəblərdən əxz etmişlər. Orta əsrlərdə, əsasən, ərəbcədən və farscadan müxtəlif türk dillərinə tərcümə edilmiş əsərlər üzərindəki müşahidələr göstərir ki, həmin yazılı sənət nümunələrində də başlıca

olaraq yuxarıda adı çəkilən iki tərcümə prinsipi tətbiq olunmuşdur. Birinci prinsip, əsasən, Quranın sətiraltı tərcümələrində və dini məzmunlu nəsr əsərlərində, ikinci prinsip isə daha çox poeziya nümunələrində qabarıq şəkildə özünü göstərir. Onu da qeyd edək ki, türkcəyə tərcümələr içərisində çağataycaya, Türkiyə türkcəsinə və Azərbaycan türkcəsinə (Türkiyə alimləri dilimizi yanlış olaraq **Azeri Türkçesi** kimi təqdim edirlər) tərcümələr üstünlük təşkil edir. Hər üç dilə aid ilkin bədii tərcümələr üzərindəki müşahidələr onlarda bir çox ortaq nöqtələrin olduğunu söyləməyə əsas verir. Nümunə olaraq öncə dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” poemasının özbəkəsilli Qızıl Orda şairi Qütb Xarəzmi tərəfindən edilmiş eyniadlı mənzum sərbəst tərcüməsi üçün səciyyəvi olan bəzi məqamları diqqətə çatdırırıq. 1341-ci ildə tamamlanmış Qütbün “Xosrov və Şirin”ində süjet eynilə Nizamidəki kimidir: burada müəyyən hissələr, ayrı-ayrı parça və beytlər tam dəqiqliklə tərcümə olunmuşdur. Bununla belə, Qütb müəyyən məqamlarda Nizaminin adı çəkilən əsərindəki hadisələrə kiçik müdaxilələr etmiş, onları bir qədər dəyişdirmişdir. Məsələn, Qütb tərcümənin farsca orijinalındakı Sasani mühiti ilə bağlı hissələri buraxmış, əvəzində Qızıl Orda həyatını əks etdirən müəyyən epizodlar artırmışdır. Ümumiyyətlə, hər iki əsərin mətnlərinin təhlili göstərir ki, Qütb, Nizami poemasının əsas süjet və kompozisiyasını, əsasən, saxlasa da, orijinalda olan bəzi yerləri ya buraxmış, ya da ixtisarla çevirmişdir. Belə bir münasibətin nəticəsi olaraq Qütbün tərcüməsi cəmi 4730 beytdən ibarətdir, halbuki bu rəqəm Nizamidə 6165-7000 arasındadır. Təbii ki, yalnız bu rəqəm fərqi görə Qütbün “Xosrov və Şirin”ini orijinal əsər saymaq düzgün olmazdı. Bununla belə, bu məsələdə şərqşünas və türkoloq alimlər arasında müəyyən fikir ayrılıqları, ziddiyyətli fikirlər vardır (bax: 2, 31-33).

Qütbün “Xosrov və Şirin” tərcüməsi üçün səciyyəvi olan xüsusiyyətlər eynilə XIV-XV yüzilliklərdə yaşamış türk şairi Şeyxi Germiyanın (öl. 1428-ci il) Nizamidən etdiyi “Xosrov və Şirin” tərcüməsində də müşahidə olunur. Belə ki, Nizaminin “Xosrov və Şirin”i ilə Şeyxinin eyniadlı türkcə əsərinin mətnləri arasında həm üst-üstə düşən məqamlar, həm də ayrıntılar mövcuddur. Ümumi həcmi 7000 beyti aşan Şeyxinin “Xosrov və Şirin” tərcüməsindəki cəmi 2000-ə yaxın beytin farsca mətndən tərcümə olduğunu qeyd edən Türkiyə alimi Faruq Qədrî Timurtaş təkcə bu fakta görə adı çəkilən əsəri tərcümə saymır (bax:1,21). Bununla belə, mütəxəssislərin çoxu, o cümlədən görkəmli nizamişünas alim Nüşabə Araslı isə sözügedən iki poemanın mətnlərini müqayisə etdikdən sonra belə bir nəticəyə gəlir: “Şeyxinin “Xosrov və Şirin” əsərini biz ona görə tərcümə adlandırırıq ki, burada Nizaminin əsəri (“Xosrov və Şirin” – M.N.) bəhs-bəhs, beyt-beyt eynilə tərcümə olunmuşdur”(1,22). Nüşabə Araslının yazdığına görə “Şeyxi ara-sıra Nizamidə işlənən hikmətli beytlərin, atalar sözlərinin qarşılığını axtarıb tapmaq əvəzinə fars dilindən eynilə türk dilinə hərfi tərcümə edir ki, bu da tərcümənin keyfiyyətinə öz mənfi təsirini göstərməmiş qalmır” (1,27). Alimin bu tutarlı dəlili Şeyxinin sözügedən əsərinin klassik sərbəst tərcümə nümunəsi olmasını bir daha təsdiqləyir. Qeyd edək ki, Qütbün bu əsərindən bəhs edən bir sıra digər alimlər də onu tərcümə kimi dəyərləndirirlər [5, 273]. Klassik sərbəst-yaradıcı tərcümənin xarakterindən doğan bu xüsusiyyətlər [bax:2,17-40] orta əsrlərdə fars dilindən Azərbaycan türkcəsinə edilmiş bir sıra bədii tərcümə nümunələrində də qabarıq şəkildə özünü göstərir. Buna ən yaxşı nümunə olaraq XIV-XV əsrlərdə yaşamış Şirazi təxəllüslü (əslində Şirazi nisbədir, ancaq əsərlərində belə təqdim olunur) şair-mütərcimin qələmindən çıxmış “Gülşəni-raz” əsərini göstərə bilərik. Məlum olduğu kimi, “Gülşəni-

raz" görkəmli Azərbaycan alimi-şairi Şeyx Mahmud Şəbüstərinin fars dilində yazdığı məşhur əsəridir. Sufizmə dair ən dəyərli qaynaqlardan biri sayılan Şəbüstərinin bu əsərini Vəli (türkcə qaynaqlarda Əlvən) Şirazi 1426-cı ildə türkcəyə çevirmiş və adını elə "Gülşəni-raz" ("Sirr bağçası") qoymuşdur. Şəbüstərinin sözügedən əsəri ilə Şirazinin eyniadlı məsnəvisinin mətnlərinin müqayisəsi zamanı yuxarıda adları çəkilən "Xosrov və Şirin" tərcümələrində müşahidə olunan mənzərənin şahidi oluruq. Belə ki, Şirazi də Qütb Xarəzmi və Şeyxi Germiyani kimi ana dilinə çevirdiyi mətnə olduqca sərbəst və yaradıcı yanaşmış, daha doğrusu, sərbəst tərcümə ənənələri və prinsiplərini əsas götürərək belə bir tərcümə əsərini ərsəyə gətirmişdir. Aydınlıq üçün qeyd edək ki, Şəbüstərinin "Gülşəni-raz"ı cəmi 1007-1008 beyt olduğu halda, Şirazinin tərcüməsinin müxtəlif əlyazmalarında bu rəqəm 2800-3000 beyt arasındadır. Göründüyü kimi, Qütb və Şeyxidən fərqli olaraq, Şirazidə orijinala müqayisədə həcm az yox, çoxdur. Fikrimizcə, burada başlıca məsələ tərcümələrdəki ixtisar və ya əlavələrdə yox, tərcümə sənətinə olan yaradıcı münasibətdədir. İstər Qütb və Şeyxi, istərsə də Şirazi tərcümə sənətinə bədii yaradıcılığın ayrıca bir qolu kimi yanaşmış və tam sərbəstliyə üstünlük vermişlər. Bu məsələyə diqqət yetirən görkəmli Türkiyə alimi Ağah Sırrı Levend yazır: *"Eski edebiyatımızda "terceme", bugünkü "çeviri"yi aşan geniş bir anlam taşır"* [4,80]. Klassik türk tərcümə ədəbiyyatında yaşanan bu vəziyyətə eynilə orta əsrlər Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatında da rast gəlirik. İstər XV əsr şairi-mütərcimi Əhmədi Təbrizinin "Əsrarnamə"sinə, istərsə də dahi Məhəmməd Füzulinin məlum tərcümə əsərlərinə ("Hədiqətüs-süəda" və "Hədisi-ərbəin") tərcümə sənətinə olan bugünkü tələblər baxımından yanaşdıqda onları adi tərcümə əsəri saymaq mümkün deyil. Bu və bu kimi digər əsərlərə əski tərcümə ənənələri prizmasından

yanaşdıqda isə, təbii ki, onları klassik sərbəst-yaradıcı tərcümə nümunəsi kimi qəbul etmək lazım gəlir.

Türk dillərinə edilən ilkin tərcümələrdə müşahidə olunan orta q nöqtələri ümumiləşdirdikdə aşağıdakı nəticələrə gəlmək olar:

1. Dini məzmunlu kitabların, eləcə də nəslrlə qələmə alınan əsərlərin tərcüməsində, əsasən hərfi tərcümə prinsipinə üstünlük verilmiş, orijinalın mətnindəki sözlər hərfi-hərfinə, söz-söz çevrilmişdir.

2. Poetik əsərlərin tərcüməsində isə vəziyyət tamamilə başqa cürdür. Bu qəbildən olan əsərləri tərcümə edənlərin çoxu şair olduqlarından orijinala tam müstəqil və sərbəst şəkildə yanaşmışlar. Bu sərbəstlik orijinalın mətninə müəyyən mənada açıq-aşkar müdaxilə şəklində özünü göstərmişdir: Klassik mü-tərcümlər orijinalın mətnində bəzi məqamlarda ixtisar və qısaltmalara yol verdikləri kimi, bir çox hallarda isə tərcümənin mətninə mövzu ilə bağlı öz duyğu və düşüncələrini artırmağa meyilli olmuş, daha doğrusu, ona öz əlavələrini də daxil etmişlər. Orijinalın mətninə olan bu cür sərbəst yanaşma müasir araşdırıcılar üçün, təbii ki, müəyyən problemlər yaratmışdır. Belə ki, bir qrup alimlər belə əsərləri müstəqil və orijinal əsər kimi dəyərləndirmiş, digərləri isə onları tərcümə hesab etmişlər. Orta əsrlərdə türk dillərinə edilən tərcümələrin araşdırılması zamanı ortaya çıxan digər bir problem isə, onlardan bəzilərinin müasir türk dillərindən hansına aid edilməsi məsələsi ilə bağlıdır. Bu məsələ, xüsusilə də klassik tərcümə nümunələrindən bəzilərinin Türkiyə türkcəsinə, yoxsa Azərbaycan türkcəsinə aid edilməsində daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Məsələn, elə yuxarıda adını çəkdiyimiz Şirazi indiki Türkiyə ərazisində yaşamış və "Gülşəni-raz" tərcüməsini Osmanlı hökmdarı Sultan II Murada ithaf etmişdir. Bununla belə, Şirazinin əsli-kökü Azər-

baycan türklərindən olan qaşqay tayfasındandır (qaşqaylar indi də Şirazda yaşayırlar). Eyni sözləri XVI əsrə aid “Xəridətül-əcaib” tərcümə abidəsinin mütərcimi Mahmud Şirvaniyə də aid etmək olar. Nisbəsindən görüldüyü kimi, o, Şirvandan olan Azərbaycan türküdür. Bununla belə, Mahmud Şirvani ömrünün çoxunu Osmanlı Türkiyəsində keçirmiş və adı çəkilən tərcümə əsərini Osman şah ibn İskəndər Paşaya ithaf etmişdir [2,12-14]. Dil məsələsinə gəldikdə isə A.S.Levendin çox doğru olaraq yazdığı kimi, *“Türkiye Türkçesi ilə Azeri (daha doğrusu Azərbaycan –M.N.) Türkçesini, ilk devirlerde (daha dəqiq desək, XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərinə kimi –M.N.) kesin olaraq ayırmağa olanak yoktur. Her iki kol arasında bugün görülən ayrımlar, ilk devirlerde pek belirli değildi”* [4,93]. Həzini təxəllüslü XVI əsr şairi – mütərciminin qələmindən çıxmış “Hədəsi-ərbəin tərcüməsi” bu baxımdan xüsusilə diqqətçəkicidir. Belə ki, 1524-cü ildə tamamlanmış bu tərcümə əsərində mütərcimin adı yalnız Həzini kimi qeyd olunmuşdur [3,10-18]. Tərcümənin iki əlyazması Türkiyədə, biri isə Azərbaycandadır. Belə olduqda Həzininin bu tərcüməsinin Türkiyə türkcəsindəmi, yoxsa Azərbaycan türkcəsində olması üçün hansı meyarı əsas götürmək doğru olardı?! Tərcümənin əlyazmaları üzərindəki müşahidələr onun Azərbaycan türkcəsində olması qərarına gəlməyə müəyyən qədər əsas verir. Bununla belə, bu tərcümənin dili Türkiyə türkcəsində olması şübhə doğurmayan əsərlərin dilindən kəskin fərqlənmir (Bu məsələdə mütərcimin nisbəsi, əsərin kimə həsr olunması mühüm rol oynayır). Aydınır ki, bu fikri Azərbaycan türkcəsində qələmə alınmış Nişatının “Şühədanamə” (1539-cu il) və “Şeyx Səfi təzkirəsi” (1543-cü il) tərcümələrinə tam şəkildə aid etmək çətindir. Çünki adı çəkilən bu klassik tərcümə örnəklərinin hər ikisində məhz Azərbaycan türkcəsi üçün səciyyəvi olan xüsusiyyətlər kifayət qədərdir.

Beləliklə, müşahidələr göstərir ki, orta əsrlərdə müxtəlif türk dillərinə edilən tərcümə əsərlərində bir sıra ortaq nöqtələr mövcud olduğu kimi, onların tam dəqiqləşdirilməsi məsələsində müəyyən problemlər də yox deyildir.

ƏDƏBİYYAT

1. Araslı Nüşabə. Nizami və türk ədəbiyyatı. Bakı: Elm, 1980.
2. Nağısoylu Möhsün. Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti. Bakı: Elm, 2000.
3. Nağısoylu Möhsün. Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi. Bakı: Nurlan, 2008.
4. Levend, Ağah Sırrı. Türk Edebiyatı Tarihi, I cilt. Giriş. Türk Tarih Kurumu Basımevi – Ankara: 1988
5. Алиев Г.Ю. Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока. Москва: Наука, 1985
6. Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. Москва: Наука, 1985

QAZI BÜRHANƏDDİN, YOXSA QAZI BÜRHANƏDDİN

Görkəmli Azərbaycan şairi, ana dilində mükəmməl "Divan"ı günümüzə qədər gəlib çatan ilk qüdrətli söz sənətkarımız Qazi Bürhanəddinin (1344-1398) adındakı ilk sözün yazılışı (Qazi, yoxsa Qazi) çoxdan bəri məni düşündürsə də, müəyyən səbəblərə görə yalnız indi bu barədə öz fikirlərimi elmi ictimaiyyətə və oxuculara çatdırmaq qərarına gəldim.

Məlum olduğu kimi, əsl adı Əhməd olan bu şairimizin ata-babaları *qazı* (hakim) rütbəsi daşımış və məhz buna görə də müəllif Azərbaycanda daha çox Qazi Bürhanəddin adı ilə tanınmışdır. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə aid mötəbər mənbələrin, dərsliklərin, demək olar ki, hamısında, o cümlədən son

dövrdə AMEA-nın Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunda hazırlanmış altı cildlik "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" kitabının III cildində (Bakı; Elm, 2009, səh. 194) şair haqqında verilmiş öçerkində müəllifin adı Qazi Bürhanəddin kimi verilmişdir. Marafılıdır ki, adı çəkilən kitabın mündəricat hissəsində isə şairin adının ilk sözünə Qazı şəklində rast gəlirik (səh. 735) və bunun təsadüf üzündən bu cür şəkildə qeyd olunmasına inanmaq istəmirik. Qəribədir ki, şairin əsərlərinin leksik özəllikləri haqqında dəyərli araşdırmanın müəllifi gənc tədqiqatçı, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Aynur Qədimaliyevanın kitabında da ("Qazi Bürhanəddin "Divan"ının leksikası", Nurlan, 2008) eyni vəziyyətlə qarşılaşırıq. Belə ki, kitabın üz qabığında şairin adı *Qazi Bürhanəddin* kimi verildiyi halda, tədqiqat boyu müəllifdən *Qazı Bürhanəddin* kimi bəhs olunur. Bütün bunlar şairin adındakı ilk sözün yazılışında müəyyən sabitsizlik olduğuna dəlalət edir.

Bəs əlində bu görkəmli klassik şairimizin adındakı birinci söz dilimizdə necə yazılmalıdır: Qazi, yoxsa Qazı? Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün öncə şairimizin adının qardaş Türkiyədə nə şəkildə verilməsini diqqətə çatdırmağı məqsədəuyğun sayırıq. Türkiyədə şairin adı bütün tədqiqat və ədəbiyyatlarda yalnız *Kadı Bürhanəddin* şəklində verilir ki, bu məsələdə də ilk sözün mənası ilə yanaşı, alındığı ərəb dilindəki tələffüzü əsas götürülür. Məsələ burasındadır ki, ərəb dilində dini məhkəmə hakimi anlamını daşıyan قاضی *qazı* sözündəki üçüncü hərf ض *zad* hərfidir və o, həmin dildə tələffüzdə *d* səsinə bildirir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, dilimizdə işlənən ərəb mənşəli *aruz*, *Füzuli*, *zərbə* və s. kimi sözlərin ərəbcə tələffüzü də *arud*, *Fuduli*, *darba* kimidir. Türkiyə türkcəsində də sonuncu sözün *darbe* kimi tələffüzü birbaşa bu məsələ ilə əlaqədardır. Qeyd edək ki, Türkiyədə bu qaydaya heç də tam əməl olunmur. Buna sübut

olaraq *aruz* və *Füzuli* sözlərinin Türkiyə türkcəsində də üçüncü səsin ifadəsi olaraq eynilə bizdə olduğu kimi *de* əvəzinə *ze* hərfinin işlədilməsini göstərə bilərik. Azərbaycana gəldikdə isə, tərkibində *zad* hərfi olan bütün ərəbmənşəli sözlərdə bu hərf *z* səsi kimi tələffüz edilir və müvafiq olaraq *ze* hərfi ilə də yazılır.

Hakim mənasını daşıyan ərəbmənşəli *qazı* sözündəki üçüncü hərf Azərbaycanda *ze* kimi qəbul edilmiş və bu şəkildə də işlədilir. Bütün bunları nəzərə aldıqda Qazi Bürhanəddinin adındakı birinci sözdəki üçüncü hərfin Azərbaycanda *ze* şəklində verilməsi tamamilə təbiidir və heç bir şübhə doğurmur. Bizim üçün bu məsələdə aydınlıq gətirilməsinə ehtiyac duyulan məqam isə sonuncu hərflə bağlıdır: sözdəki sonuncu hərf *ı*, yoxsa *i* olmalıdır? Bu məsələ ilə bağlı onu da qeyd etmək lazımdır ki, dilimizdə *qazı* (hakim) sözü ilə yanaşı, ərəbmənşəli غازی *qazi* sözü də vardır. Leksik mənasına görə *gazı* sözü ilə heç bir əlaqəsi olmayan *qazi* ərəb dilindəki *qəza* غزا (islami yaymaq üçün müqəddəs savaş, döyüş) sözündən törənmişdir və müqəddəs döyüşdə qalib gələn şəxslərə verilən ad, titul mənasını daşıyır. Məsələn: *Qazi Mustafa Kamal*, ya *Qarabağ qazisi*. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, *qazı* sözü ilə *qazi* sözlərinin ərəb dilindəki yazılışları da tamamilə fərqli şəkildədir. *Qazı* sözünün birinci hərfi ق (*qaf*), üçüncü hərfi ض (*zad*) olduğu halda, *qazi* sözündə bu hərflərin əvəzində غ (*ğəyn*) və ز (*ze*) hərfləri işlənir. Məhz buna görə də Türkiyə türkcəsində bizim *qazi* (döyüşçü) anlamında işlətdiyimiz söz *kadı* kəlməsindən tamamilə fərqli şəkildə - *gazi* variantında qəbul olunmuşdur. Qeyd edək ki, tərkibində *ğəyn* hərfi olan ərəb mənşəli sözlərdə bu hərf əsasən *ğ* kimi tələffüz olunur. Dilimizdəki *məğlub* sözündəki üçüncü səs və onun yazıdakı ifadəsi olan *ğə* hərfi buna nümunə ola bilər. Bununla belə, Azərbaycan dilində bu qaydaya, demək olar ki, əməl olunur. Məsələn, elə ərəb dilində *məğlub* sözü ilə

eyni kökdən olan *qalib*, *qələbə* sözlərinin birinci hərfinin *ğ*e hərfi ilə deyil, *q*e hərfi ilə yazılması buna nümunə ola bilər. Əlbəttə ki, bu məsələdə müasir Azərbaycan dilində söz başında *ğ*e hərfi ilə başlayan kəlmələrin olmaması başlıca amildir. Məhz bu səbəbdən də *qələbə*, *qalib*, *qazi* və s. kimi ərəb mənşəli sözlər *q*e hərfi ilə yazılır. Xatırladaq ki, Türkiyə türkcəsində isə bu qəbildən olan sözlər ilk hərfindən asılı olmayaraq, *g*e hərfi ilə yazılır.

Beləliklə, şairimizin adındakı ilk sözün dilimizdə yazılışı ilə bağlı bu qeydlərimiz açıq-aşkar şəkildə sübut edir ki, *qazi* və *qazi* sözləri tamamilə fərqli mənə daşıyan leksik vahidlərdir və bu məsələdə diqqətli olmaq zəruridir. Bütün bunları nəzərə aldıqda aydındır ki, haqqında söz açdığımız XIV əsr şairimizin adı *Qazi* yox *Qazi* olmalıdır: *Qazi* Bürhanəddin.

Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, şairin bu adla tanınması onun ata-babasının nəsillicə *qazi* (hakim) olması ilə bağlıdır. Bu məsələ ilə bağlı onu da qeyd edək ki, “Azərbaycan dilinin orfoqrafiya lüğəti”nin sonuncu VI nəşrində (2013) *qazi* sözünün qarşısında onun sinonimi kimi *hakim* sözü də kursivlə yazılmış, lüğətdə bir qədər aşağıda verilən *qazi* sözünün qarşısında isə heç bir izahedici söz qeydə olunmamışdır. Bununla belə, həmin lüğətdə *qazi* sözünün altında yeni söz kimi qondarma səciyyə daşıyan *qazibürhanəddinşünas* və *qazibürhanəddinşünaslıq* sözləri də yer almışdır ki, bunlar da məsələnin mahiyyətinə vardıqda tamamilə yanlışdır. Birincisi, haqqında söz açdığımız şairin adındakı ləqəb qaziliklə yox, ata-baba peşəsi ilə əlaqədardır. İkincisi isə, əslinə baxdıqda şairin həyatı və yaradıcılığı ilə bağlı verilən bu sözlərin (*qazibürhanəddinşünas* və *qazibürhanəddinşünaslıq*) bitişik yazılmasına ehtiyac yoxdur. Onda gərək *nizamişünas*, *nəsimişünas* sözləri də *İmadəddinnəsimişünas*, *Nizamiğəncəvişünas* şəklində verilsin. Bundan əlavə ədalət xatirinə demək

lazımdır ki, Qazı Bürhanəddin irsinin Azərbaycanda öyrənilməsi səviyyəsi heç də belə bir elm sahəsinin mövcudluğu və ona uyğun terminlərin yaranması üçün əsas vermir. Çünki şair haqqındakı Azərbaycanda aparılan tədqiqatlar barmaqla sayılan qədərdir və əhatəliliyi, zənginliyi ilə seçilmir.

XIV əsrin görkəmli Azərbaycan şairi haqqında bütün bu deyilənlər açıq-aşkar şəkildə sübut edir ki, müəllifin adı Qazı Bürhanəddin şəklində verilməlidir. Düşünürük ki, şair haqqındakı gələcək tədqiqat və nəşrlərdə bu məsələ öz müsbət həllini tapacaqdır.

MUSTAFA QAZI ZƏRİR VƏ ONUN
TƏRCÜMƏ ƏSƏRLƏRİ HAQQINDA

Məlum olduğu kimi, hər bir xalqın milli ədəbiyyatının yeni-yeni məzmun və ideyalarla, müxtəlif janr və formalarla zənginləşməsində bədii tərcümənin böyük əhəmiyyəti, özünəməxsus yeri vardır. Azərbaycan ədəbiyyatında da xüsusi çəkisi olan bədii tərcümələr milli ədəbiyyatın inkişafında mühüm rol oynamış və onun ayrılmaz tərkib hissəsi olaraq uzun bir inkişaf yolu keçmişdir.

Azərbaycanda tərcümə sənətinin qədim tarixi və zəngin ənənələri vardır. Bu sahədə böyük xidmətləri olan ilk Azərbaycan şair-mütərcimlərindən biri Mustafa bin Yusif Ömər əz-Zərir Ərzənür-Rumidir. Nisbəsindən göründüyü kimi, XIV əsrin bu istedadlı şair-mütərcimi ərzurumludur. Anadangəlmə kor olduğu üçün Zərir, bəzən də eyni mənanı verən Gözsüz təxəllüsünü işlədən Mustafa nadir istedadı, güclü hafizəsi sayəsində dini elmlərə, ilahiyata dərinlənərək Ərzurumda qazı rütbəsinə qədər yüksəlmiş, buna görə də bir sıra

hallarda özünü Qazı Zərir kimi təqdim etmişdir (1,367). Zəririn həyatı haqqında qaynaqlarda heç bir bilgiyə rast gəlməsək də, onun adı çəkilən iki tərcümə əsərində özü haqqında olan qeydlərə əsasən bu barədə müəyyən bir fikir söyləmək mümkündür. Belə ki, şair-mütərcim 1388-ci ildə tamamladığı “Sirətün-nəbi” tərcüməsində yaşının artıq kifayət qədər olduğunu dilə gətirir. Bu fakta əsasən Zəririn XIV yüzilliyin təxminən 20-30-cu illərində doğulması qənaətinə gəlmək olar. Zərir 1377-ci ildə Ərzurumda yaşanan qarışıqlığa görə Misirə getməli olur və burada Şeyx Əkmələddin Babərtinin köməyi ilə məmlük sultanı Mənsur Əlinin sarayına yol tapır. Zəririn yazdığına görə, o, geniş bilik dairəsi və cəlbedici söhbətləri ilə burada sultanın rəğbətini qazanır və hokmdarın istəyi ilə “Sirətün-nəbi” tərcüməsinə başlayır. Bu zaman Sultan Mənsur Əli vəfat edir və Zərir sözügedən tərcüməsini bir neçə il sonra Sultan Bərquq zamanında 1388-ci ildə tamamlayır.

Bu arada Sultan Bərquq taxtdan salınır və hamisiz qalan Zərir Anadoluya gəlir və dörd ilə qədər Qaramanda məskən salır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Zəririn “Sirətün-nəbi” tərcüməsinin bir qədim və dəyərli əlyazmasınının Qaraman Ümumi Kitabxanasında saxlanılması (N112), fikrimizcə, şair-mütərcimin bir müddət bu şəhərdə yaşaması ilə bağlı ola bilər. Əlyazmanın bir neçə vərəqində onun Hacı İlyas Qaramani tərəfindən vəqf edilməsi ilə bağlı qeyd vardır ki (13, 1b, 6a), bu fakta əsasən də həmin nüsxənin məhz Qaramanda hazırlanmasını düşünmək olar.

Zərir 1392-ci ildə Hələbə gedərək yerli hakim Əmir Çolpanın himayəsində yaşayır və bir il sonra qələmə aldığı “Fütühü-Şam” tərcüməsini ona təqdim edir. Şair-mütərcimin sonrakı həyatı haqqında əldə heç bir bilgi yoxdur.

Mustafa Zəririn dörd əsəri günümüzə qədər gəlib çatmışdır: “Yusif və Züleyxa”, “Sirətün-nəbi”, “Fütühüş-Şam”, “Yüz hədis və yüz hekayə”. Bunlardan birincisi Zəririn orijinal əsəridir və şair onu 1366-1367-ci ildə Ərzurumda tamamlamışdır. 2120 beytlik bu əxlaqi-didaktik məsnəvi istər Türkiyədə (6), istərsə də Azərbaycanda (8) çap olunmuş və əsasən, dilçilik yönündə araşdırılmışdır.

Zərirə daha çox şöhrət qazandıran əsas əsəri “Sirətün-nəbi” tərcüməsi hesab olunur. Təkcə belə bir faktı qeyd etmək kifayətdir ki, müəllifin “Yusif və Züleyxa” məsnəvisinin tək bir nüsxəsi əldə olduğu halda, “Sirətün-nəbi”nin əlyazmalarının sayı yetmişdən çoxdur. Təxminən on il müddətinə başa gələn bu irihəcmli tərcümə əsərinin əlyazmaları, əsasən, altı cild şəklində hazırlanmışdır və onların ümumi həcmi 800 vərəqdən çoxdur. Əsasən, Türkiyə kitabxanalarında saxlanılan bu əlyazmaların tarix etibarilə ən qədimləri XV əsrə aiddir ki, onlardan bəzilərinə miniatürlər də çəkilmişdir.

“Sirətün-nəbi” ərəb dilindən tərcümə olunmuşdur və onun orijinalı Əbül-Həsən Əl-Bəkrinin (öl.694/1295) sonuncu peyğəmbərin (s) həyatından bəhs edən “Əl-Ənvar və miftahüs-sürur vəl-əfkar fi mövlidin-nəbiyyül-muxtar” adlı əsəridir. Zərir özünün də qeyd etdiyi kimi, “Sirətün-nəbi” də eyni mövzuya həsr olunmuş İbn Hişamın (öl.218/833) “Kitabu sirəti-Rəsulullah” adlı əsərindən və digər qaynaqlardan da bəhrələnmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, həzrət Məhəmmədin (s) həyatından bəhs edən kitablar çoxdur və onlar, əsasən, bir ümumi ad altında tanınırlar: “Siyər” kitabı. İlk mötəbər və qədim siyər kitabının yazarı isə Məhəmməd bin İshaq (öl. 151/ 768) sayılır. Onu da əlavə edək ki, Zəririn sərbəst-yaradıcı şəkildə tərcümə etdiyi “Sirətün-nəbi”si həzrət Məhəmmədin (s) həyatından bəhs edən türkcə ilk böyük siyər kitabı, mükəmməl bir dini das-

tan hesab olunur (4, 499). *“Onun (Zəririn-M.N.) bu önəmli və yaygın eseri (“Sirətün-nəbi”-M.N) yüzüillərca okunmuş, daha sonrakı siyerlərə örnəklik və kaynaklıq edərək Anadoludaki Türk edebiyatı üzərində kuvvətli təsirler bırakmışdır. (4, 499)*

“Sirətün-nəbi”nin əsas hissəsi nəsrələ, bir çox hallarda isə “səc”lə, yəni qafiyəli nəsrələ qələmə alınmışdır. Mətndə yeri gəldikcə nəsr arasında şeir parçaları da verilir ki, bunlar da Zəririn öz qələminin məhsuludur. Nəzm başlığı altında verilən şeirlərdə Zərir və Gözsüz təxəllüslərini işlədən şair-mütərcim tərcümənin bu hissələrində, əsasən, kitabdakı qəhrəmanları, xüsusilə də həzrət Məhəmmədi (s) vəsf edir, o həzrətə olan sonsuz sayğı və sevgi duyğularını bədii şəkildə oxucularına çatdırır. Tərcümə ənənəvi girişlə başlanır və burada Allahın, sonuncu Peyğəmbərin (s) və dörd xəlifənin tərifləri ilə yanaşı, həzrət Həsən və həzrət Hüseyinə həsr olunmuş tərifin də verilməsi diqqəti çəkir. Kitabın mərkəzində isə həzrət Məhəmmədin (s) nüründən və doğumundan tutmuş, bu müqəddəs şəxsiyyətin həyatının bütün mərhələlərini, o cümlədən dünyasını dəyişməsini özündə ehtiva edən hadisələrin bədii təsviri dayanır.

Mustafa Zəririn “Sirətün-nəbi” tərcüməsini araşdırmış Türkiyə alimlərinin çoxu əsərin dilini Azəri Türkçəsi kimi dəyərləndirmiş və onun dil tarixi üçün olduqca dəyərli bir qaynaq olduğunu ayrıca vurğulamışlar (1,130;7,190). “Sirətün-nəbi” tərcüməsi dilinin sadəliyi və təbiiliyi, aydın ifadə tərzini və axıcılığı, xalq dilindən alınma deyim və ifadələrin bolluğu ilə diqqəti çəkir. Bunun əyani sübutu olaraq tərcümədən kiçik bir nəsr parçasını diqqətə çatdırırıq:

Andan Həlīmə rəvayət əylər, aydur: O gecə kim rəsul birlə kəndü əvümüzə, kəndü vətənümüzə gəldük, ol gecə Bəni Sə`d qəbiləsinün üstindən nur gətmədi, aydınlıq əksilmədi. Çün ertə oldı, hər əv içində kim sayru var idi, sihhət buldı, yərindən sağ turdı. Hər cisim kim zəif

idi, qəvi oldı. Ərdən, əvrətdən hər biri könündə bir fərəh bulundı, sanasın kim, bənüm əvümə gögdən bir bədr ay düşdü, ya ertəyədəkin bir yanar çıraq sübh qavuşdı. Allah-təala rəhmət nəzərin ol vilayətə kəsmişdi. Qurumış pınarlardan su gəldi, qurumış quyular içinə su toldı. Ol gün tavadan qatı bol süt sağıldı. Sağılan süt dəxi bərəkətləndi. Çoq yəyən az yəmək birlə toyardı. Az yəmək bişirən çoq cəmaəti toyurub suvar oldı. Ol yıl az əkin çoq taxıl gətürdi. Hər kim ol yıl ticarətə vardı, əvinə çoq mal gətürdi. Qoyın, kəçi tavarlar əkiz quzuladı. Ol yıl Bəni Sə'd hər ağac kim yerə dikdilər, hər danə kim tobrağa akdilər, tez bitdi, bərəkətlü bitdi. Bu cəmi xəyr ol yaradılmış bəginun axirət sultanı və dünya bəginün kəramətindən idi...(13,211b-212a)

Tərcümədə nəsr arasında verilən və istər həcm, istərsə də say baxımından kifayət qədər olan nəzm parçaları da dilinin sadəliyi və axıcılığı ilə diqqəti çəkir. Aşağıdakı nümunədə bunu aydın görmək olar:

Rəbiül-əvvəl ayı qutlu olsun,
 Həmişə dilü din qüvvətlü olsun.
 Görürəm Kəbəyə qarşu Muhəmməd.
 Bucaqda yerə urmuşdur yüzini.
 Yüzi səcdədə, barmağın götürmüş,
 Dili söylər, bilməzəm sözünü.
 Kəsilmiş göbəgi, sünnət olmuş,
 Qimatlu sürmələmişlər gözünü.
 Bir ağ sufə dolamışlar vücudın,
 Tənini bağlayan saçmış tozunu.
 Dilədim kim, varam əlimə alam,
 Görəm ol aydan arı xub yüzünü.
 Bir ün gəldi həvadən heybət ilə
 Ki, gizlən xəlq gözindən özünü.
 Nə kim mürsəl nəbi gəldi cəhanə,

*Muhəmməddir dükəlinin güzini.
Cəmiyi- ənbiyanın xuyü xisəlin
Verün arja, bəzənüz kəndözini.
Yenə bir dürlü qəvəm gəldilər tez
Alıb getdilər ol din yılduzini...
Səadət ol kişinin kim, Rəsulun
Gözinə çəkə ayağı tozini.
Ümizi ol durur bu Gözsüzün kim
Ümidsiz qoymaya ta, Gözsüzini (13,180b-181a).*

Zəririn “Sirətün-nəbi” tərcüməsi Türkiyədə ümumi şəkil-də araşdırılmış (4) və sadələşdirilərək nəşrə hazırlanmışdır (2). Azərbaycanda isə tərcümə haqqında yalnız ümumi səciyyəli bilgilər verilmiş (10,14-16;11,16) və dilçilik yönündən müəyyən qədər öyrənilmişdir. Tərcümənin Türkiyənin Karaman şəhər kitabxanasında saxlanılan əlyazması (I cild) AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunda nəsrə hazırlanır.

Mustafa Zəririn ikinci tərcümə əsəri “Fütuhüş-şam” isə tarixi mövzudadır: Raşidiyyə xəlifələrindən Əbubəkr və Ömər zamanında Şamın (Suriyanın) islam qoşunları tərəfindən fəth olunmasından bəhs edir. Bu tərcümənin eyniadlı ərəbcə orijinalı Məhəmməd bin Ömər bin Vəqidi əl-Mədiniyə məxsusdur. “Fütuhüş-Şam” da sərbəst tərcümə nümunəsidir və “Sirətün-nəbi” kimi nəslrlə nəzmin növbələşməsi şəklində qurulmuşdur (4, 499).

Zəririn bu tərcüməsinin üç cilddən ibarət olan bir neçə qədim əlyazması Türkiyə kitabxanalarında, eləcə də Paris Milli Kitabxanasında və Britaniya Muzeyində saxlanılır (4,499). “Fütuhüş-Şam” tərcüməsi Türkiyədə doktorluq tezi səviyyəsində öyrənilmiş, Azərbaycanda isə haqqında yalnız qısa bilgilər verilmişdir (10,14-16; 11,16).

Zəririn dördüncü kitabı “Yüz hədis və yüz hekayə” də sərbəst tərcümə səciyyəsi daşıyır. Mütərcim bu kitabını Əmir Çolpanın istəyi ilə Fəzlullah bin Nasirül-Qavri əl-İmadinin ərəb dilində yazdığı “Töhfətül-Məkkiyyə və “Əxbarün-nəbəviyyə” adlı əsərindən sərbəst şəkildə tərcümə yolu ilə hazırlanmışdır. Qeyd edək ki, İmadinin əsəri 159 hədisdən və onların məzmununa aid qısa hekayələrdən ibarətdir. Zərir isə əsərin adından da göründüyü kimi, bu hədislərdən yalnız 100 ədədini seçərək hər hədisin məzmununa uyğun bir hekayət əlavə etmişdir. Kitabdakı hekayətlərdə yaxşılıq və gözəllik, saflıq və doğruluq kimi mənəvi dəyərlər yer almışdır. Burada bəzi folklor ünsürlərinə də rast gəlirik. Əsərin bir mükəmməl nüsxəsi İstanbulun Millət Kitabxanasında saxlanılır (Şəriyyə, nr.1287/1-2). Zəririn nisbətən kiçik həcmli bu tərcüməsi də Türkiyədə lisans və yüksək lisans tezi səviyyəsində araşdırılmış və çapa hazırlanmışdır (9; 12).

ƏDƏBİYYAT

1. *Banarlı Nihat Sami*. Resimli Türk edebiyatı Tarihi, c.I.
2. *Darir Erzurumlu Kadı Mustafa*. Siyer-i Nebi. Yayına hazırlayan: Selman Yılmaz. I-II. Darül-HadisYayınları. İstanbul, 2004
3. *Darir Mustafa Efendi*. Yüz Hadis Yüz Hikaye. Yayına hazırlayan: Dr. Selahettin Yıldırım, Dr Necdet Yılmaz. Darül-Hadis, İstanbul, 2001.
4. *Erkan Mustafa*. Darir.Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C.VIII, İstanbul, 1993.
5. *Erkan Mustafa*. Siretün-nebi (Tercümetü'z-Zarir). İnceleme –Metin. I-IV. Basılmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstisüsü, Ankara, 1986.
6. *Karahan, Leyla*. Erzurumlu Darir, Kissa-i Yusuf, Yusuf u Züleyha, Türk Dil Kurumu
7. *Köprülüzadə Fuad*. Azəri ədəbiyyatına aid tədqiqlər. Bakı: 1926.
8. *Qəhrəmanov C., Xəlilov Ş. Mustafa Zərir*. Yusif və Züleyxa. Bakı, Elm, 1991

9. *Mustafa Darir*. Yüz hadis ve yüz hikaye. Yüksek lisans tezi, Ankara, 1979, AU, DTCF, Türk dili Kürsüsü.
10. *Nağisoylu Möhsün*. Orta əsrlərdə Azərbaycanca tərcümə sənəti. Bakı: Elm, 2000.
11. *Nağisoylu Möhsün*. XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şühədənamə". Bakı; Nurlan, 2003
12. *Öztutar Fatma*. Yüz hadis tərcüməsi. Gramer incelemeleri ve metin. İstanbul, 1964, Türkiyə Enstitüsü, lisans tezi.
13. *Sirətün-nəbi*. AMEA Əlyazmalar İnstitutu: Türkiyənin Qaraman şəhəri kütləvi kitabxanasındakı əlyazmanın surəti.

**NƏSİMİ "DİVAN"ININ İKİ BAKI ƏLYAZMA NÜSXƏSİNİN
SƏCİYYƏVİ ORFOQRAFİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

Azərbaycan türkcəsində olan orta əsr əlyazmalarının səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyətlərinin araşdırılması (1) ədəbi dil tarixi, xüsusilə də tarixi fonetika üçün (2) nə dərəcədə əhəmiyyətlidirsə, paleoqrafiya və mətnşünaslıq üçün də (1) bir o qədər önəm daşıyır. Belə ki, bu sahənin hərtərəfli tədqiqi ayrı-ayrı əlyazmaların istər köçürülmə tarixini, istərsə də arealını təxmini də olsa, müəyyən etmək məsələsində müstəsna rol oynayır. Bu baxımdan böyük Azərbaycan şairi-mütəfəkkiri İmadəddin Nəsiminin türk "Divan"ının Bakıda – AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan iki qədim əlyazma nüsxəsinin (M-227 və M-188) səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyətlərinin araşdırılması olduqca əhəmiyyətlidir.

Qeyd edək ki, "Divan"ın hər iki nüsxəsi görkəmli Azərbaycan mətnşünas-dilçi alimi professor Cahangir Qəhrəmanov tərəfindən ətraflı şəkildə öyrənilmiş və Nəsimi əsərlərinin elmi-tənqidi mətninin tərtibinə cəlb edilmişdir (4;5). "Divan"ın bu iki nüsxəsinə, eləcə də orta yüzilliklərə aid digər Azərbaycan-türk əlyazmalarını səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyətlərinə görə iki qrupa ayırmaq olar: 1. Ərəbcə mətnlərdəki kimi, qısa saitlərin,

əsasən, hərəkəllərlə ifadə olunduğu əlyazmalar. 2. Ərəbcə mətnlərdən fərqli olaraq, qısa saıtlərin imkan daxilində əsasən, müvafiq ərəb hərfləri ilə ifadə olunduğu əlyazmalar. Birinci qrupa aid əlyazmaların daha iki səciyyəvi xüsusiyyəti vardır: a) əsasən, nəsx xətti ilə köçürülmələri və bütünlüklə hərəkəli olmaları; b) dilarxası sonoru cingiltili səş olan və türk dillərinin qədim samitlərinədən sayılan “sağır nun”un, əsasən, ک “kaf” hərfi ilə ifadə olunması.

İkinci qrupa aid əlyazmaların da iki başlıca özəlliyi vardır: a) əsasən, nəstəliq xətti ilə köçürülmələri; b) “sağır nun”un, əsasən, ن *nun+kaf* diqrafı ilə ifadə olunmaları (6, 64).

Şərti olaraq birinci qrupa aid etdiyimiz əlyazmaların çoxu Osmanlı Türkiyəsi ərazisində, ikinci qrupa aid əlyazmalar isə, əsasən, orta əsrlər Azərbaycanının müxtəlif bölgələrində köçürülmüşdür. Nəsimi “Divan”ının sözügedən Bakı nüsxələri də bu göstəricilərə tam uyğun gəlir. Belə ki, nəsx xəttilə köçürülmüş hərəkəli birinci nüsxənin köçürülmə tarixi və yeri göstərilməsə də, onu bütün parametrlərinə görə birinci qrup əlyazmalar sırasına aid etmək olar. Bu qrupa həmçinin XV əsr Azərbaycan şairi-mütərcimi Vəli Şirazinin görkəmli Azərbaycan filozofu-şairi Şeyx Mahmud Şəbüstərinin (1287-1320) eyniadlı farsca məsnəvisindən sərbəst-yaradıcı şəkildə tərcümə etdiyi “Gülşəni-raz” (“Sırr bağçası”) əsərinin 907/501-ci il tarixli Sankt-Peterburq nüsxəsini (14), “Kitabi-Dədə Qorqud”un hər iki məlum nüsxəsini, Məhəmməd Füzulinin “Hədiqətüs-süəda” (“Xoşbəxtlər bağı”) əsərinin XVI əsrə aid M-219 şifrli Bakı nüsxəsini aid edirik. Qeyd edək ki, Nəsimi “Divan”ının birinci Bakı nüsxəsi də paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə, fikrimizcə, XVI yüzilliyin sonlarında Osmanlı Türkiyəsi ərazisində köçürülmüşdür.

Nəsimi "Divan"ının ikinci Bakı nüsxəsi Şimali Azərbaycan ərazisində köçürülmüşdür və istər xəttinə (nəstəliq), istərsə də digər parametrlərinə görə ikinci qrup Azərbaycan-türk əlyazmaları ilə tam üst-üstə düşür. Bu qrupa həmçinin XVI əsrin görkəmli Azərbaycan mütərcimi-katibi Məhəmməd bin Hüseyn Katib Nişatinin fars dilindən etdiyi "Şühədanamə" (945/1539) və "Şeyx Səfi təzkirəsi" (948/1542) adlı irihəcmli tərcümə əsərlərini (7), eləcə də Füzuli "Divan"ının Kərbəla nüsxəsini (984/1576) aid etmək olar.

Nəsimi "Divan"ının hər iki Bakı nüsxəsinin səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyətlərini ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək. "Divan"ın birinci nüsxəsi (M-227) iri kalliqrafik nəsx xəttilə köçürülmüş və mətn başdan-başa hərəkələnmişdir. Katib, sait səsləri ifadə etmək üçün, bir qayda olaraq, hərəkədən istifadə etmişdir. Məsələn, o, üç saitli *qaşlaruŋ* sözünü belə yazmışdır: قشلك (10,93). Eləcə də "*bağrıma*", *yürəgimdən* sözləri əlyazmada يركمن (10,89b,92b) şəklində yazılmışdır. Əlyazmanın həcmi 201 vərəq, ölçüsü 18x21 sm.-dir. Nüsxənin başlıca orfoqrafik özəllikləri sırasında aşağıdakıları qeyd etmək olar:

1. Nüsxədə "sağır nun" yalnız ک *kaf* hərfi ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn: يركمن *yüzün*, كوكلومي *könlümi*, كپرگون *kiprügün*, كصاچون (103a), بكا *baŋa* (179b), انوك *aŋun* (180a) və s. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, nümunələrdən də göründüyü kimi, "sağır nun" ancaq iki mövqedə: ya sözün ortasında, ya da sonunda işlənir [bax:3].

Qeyd edək ki, əlyazmanın ayrı-ayrı vərəqlərində haşiyədə nəstəliq xətti ilə yazılmış beytlərdə də (onlar da Nəsimiyə məxsusdur) "sağır nun" ك şəklində ifadə olunmuşdur: قشلك *qaşlaruŋ* (179b), شوقك *şövquŋ* (161b), انوك *anun* və s. Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsinin Sankt-Peterburq nüsxəsində də katib (Müslihəddin ibn Əyyub) "sağır nun" səsinə bildirmək üçün,

əsasən, adi ک *kaf* hərfindən istifadə etsə də, bu səsi bəzi sözlərdə üzərində üç nöqtə qoyulmuş *kaf* (ک) şəklində ifadə etmişdir. Məsələn; او ک *öŋ*, طائی *taŋı*, صوکی *soŋı* və s. Həmin əlyazmada katib bəzi hallarda “g” səsini bildirmək üçün də “kaf” hərfinin üstündə üç nöqtə qoymuşdur: گۆگدن *gögden*, گۆŋul *göŋul* və s. “Şühədanamə”nin Şirazda hazırlanmış mövcud avtoqraf əlyazmasında isə bəzi sözlərdə “g” səsini və “sağır nun”u bildirmək üçün ک *kaf* hərfinin üstündə yox, altında üç nöqtə qoyulmuşdur: گۈز *güz*, گەرد *gərd*, انڭار *aŋar* və s.

2. Orta əsr Azərbaycan-türk əlyazmalarının əksəriyyətinə müşahidə olunan orfoqrafik sabitsizlik [bax: 7, 76-83] Nəsimi “Divan”ının birinci Bakı nüsxəsində də qabarıq şəkildə özünü göstərir (4,21). Maraqlıdır ki, bu xüsusiyyət bir çox hallarda eyni bir qəzəldəki yanaşı gələn beytlərdə də müşahidə olunur. Məsələn, şairin “Bərü gəl” rədifli qəzəlində işlənən *iraq* sözü üçüncü beytdə ایراغ *irağ*, dördüncü beytdə isə ایراق *iraq* şəklində yazılmışdır. Aydınır ki, burada məxrəcinə görə yaxın olan q-ğ səs və hərf əvəzlənməsi hadisəsi özünü göstərir. Bu fonetik hadisə digər orta əsr Azərbaycan yazılı abidələri üçün də səciyyəvi bir xüsusiyyətdir. Bu səs-hərf əvəzlənməsi, əsasən, türkmənşəli sözlərdə söz sonunda özünü göstərir. Məsələn: *ayruq*, *ayaq*, *yoq* və s. Oxşar hal ayrı-ayrı eyni sözlərin həm ortasında, həm də sonunda q-x səs-hərf əvəzlənməsində də müşahidə olunur. Məsələn: باقماق *baqmaq* / بخمق *baxmaq*, اوخ *oq* / اوخ *ox* və s. Bu fonetik hadisə ərəbmənşəli نقش *nəqş* sözünün نەخش *nəxş* şəklində yazılmasında da diqqət çəkir. Oxşar hala Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsinin Sankt-Peterburq və Vyana nüsxələrində də rast gəlirik (8,35-38). Bu fakt belə bir fikri söyləməyə əsas verir ki, türkəsilli katiblər ayrı-ayrı ərəbmənşəli sözləri yazarkən onları bilərəkdən “özünüküləşdirməyə” cəhd göstərmişlər.

Nüsxədə, əsasən, söz başında eyni sözlərdə *b-m*, *d-t* səs-hərflər əvəzlənməsi də müşahidə olunur. Bu xüsusiyyətə bəzən eyni misranın daxilində işlənən ayrı-ayrı sözlərdə də rast gəlmək mümkündür. Məsələn, əlyazmanın 17b vərəqindəki eyni bir misrada I şəxs tək əvəzliyi həm بن *bən*, həm də من *mən* şəklində yazılmışdır. Bu səs-hərflər əvəzlənməsi بونجه *bunca*/مونجه *munca* sözlərində də özünü göstərir. Söz başında *d-t* səs-hərflər əvəzlənməsinə aid nümunələr isə daha çoxdur. Məsələn: داغ *dağ*/ طاغ *tağ*, داش *daş*/ طاش *taş*, ديش *diş*/ طيش *tiş* və s.

Nümunələrdən görüldüyü kimi, burada *t* səsi ərəb əlifbasındakı ط *ta* hərfi ilə ifadə olunmuşdur. Bəzi sözlərdə isə eyni səsin ت *te* hərfi ilə ifadə olunduğu hallara rast gəlirik. Məsələn: در *dər*/تر *tər*, ديکن *dikən*/تيکن *tikən* və s. Bu xüsusiyyət bəzi sözlərin sonunda da müşahidə olunur. Məsələn: اود *od*/ اوت *ot*.

3. Nüsxənin daha bir orfoqrafik özəlliyi bəzi türkmənşəli sözlərin sonundakı *ı*, *i* səslərinin ی *ya* hərfi ilə deyil, hərəkə ilə ifadə olunmasıdır: اولد *oldı*, جان *canı* və s. [4,30;5,21]. Bu hala Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsinin adı çəkilən nüsxəsində (14), eləcə də, Füzulinin “Hədiqətüs-süəda” əsərinin əlyazmasında (8) və XVI əsr mütərcimi Bəvazicinin “Kəvamilüt-təbir” tərcüməsinin Bakı nüsxələrində də (14) rast gəlirik. “Gülşəni-raz” tərcüməsinin əlyazmasındakı bir nümunədə isə söz sonunda gələn ə səsi də hərəkə ilə ifadə olunmuşdur: يرد *yerdə* (8, 38).

Qeyd edək ki, orta əsrlərə aid türk mətnləri üzərindəki müşahidələrə əsasən, istər *ı*, *i* səslərinin, istərsə də ə səsinin söz sonunda hərəkə ilə ifadə olunmasını ərəb yazı ənənəsinin təsirinə nəticəsi kimi qəbul etmək məqsədəuyğundur.

4. Əlyazmada *s* samiti ilə başlayan türkmənşəli bir çox sözlərin ص *sad* hərfi ilə yazılması da nüsxənin səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyəti kimi qəbul edilə bilər. Məsələn: صچک *saçın*,

صاچرام *saçaram*, صارردی *sarardı*, صاغش *sağış*, سات *sat*, سانس *sanasin* və s. Qeyd edək ki, birinci sözün ilk samiti nüsxədə س *sin* hərfi ilə də ifadə olunmuşdur: ساچی *saçı*. Yuxarıdakı nümunələrdən göründüyü kimi, bu sözlərin hamısı qalın saitlidir, deməli, onların س *sin* hərfi ilə deyil, ص *sad* hərfi ilə yazılmasını təsadüfi hal yox, ərəb yazı qaydaları təsirinin nəticəsi kimi qəbul etməliyik. Məsələ burasındadır ki, ərəb yazı qaydasında, əsasən, qalın saitli sözlərdəki s samiti ص *sad* hərfi ilə ifadə olunur. Birinci qrup əlyazmalara aid etdiyimiz Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsinin Sankt-Peterburq nüsxəsində də tərkibində qalın saitlər olan sözlərin çoxu ص *sad* hərfi ilə yazılmışdır. Məsələn: صای *say*, سو *su*, صول *sol*, صچدی *saçdı*, صیرو *sayru*, اصی *assı*, يصاگی *yasağı*, یصیله *yasıla* və s. Qeyd edək ki, ikinci qrupa aid etdiyimiz əlyazmalarda (məsələn, “Şühədanamə”də) isə bu qəbildən olan sözlər س *sin* hərfi ilə yazılmışdır. Məsələn: سو *su*, سايرو *sayru*, سوردم *sordum* və s. Deməli, birinci qrup əlyazmaların katibləri ərəb yazı qaydalarına daha çox meyilli olmuş, həmin qayda və xüsusiyyətləri türkcə mətnlərdə də tətbiq etməyə çalışmışlar.

Nəsimi “Divan”ının ikinci Bakı nüsxəsinin (M-188) birinci nüsxədən (M-227) fərqi olaraq, yazılma tarixi və katibi bəllidir. Belə ki, bu əlyazma nüsxəsi 1112/1700-cü ildə, katib Mirzaxan vələdi-Məlik Şeyx Bünyad Salbani tərəfindən köçürülmüşdür. Salbanın Balakən rayonunda kənd adı olmasını nəzərə alaraq, əlyazmanın həmin bölgədə köçürüldüyünü düşünmək olar.

Başlanğıc hissəsi naqis olan “Divan”ın ikinci nüsxəsinin həcmi 145 vərəq, ölçüsü 16x22 sm., xətti adi nəstəliqdir. Əlyazmanın səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyətləri sırasında aşağıdakılar diqqəti çəkir:

1. Nüsxədə “sağır nun” yalnız ن *nun+kaf* diqrafı ilə verilmişdir. Məsələn: قاشلرینک *qaşların*, یوزنک *yüzün*, توکرسنک *tökərsən* və s. İkinci qrupa aid əlyazmalardan “Şühədanamə”

və “Şeyx Səfi təzkirəsi”ndə də “sağır nun” yalnız نك diqrafı ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn: دانكله سى *danklası*, كونكول *könül*, مينك *miñ* və s.

2. Bəlli olduğu kimi, ərəb və fars söz birləşmələrində birinci tərəf samitlə bitdikdə ondan sonra izafət tərkibinin göstəricisi olan *e* səsi yazıda ayrıca hərflə ifadə olunmur. Məsələn: حق عيان *həqq-e əyan*, نورحق *nur-e həqq* və s. Əlyazmada isə katib bu qəbildən olan birləşmələrin birinci tərəflərindən sonra izafət tərkibinin göstəricisi kimi *ی* *ya* hərfindən istifadə etmişdir. Məsələn: حق عيان *həqqi-əyan*, نورى حق *nuri-həqq* və s. [5, 34]. Bu xüsusiyyəti həmin birləşmələrin Azərbaycan-türk dilində tələffüz şəklinin yazıda ifadəsinin göstəricisi kimi qəbul etmək olar. Oxşar hal Şirazinin “Gülşəni-raz” tərcüməsinin Vyana nüsxəsində də müşahidə olunur: نوروزى عزت *nouruzi-izzət*, گلشنى راز *gülşəni-raz* və s. (8,34).

3. Nüsxədə türkmənşəli sözlərin yazılışında söz sonunda *ق* *ğaf* hərfi yerində *خ* *xe* hərfinə üstünlük verilməsi də diqqəti çəkir. Məsələn, اولدوخ *oldux*, بولدوخ *buldux*, چوخ *çox* və s. Nişatinin “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi” tərcümələrinin əlyazmalarında da bu xüsusiyyət qabarıq şəkildə özünü göstərir. Məsələn: اوشاخ *uşax*, آنجاخ *ancax*, اولاجاخ *olacax* və s.

Bu məsələ ilə bağlı xatırlatmaq yerinə düşər ki, Nəsimi əsərlərinin professor Cahangir Qəhrəmanov tərəfindən tərtib olunmuş elmi-tənqidi mətnində istifadə edilmiş şairin “Divan”ının Matenadaran (İrəvan) nüsxəsində də (1072/1661-ci ildə Azərbaycan ərazisində köçürülmüşdür) bir çox türkmənşəli sözlərin yazılışında *خ* *xe* hərfinə üstünlük verilmişdir: آبروخ *ayrux*, آچوخ *açux* və s. [5,39]. Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, orta əsrlərə aid türkcə mətnlərdə türkmənşəli sözlərdə, xüsusilə də, söz sonunda *خ* *xe* hərfinə üstünlük verilməsi yalnız Azərbaycan ərazisində hazırlanmış əlyazma nüsxələri üçün sə-

ciyyəvi orfoqrafik göstəricilərdən biridir. “Divan”ın həmin nüsxəsində diqqətçəkici məqamlardan biri də katibin bəzi ərəbmənşəli sözləri Azərbaycan-türk tələffüzünə uyğunlaşdırılmış şəkildə yazmasıdır. Məsələn, katib بن *bin* (oğlu) sözünü بين *bin* kimi, ساکن *saken* sözünü ساکین *sakin* şəklində yazmışdır [5,38].

4. Birinci nüsxədən fərqli olaraq ikinci nüsxədə qalın saitli türkmənşəli sözlər əksər hallarda ص *sad* hərfi ilə deyil, س *sin* hərfi ilə yazılmışdır. Məsələn: ساچ *saç*, سورمق *sormaq*, سیغمز *siğmazam* və s. Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, “Şühədanamə”nin avtoqraf əlyazmasında da tərkibində qalın sait olan türkmənşəli sözlər, bir qayda olaraq, س *sin* hərfi ilə yazılmışdır: سو *su*, سايرو *sayru*, سوردم *sordum* və s. Bununla yanaşı, katibin bəzi eyni sözləri iki şəkildə yazması da nəzərə çarpır. Məsələn: سوله/صوله *sola*, قدم باسدى/قدم ياصدى *qadam basdı* və s. (7,81). Nişəti hətta türkmənşəli *hanği* sözünün ilk səsinə də iki müxtəlif ərəb hərfi ilə ifadə etmişdir: هانقى/حانقى (7,83). Aydın ki, burada söhbət orta əsrlər türk mətnləri üçün səciyyəvi olan imla sabitsizliyindən gedə bilər.

5. Bəlli olduğu kimi, orta əsrlərə aid türkcə mətnlərin çoxunda, eləcə də farsca mətnlərin əksəriyyətində katiblər c və ç səslərini ifadə etmək üçün, əsasən, ج *cim* hərfindən istifadə etmişlər. Nəsimi “Divan”ının ikinci nüsxəsində isə katib bu qəbildən olan bir çox sözləri چ *çe* hərfi ilə yazmışdır. Məsələn: يولچى *yolçı*, چوخ *çox*, ايچه گور *içə gör* və s. Maraqlıdır ki, katib tərkibində c səsi olan bəzi farsmənşəli sözləri də چ *çe* hərfi ilə yazmışdır. Məsələn, جهان *cəhan* əvəzinə جهان *çəhan*, جوش *cuş* əvəzinə چوش *çuş* və s. (5,35). Qeyd edək ki, “Şühədanamə” əlyazmasında isə katib bəzi eyni sözləri həm ج *cim*, həm də چ *çe* hərfi ilə yazmışdır: جينکن/چينکن *cigin/çigin*, دمورجى/دمورچى *dəmürçi /dəmürçi* və s. (7,81). Bu halı eyni sözlərin Azərbaycanın-türk dilinin müxtəlif ləhcə-

lərində fərqli tələffüzünün yazıda ifadəsi kimi qəbul etmək məqsədəuyğundur.

Nəsimi "Divan"ının iki Bakı nüsxəsinin səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyətləri ilə bağlı apardığımız müşahidələrə yekun olaraq onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu qəbildən olan elmi araşdırmalar bütövlükdə orta əsrlər Azərbaycan-türk əlyazmalarına xas olan bir sıra orfoqrafik özəlliklər haqqında müəyyən təsəvvürün əldə edilməsi, dövrün imla məsələlərinin ümumi mənzərəsinin öyrənilməsi, bu yöndə müəyyən ümumiləşdirmələr aparılması və ən başlıcası, adı çəkilən tədqiqatlar əsasında orta yüzilliklərə aid ayrı-ayrı əlyazma nüsxələrinin köçürülmə arealının və tarixinin təxmini də olsa, müəyyənləşdirilməsi baxımından olduqca əhəmiyyətlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Adilov M. Azərbaycan paleoqrafiyası və tarixi orfoqrafiya məsələləri. Bakı, "Nurlan", 2002
2. Axundov A. Azərbaycan dilinin fonetikasi. Bakı, "Maarif", 1984
3. Əlizadə S. Azəricə əlyazmalarda işlənmiş كـ hərfbirləşməsi (diqraf) haqqında/ADU-nun Elmi əsərləri (Dil və Ədəbiyyat) s.26-29.
4. İmadəddin Nəsimi. Əsərləri. I cild. Elmi-tənqidi mətnin tərtibi və müqəddimə Cahangir Qəhrəmanovundur. Bakı, "Elm", 1973
5. Qəhrəmanov C. Nəsimi "«Divan»"nın leksikasi. Bakı, "Elm", 1970
6. Nağısoylu M. Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti. Bakı, "Elm", 2000
7. Nağısoylu M. XVI əsr Azərbaycan tərcümə abidəsi "Şühədanamə". Bakı, "Nurlan", 2003
8. Nağısoylu M. Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi. Bakı, "Nurlan", 2004

9. M-249 حديقہ السعدا محمد فضولى، باکو، اليازمالار انستيتوتو
10. M-227 ديوان سيد عمادالدين نسيمي، باکو، اليازمالار انستيتوتو
11. M-188 ديوان سيد عمادالدين نسيمي، باکو، اليازمالار انستيتوتو
12. شهدانامه، مترجم محمد حسين كاتب نشاطي، باکو، اليازمالار انستيتوتو M-259
13. FS-645 شيخ صفى تذکرهسى، باکو، اليازمالار انستيتوتو
14. D-13 کوامل التعبير مترجم بوازيجي، باکو، اليازمالار انستيتوتو،
15. گلشن راز شیرازی، باکو، اليازمالار انستيتوتو، FS-361

ZEYNALABDİN ŞİRVANİ VƏ ONUN "BUSTANƏN LİL-ARİFİN VƏ
GÜLÜSTANƏN LİL-ABİDİN" ƏSƏRİ

Xalqımızın qədim tarix və mədəniyyətini, ədəbiyyat və incəsənətini özündə əks etdirən Azərbaycan əlyazma kitablarının böyük bir hissəsi dünyanın müxtəlif ölkələrinin muzey və kitabxanalarındakı əlyazma saxlanclarında, əsasən, muzey ekspozatı kimi qorunur və onların bir qismi hələ də öz oxucu və araşdırıcısının yolunu gözləyir. Bu yaxınlarda belə dəyərli əlyazma kitablarından biri Türkiyənin İstanbul şəhərindəki məşhur Süleymaniyyə kitabxanasında aşkar edilmişdir (şifri: Hacı Mahmud, 2314). (1) Bu əlyazma kitabı indiyədək ədəbiyyat tarixində adı belə çəkilməyən XV əsr Azərbaycan müəllifi Zeynalabdin Şirvaninin fars dilində yazdığı "Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin" ("Ariflər üçün bustan və abidlər üçün gülüstan") əsərinin müəllifin əli ilə yazılmış nadir və yeganə avtoqraf nüsxəsidir.

Bəlli olduğu kimi, XV əsr Azərbaycan ədəbiyyatında ana-dilli poeziya nümunələri əsas yer tutur ki, onun da inkişafında İmadəddin Nəsimi, Mirzə Cahanşah Həqiqi, Hamidi, Əfsəhəddin Hidayət, Nemətulla Kişvəri, Həbib və başqa qüdrətli söz ustalarının böyük xidmətləri olmuşdur. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında nəzmlə müqayisədə bədii nəsrin az inkişaf etmə-

si məlumdur ki, bu məsələdə XV yüzillik də istisna deyil. Bu amili nəzərə aldıqda Zeynalabdin Şirvaninin “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsəri dövrün bədii nəsr nümunəsi kimi mühüm əhəmiyyət daşıyır və sözügedən yüzillikdə ədəbiyyatımızda farsdilli bədii nəsr nümunələrinin də yarandığını əyani şəkildə sübut edir.

Hər hansı bir orta əsr Şərq müəllifinə məxsus əsərin avtoqraf nüsxəsinin əldə olması, günümüzə qədər gəlib çatması əlyazmaşünaslıqda, xüsusilə də mətnşünaslıqda nadir hadisə sayılır və mütəxəssislər, araşdırıcılar üçün böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu baxımdan Zeynalabdin Şirvaninin “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsərinin İstanbul nüsxəsinin də müstəsna əhəmiyyəti və olduqca yüksək dəyəri vardır. Belə ki, əlyazmanın sonluq hissəsində, daha dəqiq desək, kolofonunda ənənəyə görə ərəb dilində yazılmış qeyddə əsərin mətninin hicri tarixi ilə 893-cü ilin məhərrəm ayının sonunda (miladi tarixi ilə 1488-ci ilin yanvar ayında) Zeynalabdin Şirvaninin öz əli ilə yazıya alınması, ona naxış vurulması (“təzhib”) və cildlənməsi göstərilir (vərəq 68^a). Qeyd edək ki, əlyazmanın yalnız ilk vərəqində kiçik naxış vardır. Görünür, müəllif-katib naxış-bəzək dedikdə mətnin zərli çərçivəyə alınmasını nəzərdə tutmuşdur və ya bu işin həyata keçirilməsi müəyyən səbəblər üzündən mümkün olmamışdır.

“Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsərinin avtoqraf əlyazmasında mətn incə və səliqəli kalliqrafik nəstəliq xətt ilə yazılmışdır. Mətn arasında işlənən Qurani-Kərim ayələri isə ənənəyə görə fərqləndirilmişdir-onlar nəsx xətt ilə köçürülmüşdür.

Əlyazmanın səciyyəvi qrafik xüsusiyyətləri sırasında “sin” hərfinin altında üç nöqtə qoyulmasını qeyd etmək olar.

Bu xüsusiyyət, əsasən, XV-XVI yüzilliklərə aid ərəbqrafikalı əlyazmalarda müşahidə olunur.

68 vərəqlik əlyazmanın ölçüsü 21x14sm., hər vərəqdə sətirlərin sayı 19-a bərabərdir.

Əlyazma aşağıdakı beytlə başlanır:

حمد و ثنا خالق زمین و زمانرا صانع بی آلتی همین و هما نرا

Əsas mətn isə aşağıdakı beytlə tamamlanır:

هرچند پارسانیم الا نبشته ام برلوح دل محبت مردان پارسا

“Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsərinin əsas hissəsi nəsrə yazılsa da, onun lap əvvəlində Allahın tərifi haqqında 4 beytlik bir şeir parçası verilmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bütün türk dünyasının böyük şairi, fəxri və iftixarı olan Məhəmməd Füzulinin bədii nəsrinin zirvəsi sayılan “Hədiqətüs-süəda” əsərinin də əsas hissəsi nəsrə yazılmasına baxmayaraq, kitab şairin Allaha müraciət şəklində qələmə aldığı 4 misralıq aşağıdakı şeir parçası ilə başlanır:

*Ya Rəb, rəhi-eşqində bəni şeyda qıl,
Əhkami-ibadətə bana icra qıl,
Nəzzareyi-sünində gözüüm bina qıl,
Övsafi-həbibində dilim guya qıl.*

Bu da maraqlıdır ki, həm “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsəri, həm də M.Füzulinin “Hədiqətüs-süəda”-sı şeir parçası ilə bitir. Deməli, nəsrə yazılan əsərlərin kiçik şeir parçası ilə başlanması orta əsrlərə aid bədii nəsr nümunələri üçün səciyyəvi bir xüsusiyyət olmuşdur.

Əlyazmada əsərin nəsr hissəsi bütövlükdə bir nazik xətlə haşiyə içərisində yazılmışdır. Nəsr arasında olan şeir parçaları isə ərəb yazı ənənəsinə görə iki sütunda yazılaraq haşiyəyə alınmışdır. Ayrı-ayrı vərəqlərin kənarında farsca mətnə işlənmiş bəzi sözlərin türkcəyə tərcüməsi, bəzən də izahı verilmişdir. Həmin sözlərdən bəziləri fars dilində nadir işlənən leksemlər sayıla bilər. Məsələn, əsərin ilk bəndədəki bir şeir parçasında işlənmiş fars mənşəli “qolğune” sözünün türkcə izahı belə verilmişdir: *qızılca ki, övrətlər yüzünə sürərlər*. Türkcəyə tərcüməsi verilən sözlər sırasında ümumişlək sözlər daha çoxdur. Məsələn, fars mənşəli “sorxab” sözünün “anqut” (quş), “pur” sözünün “oğul”, “mar-e qorze” söz birləşməsinin “ısırtıcı yılan” kimi mənaları göstərilmişdir. İzahlar başqa xətlə yazıldığından, çox güman ki, əlyazmanın sahibinə-türkəsilli bir şəxsə məxsus olmuşdur.

Müəllif əlyazmada tək-cə bir yerdə - əsərin əvvəlindəki “Dibaçə” hissəsində olan aşağıdakı beytdə özünü belə təqdim edir:

خاک راه زمرة اهل يقين بنده بیچاره زین العابدین

(İman əhli zümrəsi yolunun torpağı Yazıq bəndə Zeynalabdin.)

Qeyd edək ki, müəllif burada nisbətini – Şirvani sözünü işlətməyə də, sözügedən əsərini Şirvanşaha həsr etməsini nəzərə alaraq, onu Zeynalabdin Şirvani kimi qəbul etmək məqsədəuyğundur.

Bizə məlum orta əsr qaynaqlarında XV əsr müəllifi Zeynalabdin Şirvani haqqında heç bir məlumat rast gəlmirik. Bununla belə, əsərin “Dibaçə” hissəsinin diqqətlə öyrənilməsi müəllif haqqında azacıq da olsa, müəyyən məlumat əldə etməyə imkan verir. Belə ki, müəllif “Dibaçə” də gündüzlər katibliklə və əlyazma kitablarına bəzək-naxış vurmaq (“təzhib”) işi ilə məş-

ğul olduğunu və bu yolla əyalını-arvad-uşaqlarını dolandırdığını, eləcə də axirət dünyası üçün hazırlıq gördüyünü qeyd edir. Kolofondakı Zeynalabdin Şirvaninin yaşı ilə bağlı qeydi də vardır ki, bu da xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Müəllif sonda yazır ki, əlyazmanı hazırlarkən 78 yaşında imiş və görmə qabiliyyəti zəiflədiyi üçün mətni yazarkən “fransız şüşəsi”ndən (“zücaciyyətin fərənciyyə”), yəni eynəkdən istifadə etməli olmuşdur. Əlyazmanın 1488-cü ildə hazırlandığını və bu vaxt müəllifin 78 yaşında olduğunu nəzərə alıqda Zeynalabdin Şirvaninin 1410-cü ildə doğulduğu qənaətinə gəlmək olur. Qeyddəki “fransız şüşəsi” birləşməsi isə göstərir ki, o dövrdə Şirvanda Qərb ölkələrindən gətirilən eynək şüşələrindən və ya eynəkdən istifadə edilirmiş. Qeyd edək ki, sonda katib qeydi kimi səslənən və salıqlar haqqında olan aşağıdakı iki beyt də verilmişdir:

مجموعهٔ بقایات کردی	سردفتر کاینات کردی
کانیست سلوک را سرانجام	در هر دو جهان شوی نکونام

(Kainatın baş yazarı etdi,
Yaqut toplusu etdi.
İki dünyada da yaxşı adla tanınasan.
Sufilik yolunun sonu mədəndir.)

Zeynalabdin Şirvaninin özü haqqında yazdığı kiçik qeydlərindən o da bəlli olur ki, müəllif klassik mətnlərin üzünü köçürməklə yanaşı, Qurani-Kərim əlyazmalarındakı vərəqlərə qızıl suyu da çəkir, kitablara bəzək-naxış vurmaq sənəti ilə də məşğul olmuş. Buna əsasən düşünmək olar ki, orta əsərlərin məşhur katibləri haqqındakı qaynaqlarda və digər sorğu kitablarında Zeynalabdin Şirvaninin də adına rast gəlmək mümkündür.

“Dibaçə”dəki qeydlər Zeynalabdin Şirvaninin öz dövrünün pak əqidəli, sufi təbiətli şəxslərindən biri olması qənaətinə gəlməyə də əsas verir. Belə ki, müəllif dibaçədə yazır:

شب تأمل محاسبه فکرمعاد میگردم و بعد از فراغ ادای صلوة و تلاوت کلام محیی
الاموات مطالعه سیرمشایخ و مثنوی حضرت مولوی قدس سره می نمودم

(Gecələr axirət dünyası haqqında düşünüür, namaz qılıb, dua etdikdən sonra şeyx və övliyalar haqqındakı kitabları və həzrət Mövləvinin (Allah onun qəbrinə işıq saçsın) “Məsnəvi”sini mütləli edərdim”.

Müəllif daha sonra kitabını “bəsirət əhli” və sufilik yolunu tutan “taliblər” üçün yadigar olaraq qələmə aldığını dilə gətirir.

Zeynalabdin Şirvani “Dibaçə”də əsərinin adı məsələsi üzərində də dayanır və kitabını bostan vaxtında, gülüstan çağında başlayıb qısa bir zamanda da tamamladığına görə onu “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” adlandırdığını bildirir. Qeyd edək ki, “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsərinin əlimizdə olan nüsxəsindəki tarix qış fəslinə uyğun gəlir, buna görə də müəllifin yuxarıdakı fikri ilə üst-üstə düşmür. Buna əsasən düşünmək olar ki, kitabın məhz yay fəslində köçürülən müəllif nüsxəsi də aşkar edilə bilər. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, əlimizdə olan farsdilli əlyazma kataloqlarında Zeynalabdin Şirvaninin “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsərinə rast gəlmirik.

Müəllif əsərin “Dibaçə”sində onu da qeyd edir ki, “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsasən sufilərin həyat və davranışlarından, inanc və dünyagörüşlərindən bəhs edən mənsur hekayətlər toplusudur. Həcmcə çox da böyük olmayan

bu hekayətlərdə sufi şeyxləri və övliyalar üçün səciyyəvi olan keyfiyyətlərdən (batini saflıq, mənəvi ucalıq, daxili zənginlik, düzlük və təmizlik və s.) bəhs olunur. Nümunə olaraq əsərin birinci babındakı halallığa həsr olunmuş fəsildəki bir hekayətin qısa məzmununu veririk: “Bir nəfər halal yemək şeyləri əldə etmək məqsədilə Xorasandan Şama yola düşür. Şama çatdıqda ona məsləhət görürlər ki, Xacə Həsən Bəsrinin yanına getsin. Həmin şəxs Həsən Bəsrinin yanına gələrək məqsədini bildirdikdə Şeyx ona deyir: “Mən fəqihəm, ona görə də mənim üçün gətirilən mallara etibar yoxdur, onlar halal olmaya da bilər. Sən get filan yerdə Əhməd adlı bir əkinçinin yanına”. Kişi Əhmədin yanına gəldikdə onun cavan bir oğlan olduğunu görür. Həmin vaxt Əhməd qabağına iki baş öküz qataraq əkinlə məşğul imiş. Müəllif hekayətin bu yerində haşiyəyə çıxaraq əkinçi sənətinə yüksək münasibətini bildirir:

هیچ صناعت بهتر از زراعت و هیچ بضاعت بهتر از فناعت نیست
(*Ən gözəl sənət əkinçilik, ən böyük sərvət qənaətdir.*)

Müəllif bu fikrini ifadə etdikdən sonra üç beytlik şeir parçası verərək çörəyini-ruzisini əkinçilikdən qazandığını və bir küncdə oturaraq salamat yaşamağın əsl padşahlıq və sultanlıq olduğunu dilə gətirir.

Daha sonra hekayə davam etdirilir və Xorasandan gələn şəxsin Əhmədə üz tutaraq ondan halal çörək istəməsindən danışılır. Əhməd ağlayaraq ona deyir: “Kaş sən bu məqsəd üçün başqa vaxt yanıma gəlmiş olaydın. Mən keçən il öküzləri açıb azad, buraxmışdım. Onlardan biri qaçaraq qonşunun həyətinə keçdi və ayağı həmin torpağa səpilmiş toxumlara bulaşdı. Buna görə keçən il həyətimdən əldə edilən məhsulda yanlışlıq ola bilər. Builki məhsul isə hələ yetişməyibdir”. Göründüyü kimi, he-

kayətdə batini saflıq və mənəvi ucalıq kimi keyfiyyətlər təbliğ olunur. Əsərdəki digər hekayətlərdə istər islam əxlaqı ilə bağlı məsələlərdən, istərsə də sufi inanc və dünyagörüşü ilə əlaqədar məqamlardan bəhs olunur.

“Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsərinin əsas hissəsi klassik bədii nəsr ənənəsinə uyğun olaraq səclə (qafiyəli nəsr) yazılmış və yeri gəldikcə nəsr arasında beyt, qitə və ya məsnəvi şəklində olan şeir parçalarından istifadə olunmuşdur. Əsasən minacət, tovhid və nət məzmunlu şeir parçalarının yer aldığı dibaçədə müəllif nəsrə yazdığı qeydlərində əsərini ithaf etdiyi hökmdarın adını da çəkir. Maraqlıdır ki, Zeynalabdin Şirvani əvvəlcə Şirvanşah Sultan Xəlilullahdan (I Xəlilullah-1417-1462) söz açaraq onun ədaləti sayəsində xalqın əmin-amanlıq içində yaşadığını bildirir və hökmdarın tərifinə bir neçə beyt şeir həsr edir. Müəllif daha sonra Şirvanşah Fərrux Yəsarı (1462-1500) mədh edərək onun ömrünün cavanlıq çağında olduğunu bildirir. Qeyd edək ki, Zeynalabdin Şirvani əlyazmada bir yerdə Fərrux Yəsarı “şahzadə” kimi də təqdim edir. Bu fakta əsasən düşünmək olar ki, müəllif əsərini hələ Şirvanşah I Xəlilullahın sağlığında yazaraq onu şahın oğluna – şahzadə Fərrux Yəsara ithaf etmişdir. Əlyazmanın hazırlanma tarixi isə bir qədər sonraya, yəni 1488-ci ilə təsadüf etdiyindən burada, aydındır ki, tarix baxımından uyğunsuzluq ortaya çıxır. Fikrimizcə, bu uyğunsuzluğun səbəbi onunla izah oluna bilər ki, müəllif əsərini hələ I Xəlilullahın sağlığında yazmağa başlamış, sonradan hökmdarın ölümündən sonra onu tamamlamış və ya təkmilləşdirmişdir. Hər halda əlyazmanın özündə hər iki Şirvanşah hökmdarının ata və oğulun adları çəkilir və onların hər ikisi mədh edilir. Bununla belə, əlyazmanın tamamlanma tarixi Fərrux Yəsarı hakimiyyət illərinə uyğun gəldiyi üçün

əsrin məhz ona həsr edildiyini qəbul etmək məqsədəuyğundur.

Müəllif “Dibaçə”nin sonunda əsrin məzmunu haqqında da məlumat verərək kitabın salıqların həyatından bəhs edən hekayətlər toplusu olduğunu, buna görə də onu “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” adlandırdığını qeyd edir. Burada həmçinin kitabın üç babdan ibarət olduğu və hər babın da özlüyündə bir neçə fəslə bölündüyü göstərilir. Qeyd edək ki, ənənəyə görə fəsillərin adları ərəb dilində verilmişdir. Məsələn, əl-fəslül-əvvəl fit-tövbə, əl-fəslüs-sani fi kəsərətül-taət, əl-fəslüs-salis fit-təvəkkül və s. Əsərdəki birinci bab on fəsildən ibarətdir: 1-ci fəsil tövbə, 2-ci fəsil itaət və ibadət, 3-cü fəsil təvəkkül, 4-cü fəsil halallığın tələbi, 5-ci fəsil nəfsin qorunması və qənaət haqqındadır. Sonrakı beş fəsil sıra ilə Allah qorxusuna görə ağlamaq (“büka”), dua, mehribanlıq və əfv, səxavət və simicləri məzəmmət, batini saflıq məsələlərinə həsr olunmuşdur. Göründüyü kimi, burada həm dini, həm də əxlaq-tərbiyə məsələləri yer almışdır.

İkinci bab beş fəsildən ibarətdir: birinci fəsil övliyaların cənnətdəki durumları, ikinci fəsil bəla vaxtı səbir, üçüncü fəsil saleh bəndələri yuxuda görmə, dördüncü fəsil övliyaların kəraməti, beşinci fəsil əmirlərin zahidliyi və qadınların iffəti haqqındadır.

Üçüncü bab iki fəslə bölünür ki, onun birinci fəslə müxtəlif məzmunlu hekayətlərdən ibarətdir, ikinci fəsil isə sultanların kəramətinə həsr olunmuşdur.

Əsərdəki bütün fəsillər məsnəvi şəkildə yazılmış kiçik şeir parçası ilə başlanır və kitabın əsas hissəsini təşkil edən mənsur hekayətlərlə davam etdirilir. Bütövlükdə əsərə yüzdən çox hekayət daxil edilmişdir ki, onların da çoxu Mənsur Əmmar, İbrahim Ədhəm, Fəzil Əyaz, Cüneyd Bağdadi, Bayəzid

Bistami və başqa övliyalardan, eləcə də xəlifə Ömər Xəttab, Salman Farsi kimi şəxsiyyətlərin həyatından götürülmüş epizodlardan bəhs edir. Bütün əsər boyu müəllif yeri gəldikcə Quran ayələrindən də istifadə etmişdir. Əsərdə cəmi bir yerdə yalnız bir mənzum hekayət də verilmişdir.

Əlyazmada bəzi şeir parçalarının əvvəlində ərəbcə “li müəllifihî” (müəllifindir) sözü yazılmışdır ki, Zeynalabdin Şirvani bununla həmin şeir nümunələrinin ona məxsusluğunu bildirmək istəmişdir. Buna əsasən düşünmək olar ki, əvvəlində bu söz yazılmamış şeir parçaları müəllifin özünə deyil, digər şairlərə məxsusdur. Eyni hala XVIII əsr Azərbaycan müəllifi Möhsün Nəsinin “Lisanüt-teyr” (“Quşların dili”) əsərində də rast gəlirik: burada da müəllifin “li müəllifihî” sözünü işlətdiyi şeir parçaları onun qələminin məhsuludur, bu sözün işlənmədiyi şeir parçaları isə digər şairlərə məxsusdur².

Zeynalabdin Şirvaninin “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsərində müsəlman Şərfinin dahi mütəfəkkir şairlərindən böyük İran şairi Sədi Şirazinin (1210-1292) məşhur “Bustan” və “Gülüstan” kitablarının güclü təsiri qabarıq şəkildə özünü göstərir. Bu təsiri elə Zeynalabdin Şirvaninin əsərinin adında da müəyyən mənada görmək olar. Zeynalabdin Şirvaninin əsəri quruluş-struktur baxımından da eynilə Sədi Şirazinin “Gülüstan”ı kimidir: hər iki əsər nəslrlə nəzmin növbələşməsi şəkliindədir və əsasən kiçik mənsur hekayətlərdən ibarətdir. Bundan əlavə “Bustanən lil-arifin...” əsərinin məzmunu da Sədinin “Gülüstan”ı ilə yaxından səsleşir. Belə ki, hər iki əsərin başlıca məzmunu və qayəsini əxlaq-tərbiyə məsələləri təşkil edir.

Son olaraq belə bir maraqlı məqamı da qeyd etmək yerinə düşər ki, Zeynalabdin Şirvaninin adaşı və həmşəhrisi-müəllifdən təxminən dörd əsr sonra yaşamış məşhur Azərbaycan ali-

mi, coğrafiyaşünas-səyyahı, şairi Hacı Zeynalabdin Şirvaninin (1780/1837) əsərlərindən biri ad və məzmun baxımından sələfinin məşhur əsəri ilə çox səsləşir. Bu, müəllifin fars dilində yazdığı “Bustanül-arifin” əsəridir. Əlbəttə, bu bənzərlik təsadüfi də ola bilər, lakin bu məsələdə varislik amilini də nəzərdən qaçırmaq olmaz. Ola bilsin ki, Hacı Zeynalabdin Şirvaniyə sələfinin həmsəhrisinin “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” kitabı məlum imiş və məhz buna görə də görkəmli coğrafiyaşünas alim onun təsiri ilə adı çəkilən əsərini belə adlandırmışdır.

XV əsr Azərbaycan şairi və yazıçısı, istedadlı xətt ustası Zeynalabdin Şirvaninin fars dilində qələmə aldığı “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsərinin dilimizə tərcümə və nəşr olunması ədəbiyyat tariximizin ətraflı araşdırılması üçün əhəmiyyətlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. بستانا' للعارفين و گلستانا للعابدين زين العابدين شيروانى
İstanbul, Süleymaniyyə kitabxanası, Hacı Mahmud, 2314
2. Möhsün Nəşiri. Lisanüt-teyr (Quşların dili) Tərtibçi və çapa hazırlayanlar:
Möhsün Nağısoylu, Söhrab Bayramlı. Bakı: Tural-Ə, 2001

SƏDİ ŞİRAZİ YARADICILIĞININ KLASSİK AZƏRBAYCAN
ƏDƏBİYYATINDA İZLƏRİ

Şeyx Müslihəddin Sədi Şirazi (1209-1291) təkcə İranın deyil, ümumiyyətlə, müsəlman Şərfinin nəhəng ədəbi simalarından, dahi söz ustalarından biri sayılır. Bu böyük şair-mütəfəkkirə dünya şöhrəti qazandırmış “Bustan” və “Gülüstan” əsərləri artıq yeddi əsr yarımından çoxdur ki, ölkələri, diyarları dolaşaraq söz xiridarlarının dillər əzbəri, ariflər məclisinin bəzəyi olmuş, sənətsevərlərin ürəyində özünə möhkəm və əbədi yer salmışdır. Sədinin adı çəkilən hər iki əsəri əxlaq-didaktik mövzudadır və onların mərkəzində bu gün də bütün insanlığı düşündürən, qayğılandırان qlobal problemlər – humanizm, insansevərlik, irqindən, cinsiyyətindən, milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq bütün insanların bərabərliyi və s. kimi ümumbəşəri məsələlər dayanır. Qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələlərin çoxu Yaxın və Orta Şərq xalqları ədəbiyyatında ilk dəfə dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin beş poemadan ibarət olan “Xəmsə”-sində ayrıca olaraq özünə yer almış və sonrakı dövr ədəbiyyatında dərin iz buraxmışdır. Bu mənada Sədi Şirazinin Azərbaycan ədəbiyyatı ilə bağlılığının ilkin kökləri məhz Nizami Gəncəvinin adı ilə bağlıdır ki, bu da ayrıca bir araşdırmanın mövzudur. Ümumiyyətlə, Sədi və Azərbaycan ədəbiyyatı geniş bir mövzudur və bu məsələni iki aspektdə iki istiqamətdə araşdırmaq məqsədəuyğundur: 1. Sədinin görkəmli Azərbaycan şair və mütəfəkkirləri ilə bilavasitə görüş və əlaqələri baxımından; 2. Sədi əsərlərinin, xüsusilə də sənətkarın “Gülüstan” əsərinin klassik Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri baxımından.

Birinci istiqamətə aid ilkin məlum faktlardan biri gələcəyin böyük şairi-mütəfəkkirinin dünyagörüşünün formalaş-

masında müstəsna rol oynamış Bağdaddakı məşhur Nizamiyyə mədrəsəsi (bugünkü anlamda: universiteti) ilə bağlıdır. Gənc Sədi burada təhsil alarkən mədrəsə təhsili ilə kifayətlənməmiş, eyni zamanda görkəmli Azərbaycan filosofu, sührəvərdiyyə təriqətinin qurucusu Şihabəddin Sührəvərdinin (1145-1235) müəziri və məclislərinə də qatılmış və əsərlərində böyük ehtiramla “Şeyxi-danayi-mürşid” kimi andığı bu böyük sufi şeyxindən təsəvvüfün incəliklərini, sirlərini yiyələnmişdir.

Qaynaqlarda Sədi Şirazinin təxminən XIII yüzilliyin 60-70-ci illərində Azərbaycanın qədim şəhərlərindən olan Təbrizdə olması və burada dövrünün görkəmli qəzəl ustası kimi tanınan Hümam Təbrizi (1238-1314) ilə görüşməsi haqqında da məlumata rast gəlirik (bax:3,26). Bu məsələ ilə bağlı o da qeyd olunur ki, bu vaxtlar Sədi Şirazi artıq məşhur şair kimi tanınırdı və Hümam Təbrizi də Şirazlı mütəfəkkirin sənətini yüksək dəyərləndirirdi (6,9).

Sədi Şirazinin Səfəviyyə təriqətinin qurucusu, dövrünün görkəmli sufi şəxsiyyətlərindən biri olan Şeyx Səfiəddin Ərdəbili (1252-1334) ilə görüşməsi də məlumdur. Şeyx Səfiəddin Ərdəbilinin həyatı və kəramətləri haqqında İbn Bəzzaz Ərdəbilinin fars dilində yazdığı “Səfvətüs-səfa” (“Safların safı”) kitabının (1357) ilkin fəsillərinin birində bu görüş haqqında maraqlı məlumatlara rast gəlirik. Şeyxin kiçik müasiri olmuş İbn Bəzzaz yazır ki, Səfiəddin gənclik illərində kamil bir mürşid sorağında olmuş və bu niyyətlə Ərdəbildən Şiraza səfər edərək orada Şihabəddin Sührəvərdinin şagirdi Şeyx Nəcibəddin Bozğuşla (vəfatı 1279-cu il) görüşmək istəmişdir.

Səfiəddin Şiraza çatarkən Bozğuşun dünyasını dəyişdiyi xəbərini eşidərək məyus olmuş, buna görə də Sədi Şirazinin hüzuruna gedərək bu böyük İran şairinin söhbətlərinə qulaq asmışdır. Bozğuşun vəfat tarixi bəlli olduğundan Şeyx Səfiəd-

din – Sədi Şirazi görüşünün 1279-cu ildə baş tutduğunu düşünə bilərik. Kitabda Səfiəddinin dili ilə Sədi “məlultəb” (qaşqabaqlı, kədərli) bir insan kimi təsvir olunur (10,104). Maraqlıdır ki, “Səfvətüs-səfa”nın türkcəyə tərcüməsi olan “Şeyx Səfi təzki-rəsi”ndə (1543-cü il, mütərcim: Nişati) isə Sədinin “saheb-e məzaq” (zövq sahibi, güləruz) bir insan olması göstərilir (7,71). “Səfvətüs-səfa”da həmçinin qeyd olunur ki, Sədi yalnız üz-gözündən sadəlik və nəciblik yağan insanları qəbul edirmiş. Kitabdan aydın olur ki, Səfiəddin Şirazdan gedərkən yenidən Sədinin hüzuruna gələrək onunla vidalaşır. Səfiəddini mehri-banlıqla qəbul edən Sədi yanındakı adamlarına deyir: *“Bu türk piri səfərə varur təberrüklər ilə hədiyyələr həzrətinə isar etmək vaci-bdür”* (7,73). Sədinin göstərişi yerinə yeyirilir: Sədinin səhabələri (müridləri) Səfiəddin üçün çoxlu hədiyyə və yol azuqəsi toplayır, ancaq Ərdəbilli gənc onları qəbul etmir. Belə olduqda Sədi deyir: *“Ey pir, çün bunları qəbul eyləməzsən, məniüm əşar diva-num ki, öz xəttüm ilə yazmışam, qəbul eylə ki, yolda yoldaşun ol-sun”* (7,73). Səfiəddin Şiraz müdrikinin – Sədinin öz əli ilə yazdığı “Divan”ını da qəbul etməyə Ərdəbilə qayıdır.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, “Səfvətüs-səfa”dakı bu maraqlı fakt sübut edir ki, Sədinin öz əli ilə yazdığı “Divan”ı var imiş. Təəssüf ki, həmin avtoqraf divan günümüzə qədər gəlib çatmamışdır.

Sədi Şirazi və Azərbaycan ədəbiyyatı mövzusunun ikinci tərəfi – digər bir istiqaməti isə dahi sənətkarın 1258-ci ildə qələmə aldığı “Gülüstən” əsəri ilə daha sıx şəkildə bağlıdır. Bəlli olduğu kimi, Sədinin bu əsəri daha məşhurdur və müəl-lifinə bütün dünyada əbədilik, ölməzlik qazandırmışdır. “Gü-lüstən” Azərbaycan xalq dastanlarında olduğu kimi, nəşrlə nəzmin növbələşməsi şəklində qurulmuşdur. Əsərin əsas məz-mununu təşkil edən kiçikhəcmlı mənsur hekayələrdəki əhvalat-

lar nəsr dili ilə söylənilir, sonra isə mövzu ilə bağlı şairin özünə məxsus şeir parçaları verilir. "Gülüstan"ın daha mühüm bir yeniliyi onun dili ilə bağlıdır. Sədi istər digər əsərləri, xüsusilə də "Gülüstan" əsəri ilə fars ədəbi dilinin yeni bir mərhələsini yaratmış, onu sələflərinin yaradıcılığında geniş yer almış mürəkkəb və silsiləli ibarələrdən, süni və dolaşlıq məcazlar sisteminin pəncəsindən qurtarmağa bacarıqla nail olmuş, əsərini sadə və anlaşıqlı bir üslubda, bütün ictimai təbəqələrin: hökmdarların da, dərvişlərin də (maraqlıdır ki, elə əsərin ilk iki fəslə məhz onlara həsr olunmuşdur, onların həyatı ilə bağlı məsələlərdən bəhs edir) başa düşəcəyi bir dildə qələmə almışdır. Məhz buna görə də Sədi "Gülüstan"da doğma ana dilinin bütün bədii imkan və vasitələrindən, sözlərin rəngarəng mənaları və incəliklərindən ustalıqla və yetərincə bəhrələnmiş, bənzərsiz bir sənət əsərini ərsəyə gətirmiş, fars ədəbi dilinə böyük töhfə vermiş, misilsiz xidmət göstərmişdir. Sədinin bu əvəzsiz xidmətini görkəmli İran alimi sədişünas Məhəmmədəli Furuği bir qədər obrazlı şəkildə belə dəyərləndirir: "Bəzən söz xiridarları təəccüblənirlər ki, Sədi 700 il əvvəl bizim bugünkü dilimizdə danışmışdır. Amma əsl həqiqət belədir ki, Sədi 700 il əvvəl bizim bugünkü dilimizdə danışmayıb, əksinə, biz 700 ildən sonra Sədidən öyrəndiyimiz bir dildə danışırıq" (3,28-29). Elə bu xüsusiyyətinə görə Sədinin "Gülüstan"ı bütün Yaxın və Orta Şərqdə, o sıradan Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində fars dilini öyrənənlər üçün əvəzsiz dərslik rolunu oynamışdır. Sədinin yeni fars ədəbi dilinin təşəkkülü və inkişafı sahəsində xidmətlərindən bəhs edən Məsiəğa Məhəmmədi çox doğru olaraq yazır ki, dahi İran söz ustasını bu baxımdan "*Azərbaycan ədəbiyyatında Molla Pənah Vaqiflə, rus ədəbiyyatında Aleksandr Puşkinlə müqayisə etmək olar*" (3,30).

Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, Sədinin “Gülüstan”ı farsdilli əsərlər sırasında əlyazmalarının sayca çoxluğu baxımından zirvədə dayanır, öncül yerlərdən birini tutur. Bu baxımdan Əbülqasim Firdovsinin “Şahnamə”si, Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”si və Hafiz Şirazinin “Divan”ı da öncüllər cərgəsində dayanır (bax:17). Sədinin “Gülüstan”ı bütün bu məziyyətlərinə görə ki, hələ orta yüzilliklərdə öncə türkcəyə, sonra ərəbcəyə, daha sonra isə bir sıra Avropa dillərinə tərcümə olunur və geniş, ucsuz-bucaqsız bir coğrafi məkanda geniş şöhrət qazanır.

“Gülüstan”ın türkcəyə ilkin tərcümələrindən biri Seyf Sərainin 793/1391-92-ci ildə tamamladığı “Gülüstan bit-türki” əsəri sayılır. “Gülüstan”ın qıpçaqçaya sərbəst-yaradıcı tərcüməsi olan bu əsərdə Sərai farsca orijinalın mətnini gah qısaltmış, gah tərcüməyə əlavələr etmiş, gah da hekayələrin yalnız məzmununu verməklə kifayətlənmişdir. Qıpçaqca “Gülüstan”ının bu xüsusiyyətlərini qeyd edən görkəmli türkoloq alim Əmir Nəcib onu gah “pereloenie” (təbdil), gah da “perevod” (tərcümə) adlandırır (9,91-93).

“Gülüstan”ın türkcəyə qədim tərcümələrindən biri də 833/1430-cu ilə aiddir. “Kitabi-Gülüstannameyi-Şeyx Sədi” adlandırılmış bu tərcümə Mustafa bin Qazı Araca məxsusdur. Tərcümənin Sankt-Peterburq şəhərindəki Saltıkov-Şedrin adına kütləvi kitabxanada saxlanılan əlyazması (T.H.C.237) mütərcimin öz xətti ilə 13 şəban 833-cü ildə (7 mart 1430) köçürülmüşdür. Əlyazmanın xətti nəsx, ondakı vərəqlərin sayı 78, ölçüsü 11x8 sm.-dir. Tərcümə haqqında ilk dəfə görkəmli şərqşünas alim Rüstəm Əliyev hələ gənclik illərində məlumat verərək onun mətninin farsca orijinala çox yaxın olduğunu qeyd etmişdir (10,38). Klassik Şərq bədii tərcümə ənəsinə uyğun olaraq, Mustafa bin Qazı Arac “Gülüstan”ın müqəddimə hissəsini

ixtisarla çevirmiş, əsərdəki “Kitabın yazılma səbəbi” adlı başlığı isə ümumiyyətlə buraxaraq, əvəzində özünün yazdığı “Kitabın tərcümə səbəbi” adlı hissəni ona əlavə etmişdir. Əlyazmada Sədi “Gülüstan”ın da olan şeir parçaları əvvəlcə orijinalda olduğu kimi – fars dilində köçürülmüş, sonra isə onların türkcəyə nəşrlə tərcüməsi verilmişdir (10,38). Əlyazmadı farsca şeir parçalarının əhəmiyyətini nəzərə alan R.Əliyev “Gülüstan”ın elmi-tənqidi mətninin tərtibində “Gülüstan”ın bu qədim türkcə tərcüməsinin adı çəkilən nüsxəsindən də istifadə etmişdir (10,39).

XVI yüzillikdə görkəmli türk filoloqlarından – dövrünün tanınmış şərhçi alimlərindən Süruri, Şəmi və Sudi isə “Gülüstan”a dəyərli şərhlər yazmışlar ki, onlar içərisində ən qədimi 1550-ci ildə tamamlanmışdır. Bu, Süruriyə məxsus və “Şərhi-Gülüstan” adlandırılmış şərhdir. Sürurinin şərhində Sədi əsərinin ərəbcəyə tərcüməsi, eləcə də ayrı-ayrı cümlə, söz və ifadələrin açıqlaması, izahı verilmişdir. Süruri bəzi hallarda məntdəki ayrı-ayrı cümlələri türkcəyə də tərcümə etmişdir (10,35).

Şəminin 1571-ci ildə tərtib etdiyi “Şərhi-Gülüstan” kitabı isə əslində Sədi əsərinin türkcəyə tərcüməsi təsirini bağışlayır (10,36). 1592-ci ildə vəfat etmiş Sudinin “Şərhi-Gülüstan” kitabında isə əsərin tam mətninin türkcəyə bütöv şəkildə açıqlaması verilmişdir. Əslən Bosniyadan olan Sudinin bu şərhə hələ XIX yüzillikdə İstanbulda iki dəfə nəşr olunmuşdur (10,37).

Orta yüzilliklərdə “Gülüstan”ın türkcəyə o sıradan Azərbaycan türkcəsinə bütöv sətiraltı tərcümələri də ortaya çıxmış və bu növ tərcümələr geniş yayılmışdır. Ümumiyyətlə, qeyd edək ki, qədim tərcümə prinsiplərindən biri olan sətiraltı tərcümə Azərbaycanda öncə “Quran”ın mətnində tətbiq edilmişdir (4,21-24). Bu tərcümə prinsipi və növünün sonrakı davamı və inkişafı isə əsasən, Sədinin “Gülüstan” əsəri ilə bağlıdır. Bu

məsələdə yuxarıda qeyd edildiyi kimi, “Gülüstan”dan Azərbaycanda uzun bir müddət ərzində fars dilini öyrənmək üçün mədrəsələrdə başlıca dərs vəsaiti kimi istifadə olunması mühüm rol oynamışdır.

Fikrimizcə, “Gülüstan”ın türkcəyə sətiraltı tərcümə ilə hazırlanmış ilkin əlyazma nüsxələri hələ XIV-XV yüzilliklərdə meydana çıxmışdır. Yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz Mustafa bin Qazı Aracın “Gülüstan” tərcüməsində də farsca şeirlərin tərcüməsində əslində bu tərcümə prinsipinə əməl edilmişdir.

“Gülüstan”ın türkcəyə sətiraltı tərcüməsi ilə birgə hazırlanmış qədim nüsxələrindən biri Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır (şifri: B-3333/309). Həm əvvəldən, həm də sondan naqis olan bu əlyazmada əsərin adı və nüsxənin köçürülmə tarixi qeyd olunmasa da, paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə onu XVII yüzilliyə aid etmək olar. Tərcümənin əslisi isə çox güman ki, daha əvvəlki dövrün məhsuludur. Məsələ burasındadır ki, əlyazma nüsxəsi farsca mətnin sətiraltı tərcüməsi nəzərə alınmaqla hazırlanmış, onun hər səhifəsinə farsca mətndən yalnız 8 sətir yazılmış, sətirlər arasında türkcə tərcümə üçün yer ayrılmışdır. Bu isə o deməkdir ki, əlyazmanın köçürüldüyü nüsxədə (arxetipdə) “Gülüstan”ın mətni bu qayda ilə yazılıbmış. Bundan əlavə tərcümənin dilində işlənmiş bir sıra qədim türk sözləri daha çox XV-XVI əsrlər Azərbaycan yazılı abidələri üçün səciyyəvidir ki, buna əsasən də tərcümənin əslinin XVI yüzillikdə hazırlanmasını güman edə bilərik.

Əlyazmada farsca mətn bütövlüklə qırmızı mürəkkəblə sətiraltı tərcümə isə qara mürəkkəblə yazılmışdır. Hər iki mətnin xətti eynidir, lakin farsca mətn nisbətən iri və oxunaqlı nəstəliq xətilə köçürülmüşdür. Əlyazmanın həcmi 102 vərəq, ölçüsü 23x18 sm., kağızı filiqranlı Avropa istehsalıdır. Nüsxədə,

bir qayda olaraq, “Gülüstan”ın mətnindəki hər bir sözün aşağısında onun türkcə lüğəvi mənası yazılmışdır. Hər iki mətnin müqayisəli təhlilindən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, bu və bu kimi tərcümələr – hər iki dildə yazılmış mətni özündə birləşdirən əlyazmalar - əsasən, fars dilini öyrənənlər üçün nəzərdə tutulmuşdur. Daha doğrusu, burada tərcüməçinin məqsədi farsca mətni bütöv, tam və dolğun şəkildə tərcümə etmək yox, ondakı ayrı-ayrılıqda götürülmüş sözlərin daşdığı mənaları oxuculara çatdırmaq olmuşdur. Başqa sözlə desək, belə tərcümələrdə özgə dildə olan mətndəki cümlələr yox, sözlər əsas götürülür. Aydınır ki, bu qəbildən olan tərcümələrdə həmin sözlər əksər hallarda özgə dilin cümlə quruluşuna uyğun şəkildə yerləşdirilir ki, bunun da nəticəsində onların birləşməsindən normal quruluşlu cümlə alınır.

Bütövlükdə, tərcümə, bir növ, farsca-türkcə sözlük təsiri bağışlayır və daha çox tarixi leksikologiyanın tədqiqi üçün zəngin material verir.

Sədinin “Gülüstan” əsəri ayrıca kitab şəklində XVII yüzillikdə də türkcəyə tərcümə olunmuşdur. Bu dövrün dəyərli tərcümə nümunələrindən biri Məhəmməd ibn Hüseyn Rəvaninin qələmindən çıxmışdır. Nisbəsinə görə İrəvanlı hesab etdiyimiz bu istedadlı mütərcimin 1068/1657-58-ci ildə öz əli ilə hazırladığı “Gülüstan” tərcüməsinin bir avtoqraf nüsxəsi Təbrizdəki Milli Kitabxanada saxlanılır (şifri: 2444). Türkiyə hökmdarı Sultan Məhəmməd xan ibn İbrahim xana (1626-1660) ithaf olunmuş “Gülüstan”ın bu avtoqraf tərcümə nüsxəsi əvvəlcə məşhur kitabşünas Hacı Məhəmməd Naxçıvaninin şəxsi kitabxanasında olmuş, sonra isə Təbriz Milli Kitabxanasına hədiyyə edilmişdir. İri gözəl nəsx xəttilə köçürülmüş əlyazmanın həcmi 107 vərəq, ölçüsü 25x15 sm., hər səhifədəki sətir sayı 17-dir. Qeyd edək ki, orta əsrlərə aid digər Azərbaycan tərcümə nümu-

nələrinin çoxunda, bir qayda olaraq, klassik mütərcimlər ana dilinə çevirdikləri əsərin müqəddimə hissəsini buraxaraq, tərcüməyə öz müqəddimələrini əlavə etmişlər (bax:4). Rəvani isə bu qaydaya əməl etməyərək "Gülüstan"dakı müəllif müqəddiməsini tam şəkildə və olduğu kimi tərcümə etmişdir. Bununla belə Rəvani öz tərcüməsinə bir neçə vərəqlik dibaçə də yazaraq öncə Allah-taalanın qüdrətindən söz açmış, sonra isə ənənəyə görə sonuncu peyğəmbərə (s) dua və salavatını göndərmişdir. Özü haqqında heç bir məlumat verməyən Rəvani sonra birbaşa mətləbə keçərək Sədini "ərbabi-təriqətin müdəqqiqi və əsahabi-həqiqətin mühəqqiqi", "bəlağət bustanının hümayi-büləndpərvazi və fəsaḥət gülüstanının bülbülü-nəğməpərdazi" adlandırır. Sədi üçün deyilmiş bu epitetlərdən də göründüyü kimi, Rəvani tərcüməsini qafiyəli nəslrlə (səclə) qələmə almışdır. Qeyd edək ki, Rəvaninin "Gülüstan" tərcüməsi haqqında ilk qısa məlumat məhz bizim araşdırmalarımızda verilmişdir.

Tərcümə ilə orijinalın mətnlərinin müqayisəsi göstərir ki, Rəvani "Gülüstan"ı əsasən dəqiq şəkildə çevirməyə can atmış və buna uğurla nail olmuşdur. Nümunə olaraq hər iki əsərdəki kiçik bir hekayətə nəzər salaq:

بربالین تربیت یحیی پیغامبر علیہ السلام معتکف بودم درجامع دمشق که یکی
از ملوک عرب که به بن انصافی موصوف بود اتفاقاً بزیارت آمد و نمازودعا کرد و حاجت
خواست

درویش و غنی بنده این خاک درند

و آنان که غنی ترند محتاج ترند

آنکه مرا گفتم از آنجا که همت درویشانست و صدق و معاملات ایشان همت همراه
من کنید که از دشمنی صعب اندیشه ناکم گفتمش بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن
قوی زحمت نیینی(58-57,15).

Şami-şərifdə həzrət Yəhya ərəbi aleyhissəlamın türbeyi-şərəfində mütəkif idim. Hükkamdan birisi ki, zalım və bimürüvvətsizlik ilə

məşhur və məruf idi, gəlüb türbeyi-şərif məvacihəsində dua edüb, hacəti-rica edərdi. Fərd:

Dərvişü qəni cümlə qapuna möhtac,

Zahirdə qəni olan qamudən möhtac.

Bədə bana təvaccöh edib ayıtdı ki, ey dərvişi-dilriş, sidqü ixlas ilə sən dəxi bana bir duayi-xeyr himmət eylə ki, bir qəvi düşməni-pürməkriü fənn fikir və əndişəsindəyəm.

Dedim: - Duadansa, rəiyyət füqərasının hallarına mərhəmət və züəfa firqəsinə şəfqətü mürüvvət eylə, ta ki düşməndən əmin olasan. (12,24a)

Göründüyü kimi, tərcümə məzmunca orijinala tam uyğun gəlsə də, həcmcə bir qədər ondan böyükdür. Bunun başlıca səbəbi mütərcimin qafiyəli nəsr xatirinə tərcüməyə özündən müəyyən söz və ifadələri əlavə etməsidir. Bu xüsusiyyət sonuncu cümlənin tərcüməsində daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Burada mütərcim “züəfa firqəsinə şəfqətü mürüvvət” sözlərini özündən artırmaqla sonuncu sözü bu cümlədəki “mərhəmət” sözü ilə həmqafiyə etmişdir. Bu cür genişləndirmək yolu ilə çevirmə halları orijinaldakı bəzi şeir parçalarının tərcüməsində də müşahidə olunur. Məsələn, Rəvani “Gülüstan”dakı aşağıdakı bir beytin məzmununu tərcümədə iki beytdə vermişdir:

مکن نماز بر آن هیچکس که هیچ نکرد
 که عمر درسر تحسیل مال کرد ونخورد (15,421)

Ol ki, dünyayə sərfi-ömr etdi,

Yeməyüb, aqibət qoyub getdi,

Qılma ol mülhidin namazın kim,

Nə əməl eylədi, nə əl tutdu. (12,100a)

Qeyd edək ki, bu cür tərcümə üsulu orta əsrlərdə nəzmlə edilən tərcümə nümunələrində geniş yayılmışdır (bax:4). Sədinin bu beytinin dilimizə müasir tərcüməsi isə belədir:

Namaz qılma o heçə ki, xeyir demədi,

Ömrü boyu ehtirasla mal topladı, yemədi. (6, 237)

“Gülüstan”dakı nəsr arasında verilən şeir parçalarının tərcüməsinə gəldikdə isə, Rəvani onların məzmununa sadıq qalsa da, bu tərcümələri bədii cəhətdən yüksək səviyyəli nümunələr saymaq olmaz. “Gülüstan”dakı aşağıdakı məşhur beytlər və onların türkcəyə tərcüməsində bunu aşkar görmək olar:

بنی آدم اعضای یکدیگرند
که در آفرینش ز یک جوهرند
چو عضوی ببرد آورد روزگار
دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بیغمی
(15,59) نشاید که نامت نماند آدمی

Bəni-Adəm əzaləri birdir,

Ki, bir xak ilə oldı tinətləri.

Qaçan üzvinün biri rəncur ola,

Qalan üzvinün gedər rahatları.

Demək olmaz ol adəmə adəmi

Ki, xalqə rəva görə möhnətləri. (12,24a)

Nümunədən görüldüyü kimi, tərcümə məzmunca orijinala yaxındır, mütərcim hətta orijinaldakı bəzi sözləri (*əza, üzv, möhnət*) olduğu kimi saxlamışdır. Bununla belə, tərcümə ilk növbədə qafiyə sistemində görə orijinaldan fərqlənir. Belə ki, Sədinin şeir parçası məsnəvi şəklində (aa,bb,cc...) qafiyələndiyi halda, Rəvaninin tərcüməsinin qafiyə quruluşu qitəqəki kimidir (ab, cb, db...). Bundan əlavə Rəvaninin tərcüməsinin dili sadə

olsa da, bədii sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə seçilmir, adi nəsr dilinə yaxındır.

Sədinin yuxarıdakı şeir parçasını görkəmli Azərbaycan mütərcimi və şərqşünas alimi Məmmədəğa Sultanov isə belə tərcümə etmişdir:

*Bir bədən üzvüdür bu bəni-adəm.
Eyni bir cövhərdən yaranmış aləm.
Bir üzvü dərdlərə salsa ruzigar,
Tutmaz başqa üzvü yerində qərar.
Özgənin dərdinə əgər qalmasan.
Yaraşmaz adına deyilsin insan. (6,48)*

Səkkiz fəsildən ibarət olan Sədinin “Gülüstan” əsəri sonuncu fəsil istisna olmaqla, əsasən kiçik həcmli hekayətlər şəklində qurulmuşdur. Son dərəcə ibrətli, hikmət və nəsihətlərlə dolu bu hekayətlər həm dilinin sadəliyi, həm də dərin məzmunu ilə diqqəti çəkir, oxucunu və dinləyicini özünə cəlb edir. Kitabdakı sonuncu “Söhbət qaydaları haqqında” adlı səkkizinci fəsil isə bir və ya bir neçə cümlədən ibarət olan aforizmlərdən – hikmət və nəsihətlərdən ibarətdir. Sədinin “Gülüstan”ı bütün bu üstün keyfiyyətlərinə, bənzərsiz səciyyəvi xüsusiyyətlərinə görə klassik Azərbaycan ədəbiyyatına öz dərin və silinməz təsirini göstərmişdir. Bu təsir XIX yüzillikdə yaşayıb-yaratmış Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığında daha qabarıq şəkildə öz əksini tapmışdır. Cəsarətlə demək olar ki, XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının, demək olar ki, bütün nümayəndələrinin yaradıcılığında bu və ya digər dərəcədə Sədi təsiri özünü göstərir. Bunun başlıca səbəbi bu dövrün şair və yazıçılarının əksəriyyətinin fars dilində mədrəsə təhsili alması və bu zaman əsas dərslük kimi Sədi “Gülüstan”ını öyrənməsi, bu cəzbedici təsir altına

düşməsidir. Məhz buna görə də adı çəkilən dövrün bütün sənətkarları ya Sədinin əsərlərindən tərcümələr, iqtibaslar etmiş, ya da bu böyük sənətkarı özlərinə ustad sayaraq, onun adını ehtiramla çəkmişlər. Məsələn, XIX əsrin görkəmli Azərbaycan şairi, incə lirik şeirlər, mənzum hekayə və təmsillər, eləcə də satiralar müəllifi kimi tanınan Qasım bəy Zakir (1784-1857) “Sədaqətli dostlar haqqında” adlı təmsilində “Gülüstan”dan açıq-aşkar şəkildə istifadə etmişdir. Tısbağa, qarğa, kəsəyə və ahunun dostluğundan bəhs edən və vəfalı dostların dar gündə bir-birlərinə kömək əlini uzatmalarının vacibliyi fikrini aşılayan Qasım bəy Zakir əsərin sonunda yazır:

*Bu məsəlin vardır ona nisbəti:
Bir kəsin bir kəsə ola ülfəti:
Gərək zar olanda, o da zar ola,
Həmişə dostundan xəbərdar ola...(2,70)*

Bu misralarda aşılanan fikir müəyyən mənada Sədidən yuxarıda verdiyimiz beytlərin ümumi məzmunu ilə səsleşir. Qasım bəy Zakir təmsilin sonunda hətta Sədinin adını da çəkir, onu “əmləhüş-şüəra”, “arifi-əyyam” adlandırır və şairin aşağıdakı iki misrasını olduğu kimi verir:

*Yazıbdır Sədiyi - şirinkəlam,
Əmləhüş-şüəra, arifi-əyyam.
Hər bişə qoman məbər ke, xalist,
Şayəd ke, pələng xofte başəd* . (2,70)*

* Güman etmə ki, hər meşə boşdur,
Bəlkə də orada pələng yatmışdır.

Q.Zakir adı çəkilən təmsilinin sonunda ustadının bu beytinin ilk misrasının bu şəkildə tərcüməsini də vermişdir:

*Hər meşəyə güman aparma boşdur,
Xudbinlik kişidə nə kari-xoşdur. (2,69)*

Q.Zakirin digər mənzum hekayə və təmsillərində də Sədi yaradıcılığının təsiri müşahidə olunur.

XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının digər bir görkəmli nümayəndəsi, dövrünün tanınmış alimi, istedadlı şairi – yazıçısı, ensiklopedik zəka sahibi Abbasqulu ağa Bakıxanovun (1794-1846) bədii yaradıcılığında da Sədi təsirini açıq-aşkar şəkildə görmək olar, A.Bakıxanov fars dilində yazdığı “Təhzibi-əxlaq” (“Əxlaqi tərbiyə”) adlı əxlaqi-fəşəfi əsərində eşqdən bəhs edərəkən Sədinin aşağıdakı misralarını nümunə olaraq verir:

*Eşq insanlıqdır, o, səndə yoxdursa,
Yeməkdə və yatmaqda heyvanla şəriksən. (1,38)*

A.Bakıxanov bu əsərindəki qənaət haqqındakı fəsildə ağıl haqqında öz fikirlərini açıqlayarkən yenə də Sədi yaradıcılığına üz tutaraq, şairin bu misralarını nümunə olaraq verir:

*Ağıl yer üzündən götürülsə,
Yenə heç kəs öz nadanlığını etiraf etməz. (1,57)*

A.Bakıxanov fars dilində yazdığı “Mişkatül-ənvar” (“Nurların başlanğıcı) adlı məsnəvisində də Sədiyə üz tutaraq “Gülüstan”dakı:

به از کسی که نباشد اندر حکم زبان بریده بکنجی نشسته

beyti bu şəkildə ifadə etmişdir:

خوش مثالی گفت سعدی صم بکم
به بود زان کو زبانش نی بحکم

*Sədi yaxşı demiş: "Susmaq yaxşıdır pis söhbətdən,
Pis söz salar söyləyəni xalq içində hörmətdən. (1,145)*

A.Bakıxanov yenə də bu əsərində zülmkar bir şah haqqındakı mənzum hekayətdə hökmdarları ədalətli olmağa çağıraraq yazır:

*Şah bir etsə zülmü, onun xadimləri yüz edər,
Gedər elin iqtidarı, hörməti də tez itər. (1, 166)*

A.Bakıxanovun bu misraları məzmunca Sədinin aşağıdakı beyti ilə yaxından səsləşir:

اگر زباغ رعیت ملک خورد سیبی
بر آورند غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد
زنند لشکریانش هزار مرغ بسبخ

*Şah rəiyyət bağından alma dərsə həmən,
Nökərləri çıxarar ağacları kökündən.
Beş yumurta alıb şah zülm eyləyən zamanda,
Qoşunu min toyuğu şişə çəkər bir anda. (6,63)*

Qeyd etmək lazımdır ki, Sədinin səlafi böyük söz ustadı Nizami Gəncəvinin "Məxzənül-əsrar" ("Sirlər xəzinəsi") poeməsindəki "Sultan Səncər və qarı" mənzum hekayətində də aşılana əsas fikir müəyyən mənada Sədinin yuxarıdakı misralarının məzmunu ilə üst-üstə düşür. Məlum olduğu kimi, Nizami Gəncəvi bu mənzum hekayətində Sultan Səncərin dargasının qoca bir qadını incitməsindən və həmin qarının şaha şikayətini

dən bəhs edir. Nizami qarının dili ilə şaha bildirir ki, ölkədə ədalətin pozulması birbaşa onun fəaliyyəti ilə bağlıdır. Sədinin “Gülüstan” əsərindəki yuxarıdakı misralar da oxşar məzmunludur: Əgər şah zülmkar və ədalətsiz olarsa, onun nöqərləri rəiyyəyə iqiqat zülm etmiş olar. Bunu nəzərə alaraq düşünmək olar ki, Abbasqulu ağa Bakıxanov yuxarıdakı misralarında hər iki sələfindən: həm Nizami Gəncəvidən, həm də Sədi Şirazidən bəhrələnmişdir.

XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan, Şamaxıda yeni üsulla məktəb açan maarifçi şair Seyid Əzim Şirvani uşaqlara dərs deyərək Sədinin “Bustan” və “Gülüstan” əsərlərindən seçmə parçaları ana dilinə tərcümə edərək oxuyur, bu yolla onların nəcib və ədalətli, vicdanlı və namuslu bir insan, qeyrətli bir vətənpərvər kimi yetişmələri üçün var gücü ilə çalışmışdır. Bundan əlavə şairin ümumi sayı yüzdən artıq olan bir sıra mənzum hekayələrinin məzmunu Sədinin “Bustan” və “Gülüstan” əsərlərindən alınmış, başqa sözlə desək, onlardan iqtibas edilmişdir. Məsələn, şairin “Zalimin ölməsi yaxşıdır” adlı mənzum hekayəsi “Gülüstan”ın birinci fəslindəki Həccac Yusif haqqındakı 11-ci hekayətdən (6,49), “Yatması gözəldir” mənzum hekayəsi isə (6,33-34) yenə həmin fəsildəki 12-ci hekayətdən (6,49) iqtibas edilmişdir.

S.Ə.Şirvani digər mənzum hekayələrində də Sədidən istifadə etməklə yanaşı, bəzən ustadının adını da çəkmişdir. Məsələn, şair “Bülbül və Əzüdüd-dövlənin oğlu” adlı mənzum hekayəsinin sonunda yazır:

Necə kim Sədi eyləmiş iqrar:

*Əvvəl əndişə vaxəhi göftar.**

*Əvvəl düşüncə, sonra söz (Əvvəl düşün, sonra danış).

Fikr qılmaq binadı, söz-divar:

Pabəst amədəəst-o-pəs divar**. (5,43)

Sədidən verilən yuxarıdakı iki misra “Gülüstan”da “Kitabın yazılmasının səbəbi” adlı başlıqdadır (15,28) Həmin misraların tərcüməsi belədir:

*Əvvəl düşünməkdir, sonra danışmaq,
Binanın əvvəl özülü qoyulur, sonra divarı tikilər.*

Qeyd edək ki, bu misralar “Gülüstan”da “Kitabın yazılma səbəbi” bölümündədir (15,28).

S.Ə.Şirvani “Müəllimə hörmət” adlı şeirində isə oğlu Cəfərə müraciətlə elmin üstünlüyündən, müəllimə hörmətdən söz açır və fikrini Sədinin sözləri ilə tamamlayır:

*“Gülüstan” içrə bülbüli-Şiraz,
Farisilə edib bu nəğməni saz.*

پادشاهی پسر به مکتب داد
لوح سیمینت در کنار نهاد
برسر لوحی نوشته به زر
جور استاد به زمهر پدر (5,9)

*(Bir padşah oğlunu məktəbə qoydu,
Ona gümüş bir lövhə verdi.
Lövhənin başında qızıl suyu ilə yazılmışdı:
Müəllimin verdiyi əziyyət atanın məhəbbətindən yaxşıdır).*

** [Əvvəl] bünövrə gəlir (qoyulur), sonra divar.

Qeyd edək ki, "Gülüstan"dakı bu misralar əsərdəki "Tərbiyənin təsiri haqqında" adlı yeddinci fəslin dördüncü hekayəsindədir (15,375)

Bundan əlavə Seyid Əzim sevimli şagirdi Ələkbərə – gələcəyin böyük satirik şairi Mirzə Ələkbər Sabirə (1862-1911) Şamaxıda dərs deyərkən, onun istedadlı bir gənc olduğunu duymuş və Sədi qəzəllərindən seçmə nümunələri, eləcə də "Gülüstan"dan ayrı-ayrı parçaları tərcümə etməyi ona məsləhət bilmişdir. Mirzə Ələkbər Sabir də bu işə məmuniyyətlə girişmiş və "Gülüstan"ın ayrı-ayrı hissələrini ana dilinə çevirmişdir.

XX yüzilliyin əvvəllərində isə Mirzə Sadiq Rahil adlı bir şair-yazıçı "Gülüstan"ı tam şəkildə Azərbaycan dilinə tərcümə etmiş və onu "Bəhrül-qəraib" ("Qəribəliklər dənizi") adlandırmışdır. Qeyd edək ki, orta əsrlərdə orijinalın adını dəyişdirmək tərcümə sənəti üçün məqbul sayılırdı. Görünür, Rahil də bu ənənəyə sadıq qalaraq tərcüməsi üçün müstəqil ad seçmişdir. Bu tərcümə keçən əsrin əvvəllərində Bakıda nəşr olunmuşdur. Yenə həmin dövrdə Bakı şairlərindən Seyid Zərgər ustad saydığı Sədinin "Bustan" əsərini "Mizanül-ədalət" ("Ədalət tərzisi") adı ilə Azərbaycan dilinə çevirmiş və nəşr etdirmişdir. XX əsrin istedadlı şairi-mütərcimi Mirmehdi Seyidzadə də "Bustan"dan ayrı-ayrı parçaları dilimizə çevirmişdir.

"Gülüstan"ın ən mükəmməl tərcüməsi isə görkəmli şərqşünas, əlyazmaşünas alim, Şərq ədəbiyyatının dərin bilicilərindən sayılan Məmmədəğa Sultanova məxsusdur. Bu tərcümə ilk dəfə 1962-ci ildə nəşr olunmuşdur. Görkəmli şərqşünas alim professor Rəhim Sultanov isə "Sədi yaradıcılığında "Gülüstan" adlı monoqrafiya yazaraq nəşr etdirmişdir (8).

Beləliklə, bütün bunlar əyani şəkildə sübut edir ki, Şərqi dahi mütəfəkkir şairlərindən olan Sədi Azərbaycan ədəbiyyatı ilə bağlayan tellər möhkəm və qırılmaz olduğu kimi həm

də qədim tarixə malikdir. Sədi bu gün də Azərbaycanda ən çox sevilən və oxunan Şərqi müəlliflərindən sayılır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasqulu ağa Bakıxanov Qüdsi. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Yazıcı", 1984.
2. Qasım bəy Zakir. Mənzum hekayələr və təmsillər. Bakı, Gənclik, 1984.
3. Məsiəğa Məhəmmədi. Sədi və Hafiz. Bakı, "Nurlan", 2004.
4. Möhsün Nağısoylu. Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti. Bakı, "Elm", 2000.
5. Seyid Əzim Şirvani. Təmsillər, mənzum hekayələr və öyüdlər. Bakı, "Gənclik", 1979.
6. Sədi Şirazi. "Gülüstan", Fars dilindən tərcümə edən: Məmmədəğa Sultanov Bakı, Azər nəşr, 1987.
7. Şeyx Səfi təzkirəsi. Nəşrə hazırlayanlar: Möhsün Nağısoylu, Sevər Cabbarlı, Rauf Şeyxzamanlı. Bakı, "Nurlan", 2006.
8. Rəhim Sultanov. Sədi yaradıcılığında "Gülüstan", Bakı, 1961.
9. Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков. Москва, 1989.
10. Сади. Гулистан. Критический текст, перевод, предисловие и примечания Р.М.Алиева, Москва, 1959.
11. ابن بزاز اردبیلی. صفة الصفا. مقدمه و تصحيح غلامرضا طباطبایی مجد. تیریز، ۱۳۷۳
12. ترجمه گلستان سعدی. مترجم محمد ابن حسین روانی. میکرو فیلم دستنویس کتابخانه ملی تیریز در انستیتوت نسخه های خطی آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان
13. کلیات سعدی به اهتمام محمدعلی فروغی تهران، ۱۳۶۵
14. کلیات عباسقلی آقا باکیخانف قدسی دستنویس انستیتوت نسخه های خطی آکادمی ملی جمهوری آذربایجان M-120 علوم
15. گلستان سعدی. تصحيح متن علمی انتقادى رستم موسى اوغلى علی یف. مسکو، ۱۹۵۹
16. گلستان سعدی دستنویس انستیتوت نسخه های خطی آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان B-3333
17. محسن نقیویلو گسترده ترین نسخه های خطی فارسی در جهان – مجموعه نخستین همایش ملی ایران شناسی. نسخه شناسی و کتاب شناسی، تهران، ۱۳۸۳، ص ۴۱۵ - ۶۰۴

**СРЕДНЕВЕКОВЫЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКО-ТЮРКСКИЕ ПЕРЕВОДНЫЕ
СОЧИНЕНИЯ КАК ЦЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ ЯЗЫКА**

После принятия ислама в Азербайджане создаются благоприятные условия для расширения тесных литературно-культурных связей местного населения с арабами и персами, вследствие чего возникает необходимость в переводе отдельных произведений с арабского и персидского языков на тюрки. Вольный перевод 112-ой суры Корана, имеющийся в огузском героическом эпосе «Китаб-и Деде Коркут», а также полный текст подстрочного перевода Священной книги ислама на тюрки, выполненный в 1333 году, свидетельствуют о древних корнях искусства перевода в Азербайджане.

Сильное развитие художественной литературы на азербайджанско-тюркском языке в XV-XVI веках и особенно творения Джаханшаха Хакики, правителя государства Каракоюндлу и Шаха Исмаила Хатаи, основателя могучего Сефевидского государства на родном языке, способствовали более широкому распространению искусства перевода в Азербайджане в указанном периоде.

«Гулшан-и раз» Вали Ширази, «Асрар-наме» Ахмеди Табризи, «Гыrx хадис» и «Хадикат ас-суада» Мухаммеда Физули, «Кавамил ат-табир» Хызыра ибн Абдалхади ал-Бавазиджи, «Шухеда-наме» и «Шейх Сафи тазкираси» Нишати, «Хадис-и арбаин» Хазини, «Моджуз-наме» Максуди, «Харидат ал-аджаиб» Махмуда Ширвани, «Шейх Сафи манакиби» неизвестного переводчика – таков неполный список дошедших до нас азербайджанских письменных переводных памятников, выполненных в XV-XVI веках.

Ранние переводные памятники азербайджанско-тюркской письменности являются богатым материалом и основными источниками для изучения истории перевода в Азербайджане. Они имеют также важное значение для всестороннего и тщательного исследования как истории азербайджанско-тюркского языка, так и истории азербайджанской литературы. Особо следует отметить богатую лексику переводных произведений. Оригиналы этих переводных произведений играют важную роль в установлении исконных значений многих ныне переосмысленных редких слов, выражений и архаизмов. Очень велика роль и значение средневековых азербайджанских переводов в изучении исторической лексикологии не только азербайджанско-тюркского языка, но и других тюркских языков, ибо «языки почти всех тюркоязычных письменных памятников средневековья являются смешанными» (1,92).

Некоторые из переводных произведений являются ярким свидетельством развития взаимовлияния литературного и разговорного стилей азербайджанского языка. Это особенно характерно для прозаических переводных сочинений, которые фактически представляют собой первые образцы азербайджанской прозы. Как указывает проф. А.Демирчизаде, «*прозаические переводы на азербайджанский язык художественных или нехудожественных произведений религиозного содержания оказали определенное положительное влияние на формирование и развитие этой разновидности (прозы–М.Н.) азербайджанского литературного языка*» (3, 48).

Большинство средневековых азербайджанско-тюркских переводных сочинений посвящены суфизму, жизни исламских святых и дидактике. Так как данные сочинения предназначались для тюрков, не знающих арабского и пер-

сидского языков, то очевидно, что их язык прост и близок к разговорной речи. В этом отношении особенно богаты разнообразными лексическими материалами, в частности архаизмами тюркского происхождения переводы «Гюльшан-и раз» Ширази и «Шухеда-наме» Нишати. Персидский оригинал перевода Ширази – «Гюльшан-и раз», являющиеся одним из ценных источников по суфизму принадлежит перу известного азербайджанского философа-поэта Махмуда Шабустари (1287-1320).

Свободный поэтический перевод Ширази выполненный в 1426 году изобилует исконными тюркскими словами, в числе которых имеют особое значение архаизмы тюркского происхождения, не употребляющиеся в современном азербайджанском литературном языке.

Среди многочисленных архаизмов, зафиксированных нами в различных рукописях перевода привлекает особое внимание следующие лексические единицы: *Ağillan-tak* (оказаться для луны), *ağtak* (подняться), *alu* (глупый), *анса* (так, вот так), *assi* (польза, выгода), *aşlamak* (прививать), *аутак* (просыпаться), *bayıq* (верный), *çeq* (достоверный), *сok-ratak* (кипеть), *degme* (случайный), *dek durmak* (молчать), *dem-ren* (наконечник стрелы), *eşme* (мелкий водоем), *eyig* (степная птица), *ekşilmek* (киснуть), *esrüklük* (опьянение), *gedik* (изъян, дефект), *genezlik* (легкость), *ig* (болезнь), *isre* (перёд, передняя часть), *gönenmek* (радоваться), *gönilmek* (идти), *key* (хорошо, основательно), *kirtü* (верный, настоящий), *küpe* (серьги), *qa-laqlanmaq* (возбудиться), *kırğıl* (человек средних лет), *kızlık* (засуха), *onarmak* (выздоровливать), *öykünmek* (подражаться), *sani* (мысль), *saz* (желтый), *semrimak* (жиреть), *simak* (разбивать), *sotun* (пшеничный хлеб), *sunkur* (сокол), *tan* (удивление), *toğan* (сокол), *tutuk* (занавес), *tuş* (плод, результат),

ilü (доля), *üyez* (комар), *üyük* (холм), *yahtulu* (светлый), *yaпsuk* (торба, мешочек), *yaवलak* (много), *yegin* (перевосходящий), *yelmek* (спешить), *yerinmek* (огорчиться), *yoуulmak* (стираться) и др.

Большинство из указанных архаизмов довольно часто встречается в других тюркоязычных памятниках, в частности в языке азербайджанских классиков и зарегистрированы в известных словарях и источниках по истории тюркских языков (9; 10;12). Некоторые из этих архаизмов употребляются в современных тюркских языках, в частности в турецком языке, а совсем малая часть – сохранились в отдельных говорах и диалектах азербайджанского языка.

Следует отметить, что в разных библиотеках Турции имеются несколько рукописей перевода, которые были использованы при составлении известного лексикографического труда «*Tarama sözlüğü*». Переводное сочинение «Гюльшан-и раз» Ширази (в турецких источниках Элван Ширази, который не подтверждаются фактами) впервые исследован нами в филолого-текстологическом аспекте и текст его издан (4).

Прозаическое переводное сочинение «Шухаде-наме» Нишати также является богатейшим материалом для исследования исторической лексикологии тюркских языков, в частности азербайджанско-тюркского языка. Этот объемистый перевод выполнен в 1539 году с книги «Роузат аш-шухада» Кашифи (ум. в 1504 г.), написанной на персидском языке, которая, в основном повествует о трагической гибели имам Хусейна в Кербела. Единственная рукопись («Шухаде-наме» - автограф переводчика Нишати хранится в Институте Рукописей им. Физули НАНА (шифр: М-259, объем 338 л., размер 19х27 см).

Переводный письменный памятник XVI века «Шухеда-наме» превосходит все известные средневековые азербайджанские сочинения, как оригинальные, так и переводные, полнотой текста, простотой и живостью языка, богатством лексики, точностью и ясностью перевода и другими особенностями. Ценность сочинения, написанного в разговорном стиле, заключается еще и в том, что оно является одним из первых образцов классической азербайджанско-тюркской художественной прозы (6).

Богатая и разнообразная лексика «Шухеда-наме» изобилует тюркскими словами, среди которых привлекает особое внимание архаизмы тюркского происхождения по сравнению с современным азербайджанским языком. Их можно делить на следующие семантические группы:

1. Военная лексика: *аууау* «лазутчик», *beglerbegi* «главнокомандующий», *çalış* «рукопашная схватка», *çeri* «войско», «армия», *γacarçi* «военный связист», *kol* «центр армии», «фланг фронта», *tavilya* «военный шлем», *tevauçi* «военный инспектор», «военный начальник», *tukçi* «знаменосец», *уγраş* «битва», *ulca* «военнопленный» и др.

Среди этих слов *аууау*, *tevauçi*, *γacarçi* и *ulca* не встречаются в других азербайджанских литературных памятниках, но зарегистрированы в словарях В.Радлова (9,I, 1894; III, 1327) и Будагова (10,I,772), остальные же наблюдаются в языке «Китаб-и Деде Коркут» и азербайджанских классиков.

2. Название животных и птиц: *keyik* «олень», «горный козёл», *kölik* «вьючное животное», *kulan* «дикий конь», *kutel* «лошадь ведомая под узды», *karcaγay* «сокол» и др.

Среди этих слов только *kutel*, зафиксированный в словаре В.В.Радлова (9, II, 1277) не обнаружено в других письменных памятниках азербайджанского языка.

3. Профессиональная терминология: *kapsuça* «торока», «ремни у следа», *kazıu* «кол», «столб», *iyer* «седло», *sadak* «футляр для лука», *ükek* «кеджаве» (сиденье с навесом на спине или по боком верблюда и лошади) и др. Кроме *ükek* все остальные слова наблюдаются и в других азербайджанских литературных памятниках. Слово *ükek* зафиксировано в словаре Махмуда Кашгари (7,623).

4. Слова, означающие религиозные понятия: *çeleb* «бог», *datı* «ад», *ıstau* «рай» и др. Все эти слова довольно часто встречаются в азербайджанских литературных памятниках средневековья.

Архаическую лексику «Шухеда-наме» можно также рассматривать в составе следующих групп с точки зрения употребляемости и не употребляемости в современном литературном азербайджанском языке, а также в его диалектах и говорах:

а) архаические слова, полностью выпавшие из литературного языка и современного употребления. Отметим несколько из них:

Oleŋ – «луг», «пастбище»; *tabın* – «слуга»; *kirğil* – «человек средних лет», *keytul* – «военный лагерь», *çiçuk* – «сладкий»; *konğay* – «глава племени», «старейшина»; *sin* – «могила»; *iletmek* – «тащить», «нести»; *gedük* – «дефект», «изъян», «щель»; *culğamaq* – «замотать», «запутать»; *gidermek* – «убирать», «удалять» и др.

Большинство этих архаизмов не встречаются в других литературных памятниках азербайджанско-тюркского языка, но зафиксированы в известных источниках по исто-

рии тюркских языков. Следует отметить, что слово *keytul* обнаружено нами только в словаре Будагова (10,II,102) а архаизм *çiçuk* употреблено в древнетюркских текстах в фонетическом варианте *sucik* (7,516).

К числу этих лексических единиц можно отнести также следующие архаизмы:

Tek durmaq – «молчать»; *düniürlük elemek* – «сватать», - «просить руку девушки»; *kazuğ-kol*, «столб»; *geneşmek* – «советоваться»; *Yığlamaq* – «плакать»; *yen / yin* «рукав»; *sayru* «больной»; *Yazı* – «равнина , степь»; *Ulaşmak* – «соединиться»; *Aridmaq* – «чистить, очищать» и др.

Сочетание *tek dur* отмеченное в Диване Махмуда Кашгари (7,550) зафиксировано в ленкоранском и астаринском говорах азербайджанского языка в форме *tek din* «замолчи, не разговаривай» (8,51]. Остальные же архаизмы без существенных изменений употребляются во многих диалектах и говорах азербайджанского языка.

В «Шухеда-наме» наблюдаются также десятки слов, которые в современном азербайджанском литературном языке потерпели определенные фонетические изменения.

В лексике «Шухеда-наме» представляется большой интерес также лексические параллелизмы. Независимо от персидского оригинала, переводчик параллельно употребляет различные по происхождению, но единые по значению слов в составе одного предложения или бейта (основную, большую часть текста рукописи составляет проза, сопровождающая стихотворными отрывками).

Лексические параллелизмы «Шухеда-наме» состоять из тюркских, персидских и арабских синонимов, которые можно делить на три группы:

I. Параллельное употребление азербайджанских и общетюркских слов: *say-esen* («здоровый»), *duş-uьku* («сон»), *gece-dün* («ночь»), *geyesi-don* («одежда»), *çokluk-kalabalik* («большинство»), *bitün-varı-kamu* («все» «все», «вес»), *aьlamaу-yığlamaу* («плакать»), *istemek-dilemek* («просить»), *varmaу-getmek* («идти», «ходить»), *sınmış-ufanmış* («разбитый»), *çapalak-tapaңca* («пощечина») и др.

II. Параллельное употребление азербайджанских и персидских слов: *tor-dam* («ловушка»), *bitik-name* («письмо»), *uş-huş* («сознание», «ум», «разум»), *çeri-sepah* («войско»), *ün-avaz* («голос»), *koxu-buу* («запах») и др.

III. Параллельное употребление азербайджанских и арабских слов: *ildırım-saeka* («молния»), *ölke-memleket* («страна»), *yardım-meded* («помощь»), *ulus-kismet* («доля», «часть»), *korxu-tehdid* («угроза»), *don-lebas* («одежда»), *toz-γo-bar* («пыль»), *baу işlamak-afv kılmak* («прощать») и др.

Данный стилистический прием характерен для языка «Китаб-и Деде-Коркут», произведений Насими и других азербайджанских средневековых литературных памятников. Следует отметить, что «Шухеда-наме» Нишати исследовано нами в филолого-текстологическом аспекте (6) и текст его готовится к изданию.

В целом, азербайджанские средневековые переводные сочинения являются ценными источниками по исторической лексикологии тюркских языков.

ИСТОЧНИКИ

1. *Наджип Э.Н.* О средневековых литературных традициях смешанных письменных памятников в тюркских языках / Советская тюркология. 1970, № 4.
2. *Наджип Э.Н.* Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века. ч I, Москва, Наука, 1979.

3. *Демирчизаде А.* Роль Насими в истории азербайджанского литературного языка / Насими. Баку, Элм, 1973.
4. *Nağısoyly M.* Şirazinin "Gülşəni-raz" tərcüməsi. Bakı, Nurlan, 2005.
5. *Nağısoyly M.* Orta əsrlərdə Azərbaycanca tərcümə sənəti. Bakı, Elm, 2000.
6. *Нагисойлу М.* Переводческие и языковые особенности «Шухеданаме» – азербайджанско-тюркского письменного памятника XVI века. Баку, "Elm və təhsil", 2014.
7. Древнетюркский словарь. Ленинград, Наука, 1969.
8. *Рагимов М.Ш.* Значение неродственных языков на территории Азербайджана в сравнительно историческом значении тюркских языков огузской группы / Советская тюркология, 1971, № 2.
9. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий, I-IV, Спб, 1888-1911.
10. *Будагов Л.Э.* Сравнительный словарь тюркских наречий. т. I-II. Спб. 1869-1871.
11. *Zərinəzadə N.* Fars dilində Azərbaycan sözləri. Bakı, 1963.
12. XIII əsrdən günümüze kadar kitaplardan toplanmış tanıklarıyla Tarama Sözlüğü. I-IV c. Ankara, 1941-1945.

ÇEXİYADAKI FARS DİLLİ ƏLYAZMALAR

Məlum olduğu kimi, ərəbqrafikalı Şərq əlyazmalarına, o sıradan farsdilli əlyazmalara dünyanın, demək olar ki, əksər ölkələrində fəaliyyət göstərən muzey və kitabxanalarında rast gəlmək mümkündür. Maraqlıdır ki, bir sıra nadir farsdilli əlyazmalar məhz xarici ölkələrdəki, xüsusilə də Avropadakı məşhur muzey və kitabxanalarda saxlanılır. Dünya ədəbiyyatı xəzinəsinin nadir incilərindən sayılan Əbülqasim Firdovsinin "Şahnamə" epopeyasının dünyada ən qədim nüsxələrinin İtaliyanın Florensiya Milli Kitabxanasında və Britaniya Muzeyində saxlanması bunu əyani şəkildə sübut edir. Qeyd edək ki, bu əlyazmalardan biri 614/1217-ci il tarixli, ikincisi isə 675/1276-cı il tarixlidir. "Şahnamə"nin bu əlyazmalarından birincisi, ümu-

miyyətlə, farsdilli əlyazmalar sırasında tarix etibarilə ən birincilərdən hesab olunur. Bəlli olduğu kimi, istər Avropa şərqşünasları, istərsə də bu qitənin müxtəlif bölgələrini təmsil edən səyah və tacirlər möcüzəli Şərq dünyasına səfərləri zamanı buradan bir sıra əntiq əşyalarla yanaşı, qədim əlyazma kitablarını da satın alaraq öz məmləkətlərinə aparmış və onları ən qiymətli sərvət kimi qoruyub saxlamışlar.

Çexiya Respublikasının paytaxtı Praqa şəhərindəki Milli Kitabxana Avropanın ən qədim və məşhur kitabxanalarından biri sayılır. Təkcə bunu qeyd etmək kifayətdir ki, daha çox Klementinum adı ilə tanınan bu kitabxananın əsası 1556-cı ildə qoyulmuşdur. Öncə kilsə kompleksi və məktəb binası kimi fəaliyyət göstərən bu tarixi bina 1726-cı ildə əsaslı şəkildə qurulmuş və yalnız XX yüzilliyin əvvəllərində kitabxananın ehtiyacları üçün onda kiçik bərpa işləri aparılmışdır. Praqanın ən məşhur memarlıq abidələrindən biri sayılan Klementinumun sahəsi iki hektara bərabərdir. Kitabxananın fondunda 6 milyondan çox qədim və müasir kitablar saxlanılır. Fonda il ərzində 70 min adda kitab daxil olur. İl boyu bura gələn oxucuların sayı 1 milyona yaxındır. Kitabxananın zəngin kolleksiyasında IV Karlın 1366-cı ildə ovaxtkı universitetə bağışladığı əlyazma kitabları xüsusi yer tutur. Ən qədim əlyazmalara gəldikdə isə onlar sırasında 1085-ci ilə aid birinci çex kralı Vratislavanın tacqoyma mərasimi üçün hazırlanmış kodeks və 1260 və 1320-ci illərə aid dini kitablar qeyd olunur.

Avropanın digər məşhur kitabxana və muzeylərində olduğu kimi, Çexiya Milli Kitabxanasında da ümumi sayı 700-ə yaxın olan ərəbqrafikalı Şərq əlyazmaları saxlanılır. Onlar sırasında olduqca dəyərli və nəfis nüsxələr olmasına baxmayaraq, ölkədə, xüsusilə də kitabxanada şərqşünas kadrlar olmadığı üçün bu əlyazmalar indiyədək, demək olar ki, öyrənilməmiş və

ən başlıcası, onların kataloqları tərtib olunmamışdır. Bu baxımdan İran alimlərinin dünyanın müxtəlif ölkələrində saxlanan farsdilli əlyazmaların kataloqlaşdırılması sahəsindəki fəaliyyəti təqdirəlayiqdir. Belə ki, hələ keçən əsrin ikinci yarısının əvvəllərində tanınmış İran alimi Əhməd Münzəvi beş cilddə "Fars əlyazmaları kataloqu"nu tərtib edərək bu sahədə ilk ciddi addım atmışdır (1). Bu dəyərli kataloqda dünya kitabxanalarındakı farsdilli əlyazmaların qısa təsviri verilmişdir.

İran alimlərinin bu sahədəki fəaliyyəti sonralar da ayrı-ayrı kitabxanalar üzrə davam etdirilmişdir. İran araşdırıcısı Əli Bəhramiyan da 1379/2000-ci ildə Çexiya Milli Kitabxanasında saxlanılan farsdilli əlyazmalarının ayrıca kataloqunu tərtib və nəşr etdirmişdir (2). Qeyd edək ki, fars dilində hazırlanmış kiçik həcmli bu kataloqda əlyazmalar haqqında yalnız ən zəruri bilgilər, yəni: əsər adı, müəllifi, əlyazmanın həcmi, ölçüsü, başlanğıcı və sonu verilmişdir. Kataloq kitabxanadakı əlyazmaların şifrlərinə uyğun şəkildə (məsələn, XVIII B1, XVIII B2, XVIII B3 və s.) hazırlanmışdır və cəmi 149 əlyazma kitabının qısa təsvirini özündə birləşdirir.

Çexiya Milli Kitabxanasında saxlanılan farsdilli əlyazmaların çoxu poeziya nümunələrinə aiddir ki, onlar tarix baxımından XI-XIX yüzillikləri əhatə edir. Onlar sırasında Həkim Sənai Qəznəvi, Əvhədəddin Ənvəri Əbivərqi, Mənucöhr Damğani, Sədi Şirazi, Xacu Kirmani, Hafiz Şirazi, Ürfi Şirazi, Əbdürrəhman Cami və digər klassik söz ustalarının əsərləri yer almışdır. Farsca əlyazmaların kiçik bir hissəsi də ilahiyyat, tibb, tarix, fəlsəfə, astronomiya, leksikoqrafiya və digər elm sahələrinə aid əsərləri əhatə edir (3).

Kitabxanadakı poeziya örnəkləri arasında dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin dünya ədəbiyyatı xəzinəsinin nadir incilərindən sayılan "Xəmsə"si və "Beşliy"ə

daxil olan ayrı-ayrı məsnəvilərin əlyazmaları xüsusi yer tutur. Buradakı Nizami əlyazmaları istər sayına, istərsə də yüksək bədii tərtibatına görə seçilir və böyük önəm daşıyır. Təkcə belə bir faktı qeyd etmək kifayətdir ki, Çexiya Milli Kitabxanasının tanıtım kitabçasında – bukletində farsca əlyazmalar haqqında bilgilər verilən vərəqdə yalnız Nizami Gəncəvi “Xəmsə”sinin 1085/1674-cü il tarixli nüsxəsinə (şifri:B-146) çəkilmiş 62 minatürdən bir nümunə örnək olaraq verilmişdir (4).

Kitabxanada Nizami Gəncəvi əsərlərinin doqquz qədim və nəfis əlyazma kitabı saxlanılır. Həmin əlyazma kitabları içərisində tarix etibarilə ən qədimi “Xəmsə”nin dördüncü poeması olan “Həft peykər”in (“Yeddi gözəl”) 792/1389-cu ildə köçürülmüş nüsxəsidir (şifri: XVIII-B-114/1). 50 vərəqlik bu əlyazma, ümumiyyətlə, dünyada “Yeddi gözəl”in ayrıca köçürülmüş nüsxələri sırasında tarix baxımından üçüncü yeri tutur. Qeyd edək ki, əlyazma kataloqlarına əsasən müəyyən edilmişdir ki, “Yeddi gözəl”in dünyada ən qədim nüsxəsi 773/1371-ci ildə köçürülmüşdür. Poemanın ikinci bir qədim nüsxəsi isə 788/1386-cı ilə aiddir. Göründüyü kimi, “Yeddi gözəl”in bu Praqa nüsxəsi də XIV yüzilliyə aiddir və poemanın ən qədim nüsxəsindən cəmi 18 il sonra yazıya alınmışdır ki, bu da tarixilik baxımından onun dəyərini artırır.

Nizami Gəncəvinin sonuncu poeması olan “İskəndərnamə”nin bir əlyazması da istər xəttinə, istərsə də bədii tərtibatı və paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə “Yeddi gözəl”in bu nüsxəsinə çox oxşardır. Fikrimizcə, hər iki əlyazma eyni katib tərəfindən və eyni ildə köçürülmüşdür (köçürülmə tarixi arasındakı fərq uzağı 1 il ola bilər). Qənaətimizə görə, bu iki əlyazma bütövlükdə “Xəmsə”nin hissələri – ayrı-ayrı poemaları kimi hazırlanmış və sonradan müəyyən səbəblər üzündən ayrı şəkildə iki müxtəlif cildə tutulmuşdur. Onu da qeyd edək ki, “İskəndərna-

mə”nin bu əlyazmasında səhvən əvvəlcə “İqbalnamə”nin, sonra isə “Şərəfnamə”nin mətninin yerləşdirilməsi də belə bir fikrə gəlməyimizə əsas verir.

“Xəmsə”yə daxil olan ikinci poemanın – ölməz məhəbbət dastanı “Xosrov və Şirin”in də burada ayrıca bir əlyazması saxlanılır. XVIII B-97 şifrlı bu əlyazma gözəl nəstəliq xətti ilə köçürülmüşdür. Paleografik əlamətlərinə görə XVIII yüzilliyə aid bu əlyazmada onun 1314/1935-ci ildə Tehranda Kuhi Kermani tərəfindən doktor Yan Ripkaya hədiyyə olunması barədə qeyd vardır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Yan Ripka XX əsrin ən böyük avropalı şərqşünas – iranşünas alimlərindən biri sayılır. Alimin fars dilində də nəşr olunmuş “Fars ədəbiyyatı” kitabı bu gün də mütəxəssislər tərəfindən yüksək dəyərləndirilir.

Milli Kitabxanada “Yeddi gözəl” və “İskəndərnamə” poemalarının hər birinin daha bir əlyazması saxlanılır ki, XVIII-XIX yüzilliklərin yadigarlarıdır.

Kitabxanada Nizami Gəncəvi “Xəmsə”sinin də üç əlyazması saxlanılır ki, onlardan biri bədii tərtibat baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır. XVIII B-146 şifrlı “Xəmsə”nin Praqa nüsxəsi 1084-1085/1673-1674-cü illərdə Yusif adlı bir katib tərəfindən köçürülmüşdür. Maraqlıdır ki, hər poemanın sonunda katib öz adını və əsərin köçürülmə tarixini qeyd etmişdir. “Sirlər xəzinəsi”ni bitirəndən sonra özündən bir beyt yazaraq Allaha şükranlarını bildirən katib bu əsərin köçürülmə tarixi kimi 1084/1673-cü ili, sonrakı poemaların sonunda isə 1085/1674-cü ili qeyd etmişdir. Əlyazmadakı hər poemanın əvvəlində incə naxışla işlənmiş ənənəvi rəngli ünvan vardır. Dörd sütunda yazılmış mətn haşiyəyə alınmış, başlıqlar qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır. 326 vərəqlik bu əlyazmada mətn incə və gözəl nəstəliq xəttilə köçürülmüşdür. Əlyazmanın ən böyük üstün cəhətlərindən biri də ona 62 ədəd rəngli miniatürün çəkilməsidir. Hər

bir poemanın məzmunu ilə bağlı məşhur epizodları əks etdirən bu miniatürlər daha çox Təbriz rəssamlıq məktəbinin xüsusiyyətlərini daşıyır. İran alimi Əli Bəhramiyan həmin miniatürlərin Qacarlar dövrünün miniatür rəssamlığı üslubunda çəkildiyini qeyd edir. XIX-XX əsrlərin görkəmli Azərbaycan rəssamı Mir Möhsün Nəvvabın miniatürləri bir sıra xüsusiyyətlərinə görə bu əlyazma kitabındakı miniatürləri xatırladır. Əlyazmadakı miniatürlərdən ikisi “Məxzənül-əsrar” (“Sirlər xəzinəsi”) poemasına çəkilmişdir. Onlardan birində qoca qarı ilə Sultan Səncərin görüşü təsvir olunmuşdur. Maraqlıdır ki, burada hökmdar – Sultan Səncər at üstündə təsvir olunmamışdır. Başında zərli tac olan hökmdar taxtda oturmuş və əlində yalın qılınc tutmuşdur. Poemaya çəkilən ikinci miniatür Nuşirəvanla vəzirinin söhbəti mövzusunda. Burada hökmdar barmağını dişləyərək onun zülmündən bayquşların da xəbər tutmasına öz təəccübünü bildirir.

“Xəmsə”nin ikinci poeması olan “Xosrov və Şirin”ə isə 10 ədəd miniatür çəkilmişdir. Miniatürlərdə ənənəvi olaraq Şirinin ilk dəfə Xosrovun şəklini görərək şahzadəyə vurulması, iki aşiqin yolda görüşü, onların ov səhnəsi və s. kimi əsərlər təsvir olunmuşdur.

Sonrakı poemalara da əsərin məzmunu ilə bağlı rəngli miniatürlər çəkilmişdir. Əlyazma üzərində gül-çiçək rəsmləri çəkilmiş lak cildə tutulmuşdur. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu əlyazmanın, eləcə də digər üç əlyazmanın fotosurətləri bu yaxınlarda Azərbaycana – Mirzə Fətəli Axundzadə adına Milli Kitabxanaya gətirilmişdir.

Praqada saxlanılan “Xəmsə”nin XVIII B-90 şifrli əlyazması isə ilk növbədə qədimliyi ilə diqqəti çəkir. Əlyazmanın kağızına, ümumi tərtibatına və imla xüsusiyyətlərinə görə onu XVI yüzilliyin I yarısına aid etmək olar. Nüsxədə poemaların yeri

dəyişik şəkildə olsa da (əvvəl “Xosrov və Şirin”, sonra isə “Sirlər xəzinəsi” yazılmışdır, sonuncu iki poemanın da yerləri tərsdir), burada bəzi düzəlişlərin olması əlyazmanı mətnşünaslıq baxımından mötəbər bir qaynaq kimi dəyərləndirməyə əsas verir. Əlyazma incə naxışlarla işlənmiş bədii ünvanla açılır. Digər poemaların əvvəlində də bədii ünvan vardır.

B-140 şifrlı Nizai “Xəmsə”sinin əlyazması da bir çox xüsusyyətlərinə görə yuxarıda qısa təsvirini verdiyimiz nüsxəni xatırladır. 1002/1593-cü ildə köçürülmüş bu nüsxədə bəzi vərəqlər əlyazmadan qopub düşsə də, onun bədii tərtibatı, xüsusilə də başlıqların qızıl suyu ilə işlənməsi diqqəti cəlb edir. 254 vərəqlik bu əlyazmada mətn ənənəvi olaraq nəstəliq xəttilə və dörd sütunda yazılmışdır.

Onu da qeyd edim ki, Əli Bəhramiyanın kataloquna əsasən, eləcə də Milli Kitabxananın elektron variantında olan siyahısına görə XVIII B-86 şifrlı əlyazma da Nizaminin “Xəmsə”si adı altında qeyd olunmuşdur. Əlyazma ilə ötəri tanışlıq, daha doğrusu, ondakı elə ilk poemanın birinci beyti sübut etdi ki, bu nüsxə heç də Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”si deyil, məşhur fars-tacik şairi Əbdürrəhman Caminin “Həft övrəng” əsəridir. Bu barədə biz əlyazmalar şöbəsinin rəhbərliyinə məlumat verdik və onların siyahısında lazımı düzəliş etdik.

Çexiya Milli Kitabxanasında saxlanılan farsdilli əlyazmalar sırasında bədii tərtibat və əlyazmaşünaslıq, kitabşünaslıq sənəti baxımından Həkim Sənai Qəznəvinin “Həqidətül-həqiqət” əsərinin B-41 şifrlı nüsxəsi də diqqəti çəkir. Gözəl nəstəliq xətti ilə köçürülmüş bu əlyazmada tarix göstərilməsə də, paleoqrafik xüsusyyətlərinə görə onu XVI yüzilliyə aid etmək olar.

Böyük İran mütəfəkkir şairi-yazıçısı, dünya şöhrətli Sədi Şirazinin “Külliyat”ının Praqa kitabxanasında saxlanılan B-147 şifrlı əlyazması da Şərq əlyazmaşünaslıq sənətinin dəyərli və

nəfis əlyazma kitablarından biri asıyla bilər. 1004/1596-cı ildə köçürülən bu əlyazmanın mətni gözəl və incə nəstəliq xətt ilə köçürülmüş və qızılı xətlə haşiyəyə alınmışdır. Qeyd edək ki, böyük söz ustasının istər ayrı-ayrı əsərlərinin, istərsə də “Külliyatı”nın araşdırmalarında bu əlyazma diqqətdən kənar qalmışdır. Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, Avropanın Britaniya Muzeyi, Paris Milli Kitabxanası kimi tanınmış əlyazma mərkəzləri ilə müqayisədə Çexiya Milli Kitabxanasında saxlanılan ərəbcərafikalı Şərq əlyazmaları indiyədək, demək olar ki, araşdırılmamışdır. Təbii ki, bunun da başlıca səbəbini sözügedən Kitabxananın əlyazmalarının ayrıca kataloqunun hələ də tərtib olunmaması ilə izah etmək olar.

Təsəvvüf ədəbiyyatının nəhəng simalarından olan Mövlana Cəlaləddin Ruminin farsca Qurani-Kərim kimi mənalandırılan “Məsənəviyi-Mənəvi”sinin kitabxanadakı B-144 şifrlı əlyazması da əlyazmaşünaslıq baxımından dəyərli sənət nümunəsidir.

Çexiya Milli Kitabxanasında saxlanılan farsdilli əlyazmaların müəyyən bir hissəsini də mövcud ədəbi ənənəyə görə əsərlərini farsca yazmış ayrı-ayrı Azərbaycan müəlliflərinin əsərləri təşkil edir. Onlar sırasında Əfzələddin Xaqani Şirvani və Salman Savəcinin, Şəms Məğribi Təbrizi və Qasım Ənvarın, əsrinin Hafizi sayılan Saib Təbrizininin “Divan”larının müxtəlif yüzilliklərə aid əlyazma nüsxələrini qeyd etmək olar.

Kitabxanada qəsidə ustadı kimi tanınan Xaqani Şirvani “Divanı”nın üç əlyazması saxlanılır ki, onlar XVI-XVIII yüzilliklərin yadigarıdır. Xaqani “Divan”ına yazılmış bir orta əsr şərhinin əlyazması xüsusilə əhəmiyyətlidir. Məlum olduğu kimi, Xaqani əsərlərində bir sıra mürəkkəb və qəliz ifadələr və tərkiblər işlənmişdir ki, bu da hələ orta yüzilliklərdə şairin “Divan”ına yazılmış bir sıra şərhlərin yaranmasına gətirib çıxarmışdır.

Belə şərhərdən biri də Təbriz yaxınlığındakı Şadiabad qəsəbə-sindən olan Məhəmməd bin Davud Şadiabadinin qələmindən çıxmışdır. Xaqanini “Sultanüş-şüəra” adlandıran Şadiabadi us-tadının qəsidələrində olan bəzi çətin anlaşılan beytlərin geniş şərhini vermişdir. Onu da qeyd edirəm ki, Şadiabadinin bu şərhini-nin əlyazması AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda, eləcə də İran İslam Respublikasının bir sıra əlyazma mərkəz-lərində yoxdur. Məhz buna görə də həmin əlyazmanın elekton variantının ölkəmizə gətirilməsi olduqca əhəmiyyətlidir.

XIV-XV əsrlərdə yaşamış Azərbaycan şairləri Şəms Məğ-ribi Təbrizi və Şah Qasım Ənvarın “Divan”larının birgə əlyaz-maları da maraqlı doğurur. Məlum olduğu kimi orta əsrlərdə Ni-zami Gəncəvi və Əmir Xosrov Dəhləvi, Əlişir Nəvai və Məhəm-məd Füzuli əsərlərinin birgə əlyazma nüsxələri geniş ya-yılmışdır. Sufi ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələri olan Məğribi Təbrizi ilə Şah Qasım Ənvarın “Divan”larının bir əl-yazma daxilində yerləşdirilməsi ilk növbədə bu iki sənətkarın lirik əsərlərinin məzmunca bir-birilə səsleşməsidir. XIX əsrin əvvəllərinə aid olan bu əlyazmada katib xronologiyaya əməl edərək öncə Şəms Məğribinin, sonra isə Qasım Ənvarın əsər-lərinin üzünü səliqəli nəstəliq xətti ilə köçürmüşdür.

Kitabxanada saxlanılan tarixə aid farsdilli əsərlərdən də ikisinin əlyazmaları xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Bunlardan biri Məhəmməd Rza Təbrizinin “Zinətüt-təvarix” əsəri, digəri isə Fəthəli şah Qacarin oğlu Əliqulu Mirzənin “İksirüt-təvarix” adlı kitabıdır. XIX əsrin I yarısına aid hər iki əlyazmada istər Azərbaycan tarixi, istərsə də Azərbaycan ədəbiyyatı ilə bağlı maraqlı bilgilərə rast gəlirik. Qeyd edək ki, hər iki tarixi əsərdə Azərbaycan şairləri haqqında da qısa məlumatlar verilmişdir. İrihəcmli bu əsərlərin əlyazmalarının Azərbaycana gətirilməsi

və onlardakı müəyyən hissələrin dilimizə tərcümə edilməsini məqsədəuyğun sayırıq.

Onu da qeyd edək ki, Praqaya ezamiyyət zamanı Çexiya Elmlər Akademiyasının Şərqşünaslıq İnstitutunun Kitabxanasında da oldum. Burada ümumi sayı 200 olan ərəbcə, farsca və türkcə əlyazma kitabları saxlanılır. Çexiya Milli Kitabxanasından fərqli olaraq, bu kitabxanada saxlanılan ərəbqrafikalı Şərq əlyazmaları, ümumiyyətlə, diqqətdən kənar qalmışdır. Belə ki, onların yalnız ümumi siyahısı çex dilində tərtib olunmuşdur.

Praqada Şərqşünaslıq İnstitutunun kitabxanasında da az sayda farsdilli əlyazmalar saxlanılır. Onların sırasında Firdovsi "Şahnamə"si, Nizami "Xəmsə"si, məşhur qəzəl ustası Hafiz Şirazi "Divan"ı, Şeyx Fəridəddin Əttarın "Məntiqüt-teyr", Sədi Şirazinin "Gülüstən", Hüseyn Vaiz Kaişifinin "Əxlaqi-Möhsini" əsərlərinin əlyazmaları diqqəti cəlb edir.

Bu kitabxanada saxlanılan ərəbqrafikalı əlyazmaların çoxu türkcədir ki, onlar arasında Qurani-Kərimin XIX əsrə aid bir türkcəyə tərcüməsi xüsusilə böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu dəyərli əlyazmada islamın müqəddəs kitabının mətninin altında Onun türkcəyə tam sətiraltı tərcüməsi də verilmişdir. Məlum olduğu kimi, Qurani-Kərimin farscaya sətiraltı tərcümələri də geniş yayılmışdır ki, bunun da ilk nümunələri hələ erkən orta əsrlərdə meydana çıxmışdır.

Çexiya Milli kitabxanasında saxlanılan farsdilli əlyazmalar haqqındakı bu kiçik qeydlərimizə onu da əlavə edək ki, gələcəkdə digər Avropa ölkələrində fəaliyyət göstərən əlyazma mərkəzləri fondlarındakı Şərq əlyazma kitablarının araşdırılmasını da məqsədəuyğun və zəruri sayırıq.

ƏDƏBİYYAT

1. فهرست نسخه های خطی احمد منزوی موسسه فرهنگی منطقه ای ، جلد های ۱-۵ تهران ۱۳۴۸ - ۱۳۴۹
2. فهرست نسخه های خطی فارسی کتابخانه ملی جمهوری چک (پراگ)
زیر نظر علی بهر امیان به کوشش رضا میرجی
مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی با همکاری کتابخانه
بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی
نجفی - قم ، ۱۳۷۹
3. Möhsün Nağısoylu. Azərbaycan əlyazmaları soragında 10 gün Praqada – “Ədəbiyyat qəzeti” № 38, 12 oktyabr 2012-ci il, səh 1-3.
4. Historické fondy Narodní knihovny C.R.Pruvodie Hejnova. Praha, 2007.

ABBASQULU AĞA BAKIXANOVUN ÇAP OLUNMAMIŞ BİR ŞƏRİ

Azərbaycanda maarifçilik ideyalarının yaranması və yayılmasında böyük xidmətləri olan, yaşadığı dövrün görkəmli elmi və ədəbi simalarından sayılan, nadir istedad və ensiklopedik zəka sahibi Abbasqulu ağa Bakıxanovun (1794-1846) istər dünyagörüşü, istərsə də zəngin ədəbi irsi ilə bağlı bir sıra məsələlər uzun bir müddət ərzində dövrün ideologiyasından irəli gələn məlum tələblər üzündən birtərəfli və qeyri-obyektiv şəkildə öyrənilmiş, bir sıra hallarda düzgün işıqlandırılmamışdır. Bu məsələ ilə bağlı təkcə belə bir faktı qeyd etmək yetərlidir ki, sənətkarın ilk qələm təcrübələrindən sayılan “Riyazül-qüds” (“Müqəddəs bağ”) kitabı sovet dövründə “mühafizəkar ədəbiyyata xidmət edən”, “ancaq dini təbliğat qayəsini izləyən” bir əsər kimi dəyərləndirilmiş və məhz bu səbəbdən də nəşr edilməmişdir. İmam Hüseynin (ə) Kərbəla müsibətindən bəhs edən “Riyazül-qüds”ün diqqətlə öyrənilməsi göstərir ki, əsər ilk növbədə yüksək bədii keyfiyyətləri ilə seçilən bənzsiz bir sənət nümunəsidir. Bundan əlavə “Riyazül-qüds” həm də Abbasqulu ağa Bakıxanovun dünyagörüşünü tam şəkildə ortaya qoyur:

müəllifin mömin və dindar bir insan, pak iman sahibi və yüksək əqidəli bir müsəlman olmasını, islama sidq ürəklə bağlılığını, bu dinin əsas ehkamlarına, Qurana, ilahiyyətə yetərincə bələdliyini, eləcə də islamın müqəddəs şəxsiyyətlərinə bəslədiyi sonsuz və səmimi məhəbbət duyğularını açıq şəkildə sübut edir, aşkarcasına təsdiqləmiş olur. Qeyd edək ki, bu sətirlərin müəllifi bu yaxınlarda ilk dəfə olaraq Abbasqulu ağa Bakıxanovun “Riyazül-qüds” əsərini geniş şəkildə araşdırmış və həmin araşdırmanı ayrıca bir monoqrafiya şəklində nəşr etmişdir (Möhsün Nağısoylu. A.Bakıxanovun “Riyazül-qüds” əsəri klassik tərcümə nümunəsi kimi. Bakı, “Nurlan”, 2006, 164 səh.) Onu da əlavə edək ki, A.Bakıxanovun bu kitabı hazırda Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu tərəfindən nəşrə hazırlanır.

Məlum olduğu kimi, Abbasqulu ağa Bakıxanov ömrünün axırlarında Yaxın Şərq və ərəb ölkələrinə səyahət etmiş və 1846-cı ildə hər bir müsəlman üçün vacib şərtlərdən sayılan Həcc ziyarətində olmuşdur. Görkəmli Azərbaycan ədəbiyyatşünası Firidun bəy Köçərlinin yazdığına görə “Abbasqulu ağa Qüdsi Həcc ziyarətinə əzimet etdikdə məşhur Quba qazısı Molla Abdulla axundu” da özü ilə aparmışdır. Qüdsi Həcc ziyarətinin şərtlərini yerinə yetirdikdən sonra üzünü Haqq dərgahına tutaraq bu sözləri demişdir: *“Pərvərdigara! Hər padşahdan mənə nişan verilibdir, səndən də bir nişan təmənna edirəm ki, axır nişanım olsun”*. Aydınlıq üçün qeyd edək ki, Abbasqulu ağa Bakıxanovu Həcc ziyarətindən qabaq Rusiya, Türkiyə və İran hökumətləri müxtəlif nişan və ordenlərlə təltif etmişdi. Hacı Abbasqulu ağadan bu sözləri eşidən axund ondan muradının nə olduğunu soruşduqda cavabında bu sözləri eşidir: *“O nişan bu müqəddəs məkanda ölməkdir”*. Təbii ki, Firidun bəy Köçərli bu əhvalatın bir rəvayət şəklində yayıldığını qeyd edir, lakin hər halda,

A.Bakıxanovun sidqürəkli və səmimi bir müsəlman olması və Həcc ziyarətindən dönərkən yolda dünyasını dəyişməsi danılmaz bir faktdır və aşkar bir gerçəklikdir. A.Bakıxanovun mömin və dindar bir müsəlman olmasını və islamın bir sıra qaydalarına əməl etməsini sübut edən daha bir maraqlı faktı qeyd etmək yerinə düşər. Görkəmli Azərbaycan şairi Mirzə Şəfi Vazehin şeirlərini Almaniyada nəşr etdirmiş Fridrix fon Bodenştedt (1819-1892) "Mirzə Şəfi haqqında xatirələr" kitabında yazır ki, Tiflisdə olan bir qonaqlıqda A.Bakıxanov masanın üstündəki şərabi gördükdə məclisdə olan otaqdan çıxır.

A.Bakıxanovun "Riyazül-qüds"dən təxminən 15-20 il sonra yazdığı "Kitabi-Əsgəriyyə" hekayəsi də müəllifin islama dərindən bələdliyindən və qələmə aldığı hekayədə əsl bir müsəlman mövqeyindən çıxış etdiyindən xəbər verir.

Bu yaxınlarda "Riyazül-qüds"ün əlyazması üzərində araşdırma apararkən aşkara çıxardığımız Abbasqulu ağa Bakıxanovun yeni bir şeiri də müəllifin olduqca dindar və mömin bir şəxs olduğunu, müsəlmanların, xüsusilə də şiələrin müqəddəs saydığı imam Hüseynə (ə) böyük sayğı və ehtiram bəslədiyini bir daha sübut edir. 1258/1842-ci ildə, hələ A.Bakıxanovun sağlığında köçürülmüş "Riyazül-qüds"ün əlyazmasında əsas əsərin mətnindən sonrakı üç vərəqdə müxtəlif şairlərin Kərbəla müsibəti ilə bağlı yazdıqları növhələr verilmişdir ki, onlardan biri də Abbasqulu ağa Bakıxanova məxsusdur. İndiyədək nəşr olunmamış bu növhənin əvvəlində əlyazmanın katibi Haqverdi bin Məşədi Ocaqverdi Qarabağının farsca belə bir qeydi vardır: "Əz Abbasqulu ağa-ye Qubbei mosənnəf-e "Riyazül-qüds" ("Riyazül-qüds"ün müəllifi Abbasqulu ağa Qubalınıdır). Katibin bu qeydi göstərir ki, əlyazma hazırlanan vaxt (1842-ci il) müəllif "Qubbei" (Qubalı) nisbəsi ilə də tanınmış.

Abbasqulu ağa Bakıxanovun yüksək bədii sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə seçilən bu şeiri 15 beytdən ibarətdir və qəzəl formasında qələmə alınmışdır. Növəhə Kərbəla müsibətinin baş qəhrəmanı İmam Hüseynin (ə) dilindəndir və sözügedən faciənin qurbanlarından biri olan imamın böyük oğlu Əli Əkbərə döyüşə getməzdən öncə müraciət şəklində söylənmişdir. Abbasqulu ağa Bakıxanovun yeni aşkara çıxardığımız və indiyədək çap olunmamış bu yanıqlı və təsirli şeirini ilk dəfə oxuculara təqdim edirik:

*Rəhm eylə göz yaşımə, getmə bu meydana, Əli,
Heyfdir kakili-mişkin batə al qanə, Əli.*

*Qoyma hicrində bəni aşk təkəm həsrət ilə,
Şəmtək suzi-dilimdən yanə pərvanə, Əli.*

*Bilürəm axir alimdən üzülür vəsl ətəgin,
Qoy çəkim həsrət ilə zülfünə bir şanə, Əli.*

*Məni-sövdazadəni qoyma dutum daməni-dəşt,
Salma Məcnun kimi Leylayi biyabanə, Əli.*

*Demə çək daməni-vəslimdən əlin, Nuhsifət
Verürəm aləmi bir ah ilə tufanə, Əli.*

*Ol siyəh türrelərin boynuma zəncir salub,
Çəkmə, çəkdün bəni Yusif kimi zindanə, Əli.*

*Bir tərəf dərdi-qəmin, ol tərəfə hicri-rüxün,
Bu qədər yaxşı degil zülm bir insanə, Əli.*

*Tökmə zülfün yüzünə etmə nihan xallarını,
Bədnəzər dəfinə lazımdı siyəhdanə, Əli.*

*Didə-nəm, qamət-xəm, bəxt-siyəh, tale-kəm,
Görsə kafər məni, billah, gəlür imanə, Əli.*

*Həzər et əhli-cəfadən, verilür tiri-cəfa,
Bərgi-gül tab gətürməz dəmi-peykanə, Əli.*

*Sən gedərsən dağlur, ceşş olur bərhəm əsas,
Ceşş lazımdı bu gün bir belə sultanə, Əli.*

*Mürği-vəhşi kimi, billah, oluram guşənişin,
Dutaram bayqu kimi mənzili-viranə, Əli.*

*Şanədən nalə yetər guşimə, bu rəmz nədir,
Hər zaman kim çəkəram zülfi-pərişanə, Əli.*

*Olmaya çərxi-fələk cövr ilə məni-dilzədəni,
Yandura qürbət ara atəşi-hicranə, Əli.*

*Qorxaram ah çəkəm, Qüdsi kimi ahimdən,
Yana bülbül, düşə od səhni-gülüstanə, Əli.*

MÜNDƏRİCAT

ORTA ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCANDA TƏRCÜMƏ SƏNƏTİ 5
Orta əsrlərdə Azərbaycanda tərcümə sənəti: əsas növləri
və səciyyəvi xüsusiyyətləri 7

ŞİRAZİ VƏ ONUN “GÜLŞƏNİ-RAZ” TƏRCÜMƏSİ
Ön söz 57

**I FƏSİL. Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsəri və onun türkcəyə
ilk klassik tərcüməsi**

§1. Şeyx Mahmud Şəbüstəri və onun “Gülşəni-raz”
əsəri haqqında 62
§2. “Gülşəni-raz”ın türkcəyə ilk klassik
tərcüməsi və onun mütərcimi haqqında 71
§3. Tərcümənin əlyazmaları haqqında..... 85
§4 Tərcümənin üç əlyazması haqqında..... 88

**II FƏSİL. “Gülşəni-raz” tərcüməsi ilə orijinalının
müqayisəli-tekstoloji tədqiqi..... 104**

**III FƏSİL. “Gülşəni-raz” tərcüməsinin
dil-üslub xüsusiyyətləri..... 151**

NƏTİCƏ..... 207
Ədəbiyyat 210

ƏHMƏDİ TƏBRİZİ VƏ ONUN “ƏSRARNAMƏ” TƏRCÜMƏSİ 217
Ön söz 219

I FƏSİL. Tərcümənin tekstoloji tədqiqi

§1. “Əsrarnamə”nin müəllifi haqqında..... 221
§2. “Əsrarnamə”nin mütərcimi haqqında 224
§3. Tərcümənin öyrənilməsi tarixindən 230
§4. Tərcümənin əlyazmaları və Bakı nüsxələrinin müqayisəli təhlili..... 234

§5. Əhmədinin "Əsrarnamə"si: <i>tərcümə, yoxsa orijinal əsər</i>	253
§6. <i>Tərcümə ilə orijinalın mətnlərinin müqayisəli təhlili</i>	258
II FƏSİL. Abidənin tərcümə xüsusiyyətləri	270
III FƏSİL. Tərcümənin dil xüsusiyyətləri	302
NƏTİCƏ	328
Ədəbiyyat	331
HƏZİNİNİN "HƏDİSİ-ƏRBƏİN" TƏRCÜMƏSİ	337
Ön söz	339
I FƏSİL. Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin filoloji-tekstoloji tədqiqi	
§1. <i>Müsləman Şərq ədəbiyyatında "Qırx hədis" topluları</i>	342
§2. <i>Həzininin "Hədisi-ərbəin" tərcüməsi: orijinalın müəllifi və mütərcim haqqında</i>	346
§ 3. <i>Tərcümənin ideya - məzmun xüsusiyyətləri</i>	357
§ 4. <i>Tərcümənin əlyazmalarının müqayisəli təhlili (orfoqrafiya və mətnşünaslıq məsələləri)</i>	366
II FƏSİL. "Hədisi-ərbəin" tərcüməsinin leksik xüsusiyyətləri	
§ 1. <i>Tərcümənin dil-üslub xüsusiyyətləri</i>	390
§2. <i>Türkmənşəli sözlər</i>	395
§ 3. <i>Ərəb və fars mənşəli sözlər</i>	439
§ 4. <i>Sinonimlər</i>	440
§ 5. <i>Antonimlər</i>	444
III FƏSİL. TƏRCÜMƏNİN FRAZEOLÖGİYASI	447
NƏTİCƏ	466
Ədəbiyyat	471

MƏQALƏLƏR	477
“Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsinin Azərbaycan əlyazmaları sırasında yeri	479
Qurani-Kərimin türkcəyə əski sətiraltı tərcümələri haqqında.....	487
Əmir Müizzü və onun «Divan»ı haqqında	498
Məhsəti Gəncəvi rübailəri əlyazmalarda	502
Nizami Gəncəvi “Xəmsə”sinin ən qədim və nəfis əlyazmaları	508
Nizami Gəncəvi əsərlərinin türkcəyə orta əsr tərcümələri haqqında.....	524
Orta əsrlər Azərbaycan lüğətçiliyinə bir baxış	538
Türk dillərinə ilkin klassik tərcümələr: ortaq nöqtələr və problemlər	553
Qazi Bürhanəddin, yoxsa Qazi Bürhanəddin	559
Mustafa Qazi Zərir və onun tərcümə əsərləri haqqında	563
Nəsimi “Divan”ının iki Bakı əlyazma nüsxəsinin səciyyəvi orfoqrafik xüsusiyyətləri	570
Zeynalabdin Şirvani və onun “Bustanən lil-arifin və gülüstanən lil-abidin” əsəri	579
Sədi Şirazi yaradıcılığının klassik Azərbaycan ədəbiyyatında izləri.....	590
Средневековые азербайджанско-тюркские переводные сочинения как ценные источники по истории языка	609
Çexiyadakı farsdilli əlyazmalar	617
Abbasqulu ağa Bakıxanovun Çap olunmamış bir şeri	627