

QÖVSI TƏBRİZİ

(2 CİLDDƏ)

I

PAŞA KƏRİMOV

**ƏLİCAN QÖVSI TƏBRİZİ
«DİVAN»ININ TEKSTOLOJİ TƏDQIQI**

■

**QÖVSI «DİVAN»ININ TƏBRİZ NÜSXƏSİ
(FOTOFAKSİMİLƏ)**

BAKİ – NURLAN - 2006

Azərbaycan MEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu elmi şurasının 21 aprel 2006-cı il 4 №-li qərarı ilə nəşr edilir.

Redaktoru: Məmməd ADILOV,
filologiya elmləri doktoru

Rəyçilər: Tağı XALİSBƏYLİ,
filologiya elmləri doktoru

Zəminə HACIYEVA,
filologiya elmləri namizədi

Raşa Kərimov. Əlican Qövsü Təbrizi «Divan»ının tekstoloji tədqiqi. Qövsü «Divan»ının Təbriz nüsxəsi (fotofaksimile). Bakı: Nurlan, 2006, 116+246 s.

Kitabın təqdim olunan I cildinə XVII əsrin müqtədir Azərbaycan şairi Qövsü Təbrizinin ana dilində bağladığı divanın tekstoloji tədqiqi və elmi-tənqidi mətninin tərtib prinsipləri, eləcə də elmi-tənqidi mətn tərtib ediləndən sonra əldə edilmiş Təbriz nüsxəsinin fotofaksimilesi daxli edilmişdir. Təbriz nüsxəsinin nəşrə əlavə edilməsi «Divan»ın elmi-tənqidi mətninin gələcəkdə daha da təkmilləşdirilməsinə kömək etmək məqsədi daşıyır.

PAŞA KƏRİMOV

**ƏLİCAN QÖVSİ TƏBRİZİ
«DİVAN»ININ TEKSTOLOJİ TƏDQIQI**

■

**QÖVSİ «DİVAN»ININ TƏBRİZ NÜSXƏSİ
(FOTOFAKSİMİLƏ)**

BAKİ – 2006

**QÖVSİNİN AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATI TARİXİNDƏ
MÖVQEYİ VƏ YARADICILIĞININ TƏDQIQI TARİXİ**

Azərbaycan poeziya aləmini formalaşdıran klassik şəxsiyyətləri təsnif edərək

dünya sivilizasiyasına xidmətlərinə görə Nizami, Nəsimi, Xətai, Füzuli, Vaqif kimi mütəfəkkirləri ön cərgəyə düzsək, orta mövqedə özünə yer tutmuş şairlər sırasında Əlican Qövsî Təbrizi xüsusi diqqət tələb edən poetik şəxsiyyətlərdən biri kimi qiymətləndirilməlidir. İndiyədək öyrənilmiş və nəşr edilmiş əsərləri bu şairimizin yaradıcılığını bütünlüklə əhatə etmir, Qövsî «Divan»ının əksər hissəsi hələ də əlyazmalar halında dünyanın müxtəlif kitab xəzinələrində səpələnib qalmaqdadır. Adətən, dövrün ictimai-siyasi və dini-fəlsəfi cərəyanlarında aparıcı rol oynamadığı, mənsub olduğu təriqətin sırayı üzvü olduğu üçün ədəbi yaradıcılığı əsrlərin müxtəlif qatlarında dağınıq halda təsbit olunmuş və ya dini, yaxud zamanəsi üçün prestijli sayılan ərəb və fars dillərində deyil, əsasən ana dilində yazdığı üçün mədrəsələrdə əsərlərinin dəfələrlə üzü köçürülmədiyi belə şairlərin əsl qiymətini yalnız onların ədəbi irsini tam tənqidi mətn halında təqdim etdikdən sonra vermək mümkün olur və nə qədər ki, elmi-tənqidi mətn işlənilib hazırlanmamışdır, Qövsî kimi şairlərimizin poeziya aləmində ön planda yer tutmasına zəmin yaranmır.

Əlican Qövsî Təbrizi yaradıcılığından yalnız 145 qəzəl və cəmi 9 mürəbbə, müxəmməs, müsəddəs, tərəcibənd və tərkibbəndin Britaniya və Gürcüstan əlyazma nüsxələri əsasında ilk dəfə müqayisəli mətnini hazırlamış və çap etdirmiş akademik Həmid Araslı tezliklə şairin «Divan»ının tam elmi-tənqidi mətninin hazırlanmasına ümid edirdi [bax: 54, s.12]. Bu işi yalnız 30 il sonra, «Divan»ın dörd əlyazma nüsxəsi elm aləminə məlum olandan sonra yerinə yetirmək mümkün olmuşdur. Ancaq görkəmli şərqşünas Y.E.Bertelsin qeyd etdiyi kimi, «bələ düşünmək lazım deyildir ki, klassik mətni nəşr etmək üçün bir neçə qədim əlyazma seçib, sonra onlardan bir mətn tərtib etmək kifayətdir. Abidənin nəşri nə mexaniki, nə də texniki işdir. Bu, mürəkkəb tədqiqat işinin xüsusi növüdür. Bu işə girişmədən öncə nəşr edilən müəllifi öyrənməyə çalışmaq, onun ədəbiyyat tarixindəki yerini və hazırlanan abidənin onun bütün yaradıcılığındakı yerini müəyyən etmək, həmin müəllifin lüğət tərkibi, onun üçün səciyyəvi olan üslub haqqında təsəvvür əldə etmək lazımdır... Filoloq həm tarixçi, həm ədəbiyyatçı, həm də dilçi olmalıdır» [95, s.320].

Düzdür, Əlican Qövsî Təbrizinin həyat və yaradıcılığı, Azərbaycan ədəbiyyatında mövqeyi haqqında bir sıra alimlərimizin mülahizə və araşdırmaları vardır, lakin, əvvəla, şairin ədəbiyyat tariximizdə mövqeyi haqqında indiyədək mövcud fikirlər onun «Divan»ının elmi-tənqidi mətni hazırlanmazdan qabaq

söylənilməmişdir, ikincisi, Qövsinin həyatı və dövrü haqqında bəzi dəqiqləşdirmələr aparılmasına ehtiyac duyulur – bəziləri onu XVII, bəziləri XVIII, bəziləri isə XVII-XVIII əsrlərin şairi kimi təqdim edir və bu zaman bir sıra dolaşq tarixi faktlara istinad edilir.

1. QÖVSİNİN HƏYAT VƏ YARADICILIĞININ TƏDQIQI TARIXI

Əlican Qövsü Təbrizi həyatı və yaradıcılığı haqqında orta əsr mənbələrində ən xəsisliklə və dolaşq məlumat verilmiş və əsasən düzgün qiymətləndirilməmiş müəmmalı şairlərdəndir. Ona görə də alimlərin fikrincə, Qövsü kimi klassikin həm yaradıcılığını, həm də həyatı və mühitini öyrənmək üçün «əsas obyekt onun əsərləri, qoyub getdiyi ədəbi-mənəvi irsdir» [63, s.52].

Qövsü Təbrizi əsərləri ilk dəfə Sovet hakimiyyəti illərində nəşr olunmuş klassik şairlərimizdəndir. İlk dəfə nakam alimimiz Salman Mümtaz 1925-ci ildə Qövsinin qəzəllərindən ibarət bir kitabça nəşr etdirmişdir. Lakin sonralar sosializm quruculuğu yolundakı əyintilər ədəbi irsə münasibətdə də əcaib formaların yaranmasına gətirib çıxardı. «Vulqar sosiologizm yolu ilə gedən... tənqidçilərin və ədəbiyyatşünasların klassik ədəbiyyata, böyük sənətkarlara, keçmişdə yaranmış ölməz sənət əsərlərinə etinasız münasibətləri haqqında saysız-hesabsız maraqlı misallar gətirmək olar» [59,s.247]. Bu dövrdə ən çox zərər çəkmiş klassiklərdən biri Qövsü Təbrizi oldu-onun sovet dövründə ilk tədqiqatçısı Salman Mümtazın haqsız repressiyası şairin əsərlərinin nəşrini də bir problemə çevirdi: 1958-ci ildə akademik Həmid Araslının nəşrinə qədər heç bir ədəbiyyatşünas və ya nəşriyyat Qövsü yaradıcılığına müraciət etməyə cəsarət göstərmədi.

Şairin əsərlərinin təbliği 1960-cı ildən təzələndi. Həmin il Moskvada çap olunmuş «Antoloqiya azərbaydjanskoy poezii» kitabının ikinci cildində və 1972-ci ildə yenə Moskvada nəşr edilmiş «Poeziya narodov SSSR IV-XVIII vekov» kitabında Qövsinin yaradıcılığından nümunələr çap olunub Ümumittifaq oxucusuna çatdırılmışdır. 1984-cü ildə, nəhayət ki, nəşr olunmuş Hüseyn Əfəndi Qayıbovun «Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir» müntəxəbatında (I cild) Qövsinin də şeirlərindən nümunələr verilmişdir. Bu əsərin nəşri həm XIX əsr alimimizin, həm də orta əsr şairimizin yaradıcılığının təbliğində

müəyyən bir addım olmuşdur. «Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası» 20-cildliyinin 1988-ci ildə prof. C.V.Qəhrəmanov tərəfindən tərtib olunmuş VI cildində Qövsinin 64 qəzəli, 3 gəraylısı, 2 tərcibəndi, həmçinin 1 mürəbbəsi, 1 müxəmməsi, 1 müsəddəs-tərcibəndi və 1 tərkibbəndi təqdim olunmuşdur.

Əlican Qövsi Təbrizi əsərlərinin nəşri tarixi hələlik bununla bitir. Onun yaradıcılığını əhatə edən azərbaycanca «Divan»ın nəşri həyata keçirilməmiş qalır. Halbuki «filoloji baxımdan faydalı nəşr orijinalın şriftində olmalıdır. Heç bir trpanskripsiya orijinalı əvəz edə bilməz» [95,s.379]. Əgər 1979-cu ilə qədər elm aləminə Qövsi «Divan»ının cəmi 2 nüsxəsi–Britaniya muzeyində və Gürcüstan SSR Dövlət muzeyində saxlanan nüsxələri məlum idisə [16, s.223] və bu nüsxələr «Divan»ın elmi-tənqidi mətnini yaratmaq üçün azlıq təşkil edirdisə, son 10 ildə daha 2 nüsxə — İstanbul və Bakı nüsxələri aşkar ediləndən sonra Qövsi irsinin filoloji-tənqidi mətnini tərtib etmək mümkün olmuşdur və onun nəşrinin şairin yaradıcılığı haqqında daha geniş təsəvvür yaradacağına ümid etmək olar.

Qövsinin həyat və yaradıcılığının tədqiqi tarixi onun əsərlərinin nəşri tarixindən daha qədimdir. Tədqiqatçılar «Qövsi» təxəllüslü üç şairin izinə düşmüş, onların bir nəsiləndən olduqlarını göstərmişdilər. Ancaq tarixi təhlillər daha çox şairin bu təxəllüsü daşdığını sübut edir. Şairin ilk araşdırıcılarından Firidun bəy Köçərli yazırdı: «Şəmsəddin Sami bəyin «Qamusül-əlam»ına rücu etdik. Onda dəxi «Qövsi» təxəllüslü türk şairindən bir əsər bulamadıq. Onda iki nəfər «Qövsi» təxəllüsü ilə zikr olunmuş şəxsə rast gəldik: onlardan birisi məşahiri-xəttatindən bağdadlı Qövsidir ki, 999-cu tarixində vəfat etmişdir, digəri isə İran şüərasından olub, yazdıqları tamam farsî dilində olduğu göstərilmişdir» [bax: 48, s.219]. Lakin bütün fətklər bağdadlı Qövsinin təbrizli Qövsiyə dəxli olmadığını açıq sübut etdiyi üçün alimlər təbii olaraq ona əsasən diqqət yetirməmişlər.

Maraqlı bir fakt kimi diqqəti bu çəkir ki, təzkirəçilər Qövsi təxəllüslü müəlliflərdən danışarkən onlardan farsca yazan Qövsinin əsərlərindən nümunələr vermişlər. Bu bir tərəfən onu göstərir ki, təzkirəçilər üçün məhz farsca yazanlar qiymətli olmuşlar, ikinci tərəfdən isə, onların heç birinin türkcə//azərbaycanca yazan Qövsi ilə əlaqəsinin olmaması haqqında qənaətə gəlmək olur. «Tamam farsî dilində yazdığı» və 999-cu ildə vəfat etdiyi göstərilən Qövsi Bağdadiyə gəlincə, yalnız bir mənbədə—İstanbulda 1947-ci ildə buraxılmış əlyazmalar kataloqunun I cildində onun Əlican Qövsi Təbrizi ilə qarışıq salındığına rast gəlirik. Həmin kataloqda, «Qamusül-əlam»a əsaslanaraq, qeyd edilir ki, 999

tarixində vəfat etmiş Qövsinin xəttatlığını göstərən qeyddə onun şairliyinə işarə yoxsa da, bəzi dəlallətlərdən xəttat və şair Qövsinin eyni zat olması ehtimal daxilində görüldü. Burada verilmiş nümunələr isə Qövsi Təbrizinin İstanbul Universiteti kitabxanasındakı «Divan» nüsxəsindən seçilmiş olub, yalnız azərbaycandır [bax: 128, s.175-176].

Göstərilən kataloqdan başqa, heç bir mənbədə araşdırdığımız Qövsi Təbrizi Qövsi Bağdadi ilə səhv salınmamışdır. Görünür, türk alimləri o vaxtlar geniş araşdırma aparmağa imkan tapmamışlar. Belə ki, şairin şeirlərindən heç birində nə Bağdad, nə də İraq adları çəkilir — əksinə, Təbriz və İsfahan şəhərlərinin adı dəfələrlə çəkilir və onun əsas vətən həsrəti Təbrizlə bağlıdır. Beləliklə, əsərlərinin mətn təhlili də Əlican Qövsinin Bağdadla heç bir birbaşa əlaqəsinin olmadığını göstərir.

Əsərləri yalnız farsca olan Qövsiyə gəlincə, Sam Mirzə (1517-1566) 1550-ci ildə yazdığı «Töhfeyi-Sami» də onun haqqında məlumat verməklə [bax: 57, s.703], bu şairin də öyrəndiyimiz müəllifə dəxli olmadığını müəyyənləşdirmişdir; belə ki, Qövsi əsərlərində adı çəkilən tarixi şəxsiyyətlərin hamısı XVII əsrdə yaşamışlar və deməli, XVI əsrin ortalarında adı təzkiyəyə düşən şair Əlican Qövsi Təbrizi ola bilməzdi.

Dərviş Hüseyn (XVI əsr) «Rövzətül-cinan» təzkiyəsində İmadəddinin tərcümeyi-halından danışarkən İsmayıl Qövsi və onun atası Əlican Qövsinin adını çəkir [bax: 57, s.71], lakin Dərviş Hüseyn Hafiz həmin əsərini 1567-ci ildə tamamlamışdır [57, s.81]. Digər tərəfdən, tədqiqatçılar İsmayıl Qövsini Əlican Qövsi Təbrizinin atası kimi təqdim edirlərsə [bax: 6, s.156] bizim müəllifin hətta XVI əsrdə anadan olduğunu da ehtimal etmək olar. Lakin dərin ictimai motivlərlə zəngin yaradıcılığa malik Qövsi XVI əsrin sonlarında doğulsaydı, XVII əsrin əvvəllərində vətəni Təbrizdə baş vermiş dəhşətli tarixi hadisələrin heç olmasa izlərinə onun əsərlərində rast gəlmək olardı. XVII əsrin əvvəllərində Türkiyə-İran müharibələrindən ən çox zərər çəkən şəhərlərdən biri Təbriz olmuşdur. İbrahim əfəndi xəbər verir ki, həmin əsrin 30-cu illərində «padşah öz qoşunlarını sürətlə Təbrizə apardı və 16-cı gündə şəhərə çatdı. Bu şəhərin hər dörd tərəfi, bu çiçəklənən şəhər və bütün qonşu vilayətlər islam qoşunları tərəfindən yerlə yeksan edildi. İstisnasız olaraq bütün döyüşçülər kifayət qədər qənimət əldə etdilər.

Padşah bütün dünyada məşhur olan saraylara və xüsusilə də Şah sarayı

adlanan təmtəraqlı binaya tamaşa etdikdən sonra bütün bunlar padşahın əmri ilə dağıldı ki, bu, yalnız düşmənin məğlubiyyətini deyil, islamın qələbəsini də sübut etsin.

Padşah üç gün Azərbaycan ölkəsinin baş şəhərində oldu. Təbrizin və onun ətrafının tamamilə dağılıb tar-mar edilməsindən sonra qoşunlar Rəvana qayıtdılar» [114, s.93].

Öz əsərlərində daim vətəni Təbriz həsrətilə alışıb yanan, «Təbriz qibliəsi»ni dünyada hər şeydən üstün tutan vətən çılgını Əlican Qövsü Təbrizi, tam əmin olmaq lazımdır ki, həmin dəhşətli tarixi hadisənin şahidi olsaydı və ya onu dərk etsəydi, Sultan Süleymanın bu vəhşiliyi onun əsərlərində öz əksini tapardı. Zənn etmək olar ki, göstərilən dövrdə şair ya anadan olmamışdı, ya da bu hadisə onun uşaqlıq çağlarına təsadüf etmişdir. Hər iki halda Qövsinin təvəllüd tarixi 1567-ci ildə adı təzkirəyə düşmüş (və deməli, məşhur və nisbətən yaşlı olmuş) İsmayıl Qövsidən o qədər uzaqlaşır ki, Əlican Qövsü Təbrizinin İsmayıl Qövsinin oğlu olması iddiası öz əhəmiyyətini itirir. İkinci tərəfdən, XVII əsrin 30 ili ərzində anadan olsaydı və tədqiqatçıların göstərdikləri kimi, ilk təhsilini Təbrizdə almışdırsa, deməli, Təbrizin və Şah Sarayı kimi misilsiz abidələrin yerlə-yeksan edilməsini öz gözləriylə görərdi və bu isə yenə də sonralar şairin poeziyasında sadalanmış çoxsaylı yer və insan adları onomastikonunda özünə yer tapardı. Halbuki, bu hadisənin doğurduğu mənəvi ağrının izləri Qövsü əsərlərində duyulmur və bu güman etməyə əsas verir ki, şair osmanlıların hücumu zamanı hələ dünyaya gəlməmişdi.

Görkəmli ədəbiyyatşünasımız Salman Mümtaz Qövsü ilə bağlı tarixi adlardan çıxış edərək yazırdı: «Qövsinin yaşadığı əsrə gəldikdə, hicri XI, miladi XVII əsrlərdir. Çünki Şah Abbas Sani, Şah Süleyman, Ağahüseyn Xansari, Mirzə Tahir də XI əsrdə yaşamış tarixi şəxslərdir ki, onların yaşadıkları əsr barəsində heç bir ixtilaf ola bilməz. Hələ Qövsinin ustadı olaraq Zülcəmalın ləqəbi ilə məşhur olan Ağahüseyn Xansarinin hicri 1077-ci də Şah Süleymanı niyabətən Səfəviyyə taxtına oturtduğu nəzəri-etibare əlsaq, Qövsinin XI əsrin nəhayətində (kursiv bizimdir—P.K.) hal-həyatda olduğunu qəbul etməyə məcburuq. Mirzə Tahir bağını tərif və tövsif edən Qövsü, şübhəsiz, hər iki hökmdarın, yəni Şah Abbas Sani ilə oğlu Şah Süleymanın zamanlarını dərk edə bilmişdir» [74, s.103]. Əlbəttə, 1666-cı ildə I Süleymanı (II Səfini) hakimiyyət taxtına [98, s.226] oturtmuş Şeyx Xansarinin Qövsinin müəllimi olması faktını inkar etmək çətinidir-əsrin orta-

larına məşhur bir alimin Təbrizdən İsfahana gəlmiş növcavana dərs deməsi təbii haldır. Lakin bu haqda Məhəmməd Tahir Nəsrabadinin (1623-1711) 1672-79-cü illərdə yazdığı «Təzkireyi-Nəsrabadi»də verdiyi məlumat müəyyən dərəcədə şübhə altına alın bilər. Təzkirədə göstərilir ki, «Molla Qövsə Təbrizi oxumaq üçün İsfahana gedib, orada görkəmli alim Ağahüseyn Xansarinin yanında oxumaq və mübahisə etməklə vaxtını keçirərdi. Onun məfkurəsi pis deyildi. O, düşkün təbiət olmuş və bu onun zahiri görünüşünə də təsir etmiş və belə bükülmüşdü» [57, s.71]. Halbuki, Qövsə yaradıcılığının əsas tədqiqatçılarından biri prof. M.Seyidovun qənaətinə görə «Qövsinin qəzəllərindəki bəşəri hisslərin, dünyəvi ehtirasların təbliği tərkidünyalığa və onun tərəfdarlarına qarşı çevrilmişdi» [80, s.14]. Bu ziddiyyət zənnimcə, onu göstərir ki, «Təzkireyi-Nəsrabadi» yazılan illərdə Qövsə hələ müasirlərinə o qədər də yaxşı tanınmamış cavan bir şair olmuşdur. Burada onun «Divanı»nın xatırlanmaması da sözlərimizi təsdiq edə bilər.

Şairin yaşadığı illər haqqında hipotetik məlumat əldə etmək üçün istifadə olunan tarixi adlardan ən çox maraq doğuranları Mirzə Tahir Vəhid və Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahibdir.

Mirzə Tahir Vəhidin şəxsiyyəti haqqında dəqiq məlumatlar vardır. Bu məlumatları Şimali Azərbaycanda ilk dəfə yayan görkəmli ədəbiyyatşünasımız Salman Mümtaz olmuşdur. Daim axtarış həvəsində olan bu alim 20-ci illərdən bu şəxsiyyətin sorağında olmuş və onun izinə düşmək üçün bir sıra ədəbiyyatşünaslarla məktublaşmışdır. Nəhayət, 1925-ci ildə İranda yaradıcılıq ezamiyyətində olan prof. Y.N.Marr ona xəbər verirdi: «Buradakı alimlərdən biri, sizin nəşrlərdən demək olar ki, heç nə əldə edə bilməyən pərəstişkarınız Ağsa Səid Nəfisi آقا سعيد نفیسی böyük məmnuniyyətlə sizin üçün Mirzə Tahir Vəhid Qəzvinini میرزا طاهر وحید قزوینی haqqında imkanı daxilində bütün məlumatları topladı. Gələn məktubla mən onları sizə göndərərəm» [26, s.142]. Görünür, Səid Qəfisi Mirzə Tahir haqqında topladığı məlumatı prof. Y.N.Marr vasitəsilə Salman Mümtaza çatdırıb bilmiş və sonralar Salman Mümtaz Qövsinin Mirzə Tahir bağını vəsf eləməsinin səbəblərini başa düşərək yazmışdır: «Qövsə dahi şairimiz olan Molla Məhəmməd Bağır Füzulidən mütəəssir olduğundan başqa bir də Azərbaycan əzimi-şüərasından məşhur Vəhidin təsirindədir. Vəhid yuxarıda adı zikr olunan Mirzə Tahirin şeirdə işlətdiyi təxəllüsüdür ki, bunu Şarl Rio anlamamışdır. Mirzə Tahir Vəhid öz vaxtının əcleyi-füzəla və səramədan şüərasından idi. Onun şeirləri dörd, yəni türk, fars və ərəb və hind dillərində

doxsan min betydən ibarətdir. Təməllüq və təbəbəs bilməyən Qövsinin Mirzə Tahir Vəhib bağına nəzmən yazdığı tovsif cayizə qoparmaq fikri ilə olmayıb, yalnız o böyük ustada öz səliqeyi-təbini göstərmək və şeirlərini ona bəyəndirmək niyyəti ilə olmuşdur» [74, s.103].

Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasında deyilir ki, Məhəmməd Tahir Vəhid 1606-cı ildə Qəzvində anadan olmuş, 1701-ci ilədək yaşamışdır. II Şah Abbasın vəqienəvisi kimi «Abbasnamə» tarixi əsərini yazmış, 1689-1697-ci illərdə əvvəl I Süleymanın, sonra I Şah Hüseynin baş vəziri (etimadüddövlə) olmuş [15, s.470], şair kimi məşhurlaşmış və Qövsi yaradıcılığına güclü təsir göstərmişdir.

Nə yaxşı söyləmiş, Qövsi, Vəhidi-pak gövhər kim:

«Məni yandırdı bir atəş ki, düşməndən irağ olsun».

və yaxud:

Ol bağda kim, eylədi Mirzə onu zahir,

Mirza ki, onun həq ləqəbin eylədi Tahir.

Şair Qövsiyə öz müasiri o vaxt güclü təsir edə bilərdi ki, zəmanəsinin görkəmli şəxsiyyətlərindən olaydı, qocalıq-nuranilik də burada xüsusi rol oynayan amillərdən ola bilərdi. II Şah Abbas dövründən xüsusi hörmət sahibi olmuş Mirzə Tahirə Qövsinin yaş fərqi burada öz rolunu oynamamış deyil (Yada salağ ki, II Şah Abbas dövründən sonra 1672-1679-cu illərdə Qövsi haqqında təzkirələrdə bəsit məlumat verilirdi).

Məlumdur ki, orta əsr Şərq poeziyasında müəmmənin müxtəlif növləri geniş yayılmışdı və bunların arasında maddeyi-tarixlərin sirrini açmaqla müasir tədqiqatçı hər hansı müəllifin doğulduğu ili və vəfatı tarixini müəyyənləşdirə bilər. Qövsi Təbrizdə biz heç bir müəmma ilə rastlaşmırıq, odur ki, şairin şeirlərində adı çəkilən hər bir real tarixi şəxsiyyət haqqında dəqiq məlumat əldə edilməsi onun özünün yaşadığı dövr haqqında bildiklərimizi həqiqətə daha yaxın təshih etməyə köməklik göstərir. Bu baxımdan Qövsinin Qacarların Ziyadoğlular nəslinin bir nümayəndəsi haqqında mədhiyyəsində adı çəkilən şəxsin dəqiqləşdirilməsi mühüm əhəmiyyət kəsb edə bilər. Qövsi həmin şeirində beş yerdə Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahibin adını çəkir.

1) Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib ruzigarında,
Ki xaki-rəhgüzarı sürmeyi-çəşmi-bəsirətdir.

2) Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib ruzigarında,
Ki daniş gövhərilə var məlamal dərya tək.

3) Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib ruzigarında,
Ki hər bir zərrəni şəfqət gözilə afitab etmiş.

4) Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib ruzigarında,
Ki olsun dövlətilə cavidan ta ruzigar olsun.

5) Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib ruzigarında,
.....

«Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib» ad sistemi, göründüyü kimi, üç komponentdə təqdim olunub: fərdin adı+ nəsil adı+ləqəb. Burada ləqəbin fəxri titul kimi irsən oğula, nəvəyə və s. keçə biləcəyini inkar etmək çətindir-nəzərə alsaq ki, məşhur bir nəsil tarixi bir fakt kimi, həm də təxəllüsə, fəxri titula çevrilmiş ləqəbi uzun müddət yaşada bilərdi. Yeri gəlmişkən, Əlican Təbrizinin özünə Qövsi təxəllüsü götürməsinin müxtəlif şəkildə interpretasiyalarına qarşı çıxmaq üçün əsasımız var. 1550-ci il təzkirəsində Sam Mirzə göstərir ki, «Qövsi Təbrizinin təxəllüsündən onun işi də məlum olur» [57, s.70]. Bu fikri inkişaf etdirən Salman Mümtaz yazmışdır: «Məncə gözəl kaman və ox yonduğundan təxəllüsünü Qövsi, yəni kamançı, yayçı qoymuşdur. Çünki ərəbcə yayın, kamanın adı «qövs»dür. Bunun axırına bir də «Yayi-nisbi» izafə olunduqda Qövsi olur ki, bu da yayçı, kəmançı deməkdir» [74, s.104]. Prof. M.Seyidov da Qövsi təxəllüsünün etimologiyası haqqında söhbət açıb, bunu iki cür izah edir: yay-ox//ox kimi sözü keçən və bürc-dəyişməzlik rəmzi [80, s.19].

Lakin digər tərəfdən S.Mümtaz hind mühərriri Nur Həsənin «Nigaristanisüxən» təzkirəsinə əsasən göstərir ki, Qövsi «Əkbər padşahın zamanında Hindustanə yetişərək xani-əzəmin müsahibəti ilə mümtaz» olmuşdu və «Qövsi Əkbər padşah ümərəsindən Xan Gilanın xidmətində olurdu. Öz zamanında daraq, xilal və o qəbil şeylər tərəş etməsində, yonmasında bimisli idi» [74, s.100]. Lakin 1550-ci ildə adı təzkirəyə düşən, 1556-1605-ci illərdə Hindistan hakimi olmuş Cəlaləddin I Əkbər zamanında [bax: 38, s.268] bu ölkəyə gələn Qövsi ilə Əlican Qövsi Təbrizi eyni adam deyildisə (bunu tədqiqatçıların əksəriyyəti qəbul

edir), onda ikincinin nə ox-kaman, nə də daraq-xılal düzəltməklə məşğul olduğunu qət etmək doğru deyil. Beləliklə, Qövsî təxəllüsünün şairin ədəbi yaradıcılıqla yanaşı məşğuliyyəti-peşəsi ilə əlaqədar olduğunu söyləmək düzgün deyildir. Fikrimizcə, Qövsî təxəllüsü Əlican Təbriziyə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, irsən keçmiş, bir növ nəsil adı (fəmilə) formasını almışdır.

Fikrimizi əsaslandırmaq üçün onomastika ilə məşğul olan dilçilərin qənaətinə müraciət edək. Məlum olur ki, türk xalqlarında antroponimik sistem geniş götürülürdü. «XIX əsrə qədər dilimizdə «fəmilə» termini olmasa da bu terminin funksiyasını yerinə yetirən ailə–nəsil adları (ləqəblər) olmuşdur» [3,s.237]. Deməli, istər Qövsî, istərsə də Müsahib ləqəbi hər iki şəxsiyyət üçün babalarından qalma fəmilə rolunu oynaya bilərdi. Bu ləqəb-fəmilələrin onlara birbaşa dəxli olmaya da bilərdi.

İlk baxışda elə görünür ki, «Uğurlu Xan Ziyad oğlu Müsahib» antroponimi bu adamın şəxsiyyəti haqqında dəqiq informasiya verir, onu konkretləşdirir. Lakin bununla belə məhz həmin şəxsiyyət ətrafında ortaya çıxan bəzi dolaşlıqlar Qövsinin də dövrü haqqında ziddiyyətli hipotezlərin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Firidun bəy Köçərli yazırdı: «Divan»ında yazılmış bir tərcibənddən belə məlum olur ki, Qövsî Uğurlu xan Ziyad oğlunun əsərində onun təthimayəsində mürəffəhhal güzəran edirmiş. Bununla belə, vətəni-məlüfunu unutmayıb, hər dəm onu yad edərmiş. Uğurlu xan isə Gəncə xanlarından Haqverdi xanın qardaşı və məşhur Cavad xanın əmisi olduğu rəvayət olunur ki, hicrətin 1180-1190-cı illərində xanlıq edərmiş. Belə olan surətdə Qövsî Molla Pənah Vaqifin müasiri olub, onunla bir yerdə bizim türk-Azərbaycan şairlərinin babası mənzələsindədir» [48, s.220]. Akad. H.Araslı Firidun bəyin bu fikri ilə əlaqədar qeyd edib göstərir ki, «Köçərli iki Uğurlu xanı qarışdırır. Qövsinin əsər həsr etdiyi Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib XVII əsrdə yaşamışdır» [6, s.152]. Həmçinin «Firidun bəy Köçərli və onun «Azərbaycan ədəbiyyatı» əsəri» adlı məqaləsində Ruqiyyə Qənbər qızı Köçərlinin XVII əsrdə yaşamış Uğurlu xanı 1766-1777-ci illər Gəncə xanı Uğurlu xan Ziyad oğlu ilə səhv saldığını təkrar edərək göstərir: «Halbuki Köçərli özü əsərin əvvəllərində «Gülüstanı-İrəm»dən istifadə edərək Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib Gəncəvi haqqında düzgün məlumat verib, onun Şah Abbas Səfəvinin (1557-1629) müasiri olduğunu göstərmişdir» [70, s.40]. Lakin Köçərlinin təqdim elədiyi şəxs əslində heç Uğurlu xan deyir: «Müsahib Gəncəvi ki, *Kərbəlayi Əlixan Ziyadoğlu* (kursiv bizimdir—P.K.) ismilə məşhurdur—Gəncə və

Qarabağın bəylərbəyisi olubdur. Ziyadə xirədmənd, baxəbər və xoşsöhbət bir vücut imiş. Şah Abbas Səfəvinin lütf və inayətinə nail olduğu üçün «Müsaib» ləqəbi almışdı. Ümuri-məmləkətdə ziyadə mahir və durbin olduğundan maədi şərqsünaslıqda yədi-beyzası var imiş. Özü dəxi şeir deyərmiş və bir çox şeir və qəzəlləri qalıbdır» [48, s.149].

Məhəmmədəli Tərbiyətin «Danışməndani-Azərbaycan» təzkirəsində də Kərbəlayı Əlixan adı ilə ratslaşırıq: «Müsaib Gəncəvi-Kərbəlayı Əlixan Ziyad oğlu Gəncənin və Qarabağın bəylərbəyisi olmuşdur. O, II Şah Abbas (kursivlər bizimdir—P.K.) zəmanəsinin elimli adamlarından olmuşdur. Şahın həmsöhbəti və nədimi olduğu üçün ona Müsaib adı verilmişdir. Müsaib sözsünas və qəzəl ustası olmuşdur» [57, s.234].

«Ədəbiyyat və incəsənət» qəzetinin 11 may 1990-cü il nömrəsində Səfər İbrahimov Cavad xanın nəticəsi Adil xan Ziyad xanın 1919-cu ildə «Azərbaycan» qəzetinin 10 nömrəsində dərc edilən «Azərbaycan haqqında tarixi, ədəbi və siyasi məlumat» adlı böyük həcmli silsilə yazısından bir parçanı «Bir vərəq» adı altında yeni əlifbaya çevirərək çap etdirmişdir. Adil xan Ziyad xan burada yazırdı: «Gəncədə Məhsəti xanımdan sonra mən Kəlbəyli (bəlkə, Kəblə Əli-Kərbəlayı Əlixan?—P.K.) Ziyadxanlıyı qeyd edə bilərəm ki, Müsaib təxəllüsü ilə məşhurdur».

Göründüyü kimi, söhbət burada birinci yox, ikinci Şah Abbasın həmsöhbəti **Kərbəlayı Əlixan Ziyad** oğlundan gedir—Uğurlu xan—yəni fərdin öz adı tamamilə fərqlənir. F.Köçərli də məhz bu Ziyadoğlu ilə Qövsinin yaxın münasibətlərindən çıxış edərək yazır ki, «Qövs Azərbaycanın İran dövlətinə mütəəlliq məhəllələrində, xüsusən Təbrizdə və ya ona qərib şəhərlərin birində vücuda gəlmişdir. Amma ovqatını bizim vilayətdə keçirmişdir» [48, s.219]. Firidun bəy «bizim vilayət» dedikdə, sözsüz ki, Şimali Azərbaycanı, ola bilsin ki, Gəncəni nəzərdə tutur. Halbuki, Qövs əsərləri bunu söyləməyə sambalı bir əsas vermir, onun Gəncə və ya Qarabağda yaşaması faktı şübhə doğurur.

Ziyadoğullarından daha bir nəfərin Fətəli bəy Həli Ziyad oğlu Gəncəvinin (Cavad xanın qardaşı olmuşdur) Azərbaycan MEA Əlyazmalar İnstitutunda B-1829 şifri altında «Divan»ı saxlanılır, lakin bu müəllifin Uğurlu xana dəxli yoxdur—o, XVIII əsrin sonu XIX əsrin əvvəllərində yaşamışdır.

Ziyadoğulların böyük nəslə olduğunu nəzərə alaraq, biz bu faktı daha geniş araşdırmağa çalışdıq və «Danışməndani-Azərbaycan»da başqa bir şəxsiyyətlə də

rastlaşdıq: «Ziyadi Qarabaği—adı Uğurlu xan, atasının adı Məhəmmədqulu xan Ziyad oğlu, Qarabağın bəylərbəyisi olmuşdur. O, bir müddət də Qum şəhərinin darğası idi. Ziyadi Mövlanə Əbdürrəzzaqın yanında bilik öyrənmişdir. Əmisi Murtuzaqulu xan vəfat etdikdən sonra Qarabağın hakimliyi ona çatmışdır. Şeirdə təxəllüsü Ziyadi idi» [48, s.155].

Salman Mümtaz da həmin şəxsin izinə düşərək göstərir ki, «Uğurlu xan Qarabağ və Gəncə bəylərbəyisi olan Məhəmmədqulu xanın oğlu olub Molla Əbdülrəzzaq Kaşi şagirdlərindəndir. *Bir zaman Qum və bir müddət İsfahanda* (kursif bizimdir–P.K.) yaşamışdır, müqtədir bir şair idi» [74, s.104]. Uğurlu xan Ziyadi Qarabağının Qum şəhərinin darğası olması və bir müddət İsfahanda yaşaması faktı burada daha böyük maraq doğurur. Belə ki, Qövsinin Şimali Azərbaycana gəlməsi və «bizim vilayətdə» Kərbəlayi Əlixan Ziyad oğlunun himayəsində yaşaması və nədənsə onun adını öz mədhiyyəsində Uğurlu xan kimi təqdim etməsi nə qədər böyük şübhə doğursa, Qövsinin Uğurlu xan Ziyadi/Ziyad oğlu ilə İsfahanda görüşə bilməsi və bir müddət onun «təhti-himayəsində yaşaması» faktı diqqəti daha artıq cəlb edir. Məlumdur ki, Qövs ömrünün çox hissəsini İsfahanda keçirmişdi və Azərbaycan dilinə öz yaradıcılığında üstünlük verən, «mövzun və raiqanə şeirlərinin çoxunu türkçə söylədiyindən dolayı İran təzkirənevisləri tərəfindən adı belə çəkilməyən» [74, s.100] şairin tarix boyu Azərbaycanın ürəyi olan Qarabağdan çıxmış, «ürəfa və şüəra silkinə hörmət və riayət göstərməklə özü dəxi əhli-hal və sahibi-kəmal bir şəxs» [48, s.221] olan Uğurlu xan Ziyad oğlu Müsahib (burada Müsahib ləqəb-təxəllüsü, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, nəslən də keçə bilərdi) tərəfindən hər ikisi üçün qərib olan, lakin ikincinin müəyyən ictimai mövqeyə malik olduğu İsfahanda bir müddət qəyyumluğa götürülməsi təbii hal ola bilərdi. Şeirlərindən göründüyü kimi, daim maddi çətinliklə dolanan Qövsinin Qarabağ mahalına və ya Hindistana səfəri nə qədər şübhəlidirsə, Ziyad oğlu ilə İsfahanda «növbahari-eyşü işrətdə» rastlaşması, fikrimizcə, bir o qədər ağlabatan və inandırıcıdır.

Şeyx İbrahim Qüdsi Gəncəvinin yazdığı və poruçik L.Lazarev tərəfindən plagiatlıq edilərək rusca «Kavkaz» qəzetinin 1846-cı il 41-ci nömrəsində çap edilmiş Gəncə tarixindən məlum olur ki, Şah Abbas 1615-ci ildə yeni Gəncəni salıb öz şərəfinə Abbasabad adlandırandan sonra buraya Gəncə xanlığının hakimi Abbasqulu xan Ziyadxanovu vali təyin edib özü İrana qayıtmışdı. «Bu xəbər Ziyadxanovlar evinin banisini aşkarlayır və onların nəsil şəcərəsini

dəqiqləşdirir» [119, s.49]. Poruçikin plagiatlığını sübut edən əlyazmaçı alim Suldüz Rüstəmov daha sonra göstərir ki, «əsərdə I Şah Abbasın ölümündən sonra Şah Sultan Hüseyn tərəfindən Gəncə hakimi təyin edilmiş, Abbasqulu xan Ziyadxanovun xələfi Kərbəlayi xan Ziyadxanovun adı çəkilir» [119, s.49]. Daha sonra «müəllif həmçinin Gəncə hakimi *Uğurlu xan* Ziyadxanovun ləzgilərlə döyüşdə öldürülməsindən bəhs edir» [49, s.50]. (Kursiv bizimdir—P.K.) Beləliklə, Şeyx İbrahim Ziyadoğlu nəslindən ata-oğul-nəvənin adlarını xatırladır ki, bunlardan sonuncusunun məhz birinci adı Uğurlu xandır.

Azərbaycan tarixində Ziyadoğlular nəsilinin xidmətləri xatırlanır. Məlumdur ki, III Şah Abbasın ölümü Nadirin özünü Muğanda İran şahı elan etməsi üçün bəhanə oldu. Bu zamandan Səfəvilər sülaləsinin varlığına son qoyuldu.

«Feodalların Muğandakı toplanışında Ziyadoğlu nəslindən olan Gəncə bəylərbəyi Nadirin şah elan olunmasına etiraz etdi. Bu nəsiləndən olan Gəncə xanları Səfəvilərdən başqa heç kimin taxta çıxmasına razı deyildilər» [19, s.341].

Başqa bir məlumat: «Uğurlu xan Ziyadoğlu (?-1738)-Gəncə (Qarabağ) bəylərbəyisi. Qacarların ziyadoğulları nəslindən idi. 1736-cı ildə Muğan qurultayına dəvət olunan U.x.Z. Nadirin şah elan edilməsi əleyhinə çıxdı» [17, s.419].

Ayındır ki Şərqdə siyasi yığıncaqlara mötəbər və el yanında hörmətli şeyxlər toplaşardılar. 1736-cı il toplanışına gələn Uğurlu xan Ziyad oğlunun məhz Qövsi ilə—XVII əsrin sonu XVIII əsrin əvvəllərində görüşmüş şəxsiyyət olduğunu zənn etmək olar. Öz əzazilliyi və despotizmi ilə bütün İranı lərzəyə salan Nadir kimi şəxsiyyətin şah elan olunmasına yalnız yaşlı, mötəbər adamın etiraz etməyə cəsarəti çatardı. Beləliklə, 1738-ci ildə həlak olan Uğurlu xan Ziyad oğlunun Qövsinin şeir həsr etdiyi şəxsiyyət olacağına inam artır.

S.Mümtaz Qövsinin Əlican bəy Mövci ilə «İrsal-mərsul və müşairəsi» haqqında məlumat verir [74, s.104-105]. Akad. H.Araslı isə Uğurlu xanın şeirləri toplanmış cümgün saxlandığını qeyd edir [6, s.325]. Beləliklə, XVIII əsr şairi sayılan Əlican bəy Mövci və Qövsi Təbrizi arasında əlaqələrin mövcud olduğu aydınlaşır: Qövsi Mövci ilə müşairə aparmış, bir müddət XVII-XVIII əsr dövlət xadimi və şair Uğurlu xanın təhti-himayəsində şadyanalıq etmişdir.

Prof.M.Seyidov «Divan»ın 60-cı illərdə məlum olan iki əlyazmasının XVII əsr orfoqrafiyasına uyğun şəkildə yazıldığını göstərir [80, s.21], ancaq nəzərə alaq ki, orta əsrlərdə orfoqrafiya birdən-birdə fərmanla deyil, tədricən dəyişilirdi və

orfoqrafiyadan çıxış etsək, «Divan»ın XVIII əsrin əvvəllərində də yazıya köçürülə biləcəyini ehtimal etmək olar. Belə olan surətdə biz prof. M.Seyidovun təqdim etdiyi kimi Əlican Qövsü Təbrizinin XVII əsrin ortaları—XVIII əsrin əvvəllərinin şairi [80, s.3] olduğu fikrinə gəlib çıxırıq.

Yeri gəlmişkən, Qövsinin göstərdiyimiz təxmini təvəllüd tarixi şairin yaradıcılığı üzərində iş aparmış mərhum mətnşünas-alimimiz Fazil Seyidovun göstərdiyi ilə tam müvafiq gəlir. O, yazırdı ki, «Əlican Qövsü XVII əsrin 30-40-cı illərində doğulmuşdur» [75, s.3], lakin nə üçün bu illəri əsas götürdüyünü izah etmir, yalnız onu qeyd etməklə kifayətlənirdi ki, «Təbrizli Əlican Qövsü şeirlərindən, lirik şəkildə olmuş olsa da, XVII əsrin II yarısı, həm də XVIII əsrin əvvəllərinin ictimai həyatını bütün təfərrüatı ilə öyrənmək olur» [75, s.3]. Eyni fikirlə prof. M.Seyidovun monoqrafiyasında da rastlaşırıq: «Qövsü irsini öyrənmək Azərbaycanın XVII-XVIII əsr ictimai fikir aləmini, bədii təfəkkürünü öyrənmək deməkdir» [80, s.97].

Alimlərimiz Qövsinin yaradıcılığını şərh edərək belə qənaətə gəlmişlər ki, «Qövsü öz dünyagörüşü, yaradıcılıq təbiəti, təfəkkür tərz, cəmiyyətə, həyata, zamanəyə münasibətinə görə də Füzuliyə yaxınlaşaraq onun sənətkarlıq təcrübəsindən öyrənmişdir» [82, s.336]. Lakin məsələ burasındadır ki, Füzuli dühasına yaxınlaşa bilmək üçün, dedə Füzuli sənətindən öyrənmək üçün orta bir ömür bəs eləməzdi. Qövsü uzun ömür sürməsəydi, çətin ki, Füzuli dəst-xəttinə yaxınlaşardı və çətin ki, bu gün tədqiqatçı Qövsü poeziyasında Füzuli ənənələrini tuta bilərdi.

Bu faktlar üst-üstə qalanaraq, şairin XVIII əsrin əvvəllərində hələ sağ olduğuna işarə edir.

Əlican Qövsü Təbrizi XVII əsrin ortalarında, 30-cu illərin sonu, yaxud 40-cı illərdə anadan olmuş, XVIII əsrin əvvəllərinə qədər, belə bükülüb qocalana qədər, yaşamışdır:

Sınıq mina kimi mən sızlasam, bica degil, Qövsü,
Bükülmüş qədd ilə, ey taci-nisan, sən nə sızlarsan?

Araşdırdığımız şairin atasının İsmayıl Qövsü olduğuna tam əmin olmaq bir qədər çətin, çünki bu şəxsin XVII əsrin 30-40-cı illərində ata ola biləcəyini və ümumiyyətlə həmin vaxtadək yaşaya biləcəyini güman etmirik—xatırlayaq ki, İsmayıl Qövsinin adı 1567-ci ildə tamamlanmış «Rövzəti-cinan» təzkirəsinə düşmüşdür. Görünür, İsmayılı Qövsü ilə Əlican Qövsü Təbrizi arasında qövsilər nəslindən daha bir nəfər yaşamışdır və araşdırdığımız müəllifin atası məhz o

olmuşdur. Bununla belə, türk xalqlarında ata-babaların və nəslin adını yaşatmaq adətinin həmişə geniş yayıldığını nəzərə alsaq, Əlican Qövsi Təbrizinin «Rövzətinin»da adı çəkilən ata-oğul Əlican Qövsi və İsmayıl Qövsi nəslindən olduğuna inam artır.

Əlican Qövsi Təbrizi haqqında mötəbər oçerk yazmaq üçün onun haqqında indiyədək yazılmış mənbələri ümumiləşdirmək mühüm əhəmiyyət daşıyır. Şair haqqında toplanmış araşdırmaları tarixi baxımdan iki qrupa ayırmaq olar: 1) İnqilaba qədərki mənbələr, 2) Sovet dövrünün araşdırmaları.

İnqilabaqədərki araşdırmaların əksər hissəsini ayrı-ayrı müəlliflərin təzkirələri təşkil edir. Təzkirələrdə isə qeyd etdiyimiz kimi, olduqca dolaşiq məlumat verilmişdir: hətta demək olar ki, bizə lazım olan Qövsi Təbrizi haqqında əslində heç nə qeyd edilməmişdir və bunda, yəqin ki, tədqiqatçıların qeyd etdikləri kimi, Qövsinin məhz ana dilində yazması müəyyən rol oynamışdır. M.Təbriyətin göstərdiyinə görə, Qövsinin onda farsca da «Divan»ı olmuşdur, lakin bu təzkirəmizin Əlican Qövsi Təbrizi haqqında dəqiq məlumat verməməsi belə fikrə gəlməyə imkan verir ki, təzkirə müəllifi əlinin altında olan farsca divanı məhz bizim araşdırdığımız Qövsiyə aid etməklə səhvə də yol verə bilərdi.

Qövsinin İsfahanda ustad Xansaridən dərslər alması haqqında verilmiş məlumatlar da dəqiqləşdirməyə möhtacdır. Hətta Ağahüseyn Xansari onun müəllimi olmuşsa belə, Əlican Qövsinin öz müdərrisindən çox şey öyrənib götürdüyünü, Xansarinin onun üzərində təsiri olduğunu qəti söyləmək çətindir, çünki azərbaycanlı şair fərdi Xansarinin təsirinə düşsəydi, yəqin ki, ana dilində divan yazması çətin olardı. Tədqiqatçıların diqqət yetirdikləri kimi, «bu elə bir dövr idi ki, əsrin məşhur tarixçisi İskəndər bəy Münşi «Tarixi-ələmarayi-Abbasi» əsərində ana dilinin hamisi və təbliğatçısı Şah İsmayıl Xətayi haqqında təəssüf və təəccüblə yazmışdı: «O həzrət (Xətayi-S.Ə.) şeir sənətində mahir idi, amma türkcə (azərbaycanca-S.Ə.) şerə sox rəğbət göstərirdi [81, s.97-98].

Səfəvilərin sürətlə süquta doğru getməsi ilə bu dövrdə Azərbaycan dilinin nüfuzu da İranın ictimai-siyasi mühitində aşağı enmişdi, ana dilində şeir yazmaq siyasətçilərin nöqtəyi-nəzərində əskiklik sayılırdı: azərbaycanca yazan şairlər artıq saraya yol tapa bilmir, adları təzkirələrə düşmürdü. Belə bir şəraitdə Əlican Qövsi Təbrizinin məhz ana dilində yazmaqda davam etməsi əslində onun Xansari təsirindən, rəsmi yayılmış, ənənəvi dünyagörüşlərindən uzaq olduğunu, Qövsi vətənpərvərliyini, Qövsi yanğısını əks etdirir—farsca yaza-yaza Qövsi

Azərbaycanı, Təbrizi, ana dilini tərənnüm edə bilməzdi. Həm də «Təzkireyi-Nəsrabadi»dən məlum olur ki, Qövsü Xansaridən yalnız dərs öyrənmir, həmçinin onunla «mübahisə etməklə vaxtını keçirəndi».

Yəqin ki, ictimai-siyasi mühit Azərbaycan dilini rəsmi orqanlardan sıxışdırıb çıxardığı kimi, fars dilli ədəbi cərəyanlar da Qövsü yaradıcılığını uzun müddət yaddaşlara yad etməyə müvəffəq olmuşdur. Mollaxana və mədrəsələrdə klassik fars şairlərinin əsərləri tədris olunur, Firdovsi, Sədi, Hafiz, Cami poeziyası Azərbaycan ədəbiyyatını təhsil ocaqlarından və müəyyən qədər məcalisi-şüəradan sıxışdırırdı. Nəticədə ana dilində yazan şairlərimizin əsərlərində bədbinlik, mistika, zamanədən narazılıq əsas leytmotivlərdən birinə çevrilirdi ki, bu da XVII-XVIII əsrlər ədəbiyyatını təsəvvüfə yaxınlaşdırırdı, başqa sözlə desək, sufizm notlarının bu dövr poeziyasında artması, güman etmək olar ki, rəsmi dairələrin milli ədəbiyyatımıza xor baxmasına bir cavab kimi səslənirdi. Lakin bunun özündə də XVIII əsrdə Vaqif poeziyasını yetirəcək bir ədəbiyyatın müsbət toxumlarını axtarmaq olar, çünki bu dövrdə saray-əyan poeziyası formalizmə daha artıq meyl etdiyi halda, prof. C.V.Qəhrəmanovun yazdığı kimi, «bir çox şairlər Füzulinin poetik ənənələrini davam etdirirdilər, onlar çox zaman bir yerə toplaşaraq ədəbi məclislər düzəldir, yaratdıqları əsərlərin şəkli xüsusiyyətləri ilə yanaşı, məna gözəlliklərini də müzakirə edir, formalizmə uymayaraq, şerin ictimai məzmununa xüsusi əhəmiyyət verirdilər» [11, s.6].

Dövrü şərh edən böyük yazıçımız, ədəbiyyatşünas alimimiz Yusif Vəzir Cəmənzəminli Qövsünün zamanəsindəki müsbət cücətiləri qeyd edərək yazırdı: «Ədəbiyyat getdikcə saraylardan, əşraf və əyan məclislərindən xalqa doğru enməyə başlayıb və uzun müddət fars bürokratizmi ilə türk demokratizmi mübarizə etmiş və axırda türk xalqçılığı qələbə çalmışdır» [88, s.155].

Dövrə təxminən eyni qiyməti verən tədqiqatçı Ş.X.Xəlilov götürür ki, «klassik üslub da vaxtilə şerin, sənətin vüsətli yüksəlişinə güclü təkan vermişdi. Lakin XVII-XVIII əsrdən etibarən bu üslub nəzərə çarpacaq dərəcədə inkişafa mane olurdu. Ona görə də bu əngəldən, bu maneədən qutarmaq lazım gəlirdi. Bu dəfə də dil həmin çətin problemin həlli işində ümumxalq dilinə arxalanmalı oldu» [44, s.23-24].

Y.E.Bertels özünün «Sufizm və sufi ədəbiyyatı» məqaləsində yazırdı ki, «şəhər dairələrində yaranıb geniş dinləyici dairəsi üçün nəzərdə tutulan bu ədəbiyyat beləliklə aristokratik poeziyanın soyuq texnizasiyasına qarşı özü-

nəməxsus kontrbalans təşkil edir, sufi ədəbiyyatına həmin mistika ruhunun nüfuz etməsinə (o zaman başqa cür ola bilməzdi) baxmayaraq, xalqla əlaqəsi, qaçılmaz demokratikliyi, feodal aristokratiyasına qarşı tənqidi münasibət tendensiyası onu saray ədəbiyyatı ilə müqayisədə ölçülməz dərəcədə daha canlı və davamlı edir» [96, s.53].

Beləliklə, bəlkə də zadəgan ədəbi formalizmindən uzaq qaçmaqla, Qövsi yaradıcılığı öz populyarlığını müəyyən dövrdə itirmişsə də və yəqin ki, əsərlərinin üzünün az köçürülməsində bunun da bu və ya digər dərəcədə rolu olmuşdur— Azərbaycan xalqından və Azərbaycan dilindən, öz milli heysiyyatı ilə bağlı nə varsa, ondan qidalandığı və zəmanəsinin tələblərinə təslim olmadığı üçün ölməzliyə gömülmüş, azacıq fasilədən sonra məhz mənsub olduğu xalqın ədəbi xəzinəsinə qayıda bilmişdir.

Qövsi yaradıcılığı haqqında ilk məlumata məşhur şairimiz Seyid Əzim Şirvaninin (1835-1888) təzkirəsində rast gəlirik. Lakin Seyid Əzim etiraf edirdi ki, «Qövsiyi-həqirin təsəvvürü budur kim, ol əziz əhli-Təbrizdəndir, ziyadə əhvalı bənə məlum deyildir» [86, s.46].

Lütfəli bəy Azər də Qövsi təxəllüslü şairin adını qeyd edərək onun farsca şerindən nümunə gətirir və göstərirdi ki, təqdim elədiyi mətləbdən başqa, onun tərcümeyi-halı haqqında heç nə məlum deyildir [131, s.96].

Bəzi qüsurlara baxmayaraq, görkəmli ədəbiyyatşünasımız Firidun bəy Köçərlinin «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları» əsərində Əlican Qövsi Təbrizinin yaradıcılığı yüksək və düzgün qiymətləndirilmişdir.

Lakin Qövsi haqqında ən qiymətli tədqiqat əsərləri hər halda sovet dövründə yazılmışdır. «Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatının öyrənilməsi yeni əhəmiyyət kəsb edir. Sovet ədəbiyyatşünaslığı əldə olan materiallar əsasında ümum Azərbaycan ədəbiyyatını tədqiq edir. Orta və ali məktəblərimizin dərs proqramları və Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materiallarına nəzər saldıqda biz Nizami, Füzuli, M.F.Axundov, M.Ə.Sabirlə bir sırada Qətran Təbrizi, Saib Təbrizi, Xətai, Qövsi, Xalxalı, Nəbatı və Ləlini də görürük» [25, s.6].

Əlican Qövsi Təbrizinin həyat və yaradıcılığı ilə Salman Mümtaz, Əlabbas Müznib, İsmayıl Hikmət, Həmid Araslı, müasir dövrdə Mirəli Seyidov, Mirzağa Quluzadə, Fazil Seyidov, Əlyar Səfərli, Samət Əlizadə, Qasım Cahani və s. kimi alimlərimiz bu və digər dərəcədə maraqlanmış, şairin adı «Azərbaycan tarixi»

(Bakı, 1958), «Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» (Bakı, 1943), «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» (Bakı, 1960) kitablarına düşmüşdür.

2. QÖVSİNİN AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATI TARİXİNDƏ MÖVQEYİ HAQQINDA

Əlican Qövsü Təbrizi yaradıcılığından bizim günlərə gəlib çıxan ən mükəmməl əsər hələlik yalnız onun Azərbaycan dilində yazdığı divan sayılır və bu şairin poeziyasına verilən qiymət də, onun milli ədəbiyyatımızdakı mövqeyinin müəyyənləşdirilməsi də həmin yazılı abidə əsasında reallaşır. Bununla yanaşı, müxtəlif cümlərdə, bəyazlarda, məcmuələrdə Qövsü şeirlərindən seçmə nümunələrlə rastlaşırıq. Məsələn, H.Araslı aşağıdakı cümlərdə Qövsinin əsərlərinin toplandığı haqqında məlumat vermişdir:

Cüng № 2329. XVII əsrdə yazılmışdır. Qövsü, Məczub və Məsihinin şeirlərindən nümunələr vardır.

Cüng № 189. XIX əsrdə yazılmışdır. Qövsü, Müştəq və başqa XVII-XVIII əsr şairlərindən nümunələr vardır.

Cüng № 105. XIX əsrdə yazılmışdır. Qövsinin şeirlərindən nümunələr vardır.

Cüng № 58. XIX əsrdə yazılmışdır. XII və XVIII əsr şairlərindən, Qövsü və Nişatın əsərlərindən parçalar vardır.

Cüng № 10557. XIX əsrdə yazılmışdır. Vaqif, Qövsü, Qafil, Arif, Vidadi, Şakir Şirvani, Bürhani, Halik, Zahid, Məzlum, Məhbub, Rəqib, Məhcur, Saleh kimi yazıçılardan, «Koroğlu», «Əsli və Kərəm» və «Aşıq Qərib» qoşmalarından nümunələr vardır.

Cüng № 3723. 1217 (1801)-ci ildə yazılmışdır, Nəbi, Rəqib, Baqir, Sadıq, Məsih, Nişat, Qafil, Vaqif, Saleh, Şair, Qövsü, Sabit kimi XVII-XVIII əsr şairlərindən, eyni zamanda Xətai və Nəsimi şeirlərindən nümunələr vardır.

Cüng № 10537. XIX əsrdə yazılmışdır, Qövsü və Vaqifin əsərlərindən, Füzulinin, Fətəli bəy Halinin qəzəllərindən və başqa şairlərin əsərlərindən parçalar vardır.

Cüng № 6425. XIX əsrdə yazılmışdır. Qövsinin qəzəllərindən nümunələr vardır və s.

Göründüyü kimi, Qövsü yaradıcılığına XIX əsrin başlanğıcında yenidən maraq

oyanmış, əsərlərindən nümunələr köçürülüb xalq arasında yayılmışdır. (Şairin «Divan»ının elmi-tənqidi mətnini hazırlayarkən həmin mənbələrin tədqiqata cəlb edilməsinin əhəmiyyəti bəllidir, lakin bunun əhəmiyyətini həddən artıq qiymətləndirmək də düzgün olmazdı—çünki orijinala nisbətə belə mənbələrdə müxtəlif interpolyasiyaların çoxluğu ehtiyatlı olmağa çağırır).

İndiyədək Qövsi yaradıcılığına baxışlar öz müxtəlifliyi və ziddiyyətliliyi ilə bir-birindən fərqlənmişdir. Bu şairin ədəbiyyat tarixindəki mövqeyi haqqında fikirlər çox vaxt XVII əsr ədəbiyyatımızın bütövlükdə vəziyyəti fonunda öz subyektivliyi ilə seçilmişdir, məsələ burasındadır ki, «Azərbaycan ədəbi dilinin tarixində XVI əsrə nisbətən XVII əsr süqut mərhələsidir» [81, s.97]. H.Səmədzadənin qeyd etdiyi kimi, Füzuli dövrü üçün şeir ədəbiyyatımızda progressiv rol oynayan qəzəlcilik guya həmin dövrdən öz əhəmiyyətini qeyb etməyə başlayır [83, s.5]. XVII-XVIII əsrlər poeziyamızın nisbətən aşağı məhsuldarlığı haqqında qənaətə gələn «Avropa elmi artıq çoxdandır ki, bu dövrün müəlliflərini orijinal heç bir şey gətirməmiş, klassik ədəbiyyatın epigonları elan etmişdir» [96, s.446].

Lakin son illərin tədqiqatı göstərir ki, XVII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı əslində heç də az məhsuldar olmamışdır, sadəcə olaraq, ədəbiyyatımız bu dövrdə dünya xəzinəsinə Nizami, Füzuli, Nəsimi, Xətai kimi dahiyənə şəxsiyyətlər bəxş edə bilməsə də əslində poeziyanın demokratikləşməsi və xəlqiləşməsi prosesi güclənmiş, ədəbiyyat saray mühitindən çox xalq arasında qiymətləndirilmişdir. Bu dövrdə yaşayan və yaradan şairlərin əksəriyyəti xalqın içində «əriyib axmış», saraya öz anadilili poeziyası ilə yol tapa bilmədiyindən əsərləri öz əsrində çox köçürülməmişdir. Nəticədə şifahi xalq ədəbiyyatı daha geniş yayılmış, yazılı saray ədəbiyyatını üstələmiş və bu, əslində Azərbaycan ədəbi dilinin dövrün «sıxma-boğmasından» sağ-salamat çıxmasında böyük rol oynamışdır, ona görə də XVII əsrə qiymət verərkən bu dövrə yalnız klassik ədəbiyyatın davamı kimi baxmaq azdır—burada klassik poeziya ənənələrinin davamı zəifləmişdisə də, yeniləşməyə başlayan ədəbiyyat formalaşmışdı. «Aşıq poeziyasının klassik poeziya üslubuna qarşı qoyulmasına heç cür bəraət qazandırmaq olmaz. Öz əsərlərində Əli Nazim, H.Səmədzadə, H.Mehdi və başqaları bu səhv mövqedə durmuşlar. Məsələn, H.Səmədzadənin «Qasım bəy Zakir» məqaləsində heca vəznində yazılan xalq poeziyası, əruzla yazılan poeziyaya qarşı qoyulur. Məqalədə deyilir: «Azərbaycan ədəbiyyatında yarım əsrlik məhsulsuzluqdan, poeziyada mövzusunuzluqdan, formalizm aludəçiliyindən, məzmunusuzluqdan, ədəbiyyatda

durğunluqdan, ümumiyyətlə, hər cür mənfi hallardan sonra, ədəbiyyat üfüqlərində bunlara son qoyan Vaqif və Zakir göründü». Müəllif yolverilməz bir ifrata varmışdır: Ədəbiyyat tariximizin bizə şair Qövsü Təbrizini vermiş demək olar ki, tam iki əsrinin üzərindən xətt çəkmişdir» [100, s.10-11]. Əlavə edək, Məsihi, Əmani, Saib Təbrizi, Təsir Təbrizi, Tərzi Əfşar, Abbas Tufarqanlı, Sarı Aşıq, Xəstə Qasım, Əzizi və başqaları. Beləliklə, XVII əsr ədəbiyyatımızın bütövlükdə düzgün qiymətləndirilməməsi uzun illər bu dövr müəlliflərinin ədəbiyyat tarixində mövqeyinin də düzgün müəyyənəlməsinə səbəb olmuşdur. Təzkiyələrlə yanaşı, sovet dövründə də Qövsini epigonçu şair kimi təqdim edən, «Qövsinin şəri, sənəti və dili də özündən əvvəl gələn şairlərinkindən fərqli deyil, bəlkə onlarınkini eynidir. Qövsü də bütün saraya intisab edən şairlər kimi məddah bir şair olmuş, şahlara, xanlara, mirzələrə qəsidələr yazmışdır» [46, s.203], —fikrini təlqin etməyə çalışan tədqiqatçılar olmuşdur.

Qövsü əsrinə dair yazılı mənbələr üzərində işin genişləndirilməsi bu dövrün bir sıra müxtəlif səviyyəli şairlərinin ədəbi irsini aşkara çıxarmış, yalnız bundan sonra XVII əsrin ədəbi mənzərəsini tam qiymətləndirmək mümkün olmuşdur. Prof. C.V.Qəhrəmanovun göstərdiyi kimi, «XVII-XVIII əsrlər Azərbaycan poeziyası orta əsrlər ədəbiyyatı xarakteri daşısa da, onda baş verən yeni keyfiyyətlər tədricən artaraq orta əsrlər ədəbiyyatında yeni tipli ədəbi sistemə çevrilməyə başlamışdı. Bu keçid prosesi əsasən klassik poeziyanın mütərəqqi ənənələri ilə xalq yaradıcılığı amillərinin birləşməsi formasında təzahür etmişdir. «Keçid dövrü» ifadəsini heç də təsadufi bir istilah kimi yox, haqqında söhbət gedən dövrün ədəbi tariximizdə tutduğu yerin səciyyəvi xüsusiyyəti kimi başa düşmək lazımdır» [11, s.18]. Belə olduqda isə Əlican Qövsü Təbrizi XVII əsr ədəbiyyatımızın ən parlaq nümayəndəsi olub, keçid dövrü ədəbi cərəyanının məxəzində yer tutur.

Son illərin tədqiqatçıları haqlı olaraq göstərmişlər ki, «Füzuli ədəbi məktəbinin qüvvətli davamçısı olan Qövsü klassik şeir dilimizin sadələşməsi, xalqilik elementləri ilə zənginləşməsi yolunda ciddi addım atmışdır. Bu mənada Qövsinin bir növ Şah İsmayıl Xətayi ilə müqayisə etmək, onu «XVII əsrin Xətayisi» adlandırmaq olar, belə ki, ədəbi dilimizin (yazılı şeir qolunun) inkişaf tarixindəki mövqeyinə və roluna görə Xətayi Nəsimi ilə Füzuli arasında körpüdürsə, Qövsü Füzulini Vaqiflə birləşdirir» [81, s.97].

Qövsiyə elə bir dövrdə yaşayıb yaratmaq nəсіб olmuşdur ki, o həm köhnə Azərbaycan dilinin klassik şeir dili mərhələsini (XV-XVII əsrlər), həm də yeni

Azərbaycan dilinin xəlqiləşməsi dövrünü (XVII əsr) [bax: 27, s.38; 4, s.11] öz yaradıcılığında inikas etdirə bilmiş və Qövsi poeziyası eyni zamanda yeni ədəbi dilimizin formalaşmasında ilkin rollardan birini oynamışdır. Məhz buna görə də «zərif və xoştəb» şairin «bəzi qəzəllərinin axıncı fərdində Qövsi əvəzinə Qüdsi və ya Zakir və ya Seyid yazılısaydı, onlar Qüdsinin, ya Zakirin və ya Seyidin kəlamı olduğuna kimse şübhə etməzdi» [48, s.219], başqa sözlə desək, Qövsi yaradıcılığı XVII əsrin klassik şeir ənənələrindən o dərəcə uzaqlaşmışdı ki, zəmanəsini o qədər qabaqlamışdı ki, öz dövründə onun poeziyasına layiqincə qiymət verilməmişdi. Bəlkə də, «Divan»ının nisbətən az köçürülməsini bununla izah etmək daha doğrudur. Onun şeirləri XIX əsr şairləri Qüdsi, Zakir, Seyid Əzim poeziyası ruhunda qoşulmuşdur və Qövsi yaradıcılığına XIX əsrin başlanğıcından, həm də dilimizin nisbətən daha azad fəaliyyət göstərdiyi Şimali Azərbaycanda marağın artması Qövsinin XIX-XX əsrlər üçün müasir olduğu fikrini irəli çəkir.

Şairin əsərlərini öyrənən müəlliflər qeyd etmişlər ki, «Qövsi lirikası iki mənbədən baş alırdı: xalq yaradıcılığı və klassik ədəbiyyat» [82, s.337]. «Divan»ını vərəqlədikcə klassik şairlərimizdən Füzulinin, Saib Təbrizinin, Mirzə Tahir Vəhidin, Sahirin və b. Qövsi yaradıcılığına nə dərəcədə təkan verdiyini açıq-aydın hiss edirik. «Nizami yaradıcılığının və xüsusən onun məhəbbət fəlsəfəsinin Füzulidən sonra gələn və bilavasitə bu şairin təsiri ilə yazıb yaradan XVII əsr söz sənətkarları» içərisində Qövsi Təbriziyə də «örnek, ideya və mövzu mənbəyi olduğu» göstərilir [22, s.184]. Doğrudan da

Mənim əhvalımı xali-ləbintək heç kim bilməz,
Bilr Fərhad şurin hər kimin mətlubi Şirindir.
yaxud
Məni-divanəyə eşq içrə hər bidərdi bənzətmin,
Ki Məcnun vüsəti səhra sorar, Fərhad dağ istər.
və s.

Qövsi yaradıcılığına ən qüvvətli təsiri böyük Füzuli şeri göstərmişdir. Faktiki olaraq, onun bütün divanı boyu biz Qövsinin böyük məmnuniyyət və acgözlüklə Füzuli kəlamından ilhamlandığını, onu özünə həkim və müdrik bir müəllim tutduğunu həm duyuruq, həm də görürük. Füzuli təsiri ilə yazılmış qəzəllərinin əksəriyyətinin son beytini Qövsi öz müəllimindən iqtibasla bitirir:

Bu haman rəna qəzəldir kim, Füzuli söyləmiş;

«Pənd çox verdim, eşitməz, arsızdır, arsız».

yaxud:

Qövsü, ol rəna qəzəlidir Füzulinin bu kim:

«Ey Füzuli, çək ayaq, ol bəzmdən, ya çək əyağ»

yaxud:

Bu həmin rəna qəzəlidir kim Füzuli söyləmiş:

«Doğru derlər, hər zəman bir aşiqin dövranıdır».

yaxud:

Qövsü, bu ol qəzəli-nəğzi-Füzulidir ki:

«Nalə ilə başım ağrıtdı bu bimar mənim».

yaxud:

Qövsü, bu ol qəzəli-nəğzi-Füzulidir kim:

«Necə ah eyləməyim, ah, yanıbdır cigərim».

yaxud:

Ol qəzəl feyzindən üz vermiş bəna, Qövsü, bu kim,

«Ta Füzuli xəstəyə vəslin təmənnadır sənin».

yaxud:

Ol qəzəl feyzindən üz vermiş səna, Qövsü, bu kim,

«Bu imiş qismət, Füzuli, xah ağla, xah gül».

yaxud:

Qövsü, bu ol ki, Füzuli demiş öz halına kim,

«Müştəri yox, necə bir bəkləyəlim bazarı?»

Lakin Füzuli adı çəkilməmiş qəzəllərində də biz asanlıqla Füzuli təsirini hiss edirik. Məsələn:

Mən ki əldən getdim, ol sərvə-səbukcövlan gəlir,

Ah, bilməm neyləyim kim, can gedər, canan gəlir.

yaxud:

Dağı-cünun yapışmadı könlünə zahidin,

Bu möhrü gər qara daşa bassan, nişan tutar.

yaxud:

Şəbi-hicran qaradır xətrə-bəxtim kimi, amma,

Xəyalın pərtövündən mehrü mah məndən çırağ istər.

«Aşağıda yazılan müsəddəs-tərcibənd ki,—Füzuliyi-Bağdadinin kəlamına

nəzərə səbkində inşad olunubdur—Qövsinin gözəl və mövzun kəlamlarından birisidir:

Gəlin, ey əhli-vərə, aşiqi-xümmar olalım!
Hamı bir müğbəcə yanında giriftar olalım!» [48, s.226]

Həmçinin müqayisə edək:

F Ü Z U L İ

Məni candan usandırdı, cəfadan yar usanmazmı?
Fələklər yandı ahımdan, muradım şəmi yanmazmı?
Şəbi-hicran yanar canım, tökər qan çeşmi-giryanım,
Oyadar xəlqi əfğanım, qara bəxtim oyanmazmı?

QÖVSI

Mənim şuxi-sitəmkarım, təğafüldən usanmazmı?
Fəramuş olmayan yarım bəni bir qatla anmazmı?
Hərayimdən sipəhri-dun, tökər əncüm gözündən xun,
Usandı cövrədən gərdun, hənz ol mah usanmazmı?

FÜZULİ

Ney kimi hər dəm ki bəzmi-vəsliyi yad eylərəm,
Ta nəfəs vardır quri cismimdə fəryad eylərəm.
İncisəm hər necə kim, əğyar bidad eyləsə,
Yar cövrü'n, könül, bidadə mötad eylərəm.

QÖVSI

Bir uşağın eşqi ilə bilmənəm öz adımlı
Mən ki, Əflatuni-tifli tifi-ustad eylərəm.
Min könül almaqda, Qövsü, dost-düşməni bilmənəm
Hər nədir gər Kəbə, gər bütخانə abad eylərəm.

FÜZULİ

Əql yar olsaydı, tərki-eşqi-yar etməzmidim?
İxtiyar olsaydı, rahat iztiyar etməzmidim?

QÖVSI

Xuni-dil keyfiyyətin gər bilməsəydim qönçə tək
Gülməyi, ağlamağı mən həm şüar etməzdimim?

FÜZULİ

Könlüm açılır zülf-pərişanını görcək,
Nitqim tutulur qönçeyi-xəndanını görcək.

QÖVSI

Əldən gedərəm səvi-xuramanını görcək,
Dildən düşərəm qönçeyi xəndanını görcək.
Hərçənd mənə tab verir muyi-miyanın,
Bitab oluram zülf-pərişanını görcək.

Bütün bu nümunələr bir daha Qövsinin öz əcdadı Füzuli məktəbini, Füzuli dünyasını, Füzuli hissiyyatını layiqincə davam etdirdiyini göstərir. Füzuli ilə bu ünsiyyət Əlican Qövsi Təbriziyyə Füzuli sənətkarlığını davam etdirmək imtiyazı, Füzuli dilini və Füzuli qəzəliyyatını sonrakı əsrlərə ötürmək səlahiyyəti vermişdir.

Məşhur alimimiz Mirzağa Quluzadə yazırdı ki, «Füzuli lirikasının Qövsi yaradıcılığı üzərindəki xeyli qüvvətli təsirini Qövsinin zəif, epiqonçu şair olması ilə izah etmək səhvdir. Söz yoxdur ki, Füzuli yeni ədəbi məktəb yaratmış dahi sənəkardır. Qövsi isə onun ən istedadlı və görkəmli davamçılarından biridir. Qövsini Füzuli ənənələri ilə bağlayan səbəb yalnız Füzulinin ustad bir sənətkar, onun şerinin isə dərin təsir qüvvəsinə malik olması deyildir. Burada əsas məsələlərdən biri Qövsinin yaradıcılığını yetişdirən tarixi–ictimai mühitin Füzuli dövrü ilə yaxın olması, onun ədəbi istedad və yaradıcılıq psixologiyası ilə Füzuli sənəti arasında müəyyən yaxınlığın mövcudluğudur... Bu motivlər Qövsiyə Füzuli yaradıcılığından deyil, həyatın özündən gəlirdi. Lakin şair öz izzətlərini, duyğu və düşüncələrini, acı taleyini sanki bir ayna kimi Füzuli lirikasında parlaq və çox aydın görürdü. Buna görə də Qövsi şeirləri ilə Füzuli lirikası arasında qüvvətli səsləşmə və bənzəyiş nəzərə çarpır [56, s.356-357].

Buna bənzər fikirlərlə digər tədqiqatçılarda da rastlaşırıq. F.Seyidov göstərirdi ki, «ümumiyyətlə, Füzuli şerlərində olan ictimai və siyasi motivlər Qövsi şeirlərində də vardır. Bütün bu səbəblərə görə Qövsini Füzuli məktəbinin ən

görkəmli nümayəndəsi hesab etmək olar» [75, s.25].

«Şübhəsiz ki, Qövsi Füzulini təqlid etməmiş, əksinə, böyük şairin şeirlərindən klassik sənətin gözəl, mükəmməl nümunəsi kimi öyrənərək, öz yaradıcılıq simasını parlatmış, orijinal sənət inciləri yaratmışdır. Qövsiyə görə Füzuli şeri orta əsrlərin aynası idi, orada deyilməmiş söz qalmamışdır, hər iki sənətkarın şeirlərində müəyyən motivlərin səsleşməsi isə həyatla, ustad-şagird münasibətləri ilə izah oluna bilər» [82, s.336].

Ümumiyyətlə, Qövsi qəzəllərindən bir çoxunun Füzuliyə nəzirə olduğunu qeyd edən müəlliflər eyni zamanda bir sıra məziyyətlərinə görə onların orijinal əsər olduğunu da göstərir. Qövsi Nəvidən də öyrənmiş, öz şeirlərində ondan iqtibas gətirmişdir:

Bu həmin rəna qəzəldir ki, Nəvai söyləmiş:

«Sürməgun tünlərdə hicran şamı tut bida göz».

Həmçinin Sahirdən iqtibaslar:

Vəfı-halımdır mənim, Qövsi, bu kim, Sahir demiş:

«Öldürür axır məni ol çeşmi-fəttanın sənın»

yaxud:

Sözlərin gövhəridir, ey göz bağlayan Sahir, sənın:

«Bibəsirətlər ona, ya rəbb, xiridar olmasın».

yaxud:

Qövsi, bu həmandır ki, demiş Sahiri-mahir:

«Gər yağmasa həsrət yağışı çeşmi-tərimdən».

Bəzən ədəbiyyatşünaslar müxtəlif şairlərin Qövsiyə təsiri haqqında danışanda həddən ziyadə fikir söyləyir, Qövsini az qala aşağı tuturlar.

Salman Mümtaz «Dünya şairi Firdovsi» məqaləsində yazırdı: «İkinci Şah Abbasın müasiri olan Təbrizi Qövsinin də aşağıdakı qitəsi Firdovsi təsirindədir:

Bu bağrım qana döndü hicr əlindən, saqi, mey qanı,

Tutuşdü istixanım qandadır nayü ney qanı.

Nə Rüstəm qaldı dünyadə, nə Zalü zər, nə Keyxosrov,

Süleymanın büsatı qandadır, Kavusü Key qanı» [74, s.375].

Məqalənin Firdovsiyə həsr edildiyindən belə qəbul etmək olar ki, Salman Mümtaz dahi fars şairinin milli poeziyamıza təsirini aramaqda alim səlahiyyəti ilə güzəştə getmişdir. Əslində isə burada Firdovsi qəhrəmanlarının adlarının çəkilməsi Firdovsinin Qövsiyə heç cür təsirini (ola ki, poetik təsirini) göstəre

bilməz. Sadəcə olaraq, Qövsi intellektual cəhətdən güclü, çox mütalibə etmiş sənətkar idi və məsələn, öz şeirlərində Əflatunun və ya Maninin adlarını çəkməsi hələ yunan fəlsəfəsinin və Hind rəssamlığının onun yaradıcılığına təsir etdiyini göstərmirdi.

Qövsi poeziyasının ənginliklərinə baş vurduqca onun çoxcəhətli olduğunu, ilk baxışdan bir-biri ilə tam ziddiyyət təşkil edən təzadlı dünyaduyumlarının, dini-fəlsəfi mövqelərin bol-bol rast gəldiyini görürük. Qövsi bir tərəfdən «İnsan və onun məhəbbətinə vurğun» [80,s.52-58] şairdir, ikinci tərəfdən, «zahiri hüsni-camal və xətti-xal ilə onun işi» olmadığını, aradığının «sahibi-dil və hüsni-məna» [48, s.222-223] olduğunu görürük. Qövsi, bir tərəfdən nikbin şairdir və gələcəyə böyük inamla baxır, digər tərəfdən, həyatın keşməkeşindən cana gəlmiş şairin sızıltılarını eşidirik. Bir tərəfdən, yaradıcılığında dini motivlərin çox olduğu, o biri tərəfdən, əsərlərində onun siyasi ideyalarının öz əksini tapdığı göstərilir [19, s.303-304].

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin Əlican Qövsidən bəhs edən səhifələrində qeyd edilir ki, «Qövsinin dünyagörüşünün formalaşmasında islam dininin ehkamlarına qarşı çıxan panteizmin (vəhdəti-vücudun) müəyyən dərəcədə təsiri olmuşdur» [9, s.511] və əlbəttə, bu Qövsi dövrü üçün təbii hadisə idi.

F.Köçərli də Qövsinin şəriyyət dünyasından çıxış edərək onun «mövləvilər silkindən və həqiqət əhlindən», «əhli-həqq və sahibi-dil və mənipərəst» olduğunu, «şairin dünyanın malü-mənalına və cahü cəlalına könül» bağlamadığını göstərir [48, s.222-223].

Mərhum alimimiz F.Seyidov yazırdı ki, Qövsi şeirlərində, az da olsa, sufizm ruhunda deyilmiş misralar vardır. Lakin bu motivlərin hamısı yenə saf məhəbbətə aparıb çıxarır. Qövsi də, sufi şairlər kimi, Kəbəni bütخانədən, məscidi meyخانədən, təsbehi zünnardan fərqləndirmirdi. Məsələn:

Bən imtiyazi-məscüdu meyخانə bilmənəm,
Yəni ki, qeyri-saqiyü meyخانə bilmənəm.

Onun üçün Kəbə ilə bütخانə, məscidlə meyخانə, təsbehlə zünnar birdir-onların hamısı müqəddəsdir. Dindarlar və zahidlər kimi namazı allahdan qorxduğu üçün deyil, gözəlin qaşları eşqində qılırdı:

İstərəm bən həm namazu təət, ey zahid ki, bən
Məscidü meyخانəvü təsbehü zünnar istərəm.

Qövsi gözəlin qaşlarını məscidin mehrabına oxşatdığı üçün namaz qılır. Bu namazın itaət üçün olmadığını bu beytində deyir:

Namazından bənim taət deyildi mətləbim, Qövsi,
Xəmi-əbruların yad eyləyib mehpabə yalvardım.—

sözlərindən onun namazının məqsədi aydındır. Başqa bir qəzəlinə yenə gözəlin qaşlarının onun üçün mehrab olduğunu yazır:

Ey ki, hüsnün aşiqin xurşidi-ələmtabıdır,
Qibleyi-taət bana əbruların mehrabıdır.

Burada əyri qaşları mehraba bənzədir. O da ustadı Füzuliyə nəzirə yazdığı «Bəkləriz» şeirində insanın məcazi deyil, həqiqi eşq ilə yüksələ biləcəyinə inanır [75, s.9-10].

Şair behiştə düşmək üçün bir şərt ilə ibadət etməyə razılaşıb ki, orada dildarı kimi bir sərv-i-xoşrəftar olsun:

Eylərəm, zahid, ibadət rövzeyi-rizvan üçün,
Bir nəhalı var isə ol sərv-i-xoşrəftar tək.

Qövsinin sufizmə meyl etməsi dövrünün ictimai-siyasi və dini vəziyyəti fonunda tamamilə təbii idi. Şair, bir tərəfdən, onu əzən zamanəsindən şikayətlənir.

Qövsi, məgər duta əlimi Sahibiz-zaman,
Kim saldı çox əyaqlarə dövr-i-zaman məni.

– deyir, ikinci tərəfdən, zahidlərin ikiüzlülüynü görür, lakin bu zahidlər zamanənin əsas ictimai qüvvələrindən olduğu üçün Qövsi yalnız onları ifşa etməklə kifayətlənir:

Zahidin çöhrəsi nurani görüb aldanma,
Qaradır içi, əgər lalə kimi qırmızıdır.

və ya:

Gərək, zahid, müvafiq bir-birilə surətü məni,
Nola zünnar bağlarsan ki, məqsudun büti-Çindir.

Meyi-külfam olanda ta dilim var, hay-huyum var,
Vəli ağzım açılmaz zahid istiqrar olan yerdə.

Lakin zamanəsinin bütün ədalətsizliklərindən baş çıxaran gözüaçıq şair çıxılmaz vəziyyətdən sınır:

Qüdrətim yox çərx əlindən başım alıb çıxmağa,

Bir əlibağlı, gözübağlı şikarəm, ah, ah.
və ya:
Cahanda hər kimi gördüm, unuttum öz-özümü,
Kimin muradı ilə bəs fələk dönər, ya rəbb?
Fitadlıq məni xar etdi xəlv arasında,
Nə nəng imiş, nə yəman eyb imiş hünər, ya rəbb?
Ruzeyi-ərbabi-daniş xoni-dildi dəhrdə,
Bir fərağət var isə aləmdə, nadanlıqdadır?
Onun şeirlərində tərki-dünyalıq notları sezilir:
Arxa vermə varına, bel bağlama dünyaya kim,
Xərməni vardır, vəli bərqi-səbük cövləri var.

Lakin tərki-dünyalıq çağırışları Qövsi yaradıcılığında epizodik səciyyə daşıyır, bir-iki yerdə rüşeym halında gözə dəyib qalır, inkişaf etmir. Qövsi yaradıcılığında aparıcı mövqedə həyat eşqi, gələcəyə inam və saf məhəbbət ideyaları, vətənpərvərlik motivləri durur, şairin yaradıcılığının əksər hissəsi həyatla bağlıdır, o, «tərki-dünyalıq fikrini və «dünya bir ölü cəmdəkdir, onun üzərinə qonanlar itlərdir» hədisinin əleyhinə çıxır. Beləliklə, demək olar ki, şair gələcəkdən ümidini kəsmir» [75, s.16]. Qövsini həyata, gələcəyə bağlayan onun bir gözəl timsalında ideal insana inamıdır, saf məhəbbətidir:

Sənin muradın ilə oldu gər zaman, Qövsi,
Mənim də bir gün olar ruzigar kamımca.
və yaxud:
Müeyssər oldu bu gün vəsli-yar kamımca,
Açıldı qönçəvü oldu bahar kamımca.
və yaxud:

Gözüm çırağı, gözüm var kim, vüsalə yetə,
Bir arizu ki, bu gözlərimdə var mənim.
«Mərdümi-çəşmim əgər, gahdə bir gün gülər»,—deyən şair inanır ki, fələk bir gün onun üzünə güləcəkdir:
Çəkinmə, olsa fələk səngbər, ey Qövsi
Ki, lütfi-Şahi-vilayət yetər hisar sənə.
Həmçinin:
Padşahi-mülki-fəcrəm, hər yana əzm eyləsəm,

Dövlətü iqbal ayrılmaz inanımdan mənim.

Din xadimlərini və zahidləri, özünün mənsub olduğu təriqətdən çıxış edərək, tənqid və ifşa edən Qövsü dinə inanırdı, hər şeydən əli üzüləndə və ahu-nalədən bir şey çıxmadığını görəndə şair allaha, imamlara pənah aparır. Dünyanın K və N, yeni «Kün» sözündən yaranması və bismillahın mədhindən din bayrağının ucalması kimi rəvayətə inanırdı. Yerin və göyün allahın əmri ilə yarandığına və onun fələklərinin hərəkətdə olduğuna ürəkdən inanırdı. Qəzəl şəklində olan kiçik münacatını allaha həsr etdiyi halda, onun münacatı məhəbbət, gözəllik və eşqlə çıx bağlıdır... Qövsinin Məhəmməd peyğəmbərə yazdığı qəsidə də qəzəl şəklində olub, məhəbbətamiz sözlərlə doludur» [75, s.12-13].

Qövsü məhəbbət və gözəllik şairidir, onun lirikası sevgilisinə qarşı ən səmimi duyğularla doludur. Bu səmimiyyət həm sələfi Füzuli səmimiyyəti, həm xələfi Müşfiq səmimiyyətidir. Qövsinin səmimiyyəti və saflığı, qərribə bir xüsusiyyət kimi, bütün zamanlar üçün bütövlükdə Azərbaycan lirikasına xas olan ən səmimi hissləri özündə ehtiva edə bilmişdir. «Sevgilisinə yalvara bilmək qabiliyyəti»—bütün bunların milli-ədəbi təfəkkürümüzdə həkk olunmasında Əlican Qövsü Təbrizinin də, şəksiz, böyük rolu vardır. Qövsü sevgilisini vəsf etmir, ona mədhiyyə söyləmir, Qövsü şəri ilə öz gözəlini sevir və öz gözəlinə sevə-sevə şeir yazır:

Məndə ey kaş ki, yüz can ola, qurbanın olum,

Hamı bir-bir sənə qurban ola, qurbanın olum,

və ya:

Ey deyən kim, yaxşıdır etmək nisari-can ona,

Yetsə növbət, düşsə fürsət, varsa rüsxət, yaxşıdır!

və ya:

Nə surət var, nə məni var, nə göftarım, nə kirdarım,

Yox eylə varımı, yoxdan məni var etginən, ya rəbb!

və ya

Yetişdi mehrü mahə göydə fəryadım, sənə yetməz,

Kimin kim narəsadır bəxt fəryadı, rəsə neylər?

və ya:

Hanı ol bəxtrəsa kim, kakili-müşkin kimi,

Ya öpüm hərdəm ayağın, ya dolanım başına.

və ya:

Gər desən, kimdir alan əldən inanın Qövsinin,
Sən, dolanım başına, sənsən, dolanım başına.

və ya:

Gərçi qalmaz məndə can, ey dil, əgər canan gəlir,
Can gedər, getsin, nə qəm kim, ömri-cavidan gəlir.

və ya:

Kimi can etdi, kimi könlünü dildarə fəda,
Bilmənəm mən ki, yoxumdur, nə edim yarə fəda?

–qəbilindən misralar Qövsi lirikasının məziyyətlərini səciyyələndirir və Azərbaycan poeziyasının səhifələrinə qızıl hərflərlə yazıla bilər.

İctimai mühit, zamanənin eybəcərlikləri Qövsini sıxır, sındırır, buna baxmayaraq, Qövsinin qəhrəmanı əyilmir, təslim olmur. O, elindən-obasından qüvvət alır, eşqdən-məhəbbətdən ilhamlanır. Qövsi surəti qarşımızda qüvvətli insan kimi canlanır, həyata bağlılığı, ülvə məhəbbəti və «divanəliliyi» ilə diqqəti çəkir:

Heç şəm ilə ram olmaz pərvanələriz bizlər,
Zəncirə baş edirmən, divanələriz bizlər.

Qövsi bir fərd kimi qüvvətli, humanist insanlara, dostluğa və mehribanlığa inanan şairdir:

Sorsan nədir muradın cami-cahannümadan,
Mərdanə canfəşanlıq, məstanə mehribanlıq.

Bununla belə, Qövsi poeziyasının əsas leytmotvi ictimai-siyasi həyatla bağlı olub, vətənpərvərlik ideyalarını özündə ifadə etmişdir. Tədqiqatçılar göstərir ki, XVII əsrdə «vətənpərvərlik ideyaları... Qövsi Təbrizi sənətində formalaşdı, problemə çevrildi və bədii ifadəsini tapdı» [22, s.188]. Qövsi sadəcə olaraq, elə bir dövrdə yaşamışdır ki, bu dövrdə Qövsi kimi şair vətənpərvər olmaya bilməzdi – Qövsi vətənpərvərliyini zaman yetirmişdi.

I Şah Abbas Səfəvi babası Şah İsmayıl Xətəinin başladığı işə xəyanət edərək, bütün ölkədə azərbaycanlıların nüfuzunu qırdıqdan və paytaxtı 1591-ci ildə Təbrizdən Qəzvinə köçürdükdən sonra İranda Azərbaycan xalqının və Azərbaycan mədəniyyətinin başına min cür bəlalar gəldi. Sonralar, paytaxt İsfahana köçürüldəndən sonra hər yeni gələn Səfəvi hökmdarı öz xalqının başına bacardığı qədər oyun gətirdi və nəhayət, «XIII əsrin sonlarından başlayaraq ədəbi dil halını almış» və «Cəlayirlər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər kimi türk

dövlətlərinin saray və ordu lisanı olan» «azəri türkcəsi, yaxud Şərqi oğuz ləczəsi» [49, s.7] də Əlican Qövsü Təbrizi zəmanəsində repressiyaya uğradı və şair Qövsini də vətənpərvərlik ideyaları ilə silahlandıran amillərdən biri bu olmuşdu. Təsadufi deyildi ki, şairin şeirlərindəki siyasi ştrixlər arasında ana dilinin sıxışdırılmasından, bu dilə qarşı diskriminasiyadan şikayət motivləri ilə bol-bol ratslaşırıq və dilimizə belə münasibət nəticəsində Azərbaycan ədəbiyyatı da XVII-XVIII əsrlərdə çox şey itirdi, sözsüz ki, 200 illik bir dövrün saysız-hesabsız şairlərinin adları tarixin səhifələrində gizlənilib qaldı, bizə gəlib çatmadı.

Azərbaycanın paytaxtı Təbrizdə ilk təhsil alandan sonra İsfahana gələn şair azərbaycanlıların mühitindən uzaq düşür. Salman Mümtaz Qövsinin hicrəti haqqında yazır ki, «Qövsü, çox ola bilər ki, axundların təklif və təzyiqindən digər bir çox mühacir və ya səyyah şairlərimiz kimi doğma yurdu olan Azərbaycandan ayrılaraq İsfahan şəhərinə getmişdir» [74, s.101-102].

İsfahanda yaşayan azərbaycanlı əyan və zahidlərin də öz ana dilinə xor baxması Qövsini sarsıdır. O, vətəni Təbrizə dönmək istəsə də, bacarmır, İsfahanda qalıb yaşamağı olmur. Buna baxmayaraq, İsfahanın siyasəti onun arzularının qol-qanad açmasına mane olur, «dilsizlik-bizəbanlıq» onu yandırır yaxır:

Həray kim, nə dilim var, nə bir dil anlayanım,
Əgərçi ney kimi, cismim fəğan ilə doludur.
Başqa bir şerində:
Dilim yoxdur mənim, ey ney, sana heç nisbətım yoxdur,
Veribdirlər mənə dərdi, alıbdırlar fəğan məndən, —
deyə sızlayır.

Qövsini ümumiyyətlə saray və ya İsfahan mühitində Azərbaycan dilinin çıxışdırılmasından çox öz milləttaşlarının ana dilini bilməməsi, ona kəc baxması yandırır və şair onları: «Öz dilin, ey tifi-dilbilməz, biləydin kaş ki!»—deyə məzəmmətləyir.

Qövsü Təbrizi nə qədər vətəni və ana dili üçün həsrət çəksə də, birdəfəlik ölkənin paytaxtı İsfahanda məskən salıb yaşamağı olmur. Lakin bütün ömrü boyu Təbriz ağrısı, vətən həsrəti onu tərk etmir:

Təbriz cəzbəsi yaxamı dutmuş, aparır,
Qövsü, əgərçi damənimi İsfahan tutur.

O, qürbətdə ola-ola Təbriz həyatını daim izləyir. F.Seyidov yazır ki, «adətən, İsfahan torpağını sürmə edirlər. Qövs isə sevgilisi olan Təbrizi İsfahana və oranın torpağını sürməyə bənzədir» [75, s.9].

Qubari-xətti-səbzın sürməyi-çəşm etmişəm, Qövsü.

Sənə ol tutiya Təbriz şəhrin İsfahan etmişəm.

Qövsü Təbrizi Kəbəyə bənzədir; İsfahanda yaşamağı olduğu üçün indi ona Təbrizi də, Kəbə kimi, arabir ziyarət etmək, onu Kəbəyə bənzətmək qalır:

Qövsü gərəkdi Kəbə deyib, iqtida qıla,

Təbriz qibləsinə Sifahan dedikləri.

Tədricən bir əyalət şəhərinə çevrilməyə başlayan, düşmənlər tərəfindən dəfələrlə tar-mar edilmiş Təbriz Azərbaycan xalqının hesabına ziynətlənmiş, cənnətlə müqayisəyə girişən İsfahandan da üstündür, çünki Qövsinin könlü açılsa-açılsa, ancaq Təbrizdə açılır; İsfahan mühiti isə şairin qəlbini açmır:

Təbriz açar könlümü, Qövsü, gər açılsa,

Hərçənd ki, Firdovsi-Sifahanə yetişməz.

Lakin illər ötür, nə qədər ağır güzəran keçirsə də, Qövsü paytaxtın gur həyatına öyrəşir və artıq İsfahanda səbri-qərar tutur, daha Təbrizə qayıtmağa can atmır:

Şükr, yüz şükr ki, hərçənd qəribəm, Qövsü,

Səri-kuyində anın yadımə düşməz vətənim.

Əgər XVII-XVIII əsrlər ədəbiyyatımızı «keçid dövrü» kimi səciyyələndirib bir yerdə götürsək, onda dövrün iki ədəbi şəxsiyyəti—Qövsü ilə Molla Pənah Vəqifi də müqayisə edə bilərik. Əlbəttə, Qövsü lirikası Vəqifin orijinal poetikliyi səviyyəsinə qalxa bilməmişdir. Molla Pənah Vəqif yaradıcılığı demək olar ki, bir çox cəhətdən Qövsü irsindən yüksəkdə dayanır. Lakin bir şeyi nəzərə almaq lazımdır ki, əvvəla, Vəqif ana dilinin rəsmən sarayda tanındığı və ölkədə artıq hakim mövqedə durduğu müstəqil Azərbaycan Qarabağ xanlığında yaşayıb yaratmışdır, Qövsü isə ana dilini İran mühitinin əzablı yollarından keçirməli olmuşdur. «Qövsü Təbrizi öz əsrinin mədəni-tarixi həyatındakı böhrandan şərəflə çıxmış, Nəsimi, Xətai və Füzuli tərəfindən işlənilib hazırlanmış Azərbaycan şeir dili nümunəsini daha da cilalayaraq özündən sonrakı söz ustaları nəslinə—Vəqif, Vədadi, Zakir və Seyid Əzim Şirvani kimi şairlərə ləyaqətlə təqdim etmişdir. Qövsünü Azərbaycan ədəbiyyatına, ədəbi dilinə bağlayan və yüksəldən ümdə cəhət budur» [81, s.98]. İkincisi isə, Vəqif əsərləri içərisində qəzəl janrı azlıq təşkil etdiyi halda, Qövsü Fə-

zulidən sonra qəzəli yaşatmış, XIX əsrin Şərqdə ən böyük filosofu və tənqidçisi Mirzə Fətəli Axundovun yalnız ədəbiyyat sahəsində siyasət naminə (burada M.S.Ordubadi Mirzə Fətəlinin məqsədini düzgün işıqladır) qəzəlçiliyə təpinməsinə baxmayaraq, əslində milli ədəbiyyatımızı milli edən amillərdən biri kimi qəzəlin yerinin möhkəmlənməsində öz faydasını vermişdir və Qövsini qəzəl ustası hesab etmək lazımdır. Həm ədəbi dilimizin xəlkiləşməsində daha əvvəlinci roluna görə, həm də daha çətin bir ictimai-siyasi mühitdə yaşadığına və yaratdığına görə, Azərbaycan ədəbi dili sahəsində Qövsinin xidmətləri böyük şairimiz Vaqifin xidmətlərindən geri qalmır, hələ, bəlkə, onu qabaqlayır.

Əlican Qövsü Təbrizinin Füzuli poeziyasının bir məktəbə çevrilməsində rolu daha bariz qiymətləndirilməlidir. Belə ki, dahi Füzuli yaratmış, Qövsü isə bu yaradıcılığı davam etdirmək ənənəsini yaratmış və əslində, Füzuli məktəbini təsis etmişdir və özündən sonra gələn Azərbaycan şairlərinə bir növ dədə Füzuli poetikasından bəhrələnməyin sirlərini öyrətmiş, ədəbi yaradıcılıqda füzulışünas olmağın yollarını göstərmişdir. «Qövsü irsi Füzuli ədəbi məktəbinin ən yaxşı davamı kimi ədəbiyyat tariximizə daxil olur» [6, s.169]. Onun yeganə divanının elmi-tənqidi mətninin isə Əlican Qövsü Təbrizi yaradıcılığını Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində daha sanballı və layiqli mövqeyə çıxaracağına ümid etmək olar.

3. QÖVSİNİN DİL VƏ ÜSLUB XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Qövsinin dil və üslub xüsusiyyətləri haqqında ona həsr olunmuş tədqiqatlarda və dərslik paraqraflarında bir neçə söz deyilsə də, bu problemin dilçilərimiz tərəfindən daha geniş araşdırılmasına böyük ehtiyac vardır. Bu xüsusiyyətlərin aydınlaşdırılması şairin əsərlərinin yeni Azərbaycan əlifbasına köçürülərək, müasir oxucuya çatdırılması üçün daha böyük praktiki əhəmiyyət kəsb edir.

Hər şeydən qabaq xatırlamaq lazımdır ki, Qövsinin bütün yaradıcılığı bizə onun ana dilindəki «Divan»-ında gəlib çıxmışdır. F.Seyidov bu haqda qətiyyətlə yazır: «Qövsinin sələfləri—Həsənoğlu, Nəsimi, Xətai, Füzuli, müasirləri, xələfləri, hətta Azərbaycanın XVIII və XIX əsr şairlərinin yaratdıqları şeir və mənzumələrin Azərbaycan, ərəb və fars dillərində olduğu məlumdur. Qövsü isə şeirlərini sırf Azərbaycan dilində yaratmışdır. Əldə olan məxəzlərə istinadən demək olar ki,

Qövsi fars dilini çox yaxşı bildiyi halda, fars dilində bir şeir belə yazmamışdır, bəzi təzkirələrdə Qövsi təxəllüslü şairin bir-iki beyti olduğunu görürük. Yəqin ki, bu betylər Əlican Qövsinin deyil, Qövsi təxəllüsü daşıyan atasının, babasının və ya başqa bir şairindir. Ə.Qövsi Azərbaycan dilini çox sevdiyi üçün deyir:

Etmək üçün türk nəzmilə müsəxxər aləmi
Tapdılarərbabi-məni bilmənəm hallanbəni.

Onun bu beytindən məlum olur ki, o, fars və ərəb dilində deyil, Azərbaycan dilində şəri ilə dünyanı tutmaq istəmişdir. Qövsi divanının Britaniya və Gürcüstan (əlavə edək, həm də Bakı və İstanbul—P.K.) nüsxələrində, təzkirə, müntəxabat və cümlələrdə fars dilində bir şeirinə belə rast gəlmədik. Şair şeirlərinin birində başqa dillərə müraciət etmədiyini bildirərək yazır:

Bilir ol çeşmi-guya, özgələr bilməz nə dildar bu,
Libasi-ariyətdən sözlərim hərçənd üryandır [75, s.20-21].

Bu fikrin nə dərəcədə mötəbər olduğunu təsdiq etmək üçün, təəssüf ki, əlimizdə fakt yoxdur. «Danışməndani-Azərbaycan» müəllifinin şəxsi kitabxanasında Qövsi adlı şairin həm azərbaycanca, həm də farsca «Divan»ının olduğu qeyd edilmişdir [57, s.70], lakin fars «Divan»ı əlimizdə olmadığı üçün onun müəllifinin məhz Əlican Qövsi Təbrizi olmasını müəyyənləşdirmək çətinidir. Həmçinin İran alimi Əhməd Münzəvinin nəşr etdirdiyi kataloqa əsasən, Qövsi adlı şairin şeirlər «Divan»ının Tehranın Məlik və Pakistanın Pəncab universiteti kitabxanalarında saxlandığını bilirik [130, s.1488], lakin bu nüsxələrin surətini respublikamıza gətirmək mümkün olmamışdır. Odur ki, bu haqda danışmaq təzdir.

Dilçilik ədəbiyyatında XVII əsr Azərbaycan ədəbi dilinin sabitləşməsi dövrü kimi səciyyələndirilir [bax: 41, s.22]. Məlumdur ki, XVII əsrdə artıq «türk dillərinə mənsub mükəmməl Azərbaycan dili türk dilindən seçilirdi və Azərbaycan ədəbiyyatı özünə məxsus xüsusiyyət və səciyyələri saxlayaraq öz yolu ilə inkişaf edirdi» [117, s.201]. Bu isə Qövsi şeirlərinin müasir nəşrini hazırlayarkən tərtibçiyə şairin dilini məhz Azərbaycan dilində əks etdirməyə, türk-osmanlı ləhcəsindən tamamilə fərqləndirməyə imkan verir.

Qövsi dövründə anadilli ədəbiyyatımız nə qədər çətinliklərlə üzləşsə də, əsrlərin dərinliyindən gələn milli ədəbi dil ənənələrini davam etdirirdi, «türk dilinin (Azərbaycan türkcəsi nəzərdə tutulur—P.K.) qaydalarını və təmizliyini saxlamaqla

indiki dövrdə (təbii ki, XIX əsrdə-P.K.) olduğu qədər ərəb və fars sözləri ilə təhrif edilməmişdi» [105, s.3].

Əlican Qövsü Təbrizi yaradıcılığının da dayağı ana dilidir, o birinci növbədə Azərbaycan dilindən çıxış etmiş, bu dillə silahlanıb ilhama gəlmiş, bu dilə söykənərək ədəbi mübarizə aparmışdır. Qövsinin Azərbaycan dili sadə, asan və dövrün bütün təbəqələrinin anlayacağı dərəcədə demokratik, xəlqi və kütləvidir. Qövsiyə elə şeirlərlə rastlaşırıq ki, bu şeirlərin xalq yaradıcılığı nümunəsi olduğu, onların xalqın nəfəsindən yoğrulduğu, xalqın dilindən axıb gəldiyi haqqında təəssürat yaranır:

Könlümdəki muradım,
Ey yar, sən bilirsən.
Hər dil ki, bilmənəm mən,
Dildar, sən bilirsən.
və ya:
Bağrımı yüz yerdən artıq dəldi müjganın sənin,
Sinəmi göz-göz zireh tək etdi peykanın sənin.
və ya:
Eylə kim, dərman sənindir,
Dərdi-bidərman sənindir.
Hər nə etsən, padişahım.
Eylə kim, fərman sənindir.
və ya:
Könlümü əvvəl alırsan,
Axırı gözdən salırsan.
Qibləgahım, sən bilirsən
Ev sənin, mehman sənindir—

beytlərindəki hər bir kəlmə, hər bir təbir nəinki XVII əsrdə Azərbaycan dili üçün adi və bütün xalqın dilində işlənən və aktiv vahidlərdən idi, bu söz və ifadələr hətta bugünkü poeziyamızda və ümumxalq dilimizdə belə aktiv olaraq qalmaqdadır.

«Divan» ədəbiyyatının bütün şəkillərinə, poetik-üslubi normalarına yaxşı bələd olan Qövsü öz şeir dilini ümumxalq dili üzərində «kökləmiş», hər beytini-misrasını bir xalq ifadəsi ilə bəzəməyi, canlı nitq vahidi ilə ziynətləndirməyi özünə borc

bilmişdir» [81, s.97].

Qövsi yaradıcılığı boyu o qədər xalq ifadələri, atalar sözləri, zərb-məsəllər işlətmişdi ki, onun dilinin «ehtiyat mənbələri olan xalq ifadələri XVII-XVIII əsr dilimizi öyrənmək üçün sözlükdür, desək, səhv etmərik, zənnindəyik» [75, s.21].

Məsələn:

Yetməyən söz suzinə şurin nə bilsin məninin,

Ağzı şirin eyləməz halva demək, halva kimi.

yaxud:

Mən tak tikib mey yerinə xuni-dil içdim,

Sözdür bu ki, hər kimsə nə əkdı, onu biçdi.

yaxud:

Cahanda hər kişi öz əkdıyın biçər axır,

Nədəmətini yaman sözlərin çəkər düşmən.

yaxud:

Bihəmdulla, yatıbdır sinəm üstə dağ-dağ üstə,

Bəli, məşhuri-sözdür ol məsəl kim, yağ-yağ üstə.

yaxud:

Əgərçi «gün çıxar, aləm görər» məşhurdur, saqi,

Xəyalın pərdeyi-çəşməmdə pünhan etməyim, neylim?

yaxud:

Əgərçi xəlf deyər: gün çıxar, görər aləm.

Fəğan ki, dostları doğru söz edər düşmən.

Qayəsi ana dili ilə yoğrulmuş şeirlərində Qövsi «ərəb və fars sözlərindən yalnız o dövr üçün vətəndaşlıq hüququ qazanmışlarını işlətmişdir. Onun şeirləri, özünün dediyi kimi, «libasi-ariyətdən» təmizdir» [75,s.21]. Qövsi şeirlərindəki ərəb-fars kəlmələri bugünkü ədəbi dilimizdə belə işlənməkdədir və fars-ərəb dilləri ilə əhatə olunmuş XVII-XVIII əsrlər Azərbaycan dili səviyyəsində həmin söz və ifadələrin başqa şairlərimizin də şeirlərində geniş işləndiyini yada saldıqda, Qövsinin heç də öz dövrü üçün qəliz və yad leksemlərdən deyil, özündən çox-çox əvvəllər Azərbaycan dilində vətəndaşlıq hüququ tapmış və azərbaycanlaşdırılmış vahidlərdən istifadə etdiyini görürük: bu sözlər Qazi Bühranəddin, Həsənoğlu, Nəsimi, Xətai, Füzuli, Yusif Məddah poeziyasından məlum idi.

Bununla belə, «Qövsi Təbrizi klassik poeziyanın sirlərinə yaxşı yiyələnmiş

şairlərdəndir. O, bu poeziyanı tələblərini də yaxşı bilirdi. Deməli, nə qədər sadə və kütləvi dildə yazmağa çalışsa da, onun qarşısında divan ədəbiyyatından gələn bəzi sxematik poetik formalar, ənənəvi, bəzən də çətin təsvir və ifadə vasitələri dururdu. Ona görə də şairin ədəbi, elmi-fəlsəfi fikirləri çox hallarda ibarəli şəkildə—müstəqim və birbaşa deyil, dolay olaraq üstüörtülü və rəmzi obrazlarla ifadə olunmuşdur» [81, s.101-102]. Klassik qəzəl ənənələri fonunda Qövsi yaradıcılığında belə faktlarla rastlaşmaq, əlbəttə ki, təəccüblü görünərdi və əslində az olsa da, müasir dilimizdən çıxmış, Qövsi zamanəsi üçün isə geniş yayılmış aşağıdakı qəbildən arxaik söz və ifadələrlə şairin əsərlərində rastlaşmağımız təbii sayılır və Qövsi yaradıcılığının məziyyətlərinə xələl gətirmir:

a) Arxaik alınma sözlər: üşşaq, süpehr, xunxar, rəxnə, purivəş, nikhət, ləhzə, zəban, təğafül, fanus, müşəvvəş, rövzət, pənd, mərdüm, dəhr, piçütəb, pürnəm, mühlik, səbukəş, laf, şərar, tərəb, bəzm, iqtitda, mükərrər, meygün, mərdümşikar, ləbaləb, külgün, köftar, sərəsər, təkəllüf, səb, xakisar, səbük, puşidə, jəngar, müttəsil, mövcə və s.

b) Arxaik (hazır şəkildə işlədilmiş) ifadələr: fəruği-kövkəbi-bəzm, intizari-vəsli-biəncam, təsxiri-zülfə-yar, nərgisi-təsviri-heyvan, padşahi-mülki-fəqr, piçü-təbi-şərmi vəsl, məddi-xizri-ömr, nigahi-guşeyi-çəşm, mərdümi-çəşmi-nigəran, şükrilləh, ümidi-iltifati-yar, girdibadi-daməni-səhrayı-imkan, xərabə-zümzümeyi-ahü vay və s.

Göründüyü kimi, Qövsi də öz müasirləri kimi ərəb-fars söz və tərkiblərindən yeri gəldikcə istifadə etmişdir ki, bu da klassik Azərbaycan qəzəlinin əsas əlamətlərindən biri idi. Diqqəti o da çəkir ki, Qövsinin istifadə etdiyi ərəb-fars tərkibləri içərisində çoxkomponentli uzun birləşmələrə də rast gəlirik ki, onu hər şairdə müşahidə etmək olmur. Bütün bunlara baxmayaraq, istər bu gün dilimizdən çıxmış sözlər, istərsə də ərəb-fars tərkibləri Qövsinin dilini ağırlaşdırmır, hətə bəlkə də əksinə, zənginləşdirir və bunun əsl qiymətini vermək üçün gələcəkdə Qövsi «Divan»ının lüğətini yaratmaq lazım gələcəkdir. Hələlik isə onu demək kifayətdir ki, olsa-olsa Qövsinin dilində işlənmiş bu vahidlər hazırlıqsız oxucuda çətinlik törədə bilər; klassik ədəbiyyat həvəskarları isə bu şairimizi hərtərəfli başa düşə bilirlər—çünki Qövsinin işlətdiyi dil vahidlərinin heç biri klassik poeziyamız üçün yad hesab olunmur.

«Ümumiyyətlə, Qövsinin şeirlərində özünəməxsus musiqi səs ahəngi vardır. Hər şeirin gözəl, ürəyəyatımlı, xoş çıxması üçün şair türk xalqlarının ədəbiyyatında

əskidən işlədilən söz oynaqlığından bacarıqla faydalanır» [82, s.338].

Şairin şeirlərində alliterasiya və sintaktik təkrar məqamları maraq doğurur və onun lirik fikir və hisslərinin axıcılığını təmin edir.

Qövsi şeirlərində alliterasiyanın ən müxtəlif növləri ilə rastlaşırıq.

1) Kuyinə hərçənd kim, gəlsəm, gözüm görməz səni.

2) Ah, bilməm neyləyim ki, can gedər, canan gəlir.

3) Fəğan ki, söz deməyə doğru sözlü yar azdır.

Şəbi siyah çoxü şəmi-şami-tar azdır.

4) Nola ki, ləbi-ləlinə canını verə Qövsi,

Can tərkinə, ey cani-cəhan, eyləmək olmaz.

5) Dillərə dəmbədəm salır, odlara yandırır bizi.

6) Düşməse canan ələ, can çəkmə, canandır xəyal.

Qövsi şeirlərində sintaktik təkrarların da ən rəngarəng növləri işlənmişdir. Bu təkrarlar nəinki onun poetikasına zərər yetirməmiş, əksinə, Qövsinin dilini zənginləşdirmiş, şeirlərinin təsir qüvvəsini artırmaqda böyük rol oynamışdır.

Könlüdə qönçələnir cahan-cahan fəryad,

Dilim bu vəchdən eylər zaman-zaman fəryad.

Cahan-cahan ələmindən cahan-cahan əfğan!

Zaman-zaman sitəmindən zaman-zaman fəryad!

yaxud:

Mənə cahanı qara eyləmiş süpehri-kəbud

Görün-görün ki, nə od yandırır bu odsuz dud.

yaxud:

Əgər min dağ yandırsam, könül bir ayrı dağ istər,

Gəda, gör sərbəsər aləm çırağındır, çırağ istər.

yaxud:

Heyf, Qövsi, çərxi-sübhü-piçü tabəm, heyf, heyf.

Ah, neylim, şəmi-şami-intizərəm, ah, ah.

yaxud:

Bu yüzdən tutmanam yaşım inanın kim, deyil şamil,

Biri kim, dəgməmiş aləmdə başı daşdan-daşa.

Təəccüb yox, çəkərsə könlümə göz tiği-müjganın,

Ki, daim dəhrdə qan yutdurar qardaş-qardaşa.

yaxud:

Yetişdi bülbuli-dilxəstənin harayinə gül,
Yetiş, yetiş, bu günümdə, haray, yar haray.

Əlbəttə, Qövsi nə alliterasiyanı, nə də sintaktik təkrarları kəşf etmişdir. Bu ədəbi-dil hadisələri ana dilindən gəlmiş, Qövsinin şair təxəyyülü və ilhamından axaraq onun şeirlərinə hopmuş, əsərlərini zینətləndirmişdir. Ancaq, ikinci tərəfdən, Qövsi böyük sənətkar olmasaydı, onun poetik ritmi də milli dilin bu gözəlliklərindən faydalana bilməzdi. Poeziyasının dili Qövsinin ustad şair olduğunu özündə əks etdirir.

Qövsi əsərlərində geniş şəkildə xalq ifadələri ilə yanaşı, çoxlu qanadlı sözlər də işlədilmiş, bu ifadələr şeirdə metaforanın ən intellektual forması kimi özünə yer tutmuş və Qövsi poeziyasını zənginləşdirmişdir. O, el təfəkkürünün ədəbi dildə inikansı kimi daşlaşmış belə «rəvayətli ifadələr»dən şair səlahiyyəti ilə müstəqil istifadə edir—gah onları daşlaşdığı formada verir, gah komponentləri misralar arasında bölür. İstər belə frazeologizmlərin ilkin forması, istərsə də plantasiyası Qövsi şerinin, bir tərəfdən, şaqraqlığını, təsir dairəsini, intellektual gücünü artırır, ikinci tərəfdən, şairin öz zamanəsinin yaxşı təhsil görmüş elm və mərifət sahibi olduğunu, tarix və fəlsəfəni də öyrəndiyini göstərir:

Əsərdə eşq sözü əqlə oxşamaz, Qövsi,
Bir odlu naleyi-ney, yüz təraneyi-Davud.

yaxud:

Bir dəm səni ol atəşi-ruxsar yaxmadı,
Sən, ey həcab, səddi-Skəndərmisən, nəsen?

yaxud:

Etse ta çərxi—həvəs hərçənd viran səbr evin,
Pərdeyi-şərmü həya səddi-İsgəndərdi mənə.

yaxud:

Gər istərsən ola zahir sənə hər nöqtə səhba tək,
Xümi-mey damənin tut, qoy Fəlatün hikmətin getsin.

yaxud:

Nigari-türk mehri Zali-dünya ilə cəm olmaz,
Əgər Rüstəm sevirsən, kəs bu divan ülfətin getsin.

yaxud:

Hərçənd yandın odlara, Qövsi, usanmadın.

Axır sən, ey od evli Səməndərmisən, nəsen?

yaxud:

Bu zəfilə Qövsi məni yazılara salmaz,
Gər mur dilin bilsə Süleymani-zəmanım.

yaxud:

Pəh-pəh, bu nə səhra, bu nə firdovsi-bərindir!
Kim avı bəşər, avçıları ahuyi-Çindir.

yaxud:

Abi-heyvandır, ləbi-ləli-dürfəşanın sənin,
Məddi-xizri-ömrüdür səvi-xuramanın sənin.

Qövsi öz qəhrəmanlarını lirik tərzdə klassik ədəbi qəhrəmanlarla tez-tez müqayisə edir və bu onun şəriyyətini klassik Şərq poeziyasının tərkib hissəsi edir. Qövsinin işlətdiyi bu adlar özü də əsrlərdən bəri Azərbaycan ədəbiyyatında özünə yer tutmuş ənənələri davam etdirməyə xidmət edir. Bu antroponimlər əslində təşbih vasitəsinə çevrilmiş və ümumiləşmiş poetik vahidlər kimi çıxış edir. Buna görə də, real-tarixi şəxslərin adından fərqli olaraq, onomastik vahidlərdən çox, daşlaşmış və qanadlı söz forması almış leksemlərə yaxınlaşır. Nəticədə Qövsi poeziyası çox vaxt dar fərdi intim hisslər məcrasından çıxaraq, ictimai mənə kəsb edir.

Bana təklifi-zünnar imdi eylərər bərəhmənlər.

Nə bilsinlər bu cahillər ki, Qövsi Şeyx Sənandır.

yaxud:

Bizə tuş gəlmədi bir Yusif-pakizəgöher,
Ömürlərdir ki, əbəs bəkləmişsiz bazari.

yaxud:

Sən tək, ey Məcnun, bu ahular məni ram eyləməz,
Həqq bilir kim, Kəbeyi-məqsud Leyladır mənə.

Həmin müvəffəqiyyətlə Qövsi öz şeirlərində dini-əfsanəvi şəxslərin adlarından istifadə edir:

Bağ-cənnətdən əgər göz yumsa Adəm, qəm degil,
Rövzeyi-kuyin sənin tərək eyləyən adəm degil.

yaxud:

Hatəm oldur kim, günahından keçər bir mücrimin,
Aləmin malü mənalından keçən Hatəm degil.

yaxud:

Kuyində Xizr dideyi-bidardır könül,
Tövfiq vardır ona kim, vardır, könül.

yaxud:

Dünyaya həris olma, unut əql məaşın,
Kim, mur bu vadiyə Süleymanə yetişməz.

yaxud:

Durmayan, oturmayan xəlv ilə bilməz kim, neçin
Yer üzündən qaçıban göylərdə İsa gizlənir.

Həmçinin Qövsi şeirlərində Təbriz, İsfahan//Sifəhan, Kəbə, Bisütun, Səhənd, Ürüm, Bədəxşan toponim və hidronimlərini və başqa onomatik vahidləri işlətmişdir ki, bunlar onun anadan olma, yaşama və gəzib səyahət etmə yerlərinin araşdırılması üçün tədqiqatçıya həmişə geniş material vermişdir.

Qövsi üsulunun qüsursuzluğu, zərifliyi, xüsusən Azərbaycan şeir dilinə dərinlən bələd olması onu çağdaşları arasında seçkin bir mövqeyə çatdırmışdır. Qövsinin böyük zövq və məharətlə işlətdiyi üçüzlü tərkiblər və mürəkkəb sifətlər şerə yeni bir söyləyiş qüdrəti vermişdir. Şair ərəb-fars tərkiblərini ən çox azərbaycanlaşdıran bir dilə sahibdir. Sözlərin hər anlamına bir dəyər verərək, yeni ifadə qüdrətilə söz zəncirinə incilər düzən şairin qezəlləri, onun şeirləri incə lirizmi, səmiliyi ilə seçilir.

Qövsi öz yaradıcılığı boyu şerin mənasını, onunla şerin məzmununun vəhdətini düşünmüş, sözləri və ifadələri elə bir ahəng və saf-çürüklə seçmişdir ki, şerin ana mövzusu və daxili mahiyyəti ilə səsi, xarici qışası arasında bir uyğunluq saxlamağa müvəffəq olmuşdur.

Şair tənəyyülü ilə çatdığı bu ölçüdə, kənar aləmdən və düşüncələrinin yaratdığı zəngin və çeşidli gözəlliklərdən o dərəcədə məmnun olur ki, «Bir ümmanə bənəyən xəyal sahibi istərsə, o dənizin sahilində incidən qalalar tikər» fəlsəfəsi aşılayır. Şair Qövsi öz üslubunun potensial imkanlarından hərtərəfli istifadə edir, öz xəyal və tənəyyül ümmanını qorumaq üçün qüdrətli bir qala tikir. Bununla yanaşı, bütün əsərləri boyu biz Qövsinin üslubi imkanlarının daha böyük olduğunu, onun bu sahədə hələ ehtiyatının çox qaldığını hiss edirik.

Ümumiyyətlə, Qövsinin dil və üslub xüsusiyyətlərinin gələcəkdə daha əhatəli araşdırılması XVII-XVIII əsr Azərbaycan ədəbi dili tarixinin daha yeni məlumatlarla zənginləşməsi üçün mötəbər dil faktları verə bilər.

Qövsinin dil və üslubu onun sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə də sıx bağlıdır. Şairin əsərlərinin vəzn əlamətlərini araşdıran mərhum əlyazmaçı F.Seyidov göstərirdi ki, «Qövsi qəzəl janrına uyğun gəlməyən bəhrləri heç işlətməmişdir» [78, s.36]. Tədqiqat nəticəsində məlum olmuşdur ki, «Qövsi Təbrizi əruz vəzninin bəhrlərindən səkkizini: həzəc, rəməl, rəzəc, müzare, müctəss, kamil, xəfif və münserih bəhrlərini şeirlərində tətbiq etmişdir» [78, s.27]. Bu faktlar təbiidir ki, mətnşünaslıq işində tədqiqatçının köməyinə gəlir, beyt və misraların, söz və ifadələrin bərpasında öz rolunu oynayır. Elmi-tənqidi mətnin tərtibində F.Seyidovun tədqiqatının nəticələrindən istifadə etmiş, həmçinin bütün şeirlərin təfilələrini müəyyənləşdirmişik.

QÖVSI «DIVAN»ININ TEKSTOLOJİ TƏDQIQI

1. Qövsi «Divan»ının əlyazma nüsxələri

Əlican Qövsi Təbrizinin lirikası həm öz dövründə, həm də ölümündən keçən yüzilliklərdə görkəmli ədəbiyyatşünaslar tərəfindən yüksək qiymətləndirilmiş, onun şeirləri xalq arasında məşhur olmuşdur. Şairin «Divan»ı müxtəlif xəttatlar tərəfindən dəfələrlə köçürülmüş, Azərbaycanda, Türkiyədə, İranda və türkdilli poeziyaya qiymət verən başqa regionlarda yayılmışdır, lakin təəssüf ki, Qövsi əsərlərinin əlyazma nüsxələri indiyədək tam şəkildə qeydiyyatata alınmamışdır. Hazırda ayrı-ayrı təzkirə və kataloqlar əsasında şairin cəmi bir neçə «Divan» nüsxələrinin izinə düşmək mümkün olmuşdur. Lakin Qövsi təxəllüslü bir neçə şairin məlum olması səbəbindən onların hamısının məhz Əlican Qövsi Təbriziyə aid edilməsində çətinlik çəkirik. Çünki hazırda respublikamızda onun cəmi dörd əlyazma nüsxəsini (üçünün fotosurətini) toplaya və tədqiqata cəlb edə bilmişik. Müxtəlif ölkələrin kitab xəzinələrində saxlanan nüsxələr haqqında isə bizim yalnız kataloji məlumatımız vardır.

Belə ki, Məhəmmədəli Tərbizət vaxtilə göstərirdi ki, onda Qövsinin altı min beytdən ibarət fars və türk dillərində iki divanı vardır [57,s.71].

İran alimi Əhməd Münzəvinin nəşr etdirdiyi kataloqa əsasən öyrənirik ki, şairin şeirlər divanı həmçinin Tehranın Məlik və Pakistanın Pəncab universiteti kitabxanalarında saxlanmaqdadır.

Əhməd Münzəvinin təsvirinə görə, Tehranda Məlik kolleksiyasında saxlanan nüsxə şairin sağlığında-hicri 1117/ miladi 1705-ci ildə gözəl nəstəliq xətti ilə köçürülmüşdür. Lahurda Pəncab universitetindəki nüsxə isə miladi 1882-ci ildə köçürülmüşdür [130,s.2488]. Hər ikisi Qövsinin ana dilində şeirlərini əhatə edir. Bu «Divan» nüsxələrinin surətlərinin indiyədək Azərbaycana gətirilmədiyinə yalnız təəssüf etməli oluruq. Burada qeyd olunan birinci nüsxənin nə dərəcədə qiymətli olduğunu xatırlamağa ehtiyac yoxdur.

Qövsi «Divan»ının bir nüsxəsinin vaxtilə görkəmli alimimiz Fəridun bəy Köçərlinin kitabxanasında olduğu haqqında fikir mövcuddur və belə də güman edilir ki, hazırda Gürcüstanda saxlanılan əlyazma məhz həmin nüsxədir. Bununla belə F.B.Köçərli özündəki əlyazmanın təsvirini vermədiyindən bu barədə dəqiq fikir söyləmək çətindir.

Görkəmli mətnşünas alimimiz Salman Mümtazın da vaxtilə Qövsi «Divan»ının əlyazmasına malik olduğu haqqında məlumatımız vardır, lakin onun özünün və demək olar ki, topladığı bütün irsin represiyaya düşməsi ilə həmin nüsxənin də izi itmişdir.

Böyük şairimiz Seyid Əzim Şirvaninin də əlində Qövsinin «Divan»ı olmuş və onun şeirlərindən nümunələr seçib öz təzkirəsinə daxil edərkən yazmışdır: «Bu intixabat o cənabın divanı-bəlağət ünvanlarından bu təzkirəyə səbt olundu» [86, v.46^a].

Repressiya dövründən sonra Qövsi Təbrizinin yaradıcılığını tədqiq edən və şeirlərini nəşr etdirən alimlər şairin «Divan»ının iki nüsxəsindən—Londonun Britaniya Muzeyində və Gürcüstan EA Əlyazmalar İnstitutu xəzinəsində saxlanan nüsxələrin fotosurətlərindən istifadə etmişlər.

1947-ci ilə F.E.Karatay İstanbul Universiteti kitabxanasında Qövsinin azərbaycanca şeirlər «Divan»ının daha bir nüsxəsinin saxlandığını göstərirdi. Nüsxənin təsvirindən görünürdü ki, o, əvvəldən naqisdir, 511 qəzəli, 4 müxəmməsi, 3 mürəbbə, 3 tərəcibənd, 1 müsəddəs, 1 tərkiqbənd və 10 rübaini əhatə edir, həcmi 138 vərəqdir, 15,5 x 27,5 sm. ölçülü kağızda, hər səhifədə 17 sətir olmaqla səliqəli təliq xətti ilə qaba Avropa kağızına köçürülmüşdür [128, s.175-176].

Türkiyə ilə əlaqələrin bərpa olunmağa başladığı 80-ci illərdə məşhur türk alimi Mehmet Çavuşoğlu Əlyazmalar İnstitutunun xahişi ilə həmin nüsxənin fotosurətini göndərmişdir. Biz burada mərhum alimin xatirəsini əziz tutaraq göstəririk ki, sonrakı tutuşdurma onun göndərdiyi surətin tamamilə başqa nüsxədən çəkildiyini aşkara çıxarmışdır. Belə olan təqdirdə İstanbul kitabxanalarında daha bir Qövsi «Divan»ının olduğu qənaətinə gəlmək olar. Kataloqdakı təsvirə görə İstanbul Universiteti nüsxəsi:

Başlanır: دوكونلرك يتراى سيزرنك نه كلكون
نه كل نه سيزه كركدر نه لا له زار بكا

Bitir: خلق ايچره بو بى بضاعتك شهرتى يوخ
بو شهرده اشعارى او نك اولدى علم

Mehmet Çavuşoğlunun nüsxəsində isə bütün bu göstəricilər fərqlənir. Əlbəttə, göstərilən kataloqdakı təsvirdə səhv də gedə bilərdi, lakin bütün bunlar qaranlıq qalır. Faktiki məlumat kimi Türkiyədə iki nüsxənin saxlandığını zənn etmək olar. (Elmi-tənqidi mətn tərtibində konkret olaraq Çavuşoğlunun İstanbul nüsxəsindən istifadə olunmuşdur). Sonralar Qövsi «Divan»ının Azərbaycan MEA Əlyazmalar İnstitutunda indiyədək naməlum nüsxəsinin aşkar edilməsi qövşşinaslığın inkişafı üçün yeni perspektivlər açdı.

Beləliklə, hazırda əl altında dörd nüsxənin cəmlənməsi Əlican Qövsi Təbrizi «Divan»ının tekstoloji tədqiqini həyata keçirib, onun elmi-tənqidi mətnini tərtib etməyə imkan verir. Məlumdur ki, «müəllif nüsxələri əldə olmayan hər hansı bir əsərin ələ keçən əlyazmasını götürüb olduğu kimi çap etdirdikdə və onun mətninə əsaslanıb fikir söylədikdə, tədqiqat apardıqda böyük səhvlərə və xətalara yol verilə bilər» [59, s.28].

Həmin əlyazmaların sayının artması və bir-biri ilə tutuşdurularaq tədqiqata cəlb edilməsi yolu ilə elmi-tənqidi mətnin yaradılması isə səhv və xətalara sayını minimuma endirir və müəllif nüsxəsinə ən yaxın bir yekun variantı təqdim edir. Beləliklə, hər hansı bir klassikin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində mövqeyini obyektiv qiymətləndirmək üçün ən əsas meyar onun yaradıcılığının elmi-tənqidi mətni hesab olunur. «Elmi-tənqidi mətnlər olmadan çətin ki, Azərbaycan filologiyasının ədəbiyyatşünaslıq və dilçilik problemlərini, xüsusilə də əsərlərin bədii sənətkarlıq, poetik xüsusiyyətləri və ideya məzmunu məsələlərini həll etmək mümkün olsun...» [102, s.8].

Şairin yaradıcılığını əks etdirən elmi-tənqidi mətni yaratmaq üçün tekstoloji tədqiqatın rolu böyükdür və belə tədqiqat son nəticədə məhz elmi-tənqidi mətnin yaradılmasına xidmət etməlidir. Lakin tekstoloji araşdırmaya başlamaq üçün müəyyən bir hazırlıq dövrü tələb olunur. «Hazırlıq dövründə mətni tərtib ediləcək əsərin dünya kitabxanalarında saxlanılan ən qədim və mükəmməl nüsxələrini toplamaq əsas şərtlərdəndir» [32, s.8]. Təəssüf ki, Əlican Qövsi Təbrizi «Divan»ının tekstoloji tədqiqə hazırlıq dövrü çox uzanmış, onun əlyazma nüsxələri (əsasən surətləri) çox böyük çətinliklə toplanmışdır.

Düzdür, alimlər hazırlıq mərhələsində abidənin ən qədim nüsxələrini əldə etməyin vacibliyini qeyd edirlər ki, bunun da ağlabatan və məntiqi-təcrübi səbəbləri vardır. Y.E.Bertels yazırdı: «İndi hər hansı bir nəşirin əsas və birinci vəzifəsi hər şeydən əvvəl nəşrə hazırlanan əsərin ən qədim əlyazmasını tapmaqdan ibarətdir. Sonrakı dövrlərin əlyazmalarının cəlb edilməsi sonsuz sayda interpolasiyalardan və mətnin katiblər tərəfindən sərbəst dəyişdirilməsindən başqa heç nə vermir» [96, s.378]. Əlyazma nüsxələri tarixən cavanlaşdıqca, onların bir-birindən köçürülmə tarixi əsrimizə yaxınlaşdıqca qədim orijinaldan uzaqlaşma hadisəsi güclənir. «Əlyazmalar üzərində aparılan tədqiqat və müşahidələr göstərir ki, bəzi yüksək savadlı, istedadlı katib və xəttatlar özünü köçürdükləri əsərlərin mətnini qəsdən dəyişdirərkən bəzən hətta müəlliflərin özlərindən də qüvvətli kəlmə, ifadə, misra, beyt, təşbeh, istiarə və sair bədii ifadə vasitələri tapıb işlətməşlər» [59, s.35].

Lakin abidənin mətnində katib və xəttatlar tərəfindən aparılmış belə «yaxşılaşdırmalara» müəllif həqiqətinin heç bir ehtiyacı yoxdur və bunlar mətnşünasın qarşısında duran məsələləri daha da çətinləşdirir. Belə ki, müəllif nüsxəsinə can atan tədqiqatçı bir çox hallarda məntiqin gücündən də istifadə edir, bir-birindən fərqlənən nüsxələrdə daha məntiqi və daha yüksək zövqlü bədii ifadə vasitəsinin müəllifə xas olacağını güman edir, elmi-tənqidi mətnə ona üstünlük verir. Halbuki belə hallarda müəllif sözü və ifadəsi həqiqətən daha zəif ola bilər və bu zaman emosionallığa qapılmadan həqiqi mətnə uyğun gələn poetik vahidi bərpa etmək lazım gəlir. Bu cür hallarda daha qədim mətnlər əsas götürülür, hərçənd qeyd olunur ki, «hətta çox yaxşı və qədim əlyazmada belə səhvlər və diqqətsizliklər ola bilər» [96, s.379]. Ancaq belə çatışmazlıqlar «cavan» mətnlərdə daha artıq olur və ən qədim mətnlərdəki belə az saylı xətalara paleoqrafiya xüsusiyyətlərinə əsasən təshih etmək nisbətən daha asandır. «Mü-

qayisə edilən mətn nə qədər qədimdirsə, ziddiyyətlərin sayı bir o qədər artır» [109, s.16], lakin bu cür fərqlər arasında üstünlük əksərən yenə də qədim mətn variantına verilir. Əlbəttə, burada hər əlyazma nüsxəsinin qrafik, orfoqrafik və paleoqrafik xüsusiyyətləri, dövrün yazı tarixi, katibin və ya xəttatın fərdi yazı üslubu nəzərə alınır və tənqidi mətn tərtib olunarkən ənənəvi yazı prinsiplərinə müvafiq ümumiləşdirmə aparılır.

Əlican Qövsü Təbrizi «Divan»ının elmi-tənqidi mətnini tərtib etmək üçün əsərin Bakı nüsxəsi, həmçinin Tbilisi, London və İstanbul nüsxələrinin kifayət qədər aydın foto-surətləri tədqiqata cəlb olunmuşdur, həmçinin əlavə köməkçi mənbələr kimi onun ayrı-ayrı təzkirə, cümg və məcmuələrə köçürülmüş yetmişə qədər qəzəli və doqquz müxəmməsi də nəzərdən keçirilmişdir. Məsələn, böyük klassikimiz Seyid Əzim Şirvaninin təzkirəsində verilmiş «Bənim gözüm də qiyamət gözilə təvamdır», «Şikəstə könlümü sübhü-vüsali-yar açmaz», «Ərşdən ötdü, eyləməz yarə əsər fəğanımız», «Yan eşqlə kim, eşqdə nəqsü həzər olmaz», «Ney kimi girdarımız, bətdədir göftarımız», «Deyirlər kim, əlaci-dərd pünhan eyləmək olmaz», «Görmənəm bir həmnəfəs ta eyləyim izhar söz», «Kəbədən xəlv ötdülər, səhrayı-nəvərdəm bən hənuz», «Nə yalqız bəndən ol sərvirəvan ötkəc, rəvan qalmaz», «Fəğan ki, dəhrdə bir aşına bulumaz imiş», «Dili-bitab artmış, bağrımı gözdən rəvan etmiş», «İçib mey, qana-qana bağrımı qan etdi ol növxətt», «Zöhdümə uyma kim, xud arayış» misraları ilə başlayan qəzəllərdən [86, s.46^a-48^b] və başqa mənbələrdən Qövsü «Divan»ındakı ayrı-ayrı şeirləri tutuşdurmaq üçün istifadə olunmuşdur. Həmin məqsədlə həmçinin Qövsünün Salman Mümtaz və Həmid Araslı tərəfindən buraxılmış kitabları faydalı olmuşdur.

Bununla yanaşı, göstərmək lazımdır ki, Qövsü ilə zəmanəmiz arasında cəmi üç əsrə qədər vaxt keçmişdir və tarixi yüzilliklər fonunda nisbətən qısa hesab edilə biləcək zaman fərqi, həmçinin Qövsünün canlı xalq dilinə, xalq ruhuna söykənməsi, onun fərdi üslubundakı müasirlik ştrixləri hətta ən qədim nüsxə ilə ən cavan nüsxə arasında gözlənilməyindən az fərqlərin olduğunu aşkara çıxarmışdır. Belə ki, daha qədim nüsxə tapılsa belə, bu fərqlərin sayının bir o qədər də çox olmayacağını zənn edirik.

«DİVAN»IN BAKI NÜSXƏSİ— ب

Qövsi Təbrizi «Divan»ının Bakı nüsxəsi (şərti olaraq)ب – dahi şairimiz Məhəmməd Füzulinin «Divan»ı ilə bir cildədir. Azərbaycan MEA Əlyazmalar İnstitutunda B-4366 şifrəsi altında saxlanılır.

Füzuli «Divan»ı ilə bir əlyazmaya məcmu edilməsi (93^b-130^b), yəqin ki, təsadüfi deyildir. Məlum olduğu kimi, orta əsr katibləri içərisində əlyazmaları mexaniki köçürməklə çoxlu səhvlərə yol verənlərlə yanaşı, şerin gözəl biliciləri, yalnız böyük məhəbbət bəslədikləri sənətkarların əsərlərinin üzünü köçürən katiblər də az olmamışlar. Belə bir katib, şübhəsiz ki, Qövsinin böyük Füzuli şerinə yaxınlığını, məhəbbətini, sədaqətini görməyə bilməzdi. Qeyd etdiyimiz kimi, Qövsi bütün yaradıcılığı boyu Füzulidən ilham almış, ondan qidalanmış, ona nəzirələr yazmış, dahi şairin bütöv misralarını şeirlərinə gətirmişdir. Fikrimizcə, məhz bu səbəbdəndir ki, həmin orta əsr ənənələri davam etdirilmiş və bu iki şairin «Divan»ları köçürülüb bir kitab halında cildlənmişdir.

Ümumiyyətlə, yaradıcılıqlarında yaxınlıq olan sənətkarların belə «müştərək» «Divan»larının tərtibi Şəqdə çox geniş təsadüf edən hadisədir. Nümunə olaraq Azərbaycan MEA Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan Nəvai və Füzulinin bir əlyazma kitabında toplanmış «Divan»larını göstərə bilərik. «Nəvai və Füzulinin xüsusilə qəzəllərində həm forma, həm də məzmun cəhətlərdən yaxınlıq Nəvai və Füzulinin bir kitabda toplanmış «Divan» nüsxələrinin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur» [113, s.108].

Əlican Qövsi Təbrizi «Divan»ının Bakı nüsxəsi 1834-cü ildə gözəl nəstəliq xətti ilə, qara mürəkkəblə 1831-ci ilə aid filiqranlı Rusiya kağızına köçürülmüşdür. Katib Əhməd bin Mahmud əfəndi bin Bəd Əfəndi bin Nəbi əfəndi min övladı—Şeyx Mahmuddur. Qəhvəyi rəngli meşin cildə tutulmuş bu nüsxədə cəmi 117 qəzəl vardır ki, bu da 918 beytdən ibarətdir.

«Divan» başlanır (vər.94b):

ای ایتمش مدّ بسم الله دن طغرای دین پیدا
آنک بر نقطه سی ضمننده قران مبین پیدا

Bitir (vər.130 b):

یادنکله کوزم مردمی در قطره اشکم
کروار چراغم بنم نور سنک در

Xətti, kağızı və katibi M.Füzuli «Divan»ı ilə eynidir.

Bakı nüsxəsi digər məlum nüsxələrlə müqayisədə həcmcə çox kiçikdir. Bunun

əsas səbəbi ondadır ki, Bakı nüsxəsinin üzünü köçürən katib istifadə etdiyi «Divan»da olan qəzəllərin hamısını yox, yalnız bir hissəsinin, «seçmə» qəzəllərin üzünü köçürmüşdür, fikrimizi sübut etmək üçün əsərin nüsxəsinin ilk səhifəsində 93^b vərəqində yazılmış **منتخبات من كلام قوسی عليه رحمة الله** («Rəhmətlik Qövsinin kəlamından seçmələr») sözlərini nümunə göstərə bilərik. Buradan da görünür ki, nüsxə tamdır və katib «Divan»ı köçürərkən əvvəldən onu müntəxəbat formasında yaratmağı nəzərdə tutmuşdur.

Müqayisələr göstərir ki, Bakı nüsxəsi digər üç məlum nüsxədən deyil, hansısa başqa nüsxədən köçürülmüşdür, belə ki, ixtisarla köçürülmüş Bakı «Divan»ındakı iki qəzəl və heca vəznində yazılmış üç şer iri həcmli məlum nüsxələrdən heç birində yoxdur.

Yeri gəlmişkən, bu nüsxədə heca vəznində yazılmış şeirlər diqqəti cəlb edir. Başqa nüsxələrdə heca vəznində bircə şeirinə belə rast gəlməsək də, şairin el şerindən və ana dilinin geniş imkanlarından səmərəli faydalandığını, əruz vəzninin Azərbaycan dilinin xüsusiyyətlərinə uyğun bəhrlərini seçən sənətkar olduğunu nəzərə alaraq, bu üç şerin məhz Qövsü yaradıcılığının məhsulu olduğuna inanırıq.

«DIVAN»IN TBİLİSİ NÜSXƏSİ— ت

Qövsü «Divan»ının bir nüsxəsi Gürcüstan MEA Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır (şərti olaraq ت hərfi ilə göstərilir), şairin şeirlərinin nəşri zamanı akad. H.Araslı bu nüsxədən də istifadə etmişdir.

Tbilisi nüsxəsi həcm etibarilə ən mükəmməl nüsxə hesab olunur. 448 qəzəl, 1 mürəbbə, 1 müxəmməs, 1 müsəddəs, 3 tərcibənd və 2 tərkibbənddən ibarətdir. Buradakı 1 mürəbbə, 1 müxəmməs, 1 müsəddəs eyni zamanda tərcibənddir.

Nüsxədəki beytlərin sayı dörd mindən artıqdır.

Nüsxə başlanır (1^b):

ای اولوب قران عجاز آفرین برهان سنکا
مد بسم الله میزان علوشان سنکا

Bitir (190^b):

Mətnşünaslar çap üçün və ya elmi-tənqidi mətn tərtib etmək üçün abidənin seçilməsində həm də bu məsələlərə diqqət yetirilməsinin vacibliyini qeyd edirlər: bütövlük və səhihlik, yaxşı yerinə yetirilməsi və asan oxunması [112, s.11]. Tbilisi nüsxəsi həmin məziyyətlərinə görə də tədiqqatçını qane edir. Buna görə də bütün paleoqrafik qüsurlarına baxmayaraq, «Divan»ın elmi-tənqidi mətninin tərtibində məhz bu əlyazma əsas nüsxə kimi seçilmişdir.

«DİVAN»IN LONDON NÜSXƏSİ— ۛ

Londonun Britaniya muzeyində saxlanan bu əlyazma (şerti olaraq ۛ hərfi ilə göstərilir) həcm etibarilə Tbilisi nüsxəsindən sonra ikinci yeri tutur. 122 vərəqdən ibarətdir. Bu nüsxədə Qövsinin 3383 beytdən ibarət şeirləri toplanmışdır. Nəstəliq xətti ilə çox səliqəli və incə zövqlə yazılmışdır. Bununla belə təəssüflə qeyd etməliyik ki, əlyazmanın bəzi vərəqləri nəm çəkdiyindən yuxarı hissələri oxunmur və ya çətinliklə oxunur (məsələn, v.3^{ab}, 4^{ab}, 5^{ab}, 6^{ab}, 7^{ab} və s.), bəzi səhifələrində isə vərəqlər vaxtilə bir-birinə yapışdığından bir səhifənin yazıları o biri səhifəyə hopmuşdur (məsələn, 100^{ab}, 101^{ab}, 102^{ab}, 103^{ab}, xüsusən 104^{ab}, 105^{ab}, 106^{ab} və s.) ki, bu da oxunuşu çətinləşdirir.

Əlyazmada katib və köçürülmə tarixi haqqında heç bir məlumat verilmir. 3^b vərəqində yazılmış قد وقع لئملك الحاج احمد بن الحاج... في بغداد سنة ١٢١٤ qeydindən aydın olur ki, nüsxə1214/1788- miladi tarixindən əvvəl köçürülmüşdür. «Divan» əlyazmanın 3^b-121^a vərəqlərini əhatə edir.

Ç.Riyonun təsvirinə görə, əlyazmanın ölçüsü 5,5x8 düymdür. Ç.Riyo Londonun Britaniya muzeyində saxlanan türkdilli əlyazmalar kataloqunda Qövsinin şeirlərinə əsaslanaraq şairin təbrizli olmasını və şiəlik məzhəbinə mənsubluğunu göstərir:

This poet, who is ink own to Osmanli biographers, appears from his occasional references to Tebriz... to have Lived in that city; and other passages show that he was a Shi' ah [126, s.209].

(Osmanlı təzkirələrinə məlum olmayan bu şairin öz əsərlərinin bəzi yerlərindən onun təbrizli olduğu anlaşılır. O bu şəhərdə yaşamışdır. Digər bəzi

yerlərdə onun şəi olduğunu görürük»).

London nüsxəsi başlanır (s.3^b):

یو خدور خبرم کیم کونکل او لمش کیمه حیران
آینه نه بیلسیک سر بازار کیمینکدر

Bitir: (121^a):

هی هی دولانیم باشنکا ای ساقی یاغی
باق باشنکچون قویمه کور الدن ایاغی

Nüsxə 400 qəzəldən, 2 müxəmməsdən, 1 müsəddəsdən, 2 tərcibənddən və 2 tərkibənddən ibarətdir. Buradakı 2 müxəmməs və 1 müsəddəs eyni zamanda tərcibənddir.

Bir sıra xüsusiyyətlərinə görə, xüsusilə imla xüsusiyyətlərinə görə London nüsxəsi başqalarından köklü şəkildə fərqlənir. Məsələn, başqa nüsxələrdə verilmiş ایتمک (etmək), هانکی (hanki), یوخی (yuxı) yazı formaları London nüsxəsində ایتمق (etməq), قانکی (qankı) və یوقو (yuqu) kimi yazılmışdır ki, bunların daha erkən yazı forması olduğu məlumdur. Bu isə onu göstərir ki, London əlyazması daha qədim nüsxədən götürülmüşdür və məhz bu fakt London nüsxəsinin dəyərini olduqca artırır.

Əruz qaydalarına riayət edildiyinə görə London nüsxəsi Tbilisi nüsxəsindən üstündür. Görünür ki, nüsxəni köçürən katib heca və vəzn cəhətdən də öz biliyini işə salaraq, şeirlərə əl gəzdirmiş, onların üzərində heca və vəzn cəhətindən düzəlişlər apararaq şeirləri «yaxşılaşdırmış», məna cəhətindən bütöv misraları ixtisar etmişdir. Məhz buna görə də burada, demək olar ki, hər bir qəzəldə bir və ya bir neçə beyt Tbilisi nüsxəsinə nisbətə dəyişdirilmiş və ya atılmışdır ki, bu da gərgin mətnşunaslıq işinə zəngin material vermişdir.

«DİVAN»IN İSTANBUL NÜSXƏSİ— ی

Nəhayət, Qövsi «Divan»ının dördüncü bizə məlum nüsxəsi Türkiyə respublikasında aşkar edilmiş və mərhum Mehmet Çavuşoğlu tərəfindən üzü çıxarılaraq Azərb. MEA Əlyazmalar İnstitutuna göndərilmişdir. (Şərti olaraq ی

hərfi ilə işarələnir). Nüsxə zövqlə, gözəl nəstəliq xətti ilə köçürülmüşdür. 105 vərəqdən ibarət nüsxə əvvəldən və sondan naqisdir. Birinci şerin (vər.1^b) əvvəli, axırncı şerin (vər.105^a) isə sonu yoxdur. Katibi, köçürülmə ili və yeri məlum deyildir. Demək olar ki, bütün vərəqlər səliqəlidir və asanlıqla oxunur. Ənənəvi imla prinsiplərinə əməl olunmuşdur.

Qeyd etdiyimiz kimi, Ç.Riyo, tərtib etdiyi Britaniya muzeyində saxlanan türkdilli əlyazmalar kataloqunda göstərir ki, «Divan»ın London nüsxəsində rast gəlinən Həzrəti-Əlinin mədhinə söylənən misralar əsasında Qövsinin şiə məzhəbinə mənsub olmasını sübut etmək olar. Bu fakt gözlənilmədən İstanbul nüsxəsi üzərində apardığımız tekstoloji işdə maraqlı davamını tapdı. Doğrudan da, London nüsxəsində şiəlik imamının tərifinə söylənən misralar az deyil. Məsələn, vər. 9^b-də oxuyuruq:

سپهر ناجوانمردن ستیز ندن نه غم قوسی
که لطف شاه مردان حیدر صفدر حصار مدر

Tbilisi nüsxəsində də belə misralara rast gəlirik. Məsələn, vər. 5^b-də yazılıb:

چکنمه اولسه فلک سنکباراي قوسی
که لطف شاه ولایت یتر حصار سنکا

Bəllidir ki, bu misralardakı Şahi-Mərdan, Şahi-Vilayət sözləri Həzrəti-Ədliyə işarədir. Çox maraqlıdır ki, Qövsü «Divan»ının İstanbul nüsxəsində belə misralar yoxdur, daha doğrusu, katib tərəfindən atılmışdır. Heç şübhəsiz, bu təhriflərin sünni məzhəbinə mənsub olan katibin məzhəb təəssübkeşliyi motivi ilə mətnin qəsdən təhrif edilməsinə aid etmək olar.

İstanbul nüsxəsi 2767 beyti təşkil edən 354 qəzəldən ibarətdir. Bu qəzəllərdən 9-u əvvəldən, ya sondan naqisdir.

Nüsxə başlanır (vər.1^b):

ایددبر چرخ مستعجل بنی تپراغ ایلن یکسان
سن اول سیلاب بی زنهاری معمرایتکنن یارب

Bitir (vər.105^a):

Beləliklə, Əlican Qövsî Təbrizi «Divan»ının dünya əlyazma xəzinələrində qorunan dörd nüsxəsi (cəmi 12 minə qədər beyt) əsas tekstoloji tədqiqata cəlb edilmiş, 4146 beytdən ibarət elmi-tənqidi mətn tərtib edilmişdir. Mətnə 448 qəzəl, 1 mürəbbə, 2 müxəmməs, 1 müsəddəs, 3 tərcibənd və 2 tərkibbənd daxil edilmişdir. Buradakı 1 mürəbbə, 2 müxəmməs, 1 müsəddəs eyni zamanda tərcibənddir.

Əlbəttə, «tərtibçi heç də yüz faiz zəmanət verə bilməz ki, məhz onun hazırladığı tənqidi mətn müəllifin ilk nüsxəsinin eynidir» [59, s.35], lakin sanballı tekstoloji tədqiqatın nəticəsinin orijinala ən yaxın variant olduğunu zənn etmək olar.

Nəhayət, qeyd etmək lazımdır ki, klassik ənənəyə müvafiq olaraq, Qövsî də öz «Divan»ını yaradarkən beytlərin son hərfinin əlifba düzümünə əsasən şəirlərini «Divan»da yerləşdirmişdir. Bu düzüm yalnız London və İstanbul nüsxələrində bəzi hallarda pozulsa da, əsasən katiblər tərəfindən qorunub saxlanılmışdır. Elmi-tənqidi mətnə də şəirlərin yerləşdirilməsi zamanı həmin klassik əlifba sırası düzümündən istifadə edilmişdir. Əlifbanın bütün və ya əksər hərflərinə aid şəirlərin «Divan»da əhatə olunması həm şairin qüdrət dairəsinin genişliyini bildirirdi, həm də şeir məclislərində yarışanlar arasında geniş yayılmışdı.

2. QÖVSI «DİVAN»I ELMİ-TƏNQİDİ MƏTNİNİN TƏRTİBİ PRİNSİPLƏRİ

Anadilli ədəbiyyatımızın inkişafında və Füzuli ənənələrinin davam etdirilməsində xüsusi xidmətləri olmuş Əlican Qövsî Təbrizi yaradıcılığının, poetik irsinin dərinədən və əhatəli öyrənilməsi problemi onun «Divan»ının elmi-tənqidi mətninin hazırlanması tələbini irəli sürür. Qövsî poeziyasının orijinala yaxın bərpası, onun şəriyyəti aləminin və poetik irsinin, ideya-bədii, estetik və ictimai-fəlsəfi dünyagörüşünün geniş təhlilinə aid əsərlərin yaradılması Azərbaycan

ədəbiyyatşünaslığı qarşısında duran vacib məsələlərdəndir.

Elm aləmində etiraf olunur ki, «Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının mötəbər, elmi cəhətdən yoxlanılmış və tənqidi dərk edilmiş mətnlərinin olmaması, şairin sənətkarlığına, onun bədii isrinin ideya və fəlsəfi istiqamətinə, əsərinin dili və üslubunun təhlilinə dair müstəqil tədqiqatların yaradılmasını xeyli dərəcədə ləngidir və mənfi təsir göstərir» [102, s.15].

Məlumdur ki, bir qayda olaraq, katiblər klassiklərin əsərlərini köçürərkən bir əlyazmadan istifadə edir, nəticədə müxtəlif səbəblərdən yol verdikləri təhriflərin sayını artırırıdılar. Bu səbəbləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1) Katib diqqətsizlikdən səhv edirdi.

2) Katib öz savadının aşağı səviyyədə olması səbəbindən (məsələn, mədrəsə şagirdləri) təhrifə yol verirdi.

3) Yüksək savadlı «bu və ya digər katiblər «düzəlişlər» aparır, köhnə və onlara məlum olmayan sözləri yeni və anlaşılan sözlərlə əvəz edir, qrammatik və leksik arxaizmləri aradan götürür, bəzi misra, beyt, bəzən də bütöv şeirləri və s. əlavə edir və ya buraxırdılar» [102,s.15].

4) «Klassik şairlərin əsərlərinin mətnlərinin təhrifi və dəyişdirilməsi həmçinin fəlsəfi görüşlərlə, ictimai-siyasi mülahizələrlə və dini motivlərlə bağlı idi» [102, s.15]. Bütün dünyada, o cümlədən müsəlman Şərqi və Azərbaycanda dinlə siyasət bir-birinə qovuşduğu üçün dini-siyasi dünyagörüşləri arasındakı fərqlər də katib tərəfindən çox vaxt aradan qaldırılır, müəllifin başqa təriqətə, cərəyana mənsubluğu «islah» olunurdu.

5) Türk dilinin dialekt fərqləri burada böyük rol oynayırdı. Bir ərazidə yaşayan şairin əsərləri başqa bir ölkənin vətəndaşı olan katib tərəfindən köçürülərkən şeirlərin dili və leksik-qrammatik xüsusiyyətləri məhəlliləşdirilirdi. Məhz bu hadisənin nəticəsidir ki, hazırda qədim türkdilli poeziyanın bu və ya digər müəllifinin hansı türk xalqının nümayəndəsi olduğu haqqında tez-tez mübahisələr ortaya çıxır.

6) Nəhayət, Azərbaycan dilinin özünün tarixi orfoqrafiyasının yüz illər ərzində dəfələrlə dəyişikliyə uğraması, onun səbatsızlığı da təhriflərin, daha düzgün desək, nüsxələr arasında yazı dəyişikliklərinin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur.

Dilimiz üçün səciyyəvi olmayan və yalnız ərəb dilinin fonetik imkanları üçün işlənən bir sıra hərflərin milli dilimizin yazısına gətirilməsi katib və mirzələrin işini

dolaşdırırdı. Əlyazmalarda bu cür həflərin ənənəvi və daha münasib həflərlə paralel işlənməsi çox yayılmışdı ki, bu da orfoqrafiya səbətsizliyini göstərirdi. Məsələn: XIV əsr alimi Hinduşah Naxçıvanının lüğətində əsl türk sözlərinin طونکردق dondurmaq, صقمق sığmaq, صاچمق saçmaq, صولمق solmaq, طرتمق dartmaq, طويمق duymaq, آصمق asmaq, اطمق atmaq və s. kimi yazıldığı məlumdur [53, s.121-140] ki, bu da ənənəvi yazı normalarına zidd idi.

Ümumiyyətlə «orta əsr mətnlərinin tədqiqi ilə məşğul olan mütəxəssislər bir sözün başqa şəkillərdə yazılmasını katiblərin «az savadlılığı» ilə bağlamırlar, onlar göstərilər ki, bu məsələnin təhlil və tədqiqində hər şeydən əvvəl abidənin yarandığı yer və dövr əsas yanaşılmalıdır» [51, s.28].

Son iki faktı obyektiv amil kimi qəbul etmək olar.

Bütün göstərilən səbəblər Qövsi «Divan»ının əlyazma nüsxələrində aşkar edilmiş təhriflərdə də özünü göstərir.

Klassik mətnin kanonik formasının tərtibi prosesində tədqiqatçı yalnız müxtəlif nüsxələr arasında linqvotekstoloji fərqləri və təhrifləri müəyyənləşdirmir, o həm də yuxarıda göstərilən mətn təhrifinin səbəbləri kompleksindən irəli gələn məsələləri də araşdırır və beləliklə, epoxanın tarixi-ədəbi hərəkəti və şairin yaşayıb-yaratdığı dövrün ictimai-siyasi vəziyyətini nəzərə almalı və mətni «öz zamanına və məkanına qaytarmalı» olur.

Qövsi Təbrizi «Divan»ının dörd məlum əlyazma nüsxəsinin, həmçinin ayrı-ayrı mənbələrdəki şeirlərinin, o cümlədən onun indiyədək çap olunmuş əsərlərinin tutuşdurulması və müqayisə edilməsi yolu ilə aydın olmuşdur ki, onlar arasında həm cüzi, həm də mühüm fərqlər vardır.

Ən böyük və mühüm fərqlər kimi biz nüsxələrdə bəzi şeirlərin yerli-dibli ixtisar edilib atılmasını və ya ayrı-ayrı misraların mətndən çıxarılmasını qeyd etməli oluruq.

Məsələn, ت nüsxəsi

ای اولوب قران اعجاز آفرین برهان سنکا
مد بسم الله میزان علوشان سنکا

misraları ilə başlanan qəzəllə açılır, bu şeir ی və ل nüsxələrində yoxdur. ب nüsxəsində həmin qəzəl

ای اتمیش مد بسم الله دن طغرای دین پیدا
اننک بر نقطه سی ضمنده قرآن مبین پیدا

ت nüsxəsinin ilk şeri ب Halbuki mətləli qəzəldən sonra ikinci gəlir. nüsxəsində 21-ci yerdə durur.

Yaxud ل və ی nüsxələrində olmayan فدا سنکا rədifli qəzəl nüsxəsində ikinci, ب nüsxəsində üçüncü yerdə durur.

Belə nümunələrin sayını artırmaq da olar. Bu isə onu göstərir ki, həcmcə ən kiçik ب nüsxəsi hansısa naməlum bir nüsxədən köçürülmüşdür və həmin nüsxənin tapılmaması və tədqiqatdan kənarda qalması təəssüf doğurur.

Kiçik nüsxə fərqlərinə isə orfoqrafiya ayrılıqlarını, ələlxüsüs da söz və söz formalarının yazılış fərqlərini nümunə gətirə bilərik. Məsələn, ت nüsxəsində دور ب nüsxəsində لطفون سننک ت nüsxəsində محتاج ب nüsxəsində کاشانە ب nüsxəsində کاشانە دور ت nüsxəsində لطفنک سننک ب nüsxəsində زمین در ب nüsxəsində زمین دور ت nüsxəsində yazılmışdır və s. Bu cür imla fərqlərini tənqidi mətnə aradan qaldıraraq ümumiləşdirməyə nail olmaq lazımdır.

Divanda birinci qəzəlin son beyti ب nüsxəsində

کسمه مندن گوشه چشم ترحم یا نبی
ای من یوز مین من قوسی کمی قربان سنکا

/ فاعلاتن şəklində getmişdir ki, burada ikinci misra şerin vəznini və təfiləsini / فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن / variantına üstünlük verilmişdir:

ای من و یوزمین من و قوسی کمی قربان سنکا

İlk 19 qəzəl ل və ی nüsxələrində yoxdur. Lakin Qövsinin elə əsərlərinə də rast gəlirik ki, katiblər onları bu və ya digər-yalnız bir nüsxədə səbt etmişlər. Məsələn,

لبنکله دیلشە بلمز نه کل نه غنچه حمرا
قد نکلە بویلشە بیلمز نه سروناز نه رعنا

beytilə başlanan şeir yalnız ب nüsxəsində aşkar edilmişdir.

ت mətələli qəzəl də yalnız ب nüsxəsində vardır. یا رب rədifli qəzəl yalnız ت nüsxəsində tapılmışdır.

Beləliklə, «Divan»dakı bəzi şeirlərə əlyazmaların yalnız bir nüsxəsində təsadüf etmişdir ki, bu halda onların məhz Qövsiyə məxsusluğu və məhz verilmiş tərzdə orijinal olması haqqında qəti fikir söyləmək çətin olur. Bu şeirlər əslində yalnız «Divan»ın kompozisiya strukturunu tamamlamaq sahəsində tam qiymətli olsa da, onların Qövsiyə aid olmadığını da iddia etmək olmur. İstər ب və istərsə də ت nüsxələrində belə faktların aşkara çıxarılması göstərir ki, həm Bakı, həm də Tbilisi nüsxələri tamamilə başqa, naməlum nüsxələrdən köçürülmüşdür. Bu isə gələcəkdə Qövsi «Divan»ının daha bir neçə naməlum nüsxəsinin tapıla biləcəyinə və bu təqdirdə onların əsasında hazırkı elmi-tənqidi mətnə düşən və yalnız bir mənbədən götürülən şeirlərin üzərində tam keyfiyyətli mətnşünaslıq işi aparılacağına ümidi bir daha artırır. Hazırkı vəziyyətdə isə göstərilən şeirlərin Qövsi yaradıcılığına mənsubluğunu mətnşünaslıqdan kənar səciyyərlə təxmin etmək olar. Əvvəla, Qövsinin ریدیفلی یا رب و اولسون یا رب ایتکن یا رب rədifli daha iki şəri vardır. ت و ی مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن فعلن یا رب rədifli qəzəldən fərqli olaraq ریدیفلی یا رب ت و ی اولسون یا رب rədifli qəzəllər başqa təfildədir / مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن / və vəzn xüsusiyyətlərinə görə birincidən fərqlənirlər. Deməli, bunlar bir-birinin davamı, yaxud katiblər tərəfindən təhrif edilmiş eyni şerin variantı deyil, müstəqil qəzəllərdir. İkincisi, hər üç şerin poetik xüsusiyyətləri, dil-üslub xüsusiyyətləri onların Qövsiyə mənsubluğunu sübut edir. Düzdür, «hər hansı klassik əsərə yazılan nəzirə həmin əsərə hər cəhətdən deyil, yalnız mövzuca, yaxud mövzu və süjetə yaxın ola bilər. Belə hallarda hər iki əsərin vəzn və kompozisiyası bir-birinə uyğun, yaxud bir-birindən fərqli də olur» [29, s.162].

Bu fikri əsaslandıran T.Məhərrəmov yazır: «Bizə belə gəlir ki, nəzirə əsərlərinin mütləq öz prototipləri ilə eyni bəhrdə olması vacib deyil. Müxtəlif ədəbiyyatlarda və müxtəlif şairlərdə «Leyli və Məcnun»ları nümunə gətirmək kifayətdir. Bu əsərlərdə süjet eyni olduğu halda bəhr müxtəlifdir, «həzəc», «rəməl» və «xəfif» ola bilər» [110, s.118].

Lakin bunlar əsasən iri həcmli əsərə yazılmış nəzirələrə daha çox aid ola bilər. Klassik ədəbiyyatda kiçik həcmli şeirlərə nəzirə yazan şair, bir qayda olaraq, şeirin vəzn və təfiləsini də təqlid etməyə cəhd göstərirdi. Həm də nəzirə yazan şair öz şeirlərində adını gizlətmir, məqtədə adətən təqlid elədiyi müəllifin deyil, məhz öz adını yazırdı və ت nüsxəsindəki həmin qəzəldə də Qövsinin adı çəkilir. Müqayisə edək: ت və ی nüsxələrindəki rədifli qəzəldə

شرر بار ایتدی چرخى دودآه وناله دن قوسى
اونى چشم كبی ابر كهر بار ایتکنن یا رب

34

رədifli qəzəldə: اولمسون یا رب ی و ب ت

سکنا قوسى کیمی چوخ وار محو لا یزال امّا
اوننک وار ایسه سندن اوزکسی وار اولمسون یا رب

36

Yalnız ت nüsxəsindəki rədifli qəzəldə:

بورنک اکر ارید رتاب شعله غم اونی
قالورمی قوسى بیتا بدن اثر یا رب

33

Yeri gəlmişkən, ی nüsxəsində birinci qəzəlin ilk iki beyti

بنمله بو نکدن آرتوق یا رمی یار ایتکنن یا رب
اونى مندن منى او نندن خبردار ایتکنن یا رب
المى کاکلندن اوزمه یارین رشته جانم
یوز آنجه کیم کرفتارم کرفتار ایتکنن یا رب

yoxdur və həmin beytlər ت nüsxəsi əsasında bərpa edilmişdir.

دوستلر کونکولوم دیارنک ایتدی ویران اضطراب
ایله دی اوراق ترکیبم پریشان اضطراب

beytilə başlanan qəzəli ت nüsxəsində 6 beyt, ت و ی nüsxələrində 7 beyt verilmişdir (J nüsxəsində yoxdur). Lakin məlumdur ki, «qəzəl həcmcə, adətən, 5, 7, 9 və daha çox beytdən ibarət olur» [29, s.46], yəni qəzəldə beytlərin sayı çox

vaxt tək olur. Qövsinin bu qaydanı ب nüsxəsindən savayı başqa yerlərdə pozması geniş müşahidə olunmur və ب nüsxəsinin paleoqrafik xüsusiyyətlərindən də aydın olur ki, katib tərəfindən bu qəzəl açıq-aşkar qısaldılmışdır. Buradan çıxış edərək, həmçinin əsas nüsxəyə dayaqqlanaraq, qəzəlin dördüncü

بن ديمم کيم دورکنن آخشامه دينک يا صبحه دينک
بيله اما ايتمه ای سرو خرامان اضطراب

beytini artırmaq lazım gəlmişdir. Yeri gəlmişkən, burada birinci misradakı formasında آخشامه دين يا صبحه دين nüsxəsində ت ifadəsi verilmişdir, halbuki دين burada beytin mənasını dolaşdırır. ب və ى nüsxələrində rast gəlinən qəzəlin

ساقيا صونمش بنکا نظاره دن اول گوز شراب
يوقسه سالمز کيمسه نی بوگونلره هرگز شراب

37

mətləsi ى nüsxəsində belə getmişdir:

ساقيا صونمش بنکا نظاره دن اول کوز شراب
يوقسه سالمز کيمسنی بوگونلره يالقو شراب

Tənqidi mətnə دن نظاره və يالقوز sözləri ب nüsxəsinə müvafiqləşdirilmişdir. Həmçinin həm ب, həm də ى nüsxələrində ikinci beytdə شراب rədif kəlməsi düşmüş, mətnə isə konyektur edilmişdir.

ایشت ى və ت nüsxələrində olan rədifli qəzəlin 5-ci beyti ت nüsxəsində

ساغرو صهبایه ظالم عمر لردر تشنه ام
بر زمان اکلن سوزوم ای ابر کوهر بار ایشت

40

ى nüsxəsində isə

رنک زرد واشک آلیم کورمی کلرنک ایچون
آه آتشبارمی ای ابر کوهر بار ایشت

şəklində verilmişdir. Hər iki variant qəzəlin ruhuna, vəzninə uyğun gəlir, məzmununu pozmur. Buna baxmayaraq, əsas nüsxədən çıxış etmək lazım gəlmişdir. Belə ki, üçüncü variantın olmaması qəti söz deməyə imkan vermir və belə olan surətdə tənqidi mətn üçün əsas götürülmüş ت nüsxəsində dəyişiklik aparmağın mənası yoxdur.

بو حال ایله شب هجرانه بیرحم آلمدنک جانم ت Rədifli bir qəzəldə ت nüsxəsində bir misra بۇ misra vəznə pozduğu üçün nəzərə alınmamış, ت şəklinə yazılmışdır. Bu misra vəznə pozduğu üçün nəzərə alınmamış, ت nüsxəsindəki (J nüsxəsində bu qəzəl yoxdur) forma saxlanmışdır:

بو حال ایله شب هجرانه بیرحم آلمدنک جانم
بنی بدن آلوب یا رب بنمله یا رمی یار ایت
42

ت nüsxəsində isə qəzəlin yalnız bu beyti çatışmır. Bundan başqa ت آنکا احوالی ای نی دینک دوتدقجه تکرار ا ایت 6-cı bəndin ikinci misrası şəklinə yazılmışdır. Bu misra şerin təfiləsini /مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن/ pozduğu üçün ب və ی nüsxələrində yazılmış forma ilə əvəz olunmuşdur:

بنم فریادمه اول سنکدل ورمز قولاغ امّا
آنکا سن حالمی ای نی دینک دوتدقجه تکرار ایت

ت nüsxəsində verilmiş 5 betylik باعث rədifli qəzəldə, görünür, katib diqqətsizliyindən yersiz olaraq mənasız اویماینکجه sözünü getmişdir. ی nüsxəsindən aydın olur ki, əslində burada اولمینجه sözünü işlənməlidir. Bu söz mənaya uyğun gəlir:

مجلس ساولمینجه ساقی سن اولمینجه
کونکلم آچیلمینجه اولماز شراب باعث

Ümumiyyətlə, göstərmək lazımdır ki, Qövsə nitqində *kimi*, *mən*, *ki* sözləri adətən arxaik formada کیم , بن , کی işlədilmişdir və bu formalar öz əksini ən çox ت və ی nüsxələrində tapmışdır. Tənqidi mətnə həmin arxaik formalar öz yerini tutmuşdur. Mətnləri tutuşdurarkən bu sözlərin nüsxə fərqləri qeydiyyata alınmışdır.

اوزی سالور اوزنک اودن اوده سبند کیمی
زبان قال ایله هر کیم شعار ایدر فریاد

نه یرده کیم بن اولوم حاجت دلیل دکل
که عند لیب بو اسنک و بر ر نشان فر باد

نه سرکش شعله دربو و بو نه قَدْ و نه قامتدر
 قیا مِتلر قیامنکدن قیام ایتمش قیامتدر

Created by Neevia Personal Converter trial version <http://www.neevia.com>

burada «ləbin şirinliyinin kəlamdan (kamdan yox) olduğundan» söhbət açılır.

ت nüsxəsində məqtənin sonu کیم خوش قیامتدر kimi yazılmışdır. Əvvəla, «xoş qiyamət» ifadəsinə Azərbaycan dilində təsaduf olunmur. İkincisi isə, ب nüsxəsində نه قیامتدر ifadəsi pafosu artırır, yerinə düşür, ona tərəf gəlməkdə olan «mələk» sevgilisini görmək üçün çırpınan aşiq ürəyinin nidasını düzgün əks etdirir. Bu nida müasir ana dilimizdə də vardır: «Nə qiyamətdir!»

Beləliklə, ت nüsxəsində düzəliş aparmaq lazım gəlir:

کلور ساق و سولنکده حورو شلر اول ملک قوسی
نه او لمش سن دورای بیدرد کور کیم نه قیامتدر

Qəzəllərdən birində ت nüsxəsində زاهدنک چهره سی نورانی دیوب آلدانمه misrası yazılmışdır. ی nüsxəsi əsasında burada «çöhrəsini görmək» ifadəsi bərpa edilmişdir ki, bu daha dəqiq hesab olunmalıdır:

زاهدنک چهره سی نورانی کوروب آلدانمه
قرادر ایچی اکر لا له کیمی قرمزیدر

64

ت nüsxəsi belə başlanır: rədifli qəzəlin اختارور

کیم که بو عالمده عمرنک صرف ایدر یار اختارور
کنج کوهر داغوب ویرانه ده مار اختارور

65

Lakin mətlənin ikinci misrasındakı داغوب feli bağlaması, həmçinin nüsxəsi burada variantını (birinci misranın sonluğunu) ت variantını kimi عمرنک صرف ایدوب یار اختارور (birinci misranın sonluğunu) misranı bərpa etmək və ya beytin və misranın yerini konyektur surətdə dəqiqləşdirmək asan olur. Misal üçün şairin در غریب rədifli qəzəlinin ikinci misrası ی və ت nüsxələrində dördüncü misranın yerində, dördüncü isə ikincinin yerində işlənmişdir. Məlumdur ki, «mətlə həm qəfiyə misralardan ibarət olur» [29, s.139], həmçinin mətlədə bütövlükdə bir mənə vəhdəti öz ifadəsini tapır. Buna əsaslanaraq, həmçinin ت nüsxəsindən çıxış edərək, qəzəlin mətləsini bərpa etmək olur:

دورنکده عارضنک خط مشکین غریب در

Burada mənə bütövlüyü təmin olunur: «müşkü riyahın qəribliyindən» söhbət açılır. Qəzəlin ت nüsxəsindəki ikinci misranın dördüncü misra yerinə keçirilməsi də özünü doğruldur və ikinci beytdəki fikri tamamlayır (nəhayət, ب nüsxəsinə uyğun variant alınır):

کلمش یوخارودن آشاغه ساخله عزتین
سالمه آیاهه کاکل پرچین غریب در

Müqayisə üçün burada birinci misradakı felin semantik forması (ساخله عزتین) ilə ikinci misradakı feli (سالمه آیاهه) tutuşdurmaq da olar. ت nüsxəsində verilmiş variantda isə həm birinci, həm də ikinci beytlərdə məzmun vəhdəti hiss olunmur.

نه nüsxəsində daha bir qəzəlin məqtəsində həqiqətdə dilimizdə işlənməyən نه ifadəsi yazılmışdır. ی nüsxəsində təqdim olunmuş لازم ifadəsi isə yerinə düşür və yəqin ki, Qövsü kəlamı sayıla bilər. Müqayisə edək:

آینه آلمغ اله قوسی نه لازم عاشقه
کر اوزنک کورمک دیلرسن باخ منی حیرانی کور

74

«Divan»ın nüsxələrində bəzən katibin ayrı-ayrı kəlmələri mənasına diqqət yetirmədən yerli-yersiz işlətdiyi ilə də qarşılaşırıq ki, belə hallarda katib şəri köçürəndən sonra onu diqqətlə nəzərdən keçirsəydi, bəlkə də, mexaniki buraxdığı belə səhvləri düzəldərdi. Düzdür, bu zaman ola bilsin ki, katibin əlinin altında olan nüsxədə də həmin xəta ola bilərdi. Ancaq hər halda bu kəlmələrin Qövsüyə aid olmaması bir aşkar fakt kimi özünü büruzə verir. Məsələn:

نه سوزدر بوکه سن برق بلا دنیا نیستا ندر
که حسنک دن سننک ای شاخ کل عالم کلستاندر

سانوردم کیم وصال ت nüsxəsində ... وصال اول درد بیدرمانه نقصاندر ب nüsxəsində , لعل درد بیدرمانه هجراندر (ب)

nüsxəsində bu qəzəl yoxdur).

Təbiidir ki, ana dilinin, xalq ifadə və deyimlərinin gözəl bilicisi olan ustad sənətkar vüsalın «dərdi-bidərmanə hicran və ya nöqsan» deyil, onun «dərdi-bidərmanə dərman» olduğunu göstərməklə bütün lirikasına xas olan saf eşq və səmimiyyəti əks etdirə bilərdi. Beləliklə, həmin beytin ی nüsxəsinə üstünlük verilir:

فغانیکم اضطراب آرتر آنک کورد کجہ رخسارنک
سانوردم کیم وصال اول درد بیدرمانه درماتدر

92

«Divan»ın və indiyədək çap olunmuş şeirlərin nəzərdən keçirilməsi göstərmişdir ki, Qövsü dövrünün savadlı, təhsilcə hazırlıqlı ziyalılarından olmuş, həm özündən əvvəlki şəxsiyyətlərin, həm də məşhur müasirlərinin adlarını əsərlərinə gətirmiş, Şərq ədəbiyyatının zəngin qəhrəmanlarının adları ilə şeirlərini metaforik baxımdan varlandırıb, tərkibində şəxs adları komponenti olan qanadlı sözləri yerli-yerində işlətməmişdir və bütün bunlar sarıdan Qövsinin səhv edəcəyinə və ya belə daşlaşmış vahidlərdə qəsdən dəyişiklik edəcəyinə inanmaq olmaz. Belə olan tərzdə əlyazma nüsxələrində göstərilən normadan əyintiye rast gələndə bunları yalnız katibin «ayağına yazmalı», başqa nüsxədə daha inandırıcı variant axtarmalı oluruq. «Divan»ın əsas ت nüsxəsində پر صنعاندر ifadəsinə rast gələndə, Qövsini «taniyan» mətnşünas onun orijinal olmadığını fəvren müəyyənləşdirir. Həmişə bəllidir ki, «Pir Sənan» ifadəsi, bir tərəfdən bütövlükdə klassik ədəbiyyatımıza yaddır, ikinci tərəfdən, Azərbaycan dilində belə ifadə olmamışdır, Azərbaycan dilində ümumiləşmiş «Şeyx Sənan» kommemorativ ifadəsi məlumdur və biz «Divan»ın o biri nüsxələrində həmin ifadənin sorağını axtarmalı oluruq, məlum olur ki, həm ی, həm də ل nüsxələrində təbir düzgün verilmişdir:

بنکا تکلیف زئار ایمدی ایلرلر برهمنلر
نه بیلسنلر بو جاهل لر که قوسی شیخ صنعاندر

98

Qəzəllərdən birinin ل nüsxəsində یوز بن بهار söz birləşməsi işlənir. Məlumdur ki, nə türk xalqlarında, nə də müsəlman dünyasında «yüz min» sayı nə

müqəddəs tutulmur, nə də ifadələşdirilməmişdir. Üç, beş, yeddi, doqquz, on, qırx, yetmiş yeddi, yüz, yüz bir, min, min bir sayları xalq təfəkküründə və ya dini-fəlsəfi baxımdan Şərqdə, o cümlədən, Azərbaycanda ya müqəddəsləşdirilmişdir, ya da sabitləşdirilmişdir. «Göydən üç alma düşdü», «dünya beş gündür», «yeddi qardaş», «doqquz səyyarə», «allahın yüz bir adı», «min bir gecə» və s. kimi ifadələr milli folklorumuzda və ya dini təfəkkürümüzdə geniş yayılmışdır və klassik milli ədəbiyyatımızda başqa xalqlar üçün xas olan belə saylar (məsələn, ruslarda «tri tıyaça çertey», «tridsat tri boqatırya», «tridevyatoe tsarstvo» və ya bir çox xalqlarda nəhs hesab edilən «on üç» sayı və s.) işlədilmir. Belə olan tərzdə Qövsiyə «yüz min bahar» ifadəsinin işlənməsi şübhə doğurur və digər nüsxələrin tutuşdurulması katib xətasını aşkara çıxarır. Beləliklə:

سير باغ ايچون سننک اي سرو رعنا دامننک
قويمنم الدن اکر يوزنوبهار الدن کيدر

107

Ümumbəllidir ki, qəzəlin başlıca qafiyə strukturu AA-BA-CA-ÇA və s. kimi göstərilir. Ümumiyyətlə, mədrəsə şagirdindən tutmuş yüksək peşəkar xəttata qədər hər bir kəsin köçürdüyü əlyazmada həmin struktur pozularsa, bunu katibin mexaniki xətası kimi qiymətləndirmək lazımdır. Çünki öz inkişaf tarixində hər nə qədər ictimai-siyasi, hərbi və iqtisadi hadisələr olursa-olsun, yüzilliklər boyu Azərbaycan xalqı islam dini və şəriət, bir də şəriyyətlərinin dünyəsində yaşamış, şəriyyətlə yazı-pozu ilə məşğul olan mədrəsə şagirdlərindən ən böyük elm və mədəniyyət xadimlərinə qədər hər kəsin canına-qanına hopmuşdur və əlyazma – o da olsun, «Divan» – köçürən katibin qəzəlin əsas prinsiplərindən baş çıxarmadığını və bütün bunları bilmədiyi üçün əlyazma kitabında kobud səhvə yol verdiyini düşünmək həddən artıq sadələşmə olardı. Katiblərə bir qədər həssaslıqla yanaşmaq və onların bu növ xətasını kiçik səhv, səliqəsizlik və ya diqqətsizlik kimi qiymətləndirmək lazımdır. Belə ki, əlyazma kitabı üzərində aylarla, illərlə işləyən səbrli xəttatlarla yanaşı, aldığı sifariş və ya tapşırığı sürətlə yerinə yetirən sənətkarlar da vardı. Əgər birincilər öz işlərinə incəsənət növü kimi yanaşaraq şübhə yaratmağı qarşısına məqsəd qoyurdularsa, sonuncular mümkün qədər səliqə ilə mirzəlik edib, tez vaxtda qazanc əldə etməyi əsas sayırdılar və təbii ki, burada sifarişçinin şəxsiyyətinin böyük rolu olurdu.

Bir əlyazma kitabı kimi, Qövsi «Divan»ının əlimizdə olan nüsxələri heç də unikalılığı ilə fərqlənmir və deməli, katiblərin mexiniki səhvlərdən yaxa qurtara bilməməsi bu kitablar üçün adi haldır. Məsələn, ت nüsxəsində اونود بدر rədifli qəzəlin ikinci beytinin ikinci misrası ilə üçüncü beytinin birinci misrasının yeri dəyişik düşmüşdür ki, bunu da yəqinləşdirmək üçün çox getmək lazım gəlmir; qafiyənin pozulması hər şeyi üzə çıxarır:

ستم دكلمى طبييم بو نا توانى اونوتمغ
كه سندن اوزكه نى عالمده هرنه وار اونود بدر
كران دكل غم و دردم بلايه دوشدوكم اما
بلا بودر كه بنى يار غمكار او نودبدر

183

olmalıdır. Bunu ل və ى nüsxələri də bir daha təsdiq edir. (Bu qəzəl ب nüsxəsində yoxdur).

T.Ə.Məhərrəmov göstərir ki, «Bakı mətnşünasları bir sıra hallarda kiçik və əhəmiyyətsiz səhvləri variant hesab etməyə meyllidirlər» [110, s.29]. Belə kiçik, əslində müasir Azərbaycan dili nöqteyi-nəzərindən mənasız görünən xətalara alınma sözlərin yazılışı və nuni-səğir hərfinin işlənməsi sahəsindəki əyintiləri nümunə göstərmək olar. Bəzən nüsxələrdə mənsubiyyət şəkilçisi ilə yiyəlik hal şəkilçisi səhv salınmışdır. Bu əslində bizim günlərimiz üçün aktual olmasa da, şeirlərin orijinal variantlarında maksimum yaxınlığın əldə edilməsi üçün maraq doğuran məsələdir. Belə ki, müasir dilimizdən çıxarılmış həmin hərflər (səs) şeirin ritmik bölgüsündə yeri gələndə mühüm rol oynaya bilər. Digər tərəfdən, elmi-tənqidi mətn üzərində çəkilən zəhmət məhz hər bir şeirin müəllif yazısına yaxın variantın əldə edilməsindən ötrüdür, yəni məhz hər bir şeirin səslənmədən çox yazı şəklinin bərpa edilməsi ilə bağlıdır. Odur ki, bugünkü yazımız üçün bir o qədər də mühüm rol oynamamasına baxmayaraq, söz və söz formalarının orijinal yazılışı yeri gəldikcə bərpa edilmiş və bu zaman konyektur üsul deyil, ayrı-ayrı nüsxələrin tutuşdurulması tətbiq olunmuşdur.

İkinci tərəfdən, bəzi hallarda Azərbaycan tələffüzünə uyğun tərzdə yazıya köçürülmüş ərəb-fars kəlmələri Qövsi dövrünün orfoqrafiyasına qaytarılmış, mənbə-dildəki yazı formaları «yerinə qoyulmuşdur». Məsələn, «cürət» sözü ت nüsxəsində جرء , ل nüsxəsində mənbə-dilə müvafiq جرأ kimi, «xar» sözü ل və ى nüsxələrində خار , ت nüsxəsində خوار kimi yazılmışdır. Tənqidi mətndə, təbiidir

ki, ərəb və fars mənbə-dillərində yazılmış formalarına üstünlük verilmişdir. Çünki Qövsü dövründə, ondan yüz illər əvvəl və sonra həmin dillərdən alınan sözlərin orijinala müvafiq tərzdə yazılması Azərbaycan dilinin orfoqrafiya prinsiplərində özünə möhkəm yer tutmuşdu və təbiidir ki, nə Qövsü, nə də savadlı katiblər yazıda bu prinsipi pozmadılar:

... بنی بو کونده کورن بیلہ ستمکار اولمز
... کیم اولان اوزکوزینہ خوار داخی خوار اولمز

278

Fikrimizcə, hər nə qədər mənasını itirsə də və nə qədər kiçik görünə də, tənqidi mətn tərtibinin nəfinə həmin düzəlişləri etmək vacibdir.

Əski Azərbaycan yazısı yüksək mütəxəssis-xəttat tərəfindən yazılırdısa, onu oxumaq indi də əlyazmaçı üçün çətinlik yaradır, keçən əsrlərdə də katiblər üçün müşkil işə çevrilirdi. Ələlxüsus da, köçürməyə hazırlaşan katib şagird və ya yazıdan dolanacaq mənbəyi kimi istifadə edən mirzə (öz işinə hər necə məsuliyyətlə yanaşsa belə) olduqda köçürdüyü əlyazmada ayrı-ayrı sözləri oxuya bilmədikdə bəzən uydurmaya yol verməklə canını sifarişçinin əindən qurtarmağa çalışırdı və əgər o, şəri özü üçün köçürürdüsə, onda, yəqin ki, uzun «çək-çevirdən» sonra oxuya bilmədiyi sözü təxmin edir, yaxud onu başqa sözə bənzətməli olurdu. Belə ki, Qövsinin bəzi misralarında müşahidə olunan açıq-aşkar katib uydurmalarını başqa heç nə ilə izah etmək olmaz (həm də əlimizdəki nüsxələrin katib işinin orta səviyyədə olduğunu, adı «istehsal prosesində» yarandığını yada salaq). Qövsinin ویرمز redifli qəzəlinin ت və ی nüsxələrində belə bir beyt verilmişdir:

دکل ممکن دولانیم باشنه پروانه تک یارنک
اوزی شمع تک کرم لقند بال ویرمز

ب nüsxəsində katib daha uzağa gedib yazmışdır:

دکل ممکن دولانیم باشنه پروانه تک یارنک
اوزی تاشمع تک اصلی کرم لقند بال ویرمز

Təbiidir ki, burada nə «kərəmliyin» və nə də «əsli-kərəmliyin» yeri deyildir. Burada hər şey göz qabağındadır: qəhrəman öz yarının başına şamın başına

dolanan kimi dolanmağın mümkün olmamasından şikayət edir, yarın özü isə ona bir şam kimi (yəqin ki, pərvanəlikdən) «balü pər vermir». Nəhayət, ٧ nüsxəsinin köməkliyi ilə katib uydurması aradan qaldırılır:

دکل ممکن دولانیم با شنه پروانه تک یارنک
اوزی تا شمع تک پروانه لقدن بال ویر ویرمز
290

Burada پروانه sözünün eyni beytin hər iki misrasında işlədilməsi onun məziyyətilərini aşağı salmır, əksinə, ədəbi-bədii dilin ekspressiv yükünü və təbirin gözəlliyini, şerin oxunaqlığını, misraların məna bağlılığını artıran sintaktik təkrar kimi qəbul edilir [bax: 2] və bu hal Qövsi yaradıcılığına yad deyildir.

Ümumiyyətlə, ٧ nüsxəsində bu qəzəl həm mətnşünaslıq, həm də ədəbiyyatşünaslıq nöqteyi-nəzərindən daha mötəbər təsir bağışlayır. Belə ki, ت və ب nüsxələrində bəzi sözlər misralardan yerli-dibli düşmüşdür: ت nüsxəsində ; چشم سیه مستنک əvəzinə qarışıq əvəzinə چشم سیاهنک و ى nüsxələrində ت , زور əvəzinə زار çox yerlə düşdüyü halda, ٧ nüsxəsində belə xəta və ixtisarlara yol verilməmişdir. Bunu nəzərə alaraq, həmçinin qəzəlin مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن təfiləsinə müvafiqliyinə, həmin qəzəlin məna və məzmununa, Qövsi üslubuna uyğun gəldiyinə görə yalnız ٧ nüsxəsində səbt olunmuş

ویرور کیفیت صهبا الدن قان سننک ساقی
شراب ناب سنسیر نشأ خون جگر ویرمز
291

beyti də şerə əlavə olunmuşdur.

Bəzi hallarda katiblər bu və ya digər şerə orijinaldan daha mənalı və poetik cəhətdən güclü misralar və beytlər daxil edirdilər, lakin bəzən, paradoksal hal olsa da, katiblər köçürdükləri şerin misra və sözlərini düzgün oxuya bilmədikləri halda, onların səhvi nəticəsində güclü misralar yaranırdı. Məsələn, ایلمش rədifli qəzəlin ى nüsxəsində ilk misrası کوشه میخانه ایمش kimi verilmiş, sonra katib rədifin və qafiyənin pozulduğundan misranı səhv köçürdüyünü seziş, onun üstündən xətt çəkməklə pozmuşdur. Katibin birinci misranı oxuya bilmədiyini o

sübut edir ki, o, bu misranı pozandan sonra onun düzgün variantını yazmayıb üstündən ötmüşdür. Başqa nüsxələrlə tutuşdurma göstərir ki, birinci misra leksik cəhətdən orijinalın yazısına oxşardır. Yəqin ki, katib əvvəlcə həflərin «şəklini çəkmiş» sonra isə onları müvafiq sözlərə oxşadaraq misra uydurmuşdur, müqayisə edək:

ت nüsxəsində

اول کی حسنکدن سننک دنیانی کلزار ایلمش

ی nüsxəsində

اولکه جنتدر آدی گوشه میخانه ایلمش

Belə paralel vermək olar:

اولکه	اول که
جنتدر	حسنکدن
میخانه	دنیانی
ایلمش	ایلمش

ی nüsxəsinin ilk misrasındakı fikir ikinci misraya da münasib gəlmir:

بیلمنم یا رب نه معنی دن بنی خار ایلمش

Katib öz səhvini silmiş, lakin təshih edə bilməmişdir. Bu səhvi yalnız ikinci, üçüncü və s. nüsxələri də nəzərdən keçirməklə (tənqidi mətn tərtibi yolu ilə) düzəltmək mümkün ola bilərdi və yəqin ki, katibin belə imkanı olmamışdır, hazırda isə ت və ل nüsxələrinin köməyi ilə misra (beyt) bərpa olunmuşdur.

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, Qövsinin گوشه میخانه ایلمش misrası ilə başlanan başqa bir qəzəli vardır və belə çıxır ki, katib ایلمش rədifli qəzəli onunla səhv salaraq, mexaniki olaraq köçürməyə başlamış, səhv elədiyini görüb misranın üstündən xətt çəkmişdir.

Qövsü şeirlərinin bəzilərini köçürərkən katiblərin ara-sıra kəlmələri eyni qüvvəli sinonim sözlərlə əvəzləmək meylləri də olmuşdur. Bir zaman katiblər elə sinonim sözlərə əl atmışlar ki, onlar hecaya görə çıxışdırılan kəlməyə bərabər olmuş və beləliklə, şerin vəzninə xələl yetirməmişlər. Hazırda bu sinonim əvəzlənməsini tapmaq və orijinala əvəzləmək olduqca çətin məsələdir. Belə hallarda yalnız ən

çox nüsxədə işlənmiş sinonim variantına üstünlük vermək yeganə çıxış yolu hesab oluna bilər. Məsələn:

ل nüsxəsində

هر گيجه اول سرو قد ياريله شمعنک باشنه
بر زمان دونمک گرک بر داخی يالوارمق گرک

Lakin ت və ی nüsxələrində (ب nüsxəsində bu qəzəl yoxdur):

هر گيجه اول سرو قد ياريله شمعنک باشنه
بر هاور دونمک گرک برپاره يالوارمغ گرک

olduğu üçün ikinciye üstünlük verilmişdir. Ola bilsin ki, katiblərin belə sinonim işlətməsinə səbəb onların bu şeirləri (beytləri, misraları) şifahi əzbər bilmələri və folklorda olduğu kimi, tədricən onları sərbəst interpretasiyaya uğratmaları və ya buna bənzər hansı isə faktla bağlı olmuşdur. Lakin bütün sinonimliyin izləri müəllif nüsxəsinə, təbiidir ki, gedib çıxma bilməzdi və belə olan surətdə imkan daxilində sinonim əvəzlənməsi islah olunmalı, bu zaman isə (ehtimal nəzəriyyəsinə görə) kəmiyyətə hansı vahidin (sözün) nüsxələrdə daha çox işlədilməsi tezliyinə fikir verilməlidir. Əlbəttə, heç kim zəmanət verə bilməz ki, bu üsulla müəllif kəlməsi mütləq bərpa olunur. Lakin hər halda bu yol seçildikdə xətlərin sayı azaldılmış olur və nəhayət, çox vaxt tərtibatçının başqa çıxış yolu qalmır.

«Divan»ın elmi-tənqidi mətni üçün əsas götürülmüş ت nüsxəsinin özündə bir çox çatışmazlıqlar aşkara çıxarılmışdır: başqa nüsxələrdə rast gəlinən çatışmazlıqlar burada da qismən özünü göstərir. ت nüsxəsinin bütün məziyyətlərinə baxmayaraq, burada bir sıra şeirlər, yaxud beytlər katib tərəfindən (ola bilsin ki, katibin üzünü köçürdüyü nüsxənin katibi tərəfindən) yerli-dibli ixtisar edilib atılmış, bir çox söz və ifadələr dəyişdirilmişdir və s. Odur ki, kanonik mətni bərpa edərkən başqa nüsxələrdə və yaxud hansısa başqa bir nüsxədə olan və ت-də olmayan şeir və beytlərin seçilməsi aktual əhəmiyyət kəsb edir. «Lakin tərtibçinin vəzifəsi heç bir vəchlə müxtəlif nüsxələrdən «ən uğurlu» variantların seçilib, tərtib edilən mətnə daxil edilməsini nəzərdə tutmur. Bu, zövqdən asılı olaraq «düzəlişlər» edilməsinə, abidənin əsl simasının itirilməsinə gətirərdi» [110, s.32].

Fikrimizcə, əsas nüsxənin özünü də tam etalon hesab edib, onu ideallaşdırmaq olmaz, əksinə, birinci növbədə həmin nüsxənin özünə tənqidi yanaşib, katib xətalərini bariz etmək tələb olunur və onları müəyyənləşdirəndən sonra digər nüsxələrdə həmin səhv düşmüş məqamların necə yazıldığı ilə marqlanmaq lazım gəlir. نۇسخەسىدە ت redifli bir qəzəl çoxlu sual doğurur, məlum olmuşdur ki, burada sözün əsl mənasında klassik katib diqqətsizliyinə yol verilmişdir. Məsədən, beşinci beytin ikinci misrasını köçürərkən katib səhvən altıncı beytin ikinci misrasını yazmış, beləliklə, beşincinin ikinci və altıncının birinci misrası onun nəzərindən qaçmışdır. Nəticədə mənanın qarışıq düşməsi, qəzəlin beytlərinin azalması səbt olunmuşdur. ت نۇسخەسىدە:

نزع و رشك نه لازم بنمله اي بلبل
نظاره كل و كلکشت و لاله زار سننک

Halbuki, ی və ل nüsxələrində (ب nüsxəsində yoxdur) həmin beyt iki yerə bölünmüşdür. Əgər ت variantında Qövsi sənətkarlığına xas olmayan mənasızlıq, qəlizlik alınarsa, digər variantda şairə xas olan fikir aydınlığı bərpa olunur, hər beytin misraları arasında mənə əlaqəsi öz yerini tutur:

نزع و رشك نه لازم بنمله ای بلبل
بو سرو سبزو خرامن بنم بهار سننک
بو قانلو داغلر ای باغیان بنم مالم
نظاره كل و كلکشت و لاله زار سننک

425

Qeyd etmək lazımdır ki, katib diqqətsizliyi ucbatından belə beyt-misra ötürmə halları «Divan»ın başqa nüsxələri üçün də xarakterikdir. Məsələn, ل nüsxəsində الندن redifli qəzəlin dördüncü beytinin ikinci misrası əvəzinə beşincinin ikincisi yazılmış, nəticədə şeir bir beyt qısaldılmış, mənə da qarışmışdır:

بريسى داغلرنک ايلر بنم کیمی کمر ينک خم
غريب نشاسی وار هر نه کلسه يارنک الندن

Halbuki ت نۇسخەسىدە bu beyt düzgün olaraq iki yerə transplantasiya edilmiş

və mənə da bərpa olunmuşdur:

بريسى داغلارنك ايلر بنم كيمى كمر ينك خم
بو داغلر كه بنم وار روزكارنك النكدن
كباب و لخت جكر كاسه كاسه قان مى ايچمز
غريب نشأسى وار هر نه كلسه يارنك النكدن

537

Beləliklə, tənqidi mətn tərtib edərkən əsas nüsxənin toxunulmazlığını mütləqləşdirmək təhlükəli olduğu kimi, tutuşdurulan nüsxələrə də tam bel bağlayıb onların dəqiqliyinə qəti inanmaq səhv olardı.

Bununla belə, tənqidi mətn tərtib edərkən heç də hər bir şəri mətnə daxil eləmək olmur. Hətta belə bir şeirdə Qövsi yaradıcılığına xas əlamətlər tapıldıqda belə, onun mətnə daxil edilməsi üçün əldə tam əsas olmalıdır. Misal üçün, mətnşünaslar arasında «Sübhdəm gülzar içində çaldı bülbül ərğənün» misrası ilə başlanan qəzəlin Qövsiyə aid olub-olmaması haqqında uzun müddət mübahisə getmişdir. Əgər hər hansı bir şair «həqiqətən əsl söz ustasıdırsa, mütləq ancaq ona məxsus fərdi üsluba malik olmalıdır» [110, s.32]. Qövsi məhz belə sənətkarlardandır və onun fərdi üslubu və yaradıcılıq məziyyətləri bütün tədqiqatçılar tərəfindən etiraf olunmuşdur. Həmin xüsusiyyətlərə əsaslanaraq göstərilən şerin ona aid olduğunu hökm vermək özünü doğrultmamışdır.

Göstərilən şeir cüzi dəyişikliklərlə və məqtəsində müvafiq şairin adı çəkilərək müxtəlif mənbələrdə Şah İsmayıl Xətai, Qüdsi, Qövsi, Vaqif və Füzuliyə isnad edilmişdir [bax: 61, s.108]. Çox maraqlıdır ki, adları çəkilən şairlərin ayrı-ayrılıqda fərdi üslubları ilə yanaşı, onların hamısının yaradıcılığını ehtiva edən ümumi cəhətlər də vardır və tədqiqatçıları da məhz bu çaşdırmışdır.

Qövsi şeirlərini ilk dəfə nəşr etdirən Salman Mümtaz həmin müləmməni kitaba daxil etmiş və onun əvvəllər səhvən Molla Pənah Vaqifə isnad verildiyini göstərmişdir [54, s.52]. (Sonralar bu görkəmli alim də öz fikrinin mütləqliyini şübhə altına almış və şəri, demək olar ki, eynilə Vaqifin əsərlərinə daxil etmişdir – bu isə Salman Mümtazın qəti fikirdə olmadığını və tərəddüd etdiyini göstərir) [66, s.84].

Digər ədəbiyyatşünasımız Əlabbas Müznib bu şeirlə əlaqədar «Qövsidir, Vaqif deyil» adlı məqalə yazmış, burada Qövsi ilə Vaqifi müqayisə etməyə çalışmış və həmişə şerin naməlum beytlərini aşkara çıxarmışdır. Məqalənin çap olunmadığını

nəzərə alaraq, burada olduğu kimi verməyi lazım bildik. Ə.Müznib yazmışdır: «Asari-Dağıstan» müəllifinin göstərdiyi yanlışlıqdan birini 1912-də Bakıda basılan «Təzkireyi-Nəvvab» sahibi göstərmişdir. Diqqətsizlik və etinasızlıq nəticəsi olaraq, Qövsinin bir qəzəlini Vaqifə isnad verib, təzkirəsində basdırmışdır.

Qəzəl sahibi Qövsinin Vaqiflə bir əsr fərqi olduğu kimi, üsul və üslub cəhətindən də böyük fərq vardır. Qövsi 17-ci əsrdə, Vaqif isə 18-ci əsrdə yetişmişdir. Dil və üsluba gəldikdə, Vaqifin qəzəllərində şirin dil, sadə bir üslub mövcuddur. Qövsinin qəzəllərində isə mətanət, eyni zamanda özündən irəli gələn Saib, Əmani kimi Hind və Rum ölkələrini səyahət etmiş, dürlü-dürlü hadisələrdən müxtəlif təəssürlər almış şairlərin təmtərağı vardır. Bu iki şairin qəzəlləri arasında cüzi bir müqayisə yazılarsa, bir-birindən çox böyük fərqli olduğu dərhal anlaşılır. Qəzəl isə bəddür:

صبحدم گلزار ایچنده چالدى بلبل ارغنون
ایها العشاق قموا انکم لا تسمعون
ارغنون دوتدی پیاله نسترن دولدردی جام
مطربا چال نغمه یا ایها المستغفرون
حسن رویک هرکورنلر آفرین تحسن آیدر
شکر ایدن انعامه یوخ الا قلیلا تشکرون
گوزلرک سرخوشلقدن باده لا فک اوخر
زیر لب ساقی دیر هر دم و لاهم یخرسون
واقفک فکری بودر یولنده جان قربان ایده
هر اوتتکده دیه سن إنا الیه راجعون

Bu qəzəl Vaqifin olmamaqla bərabər, həm qələt, həm də əskikdir. ارغوان yerinə ارغنون, کورنده yerinə اوتتده kibi dəyişdirmələri də vardır. Bundan əlavə, bu qəzəl istərsə «Təzkireyi-Nəvvab»da, istərsə Salman Mümtazın «Qövsi»sində on sətir—beş beyt getmişdir. Halbuki bu qəzəl səkkiz beytdir. Bu üç beyt hər ikisində yoxdur:

لاشبیه مثلک ای دلرو بای اشوکار
لاف هم مثلک دورانلار مقصدی جهل و جنون
خلق ایدنده حق سنکی کیم عدم ده ای شبیه
نقش ایدوب رخسارنکی الا الیه راغبون
کور زاهد چون کوروب رخسارنک یارنک دیدی
هذا جنات عدن فد خلوهما خالدين

Bu qəzəlin səkkiz beyt olması yalnız «Divan»-da (!?-P.K.) deyil, Fariğ tərəfindən edilən təxmisdə (də) mövcuddur. Bu yanlışlığı aydınlaşdırmaq üçün dəyərli bir vəsiqə kimi əldə olan təxmis budur:

صحن عالم روضه سين اروا قيلير ماء عيون
خوش اساسيله قورولمش عيش بازار جنون
عشرت عظمالري (يا ليت قوم يعلمون)
صبحدم كلزار ايچنده چالدى بلبل ارغنون
ايها العشاق قومو انكم لا تسمعون

سرو قدی ایله مش باغ جنان ایچره خرام
سیراید رلرهر طرفی (کالبدی فی لیل الظلام)
سنبل و ریحان او لو بدر یاسمنه شادکام
ارغون دوتدی پیاله نسترن دولدیردی جام
مطربا چال نغمه یا ایها المستغفرون

ماشا الله یوق سنکا عالمه همتای نگار
حورو غلمان و ملک عکسی روخکدن شرمسار
ششدر حیرتده یوسف عاجزو هم دلفکار
لا شبیه مثلك ایدلربای عشوه کار
لاف هم مثلك ووران لار مقصدی جهل و جنون

جستخو ایتدیم جهانی تاپمادیم سن تک وجیه
(لیس لانا نسان الا ما سعی) گوید فقیه
چکمه مش دوران جضاسین گورمه مش ما یشتبیه
خلق ایدنده حق سنی کیم عدمده ای شبیه
نقش ایدوب رخسارک الا الیه راغبون

زلف شبرنکک کیبی ظلمتده ام شام وسحور
دل طیبیده رنگ پریده خاطر ایسه بی صبور
لعل نایک آتشین ساغرده می ایلر ظهور
کوز لرک سرخو لقندن باده هم لافک او قور
زیر لب ساقی دییه هر دم و هم لا یحز نون

روز اول خلق ایدنده حق سنکا ایتمش نظر
یتمک ایستر و صلکا گردشده در شمس و قمر
فرقتکدن ذکر ایدر (قد ضال یامن من هزر)
حسن روینک هر گورنلر آفرین تحسین ایدر
شکر ایدن انعامه یوق الا قلیلا تشکون

فارغم یوقدرکیم درددم تقسیم ایده
خالق الکاس المماتی سهلکم تنظیم ایده
قیرمک طاشی چکر قانلی گرگ تفهیم ایده
قوسی نک فکری بودر یو لنکده جان تسلیم ایده
هرگورنلر سویله سین (إنا الیه راجعون)

[31]

Fariğin həmin təxmisini Qövsi ilə səhv salan mərhum alimimiz Əzizağa Məmmədov Azərbaycan MEA Əlyazmalar İnstitutunda B-122 şifrəsi altında saxlanan cüngə əsaslanaraq yazırdı:

«Bəzi məxəzlərə əsaslanaraq güman etmək olar ki, bu şeir Qövsiyə ziddir, həmin ehtimal üçün əsas verən başlıca mülahizə budur ki, Qövsi bu müləmməli qəzəldən başqa, eyni məna və məzmununda bir müləmməli müxəmməs də yazmışdır. Orta əsrdər poetikasından məlum olduğu üzrə, eyni şairin və ya iki şairin bir beyti, bir misranı təsadufən eyni zamanda və ya bir-birindən ayrı zaman və məkanda şeirdə işlətməsinə «Təvarüd» /توارد/ deyilirdi. Qövsi:

Cüsticu qıldım cahanı, görmədim sənək vəcih,
Çəkməmiş dövrən cəfasın, görməmiş mayəştəbih.
–mətləi ilə başlanan müxəmməsdə öz müləmməli qəzəlinin aşağıdakı misralarından kiçik dəyişikliklə istifadə etmişdir:

Hüsni-ruyin hər görəndə afərin təhsin edər,
Afərin təhsin edər «inna qəlilən təşkürün».
Qövsinin fikri budur yolunda can təslim edər,
Eşidənlər kim deyər «inna ileyhi raciun» [61, s.109].

Araşdırmalar bütün bu fikirlərin real zəmindən məhrum olduğunu (Salman Mümtazın tərəddüdünü xatırlayaraq) aşkara çıxarır. Əvvəla, Əlabbas Müznibin

Qövsi ilə Vaqif arasındakı fərqləri dərinləşdirmək cəhdinə, Qövsinin qəzəllərində «Hind və Rum ölkələrinə səyahət etmiş, dürlü-dürlü hadisələrdən müxtəlif təəssürlər almış şairlərin təmtərağı vardır» fikrinə inamsız yanaşmalı oluruq: məhz Əlican Qövsi Təbrizinin Hində və Ruma səyahət elədiyi haqqında əlimizdə tutarlı dəlillərin olmadığı haqqında əvvəllər danışmışdıq və onun şeirlərində də nə Hinddə və nə də Rumda baş vermiş heç bir hadisəyə işarə edilmir, heç bir Hind və ya Rum şəxsiyyətinin və ya şəhər-kəndinin adı çəkilmir. Yəqin ki, Müznib öz sələfləri kimi Qövsinin səyahətləri haqqında, bizcə, yanlış məlumata malik olduğu üçün bu fikirləri söyləmişdir.

Əlabbas Müznib, yəqin ki, şəxsən gördüyü «Divan» nüsxəsində «Qövsinin bu qəzəlinin» səkkiz beytdən ibarət olması haqqında məlumat verir, lakin əgər belə bir «Divan» nüsxəsi olmuşdursa da, orada bu şerin mötəbərliyinə tam inamla yanaşmaq düzgün olmaz. Çünki əlimizdə olan dörd «Divan» nüsxəsinin heç birində Qövsinin belə şerinin olduğu əksini tapmamışdır və tekstoloqun yalnız bir nüsxədən xəbəri çatdırılan şübhəli bir şeri tənqidi mətnə daxil etməyə ciddi haqqı yoxdur. Nəhayət, Ə.Məmmədovun Qövsinin «misrasının biri, yaxud bir misranın yarısı başqa dildə yazılan lirik şeri» [29, s.152] sayılan ikinci müləmməsinin olduğunu iddia etməsi səhvdir; bunu elə Əlabbas Müznibin özü təkzib edərək, həmin müləmməsin deyil, təxmisin tamamilə başqa bir şairə—Fariğə məxsus olduğunu göstərmişdir: deməli, burada heç bir təvarüd yoxdur, həmin müləmmədə və təxmisdə başqa dildə olan misralar Qurandan götürülmüşdür və ərəbcədir. Əlimizdə olan nüsxələrdən heç birində Qövsinin heç bir müləmməsinə rast gəlmirik. Qövsi özünün şeirlərindən heç birində Qurandan ifadə işlətməmişdir. Əlbəttə, burada heç kim onun ateizminə işarə etmir, sadəcə olaraq bütün bunların Qövsi üslubiyyatına heç bir dəxli yoxdur. Yəqin ki, bu faktlar əsrin əvvəllərindən 70-ci illərin sonuna qədər bu şeir haqqında davam etmiş mübahisələrə son qoymağa və göstərilən müləmmənin başqa şairə mənsubluğu haqqında qəti qənaətə gəlməyə kömək edə biləcəkdir. Təbiidir ki, belə şeirlərin elmi-tənqidi mətnə daxil edilməsinə ehtiyac da qalmır.

Əlimizdəki dörd nüsxədən yalnız birində təsbit olunmuş qəzəllərin Qövsiyə həqiqətən mənsub olub-olmadığını müəyyənləşdirmək üçün bu vaxta qədər Qövsi yaradıcılığına həsr olunmuş tədqiqatların ümumiləşdirilmiş nəticələrindən istifadə etmək lazım gəlir. Tədqiqatçılar Qövsinin dilinin şirinliyini, onun Azərbaycan türkcəsinin bütün incəliklərinə verdiyini, şairin məharətlə alliterasiya,

söz oyunu, sintaktik təkrarlardan istifadə etdiyini, şeirlərində çoxlu atalar sözü və zərbməsəllər işlətdiyini və s. qeyd etmişlər. Tənqidi mətnə daxil edilmiş şeirlərin böyük əksəriyyəti bütün bunları bir daha sübut edir. Azərbaycan qəzəlinin inkişaf tarixini nəzərdən keçirən alimlər qəzəlin Qövsü Təbrizi yaradıcılığında öz sələflərinə nisbətə daha çox ictimai məzmun aldığını dəfələrlə qeyd etmişlər [bax: 71, s.90] ki, bunu da əslində bu şairin xüsusi xidmətləri və yaradıcılıq xüsusiyyətləri cərgəsinə aid etmək olar. Söylənilən məsələlər kompleks halında yalnız ت nüsxəsində verilmiş beş misralıq aşağıdakı qəzəlin Qövsü qələminin məhsulu olduğuna şəkk-şübhəni aradan qaldırır.

هرچند تبغ کیمی قد نکا خلقی دوغریه
دوغره که یوق زوال ایکی عالمده دوغریه

Burada şair «doğramaq» feli ilə «doğru» (əski əlifbada eyni cür yazılır) sözünün eyni cür səslənməsindən (xalq danışığı dilində «xəlqi doğraya» birləşməsinin «xəlqi doğruya» kimi səslənməsindən) poetik üslubi fayda götürür, «doğra ki, yox zəval iki aləmdə doğruya» misrasında atalar sözündən də istifadə edib söz oyunu yaradır. Bu üsul Qövsü sənətkarlığına məxsus maraqlı məqamlardan biridir.

Qəzəlin müəllifi sonrakı iki beytdə cəsarətlə orijinallıq edərək qafiyə sözünü təkrar edir, amma şair kəlamının qüdrəti ondadır ki, oxucu (dinləyici) söz oyununun təsirinə qapılaraq اوغریه sözünün iki beytdə təkrar olunduğuna diqqət yetirmir və bəlkə də başqa bir vəziyyətdə bu, şairin qafiyə tapa bilməməsi kimi qiymətləndirilə bilərdi. Burada isə Qövsü yenə «halaldır oğrudan oğruya» xalq deyiminin köməkliyi ilə vəziyyətdən çıxır:

فتان گوزنک اوغور لدی اوغری نکاهدن
بین کو نکلمی کیم حلال دراو غروندن اوغریه
مژکان دیمنک آنکا که من ساده او غرادم
بر چالچی حرامیه براکری اوغریه

Dördüncü beytdə şair «doğraya-doğraya//doğruya-doğruya» sintaktik təkrarına əl ataraq ilk misradakı qafiyə sözünə qayıdır, lakin məhz sintaktik təkrarın işlədilməsi misranın cılızlığı fikrini rədd edir:

Son beytdə şair qafiye sözünün yazılışının tamamilə başqa cür səslənməsindən «qətlə uğramaq» ifadəsi kimi istifadə edərək şəri tamamlayır:

قوسی کیمی قیامتہ دین تانمز اوزین
اول ترک مست هرکیمه برقاتله او غریه

Bu cür yüksək səviyyədə söz oyunu yaratmaq bacarığı Füzuli və onun davamçılarından Əlican Qövsi Təbrizinin sənətkarlığına xas ola bilərdi və ikincinin başqa şeirlərində də ara-sıra belə formalizmlə daxili məzmun vəhdətinin şahidi oluruq. Bu isə şerin məhz Qövsiyə aidiyyəti olduğuna işarə edir. Yeri gəlmişkən, hər halda heç bir başqa şairin yaradıcılığında bu qəzəldən birçə misra belə tapılmamışdır, başqa sözlə, həmin qəzələ hansısa ortağ çıxma biləcək başqa müəllif tanımırıq. Fikrimizcə, bu qəzəl Qövsi sənətkarlığının intəhasızlığını əks etdirir və forma-məzmun cəhətdən onun ən orijinal, cəsarətli və gözəl şeirlərindən biri olub, şairi epiqonçu hesab edənlərin qabağına çıxma biləcək yüksək sənət incisidir. Yeganə bir şeyə irad tutmaq olardı ki, qəzəl Qövsi yaradıcılığına xas olmayan minimal həcmdədir. Lakin bu iradın da iki cavabı ola bilər: 1) Qəzəl cəmi bir nüsxədən tapılmışdır və ola bilər ki, katib onu ixtisarla köçürmüşdür. Bu belədirsə, haradasa şerin daha geniş orijinalının olacağına ümid etmək olar; 2) Bu isə, dissertantın fikrincə, daha məntiqi və inandırıcıdır ki, bu dərəcədə zəngin söz oyunu və xalq deyimləri ilə intellektual yüklənmiş şəri uzun yazmaq çox çətin idi və onu uzatmağın, yəqin ki, mənası da yox idi. Şair öz fikrini bu beş beytdə yığcam ifadə etmiş, ustalığını nümayiş etdirə bilmişdir.

Yeganə təəssüf doğuran cəhət budur ki, əgər başqa variant da aşkar edilsəydi, yəqin ki, qəzəldə ayrı-ayrı söz və söz formalarını tekstoloji müqayisədən keçirməklə, bəlkə də, daha dəqiq ilkinini müəyyənləşdirmək olardı.

Bəzi hallarda Qövsi şerini köçürən katib özünün din-məzhəbini əsas tutaraq Qövsiyə qətiyyən dəxli olmayan ifadələri şairin adına çıxmışdır. Qövsinin اولان یرده rədifli qəzəli cəmi iki- ل و ت nüsxələrində yazılmışdır. Şerin sonuncu beytinin ت əsas nüsxəsində katib tərəfindən açıq-aydın təhrif olunduğu hiss olunur:

Belə çıxır ki, yaxşı-yamanın bir-birindən ayırd edildiyi məhşər səfində qəhrəmanın şəhidi-Kərbəladan bir nəzər, kömək ümidi var. Habuki, əvvəla, Qövsiyə Kərbəla əhvalatı bir o qədər də rast gələn mövzu deyildir, ikincisi, Qövsinin məhşərdə Kərbəla şəhidlərindən kömək umması onun fikrini cılızlaşdırır, allah-taaladan yox, şəhid(lər)dən nəzər ümid etməsi inandırıcı təsir bağışlamır və hərgah belə bir müraciət edilirsə, bu tədqiqatçının nəzərində Qövsini dövrünün adı-sanı çıxmayan mərsiyəxanları cərgəsinə endirir və şübhə doğurur, nəhayət, Qövsü adətən, belə ifadələri dəqiq işlədən sənətkardır: yəqin ki, orijialda olsa-olsa Kərbəla şəhidlərindən (cəmdə) söhbət gedə bilərdi və belə olsaydı «şəhidi-Kərbəla» yox, «şühədayi-Kərbəla» olmalı idi ki, bu da şerin vəzinini pozardı. Tutuşdurma göstərir ki, ٧ nüsxəsindəki variant daha dəqiqdir, məntiqidir, uluya müraciət kimi yerinə düşür:

امیدم وار قیامت صاحبدن بر نظر قوسی
صف محشرده هر یخشی یمان ممتاز اولان یرده
594

Qövsinin Azərbaycan xalq ifadə və deyimlərinin mahir bilicisi və əsərlərində onlardan dəqiq istifadə edən bir şair olduğunu dəfələrlə qeyd etməli oluruq. Onun məşhur «dünyada qonaq olmaq» ifadəsini واری rədifli qəzəldə مسافر در فنا دنیاده şəklində işlədəcəyi (٧ nüsxəsi) şübhə doğurur. Məlumdur ki, «yolun müsafiri» ola bilər, «dünyanın» yox. واری قوناغدر لر فنا دنیاده صاحبخانه لر واری misrası (ت və ی nüsxələri) əsl Qövsü kəlamıdır.

«Divan»ın tənqidi mətnini hazırlayarkən, Qövsinin ictimai motivləri çox güclü olan واری rədifli məşhur qəzəlinin son misrasında qaranlıq bir ifadəni də dəqiq-ləşdirmək mümkün olmuşdur. Şairin bu şeri bir neçə dəfə çap olunsa da, son misradakı bir ifadənin gah «Təbriz qülləsi», gah da «Təbriz qələsi» kimi verilməsi özünü doğrultmur. Akad. H.Araslı qəzəlin son beytini belə təqdim etmişdi:

Qövsü gerek ki, Kəbə deyib iqtida qıla

Təbriz qülləsinə Sifahan dedikləri [55, s.166].

«Təbriz qülləsinə iqtida qılmaq» ifadəsi fikri dolaşdırırdı (Qüllənin bura nə

dəxli? İlk fikri çəkən bu olurdu ki, görəsən Təbrizdə qüllə var, ya yox?). Təbirin yersizliyi, süniliyi hiss olunurdu ki, bu da səmimi dilə malik olan və əsərlərində heç bir saxta-süni ifadəyə yol verməyən Qövsiyə xas əlamət deyildi (Tədqiqatçılar ٧ nüsxəsini təqdim edirdilər). ت və ی nüsxələri ilə beyti müqayisə etdikdə, ifadənin «Təbriz qibləsi» olduğu aydın olmuşdur. Qövsi deyir:

قوسی گرک که کعبه دیوب اقتدا قلہ
تبریز قبلہ سئکده صفاهان دیوکلری

731

Qövsi «Divan»ının ت və ی nüsxələrindəki şeirlərin hamısının ona aid olduğu müəyyən edilmişdir, yalnız ب nüsxəsində iki qəzəl Acizdən götürülmüşdür və qəzəlləri köçürən katib onları ب nüsxəsində haşiyəyə yazmış və غزل عاجز olduğunu qeyd etmişdir.

Nəhayət, dörd nüsxənin tənqidi tutuşdurulması yolu ilə tərtib edilmiş mətndə yalnız sonda gələn هجران شبی باغرمی قان ایلدی misrası ilə başlanan şerin beşinci beytinin birinci misrasının yarısı / ایچوب می ... / və بنی سالدون ایاغدن ای سبجولان / تə / کاکل که / ایچوب می ... / misrası ilə başlanan müxəmməsin üçüncü misrası tamamilə oxunmamışdır.

Beləliklə, 4146 beytdən ibarət Qövsi «Divan»ının elmi-tənqidi mətni nəstəliq xətti ilə köçürülərək işə 778 səhifədən ibarət əlavə edilmişdir. Bunlar 513 qəzəl, 3 tərcibənd, 1 tərkibbend, 2 müxəmməs, 1 mürəbbə və 2 fərddir. Müxtəlif nüsxələrdə rast gəlinən başqa şeirlərin mətnə salınması üçün əldə kifayət edəcək qədər fakt olmamışdır.

XVII-XVIII əsrlərdə yaşayıb yaratmış Əlican Qövsi Təbrizinin lirik şeirlər «Divan»ının elmi-tənqidi mətni bütün göstərdiklərimizdən əlavə, aşağıdakı prinsiplər üzrə tərtib edilmişdir:

1. «Divan»ın hər bir nüsxəsinin orijinalının hazırda saxlandığı yerə müvafiq olaraq ت nüsxəsi تەقلیس nüsxəsi ل İstanbul nüsxəsi ی və ب nüsxəsi بako hərfləri ilə şərti işarələnmişdir.

2. Nüsxələr arasındakı fərqləri göstərən izahat aparatı hər bir şerin altında «Divan»ın özünün yazıldığı dildə (Azərbaycan dilində) və qrafikada (əski qrafikada) verilmişdir. Biz filologiya elmləri doktoru T.Ə.Məhərrəmovun bu fikrinə əsaslanmış ki, «bu və ya digər nüsxələrində mətn fərqlərinin qeydə alınması və

tənqidi mətndə başqa izahatların qeyd edilməsi mütləq əsər yazılan dildə (qrafikada) həyata keçirilməlidir» [11, s.31].

3. Əgər müəyyən şeir hansı nüsxədəsə yoxdursa, həmin şeirin ilk misrasının üzərində «ulduz» (*) işarəsi qoyulmuş, çıxarışda şeirin hansı nüsxədə olmaması qeyd olunmuşdur.

4. Əgər müəyyən beyt, misra, ifadə və ya söz hansı nüsxədəsə yoxdursa və ya başqa cür yazılmışdırsa, həmin beytin, misranın, ifadə və ya sözün üzərində əski yazıya müvafiq ərəb rəqəmləri qoyulmuş, çıxarışda münasib izahat verilmişdir.

5. Əgər şeirin ilk beyti hər hansı nüsxədə yoxdursa və ilk misra və ya beyt ayrı-ayrı nüsxələrdə fərqlənirsə, birinci beytin sonunda «ulduz» (*) işarəsi, misranın əvvəlinə isə nüsxə fərqi göstərmək üçün müvafiq rəqəm qoyulmuşdur, sonrakı beyt və misralarda da buna analogiya qorunmuşdur.

6. Hər bir şeirin əvvəlində onun təfiləsinin göstərilməsinə cəhd edilmiş və bəzən qaranlıq məqamların tekstoloji konyekturasında həmin təfilələrə əsaslanmışdır.

7. Bir neçə oxunmamış söz, ifadə və misranın yerində nöqtələr düzülmüşdür.

Qövsi Təbrizi «Divan»ının elmi-tənqidi mətni tərtib edildikdən sonra Almaniyada yaşayan həmvətənimiz Məhəmmədli Hüseyninin köməyi ilə şairin «Divan»ının daha iki nüsxəsinin surətlərini əldə etmişik.

Bunlardan birincisi Məşhədin Astani-Qüdsi-Rəzəvi kitabxanasında (№ 4621) saxlanan, hicri tarixi ilə 1083-cü ildə (m.1672-1673) Əskər adlı katib tərəfindən nəstəliq xətti ilə köçürülmüş nüsxədir. 156 əlyazma vərəqinə köçürülən «Divan» 3910 beytdən ibarətdir; buraya 368 qəzəl, 2 tərkibbənd, 2 tərcibənd, 1 müsəddəs, 5 müxəmməs, 1 mürəbbə daxildir.

Təbrizin Milli kitabxanasında saxlanan ikinci nüsxə (№ 359) üzərindəki möhürdən görüldüyü kimi, Hacı Hüseyn Naxçıvanının kolleksiyasına daxildir. Hicri 1086-cı ildə (m.1675-1676) nəstəliq xətti ilə Əskər ibn Hacı Əli Təbrizi tərəfindən köçürülmüş 235 vərəqlik nüsxədəki şeirlər 4700 beytdən ibarət olub, 547 qəzəl, 2 tərkibbənd, 3 tərcibənd, 1 müsəddəs, 5 müxəmməs, 1 mürəbbə və 1 rübaini əhatə edir. Xətlərin oxşarlığı, köçürülmə vaxtlarının yaxınlığı və nəhayət, katibin adı belə bir fikri irəli sürməyə əsas verir ki, Məşhəd və Təbriz nüsxələri

eyni şəxs tərəfindən köçürülmüş, sadəcə olaraq, Məşhəd nüsxəsinin sonunda katibin adı tam getməmişdir. Bu yaxınlarda surətini əldə etdiyimiz XVII əsr Azərbaycan şairi Məczub Təbrizi «Divanı»nın Leyden nüsxəsi də, məlum oldu ki, hicri 1084-cü ildə (m.1673) Əskər ibn Hacı Əli tərəfindən nəstəliq xətt ilə köçürülmüşdür.

Beləliklə, məlum oldu ki, Q. Təbrizi «Divan»ının daha iri həcmli, daha tam nüsxəsi Təbriz nüsxəsidir. Lakin bu nüsxə əldə edildiyi zaman elmi-tənqidi mətn artıq tərtib edilmişdi.

2005-ci ildə Qövsi «Divan»ını çap etdirərkən (həmin ildə şairin seçilmiş əsərlərini də «Lider» nəşriyyatında Prezident qərarına əsasən latın qrafikası ilə kütləvi nəşr olunan klassik irs nümunələri sırasında nəşr etdirmişik) əsərin tərtib etdiyimiz elmi-tənqidi mətni ilə bərabər sonralar əldə etdiyimiz bu iki nüsxədən də istifadə etmişik.

Əvvəlki dörd nüsxəyə düşməyən şeirlər şairin «Divan»ının latın əlifbası ilə çapına salınmışdır.

Bu nəşri çapa hazırlayarkən isə belə qərara gəldik ki, Qövsi «Divan»ının tekstoloji tədqiqi, elmi-tənqidi mətni ilə bərabər, yeni əldə edilən Təbriz nüsxəsinin fotofaksimilesini də nəşr etdirmək məqsədəuyğun olardı.

ƏDƏBİYYAT

1. Adil xan Ziyad xan. Azərbaycan haqqında tarixi, ədəbi və siyasi məlumat. «Ədəbiyyat və incəsənət», 11 may 1990.
2. Adilov Musa. Azərbaycan dilində sintaktik təkrarlar. Bakı: Elm, 1974.
3. Adilov M., Paşayev A. Azərbaycan onomastikası. Bakı: ADU nəşri, 1987.
4. Axundov A.A. Azərbaycan dilinin tarixi fonetikasi. Bakı: ADU nəşri, 1973.
5. Araslı H. Qövsü Təbrizi. Ədəb. və Dil. İn-tunun əsərləri. 1946, II cild.
6. Araslı H. XVII-XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: ADU nəşri, 1956.
7. Azərbaycan dilinin tarixi leksikasına dair tədqiqlər. Bakı: ADU nəşri, 1988.
8. Azərbaycan dili tarixi məsələləri. Bakı: ADU nəşri, 1989.
9. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild. Bakı: Azərb. EA nəşri, 1960.
10. Azərbaycan kitabı (Bibliografiya). I cild (1780-1920). Bakı: Azərb. Kitab Palatası nəşri, 1963.
11. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. VI cild (Tərtib edəni: C.V.Qəhrəmanov). Bakı: Elm, 1988.
12. Azərbaycan mədəniyyəti tarixi məsələləri. Gənc alimlərin elmi-nəzəri konfransının materialları. Bakı, 15 dekabr 1987. Bakı: Elm, 1988.
13. Azərbaycan mətnşünaslığı məsələləri. Bakı: Elm, 1979.
14. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. I cild. Bakı, 1976.
15. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. II cild. Bakı, 1978.

16. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. III cild. Bakı, 1979.
17. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. IX cild. Bakı, 1986.
18. Azərbaycan Sovet ədəbiyyatşünaslığı. 1920-1975. Biblioqrafiya. Bakı: Elm, 1983.
19. Azərbaycan tarixi. I cild. Bakı: Azərb. EA nəşri, 1958.
20. Bakıxanov A.A. Güllüstani-İrəm. Bakı: Elm, 1970.
21. Böyük Oktyabr Sosialist inqilabının 70 illiyinə həsr olunmuş klassik mətn və transkripsiya məsələləri elmi-nəzəri konfransının məruzələrinin tezisləri. Bakı, noyabr 1987. Bakı: Elm, 1987.
22. Cahani Qasım. Azərbaycan ədəbiyyatında Nizami ənənələri (XII-XVII). Bakı: 1979.
23. Cəfər Ə. Füzuli şeirinin vəznə. Məhəmməd Füzuli (Elmi-tənqidi məqalələr). Bakı: Azərnəşr, 1958.
24. Cəfər Əkrəm. Əruzun nəzəri əsasları və Azərbaycan əruzü. Bakı: Maarif, 1978.
25. Cəfər Xəndan. Uğur yolu. Bakı: Gənclik. 1987.
26. Cəfərzadə Ə. Professor Y.N.Marrın Salman Mümtəza məktubları. Əlyazmalar xəzinəsində. Azərb. EA RƏF Elmi Əsərləri. III cild. Bakı, 1972.
27. Dəmirçizadə Ə. Azərbaycan ədəbi dilinin inkişaf yolları. Bakı: Azərb. Siyasi və elmi bilikləri yayıyan cəmiyyət, 1958.
28. Dəmirçizadə Ə. Ədəbi dilimizin inkişafında Füzuli mərhələsi. Məhəmməd Füzuli (Elmi-tədqiqi məqalələr). Bakı: Azərnəşr, 1958.
29. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti (Tərtib edəni: Ə.M.Mirəhmədov). Bakı: Elm, 1988.
30. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Bakı: Azərtədrisnəşr, 1963.
31. Əlabbas Müznib. Qövsidir, Vəqif deyil (əlyazma). Azərb. EA Əlyazmalar İnstitutu: Fond 23, s.v. 38.
32. Əlizadə Ə.Ə. Azərbaycanda mətnşünaslığın inkişaf tarixindən. Azərb. EA Xəbərləri (Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası). 1970, № 2.
33. Əlizadə S. Nəsimini necə oxumalı. ADU-nun Elmi Əsərləri (Dil və ədəbiyyat seriyası). 1970, № 3.
34. Əlizadə S. Orta əsrlərdə Azərbaycan yazı dili. Bakı: ADU nəşri, 1985.
35. Əlyazmalar kataloqu. I cild. Bakı: Azərb. EA nəşri, 1963.
36. Əlyazmalar kataloqu. II cild (Cümlələr). Bakı: Elm, 1977.

37. Əlyazmalar xəzinəsində. Azərb. EA RƏF Elmi Əsərləri. III cild. Bakı: Elm, 1972.
38. Əlyazmalar xəzinəsində. Azərb. EA RƏF Elmi Əsərləri. VI cild. Bakı: Elm, 1983.
39. Əlyazmalar xəzinəsində. Azərb SSR EA Əlyazmalar İnstitutunun Elmi Əsərləri. VIII cild. Bakı: Elm, 1987.
40. Ərəb və fars sözləri lüğəti. Bakı: Elm, 1985.
41. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. I cild. Bakı: ADU nəşri, 1976.
42. Hacıyev T.İ., Vəliyev K.N. Azərbaycan dili tarixi. Oçerklər və materiallar. Bakı: Maarif, 1983.
43. Hüseyni Ə. Abbasqulu ağa Qüdsinin dəsti-xətti. «Azərbaycan». 1968, № 7.
44. Xəlilov Ş.X. «Əsrnamə»nin dili. Bakı: Elm, 1988.
45. İmadəddin Nəsimi. Əsərləri. 3 cildə (Elmi-tənqidi mətnin tərtibçisi: C.V.Qəhrəmanov). Bakı: Elm, 1973.
46. İsmayıl Hikmət. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Azərnəşr, 1928.
47. Kəndli Q. Görkəmli Azərbaycan şairi Hümam Təbrizi «Divan»ının nəşri haqqında. Azərb. EA Xəbərləri (İctimai elmlər seriyası). 1962, № 7.
48. Köçərli F.B. Azərbaycan ədəbiyyatı. I cild, Bakı: Elm, 1978.
49. Köprülüzadə F. Türk dili və ədəbiyyatı haqqında araşdırmalar. İstanbul, 1934.
50. Qasımlı F., Rəfil M., Araslı H. Ədəbiyyat (orta məktəbin VIII sinfi üçün). Bakı, 1938.
51. Qasımov A.M. Füzulinin «Hədiqətüs-süəda» əsərinin paleoqrafik və orfoqrafik xüsusiyyətləri. Namizədlik dissertasiyası. Bakı, 1975.
52. Qayıbov H. Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. I cild (Çapa hazırlayanı: C.V.Qəhrəmanov). Bakı: Elm, 1984.
53. Qəhrəmanov Cahangir. Hinduşah Naxçıvanının lüğətindən fraqmentlər. Əlyazmalar xəzinəsində. Azərb. EA RƏF Elmi Əsərləri. III cild. Bakı, 1972.
54. Qövs. Şeirlər (Tərtib edən: Salman Mümtaz), Bakı: «Kommunist» qəzeti nəşri, 1925.
55. Qövs Təbrizi. Seçilmiş əsərləri (Tərtib edən: H.Araslı). Bakı: ADU nəşri, 1958.
56. Quluzadə M. Füzulinin lirikası. Bakı, 1965.

57. Məhəmmədəli Tərbiyə. Dənşməndani-Azərbaycan. Bakı: Elm, 1987.
58. Məhərrəmov R. Vəqif və XVIII əsr ədəbi dili. «Azərbaycan qadını». 1968, № 9.
59. Məhərrəmov Tahir. Tənqidi mətn tərtibində vahid üsul yaradılması haqqında. Azərb. EA Xəbərləri (Ədəbiyyat, dil, və incəsənət seriyası). 1974, № 2.
60. Məmməd Arif. Ədəbi-tənqidi məqalələr. Bakı: Azərneşr, 1958.
61. Məmmədov Əzizağa. Xətəinin əlyazma «Divan»larında şeirlərin tərtibi. Azərbaycan mətnşünaslığı məsələləri. Bakı, 1979.
62. Mirbəğirov K. Füzuli və Qövs Təbrizi. ADU Elmi Əsərləri (Dil və ədəbiyyat seriyası). 1969, № 3-4.
63. Mir Cəlal. Füzuli sənətkarlığı. Bakı: ADU nəşri, 1958.
64. Mir Cəlal, Xəlilov Pənəh. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Bakı: Maarif, 1988.
65. Mirzəzadə H. Klassiklərimizin dilini elmi surətdə tədqiq etməli. «Ədəbiyyat və incəsənət», 8 yanvar 1955.
66. Molla Pənəh Vəqif. Əsərləri (Tərib edəni: Salman Mümtaz). Bakı: «Kommunist» qəzetinin nəşri, 1925.
67. Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 1943.
68. Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri. Elmi-nəzəri konfransın materialları. Bakı, 25-26 dekabr 1988. Bakı: Elm, 1989.
69. Rəfil M. Ədəbiyyat nəzəriyyəsinə giriş. Bakı: API nəşri, 1958.
70. Ruqiyyə Qənbər qızı. Firudin bəy Köçərli və onun «Azərbaycan ədəbiyyatı» əsəri. F.B.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı. I cild. Bakı: Elm, 1978.
71. Rüstəmov Azadə. Klassik Azərbaycan poeziyasında qəzəl (Janrın tarixi və poetikası. XII-XVI əsrlər). Bakı: Elm, 1990.
72. Sadıqova C. Q.Təbrizinin lüğəti. Azərb. EA Xəbərləri (Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası). 1969, № 3.
73. Salman Mümtaz. Qövs Təbrizi. Azərbaycan ədəbiyyatı. № 5. Bakı, 1925.
74. Salman Mümtaz. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1986.
75. Seyidov Fazil. Əlican Qövs Təbrizi (əlyazma). Azərb. MEA Əlyazmalar İnstitutunun elmi arxivi.
76. Seyidov F. Azərbaycan şeirində əruz vəznü. Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisi. 1956, IV buraxılış.
77. Seyidov F. Qövs Təbrizinin heca vəznində şeirləri. «Bakı», 2 sentyabr

1965.

78. Seyidov F. Qövsı Təbrızın ǝlyazmalarında olan ǝeirlərinin vəznı. ǝlyazmalar xəzinəsində. Azərb. EA RǝF Elmi ǝsərləri. III cild. Bakı, 1972.

79. Seyidov F. Q.Təbrızın yeni tapılmış müxəmməsi. Azərb. EA Məruzələri. 1973, XXIX cild.

80. Seyidov M. Qövsı Təbrızı. Bakı: Azərb. EA nəşri, 1963.

81. Seyidov Y., ǝlizadə S. Klassik Azərbaycan ǝairləri söz haqqında. Bakı: ADU nəşri, 1977.

82. Səfərli ǝ., Yusifov X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: ADU nəşri, 1982.

83. Səmədzadə H. Ön söz. Seyid ǝzim Şirvani. Seçilmiş ǝeirləri. Bakı: Azərnəşr, 1937.

84. Səmədzadə H. Qövsinin yeni «Divan»ı. «Ədəbiyyat qəzeti», 20 aprel 1941.

85. Şah İsmayıl Xətai. ǝsərləri (Elmi-tənqidi mətni tərtib edən: ǝzizağa Məmmədov). 2 cildə. Bakı: Azərnəşr, 1975, 1976.

86. Şirvani Seyid ǝzim. Təzkirə (ǝlyazma). I kitab. Azərb. MEA ǝlyazmalar İnstitutu. Arxiv 5, Q-3 (29).

87. Təzkirei-Nəvvab. Bakı: Orucov qardaşları elektro-mətbəəsi, 1913.

88. Vəzirov Yusif bəy. Azərbaycan ədəbiyyatına bir nəzər. «Azərbaycan». 1989, № 9.

89. Алиев Р.М. Проблема восстановления поэтического наследия Сади Ширази. Автореф.дисс. ...д.-ра филол. н. Баку, 1968.

90. Аллахаров К.Г. Текстологическое исследование «Диван»а Амира Шахи Сабзавари. Дисс.к.филол.наук. Баку, 1978.

91. Антология азербайджанской поэзии. II том. М.,1960.

92. Бертельс Е.Э. Великий азербайджанский поэт Низами. Эпоха, жизнь, творчество. Баку: Изд-во АзФАН, 1940.

93. Бертельс Е.Э. От редактора. Низами Гянджеви. Икбалнаме (Составитель научно-критического текста: В.Бабаев). Баку, 1947.

94. Бертельс Е.Э. Вопросы методики подготовки критических изданий классических памятников литературы народов Ближнего и Среднего Востока. Первая Всесоюзная конференция востоковедов. Тез. докл. и сообщений. Ташкент,

1957.

95. Бертельс Е.Э. К вопросу о филологической основе изучения восточных памятников. Советское востоковедение. 1962, том II.
96. Бертельс Е.Э. Избранные труды. История литературы и культуры Ирана. М.: Наука, 1988.
97. Блок Марк. Апология истории. М.:Наука, 1988.
98. Босворт К.Э. Мусульманские династии. М.: Наука, 1971.
99. Джавадова М.Н. Лексика Шах Исмаила Хатаи: по материалам поэмы «Дехнаме». Автореф. дисс... к. филол.н. Баку, 1972.
100. Джафарзаде А.М. Ашугский стиль в азербайджанской поэзии XIX в. Автореф.дисс...д-ра филол.наук. Баку, 1970.
101. Дмитриева Л.В., Муратов С.Н. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. II том. М.:Наука, 1975.
102. Каграманов Дж.В. Научно-критический текст и лексика произведений Имадеддина Несими. Автореф.дисс... д-ра филол, наук. Баку, 1969.
103. Краткий словарь литературоведческих терминов. М.: Просвещение, 1985.
104. Крымский А. История Турции и ее литературы. Том I. М., 1916.
105. Лазарев Л.М. Сравнительная хрестоматия турецкого языка наречий Османлы и Азербайджана. М., 1866.
106. Лихачев Д.С.Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв.). М.-Л.: Изд-во. АН СССР, 1962.
107. Лихачев Д.С. Текстология. Краткий очерк. М.-Л.: Наука, 1964.
108. Лихачев Д.С. Текстология. Л.: Наука, 1983.
109. Лоукотка Ч. Развитие письма. М.: Изд-во иност. лит-ры, 1950.
110. Магеррамов Т.А. Научно-критический текст поэмы «Матла ал-анвар» Амира Хосрова Дехлеви, ее текстологические и филологические исследования (с сопоставлением с «Махзан ал-асрар» Низами и другими поэмами, написанными в этой традиции в XIII-XVII вв.). Автореф. дисс... д-ра филол.н. Баку, 1975.
111. Мамедов А. Тестологическое исследование и научно-критический текст произведения Шах Исмаила Хатаи. Автореф.дисс... д-ра филол.н. Баку, 1970.
112. Мусульманкулов Р. Предисловие. Камал ад-Дин Хусайн Ваиз Кашифи. Бадаи ал-афкар фи санаи ал-ашар (Факсимиле). М.: Наука, 1977.
113. Нагиева Дж. О некоторых совместных «Диван»ах Навои и Физули. В сокровищнице рукописей. Труды РРФ АН Азерб. IV том. Баку, 1983.

114. Печеви Ибрахим Эфенди. История. Баку: Элм, 1988.
115. Поэзия народов СССР IV-XVIII веков. М., 1972.
116. Рахмани А.А. Произведение Мухаммед Тахира Вахида «Аббаснаме» как исторический источник. Известия АН Азерб. (Серия истории, философии и права). 1974, № 2.
117. Рахмани А.А. Азербайджан в конце XVI и в XVII веке (1590-1700 годы). Баку: Элм, 1981.
118. Рипка Ян. История персидской и таджикской литературы. М., 1970.
119. Рустамов Сулдуз. Шейх Ибрагим Кудси Гянджеви – историк Гянджинского ханства. В сокровищнице рукописей. Труды РРФ АН Азерб. III том. Баку, 1972.
120. Селиванова С.Д. К вопросу о проблематике текстологического анализа (по рукописям Пушкина). Автореф. дисс... канд.филол.н., М. 1977.
121. Сирус Б.И. Рифма в таджикской поэзии. Сталинабад: Изд-во АН Таджикистана, 1953.
122. Стори Ч.А. Персидская литература. Био-библиографический обзор. Часть II. М., 1972.
123. Средневековые рукописи и проблемы истории культуры Азербайджана. Материалы научн.-теор. конференции. Баку: Элм, 1989.
124. Шарифов К.К. Абд ал-Гани Нухави Халисакарызаде и его литературно-текстологическая деятельность. Автореф. дисс...канд.филол. н. Баку, 1984.
125. Arabische, Türkische und Persische handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava. Bratislava, 1961.
126. Catalogue of The Turkish Manuscripts in The British Museum by Charles Rieu, Ph.D. – 1888.
127. Rossi Ettore. Elenco dei Manoscritti turchi della biblioteca Vaticana. – Citta del Vaticano, 1953.
128. Karatay F.E. Istanbul kitablıkları türkçe yazma divanlar kataloğu. Cilt I. – Istanbul, 1947.
129. Istanbul kütüphaneleri türkçe yazma divanlar kataloğu. Cit II. – Istanbul, 1959.
130. احمد منزوی فهرست نسخهای خطی فارسی – جلد سوم – تهران، ۱۴۸۸ – ۲۶۱۵ ص.
131. آتشگده آذر بامقدمه و فهرست و تعلیقات سید جعفر شهیدی ۱۳۳۷ – ۵۵۸ ص.

MÜNDƏRİCAT

Qövsinin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində mövqeyi və yaradıcılığının tədqiqi tarixi	3
1. Qövsinin həyat və yaradıcılığının tədqiqi tarixi	4
2. Qövsinin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində mövqeyi haqqında	25
3. Qövsinin dil və üslub xüsusiyyətləri.....	44
Qövsi «Divan»ının tekstoloji tədqiqi.....	54
1. Qövsi «Divan»ının əlyazma nüsxələri	54

2. Qövsı «Divan»ı elmi-tənqidi mətninin tərtibi prinsipləri.....	68
Ədəbiyyat	106