

SƏNAN İBRAHİMOV

**AZƏRBAYCAN
ƏDƏBİYYATŞÜNASLIĞININ
TARİXİ,
METODOLOGİYASI
VƏ
PROBLEMLƏRİ**

Ali məktəb tələbələri üçün dərslik

*Bakı Dövlər Universiteti Filologiya
fakültəsinin 28.09.2012 tarixli 1 saylı
iclasının qərarı ilə çap olunur.*

BAKI – 2012

Redaktorlar:

prof. Himalay Qasimov
prof. Tərlan Novruzov
dos. Yeganə İsmayılova

Rəyçilər:

prof. Təhsin Mütəllimov
dos. Telman Həsənov
dos. Mətanət Həsənova
dos. Səbuhi İbrahimov
dos. Məhəmməd Məmmədov

8(09)
+ 118

279575

Sənan İbrahimov. Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının tarixi, metodologiyası və problemləri. Bakı: Bakı Dövlət Universiteti. 2012. 183 səh.

Prof. Sənan İbrahimov kitabı ali məktəblərin magistratura pilləsində tədris edilən "Ədəbiyyatşünaslığın tarixi, metodologiyası və problemləri" fənninin proqramı əsasında yazmışdır. Seçilmiş mövzular Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı elminin son nailiyyətləri əsasında müəyyənləşdirilmiş, mövcud problemlər ümumiləşdirilmişdir.

Ədəbiyyatşünaslığı
fənni üzrə
2012-ci il

Azərbaycan ədəbi düşüncəsinin qaynaqları və inkişaf dinamikası

Ədəbiyyatşünaslıq - ədəbi düşüncənin təşəkkülündən sonra yaranan elmdir. Ona görə də, ədəbiyyatşünaslığın **predmeti** olan ədəbi düşüncənin inkişaf tarixinə nəzər salmaq lap yerinə düşərdi. Məlum olduğu kimi, Azərbaycan ədəbi düşüncəsi vahid Şərq ədəbiyyatından qaynaqlanmışdır. Şərqdə mövcud olan qədim ədəbi abidələr bütün Şərq xalqları müştərək abidəsi hesab edilir. Bu mənada, Azərbaycanın da aid olduğu vahid Şərq ədəbiyyatında ədəbi düşüncənin ilkin qaynağı şifahi xalq ədəbiyyatıdır.

Ədəbiyyatımızda indiyədək işlənən bir çox şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin tarixi o qədər qədimdir ki, onların yaşını dəqiq təyin etmək qeri-mümkündür. Məsələn, “ocağın sönməsin”, “çırağın sönməsin” kimi ifadələr bizə atəşpərəstlik dövrümüzün inanclarından qalmışdır, eləcə də, Şərqdə geniş yayılmış “həm ticarət, həm ziyarət” ifadəsini qədim Novruz mərasimləri, atəşpərəslərin ipək yolu ilə Urmiya gölünə gəlib ayınlar icra edərək geri qayıtmaları və qayıdarkən, həm də ticarətlə məşğul olmaları ilə əlaqədardır. Yaxud da “pək hesab Bağdaddan qayıdır” ifadəsinin xilafət dövrünə aid olduğu anılır. Eləcə də, əfsanəvi nağıllar, dastanlar, lətifələr qədim yaddaşımızın nümunəsidir. Ancaq bizim obyektimiz şifahi xalq ədəbiyyatı kontekstində ədəbi düşüncənin inkişaf dinamikasını izləmək deyil, bizi maraqlandıran yazılı ədəbiyyatın ilkin nümunələri və həmin nümunələr əsasında təşəkkül tapan möhtəşəm yazılı ədəbiyyatdır.

Bu mənada biz lap qədim inanclarımızdan doğan budda qaynaqlarına nəzər salmalı və onlardan qalma ədəbi düşüncə haqqında mühakimə yürütməliyik. Niyə bəs inancaqları ədəbi düşüncənin ilkin nümunəsi hesab etməliyik? Çünki insan mənəviyyatı ilə bağlı bəşəri duyğular dini düşüncələrin inkişafı ilə meydana gəlmiş və ədəbiyyat da insanın daxili dünyası ilə bağlı olduğundan, birbaşa həmin dini düşüncələrə söykənir. Bədii ədəbiyyatda təsvirçilik ənənəsi yaranana qədər dini-fəlsəfi düşüncə

güclü olmuşdur. Ona görə də, ədəbiyyatda fəlsəfi düşüncənin inkişaf dinamikasını izləmək lazımdır.

Vahid şərq ədəbiyyatına aid olan ilkin budda mətnlərindən bəzi nümunələr gəlib zəmanəmizə çatmışdır. Həmin nümunələrdə elə ideyalar var ki, sonrakı dövr ədəbi düşüncəsində bədii əsərlərin əsas leytmotivinə çevrilmişdir. Onlardan biri 1530 misradan ibarət olan “**Vessantara-çataka**” adlanan abidədir. Həmin mətnlərin əvvəli əlimizdə olmasa da, ümumi məzmunundan hiss olunur ki, əfsanənin əvvəlində nələr ola bilərdi. Belə ki, mətnlər çox güman ki, adi başlanğıcla başlamış və xeyirdualardan sonra əsas mətləb verilmişdir.

Abidədə əsrarəngiz dastan nəql olunur. *Şivaqxoşa şəhərinin hakimi Şivinin övladı olmurdu. Uzun müddət o dualar edib oğlunun doğulmasını istəyir. Axır ki, onun duaları qəbul olundu və arvadı ona oğlan doğdu. Şivi ilkin övladının adını Sudaşan qoyur. Sonrakı epizodlarda onun böyüməsindən, yüksək tərbiyə almasından, gözəllər gözəli Mandri ilə evlənməsindən, Mandridən onun Kərşnayan adlı oğlunun və Calin adlı qızının olmasından bəhs olunur.*

Bir gün şahzadə saraydan çıxarkən qarşısında böyük bir dilənçi dəstəsi görünür və kədərlənir. Onlara ianə vermək istəyir və bunun üçün atasından icazə istəyir. Atasını ona fillərin ağ hökmdarı olan Racvarta adlı fildən başqa nəyi istəyirsə ianə verməsinə razı olur. Şahzadə kasıblara ianə verir. Onları şadlandırır. Bu xəbər bütün dünyaya yayılır.

Günlərin bir günü şahzadə saraydan çıxarkən ona min ağac uzaqdan gəlmiş bir brəhmən yaxınlaşır və ondan məhz həmin fili istəyir. Öz səxavət prinsiplərini pozmaq istəməyən şahzadə, brəhmənin istəyini rədd etmir. Elə fikirləşir ki, brəhmən fillər içindən Racvarta adlı fili tapa bilməyəcək və başqa birisini seçəcək. Ancaq onu fillərin sürüsünə aparanda brəhmən özündə olan sirli biliklərdən istifadə edib cadunun gücü ilə Racvarta adlı fili tapır. Şahzadə də atasının sözündən çıxıb fili ona bağışlayır.

Bundan xəbər tutan Şivi bərk əsəbiləşir və müşavirlərini toplayaraq oğlunu cəzalandırmaq üçün onlardan məsləhət istəyir. Müşavirlər qəddar cəza söyləyirlər və şahzadənin atası onların məsləhəti ilə oğlunu səhranın ortasında olan Dandarak şəhərinə sürgün edir. Bu şəhərdə vəhşi heyvanlar və adamyeyən iblislər yaşayırdı. Sudaşan sürgün yerinə yola düşəndə arvadı xahiş edir ki, onu və uşaqlarını da özü ilə götürsün. Sudaşan bunu etmək istəmir, ancaq arvadı söyləyir ki, əgər ailəsini özü ilə götürməsə özünü və uşaqlarını öldürəcəkdir. Şahzadə məcbur qalıb ailəsini də özü ilə götürür. Kitabda onların təntənəli surətdə yola salınmaları, yol üçün yeməklər götürmələri, ayrıldıqdan sonra hönkür-hönkür ağlamaları təsvir olunur.

Bir müddət yol gedəndən sonra brəhmənlə rastlaşırlar və brəhmən deyir ki, Şivaqxoşa şəhərinə gedir. İstəyir ki, orada mərhəmətli şahzadə ilə görüşsün. Bu vaxt Sudaşan öz taleyi barədə danışır. Brəhmən biləndə ki, şahzadə artıq ona heç nə verə bilməz, yerə sərilib ağlamağa başlayır. Sudaşan onu sakitləşdirmək üçün bir qızıldan olan gül verir və deyir ki, o da nə istəsələr versin. Olsun ki, bu yolla ikinci həyatında brəhmən budda olsun. Sudaşan yol boyu yeni brəhmənlərlə rastlaşır və onlar da şahzadədən nəsə almaq üçün yola düşdüklərini deyirlər. Şahzadə də özündə olan hər şeyi, hətta faytonu belə verir. Ayaqyalın, başı açıq bütün yolu gedən Sudaşan və onun ailəsi bir şəhərə çatırlar. Ali dini heyət onların əzab-əziyyətini görüb belə fikrə düşürlər ki, əsl xilaskarıdır. Ona sitayiş edib yaxşı saraya aparırlar, onlara qulluqçular verirlər.

Şahzadə həmin şəhərdə yeddi gün qalır və səkkizinci gün deyir ki, atası onu Dandarak şəhərinə sürgün etmişdir və getməlidir. Onlar şəhərdən çıxandan sonra arxalarına baxırlar və səhrada bitən tikanlardan başqa heç nə görmürlər. Uzun müddət gedəndən sonra Dandarak dağında onlar bir zahidin alaçığını tapırlar və həmin zahid onları öz alaçığına dəvət edir. Sudaşan da ağaclardan özünə belə bir alaçıq düzəldir. Onlar həmin alaçıqda yaşayıb otlarla, yabanı meyvələrlə qidalanırlar. Vəhşi heyvanlar

onların alaçığına gələndə Sudaşanı görüb ona təzim edir, ayaqlarına düşürlər.

Günlərin birində Sudaşan, arvadı meyvə yığmağa gedəndə onun alaçığına ianə üçün gələn bir brəhmənə məcbur qalib iki övladını bağışlayır. Brəhmən onları aparanda torpaq altı yerdən titrəyir, okean suları qaynayır. Arvadı övladlarının itirilməsindən dərddə düşür, ancaq məcbur qalib baş verənlərlə barışır. Sudaşan və onun arvadı çətin şəraitdə, vəhşi heyvanların arasında yaşayırlar.

Baş Allah Sudaşanın mərhəmətinin hüdudunu öyrənmək üçün qoca, çirkin bir brəhmən simasında onun qarşısında görünür və ondan arvadını istəyir. Sudaşan bu barədə arvadının rəyini öyrənir. Arvadı deyir ki, uşaqlara rəhmin gəlmədisə, mənə də rəhmin gəlməsin. Şahzadə arvadının qolundan tutub, onu brəhmənə verir. Ancaq brəhmən onu aparmır və şahzadəyə qaytarır. Deyir ki, arvadı onun yanında əmanət qoyur. Bir müddətdən sonra onun dalınca gələcəkdir.

Uşaqları hədiyyə alan brəhmən onları dünyanın hansı yerinə satmağa aparırsa, faydası olmur. Əzablı həyatdan son dərəcə halsız olan arıq, zəif uşaqları heç kəs almır. Təsədüfən brəhmən uşaqları Şivaqxoşa şəhərinə gətirir. Uşaqları əyanlardan biri görüb tanıyır və bu barədə babaları Şivi şahə xəbər verir. Bunu eşidən baba özünü itirib taxtının yanına düşür. Şivi şah özünə gəlib nəvələrinin yanına qaçır və onları görür. Nəvələrini aparmaq istəyəndə onlar etiraz edib deyirlər ki, gərək babaları brəhmənə pul versin, çünki, atalarının bağışladığı andan brəhmənin quludurlar. Brəhmən biləndə ki, müştəri imkanlıdır uşaqları ona min vola satır. Uşaqlar babalarına valideynlərinin acınacaqlı vəziyyətdə yaşamalarını danışirlar. Şah fərmanından peşiman olub oğlunun dalınca qasid göndərüb geri çağırır. Ancaq şahzadə buna razı olmur və deyir ki, fərmanda on il sürgün yazılıbsa həmin müddəti çəkməlidir. Vəziyyəti belə görən şah onun dalınca nümayəndələr göndərir. Nümayəndələrlə birlikdə çoxlu at, fil, yaraşlıq paltarlar göndərir. Yalnız bundan sonra Sudaşan

şəhərə qayıtmağa razı olur. Şahzadə qayıdanda atası öz taxtına onu çıxarıb hədiyyələr verməyinə izin verir.

Catiki janrının tələblərinə uyğun olaraq əfsanə Buddanın öz tələbəsi Anandaya müraciəti ilə bitir. Budda ona başa salır ki, əvvəlki həyatında Sudaşan elə özü olubdur. Mandri onun indiki arvadı Yakocara olmuşdur. Həmin vəhşi heyvanlar isə onun indiki tələbələri olmuşdur.

Catiki janrında yazılmış əsərlərdə həm də Buddanın həyat barəsində fikirləri öz əksini tapır. Belə ki, bir sıra sosial, psixoloji anlar var ki, onların cavabı bütün bəşəriyyəti düşündürür. Məsələn, Buddanın tələbəsi Ananda ondan soruşur: nəyə görə insanlar sosial vəziyyətinə görə fərqlənirlər? Budda suala belə cavab verir ki, bu onların əvvəlki həyatından asılıdır: əvvəlki həyatında səbirli olan yaşayışlı doğulur, emosional olanlar çirkin doğulur, Budaya qarşı amansız olanlar şikəst doğulur, meyvə oğurlayanlar ikinci dəfə həşərat kimi doğulur, oğrular ikinci dəfə doğulanda eşşək kimi dünyaya gəlir, ovçuluğa aludə olanlar çaqqal və canavar kimi dünyaya gəlir, paltar oğruları soxulcan kimi və s.

Əlbəttə, bütün bu fikirlər bütpərəstlik dininin fəlsəfi konsepsiyasıdır. Həmin dinin fəlsəfəsində cənnət, cəhənnəm anlayışı yoxdur və insanın dəfələri bu dünyaya qayıtması var. Bütün ömrü boyu insanın hansı əxlaqi keyfiyyətlərlə yaşaması, onun ikinci həyatını təyin edir. Xeyirxah olarsa onun ruhu yaxşı canlının bədəninə girir, bədxah olarsa pisin.

Şərqdə əsrlərdən bəri insanlar bu etiqadla yaşamış və zəngin mədəni irs yaratmışlar. Təsadüfi deyil ki, vaxtilə Hind və Çin fəlsəfi konsepsiyası olan vəhdəti - vücud sonradan islam dünyasına keçmiş və islam fəlsəfəsi ilə sintez olunmuşdur. Həmin vəhdəti-vücud məhz belə abidələrdən qaynaqlanır.

Vəhdəti-vücud fəlsəfi konsepsiyasının qneseologiyası və antropologiyası barədə ətraflı bəhs etməyə ehtiyac var. Belə ki, vəhdəti-vücud fəlsəfi konsepsiyası bir gündə, bir adamın fərziyyəsi əsasında yaranmış fəlsəfi konsepsiya deyil, bu konsepsiya min illərin təcrübəsindən yaranan fundamental dini-fəlsəfi konsepsiyadır.

siyadır. Bu konsepsiyanın dərin təhlili göstərir ki, bəşəriyyətin min illərdən bəri qazandığı dərin elmi-dini-fəlsəfi dünyagörüş məhz bu konsepsiyada öz əksini tapmışdır. Mahiyyət etibarilə bütün mövcudatı vahid halda qəbul edən bu konsepsiya indi bizə məlum olan bütün fəlsəfi düşüncələrin səmərəli cəhətlərini özündə birləşdirir. Biz bu fəlsəfəni dərindən araşdırarkən onun beş min il bundan qabaq yaranmış bütöpərəstlikdən də qaynaqlandığını görürük.

Ümumiyyətlə, bəşəriyyətin qazandığı bütün müdrikliyin əsasını məhz bu fəlsəfi konsepsiya təşkil edir. Bu təlimin başqa fəlsəfi konsepsiyalardan fərqi ondadır ki, məhz bu konsepsiyada təbiət və cəmiyyət təkcə təbii-mexaniki qanunlarla deyil, həm də ilahi qanunlarla idarə olunur. Bu təlim Allahın iradəsini öyrənməyi əsas məsələ kimi qarşıya qoyur. Çünki fiziki qanunlar maddi varlığın idarəsidir. Fiziki qanunlar mənəvi dünyamızın qanunauyğunluqlarını izah edə bilmir. Mənəvi dünyamızda baş verən müxtəlif proseslər: inkişaf, tənəzzül, təlatüm *metafizika* qanunları ilə tənzimlənmiş. Həmin qanunları yalnız məntiqi düşüncə ilə dərk etmək olar.

Qədim Budda kitablarında məhz bu problemlər qoyulur və bu sahədə dərin fəlsəfi mühakimələr yürüdüldü. Həmin fəlsəfi düşüncələr indi də Hindistanda mövcud olan dinlərin müqəddəs kitablarında öz əksini tapmışdır. Bu mənada, Hind dini-fəlsəfi düşüncəsinin bəzi hikmətlərini nəzərdən keçirmək lap yerinə düşərdi:

"Möminlər məhrumiyyətdən azaddırlar"; "Canlı varlıq bədəni tərək edərkən hansı həyat tərzini yada salırsa, sonrakı həyatda ona da nail olur"; "Bütün varlıqlar mənəim içimdə olsa da Mən onların daxilində deyiləm"; "Mən bütün canlı varlıqların ayağyam, baxmayaraq ki, mən hər yerdəyəm, lakin Mən bu kainatın hissəsi yox, Mən onun mənbəyiyəm"; "Hər yerdə əsən qüdrətli külək həmişə fəzada qaldığı kimi, yaradılmış bütün canlı varlıqların da Mənəim daxilində olduqlarını başa düş"; "Dövrənin sonunda bütün maddi kainatlar Mənəim təbiətimə daxil olur, növbəti dövrənin başlanğıcında

isə öz qüdrətim sayəsində Mən onları yenidən yaradıram"; "Bütün maddi kainat mənə tabedir. Mənim hökmümlə o hər dəfə təzahür edir və vaxt gələndə, Mənim hökmümlə məhv olur"; "Enerjilərimdən biri olan bu maddi təbiət bütün hərəkət edən və hərəkət etməyən varlıqları Mənim nəzarətim altında yaradır"; "Ölməzlik də Mən, ölüm də Mənəm. Həm ruh, həm də materiya Mənim daxilimdədir" – bu ideya Nəsimi poeziyasında da sonralar öz əksini tapmışdır: "Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam"; "Günah əməllərin əks-təsirindən təmizləndikdən, onlar İndranın mömin səma planetində doğulur və ilahi həzlərdən nəşələnilir. Səma hissi aləmində hədsiz həzz aldıqdan sora onların mömin fəaliyyətlərinin nəticələri tükənir və onlar yenidən ölüm məskəni olan bu planetə qayıdırlar"; "Lakin insan Mənim transsendental formama dalıb, daim Mənə sədaqətlə sitayiş edirsə, nəyi çatdırsa verirəm, nəyi varsa hamısını saxlayıram"; "Mənim həqiqi transsendental təbiətimi tanımayanlar aşağı yuvarlanırlar"; "Bütün biliklərdən Mən can haqqında ruhi bilməliyəm, bütün məntiqlərdən isə Mən son həqiqətəm"; "Bil ki, bütün heyrətamiz, gözəl və şərəfli şeylər mənim parıltımın qılgıcımından törəyir"; "Canlı məxluqlara xas olan müxtəlif keyfiyyətləri – ağılı, elmi, şübhəni, səhvləri, rəhmi, düzlüyü, hisslərə nəzarəti, ağılı idarə etməni, xoşbəxtliyi, bədbəxtliyi, doğuluşu və ölümü, qorxunu və qorxmazlığı, ədaləti, tarazlığı, məmnunluğu, zahidliyi, xeyriyyəçiliyi, şöhrəti və şərəfsizliyi – hamısını Mən yaratmışam".- bütün sufi filosoflar da iddia edir ki, xeyirxahlığı dərk etmək üçün pislik, yaxşını dərk etmək üçün pis olmalıdır və onları Allah yaradıb.

"Mənim bu bədənimdə istədiyin hər şeyi görə bilərsən. Bu kainat forması indi istədiyin və gələcəkdə istəyəcəyin şeyləri sənə göstərə bilər. Hərəkətdə olan və hərəkətsiz hər şey burada bir yerdə cəmlənmişdir. Lakin sən Məni indiki gözlərlə görə bilməzsən. Buna görə də Mən sənə ilahi gözlər verərəm. Mənim mistik qüdrətimi seyr et" – sufilər məhz, həmin mistik qüdrəti görmək üçün ilahi gözlər formalaşdırmağı qarşılarına məqsəd qoyurlar.

"Sən tükənməz mənbəsən, bütün səbəblərin səbəbisən və bu maddi kainata münasibətdə transsendentalsan"; "Sən bütün maddi dünyanın son sığınacağısan. Sən hər şeyi bilirsen və Sən dərk edilən biliksən. Sən maddi qanunların xaricində olan ali məskənisən. Ey hüdudsuz forma, Sən maddi kainatdakı hər şeyə daxil olursan"; "Ey sonsuz qüdrət, Sən qeyri-məhdud qüdrət sahibisən! Sən hər şeyə daxil olduğun üçün hər şeydən" – sufilər məhz bu ideyaya görə insanları vücudi küllün zərrələri hesab edirlər.

"Həyəcandan müvazinətini itirməyən insan Mənə çox əzizdir"; "Mütləq həqiqəti dərk etmək üçün fəlsəfi axtarışları mən bilik elan edirəm"; "Ruh bu maddi dünyanın səbəb və nəticələri xaricindədir"; "Yüksək Can(ruh) hər şeyin daxilində mövcuddur"; "Bütün canlı varlıqları saxladığına baxmayaraq, O, heç bir şeyə bağlı deyil. O, maddi təbiətin qanunlarının təsirinə uğramır və eyni zamanda onların hökmdarıdır"; "Ali Həqiqət hərəkət edən və etməyən canlı məxluqların daxilində və xaricindədir. O, incə olduğuna görə Onu maddi hisslərlə görmək, yaxud dərk etmək mümkün deyil. O, çox uzaqda olsa da, eyni zamanda çox yaxındadır" "O hər şeyi inkişaf etdirir və məhv edir"; "O, bütün işıqsız cisimlərin işıq mənbəyidir. O, maddi zülmət xaricindədir və təzahür etmir. O, bilikdir, bilik obyektidir və biliyin məqsədidir. O, hər kəsin ürəyindədir"; "Maddi təbiətin və canlı varlıqların başlanğıcı yoxdur. Onların dəyişikliklərə məruz qalmasının və maddi qanunların yaranmasının səbəbi maddi təbiətdir"; "Bu dünyada bütün izzət və həzlərin səbəbi canlı varlıq hesab olunur"; "Bəziləri meditasiya vasitəsi ilə, başqaları biliyə yiyələnməklə, digərləri isə bəhrə gözləmədən fəaliyyət göstərməklə daxillərində olan Yüksək Canı dərk edirlər"; "Hər bir bədəndə fərdi canlı yanaşı Yüksək Canın mövcud olmasını bilən həqiqi bilik var. Bu bilik sahibi ağına nəzarət edib düşkünləşmir və bu yolla transsendental məqsədə yaxınlaşır"; "Günəş təkbaşına bütün kainatı işıqlandırdığı kimi, bədənin daxilindəki canlı varlıq da bütün bədəni şüurla işıqlandırır"; "Maddi təbiətin əsarətindən qurtuluş yolunu dərk edən insan ali məqsədə nail olur"; "Maddi təbiət xeyirxahlıq, ehtiras və cəhalət qunalarından

(əlamətlərindən) ibarətdir. Xeyirxahlıq insanı nurlandırır, günah əməllərin əks-təsirindən azad edir və xoşbəxtlik, bilik gətirir. Ehtiras saysız-hesabsız arzular və şiddətli istəklər doğurur. Buna görə də canlı varlıq maddi fəaliyyətə bağlanır. Cəhalət isə canlı varlıqları çaşdırır və ağılsızlıq, tənbellik və yuxu törədir canı bağlayır»; "Xeyirxahlıq, ehtiras və cəhalət arasında daim mübarizə gedir: bəzən biri digərinə qalib gəlir. Xeyirxahlıq qalib olanda insan xoşbəxt olur, ehtiras insanı fəaliyyətə sövq edir, cəhalət isə ağılsızlığa sürükləyir»; "Mənim ali məskənim nə Günəş, nə Ay, nə də odla işıqlandırılmır. Ora çatanlar bir daha maddi dünyaya qayıtmırlar"; "Bu məhdudlaşdırılmış dünyada olan canlı varlıqlar Mənim əbədi fraqmentar hissəciklərimdir. Məhdudlaşdırılmış həyat sürdüklərinə görə onlar ağıl da daxil olmaqla altı hissə ağır mübarizə aparırlar"; "Mən hər planetdə mövcudam və bütün planetlər Mənim enerjimin sayəsində öz orbitlərində qalırlar"; "Maddi dünyada hər bir canlı varlıq qüsurludur, ruhi dünyadakı canlı varlıqlar isə qüsursuzdur"; "Təkəbbür, lovgalıq, şöhrətpərəstlik, qəzəb, kobudluq və cahillik allahsız təbiəti olan adamlara xasdır. Transsendental keyfiyyətlər qurtuluşa, allahsız keyfiyyətlər isə əsarətə aparır"; "Müqəddəs kitabların göstərişlərini qəbul etməyən və istədiyi kimi hərəkət edən adam nə kamilliyə, nə xoşbəxtliyə, nə də ali məqsədə nail olmayacaqdır"; "Xeyirxahlıq ömrü uzadır, həyatı təmizləyir, güclü, sağlam, xoşbəxt edir. Belə qida şirəli və yağlı, xeyirli və ürəyəyatandır. Ehtirasları isə acı, turş, duzlu, ədviyyəli, tünd, quru və qaynar yeməklər təmin edir ki, bunlar da iztirab, bədbəxtlik və xəstəliklər gətirir. Cəhalətə düşər olanlar üçünse çürük, xarab olmuş qida qalıqları, yararsız məhsullardan hazırlanmış yeməklər xoşdur".

Bütün bu fikirlərin dərinliyini sonrakı sufi ədəbiyyatında izləyirik. Bu fakt bir daha sübut edir ki, vahid şərq ədəbiyyatı qarşılıqlı mübadilə vasitəsilə zənginləşmişdir.

Mərkəzi Türkmənistan ərazisində olan qədim Parfiya dövləti eramızdan əvvəl III əsrdən eramızın III əsrinədək mövcud olmuşdur. Bu dövlət tarixdə özünün mədəni abidələri ilə qalmışdır. Çox

güman ki, Parfiya dövlətinin sərhədləri Zaqafqaziyayadək gəlib çatmışdır. Parfiyalıların dilinin qədim fars dili olmasını iddia edənlər çoxdur. Bu fikrin nə qədər elmi həqiqət olmasını söyləməkdə çətinlikdir. Ancaq bir həqiqəti danmaq olmaz ki, Parfiya dili Orta Asiyada geniş yayılmış və bu ərazilərdə məskunlaşmış xalqların dillərinə ciddi təsir etmişdir. O cümlədən, türk və fars dilinin özünə.

Qədim Parfiya ədəbiyyatından dövrümüzədək gəlib çatan ədəbi nümunə **“Yadqar Zareran ” (Zareranın sədaqəti)** dastanıdır. Bu dastanın ilk səhifələri əldə yoxdur. Ancaq sonrakı mətnlərdən söhbətin türklərdən və farslardan gətməsi aydınlaşır. Dastanı ilk dəfə fransalı şərqşünas E. Benvenist tədqiq etmişdir. Onun fikrincə dastan ilk variantda nəzmlə yazılmış və Sasanilər dövründə üzü köçürülərkən bəzi epizodları itirilmişdir. Xəttat dastanın üzünü köçürərkən bəzi yerləri oxuya bilmədiyinə görə mətnlərdə dəyişiklik etmişdir.

Dastanda həm də sillabik şeirin ilk nümunəsinə rast gəlirik. Onun məzmunu belədir: *Bəlx hökmdarı Viştasp Zərdüşt dinini qəbul edir. Bundan qəzəblənən Turan hökmdarı Ərcasp ona məktub göndərərək tələb edir ki, bu istəyindən əl çəkib əski dininə qayıtsın. Əks təqdirdə onunla müharibəyə başlayıb bütün yaşıl otlarını otaracaq, quru otunu yandıracaq, bütün mal-davarını aparacaq, əhalisini qul edib işlədəcəkdir.*

Viştasp əvvəl qorxuya düşür, sonra işə pəhləvan Zarer qarışır və ondan icazə alıb Ərcaspa cəsarətli məktub yazır:

*Ağ meşənin yanında,
Zərdüştilər Mərvində.
Dağların, çayların olmadığı,
Hamun düzənliyində.
Orada atlar rahat qaçır,
Siz bir tərəfdən gəlin,
Bizə başqa tərəfdən.
Siz bizi görərsiniz,*

*Biz də sizi görərik.
Onda sizə göstərək,
Necə divi öldürürlər!*

Elçi bu məktubu alıb gedir. Onda Viştasp əmr verir dağların başında müharibə işarəsi verən tonqallar yandırsınlar. Qoy bütün ölkə bilsin ki, müharibə başlayır. Qoy bütün maqlar Bəhramin odun saxlayıb, dualar oxusunlar. On yaşından 70 yaşadək bütün kişilər Viştaspın sarayı qarşısına toplansınlar. Sarayın qarşısına gəlməyənlər asılacaqdır.

Beləliklə, nəhəng ordu yaranır və kifayət qədər fillər, dəvələr və arabalar gətirilir. Dastanda həmin səhnələr məşhur "Şahnamə" də olduğu kimi yüksək sənətkarlıqla təsvir edilir. Ordu yaradılandan sonra Zarer əsas sərkərdə kimi araba ilə gəlib qoşun önündə dayanır. Onlar həmin yerdə düşərgə düzəldirlər. Hökmdar üçün çadır qurulur. Viştasp çadıra girib taxtında oturur. O müdrik Camaspı hüzuruna dəvət edib soruşur:

*Sən yaxşı bilirsən,
Nə vaxt yağış yağacaq.
.. Nə vaxt otlar bitəcək.
Hansı çiçəklər səhər,
Hansılar axşam açır.
Bilirsən ki, buludlar,
Hansı suyu aparır.
İndi de görüm mənə,
Sabah nələr olacaq.
Oğullardan, qardaşlardan,
Hansı diri, hansı ölü olacaq?*

Hökmdarın bu sualı onu çaşdırır. Bir qədər fikirləşəndən sonra Viştaspa deyir ki, qoy bütün ordu oxun çata biləcəyi məsafədə uzaqlaşsın. Onlar təklidə söhbət etsinlər. Viştaspın əmri ilə hamı çəkilir və təklidə Camasp ona çoxlu igidin öləcəyini

söyləyir. Sonra əlavə edir ki, düşmən tərəfdən cadugər Vidrafş döyüşə girib cəsur Zareranı öldürəcəkdir.

Bu sözlərdən Viştasp qəzəblənir və qəzəbindən yerə uzanır. Əsgərlər gəlib onu dilə tutub taxta əyləşdirirlər. Müdrik Camasp sözünə davam edib deyir ki, Turan tərəfdən də hamı qırılacaq, təkcə Ərcasp qalacaq.

Beləliklə, döyüş başlayır. Ərcasp görür ki, Zareranın zərbələrinə ordusu tab gətirmir. Vəziyyətdən çıxmaq üçün orduya müraciət edib deyir ki, kim Zareranı öldürsə ona böyük qızı Zarstanı əvəz verəcəkdir. Cadugər Vidrafş bu işi öz öhdəsinə götürür və döyüşə girib, arxadan onun kürəyinə zərbə vurur.

Zareranın öldüyünü görən Viştasp onun qatili cadugər Vidrafşdan intiqam almaq fikrinə düşür və elan edir ki, kim onu öldürsə gözəl qızı Humakı ona əvəz verəcəkdir. Onun çağırışına Zareranın on yaşlı oğlu Bastvar gəlir. Viştasp onun kiçik, həm də təcrübəsiz olduğunu görüb döyüşə girməsinə icazə vermir. Belə olanda Bastvar icazəsiz döyüşə girib atasının cənazəsi üstünə gəlib ağlayır. Atasının cəsədini döyüş meydanından çıxarandan sonra Viştaspin yanına gəlib ondan döyüşmək üçün icazə istəyir. Camaspin məsləhəti ilə Viştasp ona icazə verir.

Ərcasp döyüş meydanında Batvarın cəsarətlə döyüşünü görüb vahiməyə düşür və söz verir ki, kim onu öldürsə ikinci qızı Behsanı ona əvəz verəcəkdir. Onunla döyüşə yenə də cadugər Vidrafş gedir. Ancaq döyüşdə Vidrafş və onunla bərabər bütün pəhləvanlar məğlub olur. İran ordusu qalib gəlir. Ərcaspi əsir alan Spendedat ("Şahnamə"dəki İsfəndiyar) onun əlini, qolunu kəsir, bir gözünü çıxarır.

Dastan bununla bitir. Belə ki, sonrakı misralar dövrümüzədək gəlib çatmamışdır. Buradakı hadisələr sonra Dəqiqinin şeirlərində öz əksini tapmış və həmin nümunələri Firdovsi özünün "Şahnamə"sinə əlavə etmişdir. "Şahnamə" epopeyasının ümumi məzmunundan məlum olur ki, İran-Turan müharibələri məhz bu hadisə ilə başlayır. Bu müharibədə torpaq iddiası, ərazi işğalı mühüm məsələ kimi qoyulmur. Elə şəriət qanunlarında da göstərilir ki,

insan yalnız din uğrunda cihad edə bilər, başqa döyüşlərdə ölmək və öldürmək məqbul sayılmır.

Bir sözlə, bu tarixi mənbə sonra ədəbi düşüncədə mühüm rol oynamışdır. Belə ki, Firdovsinin özü belə iddia edir ki, İran-Turan müharibələri Yaxın Şərqi o qədər zəiflətdi ki, heç bir mədəniyyəti olmayan, “dəvə südü içib, kərtənkələ əti yeyən ərəblər” bu bölgədə olan möhtəşəm mədəniyyəti dağıdıb, yerində öz mədəniyyətlərini yaratdılar.

Ərcasp adını biz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda “Əgrək”, “Səgrək” kimi oxuyuruq. Ancaq türk mənbələri heç də İran-Turan müharibələrindən danışmır. Olsun ki, Əhəmənilər, Sasanilər türk xaqanlıqları ilə müharibələr aparmışdır. Ancaq bu müharibələr o qədər də global xarakter daşımadığından, tarixin yaddaşında ciddi iz buraxmamışdır. “Yadqar Zareran” dastanının tarixi əhəmiyyəti onunla bağlıdır ki, Yaxın Şərqdə geniş yayılmış zərdüştilik birdən-birə böyük tənəzzülə uğrayır və bu dini təlimdəki əxlaq normaları xristian və islam əxlaqına qarşı qoyulduğu bir vaxtda olduqca əhəmiyyətli bir faktı üzə çıxarır. Belə ki, zərdüştilik heç də türdilli xalqlar üçün yad olmamışdır, əksinə, tədqiqatçılar onun türklər tərəfindən yaradıldığını qeyd edirlər. Ancaq əhəmənilərin vaxtında III Keykavus tərəfindən ona məcburən əlavə edilən yaxın qohumlar arasında evlənmə mərasimləri türklərdə ikrah hissi yaratmış və onlar bu dindən imtina edərək tanrıçılığı gücləndirmişlər.

Dəqiqi və Firdovsi də ədəbi düşüncədə məhz bu tarixi həqiqəti qabartmaq istəmişdir. Onlar Əhəmənilərin həmin tədbirlərini Yaxın Şərq sivilizasiyasında tənəzzülün başlanğıcı kimi vermişlər. Əhəmənilərin dinə əl qatmaları və ona çirkin ayinlər əlavə etməsi, Allahu qəzəbləndirir və bu bölgənin əhalisini qara ərəblərin əsiri edir; Dəqiqi və Firdovsi belə düşünürdü. Belə motivlər hətta Nizamidə də var. Nizami özünün “İsgəndərnamə” poemasında İsgəndərin Zəngibar hökmdarı Pələngərlə döyüşünü təsvir edir. Həmin səhnələrdən doğan ideya belədir: İsgəndər Yaxın Şərqi zənci sivilizasiyasından qoruyur, onların Yaxın Şərqə

doğru yürüşlərinin qarşısını alır. Çin səddini tikməklə cinlilərin bu bölgəyə axınının qarşısını alır. (düzdür, tarixdə Çin xaqanları bunu tikib). Beləliklə, vaxtilə Dəqiqi və Firdovsinin ifadə etdiyi ideya Nizamidə yeni məzmununda ədəbi düşüncəyə keçmişdir.

Bəs həmin sivilisasiyanın mahiyyəti nə idi və həqiqətənmi o sivilisasiya iflasa layiq idi? Bunu dərindən dərk etmək üçün, həmin sivilisasiyanın əxlaq kodekslərini, fəlsəfi təlimini özündə əks etdirən Avestanı dərindən təhlil etmək lazımdır. Avesta uzun bir tarixi dövrdə Şərqdə ədəbi düşüncəyə istiqamət vermişdir.

Hazırda əlimizdə olan Avesta kitabının təhlili bizə həmin sivilisasiya haqqında tam məlumat verə bilmir. Bu faktı alimlər onunla bağlayırlar ki, geniş coğrafi ərazidə (Yaxın Şərqdə, Hindistanda, Çində) yayılmış atəşpərəstlik heç də tam məzmunu ilə Avesta kitabında öz əksini tapmamışdır. “Zərdüştilər” adlı peyğəmbərlər sülaləsi atəşpərəstlik dini bazasında yeni zərdüşť dini yaradıb, öz kitablarında atəşpərəstliyə aid olmayan mərasimlər, adətlər təbliğ etmişlər. bu problem Dəqiqinin və Firdovsinin yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır.

Atəşpərəstlik həm də türklərin dini olduğu halda zərdüşťlüyü türklər qəzəblə qarşılamişlar. Hətta onun müəllifi birinci Zərdüşťün də turanlılar tərəfindən öldürülməsi güman edilir.

Avesta. Avestanın yaranması tarixinə dair fikirlər müxtəlifdir. Bəzi tədqiqatçılar onun e.ə. IX əsrdə, bəziləri isə e.ə. V əsrdə meydana gəlməsini qeyd edirlər. Amma bir fakt dəqiq məlumdur ki, abidə Midiya dövlətinin vaxtında yaranıb və Midiyanın dövlət dini olmuşdur. Tədqiqatçılar qeyd edir ki, Midiyada müxtəlif dinlər var idi və bu da dövlətdə milli birliyə mane olurdu. Midiya hökmdarı Vəştasp bu böhranı aradan qaldırmaq üçün baş kahin Zərbüşťü hüzuruna çağırır və mövcud dinlər əsasında Midiyada vahid din yaratmasını təklif edir. Zərdüşť bir neçə il bu məsələ ilə məşğul olur və Midiya ərazisində mövcud olan bütün dinlərin səmərəli ideyalarını vahid konsepsiyada birləşdirərək Hörmüzü (Ahüra Məzdanı) xeyir Allahı və Əhriməni şər Allahı elan edir. Bütün başqa

249515

dinlərin Allahlarını div (şər qüvvə) elan edir. Beləliklə, Midiya ərazisində bir din hakim olur.

Rəvayətə görə, Zərdüşt dini ayinlərini hər dəfə məbədlərdə oxuyarkən görürdü ki, insanların zehni tez yorulur və onlar dini hikmətləri mənimsəyə bilmirlər. Ona görə də, Avesta mətnlərini nəzmə çəkir və onların muğam üstündə oxunmasını təkil edir. Beləliklə, din tarixində ilk dəfə mətnlər xüsusi avazla oxunmağa başlanır. Zərdüştün bu üsulu indi də bütün dinlərin mərasimlərində istifadə olunur. Xüsusi avaz və şeir formasında deyilən dini mətnlər insanların zehni yormur, əksinə, onlara daha da zövq verir.

Avesta ilk dəfə Zərdüştün katibi, həm də kürəkəni Camasp tərəfindən 12 min inək dərisi üzərində qızıl hərflərlə yazılaraq Gəzən, yaxud Şiz şəhərində (indiki Cənubi Azərbaycanın Marağa və Zəncan şəhəri arasında bir şəhər olmuş) saxlanılmış, ancaq Əhəmənilər dövründə Makedoniyalı İsgəndərin İrana hücumu vaxtı yandırılmışdır. Onun yalnız tibbə, fəlsəfəyə, astrologiyaya aid hissələri yunan dilinə tərcümə edilib saxlanılmışdır. Sasanilər dövründə Ərdəşir Papəkin(180-241) göstərişi ilə kitab Tansar tərəfindən hafizələrdə qalmış variantlar əsasında yenidən toplanaraq "Zend-Avesta" adı ilə tərtib olunur və Sasani imperiyasının dövlət dininə çevrilir.

Ərəblər İrani işğal edərkən Avestaya qarşı daha amansız rəftar edirlər. Onlar kitabı yandırır, atəşkədələri dağıdırlar. İslamı qəbul etməyən atəşpərəslər isə İrani tərk edib Hindistana üz tuturlar. Onlar indi də Hindistanın Surat, Bombay əyalətlərində yaşayıb bu dinə sitayiş edirlər. Onlara Hindistanda *parslar* deyirlər. İranın Şiraz vilayəti yaxınlığında da həmin dinin nümayəndələri indiyədək yaşayır və onlara *gəbrilər* deyirlər.

12 min inək dərisi üzərində yazılmış o möhtəşəm abidədən yalnız üç orijinal hissə qalmışdır. Halbuki, abidə 21 hissədən və hər hissə də çoxlu bölmələrdən ibarət olmuşdur. Əlimizdə olan o üç hissənin özü də tam şəkildə deyil, qırıq-qırıq hissələrdən ibarətdir. Daha sonralar "Zend-Avesta"ya (Kiçik Aves-

ta) paralel olan Bundehişn və sanskrit dillində Riqveda kitabları da yaranmışdır.

"Yəsna" adlanan ikinci qatın qısa məzmunu: Bu hissədə Zərdüşt dininin rəmzləri verilir. Məzmunu dualardan ibarət olan mətnlərdə divlər lənətlənir, Hörmüzə alqışlar deyilir, yaxşı nə varsa ona aid edilir. Qeyd olunur ki, işığı o yaradıb və övliyalı özləri öz şüaları ilə doldurub. Dualarda deyilir ki, qəlbimi Əhrimənə verməyəcəyəm, divlərin əməllərinə məruz qalıb əkin-biçinlə, maldarlıqla məşğul olanlara mane olmayacaq, oğurluq etməyəcək, yol kəsməyəcəyəm. Hər cür cadugərlərdən imtina edirəm. Onlardan sözdə, düşüncədə, əməldə imtina edirəm. Yalnız Hörmüzün öyrətdiyi kimi olacağam. Mən də Zərdüşt kimi divlərlə ünsiyyətdən əl çəkirəm. Zərdüşt etdiyi kimi, Gavə Viştasp, Vraşaotra, Camasp kimi mən də hörmüzçüyəm. Mən özümü Hörmüz rəğbətçisi, Zərdüştçü elan edir, **xeyirli fikirlər düşünəcəyəm, xeyirli söz deyəcəyəm, xeyirli işlər görəcəyəm and içirəm.** And içib bildirirəm ki, Hörmüz dininə sadıq olacağam.

Sonra iyirmi səkkizinci Yəsnada dualar nəzmlə verilir, Hörmüzə yalvarış verilir, onu əhatə edən xeyirxah ruhlar haqimi Artaya (əməl tanrısı), Vohumana (düşüncə tanrısı), Armataya (sadiqlik tanrısı) dualar olunur. 28-ci yəsnada söhbət maldarlıqdan gedir, eyni zamanda Hörmüzün qüdrətindən danışılır: "Hörmüz hər şeyi bilir, xəbərdardır hər şeydən: divlərin, adamların, baş tutmuş niyyətindən, düşündükləriniz gələcək işlərdən xəbərdardır.

Hörmüz mal-qaranı yaratmaqda məqsədini açır, onların xeyirə, bərəkətə xidmət etdiyini söyləyir. Sonra yenidən Hörmüzə üz tutulur: "Ey Hörmüz, bizə yeni xoşbəxtlik gətir, göydən başımıza bərəkət tök".

Əlimizdə olan Avestanın "Yaştlar" hissəsinin 5-ci fəslində Hörmüzə sadıq olan və heyvanların qoruyucusu Artanın əzizi, Anahit Advisur təriflənir, onun hünərindən danışılıb adına dualar oxunur. Daitya sahilindən Aryana Vecədə ona qurbanlıq gətirir. Uca Xar zirvəsindən Paradata ona min cöngə,

min qoyun və yüz at gətirib ondan diləyir ki, güclü hökmdar olsun. Ardvisur ona bu hünəri bəxş edir. Xukaryadan Yim də ona min cöngə, qoyun və at gətirib ondan qüdrətli hökmdar olmağını xahiş edir. Ardvisur da ona istədiyini verir. Bavray ölkəsindən Əjdaha adlı igid də eyni hədiyyələri gətirib ondan istəyir ki, düşmən ölkələri dağıtmaqda ona kömək etsin. Ancaq Ardvisur bu səlahiyyəti ona vermir. Varna ölkəsindən Atvyan soyundan olan bir oğlan da ona min cöngə, min qoyun, yüz at gətirib ondan güc diləyir ki, əcaib əjdahanın əsir saxladığı iki arvadını onun əlindən alsın. Ardvisur ona belə qüvvəti verir.

Pişin gölündən ona Kərsasip də o qədər hədiyyə gətirib ondan qüvvət diləyir ki, Drucanı məhv edib onun torpaqlarına hakim olsun. Ardvisur ona bu qüdrəti verir. Əsli turanlı olan Franqrasyan da min cöngə, min qoyun və yüz at hədiyyə gətirib ondan qüvvət diləyir ki, Vorukaş dənizinin ortasında olan və Zərdüştün dininə pənah gətirib əsilləri ari olan Xvarno ölkəsini tuta bilsin, ancaq Ardvisur ona belə səlahiyyət vermir. Erzifya dağından qoçaq Gavə Usan da ona həmin hədiyyəni gətirib, ondan uğur diləyir ki, bütün ölkələrin hakimi olsun. Ardvisur ona bu qüdrəti verir. Çeçasta sahilindən Xosrava da hədiyyə gətirib, ondan bütün ölkələr üzərində hakimlik xahiş edir və Ardvisur ona bu qüdrəti verir. Tus döyüşçüsü də ona hədiyyə gətirib, ondan xahiş edir ki, Xşatrosuk dağının dərəsində Vesak oğullarına qalib gəlməkdə, Turan torpaqlarını dağıtmaqda kömək etsin. Ardvisur ona bu qüdrəti verir. Xşatrosuk dağından Vesak oğulları ona hədiyyə gətirib ərəb torpaqlarını tutmaqda ona kömək etməsini istəyir. Ardvisur ona bu qüdrəti verir. Tretona adlı bir qəhrəman döyüşçünün istəyi ilə qayıqçı Paurva gəlib ondan istək diləyir və Ardvisur ona gözəl qadın bağışlayır. Camasp hədiyyələr gətirib ondan ari nəslinin qələbələrindən geri qalmayan zəfər diləyir və Ardvisur ona belə zəfər bəxş edir. Aşavazda, Sanuyca oğulları hədiyyə gətirib Turan Danavaların, Asanbanın, Vara övladlarının onlara təslim olmasını diləyirlər. Notarilər nəslindən Vistarab adlı biri Vitanquhaiti çayı sahilindən qurbanlar

gətirib çaydan keçmək üçün quru yol xahiş etdi və Ardvisur suları dayandırıb quru yol açdı. Ranqha adasından Yošta ona qurban gətirib ondan xahiş edir ki, qüvvət versin Ahtyanı ram etsin. Ardvisur ona belə qüvvət verir.

Sonra Hörmüzün adına dualar verilir və Zərdüşt üzünü Anahid Ardvisura tutub soruşur ki, hansı duaları onun üçün etsin? O isə cavab verir ki, bütün günü onu xatırlayıb, onu tərifləsinlər və qurbanlar versinlər. Sonra kimlərin qurbanlarının qəbul olunmamasını deyir. Bunların sırasına xəstələr, korlar, karlar, dəlilər, ürəyikeçənlər, qocalar, murdarlar, arxada danışanlar daxildir.

Bundan sonra Xaovlar, Notarilər, Aryan, Barsman, Gavə Viştasp, Zarivara, Bandaramanış gəlib xeyir-dua alır. Anahid Ardvisur dünyanın ən gözəl qızı kimi təriflənir. Təsədüfi deyil ki, bu təsvirlər əsasında sonralar gözəllik ilahələri, buddalar düzəldilmişdi. Bu qatlarda təbiət təsvirləri, ölkənin gözəlliyi, möhtəşəmliyi geniş təsvir edilir. Sonra Mitranın qüdrətindən bəhs olunur. Bu təsvirlərdən sonra ölkə əhalisinin xoş güzəranından, abad evlərindən, gözəl qadınlarından, yaraşlıq atlarından, dəvələrindən, karvançıların dolu kisələrindən bəhs olunur.

Bu təsvirlər bir daha göstərir ki, Zərdüşt bir ilahiyyatçı, kahin olmaqla bərabər, həm də istedadlı şair olmuşdur. Onun ədəbi yaradıcılığı Yaxın Şərq xalqlarının müştərək ədəbi nümunəsi hesab edilir.

Avestadan doğan bəşəri ideyalar: Çoxcildli "Zərdüştçülüyn tarixi" kitabının müəllifi, ingilis alimi Meri Boys yazır ki, "Zərdüştçülüyn uca və orijinal doktrinası bütün Yaxın Şərqdə iudizmin, xristianlığın və buddizmin əmələ gəldiyi ərəziyə ciddi təsir göstərmişdir". Beləliklə, inamla deyə bilərik ki, Avesta bütün dünya dinlərinin ilkin qaynağı hesab olunur. Avestadakı bir sıra rəvayətlər sonra başqa dinlərə keçmişdir: Məsələn, Nuh əfsanəsi, qıl körpü, qiyamət və s. rəvayətlər indi də bütün dünya dinlərində mövcuddur.

Avesta bəşəriyyətə mütərəqqi ideyalar təqdim etmişdir. İlk növbədə dünyanın təkanverici qüvvəsi olan "əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu". Kitabda bu qanun xeyir və şərin qarşılıqlı mübarizəsi fonunda verilmişdir. Avestada dərin dini düşüncələrlə yanaşı, həm də astronomik, etik, əxlaqi, fəlsəfi görüşlər toplanmışdır. İndi də insanlar üçün maraqlı olan başqa planetlərdəki sivilizasiya məsələləri bu kitabda qoyulur. İbtidai insanlar yaxşı anlayırdılar ki, yaşadığımız planetin taleyi heç də bizim əlimizdə deyil və o bizə haradasa "kirayə" kimi verilmişdir. Bu planet kənar qüvvələr sayəsində mövcuddur; günəş öz nurunu bu planet üzərindən çəkərsə planetimizdə həyat sönər. Eləcə də, onlar dərk edirdi ki, dövr edən göy cisimləri öz hərəkət nizamını pozarsa, planetimizdə müxtəlif kataklizmlər ola bilər.

Avestanın müəllifi Zərdüşt bilirdi ki, dünyanın mövcudluğuna səbəb olan işıq, həm də təkanverici qüvvədir və yalnız ondan hərtərəfli istifadə etməklə, günəşin hər tərəfə yayılan şüalarını dərindən öyrənməklə elmdə sıçrayış ola bilər. Bu da sivilizasiyaya təkan vermək deməkdir. Məhz, bu ideyanı XIX əsrdə alimlər həyata keçirib süni işıq mənbəyi elektrik enerjisini kəşf etməklə, müxtəlif işıq spektirlərini, lazer şüalarını tapmaqla texniki tərəqqiyə təkan verdilər və nəticədə, üç min il yərində sayan sivilizasiya bir əsrdə fantastik sıçrayış etdi. Əsrin əvvəlində insanların ağına belə gəlməyənlər indi reallıqdır. Əgər Avestanın o ideyaları vaxtında həyata keçirilseydi, indi bəşəriyyət sivilizasiyanın ağılagəlməz mərhələsində yaşayırdı!

Abidənin mütərəqqi çağırışları bunlardır: xeyir düşüncə, xeyir söz, xeyir əməl, əməyə məhəbbət, müharibələrə nifrət, vətənə-xalqa məhəbbət, torpağa qayğı, əkinçiliyə, maldarlığa maraqlı, valideyinə, övlada qayğı, dünyanın dualist düşüncə fonunda dərk, işığa, oda müqəddəs münasibət, ölkə rəhbərlərinə inam və etibar, dünyanı kənardan idarə edən xeyirxah qüvvələrə (Hörmüzə) səcdə və s.

Zərdüştün şəxsiyyəti. Zərdüşt adına eramızdan əvvəl 484-cü ildə anadan olmuş məşhur tarixçi alim Herodotun kitabında rast

gəlmirik. Ancaq onun barəsində eramızın birinci əsrində yaşamış tarixçi alim Plutarx məlumat verir. O yazır ki, Zərdüşt məşhur Troyan müharibələrindən min il qabaq yaşamışdır. Ancaq zərdüştiliyi hələ də yaşadan *parslar* iddia edirlər ki, onların peyğəmbəri eramızdan əvvəl VI əsrdə yaşamışdır.

Zərdüşt haqqında bir qədər geniş məlumatı 1278-ci ildə yazılmış “**Zərdüştnamə**” poeması verir. Poemanı Rey şəhərində yaşamış **Zərdüşt pur-Bəhram pur-Racu** yazmışdır. Poemadan məlum olur ki, onun özü də bu dinə sitayiş etmişdir. Poemada şair atası barədə də danışib onun münəccim olmasını və dəri, pəhləvi dillərini yaxşı bilməsini söyləyir. Təəssüflər olsun ki, şair poemanı yazarkən hansı mənbələrdən istifadə etməsini demir. Sadəcə olaraq belə məlumat verir:

*Şahlardan qalma bir kitab gördüm,
Pəhləvi xətti ilə yazılmış müdam.
Mobid məbədinə qoymuşlar onu,
Kitabda başlıqlar hikmətlə dolu.
Onda dünya taleyi yazılmış bir-bir,
Köçəndən, şahlardan söhbətlər edir.
Avesta, Zend vaxtı şərh olur onda,
Aqil Zərdüşt bəxş etdi onu cahana.
Onun zühur etməsi yazılır, inan,
Başına gələnlər nəql olur əyan.
Hər kəs əlində kitab köhnəlmiş,
Onu oxumaq da olmuş ağır iş.¹*

بخطی که خوانی را پهلوانی
سر و افسر بخردان و ردان
ز احوال پیشینگان و شهان
که آورد زرتشت نوشیروان
ازان رفته احوالها بر سرش
نبودی بخواندن برو دسترس

ایکی دفترى دیدم از خسروى
نهاده بر موبد موبدان
نیشته برو سرگذشت جهان
همان شرح وستا و زند آن زمان
همان قصه زادان از مادرش
که گشت این قصه در دست کس

Bu poemanı 1760-cı ildə Ankitel Düperron latın dilinə tərcümə etmişdir. Sonra Düperron Avestanı da tərcümə edib ikisini də bir yerdə fransız dilində nəşr etdirmişdir. Sonra Avesta İstavik adlı alim tərəfindən tərcümə edilmişdir. Sonra Avestanın orijinal mətnini onun fransız dilinə tərcüməsi ilə birlikdə F.A. Rozenberq nəşr etdirmişdir. Alim həm də Avestanın çoxlu nüsxələri əsasında tənqidi mətnini hazırlamışdır.

Tarix boyu "Avesta"ya çoxlu təfsirlər yazılıbdır. Elə "Zend-Avesta"nın özü də təfsir kimi qəbul olunur. Qədim Şərqi böyük mütəfəkkirləri Ə.Biruni, İbn-Sina, İbn-Rüş, Əl-Qəzali, Firdovsi, Məsudi, Təbəri, F.Gürgani, Əsədi Tusi, Nizamülmülk, Nizami, Füzuli, Nəsimi, Xəyyam, Cami, Nəvai, Ərdəbili və başqaları zərdüştcülüyə, Avestaya öz münasibətlərini bildirmişlər.

Avestaşünaslıq öz təsirini bədii ədəbiyyata da göstərmiş və bir sıra şairlərimiz bu abidə və Zərdüş t şəxsiyyəti ilə bağlı əfsanələr əsasında bədii əsərlər yazmışlar. Hələ xilafət dövründə yaşayıb ərəb dilində şeirlər yazan Bəşşar idn Berd Toxarsnani Zərdüş ideyalarından qaynaqlanan şeirlər yazırdı və islam dinində odun şeytan rəmzinə qarşı çıxır və onun pak olduğunu iddia edirdi. Xalq şairi Söhrab Tahirin "Ata" epopeyasında bir sıra Midiya əsanələri ilə bərabər, həm də Zərdüşün həyatı ilə bağlı əfsanələrə yer verilmişdir. Bütün bunlar ədəbi düşüncəyə atəşpərəstliyin təsirini ifadə edir.

III əsrdən etibarən ədəbi düşüncəyə təsir edən fəlsəfi konsepsiyalardan biri də **manilikkdir**.

Manilik III əsrdə Sasanilər dövründə yaranmışdır. Bəzi tədqiqatçılar maniliyi atəşpərəstliyin, bəziləri isə məzdəkiliyin bir məzhəbi hesab edir. Əslində isə dünya dinlərindən hər hansı birinin məzhəblərindən olmamışdır. Bu din Mani tərəfdən yaradılmış bir din idi. Bu dinin fəlsəfəsi həmin dövrdə təzə yaranmış xristianlıqla və *neoplatonik* düşüncə ilə ciddi rəqabətə girmişdir. Baxmayaraq ki, manilik tez tənəzzülə uğradı, bununla belə, yarandığı vaxtdan etibarən xristianlar arasında geniş yayıldı. VII əsrdə islam

dini meydana gələndən sonra manililik müsəlman aləmində də yayılmağa başladı. Xilafətə qarşı yaranan ismailiyyə hərəkətində da bu dinin təsiri görünür. Hələ X əsrdə Samanilər vaxtında yazılmış “Hüdüd əl-əməl” kitabında manilikdən geniş bəhs olunur. Kitabda onların xanəqahlarının, üzvlərinin adları verilir.

Təəssüflər olsun ki, xristian və islam dinin təzyiqləri nəticəsində manilik barədə olan əksər kitablar məhv edilmişdir. Tarixdən yaxşı məlumdur ki, bu dinin yaradıcısı Mani adlı şəxs olmuşdur. Onun barəsində yazanlar xristian və ya islam təəssübkeşliyindən çıxış edərək Mani barəsində nalayiq sözlər demişlər. Onun həyatı barədə cüzi məlumatlar Ə. Biruninin əsərlərində var. Dövrümüzdə manililiyin tədqiqi ilə məşğul olan şərqşünas alim K. Kesler onun barəsində müəyyən məlumatlar toplamışdır.

Maninin özü III əsrin əvvəllərində Suriyanın Mərdinə bölgəsinin Nəhər Kuta vilayətində anadan olmuşdur. Onun atası sonralar Sasani imperiyasının paytaxtı Ktesifona gəlir və özü ilə oğlu Manini də gətirir. Ktesifonda oğluna dini təhsil verir. On iki yaşnadək Mani atasının sitayiş etdiyi dinə etiqad edib. 12 yaşda ikən ona vəhy gəlmiş və o, mələklərin səsini eşitmişdir. Maninin öz dinini necə yaymasından xəbərimiz yoxdur. Ancaq tarixi sənədlərdən məlum olur ki, Mani 20 mart 242-ci ildə Sasani hökmdarı I Şapur Ktesifonda tacqoyma mərasimi keçirmiş və həmin tədbirdə Mani birinci dəfə öz dinin nümayəndəsi kimi, öz dininin ayinləri əsasında şaha xeyir-dua vermişdir. Həmin tədbirdə Maninin dini duaları böyük izdihamla qarşılanmış və alqışlanmışdır. Bu tədbirdən sonra Mani öz dininin ilk məbədini tikdirməyə başlamışdır.

Mani əvvəl özünün on iki “davamçısının” (mənbelərdə onlar “müəllim” adlanır, latın mənbelərində isə onlara “magistr” deyirlər) adını deyir, sonra isə əsas dini yepiskoplar olan 70 nəfərin adını deyir. Mənbelərdə qeyd edilir ki, Mani özünün dini təlimini yeddi “müqəddəs” kitabda yazmışdır. Onlardan yeddisi Manin öz ana dili olan Suriya dilində (o vaxt Suriyada xüsusi dil var idi və ərəb dili işlənmirdi), birini isə orta fars dilində yazmışdır. Onun

fars dilində yazdığı “Şapurakan” adlı həmin müqəddəs kitab çox güman ki, Sasani hökmdarı I Şapurun adı ilə bağlı olmuşdur.

Həmin kitablar barəsində “Föhrist” (Göstərici) kitabının müəllifi Ən-Nədim və məşhur Biruni bəhs etmişdir. Biruni yazır ki, həmin kitabları 40 il axtarmış və nəhayət Xarəzmdə tapmışdır.

Biruni yazır ki, “Şapurakan” kitabı bu sözlərlə başlayır: “Müdrilikdən və işdən bütün peyğəmbərlər bəhs etmişdir. Vaxtilə ondan Hindistanda Budda danışmış, sonralar ondan İranda Zərdüşt danışmışdır. Başqa bir vaxt qərbdə İsa danışmışdır. Son dövrdə peyğəmbərlik Allah tərəfindən mən Mani isə Babil elində çatmışdır “. Bu kimi qeydlər göstərir ki, Maninin yaratdığı dini-fəlsəfi konsepsiya bütün dünya dinlərinin müvafiq elementlərinin sintezi idi. Ona görə də bəzi tarixi şəxslər maniliyi gah Zərdüşt dinin, gah da xristianlığın bir qolu hesab etmişlər. Manilik hansı coğrafi ərazilərdə yayılırdısa, həmin ərazilərdə olan Zərdüşt və xristian dinin təsirinə məruz qalırdı.

Maninin kitablarından bəhs edən Əl-Qəzənfər yazır ki, Maninin yazdığı “Nəhəng kitablar”da da məşhur pəhləvanlar olan Samdan, Nərimandan bəhs edir. Bu da Zərdüştün Avestası ilə bağlıdır.

Maniliyin tarixindən geniş bəhs etmək çətindir. Onun barəsində kifayət qədər məlumat yoxdur. Ancaq bu da yaxşı məlumdur ki, I Şapurdan sonra bu din təqiblərə məruz qalmışdır. Olsun ki, təqiblərdən qaçmaq üçün Mani Orta Asiyaya və sonra Hindistana getmişdir. Sasani hökmdarı I Bəhrəmin (273-276) hakimiyyəti illərində o yenidən İrana qayıtmışdır. Elə həmin vaxt Ktesifonda (indiki Həmədanda) onu həbs edirlər və 276-cı ildə edam edirlər. Tarixçilər yazır ki, onun dərisini diri-diri soymuşlar. Soyulmuş dərisinə saman basılıb müqəvva düzəldilib Hündəşapur şəhərinin darvazasından asılmışdır. Bunu etməkdə məqsəd onun tərəfdarlarını qorxutmaq və bu dindən çəkəndirmək idi. Təsadüfi deyil ki, həmin darvazalar uzun illər boyu Mani darvazası adlanmışdır.

Mani edam ediləndən sonra onun tərəfdarları təqib olunmağa başlanır və bu təqiblər islamın zühurunədək davam etmişdir. IV əsrdə manilərlə mübarizə aparan xristian yepiskopu Yefrem Sirin onları cinayətkar hesab edir, müsəlman fəqihləri isə onların təlimini və fəaliyyətini qeyri-qanuni hesab edirdi. Yaxın Şərqdə islamın yaran-ması ilə manilik yaddan çıxmış və onun davamçılarının təqibləri dayanmışdır. Ancaq Ən-Nədim özünün “Föhrist” kitabında yazır ki, Bağdadda mani dininə etiقاد edən 300 adamı görmüşdür və onlar açıqcasına öz dinlərinə sitayiş etmirdilər və kimlərdənsə çəkinirdilər.

Ümumiyyətlə, maniliyin mərkəzi Abarşəhr (indiki Nişapur) və Mərv olmuşdur. 694-cü ildən etibarən Çində də Mani dininə etiقاد edənlər olmuşdur. Belə ki, Çin dövləti 732-ci ildə rəsmi olaraq fərman vermişdir ki, Mani dininə saqilər sitayiş edə bilərlər. Bu fakt da göstərir ki, həmin illərdə Mani dini Saqdiyada rəsmi dövlət dinlərindən olmuşdur. Bu din bir çox türk tayfaları arasında geniş yayılmışdır. Ə. Biruni yazır ki, “şərqdə yaşayan türklərin əksəriyyəti, Çin xalqlarının bir qismi, Tibet, Hindistanda yaşayan xalqlar Mani təliminə və dinin qaydalarına etiقاد edirlər “. Məlumata görə həmin vaxtlar Səmərqənddə də çoxlu manilər olmuşdur.

Bizi maniliyin yayılmasından çox, bu dini-təlimin ədəbiyyata təsiri maraqlandırır. Bu dində zərdüştilikdə olduğu kimi dualizm var və Mani öz təlimində Zərdüşt kimi şərin dünyada necə yaranmasından bəhs edir. Maninin qədim Parfiya dilinə tərcümə edilən “**Kefalaya**” (**İki başlanğıc**) adlı kitabında deyilir: “Bu iki başlanğıc arasında fərq çoxdur və onların fərqi şahla donuz arasındakı fərq kimi başa düşmək olar. İşıq yarandığı ilk gündən öz təbiətinə uyğun olaraq hökmran olmuşdur. Qaranlıq yarandığı gündən etibarən öz təbiətinə uyğun olaraq donuz kimi çirkabda ağnamış, zibillərlə qidalanıb, ondan ləzzət almışdır.

Mani öz təlimində göstərir ki, İşığın mülkü şərqdə, şimalda və qərbdə yerləşir. Bu üç tərəf onun “həyat ağacıdır”, cənub isə onun “ölüm ağacıdır”. İşıq mülkündə “ulu Dədə ” var. Həmin

Dədə “İşıqla”, “qüdrətlə” və “müdrüklə” birlikdə kitab yazır. (Bu əlamətlər “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda var) Farsdilli manilərdə bu “ulu Dədə” “Zervan ” adı ilə verilir. Bəzi türkdilli mətnlərdə isə bu adı “Əzrya” kimi də verirlər.

İşığı görməyə gözü olmayan Qaranlıq qəfildən onun mülkünü hücum çəkir. Onun hücumu İşıq mülkündə çəşqınlıq yaradır, çünki qarşısını almaq üçün elə bir imkan olmur. Qaranlıq mülkü ilə mübarizə aparmaq üçün “ulu Dədə” fikirləşib “həyat anasını ” yaradır. O da ilk növbədə “ilkin insanı” (manilərə görə həmin ilk insan Adəm kimi günaha batıb cənnət qovulan deyil və tamamilə pak bir varlıqdır) yaradır. İlk insan “ beş nurani” elementdən ibarət olur: işıqla, küləklə, odla, su ilə, ruhla. Qaranlıqla döyüşdə “ilkin insan ” taqətdən düşüb Qaranlıq tərəfindən udulur. Beləliklə, “ilkin insan” öz nuru ilə birlikdə Qaranlıq mülkün hakimi *Arxonta* tərəfindən udulduğuna görə “İşıqla” “Qaranlıq” bir-birinə qarışır.

İndi nurlu qüvvələr qarşısında bir vəzifə durur: nuru həmin qaranlığın qarışığından ayırmaq. Bu işdə insanın köməyinə üç ruhi varlıq gəlir. Onların köməyi ilə insan beş qaranlıq elementin kökünü kəsib oğurlanmış işığın bir qismini azad edir. Həmin işıqdan günəş və ay yaradır. Sonra Qaranlıq mülkünün hakimi *Arxontanı* ələ keçirib onun dərisini soyub, dəridən göy qurşağı, ətindən torpaq və sümüyündən isə dağları yaradır.

İşıqlı ruhlar “müjdəçi” yaradır və o, çarmıxa çəkilmiş *Arxontanın* qarşısında gah gözəl qadın, gah da adi qadın kimi peyda olub. Onu görə *Arxonta* aşiq olur və ələ keçirdiyi işığı canından çıxarıb verir. İşıqla birlikdə onun canından günahlar da çıxır. Müjdəçi onun canından işığı çıxarıb aya və günəşə verir. Çıxmış günahlar dənizə düşüb ilana çevrilir, torpağa düşəndə ağaca çevrilir.

Beləliklə, Mani təlimində maddi varlıq arzuolunmazdır. Maddi ehtiyaclar cismin tələbidir və onlar ruhi paklığı pozur, maddi varlığın əsirində olan ruh öz təmkinini pozub günahlar etmək məcburiyyətində qalır. İnsan özü ali varlığın nişəsidir, onun məqamı alidir və özündən qat-qat aşağıda olan maddi var-

lığın əsiri olduğuna görə onun ehtiyacları ilə yaşayır. Elə ki, maddi varlığın əsirindən xilas olur, onda insanın azad ruhu rahatlıq tapıb əslinə qovuşur və kamil olmaqla xoşbəxtlik məqamına çatır.

Arxonta həmişə qorxur ki, ondakı bütün işıq enerjisini əlindən alarlar. Buna görə də Qaranlıq mülkünün hakimi əvvəl Adəmi, sonra isə Həvvanı yaradır. Ancaq onlara ruh vermək imkanına malik deyildir. Ona görə də yaradılmış Adəm uzun müddət cansız qalır. Onun yanına İsanı göndərirlər. Mani mətnlərində İsanın adı Əryaman (Dost) kimi verilir. İsa nəfəsi ilə Adəmi oyadır, onu qoruyan iblisi qovur və imkan yaradır ki, “həyat ağacını” dişləsin. Bununla da torpaqdan yaranan insanın cismində “ışıq” və “qaranlıq” qarışır. O gündən bəri insan qəlbində həm qaranlığı – günah, həm də işıq-paklıq yaşayır.

İnsanın əsas vəzifəsi qəlbindəki işığı qaranlıqdan ayırmaqdır. Bunu da etmək üçün insan tərki-dünya həyat tərzini keçirib maddi nemətlərdən qaçmalıdır. Çünki maddi nemətlərdə şeytan əlaməti var. Manilikdə “seçilmişlər”(kahinlər) evlənmir, pəhriz saxlayır, hətta çörək belə yemirdilər ki, onda olan işıq Qaranlıq mülki olan torpağa qarışa bilər. Torpaq günahkardırsa, ondan gələnlərin hamısı o günaha batmış sayılır və “seçilmişlər” torpaq işləri görməməlidir. Mani təlimində müqəddəs sayılanlar yalnız ev işləri ilə məşğul olmalıdır.

Mani təliminə görə insan öləndə ondan işıq ayrılıb “şərəfət xətti” ilə ucalaraq ayla qovuşur. Ay da həmin işığı qəbul edib gücünü artırır və sonra enerjisini Günəşə ötürür. Ona görə də, bütöv ay kiçilib aypara olur. Maniyə görə “şərəfət xətti ” sonrakı dinlərdəki “merac ” deməkdir.

Ə. Biruni yazır ki, manilərin müqəddəsləri mülk sahibi olmurdu və özləri ilə çoxlu yemək götürməzdilər. Eləcə də, geyimləri sadə olardı və il boyu bir paltar geyərdilər. Bu adət sonra sufi təriqətlərinə də keçmişdir. Mani müqəddəsləri də sufilər kimi işləməzdilər və onlar aşağıdakı ayinlərə riayət edirdilər: bütələrə sitayiş etməməli, yalan danışmamalı, cadugərlikdən uzaq olmalı,

şübhədən uzaq olmalı, işdə tənbellik etməməli, gündə dörd dəfə dua etməli.

Göründüyü kimi, bu adətlər sonra islam adətlərində və sufizmdə öz əksini tapmışdır. Ümumiyyətlə, manilərin din fəlsəfəsi barədə geniş mühakimə yürütmək çətindir. Çünki, onların kitablarından az hissələr dövrümüzədək gəlib çatmışdır. Əldə olan məlumatların çoxu maniləri tənqid edən düşmənlərin yazılarından məlumdur. Olsun ki, onlar bu dinin müsbət tərəflərindən danışmaqdan çəkinmişlər. Onu tənqid edənlərə o qədər də inanmaq olmaz. Onların dediklərinə görə bu din fantaziya və cəfəngiyatdır. Ancaq III əsrdə dövlət dini səviyyəsinə qalxan manilik heç də cəfəngiyat ola bilməzdi. Manilik öz nüfuzunu XIII əsrdə monqolların Şərqi yürüşlərində saxlamışdır. Həmin dövrdə isə sufizm o qədər inkişaf etmişdir ki, artıq manilik sufizmin əsas müddəaları kimi təqdim olunmuşdur.

Bizi maraqlandıran həmin fəlsəfi təlimlə bağlı tarixdə qalan elmi -fəlsəfi-ədəbi əsərlərdir. Ərəb mənbələrinin verdiyi məlumata görə Maninin kitablarından birinin adı "**Avangelon**" və ya "**Yevangeliya**" kitabıdır və həmin kitab 22 fəsildən ibarətdir. Qədim Suriya əlifbasında da 22 hərf olmuşdur və həmin fəsillər də həmin əlifbanın ardıcılığı ilə verilmişdir. Kitabın üzü dəfələrlə köçürülmüş və ona Maninin özünün çəkdiyi çoxlu şəkillər daxil edilmişdir. Belə ki, tarixi mənbələr göstərir ki, Maninin üzü mahir rəssam olmuş və fəlsəfi məzmunlu çoxlu dini tablolar çəkmişdir. Onun mahir sənətkarlığı sonra Nizami Gəncəvinin də yaradıcılığında öz əksini tapmışdır.

Təkcə Nizami deyil, başqa klassiklər də onun rəssamlığından danışmış və Maninin rəsmlərini Çin miniatür sənəti ilə bağlamışlar. Həqiqətən də orta əsrlərdə Cində rəssamlıq yüksək inkişaf etmiş və çox sənətkarlar rəssamlığın sirlərini öyrənmək üçün Cinə getmişlər. Eləcə də Mani Cində rəssamlığı öyrənmiş və bu sənətin incəliklərini öz əsərlərində göstərmişdir.

Manilik türkdilli və farsdilli ədəbiyyata güclü təsir etmişdir. Belə ki, axtarışlar nəticəsində Turfan vahəsində tapılmış mətnləri

birinci dəfə F. B. K. Müller oxumuş və onları 1904-cü ildə Berlin Elmlər Akademiyasının “Xəbərlər ”ində çap etdirmişdir. Müller mətnlərin tərcüməsini deyil, yalnız transkripsiyasını vermişdir. Həmin mətnləri isə 1908-ci ildə ilk dəfə rus şərqşünası K. Q. Zaleman oxumuşdur. Ancaq onun da tərcümələri mükəmməl deyil və həmin abidələrin indiyədək dərindən araşdırılması mümkün olmamışdır.

Bununla belə, həmin mətnlər həm də eramızın əvvəllərində pəhləvi - turfan dilinin qrammatikasını göstərir. Həmin dildə əksər sözlər indi fars dilində işlənməsə də tacik dilində işlənir.

“**Yevangeliya**” kitabı həm nəsr, həm də nəzmlə yazılmışdır. Nəzmlə yazılmış hissələrdə lirika güclüdür. Belə ki, Parfiya ədəbiyyatından qalma nümunələrdə epik şeirin nümunəsi varsa, bu mətnlərdə lirik şeirin nümunələri var:

*Parlaq günəş,
ışığı saçan ay.
Parlayır, işıldayır,
ağacın parlaq gövdəsində.
Quşlar da səhər-səhər,
ona baxıb sevinir.
Qaqıldayır göyərçin,
rəngarəng tovuz quşu.*

Göründüyü kimi, burada şeirin forması da, misraların ardıcılığı da əvvəlki şeir nümunələrindən fərqlənir. Şeirdə adı çəkilən “parlaq ağac” həmin “həyat ağacına” işarədir. Bu şeirlərdəki quş surətləri də təsadüfi deyil. Sufi şairləri Sənai Qəznəvinin, Fəridəddin Əttarın poeziyasında da həmin quş obrazları var və onlar dərin fəlsəfi fikirlərin ifadəsində vasitəçidir.

Mani mətnlərindəki şeirlərdə tarixi məqamlar da verilir:

*“İman gətirənlərə” zövq verən mənəm,
Çıxdım Babil məmləkətindən.
Dünyaya gəldim Babil elində,
İndi dayanmışam haqq qapısında.*

Bu sillabik şeir olmaqla bərabər həm də sonrakı fars şeirinin bir sıra xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir.

Mani mətnlərində çoxlu türk sözləri var. Həmin sözlər sonra tacik və dəri dilinə keçmişdir. Hətta adların çoxu türk adlarıdır. Həmin dilin bazasında sonralar hətta özbək dilinin formalaşmasını belə iddia edənlər var. Belə ki, maniliyin əsas dualarından olan “**Huastuanift**” türk dillərindən olan *uyğurca* gəlib zəmanəmizə çatmışdır.

Mani mətnlərini araşdırandan sonra bu qənaətə gələ bilərik ki, qədin Avesta mətnləri yazılan dil tədricən yaddan çıxmış və onun yerini parfiya, saqi, şərq-pəhləvi dili tutmuşdur. Eləcə də həmin dövrdə geniş yayılmış *sak* dilində də mətnlər zəmanəmizdək gəlib çatmışdır. Rüstəm haqqında əfsanə həmin dildə zəmanəmizə gəlib çatmışdır. Ancaq bütün bu dillər Şərqdə ərəb xilafətinin meydana gəlməsi ilə yaddan çıxmış və bütün elmi, ədəbi mətnlər artıq ərəb dilində yazılmışdır. Yerli dillər nə tədris edilmiş, nə də yazı qaydaları saxlanılmışdır. Ərəb əlifbası və dili bütün bölgə dillərini, əlifbalarını unutturmuşdur.

Mani mətnləri göstərir ki, erkən orta əsrlərdə fars və türk dilləri paralel işlənmişdir. Bu dillər bir-birinin hesabına zənginləşmiş və bir çox sözlərin mübadiləsi hər iki dilin inkişafına təsir etmişdir. Məsələn, indi həm türk, həm də fars dillərində “pərvərdigar”, “ruzigar”, “həftə” kimi sözlər paralel işlənir. Həmin sözlər pəhləvi dilindən qalmışdır. Mani dinini daha çox türklər yaydığı üçün həmin mətnlərdə çoxlu türk sözləri var. Məsələn, Mani mətnlərində Allaha “Tanrı”- deyə müraciət olunur. “Tanrı” isə yalnız türk dillərində “Allah” deməkdir.

Maniliyin dərindən öyrənilməsi orta əsr Şərq şeirini öyrənməkdə bir açar rolunu oynaya bilər. Belə ki, Nəsiminin “zərrə mənəm, günəş mənəm” - sözlərini oxuyanda artıq bizə aydın olur ki, söhbət Mani fəlsəfəsindən gedir. Təsadüfi deyil ki, sonra Şərqdə geniş yayılmış ismailiyyə hərəkəti maniliklə bağlı olmuşdur. XIX əsrdə yaranmış *babilik* və *bəhaizm* də maniliklə bağlı olmuşdur.

Maniliyin Şərqə gətirdiyi ənənələrdən biri də rəssamlıq olmuşdur. Məhz manilər rəssamlığa həvəsi artırmışlar. İslam dini

portret çəkməyi qadağan edir. Ancaq klassik ədəbiyyatda rəsamlığa meyil güclü olmuşdur. Nizaminin əsərlərində Şapur məşhur rəssamdır və Xosrovun şəklini çəkib Şirinin gözdüyü yerlərə qoyur, Nüşabə isə İsgəndərin şəklini sarayında saxlayır. Fars ədəbiyyatında Fərruxi də öz şeirində yazır ki, Sultan Mahmud Qəznəvinin portreti çəkilib hər yere vurulmuşdur, Əsədi Tusi özünün “Gərşasname”-sində yazır ki, Zöhhak fərman verir hər yerdə Cəmşidi axtarsınlar və onun şəklini çəkdirib bütün vilayətlərə göndərir.

Ümumiyyətlə, Maninin dini-fəlsəfi konsepsiyası Yaxın Şərq ədəbiyyatına güclü təsir etmiş və ona yeni məzmun gətirmişdir. Təsədüfi deyil ki, sonra Yaxın Şərqdə və Azərbaycanda yayılan məzdəkizm, xürrəmlik, əxilik, ismailili kimi milli hərəkət və onu tərənnüm edən ədəbiyyat bu dinin ideoloji davamı idi. Bu mənada manilik ədəbi düşüncəyə yeni istiqamət gətirmişdir.

Bu mənada ədəbi düşüncənin tarixi mərhələlərini belə səciyyələndirmək olar:

1. Eramızdan əvvəlki ədəbiyyatımız və həmin ədəbi düşüncədən irəli gələn elmi tədqiqatların metodologiyası.

2. İslamaqədərki ədəbiyyatımızın səciyyəvi xüsusiyyətləri və ona dair elmin metodologiyasının problemləri. (I - VII əsrlər)

3. Erkən orta əsr mövcud ədəbiyyat və ona dair elmi metodologiyasının problemləri. (VII - XIII əsrdək)

4. Orta əsr ədəbiyyatı və ona dair ədəbiyyatşünaslığın problemləri. XIII - XVIII əsrlər).

5. XIX – XX əsrin 20-ci illərində ədəbiyyatın problemləri.

6. Sovet dövrü ədəbiyyatı və onun problemləri.

7. Müstəqillik dövrü ədəbiyyatı və onun problemləri.

Eramızdan əvvəlki ədəbi abidələri milli zəmində araşdırmaq sadələvhlik olardı. Belə ki, həmin dövr ədəbi abidələri və ona dair elmi əsərlərin metodologiyası vahid Şərq və ya dünya ədəbiyyatşünaslığı kontekstində götürülməlidir. Belə ki, həmin dövr ədəbi abidələri olan “Avesta” dini-fəlsəfi-ədəbi abidəsi, “Astiaq”, “Tomris” əfsanələri, Budda mətnləri olan “Vessantaraçataka”, atəşpərəstlik dövrünün abidəsi olan “Zarəranın sədaqəti”

kimi nümunələr həm də mövcud zamanədə ədəbi-fəlsəfi düşüncənin mahiyyətini açır. Həmin əsərlər insanların həyat fəlsəfəsini, dünyagörüşünü ifadə edir. Bu da eramızdan əvvəl Azərbaycan və Yaxın Şərqlə bağlı bölgədə ədəbiyyatın mühakimə obyektini göstərir.

Bu dövr ədəbiyyat tariximizlə bağlı problemlər aşağıdakılardır:

- Azərbaycan coğrafi ərazisində hadisələrin cərəyan etməsini əsaslandırmaq;
- Azərbaycan tarixi ilə bağlı məqamları izah etmək;
- Sonrakı dövr milli ədəbiyyatımızda həmin abidələrin rolu;
- Həmin abidələrdən doğan ideyaların və mövzuların sonrakı ədəbiyyatımızda izləri;
- Milli varlığımızın formalaşmasında həmin abidələrin rolu;
- Məişətimizin formalaşmasında həmin dövr ədəbiyyatının rolu;
- Dini düşüncəmizin formalaşmasında həmin dövr ədəbiyyatının rolu;

İslamaqədərki ədəbi düşüncəsində əsas mühakimə istiqaməti mövcud fəlsəfi baxışların müddəaları olmuşdur. Həmin dövrdə Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda məzdəkizm, manilik geniş yayılmışdır. Maniliyin fəlsəfi müddəaları hələ X əsrdə Samanilər vaxtında yazılmış "Hüdəd əl-əməl" kitabında öz əksini tapmışdır. Mahiyyət etibarilə Şərqdə geniş yayılmış zərdüştlüyü, xristianlığı və iudizmi özündə birləşdirən manilik bir sıra müddəaları ilə bu gün də ədəbi düşüncədə qalmaqdadır. Orta əsr təsəvvüf ədəbiyyatında onun bir çox fəlsəfi müddəaları təkrar-təkrar işlədilmişdir. Eyni zamanda həmin dövr ədəbi nümunələrinə Alban ədəbiyyatı nümunələri də daxildir. Bura Cavanşirin öldürülməsi ilə əlaqədar olaraq Davdəkin yazdığı mərsiyə və şifahi xalq ədəbiyyatımızda geniş yayılmış "Aşıq Qərib" əfsanəsi və "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı aiddir.

Bu dövr ədəbiyyat tariximizin problemlərini aşağıdakı kimi səciyyələndirə bilərik:

- sonrakı dövr təsəvvüf ədəbiyyatımızda maniliyin izləri;
- Mani obrazının ədəbiyyatımızda əksi;

- Maninin timsalında rəssamlıq, memarlıq sənətinə ədəbiyyatımızda böyük rəğbət;
- “Aşiq Qərib” əfsanəsinin yaranma səbəbləri;
- Alban ədəbiyyatında Azərbaycan gerçəklikləri;
- “Kitabi-Dədə Qorduq” eposu Azərbaycan xalqının islam-qədərki milli pasportu kimi. (Dastanda qəhrəmanlıq, aşıqanə motivlər, mifik obrazlar, milli məişət qaygıları, ailə münasibətləri, toponimlər və dil fasktoru)

Erkən orta əsr (VII - XII əsrlər) ədəbi düşüncəsi özünün bir çox səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. Bu dövr ədəbi tənqid və nəzəriyyəsi vahid Şərq ədəbiyyatı kontekstində inkişaf edirdi. Belə ki, VII əsrdə Xəlil ibn Əhməd artıq əruz vəznin nəzəri əsaslarını yaratmışdır. Bir çox ərəb alimləri ərəb şerinin poetikasını – bəlağətini işləmiş və onun tərkib hissələri olan: fəsaḥət, bəyan, bədi və məni kimi ədəbi kateqoriyalar haqqında kifayət qədər elmi məlumat vermişlər. Belə ki, islam dininin meydana gəlməsi və yerli xalqların onu qəbul etməsi ilə ərəb ədəbi düşüncəsi islamı qəbul etmiş xalqların ədəbi düşüncəsinə keçdi və dünyanın böyük bir coğrafi ərazisində vahid müsəlman mədəniyyəti formalaşmağa başladı. Yerli xalqların ədəbiyyatında ərəblərdən keçmə yeni ədəbi janrlar və yeni vəzn olan - əruz geniş yayılmağa başladı. Divan ədəbiyyatı inkişaf elədi. Əsasən ərəb-fars dilində yaranan ədəbi əsərlər öz islami mahiyyəti və milliyyəti ilə fərqlənirdi. Əgər ərəb mənşəli şair və yazıçılar əsərlərində öz milli varlıqlarının təbliğ edirdilərsə, yerli xalqlar da bu minvallar özlərinin milli mövzularını ədəbiyyata gətirirdilər. Məsələn, Ə. Firdovsi özünün “Şahnamə”sində İran tarixini, N. Gəncəvi, Ə. Xaqani kimi şairlər əsərlərindən türkün möhtəşəmliyini tərənnüm edirdilər. Elə bu mahiyyət də ədəbiyyatşünaslıqda yeni nəzəri-elmi konsepsiyalar meydana gətirirdi.

XI əsrdən etibarən ədəbiyyatşünaslıq sahəsində artıq azərbaycanlı alimlərin adlarına rast gəlirik: Xətib Təbrizi (1030-1109) və Tahir Yusif oğlu Xoylu. Olsun ki, onlar qədim hind ədəbiyyatşünaslıq nümunəsi olan – sansrip nəzəriyyə sayılan Bxmanın “Natyashastra” əsəri ilə tanış idilər. (Orada yazılırdı: “Poe-

ziya- sözün mənə və forma vəhdətidir”) Onlar milli təfəkkürdə regional elmi təcrübəni ifadə etdilər və milli təfəkkürlə islam dünyası elmi təfəkkürünü birləşdirdilər. bunun mahiyyəti isə bədii obrazların təhlilində həyat həqiqətlərinin ciddi şəkildə nəzərə alınması və ümumxalq mənafeyinin başlıca xətt kimi qəbul edilməsidir. Bu xətt sonra ümum müsəlman, ərəb, fars və türk mənafeyi kontekstinə keçdi. Beləliklə ədəbiyyatşünaslıqda yeni konsepsiyalar meydana gəldi. Onlardan biri *səbk* kateqoriyası adlanırdı. Bu kateqoriyaya səbki-samani, səbki-İraqi, səbki-hindi, səbki-İsfahani, səbki-Azərbaycani, səbki-həqiqi və s. aiddir. Bu kateqoriyaların elmi şəkildə işlənməsi ədəbi proseslə bağlı idi. Belə ki, artıq milli dillərdə ədəbi əsərlər yazmaq ənənəsi güclənirdi. Bununla belə vahid Şərq ədəbiyyatı, vahid türk və ya fars ədəbiyyatı anlayışı hələ XIX əsrədək davam etdi. Həmin əsrədək Nəvai kimi şair həm də Azərbaycan xalqının klassiki kimi təqdim edilirdi. Yalnız bu əsrdən etibarən Avropa ənənəsinə əsasən ədəbiyyatda da artıq milli sərhədlər müəyyənləşdirildi.

Həmin dövr ədəbiyyat tariximizin problemləri aşağıdakılardır:

- ərəb ölkələrinə mühacirət etmiş və milli zəmində əsərlər yazan şairlərin həyatının, ədəbi mühitinin və ədəbi irsinin dərinəndən araşdırılması;
- ərəbdilli şairlərimizin yaradıcılığında milli motivlər: mövzu seçimində, ideyalarda, bədii təsvir və ifadə vasitələrində, milli təfəkkürün ərəb dilindəki ifadəsində və s.
- farsdilli Azərbaycan ədəbiyyatının problemləri;
- Qəznəvilər dövlətinin yaratdığı ədəbi mühit;
- Səlcuqların yaratdığı ədəbi mühit;
- Qaraxanilərin yaratdığı ədəbi mühit;
- Atabəylər sarayının ədəbi mühiti;
- Şəddadi və Rəvvadilərin vaxtında ədəbi mühit;
- vahid Şərq ədəbiyyatının milli ədəbiyyatımıza təsiri (“Şahnamə” mövzuları, ərəb mənşəli mövzular)

- vahid Şərq ədəbiyyatında başqa səbklərlə yanaşı Azərbaycan səbkinin də mövcudluğu və onun səciyyəvi xüsusiyyətləri;
- həmin dövr təsəvvüf ədəbiyyatı;
- vahid Şərq ədəbiyyatında olan sufi şairlərinin Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri; (Sənai Qəznəvi, Fəridəddin Əttar, Əl Ərəbi və s.)
- farsdilli Azərbaycan ədəbiyyatında milli motivlər;
- Xaqani və vahid Şərq ədəbiyyatı;
- Nizami və vahid Şərq ədəbiyyatı;
- Məhsəti və Şərq ədəbiyyatında rübai yaradıcılığı;
- Mövcud dövlətlərin ədəbiyyata qayğısı;

Orta əsr ədəbi düşüncəsi özündən əvvəlki ədəbi düşüncəni daha da dərinləşdirmişdir. Məsələn, Azərbaycanda hürufilik geniş yayılmış və Nəsimi kimi dahi şairlər bu fəlsəfi konsepsiyanı təbliğ edən əsərlər yazmışlar. Eləcə də ədəbiyyatda lap qədim dövrdən qalmış və qeyd etdiyimiz kimi, budda fəlsəfəsindən irəli gələn vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyası dərinləşdirildi. Şərq ədəbiyyatında C. Rumi, Ə. Cami kimi sufi şairlər meydana gəldi. Azərbaycan ərazisində hürufizm ideyaları inkişaf edib səfəviyyə təriqətini yaratdı və bu təriqətin əsas fəlsəfi baxışları Ş. İ. Xətai poeziyasında ifadə olundu.

Bu dövr ədəbiyyat tariximizin problemlərini belə səciyyələndirə bilərik:

- Hülakilər dövləti və ədəbiyyat;
- İlk Azərbaycan Universiteti;
- Hürufiliyin fəlsəfi bazası, milli ifadəsi, poeziyada yeri;
- Bu dövr təsəvvüf ədəbiyyatının xarakterik xüsusiyyətləri; (Şəbüstəri, Əvhədi, Füzuli, Saib Təbrizi və s.)
- Anadilli ədəbiyyatımızın problemləri;
- Milli dövlətlər olan Ağqoyunlu və Qaraqoyunluların sarayındakı ədəbi mühit;
- Osmanlı Türkiyəsində yazıb yaradan şairlər;
- Səfəvilər sülaləsinin hökmranlığı Azərbaycan reallığının Yaxın Şərqdə ifadəsi kimi;

- Səfəvi sülaləsinin yaratdığı ədəbi mühit;
- Xətai şair, sərkərdə və məzhəb başçısı kimi;
- Füzuli və Şərq ədəbiyyatı;
- Saib Təbrizi və Vahid Şərq, Hindistan ədəbiyyatı;
- Məsihi və Şərq ədəbiyyatı;
- Məhcür Şirvaninin yaradıcılığında epik şerimizin milli motivləri;
- Qövsü Təbrizinin poeziyasında dilimizin saflığı;
- Vaqif, Vidadi şerində realizmin bariz nümunəsi və milli faciələrimizin ifadəsi;
- Milli ədəbiyyatımızda ədəbi nəsrin ilk nümunələri;

XIX - XX əsr ədəbi düşüncəsində maarifçilik aparıcı xətt kimi keçir. Əvvəllər ideya kimi ortaya atılan maarifçilik artıq bir hərəkətə çevrilmişdir. Bədii ədəbiyyatla yanaşı elmi baxışlar da güclənməyə başladı. M.F. Axundov kimi mütəfəkkirlərin əsərlərində artıq ədəbiyyatın problemləri elmi şəkildə ortaya atılırdı və şairlərin nədən yazmalarına, hansı mövzulara və janrlara müraciət etmələrinə dair tövsiyələr verilir. XX əsrdə artıq fundamental elmi ədəbiyyat, ədəbiyyatşünaslığa dair metodik vəsaitlər, dərslilər yazılmağa başladı. XX əsrin 20-ci illərində ədəbiyyat öz müxtəlifliyi ilə fərqlənir. Belə ki, artıq milli mətbuatın yaranması ilə Azərbaycan ədəbiyyatında publisistika, bədii ədəbiyyat, tənqidi ədəbiyyat paralel olaraq inkişaf edirdi. İdeya və mövzu baxımından bədii və publisistik ədəbiyyatda maarifçilik, türkçülük, milli özünüdərk, Avropa həyat tərzinin üstünlüklərinin təbliği və s. xüsusi rol oynamağa başladı.

Bu dövr ədəbiyyatımızın problemlərini belə səciyyələndirmək olar:

- maarifçilik dövrün tələbi kimi;
- yeni dövr və yeni ədəbi mühit;
- Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində Rusiya faktoru;
- bədii yaradıcılıqda Avropa məişəti, Avropa elmi və mədəniyyəti;
- Bədii yaradıcılıqda Avropa və Şərq mentalitetinin qarşılaşdırılması;

- Bakıxanov fenomeni;
- M.F. Axundov fenomeni;
- Zakir, Vazeh, S.Ə. Şirvani, Hadi ədəbi irsinin xarakterik xüsusiyyətləri;
- N. B. Vəzirov dramaturgiyasının səciyyəvi xüsusiyyətləri;
- Aşıq yaradıcılığı;
- Cənub Azərbaycan şair və yazıçıları, onların ortaya atdığı ideya və mövzular;
- M. Ə. Sabir poeziyasında satiranın bariz nümunəsi;
- C. Məmmədquluzadə yaradıcılığında milli ədəbiyyatımızın əlçatmaz poetikası;
- Haqverdiyev, Çəmənzəminli, Üzeyir bəy, Cabbarlı, Şaiq, Cavid və s. şair və yazıçıların inqilabadək yaradıcılığında millət, azadlıq, hüriyyət problemləri;
- Milli mətbuat və milli teatr;
- Milli dövlətçilik ideyaları;

Sovet dövrü Azərbaycan ədəbi düşüncəsi tamamilə siyasi-ləşmiş və **formaca milli, məzmunca sovet** ədəbiyyatı kontekstinə keçmişdir.

1991-ci il müstəqilliyimizdən sonra ədəbiyyatımızda özünə-qayıdış və millilik ön plana keçmişdir. Bu ildən sonra ədəbiyyat tariximizdə millilik daha da gücləndi və beynəlmiləçilik ideyaları arxa plana keçdi. Bu da ermənilərin Azərbaycana qarşı apardıqları işğalçı siyasətlə bağlı idi. Əhalinin düşməne nifrət ruhunda tərbiyəsi və gənclərin nifrət əhvali-ruhiyyəsində köklənməsi günün vacib tələblərindən idi. Bu mənada mövcud problemləri belə səciyyələndirmək olar:

- milli özünüdərk;
- türkçülüyümüzün qürur mənbəyi olması;
- yüksək vətənpərvərlik;
- amansız düşməne sonsuz nifrət;
- milli bayrağımızda əks olunan müasirlik, türkçülük və islam əsas ideya kimi;

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının ilkin nümayəndələri və metodologiya problemləri

İlkin vaxtlar bütün elmlər fəlsəfədə cəmləşdiyi halda, tədricən təkamül yolu keçən fəlsəfə özünün yeni sahələrini yaratdı. Bu sahələr də yuxarıdan aşağı müxtəlif sahələr üzrə elmlər sahəsi üzrə qruplaşdılar. İlkin bölgü humanitar və dəqiq elmlər, sonra onların daxilində də müxtəlif elm sahələri. Beləliklə elmin inkişafı ilə xırdalanan elm sahələri indi yüzdən çoxdur. Buna görə də, elmin tarixindən və onun metodologiyasından danışanda artıq ümumi qaydada yox, müxtəlif sahələr üzrə konkret elm sahəsinin tarixindən və metodologiyasından danışmaq zərurəti meydana gəlir. Bu mənada, bizim bəhs edəcəyimiz elm humanitar elmlərin filologiya ixtisasına və dana dəqiq desək, filologiya elminin ədəbiyyatşünaslıq sahəsinə aiddir.

Ədəbiyyatşünaslıq sahəsinin tarixi elə şifahi və yazılı ədəbiyyatın başladığı tarixdən götürülməlidir. İstər şifahi xalq ədəbiyyatında, istərsə də yazılı ədəbiyyatda həmişə sözün deyilməsi qaydası, sözün məna yükü, ifadə forması, ifadə etdiyi fikir, dərin hikmətlər diqqət mərkəzində olmuşdur.

“Söz var kəsər savaşı, söz var kəsdirər başı” – ifadəsi dahi Şah İsmayıl Xətəinin dilinə düşməzdən qabaq əsrlər boyu şifahi xalq ədəbiyyatında istifadə olunan ibrətəməz fikir olmuşdur.

Fənnin əhatə etdiyi tarixi dövr lap qədimdən başlayın müasir dövrümüzədək davam edir. Bəşəriyyətin keçdiyi sivilizasiya tarixində yaranan ədəbi nümunələr və həmin nümunələr əsasında formalaşan ədəbiyyatşünaslıq: ədəbiyyat tarixi, ədəbiyyat nəzəriyyəsi və ədəbi tənqid geniş şərh edilir. Dünya coğrafiyasında müxtəlif bölgələr var və həmin bölgələrin mədəni tərəqqisi bir sıra spesifik xüsusiyyətləri ilə başqa bölgədən fərqlənir. Bu mənada biz Azərbaycanın da daxil olduğu Yaxın Şərq bölgə ədəbiyyatının tarixi inkişaf prosesində ədəbiyyatşünaslığın səciyyəvi xüsusiyyətlərini və onun metodologiyasını şərh edəcəyik.

Ədəbiyyatşünaslığın tarixi inkişaf prosesini bir elmi gerçəklik kimi hər kəs bilir. Ancaq elmin metodologiyasını şərh etməyə ehtiyac var.

Metod – ədəbiyyatşünaslıqda üsul mənasında işlənir. Metodologiya isə üsullardan bəhs edən elmdir. “Elmin tarixi və metodologiyası” – deyəndə, biz konkret olaraq ədəbiyyatşünaslıq elminin tarixindən və metodologiyasından bəhs edəcəyik. Məlum olduğu ki, ədəbiyyatşünaslığın özü də üç sahədən ibarətdir: ədəbiyyat tarixi, ədəbiyyat nəzəriyyəsi və ədəbi tənqid. Bu sahələrin özlərinin də spesifik xüsusiyyətləri var. Belə ki, ədəbiyyat tarixi bölməsinə dünya ədəbiyyatı tarixi müstəvisində, həm də bölgə ədəbiyyatı aiddir. Biz bu sahənin tarixiliyindən danışarkən bölgə ədəbiyyatı olan vahid Şərq ədəbiyyatının tarixindən bəhs edəcəyik. Eləcə də ədəbiyyat nəzəriyyəsindən bəhs edərkən həm Şərq, həm də Avropa və dünya təcrübəsindən çıxış edəcəyik. Ədəbi tənqid sahəsində isə yalnız Şərq ədəbi qaynaqları əsas götürəcəyik.

Ədəbiyyatşünaslıqda əsas prinsiplə də tarix boyu dəyişmişdir. Həmin prinsiplərin tarixi inkişaf mərhələsi belə olmuşdur:

- sanskrip şərhlər, yəni linqvistik şərhlər; bu metodologiya qədim Hind elminə əsaslanır və əsas etibarilə dil faktoru əsas götürülür.

- bədii şərhlər;
- ədiblər barədə məlumatların verilməsi (təzkirələr);
- ədəbi nümunələrin seçilərək verilməsi (cünglər);
- şərhlər; bu islamiyyətdən sonra inkişaf etdi və ilk dəfə Cəfər ət- Təbərinin çoxcildlik Quran təfsirləri, sonra İmam Qəzalinin və başqalarının təfsirləri.
- ədəbi əsərlərin məzmunu, ideyası, janrı barədə tənqidi fikirlərin söylənilməsi.

Orta əsr Azərbaycan ədəbiyyatşünasları:

1. Xətib Təbrizi: “Şərhi-divan əl-Həməsə”. “Əl-Kafi fi-l-əruz” və-l-qəfavi” (XI əsr);

2. Yusif Xoylu “Tənvin” (XII əsr);
3. Nəsrəddin Tusî. “Mizanül-əşar” (XIII əsr);
4. Əssar Təbrizi. “Əlvafî fi tedadül-qəfavi” (Qafiyələrin əlifba sırası ilə təsnifatı)
5. Şərəfəddin Həsən Rami Təbrizi. “Həqaiqül-həqaiq” və “Ənisül-üşşaq” (XIV əsr);
6. Vəhid Təbrizi. “Risaleyi-Cəmi müxtəsər” (XVI);
7. Sam Mirzə. “Töhfeyi – Sami” (XVI əsr);
8. Sadıqbəy Sadiqi Əfşar. “Məcməül-Xəvas” (XVI-XVII əsrlər);
9. Mirzə Yusif Nersesov Qarabaği “Məcməyi Vaqif və müasirini digər” (1856);
10. Lütfəli bəy Azər “Atəşkədə” (1860);
11. Adolf Berje “Qafqaz və Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuə” (1867);
12. Hüseyn Əfəndi Qayıbov. “Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir”
13. Mir Möhsün Nəvvab. “Təzkireyi-Nəvvab” (1913)
14. Rzaqulu xan Hidayət (1800-1872) “Təzkireyi-Hidayət”

Ədəbiyyat nəzəriyyəsinin əsasları antik Yunan filosofları tərəfindən qoyulmuşdur. Şərqdə isə VII əsrdə Xəlil ibn Əhməd ərəb şeirində əruz vəzninin əsaslarını yaratdı. XI əsrdən etibarən biz artıq Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının inkişafını görürük. Onlar Şərq poetikasına dair, ərəb-fars dilində yazılmış əsərlərə dair tənqidi fikirlər söyləyirdi. Qeyd etdiyimiz kimi, Ömər Gənci şair olmaqla bərabər, həm də ədəbiyyatşünas alim idi. Xətib Təbrizinin tənqidi fikirləri ərəb dünyasında çox məşhur idi.

Əbu Zəkəriyyə Xətib Təbrizi 1030-cu ildə Təbriz şəhərində anadan olmuşdur. Şairin uşaqlıq illəri Təbrizdə keçmişdir. Mənbələrdə onun gənclik dövrü barədə məlumat yoxdur. Ancaq onun sonrakı yaş dövrü göstərir ki, Xətib Təbrizi gənclik illərində yaxşı təhsil almışdır. Təhsil illərində dilçiliyə daha çox meyl göstərmişdir.

Şairin həyatından danışan Yaqut Həməvi yazır ki, o Əzhərinin(895-980) "Dildə düzəliş" kitabını əldə edir. Kitabda bəzi dilçilik məsələləri onun üçün aydın olmur və həmin mətləbləri aydınlaşdırmaq üçün İbn Xəlliqanın məsləhəti ilə dövrün böyük alimi Əbüləla Məərrinin yanına gedir. Məərri o vaxt Suriyanın Nüman şəhərində yaşayırdı. Xətib getmək üçün kifayət qədər pul tapa bilmir. Məcbur qalıb bütün yolu piyada qət edən Xətib o qədər tərləyir ki, arxasında apardığı kitab tamam islanır. O kitab Bağdadda bizim zamanəyədək saxlanılmışdır və muzeydə onu göstərənlər kitabdakı ləkəni göstərüb qeyd edirlər ki, "bu Xətib Təbrizinin təridir".

Şairin həyatından danışan başqa biri Əbu Səd əs-Səmanidir. O, özünün "Ən-nəşib" kitabında yazır ki, Xətim gedib Nüman şəhərində Məərridən dərslər alırdı. Günlərin birində dərslər vaxtı məscidə onun həmyerlisi daxil olur. O, Məərridən bir neçə dəqiqəliyə icazə alıb həmyerlisi ilə görüşür. Onlar danışarkən, Məərri sözlərinə diqqətlə qulaq asır. Söhbətini qurtarandan sonra Məərri ondan soruşur ki, siz hansı dildə danışırıdınız. Xətib deyir: bu dil *Azərbaycan əhəlisinin dilidir*. Sonra Məərri onların danışığını olduğu kimi, təkrar edir.

Bu mətləbin özü də müəyyən məsələlərdən xəbər verir. Həmin illərdə ərəblərin Yaxın Şərqdə ekspansiyası ilə əlaqədar olaraq türk dili öyrədilirdi. Həmin dilin öyrənilməsi dilçi alimlərə tapşırılmışdı. Məərri də dilçi idi. Olsun ki, Məərri həqiqətən də türk dilini öyrəndiyinə görə Xətib Təbrizinin həmyerlisi ilə söhbətini yadda saxlayıb və olduğu kimi təkrar etmişdir. Başqa versiyaya görə Məərrinin güclü yaddaşı olub və bütün eşitdiklərini olduğu kimi yadda saxlaya bilib. Hər halda bu fakt göstərir ki, XI əsrdə Azərbaycanda türk dili geniş istifadə olunurdu və artıq ümumşərq dilləri sırasına daxil olurdu. Xətib kimi ziyalıların əməli fəaliyyəti, səyahəti həm də həmin dövr mədəniyyətimizin, milli varlığımızın bir sıra problemlərinə aydınlıq gətirir.

Xətib Şərqi bir sıra şəhərlərini gəzmişdir. O, Bəsrədə, Məərrədə, Qahirədə, Bağdadda olmuşdur. Həmin şəhərlərdə

Şərqi böyük mütəfəkkirləri olan Qəsəbanidən, Raqtidən, Tahir ibn Babasazdan, Mərridən, Xətib Bağdadidən, Əbülfət Razidən, Əbu Təyyib Təberidən, Əbülqasim Tənnuxidən dərslər almışdır. Məhz onlardan aldığı dərslərin sayəsində Xətib elmin müəyyən zirvəsinə çatmış və Şərqdə xüsusi nüfuz qazanmışdır.

Həmin nüfuzu sayəsində o, 1067-ci ildə Səlcuqların Şərqdə təşkil etdikləri "Nizamiyyə" mədrəsəsinə dəvət almışdır. Mədrəsədə ona ən məsuliyyətli iş tapşırılır. Mədrəsənin kitabxana işlərini idarə edir və ensiklopedik biliyə malik alim hansı kitabın kim tərəfindən yazıldığını və hansı kataloqlar əsasında toplandığını çox yaxşı bilirdi. Ona görə, belə məsuliyyətli işi Xətibə tapşırılmışlar.

Xətib həm də ədəbiyyat dərslərini tədris etmişdir. O həm müəllim kimi fəaliyyət göstərmiş, həm də elmi fəaliyyətini genişləndirmişdir. Xətib 1081-ci ildə özünün məşhur "Səqt əz-zənd" in şərhini, 1082-1088-ci illər arasında "Həməsənin şərhini", 1093-cü ildə "Əl-Mufaddaliyyətin şərhini". 1098-ci ildə "İslah əl-məntiq" in düzəlişi" əsərlərini yazmışdır.

Ömrünün 40 illini Bağdadda "Nizamiyyə" mədrəsəsində dərslər deyib elmi işlə məşğul olan Xətib 1109-cu ildə yanvar ayının 3-də qəflətən vəfat etmişdir. Mənbələr qeyd edir ki, şair böyük izdihamla dəfn edilmişdir. Bağdadın ən nüfuzlu adamları onun dəfnində iştirak etmiş, hətta Təbrizdən vaxtilə piyada gətirdiyi islanmış kitabı belə dəfndə nümayiş etdirmişlər. Onu Bağdadda məşhur alim "Nizamiyyə" mədrəsəsinin ilk müdiri, Əbu İshaq Şirazinin türbəsi yanında torpağa tapşırıblar.

Xətib böyük alim idi. Eyni zamanda böyük şair olmuşdur. Mənbələrdən məlum olur ki, Xətib Təbrizinin şeirlər divanı olmuşdur. O dövründə həm bir alim kimi, həm də bir şair kimi tanınmışdır. Onun şairlik fəaliyyətindən ərəb alimləri İbn əl-Əsir, İbn Xəlliqan, Cürji Zeydan danışmışdır. Xətibin şeirlərindən nümunələri kitablarında göstərmişlər. Ancaq çox təəssüflər olsun ki, şairin cəmi bir neçə şeiri zəmanəmizə gəlib çatmışdır.

Xətib Təbrizinin tənqidi görüşləri. Bütün dünya şərqşünasları Xətib Təbrizini daha çox ədəbiyyatşünas alim kimi tanıyırlar. Onun elmi əsərləri bunlardır:

«Səqt əz-zənd»in şərhı;

"On qəsidənin şərhı";

"Əbu Təmmamın divanının şərhı";

"Əl-Mufaddaliyyatın şərhı";

"Nitqin islahı";

"Quranın izahı";

"Sözlər kitabı";

«**Səqt əz-zənd**» ərəb dünyasının böyük şairi və Xətib Təbrizinin müəllimi Əbüləla əl-Məərrin divanıdır. Onun bu divanı Şərq ədəbiyyatının nadir inçilərindən sayılır. Bu əsərə ərəb ədəbiyyatında çox şərhlər yazılmışdır. Ancaq onların arasında Xətib Təbrizinin şərhinin öz yeri var. Xətibin şərhinin orijinallığı bir də onunla bağlıdır ki, şair həm də Məərrinin tələbəsi olmuş və bir sıra fikirləri öz dilindən eşitmişdir. Bir neçə kəlmə Əbüləla əl-Məərrinə barəsində:

Əbüləla Əhməd ibn Abdullah ibn Süleyman ibn Məhəməd əl-Məərrı 973-cü ildə Suriyanın Məərrə ən-Nüman şəhərində anadan olmuşdur. Şair dörd yaşında olarkən xəstələnir və kor olur. Bütün həyatını kor kimi yaşayan Məərrinin həyatında bu hadisə acı iz buraxır. Şair ilk təhsilini atasının yanında alır, sonra isə Hələbə gedib təhsilini davam etdirir. Ədəbiyyata və dilçiliyə dair dərin biliklərə malik olur. 20 yaşında olanda doğma şəhərinə qayıdır. 1004-cü ildə atasını itirən Məərrı səyahətə çıxıb bir müddət Bağdadda yaşayır.

Bağdad o vaxt əsas mədəniyyət mərkəzlərindən idi. Məərrı burada hind, yunan və İran fəlsəfəsi ilə dərinədən tanış olur. Onun fikirlərindəki tərkidünyalığı da bəzi tədqiqatçılar Bağdad mühiti ilə bağlayırlar. Əslində isə onun bu duyğuları kor olub həyatı olduğu kimi görməməyindən irəli gəlmişdir.

Məərrı 1010-cü ildə səyahətdən qayıdır və ömrünün axırınadək doğma şəhərində yaşayır. O, doğma şəhərində də güşənilik edir, ət və süd məhsulları yemir, elmi-pedaqoji fəa-

liyyətlə məşğul olurdu. Şərqi müxtəlif yerlərindən təhsil almaq üçün onun yanına gəlirdilər. Şair üç dəfə həbsdə olmuşdur. Hətta tədqiqatçılar onu iki həbsxananın məhbusu hesab edirdilər: həm gözdən kor qaranlıq həyat keçirmiş, həm də zindanın qaranlığı.

O dilçiliyi, ədəbiyyatşünaslığı, fəlsəfəni, astronomiyani, məntiqi və teologiyani dərindən bilmişdir. Bir şair kimi onun «Səqt əz-zənd», «Durriyyat» (dəbilqəyə həsr olunmuş şeirlər) və «Lüzum mələ yəzəm» (Lazım olmayanın lüzumu) şeir divanları və nəsrə yazılmış «Risalə əl-Qufran» (Bağışlama barədə traktat) əsərləri var. Bir filosof kimi, «Lüzumiyyə» adlı şeirlər toplusunda özünün fəlsəfi fikirlərini ifadə etmişdir.

Şair 1057-ci ildə vəfat etmişdir. Çox güman ki, Xətib Təbrizi şairin sağlığında ikən onun divanının şərhinə başlamış, sonra «Nizamiyyə» mədrəsəsində işləyərkən bu işi daha da genişləndirmiş və tələbələrinə Mərrin yaradıcılığından daha geniş izahat vermişdir.

Mərrin «Səqt əz-zənd» divanına toplanmış şeirləri fəlsəfi məzmun daşıyır və Xətib məhz həmin fəlsəfi fikirlərin düzgün şərh edilməsi üçün divana şərh yazmış və öz müəlliminin dahiyənə fəlsəfi-fikirlərini oxuculara çatdırmışdır. Qeyd etdiyimiz kimi, bu divana başqa ədəbiyyatşünaslar da şərhlər yazmışlar. Məsələn: Əbu Məhəmməd əl-Bətəlyavsi (1052-1127), Əbulfədl Qasim ibn Hüseyin əl-Xarəzmi (1160-1220), hətta, başqa bir Azərbaycan alimi Əbu Yəqub Yusif ibn Tahir Xoynlu 1146-cı ildə yazdığı «Şərh ət-təvvin» əsərində bu divanı da şərh etmişdir.

«Xətib Təbrizi «Səqt əz-zənd»-in şərh» əsərində digər tədqiqatçılardan fərqli olaraq məzmunun açılmasına daha çox diqqət yetirmiş, şairin ideyalarını tam dolğunluğu ilə izah etməyə çalışmış və buna bütün digər şərhçilərdən daha artıq müvəffəq ola bilmişdir» (Malik Mahmudov).

«**Əbu Təmmamın divanının şərh**» Xətib Təbrizinin ədəbiyyatşünaslıq sahəsində göstərdiyi xidmətlərdən biridir. Əbu Təmmam ərəb ədəbiyyatının böyük nümayəndələrindən biridir. O, 796-cı ildə Dəməşq yaxınlığındakı Çasim kəndində ərəb

olmayan xristian ailəsində anadan olmuşdur. Sonralar şair iddia etmişdir ki, guya Tay ərəb qəbiləsindəndir. O ərəb ölkələrindən olan Misirdə, İraqda yaşamış, İsfahan şəhərində olmuş, ömrünün çox hissəsini Mosulda yaşamışdır. Həmədana səfəri zamanı qədim ərəb şairlərinin şeirlərini toplayıb «Həmasə» divanını yaratmışdır. Şair 843-cü ildə vəfat etmişdir.

Əbu Təmmam həm də xilafətin Azərbaycanda Babəkə qarşı döyüşdüyü məqamları şeirlərində təsvir etmişdir. 800 beytdən ibarət olan iyirmiyədək qəsidəsinin dördünü Babəkə qarşı döyüşən islam qoşunlarının başcısı Əbu Səid Məhəmməd ibn Yusifə, biri xəlifə Mötəsimə(833-842), biri Mötəsimlə onun sərkərdəsi Afşinə, biri Afşinin Babəklə döyüşünə, biri Afşinlə xəlifə Mötəsim arasında olan münaqişəyə, başqaları isə həmin dövrdəki hadisələrə həsr edilmişdir. Bu qəsidələrdə Babək hərəkətinə dair çoxlu material var. Xüsusilə, Babəklə Afşin arasında olan danışıqlar, Babəkin Bizansla əlaqəsi, Afşin-Mötəsim münasibətləri, xürrəmilərin döyüşləri, Bəzz qalasının tutulması prosesi və s. geniş verilir.

Xətib Təbrizi həmin məqamları şərh edərkən çalışmışdır ki, Azərbaycan xalqının milli heysiyyətinə toxuna biləcək şərhlərə yol verilməsin və bu şeirlər müsəlman dünyasında bizə qarşı nifrət yaratmasın.

Etiraf edək ki, Xətib Təbrizi çalışmışdır ki, Əbu Təmmamın fəlsəfi-etik fikirlərini geniş şərh etsin və xürrəmi hərəkətinə qarşı fikirləri zəiflətsin. Buna kifayət qədər nail olmuşdur. Xətibin şərhində Əbu Təmmamın divanı həm dilçilik, həm ədəbiyyatşünaslıq, həm də fəlsəfi-etik nöqteyi-nəzərdən lazımunça şərh edilmişdir.

«Həmasənin şərh» - bu kitabında Xətib Təbrizi daha geniş sahədə elmi mühakimələr yürütmək məcburiyyətində qalmışdır. Qeyd etdiyimiz kimi, «Həmasə»də yüzdən artıq qədim ərəb şairinin şeiri verilmişdir və onların hər birinin də özünəməxsus fikirləri, ideyaları, bədii ifadə vasitələri, sənətkarlıq xüsusiyyətləri olmuşdur. Xətib onların hamısından lazımunca danışmış, fikirlərini izah etmişdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, «Həmasə»ni Əbu Təmmam tərtib etmişdir. Kitab ərəb dünyasında çox məşhurdur və ərəb ədəbiyyatının inkişafında və tədqiqində xüsusi rol oynayır. Əbu Təmmam kitabı on hissəyə bölmüşdür:

- «Həmasə» (mərdlik, alicənablıq).
- «Mərası» (mərsiyələr).
- «Ədəb» (ədəb, əxlaq).
- «Nəsib» (qadın gözəlliyinin vəsvi).
- «Heca» (həcv).
- «Ədyaf və mədih» (qonaqpərvərlik və mədh).
- «Sifat» (təbiət təsvirləri).
- «Seyr və nuas» (gəzinti və yuxu).
- «Mulah» (hikmətlər).
- «Məzəmmə ən-nisa»(qadınların məzəmməti).

Xətib Təbrizi şərhində hətta bu külliyyatın tərtib olunması səbəbini də açmışdır. O müqəddimədə göstərir ki, Əbu Təmmam Həmədanda olarkən Əbülvəfa ibn Sələmə adlı birisinin evində qonaq olur. O, Həmədanı tərک etmək istərکən qar yağıb yolları tutur. Bu vaxt Əbu Təmmam vaxtını öldürmək üçün Əbülvəfanın kitabxanasındakı kitabları oxuyur və sonra bunları bir məcmuədə toplayıb «Həmasə» adlandırır.

Bu kitabda toplanılar şeirlər ərəb ədəbiyyatının 300 illik dövrünü əhatə edir və 500-dən artıq şairin 6 minədək beyti bu kitabda öz əksini tapmışdır. Əbu Təmmam ən yaxşı şeirləri yığıb məcmuəyə daxil etmişdir. Ona görə də, alimlər bu külliyyatın şərhinə xüsusi diqqət yetirmişlər. Bu kitabı çoxları şərh etmişdir. O gümlədən, azərbaycanlı ədəbiyyatşünas alim olan Yusif Tahir oğlu Xoylu da.

Ancaq onların hamısı bir-birini təkrar etməmişdir. Birisi dilçilik məsələlərinə diqqət yetirmiş, başqası tarixi rəvayətləri şərh etmişdir. Ən fundamental şərh isə Xətib Təbrizi vermişdir. O, külliyyatda olan aforizmləri, hikmətləri, dilçilik məsələlərini, ədəbiyyatşünaslıq problemlərini açmış, tarixi kontekstdə olan materialları göstərmiş və folklor nümunələrini şərh etmişdir. Xətib Təbrizi həm də bir etnoqraf kimi, cahi-

liyyə dövründəki ərəb adət-ənənələrini şərh etmiş, dini etiqadlarını, oyunlarını, əyləncələrini də izah etmiş və «Həmasə»dəki bir sıra şairlərin şəxsiyyətinə dair dolğun-düzgün fikirlər söyləmişdir.

«On qəsidənin şərhı» - əsəri Xətib Təbrizinin ilk əsərlərindəndir. Bu əsərində ədəbiyyatşünas alim cahiliyyə dövründə yaşamış on məşhur ərəb şairinin on məşhur qəsidəsini şərh etmişdir. Həmin şairlər bunlardır:

1. İmru əl-Qeys(500-540)
2. Tarafa ibn əl- Əbdülbəkri(543-569).
3. Zuheyr ibn əbi Sulmə(530-627).
4. Ləbid ibn Rbiə(560-661).
5. Əntərə ibn Şəddad əl Əbsi(525-615).
6. Əmr ibn Gülsüm(..-570).
7. Həris ibn Hillizə(YI əsr).
8. Əşa Meymun ibn Qeys(YI-YII əsr).
9. Nəbiqə əz-Zubyani(535-640).
10. Ədib ibn əl-Əbrəstdən(..-554).

Xətib Təbrizi bu əsərində göstərir ki, qəsidələri bir dostunun xahişi ilə şərh etmişdir. Şərhində əsasən dilçilik məsələlərinə fikir vermiş və ədəbiyyatşünaslığa, fəlsəfəyə dair fikirlər az söyləmişdir. Xətibin bu əsəri 1962-ci ildə Qahirədə Məhəmməd əd-Din Əbd əl-Həmid tərəfindən çap olunmuşdur.

«İbn Dureydin «Məqsurə»sinin şərhı» - Xətibin sanballı əsərlərindəndir. İbn Dureyd(838-933) Şərqdə böyük dilçi kimi tanınsa da özünün 229 beytdən ibarət olan «Məqsurə» poeması ilə də məşhurdur. Dureydi bu poemasında ərəblərin tarixinə, adət-ənənələrinə, dilçiliyinə dair maraqlı fikirlər söyləmişdir. Ərəb-Bizans-İran münasibətləri, ərəb-türk əlaqələri barədə məlumatlar vermişdir. Məhz, bu məsələlər Xətibin diqqətini cəlb etmiş və əsərə şərh yazmışdır.

Xətib şərhlərində dini-fəlsəfi məsələlərə xüsusi əhəmiyyət vermişdir. Xətibin bu əsəri ilk dəfə 1961-ci ildə Dəməşqdə çap olunmuşdur.

«Suad tərək etdi» qəsidəsinin şərhı» - bu şərhı Xətib qoca yaşlarında yazmışdır. Kəb ibn Zühəyr ibn Əbi Sulmə(..-662) «Bənat Suad» qəsidəsinı Məhəmməd peyğəmbərə ithaf etmişdir. Məhəmməd peyğəmbər yeni din yaradanda Kəb ibn Zuhəyr ona həcvlər yazmışdır. Ancaq sonra islamın dəyərli din olduğunu anlayıb onu qəbul etmiş və peyğəmbərimizi mədh edən bu qəsidəni yazıb şəxsən Peyğəmbərə təqdim etmişdir. Məhəmməd peyğəmbər də qəsidədən çox razı qalıb onu müka-fatlandırmışdır.

Bu şərhində də Xətib daha çox dilçilik məsələlərinə fikir vermiş, tarixi hadisələrin izahını geniş verməmişdir. Eyni zamanda Xətib cin, şeytan haqqında iddiaları da şərhində rədd etmişdir. Əsərin əlyazması Sankt-Peterburq kitabxanasında saxlanılır.

«Əruz və qafiyə elmlərinə dair qısa xülasə» - Xətibin ədəbiyyat nəzəriyyəsi sahəsindəki maraqlı əsərlərindəndir. Müqəddimə, iki fəsil və nətiçədən ibarət olan bu əsər əruz elminə dair ən sanballı kitablardandır. Xətib əruzun 16 rüknü barədə məlumat verir və müvafiq misallar göstərir.

Məsələ burasındadır ki, əruzun nəzəriyyəsini yaradan Xəlil ibn Əhmədin fikirləri həmin vaxt çox böyük mübahisələr yaradırdı. Buna görə də böyük alim kimi, bu məsələ ilə əlaqədar Xətib də öz fikirlərini deməli idi. Etiraf etməliyik ki, əsərin əlyazması tam şəkildə gəlib bizə çatmamışdır. Onun nüsxələri Qahirədə, Berlində və Sankt-Peterburqda saxlanılır. Əsər Suriyada çap olunub. Azərbaycanın istedadlı alimi Qaley Allahverdiyev də əsəri 2004-cü ildə tərcümədə və orijinalda çap etdirmiş və ona şərhələr yazmışdır.

«Nitqin izahı»nın düzəlişi» - əsəri Xətibin dilçilik sahəsində fəaliyyətinə aiddir. «Nitqin düzəlişi» əsərini ərəb dilçisi Əbu Yusif Yaqub əs-Sikkitin(803-859) yazmışdır və bu əsər ərəb dilçiliyi sahəsində çox məşhurdur. Bu kitabında Xətib Sikkitin ərəb dilindəki sözlərin hərəkə və mənalarına poeziyadan gətirdiyi misallarla aydınlıq gətirmişdir. Lakin kitabda bir sıra məsələlər düzgün həllini tapmadığından Xətib ona düzəlişlər ya-

zır. O, 70 yaşında olarkən bu əsərini yazmışdır. Təqribən 70 fəsildən ibarət olan bu kitabda Xətib formaca müxtəlif, mə-naca eyni olan sözləri, vahid kök hərflərdən ibarət ifadələri, onların etimologiyasını diqqətlə araşdırmışdır. Danışıq dili ilə yazılı dil arasında fərqləri göstərmişdir. Ərəb poeziyasından bir sıra başqa misallar da nümunə gətirərək Sikkitindən fərqli olaraq dilçilik məsələlərini daha ətraflı şərh etmişdir. Kitab ərəb ölkələrində dəfələrlə çap olunmuşdur.

Xətibin ərəb dilçiliyinə dair başqa bir elmi əsəri «**Axırdan da oxunduqda əvvəldən oxunan kimi səslənən sözlərə dair kitab**» adlanır. Bu kitabda Xətib ərəb poeziyasında təsadüf etdiyi və iki tərəfdən də oxunanda eyni cür alınan sözləri və həmin sözlərin işləndiyi beytləri seçib vermişdir.

Xətib Təbrizi öz şərhlərində olduqca orijinal ədəbi-tənqidi fikirlər söyləmişdir. Məsələn, əsərin forması ilə məzmunun vəhdəti məsələsini ilk dəfə söyləmiş. Sözlərin zaman keçdikcə dəyişmələrini izah etmiş, tarixi hadisələrə real yanaşmış. Bir sıra məsələlərdə (Babəklə bağlı şərhlərdə) milli təssübkeşliyi də unutmamış, xalq yaradıcılığının şərhində əfsanələrin real həyatdan döğması fikrini irəli sürmüş və s.

Xətib Təbrizini Şərq mənəbləri və dünyanın məşhur şərqşünas alimləri «ədəbiyyat və qrammatika elminin rəhbəri» adlandırmışlar. Xətib Təbrizi XI əsrdə həm ərəbdilli şeirimizin, həm də ədəbiyyatşünaslığımızın böyük nümayəndəsidir. Hətta onun yaradıcılığı ilə intibahımızın başlanğıcını qeyd edənlər yanılmırlar. Həqiqətən də, o bir şair və alim kimi Azərbaycan elmi intellektinin və bədii təfəkkürünün yüksəkliyini göstərən dahidir.

Tahir Xoylu

Tahir Xoylu ədəbi tənqid tariximizdə XII əsrin birinci yarısında fəaliyyət göstərən istedadlı ədəbiyyatşünasdır. O, özünün "Tənvin" kitabı ilə bütün Şərqdə məşhurdur. Həmin monoqrafiyadan məlum olur ki, Tahir Xoylu hərtərəfli biliyə malik alim olmuşdur. O ədəbiyyatşünaslıqdan başqa, fəlsəfəni,

ilahiyyatı, riyaziyyatı, astronomiyanı, psixologiyanı, həndəsə elmini dərinləndirən bilməkdir.

Alimin həyatına dair cüzi məlumatla Əbu Səid Məhəmməd əs-Səmaninin "Kitab əl-ənsab" və Yaqut Həməvinin kitablarında rast gəlmək olur. Xoylunun bizə gəlib çatan kitabında da həyatı barəsində kiçik məlumatlar var.

Yaqut Həməvi göstərir ki, Yusif ibn Tahir Azərbaycanın Xoy şəhərində anadan olmuşdur və sonra həmin şəhərin bol meyvələrindən danışır. Səmani ilə Xoylu dost olmuşdur. Hətta ona şeir də həsr etmişdir. Onun şeir yazmasını Səmani qeyd edir. Ancaq Xoylunun şeirləri dövrümüzdə gəlib çatmamışdır.

Xoylu doğma şəhərində az yaşamışdır. Gənc yaşlarında Xoy şəhərini tərk edib İrənin Tus şəhərinə getmiş və həmin şəhərin Nuqan adlı hissəsində qazi olmuşdur. Şair Xorasan şəhərində də uzun müddət yaşamışdır. Orada olanda Xətib Təbrizinin ərəb dünyasının məşhur şairi Əbuləlanın "Səqd əz-zənd" divanına yazdığı şərhləri oxumuşdur. Xoylunun 1146-cı ildə yazıb bitirdiyi "Tənvin" monoqrafiyası da Əbüləla Mərrin(973-1058) həmin divanının şərhidir.

Yaqut Həməvi göstərir ki, Xoylunun "Quranın hərəkətlərindəki nöqsanlardan və təhriflərdən təmizlənməsinə dair traktat"ı da var. Ancaq bu əsər əlimizdə yoxdur. Mənbələr göstərir ki, Xoylu ərəb dünyasında məşhur olan Əhməd əl-Meydaninin (.-1124) atalar sözü və məsələlərdən ibarət olan "Məcəllə məcmuəsi" adlı kitabına da düzəlişlər yazmışdır. Onun "Tənvin" əsərində Meydaninin adını çəkməsi sübut edir ki, Xoylu həqiqətən də, elə adda adamı tanımışdır.

Bir sıra mənbələrin verdiyi məlumatla əsaslanaraq deyə bilərik ki, Xoylu 1153/54-cü illərdə öldürülmüşdür. Olsun ki, onun ölümü Xorasana ismaililərin hücumu vaxtı olmuşdur.

Xoylunun ədəbi görüşləri. Xoylunun əlimizdə tək-cə "Tənvin" əsəri vardır. Qalan əsərləri dövrümüzdə gəlib çatmamışdır. Xoylunun bu əsəri Əbüləla Əl-Mərrin "Səqt əz-zənd" ("Çaxmaq daşının ilk qiğilicmları") adlı divanının şərhidir. Yuxarıda qeyd etdik ki, Mərrin həmin divanına Xətib Təbrizi də şərh

yazmışdır. Xoylunun bundan xəbəri var idi və həmin əsəri hət-ta oxuyub bir sıra izahlarla razılaşmamışdır.

Qeyd etdiyimiz kimi, Məərri ərəb dünyasının böyük ali-mi, şairi, filosofu olmuşdur. Onun əməli fəaliyyəti təkcə ərəb dünyası ilə yox, bütün Şərqlə bağlı idi. Müsəlman dünyasında təsəvvüf ədəbiyyatının formalaşmasında onun xüsusi xidmət-ləri var. Səlcuqlar dövründə "Nizamiyyə" mədrəsəsi təşkil edi-lərkən onu da müəllim kimi mədrəsəyə dəvət etmişlər və Məər-ri bütün Şərq üçün elmi kadrların hazırlamışdır. Ömrünün axı-rında gözləri tutulan şair dünya işığından məhrum olsa da, bir sıra fəlsəfi mətləblərin işıqlanmasında xüsusi xidmətlər gös-tərmişdir.

Məərin həmin fikirləri xüsusi intellekt tələb edirdi və şai-rin yazdıqlarını şərh etmək zərurəti meydana gəlirdi. Bu əksər əhalinin savad almaması ilə bağlı idi. Çünki Quranın özünün də şərhini həmin vaxtdan başlamış indiyədək davam edir.

Məərin əsərlərini şərh edən Xoylu təkcə şairin fikirlərini açmamış, həm də ədəbi-tənqidi fikirlərini bildirmişdir. Məsə-lən, onun fikrincə mənalar sözləri, sözlərsə mənaları bəzəyir.

Xoylu yazdığı şərhə Məərin poetik düşüncələrini, sən-ətçiliyini, fəlsəfi fikirlərini ətraflı şəkildə şərh etmişdir. Hə-min şərhlərdə Xoylunun elmi-ədəbi-fəlsəfi düşüncələri özünü büruzə verir. Xoylu bu əsərində anatomiyaya, fiziologiyaya, yuxu görməyə dair özünün orijinal fikirlərini verir. Bu da gös-tərir ki, o, ensiklopedik biliyə malik alim olmuşdur.

Qətran Təbrizi (1012-1088)

Qətran Təbrizi ədəbiyyatşünaslıq sahəsində özünün "Ət-təvasir" lüğəti ilə məşhurdur. Bu lüğət fars sözlərinin izahlı lüğə-tidir. Şairdən əvvəl yazılmış Əsədi Tusinin "Lüğəti-forsi" kitabı da izahlı lüğətdir, ancaq Əsədi Tusindən fərqli olaraq Qətran Təb-rizinin lüğəti bir çox keyfiyyətləri ilə diqqəti cəlb edir. belə ki, əslən Tusadın olan və sonra gəlib Azərbaycanda yaşayan və Rəv-vadi hökmdarı Əbu Duləfin sifarişi ilə "Gərşasnamə" epopeya-

sını yazan Əsədi Tusi lüğətində əsasən fars dilinin Xorasan ləhcəsini əsas götürmüş və onun geniş şərhini vermişdir. Qətranın lüğətində isə fars dilində işlənən türk mənşəli sözlərin də izahı verilir. Eləcə də türk və fars dilinin ortaq sözləri olan Pərvərdigar, ruzgar, həftə kimi sözlərin də müfəssəl şərhı verilir.

Nəsrəddin Tusi

Nəsrəddin Tusinin “**Əsa ül-iqtibas**” adlı elmi əsəri poetika elminə aid ən sanballı əsərdir. Tusi bu elmi traktatında poetik elminin mahiyyətini açır. Əgər Yunan elmində bu mövzunu vaxtilə Aristotel özünün “Poetika” və “Ritorika” kitabında işləmişdirsə, Şərqdə poetika elminin tədqiqi tarixində bu mövzu ilk dəfə Nəsrəddin Tusi tərəfindən işlənmişdir. Tusinin poetikaya dair elmi fikirləri belədir:

Tusiyə görə poetika elə bir sənətdir ki, insan öz hiss və həyəcanlarını təxəyyülü vasitəsilə ifadə edir. bu problemə qarşı tarix boyu münasibət də müxtəlif olmuşdur. İndi həmin problemlə bağlı vahid – ortaq variant tapılmışdır. Yəni şerin vəznı və qafiyəsi olmalıdır. Müəyyən vəznlərdə ifadə olunan fikir iki məzmununda ola bilər: həqiqi və məcazi. Həqiqi o deməkdir ki, sözlərin ifadəsi xüsusi ahənglə düzülür və həmin ahəngi müvafiq hərəkətlər və sükun tənzimləyir. Məcəzi mənə o deməkdir ki, sözlərin misralarda sayca bərabərliyi şərti xarakter daşıyır. Keçmişdə musiqi notları da bu ahəng üstündə qurulurdu. Elə natiqlik elmi də bunu metodologiya əsasında yaranır.

Tusi əsərində qeyd edir ki, indi elm vəznin nəzəri əsasları üzərində çalışır. Bu mənada sözün həqiqi mənası əsas götürülür. Şerin ahəngində eyniliyi ölçmək üçün “fail” təfilsindən istifadə edilmişdir. Şerin ahəngində eynilik olmazsa onun vəznı pozular. Məsələn bir şer müsəmmətlə (səkkizliklə) deyilirsə və başqası müsəddəslə (yeddiiliklə) deyilirsə, onda şerin strukturu pozulur.

Müəllifə görə, misraların sonunda sözlərin həm qafiyə olması onların tələffüzünü eyniləşdirir. Antik şer nümunələrində qafiyə

olmurdu. Sonrada ərəblər şerə qafiyə gətirdilər və başqa xalqlar da ərəblərdən götürərək, şerlərində qafiyə istifadə etdilər. poetikada qafiyə elmi xüsusi bölmədir. Qeyd etdiyimiz vəzn problemi isə ərəz elminə aiddir. Ancaq bunun da fəlsəfi və məntiqi mahiyyəti var. Məntiqi nöqtəyi-nəzərdən yanaşanda vəzn həm də estetik zövqdür. Estetika elmində sözün gözəlliyi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. poetikada isə ahəngə və qafiyəyə malik olan hər bir əsər şer hesab edilir. Əlbəttə, vəzn və qafiyə məsələsində sözün mənası nəzərə alınmır. Ola bilər ki, həmin sözlər mənalı olsun və ya mənasız olsun. ancaq onlarda olan vəzn və qafiyə şeirin poetik məzmununun ifadəsidir.

Tusi qeyd edir ki, nəzəriyyəçilərin təliminə görə yazılmış əsərin qafiyəsi və vəzni yoxdursa o şer hesab edilmir. Antik dövr alimləri isə belə hesab edirdilər ki, təxəyyülün ifadə etdiyi bütün əsərləri şer hesab etmək olar. şerin vəzni onlar üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb etmirdi. Antik Yunan ədəbiyyatında da şeirləri vəznə yazmırdılar. Eləcə də qədim ibri, seyranı və fars şeirində də vəzn olmamışdır.

Tusiyə görə, vəzn və qafiyə əvvəl ərəb şeirində əmələ gəlmiş, sonra başqa dillərə keçmişdir. Düzdür fars şeirində olduğu kimi, başqa xalqlar da öz şeirində ərəblərdən gəlmə vəznlərə əlavələr etmişlər. Ümumiyyətdə xalqların məişəti şer yaradıcılığına ciddi təsir etmişdir. Bu mənada tarixə baxanda görürük ki, müəyyən xalqlar tərəfindən şerin bəzi vəznləri müəyyən dövrlərdə qəbul edilmiş, sonra ondan imtina edilmişdir. Ancaq poetikanın təxəyyül məhsulu olması həmişə sabit olaraq qalmışdır. Sadəcə olaraq şer yazma metodologiyası dəyişmişdir. Şerin özəlliklərindən danışanda onu qeyd etmək lazımdır ki, onun əsas predmeti sözdür, qafiyədir və vəzndir. Məntiqi baxımdan isə şer təxəyyülün məhsuludur.

Poeziyanın fəlsəfəsindən danışanda onu qeyd etməyi özüməzə borc bilirik ki, söz həm də düşüncənin ifadəsidir. Məhz söz vasitəsilə insanın mənəvi dünyasını dərk edirik. Onun necəliyi müəyyənləşdiririk. Təxəyyüldə yaranan söz həm də insanın hansı səviyyəli adam olmasını göstərir. Tusi bu məsələlər

də diqqət etmiş və göstərmişdir ki, əksər adamlar “nəfslərini” təxəyyülün məhsulu olan sözlərlə ifadə edirlər. Ona görə də sözləri oxumaqla insana nifrət edir və ya rəğbət bəsləyirik. Buna görə də insanlar natiqliyin əsas alətlərindən olan şerdən, onun əsrarəngiz vəzn və qafiyələrindən istifadə etməklə özlərini ifadə edirlər ki, sözləri insanlara estetik zövq verdiyi kimi, onların şəxsiyyəti də (Tusi buna “nəfs” deyir) pərəstiş olundun. Tusiyə görə sözlərində məna olmayanları ictimaiyyət qəbul etmir. Onlar cəmiyyət tərəfindən rədd edilir. Bu mənada deyilən sözlər və dərin fikirlərin özləri də xüsusi olaraq bəzədilməlidir ki, onu ictimaiyyət qəbul etsin. Tusiyə görə kəlmələrin bəzəyi məhz qafiyə və vəznidir. O, poetika sənətindəki həmin keyfiyyətləri belə qruplaşdırır:

- a. Sözlərin ahəngi və vəzni;
- b. Səslərin harmoniyası;
- c. Sözlərin mənası;
- d. Sözlün fonetikasi və onun mənasını bildirən hərəkələr.

Sonra sözlün estetikasından bəhs edən Tusi qeyd edir ki, söz eşidilərkən elə bir tərzdə olmalıdır ki, onun mahiyyətini, mənasını elmi idrak qəbul etsin. Bu mənada sözlün fəsaḥəti onun mənasını dərk etməyə kömək edir. Tusi bu prosesin özünü də bir elm adlandırır. Həqiqətən də, Şərqdə bəlaḡət elminin öyrənilməsi tarixi qədimdir. Həzrət Əlinin “Nəhcül-bəlaḡə” kitabından başlayaraq Şərqdə bəlaḡət elmi əsrlər boyu dərinlən öyrənilmiş və onun tərkib hissələri olan; fəsaḥət, bəyan, məni, bədi – dərinlən araşdırılmışdır. Bu sahədə Xətib Təbrizinin, Vəhid Təbrizi kimi azərbaycanlı alimlərinin də xidmətləri məlumdur. Bəlaḡət elminin nəzəri əsaslarını ərəb alimi Əbdülqadir Cürçani XI əsrdə “Əsrarül-bəlaḡət” adlı elmi traktatı ilə yaratmışdır. Tusinin də bu kitabdən xəbəri var idi və o həmin kitabdən bəhrələnərək özünün poetika elminə dair nəzəri fikirlərini ifadə edirdi.

Tusi əsərində sözlün psixoloji məqamlarına da diqqət vermişdir. O, Firdovsinin “Şahnamə”sindən misal gətirərək göstərir ki, söz insanın mənəvi-psixoloji durumunu da ifadə edir:

Sabah gün çıxanda qurular meydan,
Orda Əfrasiyab olar, bir yanda da mən.

Sonra şerin estetikasından danışan Tusi gözəlliyin tərənnümünə dair nümunə verir və sübut etməyə çalışır ki, şeir həm də şairin estetik zövqünü ifadə edir. sözün estetikasından bəhs edən Tusi həm də şerdə ifadə olunan psixoloji sarsıntıları, sevinci, kədəri də ön plana gətirir və poetik duyumla həmin hisslərin ifadəsinin xüsusi məharət tələb etdiyini qeyd edir. Şeirdə olan ictimai motivlərdən də bəhs edən Tusi qeyd edir ki, bu sənət həm də sosial problemlərin, siyasi münaqişələrin qarşısı ala bilər. Tusi onu da qeyd edir ki, antik şerdə daha çox ictimai problemlər qoymuşlar, indi isə şerlər məzmun etibarilə məhəbbətin tərənnümünə, gözəlin vəsfinə həsr edilir.

Tusi əsərində daha çox vəznin mahiyyətindən bəhs etmiş və qeyd etmişdir ki, vəznlər oynaq olub insanları cuşa da gətirə bilər və ya həzin olun onları rıqqətə də gətirə bilər, hətta elə vəznlərdən söhbət açır ki, onlar heyvanları belə hərəkət gətirə bilər.

Sonra qafiyədən bəhs edən Tusi qeyd edir ki, onlar bir neçə cür olur: dəqiq ahəngə malik olanlar, qeyri-dəqiq ahəngililər.

ədəbi janrlardan və növlərdən bəhs edən Tusi qeyd edir ki, Yunanıstanda mövzuya uyğun janrlardan istifadə etmişlər və həmin ədəbi növləri mövzulara görə qruplaşdırmışlar. Məsələn, faciədən, həcvdən yazanda onu – tragediya adlandırmışlar. Yaxud da rəzil, şər işləri təsvir edən şer janrları olmuş, sevinci, fərəhi tərənnüm edən ədəbi növlər olmuşdur. Tusi qeyd edir ki, yazılan əsərlər hansı janra aid olurdusa, antik dövr ədəbiyyatında həmin ədəbi növə aid vəzn də seçilirdi. Buda da şerin təsir gücünü artırır. Müəllif qeyd edir ki, həmin yaradıcılıq metodu artıq dəbdən düşmüşdür.

Kitabının ikinci fəslində Tusi şerdə bədii təsvir və ifadə vasitələrindən bəhs edir. Bu sahədə də spesifik xüsusiyyətlərdən bəhs edən müəllif təsvir obyektlərini belə qruplaşdırır:

1. heyvan və quşların təsviri;
2. insanları və hadisələri təsvir etmək;

3. peşə bacarıqlarını təsvir etmək.

Bədii təsvir və ifadə vasitələrindən bəhs edərkən Tusi şairin poetik zövqündən, onun bacarığından da, istedadından da bəhs edir. Qeyd edir ki, təsvir obyektı elə tərənnüm olmalıdır ki, oxucuya zövq versin. Bu mənada tərənnüm olunanın nə olduğunu anlamaq lazımdır. Kədərini verilməsi üçün müvafiq ahəng. Sevincin ifadəsi üçün müvafiq ahəng məqsədəuyğundur. Vəzlərin mahiyyətindən bəhs edən Tusi qeyd edir ki, hiss və həyəcanların ifadəsi üçün uyğun vəzlər seçilməlidir. Tusi şerdə üç komponentin bir-biri ilə bağlı olmasını qeyd edir: söz seçimi, ahəng və vəzn. Bunların düzgün seçimi şerin bədii dəyərini artırır. Bədii fiqurlardan bəhs edən Tusi qeyd edir ki, şerdə simvollardan geniş istifadə edilir. Misal olaraq o Şərqdə geniş yayılmış Mani adlı şairin və dini ideoloqun şerlərini misal gətirir. Deyir ki, cansız bir varlıq bir obrazın simasında canlanır. Xeyir bir insanın simasında, şər başqa bir obrazın simasında verilir. Bu ənənəni III əsrdə Şərq ədəbiyyatına Mani dinini yayanlar gətirmişlər. Tusi isə həmin poetik yaradıcılıq üslubunu müasiri olduğu ədəbiyyatda yaradılan darğa obrazında vermiş və onun bir surət kimi səciyyəvi xüsusiyyətlərini göstərmişdir. Onlar ibarətdir: istehza və rişxənd, əzab və iztirabların təsviri, sakit darğanın qəzəblənərək kimisə incitməsi.

Tusi kitabında şerin yaranma səbəblərindən bəhs edərək yazır: şer iki səbəbdən yaranır – estetik zövq xatirinə və aşıqlıqla əlaqədar. Bu tip şerlərin bədii təsvir vasitələrindən bəhs edən Tusi məcazlardan: təşbehdən, istiarədən bəhs edir və onların xarakterik xüsusiyyətlərini açır.

Tusi “Əsas ül-iqtibas” əsərində həm də sözlərin leksik mə-nalarından, onların şeirdə oynadığı roldan bəhs etmişdir. Sözlərin təsnifatından danışan Tusi qeyd edir ki, onlar hərflərdən ibarətdir və həmin hərflər də sait və samitlərdən ibarətdir. Eləcə də müəllif arxaik sözlərdən bəhs edir və morfologiyadan söz açıb isimləri, onların əmr və sual növlərini şərh edir. Ərəb əlifbası ilə yazıda əksini tapmayan qısa və əksini tapan uzun saitlərdən danışır.

Yazıda əksini tapan və heç bir səs ifadə etməyən eyn, tənvin işarələrindən bəhs edir. Eləcə də sözlərin sadə və mürəkkəb olmasından bəhs edən müəllif onların semantikasını izah edir.

Sonra müəllif divan ədəbiyyatının əsas kateqoriyalarından bəhs edib “touzi” (oxşar tərzdə səslənən sözlərin təkrarı: *dəhənin dərdimə dərmən dedilər dildarı*), cinaslar (şəkilcə eyni, mənaca müxtəlif olan omonim sözlər), müdəvvər (sözlərin mənasında dairəvilik: *şərəfim, namım, məramım, canım mənim*), tərsi (sözün mənasının tərsinə çevrilməsi: *sultanlıq dərvişlikdir. Dərvişlik sultan*), mücənnəh (bütün beytlərin eyni sözlə başlanması), cəm və təfriq (əlamətləri birinci misrada toplamaq, sonrakı misrada bölmək: *kirpiyin ox, yanağın alma: biri öldürür, o biri yaxır*), müləmmə (misraları müxtəlif dillərdə olan şeir), mətlə (qəzəl və qəsidənin ilk beyti), hüsnü-təxəllüs (şairin təxəllüsü) və s. barədə izahat verir.

Tusin bu məsələlər dair öz fikrini bildirməsi bir çox problemlərə aydınlıq gətirir. Belə ki, bizə məlum olur ki, XIII əsrdə poetika sənəti inkişaf edirdi və ona dair nəzəri fikirlər söylənilirdi. İkinci tərəfdən də ədəbi tənqid, ədəbiyyat nəzəriyyəsi özünün inkişaf səviyyəsini Tusin bu əsərində büruzə verir. Tusin “Əsa ül-İqtibas” elmi traktatı poetikanın öyrənilməsi baxımından olduqca əhəmiyyətlidir.

Nəsərdin Tusin başqa bir elmi traktatının adı “**Meyarül-əşar**” kitabıdır. Bu kitabda müəllif şeirin vəznləri və onun poetikası barədə geniş məlumat vermişdir. “Təcridül-əqaid” əsəri kəlam haqqındadır. “Şərti işarat” kitabında Tusi “İşarat” kitabının şərhini vermişdir. “Kitab əl-bələğət” əsərində poetikadan bəhs etmişdir. Tusi “Əruz və qafiyəyə aid kitab”da yazmışdır.

Əssar Təbrizi (1310-1390)

Əssar Təbrizinin elmi yaradıcılığından əlimizdə “Əlvafi fi tedadül-qəfavi” (Qafiyələrin əlifba sırası ilə təsnifatı) əsəridir. Bu kitabın iki nüsxəsi elm aləminə məlumdur. Biri Kembriç Universitetinin kitabxanasında, o biri isə Özbəkistanın Ə. Biruni adına Daşkənddəki Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır. Olsun ki, həmin Daşkənd nüsxəsi müəllifin avtoqraf nüsxəsidir. Bu kitabın

özü qafiyəli nəsrə yazılmışdır. Şairin özünün qeydlərindən məlum olur ki, kitab dövrün qabaqcıl şairlərinin sifarişi ilə yazılmışdır. Özünü də qeyd etdiyi kimi kitabı yazmaqda “qafiyənin növlərini hərflərin sırası ilə yığcam şəkildə toplamaq, onları elmi-praktiki cəhətdən aydınlaşdırmaq, ta ki şer yazanların zəhməti asanlaşsın”

Kitabında şair qafiyə elmi ilə əlaqədar mübahisələr də aydınlıq gətirir. Bildiyimiz kimi, qafiyə haqqında Şərqdə çox alimlər. o cümlədən Xətib Təbrizi öz fikirlərini söyləmişdir. Əssar Təbrizi bu mübahisələr geniş şərhlər vermir və birbaşa şerin nə olması, onun tərifini verib deyir: “Şer ölçülü, romantik ifadə olan, qafiyələnmiş bir kəlamdır”. Şir qeyd edir ki, məntiqçilər haqlı olaraq şerdə təxəyyülün vacibliyini qeyd edirlər. Əssarın özü də məntiqçilərin tərəfində durub şerdə mahiyyəti əsas götürür və qeyd edir ki, poeziya insana zövq verməli və ruhunu cilalandırmalıdır.

Şair şerdə ölçünü də vacib sayır və sonra qafiyə problemlərinə keçərək “qafiyə” sözünün ərəb dilindəki “qəfvət” sözündən olmasını və “arxadan gələn” mənasını ifadə etməsini söyləyir. Qafiyənin tərifini verərkən qeyd edir ki, o rədifdən əvvəl gəlir və təkrarlanır. Müəllif məsnəvi, müsəmmət, dübeyti janrlarında qafiyə sistemini aydınlaşdırır.

Əssar qafiyə hərfləri, qafiyənin növləri və onlarda buraxılan səhvləri göstərir. Qafiyələrin spesifik xüsusiyyətlərindən bəhs etmiş və onları müvafiq terminlərlə: *ridf*, *qeyd*, *təsis*, *dəxil*, *vəsl*, *məzid*, *nairə* adlandırmışdır. Məsələn: *re*-ilə bitən qafiyəyə misal olaraq bu misranı göstərir:

زهى زلف و رخت شرمسار شام و سحر

(Zəhi ze zolfo roxət şərmsar şamo səhər)

Şair qeyd edir ki, bu misranın *rəvisi re*—dir.

Əssar haqlı olaraq qeyd edir ki, qafiyə sözün kökündə olmalıdır və şəkilçi ilə yaradılan qafiyə məqsədəuyğun deyil. Kitabda həm də şerin forma və məzmunun vəhdətindən bəhs edilir. Şerdəki məzmunun əsas olub formanın ikincidərəcəli olması israr edilir.

Əssar rədif qafiyələr haqqında da fikrini söyləyir və qeyd edir ki, onlar qafiyədən sonra gəlir və şerdə təkrar olunur: “rədif qafiyədən sonra təkrar olur və bir və ya bir neçə sözdən ibarət olur”. Müəllif qeyd edir ki, rədif şerin məzmunu və fikrin düzgün ifadəsinə xələl gətirməməlidir: “Şair gərək rədifli şeri elə desin ki, bütün rədiflər əlaqəli olsun və mənə, ifadə pozğunluğu yaratmasın”.

Əssar şairdən forma mə məzmun gözəlliyi tələb edir. qeyd edir ki, qafiyə tələbləri, rədif tələbləri yerinə yetirilməli, mənə dərin olmalıdır. İlk baxışdan şairin bu kitabı qafiyə cədvəlidir və şairlər şer yazarkən qafiyə problemi ilə rastlaşanda həmin cədvələ baxırlar. Əslində isə müəllif qafiyə ilə bağlı problemləri, o problemlərin səbəbləri, qafiyə elementləri barədə kifayət qədər məlumat verir.

XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" elmində mərhələ probleminə dair fərqli mövqelər

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi elmində mərhələlərə dair nəzəri fikirləri bir çox alimlər irəli sürmüşdür. Onlardan biri **Nizameddin Şəmsizadə**dir. Onun fikrincə Azərbaycan ədəbiyyatı özünün inkişaf tarixində aşağıdakı mərhələlərdən keçmişdir.

- Folklor dövrü;
- Orxon – Yenisey dövrü (VI – VII əsrlər);
- Farsdilli ədəbiyyat dövrü (X – XII əsrlər);
- Anadilli ədəbiyyat dövrü (XIII – XVI əsrlər);
- Xalq-aşıq ədəbiyyatı və realizmin dirçəlişi dövrü (XVI – XVIII əsrlər);
- Realizmin və romantizmin yeni təşəkkülü dövrü (XIX – XX əsrlər);
- Proletar (Sovet) dövrü.

Müəllifin özü də qeyd edir ki, "belə təsnifat tam bitkin və sabit hesab oluna bilməz". Çünki burada antik dövr Azərbaycan ədəbiyyatı mərhələsi, ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı (VII - XI əsrlər) və müstəqillik dövründəki ədəbi mərhələ nəzərə alınmamış həm də səhvən romantizmin təşəkkülü XIX əsr verilmişdir. Halbuki Şərq romantizminin, o cümlədən Azərbaycan romantizminin nadir nümunələrini şairlərimiz XI - XII əsrlərdə yaradırdılar. Eləcə də Azərbaycan ədəbiyyatında realizmin tarixini dayazlaşdırmağa lüzum yoxdur. Rus alimi Xanıqov öz çıxışlarında həmişə deyirdi ki, realizmin ən bariz nümunələrini XII əsrdə Xaqani Şirvani yaratmışdır. Qaldı ki, Orxon – Yenisey abidələrinə, onlar ümumtürk abidəsi hesab edilir, Azərbaycan ədəbiyyatına aidiyyəti yoxdur. bizim ədəbiyyatın ondan da sanballı "Kitabi - Dədə Qorqud"u var. Olsun ki, bu eposun son əsrlərdəki köçürülmüş əlyazma nüsxələri zəmanəmizə gəlib çatmışdır, ancaq abidə eramızın əvvəllərində baş verən ictimai-siyasi hadisələri əks etdirir. Qeyd etdiyimiz kimi, ədəbiyyat "hər hansı xalqın və

zamanın güzgüsüdürsə ” – onda bu XIV əsrin güzgüsü ola bilməz. Eposda baş verən hadisələr qədim oğuz ellərinin siyasi tarixini, qəhrəmanlığını əks etdirir. Deməli, epos oğuz türklərinin qədim həyatından doğan reallıqların güzgüsüdür.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin dövrləşmə probleminə dair nəzəri fikir söyləyənlərdən biri də XX əsrin əvvəllərində **Əli Nazimdir**. Onun fikrincə Azərbaycan ədəbiyyatı özünün inkişaf prosesində bu mərhələlərdən keçmişdir:

- XV - XVI əsrlər Azərbaycan klassik ədəbiyyatının çiçəkləndiyi dövr – qızıl əsr. Nümayəndələri: Nəsimi, Həbib, Füzuli, Xətai.
- XVIII əsr feodal dövrü: Vaqif, Vidadi.
- XIX əsr maarifçilik dövrü. Nümayəndələri: Bakıxanov, Zakir, Axundov, Zərdabi, Vəzirov, Nərimanov, Şirvani.
- XX əsr ədəbiyyatı. Müəllif bu dövrü üç ədəbi qrupa bölür: a) demokratik xalqçı – maarifçi qrup. Nümayəndələri: Məmmədquluzadə, Sabir, Haqverdiyev, Əli Nəzmi, Ordubadi, Qəmgüsar. B) “Füyuzat” ədəbi məktəbi: Hadi, Əlibəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağayev, H. Cavid. V) aralıq qrupu: Əlabbas Müznib, A. Səhhət, A. Şaiq.
- Sovet (proletar) ədəbiyyatı.

Əlbəttə, Əli Nazim keçən əsrin əvvəllərində əldə etdiyi materiallar əsasında ədəbiyyat tariximizin mərhələlərini vermişdir. Ancaq ədəbiyyatşünaslıq inkişaf etdikcə Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi elminin də naqislikləri aradan qalxdı və kamil bir fənn meydana gəldi.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi elminin mərhələ probleminə görkəmli alim Bəkir Çobanzadə də toxunmuşdur. Onun təsnifatı belədir:

I mərhələ. İslamaqədərki dövr: a) Orxon abidələri, sadə xalq ədəbiyyatı.

II mərhələ. İslamdan sonrakı dövr. a) saray ədəbiyyatı, b) dini ədəbiyyat, şifahi xalq ədəbiyyatı.

III mərhələ. Yeni dövr ədəbiyyatı – 1905-ci ildən sonrakı ədəbiyyat. Bu dövrü müəllif üç yerə bölmədi: a) 1905-1917-ci illər, b) 1917-1922-ci illər, v) 1922-1927-ci illər.

1920-ci ildən etibarən Sosialist cəmiyyətin yeni ideologiyası yaranmağa başladı və bu işdə elmi-bədii-publisistik ədəbiyyat mühüm rol oynayırdı. 70 il ərzində Sosialist ədəbiyyat marksizmlenin ideyalarını təbliğ etməklə məşğul idi. Sırf milli zəmində yaranlar millətçi sayıldı və 37-ci ilin repressiyasından can qurtara bilmədi. Həmin dövr Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqinə dair elmi metodologiyayı ilk dəfə aşağıdakı ədəbiyyatşünaslar təklif edirdilər:

Əli Nazim “Ədəbiyyat və ədəbiyyat tariximiz” (1925) və “Yeni Azərbaycan ədəbiyyatı” (1927) məqalələrində şifahi xalq ədəbiyyatını yazılı ədəbiyyatın bazası sanırdı. O eyni zamanda eramızdan əvvəlki Azərbaycan ədəbiyyatı tarixini yaratmaq üçün Tomson, Padlov, Martin, Vamberi, Hartman kimi türkoloqların tədqiqatlarından istifadə etməyi məqsədəuyğun hesab edirdi və Orxan Yenisey abidələrini, “Qutadqu bilik ” abidəsini türk ədəbiyyatının sonrakı mərhələsi hesab edirdi. Onun metodologiyalarından biri də belə idi ki, türkdilli ədəbiyyat vahid şəkildə öyrənilməlidir. Ancaq nöqsanı bu idi ki, Azərbaycan ədəbiyyatını Həsənoğludan götürürdü. Dilin və ədəbiyyatın arxasında milli dövlət prinsipi: Xətai yaradıcılığı;

Firudin bəy Köçərli. “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları ” (1925-1926), kitabında mərhələ probleminə toxunmur.

Fuad Köprülzadə. “Azəri ədəbiyyatına dair tədqiqlər” (1926) kitabında Azərbaycan ədəbiyyatının Həsənoğludan başlanmasını iddia edirdi. Vahid türk ədəbiyyatı ideyasını irəli sürürdü. Azərbaycan ədəbiyyatının İran ədəbiyyatı təsirinə məruz qalması ideyasını irəli sürürdü. Nəsimini ədəbiyyatımızın banisi hesab edir. Onun fikrincə ədəbiyyat milli his və milli ruhun aynasıdır. Milli şüurun formalaşmasında müstəsna rol oynayır. Milli dövlət – Xətai dövrü.

İsmayıl Hikmət. “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” (1928) kitabında ədəbiyyat tarixini vahid Şərq kontekstində götürürdü. Onun ədəbiyyat tarixi konsepsiyasında iki prinsip var idi: 1. sənətin xarakterik xüsusiyyəti və ictimai-estetik mahiyyəti, 2. türk xalqları ədəbiyyatının təsnifi. Səlcuqlar barədə deyir ki, onlar ərəbin dinini, farsın zehniyyətini və türkün adətlərini və rəftarını götürmüşlər. Həsənoğlunu türk şerinin banisi hesab edir. o, sənət-karlığı üç parametr üzrə qiymətləndirirdi: dil, sənət və zehniyyət. Dünyagörüşü yüksək qiymətləndirirdi. Şairlərin hansı xalqın ədəbiyyatına aid olmalarını dil faktoruna görə təyin etməyi təklif edirdi.

Salman Mümtaz. “Azərbaycan ədəbiyyatı silsiləsi” ilə (1925) kitabında toplular yaratmaqla mənbəşünaslığımızın əsasını qoymuşdur. Nizamini, Nəsimini, Xətaini, Vaqifi ədəbiyyatımızın dahisi hesab edirdi.

H. Zeynallı, A. Şaiq, A. Musaxanlı və C. Əfəndizadənin “Ədəbiyyatdan iş kitabı” (1928). Bu kitab Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi konsepsiyasının işlənməsi baxımından diqqəti cəlb edir. İlk dəfə Musaxanlı tərəfindən bu fikirlər söylənilir və A. Şaiq Azərbaycan ədəbiyyatında sufizmi ədəbi hərəkət kimi şərh etmiş və klassizmin ədəbiyyatımızda ifadəsini vermişdir. Musaxanlı “Üç amil” nəzəri konsepsiyasını irəli sürmüş və həmin amil kimi məkan, vəziyyət və zamanı əsas götürmüşdür. Musaxanlı ədəbiyyat tariximizi bu mərhələlərə bölməyə:

1. feodalizmdən əvvəlki dövr, ibtidai dövr, əsirət dövrü. (şifahi və yazılı ədəbiyyat);
2. feodalizm dövrü;
3. kapitalizm dövrü;
4. inqilabi dövr, sovet ədəbiyyatı.

7. Bəkir Çobanzadə “Türk ədəbiyyatı” (1929), “Azəri ədəbiyyatının yeni dövrü ” (1930), “Türk dili və ədəbiyyatı” (1936) kitabında yazılmışdır. O təhlillərdə tarixi-sosioloji faktoru və poetik xüsusiyyətləri əsas prinsip kimi qəbul edirdi. Onun apardığı elmi tədqiqatlarda iki əsas istiqamət var idi: 1) ədəbiyyat

tarixi və onun tədqiqinə dair metodologiya. 2) söz sənətinin spesifikasi, poetik nümunələr və əsərlərin ictimai əhəmiyyəti. bu problemlərin elmi şərhini verərkən dünya ədəbiyyatşünaslığı təcrübəsindən çıxış edirdi və eyni zamanda vahid türk təfəkkürünü, bölgə xalqlarının milli mentalitetini də nəzərə alırdı. Ədəbiyyatın tarixini lap qədimdən – Orxon Yeniseydən əvvəl götürürdü. VI əsrdə skif yazısı ilə türklərin Bizansa göndərdiyi məktubdan, “Gültikin”, “Bilgə Xaqan” abidələrindən bəhs etmişdir. Dil faktına ciddi yanaşır və klassikləri bu prinsiplə bölürdü. Ədəbiyyatımız Füzulidən götürürdü. Ana dilimizi skiflərin dili hesab edir. Ədəbi əsərlərin təhlilində millik və tarixiliyi əsas götürürdü. O iddia edirdi ki, milli ədəbiyyatı yaratmaq üçün bütövlükdə türkdilli ədəbiyyatın təsnifatı verilməli və mərhələlər müəyyənləşdirilməli, dil, adətlər-ənənələr müəyyənləşdirilməli və iqtisadi inkişaf izlənilməlidir. Onun bölgüsündə ədəbiyyat tarixi bu mərhələlərlə verilir:

I. İslamaqədərki dövr: a) Orxon abidələri – xaqanlar və təkinlər, dövlət dili və “klassik üslublu ədəbiyyat”, b) qara xalq ədəbiyyatı.

II. İslamdan sonrakı dövr. Bu dövrü Çobanzadə “üçqatlı ədəbiyyat” adlandırır və tipoloji baxımdan bu cür formalaşdırır: a) saray ədəbiyyatı, b) din ədəbiyyatı, c) xalq ədəbiyyatı.

III. Yeni dövət ədəbiyyatı – 1505-ci ildən sonrakı dövr ədəbiyyatı. Bu dövrü üç mərhələyə bölür: a) 1905-1917, b) 1917-1922 və c) 1922-1927.

Beləliklə, ilk dəfə onun vasitəsilə ədəbiyyat tarixi elmində təsnifat prinsipləri verildi. Onun “Türk dili və ədəbiyyatının tədrisi üsulu” kitabında estetik və nəzəri-poetik problemləri ilə yanaşı tədqiqat və təsnifat prinsiplərinə də toxunulurdu. Tarixi üsullardan danışarkən B. Çobanzadə 13 metodu göstərirdi:

1. bədii üsul;
2. əxlaqi üsul;
3. publisistik üsul;
4. tarixi-siyasi üsul;

5. tarixi üsul;
6. tarixi-ruhi üsul
7. mədəni-tarixi üsul;
8. bədii-ruhi üsul;
9. müqayisəli-tarixi üsul;
10. təkamül üsulu;
11. filoloji üsul;
12. təbii üsul;
13. ictimai üsul.

B. Çobanzadə ədəbiyyat tarixinin dövrləşməsi prinsipini də irəli sürürdü. Onun fikrincə həmin prinsip bunlardır:

I. Təqvim-i-xronoloji prinsip. Bunu "ibtidai üsul" adlandırır.

II. Zaman, məkan prinsipi. Burada iqtisadi, siyasi, ictimai faktorlar əsas götürülürdü. Bu mənada Azərbaycan ədəbiyyat tarixini üç dövrə bölmək: 1. Feodalçılıq dövrü, 2. təbii təsərrüfat – kapitalizm dövrü və 3. inqilabi dövr. Nəzəri cəhətdən Azərbaycan ədəbiyyat tarixini şərh edən B. Çobanzadə həm də iki xüsusi mərhələ də göstərirdi və həmin dövrü "İran dili və ədəbiyyatının təsiri dövrü". adlandırır. Həmin dövrlərə 1) X-XVI əsrləri və 2) XVI-XIX əsrləri aid edirdi. Onun ədəbi cərəyanlar haqqında fikirləri də, Firdovsi, Nəsimi, Füzuli, Nəvai, Bəyqara haqqında tədqiqatları diqqəti cəlb edir və bu gün də öz aktuallığını saxlayır.

Mustafa Quliyev "Oktyabr və türk ədəbiyyatı"(rusca) kitabını yazmışdır. (1930). Bu kitab Füzulidən başlayaraq 1930-cu ilədək dövrü əhatə edir. "Azərbaycan musiqi mədəniyyətinin inkişaf yolları"(1928) məqaləsində tarı, muğamı, əruzü, hecanı köhnə element kimi verir və yeni mədəniyyət üçün yarasız hesab edir. Ədəbiyyatımız Füzulidən başlayır. Füzulidən əvvəlki ədəbiyyatımızı fars ədəbiyyatının tərkib hissəsi hesab edirdi. Nəsiminin poeziyasını təhlil edib markisizm baxımından "ənəlhəq" sözünü şərh etmişdir. Füzulinin xəqiliyindən bəhs etmişdir. Füzulidən sonra türk şairi Nəfisi realist ədəbiyyatın dahisi və türk dilinin ədəbi dil səviyyəsinə qalxmasında böyük

xidmətini qeyd edir. Vaqif realizminin Avropa realizmi ilə birləşdirir. M. F. Axundovun novatorluğundan danışır və onun davamşılardan bəhs edir. Mirzə Cəlil barədə geniş mühakimə yürüdür. XX əsr ədəbiyyatında üç cərəyanı: xalqçı, burjua və inqilabi-demokrati ədəbiyyat kimi səciyyələndirir.

Əmin Abidin. “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyat tarixi”(kitabın fəsilləri: Mədxəl(giriş)- burada oğuzların etnogenezi verilir, ikinci fəsil “Ağız ədəbiyyatı” (Oğuznamələrdən, atalar sözlərindən, “Koroğlu” dastanından bəhs edir) və “Yazılı ədəbiyyat” adlanır. Sonrakı fəsillərdə ərəblərin istilasını, Quran ədəbiyyatı, Dədə Qorqud haqqında danışır. Sonda əlavələr verilib istifadə etdiyi mətnlər göstərilir, “Dərəbəyli dövründə Azərbaycan ədəbiyyatı”, “Əşirət(qəbilə) dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına aid vəsiqələr”, “Heca vəzninin tarixi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi ətrafında” və s. Ədəbiyyat tariximizi əşirət dövründən götürür. Heca vəznini Xətəidən götürür. Tədqiqatda tarixiliyi əsas prinsip kimi qəbul edir. folklor Azərbaycan ədəbiyyatının mənbəyi sayılır və yazılı ədəbiyyat Həsənoğludan götürülürdü. Veys ibn Əhməd və Şəms Təbrizini də Həsənoğlunun müasiri hesab edirdi.

Məmmədkazım Ələkbərlinin 1934-cü ildə Sovet yazıçılarının I Ümumittifaq qurultayındakı məruzə. Ədəbiyyatımızın qədimliyi söylənilmişdir. Yazılı ədəbiyyatımızın tarixini VIII əsr xəlifə Harun ər-Rəşidin arvadı Zübeydə Xatunla başlayır və onu azərbaycanlı kimi təqdim etmişdir. M. Rəfilinin onun azərbaycanlı olmasını iddia edir, ancaq Bombeydə çap olunan “Ruzi-rövşən” (1339) kitabında azərbaycanlı olması iddia olunurdu. Ədəbiyyat tarixi probleminə tarixi faktorları əsas qəbul edirdi. Məhsətini materialist şairə sayırdı. Nizaminin fars şairi olmasına etiraz edirdi. Füzulini dahi hesab edib türk şeri üçün ən önəmli hesab edir. Vaqifi yüksək qiymətləndirirdi. Vazehi, Bakıxanovu, Zakiri, Axundovu XIX əsr türk ədəbiyyatının dahisi adlandıırırdı. Hadini mühafizəkar, Cavidini pantürkist, Sabiri və Seyid Əzimi divan ədəbiyyatının davamçısı kimi təqdim edir. “Füyuzat” ədəbi məktəbini tənqid edirdi.

Məmməd Arif. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 3 cilddə. 1960.

Beləliklə, ədəbiyyat tariximizə baxışda bir neçə prinsip olmuşdur:

- Şifahi xalq ədəbiyyatı ilkin qaynaq hesab etmək;
- Klassik irsimizi milli mənsubiyyət əsasında qəbul etmək;
- Vahid Şərq ədəbiyyatını və vahid türk ədəbiyyatını Azərbaycan ədəbiyyatının formalaşmasında ilkin qaynaq hesab etmək.

Məhz bu prinsiplərlə “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” fənni formalaşmışdır.

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının mətnşünaslıq və metodologiya problemləri

Azərbaycan ədəbiyyatında mətnşünaslıq problemləri həmişə ciddi problem olmuşdur. İndi də bu problem öz aktuallığını itirməmişdir. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının bir qismi ərəb-fars dillərində yarandığından mətnşünaslıq problemləri, həm də qeyri dillərin mürəkkəb yazı qrafikası, leksikonu, semantikasını ilə bağlıdır. Bu mənada, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında mövcud olan mətnşünaslıq problemlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Ədəbiyyat tarixinin əsas materialları olan bədii əsərləri toplamaq, müəlliflərin akademik nəşrlərini həyata keçirmək.

2. Azərbaycan ədəbiyyatı haqqında dünyada olan yazılı mənbələri öyrənmək.

3. Ərəb, fars və türk dillərində olan təzkirələri, cümlələri tədqiq edib Azərbaycan ədəbiyyatına aid hissələri müəyyənləşdirmək.

4. Ədəbiyyat tarixinin dövrlərini müəyyənləşdirmək və qədim dövr ədəbiyyatına dair nümunələri tapmaq.

5. Klassiklərin həyatını, dövrünü və ədəbi irsini dərinlən araşdırmaq.

6. Ərəb-fars və qeyri dillərdə olan ədəbi əsərləri dilimizə tərcümə etmək.

Yazılı Azərbaycan ədəbiyyatının mənşəyi və mərhələləri bu kontekstdə götürülür:

- şifahi xalq ədəbiyyatı;
- ilk yazı nümunələri Orxon-Yenisey abidələri həm də Azərbaycan xalqının qədim yazısıdır;
- "Oğuznamə"lər;
- ilk azərbaycanlı müəllif VIII əsrdə yaşamış Zübeydə Xatun;
- erkən orta əsrlərdə "Kitabi – Dədə Qorqud", İsanın "Məhr və Vəfa" poeması;
- orta əsrlərdə Həsənoğlu, Nəsimi, Qazi Bürhanəddin,

- milli dövlət səviyyəsində dilin işlənməsi və yazıların aparılması, Cahən Şah və Xətai dövrünə aiddir;

Mövcud ədəbi düşüncə öz ardınca həm də elmi konsepsiyayı daşıyır. Hər bir bədii əsərdən doğan fəlsəfi düşüncə istər-istəməz şərh tələb edir. Elə bu da yeni elmin yeni nəzəri əsaslarını və onun tədqiqində metodologiyayı müəyyənləşdirir

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı vahid Şərq ədəbiyyatı kontekstində inkişaf edirdi və Şərq ədəbiyyatşünaslığındakı poetik kateqoriyalar, metodologiya həm də Azərbaycan ədəbiyyatına tətbiq edilirdi. Yəni indi Avropa ədəbiyyatında **poetika** adlı elm şərqdə **bəlağət** kimi şərh edilirdi. Ancaq bəlağət elminin Avropa poetikasından fərqli cəhətləri çox idi.

Şərq ədəbiyyatında poetikanı – “bəlağət” və “fəsahe” terminləri ilə ifadə edirlər. Mahiyyət etibarilə hər iki sözlərin özləri də elə “poetika” deməkdir, ancaq, “poetika” sözü genişmənalı olduğundan Şərqdə onu bir qədər də xırdalamışlar. Belə ki, “**bəlağət**” **deyəndə nitq gözəlliyini, məna dərinliyi, “fəsahe” deyəndə isə - sözlərin aydınlığı və anlaşılıqlığı nəzərdə tutlur.**

Şərqdə bəlağət elminin banisi Cahiz olmuşdur. Sonra Cahiz bəlağət elminə dair nəzəri konsepsiyasını Əbül Fərac (öl. 922) “Nəqdüş-şeyr” əsərində və İbn Qüteybə “Əş-şeyr və şüəra” kitabında vermişdir. Elm aləminə Həzrət Əlinin “Nəch əl-bəlağə” adlı hikmətlərdən ibarət dərin məzmunlu əsəri də məlumdur.

Bəlağət elmi dərinləşdirilərək sonralar estetikaya meyl güclənmiş və artıq bu elmin yeni qolları: “kəlam” və “ədəb” yaranmışdır. “Kəlam” məktəbini VIII-IX əsrlərdə mötəzililər və X-XII əsrlərdə əşerilər fəlsəfi və məntiqi cəhətdən inkişaf etdirmişlər. Sonra isə dil, üslub və ifadə tərzində bəlağətdə əsas xətt kimi götürüldü. İnkişaf edən bəlağət elminə çox sonralar estetik düşüncə də əlavə olundu və bunu İbn əl-Mütəzzin(908) “Əl-bədi” kitabında əsaslandırıldı.

Bəlağət elmini sonra aşağıda adını çəkdiyimiz alimlər inkişaf etdirdilər:

1. Əbdülqadir Cürcani (1078)“ “Əsrarül-bələğət”, “Dələ-yilülü-ecaz”

2. Siracəddin Əbu Yaqub Səkkakinin (1160-1228) “Miftahül-ülüm” (Elmlərin açarı)

3. Məhəmməd Qəzvini (azəri) (1267-1338) “Təlxis”

Fars dilində

4. Ömər Raduyani (XI əsr) “Tərcümanül-bələğə”

5. Rəşidi Səmərqəndi “Ziynətnamə”

6. Məhəmməd Mənşuri “Kənzül-ğəraib”

7. Bəhrami Sərəxçi (XI əsr) “Ğayətül-əruzüyn”

8. Şəms Razi “Əl-Möcmə”

9. Nizami Əruzi “Çahar məqalə”

10. Həsən Qəhtan “Şəcərələr”

11. Qivami Gəncəvi “”Qəsideyi-müsənnə”

12. Rəşidəddin Bətvat “ “Şeyrin dəqiqliyi” (Xarəzmşah Atsızın sifarişilə)

13. Şəmsül Üləma “”Elmül-bədaye”

14. Mahmud Amuli “ “Nəfəyisul – fünün”

Azərbaycan alimlərindən

15. Xətib Təbrizi “Əruz haqqında”

16. Hübeyş Tiflisi (1231) “Kitabi-qəfavi”

17. Nəsrəddin Tusi (1200-1273) “Meyarül-əşər”

18. Vəhid Təbrizi (XII əsr) “Cəmi-müxtəsər” (Bertels onu rus dilinə tərcümə edib)

19. Rami Təbrizi. (an. ol. 1392) “Hədəyiqül-həqayiq”

20. Mahmud Şəbüstəri “Gülşəni-raz”

Şərq divan ədəbiyyatında bələğət elminin inkişafı onun bir neçə qollarının meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Həmin sahələri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar: fəsaḥət, məani, bəyan, bədi. Bu dörd qolun özü də bir neçə yerə bölünür və onların özlərinəməxsus səciyyəvi xüsusiyyətləri var.

Poeziya söz sənəti olduğuna görə bələğət və fəsaḥətin əsas vəzifəsi hər bir xalqa məxsus dilin qrammatik qaydalarına müvafiq olaraq sözlərin yerində işlədilməsini qaydalarını nəzəri cəhət-

dən izah etmək, müvafiq qanunauyğunluqları izah etməkdir. Qeyd etdiyimiz kimi “fəsaḥət” sözlərin aydınlığı və anlaşılıqlığı deməkdir. Bu prosesin əsas kjoponentləri sözlərin əsrarəngliyi, cümlənin və ya kəlamın rəvanlığı və şairin sözü sərrast demə qabiliyyətidir. Bu mənada şeirin fəsaḥətinə ciddi ziyan vura biləcək amillər də var.

Fəsaḥətül - mütəkəllim: - söyləyənin nitq səlisliyi. Burada şairin şəxsi poetik üslubu, yaradıcılıq metodu, fitri istedadı, söyləmə və fikri ifadə etmə bacarığı əsas götürülür və bu tələblər yerinə yetirilməyəndə artıq əsərin bəlağətində qüsurun meydana gəlməsi bildirilir.

I. Fəsaḥətül-kəlam. Sözünl səlisliyinə zərər gətirən amillər də divan ədəbiyyatının poetikasında bir kateqoriya kimi nəzərdən küçirilir. Bunlar aşağıdakılardır:

- **Zəfüt-təlif** – yəni, nitqin zəifliyi, poetik ahəngin pozulması:

Pəndir ağzında bir qara qarğa,

Uçaraq oturmuşdu bir budağa.

- **Təqidül-ləfzi** – yəni, sözünl dolaşılıqlığı, anlaşılmamazlığı:

Arif oldum səni görçək, düşdüm dəşti-səhraya,

Nadanlığın daşın atdım, üz tutdum günə, aya.

- **Tətabül-izafət** – əsərdə izafət tərkiblərinin çoxluğu;

- **Təqidül-mənəvi** – əsərdə mənəsizlik;

- **Kəsratül-təkrar** - əsərdə həddən artıq təkrarçılıq;

- **Kəsratül-izafət** - yersiz sözlər, uzun izafət tərkibləri, çoxlu izafət birləşmələri.

II. Fəsaḥətül-kəlimə: - cümlələrin səlisliyi deməkdir və buna zərər gətirən amillər divan əzəbiyyatının poetikasında aşağıdakı kimi səciyyələndirilir:

- **Müxəlifətül-qiyas** - qrammatik qanunlara uyğun olmayan cümlələrin işlədilməsi;

- **Tənafürül-hüruf** - hərflərin, sözlərin və mənə ahənginin pozulması;

- **Qürabət** - tanış olmayan, yad sözlər

Məni – məzmun, məna, ideya deməkdir. Ədəbi termin kimi – ritorika mənasındadır. Sözlün vəziyyətdə, yerinə və məqamına uyğun işlədilməsindən bəhs edir. Bu kateqoriya qrammatik qaydaları: morfolojiya və sintaktik bölməni özündə ehtiva edib əsasən sözlərin leksik mənasını, məzmununu şərh edir. Müasir terminologiyada mənanı üslubiyyət, “bədi sintaksis” də adlandıranlar var.

Bələğətin məni kateqoriyasından da şairlərimiz məhərdlə istifadə etmişdir:

- 1 – mədh;
- 2 – öyüd-nəsihət və hikmətlər;
- 3 – bədi təsvirlərlər və s.

Bəyan - mənanın daha aydın ifadəsinə deyilir. Bu kateqoriya əsasən məcazları: təşbih, istiarə, cinas və kinayə kateqoriyalarını özündə birləşdirir.

Təşbih – məcazlar biri olub bədi əsərlərdə hadisənin, obrazın, hər hansı bir məfhumun müəyyən dərəcə başqası ilə müqayisəsidir. Bu kateqoriya müəllifə fikrini daha təsirli, inandırıcı deməyə imkan verir. Bəzən bənzədiləni ifadə edən sözdən əvvəl “sanki”, “elə bil”, və ya həmin sözdən sonra “kimi”, “təki” qoşmaları işlədilir:

Naləyəndir ney kimi, avazeyi-əşqin bülənd.

Nalə tərk qılmazam, ney tək kəsilsəm bəndy bənd. (Füzuli)

Əksər hallarda isə o sözlərdən o qədər də istifadə olunmur:

Məndə Məcnundan füzun aşılıq istedadı var. (Füzuli)

Bu nümunədə Füzuli həmin xüsusi ifadə vasitələrindən istifadə etməmişdir.

İstiarə də təşbih kimi müəllif tərəfindən fikri qüvvətləndirmək məqsədilə hər hansı bir məfhumu başqası ilə müqayisə etməkdir. Fərq ondadır ki, təşbihdən fərqli olaraq istiarədə bənzədilən məfhumun halları qeyri-adi, son dərəcə şişirdilmiş olur:

Məni candan usandırdı, cəfadən yar usanmazmı?

Fələklər yandı axımdan, muradım şəmi yanmazmı?

Şəbi-hicran yanar canım, təkər qan çeşmi-giryanım,

Oyadar xəlqi əfğanım, muradım şəmi yanmazmı. (Füzuli)

Bu nümunədə fələklərin (planetlərin) adi bir ahdan yanması, gözlərin yaş əvəzinə qan ağlaması, nalədən bütün xalqın oyanması bədi təsvirin istiarə formasıdır.

Azərbaycan divan ədəbiyyatında **cinas** kateqoriyası özünün çox geniş izahını tapmışdır. Onların geniş izahını verməyə imkan olmadığına baxmayaraq adlarını sadalamaq lap yerinə düşərdi:

Söz gözəlliklərinə dair:

1. Cinasi-tam: cinasi-mumasil, qəlbi – müstəvi
2. cinasi-mühərrəf
3. cinasi-naqis: cinasi-mütrəf, cinasi-müzəyyil, cinasi-müşəvvəş
4. cinasi - mütəqarib: cinasi müzari, cinasi-laqət, cinasi-müstəvi.

5. cinasi-xətti və ya cinasi-müşəf

6. cinasi-ləfzi

7. cinasi-mürəkkəb: cinasi-mütəşabih, cinasi-məfruq.

Məna gözəlliklərinə dair: Cəmiyyət (onun üç növü), tənsiq (On növü), irca (üç növü), təzkar (üç növü), təlil (üç növü), təcahülul-arif (üç növü), mübalifət (dörd növü), istidrak (iki növü), təlvihat (yeddi növü), mülhəqati-bədi və mülhəqati-mufidə.

Cinasın əlavələri: Qəlb (onun beş növü), iştiaq (iki növü), səc və səcə tabe olanlar (üç növü)

Bədi” – yerinə, məqamına görə sərras seçilib işlədilmiş sözə deyilir. Onun bəzəkli dona geydirilməsi, poetik fiqurdan məharətlə istifadəsidir. Bəzi alimlərin fikrincə məani ilə bəyan qızın fiqurasının düzlüyünü, hərəkətlərinin incəliyini ifadə edirsə, bədi” onun zahiri bəzəklərini ifadə edir. Şərq divan ədəbiyyatında bu kateqoriyanın iki qolu var: mühəssənati-ləfzi (söz gözəlliyi) və mühəssənati - mənəviyyat (məna gözəllikləri). Bu kateqoriya Vəhid Təbrizinin (XY əsr) və Vətvatın (XII əsar) elmu yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. Vəhid Təbrizinin “Cami-müxtəsər” adlı elmi traktatı A.E.Bertels tərəfindən rus dilinə tərcümə edilmiş, Rəçid Vətvatın “Hədayik əs-sixr fi dəkayik əş-

şair” adlı elmi traktatı isı N.Y.Çalisovoy tərəfindən rus dilinə və Q.Bloşman tərəfindən ingilis dilinə tərcümə edilmişdir.

Vəhid Təbriziyə görə bədi” fənni 70 fiquru, Vətvata görə 107 poetik fiquru ehtiva edir. Bunlar barədə tədqiqatlar geniş bəhs edir. Bizsə bədi” kateqoriyasına dair iki misalı nəzərdən keçirək.

- **Mühəssənati-ləfzi** – söz gözəllikləri.

*Sinə bir dəşti-Muğandır quzu yan-yanə yatar,
Mənim ağlar gözümü orda Əraz eyləmişən. (M,Şəhriyar)*

- **Mühəssərati-mənəvi** – mənə gözəllikləri.

*Vəfa hər kimdən, kim istədim ondan cəfa gördüm,
Kimi kim, bivəfa dünyada gördüm, bivəfa gördüm.
(M.Füzuli)*

C: Bədii təsvir.və ifadə vasitələrindən (bədi) istifadə:

1 – təzad; 2 – omonimlər; 3 – təcnislər; 4 – zərbi-məsəllər; 5- zahiri təsvirlər; 6 – təşbehlər; 7 – istiarə; 8 – təzadlar. .

Məhəbbətin tərənnümü divan şerində xüsusi yer tutur və onun səciyyəvi xüsusiyyətlərini aşağıdakı kimidir:

- Şair özünü məhəbbət və gözəllik nəğməkarı kimi təqdim edir.

- Lirik qəhrəmanlar aşiq və məşuqdan ibarət olur;

- Eşq mövzusu müxtəlif fəlsəfi mənə kəsb edir;

- Şairin özü əsərdə aşiq sayılır "Aşiqi-sadiq mənəm, Məcnunun ancaq adı var"(Füzuli);

- Divan şairi aşiqdir və sevib sevilir;

- Sevgili həmişə dönük və vəfasızdır

- Aşiqin rəqibləri çox amansız və zalımdır;

- Sevilən sevgili tək, sevənlər isə saysız-hesabsızdır;

- Vəsf olunun insanın mənəvi dünyasıdır;

- Tərənnüm olunan eşqin dərmanı tapılmaz;

- Xoşbəxtliyin yeganə əlaməti eşqdə kamala çatmaqdır;

- Kamil eşq Allaha olan, yaranışa olan ülvi məhəbbətdir, gözələ olan sonsuz sevgidir;

- Sevgi sağalmaz bir xəstəlikdir, çünki mənəvi – ruhi aləmlə bağlı prosesdir. Onun yolunda çəkilən əziyyət aşiq xoşbəxtlik sayır;

- Divan şairləri sevgilini aya, günəşə bənzədirlər;

- Gözəlin gözləri badama, nigizə, yanaqları gülə, laləyə bənzədilir;

- Gözəlin qaşları yaya, kiprikləri oxa, baxışları iti qılınca, dişləri mərcana, dodaqları dirilik suyuna bənzədilir;

- Güzəllik Allahın rəmzi hesab olunur və gözəlin təsvirində ilahi elementlər özünü büruzə verir;

- Gözələ olan məhəbbət Allaha olan məhəbbətlə eyniləşdirilir;

- Kamil güzəlliyə qovuşmaq Allahın özünə qovuşmaq deməkdir. Bütün bəşəriyyət vücudit-külldür. İnsan güzəlliyə, məhəbbətə, ülvyyəyə can atmaqla ilahi məhəbbətə çatıb ali varlıqla qovuşub vəhdəti-vüqud zəncirini birləşdirir.

Divan ədəbiyyatında sözlər, istilahlər, kəlmələr müxtəlifdir və onların mənə tutumu çox genişdir.

1.Sözlər birbaşa mənada yox, məcazi mənada işlənir.

2.Sözlərin bədii güzəlliyinə xüsusi əhəmiyyət verilir.

3.Poeziyada işlənəcək standart sözlər var və buna görə də şeirə "nəzmi-nazik" deyirlər.

4.Söz düzümü xüsusi ahəngə, vəznə, əruzun müvafiq bəhrinə cavab verməlidir.

5.Sözlərin yazılış formasına belə xüsusi əhəmiyyət verilir. Qəsideyi-şiniyyədə bütün beytlər "sin" və "şin" hərfləri ilə bitməlidir.

6.Əvvəldən axıradək hər hansı şeirdə vəzn və qafiqə pozulmur.

7.Şeir üçün məqbul sayılmayan sözlər işlədilmir.

8.Vəznə, qafiyəyə uyğun olaraq müvafiq ərəb, fars, türk sözləri işlədilir.

Divan ədəbiyyatında hər bir hərfin özünəməxsus mənəsi var: *blif* - ل - qədd, qamət; *lam*, - ل - cim, dal - zülf; *mim* - م - ağız; *eyn* - ع

- goz; *sin, şin* - ش؛ س- diş; *qaf, hun* - ن-ق- qaş; *dal, nun, mim* د
- م - ن — bükük qədd və s.

Qaşların bismillah üstündə **məddi**,
Gözlərin **sad**, dişlərin **sin, əlifdir** qəddi,
Qamətin andıqca **əlif** söylərəm,
Oxuduğum gündən dərsi-əbcədi.

Divan ədəbiyyatında rəqəmlər də xüsusi rəmzlərdir və onlar da müəyyən mənalarda işlədilir: Bir – Allahın; İki – iki dünya; Üç – cansızlar, nəbatat və heyvanat; Dörd – su, od, torpaq və hava və ya dini kitablar: Zəbur, Tövrat, İncil, Quran; Beş – hissiyatlar: duyğu, görmə, eşitmə, dad bilmə və iy bilmə; Altı – ön, arxa. Sağ, sol, yuxarı, aşağı; Yeddi – yerin yeddi təbəqəsi; Səkkiz – behiştin səkkiz qapısı (göyün təbəqələri); Doqquz - doqquz fələk (doqquzuncu fələk Allahın məkanı hesab olunur);

Məsələn Xaqani Şirvani bu mətləblərə işarə edərək düeyir ki, əmim Kafiyəddin Ömər mənə rəqəmləri öyrətdi:

Çox asan yol ilə o mahir insan,
Etdi bir, iki, üç, dörd, beşi bəyan.

Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlənən bədii təsvir və ifadə vasitələri Şərq divan ədəbiyyatının poetik kateqoriyaları ilə səciyyələndirilmişdir. Bunlar əsas etibarilə aşağıdakılardan ibarətdir:

Əks, təbdil və tədvin – sözün mənasını tərsinə çevirmə:

Pərişan halın oldum, sormadın hali-pərişanın (Füzuli)

Sultanlıq dərvişlikdir, dərvişlik sultan (Xaqani)

Canı kim cananı üçün sevsə, cananın sevər,

Canı üçün kim cananın sevər, canın sevər. (Füzuli)

Aşiq oldur ki, kim qılır canın fəda cananına,

Meyli-canan etməsin hər kim ki, qıymaz canına. (Füzuli)

Züqafiyətəyn - qoşa qafiyəlilik.

Dedi ol qönçə **dəhan**, şirin **zəban**,

Gələ bilməz bu **zəman**; başqa **məkan**.

Olacaq dərdimə **dərman**, nə **zaman**.

Bitəcək **səbri- nəhal**, dərdi-**mələl**.

İştiaq – eyni kökdən olan sözlərin işlədilməsi.

Oldu pabus *şərifilə müşərrəfləbi-hövz*

Lüzum ma la yəlzəm və ya inat: - bir sözü bütün beytlərdə işlətmə.

Xəlqə ağzın **sirrini** hər dәм qılır izhar **söz**,

Bu nə **sirdir**, hər ləhzə olur yoxdan var **söz**. (Füzulinin “Söz” qəzəli)

Məcdud – sözləri cüt-cüt qafiyə ilə işlətmə.

Əgər rəfiqi, şəfiqi dürüs peyman ola (Füzuli)

Müvəşşəh – şeirdəki misralarının baş hərfləri şaquli vəziyyətdə oxunanda söz yaranır.

Ləl, cəvahirat qiymətsiz inan,

Alnıma əllərin toxunan zaman,

Ləblərin qönçədir, özün nazənin,

Əllərin şəfadır mənimçün hər an.

Bu şeirin misralarındakı birinci hərfləri ardıcıl düzərkən “Lalə” sözü alınır. Deməli, şair şerini Laləyə ünvanlamışdır.

Mudəvvər – sözlərin mənasında dairəvilik. Hansı tərəfdən oxunmasına baxmayaraq məna və ahəng dəyişmir.

Şərəfim, namım, məramım, canım hardasan

Müləmmə - misralar müxtəlif dillərdə deyilir:

Saqi, zi kərəm cami, (*Saqi rəhm eylə badə ver*)

Lütf eylə məni-zarə,

Dər dövrü-sərət gərdəm, (*Başına dolanım*)

Bir dövr elə məstanə. (Nəbati)

Bu şerin birinci və üçüncü misrası fars dilində, ikinci və dördüncü misrası isə Azərbaycan dilində deyilmişdir.

Mürəbbə - şeiri şaquli oxuyanda belə eyni sözlər olur.

Gözəl dibər – səni görmək – bu ruhimə -bəşəşətdir.

Səni görmək – gözlərimə - həmişəlik – səadətdir.

Bu ruhimə - həmişəlik – xoşbəxtlikdir – məhəbbətdir.

Bəşəşətdir – səadətdir – məhəbbətdir – gözəl dibər.

Səc – misrada, cümlədə sözlərin həm qafiyə olması. Bu kimi bədii ifadə vasitəsi daha çox nəsrə istifadə olunur. ərəb

ədəbioyyatında yaranan bu kateqoriya X-XIII əsrlərdə fars, türk dillərində də geniş istifadə edilmişdir. Tədqiqatçılar bu kateqoriyanın özünü də incəliyərk bir neçə növə ayırırlar: səci-mütərrəf, səci-müvazinə, səci-mürəssə.

Ərşlə fərş kaf nun, məndə bulundu cümlə çun.

Rəddül əcüz ələs sədr – Bu kateqoriyaya tədqiqatçılar “təşəkkük” də deyirlər. (Sədr – nəsrədə fəqərənin ilk cümləsi, şərdə misranın ilk sözü. Əcüz- nəsrədə fəqərənin son cümlə, şərdə ikinci misranın sonu). – Beytin birinci və axırncı sözünün eyniliyi:

Xəyalımda budur kim, bulunmuş aləmdə bir xilqət.

Nə ələm, qanğı xilqət, sandığım batil *xəyalımdır*.

(Füzuli)

Rəddüs-sədr ələ-həşr - Beytlərin birinci misranın axırncı sözü ilə sonrakı beytin başlanması.

Eşq rəsmi gər budur, müşkül yetir dərmanə *dərd*.

Dərd əhli bizəban, bidərdlər məsti-qürur.) (Füzuli)

Təkrir – nitqi qüvvətlənməkdə üçün sözün təkrarı.

Tərk edəməm, Füzuli, səri-kuyin yarı,

Vətənimdir, vətənimdir., vətənuimdir, vətənim. (Füzuli)

Daxili qafiyə - misralarda iki qafiyənin olması:

Hicrində **bizarın**, zəlilü **xarın**,

Müştaqi-**didarın**, o **xidmətkarın**,

Çəkib ahu-**zarın**, çox **intizarın**,

Qövlü **əğyarın**, gəl eyləmə guş. (Vaqif)

Tərsi – misralardakı sözlərin say etibarilə eyniliyi.

Zülfüvə zülməti-hicran dedilər, gerçək imiş.

Ləbüvə çeşməyi-heyvan dedilər, gerçək imiş) (Füzuli)

Touzi – oxşar formada tələffüz olunan sözlərin təkrarından yaranan ahəng. sözlərin yox, səslərin təkrarı.

Dəhənin dərdimə dərman dedilər dildarı.

Bildilər dərdimi, yoxdur dedilər dərmanın. (Füzuli)

Cinas (təcnis) – şərdə şəkildə eyni, mənasa müxtəlif – omonim sözlərin bədii ifadə vasitəsi kimi istifadəsidir. Yuxarıda

qeyd etdiyimiz kimi, nəzəriyyəçilər cinas kateqoriyasını hərtərəfli izah edərək onun müxtəlif növlərini göstərmişlər. (tam, naqis, əlavəli(qələm-əməl), mürəkkəb, təkrar, yarım, yazılış cinasları)

Həzf – müəyyən hərfin düşməsi. Ərəb əlifbasında əlifin, nöqtələrin, nöqtəsiz, birləşən və birləşməyən hərflərin düşməsi deməkdir. (gər, çün, kim)

Təlmih - müəyyən bir məşhur hadisəyə işarə; məsələn: Hər hansı bir peyğəmbərin ayı iki yerə bölməsi, heyvanlarla danışması, dağa tərəf getməyəndə dağın ona tərəf gəlməsi, daşlarla danışması, körpə uşağın dilə gəlib danışması və Yusifin haqlı olduğunu söyləməsi, daşın parçalanması və arasından qurbanlıq qoçun çıxması, İsanın ölü diriltməsi, Musanın əsasının ilan olması, İbrahimin odda yanmaması, İsmayılı bıçağın kəsməməsi, Yusifin köplə ikən sultan olması, Süleymanın quş dili bilməsi;

Təfsir – Qurandakə ayələrin şərhı; Buna fəlsəfədə *hermenevtika* da deyirlər. Hermenevtika təkcə Quranın deyil, bütün dini kitabların, mətnlərin şərhı ilə məşğul olur. Eləcə də klassiklərin əsərlərinin şərhı hermenevtika elminin əsasını təşkil edir. Müasir dövrümüzdə Nəsimin, Şəbüstərinin, Füzulinin divanınının şərhı ilə bağlı kitablar yazılır. Füzuli divanınının şərhini Tüerkiyədə Nihan Tərhan (üç cilddə), Azərbaycan dilində isə İran alimi Əsgər Şahi (iki cilddə) vermişdir.

Kəlam – Allahın birliyindən və sifətlərindən bəhs edən elm. Sonra kəlam elmi inkişaf edərək hikmət və müdriklik elminə çevrildi. Məsələn, Həzrət Əlinin kəlamlarını XII əsrdə Azərbaycan mütəfəkkiri Əbu Bəkr ibn Xosrov əl Ustad özünün “Munisnamə” kitabının müqəddiməsində vermişdir. Onlardan bir misal: “Mən dünyada heç kəsə nə yaxşılıq, nə də pislik etmişəm; nə etmişəmsə özüm üçün etmişəm; yaxşılığı da, pisliliyi də!”

Fiqh – dini hökmləri və qaydalarının şərhı;

Simvollar - Divanda eləcə də bəzi adlar var ki, həmin tarixi və ya əfsanəvi adlar fikrin dəqiq ifadəsi üçün simvol kimi istifadə olunur. Həmin adlardan bəzisini göstərək: Xızır, Nuşirəvan, Əflatun, Ərəstun, Həllac Mənsur, Sənai, Bəhlul Danəndə, Molla

Nəsrəddin, İban Sina, Cəmsid, Dara, Fəridun, İsgəndər, Xosrov, Rüstəm, Mani, Məryəm, İsa, Leyli, Məcnun, Şirin, Fərhad və s.

Poetik fiqurlar – müəyyən sözlərin etiket kimi qəbulu. Məsələn: *sərvi-rəvan, çeşmi-giryan, zülfi-pərişan, qələm qaş, büllur bədən, al yanaq, qara göz, kipriyi ox, çeşmi-giryan, sərvi-rəvan və s.* Bu kimi poetik fiqurlar Şərq ədəbiyyatında o qədər qəlibləşib ki, onlar Şərq poeziyasında tərcümə edilmədən istifadə edilir. Baxmayaraq ki, həmin fiqurların əksəriyyəti ərəb-fars dillərindədir, bununla belə azərbaycanlı oxucu asanlıqla anadilli şərinə onların mənasını başa düşür.

Bədii ifadə və təsvir vasitələri bir sıra xarakterik xüsusiyyətlərinə görə fərqlənsə də oxşar cəhətləri də çoxdur. Ona görə də eyni bir kateqoriya həm ifadə, həm də təsvir vasitəsi sayıla bilər. Mahiyyət etibarilə sırf bədii ifadə vasitələri aşağıdakılardır:

Bədii mükəllimə - divan ədəbiyyatında əsərlərdəki dialoqlara deyilir:

Xosrov əvvəl sordu: - Hardasan, cavan?

Fərhad cavab verdi: - Dost diyarından.

Dedi: - O diyarda, daha nələr var?

Dedi: - Qəmi alıb, canı satarlar.

Dedi: - Canı satmaq heç ədəb deyil?

Dedi: - Aşıqlərdə bu əcəb deyil.

Dedi: - Ürəkdənmidir çəkdiyin bu qəm?

Dedi: - Ürək nədir, candan aşıqəm. (Nizami)

və ya

Söylədi: Dünyadə yoxdur nizə müjganım kimi,

Söylədim: Yoxdur ona amac olan canım kimi.

Söylədi: Ulduzlaer içrə mahi-rəxşandır özüm,

Söylədim: Eynən mənim bu əşki-rəxşanım kimi.

Söylədi: Hər kim görə ləli-ləbi-xəndanımı?

Söylədim: Bağrı olar çəki-gəribanım kimi. (Nəzər)

Bədii xitab – Allaha, şairin özünə, başqasına müraciəti. Bəzən müraciət olunan adların sonunda “a” hərfi işlənir. Həmin hərf

Şərq poetikasında "ey" sözünü əvəz edir. Məsələn: Xudaya – yəni, ey xuda, pərvərdigara – ey Allah, Seyyida – ey Seyyid və s.)

Ya rəb, bəlayı eşq ilə qıl aşına məni...

Füzuli, rindü şeydadır, həmişə xəlqə rüsvadır. (Füzuli)

Cəfərə, ey nuri-dideyi-Seyyid. (Seyid Əzim)

İrsəlül-məsəl və ya təmsil – əsərdə atalar sözləri və zərbi-məsəllərin işlədilməsi deməkdir:

Atalar demiş bu müdrək sözü.

Nə alsan aşına çıxacaq özü.

İstifhəm – əsərdə olan bədii suallara deyilir:

Məni candan usandırdı, cəfadan yar usanmazmı?

Fələklər yandı ahimdən, muradım şəmi yanmazmı? (Füzuli)

İham və ya touriyyə - fikrin eyhamla gizli olan mənasının verilməsi:

Nələr duyduğumu anlamaq çətin,

Bir sözü eşitdim səmadan gəldi.

Dinlədi o sözü insanla şeytan,

“Vardır xaliq Allah, yoxdur əzgəsi,

Vahiddir, vəhdətdir Allahın özü. (Hatif İsfahani)

Eyhamül-vəsl – misrada hərflərin adı verilir və oxucu onları birləşdirib sözün mənasını bildirir.

Surəti *ayn-şino qaf dər sər*, yəni - *eşq*.

Nəqşi-ələm, *lam, mim dər del*, yəni - *ələm*. (Xaqani)

Ləff və nəşr – birinci misradakı fikrin sonrakı misrada açılışı.

Sən gümüş bədənli, qənd dodaqlısan,

Mənəm gözü yaşlı, qəlbi od insan.

Qorxursan gəlməyə ağuşuma sən,

Qənd sudan, gümüş əriyər oddan.

və ya

Necə qəddü xalü xətü ruxun, gəmə dərdü bəla ilə.

Bükə qəddimi, tökə yaşımı, yıxa könlümü, yaxa canımı.
(Füzuli)

Lügəz – əşyanın adı deyilmir və əlamətləri verilir. Oxucu onun nə olduğunu özü anlayır.

Cani yox, lakin riyazi-xalq hasil qılmağa.

Gah aşağı, gah yuxarı cəkdirib canlar çəkər. (Füzuli)

Maddeyi-tarix – əbcəd hesabı ilə tarixlərin verilməsi deməkdir. Bunun divan ədəbiyyatında çox növləri var. Belə ki, maddeyi-tarixlər adətən əbcəd hərfləri ilə verilsə də, elə hallar var ki, şair adi rəqəmlərlə və ya sözlərlə, hətta Çin təqvimini ilə belə verir.

Alti yüz yetmiş ikinci il, zilhiccə ayının.

On səkkizində Bağdad şəhərində vəfat etdi. (Tusi)

Məzhəbul-kəlam – fikrin faktlarla izah edilməsi və onun inkarının qeyri-mümkün olması:

Gülü rüxsarına qarşı, gözlərindən qanlı axar su,

Həbibim, fəslü güldür bu, axar sular bulanmazmı? Füzuli)

Şərdə yaz fəslində axar suların bulanması fakt kimi verilir.

Mübaligə - nəyisə həddən artıq şişirtmə və ya kiçiltmə.

“Fələklər yandı ahimdən”, “dəvə də sıyrılib iynə deşiyindən keçdi”, “üzün günəş, qaşların yaya” və. Poetik fiqurlar.

Müəmma – hər hansı tarixin və adın müxtəlif bədii vasitələrlə gizlədilməsi.

Üç otuzla bir otuz bir ad olur.

Bu müəmmarı bilən ustad. (3-(ج)с, 1-(ا)а, 30-(د)د (Cəlal)

Mütəzəzil – formaca eyni çəkildə olan sözlərin müxtəlif mənalarda işlədilməsi:

Yaxşılığı əlimizdən aldılar,

Yaxşı bizi yaman günə saldılar. (Şəhriyar)

Təqid – sözlərin ümumi mənası aydın olsa da sətərləti mənalar var.

Pəmbeyi daği-cünun içrə nihandır bədənim,

Diri olduqca libasım budur, ölsəm kəfənim. (Füzuli)

Birinci misrada qədim ərəb adətlərinə işarə olunur: eşqə düşənləri panbıqla çildağ edərmişlər, pambıqları isitmək qüçün qaynaq suya batırmışlar. Füzuli həmin mərasimə işarə edir.

Təqsim – şeirdə sözlərin mənasının izah olunması deməkdir:

Apardı könlümü bir xoş qəmərüz, can fəza dilbər.

Nə dilbər? Dilbəri – şahid. Nə şahid? Şahidi –sərvər.
(Həsənoğlu)

Təzad – mənaca zidd sözlərin qarşılaşdırılması.

Tutuşdu *qəm* oduna *şad* gördüyün könlüm,

Müqəyyəd oldu ol *azad* gördüyün könlüm. (Füzuli)

Təkidüz-zəmm bima yuşbihul-mədh: - “tərifə oxşar pisləmə”

Onda ki övladi-vətən xam idi,

Ax necə kef çəkməli əyyam idi. (Sabir)

Təkidül-mədh bima yuşbihuz-zəmm: - pisləməyə oxşayan tərif.

Hiylə, kələk atrıq olubdur işin,

Mənim balab, nə vaxt çıxıbır dişin?

Təlil – iki misra arasında bağlayıcılarla deyilir. Azətən bu bağlayıcılar “ol səbəbdən”, “kim-ki” və s. olur.

Gəzmə, ey könlüm quşu, qafil fəzayi- eşqdə

Kim, bu səhranın güzərgəhlərində çox səyyadı var. (Füzuli)

Tənasüb – münasib sözlərin ardıcıl işlədilməsi:

Güldü *gül*, açıldı *nərgis*, *lalə* doldu jalədən.

Tənsiqüs-sifat – məfhumun və ya şəxsin bir neçə xüsusiyyətinin verilməsi:

Ey büti-səngdilü, simintənü, mişginxal.

Vey məhi-sərvüqədü, səbzəxətü, laləüzar. (Füzuli)

Təfriq - şerdə iki məfhumun birini başqasından fərqləndirilməsi:

Leyli demə - şəmi-məclisəfruz.

Məcnun demə- atəşi-cigərsuz.

Leyli demə- cənnət içrə bir hur.

Məcnun demə - zülmət içrə bir nur.

Leyli demə - övci-hüsənə bir mah.

Məcnun demə - mülki-eşqə bir şah. (Füzuli)

Təxmis- başqa bir şairin hansısa şeərindən bir misranı olduğu kimi şeərdə vermək. Şeərq ədəbiyyatında belə təzminləri Süzəni çox işlətməşdir. Füzuli öz müəllimi Həbibiyə təzmin yazmışdır:

Ta cünun rəxtini geyib, tutdum fəna mülkün vətən,

Əhli-təcridəm, qəbul etmən qəbavü pirəhən.

“Gər səninçün qılmasın çak, tutdum fəna mülkün vətən,

Gurim olsun bu qəbrə əynimdə, pirəhən kəfən” (Həbib)

Şeərqin dahi şairlərindən olan Sənai Qəznəvi özünün bir qəzəlində Gəncəli Xətibin şeərindən bir misranı təzmin götürmüşdür:

Bu vəzndə söylədi Gəncə övladı Pur-Xətib,

“Nobahar gəldi, ey gözəl, nar gülü badəsi hanı?”

Təcəhülül-arif - şair məfhum barədə danışır ancaq onun nə olması barədə “özünü bilməməzliyə vurur”.

Bilmirəm göydəyəm, ya yerdəyəm. (Xaqani.)

Təşbih – əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, əsərdə bir əşyanın başqa bir əşyaya oxşadılmasına deyilir. Nəzəriyyəçilər divan ədəbiyyatında təşbihin doqquz növünü göstərirlər (1-sadə, 2-təkidli, 3-müfəssəl, 5- üstün, 6-şərti, 7-yığıcam, 8-müstəqil, 9-kinayəli, ləğvetmə)

Bu qədər *qönçə kimi* pərdədəd qaldın bəsdir,

Bir zaman həm aşılıb şahidi-bazar ol-ol. (Nəbati)

Cəm – iki və daha artıq keyfiyyəti, əlaməti bir sifətdə cəmləşdirmək:

Sitəm daşı, *mələmət* xəncəri, *bidad* şəmşiri.

Füzuli, hər cəfa kim gəlsə xoşdur canə canandan

Cəm və təqsim – ilk misrada əlamətləri bir mənada cəmləyir, sonra isə onları bölr:

Bir gəlir zövqi aşiyani-eşqə lütfü qəhri-yar.

Birin dost arzu edər, birin əğyari-xar (Füzuli)

Cəm və təfriq – şair əlamətləri birinci misrada bir mənada cəmləyir, sonra isə onları bölr:

Bu gün ikimiz də xalqın xoşuna gəldik:

Mən şirin sözlümlə, sən gözəlliyinlə.

Həşv(əlavə söz) – sözün əlavəsinə, cümlədə fikri qüvvətləndirən ədata deyilir:

Həmdəmi **gör** vəhşilərdir, məskəni səhravü dəşt.

Binəva heyran kimi **gəl** eşqidə rüsvaya bax. (Füzuli)

Hüsnül-mətlə - ilk beytin mənacə qüvvətli söylənməsi:

Məndə Məcnundan füzun aşiqlik istedadı var,

Aşiqi-sadiq mənəm, Məcnunun ancaq adı var. (Füzuli)

Hüsnül-məqtə - son beytin emosional olması və şerin gözəl yekunu:

Füzuli, rindü şeydadır, həmişə xəlqə rüsvadır,

Sorun kim, bu nə sevdadır, bu sevdadan usanmazmı?

Hüsnüt-təxəllüs – şerin kimə mənsubluğunu bildirən beyt..

Divan ədəbiyyatının tələblərinə uyğun olaraq şairin şəxsiyyəti ilə bağlı aşağıdakı adlar olmalıdır:

- **künyə** - oğlu-*ibn*, qızı-*binnət*, atası - *əbu*, anası-*əm* sözləri ilə müşayət olunur. Həmin, *ibn*, *bən*, *əbu* sözləri künyə hesab edilir.

- **ləqəb** – adətən şairin sənəti, peşəsi ilə bağlı olur.

- **təxəllüs** – şairin özünün seçdiyi ad. Şair bu təxəllüs şeirlərində verir. Divan ədəbiyyatında təxəllüsün seçilməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu bərdə hələ Füzuli özü nəyə görə məhz “Füzuli” (çox danışan, uzunçu) təxəllüsünü seçməsinə aydınlıq gətirmişdir. Bu ənənə müasir ədəbiyyatımızda belə qalmışdır. Məsələn: Vahid, Vurğun, Ulutürk, Pünhan və s.

- **nisbə** - anadan olduğu yer və ya uzun müddət yaşadığı şəhər. Məsələn, Şirvani nisbəsi ilə yazanlar bölgəni, Gəncəvi, Təbrizi və s. nisbəsi ilə yazanlar, doğulduqları şəhərləri, Tusi nisbəsi ilə yazanlar isə yaşadığı ərazini əsas götürmüşlər.

Bu mənada şairlərimizdən Nizami Gəncəvinin adındakı məfhumlara baxaq:

Ibn Müəyyəd ibn Yusif və əbu Məhəmməd (Müəyyədin oğlu Yusifin, onun da oğlu İlyas- yəni Məhəmmədin atası)

İlyas - adı

İbn, əbu – künyə;

Şeyx – ləqəb;

Nizami – təcəllüs;

Gəncəvi – nisbə;

Bunlardan başqa orta əsr mənbələrində poetik kateqoriyaların başqa variantlarını da söyləyib ümumi kateqoriyalardan bəhs edir. Məsələn, XI əsr yazıçısı Keykavus özünün “Qabusnamə” kitabında bunları belə verir: şairlər yazarkən sadə dildə yazsınlar, çünki onların yazdıqları sadə xalq üçündür və poetik kateqoriyalardan məharətlə istifadə etsinlər. Bu da şerin təsirli çıxmasına səbəb olur və bədii təsvir-ifadə vasitələrindən məharətlə istifadə etsinlər. Bunlar belədir: *səhli-mümtənedil baxımından sadə məna baxımından dərin*), *mücanis*(cinas sözlər), *mütəşabih*(oxşar sözlər), *müzdəvəc*(cüt sözlər), *mücazzə*(qafiyəli sözlər), *müvəssəl* (birinci misrənin sonunda fikri yarımçıq qoyub, ikinci misrada tamamlamaq), *mütəbiq*(antonim sözlər), *müstəar*(istiarələr), *müvazənə* (həməhəng sözlər), *müləvvən*(bir neçə vəzndə oxunan şer), *müqəttə* (ərəb əlifbasında birləşməyən hərflərlə yazılan şer), *mütəzad* (təzadlar), *mükərrər* (təkrir), *müzmər*(məcazi mənalılar), *müstəvi* (əvvəldən və axırdan eyni cür oxunan şer), *müxəllə*(xoşa gəlməyən vəzndə olan şer), *muşakil*(eyni şəkili sözlər, omoqramlar), *mürəddəf*(rədipli şer), *müsəlsəl* (səc və ya bəhri-təvil), *müvəşşəh* (misraların ilk hərflərini şaquli oxuyanda məna verən şer), *müstəhil*(zahirən mənasız. əslində dərin məna ifadə edən şer), *zülqafiyətəyn* (misrada iki qafiyə olan şer), *rəcəz* (öz-özünü tərifləmə), *məqlub* (tərsinə oxuyanda məna verən söz). Sonra Keykavus fars şerində işlənən əruzun bəhrlərini göstərir. Qeyd edir ki, fars əruzunda on yeddi dairə var. ərəb əruzunda isə on yeddi dairənin 53 əruz və 82 zərb olduğunu qeyd edir. Şairlik qarşısında duran əsas problemlərdən danışaraq onların riyakarlıqdan uzaq olub reallıqlarla bağlanmalarını məsləhət bilir

Bütün bunlarla yanaşı ədəbiyyat tarixi elminin metodoloji problemləri, həm də müasir dövr Avropa ədəbiyyatşünaslığı kontekstində götürülür. Avropa metodologiyası üzrə bədi təsvir və ifadə vasitələrinə dair poetik kateqoriyalar, qeyt etdiyimiz kimi, Şərqi poetikasından fərqlənir.

Ədəbiyyatşünaslıqda səbk və onun müasir variantı olan ədəbi məktəblər və ya cərəyanlar problemi

Bədii yaradıcılıqda üslubları Avropa ədəbiyyatşünaslığında bir cür, Şərq poetikasında isə tamamilə başqa cürdür. İran alimi Fəzlullah Səfa da göstərir ki, İran ədəbiyyatının özünəməxsus yaradıcılıq üslubu var və bu üslub başqa ölkələrin üslubu ilə müqayisə olunmamalıdır. Fəzlullah Səfa hətta *romantizmi* səbk kateqoriyasının Avropa ədəbiyyatşünaslığında eyni kimi qiymətləndirir və deyir ki, latın mənşəli xalqların ədəbiyyatında da səbk kateqoriyası olmuşdur. Belə olduqda, biz Şərq ədəbiyyatında da milli rəngarəngliyi nəzərə almalıyıq. Avropa ədəbiyyatı latın mənşəli və qeyri-latın mənşəli ədəbiyyata bölünürsə, baxmayaraq ki, həmin ədəbiyyat başqa xalqlara məxsus olsa da, eyni dildə yaradılırdı, onda nəyə görə İranda yaşayan xalqların ədəbiyyatı öz xalqlarının adı ilə adlandırılmasın. Bu məsələdə mühüm cəhət bundan ibarətdir ki, söhbət üslubdan gedir. Yəni müəyyən üslub-səbk müəyyən xalqların ədəbiyyatına geniş nüfuz etmişdir. Eyni meyarlarla biz Şərq dillərində yaradılan ədəbiyyata da yanaşa bilərik.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, farsdilli poeziyada səbklərin bu kontekstdə götürülməsi dəfələrlə beynəlxalq elmi konfranslarda meydana atılmışdır. O cümlədən 1997-cü ildə Urmiya Universitetinin «Azərbaycan səbki» ilə bağlı beynəlxalq elmi konfransı ciddi maraq doğurur. Onu da qeyd edək ki, farsdilli poeziyada «Azərbaycan səbki» ədəbiyyatşünaslığımızın bu günkü problemi deyil. Bu problem hələ XX əsrin əvvəllərindən M.Ə.Rəsulzadə tərəfindən də qoyulmuşdur. Belə ki, o, «Azərbaycan şairi Nizami» kitabında «milliyət baxımından ədəbiyyatda forma və məzmun problemini kəskin qoyur və bu qənaətə gəlir ki, «yazdığı farsca olmasına baxmayaraq şairin daşdığı hissiyatı ilə işlədiyi mövzular onun Azərbaycan duyğularından doğmuş bir zövqə sahib olduğunu göstərməkdədir». Müəllif fikrini dərinləşdirərək qeyd edir ki, «bizə görə, əsəri milliləşdirən amil formadan çox məzmun və özlüyü,

başqa ifadə ilə desək, dildən çox məna və məzmundur. Özgə dildə yazılmış bir əsər daşdığı məna və ruha görə müəyyən şərtlər içində milli ola bilər».

Mütəxəssislər səbk məsələsində məhz bu keyfiyyətləri əsas tuturlar: Samani səbkində qədim İran mədəniyyətinə çağırış, İraq səbkində təsəvvüf, Hind səbkində Hindistan fəlsəfi düşüncəsi. Həmin kontekstdə «Azərbaycan səbki»nin də özünəməxsus forma və məzmunu var.

İran alimləri də müxtəlif səbkilərin olmasını təsdiq edirlər. Humayun Fərrux tədqiqatlarında yazır: «Fars şerinin səbkinə Xorasan (Türküstan), İraq və İsfahandan (Hind) başqa, bir neçə xüsusi və məşhur olan səbklər də aiddir»

Göründüyü kimi, İran alimi Humayun Fərrux problemə obyektiv yanaşmış və farsdilli poeziyada bir sıra başqa səbklərin də mövcudluğunu irəli sürmüşdür: «Əsirin səbk bənisi olmasına alimlərin ustadı səviyyəsində cənab ağayı Foruzanfər də özünün «Süxən və süxənvəran»ında işarə etmişdir»

Şerq ədəbiyyatdakı səbklərin səciyyəvi xüsusiyyətlərinə nəzər salaq.

Samani səbkini Xorasan səbki ilə eyniləşdirənlər var, əslində isə bunlar arasında fərqlər var. Səbkinin əsas xüsusiyyətləri bunlardır:

- tarixilik
- pəhləvanlıq,
- qəhrəmanlıq
- fars mədəniyyətinin təbliği;
- keçmiş Əhəməni və Sasani mədəniyyətinin bərpası meylləri.
- yeni yaradılmış ədəbi dil olan dəri dilində əsrlər yazmaq.
- ərəb dilinə və onun mədəniyyətinə ögəy münasibət.
- xalq dastanlarını, nağıllarının yazılı ədəbiyyatda gətirilməsi.

Türküstan səbki Qəznəvi və Qaraxani sarayının şairləri bu səbkdə yazırdı və onun səciyyəvi xüsusiyyətləri bunlardır:

- uyğur terklərinin yaratdığı Qaraxani dövlətinin ideologiyasının təbliği

- türk dilində şerlər yazmaq (Yusif Xas Hacib, Mahmud Kaşğari)
- türkçülüyn təbliği.
- lüğətçilin ədəbi kontekstdə verilməsi.
- türk tarixinin təbliği
- türk mifologiyasının təbliği
- türk atalar söləri və zərbi məsəllərinin bədii yaradıcılığa gətirilməsi.
- oğuznamələrin yaradılması.
- qıpçaq türklərinin tarixi və qəhrəmanlığı ilə bağlı dastanlar yaratmaq.

XII əsrədək Şərç divan ədəbiyyatındakı mövcud durumu məzmun etibarilə «Xorasan səbki», «İsfahan səbki» «səbki-Türküstani», «səbki-Samani» kimi qiymətləndirirlər.

Bu dövr divan ədəbiyyatında ifadə olunan ideyalar və mövzular özünün əhatə dairəsinə görə bu səbklər çərçivəsində qruplaşdırıla da bilər. Belə ki. Samani sülaləsi qədim Sasani mədəniyyətini və dövlətçiliyini bərpa etmək məqsədilə ədəbiyyatda ideoloji iş aparırdı. Bu məqsədlərə Rudəkinin, Firdovsinin, Dəqiqinin və s. şairlərin poeziyası xidmət edirdi və onların yaratdığı divan da «səbki-Samani»də yazılırdı.

«Səbki-Türküstani» isə qəznəvilər sülaləsinin dövlət siyasəti ilə bağlı idi. Hətta bu siyasətin tələblərinə cavab verməyən Firdovsi poeziyası saray tərəfindən qiymətləndirilmədi və anti-türk əhvali-ruhiyyəsində olduğuna görə vəd olunan hədiyyə də ona verilmədi. Həmin səbkin görkəmli davamçıları Əsədi tusi, Fəxri Gürgani kimi şairlər idi. fəxri Gürgani birbaşa Türküstani səbkinin Samani səbkindən üstünlüyünü şeirlərində qeyd edirdi.

Hind, məşriğ baş əydi hind xəncərinə,
Rum, Bərbər tabedir tabedir türk ərlərinə.

Əgər qəsd varsa tapa yurdunu
Dünya tək əlindən alar yurdunu.

Öymə hünərini sasanilərin,
Açma tarixini samanilərin

Sultanın şöhrəti onlardan uca,
Belə uca olsun dünya durduqca.

Xorasan səbki. Bu səbki Samani səbki ilə eyniləşdirənlər bir çox xüsusiyyətləri yaddan çıxarırlar. Həmin xüsusiyyətlər Xorasan səbki üçün olduqca xarakterikdir:

- realizmə meyl
- Orta Asiya reallıqlarının ədəbiyyata gətirilməsi
- Qəznəvilər dövlətinin maraqlarını nəzərə almaq.
- Milli ayrışmışlıqdan uzaq yeni mədəniyyət formalaşdırmaq.
- Dini qaynaqlara meyl etmə.
- Yeni fikrin alqışlanması.
- Fəlsəfəyə meyl
- dil sadəliyi;
- sadə məcazlardan istifadə olunur;
- məzmun etibarilə əsasən şahlar tərənnüm olunur, təbiətin geniş təsviri verilir.

Bu səbkdə Samani və Qəznəvi dövəründə yaşamış şairlər yazmışdır. Onlardan Rudəki, Firdovsi, Şəhid Bəlxı, Dəqiqi, Fərruxi Sistani, Ünsürı, Mənuçəhri Damğani, Nasir Xosrov və s. şairlər yazmışdır.

İraq səbkinin səciyyəvi xüsusiyyətləri bunlardır:

- sifizmin inkişaf etdirilməsi.
- islam fəlsəfəsi ilə digər fəlsəfələrin sintezi.
- Yerli mədəniyyətlə ərəb mədəniyyətinin qovuşdurulması.
- Quran ayələrinə isnad.
- Peyqəmbər hədislərinə isnad.
- imamların hikmətlərinə ehtiram və onların təbliği.
- Naturalizm (təbii təsvirlər)
- Simvolizm (mistisizmə meyl)
- Sentimentalizm (hissiyata üstünlük)
- Məcəzlərdən geniş istifadə olunur;
- ərəb sözləri və tərkibləri çox olur;
- əxlaqi-nəsihətəməz fikirlər, kəlamlar üstünlük təşkil edir.

Bu səbkdə XIII-XVI əsr şairləri yazmışdır. Onlardan Əbül-fərəc Rəvəni, Seyid Həsən Qəzvini, Cəmaləddin İsfahani, Kəmaləddin İsfahani, Sədi, İraqi, Hafız, Səani, Əttar, Rumi və s.

Tədqiqatçıların bəzisi Xorasan səbkinin aradan çıxmasını və İraq səbkinin meydana gəlməsini monqol hücumu ilə əlaqələndirir. Çünki XIII əsrin əvvəllərində monqolların Xorasana hücumu nəticəsində İranın iqtisadiyyatına, əkinçiliyinə, mədəniyyətinə ciddi zərbə dəydi.

Nəticədə, xalqın dincliyə, sabitliyə, əmniyyətə ehtiyacı yaranı. Həmin dövr monqolların vəhşiliyini bir çox mütəfəkkirlər qəzavü-qədər - alın yazısı hesab etdilər. Yazıçılar, ədiblər, alimlər yavaş-yavaş daxili aləmlərinə üz tutdular, puç dünyanı əldən buraxıb mənəvi və axirət məsələlərinə önəm verdilər. Bütün bunlar təsəvvüfün yayılmasına səbəb oldu, Xorasan sufilərini əqidəsi möhkəmləndi. Şeirdə də bir mədhiyyə qəlibi olan qəsidənin zahiri söz təmtərağı yavaş-yavaş rəvnəqdən düşdü, öz yerini ürfana, təsəvvüfə, qəzələ verdi. Çünki şairlər mədhə layiq bir şəxs görmürdü, hətta Sədi bir qəsidəsində şahı mədh etmək yerinə ona nəsihət vermişdir.

Səlcuqilər dövründə İranda yayılmış ürfan bu dövrdə özünün ən yüksək mərhələsinə çatdı. Əvvəlki sufianə düşüncələr qüvvətləndi, təsəvvüfə maraq hədsiz dərəcədə artdı. Şeirdə Sənai ürfana bir qapı açdı və ürfani şeir bu əsrdə sürətlə inkişaf etdi. Asimani məşuqə tədricən yer məşuqəsinin yerini tutdu. Təmtəraqlı söz və zahiri bərbəzək əlamətlərinin yerini mənə və daxili aləm məsələləri fəth etdi. Qəzəl janrında dərin mənəli ürfani şeirlər yaranmağa başladı.

Bu dövrdə ürfani və islami maarif ideyalarına dərin diqqət yaranmışdı. Şeirdə Xaqani, Nizami, Sənai daha çox bu məsələlərə diqqət yetirmişdir. Nəticədə, XIII əsrdə dini etiqada, islam maarifinə və s. diqqət öz zirvəsinə çatdı və Mövlana da XIII əsrdə ən böyük islam bilicisi oldu. Beləliklə, nəhayətdə şairlərin daxili dünyaya, sufiliyə, ürfana üz tutmaları şeirdə İraq səbkinə yaratdı. İraq səbkində yazan şairlər Mərkəzi İranda (Ərak, Şiraz, İsfahan,

Kaşan və s.) yaşadıkları üçün bu səbk belə adlandırılmışdır. İraq səbkinin zirvəsi XII - XIII əsrlərdir. Fars şerində İraq səbki hələ XVIII əsrin sonlarına qədər davam etmişdir. Şairlər bu səbk formalaşana qədər İraq və Hind səbkləri arasında ortaq xüsusiyyətlərə malik səbki-həqiqidə də yazırdılar. Ancaq o səbkdə yazan şairlərin şerləri heç də XII – XIII əsr poeziyası qədər lətif, zərif və möhtəşəm deyildi.

İraq səbkinin xüsusiyyətləri də diqqətəlayiqdir. Belə ki, o, dil baxımından Xorasan dilinin çərçivəsini qorumaqla bərabər yeni xüsusiyyətlər qazanmışdır. Xalq dili ilə ünsiyyətdə olmuş, köhnə sözlərin yerinə xalq arasında işlənən ərəb sözlərini qəbul etmişdir. Dilçilik baxımından da dəyişikliklərə məruz qalmışdır. Belə ki, İraq səbkində olan şairlərin dilində yeni söz və ifadələrə, qədim Xorasan ləhcəsinin söz və tərkibləri vardı.

Fikir səviyyəsi baxımından da İraq səbki aşiqanə, sufıyanə və arifanədir. Orada zehni məsələlərə daha artıq diqqət yetirilmişdir. Onun fikir çərçivəsini belə cızmaq olar: eşqə sitayiş, mübaliğə, ürfana rəvac verilməsi, poetik düşüncə, qəmginlik, fəraq, məqsədyönlülük, zehniyyət və yaxud daxili dünyaya diqqət, islam maarifinə həvəs, qəzavü-qədər, zəiflik, məşuqun məqamının ucalığı, elmilik. Ədəbi baxımdan da qəzəl qəlibləri bu dövrlərdə formalaşmışdır. Bu dövrün qəzəlində poetika da güclü idi və həmin poetik xüsusiyyətlər heç də Xorasan səbkinin xüsusiyyətləri ilə eyniləşdirilə bilməz. Qeyd etdiyimiz həmin üç prinsipdən çıxış etdikdə Mövlananın səbki daha möhtəşəm görünür.

İsfahan səbki. Bu səbki Hind səbki ilə eyniləşdirirlər, əslində isə bunlar fərqlidir və onun əsas xüsusiyyətləri bunlardır:

- Səfəvilərin dövlət ideologiyasının təbliği.
- Dində yeni məzhəbin formalaşması.
- Elmə, mədəniyyətə qiymət vermə.
- Dövlət siyasətinin təbliği
- Xalq şeri ilə divan ədəbiyyatının sintezi.

Hind səbki səciyyəvi xüsusiyyətləri bunlardır:

- Əkbər şahın dövlət ideologiyasının təbliği.

- Qədim hind fəlsəfəsi ilə islamı sintez etmə.
- "dini ilahi" konsepsiyasının təbliği
- Dünyada məşhur şairlərin hinsitana dəvət alması (Azərbaycanlı şairlər: Saib, Məsihi, Cuya Təbrizi, Mirzə Həsən bəy Rəfi, Əbu Talib Kəlim, Fərii Təbrizi, Məlikiyi Qəzvini, Lütfi Təbrizi)
- Məzmununda bədiilik
- Şərdə yenilik
- İmpressionizm (dekatənçili: fərdi zövq və idrak)
- İncə ifadələrin bədii şəkildə verilməsi.
- Dil sadəliyi
- Yeni sözlər.
- Epitetlərdən mə məcazlardan geniş istifadə.
- Forma və məzmun gözəlliyi
- Fikrin atalar sözləri ilə izahı.
- Bənzətmələrdən geniş istifadə.
- İsrarül-məsəllərdən geniş istifadə (birinci misradakı fikrin ikinci misrada təsdiqi)
- Məcəzlərdən geniş istifadə;
- Mürəkkəb mənalar, dərin fikirlər.

XVII-XVIII əsrlərdə olmuş və bu səbki bir çoxları İsfəhan səbki ilə eyniləşdirirlər, ancaq fərqləri var. Bu səbkin dahi nümayəndələri bunlardır: Kəlim Kaşani, Nəsiri Nişapuri, Orfi Şirazi, Bidel, Saib Təbrizi, Qəni Kəşmiri, Vəhid Qəzvini, Taleb Amili və s. Füzuli bir çox şerlərini bu səbkdə yazmışdır.

Məşrutə səbkinin səciyyəvi xüsusiyyətləri bunlardır:

- maarifçilin təbliği
- köhnəliyin tənqidi.
- Yeni elmi-texniki tərəqqinin təbliği.
- Avropa mədəniyyətinə rəğbət.
- Tarixi nailiyyətlərin işıqlandırılması.
- Yeni elmi kəşflərin alqışlanması.
- Satirik şerlər.
- Tərđiyəvi, nəsihətamiz əsərlər.

- Yeni ədəbi janrlar yaratmaq
- klassik ədəbi janrlardan imtinə etməyə çağırış
- islami ədət-ənələrin tənqidi.
- Realizm
- Tənqidi realizm.
- Romantizm. (mühafizəkar və mütərəqqi)
- Divan yaradıcılığında "elmi" janrına xüsusi əhəmiyyət
- Satirik şeirin tənqid hədəflərinə: geriliyin, xurafatın, savadsızlığın daxil edilməsi.
- Yeni məzmununda elmi-fəlsəfi traktatların yaradılması:
- inqilabi-dekokrat ədəbiyyat
- məişətdə, adət-ənələrdə yeniliyə çağırış
- satirik şeirin yeni məzmunu və forması. (Sabirano şeirlər)
- mətbuat ədəbiyyatının formalaşması.
- inqilabi-siyasi motivlərin güclənməsi.
- sosializm-realizm ədəbi cərəyanının formalaşması.
- ədəbi mövzulara Avropadan gəlmə mövzuların daxil edilməsi.
- ədəbi dilə Avropa sözlərinin nüfuzu.
- ədəbi mövzuların həm də Avropa ədəbiyyatından götürülməsi.
- Şərqlin dahilərinin yeni məzmununda təqdimi
- Şərqdə məşhur mövzuların yeni məzmununda işlənməsi.
- Mövcud siyasi rejimin maraqlarını nəzər almaq.

İslami səbkinin səciyyəvi xüsusiyyətləri bunlardır:

- 1979-cu il İranda islam inqilabının qələbəsi ilə bağlı ideyalar.
- islam inqilabının elmi cəhətdən əsaslandırılması.
- islam inqilabının liderlərinin vəsfi
- formaca müxtəlif məzmunca islami ruhda əsərlər yazmaq.
- Cəmiyyətdə olan neqativ halların islami qaydaların unudulması ilə əlaqələndirmək.
- İslam inqilabının yayılması ideyaları.

- Müsəlman müqəddəslərinə şerlər həsr etmək.
- Şəriət qaydalarının dəyişilməzliyini iddia etmək.

İslami hərəkata siyasi mzmun vermək.

Humayun Fərrux XII əsr Atabəylər sarayında şairlik etmiş Əsirəddin Əxsikətinin səbkini təhlil etmişdir. Bizim üçün maraqlı cəhət budur ki, Əsirəddinin özü Orta Asiyadan olsa da Xaqaninin davamçısı idi və onun üslubunda qəsidələr yazırdı. Həmin şairlər isə «Azərbaycan səbki»ni yaratmışlar. Əsirəddinin «Azərbaycan səbki»nin formalaşmasında böyük xidmətləri olmuşdur. Bir növü Humayun Fərruxun kitabında Əsirin səbki barəsində dedikləri birbaşa «Azərbaycan səbki»nin tipologiyasına aiddir: “Əsirin söz seçiminə, sözlərinin ahəngdarlığına vəqif olandan və onu səbk və məktəb banisi saydıqdan sonra, qeyd etmək lazımdır ki, Əsir sözçü deyil, yəni təkcə sözlərə, sözlərin gözəlliyinə fikir vermir, bəlkə sözlərin libasına dərin mənalarla dilbəri yerləşdirib, cəlbedici məzmunla özünün dərin ürfani, fəlsəfi, hikmətamiz və tənqidi fikirlərini ifadə edir”

Humayun Fərruxun bu fikirləri «Azərbaycan səbki»nin xarakterik xüsusiyyətini açır: yəni gözəl sözlərin ahəngində dərin fikirlər söyləmək. Bu xüsusiyyət XII əsr Azərbaycan ədəbi məktəbindəki bütün şairlərin yaradıcılığında özünü büruzə verir.

Fars şerində Azərbaycan məktəbinin özünəməxsusluğundan İran alimi Nəqiələddin Kaşani də danışmışdır. O deyir: “*Xaqaninin xüsusi tərzi var, həm də onun kimi heç kəs sözlərə və təmtərağa riayət etməmişdir. Bu üslubda bütün şairlərin başçısıdır*”

Xaqaninin özünəməxsus «şivə»sini başqa üslublarla müqayisə edən Dövlətşah Səmərqəndi yazır: “*İnsafla demək lazımdır ki, bu üç fazilin başqalarında olmayan üslubları var: Əsir sözü alim kimi deyir, Ənvəri sözün səliqəsinə yaxşı riayət edir, Xaqani sözün təmtərağına görə hamıdan üstündür*”.

Göründüyü kimi, İran alimlərindən Kaşani, Dövlətşah, Humayun, Foruzanfər farsdilli poeziyada xüsusi səbklərin də

mövcudluğunu qəbul edir və Azərbaycan ədəbi məktəbinə aid olan Xaqanınin və Əsirin özünəməxsus üslubundan danışır.

Azərbaycan alimləri də bu problemə biganə qalmamışlar: «Üslub baxımından Nizami dövrü Azərbaycan poeziyasında qəribə bir əlvanlıqla seçilir. Şerimizdə bəzən Buxara-Xorasan səbkisi ilə İraqi səbkisinin sintezini görürük, xüsusən, Əbül Üla Gəncəvi, İzzəddin Şirvani, Məhsəti xanım yaradıcılığında bu sintez qabarıq nəzərə çarpır. Şer bədii fiqur və obrazlarla zəngindir (İraq səbki): bununla yanaşı asan qavranılır, mətnarxası, mətnalti fikirlərə, mülahizələrə az təsadüf edilir (Buxara-Xorasan səbki)».

İran alimləri farsdilli poeziyada «Azərbaycan səbki»nin olmasını birbaşa deməsələr də dolayısı olaraq etiraf edirlər. Ancaq biz əvvəllər bu məsələyə əhəmiyyət verməmişik: «Artıq Xaqani sənətilə Azərbaycan şerində yeni – İraqi üslubun tam təntənəsini izləyirik. Burada sözün bütün gizli imkanlarından, mənə çalarlarından məharətlə istifadə olunur, bədii parça özünün mütləq şərhini tələb edən misralarla, beytlərlə bəzənir. Şair dövrünün bir çox elmlərinə vaqif mütəfəkkir – sənətkardır. Şeri oxuyub lazımı səviyyədə qavramaq mütaliəçidən ensiklopedik bilik tələb edir. Nüktə-zərif, gözəl və iti deyilmiş bədii ifadə dövrün başlıca estetik ölçü vahidinə çevrilir. XII əsr Azərbaycan poeziyasında Xaqani yaradıcılığı ilə rövnaqını tapan bu üslubi keyfiyyət Nizami şerində öz zirvəsinə çatır»

Bu fikirlərdə, ümumiyyətlə, Şərq ədəbiyyatında «Azərbaycan səbki»nin səciyyəvi xüsusiyyətləri göstərilir. Çox təəsüflər olsun ki, müəllif səbklərin adını səhv salır. «Bədii parça özünün mütləq şərhini tələb edən misralarla, beytlərlə bəzənir» – fikri farsdilli poeziyada hind səbkinə aiddir. XII əsr şairlərin fikirlərinin ifadəsi «təmtəraqlı» olsa da başa düşülməsi asandır. Bütün başqa fikirlər isə əslə farsdilli poeziyanın İraq səbki üçün yox, «Azərbaycan səbki» üçün xarakterikdir.

Biz tədqiqatda əsasən XII əsr şairlərimizin əsərlərini «Azərbaycan səbki»nin ilkin nümunəsi kimi götürürük. Bildiyimiz kimi, XII əsrdə şer zirvəsinin bayraqdarı böyük Nizami

idi. Nizami poeziyasının səbk baxımdan analizi həm də o dövr şairlərinin bədii üslubuna aydınlıq gətirir. Beləliklə, Nizami poeziyasının sənətkarlıq xüsusiyyətləri nədən ibarətdir?

Azərbaycan səbkşünaslığında Nizaminin üslubu belə karakterizə olunur. «Nizami ədəbi mühitinin formalaşması və təşəkkülündə əgər bir tərəfdən klassik ənənələrin imkanları əhəmiyyət kəsb etmişdisə, digər tərəfdən folklorun, şifahi xalq xəzinəsinin təsiri inkaredilməzdir»

Nizaminin fərdi səbki bir də onunla ifadə olunur ki, «şair problemə yaradıcı yanaşır, onu öz bədii istək və amalına xidmətə yönəldir, xalqdan gələn obrazlar onun fikri qayə və məqsədi ilə uyuşur, onun üzərinə işıq çiləyir»

Bütün bu xüsusiyyətlər həm də Azərbaycan səbkinə aiddir. Fars dilində yazan Azərbaycan şairləri öz fərdi yaradıcılıq üslubu ilə, həm də bir sıra prinsipləri ilə başqa şairlərdən kəskin surətdə fərqlənirdilər. Bu xüsusiyyətlərdən biri də ondan ibarət idi ki, bizim şairlər məzmunu formaya qurban vermirdilər. Onlar həm də şerlərini hansı dildə yazırdılarsa, o dilə həm də türk dilinin ahəngini qatırdılar. Həmin şerlərin dilimizə bədii tərcüməsi, sanki şairin öz ahənginin özünə qayıtmasıdır: İbrətlə bax, ey könlüm, bu aləmə gəl bir an,

Eyvani - Mədaini ayineyi ibrət san.

Dəcləyə güzər eylə bir dəfə Mədainlə,

Bir Dəclə də sən gözdən torpağına tök nalan.

Bax, Dəclə tökər gözdən yüz Dəclə qədər qan, yaş,

Göz yaşı deyil, atəş süzməkdə yanağından.

Bax, Dəclə köpüklənmiş, hər dalğa dodağında

Bir eylə uçqudur ki, doğmuş könül ahından

(Xaqani)

Əsrlər boyu farsdilli poeziyada qəsidə ustası kimi xatırlanan Xaqaninin «Mədain xərabərləri» şerində məzmunla forma bir-birini tamamlayır. Şairin nitqində sözlər elə səslənir ki, xüsusi intonasiya altında Mədainin bərbad vəziyyəti bütün dəhşəti ilə özünü büruzə verir. Forma və məzmun vəhdəti tək-cə bə-

dii təsvirdə deyil, fəlsəfi fikirlərin söylənilməsində də özünü göstərir.

Şərq ədəbiyyatında «Azərbaycan səbki»ni tam şəkildə o poeziyanın ümumi qanunauyğunluqlarından təcrid olunmuş halda təqdim etmək də düzgün olmazdı. Şərq poeziyasında Azərbaycan şairlərinin poetik irsi həmin ədəbiyyatın bazasında yaranırdı. Şərq poeziyasında mövcud ideya-mövzu aspektləri Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığına da ciddi təsir göstərirdi.

Biz «Azərbaycan səbki»nin farsdilli poeziyada başqa səbklərlə həmahəng səslənən bəzi xüsusiyyətlərini R. Azadənin fikirləri əsasında göstərdik. Ancaq bu həmahənglik bununla bitmir, o xşar xüsusiyyətlər kifayət qədər çoxdur. Məsələn, Türkünstan səbkindən danışan səbkşünaslar əlamətdar xüsusiyyət kimi həmin dövrdə şairlərin ərəb sözlərindən qaçmasını göstərirlər. Həmin dövrdə fəaliyyət göstərən Qətran Təbrizi də bu ənənəyə riayət etmişdir.

Qətran poeziyası ilə o dövr fars şairlərinin poeziyasını yan-yana qoyanda bu qənaətə gəlirik ki, Türkünstan səbkində yazan şairlərin təşəbbüsünü o da dəstəkləmişdir, ancaq bir sıra elementlər kəskin surətdə fərqlənir.

Belə ki, fars şairləri ərəb sözləri yerinə qədim və orta fars dilində işlənən sözləri işlətdiyi halda, bizim şairlər türk sözlərini işlətmişlər.

کسی که مدح تو گوید درم برد بجوال
تا جای سرو باغ بود جای رنگ داغ

(Sənin mədhini deyəni «cuval» apardı.

Bağ sərvinin yeri idi «dağ» rəngi.)

Bu misralardakı «cuval», «dağ», «ayağ» sözləri türk sözləridir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, türk sözlərini şerdə işlətmək ənənəsini Nizamidə də var:

ترکییم را در این حبش نخرند
لاجرم دوغایی خوش مخورند

(Türkcəmi bu həbəşlikdə alan yox, dovğanı bir yemək deyə sayan yox) – burada «dovğa» sözü heç bir dəyişikliyə uğramadan işlənmişdir.

XII əsrədək fars poeziyasında özünəqayıdış prosesində bir sıra sözlər qədim və orta fars dilindən götürüldüyü kimi, həm də ayrı-ayrı dialektlərdən götürülürdü. Çünki yeni yaradılan ədəbi dil «dəri» dili əsasında yaranırdı. Eyni zamanda biz müşahidə edirik ki, həmin dövrdə bir sıra türk sözləri və türk dillərinə məxsus şəkilçilər («çı» kimi) də fars ədəbi dilinə daxil olmuş və poeziyada bütün şairlər tərəfindən işlədilmişdir. İndi də ədəbi dildə işlənən «qaçaqçı», «tamaşaçı». «topçı» və s. kimi yüzlərlə sözlər fars dilinə dəri dilindən (fars və türk dilinin sintezi olan dildən) daxil olmuş və həmin əsrlərdən etibarən fars dilində işlənməyə başlamışdır.

Həmin illərdə fars ədəbi dilinə daxil olan «pərvərdigar», «ruzgar», «həfte», «həştad», «novruz» və s. kimi sözlər də bizim dilə dəri dilindən keçmişdir.

Türküstan səbkinin xüsusiyyəti də ondan ibarətdir ki, şairlər daha çox şifahi xalq ədəbiyyatına müraciət edib, oradan gəlmə zərbi-məsəlləri, atalar sözlərini, müdrik ifadələri şerlərində işlətmişlər. Şübhəsiz, fars mənşəli şairlər bunları fars folklorundan, Azərbaycan şairləri isə türk folklorundan götürürdü:

بيادرسد بهر که بيدادی کرد

Zülm edən zülmə düçar olar (və ya dilimizdə işlənən variantı: *zülm ilə abad olan, axırı viran olar*)

یکباره ز چشم من بیفتادی تو

Birdəfəlik gözümdən düşdün

Belə misalların sayını artırmaq da olar. Qeyd etmək lazımdır ki, farsdilli poeziyada bizim şairlər tərəfindən bu ənənə bu günədək davam edir.

Farsdilli poeziyada şairlərimizin bu ənənəsindən danışan Qulamhüseyn Beqdeli yazır: «Bizcə Qətran əsasən azərbaycanca düşünüb, öz fikrini fars dilinə tərcümə edib nəzmə çəkmişdir» Bu fikrə onu da əlavə edə bilərik ki, fars dilində yazan əksər şairlərimiz belə etmişlər. Şərq poeziyasında «Azərbaycan səbki»nin mühüm xüsusiyyətlərindən biri də elə budur.

Fars şairləri Samanilər və Qəznəvilər sülaləsinin başına gələn hadisələrdən, onların yürüşlərindən bəhs edirdilərsə,

Azərbaycan səbkində yazan Qətran Təbrizi Azərbaycan ərazisində olan tarixi hadisələrdən danışdı. Təsadüfi deyil ki, tarixçilər çox vaxt həmin şərlərə əsaslanaraq bir sıra hadisələrə aydınlıq gətirmişlər. Elə səbk məsələsini də ortaya atanlar bu mövqedən çıxış edirlər. Belə ki, yenidən ədəbiyyatşünasların səbk məsələsinə qayıdaq və görək İraq səbkinin mahiyyətini və ideyalar tutumunu necə izah edirlər? Bu barədə İran alimi Humayun Fərrux yazır: "Nəvai əsərlərini öyrənərkən bu qənaətə gəlmək olar ki, Xorasan, İraq və Herat üslublarının qəribə vəhdəti yaranmışdır. Bu üç üslubun vəhdəti yarım əsrlik bir vaxtda, fikir və ifadə vəhdəti meydana gətirmişdir ki, səhv olaraq onu "hind üslubu" adlandırırlar. Əslində bu İsfahan və ya səfəviyyə səbki adlanmalıdır.

Səbkin bu kimi yozumuna bizim etirazımız yoxdur, ancaq bir məsələ Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı üçün qəbul olunmazdır; belə ki, İran ədəbiyyatşünasları Azərbaycan səbkinə qəbul etmir və bunu İraq səbkinin bir qolu hesab edirlər. Bu həqiqətən də belədirmi? Bizim qarşıya qoyduğumuz ideya və mövzuların tipologiyası bu məsələlərə aydınlıq gətirmək üçündür. Biz heç cürə razılaşa bilmərik ki, Azərbaycan səbki İraq səbkinə özündə əks etdirir. Çünki Xaqani, Nizami poeziyasında milli hislərə hörmət var, beynəlmilətçilik var, vahid dünya mədəniyyəti, türkçülük ideyası var. İraq səbki isə anti-türk məzmunludur.

Elə adi bir faktı nəzərdən keçirək; Firdovsidə İsgəndər obrazı tamamilə başqa səbkidə işlənmişdir, o Makedoniya hökmdarı Fəlikusun oğlu yox, Daranın övladı kimi təqdim edilir. Nizamidə isə tarixi reallığa sadıq qalınmışdır.

Dünya ədəbiyyatında Nizami yeganə şairdir ki, onu peyğəmbər səviyyəsinə qaldırır. Deməli, Azərbaycan poeziyası səbk və ideya baxımından tamamilə başqa istiqamətdə inkişaf edirdi. Bu poeziya Firdovsi millətçiliyindən təmizlənmiş sifət beynəlmilət və hümanist xarakter almışdır.

Nizami poeziyasını İraq səbkinə bağlayanlar bunu əsas tuturlar ki, onun poeziyasında peyğəmbərlərin tərifləri, imam-

ların mədhi yüksək səviyyədədir. Bəli, bu həqiqətdir. Azərbaycan mütəfəkkirləri islamı rədd edib onun yerində yeni təklif vermirdilər. Onlar bütün bəşəriyyətin qabaqcıl fikirləri əsasında dünya mədəniyyətinin formalaşmasını istəyirdilər. Ona görə də, Azərbaycan səbkinin əsasını bu faktorlar təşkil edir; humanizm, beynəlmiləçilik, bəşəri ideyalar, bütün dünya xalqlarının mədəniyyətinə hörmət, dünya xalqlarının qazandıqları nailiyyətlər əsasında yeni dünyanın siyasi-mədəni ideologiyasını qurmaq. Yeni fikirləri bütün bəşəriyyətin yaratdığı mənəvi sərvətlər, müdrik düşüncələr əsasında inkişaf etdirmək, bütün xalqların bədii fikirlərinə hörmətlə yanaşmaq, bütün millətlərin milli hissinə hörmət, milli qürur çərçivəsində bəşəri qüruru yaratmaq, vətəni sevmək, zülmə nifrət, ədaləti əldə bayraq etmək və s. kimi yüksək bəşəri duyğular.

Qeyd etdiyimiz kimi, klassik poeziyada hind üslubunu da, xüsusi üslub kimi təqdim edirlər. Bu təsadüfi deyil, axı Azərbaycan klassiklərinin də poeziyasında bu üslub var. Bu üslub hansı ideyalar tutumunu özündə əks etdirir? Məzmun etibarilə bu səbk qədim hind fəlsəfəsinə əsaslanır. Dünyanın yaranmasına, insanların meydana gəlməsinə dair müxtəlif xalqların öz dini fəlsəfəsi var. Hind dini fəlsəfəsində deyilir ki, insanlar ali varlığın - küllün zərrələridir, yer üzünə səpələnmişlər. Ölümdən sonra həmin zərrələr yenidən öz əslinə qaydır. Bu fəlsəfi konsepsiya insanlara həm ümid verir və həm də yüksək qürur hissi. Hər bir insan duyur ki, ali yaranışdır. Ölümü ilə həyatının qurtarmadığını sanıb özündə bir təskinlik tapır. Hind səbkinin bu kimi keyfiyyətləri qabaqcıl düşüncəli insanlar üçün faydalı idi. Ona görə də onu dünyada yaymağı məqbul saymışlar və orta əsr Şərqi klassikləri də bu konsepsiyanı islam dini fəlsəfəsi ilə birləşdirməyə cəhd etmişlər. Nəticədə, yeni bir sufi-panteist düşüncə meydana gəlmişdir. Məlum oldğu kimi, sonralar bu düşüncəni də M.F.Axundov özünün "Kəmalüddövlə məktubları"nda tənqid etmişdir. Ancaq ideya baxımından bu konsepsiya uzun bir tarixi dövrdə Azərbaycan təsəvvüf mühakiməsində olmuşdur.

Təbiət təsvirlərində şairlərimiz yerli coğrafi şəraiti, təbi-iqlim şəraitini öndəmə gətirmişlər. Ona görə də Qətranın, Xaqaninin, Nizaminin və başqa şairlərimizin şerlərində qeyd olunan toponimlər: Təbriz, Gəncə, Şamaxı, Bərdə, Dərbənd, Əhər və s. Azərbaycan coğrafiyasını əks etdirir.

Bu məsələdə də bəzi aydınlıqlara ehtiyac var. Nizaminin leksikonunda «ərmən», «çinli» terminləri indi başa düşdüyümüz mənada deyil, XII əsrdə mövcud olan mənə yükündədir. Şair «ərmən» deyəndə yaylaqda yaşayan türkləri, «çinli» deyəndə Orta Asiyada yaşayan qıpçaq türklərini nəzərdə tuturdu. Ona görə də onun Şirini heç də «erməni» deyil, «Əfrasiyab nəslindən» olan türkdür. Eləcə də Fərhad heç də indiki Çindən olan sənətkar deyildi. Orta Asiyadan olan türklərdən idi.

Bütün bu mühakimələr göstərir ki, «Azərbaycan səbki» yerli qaynaqlarla bağlı bir səbkdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, başqa səbklər kimi, «Azərbaycan səbki» də daim təbəddülata, dəyişmələrə, yeniləşməyə, zənginləşməyə məruz qalmışdır. Belə ki, XII əsrdən etibarən farsdilli poeziyada başlanan İraq səbki bir sıra əlamətlərini Azərbaycan səbkinə verməklə, onun zənginləşməsinə mühüm təsir göstərmişdir. İraq səbkinin bazasında da «Azərbaycan səbki» öz spesifikliyinə itirməmişdir. Bu səbkin başlıca əlamətlərindən biri dini-fəlsəfi baxışların poeziyaya axını hesab olunur. Bu baxışların özü belə məzmun, ideya baxımından kəskin surətdə fərqlənir. Azərbaycan səbkinə bu ölkədə yayılmış dini təriqətlərin ideyaları yol tapırdı. Q.Kəndli yazır: «Xaqani öz baxışlarını ifadə edən bəzi elmi deyimləri sufildən, eldən və əxilərdən alsa da, bu məfhumlara öz baxımından yeni bitkin mənə və mahiyyət verirdi. Xaqani comərdlərə-əxilərə dərin bir hörmət bəsləmişdir (79, 203).

Qafar-Kəndlinin söhbət açdığı «əxilik» XII əsrdə Azərbaycan ərazisində geniş yayılmış dini təriqət idi və bu təriqətin başlıca xüsusiyyəti əxilik-yəni, qardaşlıq idi. Humanizm, in-

sanpərvərlik bu təriqətin əsas devizi idi. Xaqani bir əxi kimi deyirdi:

که برنجم ولی نرنجانم

عادت این داشتم بطفلی باز

(Uşaqlıqdan adətım əziyyət vermək yox, əziyyət çəkmək olmuşdur)

Özünün yüksək humanizmi ilə Nizami də əxi sayılırdı. Xaqani, Nizami kimi dahilərin əxiliyi xalqın etimadından, inamından irəli gəlirdi və üslub, səbk kimi poeziyada təcəssüm olunmuşdu. Bu barədə Q.Kəndli yazır: «Şairin bu fikri intibahı öz kökünü xalq həyatı, xalq fəlsəfəsindən-əxilikdən, təsəvvüfün əxlaqi qayələrindən, süduri-islamın əməli və əxlaqi baxışlarından, Şərqi fəlsəfəsindən, hikməti-ışraqdan alırdı. Həmin intibahdakı bu xüsusiyyətlər – bu dövr xüsusiyyət şairin dolaşdığı ictimai-iqtisadi şəraitdən, fəlsəfi fikir axınlarından, coğrafi mühitdən, xalqın mədəni, etiqad və inamından irəli gələn bir hal idi».

Həqiqətən də şairlərin düşüncəsi «coğrafi mühitlə», mənsub olduqları xalqların «əxlaqi», «mədəni» xüsusiyyətləri, «həyat tərzii» ilə sıx bağlıdır. Elə mövcud «Azərbaycan səbkinin» tipologiyasını da bu amillər müəyyən edir.

XII əsrdən etibarən Azərbaycan ərazisində əxilikdən başqa hürufilik, şafeilik və s. təriqətləri meydana gəlmişdir.

Bir sıra məzhəblər sırasına bu dövrdə Azərbaycanda yayılan hərəkət kimi *ismailiyyəni* də göstərirlər. Ancaq M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığında bunu inkar edir: «Nizami farsca yazsa da, duyğu və şüuru farslıqdan uzaqdır. Bu uzaqlığı onun zamanında olduqca qüvvətli olmuş ismailiyyə məzhəbinə qarşı gizlətmədiyi düşmənçilik və nifrəti də göstərir. Məsələyə vaqif olanlar bilirlər ki, sıralarında Həsən Səbbah kimi qorxulu terrorçular yetişərək xilafətə qarşı şiddətli mübarizə aparan bu hərəkət qədim farslığın islama qarşı müxalifətinin bir ifadəsi idi. Ərəb xilafəti ilə türk sultanlığına möhkəm düşmənçilik edən bu «iranlı» məzhəbinin adı Nizaminin dilində söyüşdür».

*Qılıncıla vurasan boynumu gər sən,
Səsimi çıxarmaram, qurbanınam mən.
Sənə sevgilim, mən İsmailəm,
Söylərəmsə yalan – ismailiyəm.*

Gətirilən bu fikirlərdən aydın görünür ki, zahiri cəhətdən oxşar üslublar mahiyyət etibarilə bir-birindən kəskin surətdə fərqlənir. Elə Azərbaycan səbkinin mahiyyəti, fərqli cəhətləri də bununla ifadə olunur.

Azərbaycan şairlərinin poeziyasında həm də bir sıra başqa fəlsəfi meyllər özünü göstərir. Məsələn, Şihabəddin Sührəvərdinin poeziyasında, fəlsəfi traktatlarında *işraqilik* vardı və bunun özünəməxsus keyfiyyətləri var idi. Bu fəlsəfi cərəyanın banisi də Sührəvərdi idi. Onun fəlsəfi baxışlarında qədim Azərbaycan dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə, islam fəlsəfəsi birləşirdi.

Hətta Azərbaycanda deyil, Yaxın və Orta Şərqi başqa yerlərində belə meydana gələn fəlsəfi düşüncələr, bizim şair-filosofların bədii-elmi təfəkküründə yeni çalarlarla əks olunub, öz ifadəsini tapırdı. «Azərbaycanda mütərəqqi fəlsəfi fikirlər dini elmlərlə qızgın mübarizə şəraitində inkişaf etmişdir».

Şair filosoflarımız həmişə çalışmışlar ki, meydana gətirdikləri dini-fəlsəfi dünyagörüşü elmi təfəkkürün süzgəcindən keçirsinlər. Bu xüsusiyyət də «Azərbaycan səbki»nin əsas əlamətlərindən biridir. Bu mənada, Nəsirəddin Tusi yazdığı rübailərin birində deyir:

*Mərifət yolunda at çapdıq hər an,
Ariflər yanında tutduqsa məkan.
Gözündən pərdəni qaldıran kimi,
Bildik ki, heç bir şey bilmirik aman!*

Böyük alim-filosof elmin lazımı səviyyədə inkişaf etmədiyindən danışır və elmin vasitəsilə çox suallara cavabın tapılacağını qeyd edir. Elmi dünyagörüşə, «ağılın üstünlüyünə» xüsusi əhəmiyyət verən fəlsəfi cərəyanlardan biri də hürufilik idi. «Nəsimi dövründə hürufilik bir məslək, əqidə dünyagörüşü kimi yayılmışdır. İnsana yeni münasibət, yeni insan anlayışı

onun əsasında dururdu, öz kökü ilə xalqa bağlı olan bu təriqət xalqın ruhunu, ictimai-siyasi görüşlərini, həyata münasibətini əks etdirirdi. Hürufiliyin yaradıcısı Fəzlullah Nəimi, beşiyi Azərbaycan idi».

Azərbaycanda yaranıb sonra bütün Şərqə, Hindistana yayılan fəlsəfi düşüncə yerli ictimai-siyasi dünyagörüşün çalarlarını özündə əks etdirirdi. Təbii ki, bu fəlsəfi düşüncə bir sıra ictimai, mənəvi problemlərə elə yüksək səviyyədə aydınlıq gətirirdi ki, hətta, Hindistan kimi mürəkkəb, rəngarəng dini-fəlsəfi dünyagörüşlərə malik bir ölkədə təriqət kimi formalaşırdı. (Azərbaycanda əsas qoyulmuş bir sıra dini təriqətlərin ideyaları sonra Hindistanda geniş yayılmışdır; buna təkcə zərdüştilik yox, həm də səfəviyyə, hürufilik də daxildir.) İndi də bu fəlsəfi fikirlər insan mənəviyyatını öyrənmək baxımından çox böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Şübhəsiz hürufi şairlərimiz öz fikirlərini türk dilində dediyi kimi, ərəb-fars dilində də deyirdilər ki, bu dil vasitəsilə ideyaları geniş ərazidə yayılsın. Ona görə də Şərq poeziyasında Azərbaycan səbkinin yeni məzmunu meydana gəlirdi.

«XII əsrdən etibarən sufi təriqətləri içərisində «Səfəviyyə» Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatında və fəlsəfi-ədəbi fikir tarixində mühüm rol oynamışdır. Öz dövrü üçün bir sıra qabaqcıl cəhətləri olan «Səfəviyyə» Azərbaycanda bir neçə yüzilliklərdən bəri hakimiyyət sürən gəlmə tayfaların ağalığına son qoyaraq ölkənin vəhdəti və istiqlaliyyəti uğrunda gərgin mübarizə aparmışdır, «Səfəviyyə»yə o qədər də yaxşı münasibət bəsləməyən İran tədqiqatçıları belə bu həqiqəti inkar etmirlər».

Azərbaycan səbkində «Səfəviyyə» meyllərini Şeyx Sədrəddin Ərdəbili, Şah Qasim Ənvar, Şah İsmayıl Xətai öz poeziyasında davam və inkişaf etdirmişdir. Şah Qasim Ənvar rübaisində deyir:

*Bu canla bu cahan, bu aləm bizik
Dünyanı rövsən, şən edən bizik
Dirilən zamanda nəfəsimizlə,
Bilirsən dirildən nəfəs, dəm bizik.*

Poeziyada «Səfəviyyə» meylləri XVII əsrdək davam etmişdir. Səfəvi şahı Təhmasibin vaxtında artıq bu təriqət özünün müxalifətçiliyini tam itirdikdən sonra yavaş-yavaş unuduldu. Ancaq bu təriqətdən doğan əxilik meyli var idi, «Bu meylin güclü nümayəndələrindən biri Saib Təbrizi idi».

Saib Təbrizini fars poeziyasında «hind səbki»nin böyük nümayəndəsi hesab edirlər. Ancaq şair ilk növbədə azərbaycanlı idi və Azərbaycan dilində də şeirlər yazırdı. Əgər onun poeziyasında «hind səbki» ilə bağlı meyllər varsa bu o demək deyil ki, şair Azərbaycan səbkindən uzaq idi. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, elə Saib Təbrizi də daxil olmaqla XVI əsrdən etibarən başlanan yeni üslubu bir sıra fars alimləri «tənəzzül» kimi qiymətləndirir və bu dövrdən etibarən fars şerinin aşağı düşdüyünü göstərirlər. Əslində, onlar tamamilə haqlıdirlər. Səfəvilər sülaləsinin hakimiyyətə gəlməsi ilə «Azərbaycan səbki» özünün yüksək zirvəsinə qədəm qoydu. Azərbaycançılıq bütün Yaxın Şərqdə Şah İsmayıl Xətəinin təşəbbüsü ilə «birləşdirici faktora» çevrildi. Bütün Yaxın və Orta Asiya qızılbaşlar bəyraqı altında birləşdirilib Azərbaycan milli ideologiyası ilə tərbiyələnməyə başladılar. Əbdi bəy kimi fars şairləri də həmin «azərbaycançılığa» öz rəğbətini bildirirdi.(121)

Farslar elə buna görə də poeziyalarının tənəzzülündən danışırlar. Halbuki, Əbdi bəy Şirazi həmin dövrdə «Xəmsə» yazırdı. (121) Epik əsərlər yazmaq XVII əsrdən farsdilli poeziyada yenidən vüsət tapdı. Bu əsrdən etibarən Əbdi bəyin simasında «Xəmsə» yazılması nədənsə tənəzzül adlanır. Bəlkə ona görə ki, əsərlər Səfəvi sarayında yazılıb həmin sülalənin nümayəndələrinə ithaf olunurdu.

Elə bu faktın özü göstərir ki, ədəbi üslubların meyarı fars ədəbiyyatşünaslığında tam dəqiqliyi ilə götürülməmişdir. Belə ki, məsələyə tarixi aspektdən yanaşıb Samanilər dövrünü fars dilinə və mədəniyyətinə qayıdış dövrü kimi qiymətləndirən İran limləri, nədənsə Səfəvilər dövrünü «azərbaycançılığın» təkamülü kimi qiymətləndirməmişlər. Əksinə, bu dövrdəki şairləri «fikir qarışıqlığında» günahlandırırlar və şeirlərinin

hind səbkində yazıldığını iddia edirlər. Bu səbkin başlıca xüsusiyyəti kimi «fikir dolaşıcılığını», «müəmmaları» göstərirlər. Saibi, Füzulini də bu səbkə aid edirlər.

Füzuli kimi dahi şairin poetik düşüncələrini «müəmma» adlandırmaq günahdır. Çünki şairin işlətdiyi məcazları açmaq oxucuda bədii zövq yaradır. Şairin fikirlərini «dolaşmaq», «başla düşülməz söz yığnağı» saymaq sadəcə olaraq poeziyanı lazımcına başa düşməməkdir.

Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, səbklər tarixi hadisələrlə bağlı prosesdir. Bu mənada Azərbaycan səbkinin ən yüksək inkişaf dövrünü hətta Səfəvilərdən də əvvələ – Ağqoyunlu və Qaraqoyunlu dövlətlərin meydana gəlməsi ilə əlaqələndirmək lazımdır. Məhz bu dövlətlər Azərbaycan milli mədəniyyətinin inkişafına xüsusi qayğı göstərmişlər. Səfəvi dövləti də onların yaratdığı elmi-texniki-mədəni bazada yaranmışdır. Bir növü onların başladığı böyük işi Səfəvilər tamamladılar.

Azərbaycan səbkinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini belə qruplaşdırmaq olar:

- Azərbaycan milli varlığının ifadəsi.
- mövzuların seçimində;
- mövzuların işlənmə prinsiplərində;
- etik və estetik düşüncədə;
- təbiət təsvirlərində;
- tarixi-siyasi şəxsiyyətlərə münasibətdə;
- bədii təfəkkürün özünəməxsusluğunda;
- milli məişət amillərində;
- yerli əxlaqi-tərbiyəvi məsələlərdə;
- yerli fəlsəfi-dini düşüncədə;
- poetik fikirlərin ifadəsində;
- türkçülük və azərbaycançılıq ideyalarında;
- insanın «daxili aləminin» təsvirində ümumtürk milli mənəviyyatından çıxış etməkdə;
- fəlsəfi fikirlərdə mifik düşüncəmizdən çıxışlarda
- ideya baxımından Azərbaycanın milli maraqlarına xidmət etmək;

- mövzu seçimində azərbaycanlının etik düşüncəsini və estetik zövqünü nəzərə almaq;

- həyatın reallıqlarını nəzərə almaq və tarixi kontekstdə hadisələri təsvir etmək;

- Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatından hərtərəfli bəhrələnmək (türk atalar sözləri, zərbi-məsəllərdən istifadə);

- bədii təsvir və ifadə vasitələrində Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının imkanlarından istifadə etmək;

- surətlərin davranışında türk milli məişətinin, əxlaqının, dünyagörüşünün nəzərə alınması;

- şer formalarının; janrlarının, vəznlərinin Şərq qaynaqlarından götürməklə məzmunu azərbaycançılıq, türkçülük, ruhu vermək;

- mövzuları dünya və Şərq ədəbiyyatından götürməklə onları türkün zövqünə uyğun formada işləmək və obrazların xarakterinə türk xarakteri, türk əxlaqı və dünyagörüşü vermək;

- ərəb-fars dillərində yazdıqları əsərlərdə türk sözlərinin işlədilməsi və türk atalar sözlərinin hərfi tərcümədə verilməsi;

- dil sadəliyi və fəlsəfi fikirlərin ifadəsində Azərbaycan fəlsəfi düşüncəsinin əsas götürülməsi;

- hadisələrin coğrafiyasına Azərbaycanı da daxil etmək və s.

Səfəvilər dövlətinin paytaxtı İsfahana köçürüləndən sonra dövlət idarəçiliyində Azərbaycan dili öz mövqeyini tədricən itirdi, ancaq poeziyanın azərbaycanlaşma prosesi başlamışdı. Nadir şahın (1732-1747) hakimiyyətindən sonra Azərbaycan ərazilərində xanlıqlar meydana gəldi. Bu xanlıqları sonra Qacarilər İran taxtı ətrafında birləşdirməyə səy göstərsələr də, buna nail ola bilmədilər. Nəticədə, 1814-cü ildən etibarən Azərbaycan torpaqları ikiyə parçalandı. Rus imperiyası tərkibinə keçən şimali Azərbaycanda «Azərbaycan səbki» tamamilə azərbaycanlaşmış fars dilini bir forma kimi tamam itirdi. Arasıra M.Bakıxanovun, M.İ.Vazehin, M.F.Axundovun yaradıcılığında özünü büruzə versə də poeziyada aparıcı mövqeyini tamamilə itirdi. Cənubi Azərbaycanda isə hələ də davam edən bu ənənə XX əsrdə Şəhriyar yaradıcılığı ilə yüksək zirvəyə çatdı.

Ona görə də, XIX əsrdən bəri farsdilli poeziyadakı «Azərbaycan səbki»ndən danışanda yalnız cənubi Azərbaycan şairləri nəzərdə tutulur.

XI əsrdən etibarən farsdilli poeziyada mövcud «Azərbaycan səbki»nin keçdiyi tarixi mərhələlərə nəzər salanda bir daha əmin oluruq ki, bu üslub bir faktor kimi yaranmış, inkişaf etmiş, öz inkişafının ən yüksək zirvəsinə çataraq məzmun baxımından azərbaycançılığı ifadə etməklə yanaşı, həm də forma baxımından azərbaycanlaşmışdır. Yəni illərdən bəri özünəməxsus etik, estetik ənənələrlə inkişaf edən «Azərbaycan səbki» həmin keyfiyyətləri yeni əlamətlərlə zənginləşdirib həm forma, həm də məzmunca tam müstəqilləşmiş və xalqımızın bədii düşüncəsinin ifadə vasitəsinə çevrilmişdir.

Beləliklə, Azərbaycan səbkinin inkişaf tarixini hansı dövrlərə bölmək olar? Aparılmış tədqiqat nəticəsində bu qənaətə gəlmək olar ki, X-XII əsrlər «Azərbaycan səbki» özünün ilkin mərhələsini keçmişdir. Bu mərhələdə «Azərbaycan səbki» yaranıb, müəyyən xüsusiyyətlərlə inkişaf etməyə başlamışdır.

«Azərbaycan səbkin»də personajlar öz əxlaqi keyfiyyətlərinə görə yerli məişət normalarından çıxış edirlər. Şirin qəlbi ni Xosrova vermişdir, Fərhad nə qədər hünərli, cəsarətli olsa da qəlbinin, hisslərinin pozulmasına razı olmur. Fərhadı mötəbər, sevən bir insan kimi qəbul edir, ancaq ona könül vermir. Bu türk dünyagörüşündən irəli gəlirdi.

Türk estetik düşüncəsi də başqa xalqların estetik düşüncəsindən fərqlənir. Azərbaycan səbkində yazan şairlərin qələmində gözəle verilən cizgilər türklərə məxsus gözəlliklərdir. Nizami böyük iftixar hissi ilə qıpçaq gözəlindən danışır. Farsların qələmində bu qürur görünür. Azərbaycan şairləri gözəlin təsvirində bədən quruluşunun mütənasibliyinə xüsusi əhəmiyyət verirlər. Bu faktı onunla əlaqələndirmək olar ki, türk qızları təbiətin qoynunda yaşayarmış, at çapıb, ov ovlamışlar. Ona görə də, «türkzadə»lərdə mütənasib bədən formalaşırdı və türk estetik düşüncəsində bu fakt özünə geniş yer açmışdır. Bu fikrə etiraz etmək olmaz: fakt, fakthığında qalır.

Yerli məişət, adət-ənənə, mərasim təsvirlərində də ciddi fərqlərin olduğunu görürük. Xaqani həvəslə Novruz bayramından danışır, onun qeyd olunmasını səbirsizliklə gözlədiyini qeyd edir.(19, 194)

Yerli dini-fəlsəfi düşüncənin bir sıra spesifik xüsusiyyətlərindən danışdıq. Deyilənlərə onu da əlavə edək ki, Azərbaycan ərazisində eyni vaxtda xristianlıq, islam, atəşpərəstlik, yəhudi dini olmuşdu. Bu faktlar poeziyada öz əksini tapırdı. Xaqani «həbsiyyə»sində bütün bu dinlərə öz münasibətini bildirir, səmavi dinlər kimi hamısına rəğbətini bildirir. Fars şerinin nümayəndələri isə qeyri-müsəlmanları kafir adlandırır, onlara qarşı xüsusi rəğbət göstərmir.

«Azərbaycan səbki»ndəki tarixilik, coğrafi mühit, təriqət məsələləri, fəlsəfi baxışlardakı yerli mifik düşüncə də səciyyəvi xüsusiyyətlərdəndir.

«Azərbaycan səbki»nin sonrakı dövrü XIII-XV əsrlərdir. XIII əsrdən etibarən şairlərimiz eyni zamanda həm fars, həm də türk dilində şerlər yazmağa başladılar.

Bu o demək idi ki, tədricən Azərbaycan səbki həm məzmun, həm formaca türkləşirdi. Oxucu auditoriyasını nəzərə alaraq şairlərimiz ərəb, fars dilində də şerlər yazırdı.

Etiraf etmək lazımdır ki, XIII əsrdən etibarən türk şerinin inkişafında maraqlı olan Elxanilər, Teymurilər kimi güclü dövlətlər də var idi. İstər-istəməz bu qüvvələr də Azərbaycan səbkinə xüsusi çalarlar verirdi. Ən başlıcası o idi ki, artıq şermizin qəhrəmanı Xosrov, Bəhram yox, türk xaqanları olurdu. Sözün əsil mənasında, milli oyanış birinci növbədə ədəbiyyatdakı milli qaynaqların güclənməsi ilə müşayət olunurdu. XV əsrdə Azərbaycan ərazisində Ağqoyunlu və Qaraqoyunlu dövlətlərin apardığı siyasət milli şüurun tam formalaşmasına təkan verdi. Artıq fars dilində yazılan şerlərdə milli çalarlar qabarıq şəkildə özünü büruzə verirdi. Hətta, fəlsəfi düşüncə yerli mentalitetə əsaslanırdı. XII əsrdən bəri mövcud olan «Səfəviyyə» təriqəti ətrafında birləşənlər poeziyada öz təbliğatını genişləndirdi, nəticədə, Səfəviləri hakimiyyətə gətirdi.

Əslində belə bir məqsədi hürufilər, bəktəşilər və s. də qarşılıqlarına məqsəd qoymuşlar, ancaq qızılbaşların «səfəviyyə» təriqəti qalib çıxdı. Onların irəli sürdüyü ideyalar nəinki türk şerində, hətta Şərq şerində siyasi məqsədə çevrildi.

Belə ki, Azərbaycan səbkini təkcə azərbaycanlı şairlərə aid etmək olmaz. Bu üslub Azərbaycanda yaşayıb, azərbaycançılığa xidmət edən şairlərə də aid edilir. Atabəylər sarayında yaşayan, əslində Orta Asiyadan olan Əsirəddin Əxsikəti də, Səfəvilər sarayında yaşayan, əslində Şirazdan olan Əbdü bəy Şirazi də «Azərbaycan səbki»ndə şerlər yazırdı. Ona görə də «Azərbaycan səbki»ni məhdud çərçivədə götürmək olmaz. Səfəvilər dövründə Azərbaycan dövlətinin sərhədləri Dərbənddən Suriyaya, Orta Asiyaya qədər uzanıb gedirdi. Bütün bu ərazidə fəaliyyət göstərən şairlər Səfəvi dövlətinin ideologiyasına xidmət edirdi.

Bir növü XVI əsrdən etibarən Azərbaycan səbkinin öz hüdudlarını aşıb bütün Yaxın Şərqə yayılması prosesi başladı. Bu dövrü fars tədqiqatçıları fars poeziyasında «hind üslubu» dövrü adlandırırlar. Bu həqiqətdən də belə idi. Farsçılıqdan üz çevirməyən şairlər Hindistana üz tutub orada öz fikirlərini ifadə edirdilər. İrənin özündə isə «Azərbaycan səbki» əsas yaradıcılıq üslubu idi. Səfəvilərin güclü ideoloji məşını farsçılığı sıxışdırır, azərbaycançılığı genişləndirirdi. Farsçılıqda qalmaq istəyənlər isə Hindistana-Əkbər şahın hüzuruna üz tuturdu. Çünki, Əkbər şah Hindistanda, hindlilər üçün daha sivil cəmiyyət qurmaq istəyirdi. Bu işdə ona farsların təcrübəsi lazım idi.

İrəni ədəbiyyatşünaslarının bu faktlar üzərindən sükutla keçməsi qəribədir. Ədəbiyyatın dərinə təhlilinə imkan vermir, həm də 30 milyonluq İrəni azərbaycanlılarının milli iftixarının, milli mədəniyyətinin və mədəniyyətinin nəzərə alınması nəzərə çarpır.

Haqqında danışdığımız proses iki əsr davam etdi. XVIII əsrdən etibarən Azərbaycan ərazisində xanlıqların və İrənda Qacarların hakimiyyəti ilə səbkə də təbəddülət baş verdi. Baxmayaraq ki, qacarilər də türk idilər, bununla belə farsçılığa

üstünlük verdilər. Azərbaycan səbki İranda yalnız azərbaycanlı şairlərin poeziyasında qaldı.

1924-cü ildə Qacarların hakimiyyətdən devrilib, Pəhləvilərin hakimiyyətə gəlməsi ilə «Azərbaycan səbki»nə – azərbaycançılığa qarşı güclü hücum başladı və bu proses 1979-cu il islam ingilabınadək davam etdi. Artıq meydana gəlmiş «islami» səbki ədəbi yaradıcılıqda əsas üslub oldu.

Beləliklə, «Azərbaycan səbki»nin mərhələlərini belə göstərmək olar:

– XI-XII əsrlər formalaşma mərhələsi;

– XIII-XV əsrlər milli keyfiyyətlərlə daha da zənginləşməsi dövrü; .

– XVI-XVII əsrlər, təkamül prosesini başa çatdırıb, bütün Yaxın Şərqi və Orta Asiyaya yayılması;

– XIX əsrdən etibarən Şimali Azərbaycanda forma və məzmunca tamamilə azərbaycanlaşması-türkləşməsi, Cənubi Azərbaycanda isə XX əsrin əvvəllərindən etibarən sıxışdırılması, Azərbaycan dilindəki poeziyanın müstəqil inkişaf xətti, fars dilindəkinin isə müəyyən təzyiqlərə məruz qalması. İslam inqilabından sonra mahiyyətinin tam dəyişməsi.

Göstərilən bu mərhələlər «Azərbaycan səbki»nin ümumi tarixi mənzərəsini göstərir. Əlbəttə, həmin mərhələlərdə fəaliyyət göstərən şairlərimizin konkret adlarını çəkib, yaradıcılıqlarından ətraflı danışmaq da olar. Bu çox geniş bir söhbətin mövzudur. Həm də ümumi xronologiyada onların özləri və yaradıcılığı barəsində qısa məlumat verildiyindən bir daha onları mərhələlər üzrə qruplaşdırmağa ehtiyac duymuruq. Onsuz da onların yaşadıkları illər «Azərbaycan səbki»nin hansı mərhələsinə aid olduqlarını açıq-aydın göstərir. Sadəcə olaraq onu əlavə etmək lazımdır ki, müəyyən mərhələlərdə «Azərbaycan səbki»nə elə xüsusiyyətlər, elə elementlər daxil olmuşdur ki, əvvəlki mərhələlərdə olmamışdır. Məsələn, realizm, maarifçilik kimi yaradıcılıq üslubları XIX əsrdən etibarən «Azərbaycan səbki»nin xüsusi komponentlərini təşkil etmişdir.

Fars dilində bu gün cənub şairlərimiz şerlər yazır. Bu şerlər heç də farsların məskunlaşdığı ərazilərdə yox, lap Azərbaycanın mərkəzində: Təbrizdə, Ərdəbildə yazılır. Baxmayaraq ki, indi danışdığımız ədəbi dil səfəvilərin xüsusi səyi ilə XVI əsrdən etibarən Təbriz, Ərdəbil ləhcəsi əsasında formalaşmışdır. Ancaq, səfəvilərin o ağır zəhməti, misilsiz şücaətləri, saysız qurbanları hələ də Təbriz, Ərdəbil vilayətlərinə tam azadlıq gətirməmiş, milli dilin elmdə, idarəçilikdə, təhsildə aparıcılığını təmin etməmişdir. Bu faktın özü göstərir ki, dilin də arxasında konkret dövlət qaygısı olmalıdır. Əks halda o da öz inkişafını zəiflədir.

Azərbaycan səbkinin araşdırılması və ortaya çıxarılması bir də o həqiqəti aşkar edir ki, bizim ziyalılar, birinci növbədə qeyrətli şairlərimiz əcnəbi dillərdə yazıb yaratmaq məcburiyyətində qalsalar da, milli təəssübkeşliklərindən qalmamışlar. Həmişə mənsub olduqları xalqın qeyrətini çəkmiş, milli mədəniyyətlərinin çiçəklənməsi barədə düşünmüşlər.

«Azərbaycan səbki»nin dərinədən öyrənilməsi Xaqani, Nizami kimi dahilərin azərbaycançılıq ideyalarına aydınlıq gətirir. Şairlərimizin qəlblərində yaşatdığı milli təəssübkeşlik istəklərinə işıq salır. Məlum olur ki, onlar fikirlərini ifadə edirdilər, ancaq o fikirlər azərbaycanlının milli təfəkküründən doğulduğuna görə əcnəbi qəliblərə sığmırdı. «Türkzadə», «oğuz soy», «türki-süxən» kimi terminləri fikirləşib poeziyada işlədirdilər ki, bəlkə türk təfəkkür tərzini Şərqi dillərdə anlansın, sözlərin məna yükünə aydınlıq gətirilsin, ancaq bu da mümkün olmurdu. Nəsimi artıq fikrini öz doğma dilində də deyirdi. Füzuli çalışırdı ki, ərəbin əruzunu əksər bəhrlərini türkün dilində tətbiq etsin. Buna da kifayət qədər nail oldu.

Bu dildə fəlsəfi terminlər də az idi, çünki türk xəyallarla yaşamağı sevmirdi, reallıqlarla hesablaşırdı. Bu dildə söz bəzəmələri, uzun-uzadı izafət tərkibləri də yox idi, çünki türkün dilində konkretliyə üstünlük verilirdi. Hər şeyi: sevgini də, dostluğu da sözlə yox işlə ifadə edirdi. Ona görə də, aldadıcı sevgi üçün «nəzmi-nazik» bu dildə çatışmırdı, əvəzində tə-

sərrüfatı terminlər çoxluq təşkil edirdi: «topçu», «papaqçı», «sayaçı» və s.

Bütün bu xüsusiyyətlər «Azərbaycan səbki»nin meydana gəlməsini zəruri edirdi. Bu səbki «türk səbki» də adlandırsaq yanlışdır, ancaq Şah İsmayıl Xətai «azərbaycançılıq»da bir birləşdiricilik görürdü. Biz bəlkə ona görə də bu səbki «Azərbaycan səbki» adlandırdıq. Bu səbki farsların özləri də etiraf edir, ancaq birbaşa «Azərbaycan səbki» yox, «səbki həqiqi» deyirlər.(273) Sadəcə olaraq millilikdən qaçırırlar.

Etiraf edək ki, təkcə Yaxın Şərqi xalqları arasında yox, həm də türkdilli xalqlardan heç biri bizim kimi beynəlmiləl keyfiyyətlərə malik deyil. Bizdə həm müsəlman dünyasının əlamətləri, həm Avropa, həm də Qafqaz xalqlarının xarakterik xüsusiyyətləri var. Məhz bu kimi beynəlmiləlçi keyfiyyətlərinə görə azərbaycanlıları Yaxın Şərqi avangardı, aparıcı xalq hesab etmək olar.

«Azərbaycan səbki» də bu həqiqətdən doğan bir ədəbi üslub idi. Bu reallıqdan keçmiş zaman formasında danışırıq, ancaq indi də imkanlarını itirməmişdi. Bizim xalq üç dünyanın: ərəb, fars və Qafqaz dünyasının arasında məskunlaşmışdır. Bir türk xalqı olmaqla bərabər bu xalqlara münasibətdə də proporsiyaları gözləmək məcburiyyətindəyik. Bizim türkçülüyümüz qonşularımızı qorxudur, islamçılığımız xristianlara xoş gəlmir. Ona görə də, proporsional münasibətimiz – «azərbaycanlılığımızı» meydana gətirir.

«Azərbaycan səbki» türk düşüncəsini Şərqi poeziyasında ifadə etmişdir. Bu düşüncəyə həm də bütöv qafqazçılıq əlavə olunmuşdur. XIX əsrdən etibarən Azərbaycan xalqının düşüncəsində Avropa elementləri də artmışdır. Təsədüfi deyil ki, ədəbiyyatşünaslığımızda Avropa meyarlarını da əsas götürüb, Avropa terminologiyasından istifadə edirik. Azərbaycan xalqının həyatında Avropa sivilizasiyası bu xalqın mənəvi keyfiyyətlərinin daha da zənginləşməsinə səbəb olmuşdur. Sözlük həqiqi mənasında Şimali Azərbaycanın avropalaşması prosesi bir sıra üstünlüklərlə müşahidə olunur. Ancaq avropalaşmaya asiyalılıqdan qaçış kimi baxmaq olmaz. Şərqi əxlaqi keyfiyyət-

ləri ilə Avropa mənəvi, elmi, texniki dəyərlərinin mərkəzləşdirilməsi, millətdə beynəlmiləçiliyi artırır və sivilizasiyaya yeni rənglər verir.

Bu mənada «Azərbaycan səbki» Şərq ədəbiyyatı kontekstindən çıxıb öz coğrafiyasını genişləndirmişdir. Artıq Avropa dillərində də yazıçılarımız əsərlər yazıb, azərbaycançılıq ideyalarını yayırlar. Milli dildə təkamül prosesini keçərək artıq Avropa sivilizasiyasının bir çox xüsusiyyətlərini də özündə birləşdirən «Azərbaycan səbki» daim inkişaf edir və zənginləşir.

Səbk kateqoriyasının mahiyyətini milli ideyalar və milli məzmununda işlənmiş mövzular təşkil edir. Ona görə də, ideya və mövzuların tipologiyasını dərinlən təhlil etmək lazımdır. Şərq ədəbiyyatında bizim klassiklərin irəli sürdüyü ideyaların tipologiyasını araşdırmaq və toxunduqları mövzuların milli məzmununu müqayisəli şəkildə təhlil etməklə biz klassiklərimizin Şərq ədəbiyyatında tutduğu yüksək məqamı açıqlaya bilərik. Bu tədqiqat üsulu təkcə bizim ədəbiyyatşünaslığımız üçün xarakterik deyil, həm də bütün dünya ədəbiyyatşünaslığı üçün xarakterikdir.

Şərq ədəbiyyatında «Azərbaycan səbki» konsepsiyası da dünya ədəbiyyatşünaslığında yeni konsepsiyadır. Bu konsepsiyanın tərkib hissəsi milli məzmununda mövzuların işlənməsi və milli zəmində ideyaların irəli sürülməsidir. Daha dəqiq desək, şairlərimiz öz ideyalarında xalqımızın milli maraqlarını ön plana çəkirdilər. Bütün bunlar ideyaların tipologiyasında özünü göstərir.

Divan ədəbiyyatının dövrləri həm də onların yazıldığı səbkləri göstərir. Azərbaycan divan ədəbiyyatı ərəb, fars, türk dillərində yaradılmışdır. Anadilli ədəbiyyatımızda səbk kateqoriyası mühüm əhəmiyyət kəsb etmir.

XX əsrin əvvəllərindən etibarən Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında bədii əsərlərin meyarları və poetik kateqoriyaları da Avropa standartları kontekstində götürüldü. Belə ki, müasir dövr ədəbiyyatşünaslığında səbklər ədəbi cərəyanlar kimi təqdim olunur.

Klassizm – dini kitablara, Antik ədəbiyyata, intibah klas-siklərinin təcrübəsinə pərəstiş etməkdir. Yazılan əsərlərin süjetlə-ri, mövzuları bu istəklə bağlıdır. Hadisələri çılpahlığı ilə təsvir et-mək onların yaradıcılığında xarakterik deyil. Onların yaradıcılı-ğında adətən milli simalara üstünlük verilmir, ancaq bölgə mədə-niyyəti nəzərə alınır. Onlar qədim janrları əbədi sayır və əsərlərin məzmununda poetik tapıntıları məqsədəuyğun hesab edirlər. Onlar fikirləşir ki, qədim ədəbiyyatda işlənən janrlar heç də yeni söz de-məyə mane olmur. Ən yaxşı - çoxdan unudulmuşlardır. Bu cə-rəyanın şərhini 1674-cü ildə Bualo özünün “Poetika sənəti” adlı əsərində vermişdir. O süjetdə **yer, zaman və hadisə vəhdətini** şərh etmişdir. Bu fərziyyədə məqsəd dram əsərlərinin yazılmasını asanlaşdırmaq idi. Hadisə, zaman və məkan vəhdəti səhnə deko-rasiyası üçün vacib sayılırdı. XVIII əsrdə Yunan dastanlarına, Ho-mer yaradıcılığında, Yunan süjetlərinə, antik dövr dünya ədəbiy-yatında olan süjetlərə, lirik şerlərə nəzirlər yazılırdı.

Şərqdə klassizm. Müsəlman dünyasında Allahın mədhi, nət, minacat, hilyə, mədhiyyə və fəxriyyələr bu cərəyanın yeni ifadəsidir. Sufi ədəbiyyatı bunun yeni məzmunu idi. Onlar dünya-nın maddi dəyərindən imtina edir və öz cisimlərini öldürməklə Allahı dərk etməyin asanlığına can atırdılar.

Şərqdə klassizmin iki qollu - lirik və epik növü var. Lirik qola yazılan bütün lirik şerləri, epik növə isə əsasən populyar mövzularda yazılmış epik şer nümunələrini aid edə bilərik.

Sentimentalizm ədəbi cərəyanın **nəzəriyyəsi** XVIII əsrdə Lorens Stern və Riçardson tərəfindən yaradılmışdır. Bu yaradı-cılıq metodunda qəhrəmanın daxili aləmini, duyğularını, hissələrini geniş şərh etmək əsas məsələ kimi qoyulur.

Romantizm – Fridrix Şleyqer tərəfindən 1798 -1800-cü il-lərdə nəzəriyyə kimi ortaya atılmışdır. Romantiklər milli koloritə fikir vermirdi və universal koloritlə çıxış edib fəlsəfi məzmunu, məntiqə üstünlük verirdilər. Bəşərlik əsas xətt idi. Onların yarat-dıqları qəhrəmanlar da reallıqdan uzaq və yalnız fəlsəfi həqi-qətləri, ideyaları ifadə edirdi. Romantiklər əsasən “qəhrəman-dün-ya, “ yaradan və yaranan”, “Allahın iradəsi”, “həqiqət axtarışı” və

s. məsələləri fərdi yaradıcılıqlarında qoyub onların fəlsəfi şərhini verməyə çalışırlar. Bunun üçün onlar tarixi mövzulara daha çox müraciət edir və tarixin qan yaddaşını, ibrət dərslərini ön plana çəkirdilər. Romantiklərin özü də məgfkurə etibarilə bir-birlərindən fərqlənirlər və onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

- tarixi mövzularda yazan romantiklər;
- şifahi xalq ədəbiyyatının mövzularını yazılı ədəbiyyata gətirən romantiklər.
- təsəvvüf ədəbiyyatının nümayəndələri;
- mifik, əfsanəvi mövzuları epik şərə, dramaturgiyaya gətirən romantiklər.

Bu cərəyana aid olan qollardan biri də **mifoloji** məktəblərdir. Həmin məktəbin nümayəndələri əsas etibarilə bu prinsiplərə söykənir: komparatizm: yad xalqların mifologiyası və soy kökü, tarixi poetika, etnoslar və onların tarixi kökləri və s.

Eləcə də bu cərəyanda bioqrafik məktəblər, mədəni-tarixi məktəb: pozitivistlər - elmi biliklərin üstünlüyü, sosiologizm – inqilabi tərənnümü, vulqar sosiologizm - ədəbiyyatda tarixilik, estetikçilər: novatorçular, nihilizm – milli ədəbiyyata yox, Avropa ədəbiyyatına rəğbət, psixoloji məktəblər – yəni, mədəni-tarixi, bioqrafik, mifik, idraki, təsvirçilik, mifin və sözün metaforik xarakteri, məna kimi prinsiplərə söykənmə.

Realizm – bədii yaradıcılıqda romantizmdən fərqli olaraq hadisələri olduğu kimi, mövcud reallıqlarla təsvir edir. Burada xüsusi pafos, poetik bəzəmə, bəlağətli və fəsahtli fikirlər, qeyri-adi obrazlar, fantastik hadisələr və s. verilmir. Baş verən hadisələr çılaqlığı ilə verilib, cəmiyyətdə hökm sürən neqativ hallar bir-baş a ifşa edilir və müsbət hallar isə tərəflənir.

Maarifçi realizm, tənqidi realizm, qərbçi maarifçilər, islami maarifçilər, tənqidçilər, müxalifət, tarixi prinsiplərə söykənənlər və s. bu cərəyanın bir qolu da sosializm-realizmdir.

Bu qola **proletar ədəbiyyatı** aiddir və yazılan əsərlərdə sovet quruculuğu və partiyanın tərənnümü, inqilabi inkişaf, tipiklik konsepsiyası, əmək adamının müsbət sürət kimi götürülməsi,

marksizmleninizm təliminin təbliği, ateizm, sinfi mübarizə, partiyalılıq, xəlqilik, darvinizm əsas prinsip kimi qəbul edilmişdir.

Bu cərəyana aid edilən başqa bir qol **Freydist** məktəbidir. Bu məktəbin nümayəndələri əsərlərində instinktləri: aqlıq, təhlükəsizlik və nəsil artırma, yuxu və fantaziyaları əsas prinsip kimi götürür.

Naturalizm. Əsas etibarilə bədii ümumiləşdirmələrə üstünlük verən bu cərəyanın nümayəndələri özlərini realizm ədəbi cərəyanına aid edirlər.

Simvolizm. Şərq, Hind, Çin ədəbiyyatında lap qədimdən mövcud olan bu ədəbi cərəyan orta əsrlərdə Avropa və Amerika ölkələrinin ədəbiyyatında da geniş yayıldı. İndi bu janr Cənubi Amerika ölkələrinin ədəbiyyatında daha geniş yayılıb. Bu cərəyanın magik, fantastik, mistik kimi qolları var.

Strukturalizm müasir ədəbiyyatşünashıqda dilçilik məsələləri ilə əlaqədardır. Burada əsas prinsip: söz və məna, şərh-məna, söz birləşməsi, yazılı mətn, konkret əşyalar, mücərrəd isimlər, dil, nitq, mətn, məna. Onlar iddia edirlər ki, məna – sözdə mövcud deyil və bir alətdir. Onunla yaddaşda müəyyən sahələrin aktivliyi yaranır. Qavrama prosesi başlayır.

Posmodernizm ədəbi cərəyanı son onilliklərdə yaranmış ədəbi cərəyandır və onlar mövcud reallıqların alternativliyinə üstünlük verirlər. məsələn belə iddia edirlər ki, divlər olsun ki, xeyrixah qüvvələr olmuş, sadəcə olaraq onlara qarşı anti-təbliğət qeyri – obyektiv fikirlərə gətirib çıxarmışdır.

Yaxud qeyd edirlər ki, şifahi xalq ədəbiyyatında geniş yayılmış Bəhlul Danəndə və Molla Nəsrəddin kimi personajlar heç də təlxək deyil, səfil həyat keçirən adi insan olmamış, dövrün qaçaqçıl düşüncəli insanları olmuşlar.

Bu kimi prinsiplər onların ədəbi yaradıcılığında əsas götürülür.

Ədəbiyyatşünaslıqda ədəbi növlər və janrlar problemi

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ədəbi növlər və janrlar aşağıdakılardır:

- **qəsidələr** (adətən həcmi 15-39 beyt arasında olur)
- **qəzəllər, qitələr** - adətən həcmi 5-15 beyt arasında olur.

Divan ədəbiyyatının özünə də bəzən “qəzəl ədəbiyyatı” deyirlər və divan ədəbiyyatının sərt poetik tələblərinə uyğun olaraq qəzəllər özünəməxsusluğu ilə fərqlənir. Belə ki qəzəlin hər bir beyti müstəqil fikir ifadə etməlidir. Tamamlanmış hər bir beyt – fərd və ya müfrəd adlanır və özündən sonrakı beytlə həmahənglik yaradır. Belə ki, beytlər arasında fikir ardıcılığı və məntiqi davam olmalıdır. Qəzəldə həm forma. Həm də məzmun vəhdəti olmalıdır. Qəzəldə təsvir olunan aşıq-məşuq münasibətləri beytdən-beytə keçdikcə yeni əsrarəngiz məzmun kəsb etməlidir. Bu tələbin icrası ilə yanaşı şeirin əvvəlindən axıradək vəzn, bəhr, qafiyə pozulmamalıdır. Ona görə də qəzəlin nəzəriyyəsiindən yazanlar, onu mirvari bağına bənzədirlər. Divanda verilmiş bütün qəzəllər bir-birlərinin məntiqi davamı olduğundan onlardan birinin belə pozulması poetik harmoniyaya ciddi ziyan verir.

Qəzəl Şərq ədəbiyyatında ən geniş yayılmış şeir növüdür. “Qəzəl” sözünün özü ərəb dilindən gəlmə sözdür. “İsmi-məsdər” olaraq qadınlarla söhbət, eşqbazlıq mənasında işlənir. Həmçinin “məsdər-e lazım” formasında olub, qadınlarla danışmaq, eşqbazlıq etmək, cavanlıq etmək, öz halından hekayələr söyləmək, qadınları vəsf etmək, eşqi və onun xüsusiyyətlərini izhar etmək mənası daşıyır.

Ədəbi baxımdan qəzəl o şeirə deyilir ki, o, aşıqanə məzmununda olub, bir neçə beytdən (adətən 5-dən 12-yə, yaxud 7-dən 13-dək) ibarət olsun. Onun şeir vəzni bərabər, şeirin birinci misrası ilə beytlərin son kəlməsi ilə həm qafiyə olsun (rədif istisna olmaqla). Qəzəldə adi gözəl və ya səmavi məşuq, məcazi və ya irfani eşq tərənnüm edilir.

Qəzəl sözü “təğəzzol” sözündən götürülmüşdür. Onun yaranması qəsidə “təğəzzolu”na aiddir. Təğəzzol qədimdə şairlərin qəsidələrinin başlanğıcında gəlirdi. Belə ki, şair eşqdən, aşıqlıq-

dən, gözəl təbiətdən və məşuqun gözəlliklərindən söhbət açır. Eləcə də şeirin bir hissəsində özünü mədh edir. Həqiqətən də mədh olmayan həmin beytlərə “təğəzzol” deyilir. Şairin mədh olan beyt və misralarına isə “təxəllüs” deyilir.

Buna görə də qəzəl daha çox “qəzəllmə”, fars ləhcəli (musiqi ilə oxunduğundan) mahnı mənasında işlənib, çox nadir halda bugünkü qəzəl mənasında başa düşülmüşdür. Bununla yanaşı, keçmiş zamanlarda söz, qəzəl və nəğmə bir –birinin sinonimi kimi işlənmişdir.

XII əsrin əvvəllərində fars şeirində qəzəlin yeri bir o qədər də aydın olmamışdır. Lakin Sənai Qəznəvinin lirik şeirləri ilə qəzəl formalaşdı və onun vəziyyəti tamam dəyişdi. Hicri tarixi ilə VII əsrdə Əttar Nişapurinin şeirləri ilə qəzəl xüsusi mövqə qazandı və böyük dəyişikliyə səbəb oldu. Aşıqanə qəzəl Sədi dilində, arifanə qəzəl isə Mövlana dilində zirvəyə çatdı. Bundan sonra qəzəl şeirin əsas qəliblərindən biri hesab olundu. Bütövlükdə qəsidənin yerini tutdu və qəsidə yazmaq əhəmiyyətini itirdi.

Fars-dəri dilinin öndə gedən nümayəndələrinin əsərlərində və Şəhid Bəlxi, fars şeirinin atası Rudəki Səmərqəndi, Kəsai Mərvəzi, Dəqiqi Tusi, Fərruxi Sistani, Ünsiri, Mənuçehr Damğani, Qətran Təbrizi, Məsud Səəd Səlman, Rabeə Əlqezdani, Əyyuqi kimi digər bir çox farsdilli şairlərin yaradıcılığında qəzəl janrına məxsus şeirlər vardır. Mahmudi Hərəvi, Firuz Məşriği, IX əsr şairi Hənzəleyi Badqeysi kimi digər söz ustaları qəzəl janrında nadir şer nümunələri yaratmışlar.

Osman Muxtari, Mücir Beyləqani, Rəşid Vətvat, Rəziəddin Nişapuri kimi hicri tarixi VI əsrinin şairlərinin yaradıcılığında da qəzəl janrından istifadə edilmişdir. O cümlədən Əbülfərəc Runi, İmadi Şəhriyari, Əmir Müizzü, Əbdülvase Cəbəli və Ədib Sabir də çoxlu qəzəllər yazmışdır.

Qəzəl öz təkamül yolunda aşağıdakı şairlərə borcludur: “Sənai, Ənvəri, Zəhir Faryabi, Cəmal və Kamal İsfahani, Sədiyə. Dil baxımından Sənai, Əttar, Xaqani, Nizami, Mövləvi mənə baxımından (təsəvvüf) qəzəli inkişaf və tərəqqi etdirmişlər. Hafiz

meydana gəldikdən sonra isə fars qəzəli həm dil, həm də mənə baxımından son dərəcə təkmilləşmişdir.

Belə ki, ilk öncə Sənai, Xaqani, Nizami VI əsrdə şəriət məsələlərini, islam maarifini, irfan məzmununu fars dilli şeirə daxil etdilər. Sənai fars şeirində dil və mənənin başlanğıcıdır. Sənaidən sonra Ənvəri, Cəmaləddin İsfahani, Zəhir Faryabi, Kamal İsmayıl qəzəldə dil yolunu davam etdirdilər. Nəhayət, Sədi qəzəli gözəllik və lətafət zirvəsinə qaldırdı. Amma mənə cəbhəsində də Sənainin işini Xaqani, Nizami, Əttar, İraqi kimi şairlər davam etdirərək öz böyük təkamül yollarını keçdilər. Nəhayət, Mövlana dilində qəzəl mənə zirvəsinə yüksəldi. Bir qrup şair də dil və mənə sahəsində gəlişi gözəl ifadələrə meyl etdilər. Əvhədi Marağayi, Xacəvi Kirmani, Əmad Fəqih Kirmani, Səlman Savəci, Nasir Buxarayi, Kamal Xocəndi bu qrupa məxsus şairlər olmaqla qəzəl qəlibindəki şeirlərə dil və mənə bəzəyi vurdular. Bu iş Hafizin köməyi ilə ən yüksək mərhələyə çatdı və öz missiyasını başa vurdu. Ümumiyyətlə, ondan sonra heç bir kəs o mərtəbəyə yüksələ bilmədi.

VII və VIII əsrlər aşiqanə və arifanə qəzəllərin genişlənməsi və yayılması dövrüdür. Qəsidənin yerini qəzəl janrı tutur. Qəzəl daxili aləm məsələlərinə aid idi, qəsidə isə zahiri məsələləri ehtiva edirdi. Qəzəldə dil obrazların təqdimatı, aqlın ifadəsi üçün əsas vasitədir. İrfani qəzəllərdə mənə əsasdır, həmin mənə aqlın yetkin zirvəsi olan eşqdır və eşq aqlın, kamalın əsas qidasıdır. Qəzəllər əsasən Xorasan səbkində yazılır. Amma aşiqanə və arifanə məsələlərə aid olan qəzəlləri səbki-İraqiyə aid etmək olar.

1. Əbülfərəc Runi, 2. Əmir Müizzzi, 3. Əmadi Şəhriyari, 4. Sənai Qəznəvi, 5. Ədib Sabir, 6. Əbdülvase Cəbəli; 7. Ənvəri, 8. Cəmaləddin Əbdürrəzzaq, 9. Xaqani Şirvani, 10. Nizami Gəncəvi, 11. Mücir Beyləqani, 12. Əttar Nişapuri; 13. Kamal İsmayıl, 14. Məcid Həmgər, 15. Nizari Qəhristani, 16. Sədi Şirazi, 17. Hümam Təbrizi, 18. İraqi; 19. Əmir Xosrov Dəhləvi, 20. Xacə Həsən Dəhləvi, 21. Cəlal Təbib Şirazi, 22. Əvhədi, 23. Mir Kirmani, 24. Xacu Kirmani; 25. Salman Savəci, 26. Nasir Buxari (Buxarayi),

27. Hafiz Şirazi, 28. Kamal Xocəndi, 29. Şirin Məğribi; 30. Şah Qasım Ənvar, 31. Katibi Torşizi, 32. Şeyx Azəri, 33. Cami; 34. Baba Fəqani, 35. Hələli Cıqtayı, 36. Əhli Şirazi, 37. Vəhşi Kirmani, 38. Möhtəşəm Kaşi, 39. Orfi; Nəziri Nişapuri, 41. Zohuri Torşizi, 42. Kəlim Kaşi, 43. Saib Təbrizi; 44. Müştəq İsfəhani, 45. Aşiq İsfəhani, 46. Hatif İsfəhani; 47. Mücir İsfəhani, 48. Nişat İsfəhani, 49. Vüsal Şirazi, 50. Fərruxi Bəstami, 51. Riyaz Həmədəni.

Müasir dövrün məşhur qəzəl şairlərinin sırasında aşağıdakıların adlarını çəkə bilərik. 1. Məlikşüəra Bahar (qəsidə və qəzəl yazan şair), 2. Ədib Nişapuri, 3. Arif Qəzvini, 4. Nizam Vəfa, 5. Fərruxi Yəzdi, 6. Mirzadə Eşqi, 7. Pejman Bəxtiyari, 8. Məhəmməd Sadiq Sərməd, 9. Əmiri Firuzkuhi, 10. Hadi Rənci, 11. Rəhi Müəyyeri, 12. Doktor Mehdi Həmidi, 13. Firudin Təvəlləli, 14. İmad Xorasani, 15. İrəc Dehqan, 16. Doktor Rəədi Azərxeşi, 17. Əbülhəsən Vərzi, 18. Müəyyəni Kirmanşahi, 19. Hüseyn Münzəvi, 20. Firudin Moşiri, 21. Məftun Əmini, 22. Mehdi İlahi Qomşeyi, 23. Səfai İsfəhani, 24. Huşəng Əbtəhac, (Saye) 25. Simin Behbəhani, 26. Məhəmməd Zokai, 27. Əbülqasim Halət, 28. Rəhmət Musəvi, 29. Vəliullah Dorudyan, 30. Nadir Nadirpur, 31. İbrət Naini, 32. Əbülqasim Lahuti, 33. Əxvan Salis, 34. Foruğ Fərruxzad (o, cəmi bir qəzəl yazmışdır), 35. müasir dövrün məşhur qəzəl şairi ustad Şəhriyar.

Qeyd etmək lazımdır ki, müasir qəzəl şairlərinin bəzisi qəzəli lirikməzmandan çıxararaq ona vətənpərvərlik, ictimai-siyasi motivlər vermişlər. Məsələn Baba Pünhanın qəzəllərində satira güclüdür. Bir çoxları isə hələ də klassik üslubda qəzəllər yazırlar.

Mövcud qəzəllərin üslubu barədə onu deməliyik ki, qəzəl şairləri fars şeirində işlənən bütün səbklərdən, o cümlədən, Xorasan səbkindən, İraq səbkindən, Hind (İsfahan) səbkindən, realistik məktəbdən, ədəbi qayıdış dövrünün səbkindən, müasir dövrün “yeni qəzəl, təsviri qəzəl” üslubundan məharətlə istifadə etmişlər. Lakin qəzəllər ən çox İraq səbkində yazılmışdır. Qəzəlin əruz vəzninə gəldikdə isə, İran alimi Pərviz Natil Xanları qeyd edir ki,

qəzəllər əruzun 20 bəhrində yazılıb. Lakin ingilis tədqiqatçısı Elvel Saton bəhrlərin sayını 25 göstərir.

Qəzəl janrının işlənməsini Şərq klassiklərinin divanında belə görürük:

1. Cəlaləddin Rumi- 3365 qəzəl,
2. Saib Təbrizi -2243 qəzəl (Siyahı onun toplanmış əsərlərinin sayına görə aparılıb. Əgər onun bütün qəzəlləri toplan- sa, şübhəsiz 1-ci yerdə o, olacaq),
3. Əmir Xosrov Dəhləvi – 1726 qəzəl,
4. Cami- 1596 qəzəl,
5. Əhli Şirazi -1401 qəzəl,
6. Zohuri Torşizi -1224 qəzəl,
7. Vüsal Şirazi- 1025 qəzəl,
8. Əvhədi Marağai – 879 qəzəl,
9. Əttar -873 qəzəl,
10. Həsən Dəhləvi 808 qəzəl,
11. Sədi 663 və yaxud 637 qəzəl,
12. Baba Fəqani -582 qəzəl,
13. Hafiz -495 qəzəl,
14. Kamal Xocəndi - 522 qəzəl,
15. Sənai Qəznəvi – 408 qəzəl” (90)

Həqiqətdə isə qəzəl sərkərdələri Sənai, Əttar Rumi, Sədi, Hafiz, Saibdir. Saib hindi (İsfəhan) səbkində, qalan şairlər isə İraq səbkində qəzəl yazmışlar.

- **müstəzad** (bir uzun və bir qısa imsralı qəzəl)
- **məsnəvi** (misraları qoşa qafiyəli şeirlər)
- **mürəbbə** (misraların sayı dörd olan)
- **müxəmməs** (5 misralı bəndlər),
- **müsəddəs** (6 misralı şeirlər);
- **tərkibənd** (7-10 beytlik bəndlər) – adətən müxtəlif şer parçalarından ibarət olur. şeirlər vəzndə eyni, qafiyədə müxtəlif olur. eyni qafiyədə və vəzndə bir neçə beyt deyilir, sonra həm-qafiyə misralar verilir. Şer parçalarının qafiyəsi əvvəlkindən fərqli olur, ancaq vəzn saxlanılır. Belə parçalar bir neçə dəfə təkak olur.

- **tərcibənd** - bu janr eynilə tərkibənd janrına bənzəyir. Fərq ondadır ki, sonra gələn fərqli beyt eyni ilə hər parçanın sonunda təkrar olur.

- **rübai və tuyuq** (4 misralıq qitə)

- **şərqi** (bəstələnmiş mürəbbə)

- **müsəmmət**(misraların sayı 3-10 arasında olan və müxtəlif adlar daşıyan şeir parçaları)

- **müfrəd** (tək beytlər),

- **dübeytilər** (2 beyt).

- **azadə** (tək misra)

- **münazirə** (deyişmə);

- **maddeyi-tarixlər** (tarixlərin verilməsi);

Təzkirə – şairlərin yaradıcılığı və həyatı barəsində məlumat verən mənbələrdir.

Cünglərdə – yalnız şairlərin şeirlərindən nümunələr verilir.

Bəyazlarda – həmçini şairlərin əsərlərindən nümunələr verilir, ancaq çox qısa olur.

Bəhri-təvil – satirik və lirik səciyyə daşıyan bu janrda yazılmış əsərlər adətən qafiyəli nəsr nümunəsi hesab etmək olar. Hətta “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bu kateqoriyadan istifadə olunmuşdur. “Hanı indi bəy **ərənlər**, dünya mənim **deyənlər**, əcəl **gəldi**, yer **gizlədi**”. Klassik ədəbiyyatımızda bu janrın ən gözəl nümunələrini M.Ə.Sabir yaratmışdır: “Ey əzizim, xələfim, mayeyi-izzü şərəfim, ruhi-rəvan, munisi-can, tabü təvan, tazə cəvanım ki, on ildən bəridir ömri-giranmayəmi, yalnız demirəm dinimi, imanımı, insafımı, vicdanımı da, cümlə qonum-qonşu deyil, el də bilir ki, sənə vəqf eləyib, şamü səhər, hər nə qədər rəncü kədər, xeyrü zərər, fitnəvü şər səndən ötər dövrü qədərdən yetişibdirsə mənə, canıma minnətlə qəbul etmişəm..” son illərdə “rep” adlı musiqi-mahnı tərzinin geniş yayılması ilə əlaqədar olaraq bu janrda əsərlər yazmaq ənənəsi güclənmişdir. Belə ki, bu janr “rep” mahnıları üçün ən münasib janr hesab olunur.

Mövzu baxımından divan ədəbiyyatına daxil olan şeirlər əksəriyyəti adətən məhəbbətdən, ilahi eşqdən ibarətdir. Bu-

nünla belə, bu şeirlər məzmun etibarilə müxtəlif ola bilər və həmin məzmunu müvafiq də adlanırlır:

fəxriyyə – şairin özünü öyməsi;

həcviyyə - kiminsə ifşası;

bahariyyə- baharın, novruz mərasimlərinin təsviri;

xəzaniyyə - payızın vəsfi;

vəqinamə – müəyyən hadisənin tərənnümü;

dəhnamə – on məktub;

qəzavətnamə – baş verən həqiqi hadisənin təsviri;

müsibətnamə – şairin çəkdiyi əzabların, müsibətlərin təsviri;

qisəsi-ənbiya – peyğəmbərlər barədə;

məqtəl - dini məvzuda olan, peyğəmbərlərin tarixindən və İmam Hüseyn müsibətindən bəhs edən əsərlər. Füzulinin “Hədiqətül-süəda” əsəri onun bariz nümunəsidir.

təxmis – hər hansı bir şərə yazılmış nəzirə, adətən birinci beyt saxlanılmaqla sonrakı beytlə nəzirə olaraq yazılır;

elmi – elmi məzmunlu əsərlər. Məsələn, Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsəri həm də elmi hesab edilir.

cəngnamə – müharibələrdən bəhs edir. Adətən həm şeir, həm də nəsrilə yazıla bilər. Ə. Firdovsinin “Şahnamə”si bu janrın gözəl nümunəsidir.

Xəmsə – beş məsnəvi; Nizaminin “Xəmsə”si bu janrın nadir nümunəsidir.

Səlbə – yeddi məsnəvi. Ə. Caminin və Əbdü bəy Şirazinin Şərq ədəbiyyatında səlbələri məşhurdur.

Münşəat – məktublar. Xaqanın ərəbcə və Füzulinin türkcə münşəatları məşhurdur.

Hilyə - peyğəmbərin zahiri simasını, sifətlərini əks etdirən əsərlər;

Mövlud – peyğəmbərin doğulması və həyatının anları;

Siyər – peyğəmbərin həyatı və savaqları;

Surnamə – böyük toy-düynlərə həsr edilmiş əsərlər;

Qəzavətnamə – qəhrəmanların savaqları;

Nəsihətnamə və ya xrdnamə – öyüd kitabı;

Siyasətnamə - siyasətə dair əsərlər. Səlcuqların baş vəziri Nizamülmülkün “Siyasətnamə”si məşhurdur.

Qabusnamə - davranış qaydalarına dair əsərlər. Keykavusun “Qabusnamə”si Şərq ədəbiyyatında məşhurdur.

Təhsilnamə - təhsilə dair əsərlər;

Vücutnamə - insanın böyüməsindən, boya-başa çatmasından bəhs edən əsərlər;

Şəhrəngizlər və ya şəhraşublar – biş şəhər və bu şəhərdə yaşayan sakinlərin, sənətkarların vəsfi, tərifi. Bu nümunələrə Məhsətinin yaradıcılığında daha çox rast gəlirik.

Hədisi-ərbəin(40 hədis) – peyğəmdərin kəlamları ilə bağlı 40 hədisin şərhli. Füzulinin, Nəvainin, Caminin “Hədisi-ərbəin”i məşhurdur.

Səyahətnamə və ya səfərnəmə - müxtəlif ölkə və insanlar barəsində təəssürat. Nasir Xosrovun “Səfərnəməsi”. Marağayinin “Səyahətnamə”si məşhurdur.

Həvəsnamə- məhəbbət mövzusunda olur və əsərdə erotik səhnələ təsvir edilir. Fəxrəddin Gürgənin “Vis və Rəmin” poeması bunun nadir nümunəsidir.

Əsrərnəmə – sirlərdən bəhs edir. Nizəminin “Sirlər xəzinəsi” bunun nadir nümunəsidir.

Həbsiyyə – zindan həyatından bəhs edir. Bunların ən yaxşı nümunələrini Xaqəni Şirvani yaratmışdır.

Bunlardan əlavə müxtəlif məzmunlu əsərlər var ki, onların adları məzmununu ifadə edir:

Şahnamə - şahların həyatından bəhs edir;

İsgəndərnəmə - İsgəndərin yürüşlərini əks etdirir;

Şərəfnəmə - şöhrətə, şərəfə dair əsərlər;

İqbalnamə - aqibətə dair əsərlər;

Fərhədnəmə - Fərhədin məhəbbətindən bəhs edir;

Xosrovnamə - Xosrovun həyatından və onun barəsindəki rəvayətlərdən bəhs edir;

Bəhrəmnəmə - Bəhrəmin həyatından bəhs edir;

Tutinəmə - tutu quşu əhvalatlarından bəhs edir;

Sələbnəmə - tülkü ilə bağlı təmsil-rəvayətlərdən bəhs edir.

Xabnamə - yuxu yozumlarından bəhs edir. Yusif Qarabağinin xabnaməsi məşhurdur.

Saqinamə - şərab paylayan saqিদən; Bu növün başlıca xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, şair saqiyyə müraciət edərək özünün bədii düşüncələrini ifadə edir. Məzmun etibarilə saqinamələrdə ölümdən, dünyanın faniliyindən bəhs edir, öyüd-nəsihət verilir, hikmətlər söylənilir. Bu növ şerlər adətən, məsnəvi olur və mütəqarib bəhrində yazılır. Ola bilsin ki, saqinamələr tərkibənd və ya tərçibənd, rübai janrında da yazılsın və həcəz bəhrində olsun. Məsələn, Nizami Gəncəvinin “Leyli və Məcnun” məsnəvisindəki saqinamələr, Fəxrəddin İraqinin, Vəhşi Baftinin saqinamələri, Əhli Şirazinin saqinaməsi tərçibənd janrındadır və həcəz bəhrində yazılmışdır.

Şərabnamə - şərabdən bəhs edir. Belə nümunələrə Ömər Xəyyəmin və Məhsətinin yaradıcılığında rast gəlirik.

Şikayətnamə - şikayətdən bəhs edir. Füzulinin “Şikayətnamə”si məşhurdur.

Eşqnamə və ya məhəbbətnamə - məhəbbətdən bəhs edir. Xətanin “Dəhnamə”si onun bariz nümunəsidir.

Xəlqnamə - xalqın taleyindən bəhs edir. S. Vurğunun “Zamanın bayrağı” poeması bu janrın gözəl nümunəsidir.

Bütün bunlar Şərq divan ədəbiyyatının ədəbi növləri və janrlarıdır. Müasir dövr ədəbiyyatımızın ədəbi janrları və növləri siyahısına daxil olanlar bunlardır: roman, povest, poema, hekayə, novella, məqalə, очерк və s.

Şifahi xalq ədəbiyyatında mövcud olan ədəbi janrlar: dastanlar, nağıllar, lətifələr, bayatılar, qoşmalar və s.

Azərbaycan poeziyasında əruz vəznü və onun nəzəri əsasları

Ərüzün mənşəyindən bəhs etməzdən əvvəl, onu qeyd etmək lazımdır ki, şerin vəznü ilə bağlı məsələlər türk poeziyasında heç vaxt ciddi problem olmamışdır. Türk dilində sait səslərin yazıda öz əksini tapması və onların sözlərin dəyişməsində, avazın, ahəngin tənzimlənməsində xüsusi rol oynaması poeziyamızın nəzəri probleminə də sadəlik gətirmişdir. Əsasən heca vəznü üstündə təşəkkül tapan türk şerinin vəznə dair xüsusi nəzəriyyəyə də ehtiyacı olmamışdır. Vəznü problemi türk şerinə islamiyyəti qəbul edəndən sonra və islam dünyasında ərəb mədəniyyətinin yaranması ilə meydana gəldi.

Belə ki, olduqca sadə üsulla poetik nümunələr yaradan türklərdən fərqli olaraq ərəblərdə vəznü problemi ciddi faktor idi. bu problemin həllində ən böyük çətinlik ondan ibarət idi ki, türk dilində olduğu ki, yazıda sait səslərdən yalnız “a” və “u” öz əksini tapırdı. Qalan səslərin yazıda öz əksini tapmaması şerin yazı nümunəsinə yanaşmanı da dəyişdirirdi. Artıq türk dillərində olduğu kimi, şerdəki ölçü vahidləri sait səslərin miqdarı ilə müəyyənleşmirdi. Artıq ərəb şeri üçün yeni meyarlar axtarmaq lazım idi. Bu işi VIII əsrdə Xəlil ibn Əhməd etdi və onun “əruz” adlı nəzəri konsepsiyası şerin ölçülərində yazıdakı samit səslərin ardıcılığına və onların arasında buraxılmış və hərəkəllərlə işarələnmüş sait səslərin ahənginə əsaslandı.

Beləliklə, ədəbiyyat nəzəriyyəsində **heca vəznü ilə əruz vəznünü fərqləndirən əsas cəhət budur ki, heca vəznü yazıdakı saıtlərin üstündə qurulur, əruz vəznü isə samitlərin.** Heca vəznündə əsas tələb bütün misralarda saıtlərin sayının eyniliyi, əruzda isə samitlərin eyniliyidir.

Ərəb dilinin ahəngindən yaranan əruz bir çox spesifik xüsusiyyətləri ilə həmin dilin fonetikasi əsasında təhlil edilir. VIII əsrdə bu vəznün nəzəri əsaslarını yaradan Xəlil İbn Əhməd adi bir musiqiçi idi və özünün “Kitab-əl-əğəm” əsəri ilə məşhur idi. Musiqi nəzəriyyəsini dərinədən bilən Xəlil ibn Əhməd həm də ərəb şerində musiqi ahənginin də nəzəri əsaslarını yaratmaq fikrinə düşdü və “Kitab-əl-əruz” adlı məşhur əsərini yazdı. Əslində onun yazdığı bu kitab musiqidə not olan kimi, şerdə də “not”ları yaratdı. Ancaq bu notlar sırf ərəb dilinin ahəngi əsasında yarandı.

Elə ilk illər də əruz elmi yalnız ərəb şerinə aid edilirdi. Başqa dillərdə bunun nəzəriyyəsinin yaradılmasına heç cəhdlər də olmurdu, çünki başqa dillərin özünəməxsus ahəngi var idi. Buna görə də, həmin dillərin poetik notları ərəb şerinin poetik notları ilə üst-üstə düşmürdü.

Ərəb xilafətinin geniş coğrafi ərazidə yayılması ilə əlaqədar olaraq ərəb dilinin də nüfuzu Yaxın Şərqdə xeyli artdı. Xüsusilə, islam dinin yayılması və Yaxın şərqdə farsdilli və türkdilli xalqların islamı qəbul etməsi ilə əlaqədar olaraq həm ərəb dili, həm də ərəb mədəniyyəti geniş coğrafi ərazidə işlənməyə başladı. ərəb dilinin təkamülünə və onun geniş coğrafi ərazidə yayılmasına səbəb olan amillərdən biri də islam dinində dini mətnlərin, namazın, fatihənin, müxtəlif duaların məcburən ərəb dilində icrası idi.

Orta əsr adamında dini duyğuların ən güclü duyğu olduğunu da nəzərə alsaq onda ərəb dilinin və mədəniyyətinin necə də asan formada Şərq xalqlarının məişətinə daxil olmasını təsəvvür edə bilərik. Beləliklə, ərəb dili müqəddəs dil sayılmağa başladı və sadə insanlar namaz qılarkən belə Allahla ünsiyyətin yalnız ərəb dilində aparılmasını düzgün hesab edirdilər. Bu da ərəb dilinin sürətlə başqa dillərə keçməsinə səbəb oldu. Hətta, vəziyyət o dərəcəyə gəldi ki, yerli xalqlar özlərinin dillərində olan mücərrəd isimləri yaddan çıxarıb yalnız ərəb dilindəki sözləri işlətməyə başladılar. Məsələn: namus, qeyrət, ismət, ar, şərəf, ləyaqət, eşq, məhəbbət kimi sözlər müsəlman xalqlarının leksikonuna elə daxil olub vətəndaşlıq hüququ qazandı.

Beləliklə, ərəb sözlərinin az vaxtda sürətlə müsəlman xalqlarının dillərinə keçməsi, həm də həmin xalqların poeziyasında yeni keyfiyyətlər yaratdı. Bu keyfiyyət şərdə də ərəbləşmə prosesi demək idi. Tarix boyu əruzun nə olduğunu və doğma dilində əruzun bəhrlərində şerlər yazmayan xalqlar bu vəzndə şerlər yazmağa başladılar. Əruzun həmin dillərə nüfuz etməsini asanlaşdıran amillərdən ən başlıcası bu oldu ki, artıq farsdilli və türkdilli xalqların leksikonunda kifayət qədər ərəb sözləri var idi. Qalırdı, təkcə həmin sözlərin ahənginə yerli dillərin ahənginə qatıb şerləri

əruzun müvafiq bəhrlərində demək. Bu faktı elə klassiklərimiz də etiraf edir:

*Ol səbəbdən farsı ləfzilə çoxdur nəzm kim,
Nəzmi-nazik türk ləfzilə ikən düşvar olur.
Ləhceyi-türki qəbuli-nəzmi-tərkib etməyib,
Əksərən əlfazı namərbutu nahəmvar olur.
Məndə tovfıq olsa, bu düşvarı asan eylərəm,
Nobəhar olğac tikandan bərgi-gül izhar olur.*

Füzuli şərdə “nəzmi-nazik” deyəndə əruz vəznində yazılan şerləri nəzərdə tutulur. Çünki heca vəznində şer demək ənənəsi türkdilli xalqların poeziyasında geniş yayılmışdı və bütün el şənlikləri, toylar, düyünlər aşıqların düzüb qoşduğu şerlərlə yola verilirdi. Füzuli kimi klassiklərimiz həqiqətən də, dilimizdə əruz vəznini yaratdılar. Ancaq bu vəzn sırf türk sözlərinin ahəngindən deyil, əksər ərəb sözlərinin dilimizə nüfuz etməsi ilə yaradıldı. Hətta şərdə elə misralar var ki, yalnız bir və-iki türk sözlünə rast gəlirik: *“Pənbeyi-daği-cünun içrə nihandır bədənim.*

Ərəb sözləri sonra həm də fars və türk dillərinə özü ilə bərabər əlifbanı, izafət tərkiblərini, ərəb dilinin qrammatikasına aid olan cəmlənmə qaydalarını, müvafiq şəkilçiləri gətirdi. Artıq bu dillərdə olan şerlərdə söz birləşmələri ərəb dilinin qrammatik qaydaları ilə deyilirdi: *pənbeyi-daği-cünun* (*cinlərin* dağlanma pambığı). Eləcə də, yerli dillərdə olan sözlərin ahəngi və orfoqrafiyası ərəb dilinin əhəngi ilə uyğunlaşdırıldı: *ayna – aayinə, qara – qaarə, yara – yaarə* və s.

Bütün bunlar vaxtilə ərəb şerində olan əruz vəznini müsəlman xalqlarının dilinə gətirdi. İndi artıq əruzdan danışanda belə terminlər işlədilir: fars əruzunu, Azərbaycan əruzunu, türk əruzunu, özbək əruzunu və s.

Ancaq əruzun nəzəriyyəsinə dair deyilmiş fikirlər heç də milli əruzların etiketləri ilə üst-üstə düşmürdü və həmin dillərdə şerlərin hansı bəhrlərdə yazılmasını təyin etmək çətinliklər törə-

dirdi. Belə ki, əruzun vaxtilə Xəlil ibn Əhməd tərəfindən yaradılmış *failatun, məfailun, müstəfilin* və s. kimi qəlibləri yerli əruzların ölçüsündə özünü doğrultmurdu. Xüsusilə yerli xalqların ərəb əlifbasından imtina edib latın qrafikasına və ya kiril qrafikasına keçməsi ilə bu çətinlik daha da artdı.

Çünki əruzun mahiyyətini dərk etmək üçün Əhməd tərəfindən düşünülmüş bu qəliblər özündə həm də ərəb dilinə məxsus spesifik xüsusiyyətləri ifadə edirdi. Bunu nəzərə alan yerli əruzşünaslar yeni variantlar işləmək məcburiyyətində qaldılar. Azərbaycan alimlərindən Əkrəm Cəfər qapalı və açıq hecaların birləşməsindən əmələ gələn *nücan, qələnmdil, dilqələm* və s. qəliblər təklif etdi, Əli Fəhmi *görür, gördü, görmüşdü* və s. kimi qəliblər təklif etdi.

Ancaq bu təkliflər də əruz vəznində yazılmış şeirlərin bəhrlərini müəyyənləşdirməkdə asan yol olmadı, əksinə əruza dair nəzəri fikirləri daha da dolaşdırdı. Çünki əruzun bəhrini müəyyənləşdirmək istəyən oxucu şerdəki yazı qrafikasını əsas götürüb, işlənmiş sözlərdəki qapalı və açıq hecaların ahəngi ilə bəhrləri təyin etmək istədi. Bu üsul nəzəriyyəçi mütəxəssisləri əruzu dərk etmədən daha da uzaqlaşdırdı və nəticədə Azərbaycan elmində əruzşünaslıq birdən-birə tənəzzülə uğradı.

XX əsrin əvvəllərində ərəb-fars dillərini bilən alimlərimiz əruza dair nəzəri fikirlərini asanlıqla deyirdisə, artıq XX əsrin ikinci yarısından etibarən ərəb-fars dillərini dərindən bilənlərin sayı azaldı və əruzşünaslıq elmi ictimaiyyətin marağından kənar qaldı. Alimlər sadəcə olaraq bu problemin tədqiqi ilə məşğul olmağa cəsarət etmədilər. Çünki nəzəri fikirlərin arxasında ərəb-fars dillərinin semantikasını dururdu. Bunu da öyrənmək alimlərdən əlavə vaxt və ciddi cəhd tələb edirdi.

Beləliklə, əruz Azərbaycan şerində tüğyan etdiyi halda istedadlı ali Əkrəm Cəfərdən sonra onun tədqiqi tamam dayandı. Bəzi alimlər ara-sıra köhnə fikirləri təkrarlamaqla məşğul oldular, ancaq sanballı elmi tədqiqat işləri aparılmadı. Bəs əruzun fəlsəfəsi, onun nəzəri əsasları hansı elmi prinsiplərə əsaslanmalıdır?

Əkrəm Cəfər vaxtilə Əhməd tərəfindən yaradılmış əruzun nəzəri əsaslarını şərh etmiş, qəlibləri, rükləri, vətədi, səbəbi, fasiləni və başqa nəzəri məsələləri tam şəkildə şərh etmişdir. Ancaq Əkrəm Cəfərin bir kitabı ədəbiyyatda olan əruzun tam şəkildə dərkinə imkan vermir. əsas problem əruzun fəlsəfəsini anlamaq və həmin fəlsəfəni münasib prinsiplər əsasında şərh etməkdir.

Bizə elə gəlir ki, əruzun fəlsəfəsini dərk etməkdə başlıca prinsip musiqi ahəngi və həmin musiqinin notları olmalıdır. Muğamın incəliklərini bilən Üzeyir Hacıbəyov, rus alimi Stanislav Quyar və D. Qinzburq, türk alimi Əbdülhəq Hamid Tarxan kimi alimlər də əruzun musiqi ilə bağlı olmasını müdafiə edir. Bəs əruz fəlsəfəsində musiqi bizə nə verir? İlk öndə deyək ki, qrammatik qanunlarda da belə səsənin əhənginin dəyişməsi ilə cümlə sual və ya nəqli cümləyə çevrilir, sözün deyiliş tərzii ilə əlaqədar, o ədatlara və ya adi ifadə vasitələrinə çevrilir. Deməli sözün deyilişinin də bir fəlsəfəsi var. Elə əruzun səs fəlsəfəsi də bunlardan qaynaqlanır.

Məsələ burasındadır ki, əruzun nəzəri əsaslarını ilk dəfə yaradan Xəlil ibn Əhmədin özü də musiqi ilə bağlı adam olmuşdur. Elə ərəb şəridəki musiqi, ahəng onun diqqətini cəlb etmiş və onun "notunu" yaratmaq fikrinə düşmüş, nəticədə, bizə məlum olan təfilələri – qəlibləri yaratmışdır. Xəlil ibn Əhməd həm də əruzun dərkii üçün açarı da bizə vermişdir. Belə ki, əruzun tərkib hissəsi olan bəhrlərin adları əruzun fəlsəfi əsaslarını dərk etməkdə bizə yardımçı olur. Onun nəzəri əsaslarını yaradan Xəlil ibn Əhməd bəhrlərin adını elə qoymuşdur ki, həmin sözlər bəhrin fəlsəfi mahiyyətini dərk etməyə kömək etsin. Məsələn, həmin bəhrlərin adlarına və şərdə intonasiya tərzinə nəzər salaq.

Həcəz - ərəb dilində xoş avaz, yavaş səsle tərənnüm etmək deməkdir. Bu bəhrədəki şərlər bizi səs ahənginin elə bir tembrinə salır ki, eşq adlı bir anlayışın dərinliyini asanlıqla dərk edirik:

MəfAllün, məfAllün, məfAllün, məfAllün.

Ahəstə get, ey sariban, arami-canımdır gedən,
Yar məndəki canı alıb, indi o cananımdır gedən. (Sədi)

Rəməl - ərəbcə dəvənin yerişinə, yağışın yağmasına, eyni ritmlə yeriməyə deyilir. Şairlər bu bəhrdə yazdıqları şeirlərlə oxucunun şüurunda olan elə duyğuları öyadırlar ki, həmin duyğular eşq haqqında ən incə məqamları belə dərk etməkdə bizə yardımçı olur. Təsadüfi deyil ki, Cəlaləddin Rumi məşhur məsnəvisini bu bəhrdə yazmışdır. Yalnız bu bəhrin texniki imkanları incə fəlsəfi məqamları dərk etməkdə yardımçı ola bilər:

fAilAtün, fAilAtün, fAilAtün, fAilAt,

Nələndir ney kimin, avazeyi-eşqin bülənd,

Nələ tərk qılmazam ney tək kəsilsəm bəndü bənd. (*Füzuli*)

Rəcəz – özünü öymə, lovğalanma, şeri bədii qiraətlə oxuma, deklamasiya, düşməni təkbətək döyüşə çağırma, öz qoçaqlarını tərif etmək, düşməni təhqir etmək, ona istehza etmək, misraları qısa olan şeirlər, hər misrasında qafiyə olan şeirlər. Hərfi mənası “iztirab”, “sürət” deməkdir. Əsasən vuruş meydanlarında yüksək əhvali-ruhiyyə yaratmaq, əsgərləri döyüşə ruhlandırmaq üçün bu bəhrdə şeirlər yazılırdı. Eləcə də, aşiqlər öz məhəbbətlərinin ucalığını lovğalıqla bu bəhrdə ifadə edirdilər:

Müstəf'ilün, müstəf'ilün, müstəf'ilün, müstəf'ilün

Tərk edəməm, Füzuli, səri-kuyin yarın,

Vətənimdir, vətənimdir, vətənimdir, vətənim.

Mütəqarib – bir-birinə yaxın olmaq deməkdir. Bu bəhrin ahəngi insanları dərin düşüncələr qəq etmir, əksinə bu ahəng az vaxtda çox söz deməyə və oxucunun asanlıqla, yorulmadan hadisələri izləməyə imkan verir. Adətən epik şeirlər bu vəzndə yazılır. Məsnəvilərdə daha çox istifadə olunur. Mistik-fəlsəfi şeirlərin bu bəhrlə ifadə olunması məqbul sayılmır. Ona görə də. Firdovsi özünün “Şahnamə”sini, N. Gəncəvi isə “İsgəndərnamə” poeması bu bəhrdə yazmışdır:

fə"Ulün, fə"Ulün, fə"Ulün, fə"Ulün,
Abad qəsrlər ki, göyə baş vurar,
Günəş istisindən, yağışdan uçar. (*Firdovsi*)

Müzare – Leksik mənası “bənzəmək”, “oxşamaq”dır. Bu bəhrin ahəngi oxucunun qəlbini kövrəldir, onda ictimai şüuru inkişaf etdirir:

məf"ulü, fAilatü, məfAllü, fAilün
Şadəm ki, könlüm oldu ol zülfü xalə mayil,
Kim, qarə bəxtlikün candan olubdu qabil. (*S. Əzim*)

Müctəs – “kökündən qoparmaq” deməkdir. Bu bəhrin ahəngi sanki oxucuda publisistik təfəkkürü yaradır, elmi maarifləndirməyə meyli artırır. Bəhrin ahəngi elə səs tembridir ki, həmin səs tembrində adətən gündəlik qayğılardan bəhs edilir:

məfA"ilün, fə"ilAtün, məfA"ilün, fə"ilün.
Mənimlə olsaydı mən cahanə gəlməz idim,
Gətirdilər məni ancaq, mən anə gəlməz idim. (*S. Əzim*)

Münsərih – cəld, çevik, axıcı, rəvan, azad, sərbəst deməkdir. Xəlilin özü yazır ki, bu bəhrin tələffüzündə sürət və yüngüllük olduğuna görə münsərih adlandırdıq. Adətən satirik şeirlər bu bəhrədə yazılır və oxucuda gülüş, istehza yaratmaqla yanaşı, həm də onun ictimai fəallığını artırır:

müftə"ilün, fA"ilün, müftə"ilün, fA"ilün,
Sən beləsənmiş, balam, ay bərəkallah sənə,
Fisq imiş əmrin tamam, ay bərəkallah sənə. (*Sabir*)

Xəfif – yüngül, həzin deməkdir. Bəhrlər içərisində xəfif bəhri ən həzin bəhr hesab edilir. Füzuli özünün “Bəngü bədə”

əsərini, H. Cavid “Şeyx Sənan” mənzum dramını bu bəhrədə yazmışdır:

Fə"ilalAtün, məfA"ilün, fə"ilün
Cəfəra, ey nuri-dideyi – Seyyid,
Qönçeyi-nuresteyi-Seyyid. (*S. Əzim*)

Səri – “sürətli”, “tez” deməkdir. Bu bəhrədə adətən ictimai məzmunlu məsnəvilər və satirik şerlər yazılır:

Müftə"ilün, müftə"ilün, fA"ilün
Cin görürəm, şeytan görürəm qorxmuram,
Harda müsəlman görürəm qorxuram. (*Sabir*)

Bu ahəng oxucu düşüncəsində şüuraltı düşüncələri oyadır. İnsanlar artıq adi düşüncədən uzaqlaşaraq, mücərrəd təfəkkürün vasitəsilə deyilənləri dərk etməyə çalışırlar.

Mütədarik - “yetişən”, “çatan”, “tədarük” mənasındadır. Bu bəhrin musiqisi bizi elə duyğular aləminə aparır ki, həmin aləm insanda fəlsəfi axtarışlara sövq edir:

fA"ilün, fə"il, fA"ilün, fə"il
Get dolangilan xamsən hənuz,
Püxtə olmağa çox səfər gərək. (*Nəbati*)

Kamil – tam mənasında olan bu söz həqiqətən də ahəngin tamlığını yaradır. Bəhrin musiqisindən doğan real əhvali-ruhiyyə belədir ki, insan bu ahəngin təsiri altına düşəndə daha sağlam düşüncəyə bilir:

mütəfA"ilün, mütəfA"ilün, mütəfA"ilün, mütəfA"ilün,
Yetər ey fələk bu cəfa, yetir məni-zarə sərvə rəvanimi,
Məhi-tələtilə münəvvər et dilü diddeyi-nigəranimi.

Füzuli

Beləliklə, bu izahatlardan məlum olur ki, əruz şerin qrammatik yazı üslubundan deyil, onun tələffüz formasından bəhs edən elmdir. Şerin ifadəli oxunuşu isə musiqidir. Həmin musiqi kədər və sevinc notlar üzərində olur. Xəlil ibn Əhməd şerin musiqi əhəngini də dəqiqliklə araşdırıb konkret olaraq hansı bəhrin insanda hansı duyğunu yaratmasını izah etməyə çalışmışdır. Tutaq ki, şair mərsiyə yazırsa onda elə bəhr seçməlidir ki, səs ahəngi insanların qəlbini kövrəldib onu ağılada bilsin.

Səbrim alıb fələk mənə yüz min cəfa verir. (*müzərə bəhri*)

Yaxud da kimisə ifşa etmək istəyən satirik şair elə bəhr seçməlidir ki, onun ahəngi qəlbi titrətsin, insanın şüuruna təsir edib onda yeni duyğular yaratsın:

Axmaq kimi insanlığı asanmı sanırsan? (*səri bəhri*)

Bu mənada, əruzun mənəvi-psixoloji amillərlə əlaqədar olması ortaya çıxır. Belə ki, əruz psixoloji baxımdan insanda müxtəlif duyğuları oyatmağa xidmət edir. Əgər bir şair mərsiyə yazmaq istəyirsə, hökmən kədər duyğusunu yaradan səs ahəngini – müvafiq bəhri seçməlidir. Güldürmək istəyirsə, gülüş əhval-ruhiyyəsi yaradan bəhri seçməlidir.

Elə buradan da bəhri təyin etmək üçün birinci növbədə şerin məzmununa fikir verib, sonra bəhrini təyin etmək lazımdır. Əgər onun yazı qaydasına baxıb şerin bəhrini təyin etsək onda ciddi yanlışlıqlar olar. Məsələn, “oxutmuram, əl çəkin, eyləməyin dəng əsər” – misrasını həcəzin də, rəməlin də, səri bəhrinin də qəlibləri ilə ölçə bilərik. Buna misralardakı qısa və uzun hecaların mütənəsibliyi tam şəkildə imkan verir. Ancaq şerin məzmunu bizə diktə edir ki, əsər satirik ruhda yazılıb və onu satirik duyğuları yarada biləcək ahənglə - bəhrlə ölçmək lazımdır. Satiranın dili isə əsasən səri bəhridir. Deməli şer, səri bəhrinin təfilələri ilə ölçülməlidir.

Əruzun fəlsəfi məzmunu da elə budur: insanda müvafiq duyğuları yarada biləcək ahəngi münasib bəhrlər üzrə qruplaşdırmaq. Bəhrlərin qəlibi müvafiq səs əhənginin ifadəsidir və həmin ahəngin özü insan psixikasında müvafiq hissələri yaradır. Beləliklə,

əruza təkcə ədəbi kateqoriya kimi yox, həm də musiqi amili, mənəvi-psixoloji anlayış kimi baxmaq lazımdır. Çünki əruz insan emosiyalarını idarə etməyə yönəldilmişdir. Rəcəz bəhri ilə orduda döyüş ruhu yaradılır, həzəc bəhri ilə qadınların könlü alınır, səri bəhri ilə yatmış şüur oyadılır və s.

Ümumiyyətlə, ərəb dünyasında səs, ahəng elmi baxımdan dərinlən öyrənilmiş sahədir. Bu zərurət ərəb dilinin semantikasından irəli gəlirdi. Təsadüfi deyil ki, Məhəmməd peyğəmbər müqəddəs Quran kitabının tərcümə edilmədən, ərəb dilində oxunmasını vacib bilmişdir. Çünki, ərəb dilinin ahəngi insanlarda emosiyaların idarəsi üçün olduqca münasib ahəngdir. Ona görə deyirlər ki, ərəb dili din, elm dili, fars dili poeziya, türk dili ordu dilidir. Bu fikir həmin dillərin ahəngindən doğan gerçəkliyi ifadə edir.

Bu mənada ərəb dilində yaranıb təşəkkül tapan şerin əruz vəznini ahəng haqqında elmin tərkib hissələrindəndir. Bütün bu məziyyətləri nəzərə alan şərqşünas D. Ginzburq özünün “Ərəb əruzunun əsasları” kitabında haqlı olaraq təfilələri cüzlərə parçalayaraq, onları musiqi notlarının ayrı-ayrı takt və ya yarımaktları ilə uyğunlaşdırır. Musiqi notları əsasında əruzda olan şeirlərin bəhrlərini təyin etmək çox asandır. Hətta İran Şairi Arif Qəzvini əruz vəznində yazdığı şeirləri fars musiqisinin müəyyən təsniflərinə uyğunlaşdırmışdır.

Bəhrlərin muğamlarla da uyğunlaşdırılması çoxdan mövcuddur. Bu sahədə çox mütəxəssislər çalışmışdır. Türk şairlərindən Ənis Bəhic Koryürək (1891-1949) “Musiqi üsullarının əruza tətbiqi” başlığı ilə şeirlər yazmışdır.

Ərüzün musiqisindən məşhur bəstəkarımız Üzeyir Hacıbəyov da bəhs etmişdir: “əruzla yazılmış qəzəlin vəznini dəsgahın musiqisi üçün dəxi vəzn məqamını tutur”.

Şer vəznindən bəhs etməzdən əvvəl onu təşkil edən **səslərdən**, səsləri yazıda ifadə edən ən kiçik vahid **hərflərdən** bəhs etmək lazımdır. Dünyanın elə dilləri var ki, həmin dillərdə bu və ya digər səslər yoxdur və ya həmin səslərin ifadə tərzini fərqlidir. Məsələn kitab sözündəki “k” hərfinin ifadə forması ilə “kol-

lektiv” sözündəki “k” hərfinin tələffüzü fərqlidir. Türk dilində bu prinsiplə “ə” və “e” səslərinə yanaşmışlar və “ə” hərfini ixtisar etməklə “e” hərfini yeri gələndə “ə” kimi tələffüz edirlər. Məsələn “ve” yazıb səslənəndə isə “və” kimi tələffüz edirlər.

Yaxud da, ərəb-fars dillərində ə, e, o səsləri olmasına baxmayaraq, həmin səslər yazıda öz əksini tapmır və sözlərin düzgün tələffüzünü təmin etmək məqsədi ilə onlar hərəkətlərlə bildirilir. Eləcə də, bizim dildə olan ö, ü, ı kimi səslər ərəb-fars dillərində yoxdur. Bütün bunların əruz elmində xüsusi əhəmiyyəti var. Bu elm səslərin ahənginə əsaslandığına görə bəhrlərin müəyyənləşdirilməsində həmin səslərin yeri bilinməlidir.

İkinci vahid **heca** adlanır. Hecalar da müxtəlif olur. Rus, alman, ingilis dillərində hecalar aşağıdakı kimi olur:

Güclü hecalar – yəni vurğulu hecalar.

Zəif hecalar – yəni vurğusuz hecalar.

Ərəb, fars, türk dillərində isə hecalar belə adlanır:

Uzun hecalar – yəni, güclü hecalar.

Qısa hecalar – yəni, zəif hecalar.

Azərbaycan dilində hecalar belə olur:

Açıq hecalar – saitlərin əvvəldən və sonradan samitlə bağlanması və ya ümumiyyətlə hər iki tərəfdən açıqlığı.

Qapalı heca – saitənin hər iki tərəfdən samitlə qapanması.

Şərdə əsas vahid misra və ya beyt olması uzun müddət mübahisəni səbəb olmuşdur və son nəticədə bu olmuşdur ki, ərəb şərinə şərdə vahidə beyt, türk şərinə isə misra hesab edilir.

Misra – şərdə vəznlərinin hər hansı birinə uyğun deyilmiş mənzum sətirdir.

Misranın növləri:

Azad misra – bir sətirdən ibarət şərdə.

Qabarıq misra – ən mənalı misra.

Ərəb şərinə beyt vahid olmaqla onun komponentləri də olur. Bunlar aşağıdakı kimi izah edilir.

Beyt - eyni vəzndə olub, bir-biri ilə yanaşı duran və aralarında məna və forma bağlılığı olan iki misranın vəhdətidir. Beytin növləri:

Müsərrə- misraları həmqafiyə olan beyt.

Qəzəl beyti - qəzəldən olanlar.

Qəsidə beyti – qəsidədən olanlar.

Şah beyt - ən bədii beyt.

Təxəllüs beyti - müəllifin adı olan beyt.

Mətlə - qəzəl və qəsidənin ilk beyti.

Tac beyt- qəsidədə şairin adı olan beyt.

Məqtə - qəzəl və qəsidədə son beyt

Ərəb əruzunda beytin tərkib hissələri belə adlanır:

- **sədr** – birinci misranın ilk bölümü.

- **əruz** – yəni birinci misranın son bölümü.

- **ibtida** – ikinci misranın ilk bölümü.

- **zərb** – ikinci misranın son bölümü

- həşv - beytin hər iki misrasında olan orta bölüm, yəni birinci misrada sədr ilə əruz arasında və ikinci misrada ibtida ilə zərb arasında olan sözlərə deyilir. Misra dördböhlümlü olanda iki həşv və üçböhlümlü olanda bit həşv olur. İki böhlümlü misralarda həşv olmur.

Bütün bunlar həm də misralara aiddir. Ancaq fars və türk əruzunda son vahid misra olduğundan onda əlavə bölgülərə ehtiyac qalmır və Azərbaycan əruzunda həmin terminlərin əvəzinə sədr və ibtida - *başaq, əruz və zərb* – *ayaq həşv* isə - *ortaq* termini kimi işlənir.

Vəzn – şerin ahəngi deməkdir, yəni səslərin intizam və tənasüblüyüdür. Bu ahəng uzun və ya qısa hecaların müəyyən ahəngindən əmələ gəlir. Həmin ahəngin də mahiyyəti sözlərin müvafiq ardıcılıqla düzülməsidir. Vəznin növləri belədir:

- tonik vəzn – vurğulu hecaların müəyyən əhənglə düzülməsi.

- sillabik vəzn (heca vəzni)

- sillabik-tonik vəzn.

- əruz vəznü;
- antik vəzn – qısa və uzun hecaların harmoniyası
- sərbəst vəzn.

Bölgü - misranın daxilindəki fasilələrdir. Bölgü həm də şerin qəliblərini müəyyənləşdirir. Bu fasilələr tələffüzdə o qədər də geniş pauza ilə deyilmir və şerin misra bölümlərinə çevrilmir. Eləcə də şerin vəznini - əhəngini qaydaya salır. Bölmələr müstəqil və ya qeyri-müstəqil olmaqla bir-birlərini tamamlayır və şerin vəznini təyin edir.

Mən ol dahi - məxluqam ki, - fəzaları – fəth edirəm.

MəfA”İlün – MəfA”İlün – MəfA”İlün- məfA”İlün.

Bu misrada dörd bölüm var. Misra daxilində bunlardan ikisi əvvəldə gəlir və müstəqildir, ikisi isə sonra gəlir – qeyri-müstəqildir. Bölgülər ümumi misranın ahənginə tabedir və bu ahəng pozulsa məna da, vəzn də itər.

Ancaq bölgüdə də bir məna tutumu olmalıdır. Bölgü düz aparılmasa, məna da pozular. Məsələn Füzulinin bir misrasına baxaq:

Biziz məşhur olan: Leyli sana, məcnun bana derlər.

Bu misranın bölgüsü proporsial aparılsa belə alınar:

Biziz məşhur – olan Leyli – sana Məcnun – bana derlər

Bu da tamamilə şerdə mənanı itirər.

Təfilə - misrada vəznin hissələrini təşkil edən vahiddir. Təfilə misrada qəliblərin əsas ölçü vahididir. Əruz vəznində misra təfilələr üzrə bölünür və onlar müvafiq bəhrlərin ifadəçisinə çevrilir. ərəb dilində təfilə kimi *فعل* sözü götürülür və bu söz müxtəlif qəliblər üzrə formalaşdırılaraq əruz elmində misranın ölçü vahidinə çevrilir. Bu formalaşdırılma vaxtı *fa, eyn, lam* hərflərinə həm də *t, a, ə, i, u, m, s, i* hərfləri əlavə edilir və bunları

elə bir leksik mənası olmur. Təfilələiki qrupa bölünür: *əsl* *təfilələr* və *düzəltmə təfilələr*.

Əsl

1. fə"Ylün

2. fA"ilün

3. məfA"İlün

4. fA"ilatün

5. müstəf"ilün

6. müfA"ələtün

7. mütəfA"ilün

8. məf"Ulatü

Bunların özü də iki qrupa bölünür: beşhərifli (fə"Ylün və fA"ilün) və yeddihərifli təfilələr. qeyd etdiyimiz iki təfilə bütünlükdə qalanları isə yeddihəriflidir.

Bunlardan başqa şərin ritmi ilə əlaqədar yaradılan bütün başqa təfilələr düzəltmə təfilə hesab edilir. Onlardan ən kiçik təfilə fə"- فع və ən uzun təfilə isə müstəfə"ilAtAn – مستفعلاتان hesab edilir.

Rükn - əsl

1. **Yüngül səbəb** – yəni əsl təfilədə bir hərəkəli hərfdən sonra bir hərəkəsiz hərfin gəlməsi – **ol(dil)** formulu. Fa, tün, müs, təf, "İ, lün, məf, "U, lA. Yəni samitlə başlayıb samitlə bitən qapalı hecalı bir sözlər: *yüz, don, baş*
2. **Ağır səbəb** - əsl təfilədə bir-birinin ardınca iki hərəkəli hərfin gəlməsi – **oo(nüvə)** formulu. "ələ, mütə. Azərbaycan dilində *bala, dədə, diri, quzu və s.*
3. **Yanaşı vətəd** - əsl təfilələrdə iki hərəkəli hərfdən sonra bir hərəkəsiz hərfin gəlməsi – **ool(qələm)** formulu. Yəni təfilənin bir açıq-qısa və bir qapalı və ya açıq-uzun hecasından ibarətdir. Ümumilikdə səslərin üçü samit ikisi sait olur: fə"U, məfA, "ilA. *qazan, kağız, dəmir.*
4. **Aralı vətəd** – iki hərəkəli hərif arasında bir hərəkəsiz hərfin olması – **olo (pərdə)** formulu: *fa"i, təf"i, lAtü – taxta, duzlu, bitki, yumru, süzmə.*

5. **Kiçik fasilə** - üç hərəkəli hərflə bir hərəkəsiz hərfin olması. – **ooöl (nüvə-dil)** iki qısa üçüncüsü uzun və ya qapalı hecadan ibarət olan üç hecalı tərkib. “*ələtün, mütəfə – gələcək, qocalıq, quruluş, kitabın.*”
6. **Böyük fasilə** - dörd hərəkəli və bir hərəkəsiz hərfin olması – **ooooöl**. Əsli təfilələrdə belə birləşmə yoxdur. Buna aid sözlərdə bir-birinin ardınca üç açıq-qısa və bir qapalı hecadan ibarət sözlər olur: *qaraqabaq. Hünərimiz. tələbəlik.*

Qəlib – misrada sıralanan təfilələrin sayıdır. Şerin ahəngindən asılı olaraq misraları ölçmək üçün iki və daha artıq təfilələrdən istifadə olunur. Bu da həmin şerin qəlibi hesab edilir. Məsələn on bir hecadan ibarət olan bəhrələrin qəliblərinə baxaq:

MəfA”İlün məfA”İlün fə”ulün (həcəz)

fA”ilaAtün fA”ilAtün fA”ilün (rəməl)

fA”ilAtün məf”Ailün fə”ilün (xəfif)

müftə”ilün müftə”ilün fA”ilün (səri)

Əruz, qeyd etdiyimiz kimi, ərəb dilinin semantikasından irəli gələn ahəng olmaqla ərəb poeziyasında xüsusi vəzn kimi əsrlər boyu inkişaf etmişdir. Əruz vəznindəki ilk şeir nümunələri ərəb şifahi xalq ədəbiyyatında yaradılmışdır. Bu vəznin nəzəri əsaslarını isə ilk dəfə VIII əsrdə ərəb musiqişünası, leksikoloqu və nəhv alimi Əbu Əbdürrəhman Xəlil ibn Əhməd Fərahidi (700-772) yaratmışdır. Onun nəzəriyyəsinin mahiyyəti əruz vəznində yazılmış şeirlərin ahənginə görə qruplaşdırılması və müəyyən qəliblər əsasında şeirləri həmin qruplara aid etməkdən ibarətdir. Həmin qruplar və qəliblər aşağıdakılardan ibarətdir:

Müctəlibə dairəsi:

həcəz (məfA”İlün məfA”İlün məfA”İlün məfA”İlün);

rəməl (fA”ilAtün fA”ilAtün fA”ilAtün fA”ilAtün fA”ilAtün);

rəcəz (müstəf”ilün müstəf”ilün müstəf”ilün müstəf”ilün);

Müştəbihə dairəsi:

- münsərih (müftə"ilün fA"ilün müftə"ilün fA"ilün);
- müzare (məf"Ulü fA"ilAtü məfA"İlü fA"ilün);
- müctəs (məfA"ilün fə"ilAtün məfA"ilün fə"ilAtün);
- müqtəzəb. (fA"ilAtü məf"Ulün fA"ilAtü məf"Ulün
- kamil bəhri. (mütəfA"ilün mütəfA"ilün mütəfA"ilün mütəfA"ilün)

Müttəfiqə dairəsi:

- mütəqarib (fə"Ulün fə"Ulün fə"Ulün fə"Ulün);
- mütədarik (fA"ilün fə"il fA"ilün fə"il).

Müntəziə dairəsi:

- səri (müftə"ilün müftə"ilün fA"ilAt);
- xəfif (fə"ilAtün məfA"ilün fə"ilün)

Eləcə də Azərbaycan əruzunda işlənməyən dairələr var ki, onlar yalnız ərəb əruzunda işlənir: təvil, mədid, bəsit, qərib, cədid, müşakil, vafir .

Dairəyə daxil olanları isə əruzşünaslar bəhr adlandırır. Bəhrlər isə bir-birlərindən öz ahənglərinə, heca ölçülərinə və hecaların qısa və uzun, qapalı və açıq olması və düzümü ilə fərqləndirilir. Xəlil ibn Əhməd həmin ahəngi ölçmək üçün = فعل (fe"l)= sözünün müxtəlif formalarından istifadə etmişdir. Azərbaycan və başqa xalqların əruzşünasları həmin qəlibləri öz dillərindəki qəliblərlə əvəz etmişlər. Misal üçün Azərbaycan alimləri Əkrəm Cəfərin və Əli Fəhminin qəliblərinə baxaq:

Xəlil ibn Əhməd	Əli Fəhmi	Əkrəmi
Fə"Ul	Görür	nüCAn
Fə"Ulu	Görürdüm	qələmdil
fA"ilün	Görmüşəm	dilqələm
fə"lu	Gördüm	dildil
fə"lü	Gördü	pərdə
fə"Ulü	Görürəm	qələmnü
fə"ilün	Görürdü	nüvədil
fa"ilAtün	Görmüşəmmiş	dilqələmdil
fə"ilAtün	Görürəmmiş	nüvədildil
fə"ilAtü	Görürəmsə	nüvəpərdə
fA"ilAt	Görsə vay	dilqələm
fə"	Gör	dil
məf"Ulü	Görmüşdü	dildildil
məfA"İlü	Görürlərdi	qələmpərdə
məfA"İlün	Görürlərmiş	qələmdildil
məfA"ilün	Görürdülər	ələmnüdil
müftə"ilün	Görmüş idi	pərdəqələm
müstəf"ilün	Görmüşdülər	dildilqələm
mütəfA"ilün	Görə bilmədim	nüvədilnüvə

Bu təfilələr əsasında əruz vəzninin 19 bəhrinin həm də əlavə 200-dək növü meydana gəlir.

Bu bəhrlərin hamısı bütün müsəlman xalqlarının ədəbiyyatında eyni səviyyədə istifadə olunmamışdır. Məsələn *cədid*, *qərib* və *müşamkil* bəhrləri fars poeziyasına aiddir. *Mütqəzəb* bəhri Azərbaycan poeziyasında işlənmişdir. Əruzun 11 bəhri bütün xalqların poeziyasında işlənmişdir.

Heca vəznində olan şeirlərin misrasındakı sözlərin yerini dəyişməklə heç bir poetik tənəzzül baş vermir. Məsələn:

El bilir ki, sən mənimsən,

Yurdum, yuvam, məskənim sən (S.Vurğun)

Bu misrada sözlərin yerini dəyişməklə şerə heç bir xələl gəlmir:

El bilir ki, sən mənimsən,

Yuvam, yurdum, məskənim sən.

Beləliklə, “yudum”, “yuvam” sözlərin yerini dəyişməklə şərə heç bir xələl gəlmədi, çünki heca vəznində başlıca tələb hecaların sayının eyni olmasıdır.

Əruz vəznində isə əksinə, sözlərin yeri dəyişəndə, ahəng pozulur və bəhrin qəlibləri düz gəlmir. Şeir artıq öz poetik keyfiyyətini itirib fikrin ifadəsinə xələl gətirir və estetik zövq itir.

*Tale səni rəva bilməyəydi, kaş mənə ey gül,
Yar olmadın, oldun ürəyi daş mənə ey gül!* (Hafiz)

İndi bu şerdə sözlərin yerini dəyişsək, onun nə qədər zəif hala düşməsi özünü büruzə verəcək:

*Səni tale rəva bilməyəydi, kaş mənə, ey gül,
Olmadın yar, oldun ürəyi daş nənə ey gül!*

Artıq bu misralarda şeirin qəlibləri pozuldu və ümumi ahəng itdi. Əruzda sözlərin ahəngi əsas şərtdir. Həmin düzümün cüzi pozulması ilə şeirin ümumi ahəngi tamam pozulur. Buna görə də əruzda yazam şairlərimiz bəhrin tələbi ilə məcbur qalıb misralarında eyni məzmunlu sözü gah ərəb, gah da fars dilində işlətmək məcburiyyətində qalırlar. Məsələn, M. Füzulinin “Məni candan usandırdı” qəzəlinə nəzər salaq:

1. Şəbi-hicran yanar canım, tökər qan cesmi-giryanim,
Oyadar xəqi əfğanım, qara bəxtim oyanmazmı?

2. Güli-rüxsarinə qarşı gözlərimdən qanlı axar su,
Həbibim, fəsli-güldür bu, axar sular bulanmazmı?

Bu nümunədə M. Füzulu həcəz bəhrinin tələbinə uyğun olaraq məcbur qalıb birinci misrada “göz” sözünü fars dilində “çəşm” kimi demək məcburiyyətində qalmışdır. İkinci misrada artıq buna ehtiyac qalmamışdır və həmin sözü ana dilimizdə işlətməmişdir.

İmalə və zihaf. Azərbaycan divan ədəbiyyatında əruz islamiyyət dövrünün başlanması ilə meydana gəlmişdir. Bununla belə bizim dilin semantikasını tam məzmununu ilə əruz vəzninin

tələblərini yerinə yetirə bilmir. Bunu hiss edən klassiklərimiz də etiraf etmişlər ki, “türki ləfzilə nəzmi-nazik düşvar olur”(Füzuli)

Füzuli faktiki olaraq həmin çətinliklərin mahiyyətini söyləmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bəzi tədqiqatçılar belə güman edirlər ki, guya M. Füzuli türk dilində ümumiyyətlə şeir yazmağın çətin olmasını söyləmişdir. Ancaq bu heç də belə deyil. Füzuli “nəzmi-nazik” deyəndə əruz vəznində yazılan şeirləri nəzərdə tuturdu. Şübhəsiz, o türk dilində çoxlu şeirlər oxumuş, şifahi xalq ədəbiyyatında olan şeirləri də babasının, nənəsinin dilindən eşitmişdi. Sadəcə olaraq M. Füzulinin vaxtında türk dilində əruz vəznində şeir yazan şairlər azlıq təşkil edirdi. M. Füzuli də bunun səbəbini onda görürdü ki, türk dilindəki sözlər əruzun tələblərinə cavab vermir.

Ərəb dilindən fərqli olaraq, Azərbaycan dilində uzun və qısa saitlər yoxdur. Belə ki, ərəb-fars yazı qrafikasında qısa saitlər olan -ə, -e, -o səsləri sözlərin ortasında gələndə, ümumiyyətlə, yazıda öz əksini tapmır. Eləcə də Azərbaycan dilində olan -ö, -ü, -ı, kimi samitlər də ərəb-fars dillərində yoxdur. Halbuki, ərəb dilində işlənən uzun sait səslərin özləri də yeri gələndə ahəngin tələbi ilə şerdə üç cür səsləndirilir: uzun, orta və qısa. Məsələn “a” saiti sözün əvvəlində üç dəfə uzun ola bilər, ortasında iki və ya bir dəfə, axırında isə iki dəfə qalın səslənə bilər. Məsələn: Aaarif (عارف), Aaaqil (عاقِل), (ساقِي)saaqi, (علا)əlaa, (صفا)səfaa, və s. ona görə də misraları Azərbaycan və ya ərəb qrafikası ilə təyin edib onların bəhrini həmin yazı normaları ilə müəyyənləşdirmək düzgün olmur. Çünki misralarda çatışmayan sait səslərinin yerini ahəngdə həmin qalın saitlərin uzun ifadəsi əvəz edir. Misal üçün Sabirin şeirlərindən birinə nəzər salaq:

Ni-yə bəs böy-lə bə-rəl-dir-sən a qa-re gö-zü-nü? = 15

Yox-sa bu a-yi-nə-də əy-ri gö-rür-sən ö-zü-nü? = 15

Şa(a)-i-rəm çün və-zi-fəm bu-dur əş-a(a)r ya-zm, = 13+2

Gör-dü-yüm nik-ü-bəd-ü ey-lə-yim iz-ha(a)r ya-zım. = 14+1

Pi-si pis, əy-ri-ni əy-ri, dü-zü həm-va(a)r ya-zış. = 14+1

Göründüyü kimi, eyni şeirin misralarındakı hecaların azlığını uzun saıtlərin ikili ifadəsi dərhal aradan qaldırır: “a” - səsini üçüncü misrada iki, dördüncü və beşinci misralarda isə bir dəfə uzatmaq lazım gəlir. Ona görə də əruzdakı bəhrləri təyin etmək üçün yazıda əksini tapmış uzun və qısa saıtlərin sayını təyin etmək, hələ heç nə vermir. Ölçüdə birinci növbədə ahəng, ikinci növbədə isə müvafiq uzun və qısa hecaların mütənəşib olaraq növbələşməsi götürülür.

Bəzən də elə olur ki, sözlərdəki qalın saıtləri uzatmağa ehtiyac qalmır və sözlər arasına “i” saıtləri əlavə etmək məcburiyyəti yaranır. Yaxud da, sözlərin özlərinə yeni səs əlavə edilir. Buna divan ədəbiyyatında “**imalə**” deyirlər.

Deməli, **imalə - əruzda əlavə edilən səsdir.**

Məsələn:

Elm kəsbilə rüt(b)e-yi-rifət, ar(u)z(e)-yi- məhal imiş ancaq (Füzuli).

Dust(i) bipərva, fələk birəhm, dövrən bisükun. (Füzuli)

Yoxsa bu ay(i)nədə əyri görürsən özünü? (Sabir)

Bu misallarda işlənən **u, e, i** hərfləri **imalədir**. Əgər şerdə həmin imalələr olmasa, onda vəzn pozular.

Eləcə də ahəngin tələbi ilə misradakı sözlərdə bəzi səslər düşür. Buna isə əruzşünaslıqda **zihaf** deyirlər.

Deməli, **zihaf - əruzda islah olunan səsdir**. Əkrəm Cəfər əruzda zihafın sadə və mürəkkəb növünü göstərir və sadə zihafın sayının 27, mürəkkəb zihafın isə 43 olduğunu qeyd edir.

Məsələn:

Sorma, sınımış ürəyin çarəsini, imkansız olandır,

Dersən aşıq olanın dərindən dərman bigümandır.

Bu beytdəki “sorma” ifadəsi “soruşma” ifadəsinin zihafi, “dersən” ifadəsi isə “deyirsən” ifadəsinin zihafıdır.

Azərbaycan əruzunda işlənən bəhrlər. Bu bəhrlərin özlərinin də müxtəlif variantları var. Onların hamısı barədə danışmaq imkanı yoxdur, ancaq ən işlək növlərini qeyd etmək lazımdır.

1. Həzəc bəhri. “Həzəc” ərəb dilində xoş avaz deməkdir. Elə divan ədəbiyyatının ən gözəl nümunələri də bu bəhrdə yaradılmışdır. Bu bəhrin ərəb poeziyasında 30-dək növü vardır. Azərbaycan divan ədəbiyyatında isə onun 12-dək növündən istifadə olunmuşdur. Nəsimi özünün 74 S. Ə. Şirvani isə 368 şeirini bu bəhrdə yazmışdır. Azərbaycan şeirində bu bəhrin işlədindiği növlər aşağıdakılardır:

1. məfA"İlün	məfA"İlün	məfA"İlün	məfA"İlün
Səbadən gül Sanarsan pər	üzündə sün açıb gülşən-	büli-pərpi- də bir müşkin	çi-tab oynar ğürab oynar <i>Füzuli</i>
2. məfA"İlün	məfA"İlün	məfA"İlün	məfA"İlan
Məni candan Fələklər yan-	Usandırdı dı ahimdan	cəfadən yar muradım şəm-	uşanmazmı? i yanmazmı ? <i>(Füzuli)</i>
3. məfA"İlün	məfA"İlün	məfA"İlün	məfA"İlün
Nə dəsti-ya Aşılmaz qön	ridən öpdük çəyi-məqsu	nə bir saqi dimiz bu dəh-	əyağından ri bağından. <i>(S.Ə.Şirvani)</i>
4. məf"Ulü	məfA"İlü	məfA"İlü	məfA"İl
Çığırma yat Sus ay yazıq	ay ac toyuq fəzadəki	yuxuda çox üqabi-can	ca darı gör şikarı gör. <i>(Sabir)</i>
5. məf"Ulü	məfA"İlü	məfA"İlü	fə"Ulün
Dövlətli Mehmanla	ləriz məqsə rımız büsbü	dimiz eyşü tün ərbabi	səfadır cinadır. <i>(Sabir)</i>
6. məf"Ulü	məfAİlün	məf"Ulü	məfAİlün
Mən öylə Aləmdə	bilirdim ki, mənə yari	mənə yar vəfadar	olacaqsan olacaqsan. <i>(S.Ə.Şirvani)</i>
7. məfA"İlün	məfA"İlün	məfA"il	
Cəməli-fit- Çıxardı pər-	nəsi tutdu dədən razi-	cəhani nəhani <i>(Nəsimi)</i>	
8. məfA"İlün	məfA"İlün	fə"Ulün	
Girib həmmam Təcəlladən	içrə dilda- əyan dida-	ri gördüm, ri gördüm. <i>(Seyid Əzim)</i>	

9. məf"Ulü	məfAilün	fə"Ulün	
Səd şükri Məşrutə	ki, oldu nu- ilə bu xa-	ri baran ki İran. (<i>Sabir</i>)	
10. məf"Ulü	məfA"İlün	məfA"il	
Ey mehtə Rəhm eylə	ri behtəri fəqirü na-	zəmanə təvanə (<i>Heyran Xanım</i>)	
11. məf"Ulü	məfAilün	məfAİlün	fə"Ul
Ey şeyxi Ey Gəncə-	Nizami, ey də izzü eh-	nizamı da- tışamı da-	ğılan ğılan. (<i>Seyid Əzizim</i>)
12. məf"Ulü	məfA"ilün	məfA"İlün	fə"
Saqi bu Bu rəncü	qədər xiya- qəmü məla -	lindən hasil lindən hasil	nə? nə? (<i>Nəbati</i>)

2. Rəməl bəhri. "Rəməl" ərəbcə dəvənin sürətli yerışı deməkdir. Bu bəhrin özü də dəvə yerişinin ləngərliyini xatırladır. Ərəb və Azərbaycan divan ədəbiyyatında həcəzdən sonra ən çox işlənən bəhr rəməldir. Divan ədəbiyyatında hicran, qəm, kədər, dərin fəlsəfi fikirlərin ifadəsi üçün həmişə bu bəhrdən istifadə olunmuşdur. Şərq divan ədəbiyyatında Cəlaləddin Rumi XIII əsrdə özünün məşhur məsnəvisini bu bəhrin növlərində yazmışdır. Bu bəhrin ərəb ədəbiyyatında 17 növü var. Azərbaycan divan ədəbiyyatında isə 10 növdən istifadə olunmuşdur. Nəsiminin 16, S. Ə. Şirvaninin isə 347 şeiri bu bəhrdə yazılmışdır.

1. fA"ilAtün	fA"ilAtün	fA"ilAtün	fA"ilAt
Naləndir Nalə tərkin	ney kimi a- qılmazam ney	vazeyi eş- tək kəsilsəm	qin bülənd bəndü bənd (<i>Füzuli</i>)
2. fA"ilAtün	fA"ilAtün	fA"ilAtün	fA"ilün
Könlümü zül- Öz əlimlə	fün xəyalı- öz mülkümü	lə pərişan gör nə viran	etmişəm etmişəm
3. fA"ilAtün	fA"ilAtün	fA"ilAtün	fA"ilAn
Mən kiməm bir Taleyim a-	bikəşü bi şiftə iqba-	çareyi-bi lüm nigun bəx-	xanıman tim yaman
4. fA"ilAtün	fə"ilAtün	fə"ilAtün	fə"ilün
Məşəallah Ləlini mür-	bu gözəl kim- dəyi-sədsa-	di ki, Şirva- -lə görüb ca-	-nə gəlib -nə gəlib. (<i>Seyid Əzizim</i>)
5. fə"ilAtün	fə"ilAtün	fə"ilAtün	fə"lün
Yazmisan ta-	zə nə sözlər	deyə sordun	qardaş

Ruhumun ta-	rına mizra-	bi zən oldun	qardaş. (A.Səhhat)
6. fə"ilAtün	fə"ilAtün	fə"ilAtün	fə"ilAtün
Belə mövsüm Ki, qalıb gu-	-də rəva gör- -şəyi möhnət-	-mə dönüm ba- -də çəkəm rən-	-şına saqi -ci xumari. (Asi)
7. fə"ilAtü	fA"ilAtün	fə"ilAtü	fA"ilAtün
Nə soxulmu- Nə xiyali-	-san arayə -lə olubsan	a başı bə- belə iddi-	-lahı fə"lə -alı fə"lə (Sabir)
8. fA"ilAtün	fA"ilAtün	fA"ilün	
Tutuyi-təb- Nitqə gəlmiş	-im açılıbdır sözlərim qən-	balı pər -dü şəkər. (Etimad)	
9. fə"ilAtün	fə"ilAtün	fə"ilAn	
Al yanaqlar Canı cana-	gətirib ca- -nə verib ca-	-nə məni. -nə gəlib.	
10. fə"ilAtün	fə"ilAtün	fə"ilün	
Ayıl ey bül- Nəğmən ilə	-bülü gülza- ola bida-	-ri vətən, -ri vətən. (Səhhat)	

3. Rəcəz bəhri. "Rəcəz" ərəb dilində "iztirab" və "sürət" mənasında işlənir. Əruzşünasların bu bəhrin müharibələr üçün yarandığını qeyd edirlər. Bu bəhrdə yazılan şeirlər əsgərlərdə bir ruh yüksəkliyi yaradır. Ərəb poeziyasında bu bəhrin 20-dək növü var. Azərbaycan divan ədəbiyyatında isə onun dörd növü işlənmişdir. Nəsimini 47. S. Ə. Şirvani 368 şeiri bu bəhrdə yazmışdır.

1. müstəf"ilün	müstəf"ilün	müstəf"ilün	müstəf"ilün
Tərki edə- Vətənimdir,	məm, Füzü vətənimdir,	səri-kuyin vətənimdir,	yaaarın vətənimdir.
2. müstəf"ilün	müstəf"ilün		
Tutmuş həqqə Açmış həqqi	nərgiz yüzün qətbın gözün (Füzuli)		
3. müstəf"ilAtün	müstəf"ilAtün		
Ei zülfü sünbül Qurban olum mən	Rüxsarı lələ Bu gül cəmalə (Ləli)		
4. müstəf"ilün	məfAilün	müftəilün	məfAilün
Töhmət edir Özlərinin	qəzətçilər yəqin ki, yox	məşəri-na- fəhmü zaka-	-si bir belə -si bir belə (Sabir)

4. Mütəqarib bəhri. “Təqarüb” sözü ərəbcə yaxınlıq mənasında işlənir. Bəhrin təfilələri sürətli bir ahənglə deyilir. X əsrdə fars şairi Əbülqasım Firdovsi özünün 60 min beytlik məşhur “Şahnamə”sini bu bəhrdə yazmışdır. Nizami Gəncəvi də özünün “İsgəndərnamə” poemasını S. Ə. Şirvani 2 şeirini bu bəhrdə yazmışdır. Ərəb-fars divan ədəbiyyatında bu bəhrin çox növlərindən istifadə olunmuşdur. Azərbaycan divan ədəbiyyatında isə bu bəhrin yalnız iki növündə Nəsimi və Füzuli şeir yazmışdır.

1. fə"Ulün	fə"Ulün	fə"Ulün	fə"Ulün
Cahan iç- Ona sər-	rə hər fit- -vi qəddin-	-nə kim ol- -dir əlbət-	-sa -tə bais (Füzuli)
2. fə"Ulün	fə"Ulün	fə"Ulün	fə"Ul
Götürdü Utandı	niqabi ləbindən	üzündən nəbatü	qəmər şəkər (Nəsimi)

5. Müzare bəhri. “Müzare” sözünün mənası ərəb dilində “oxşamaq”dır. Ahənginə görə bu bəhr həcəz və münsərih bəhrlərinə yaxındır. Bəhrin ərəb və fars poeziyasında 12-dək növü var. Qazi Bürhanəddinin 151, Nəsiminin 27, Kişvərinin 9, Füzulinin 39, Zakirin 15, S. Ə. Şirvaninin 131, Sabirin 16, Hadinin 28, Möcüzün 23, Ə. Vahidin 30 şeri bu bəhrdə yazılmışdır. Azərbaycan divan ədəbiyyatında isə onun ən məşhur olan iki növündən istifadə olunmuşdur.

1.məf"Ulü	fAilätü	məfAllü	fAilün
Səbrim a- Az olsa	-līb fələk mə- bir mətə o-	-nə yüz min cə- -na el çox bə-	-fa verir. -ha verir. (Füzuli)
2.məf"Ulü	fAilätün	məf"Ulü	fAilAtün
Şadəm ki Kim qarə-	könlüm oldu -bəxtlikçün	ol zülfü candan o-	xalə meyil -lubdu qabil (Seyid Əzim)

6. Müctəs bəhri. Ərəbcə “müctəs” kökündən qoparmaq deməkdir. Ərəb-fars poeziyasında 8-dən çox növü olan bu bəhrin Azərbaycan divan ədəbiyyatında iki növü işlənmişdir. Nəsiminin 15, S. Ə. Şirvaninin 97 şeiri bu bəhrdə yazılmışdır.

1. məfAilün	fəilAtün	məfAilün	fəilAtün
Qəddin qiya Bir özgə məh	-mi qiyamət Şər olur qa-	edər qiya- -mətyin xura-	-mə gələndə. -mə gələndə. (Z. Ərdəbili)
2. məfəilün	fəilAtün	məfAilün	fəilün
Mənimlə ol- Gətirdilər	-saydı mən məni ancaq	cahanə gəl- mən anə gəl-	-məz idim -məz idim. (S. Əzim)

7. Münsərih bəhni. “Münsərih” ərəbcə axıcı deməkdir. Ərəb-fars poeziyasında 12 növü olan bu bəhrin Azərbaycan divan ədəbiyyatında üç növündən istifadə olunmuşdur. Nəsiminin 6, S. Ə. Şirvaninin 4 şeiri bu bəhrdə yazılıb.

1. müftəilün	fəilün	müftəilün	fəilün
Gərçi tutub Yoxdu cahən-	aləmi -da vəli	şurişi qov- mən kimi rüs-	ğayi eşq -vayi eşq. <i>Zakir</i>
2. müftəilün	fəilAt	müftəilün	fəilün
Sən beləsən Fisq imiş əm-	-miş bəlam -rin tamam	ay bərəkal- ay bərəkal-	-lah sənə. -lah sənə. <i>Sabir</i>
3. müftəilün	fəilAtü	müftəilün	Fə”
Ey dili sər- Sə li və səl-	-kəştəvi şi- -lim ələnnə-	-kəştəyi va- -biyyi və a-	-leh -leh (<i>Füzuli</i>)

8. Xəfif bəhri. Bu bəhrdən daha çox mənşumələr yazanda klassiklər istifadə etmişlər. Füzulinin “Bəngü badə” poeması, Q. Zakirin, S.Ə. Şirvaninin, M.Ə. Sabirin əksər mənzumələri və A. Səhhətın tərcümələri xəfif bəhrində yazılmışdır. 12 növü olan bu bəhrin Azərbaycan divan ədəbiyyatında bir növün dörd variantı işlədilmişdir. Nizaminin «Yeddi gözəl», Nəsiminin 10 şeiri, C. Cabbarlının «Qız qalası», S. Ə. Şirvaninin 215 şeiri, M.Ə. Sabirin didaktik şerləri, H. Cavidin «Şeyx Sənan» dramı bu bəhrdə yazılmışdır.

1. fə”ilAtün	məfA”ilün	fə”ilün
Sabir ey ən Müqtədir do-	sevimli şa- -lu sözlü şa-	-irimiz -irimiz. (<i>A.Səhhət</i>)
2. fə”ilAtün	məfAilün	fə”lün
Demə bu ka- Hər kəsin el-	-fər ol müsəl- -mi var o in-	-mandır, -sandır <i>Seyid Əzim</i>

9. Səri bəhri. “Səri” – yəni sürətli deməkdir. Bu bəhrin deyilişi həqiqətən də sürətlidir. Bu bəhrdə qəzəllər az yazılmışdır. Şairlər daha çox epik şeirlər yaxanda bu bəhrdən istifadə etmişlər. Nizami özünün “Sirlər xəzinəsi” məsnəvisini bu bəhrdə yazmışdır. Nəsimi 4, S.Ə. Şirvani 5 şeirini bu bəhrdə yazmışdır. Bu bəhrin Azərbaycan divan ədəbiyyatında əsasən iki çox geniş yayılmışdır. Bunlar aşağıdakılardır.

1. müftəilün	müftəilün	fAilAt
Sübhi salıb Çıx ki təma-	mahi rüxün şayə çıxax	dən niqab afitab (<i>Füzuli</i>)
2. müftəilün	müftəilün	failün
Çırmanırıq	keçməyə çay	gəlməmiş (<i>Sabir</i>)

10. Mütədarik bəhri. “Mütədarik” sözü ərəb dilində “yetişən”, “çatan” deməkdir. Bu bəhr Xəlil ibn Əhmədin vaxtında – VIII əsrdə olmamışdır. Onu IX əsrdə ərəb alimi Əbülhəsən Əxfəş yaratmışdır. Şərq divan ədəbiyyatında bu bəhrin 5-6 növü var və Azərbaycan divan ədəbiyyatında əsasən S.Ə. Şirvani, Nəbati, Zikri Ərdəbili bu bəhrin iki növündə şeirlər yazmışdır.

1. fAilün	fə”YI	fAilün	fə”Ul
Get dolan Püxtə ol-	gilan mağa	xamsan çox səfər	hənuz gərək (<i>Nəbati</i>)
2. fə”lün	fə”Ulün	fə”lün	fə”Ulün
Hər dəm Saldın	də qıllam nəzərdən	ney tək mən bi-	nəvanı nəvanı (<i>S.Ə.Şirvani</i>)

11. Kamil bəhri. Bu bəhs sırf ərəb poeziyasına aid olan bəhrdir. Fars-türk şairləri buna həmişə “sənglax” (daşlıq) bəhr demişlər. Ahənginə görə bəhr həqiqətən də daşlıqdakı hərəkət ahəngini xatırladır. Ona görə də ərəb şeirində 6 növü olan bu bəhrin türk poeziyasında yalnız bir növü işlənmişdir. Füzulinin, Sərraf və Əbdülxalıq Yusifin bu bəhrdə bir qəzəlləri var.

MütəfA"ilün	mütəfA"ilün	mütəfA"ilün	mütəfA"ilün
Yətər ey fələk Məhi-tələti-	bu cəfa, yetir lə münəvvər et	məni-zarə sər- dilu dideyi	vı rəvanım nigəranimi (Füüli)
Sitəmindən ey Bu nə zülmüdür	büti-səngdil bu nə cövrüdür	cigərim dönə- bu nə zəxmidir	dönə parədir. Bu nə yarədir. (Əbülxalıq Yusif)

12. Müqtəzəb bəhri. Bu bəhrin üç növü var. Həmin növlərin qəlibləri aşağıdakı kimidir:

fA"ilAtü məf"Ulün fA"ilAtü məf"Ulün
fA"ilAtü məf"Ulün fA"ilAtü məf"Ulü
fA"ilAtü məf"Ulün fA"ilAtü məf"Ulan

fA"ilAtü	məf"Ulün	fA"ilAtü	məf"Ulün
Zülfün olsa	aşüfte	bağrımı kəb-	ab eylər. (Ləli)

Baxmayaraq ki, əruz vəznı ərəb dilinin semantikasi əsasında meydana gəlmişdir, bununla belə bu vəznin başqa xalqların ədəbiyyatına keçməsi ilə bəzi dəyişikliklərə məruz qalmışdır. Belə ki, heç də Azərbaycan dilində yazılmış hər hansı bir şeiri ərəb dilinə məxsus səs ahəngləri ilə ölçmək olmaz. Azərbaycan divan ədəbiyyatında Füzulinin, Zakirin, Sabirin, Səhhətin, Vahidin elə şeirləri var ki, onlar əruzda yazılmalarına baxmayaraq ərəb dilində olan səs ahənglərinin qəliblərinə düz gəlmir. Buna görə də əruzun özü də milli dillərin çərçivəsində dəyişmələrə məruz qalmışdır. Bunu dünya əruzşünaslığı da qəbul edir və ayrı-ayrı xalqların dilində yaranmış şerlərə fərdi şəkildə yanaşırlar.

Bəzən şerlərdəki əruz vəzninin bəhrlərini təyin etmək üçün onun yazı qaydalarına diqqətlə nəzər salıb və misrada olan qısa, uzun, qapalı və açıq hecaların ardıcılığını müəyyən etməyə çalışırlar. Əslində isə, bu tamamilə səhv təyinetmə metodudur. Əruz vəznı sözlərin ifadə ahənginə uyğun olaraq sıralanır. Belə ki, bir misra şeirin tələbinə uyğun olaraq həm *failat*, həm də *məfail* qəlibinə düşə bilər. Bunu sadəcə olaraq misranın ümumi ahəngi ilə təyin etmək mümkündür.

Ədəbiyyatda təsəvvüf problemi

Şərq ədəbiyyatını təsəvvüfsüz təsəvvür etmək mümkün deyil. Şərq şeirinə təsəvvüf elə hopmuşdur ki, onun dərinliyi ilə şeirin dəyəri ölçülür.

Divanda irfani fikirlərin ifadəsi üçün sözlərin xüsusi irfani mənası var. Belə ki, onların dilindəki ifadələr heç də orfoqrafik lüğətlərdəki leksik mənanı kəsb etmir, əksinə, həmin sözlərin məna yükü tamam başqadır. Məsələn:

Eşq – Allaha olan məhəbbət;

Aşiq – Allahı sevən;

Məşuq – allahın özü;

Hüsn – Allahın sifətləri, ilk növbədə insanda və təbiətdə olan gözəllik;

Şivə - ilahi cazibə;

Vəfa – allahın yardımı;

Naz – qəlbin qüdrəti;

Aşina – Allaha yaxınlaşma;

Qamət – bəndəliyə layiq olmaq;

Ləb – söz, vəhdət, Tanrının birliyi;

Şərab – ilahi eşq;

Səma – Allahın varlığına heyranlıq və s.

Şərq ədəbiyyatında irfani fikirlərin meydana gəlib inkişaf etməsi X-XI əsrlərdən başlamışdır. Bir sıra tədqiqatçılar bunu həmin dövrdə islami ideologiyanın tənəzzülü ilə əlaqələndirirlər. Həmin dövrdə əsrlərdənq bəri təşəkkül tapmış bütbərəstlik, xristianlıq, musəvilik dini ilə rəqabətə girən islam dini yeni təfsirlərə, izahlara ehtiyac duyurdu. Bu boşluğu doldurmaq üçün müxtəlif dini təriqətlər, məzhəblər meydana gəlirdi. İslam dünyasında ilk belə ideologiyaları xaricilər yaratdılar. Onların fəlsəfi-hüquqi konsepsiyaları islam dinində fəlsəfi baxışların boşluğuna bir qədər tamlıq gətirdi. Həqiqətən də cəmiyyət inkişaf etdikcə yeni hüquqi aktlar meydana gəlirdi və onlar müasir tələblərə cavab verməli idi.

Bu fəlsəfi baxışlardan ən dərini irfani fəlsəfi baxışlar idi. Sufi fəlsəfi düşüncəsinə əsaslanan bu dünyagörüş qədim dini fəlsəfələrdən, antik Yunan və Hindistan fəlsəfi düşüncəsindən, Çin bütübərət düşüncəsindən, Şərq mifologiyasından qaynaqlanırdı. Bu fəlsəfə bir neçə suala cavab verməyi qarşısına məqsəd qoymuşdu:

1. İnsanı yaratmaqda Allahın məqsədi nə olub?
2. İnsan Allah qarşısında hansı məsuliyyəti daşıyır?
3. Allahın dərkini necə olmalıdır?
4. İnsan öz iradəsinə tabedir yoxsa Allahın?
5. Xoşbəxtlik duyğuların kamilliyidir, yoxsa könlün

xoşluğu?

Divan ədəbiyyatında aşiqanə və üpfani şeirlərin səciyyəvi xüsusiyyətləri

Sufi nəzəriyyəçilərinin əsərlərində mərhələlər belə ifadə olunur: Elm əl-yəqin (inamlı bilik), Ayn əl-yəqin (qəti inam). Həqq əl-yəqin (həqiqi inam). "İnamlı bilik" deyəndə sufi alimlər elmi müqayisə metodunu əsas götürürlər. Məsələn, "Oduq əlimi yandıra biləcəyinə inanıram"

"Qəti inam"ı sufi təriqət yolunu "gedərkən" hiss edir. "Oduq yandırmasını gözlərimlə gördüm". Sufi inamında qəti olmalıdır ki, etdiyi düzdür.

"Həqiqi inam" odur ki, "özün odda əlini yandırır" onun həqiqiliyini görürsən. Beləliklə metodoloji baxımdan intuitiv olaraq sufi **əşitməli, görməlidir**.

Məhz bu metodla o *təriqət* yolunu keçir. *Həqiqət* yolunda isə o artıq **duymalıdır**. Necə ki, əlini odda yandırır.

Vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyası birbaşa sufizmin əsas ideya toplusu olduğuna görə, sufizmin əsas elementləri də birbaşa həmin fəlsəfi konsepsiyanın mahiyyətini təşkil edir. Qeyd etdiyimiz kimi, bu fəlsəfə insan psixikası ilə birbaşa bağlı olduğuna görə psixoloji amilləri nəzərdən keçirmək çox vacibdir.

Psixoloji amillər. Sufizmin özü mistik düşüncənin ifadəsi olduğuna görə o ideyaları daşıyanlar da müvafiq psixoloji vəziyyəti özlərində yaratmaq üçün münasib müddələrdən çıxış

edirlər. Sufişünas alim Bertelsin fikrincə bütün sufi təriqətləri üçün üç mərhələnin; şəriət, təriqət, həqiqətin özünəməxsus mərhələləri və halları var.

Şəriət o deməkdir ki, sufi onun qanunlarına sözsüz əməl etməlidir. Bu tələblərə əməl edib lazımı vərdişlərə yiyələndəndən sonra onun qarşısında təriqət yolları açılır və sufi özünü seçməlidir. Yolunu seçib gedən sufiyə *salik* və ya *suluk* deyirlər. Bu yolu gedən salik haradasa dayanmalıdır. Onun dayanacaq yerinə *məkəm* deyirlər. Hətta Quranda da bu məsələ qoyulub. 36-cı surənin 164-cü ayəsində deyilir ki, "Dayanacaq yerini bilməyən adam yoxdur".

Sülukun yolundakı birinci dayanacaq mərhələsi *töbə* adlanır. Sufi öz günahlarını dərk edib əxlaqını, dünyagörüşünü, fikirlərini saflaşdırmalıdır.

İkinci dayanacaq süluk üçün *vara* (yəni- sayıqlıq) adlanır. Burada sufi dəqiq biloməli və sayıq olmalıdır. *Halal* ilə *haramu* ayırd etməlidir.

Üçüncü mərhələ salik üçün *zühddür* (yəni –pəhrizkarlıq). Sufi həyatın şirin nemətlərindən pəhriz etməli və yalnız ilahi duyğulardan ləzzət almalıdır. Yaxşı paltar, yaxşı yemək, yaxşı ev, araqlandırmamalıdır. Bunları etməkulə o *təvəkkülə* doğru gedir.

Dördüncü mərhələ *fəqrlidir* (yəni-yoxsulluq). Hətta bu fikri peyğəmbərin *الفقر فخرى* – "yoxsulluq fəxrindir" ifadəsi ilə əlaqələndirirlər.

Beşinci mərhələ *səbr* adlanır. Əlbəttə pəhrizkarlıq və yoxsulluğun özü səbr tələb edir. Həyat nemətlərinə binəsib qalmaq hər insanın iradəsinin gücündə deyil. Bunun üçün güclü səbr lazımdır.

Altıncı mərhələ *təvəkküldür*. Allaha təvəkkül etmək sufinin kamillik əlamətidir. yəni sufi bu günü ilə yaşayır və sabağın dərini çəkmir. Hətta məşğur ifadə də var: *الصوفى ابن وقته* – "Sufi vaxtın oğludur". Sabahın ruzusunu fikirləşmək onun peşəsi deyil- o Alolahun təvəkkülüdür. Allahın sifətlərindən biri də *təvəkküldür*. Bu ideya hətta xristianlıqda da var. İsa Məsih də

hədislərində sabahın ruzusunun Allah tərəfindən çatdırılacağını qeyd edir. Hətta fars folklorunda zərbi-məsəl var: - "Diş verən Allah çörək də verir". Ona görə də, sufilər bu ideyadan yapışaraq yalnız bu günlərini yaşayır və sabahın qayğısını çəkmirlər. Salikin bu yolu hətta müəyyən vaxtlarda siyasi xadimlərdə narazılıq yaratmışdır. Çünki onlar ictimai-siyasi həyatdan tamam uzaqlaşmış, öz siyasi-ictimai iradələrini cəmiyyətin işində ifadə etmirlər. Yalnız Allahın iradəsini qəbul edirlər.

Yeddinci mərhələ, həm də acırcı mərhələdir. Bu mərhələyə *rida* (yəni itaətkarlıq) adlanır. Sufi "təyin edilmiş axına qarşı çıxıb, ruhi rahatlığını pozmur". Salik taleyin hər bir zərbəsini mətanətlə, mərdi-mərdanə qəbul edir. Ona görə də salikin ürəyində təəssüflük, nigarançılıq, uğursuzluq hissi olmur. Salik onu əhatə edən cəmiyyəti və orada baş verən hadisələri işləmir və onlara qarşı tamam biganə olur.

Bu yeddi mərhələni keçəndən sonra salik artıq üçüncü dövrə – *həqiqətə* çatır. Ancaq həqiqətə çatana qədər sufinin yolunda müxtəlif psixoloji anlar ola bilər. Sufi nəzəriyyəçiləri bunu *hal* (*əhval*) adlandırırlar. Müvafiq əhvali-ruhiyyənin yaranmasını hətta sufilər insanın özündən asılı bilmirlər. Bunu Allahın iradəsi ilə əlaqələndirirlər. Salik uzun yolu gedərkən müxtəlif hallara düşüb öz psixikasını poza bilər. Buna görə də ona "siyasi iradə" – müvafiq "əhvali ruhiyyə" lazımdır. Əhvali-ruhiyyənin özünü bə belə səciyyələndirirlər: Kübr (yaxınlıq) – insan özünü Allaha yaxın hiss edir. Məhəbbət – Allaha qarşı məhəbbət yaranır. Xof – günahlar üçün qəlbə Allah qorxusu. Rəca (ümid) – Allahın mərhəmətinə inam. Şövq (ehtiras) – Allaha qarşı ehtirash inam. Üns (ünsiyyət) - Allahla dualarla daim ünsiyyət. Etminan (arxayınlıq) - Allahın mərhəmətinə arxayın olma. Müşahidə-Allahı duymaqla yanaşı, həm də müşahidə etmək. Yəqin (inam) – ilahi varlığın mövcudluğuna qəti inam. Fəna – öz "mən"ini Allahın varlığında itirmə.

Bəzi sufişünaslar iddia eldir ki, bu axırcı haldır və bundan sonra *hal* yoxdur. Ancan bununla bir sıra sufişü-

naslar razılaşmır və *bəqa (əbədilik)* – halını axırını hal hesab edirlər.

Sufi – salik təriqət yolunu keçəndən sonra *həqiqət* məqamına çatır. Bu məqama çatan artıq o qədər güclü intuisiyaya malik olur ki, artıq Allahın mövcudluğunu, mahiyyətini, onun bir zərrəsi olmasını çox asan hiss edir. Bə mərhələyə çatan sufilərə *əhl əl-həqq* deyirlər. Onlar artıq kamala çatmış sufilər hesab olunur.

Bütün bu psixoloji anları yaşamaq özbaşına olmur və müvafiq sufi məktəbləri, cəmiyyətləri birbaşa bu təlimlə məşğul olmuşdur. Sufizmə meyl edib şəriəti dərindən bilən və onun tələblərini lazımınca yerinə yetirən adam sonra təriqət yoluna qədəm qoyur və bu yol mürşidsiz, m ədrəsəsiz mümkün deyil.

Ona görə də həmin adam özünün salik hesab edib özünə şeyx seçir. Bəzən şeyx yox *pir(qoca)* də seçilir. Şeyxliyin də xüsusi tələbi var idi. Şeyx *məclisdə* xüsusi mətnləri elə oxumalıdır ki, onlarda *səma ("əşitmə", ekstaza)* yarada bilsin. Ona görə də şeyxlərin əksəriyyəti adətən şair təbiətli adamlar olurdu. Şeyxin hüzuruna qəbul edilmiş sufiyə *mürid* deyirlər. Müridlərin xüsusi formaları da olur; başlarına *xirqə*, bellərinə *zünnar* bağlayırlar. Müřşid özünə qəbul etmiş müridi lazımı qaydada yetiřdirir və mürid də sözsüz müřşidinin bütün tələblərini yerinə yetirir. Bütün *iradəsini* ona tabe edir. Mürid öz müřşidindən lazımı vasitələri, bilikləri öyrənəndən sonra müřşid ona *icazə* verir. O, icazədən sonra özünə müridlər götürüb məktəb yarada bilər.

Məktəb təminatı da xüsusi tələblər əsasında olur. Onlar daim müřşidin yanındakı ümumi yataqxana xarakteri daşıyan yerdə yaşayırlar. Ora *rabat, zəviyyə, xanegah, tekke* deyirlər. B onlar adətən məçidlərin yanında, ziyarətgahlarda, pirlərdə tikilir. Həmin məktəblər müxtəlif yollarla maliyyələşirdi. Onlar ticarətlə məşğul olurdu, nəzir-niyaz hesabına pullar əldə edirdi. Mərasimlərdə xüsusi ayazla mərsiyələr deyib ianə yığırdılar. Onlara *fəqir, dərviş* deyirdilər. Bu kimi başqa işlərlə məşğul olub öz məktəblərini saxlayırdılar.

Hətta tarixdən bizə məlumdur ki, həmin məktəblər və onların şeyxləri ölkənin siyasi həyatında xüsusi rol oynamışdır. Hətta elə vaxtlar olmuşdur ki, onların hakim dairələrlə ixtilafı yaranmış və onları faciəli şəkildə öldürüblər. Məsələn, Həllac Mənsuru, Sührəvərdini, Miyanəçini, Fəzlullah Nəimini, Nəsimini.

Beləliklə, bu qənaətə gələ bilərik ki, sufizm Şərqdə təkcə fəlsəfi baxış olaraq formalaşmamış, həm də cəmiyyətdə təhsil və təhsillə məşğul olan ocaqlar yaradıb, xüsusi tədris metodları işləyiblər. Bu metodlar cəmiyyətin tərbiyəsi ilə məşğul olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, ölkələr gəzib hədislər, rəvayətlər toplayan və nəsihətə, ibrətə, lətifələr danışan sufilərin dedikləri indi də hər bir Şərqlinin dilində əzbərdir. Sufizmi bir növü cəmiyyətin ehtiyacından irəli gəldən və onun elmə, etik, estetik zövqə olan tələbatını ödəməyə xidmət edən bir cərəyan olmuşdur.

Sufi poeziyasında terminlər. Bütün tədqiqatçıların da dedi kimi, sufi ədəbiyyatında bütün fikirlər birbaşa mənada götürülsə, onda belə təsəvvür yarana bilər ki, həmin şairlər çox zəif şairlərdir. Əslində isə onların fikirləri işlətdikləri terminlərin birbaşa mənasında deyil, nəçərdə tutduqları məcazi mənalarda ifadə olunur. Beləliklə biz vəhdəti vücuddan danışarkən şairlərin bu ideyanı ifadə etmək üçün istifadə etdikləri terminlərdən lazımiqca bəhrələnmək lazımdır və onların məcazi mənalarını bilmək lazımdır. Həmin terminlərin fəlsəfi mənalarını biləndən sonra hətta əsərin bəddi təsirini hiss edirik və şairin hətta ekstaz vəziyyətdə əsəri yazdığını hiss edirik.

Sufi terminlərinin əsasını təşkil edən əsas terminlərdən birincisi *təhid və vəhdəti-vücut* terminidir. Sufi terminlərinin izahını bu sahənin nümayəndələrinin özləri də vermişdir. Elə məşhur Mahmud Şəbüstəri (1257-1321) özünün "Gülşəni-raz" əsərində vermişdir. Bu terminlər əsasən aşağıdakılardır:

Göz, dodaq, zülf, qaş, xal, şərab, şam, şahid, xərabat, büt, zünnar, tərsa (xristian), məsihi (xristian), musəvi (yəhudi) və s.

Həmçinin fikirlərin ifadəsində başa düşməni asanlaşdırmaq üçün sufilər antonim sözlərdən geniş istifadə edirlər. Bu sözlərin yerində işlənməsi bədii bənzətməni, epiteti gücləndirir:

Xof-ümid, tutma-buraxma. Sərxoş-ayıq, kafir-mömin, sərv-sünbül, dərya-damcı, zülf-üz, günəş-ay. Günəş-bulud və s.

Divan ədəbiyyatında təsəvvüfün dahi nümayəndələri. Şərq divan ədəbiyyatında təsəvvüfün dahi nümayəndələri bunlardır: Baba Kuhi "Divan", Miyanəci və Şihabəddinin fəlsəfi əsərləri. Nəsimi poeziyası. Füzulinin poemaları, lirikası və "Hədiqətü-süəda"sı. Fəridəddin Əttar: "Məntiqül-teyr", "İlahinamə", "Əsrarnamə", "Müsibətnamə", "Təzkirətül-övlia". Cəlaləddin Ruminin "Şəms Təbrizi divanı" və "Məsnəvi"si.

Divan ədəbiyyatında vəhdəti-vücut fəlsəfi dünyagörüşü.

Vəhdəti-vücut fəlsəfi düşüncəsi bütün dünya elminin nailiyyətidir. Vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyası aşağıdakı fəlsəfi sorğulara cavab verirdi?

1. Külli aləm vahid varlıqdır, insan həmin varlığın zərrləridir.

2. Allahın dərki mütləq kamillikdən və kamillik yolu ilə ilahi mərtəbəyə yüksəlib Ali varlığa qovuşmadan ibarətdir.

3. İnsanların bütün düşüncələri, hərəkətləri külli varlığın iradəsinə tabedir? Pis də, yaxşı də əməllərimizin nəticəsidir.

4. Öz "mən"ini ilahi varlığın "mənin"də əritmək və iradəni tamamilə onun iradəsinə tabe etmək.

5. Allah bütün sirlərin mənbəyi və kainatı yaradan qüvvədir.

6. Kainat Allahın təcəssümü, təzahürü, vücudunun izah edici sifətləridir, dünyanın varlığı onun mövcudluğunun sübutudur.

7. Allah bütövlükdə külldür, cüzlər isə onu təşkil edir. Allah hər şeyi əhatə edir. Kainatın sözlüğü Allahın dərkinin sonsuzluğudur.

Çox vaxt təsəvvüfün islam fəlsəfəsi ilə bağlayırlar, əslində isə bu qədim hind-çin mənbələri ilə bağlıdır. İslam dünyasına bu fəlsəfənin geniş yayılmasında Əl Ərəbi, Həllac Mənsur, Ənsari.

Xəreqani, Sənai, Əttar, Rumi, Nəsimi, Füzuli, Cami, Nəvai, Caib Təbrizi, Hatif İsfahani və s. dahilərin böyük xidmətləri olmuşdur.

Təsəvvüfün mahiyyəti vəhdəti-vücuda fəlsəfi konsepsiyası ilə bağlıdır. Bu konsepsiya isə qədim hind fəlsəfi düşüncəsi ilə bağlıdır. Vaxtilə M.F.Axundov bu fəlsəfi konsepsiyayı “Kəmalüddövlə məktublari” əsərində tənqid edirdi və ondan istifadə edərək Şərq ədəbiyyatında irfani yayanların (Cəlaləddin Ruminin) düz yolda omadıqlarını qeyd edirdi. M.F. Axundov deyirdi ki, hind dini-fəlsəfi konsepsiyası olan vəhdəti-vücuda poeziyaya gətirib müəmmalı irfani fikirlər söyləmək, xalqı maarifləndirməyə xidmət etmir.

Vəhdəti-vücuda fəlsəfi konsepsiyası sufi fəlsəfəsinin tərkib hissəsidir. Bu fəlsəfənin meydana gəlib Şərqdə geniş yayılmasının səbəblərini məşhur sufişünas alim Y.Bertels belə əsaslandırır: “VIII əsrdə asketik həyat keçirənlər arasında mistik əhvali-ruhiyyə artdı və X-XI əsrlərdə sufizmin «ilahi eşq himninə» çevrilməsi üçün zəmin yarandı” (30,484). Bertels bunu həm də islam xilafətində yaranmış siyasi durumla əlaqələndirir: “Beləliklə, bu nəticəyə gələ bilərik ki, islama etiqadda zahidlər hərəkatı VII əsrin ortalarında xilafətdə yaranmış vəziyyətlə əlaqədar idi. Əlbəttə, hərəkatın məqsədini mənbələr göstərmir, ancaq tam aydındır. Bu xilafət hakimiyyətinin yeni hakimiyyətə keçməsinin qarşısını almaq məqsədi daşıyırdı, hərəkat tarixi geri – birinci xəlifələrin idil əxlaqına (sadiqlik əlaməti kimi) çəkmək istəyirdi. Bununla belə hərəkat çox tez mistik dumana büründü, bu meyl tam mistiq hərəkata çevilə bilərdi, elə sonrakı sufizm də belə oldu” 30,484-485)

Məhz həmin sufizmin fəlsəfi əsası vəhdəti-vücuda konsepsiyası idi. Biz məhz həmin fəlsəfi konsepsiyanın mahiyyətini açmağa çalışacağıq.

Məlum olduğu kimi, vəhdəti-vücuda fəlsəfi konsepsiyası klassik ədəbiyyata yeni məzmun gətirmişdir. Bu fəlsəfi konsepsiya dünyanın dərk olunmasında mühüm rol oynamışdır. Mahiyyət etibarilə bütün mənəvi varlığın vahidliyini qəbul edən bu konsepsiya indinin özündə də ən mükəmməl konsepsiyadır.

siya sayılır. Bu konsepsiyanın qısa şərhı belədir: külli varlıq bir vahiddir və insanlar ali varlığın bir zərrəsi kimi, öz əslini dərk etməlidir. İnsan kamillik yolu ilə ali məqama çata bilər.

Mahiyyət etibarilə bu fəlsəfi konsepsiyanın sufi fəlsəfi düşüncəsi hesab olunur. Sufilər iddia edir ki, ilahi varlıqdan qopan insan Allahın keyfiyyətlərini özündə daşıyır. Həmin keyfiyyətlərə onlar vicdanı, namusu, qeyrəti, şərəfi, ləyaqəti və başqa əxlaqi-mənəvi keyfiyyətləri daxil edirlər. Əxlaqi keyfiyyətlər Allaha məxsus keyfiyyətlərdir. Heç kəs deyə bilməz ki, bu keyfiyyətlər mənim özümə məxsusdur və mən necə istəyirəmsə eləcə də onlarla rəftar edirəm. Vicdanı ləkələnən insan cəzaya layıqdır və Allah tərəfindən cəzalandırılır. Həmin keyfiyyətlərin pak saxlanması meyarlarına gələndə isə sufilər xüsusi şərtlər göstərir. Birinci şəriət qanunları əsas götürülür, ikinci təriqət məsələləri, üçüncü həqiqət məqamıdır ki, bu mərhələlər insanın mənəvi paklığının mərhələlərini göstərir.

Tarix boyu insanları düşündürən bir sıra suallara sufilər özlərinəməxsus formada cavab vermişlər. Onlar insanın yaranmasında məqsədi, insandan tələb olunanları, insanın öz taleyinin ağası olub-olmamasını öz düşündükləri kimi şərh edirdilər. Bu kimi suallar bəşəriyyəti tarix boyu düşündürmüşdür. O suallara vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyası özünəməxsus formada cavab verirdi.

Bəs ədəbi tənqid bu məsələyə necə yanaşmış və onu necə şərh etməyə çalışmışdır? Azərbaycanda bu məsələyə Nəsrəddin Tusi «Əxlaqi-Nasiri» əsərində aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. O deyir: «İnsan bu dərəcəyə, yəni kainatdakı kamal dərəcələrini küll halda bilmək dərəcəsinə çatdıqca, bu «küllün» tərkibinə daxil olan saysız-hesabsız cüzviyyatları bir-birinin ardınca dərk etməyə başlayır, əgər fəaliyyətə başlayıb bunları əməldə həyata keçirə bilsə, onun bu işləri bütün aləmin xoşuna gələr, bəlkə özü bir aləmə çevrilər «böyük aləmə» təşbih olub ona verilən «kiçik aləm» adını doğrultmuş olar, tam mütləq insan dərəcəsinə yüksələr, onun tam mütləqliyi əbədi səadətə çatmasında, öz ibadətğahının mövqeyinə yüksəl-

məsində, onun fəzilətlərini qəbul etməsində, onunla özü arasında heç bir pərdənin olmamasında təzahür edir. Bundan sonra o, Allah həzrətlərinin yaxınları cərgəsinə daxil olmaq şərəfinə nail olar. İnsan üçün bu ən yüksək dərəcə, ən böyük səadətdir» (34, 57). Bu fikirləri ilə Tusi vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyasının mahiyyətini açır.

Nəsrəddin Tusi vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin təkamül konsepsiyasına dair də öz fikrini bildirir: «Əxlaqı tərbiyə edib düz yola qaytarmaq vəzifələrini öz üzərinə götürənlər – bu insanların qalxa biləcəyi təkamülün son nöqtəsidir. İnsanlar bu mərtəbəyə çatanda mələikələr və müqəddəslər mərtəbəsinə yaxınlaşmış olurlar. Bundan sonra mütləq əql və mücərrəd nəfs, ondan sonra da vəhdət məqamı gəlir ki, orada varlıqlar dövrəsi qapanır. Bu, elə bir dairəvi xəttə oxşayır ki, o bir nöqtədən başlayıb çevrə çəkəndən sonra yenə həmin nöqtəyə qayıdır. Burada hər şey sona çatır, dərəcələr, rütbələr, təzadlar, əksiliklər aradan qalxır, başlanğıcla qurtaracaq birləşir, həqiqətlər həqiqəti, bütün mətləblərin sonu olan o mütləq **vücutdan** başqa heç bir şey qalmır»(34, 52)

Nəsrəddin Tusi bu şərhləri verəndən sonra kamillik zirvəsi məsələsinə də qayıdır və deyir: «Bu şərəfət, gözlərində ilahiyyət nuru, qəlblərində Allah mərhəməti olan, yaradılmışların ən kamili, xəlv edilənlərin ən müdriki olan peyğəmbərlər və övliyalarda özünü daha bariz şəkildə göstərir. «Sən olmasaydın fələklər yaranmazdı» hədisi buna sübutdur. Bütün bunları deməkdə məqsəd odur ki, insan yaranarkən orta dərəcədə, kainatda olan təkamül mərhələlərinin ortasında olduğunu bilsin. Fitrətinə görə aşağı dərəcələrlə əlaqədar olduğu və yalnız iradəsi vasitəsilə ali dərəcəyə yüksələ biləcəyi göstərilsin»(34, 52-53)

Nəsrəddin Tusi insanın varlığını heyvanat və nəbatat aləmi ilə müqayisə edərək bəzi ideyalar irəli sürür. O cümlədən, canlı varlığın mənəvi ehtiyacından danışaraq bu nəticəyə gəlir ki, «insanın mənəvi ehtiyacları, mənəvi qüvvələri, kamalı, fəzilətinin şərəfəti-fikir, əql, şüur və iradə vasitəsilə təmin və idarə edilir. İnsanın xoşbəxtlik və bədbəxtlik açarı, kamillik və na-

qislik sükanı onun ağıl və iradəsinin ixtiyarındadır. Əgər düzgün, ardıcıl, məqsədyönlü, müstəqim xətlə hərəkət etsə ali məqama çatar və Allahın yaxın adamları cərgəsinə daxil olar» (34, 53)

Tusi bu işi insanlar üçün vacib hesab edir və qeyd edir ki, insan «Yarandığı fitri dərəcədə oturub qalsa, cilovu öz nəfsinin ixtiyarına versə, nəfsi onu aşağıya-heyvani mərtəbəyə sövq edər, şəhvani hissələri cuşa gətirər, qəbahətə. Bəzi xətlərə məxsus nalayiq hərəkətlərin artmasına səbəb olar, günbəgün, anbaan alçalar, düşkünlüyü və naqisliyi artar, nəhayət, rəzalət çirkabının ən dərin yerinə düşər. Ona görə nəfs bir şeydir ki, onu özbaşına buraxsan alçaqlıqlara meyl göstərüb bataqlığa batır, cilovlayıb istiqamət versən, fəzilət yüksəkliklərini fəth edib kamala çatar»(34, 53)

Göründüyü kimi, Tusi əxlaqın tərbiyəsini vacib sayır və onun tərbiyə olunmayacağı halda rəzalətə, naqisliyə düşər olacağını bildirir. Tusi bu fikirlərində bir incə mətləbə də toxunur. Biz bu məsələyə Avropa filosofu Ziqmund Freydingin fəlsəfi konsepsiyasında da rast gəlirik. Bu məsələ insanın «fitri dərəcəsi» məsələsidir. Tusi deyir ki, insan həmin dərəcədə qalsa naqis olar. Bu fikrini söyləyəndən sonra o belə qərara gəlir ki, insan təkamül yolu ilə başqa canlılardan ayrılır və ictimai xarakter alır.

Darvinizmin də əsasını təşkil edən bu konsepsiyada insanın təkamül yolu ilə meymundan əmələ gəlməsi məsələsi sübut edilir. Tusi deyir ki, insanı heyvanlardan ayıran «fikri, əqli, şüuru və iradəsidir». Bu keyfiyyətlərdən istifadə etməyən insan ilkin «fitrətində» qalır heyvani həyat tərzini keçirir və cəmiyyətdə gözdən düşür.

İnsanların davranışı təkə onları ictimai varlıq olmasına dəlalət etmir, hətta cəmiyyətdə hansı təbəqəyə aid olduğunu göstərir. İnsanların adi davranış qaydalarından məlum olur ki, o hansı üstünlüklərə və hansı qüsurlara malikdir. Tusi həmin qüsurları müvafiq tərbiyənin olmamasında, üstünlükləri isə müvafiq təlim-tərbiyə prosesində görürdü.

Bu fikir bir sıra Darvin və Freyd fəlsəfəsinin tərəfdarlarını da düşündürmüş və onlar belə iddia edirlər ki, insan dünyaya ibtidai fitrətlə gəlir. Yəni insan vaxtilə heyvan şəklində yaşayarkən malik olduğu instinqlər indii də insanı idarə edir. Freyd belə iddia edir ki, ictimai münasibətlər zəminində əxlaq normaları meydana gəlmişdi. Freyd ictimai şüuru və təfəkkürü insanların bəlası hesab edir və bildirir ki, adamların çəkdiyi bütün əzablar məhz ictimai şüurdan irəli gəlir.

Bir sıra həkimlər də iddia edir ki, insan orqanizmi 200 illik ömür üçün nəzərdə tutulubdur. Ancaq müxtəlif əsəbi hallar insanın əsəb kletkalarını öldürür və onlar bərpa olunmadığından az yaşayır.

İndi qabaqcıl ölkələrdə insanların orta yaş həddi 72 ildən yuxarı qalxmır. Ona görə insan ömrünü artırmaq üçün Freyd kimi filosoflar insanları ibtidai həyata çağırırlar.

Ancaq Tusi məsələni belə qoymur: cəmiyyətin inkişafını ictimai şüurun, təfəkkürün inkişafında görür: «İnsanların fitrətində bu iki istedad, iki xüsusiyyət olduğundan peyğəmbərlər, filosoflar, imamlar, rəhbərlər, tərbiyəçilər, mürəbbilər və müəllimlərə də ehtiyac var ki, bəziləri öz lütf və hikmətləri, bəziləri öz zülm və hakimiyyətləri sayəsində insanın diqqətini, çox da böyük zəhmət və hərəkət istəməyən, bəlkə, əksinə, avaraçılığın məhsulu olan qəbih işlərdən yayındırıb, onu qəti iradə, coşğun fəaliyyət, dərin bilik, böyük əmək tələb edən, həqiqəti kəşf edən əbədi bir səadətə yönəltsinlər: öyrətmə, mənimsəmə, möhkəmləndirmə, təlim və tərbiyə etməklə insan mövcudatın ən yüksək dərəcəsinə yüksəlsin» (61,54)

Bu fikirlərdən sonra o insanın heyvanat aləmi ilə fərqi də bildirir və deyir ki, bu fərq «mənalı nitq»dir. Tusi hesab edir ki, məhz bu qüvvənin vasitəsilə yaxşını pisdən ayırd edir. Hətta, deyir ki, bu qüvvədən lazımınca istifadə edənlər xoşbəxt olur, istifadə etməyənlər isə bədbəxt olur.

Tusi özünün fəlsəfi dünyagörüşündə dini meylləri də yüksək qiymətləndirir. Belə ki, haqlı olaraq o dini əxlaqın ke-

şişçisi hesab edir. Ancaq dini fikirlərində elmi-dini fikirlərə üstünlük verir. Onun fikirləri dini fanatizmdən çox uzaqdır.

Tusi fəlsəfəsində bir daxili enerji məfhumu var. Hərgah bu məsələ Freyd fəlsəfəsində də var. Tusi bu mətləbi öz dünyagörüşü çərçivəsində həll edir. Tusi deyir: «İnsan öz nəfsini onu korlayan və zəiflədən şeylərdən saxlasa, zəruri olaraq nəfsin daxili qüvvəsi hərəkətə gəlir, məhz ona xas olan: elm öyrənmək, həqiqəti dərk etmək, maarifə yiyələnmək kimi fəaliyyətlərlə başlayır, xoşbəxtlik və səadətə çatır»(34,55)

Sonra fikrini davam etdirən Tusi deyir ki: «Elm və bilik əldə etmək, təcrübə toplamaq, qarşıya çıxan çətinlik və məneələri aradan qaldırmaq prosesində bu qüvvə get-gedə güclənir. Bu od qüvvəsini xatırladır. Od da rütubəti aradan qaldırmayınca alovlanmaz. Elə ki, alovlandı get-gedə güclənir və nəhayət, təbiətin qabil olduğu ən yüksək dərəcəyə çatır» (34, 55-56)

Beləliklə, kamilləşməni dayanmayan proses kimi qəbul edən Tusi sufi təlimlərindəki, zərrənin inkişaf edərək küllə qovuşma prosesini təsdiqləyir. Ancaq o bunu sufilərdən fərqli olaraq tamam başqa aspektdən görür. Belə ki, sufilər bunu sevgi, məhəbbət, ilahi eşq yolu ilə baş verəcəyini iddia edirsə, Tusi bunu elmi təfəkkürdə görür və bu qüvvənin vasitəsilə «Ən yüksək dərəcəyə» çatmanı mümkün hesab edir.

Tusi bu işdə müəllimlərin, tərbiyəçilərin də rolunu yüksək qiymətləndirir. Hətta bu işin əxlaqi-bioloji-psixoloji mexanizmini də göstərir: «Nəfs qüvvələrindən olan fikir və nitqin faydası və məqsədi ondan ibarətdir ki, dil - yemək, içmək, keyf çəkmək haqqında söz açsın. Fikir isə onu ələ gətirmək haqqında yollar düşünüb tapsın»(34,58)

Tusinin səadət düşüncəsi də sufi fikirləri ilə üst-üstə düşür: «Birisi desə ki, dünyanın ləzzəti bədənin ehtiyacını dəf etməkdir, onda deyirik, bədənin tərkibi zidd təbiətlərdən: istilik, soyuqluq, rütubət, quruluqdan ibarətdir. Birinin artması müvazinətin pozulmasına, tərkibin dağılmasına səbəb olur. Bunun qarşısını almaq üçün yemək və içmək zərurəti doğur ki,

bu dağılmaya imkan verməsin, mümkün qədər bədən yaşaya bilsin. Bu xəstəliyin müalicəsi kimi bir şeydir. Xəstəliyin müalicəsi isə tam xoşbəxtlik hesab edilə bilməz, əziyyətdən qurtarmaq hələ mütləq səadət deyildir. Mütləq səadət ona deyirlər ki, nə xəstəlik olsun, nə də onun müalicəsinə ehtiyac olsun» Bu fikirləri ilə Tusi sufi düşüncəsini təsdiqləyir və iddia edir ki, əsil səadət ali vücuda qovuşmadır. Tusi də qovuşmanı sufilər kimi, mənəvi kamilləşmədə görür: «İnsani nəfsin kamilləşdirilməsinin məqsədi xeyir və səadətdir». Sonra Tusi səadət düşüncəsinin özünü izah edir: «Ağıllı adam nəfs kamilliyinin nəticəsi olan xeyir və səadətin nə olduğunu təsəvvür etməzsə, bu kamilliyə sahib olmaq fikrinə düşməz». Sonra xeyir barədə danışan Tusi deyir: «mütləq xeyir hamıya xeyirli olan işlərdir və hamı onu əldə etməyə səy göstərməlidir».

Nəsirəddin Tusi özünün mühakimələrində Aristotelin, ibn Sinanın fikirlərini misal gətirir və onları sufilərin fikirləri ilə müqasiyə edir. Məsələn, nəfsani səadət məsələsində Aristotelin fikrini rədd edib sufilərin fikrinə üstünlük verir.

Tusi fəlsəfi analizlərində elə mətləblərə toxunur ki, bu mətləblər əsrlərdən bəri bütün bəşəriyyəti düşündürmüşdür. O məsələlərdən biri budur ki, insan zəhmətinin müqabilində nəyə nə nail olur, yoxsa öləndən sonra əməlinin müqabilində «mükafat» alır? Bu məsələ ətrafında fikirləşən Tusi antik Yunan və Şərqi filosoflarının fikirlərini əsas gətirərək «səadət düşüncəsinin» özünü kateqoriyalara bölür və bu qənaətə gəlir ki, insanların bu dünya ilə əlaqədar arzuları, əməlləri heç də o biri dünyada həyata keçə bilməz. Eləcə də ruhi təbəddülatla əlaqədar olaraq o dünya ilə bağlı istəkləri bu dünyada həyata keçə bilməz. Ona görə də, səadəti cismani və ruhi kateqoriyalara bölərək əməllərin çiçəklənməsini ömür çərçivəsində götürür.

Tusi üçün insanın nəyi səadət hesab etməsi çox vacibdir. Elə insanlar var ki, dünyanı dəyişmək arzusu ilə yaşayır. Elələri də var ki, adi həyat tərzini keçirib, gündəlik tələbatla kifayətlənirlər. Tusiyə görə belələri passiv həyat keçirir. Tusi yazır: «Səadət hissi deyil, zehnidir, heyvani deyil, ulvidir. Əsil ləzzət aktiv ləzzətdir».

Tusinin insan təbiəti barəsindəki dərin elmi mühakimələri orta əsr fəlsəfi düşüncəsinin mahiyyətini əks etdirir. Tusi özü XIII əsrdə yaşamışdır. Bu əsrlər Şərqdə təsəvvüfün tüğyan etdiyi əsrdir. Orta əsrlər Şərq fəlsəfi fikir tarixində bu əsr dönüş əsri kimi qiymətləndirilir. Həmin əsrdə artıq Şərqdə çoxsaylı dini-fəlsəfi cərəyanlar, təriqətlər meydana gəlmişdir.

Bir sıra alimlər bunu həmin əsrdə baş vermiş qanlı müharibələr, insan hüquqlarının pozulması ilə əlaqələndirirlər. Deyirlər ki, amansız monqol yürüşləri, Teymurləngin döyüşləri, Yaxın Şərqdə baş verən hərc-mərcliklər: quldurluq, qoçuluq insanları vahimə içində saxlayırdı. Valideyn övladından məhrum olur, övlad valideyn himayəsindən uzaq düşürdü. Əsrin fəlakətləri valideyn duyğularını əzirdi. İnsanların ən zərif duyğularını məhv edirdi. Əllərini hər şeydən üzmüş insanlar Allaha pənah aparırdı. Elə bu keşməkeşlər sayəsində cəmiyyətdə sufi ideyaları genişləniirdi. Həmin ideyalar zəminində çoxları özlərinə təskinlik tapırdı. Elələri də vardı ki, sosial-siyasi bəlaləri itaətkarlığın olmamasında görürdü və «biz necə bəndəyiksə, Allah da bizə elə allahlıq edir»-deyirdi.

Qərribə də olsa etiraf etməliyik ki, insanların düşüncəsini onların məişəti, ictimai-siyasi mühiti təyin edir. Əgər bu gün asketik düşüncələrdən, tərkidünya sufi fəlsəfəsindən danışırıqsa, deməli, insanları bu düşüncələrə vadar edən ictimai-siyasi şərait, ağır məişət qayğıları idi. Ona görə də bu və ya başqa fikirlərin şərhini tarixi kontekstdə götürmək məqsədəuyğundur. Yalnız tarixi kontekstdə bir sıra fikirlərin mahiyyəti özünü təsdiqləyir.

Vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyasının Azərbaycan elmində tədqiqi ilə Şəbüstəri də ciddi məşğul olmuşdur. Şəbüstərinin «Gülşəni-raz» fəlsəfi traktaktı sufi-fəlsəfi düşüncəsinə hətta istiqamət vermiş və ona verdiyi yeni mənə sonra bütün Şərq filosofları tərəfindən qəbul edilmişdir. Şəbüstəri əsərini şərlə yazmışdır. Onun fikirləri tənqidi xarakter daşımır və bədii dilə fəlsəfi baxışların ifadəsi sayılır.

Ədəbiyyatşünaslığımızda tənqidi mövqedən vəhdəti-vücut fəlsəfəsini təhlil edən filosoflarımızdan biri də M. F. Axundov-

dur. Onun bu fəlsəfi konsepsiyaya dair tənqidi fikirləri «Kəmalüddövlə məktubları» traktatında öz əksini tapmışdır. M.F.Axundov Şeyx Əhməd Bəhreyninin dini dünyagörüşünü təhlil edərkən daha çox vəhdəti-vücut fəlsəfi dünyagörüşdən danışır. O yazır: «Xristianlar ata, oğul və müqəddəs ruh birləşməsində vəhdəti-vücutu fərz etdikləri kimi, Şeyx Əhməd Bəhreynin də Allah-təala ilə imam övladı arasındakı vəhdəti-vücuda inam bəsləməsi müşahidə olunur. Doğrudur, o, Allaha şəriq qərar vermək ittihamından qorxaraq öz əqidəsi üzərinə pərdə çəkib «məbadi-məbada» deyərək yaxasını kənara çəkir. Ancaq onun əqidəsindən sırf vəhdəti-vücuda qail olduğunu görmək olar. Çünki özü etiraf edir ki, bütün kainat şüalardan və kölgələrdən ibarətdir ki, bütün şüalar və kölgələr də çıraqla birlikdə varlıq aləminə gəlib yaradılmışdır: yəni onlar çıraq vasitəsilə zahir olmuşlar və çıraq imam övladından ibarətdir. Çırağın mənbəyi isə oddur ki, bu da Allahın diləyindən ibarətdir».

Beləliklə, M.F.Axundov vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin xristianlıqla da əlaqədar olduğunu deyir və onun əsas prinsiplərini göstərir. O həm də sufizmin işraqilik qolunu geniş şərh edir: «Bütün kainat oddan vücuda gəlmişdir ki, bu filosofların istilahınca vücuti-külldən ibarətdir. Od, şölə, kölgə və şüa saysız-hesabsız çoxluqdan və müxtəlif şəkillərdə və növlərdə ixtiyarsızdır. Yəni şölə şəklində vücuda gəlmiş imam övladı fərz olunur, digəri isə şüalar və kölgələr şəklində vücuda gəlmiş ki, bu da bizim simamızda fərz olunur».

Şeyx Əhmədin dini təsəvvürlərini şərh edən Axundov imamların şüalardan yaranmasını və adi bəndələrinə kölgə olması ideyasını şərh edir. Bu isə böyük əksəriyyət tərəfindən qəbul edilmir. Sufilərin hamısı iddia edir ki, insan yalnız təkamül yolu ilə yüksək məqama çata bilər.

İşraqiyyə fəlsəfi konsepsiyasının vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyasına dair dediyi fikri şərh edən Axundov yazır: «Əgər şölə, şüa və kölgə olmasa odun, həqiqətən varlığı aradan çıxar. Nə o qüvvənin bizə təsir etmək ixtiyarı vardır, nə də bizim ona təsir qüvvəmiz vardır. Bu isə vəhdəti-vücut deməkdir».

Axundov bir sıra şeyxlərin vəhdəti-vücut haqqında dediklərini tənqid etmişdir: «Necə ola bilər ki, şölə Allahın vücudundan başqa bir şeyə bəndə olur?». Axundov bu kimi fəlsəfi mühakimələri dərin elmi təhlillərdən keçirəndən sonra bu qənaətə gəlir ki, «xülasə şeyxlərin əqidəsi çox cəncəlli bir əqidədir, bilmərəm onlar bunu şəriət əqidələri ilə necə uyğunlaşdırırlar?».

Qeyd etmək lazımdır ki, M. F. Axundov vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyasını bütün başqa dini fəlsəfələrdən üstün tutmuşdur: «Biz bu dünyanın mövcud olduğunu gözümüzlə görürük, elə isə bu varlıq ya öz-özünə, öz qanunları ilə, başqa bir xarici varlığa ehtiyac hiss etmədən mövcuddur ki, belə bir halda biz vəhdəti-vücut tərəfdarı olan Budda, Əbdürrəhman Cami, Şeyx Mahmud Şəbüstəri, yunanlı Ksenofon, Petrarka, fransız Volter kimi bir qrup alimlərlə həmfikir olaraq deyirik ki, bütün kainat bir vahid, qadir, kamil və geniş varlıqdan ibarətdir ki, saysız-hesabsız varlıqlar müxtəlif şəkillər və şərtləri əsasında vücuda gəlmişdir».

Sonra M.F. Axundov dialektikanın səbəb və nəticə qanununa qayıdıb fikrini belə izah edir: «Əgər desən ki, bir vücudun öz-özünə meydana gəlməsi mümkün deyil və bu kainat gərək başqa bir vücudun iradəsi ilə yaranmış ola: o zaman haman vücudun özü də varlıq olduğu üçün, gərək başqa bir vücudun iradəsindən asılı ola və habelə o vücud da başqa bir vücudun istəyinə möhtacdır. Beləliklə, sonsuz bir silsilə əmələ gəlir və bu silsilənin ucu heç bir yerdə bənd olmaz».

Bu istiqamətdə dərin elmi təhlillər aparan Axundov axırda bu qənaətə gəlir ki, «bu vahid vücud yaradan da özüdür, yaradılan da özüdür. Belə olduqda, hansı bir zərrənin qüdrəti ola bilər ki, başqa bir zərrədən xahiş etsin ki, filan işi məlum qanunun ziddinə olaraq, filan zərrənin məqsədincə icra etsin?». Bu fikirləri ilə M.F.Axundov qəti qərara gəlir ki, dünya ona məxsus olan dəmir qanunlar əsasında mövcuddur və bu qanunları hansısa bir qüvvənin iradəsinə tabe etdirmək mümkün deyil: «Bizim mühitimiz olan Yer kürəsində qanun belədir ki, bütün cisimlər ya gözəl görünməli, ya da hiss

olunmalıdır. Əgər mələk, cin, şeytan, div və pəri də bizim kürəməzdəki cisimlərdəndirsə, gərək ya görünsünlər, ya da hiss olunsunlar. Əgər başqa planetdə olan cisimlərdəndirsə, o zaman bizim planetə yenə bilməzlər. Çünki hər bir səmavi planetin özünəməxsus maqnit qüvvəsi, cazibə qüvvəsi vardır ki, onun səthində olan cisimlərin başqa planetlərə getməsinə mane olur».

Beləliklə, M.F.Axundov bütün caduları, ilahi qüvvələri rədd edir və onların yalan olduğunu söyləyir. Vəhdəti-vücudun bir planet çərçivəsində olduğunu iddia edir: «Mənbə sayılan bir vücudi-küllün vasitəsilə mövcuddur ki, bütün varlıqlar o küllə nisbətən cüzdür. Məsələn, dalğanın dənizə, köpüyün suya və cizgilərin karadaşa olan nisbətidir. Bütün cüzlər həmin külldən ayrılmışdır. Küllün varlığı əsildir. Cüzdün varlığı yardımçıdır. O yardımçı da əslə qayıdıb qovuşacaqdır. Həqiqətən küll və cüzdür bir vahid varlıqdır. Belə olduqda biz vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin tərəfdarı olan Brəhmən, Şəms Təbrizi, Mollayi-Rumi, yəhudi Spinoza və bunlar kimi bir qrup mütəfəkkirin əqidəsinə şərik oluruq».

Bu məsələdə dəqiq qərar qəbul edən M.F.Axundov iradə məsələsində heç də bir sıra filosoflarla qətiyyənlə razılaşmır: «Bu əmələgəlmə prosesində nə küllün əlində bir ixtiyar vardır, nə də cüzdün. Bəs küll necə deyə bilər ki, mənə sitayiş et?! Küllün cüzdən nəyi artıqdır? Məsələ əl ilə baş kimi. Onların hər ikisi tam qüdrətə malikdirlər, eyni zamanda bir şeydir ki, məhz müəyyən qanunlar və şərtlər dairəsində meydana gəlmişlər. Onlar birindən necə bir şey xahiş edə bilər? Çünki nə külldə ixtiyar vardır, nə də cüzdə. Kül necə deyə bilər ki, cüzd mənə itaət et. Vahid necə öz-özünə ibadət etməyi deyə bilər. Beləliklə, vücudla vücuda gətirənin hər ikisi öz qanunlarına tabe olmaqda ixtiyarsız olan eyni bir vahid varlıqdır». Bu mənada Axundov itaətin də vacibliyini rədd edir və mövcud qanunlarla, həyatın tələbləri ilə yaşamağı üstün tutur.

Etiraf etməliyik ki, vəhdəti-vücud fəlsəfi konsepsiyası barədə ən mükəmməl elmi məlumatı klassiklərimizdən M.F. Axundov vermişdir. O vəhdəti-vücud barədə ən incə məqam-

ları belə yaddan çıxarmamış və onlara öz münasibətini bildirmişdir. Məsələn belə bir məqama fikir verək: sufilər Quranın bu ayəsini: «Biz ona boynun şah damarından da yaxınıq» - əldə rəhbər tutaraq Allahı vücudi küllün əsası hesab edirlər. M.F.Axundov da onlarla həmfikir olduğunu bildirir. Eləcə də «hər kəs öz nəfsini (mənəviyyatını) tanıyarsa, həqiqətdə Allahını tanıyarsa» ideyasını qəbul edir. O deyir: «Əgər bir şəxs öz mənliyini tanıyarsa, Allahını da tanımışdır: əgər Allahını tanıyarsa, öz mənliyini də tanımışdır. Mənsurun söylədiyi kimi, «ənəl-həqq»(Allah mənəm) sözünün mənası budur. Yəni bu mənada ki, mən və küll ibarətdir bir vahid, kamil və öz nəfsində qüdrət sahibi olan bir vücud və qüvvədən»

Həllac Mənsurun «ənəl-həqq» sözünü bu cür şərh edən M.F.Axundov bu məsələlərdə də bəzi məqamlarla razılaşmır: «Ancaq bunu o mənada demək olmaz ki, küll mənəbdən ayrı bir şeydir, mənə təcəssüm etmişdir və ya mənədən başqa bir şey olub, mənimlə birləşməyi qəbul etmişdir. Təcəssüm və birləşmək burada qeyri-mümkündür: vəhdətdə ikilik axtarmaq yoldan azmaq deməkdir. Fənanın mənası da budur ki, bir cüzv özünü yox kimi bildikdə: Demək küllə qovuşmuşdur» M.F.Axundov bu fikirlərini hətta İmam Qəzalinin şərləri ilə əsaslandırmışdır.

Vəhdəti-vücud fəlsəfi konsepsiyasındakı «kül» və «cüz» terminləri əsasında indiki elektron qüvvələrin nəzərində tutulduğunu iddia edənlər də var. Elə İbn Sinanın özü də mənəvi keyfiyyətləri insanın maddi aləmindən(bədəninədən) kənarında mövcud olmadığını söyləyirdi. M.F. Axundov da insanın ruhunun maddi varlıqdan kənarında olan bir varlıq olmasını qəbul etmir. O yenə də İmam Qəzalinin fikirlərinə əsaslanaraq ruhun bədənlə eyni zamanda formalaşdığını iddia edir və bədəndəki ruhu teleqrafdakı elektrik qüvvəsi ilə müqayisə edir: «İndi görək bu teleqraf qüvvəsi və ya teleqraf ruhu deyilən şeyin mahiyyəti nədir?... Bu da kamil vücudun sirrlərindən biridir. Ruh nə olur-olsun öz-özlüyündə yaşaya bilməz. Ruhların bədənlərdən ayrıldıqdan sonra xüsusi yerlərdə yaşamaları haqqındakı təsəvvürlər, fikirlər, əqidələr heç bir tənqid qarşısında

dayana bilməz». Sonra fikrini tamamlayan mütəfəkkir qeyd edir ki, bu həqiqəti dərk etmək üçün «gərək elektrik və onun qanunlarını biləsən».

Bu kimi fikirlərindən sonra biz qəti deyə bilərik ki, böyük mütəfəkkir M.F.Axundov vəhdəti-vücut dini-fəlsəfi konsepsiyasını məqbul saymış və dünyanın fəlsəfi düşüncəsinin formalaşmasında, həyatın dərk edilməsində bu konsepsiyayı optimal hesab etmişdir. M.F.Axundov haqqında danışanlar onu həmişə materialist, ateist kimi təqdim etmişlər. Əslində isə bu belə deyil. M.F.Axundov özü bu barədə deyir: «Müəllif (M.F.Axundov-S.M.) xalqın ateist olmasını, dinsiz-imansız olmasını istəmir. Müəllif demək istəyir ki, zəmanənin və əsrin tələbinə görə islam dini protestantizmə möhtacdır. Tərəqqi və mədəniyyət şərtlərinə uyğun olan tam bir protestantizm insan nəslinin hər iki cinsindən olan üzvlərini azadlığı və bərabərliyini təmin edə bilər: o, Şərq padşahlarının despotizmini məhdudlaşdıra bilər. Bütün müsəlmanlar arasında həm kişilərin, həm də qadınların savadlanmasının zəruri olması haqqında hakimənə qanunlar tətbiq edə bilər».

M.F.Axundov vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyasının vaxtla Hindistanda yaranmasını iddia edir, sufişünas alim Y.Bertels bu fikirlərlə razılaşmır: «Avropa tədqiqatçıları fənanı bütpərəsliyin «nirvani» ilə eyniləşdirmək istəmişlər, lakin bu mümkün deyil. Biringi ona görə ki, sufi filosoflarının həmin vaxtda hind filosoflarının təlimləri barədə geniş məlumatları olması sübut olunmamışdır. İkincisi, «nirvani»də ruhun başqa bədənə köçməsi – «sansar təkəri» haqqında nəzəriyyəsi var, ancaq sufi filosofları bu barədə bir kəlmə də demirlər».

M.F.Axundov konkret olaraq sufizmdə "fəna" məsələsi ilə əlaqədar hind fəlsəfəsini vəhdəti-vücut ilə əlaqələndirməmişdir. Qədim hind fəlsəfəsinin elə elementləri var ki, onlap vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyasının əsasını təşkil edir.

Bu kimi fikirlər göstərir ki, M.F.Axundov dahi bir mütəfəkkir kimi heç də ilahi düşüncəni yasaq sanmamış və vəhdəti-vücut fəlsəfi konsepsiyayı optimal fəlsəfi konsepsiya hesab etmişdir. Axundov sadəcə olaraq bütün fəlsəfi konsepsiyalara

tənqidi yanaşmış və onların elmi mahiyyətini izah etməyə çalışmışdır. Hansı müddəalar elmi təfəkkürdən kənar olubsa, onlara qarşı tənqidi mövqe tutmuşdur. Eyni zamanda Axundov maarifçi idi və öz dövrünün dinamikasına uyğun olaraq maarifin və fəlsəfi düşüncələrin, dini müddəaların da islahatını istəyirdi. Əsrin dinamikası bunu tələb edirdi. Axundov bilirdi ki, əsrin dinamikası tələb edirsə, onunla ayaqlaşmaq lazımdır. Əks təqdirdə xalqımız ayaqlar altında qalıb milli varlığını itirə bilər. Bu mənada biz Axundova həmişə minnətdar olmalıyıq.

Müasir tədqiqatçılarımızdan istedadlı akademikimiz F.Qasımzadə özünün "Qəm karvanı" yaxud zülmətdə nur" kitabında Füzulinin fəlsəfi görüşlərindən danışaraq "Füzuli və Sufilər" bəhsində təsəvvüfün də fəlsəfi əsaslarını açmış və vəhdəti-vücut konsepsiyasını şərh etmişdir. O yazır: "Bütün sufilər üçün məqsəd mistik eksazadır – bu vaxt insan öz cismini və özünün Allahdan ayrı mövcud olmasını duymaqdan qalır".

F.Qasımzadə sufi təriqətlərin çoxluğunu qeyd edir və söyləyir ki, "sufilər ordenlərdə birləşir, müəyyən təriqətlərə mənsub olur, ittifaq, icma və qardaşlıqlar təşkil edirdilər". Sufizmin fəlsəfi əsaslarından danışan filosof bu fəlsəfənin əsasını panteist ideyalar və məhəbbət məsələsində isə platonik məhəbbəti əsas götürür.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyatı tarixi poetikası (məqalələr toplusu), Bakı, 1989
2. Quliyeva M. Klassik Şərq poetikası, Bakı, 1991.
3. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti, Bakı, 1988
4. Ensiklopedik lüğət, Ədəbiyyatşünaslıq, Bakı, 1998
5. Nəsrəddin Tusi. "Əxlaqi-Nasiri". Bakı, 2005
6. Rəfil M. Ədəbiyyat nəzəriyyəsinə giriş. Bakı, 1958.
7. Əlimirzəyev X. Ədəbiyyatşünaslığın elmi-nəzəri əsasları. Bakı, 2008.
8. Vüqar Əhməd. Ədəbiyyatşünaslıq, Bakı, 2008.
9. Əkrəm Cəfər. Əruzun nəzəri əsasları və Azərbaycan əruzü. Bakı, 1977.
10. Mikayılov Ş. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. Bakı, 1981
11. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. (məqalələr toplusu). Bakı, 1963.
12. Şəmsizadə N. Əsərləri. I cild. Bakı, 2010
13. Divan ədəbiyyatının poetikası. Bakı, 2010
14. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Bakı, 1963
15. Əkrəm Cəfər. Əruzun nəzəri əsasları və Azərbaycan əruzü. Bakı, Elm, 1977
16. Əkrəm Cəfər. Yandım avazeyi eşqinlə sənin. Bakı, 2010
17. İbrahimov S. Divan ədəbiyyatının poetikası. Bakı, 2009
18. Quliyev T. Əruz və qafiyəşünaslıq tarixi(XII-XVI əsrlər) Bakı, İrşad, 1998
19. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Əli Fəhmi: "Əruz vəznü". Bakı, 1963
20. Dəmirçizadə Ə. M. Müasir Azərbaycan dilinin fonetikasi. Bakı, 1960
21. Quliyeva M. Klassik Şərq poetikası. Bakı, Yazıçı, 1991.
22. Rəfil M. Ədəbiyyat nəzəriyyəsinə giriş. Bakı, 1958.
23. Ramiz Fəseh. Əruz vəzninin tədrisi. Bakı, 2003
24. Mikayılov Ş. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. Bakı, Maarif, 1981.
25. Rəşadi. S. Hədis elmi. Bakı, 2003

27. "Hikmət" jurnalı №8, 2006. Elmi araşdırmalar toplusu. Bakı, 2006
28. İbrahimov S. İran, Əfqanıstan, Tacikistan ədəbiyyatı. Bakı, 2011.
29. Qabusnamə. Bakı, 1989
30. Бертелс Е. Э. Суфизм и суфийская литература, Москва, 1965
31. Axundov M.F. Kəmalüddövlə Məktubları, Bakı, 1984
32. Qasımzadə F. "Qəm karvanı" yaxud zülmətdə nur, Bakı, 1968.
33. Bünyadov Z. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər, Bakı, Azərneşr, 1997,
34. Nəsrəddin Tusi, Əxlaqi-Nasiri, Bakı, Maarif, 1983

MÜNDƏRİCAT

Azərbaycan ədəbi düşüncəsinin qaynaqları və inkişaf dinamikası.....	3
Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının ilkin nümayəndələri və metodologiya problemləri	39
XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” elmində mərhələ probleminə dair fərqli mövqelər.....	61
Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının mətnşünaslıq və metodologiya problemləri.....	69
Ədəbiyyatşünaslıqda səbk və onun müasir variantı olan ədəbi məktəblər və ya cərəyanlar problemi.....	88
Ədəbiyyatşünaslıqda ədəbi növlər və janrlar problemi.....	120
Azərbaycan poeziyasında əruz vəznü və onun nəzəri əsasları.....	129
Ədəbiyyatda təsəvvüf problemi.....	156
Ədəbiyyat.....	177

Çapa imzalanıb 15.10.2012-ci il.
Formatı 60x84 ¹/₁₆. Həcmi 11,25 ç.v
Sayı 300. Əla növ kağız.

Hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.