

Səlahəddin XƏLİLOV

CAVİD FƏLSƏFƏSİ
(1-ci kitab: «İblis»də fəlsəfi motivlər).

Bakı, «Qanun», 1996, –112 səh.

Ön söz: ŞƏRRİN FİLOSOFU VƏ XEYRİN FƏLSƏFƏSİ...

(Prof. Dr. Yaşar Qarayev)

Mütəfəkkir Cavidin ən fəlsəfi əsəri olan romantik «İblis» faciəsi bu vaxta qədər ən çox ədəbiyyatşünasların, bir də ədəbiyyat və teatr tənqidçilərinin diqqətini cəlb etmişdir. Klassik «İblis»şünaslığın tərkib hissəsi kimi daha sonra Cavid haqqında bizim milli səhnə təfəkkürünü – recissor fikrini fərqləndirib, ayrıca qeyd etmək olar. Bilavasitə fəlsəfi təhlilin predmetinə isə «İblis» Səlahəddin Xəlilovun oxuculara təqdim olunan bu kitabında ilk dəfədir ki, çevrilir. Görkəmli filosof-pedaqoq simasında tanınan S.Xəlilovun özü də bu əsərlə ilk dəfədir ki, həm də cavidşünas-filoloq kimi çıxış edir.

Fəlsəfi qat bədii əsərdə həmişə mənalı qatdır, iç dünyadır, alt laydır. Bu laydan faciənin özü, onun bütün digər qatları və layları necə görünür?

Xalis fəlsəfi təhlil, hər şeydən əvvəl, faciənin ideyaca müasirliyinin, mahiyyətə daha çağdaş səslənməsinin xeyrinə mənalana bilmişdir. Hüseyn Cavidin özünün obrazı, ədəbi-elmi potreti yeni ucalıqdan və daha möhtəşəm ədəbi-estetik miqyasdan (iri plandan!) görünə bilmişdir.

Maksimalist Cavid – şərri şər rəmzinin (İblisin!), xeyri Mələyin, mühiti isə müharibə şəraitinin gərginliyi timsalında daha dərin açığa bildiyi kimi, bu kitabın filosof müəllifi də məhz fəlsəfi qatdan «İblis» əsərini axıra qədər açıqlaya bilmişdir.

Əslində bu konkret halda və S.Xəlilovun konkret-fərdi üslubunda, fəlsəfə özü də ədəbiyyatşünaslığın davamı, növbəti məqamı və mərhələsi rolunda çıxış edir. «İblis» ətrafında bütün elmi-ədəbi mübahisələr bir yerə cəm olur, incələnir və dəyərləndirilir, bədii münaqişə, ideya və obrazlar haqqında ənənəvi qiymətlər fəlsəfi-estetik müəyyənlik kəsb edir. Ədəbiyyatşünaslığın düzgün ideyaları və qənaətləri isə fəlsəfi yekun və modelini tapmış olur.

Səlahəddin Xəlilov məhz fəlsəfi baxım və görünüş bucağından faciəyə yeni bir nəzər salır, «xaos nədir?» və «İblis kimdir?» – suallarına aydın və tərəvətli elmi cavablar verdiyi üçün məsələyə belə fəlsəfi baxış tarixi, məntiqi və estetik vurğunun sintezi kimi çoxtərəfli, tam və bütöv görünə bilir.

Sintezi və tamlığı biz «İblis» əsərinin təhlili prosesində kəşifən və qovuşan qütblərin nizamında və səhmanında da – milli və dünya miqyasında fəlsəfi kontekstlərin arasında, tipologiya və müqayisələrdəki qarşılıqlı tamlıq və vəhdətin səviyyəsində də görürük. Kitabda «İblis» – İ.V.Hötenin «Faust», C.Q.Bayronun «Qabil», M.Y.Lermontovun «Demon», K.Marlonun «Doktor Faustun faciəli tarixi», F.M.Klingerin «Faust, onun həyatı, fəaliyyəti və cəhənnəmə atılması» əsərləri ilə vahid məcrada tədqiq olunur.

Mərhəmət və vicdan, yoxsa qüvvət və əməl? – əsil drammatizmi zahiri hadisələr arasında deyil, daxili mahiyyətlər arasında axtaran müəllif bu sürəkli və davamlı sualda təzadı, dilemmaları yox, ... qaynağı, çarpazı, vəhdəti qəbul edir, bu ideyaların hər ikisinin inkarı və eyni zamanda sintezi qərarına gəlir: «Əsərin əvvəlində mücərrəd şəkildə səslənən mərhəmət və vicdan fəlsəfəsi əsərin sonunda qüvvət və fəaliyyəti də ehtiva edərək, sosial mübarizə konsepsiyası səviyyəsində yüksəlir.

Doğrudan da faciənin finalı bu ideyaların hər ikisinin dialektik inkarından doğan üçüncü ideyanın ifadəsi və təsbiti ilə bitir: arxasında hikmət duran qüvvət və qüvvətə dayanan hikmət – ideal budur!

Azərbaycanın müasir geopolitik, sosial və siyasi gerçəkliyi üçün bu ideya nə qədər müasirdir və əsərin özünün iç ideyası, fəlsəfi pafosu ilə təsdiq olunur:

Lakin saparaq başqası eylərsə xəyanət,
Seyr eyləyərk, həp baxa dursunmu şu millət?!

Yeni poetik fəlsəfənin rəhbər tutduğu yeni «qəm və mən», «güc və kamal» nisbəti kitabda çox dəqiq müəyyən edilmişdir. Təkcə «İblis»də yox, bütünlükdə XX yüzilliyin romantik şərinə klassik bədii ənənənin (Füzulinin!) «Kim dərdlidirsə, o kamildir» devizini məhz Cavid dəyişmişdir: «Kim haqlıdırsa, o, güclüdür».

Kitabda başqa bir elmi müşahidə və fəlsəfi yekun da çox dəqiq və mənalıdır: xeyrin və şərin, nurun və zülmətin həm yerdə, həm də göydə mövqeyi və yeri, qüvvələr nisbəti eynidir! Bu artıq Şərrin filosofunun monoloqu yox, xeyrin fəlsəfəsinin şərhidir! «Nurla atəş qarşılaşarkən, nur zəif olsa da, atəş möhtəşəm olsa da, – nur atəşi ram edir. Nur bir məqsəd olaraq qalır və üstəlik atəşi öz vasitəsinə çevirərək, qüdrət və qüvvət kəsb edir». Odur ki, hətta İblis də sonda həqiqətə və işığa qalib gələ bilmir.

Dünyada yalnız işıq mövcuddur, qaranlıq – işığın yoxluğu demək olduğu kimi, şəər də ölən, yox olan xaosdan kosmosda qalan boşluğun izi kimi mövcuddur.

Elə buna görə də tamamilə doğru olaraq müəllif cavidşünaslığın növbəti sürəkli ənənəsinə qarşı çıxır, «Faust»un «İblisə satılan insan» konsepsiyasını eynilə Caviddə də axtaran və tapan tənqidçilərlə prinsipial elmi mübahisədə haqlı və məntiqli görünə bilir: «...filosofluq səviyyəsinə yüksələn adam üçün daha İblis qarşısızalmaz qüvvə deyil, İblis yalnız o zaman meydan oxuyur ki, o, öz mənəvi bütövlüyünün gücünə arxalana bilməsin.

İblis naqis mühitə sığanların qismətidir».

Cavid – məhz «Faust»a meydan oxuyan və «İblisə qalib gələn» İnsan konsepsiyası ilə yenidir, müasirdir və möhtəşəmdir. Kitabda bu ideya həm də Arif obrazına salınan yeni fəlsəfi işıqda xüsusilə aydın və qabarıq görünür. Səlahiddənin şərhində Arif İblis tipindən artıq tamamilə ayrılır və uzaqlaşdırılır. Bizim cavidşünaslıqda ilk dəfədir ki, Arifin bədii inkişafında üçüncü mərhələdən – Elxan mərhələsindən bu qədər geniş və arqumentli danışılır. Bununla müəllif həm Arifin, həm də cavidşünaslığın inkişafında mərhələlərin sayını artırır.

Arifi İblisdən uzaqlaşdırıb Elxana yaxınlaşdıran bu mərhələ əslində Cavidin özünü də XX əsrin əvvəllərinin təzadlı və mürəkkəb axtarışlarından uzaqlaşdırıb, bizim yüzilliyin sonunun yeni əxlaq, yeni fəlsəfə və mənəviyyat ideallarına yaxınlaşdırır. Mən bu sonuncu cəhəti kitabın artıq xalis elmi-nəzəri qiymətini yox, üstəlik, həm də mənəvi-əxlaqi dəyərini artıran məziyyət hesab edirəm.

Yaşar QARAYEV

GİRİŞ

Cavidin bütün əsərləri içərisində «İblis» qədər həyatı və realist bir əsər yoxdur.

A.ŞAİQ

H.Cavidin «İblis» faciəsi onun başqa əsərlərinə nisbətən daha ardıcıl və hərtərəfli təhlil olunmuşdur. Bununla belə, «İblis» hələ tam «açılmamış» əsərdir. Bu da təbiidir. Əsər müxtəlif fikir və fikir çalarları ilə o qədər zəngindir ki, hər bir yeni tədqiqat zamanı nə isə yeni bir cəhət aşkar olunur. Digər tərəfdən də, məhz «İblis» faciəsi H.Cavidin bütün yaradıcılığı boyu tərənnüm etdiyi başlıca ideyanın təkamülündə ən dramatik, ən kritik məqamı ifadə edir. Deməli, faciənin necə başa düşülməsi, hansı planda şərh olunması ümumiyyətlə sənətkarın bütün yaradıcılığının düzgün mənalandırılması üçün də mühüm əhəmiyyətə malikdir. Lakin təəccüblüdür ki, H.Cavid yaradıcılığının və xüsusən «İblis» faciəsinin fəlsəfi məzmunu hamı tərəfindən etiraf edilsə də, əsər yalnız ədəbiyyatçılar və sənətsünaslar tərəfindən tədqiq olunmuş, xüsusi fəlsəfi təhlil obyektinə çevrilməmişdir. Əlbəttə, ədəbi tənqid öz imkanını dairəsində əsərdəki fəlsəfi problemlərə də münasibətini bildirmişdir. Təsadüfi deyil ki, H.Cavid yaradıcılığının öyrənilməsi ilə əsasən fəlsəfi tədqiqat vərdisi və səriştəsi olan görkəmli alimlər məşğul olmuş və olurlar. Lakin bununla belə, faciənin məhz fəlsəfi planda bir daha nəzərdən keçirilməsinə ehtiyac vardır. Əvvəla, əsərlə bağlı bəzi məsələlər bu günkü ədəbi tənqiddə birbirinə tam əks mövqelərdən izah olunur. Bunlar ilk növbədə əsərdəki başlıca konfliktlərin, əsas dramaturci xəttin müəyyənləşdirilməsi, habelə Arif, İblis və Elxan obrazlarına münasibət məsələsidir.

İkincisi, «İblis» faciəsinin dünya ədəbiyyatında mövzu və fəlsəfi qayə etibarilə ona yaxın sayılan bir sıra məşhur nümunələrlə (İ.V.Hötenin «Faust», C.Q.Bayronun «Qabil», M.Y.Lermontovun «Demon», K.Marlonun «Doktor Faustun faciəli tarixi», F.M.Klincerin «Faust, onun həyatı, fəaliyyəti və cəhənnəmə atılması» və s.) müqayisəsi öz düzgün elmi şərhini tapmamışdır. Üçüncüsü və ən başlıcası isə, tam yekdilliklə söylənilən və ədəbi tənqiddə artıq qərarlaşmış olan fikirlərin bəziləri əsərin ideya istiqaməti ilə bir araya sığmır və hətta onunla tam ziddiyyət təşkil edir. Təəssüf ki, əsərin son səhnə qoyuluşu və bu mövzuda çəkilmiş televiziya tamaşası da bu cür nöqsanlı mövqeyə əsaslanır. Bunun səbəbini isə «İblis»in əsil fəlsəfi mahiyyətinin hələ də müəyyənləşdirilməməsində axtarmaq lazımdır.

HƏQİQƏT VƏ GÜC

Hər bir dram əsərinin tədqiqində olduğu kimi, «İblis»in tədqiqində də ədəbi tənqid faciənin əsas dramaturci xəttinin, əsas konfliktlərin başlıca əksliklər və onlar arasındakı münasibətlərin öyrənilməsi məsələsinə biganə qalmamışdır. Lakin faciədə İblis obrazının çox qabarıq verilməsindənəndirmə, digər (mütərəqqi) qüvvələrin potensial imkanlarının nəzərdən qaçırılmasındandır, yaxud nədəndirsə İblis obrazına münasibət və onun məqsəd və fəaliyyətinin işıqlandırılması (həm də improvizasiyalarla işıqlandırılması) məsələsi bir qayda olaraq ön plana keçmiş, onun tərəf-müqabili kiçildilmiş, bir növ təkhakimiyyətlik yaranmışdır və nəticədə əsərin başlıca konfliktinin müəyyənləşdirilməsinə olan ehtiyac çox vaxt unudulmuşdur.

Faciənin başlıca konflikti məsələsini xüsusi olaraq təhlil edən tədqiqatçılardan biri görkəmli cavidşünas M.C.Cəfərovdur. M.Cəfər «İblis»i müharibəyə qarşı yazılmış bir faciə kimi səciyyələndirir. Əsəri bu baxımdan təhlil edərkən tənqidçi müharibə aparən tərəflərin əsas nümayəndələrinin əsərdə iştirak etmədiyini bir növ irad kimi qeyd edir: «Müharibə əleyhinə yazılmış bu faciədə konflikt şəxsi münasibətlər çərçivəsində verilmişdir». ¹ Burada üz-üzə duran qüvvələr müharibəyə qoşulan qüvvələr, müxtəlif imperialist dövlətlər və onların nümayəndələri deyil, qardaşla qardaş, yoldaşla yoldaş, ər ilə arvad və başqalarıdır». ²

Lakin nəzərə alsaq ki, H.Cavidin əsas məqsədi məhz müharibə əleyhinə əsər yazmaq olmamışdır, «İblis»in ideya səciyyəsi daha qlobal fəlsəfi problemlərlə bağlıdır, müharibə əleyhinə fikirlər əsərin əsas ideyasını müşayiət edən ideya çalarlarından yalnız biridir, onda akademik M.Cəfərin göstərdiyi cəhətlərin əsərdə nə üçün kifayət qədər işıqlandırılmadığı da aydınlaşmış olur.

Daha konkret desək, əsərdə məqsəd İnsan-Dünya, İnsan-Mühit münasibətlərini təhlil etməkdən, naqis mühitdə ləyaqətli insan qarşısında duran problemləri aydınlaşdırmaqdan, həqiqətlə güc arasındakı optimal münasibəti müəyyənləşdirməkdən ibarətdir.

Əsərdə hadisələr müharibə aparən ölkələrdə deyil, müharibədə iştirak etməyən, lakin onun mənfi nəticələrindən, törətdiyi fənalıqlardan kənar qala bilməyən ölkələrdə gedir. Müharibə obrazının müharibə meydanından kənarada yaradılması onun faciədə məqsəddən daha çox vasitə kimi çıxış etdiyini bir daha sübut edir. Belə ki, H.Cavid müharibə obrazını müharibənin özünü ifşa etməkdən başqa, daha iki məqsədlə əsərə daxil edir. Birincisi, müharibənin naqis mühitin eybəcərliklərini daha da kəskinləşdirməsinə istinad edərək, İnsanla ictimai mühit (İblis) arasındakı konflikti dərinləşdirmək məqsədilə. İkincisi, Həqiqət-Güc konfliktində gücə münasibətini daha konkret ifadə edə bilmək üçün.

Beləliklə, müharibəni qlobal bir hadisə kimi təsvir və təhlil etmək, ölkələrarası və ya

¹ M.Djafar. Quseyn Djavid. B., «Glm», 1982, str. 88.

² M.Jəfər. Hüseyin Javid. B., Azərənəsr, 1960, səh. 114-115.

siniflərarası miqyasda konfliktlərin bədii həllini vermək dramaturqun məramına daxil deyil. Əsərdə müharibə doğrudan da ailə-məişət miqyaslı münasibətlərin arxasından, ikinci planda görünür. H.Cavid dramaturgiyasının tədqiqatçısı, həm də səhnə təcəümçüsü olan Mehdi Məmmədov pyesdə əyani surətdə şahidi olduğumuz hadisələrdən başqa – «ikinci xətdə, ümumi planda» rəsm edilən mənzərənin də olduğunu qeyd edərək yazır: «Bu mənzərəni biz çox vaxt qiyabi surətdə, səhnəarxası həyat kimi seyr edirik, lakin aşkar görürük. Bu, teatr sənətinin və dramaturgiyanın məqbul və münasib üsullarından biridir».³

Lakin buradan qətiyyənlə belə nəticə çıxır ki, əsərdəki konfliktlər şəxsi münasibətlər çərçivəsindədir. Əksinə, əslində ailə-məişət münasibətlərinin heç biri dramatik xətt səviyyəsinə qalxmır və əsərin faciəvililiyi də, şübhəsiz ki, bu adamların bir-birinə münasibəti və hətta bir-birini öldürməsi ilə bağlı deyildir. Mehdi Məmmədova görə, faciədəki başlıca konflikt şəxsi münasibətlərdə deyil, ikinci xətdə üzə çıxır: «Bu əsərdə üz-üzə dayanan qüvvələr, əlbəttə ki, yalnız qardaşla qardaş, yoldaşla yoldaş, ərlə arvad, sevənlər, yaxud sevilməyənlər deyil. Üz-üzə dayanan, baş-başa gələnlər həm də böyük ictimai qüvvələrdir, müharibəyə qoşulan ölkələrdir, müxtəlif imperialist dövlətlərdir, müxtəlif dinlərdir və sonuncuların pyesdə iştirak edən nümayəndələridir».⁴

Lakin diqqətlə yanaşıldıqda məlum olur ki, birinci xətdəki konflikt əsərdəki başlıca drammatizmi və əsərin ideya istiqamətini müəyyən etmədiyi kimi, ikinci xətdəki mübarizə də əsas planda verilmir və «müharibəyə qoşulan ölkələr, müxtəlif imperialist dövlətlər, müxtəlif dinlər» pyesdə bilavasitə və ya başlıca obrazlar vasitəsilə iştirak etmədiyindən, onlar arasındakı mübarizə sezilsə də, konflikt səviyyəsinə qalxmır, ciddi dramatik xarakter almır. İkinci xətdə aşkar görünən «dünyanın qarışıq işlərinin müdhiş mənzərəsidir»,⁵ lakin bu mənzərə differensiasiya olunmur, daxili əksliklərə bölünmür, əsasən fon kimi çıxış edir. Görünür, müəllif belə bir bölgüyə ehtiyac da duymamışdır, çünki bu, müəllifin əsas məqsədinə daxil deyildir. Dramaturqun «imperialist müharibələrini törədən əsas qüvvələri, imperialist burcuaziyarı və müharibəyə qarşı əsas tarixi qüvvəni, proletariaty və onun mübarizəsini»⁶ göstərməməsinin səbəbi də təkcə bu deyil ki, o dövrdə hadisələrin cərəyan etdiyi Şərqi ölkələrində nə imperialist burcuaziya, nə də proletariat bir sinif kimi hələ formalaşmamışdı, həm də budur ki, müharibə problemi əsərin leytmotivini təşkil etmədiyindən müharibəni törədənleri ümumiləşdirilmiş şəkildə – o dövrün Şərqi gerçəkliyi üçün xarakterik olan «şahlar, krallar, ulu xaqanlar» kimi təqdim etmək tamamilə kifayətdir.

Beləliklə, nə şəxsi münasibətlər, nə də müharibə aparıcı imperialist dövlətlər arasındakı konflikt əsərdəki əsas dramatik xətti ifadə etmir. Əsas xətt, əsil drammatizm məhz mahiyyətlər arasındakı, ideyalar arasındakı mübarizədə axtarılmalıdır. Faciədə qarşılaşdırılan başlıca iki ideya tənqidçilərin çox haqlı olaraq qeyd etdikləri kimi, bir tərəfdən «adalət, mərhəmət, vicdan» ideyası (Arif), digər tərəfdən fəaliyyət göstərmək – altun və silah gücünə arxalanaraq miskin nəfəsə xidmət etmək (İblis) ideyasıdır.

Lakin əsərdə məqsəd bu ideyalardan birinin qələbəsini, digərinin məğlubiyyətini göstərmək deyil; əsəri bu cür metafizik mövqedən mənalandırmağa çalışanlar düzgün nəticə hasil edə bilmirlər. Birinci ideyanın qələbəsini təsdiq etmək (məs., M.Əlioğlu) faciənin ümumən

³ Mehdi Məmmədov. Javidanə sənətkar. – «Azərbaycan», 1982, № 11, səh. 46.

⁴ Mehdi Məmmədov. Javidanə sənətkar. – «Azərbaycan», səh. 46.

⁵ Mehdi Məmmədov. Javidanə sənətkar. – «Azərbaycan», səh. 46.

⁶ M.Jəfər. Hüseyin Javid, Azərənəşr, 1960, səh. 127.

nikbin olan ruhuna uyğun gəlsə də, onun bütün əsər boyu keçdiyi inkişaf yolunun sonrakı məqamlarını, Hegel terminalogiyası ilə desək, antitezis və sintez mərhələlərini nəzərə almadığı üçün tam uğurlu sayıla bilməz. İkinci ideyanın qələbəsini təsdiq etmək isə əsərin mütərəqqi və humanist ruhuna heç cür uyğun gəlmir. Bununla belə, ədəbi tənqiddə belə bir fikir əsasən qərarlaşmışdır ki, faciədə hər iki ideya, xüsusən, ikinci ideya vasitəsilə birinci ideya ifşa olunur. Birinci ideyanı məsxərəyə qoyan və ona qalib gələcəyinə şübhə etməyən İblisin mövqeyi az qala müəllifin öz mövqeyi kimi təqdim edilir. (M.Məmmədov, Ə.İbadoğlu, Ə.İsmayılov və s.).^{*/}

Əslində isə faciədə bu iki ideyanın gərgin mübarizəsi onların hər ikisinin dialektik inkarı və eyni zamanda sintezi yolu ilə həll olunur. Əsərin əvvəlində mücərrəd şəkildə səslənən ümumi mərhəmət və vicdan fəlsəfəsi əsərin sonunda qüvvət və fəaliyyəti də ehtiva edərək sosial mübarizə konsepsiyası səviyyəsinə yüksəlir.

Müəllif hər iki ideyaya eyni tənqidi münasibətlə yanaşmır.

Müəllifin məqsədi İblisin kinayəli qəhqəhələri ilə Arifin mövqeyini ifşa etmək deyil. Əksinə, əsərdən hasil olan nəticələrdən biri budur ki, birinci ideya – «sülh, məhəbbət və ədalət» ideyası güclü rəqibi ilə mübarizədə qalib gəlmək üçün özlüyündə kifayət olmasa da, gözəl ideyadır, səmimidir, təmizdir. Bu məsələdə, bircə, M.Əlioğlunun mövqeyi daha düzgündür: «İblis» faciəsində böyük sənətkarlıq qüdrəti ilə və xüsusi ardıcılıqla təbliğ olunan «ümumi məhəbbət», «qardaşlıq», «vicdan və mərhəmət» fəlsəfəsi əslində H.Cavid romantizminin humanist təbiətini aşkar edən amillərdən biridir.⁷ M.Əlioğlu ilə yalnız bunda razılaşmamaq olar ki, o, həmin ideyanı «İblisin» əsas fəlsəfi ideyası hesab edir.⁸ Halbuki H.Cavid bu ideyada dayanmır, bu ideyadan başlayır!

Birinci ideya özlüyündə gözəl olsa da, fəaliyyətsizdir, zəifdir, hadisələrin gedişinə heç bir təsir göstərə bilmir.

İkinci ideya isə fəaliyyətdədir. O, meydan oxuyur. Çünki arzu olunanlardan deyil, gerçəklikdən çıxış edir. Hadisələr onun hökmü ilə baş verir. Hamı onunla hesablaşır. Çünki eybəcər də olsa, realdır, hakimdir. Lakin bu hakimiyyət ehtirası o dərəcədə güclüdür ki, birinci ideyanın hətta fəaliyyətsiz, yalnız arzu şəklində mövcudluğuna da dözmür, onu məhv etməyə çalışır, öz «üstünlüklərini, gücünü, qüdrətini» ona göstərmək istəyir, onu məsxərəyə qoyur... Lakin onu məhv etməyə çalışarkən özünə qəbir qazdığını duymur. Bilmir ki, həqiqət zahirən nə qədər zəif görünsə də, onu məhv etmək mümkün deyil. «Gücsüzsən və deməli, haqsızsan», – deyir və öz «haqq yolunu» zorla təlqin etmək istəyərkən əslində onu fəaliyyətə gətirmiş olur. Burada Hötenin «Faust» əsərindən Allahın Mefistofelə tapşırığı yada düşür:

*Dinlik axtarmaqdır insanın meyli,
Səni yol yoldaşı etdim, coşasan
Cırnadıb, narahat eyləyib xeyli,
Onu yaradıcı işə qoşasan !*

Elə bil ki, Mefistofel Faustu kabinədən çıxarıb bilavasitə maddi fəaliyyətə qoşmaq üçün göndəribmiş. Baxmayaraq ki, Mefistofelin də öz şəxsi niyyəti var, amma son nəticədə Allahın

^{*/} Bu ən çox onunla bağlıdır ki, İblisin mövqeyi ikinci ideyanı təsdiq etmək deyil, ifşa etmək mövqeyi kimi qəbul olunur. Bu jəhəti biz aşağıda ayrıja nəzərdən keçirəcəyik.

⁷ Əlioğlu Məsud. Hüseyn Javidin romantizmi. B., Azərənşr, 1975, səh. 160.

⁸ Yəni orada.

iradəsi həyata keçir.

H.Cavidin «İblis»ində isə insanı fəaliyyətə cəlb eləyən səma qüvvələri deyil. Bu məsələdə kontur-rol oynayan İblis də səma qüvvəsi olmayıb, hakim ictimai mühiti təmsil edir. Nə zaman ki, Arif daha mövcud ictimai mühitin passiv müşahidəçisi kimi qala bilmir, mühitin eybəcərlikləri onun istəyindən asılı olmayaraq şəxsi həyatına daxil olur, onda Arif istər-istəməz fəallaşır, hadisələrin real iştirakçısına çevrilir və bir müddət İblisin (hakim həyat tərzinin) təsiri altına düşsə də, nəticədə əlindəki silahı hakim mühitin özünə qarşı çevirəcəyinə şübhə yeri qalmır.

Əlbəttə, şər – İblis öz aləmində müəyyən qələbələrə nail olur (necə ki, Mefistofel artıq Faustu özününkü hesab edirdi), insanı müəyyən konkret cinayətlərə sürükləyə bilir, lakin onun daxilindəki həqiqət hissini öldürə bilmir, və əksinə, bu hiss – onun daşıyıcısı nəhayət həyata açıq gözlə baxmağı öyrənir, passiv şikayətçilik mövqeyi tutmaq və ya zora təslim olmaq əvəzinə, ona bir vasitə kimi yiyələnmək zərurətini dərk edir.

Beləliklə, ideyalar arasındakı gərgin mübarizə tərəflərdən hər hansı birinin qələbəsi ilə deyil, onların hər ikisinin dialektik inkarından doğan yeni bir ideyanın qələbəsi ilə bitir. Bu, həqiqət və gücün vəhdəti ideyasıdır. Bu həmin ideyadır ki, H.Cavidin sonrakı əsərlərində kitab və qılıncın vəhdəti şəklində davam etdirilir. Ayrılıqda hikmət, həqiqət və ayrılıqda güc, qüvvət deyil, hikmətə xidmət edən qüvvət, qüvvətə arxalanan hikmət tərənnüm edilir.

Ədəbi tənqiddə «ümumi məhəbbət, ədalət» ideyasının mütərəqqi cəhətlərini nəzərə almadan İblisin ona qarşı rişxəndlərinə haqq qazandırmaq və bunu müəllifin mövqeyi kimi qələmə vermək təşəbbüsü ilə yanaşı, müəllifin guya hər cür gücə, mübarizəyə qarşı çıxdığını iddia etmək təşəbbüsü də vardır. Məsələn, M.Əlioğlu yazır: «Əsərdə «həyat mübarizədən ibarətdir», «güclüsən, demək haqlısan» fikirlərinin tənqidinə geniş yer verilmişdir».⁹

Faciədə «güclüsən, demək haqlısan» fikri doğrudan da tənqid olunur, lakin bu fikir «həyat mübarizədən ibarətdir» fikri ilə eyni tərtibli deyil. İkincidə hər şey mübarizənin məqsədindən asılıdır. Ali məqsəd uğrunda mübarizə əsərdə tənqid yox, təbliğ olunur. Məhz əsərdəki ictimai mübarizə ideyasını nəzərə alaraq A.Şaiq «ictimai nöqtəyi-nəzərdən dram bir inqilabdan ibarətdir»¹⁰ – deyir.

Y.Qarayev çox haqlı olaraq ümumən Cavid yaradıcılığında «iki güc, iki zor» konsepsiyası olduğunu qeyd edir, gücün hansı məqsədə xidmət etməsindən asılı olaraq şairin ona müxtəlif münasibət bəslədiyini göstərir. Gücə belə konkret münasibət «İblis» əsəri üçün də tamamilə səciyyəvidir. Burada Cavid heç də hər cür gücü deyil, yalnız «hikmətlə cilovlanmamış» (Horatsi), həqiqət cövhəri ilə pardaqlanmamış, ədalətə, haqq uğrunda mübarizəyə qarşı yönəldilmiş qaba, nadan gücü, zülm və bədbəxtlik səpən gücü inkar və ifşa edir. Yer üzərində ədaləti bərqərar etməyə yönəldilmiş gücü, həqiqət yolçularının gücünü isə, əksinə, təqdir və tərənnüm edir.

Hətta müharibəyə münasibətdə də Cavid metafizik inkar mövqeyindən çıxış etmir. Nəticəsinə fərq qoymadan müharibənin qurtarmasına sevinən ərəb əskərinin aqibəti buna ən yaxşı sübutdur. H.Cavid ədalətsiz müharibənin əleyhdarıdır. Öz haqqını müdafiə etmək üçünsə lazım gəldikdə müharibəyə də hazır olmaq lazımdır:

⁹ Məsud Əlioğlu. Göstərilən əsər, səh. 155.

¹⁰ A.Şaiq. Əsərləri. IV jild, Bakı, 1977, səh. 187.

*Lakin saparaq başqası eylərsə xəyanət,
Seyr eyləyərək həp baxa dursunmu şu millət?*

Sülh və müharibə məsələsinə bu cür mükəmməl, dialektik münasibət bu gün də olduqca aktual səslənir.

Məhz bu baxımdan Cavid mücərrəd sülh tərəfdarlarından fərqlənir.

Ədəbi tənqid, bir qayda olaraq «İblis»də müharibənin ifşa olunduğunu, sülhün isə tərənnüm olduğunu göstərir. Bu tamamilə doğrudur. Ancaq sülhü arzu və ya tərənnüm etmək azdır, ona nail olmağın yolunu da göstərmək lazımdır. Cavidin böyüklüyü və müasirliyi orasındadır ki, o bu yolu çox aydın müəyyən edir. *Sülh yalnız o zaman bərqərar ola bilər ki, sülh tərəfdarları müharibə tərəfdarlarından güclü olsunlar.* Nə qədər ki, azğın və sapqınlar var, nə qədər ki, imperiya, militarizm meydan oxuyur, mühlün keşiyində silahla dayanmaq lazımdır.

ALLAH, İNSAN, YOXSA İCTİMAİ MÜHİT? (İblis obrazı haqqında)

Ədəbi tənqiddə «İblis» əsərinə ziddiyyətli münasibət həm də İblis obrazının əsərə məhz hansı məqsədlə daxil edilməsinin, onun spesifikasının müəyyənləşdirilməsi sahəsindəki çətinliklərlə bağlıdır.

İblis obrazına münasibət məsələsində, bir tərəfdən, bu obrazın mifoloci İblis və demonizm problemi ilə əlaqələrinin axtarılmasında, digər tərəfdən də, klassik ədəbiyyatdan məlum olan bir sıra İblis obrazları ilə müqayisələr zamanı yol verilən sərbəstlik və aludəçilik çox vaxt tədqiqatçıları konkret məntiqi təhlildən yayındırır, əsərin öz məzmun və ideyasından, uzaqlaşdırır, faciənin özünəməxsus, oricinal cəhətlərinin və spesifik ideya çalarlarının kölgədə qalmasına səbəb olur.

Bizcə, əsərin düzgün şərh üçün İblis anlayışının tarixən necə meydana gəldiyini, min illərdən bəri ona münasibətin necə dəyişdiyini, müxtəlif dövrlərdə və konkret ictimai şəraitlərdə ədəbi əsərlərdə İblis obrazına müraciətin özünəməxsus cəhətlərini izləməkdən daha çox, məhz Cavid dövründə Azərbaycanda İblis anlayışının hansı mənada işlənildiyini müəyyənləşdirmək,^{*/} və əgər bu mümkündürsə, müəllifin özünün «İblis» faciəsinə və İblis obrazına şəxsi münasibətini nəzərə almaq və nəhayət, əsərin öz məntiqi təhlilindən çıxış etmək daha məqsədəuyğundur.

H.Cavid irsinin fəlsəfi, ədəbi və mifoloci zəmin və ənənələr fonunda, müqayisəli şəkildə öyrənilməsi, əlbəttə, təqdirəlayiq hadisədir. Lakin əvvəlcə əsərin fəlsəfi-məntiqi təhlilini vermədən, onun əsas ideya istiqamətini və müəllif mövqeyini müəyyənləşdirmədən müqayisəli təhlilə keçmək uğurlu nəticə verə bilməz. (Tarixilik bir tədqiqat metodu kimi zəruri şərt olsa da, kafi deyil. Əsil elmi mövqe tarixi və məntiqinin vəhdətini tələb edir).

Bizcə, İblis obrazının ədəbi tənqiddə taleyi məhz belə uğursuzluq nümunələrindən sayıla bilər.

İblis obrazına ədəbi tənqiddəki müxtəlif münasibətləri ümumiləşdirsək və təsnif etsək, iki bir-birinə tamamilə əks olan mövqe ilə rastlaşmış olarıq: Bir mövqeyə görə, İblis şər qüvvələri ifadə edir və təbii ki, mənfi obrazdır. Digər mövqeyə görə, İblis şər qüvvələrin ittihamçısı və deməli, müsbət qəhrəman kimi çıxış edir. H.Cavidin «şər qüvvələrin» təbiəti və mənşəyi məsələsini necə həll etdiyinə dair də ədəbi tənqiddə fikir ayrılıqları olduğundan bu mövqelər hər biri öz növbəsində üç yerə bölünür. Birinci mövqeyə görə, ya şərin mənbəyi Allahdır və İblis Allahın törətdiyi cinayətlərin timsalıdır, ya şərin mənbəyi insandır və İblis insanın özündədir, ya da şərin mənbəyi naqis ictimai mühitdir və İblis bu mühitin timsalıdır. İkinci mövqeyə görə, İblis özü şərdən kənardadır və hadisələrə qiymət verərkən ya Allahı şərin yeganə mənbəyi və baisi

^{*/} Azərbaycanda İblis anlayışına ənənəvi münasibət onun şər timsalı kimi qiymətləndirməsidir. Xalq arasında İblisə inqilabçı kimi baxmaq meyli ağlabatmaz haldır. Bu meyli yalnız Qərb ədəbiyyatının bir qisim nümayəndələri üçün xarakterik olub Azərbaycan gerçəkliyinə yaddır.

saymaqla onu ifşa edir, ya şəri insanın təbiəti ilə bağlayır və insanı ifşa edir, ya da ictimai mühiti şərin törədicisi kimi ittiham edir. Hər iki halda prinsipial fəlsəfi əhəmiyyəti olan məsələ *şərin mənbəyinin Allahda, İnsanda, yoxsa ictimai mühitdə axtarılması* məsələsidir. İblis obrazının şərin *timsalı, yoxsa ittihamçısı* olması isə daha çox dərəcədə bir ifadə, təsvir metodu olmaqla bədii sənətkarlıq məsələsidir. Lakin aşağıda görəcəyimiz kimi, bu ikinci cəhət də müəllifin fəlsəfi mövqeyinin düzgün açılması üçün ciddi əhəmiyyətə malikdir.

Şərin təbiəti və mənbəyi, habelə İblis obrazının funksiyası haqqında müxtəlif fikirlərdən (yeri gəlmişkən qeyd edək ki, onlar bir-biri ilə tam ziddiyyət təşkil edir) hansının müəllif mövqeyini ifadə etdiyini müəyyənləşdirməyə çalışaq. Bu məqsədlə ədəbi tənqiddən götürülmüş konkret nümunələr əsasında bu fikirlərin hər birini ayrılıqda təhlil edək.

Ədəbi tənqiddə birinci fikir: “ŞƏRİN ƏSİL BAISI ALLAHDIR, İBLİS ONU İFŞA EDİR.»

«Azərbaycan İblisi Allaha pənah aparan cahillərə, nadanlara qəhqəhə çəkir və onları başa salmağa çalışır ki, bəşəriyyəti qətlgaha çevirən elə imdad istədikləri o müdhiş qüvvədir».¹¹

«İblis qiyamı tanrının ədalət adı ilə səpdiyi toxumun yer üzündə verdiyi ədalətsizlik bəhrəsinə qarşı çevrilmişdir».¹²

«İblis Ariflərin sadəlövlüyyətinə qəhqəhə çəkir, Allaha bəşər faciəsinin səbəbkarı kimi baxır».¹³

«Müəllifin ... ifşaçı və ittihamçı münasibəti daha çox İblis obrazında təzahür edir, onun əməlləri, onun dili ilə aşkarlanır».

İblis «allahın ədalətsiz işlərini, dünyanın ədalətsiz qanunlar üstündə qərar tutduğunu və elə bunun üçün də qərarlı və rahatsız odduğunu onlara göstərir, bəzən istehza, bəzən qəzəblə ifşa edir».¹⁴

«H.Cavid İxtiyar Şeyxin allaha qarşı olan münasibətini bildirir».¹⁵

«İxtiyar Şeyx əvvəllər allahı rəhm edən, ədalətli, məzlumların pənahı kimi tanıyırdısa, ona səcdə edirdisə, artıq başına gələn müsibətlər sanki onu ayıldır və o, tanrıya qarşı, allah mərhəmətinə bir istehza ilə rişxənd edir. İndi ona yeganə təsəlli allahdan intiqam almaqdır»¹⁶ və s.

Allahı şərin baisi hesab etmək üçün əvvəlcə onun mövcudluğunu qəbul etmək lazımdır. Şərin əsil ictimai mənbəyini qoyub, göylərdə ona mənbə axtarmaq (hətta bu mənbəyi Allahda görmək belə) XIX əsrin əvvəlləri üçün (məsələn, Bayron) bir oricinallıq və cəsarət idisə, XX əsrin əvvəlləri üçün ya deyilənlərin təkrarı, ya da dövrün mütərəqqi fikir axınından geri qalmaq kimi qiymətləndirilməlidir. Əgər H.Cavid Qərb ədəbiyyatında dərin kök salmış və artıq ənənəviləşmiş bir ideyanı sadəcə olaraq təkrar etsəydi və ya hətta müəyyən dəyişikliklərlə və ən gözəl bədii formada *təkrar etsəydi*, bu, şairin nə böyüklüyündən, nə də filosofluğundan danışmağa əsas verərdi. Zira mütəfəkkir ədibin böyüklüyü birinci növbədə onun təsdiq və təbliğ

¹¹ Əcdər İsmayılov. Dünya romantizm ənənələri və Hüseyn Javid. Bakı, Yazıçı, 1983, səh. 79.

¹² Yenə orada, səh. 117.

¹³ Yenə orada, səh. 152.

¹⁴ M.Məmmədov. Javidanə sənətkar. – «Azərbaycan», 1982, № 11, səh. 46.

¹⁵ Əbülfəz İbadoğlu. Hüseyn Javidin «İblis» fəjisi. B., 1969, səh. 108.

¹⁶ Ə.İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 142.

etdiyi ideyanın oricinallığı və böyüklüyü ilə müəyyən olunur.

Əsərin əsas ideyasını kənarda qoyub İblisin, İxtiyar şeyxin və s. sözlərini heç bir əsas olmadan müəllifin adına yazdıqda faciənin ideya oricinallığı şübhə altına alınmış olur.

Ədəbi tənqiddən gətirdiyimiz iqtibaslardan belə görünür ki, zülmün, şərin səbəbini Allahda axtarmaq müəllif mövqeyi kimi qiymətləndirilir. Digər tərəfdən də, İblis müsbət bir rol oynayır və Allahın zülmünü ifşa edir. Bu heç də Allahın inkarı olmayıb, İblislə Allahın yerinin dəyişdirilməsi deməkdir. Xeyirxahlığı İblisin, şəri isə Allahın adına yazmaq dini baxışlara qarşı bir sərbəstlik olsa da, onun mahiyyətinə heç bir xələl gətirmir. Şərin mənbəyi (habelə hətta xeyirin mənbəyi) yenə də göylərdə axtarılmış olur. Bu mövqedən çıxış edən tənqidçilərin K.Marksa istinad etməyə çalışması və onun məşhur «Göylərin tənqidi, beləliklə yerin tənqidinə çevrilir...» fikrini iqtibas gətirmələri isə, bizcə, özünü doğrultmur. Belə ki, əvvəla, K.Marks həmin fikri tamamilə başqa kontekstdə və başqa mənada işlədir. İkincisi, Marksda söhbət «göylərin», ilahiyatın tənqidindən gedir, şərin mənbəyini göylərdə axtarmaq və göylərə qarşı bu mənada mübarizə aparmaq isə başqa şeydir. Allaha qarşı kin bəsləmək və ya hətta ona təhqirlə müraciət etmək əslində onu təsdiq etməyin formalarından biridir. Allaha bu cür münasibət özlüyündə üsyan olsa da, ilahiyatın təsir dairəsindən kənara çıxma bilməyənlərin, zəiflərin, cılızların üsyanıdır.

H.Cavidin «İblisində» belə mövqedən çıxış edən obrazlar (İxtiyar şeyx) doğrudan da vardır. Lakin bu mövqe bütövlükdə "İblis" əsəri üçün də, onun müəllifi üçün də xarakterikdirmi? – Xeyr. Bu cür mövqe nə H.Cavidin «İblisinə», nə də Hötenin, Marlunun, Klingerin, Lermontovun və s. müvafiq əsərlərinə aid edilə bilməz. Bu mövqe olsa-olsa, Bayronun "Qabil" əsəri üçün xarakterikdir. Lakin bir əsər üçün üstünlük sayılan müəyyən cəhətin kafi əsas olmadan başqa əsərə şamil edilməsi nəinki onun qiymətini artırmaz, əksinə, onun haqqında səhv təsəvvür yaratmaqla yanaşı, qiymətini də aşağı salmış olar.

Əgər Qabilin Allaha qarşı üsyanı Bayronun əsərinin leytmotivini təşkil edirsə və müəllif mövqeyinin ifadəsi kimi səslənirsə,*/ İxtiyar şeyxin dedikləri epizodik bir obrazın mövqeyini ifadə edir və əsərdəki çox müxtəlif ideya çalarlarından yalnız biridir. Bundan başqa, bu mövqe əsərin əsas ideya istiqaməti ilə ziddiyyət təşkil edir və əslində müəllifin tənqid obyektlərindən və ya daha yüksək bir ideyanın formalaşmasına aparan yoldakı dayanacaqlardan, diskret keçid məqamlarından biridir. Zira ruhdan düşmüş İxtiyar şeyxin:

*Ah, köpürdükcə şu xain bəşər,
Yer üzü daim qusacaq zülmü şər
Məzbəhə dönmüş də bütün kainat,
Qeyri çəkilməz şu müləvvəs həyat.*

– deyən bədbin, nihilist, inkarçı mövqeyi ümumən mübarizəyə, həqiqət və gücün vəhdətinə səsləyən müəllif tərəfindən yalnız tənqid oluna bilər. İxtiyar şeyxin nəzərində dünya – allahdır və buna görə ki, naqis ictimai mühitdə rastlaşdığı haqsızlıqlar onda Allaha qarşı kin yaradır və bu, bütövlükdə dünyaya nifrətlə, tam bədbinlik mövqeyi ilə eyniləşir.

Arifin, Elxanın və hətta İblisin mövqeyinə gəldikdə isə onların Allaha və dünyaya münasibəti Qabil və Lüsiferin münasibətindən tamamilə fərqlidir. Buna görə də, Bayronla hər

*/ Əslində Qabil əsərdə nə qədər mərkəzi sima olsa da, onun mövqeyini də müəllif mövqeyi kimi başa düşmək sonunjunu məhdudlaşdırman olardı. Əsərdən alınan ümumi təəssürat Qabilin və ya Lüsiferin dediklərindən daha çox şey ifadə edir.

cür müqayisə heç də həmişə «İblisi» layiq olduğu səviyyəyə qaldırmır. Məsələn, Əcdər İsmayılov yazır: «Günahsız insan qanının axıdılmasında göylər səltənətini təqsirli bilən Elxanın etiraz səsi Qabilin tanrıya qarşı qaldırdığı qiyamla səsləşir».¹⁷ Əslində isə Elxan və onun çıxışı, üsyanı, fəaliyyəti Qabil və onun çıxışına, mövqeyinə nəzərən qat-tat yüksəkdədir. Başqa sözlə, Elxan ictimai etirazın daha yüksək formasını – ictimai mübarizəni təmsil edir. Elxan haqsızlıqların səbəbini göydə deyil, yerdə axtarır, xilas yolunu insanın özündə görür və İnsanın dünyanı necə idarə etməli olduğu haqqında düşünür.

İblisin məqsədi Allahın timsalında dini, ilahiyyəti tənqid etmək deyil. İblisin Allahla mübarizəsi ənənəvi mübarizədir və bundan bədii əsərlərdə çox vaxt rəmz kimi istifadə olunur.

İblisin rəmzi mənası dərk edildikdə, onun Allaha qarşı çıxışının da rəmzi mənası aydın olur. Bu rəmzilik xüsusən «Faust»un proloq hissəsində (Proloq - asimanda) Allah və Mefistofelin söhbətində, habelə əsərin finalında aşkar şəkildə təzahür edir. Allah və Mefistofel insanda «xeyir və şər başlanğıclarının» rəmzləri kimi təqdim edilir. Və təbiidir ki, proloqdakı söhbətdə Allah insandakı yaxşı cəhətləri, Mefistofel isə pis cəhətləri görür və hər biri bu cəhətlərin mütləqləşəcəyinə inanır və cəhd edir.

*Bəli, başdan-başa, tanrım, qan, qada...
İnsanlar qəm, möhnət içindədir lap. –*

deyən Mefistofel onların tam miskin gələcəyinə şübhə etmir:

*O da, mənim əziz, istəkli xalam
İlan tək torpaqda sürünəcəkdir,
Bəli, acgözlüklə o, ümidvaram,
Yerlərdə toz-torpaq sümürəcəkdir.*

Allah isə, əksinə, insan haqqında yüksək fikirdədir: O, –

*Şübhələr, zülmətlər dolu həyatda,
Cəhd edir haqq yola çıxsın inadla, -*

deyir və insanın nurlu gələcəyinə inanır:

*Axtarır, zülmətdə hələ yol gedir,
Nuru hümmətimlə kəşf edəcəkdir.*

Lakin Hötenin "Faust"unda Allah və Mefistofel rəmzlərinin arxasında hansı real qüvvələrin dayandığı aydın olmur. Ümumiyyətlə, müəllifin belə bir məqsədi yoxdur. Əsər ardıcıl romantizm mövqeyindən yazıldığından müəllifin məqsədi ümumiyyətlə Xeyir və Şərin mübarizəsini tərənnüm etməkdən, insan təbiətində xeyrinmi, yoxsa şərinmi üstünlük təşkil etdiyini göstərməkdən (habelə xeyrin ümumi və mücərrəd meyarını – əməli fəaliyyəti tərənnüm etməkdən) ibarətdir. Burada Xeyir və Şər insanın mənəvi aləminin iki əzəli və əbədi qütbü kimi göstərilir; onların gerçək həyatı mənbələri isə axtarılmır və ya tapılmır.

Realist romantizm üslubunda yazılan «İblis» əsərində isə məqsəd məhz bu mənbəyi

¹⁷ Ə.İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 79.

müəyyənləşdirmək və onu nişan verməkdən ibarətdir. Burada H.Cavidin qarşısında çox çətin bir məsələ durur: bir tərəfdən ənənəvi rəmziliyin şərtlərinə sadıq qalmaq, yeri gəldikcə Allah ilə İblis arasındakı əksliyə müraciət etmək, digər tərəfdən də Allaha ancaq xeyir rəmzi kimi verməkdən imtina etmək, onu həm də gücün, zorun rəmzi kimi təqdim etmək.

Hötedə insan iki qütbün – Allah və Mefistofelin arasındadır və onun hansı səmtə meyl edəcəyi izlənilir. Burada insan nuru məhz Allahın hümməti ilə kəşf edir. Caviddə isə insan özü müstəqil bir qütbdür. Digər qütbü isə İblis təşkil edir. Beləliklə, Caviddə İblis və Allah heç də eyni tərtibli obrazlar deyil. Allah hər iki qütbü ehtiva edən mürəkkəb, daxili ziddiyyətli vəhdət rəmzidir. Allah və İblis arasındakı ənənəvi əkslik saxlanılır, lakin bu, iki qütb arasındakı əkslik deyil, tam ilə hissə (yarımçıq) arasındakı əkslikdir. İnsan İblisə tapınanda, maddi dünyanın, mövcud ictimai mühitin ritminə daxil olub onun fəal ünsürünə çevriləndə, o da yarımçıq və naqis olur. İblis bütün əsər boyu bu yarımçığı qabartmaqla, maddi aktiv dünyanı, mənəviyyətsiz dünyanı ön plana çəkməklə dünyanın o biri qütbünü, mənəvi dəyərləri, mələyə tapınan insanı kölgədə qoymağa çalışır. İblis Allaha heç də insan naminə deyil, özünü təsdiq etmək naminə, təkhakimiyyətlik ehtirası ilə ifşa edir. İblis real ictimai qüvvələri təmsil etdiyinə görə, hadisələrin fəal iştirakçısıdır və ya bilavasitə subyekt olmasa da, müşayiətçisidir, şərait yaradan və təhrik edəndir.

Düzdür, H.Cavid Xeyiri də hər halda rəmziləşdirmək üçün proloqda Mələk obrazından istifadə edir, lakin əsər başladıqda onun insanla (Arif) eyniyyət təşkil etdiyi aydın olur. Buna görə də, əsərin əsas dramatik xətti İnsan-İblis (ictimai mühit) əksliyi ilə bağlıdır. Mələk obrazına müraciət isə, görünür, simmetriya, forma bütövlüyü naminədir.

Hötenin «Faust» əsəri nəinki ümumiyyətlə dinin, Allah ideyasının əleyhinə yazılmayıb, burada hətta yuxarıda danışdığımız mənada Allaha qarşı üsyan da yoxdur. Bununla belə, bu əsər kilsə inkvizisiyasını tənqid etməklə (kilsənin mövqeyinə görə, elmi yaradıcılıqla məşğul olan, «ruhunu şeytana satan» Faust nəticə etibarilə – cəhənnəmə getməli idi, əsərin ifşa obyektı olmalı idi, yazıçı isə, əksinə, onu müdafiə edir) dinə qarşı mübarizədə müəyyən bir mərhələdir.

Bayronun «Qabil»i, bu baxımdan, daha ardıcıldır. Təkcə müstəqillik və itaətsizliyin deyil, həm də idrakın və biliyin rəmzi olan Lüsiferin öz rəmzi əksliyi olan Allaha qarşı çıxışı ilk növbədə məhz insanları yaradıcı düşüncədən məhrum etməyə çalışan, kortəbii itaətə və miskinliyə sövq edən kilsə inkvizisiyasına qarşı mübarizədir. Bu mübarizə ümumiyyətlə Allaha, onun mövcudluğu ideyasına qarşı yox, elmin, biliyin əleyhinə çıxış edən, insanların heç olmasa öz yaradıcılıqları ilə sonsuzluğa, əbədiyyətə qovuşmalarına mane olan Allaha – kilsəyə qarşı mübarizədir. Müəllif Allahın adilliyi haqqındakı dini təsəvvürləri sarsıtırsa da, yuxarıda göstərdiyimiz kimi, ilahiyyət çərçivəsindən tamamilə kənara çıxa bilmir.

Əlbəttə, H.Cavidi də ümumən idealist şair hesab edənlərin nəzərində onun «bu cür» çıxışları uğurlu irəliləyişdir. Məsələn, Ə.İbadoğlu yazır: «H.Cavidin göylərə, dinlərə, təriqətlərə qarşı bu hücumunu müsbət bir hadisə kimi qiymətləndirmək olar. Şairin idealizmi tənqid etməsi, özü idealizm cəbhəsindən olsa da, mütərəqqi və demokratik mahiyyət daşıyırdı».¹⁸

Əslində isə «İblis» əsəri H.Cavidin «idealizm cəbhəsindən çıxış etməsi» haqqdakı qənaətə heç bir əsas vermir. İxtiyar şeyxin və əsərin əvvəlində Arifin tutduğu mövqelər idealist xarakter daşısa da, əsər özü ümumən materialist mövqedən yazılmışdır. Belə ki, başlıca ideyası insanların fərdi hərəkət və fəaliyyətinin, düşüncə, istək və amallarının (ictimai şüur) tam müstəqil xarakter

¹⁸ Ə.İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 49.

daşımayıb mövcud mühitdən (ictimai varlıq) asılı olduğunu, habelə insanların azadlıq haqqdakı düşüncələrinin maddi fəaliyyətlə birləşməsinin zəruriliyini açıb göstərmək olan bir əsər əslində tarixə materialist münasibətin mükəmməl nümunəsi sayılmalıdır.

Digər tərəfdən də, «İblis»də materialist dünyagörüşü hazır, kənardan verilmiş bir təlim kimi təqdim olunmur. Əsərin qəhrəmanı Arif ardıcıl idealist mövqedən ardıcıl materializmədək bütün mövqe çalarlarını real həyatı sarsıntılarla yaşayır. Düzdür, o, materializmi, həm də onun primitiv və bayağı formasını İblisdən öyrənir (Allahı atıb altun və qurşunu tutmaq), lakin hadisələrin sonrakı davamı göstərir ki, Arif altun və qurşun bataqlığından da çıxmaq, yalnız ideyadan, ya da yalnız maddilikdən bəhrələnməyin məhdudluğunu dərk etmək, əqidə müəyyənliyi, ideya saflığı ilə maddi zəminin, real gücün vəhdətinə cəhd göstərmək əzmindədir).

Beləliklə, «şərin əsil baisi Allahdır» ideyası H.Cavidin «İblis» faciəsi üçün səciyyəvi deyil. Əsər daha ciddi fəlsəfi qayəyə malikdir.

Ədəbi tənqiddə ikinci fikir: «ŞƏR İNSANIN TƏBİƏTİNDƏDİR»

Bu fikir özü də İblisə münasibətdən asılı olaraq iki yerə bölünə bilər:

- a) İblis, doğrudan da, şərin timsalıdır, lakin əsil İblis elə insanın özüdür;
- b) İblisin xeyirxah məqsədi vardır – o, insanları başa salır ki, şər onların öz təbiətindədir.

Hər iki halda İblisə münasibət fərqli olsa da, insana münasibət eynidir və buna görə də, ədəbi tənqiddən gətirilən nümunələri bu baxımdan təsnif etməyəcəyik:

- "İblis isə Arifi müxtəlif həyat yollarından keçirərək ona sübut edir ki, insanın yer üzündə çirkin əməllərinə səbəb onun öz vəhşi ehtirasları, nəfsidir."¹⁹

- İblis "aşkar göstərir ki, cahandakı fəlakətlər, insanın başına gələn müsibətlər, faciələr onun (yəni İblisin) adına yazılsa da, əsl bais düşkünləşən və bəd əməllərə uyan insanın (yəni Arifin) özüdür."²⁰ Arif isə ümumiyyətlə insanlığın rəmzidir: "Əsas hadisə İblisin Arif ilə (insanlığın) toqquşmasından ibarətdir."²¹

- "İblisin sübut etmək istədiyi fikir budur ki, Allahın yaratdığı insanlar şərin mənbəyidirlər."²²

- "H.Cavid belə bir nəticəyə gəlir ki, bütün fəlakətlərin əbəbkarı olan əsil İblis həyatda mövcud olan insan-iblisdir."²³

- "...dramaturq İblisin vasitəsilə həyatın mənfiliklərini, insan təbiətindəki pozğunluğu bütün çılpıqlığı ilə açıb göstərir".²⁴

- "H.Cavid İblisin vasitəsilə insandakı məhəbbətin ən sonda nifrətə çevrilməsinə işarə edir."²⁵

- "Şər "göylərdə", mistik aləmdə deyildir, insan təbiəti və insan iradəsi ilə bağlı bir

¹⁹ M. Jəfər. Hüseyn Javid. B., 1960, səh. 120.

²⁰ M. Məmmədov. Cavidanə sənətkar (I məqalə) - "Azərbaycan", 1982, №11, səh. 46.

²¹ Yenə orada.

²² Ə. İbadoglu., Hüseyn Javidin «İblis» fəjisi. B., 1969, səh. 40.

²³ Yenə orada, səh. 53.

²⁴ Yenə orada. Səh.55.

²⁵ Yenə orada, səh. 102.

keyfiyyətdir."²⁶

- "İblis insan təbiətini öyrənmək və araşdırmaq məqsədilə ciddi axtarışlar aparır və sübuta yetirməyə çalışır ki, bir-birinə uyuşmayan, daima təzad təşkil edən eybəcər və təmiz ehtirasların mənbəyi "sirli" bir varlıq olan insanın öz xislətidir."²⁷

- "Təqsiri olmadığı halda günahlandırılan xəyalın, təsəvvürün yavrusu İblisə gəlincə, o, insanı öz əməllərinin səbəbkarı və əsil günahkarı kimi ittiham edir."²⁸

- "Nəfs insanda şərin əsasıdır."²⁹

- "İblis özünü itirmiş insana həqiqəti göstərməyə çalışır və onu "nəfsi-ləimə" aludə olub, şəxsi istək ucundan qan tökməməyə, fəlakətə bais olmamağa səsləyir. İblis bu yerdə həyat mürəbbisi kimi meydana çıxaraq özünü pisliklərə qarşı qoyur, insanın özünü özünə nişan verir."³⁰

- "Ancaq İblis insanı bir zaman qəlb narahatlığına gətirib çıxarsa belə, insan xilqəti, Cavidin inamına görə, İblisdən azad olmur, onu varlığından qova bilmir"³¹ və s.

"İblis" faciəsinin məhz bu cür səciyyətləndirilməsinə səbəb nədir? Bu mövqe müəllifin tənqid olunmasınımı, yoxsa ona haqq qazandırılmasınımı uyğundur?

Ədəbi tənqiddən gətirilən yuxardakı iqtibasların kontekstindən belə məlum olur ki, tənqidçilər həmin mövqeyi Cavidin adına yazmaqla onu yüksək qiymətləndirdiklərini zənn edirlər.

Hansı əsasa görə? Məgər "şər insanın təbiətindədir" ideyasının mürtəce mahiyyət daşıdığını görmək çoxmu çətindir? Bu, fəlsəfədə artıq qəti şəkildə müəyyənləşmiş olan elə aydın bir həqiqətdir ki, onun xüsusi izahına və ya bu haqda müzakirə açmağa ehtiyac görmürük. Şəri insanın öz təbiəti ilə bağlamaq antihumanist xarakter daşımaqdan başqa, həm də onun ictimai-iqtisadi həyatla əlaqəsini inkar etmək deməkdir.

Lakin əgər bu ideyanın mürtəce xarakteri aydınsa, onda nə üçün tənqidçilər həmin ideyanı heç bir tərəddüd etmədən, hətta bir məziyyət kimi Cavidin adına yazır və bu zaman onu məhz tənqid etmək lazım olduğunu unudurlar? Biz tənqidçilərin Cavidə münasibətdə xeyirxah niyyətinə şübhə etmirik. Lakin belə qüsurlu bir mövqeni heç bir təhlil və tərəddüd etmədən müəllifin adına çıxmağa məcbur edən nədir?

Bizcə, tənqidçilərin bu yekdil qənaəti Cavidə "daha böyük bir ittihamdan" xilas etmək (?) təşəbbüsü ilə bağlıdır. Belə ki, tədqiqatçıların məqsədi heç də məhz "şər insanın təbiətindədir" ideyasını deyil, "şərin mənbəyini mövhümi qüvvə olan İblisdə -göylərdə yox, real, maddi varlıq olan insanda axtarmaq" ideyasını təqdir etməkdir. Başqa sözlə, Cavidin idealist deyil, materialist mövqedə çıxış etdiyini göstərməkdir. Lakin ya ikinci fikrin birincini də özündə saxladığı nəzərdən qaçırılır, ya da çox ehtimal ki, onun mürtəce mahiyyətinə biganəlik göstərilir ("Hər halda materialist fikirdir!").^{*/}

²⁶ M. Əlioğlu. Göstərilən əsər, səh. 145.

²⁷ Yenə orada.

²⁸ Yenə orada, səh. 157.

²⁹ Ə. İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 92.

³⁰ Yenə orada, səh. 132.

³¹ Yenə orada, səh. 155.

^{*/} Maraqlı burasıdır ki, bu mövqe yalnız ilk baxışdan materialist mövqe kimi görünür. Əslində "şər insan mənəviyyətinə təbiətən xasdır" fikri "şərin mənbəyi İblisdir" və "İblis mütləq ruh olduğuna və deməli, İblis hakimiyyəti qeyri-məhdud xarakter daşdığına görə, o, həm də insanın içindədir" fikirlərinin toplanmasından da alınır və bu mə'nada daha ardıcıl və "mükəmməl" bir idealist konsepsiyanın ifadəsidir. Həmin fikir xeyrin də, şərin də mənbəyini ictimai varlıqla əlaqələndirən materialist konsepsiya ilə daban-dabana ziddir. Beləliklə, ilk

Bu məsələdə tənqidçilərdən yalnız Cəfər Cəfərov ardıcıl mövqe tutur və bir addım da irəli gedərək həmin mövqeyin qüsurlu olduğunu göstərir: "Ümumbəşəri bir mövzuda yazılmış bu faciə qanlı muharibələrə, ictimai ədalətsizliyə, mülkiyyət və dövlət münasibətlərindən doğan mənəvi eybəcərliklərə, qardaşı qardaş aleyhinə qaldıran ehtiraslara qarşı çevirmişdir. Lakin bu üsyankarlıq tarixi konkretlik xaricində təzahür etdiyindən mücərrəd bir şəkil alır və nəticədə bütün faciələrin səbəbi insanın fitrətində, iblis təbiətində axtarılır. Belə çıxır ki, dünyanı xəyanət və cinayət bürümüşdürsə, bunun banisi insanın təbiətən cinayətkar və xain olmasıdır; odur ki, sinfi mübarizə, inqilabi dəyişikliklər tamamilə əbəsdir, çünki insan öz təbiəti və mahiyyəti etibarilə tükənməz və məhvedilməz xüdbin bir ehtirasın quludur".³²

Özlüyündə aydındır ki, C.Cəfərovun mövqeyi həmin fikrə görə Cavidin təqdir etmək istəyənlərə nisbətən daha ciddi və daha elmi mövqedir. Lakin yalnız bir halda ki, "şər insanın təbiətindədir" fikrini Cavidin adına yazmaq məsələsində də eyni prinsipial mövqedən çıxış edilə idi. Halbuki yuxarıdakı iqtibasdan görüldüyü kimi, tənqidçi həmin fikri birbaşa olaraq, özlüyündə məlum bir şey kimi söyləyir. Əsərdə isə belə bir müəyyənlik əsla yoxdur. Faciənin heç bir yerində, heç bir müsbət obrazın dili ilə müəllif buna bənzər fikir irəli sürmür. Lakin əgər həmin fikir əsərdən məntiqi nəticə kimi hasil olursa, onda bunu xüsusi təhlil yolu ilə isbatə yetirmək lazımdır. C.Cəfərov isə, görünür, bu fikri bir sıra başqa tənqidçilər kimi, əsərin özündən deyil, hazır şəkildə ədəbi tənqiddən götürmüşdür. Bunu tənqidçinin "İblis" haqqında ilk məqalə barədə" qeydivdən də körmək olar: "...bu məqalədə əsər çox müsbət qiymətləndirilmişdir. Belə hesab edilmişdir ki, insanın başına gələn fəlakətlərə səbəb heç də mövhumi əqidələrin izah etdiyi kimi, gözəgörünməz şər qüvvələrin, İblisin əməli deyil, kralların və dərəcələrin qanlı siyasəti, mülkiyyət davası, daha ümumi şəkildə deyilsə, insanın öz nəfsidir. Buna görə də, insanlar İblisi öz içərilərində, öz münasibətlərində aramalı və ona divan kəsməlidirlər".³³ Lakin getdikcə "İblis"ə tənqidi münasibət güclənmiş və onun müsbət cəhətlərinə baxmayaraq, ümumi fəlsəfi fikir etibarilə dolaşmaq və müəyyən dərəcədə yanlış olduğu qənaətinə gəlinmişdir, hətta belə bir fikir də irəli sürülmüşdür ki, pyesin məfkurəvi cəhəti doğru və sağlam olmadığı kimi, tiplərinə verdiyi istiqamət də təzad, tərəddüd, şübhələrlə doludur.³⁴ Əgər bu parçadakı məntiqi ardıcılığı izləsək, görərik ki, "daha ümumi şəkildə deyilsə..." keçidi əsassız və qüsurludur. Belə ki, "kralların və dərəcələrin qanlı siyasəti, mülkiyyət davası" başqa, "insanın öz nəfsi" isə tamamilə başqa şeydir və ikinci birincinin ümumiləşdirilməsindən alınma bilməz. "Fəlakətlərin səbəbi... insanın öz nəfsi" olması fikri isə doğrudan da, məfkurəyə doğru və sağlam deyil. 60-cı illərdən sonra Cavidə münasibətini tədricən dəyişən ədəbi tənqid isə "İnsanın öz nəfsi" ideyasını bir daha (elmi-məntiqi əsaslarla) araşdırmaq əvəzinə, onu sözsüz qəbul edir və məfkurəyə doğru və sağlam kimi qələmə verir.

baxışda nə qədər paradoksal görünsə də, tənqidçilər "şər insanın təbiətindədir" fikri ilə, əslində "Şərin mənbəyi məhz mövhumi iblisdir" fikrini inkar etməyib, mümkün hallardan biri kimi saxlamış olurlar.

Prinsipial əhəmiyyəti olan hansı sözlərin işlənməsi yox, onların arxasında hansı mənalara durmasıdır. "Şər insanın təbiətindədir" deyənlər əslində mövhumi iblis üçün yer qoyurlar. Çünki məntiq əfsanəyə və dini rəvayətlərə görə maddi deyil, mənəvi hadisə (ölməz ruh) kimi qiymətləndirilən mövhumi iblisin maddi ictimai mühitdə yox, məhz insan mənəviyyatında yerləşdirilməsinə yol verir. "Şərin mənbəyi İblisdir" - deyən Cavid isə İblis anlayışı altında ictimai varlığı - hakim ictimai mühiti nəzərdə tutduğuna görə (bunu biz aşağıda bir daha göstərəcəyik) mövhumi iblis üçün lap əvvəldən heç bir yer qoymur. İblis anlayışının rəmzi mənası dərk edildikdə bütün ziddiyyət və anlaşılmazlıqlar aradan qalxır, mükəmməl bir materialist konsepsiyanın ardıcıl şərhilə qarşılaşırıq.

³² J. Jəfərov. Azərbaycan dram teatri (1873-1941). B., səh. 166.

³³ Jəfər Jəfərov. Əsərləri, I jild, B., 1968, səh.239.

³⁴ Yəni orada.

Biz ədəbi tənqidin möqeyindən danışdıqda əksəriyyət tərəfindən qəbul olunmuş və müəyyən mənada artıq qərarlaşmış fikirləri nəzərdə tutuq. Lakin bu məsələdə Yaşar Qarayevin "Faciə və qəhrəman" əsəri şəxsiz istisna təşkil edir. Tənqidçi hələ 1965-ci ildə, yuxarıda nümunə gətirdiyimiz əsərlərin çoxu hələ çap olunmazdan qabaq, elə bil əvvəlcədən onlara cavab olaraq yazırdı: "Şair heç vaxt fənanı, pisi təsvir edərək əylənmir, şəri insan fitrəti üçün təbii, doğma, labüd təbiət bilərək "şər bəşərə yaraşır"- demir. Əksinə, Cavid hər yerdə intihamçı və hər yerdə danlaqçı bir tənqidçidir. O, insanın qüsurluğunu yalnız ona görə təsvir edir ki, qüsurlu insan yabançı olduğunu sübut etsin. Şər insan xisləti deyildir.³⁵ Y.Qarayev Cavidin bu məsələdə tutduğu möqeyi onun başqa əsərindən – "Peyğəməndər"dən gətirdiyi misalla çox aydın və konkret şəkildə əks etdirir: "Fəlakət ona görə baş vermiş ki, insan öz təbiətinə xəyanət etmişdir. "Amili-şər" əsil insan təbiəti üçün yabançıdır, yaddır və bir xəstəlik kimi kəsilib atılmalıdır:

*Xəstə bir iivə bənzər amili-şər
Kəs də bulsun şəfa vüçudi bəşər"³⁶*

Bütün bu baxmayaraq, Y.Qarayev də həmin mövqeyi ardıcıl surətdə davam etdirmir, həqiqi xeyirxah insanı gerçəklik yox, şairin arzusu kimi qiymətləndirir: Cavidə dəhşətə gətirən, bir filosof kimi sarsıdan da mövcud, «zalım» insan ilə şairin həqiqi insan təsəvvürü və arzusu arasındakı fərkdir. Odur ki, Cavid insanın qüsurluğunu fəryad edərək, yana-yana təsvir edir və nəticə etibarlı ilə ifşaları da şairin ideallarına xidmət edir".³⁷

Görünür buna görədir ki, sonrakı tənqid həmin mövqedə dayanıb bilməmiş, geri getmişdir.

"Şər insanın təbiətindədir" ideyasının "İblisə" nə dərəcədə xas olduğunu araşdırmazdan əvvəl, Qərbi Avropa ədəbiyyatında bu ideyanı doğrudan da ifadə edən, habelə İblis-Mefistofel obrazı ilə bilavasitə bağlı olan bəzi məşhur nümunələri yada salaq.

F.M. Klingerin "Faust, onun həyatı, fəaliyyəti və cəhənnəmə atılması" əsərində Faust müxtəlif ölkələrdəki dəhşətli qaydalarla tanış olaraq, ümumiyyətlə insan təbiətinin naqisliyi qənaətinə gəlir və ümitsizlik içərisində özünü İblisin hakimiyyətinə verir, İblisə satılır (bu qənaət o dövrün xristian aləmi üçün çox səciyyəvidir). Faust məğlub olur. Çünki İblis hər yerdə, o cümlədən insan mənəviyyatında hakimdir. Bu sonluq bədbin sonluqdur. Lakin, bununla belə, ədəbi tənqid əsərin əsasən müsbət səciyyəsinə verir. Çünki burada mövcud cəmiyyət, ictimai mühit ifşa olunur. Düzdür, bu ifşa əsassız olaraq, ümumiyyətlə insanın ifşasına çevrilir, lakin, görünür, o dövr (XVIII əsr) üçün bu problemin sadəcə qoyuluşu da müəyyən irəliləyiş idi.

İblis-şər insan təbiətinin zəruri ünsürüdükmü, yoxsa insan İblis-şərdən uzaq ola biləmi və hansı yolla? Məhz bu yolun tapılması, "çıxış yolu" məsələsi o dövrün ən ciddi fəlsəfi və ədəbi-bədii axtarışlarının əsas məzmununu təşkil edir.

Bir qayda olaraq üç variant nəzərdən keçirilir:

1. Allah ölmüşdür. Kim güclüdürsə o da haqlıdır. İnsan insan üçün canavardır. Əzilən yox, əzən olmaq lazımdır.
2. Allaha qayıtmaq lazımdır. Səbr və təmkin... İnsan-xristian dünyanın bütün yükünü öz üzərində daşmalıdır. Bu, "Allah" ideyasının qələbə yoludur.

³⁵ Q. Yaşar. Fəciə və qəhrəman. Bakı, 1965, səh.111.

³⁶ Yenə orada.

³⁷ Yenə orada.

3. İblisə təslim olmaq acizlikdir. Allaha qayıtmaq nicat vermir. Şər-iblisə deyil, üsyankar iblisə birləşməli, yaxud iblisə təslim olmamaq şərtilə ondan istifadə etməli, Allaha və bütün dünyaya meydan oxumalı, dünyanın, cəmiyyətin qoyduğu bütün məhdudiyətlərdən yüksəkdə dayanmalı. – Bu, fəvqəltəbii insanların, Prometeylərin (Faustların, hətta, daha realistik variantda Don Kixotların) təkbaşına mübarizə yoludur.

Dördüncü variant, yeganə düzgün izah və əsil çıxış yolu isə göstərilir. Fəlsəfədə olduğu kimi, ədəbiyyatda da şərin, eybəcərliyin səbəbini ictimai quruluşda axtarmaq zərurəti o vaxt hələ kəşf edilməmişdi.

“Çıxış yolu” problemi F.M.Dostoyevskinin yaradıcılığı üçün də xarakterikdir. “Cinayət və cəza”da, “İdiot”da, ən çox isə “Karamazov qardaşları”nda - hər üç qardaşın mühakimələrində və həyat fəaliyyətlərində bu problemin həllinə təşəbbüs göstərilir. Xüsusən, İvan Fyodoroviçin öz ikinci məni kimi çıxış edən iblisə (“çert”) daxili mübarizəsi bu problemə ən kəskin qoyuluşlarından biridir. Lakin F. Dostoyevski bu məsələnin birqiymətli həllini vermir.

Bu problemi bütün açıqlığı ilə, kəskin surətdə qoyduğuna görə və heç də həmişə birqiymətli həllini vermədiyinə görə (“Karamazov qardaşlarında”da bu problem açıq qalır) F.M.Dostoyevskinin də ədəbi tənqid taleyi mürəkkəb olmuşdur. Bir sıra tənqidçi və filosoflar onu nihilizmə və nitsşçiliyə görə tənqid etmiş, bəziləri isə tərifləmişlər.

Bəs əslində necədir? Yazıçının ideya mövqeyi ilə həmin fəlsəfi cərəyanlar nə dərəcədə uyğundur?

F.M.Dostoyevskinin mövqeyi daxili ziddiyyətlərə malikdir və onu qəti olaraq bu və ya digər cərəyanla bağlamaq düzgün olmazdı. Yazıçı "Gündəliyin" bir yerində yazır: "...şər insanlığın həkim-sosialistlərin zənn etdiklərinə nisbətən daha çox dərinliklərində gizlənilir və cəmiyyətin heç bir quruluşunda ondan qaçmaq olmaz...". "Gündəliyin" başqa yerində isə oxuyuruq: "Mən şərin insanların normal halı olmasına inanmaq istəmirəm və inana bilmirəm". Bu ziddiyyətlik onun bədii əsərlərinə də xasdır.

Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə, "Karamazov qardaşlarında" Dostoyevski qurtuluş yolunu Aleşa Karamazovun mövqeyində, yəni yenidən Allah ideyasına qayıdılmasında görür (dini ekzistensializm). Bunu müəllifin qəti mövqeyi kimi qiymətləndirmək səhv olsa da, həmin "çıxış yolu" mümkün variantlardan biri (ikinci variant) kimi əsərdə, doğrudan da, təhlil olunur. Başqa sözlə, silahdan, gücdən yenə də Allaha qayıtmaq ideyası...

«İblis»də isə ideya istiqaməti tam əksinədir. Mələkdən-silaha, gücə, oradan isə – həqiqət və gücün vəhdətinə!

İ.V.Hötenin «Faust» əsərinin həmin problemə dair yazılmış digər əsərlərdən bir mühüm üstünlüyü də budur ki, burada insan iblisə qalib gəlir, yəni Faustun timsalında insanların şərə təbiətə meyli inkar edilir.

«Xeyrxahlıq təbiidir, bədxahlıq isə sonradan özünə yer tapıb» fikri böyük L.N.Tolstoyun da yaradıcılıq devizlərindən biri olmuşdur.

Bəs «İblis»də necə? İnsan İblisə mübarizədə təslimmi olur? ...Görünür, tənqidçilərin yuxarıdakı mövqeyinə «əsas verən» faciədə Arifin təkamülünün (daha doğrusu, dialektik inkişafının) üçüncü mərhələsinin aşkar şəkildə öz əksini tapmaması və Arifin guya İblisə təslim olması qənaətidir.

Arif obrazı haqqında oxuyuruq:

– «...Arif səbirlə, qan tökmədən bütün əziyyətlərə dözərək «xoşbəxt olmaq» arzularını ifadə etmişdir. Dramaturq məhz allaha inam, «sağır göylər»dən nicat gözləmək kimi xoş

diləklərin carçılarını Arifin simasında ümumiləşdirmişdir».³⁸ – Arifin inkişafında birinci mərhələ onun mahiyyəti ilə eyniləşdirilir.

– «İblis Arifi cəmiyyətin tam mənada ən iyrenc və eybəcər bir məxluqu etməyə müvəffəq olur».³⁹ – Arifin inkişafında ikinci mərhələ təhrif olunmaq və mütləqləşdirilməklə bərabər, həm də onun mahiyyəti ilə eyniləşdirilir.

– «Faciədə Arif məkrə, hiyləgərliyə, təsvirə, xəyanətə və qətlə yol verirsə də, bunların günahını, səbəbini özündən kənarında, xarici mühitdə axtarır, özünü bu kimi naqis əməllərdən təcridə hesab edir. O, inanmaq və təsdiq etmək istəmir ki, fənalıqlar, rəzil ehtiraslar həm də bilavasitə onun özü ilə bağlıdır. Bu səbəbdən də gücsüzləşir, iradəcə sarsılır və varlığı aşkar olmayan mövhumi bir qüvvəni – İblisi lənətləyir...»⁴⁰ – Arifin inkişafındakı ikinci mərhələ təhrif olunmaqla bərabər, düşdüyü vəziyyətin səbəbini özündə axtarmalı olduğu söylənir, halbuki bu, inkişafın üçüncü mərhələsini istisna etmiş olardı.

– «Faciənin digər aparıcı surəti – Arif də rəmzdür; zəkanın və vicdanın rəmzi. O, əqlin geniş hüdudları əhatə etdiyini, mənəvi təkamül və mərhəmətə nail olmaq yolu ilə insanın hər növ fənalıqlara qalib gələcəyi haqqındakı müddəanı təsdiqə yetirməyə çalışır».⁴¹ – Arifin inkişafındakı birinci mərhələ təqdir olunur. Lakin Arif həmin müddəanı təsdiqə yetirə bilmirsə, deməli məğlub olur; inkişaf tənəzzül məqamında tamamlanır.

– «Müəllifin bir ittiham hədəfi də haqqı, həqiqəti, ədaləti allahdan nemət və kəramət kimi diləyən, yerdəki rəzaləti və onun səbəblərini görməyən, özünün maddi nəfsi, çirkin, şeytani ehtirasları qarşısında zəiflik göstərən insandır. Pyesdə belə insanın xətalı, fəlakətli zəifliyi, eybəcər keyfiyyətləri Arif obrazında təcəssüm tapmışdır».⁴² – Arifin inkişafındakı birinci mərhələ tənqid olunur. İkinci mərhələdə «əldə olunmuş» «eybəcər keyfiyyətlərin» səbəbi birinci mərhələdə – Arifə qabaqcadan xas olan mənəvi keyfiyyətlərdə axtarılır. Hər iki mərhələdə mütərəqqi cəhətlər tapılmadığından, inkişafın üçüncü mərhələsi istisna olunur.

– «Arif sözdə xeyir axtarır, amma işdə aqlın, iradənin deyil, nəfsin sözünə baxdığı üçün şər törədir, xəyanətə, cinayətə bais olur, iblisləşir (kursiv mənimkidir – S.X.)»⁴³

– Arifin inkişafındakı ikinci mərhələ təhrif olunur və mütləqləşdirilir, birinci və ikinci mərhələlər Arifin eyni mahiyyətinin müxtəlif (sözdə və işdə) təzahürləri kimi qələmə verilir. Arif = iblis. Üçüncü mərhələ haqqında söz də ola bilməz.

– «Mələk Arifin İblis Arifə çevrilməsi dövr və şərait üçün qanunauyğun idi. Cavid bu ideal insanın daxili aləmində təbiətən mövcud pak, müqəddəs ehtirasın şəraitlə əlaqədar şər bir xislətlə əvəz edilməsini çox təbii və real psixoloji prosesdə əsaslandırmışdır».⁴⁴ – Arifin inkişafındakı birinci mərhələdən ikinci mərhələyə keçidin qanunauyğun xarakteri göstərilir. Lakin ikinci mərhələ mütləqləşdirildiyindən üçüncüyə keçid istisna olunur.

Q.Yaşar da Arifin inkişafındakı ikinci pillədə dayanır, insanın iblisləşməsindən, yerdəki iblislərdən danışır: «Demək, «insan – insanlığı unutmuşdur», bu insanlığı onun yadına salmaq lazımdır. Bu məqsədlə də Cavid insanın qüsurlu ən sərt boyalarla təsvir edir. Bununla o, insanda şəxsi ləyaqət duyğuları oyadır, onun bəşəri qüsurlu qıcıqlayır, özlərində şəri daşıyan

³⁸ Ə.İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 96-97.

³⁹ Yənə orada, səh. 37.

⁴⁰ M.Əlioğlu. Hüseyin Javidin romantizmi. B., 1975, səh. 157.

⁴¹ Yənə orada, səh. 145.

⁴² Mehdi Məmmədov. Göstərilən əsər, səh. 46.

⁴³ Yənə orada.

⁴⁴ Əcdər İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 156.

bütün insanları insanlar arasından yox etmək haqqında düşünmək ehtiyacı doğurur. İblis bu məqsədə ən yaxşı kömək edir. O, cinayət edən insanlara gülür, bundan həzz alır, insanın pis olduğunu ona sübut etməyə çalışır. İnsanın öz səhvini, öz qüsurlu başa düşdüyü yerdə İblisin rolu bitmiş olur. İblis Arifdəki mistik bir etiqadı, aldanişı puç etmək, yəni «müqəssir mən deyiləm, cinayət edən insanın özüdür» – demək istəyir. Sonda insanlar artıq bu həqiqətə inandıqları üçün İblisin qalmasına daha heç bir hacət opmur». ⁴⁵ İqtibas gətirdiyimiz bu nümunədə əslində iki fərqli fikir vardır. İlk hissədə «şəri daşıyan insanlar», ümumiyyətlə insandan fərqləndirilir, həm də İblis insanın xeyirxahı kimi deyil, onun səhvlərindən həzz alan bədxah qüvvə kimi təqdim edilir. İblis insana gülərkən eyni zamanda onu ayıltmış olur. Bütün bunlar doğrudur. Lakin İblisin funksiyası yalnız bununla məhdudlaşdırıldığından o, səhnəni nəticə etibarilə xeyirxah bir xidmətlə tərk etmiş hesab olunur. Digər tərəfdən də, tənqidçi İblisin «müqəssir mən deyiləm, cinayət edən insanın özüdür» fikrinə etirazını bildirmir. Ədəbi tənqid sonralar məhz bu mövqeyi faciənin əsas ideyası kimi «inkışaf etdirir». Halbuki ümumiyyətlə Q.Yaşar İblisi insana yol göstərən –bələdçi kimi təsvir etmir, əksinə, onun şər rəmzi olduğunu qeyd edir. ⁴⁶ Tənqidçi insanı şərin real daşıyıcısı kimi səciyyələndirməklə yanaşı (bunun təqsirkarı isə mövcud ictimai mühit, «naqis dünyadır»), həm də bu şərdən xilas yolunu dərk etməyə və buna nail olmağa qadir bir qüvvə kimi səciyyələndirir. Yəni insanın xilasını kənar bir qüvvədə – İblisdə axtarmaq deyil, insanın özündə axtarmaq mövqeyini üstün tutur. Bu mənada Q.Yaşar əsərin əsas ideyasını əks etdirməyə lap yaxınlaşır. Lakin buna ona görə nail ola bilmir ki, hakim ictimai mühitdəki şərin insanlara sirayətini mütləqləşdirir, insanın özünə diferensial münasibəti ardıcıl surətdə davam etdirmir və Arifin heç də tamamilə «itmədiyini», onun potensial qələbə imkanını nəzərə almır.

Beləliklə, ədəbi tənqid «İblis» əsərinin Arifin məğlubiyyəti və iblisləşməsi (inkvizisiyanın və buna uyğun olaraq Qərbi Avropa ədəbiyyatının ənənəvi termini ilə desək, ruhunu iblisə satması) ilə bitdiyi qənaətinə gəlir. Bu isə «şər insanın təbiətindədir» fikrini *birinci «obyektiv» əsasıdır.*

İkinci "obyektiv" əsas. İblisin insan haqqında dedikləridir (İblis isə guya müəllifin mövqeyini ifadə edir).

İblis deyir:

*...bəllidir insandakı xislət;
Sizlərdəki ülfət sonu vəhşət,
Sizlərdəki şafqət sonu nifrət,
Sizlərdəki rəhmət sonu lənət...*

yaxud:

*İnsandakı nəfsi-şumə daim
İblis olur ancaq olsa hakim.*

yaxud:

*Siz nə qədər məndən uzaqlaşsanız,
Yer deyil, əflakə uçub qaçsanız,
Qarşılaşıb birləşəriz daima,
Ayrı deyil, çünki biriz daima.*

yaxud:

Lakin məni təhqir edən ey əbləhü miskin!

⁴⁵ Q.Yaşar. Fəjə və qəhrəman, səh. 129.

⁴⁶ Yəni orada.

*Olduqca müsəllət sana, bil, nəfsi-ləimin,
Pəncəmdə dəmadəm əzilib qıvrılacaqsın,
Daim ayaq altında sönlüb məhv olacaqsın.*

Buna bənzər fikirlər ayrı-ayrı konkret situasiyalarda, xüsusi emosional-psixodoci vəziyyətlərdə – bədbinlik məqamlarında digər iştirakçılar tərəfindən də söylənilir.

İxtiyar deyir:

*Yüz, min deyil iblisə uyan... hər bəşəriyyət
Etmiş bu gün ev yıxmağa, qan içməyə adət.*

yaxud:

*Yox kimsədə mərhəmətlə vicdan,
İnsanlığı hər unutdu insan.*

yaxud:

*Ah, köpürdükcə şu xain bəşər,
Yer üzü daim qusacaq zülmü şər.
Məzbəhə dönmüş də bütün kainat,
Qeyri çəkilməz şu müləvvəs həyat.*

Xavər deyir:

*İblisə uyub da əhli-ələm,
Hər yer üzü qanlı, cümlə sərsəm...*

Hətta Arif belə xüsusi həyəcan və sarsıntı keçirərkən bu hissə qapılır:

*Yalnız deyil insanlara; vəhşilərə sorsan,
Onlar belə insandakı vəhşiliyə heyran.*

«Şər insanın təbiətindədir» fikrinin Cavidə şamil edilməsinin üçüncü «əvası» – subyektiv səbəbi isə, yuxarıda artıq qeyd etdiyimiz kimi, dramaturqu «şərin mənbəyi İblisdir» fikrindən «xilas etmək» təşəbbüsüdür.

Lakin bizcə, Cavid yaradıcılığının tədqiqində məqsəd və əsas motiv ona haqq qazandırmaq, onu «xilas etmək» və s. bu kimi subyektiv meyllər ola bilməz – Cavidin buna ehtiyacı yoxdur.

Məqsəd – əsl həqiqəti üzə çıxarmaq, əsərin həqiqi məntiqi təhlilini vermək, müəllif ideyasını olduğu kimi müəyyənləşdirməkdir.

Əvvəlcə müqayisə üçün dünya ədəbi tənqidinin «Faust»a və «Qabil»ə münasibətinə nəzər salaq.

Faust adam öldürür, lakin qatil olmur; çünki bu təsadüfidir və ya Mefistofelin felidir. Sevgilisini atır, övladının taleyini unudur, lakin ləyaqətsiz sayılmır; çünki daha böyük məqsədlər naminə onları tərk etməyə məcbur idi. Mefistofellə (iblislə) əl-ələ verib hər cür eybəcər eyş-ışrətdə iştirak edir, amma yenə də hər cür eybəcərlikdən uzaq hesab olunur; çünki Faust bunları dünyanı öyrənmək naminə edir və s.

Qabil ata-anasının üzünə ağ olur, onu sevən qardaşını öldürür, dünyada ilk ölüm hadisəsinin səbəbkarı olur, lakin tənqid onu ölməzlik uğrunda mübariz kimi təqdim edir, ona əməlinə görə yox, istəyinə görə, hadisəyə görə yox, mahiyyətə görə, təsadüfən (!) əlindən çıxan xəyata görə yox, böyük ideallarına görə, üsyankarlıq, inqilabçılıq xislətinə görə qiymət verir,

qatil kimi deyil, müsbət obraz kimi səciyyələndirir.

Bəs Arifin tənqid taleyi bu baxımdan necədir?

Arif çılğın vəziyyətdə, aşkar stress halında adam öldürərkən qeyd-şərtsiz peşəkar qatil kimi səciyyələndirilir, özünü itirdiyindən (keçid-istihalə dövrü!) mənəviyyatı ilə heç cür uyuşmayan hərəkətlər edərkən onun «caniyə», «ən eybəcər məxluqa» çevrilməsindən, «iblisləşməsindən» danışılır.

Niyə? Nəyə görə «Faust»a, «Qabil»ə mahiyyət baxımından, «İblis»ə isə hadisəçilik baxımından qiymət verilməlidir?

Bəlkə Cavid bu hadisələrin mahiyyətdən doğmadığını, daha doğrusu, Arifin deyil, mühitin mahiyyətindən irəli gəldiyini qabarıq şəkildə çatdırma bilməmişdir? Bəlkə burada sənətkarlıq nöqsanı vardır? Xeyr. Əksinə, Cavid elə bil bunu bilmiş kimi əsərin düzgün başa düşülməsinə nail olmaq üçün Arifin mənfi hərəkətlərini «çılğın», «sınırlı», «son dərəcə həyəcanlı və «müztərib», «şaşqın», «sərxoşca qəhqəhə ilə» və s. bu kimi sözlərlə müşayiətdə verir, həmin məqamlarda Arifin öz təbii halından çıxmış olduğunu göstərir. («Faust»da isə belə izahlar yoxdur. Bu da təbiidir. Çılğınlıq, güclü ehtiras Şərq adamı üçün daha səciyyəvidir. Bu baxımdan son dərəcə ağıllı və soyuqqanlı Fausta buraxdığı səhvlərə görə bəraət qazandırmaq daha çətindir). Bu məqamda Arif elə bil ki, köhnə yatağından çıxmış, yeni yatağını isə tapmamış daşqın çay kimidir.

«İblis»in təhlili zamanı buna xüsusi diqqət yetirilməlidir ki, Arif amalı, mövqeyi qabaqcadan bəlli olan və axıradək bu amala «sadiq qalan» stabil obraz kimi səciyyələndirilə bilməz. Onun hər hansı bir halını mütləqləşdirməyə çalışanlar qabaqcadan səhvə məhkumdurlar. Çünki Arif – prosedir. Onun faciə boyu keçdiyi yolun əvvəli, ortası və axırı var. Arifi yalnız bu məqamların hamısını nəzərə almaqla səciyyələndirmək olar. Ən başlıcası isə prosesin, istiqamətinin düzgün müəyyənləşdirilməsidir. Yol öz hissələrinin sadəcə cəmi deyil, öz yolçusunu hara aparıb çıxarması ilə, istiqaməti ilə müəyyən olunur.

«İblis» əsərində Arifin inkişaf yolunun son (üçüncü) həddi göstərilirmi?

Doğurdan da, «Faust»dakından fərqli olaraq «İblis»də qəhrəmanın gəldiyi son qənaət və onun fəaliyyəti bilavasitə konkret hadisələrlə göstərilməmişdir. «Faust» əsəri insanın qələbəsi ilə bitir. Əgər «Faust» və «İblis»in təhkiyələri müqayisə olunarsa, onda ilk baxışda «İblis»in sonluğunun «Faust»un birinci hissəsinə uyğun gəldiyi zənn olunur. Belə ki, birinci hissə müəyyən mənada Mefistofelin qələbəsi ilə bitir. Faust bədbəxt və şaşqındır, vicdan əzabı çəkir, tərəddüd keçirir. İkinci hissə fantastik və mürrəkəbdir, lakin sonluqda Faust haqq yolunu – bəşəri fəaliyyəti, insanlıq üçün çalışmağı hər şeydən üstün tutur. Ən nəhayət, əsərin epiloqunda Faustun qələbəsi simvolik şəkildə – cənnətə keçmə səhnəsi ilə göstərilir. Bu aşkar tənqidçilərin işini xeyli asanlaşdırır. Belə bir sonluq «İblis»də də vardır. Deməli, «İblis»i «Faust»un yalnız birinci hissəsi ilə müqayisə etmək düzgün olmazdı. Lakin «İblis»dəki sonluq Arifi cənnətə köçürür. («İblis» kimi realistik bir əsər üçün belə bir sonluq bağışlanmaz olardı). Əsər Arif üçün ən gərgin və faciəvi bir vəziyyətdə, ziddiyyətlərin kulminasiyasında bitir və belə təəssürat yarana bilər ki, Arifin inkişaf yolu öz tam əksini tapmamışdır, yarımçıq qalmışdır. Əslində isə belə deyil. Zirvəyə qalxdıqda dağın o biri üzünü də gördüyü kimi, məhz əsərin finalında, hadisələrin kulminasiyasında Arifin həyatının üçüncü mərhələsi açıq-aşkar görünür. Arif daha artıq ədalət haqqındakı mücərrəd düşüncələrdən ayrılmış, həyatın acı və sərt həqiqəti ilə üz-üzə dayanmışdır. O, şərin əsil mənbəyini – İblisin ictimai mahiyyətini dərk etmiş və ona qarşı silahsız, gücsüz mübarizə aparmağın mümkün olmadığını başa düşmüşdür. Şaşqınlıq mərhələsində İblisin iradəsi

ilə əlinə alıb işlətdiyi silahı Arif indi İblisin, eybəcər ictimai mühitin özünə qarşı çevirmək səviyyəsinə yüksəlmişdir. Əsərdə hətta silah da rəmz kimi çıxış edir və onun da keçdiyi inkişaf yolunu izləmək mümkündür; İbn Yəminin əlindəki silah, Arifin əlindəki silah və Elxanın əlindəki silah. Başqa cür şərh etsək, yəni məhz Arif-silah münasibətini izləsək, belə demək olar; Əvvəlcə Arif silahsızdır, silah yalnız İbn Yəminlərin əlindədir; sonrakı mərhələdə Arif də əlinə silah alır və onu məhz İbn Yəminlərin işlətdiyi kimi işlədir, lakin bu mövqə ona hakim kəsilə bilmir, daxilində hələ sönməmiş olan ədalət və insanpərvərlik hissi ilə toqquşaraq kəskin daxili mübarizəyə səbəb olur, həyatın, mühitin silah götürmək tələbi haqq, ədalət tələbi ilə birləşərək tamamilə yeni məzmun və məna kəsb edir. Arif silahının bu yeni məzmunu bilavasitə Elxanın fəaliyyətində özünü göstərir və axırıncı mərhələdə silah İbn Yəminlərin *tərki-silah* olunmasına, haqq-ədalət işinə xidmət edir.

«Faust»da olduğu kimi, «İblis»də də məntiqi sonluqdan başqa, rəmzi sonluq da vardır. Bu əsərin ideyasının düzgün anlaşılması üçündür. Cavid rəmz kimi mələklərdən deyil, real insan obrazından istifadə etmişdir. Bu rəmz – Elxandır. Arif əsərin sonunda mövhumı cənnətə deyil, Elxanın hakim olduğu real ədalət dünyasına köçür.

Arifin gələcəyi – həyat yolunun üçüncü mərhələsi bu rəmz vasitəsilə daha aşkar əks etdirilmişdir. Həm də Elxan obrazı və onunla bağlı səhnə faciənin ideya bütövlüyünü nikbin ruhunu daha qabarıq vermək üçün ən yaxşı vasitədir.

Elxan – öz gücünü dərk etmiş və ona istinad edən həqiqətin – ictimai inqilabın rəmzidir. Elxanın rəmzi mənası nəzərdən qaçırıldıqda onu asanlıqla anarxist kimi, utopist kimi və hətta dindar kimi qələmə vermək mümkündür. Halbuki o, Faustdan fərqli olaraq dənizi qurutmaq və onun hesabına adamlara torpaq paylamaq kimi utopik fəaliyyətdə deyil, ictimai ədalətsizliyə qarşı çıxmaq və ədaləti güc vasitəsilə bərqərar etmək kimi real bir işlə məşğuldur.

Təəssüf ki, Elxan obrazı ədəbi tənqiddə öz təhlilini tapmamışdır. Çox vaxt ona anarxist, xırda burcua nümayəndəsi (??), məhdud düşüncəli, mücərrəd arzularla yaşayan adam kimi baxılır.⁴⁷

Elxanın müsbət cəhətlərindən danışıldıqda isə müəllifin onu Ariflərə qarşı qoyduğu zənn edilir.⁴⁸

Maraqlıdır ki, Elxan obrazına münasibət məsələsində 20-ci illərin tənqidi daha elmi mövqedə dayanmışdır. Əli Nazim Elxanı və Elxan hərəkətini «əsərin ən ziyadə həyatı bir parçası» adlandırır.⁴⁹

Arif və Elxan obrazlarının və ümumiyyətlə, «İblis» faciəsinin əsərin özü ilə doğrudan səsleşən ən düzgün şərh, bizcə, öz əksini A.Şaiqin 1925-ci ildə yazdığı «Cavidin «İblis» nam hailəsi haqqında duyğularım» adlı məqaləsində tapmışdır.

Məhz A.Şaiq Arifin inkişafındakı ikinci mərhələni əsərin nəticəsi və ya müəllifin məqsədi kimi yox, keçid dövrü, onun öz termini ilə desək, istihalə dövrü kimi səciyyələndirmiş, ona inkişaf prosesində baxmışdır. Arifin «Get-gedə idealistlikdən uzaqlaşaraq realistiyyə yaxınlaşdığını» qeyd etməklə, A.Şaiq onun inkişafında ilk addımın istiqamətini olduqca düzgün müəyyən etmişdir. (Təəssüf ki, sonralar ədəbi tənqid A.Şaiqin bu mövqeyini davam etdirmək əvəzinə, ondan uzaqlaşmışdır).

A.Şaiq Elxanı Arifə qarşı qoyulmuş obraz yox, Arifin davamı hesab edir və bununla da

⁴⁷ Ə.İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 118-120.

⁴⁸ Yenə orada, səh. 119.

⁴⁹ Əli Nazim. Seçilmiş əsərləri. B., Yazıçı, 1979, səh. 33.

Arifin inkişafının üçüncü mərhələsini qəbul etmiş olur. O, habelə tamamilə haqlı olaraq, əsərin sonunda Arifin estafeti Elxana verməsini mübahisəli məsələ hesab edir: «Əsərin baş qəhrəmanlarından olan Arifin rolunu son pərdədə yeni bir qəhrəmana – Elxana vermək, hailənin əsas qanunlarına ziddir, zənn edirəm; çünki ilk pərdədən böyük izzətlə öz ideya və məfkurəsi uğrunda çarpışan və böhranlı hallar keçirən Arifin müqəddəratı hər kəsi məşğul edir; hər kəs əsərin sonunda o çarpışmanın nəticəsini bəklər dururkən, birdən-birə onun fəaliyyətini qırmaq və fəal olaraq əsərin sonuna qədər iştirak etməmək hailənin əsas qayəsinə və tamaşaçılara qüvvətli təsir etməsinə mane olur. Halbuki, buna zəmin də hazırlanmış. Elxanın rolunu Arif oynamaqda heç bir maneə yox!.. Zətən ictimai nöqtəyi nəzərdən dram bir inqilabdan ibarətdir demişdik. Get-gedə idealistlikdən uzaqlaşaraq realistiyyə yaxınlaşmaqda olan Arif o rolu kamalınca ifa edə bilərdi».⁵⁰ Bizcə, A.Şaiqin faciə haqdakı bu yeganə iradı çoxlu haqsız tənqidlərə və təhriflərə məruz qalmış «İblis» əsərinə tutulan iradlar içərisində ən çox elmi məzmun daşıyanı və ən dəyərlisidir. Çünki bu irad müəllif mövqeyinin təhrif olunmasından deyil, onun əsasən düzgün və dərin başa düşülməsindən irəli gəlir. Doğrudan da, əsərin sonunda Elxanın oynadığı rolu Arif özü oynasaydı, həm əsərin bədii təsir gücü şəxsiz artardı, həm də Arif obrazının inkişaf yolu və mahiyyəti daha aydın şəkildə görünərdi ki, bu sonralar ədəbi tənqiddə yaranmış qüsurlu şərh meyllərinin qarşısını alardı.

Bəs dramaturq nəyə görə bu aydın sonluğu seçməmiş və yenə də simvolikaya müraciət etməklə əsəri daha mürəkkəbləşdirmişdir? Məhz bu məsələdə müəllif fikrinin daha yeni çalarları aşkara çıxır. ...Düzdür, xalis romantik əsər çərçivəsində A.Şaiqin təklif etdiyi sonluq tamamilə mümkün idi, lakin, görünür, burada aydınlığı və sənətkarlıq məsələləri daha böyük bir ideyanın potensial qoyuluşuna güzəştə getməli olmuşdur. Nəticədə müəllif həm də çox realist cizgilərin saxlanmasına nail olmuşdur. Belə ki, Arifin Elxan vəziyyətinə keçirilməsi (onun inkişafının ikinci mərhələsindən üçüncü mərhələyə keçidin *bədii* təsviri) üçün hələ bir sıra real həyat lövhələri yaradılmalı idi. Bu isə səhnə üçün yazılmış bir əsərin həcm məhdudiyyətinə uyğun gəlməzdi.^{*/} Təbiəti məlum olmayan sıçrayışlı keçid isə əsərin ümumən realist ruhuna xələl gətirərdi. Bundan başqa, Arifin real inkişaf yolu davam etdirilsəydi, o hara aparıb çıxarmalı idi? – Elxanamı? Müəllif Arifin gələcəyini məhz Elxan kimimi təsəvvür edir?

Elxan rəmzdür. Elxan hakimiyyəti ictimai mühitdən ayrılmış, xüsusiləşmiş bir hakimiyyətdir və lokal, məhdud bir ərazini əhatə edir. Arif isə həyatın içindədir. O, ayrı-ayrı adamlara qarşı yox, bütövlükdə ictimai mühitin təzadlarına və ədalətsizliklərinə qarşı çıxır. Onun qələbəsi də yalnız ictimai inqilab sayəsində mümkün ola bilər. Bu inqilabın məhz necə bir inqilab olduğu əsərdən bilavasitə görünür. Lakin bütün həyatı cizgilərinə, realist ruhuna baxmayaraq, romantik üslubda yazılmış ümumbəşəri bir əsərdən belə bir konkretlik tələb etmək də düzgün olmazdı. «İblis»də tarix, məkan, zaman, insan, xeyir, şəər ümumiləşdirildiyi kimi, inqilab da ümumiləşdirilmişdir. Faciədə ümumiyyətlə xeyirin şəər üzərində qələbəsi tərənnüm

⁵⁰ Abdulla Şaiq. Əsərləri, dördüncü jild. Bakı, 1977, səh. 189.

^{*/} Burada "Faust" və "İblis"-in müqayisəsində adətən nəzərdən qaçırılan belə bir jəhəti də yada salmaq lazımdır ki, "Faust" səhnə üçün yazılmadığından burada meydan genişdir və əsər hadisələrlə, bədii həyat lövhələri ilə daha zəngindir. "İblis"də isə zəruri həjm məhdudluğu vardır və səhnənin qoyduğu bu məhdudluq nəticəsində yaranmış boşluqları səhnənin öz böyük imkanları hesabına doldurmaq nəzərdə tutulur. Bu imkanlar isə birinci növbədə simvolların və şərtlilərdən (təkjə sözlər yox, həm də görünüş, hərəkətlər, rənglər, işıq kontrastları və s.) istifadə edilməsində və real həyat hadisələri və sözlərlə deyilə bilməyən fikirlərin rəmzi mənalarla çatdırılmasındadır. "İblis"-in sənətkarlıq uğuru ən çox bu rəmzlərlə bağlıdır. Səhnə qoyuluşunda bu rəmzlər itirildikdə və yalnız hadisələrə istinad edildikdə isə tamaşa nəinki sənətkarlıq baxımından zəif təsir bağışlayır, habelə əsərin əsas ideyaları da kölgədə qalır və ya hətta öz əksliyinə çevrilir.

olunur. Həm də şərin ictimai mahiyyəti aşkar edilir və ona qarşı mübarizənin də mücərrəd ideyalarla deyil, real ictimai-həyatı qüvvələrlə aparılmalı olduğu göstərilir. Bu mübarizə insanların şüurluluq səviyyəsinin və ümumən mədəniyyətin inkişafına şərait yaradan, ədaləti, sülh və əmin-amanlığı bərqərar edən, güclünü haqlı yox, haqlını güclü edən bir cəmiyyət uğrunda mübarizədir.

Doğrudur, oxucuya aşılana inqilabi əhvali-ruhiyyə ümumi xarakter daşıyır. Lakin bu ümumi təsir əsərin yazıldığı dövrdəki Azərbaycan gerçəkliyi ilə birləşərək konkretləşir və real ictimai məzmun kəsb edir.

Ədəbi tənqiddə üçüncü fikir:
«ŞƏRİN MƏNBƏYİ NAQİS İCTİMAİ MÜHİTDİR»

Bu fikrin daşdığı mühüm fəlsəfi və ictimai-siyasi yükü göstərmək üçün biz onu daha böyük miqyaslı bir fikrin – «naqis mühitin, ictimai quruluşun tənqid olunması» fikrinin variantlarından biri kimi nəzərdən keçirəcəyik. Faciədə ictimai mühitin ifşa olunması o dərəcədə aydın nəzərə çarpır ki, tədqiqatçıların əksəriyyəti bu cəhəti müqləq qeyd edir. Lakin ictimai mühit anlayışının necə başa düşülməsindən, onun insan və İblis anlayışları ilə nisbətinin necə dərk edilməsindən asılı olaraq bir sıra fikir ayrılıqları ortaya çıxır və müəllif mövqeyini obyektiv surətdə, həqiqətdə olduğu kimi müəyyənləşdirmək çətinləşir.

İlk baxışda elə görünə bilər ki, bu fikir ayrılıqları yalnız forma çalarlarıdır, eyni bir mahiyyətin müxtəlif şərtləridir, əsas məsələ isə faciənin məhz ictimai mühitin ifşasına xidmət etdiyini göstərməkdir. Lakin bu yalnız ilk baxışdır.

Biz yuxarıda «İblis»in ideya istiqamətini müəyyən edən əsas fikirləri təsnif edərkən, İblis obrazının şərin mənbəyi, yoxsa ittihamçısı kimi səciyyələndirilməsini sənətkarlıq məsələsi adlandırmışdıq. Lakin «İblis»in tənqid taleyinin tədqiqi göstərir ki, faciənin ideya həlli ilə sənətkarlıq həlli arasında qırılmaz bir vəhdət var və bu vəhdətdən kənara çıxdıqda, hər hansı obrazı (xüsusən, əsas obrazlardan biri olan İblisi) başqa cür yozduqda o qədər mürəkkəblik və dolaşlıq yaranır ki, eyni tənqidçinin, eyni əsərinin eyni səhifəsində bir-birinə zidd, bir-birini tamamilə inkar və istisna edən fikirlər adi bir hala çevrilir. Bundan başqa, İblis obrazının necə başa düşülməsindən asılı olaraq «ictimai mühitin ifşa edilməsi» faktının daşdığı fəlsəfi və ictimai-siyasi məzmun da ciddi surətdə dəyişir. «İctimai mühitin tənqid olunması» fikri çox genişdir və fəlsəfi səpkili tədqiqat bu fikrin konkretləşdirilməsini tələb edir. Məsələ burasındadır ki, ictimai mühitin ifşa edilməsi onun məhz şərin mənbəyi kimi başa düşülməsinə dəlalət etmir. Bu da yəqin ondan irəli gəlir ki, ədəbi tənqid faciədə ictimai mühitin ifşa olunması faktını çox vaxt yuxarıda təhlil etdiyimiz birinci və ikinci fikirlərlə vəhdətdə verir və bu zaman faciənin əsas ideyası yenə də təhrif edilmiş olur.

Mücərrədlikdən qaçmaq və ədəbi tənqidin mövqeyini daha aydın təqdim etmək üçün konkret bölgü aparaq:

a) İblis ictimai mühiti ifşa edir. O, şərin mənbəyi yox, ittihamçısıdır. (Şərin mənbəyi isə ya insan, ya da Allahdır).

b) İctimai mühit ümumiyyətlə ifşa olunur. Lakin ictimai mühitin naqisliyinin səbəbi və ondan çıxış yolu haqqında heç bir konkretləşmə aparılmır.

v) Şərin mənbəyi naqis ictimai mühitdir. İblis ictimai mühitin timsalıdır: deməli, həm də

şərin rəmzi mənbəyidir.

Bu konkret istiqamətlərdən hər birini ədəbi tənqiddən götürdüyümüz nümunələr əsasında təhlil edək.

– «H.Cavidin İblisi oricinaldır. O, insanları heç bir cinayətə sürükləmir. Əksinə, ictimai quruluşun təbiətindən doğan fəlakətləri əyani olaraq sübut edir».⁵¹

– «H.Cavid İblisi həm də insanların səadətinə hər vəchlə mane olan mürtəcə qüvvələrə qarşı barışmaz bir mübariz, susmayan bir ifşaçı kimi kimi verir».⁵²

«...İblis bilavasitə bəşər övladı üçün daha fəci hadisələr yaradan ictimai qüvvələri ifşa edir...»⁵³

«Arif və onun həmfikirlərinə görə, İblis baş verən bütün cinayətlərin, eybəcərliklərin səbəbkarıdır. Əslində isə H.Cavidin İblisi ictimai mühitin, mövcud quruluşun qəbahətlərinin tənqid və ifşa olunmasına xidmət edən rəmzi surətdir».⁵⁴

«...A.Şaiqin İblis surəti faciədə "fənalıqların simvolu»dur fikri ilə razılaşmaq olmaz. Çünki İblis istehzal qəhqəhələri ilə, kinayəli gülüşləri ilə müəyyən bir dövrü ittiham etmək dərəcəsinə qədər yüksəlir. Sanki H.Cavid İblisin bu kinayəli gülüşündə, istehzal qəhqəhəsində zamanın, ictimai mühitin faciələrindən bilavasitə xəbərdar olan və fəci hadisələrdən çıxış yolu axtaran, lakin ümitsizlikdən pərişan olan insanın naləsini tərənnüm etmişdir».⁵⁵

«Cavidin İblisi bəşər nəslinə ulu əcdaddan qalma şəxsi əməli göstərmək, onu yaradan maddi və mənəvi səhətləri, ictimai-əxlaqi qanunları izah etmək, aydınlaşdırmaq və insanı bu xoşagəlməz əməldən uzaqlaşdırmaq istəyir».⁵⁶

«İblis Arifə ictimai eybəcərliklərdən xilas yolu göstərməyə çalışır...».⁵⁷

«Dövrə görə, demonik obrazlar hansı təlimlə özünü göstərsə, göstərsin, onların hamısı ümumi bir ictimai-mənəvi nöqtədə birləşir; insan xilas yolunu yaranışdan mütiliyyətin düşməni olan üsyankar və asi ruhdan – iblisdən öyrənir».⁵⁸

«İblis intiqamı mənəvi-əxlaqi eybəcərliyə qarşı çevrilmiş İblis üsyanı səviyyəsinə yüksəlir. İblis qiyamı tanrının ədalət adı ilə səpdiyi toxumun yer üzündə verdiyi ədalətsizlik bəhrəsinə qarşı çevrilmişdir».⁵⁹

«İblis ictimai həyatın iblis təbiətini göstərmək üçün bilərəkdən hadisələri qarışdırır, bəzən də qana bəis olur. O, həqiqətə çatmaq üçün faciələr törədir, yenisini yaratmaq üçün dağıdır, məhv edir. Bu, eybəcərliyin xərabələri üzərində paklıq, müqəddəslik heykəli yaratmağa can atmaq ehtirasıdır».⁶⁰

«İblis insanı öz-özünə dərk etdirəndən, bəşəriyyəti fəlakətə sürükləyən ictimai-siyasi iblisləri nişan verəndən sonra vəzifəsini bitmiş hesab edir və məmnun qəhqəhələrlə meydanı tərk edir. Cavid bununla bəşər faciəsinin ictimai səbəbini göstərməyə çalışır».⁶¹

«İblis inkarında hakim qüvvəyə qarşı – ədalətsizliyə, bütün fəlakətlərə səbəb olan ictimai

⁵¹ Ə.İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 40.

⁵² Ə.İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 40.

⁵³ Yenə orada.

⁵⁴ Yenə orada, səh. 52.

⁵⁵ Yenə orada, səh. 54-55.

⁵⁶ Ə.İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 78.

⁵⁷ Yenə orada, səh. 95.

⁵⁸ Ə.İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 88.

⁵⁹ Yenə orada, səh. 117.

⁶⁰ Yenə orada, səh. 132.

⁶¹ Yenə orada, səh. 133.

quruluşa qarşı dövrün, zamanın üsyanı və inkarı öz əks-sədasını tapır. Bu nöqtədə Azərbaycan İblisi öz üsyankarlığı ilə qabaqcıl ictimai qüvvələrin fikri təcəssümü kimi, təslimçi alman şeytanından tam fərqlənir, sırf milli səciyyə daşıyır»⁶² və s.

Bütün bu fikirləri yekunlaşdırsaq və daha aşkar şəkildə ifadə etsək, tənqidçilərin dediklərindən aşağıdakı qənaət hasil olur:

– Mövcud ictimai mühit pisdır, naqısdır, eybəcərdir. Lakin bu eybəcərliyi aşkara çıxaran, insana açıb göstərən, onu tənqid edən və hətta ona qarşı mübarizə aparan insan deyil, İblisdir.^{*/} Belə bir mənərə alınır: ictimai mühit, quruluş, cəmiyyət insanı tamamilə eybəcərləşdirmiş, miskinləşdirmiş, cinayət və səfalətə sürükləmişdir. Hətta müqavimət göstərmək təşəbbüsü göstərən tək-tək adamlar (Arif və onun kimilər) da son nəticədə mühitin çirkabına batırlar. Arifin inkişafındakı ikinci pillə son pillə hesab olunur. Özü də bu cəhət o dərəcədə mütləqləşdirilir ki, artıq bundan heç bir çıxış yolu görünür. (Hətta faciənin ümumən nikbin ruhunu qeyd edən A.Şaiq, Y.Qarayev də bəzən buna bənzər fikirlər söyləyirlər⁶³ ki, sonrakı tənqidçilər məhz bu fikirləri seçib «inkişaf etdirmişlər»).

Burada İblis insandan ayrılır, insana kömək əlini uzadan azman qüvvə kimi səciyyələnir. Bu zaman ifşaçı, ittihamçı, mübariz İblisin hansı real qüvvələri təmsil etməsi məsələsi açıq qalır və istər-istəməz o, mövhumi qüvvə ilə eyniləşmiş olur. («Eybi yoxdur, idealist şair və romantik əsər üçün hər şey mümkündür!!» – ??).

Digər tərəfdən də, İblisin özü öz real analoquna, prototipinə dəfələrlə işarələr etdiyi üçün və bu, əsərdə açıq-aşkar sezildiği üçün tədqiqatçılar İblisin ikinci mənasından danışmalı olurlar; vəziyyətdən çıxış üçün iki iblis fərziyyəsi ortaya atılır. İki iblisdən biri (görünür, məh mövhumi, mifoloci iblis) ittiham edir, ikincisi (görünür, «insan-iblis») ittiham hədəfidir. Əsərin sonunda mövhumi iblis çəkilib gedir, yerdə yalnız real iblislər, insan-iblislər qalır. (Halbuki əslində əsərin sonunda iblis xislətli adamlar güllələnir, yerdə yalnız insan adına qayıq olan insanlar qalır).

a) «İBLİS İCTİMAİ MÜHİTİ İFŞA EDİR»

İblisin insan üzərində yüksəldilməsi ideyası tənqidçiləri o dərəcədə aludə etmişdir ki, ictimai mühitin ifşası məsələsi də yaddan çıxmış və bütün diqqət məhz «insanın ifşa olunmasına» yönəldilmişdir. «İblis insanı ifşa edir», «İblis insanı öyrədir», «İblis insana kömək etmək istəyir» motivləri faciənin tədqiqanə həsr olunmuş əksər tədqiqat işlərinin mərkəzində dayanır.

Bunu daha aydın göstərmək üçün yenə bir neçə nümunə göstərək:

– «İblis isə Arifi müxtəlif həyat yollarından keçirərək ona sübut edir ki, insanın yer üzündə çirkin əməllərinə səbəb onun öz vəhşi ehtirasları, nəfsidir».⁶⁴

– «Təqsiri olmadığı halda günahlandırılan xəyalın, təsəvvürün yavrusu İblisə gəlincə o, insanı öz əməllərinin səbəbkarı və əsil günahkarı kimi ittiham edir».⁶⁵

⁶² Əcdər İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 152.

^{*/} Burada İblis ümumiyyətlə insana qarşı qoyulduğundan tənqidçilərin çox vaxt istinad etdikləri insan=iblis *eyniyyətindən* istifadə etmək olmaz.

⁶³ Bax, məsələn: A.Şaiq. Göstərilən əsər, səh. 183-191; Q.Yaşar. fəjivə və qəhrəman., 1965, səh. 63.

⁶⁴ M.Jəfər. Göstərilən əsər.

⁶⁵ M.Əlioğlu. Göstərilən əsər, səh. 157.

– «Mürəkkəb hadisələr və münasibətlərin güzgüsündə İblis acı həqiqətləri bütün çılpaqlığı ilə üzə çıxarıb insanlara göstərir».

...Beləliklə, İblis obrazı fəvqəltəbii quvvədən təbii quvvəyə, simvoldan həqiqətə, şeytandan sanki insana çevrilir.⁶⁶ Təəssüf ki, M.Məmmədov bu qüsurlu mövqeyi pyesin səhnə qoyuluşunda da əks etdirmişdir. Və nəticədə yeni nəsil səhnədə və televiziyada əsil "İblislə" deyil, ondan ideyaca köklü surətdə fərqli olan Mehdi Məmmədov konsepsiyası ilə tanış olur, İblis əvəzinə az qala müdrikləşən insan görünür).

– «İblis Arifə sübut etmək istəyir ki, yer üzündəki rəzalətlərin günahı İblisdə deyil, insanın özündədir».⁶⁷

– «Ümumiyyətlə, Mefistofel, Demon və İblis surətləri insanların mənəvi aləminə nüfuz edən, mənfi ehtirasları ifşa edən bir vasitədir».⁶⁸

«İblis özünü itirmiş insana həqiqəti göstərməyə çalışır və onu «nəfsi-ləimə» aludə olub, şəxsi istək ucundan qan tökməməyə, fəlakətə bais olmamağa səsləyir. İblis bu yerdə həyat mürəbbisi kimi meydana çıxaraq özünü pisləklərə qarşı qoyur, insanın özünü özünə nişan verir».⁶⁹

«...Narahat zəkaya işıq vermək üçün İblis öz dəhşətlərilə köməyə gəlir. Dövrün, zamanın mürəkkəbliyini və ziddiyyətini özündə göstərən İblis qəhrəmanın həyatla uyuşmayan şəxsi keyfiyyətlərinin tənqidçisi, islahatçısı və onun mürəbbisi kimi təsvir edilir».⁷⁰

– «...Azərbaycan İblisi təkə amansızlığı və dəhşətləri ilə deyil, habelə müdriqliyi, filosofluğu və humanistliyi ilə də həm ingilis, həm də alman şeytanından tam fərqlənir».⁷¹

«Faciənin ekspozisiyasından İblisin işıqlı ideali, mübarizə məramı bəlli olur. O, işığı zülmətə təslim etmək üçün deyil, əksinə qaranlıqları aydınlaşdırmaq, özünü unutmuş insanın zülmətli gözlərinə işıq, soyuq qəlbinə atəş vermək, onu «atəşə – tapdırmaq» məqsədi izləyir».⁷²

– «İblis qəhqəhələri ancaq eybəcərliklə rastlaşan zaman eşidilir. Kamilliyə və gözəlliyə qəhqəhə çəkmək, insan müqəddəsliyinə xor baxmaq Cavid İblisinin təbiətinə yaddır. İblis bütün istedadını insanın xilasına, onun yaşayış tərzinin gözəlləşməsinə həsr etmişdir. Cavid qəhrəmanının amalı xalqı dərəbəylərin pəncəsindən xilas etmək, hər bə allahlarını tanıdıb, eybəcərlərə nifrət oyatmaqdır, nəhayət insan həyatında sülhü, dostluğu təsdiqləməkdir».⁷³

– «İblis göylərdən enir və insanlara cinayətlərin əsil günahkarlarını, şərə uymuş əsil iblisləri göstərir».⁷⁴

Bu cür misalları çox gətirmək olar. Həm də, göründüyü kimi, ədəbi tənqiddə əvvəlcə ehtiyatla deyilən «İblis şər rəmzi olsa da, işıqlı cəhətlərdən də məhrum deyil» fikri, illər keçdikcə dərinləşmiş, faciənin özü unudulmuş, həmin fikir isə «İblisin insanların yoluna işıq saçması, onları azadlığa çıxarmaq cəhdləri» haqqında təfərrüatlı bir «nəzəriyyəyə» qədər davam etdirilmişdir.

Lakin doğrudanmı, faciənin özündə İblisi müsbət qəhrəman kimi səciyələndirmək meylli

⁶⁶ Mehdi Məmmədov. Göstərilən əsər, səh. 47.

⁶⁷ Ə.İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 90.

⁶⁸ Yenə orada, səh. 40.

⁶⁹ Əcdər İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 132.

⁷⁰ Yenə orada, səh. 77.

⁷¹ Yenə orada, səh. 78.

⁷² Əcdər İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 65.

⁷³ Əcdər İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 215.

⁷⁴ Q.Yaşar. Göstərilən əsər, səh. 66.

var? Doğrudanmı, müəllifin məqsədi:

Canlar yaxar, evlər yıxar insan...-

deyən İblisin sözlərilə Arifin

*Bir fəzilətsə öldürüb-ölmək,
Cavanlar bizdən əşraf olsa gərək.-*

deyən mücərrəd (?) fəlsəfəsini tənqid etmək, onun çürüklüyünü (?) açıb göstərməkdir? İblisin insanlara, Arifin fikirlərinə istehzası müəllifin özünün mü istehzasıdır? Doğrudanmı İblis Arifin və onun kimilərin – insanların, hətta bütövlükdə dövrün ittihamçısı səviyyəsinə yüksəlir?

Bu mövqeyin bir növ əsaslandırılması üçün çox vaxt M.Arifin «İblisin kinayəli qəhqəhələri içərisində gözüaçıq və ağıllı insanın hiçqırıqlarını da eşitmək olurdu»⁷⁵ – fikrinə istinad edildiyindən, bizcə, həmin fikrin xüsusi təhlilinə ehtiyac vardır.

Şəxsən M.Arifin bu sözləri məhz hansı mənada söylədiyini müəyyənləşdirmək çətindir. Lakin bu fikir belə bir həqiqəti də ifadə edir ki, əsrdə bilavasitə deyilməsə də oxucuya çatan fikirlər (mətnaltı məzmun) olduğu kimi, tələffüz olunmayan, bilavasitə sələndirilməyən, lakin həssas dinləyicinin eşitdiyi səslər də vardır. Deyilməyən fikirlər faciənin ümumi ideya istiqamətindən hasil olduğu kimi, sələndirilməyən səslər də faciənin ümumi ahəngindən, intonasiya və pafosundan hasil olur.

Bəs İblisin qəhqəhələri içərisində, bu qəhqəhələrlə yanaşı (!) eşidilən insan hiçqırıqları kimin səsidir?

Məlumdur ki, ictimai mühit yekrəng deyil. Bütün istismarçı, antoqonist cəmiyyətlərdə olduğu kimi, təsvir olunan şəraitdə də mühit daxili ziddiyyətlərə malikdir və iki əsas qütbədən ibarətdir: hakim üsul-idarə, dövlət qanunları ilə müdafiə və mühafizə olunan fəal ictimai-iqtisadi münasibətlər – hakim mühit və müəyyən qisim adamların (əsasən zəhmətkeş kütlələr...) həyata keçirə bilməsələr də, uğursuz cəhdlər və zehniyyət şəklində yaşatdıqları (nəsildən nəslə ötürdükləri) məhkum (passiv, potensial...) mühit.

Hakim mühitin timsalı olan İblis bütün dedikləri ilə, özündənrazı tövr və davranışı ilə və nəhayət, məmnun və istehzalılı qəhqəhələri ilə öz kücünü təsdiq etməyə, qələbə əzmində olduğunu, yenilməzliyini göstərməyə çalışır. Məhkum mühitin mövqeyi isə əsərin əvvəlində Arifin dili ilə ifadə və təsdiq olunur. Və bu zəif özünü təsdiq isə hakim mühitin təzyiqinə (İblisin tələqin etdiyi həyat yolunun cazibəsinə) axıradək tab gətirə bilmədiyindən həmin mühitin mövqeyi İblis özünü təsdiqinə bir reaksiya kimi mövhumu hiçqırıqlarla səslənir. Bu hiçqırıqları qeyri-müəyyən subyekt vasitəsilə, səssiz çatdırma bilmək sənətkar qüdrətinin, əsərin və onun səhnə qoyuluşunun (məhz M.Arifin bəhs etdiyi qoyuluşun) böyük bədii təsir gücünün təzahürüdür. Səhnələşdirmə zamanı buna nail olmadıqda isə İblisin özünü insan kimi, insana yanan insan kimi qələmə vermək və fənalılıqları deyil, hiçqırıqları İblisin adına yazmaq və bunun üçün İblisin dəhşətlərini gizlətmək təşəbbüsü səhnə nailiyyəti yox, səhnə uğursuzluğu kimi, əsərin təhrif olunması kimi qiymətləndirilməlidir.

Q.Yaşar əsər boyu davam edən qəhqəhə və hiçqırıqların genezisini çox düzgün şərh edir:

⁷⁵ M.Arif. Şərifzadə haqqında xatirələr. B., 1963, səh. 91.

"hələ ilk səhnədən top-tüfəng partlayışları arasında İblis qəhqəhələri və mələyin fəryadı eşidilir. Birinci səs atəş gurultuları qədər möhkəm, ikinci səs yalvarış, xitab və şikayətdir. Birinci səs "canlar yaxan, evlər yıxan insan" – deyə təntənə edir, ikinci səs "iblisəmi uymuş bəşəriyyət" – deyə yalvarır və şikayət edir. Bu iki səs, iki fikir və iki əxlaqi baxış əsər boyu qarşılaşır..."⁷⁶

İblisin qəhqəhələri içərisində eşidilən hıçqırıqları da məhz mələk-Arif xəttinin səsi olması şübhəsizdir. Lakin bu ikinci səs-hıçqırıqlar real surətdə əsərin axırınadək davam etmir, harada isə də mövhumı surətdə səslənir, həyatın özündə isə təkamül edir, dəyişir, nəhayət, öz əksliyinə - nikbinliyin təntənəsinə, güc və əzəmətin ifadəsinə çevrilir. Arifin inkişaf pillələrinə, Mələk Arif-Elxan xəttinə uyğun olaraq əsərin sonunda bu səs Elxan gülləsinin haqq səsi ilə əvəz olunur.

b) «İCTİMAİ MÜHİT ÜMUMİYYƏTLƏ İFŞA OLUNUR»

İblis ictimai mühitin ittihamçısı yox, ittihamı xidmət edən vasitədir. Lakin ittihamçı insan da deyil. Əksinə, insan da ittiham olunur. İctimai mühitin ifşası, ümumiyyətlə şərin, şərə uymuş zamanın, dövrün, insanın, Allahın, göyün, yerin, dünyanın ifşası ilə eyniləşdirilir. Şər mütləqləşdirilir. Şərə qarşı dayanacaq və onu aradan qaldıracaq qüvvə isə nəzərdən qaçırılır, göstərilir.

Lakin İblisin şəri, onun mənbəyini aşkar etmək üçün bir vasitə kimi səciyyələndirilməsi faciənin düzgün, obyektiv şərhinə doğru bir irəliləyişdir.

İblis ictimai mühitlə eyniləşdirilmir, onun təmsil etdiyi konkret sosial realıq nəzərdən qaçırılır və buna görə də İblisə mücərrəd şər rəmzi kimi baxılır. İfşa obyektı isə çox vaxt məhz mövcud ictimai quruluş deyil, ümumiyyətlə şahlar, papaslar, dərəcəyəllər və s. olur: bu sonuncular çox vaxt ictimai quruluş və ictimai mühit kimi deyil – insan adı altında ümumiləşdirilir; "ictimai mühit pisdirsə insan da pisdir" ideyası rəhbər tutulduğundan ictimai mühitin ifşası asanlıqla insanın ifşasına keçir.⁷⁷

- Arif "fərdi arzusu ilə ictimai arzular arasında böyük bir ziddiyət görür. Arif ya o çirkin həyata uymalı, onun bu gün pislilikləri və çamırlıqları içində sürünməli, yaxud o qeydləri, o ayrılıqları qırıb parçalayaraq mühiti – istədiyi kimi dəyişdirməyi və istədiyi şəkllə salmalı idi". ..."O, mühiti ideya və qayəsinə müvafiq görmür, onu istədiyi kimi dəyişdirib, istədiyi kimi bir aləm yaratmaq iqtidarına da malik deyildir. Bu şərait onda acı bir hal oyadır. O öz hissiyyatı və mühiti ilə çarpışır, hər şeyə üsyan və hər şeyi tənqid edir."⁷⁸ (Burada ifşaçı İblis yox, insandır).

- "Hər fərdin səadət və fəlakəti məmləkət daxilindəki ictimai həyat quruluşuna bağlıdır. Arif həyata atılaraq ictimai məsələləri həll etməyə hələ hazır deyildir."⁷⁹

- "Cavidcə İblis öz nəfsinə məğlub olan və yalnız özünü yaşatmaq üçün bəşəriyyəti və onun bir ailəsi olan millətləri zəhərləyən, hürriyyətinə, yaşamasına əngəl olan xain, xudbin adamcıqlar və millətlərdir. Elxanlar bu kimi iblisləri: xaxamları, papasları, şeyxləri və ibn-yəminləri, hətta yaşamaq və yaşatmağa ləyaqət kəsb etməmiş cocuq və qadınları ortadan qaldıra bilsə də, insanlardakı nəfsi-şumu heç bir zaman qoparıb atmağa qədər olmayacaq. Fəna mühitdə yaşamış, fəna qüvvələri özündə məhv etməmiş insanlar yaşadıqca insanlar rifah və səadətə

⁷⁶ Q.Yaşar. fəjə və qəhrəman, səh. 125.

⁷⁷ Bax, məsələn: Jəfər Jəfərov. Azərbaycan dram tarixi, səh. 166.

⁷⁸ A.Şaiq. Əsərləri. IV jild, səh. 181.

⁷⁹ Yənə orada, Səh. 190.

çıxamaz."⁸⁰ (nəfsi-şum - şər mütləqləşdirilir).

- "Əgər Hötedə söhbət şərlə mübarizənin zəruriyyətindən, onu qiymətləndirməməyin təhlükəsindən, iblisənə qüvvələrin insan dünyasına və qəlbinə nüfuz etdiyi gizli yollardan, bu mübarizənin məğlubiyyətə məhkum olmamasından, ümid verənliyindən gedirsə, H.Cavidin dramında vəziyyət başqadır: şər artıq dünyada qəti şəkildə bərqərar olmuşdur."⁸¹

- "...İctimai həyatın naqisliklərini ifşa etmək üçün dramaturq İblisin özünü səhnəyə çıxardır."⁸²

- İblis Arifin "gözü önündəki pərdəni parçalamaq, həyatı ona olduğu kimi göstərmək və onu göylərdən, xəyal aləmlərindən yerə düşürmək, *həyat və həqiqətin* bütün çirkinliklərini, naqisliklərini ona duyurmaq və həyata daxil etmək istər."⁸³ (Mövcud həyatın, həqiqətin (gerçəkliyin) çirkinliklərini göstərməkdə və Arifə duyurmaqda İblisin məqsədi onu ifşa etmək deyil. İblisin məqsədi bu eybəcər həyatın gerçəklik olduğunu, hakim olduğunu və yeganə məcburi yol olduğunu göstərmək, bu eybəcərliyin real gücünü təqdir, təsdiq və tərənnüm etmək, ondan uzaqlaşmaları isə gücsüzlüyünə, acizliyinə (zira, yeganə güc mənbəyinə tapınırlar) görə məsxərəyə qoymaqdır).

- "Müəllif... belə bir həqiqəti təsdiq edir ki, bəşəriyyətin əsrlər boyunca çəkdiyi əzabların, düşdüyü müsibətlərin, dünyada baş verən qanlı müharibələrin və s. fəlakətlərin səbəbi göylərdə deyil, yerdə, cəmiyyətin özündə, insanların şüurunda, insanların əməllərində və münasibətlərindədir."⁸⁴

- «H.Cavid də bu fikirdədir ki, fitrətən saf və nəcib olan insanı cəmiyyətin ədalətsiz qanunları mənən eybəcərləşdirir.»⁸⁵

- "Faciənin əsas surətlərindən biri İblisdir. H.Cavidin bu surətdən bir vasitə kimi istifadə etmək məqsədi insanların eybəcərləşməsinə səbəb olan ictimai mühiti daha kəskin şəkildə tənqid və ifşa edə bilməkdir."⁸⁶

- "Dövrün mürtəce ictimai qüvvələri insanları İblis ruhunda tərbiyə etməyə çalışır."⁸⁷

- "Dramaturq konkret olaraq İblisin əyani göstərdiyi həyat sonra (?) belə qənaətə gəlir (?) ki, altun və silah olan yerdə insan mənliyinin təmizliyindən danışmaq olmaz, mühit insanları cinayətə sürükləyir. Bu hərəkətlər ehtiyacdən yox, zəruriyyətdən doğur."⁸⁸ (Pis mühitdə insanların da pis olması zərurət kimi qiymətləndirilir. Faciədə insanlara və mühitə diferensial münasibət bəsləndiyi unudulur, şər mütləqləşdirilir. İblisin mövqeyi, onun dedikləri yeganə həqiqət kimi qəbul olunduqda, hətta dramaturqun da İblisdən öyrəndiyi fərz olunduqda şərin mütləqləşdirilməsi tamamilə təbiidir.)

- "... dramaturq İblisin vasitəsilə həyatın mənfiliklərini, insan təbiətindəki pozğunluğu bütün çılpalığı ilə açıb göstərir."⁸⁹ (İfşa edən İblis deyil, dramaturqdur. İblis yalnız vasitədir. Lakin həyatın mənfilikləri "insan təbiətindəki pozğunluqla" eyniləşdirildiyindən tənqidçinin həyat deyəndə ictimai quruluşu nəzərdə tutmadığı aydın olur. Əsərdə isə məhz ictimai quruluş

⁸⁰ Yenə orada, Səh. 191.

⁸¹ Q.Əşar. Quseyn Djavid. B., 1982, str, 63.

⁸² Yenə orada, Səh. 61.

⁸³ A. Şaiq. Göstərilən əsər, səh. 183.

⁸⁴ Mehdi Məmmədov. Göstərilən əsər, səh. 45.

⁸⁵ Əbülfəz İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 46.

⁸⁶ Yenə orada, Səh. 50.

⁸⁷ Yenə orada, Səh. 67.

⁸⁸ Əbülfəz İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 66.

⁸⁹ Yenə orada, Səh. 55.

nəzərdə tutulur.)

- "Cavidin də, Bayronun da demonik ehtiraslı obrazların təcəssümündə hakimin ədalətsizliyinə, ictimai quruluşun mənfurluğuna, eybəcərliyinə qarşı münasibət çox aydın və kəskindir."⁹⁰ (Lakin məhz ictimai quruluşa münasibət məsələsində "İblis" «Qabil»lə müqayisə olunmaqdan çox yüksəkdə durur. Belə ki, "Qabil" əsasən göy monarxiyasını və olsa-olsa, onun yer variantını - yerdəki təkhakimiyyətliliyi tənqid edir. Cavidin "İblis"ində isə, ümumiyyətlə ictimai zorakılıq və deməli, onun bütün növləri ifşa olunur.)

- "Arifin monoloqu ictimai etiraz, haqsızlığa və zorakılığa üsyan pafosu ilə səslənir."⁹¹

- "İblis" faciəsi – sosial sistemin, qanlı ədavət törədən, dünyanı fəlakətə sürükləyən, genosiddən çəkinməyən bütün pozğun sosial mexanizmin amansız ittihamıdır."⁹²

- "Şər" isə şairin əsərlərindən hər cür konkret aydınlıq və ictimai müəyyənlikdən məhrum, mücərrəd mənəvi bir keyfiyyət kimi təzahür edirdi. Şair bilavasitə ictimai gerçəklikdə də bir əxlaq həqiqəti axtarır, ictimai problemi də dərhal əxlaqi problemə çevirirdi."⁹³ (Şairin ictimai gerçəklikdə də bir əxlaq həqiqəti axtarması doğrudur, lakin Cavid sələflərinin çoxundan fərqləndirən cəhətlərdən biri məhz şəri konkret surətdə – mövcud ictimai quruluşla bağlı əks etdirməsidir.)

- "Ümumiyyətlə, şərin əbədililiyi və deməli, şərlə mübarizənin əbədililiyi ideyasını poeziyada romantik konsepsiyanın əsasında çox tez-tez görürük. "Dünyanın naqisliyi" ideyası burada həm də insanın naqisliyi şəklində özünü göstərir."⁹⁴ (Əsərdə şərin mütləqləşdirildiyi və dünya ilə insanın eyniləşdirildiyi zənn olunur.)

Lakin bu son iqtibas Q. Yaşarın mövqeyini heç də eynilə əks etdirmir, zira tənqidçi çox vaxt bu qüsurlu mövqedən uzaqlaşır. Q.Yaşar, görünür, Cavid yaradıcılığının ümumi ruhunu, bütün yaradıcılığından keçən baş xətti, əsas motivləri düzgün hiss etdiyinə görə, bir sövq-təbii ilə Cavidin əslində nə demək istədiyini duyur və özünün ədəbi tənqidin ümumi tendensiyasından doğan fikirlərinə buna müvafiq təshih və düzəlişlər verir: "Lakin Cavidin insan əleyhinə ittihamları arxasında da hər yerdə və həmişə Cavidin insanın ləyaqəti haqqında idealları görünür."⁹⁵ Q.Yaşar da ictimai mühitin, cəmiyyətin ifşasında İblis obrazının mühüm rolunu qeyd edir: "Həmişə məlum məşhur dini-əsatiri surət cəmiyyət və insan mənəviyyatında olan bütün rəzalətləri açıb ortalığa qoyan qüvvətli bədii vasitəyə çevrilir."⁹⁶ Lakin tənqidçi tamamilə haqlı olaraq İblisi ifşaçı və ittihamçı kimi deyil (bu sözlər müsbət mənada səslənir, zira ifşaçı və ittihamçı müəllifin özüdür), ifşaya xidmət edən vasitə kimi səciyyələndirir. İblisin şərin ifşasında iştirak etməsi, vasitəçiliyi heç də onun şər simvolu olmasını istisna etmir: "Şair şər haqqında sözü ən şöhrətli şər simvolunun öz dili və təfəkkürü ilə deyir. Bu, yüksək ümumiləşdirmə və sərrast xarakterizələr üçün şairə ən yaxşı imkan yaradır."⁹⁷ Burada tənqidçi İblisin ümumiləşdirici rolunu çox düzgün qiymətləndirir. Bu mütəəssifcə isə olduqca ciddi fəlsəfi, ictimai-siyasi mənaya malikdir.

Müəllifin məqsədi yaxşı adamlar və pis adamlar arasındakı mücərrəd mübarizəni

⁹⁰ Ə. İsmayılov. Göstərilən əsər, səh. 114.

⁹¹ Yenə orada, səh. 153.

⁹² Q. Əşar. Quseyn Djavid. B., 1982, str. 53.

⁹³ Q.Yaşar. Fəjriə və qəhrəman, səh. 110.

⁹⁴ Yenə orada, səh. 113.

⁹⁵ Yenə orada, səh. 111.

⁹⁶ Q.Yaşar. Fəjriə və qəhrəman, səh. 121.

⁹⁷ Yenə orada.

göstərmək deyil. Belə mübarizə, demək olar ki, bütün dram əsərlərində təənnüm olunur. "İblis" in fəlsəfiliyi isə orasındadır ki, naqis adamları naqis etmiş səbəb, mahiyyət aşkar edilir. Sənətkarlıq gücü isə orasındadır ki, bu mahiyyət özü ümumiləşmiş bir obraz kimi əsərə daxil edilir; ifşa obyektı olan ictimai quruluş səhnəyə çıxaraq özünü təsdiq etmək istəyərkən öz iç üzünü açmış olur. Müəllifin məqsədi naqis ictimai mühitin pis adamlar yetişdirməyə meyilli olduğunu, lakin bu meylin hakimi-mütləq olmadığını, son nəticədə məğlubiyyətə məhkum olduğunu, insanın qələbə əzmini göstərməkdir.

c) «ŞƏRİN MƏNBƏYİ NAQİS İCTİMAİ MÜHİTDİR. İBLİS İCTİMAİ QURULUŞUN, HAKİM İCTİMAİ MÜHİTİN TİMSALIDIR»

- «İblis... müxtəlif tiplərin məcmusudur, onda həm xain sərsərilər, həm papalar, həm krallar, həm mollalar, həm tacirlər, həm də bir çox başqa tiplər təcəssüm edir».⁹⁸

- Arifin «Keçilməkdə olduğu fəci hallar həyatda ictimai quruluşun mükəmməl olmasındadır. Hər fərdin səadət və fəlakəti məmləkət daxilindəki ictimai həyat quruluşuna bağlıdır».⁹⁹

- «İblis Arifə öz fikirlərini əyani şəkildə göstərmək üçün mövcud burcua-mülkədar quruluşunun bütün rəqabətlərini özündə təcəssüm etdirən rəmzi surətdir».¹⁰⁰ (İblis doğrudan da, «mövçud» burcua-mülkədar quruluşunun bütün qəbahətlərini özündə təcəssüm etdirir. Lakin «Arifə öz fikirlərini əyani surətdə göstərmək» üçün mü? Bu, İblisin nəyinə lazımdır? Görünür, tənqidçi özünün «xilaskar İblis» haqqındakı fikirlərinə yer saxlamaq üçün belə yazır. Faciənin özündən isə belə çıxmır. Faciədə İblis Arifə təmsil etdiyi burcua-mülkədar quruluşun qəbahətlərini, naqisliyini yox, güc və «qüdrətini» göstərmək istəyir və bununla həm də öz mənfur təbiətini, iç üzünü də açmış olur).

- «Dramaturq «İblis» məfhumunun əsil ictimai mənasını açmaq üçün həyatın doğurduğu rəzalətlərlə, eybəcərliklərlə onu təmasda verir və ariflərin təbiətinə nüfuz edən xarici amillərin mahiyyətini aydınlaşdırır».¹⁰¹ (bu fikir əsərin obyektiv təhlilindən irəli gəlir və Cavidin mövqeyini düzgün əks etdirir. Bircə bunu əlavə etmək lazımdır ki, xarici amillər ariflərin, ləyaqətli adamların təbiətinə deyil, hərəkətlərinə təsir edir; təsadüfi deyil ki, onlar məhz xarici amillərdir. Bunu nəzərə almadıqda əsərdə ictimai mühitə münasibət öz əksini əsasən düz tapsa da, insana münasibət təhrif olunduğundan faciənin ümumən nikbin ruhu unudulmuş olur və ictimai mübarizə ideyası kölgədə qalır).

- «H.Cavid iki İblisi: uzun illərdən bəri beyinlərdə yaşayan dinin yaratdığı məvhumi İblislə, mürtəcə ictimai qüvvələri təmsil edən real İblisi vəhdətdə vermişdir»¹⁰² (Burada da faciənin obyektiv təhlilindən irəli gələn səmərəli fikir vardır. Lakin bir düzəlişlə: əsərdə iki İblis yoxdur. Ümumiyyətlə, heç bir real İblis yoxdur. Yalnız real ictimai mühit vardır. İblisdən, daha doğrusu, İblis məvhumundan isə məhz bu reallığın rəmzi, simvolu kimi istifadə edilmişdir).

- «Faciənin dördüncü pərdəsində H. Cavid əsrlərdən bəri beyinlərdə yaşayan məvhumi

⁹⁸ Ə. Nazim. «İblis» haqqında.- «Kommunist» qəzeti, 20 noyabr, 1924-jü il

⁹⁹ A. Şaiq. Əsərləri. IV jild, səh. 190.

¹⁰⁰ Ə. İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh, 68.

¹⁰¹ Yenə orada, səh. 101.

¹⁰² Ə. İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh. 56.

İblislə həyatda yaşayan İblisin, iblisləşmiş mühitin, daha konkret desək, müasir burcu-feodal cəmiyyətinin elə bil mühakiməsini qurur.»¹⁰³(Tənqidçi burada İblisin real analoquunu, prototipini çox düzgün, konkret göstərir – burcu-feodal cəmiyyəti, o dövrün mürtəce ictimai quruluşu. Lakin yenə də iki iblis konsepsiyasına müraciət edilir ki, bu da müəllif mövqeyinin təhrifinə səbəb olur. Həmin cəmiyyəti mühakimə edən nəyə görə mövhumi İblis olmalı idi, məgər bunun üçün real qüvvələrin özündən istifadə etmək mümkün deyildimi? Məgər mövhumi İblisin əsərdə real bir qüvvə kimi iştirak etməsi və ona bu qədər məsul bir vəzifə tapşırılması faciənin ümumən realistik ruhuna zidd deyilmi? – Ziddir. Faciənin özündə bunu bənzər heç nə yoxdur. Daha doğrusu, olsa-olsa, yalnız zahiri bənzəyiş var və tənqidçilər məhz bu zahiriliyə istinad edirlər. Məsələn, Ə.İbadoğlu iqtibas gətirdiyimiz fikri belə davam etdirir: «İblis «Bir qüdrəti külliyyə ki, aləm mana bədxah» deyərək, ona edilən hücumların nahaq olduğunu söyləyir. İblis haqlı olaraq deyir ki, mənsiz də zamanın, dövrün mürtəce ictimai qüvvələri insanları öz pəncəsində əzir».¹⁰⁴ Əsərdə İblisin son monoloqunda «Mənsiz də sizə rəhbərlik edən var...» misraları, doğrudan da, mövhumi İblisin real səbəbkardan – naqis ictimai mühitdən ayrıldığını göstərir, İblisin ikiləşməsinə bənzəyir. Sual oluna bilər ki, əgər İblis elə ictimai mühitin rəmzdirsə, ictimai mühiti – şərin əsil mənbəyini nişan vermək üçün bu son monoloqa – İblisin özünü hakim ictimai mühitdən, şərin real, maddi mənbəyindən, şəhər daşıyıcılarından ayırmasına ehtiyac olardı mı? Bəli, görünür, müəllif buna ehtiyac hiss etmişdir. Bütün əsər boyu İblis hakim ictimai mühit rolunu ifadə edir. Müəyyən fəlsəfi təfəkkür qabiliyyətinə malik oxucu iblis simvolunun arxasında dayanan real qüvvəni görür və hiss edir. Lakin. Bu geniş oxucu kütləsinə müyəssər olmaya da bilər. Görünür, yalnız buna görə müəllif əsərin sonunda şərin real ictimai mahiyyətinə bilavasitə müraciət etməyi zəruri saymışdır. İblisin maskasını götürmüş, yalnız bir vasitə kimi, rəmz kimi daxil edilmiş mövhumi İblis formasının ifadə etdiyi real məzmunu nişan vermişdir. Beləliklə, bu, oxucuya, tamaşaçıya kömək məqsədi ilə atılmış addımdır, rəmzi mənanın müəllif tərəfindən açıqlığıdır. Burada İblisin ikiləşməsinə, mövhumi İblisin də əsərdə iştirak etdiyinə dəlalət edən heç nə yoxdur.

«Əsrlərdən bəri beyinlərdə yaşayan mövhumi İblis» özü nəyə görə «yaranıb» və heç bir real əsası yoxdursa, əsrlərdən bəri beyinlərdə necə yaşaya bilibdir? Burada belə bir müddəə də nəzərə alınmalıdır ki, mövhumi İblis haqqında təsəvvür sinifli cəmiyyət meydana gəldikdən sonra yaranmışdır və əslində məhz ictimai mühitin eybəcərliklərini «öz üzərinə götürmüş», müəyyən mənada obyektiv və ya mücərrəd obyektiv rəmz kimi çıxış etmişdir. Lakin bu rəmz uzun müddət məhz bir rəmz olaraq dərk edilməmiş, əsil ünvanı itirilmiş, bilərəkdən gizlədilmiş, saxtalaşdırılmışdır. Həyatın özündə, hakim ictimai mühitdə şəhər, zülm, eybəcərlik olmasaydı mövhumi İblis də beyinlərdə kök sala bilməzdi.

H.Cavid də məhz həmin rəmzdən istifadə edir, lakin həqiqi ünvanı göstərmək şərtilə. Bu ünvan göylərdə axtarılmadığı kimi «insanın təbiətində» və ya hətta «şəhər təbiətli insanlarda» da axtarılmır. Dromaturq onu ictimai quruluşla, bu quruluşun xarakteri ilə bağlı olduğunu açıb göstərir. Bununla da «İblis» əsərində hətta İblis obrazından da bir rəmz kimi istifadə edir və ictimai mühit ifşa olunur. Habelə əssatiri İblisin də əsil yaranma səbəbləri ictimai kökləri aşkar edilir.

¹⁰³ Yenə orada, səh.67.

¹⁰⁴ Ə. İbadoğlu. Göstərilən əsər, səh.67.

- «Dövrün mürtəcə ictimai qüvvələri insanları iblis ruhunda tərbiyə etməyə çalışır».¹⁰⁵ (Təməmilə doğrudur; iblis ruhunda, yəni mürtəcə ictimai qüvvələrin tələblərinə müvafiq olaraq. Lakin mürtəcə qüvvələr buna nail ola bilərlərmi? ... Əsil sual bundan ibarətdir.)

- «Təbiətin bəşər övladı şər ehtirası deyil, mələk ülviliyi ilə doğulur. «İblis insan yoxdur, iblis şərait var» – mütəfəkkir şair ariflərin özlərinə xəyanəti və dönüklüyünü belə müqəddəs mələk təbiətinə xəyanət edəndə şər ona hakim olur. Bu zaman fəlakət baş verir».¹⁰⁶ («İblis insan yoxdur, iblis şərait var» fikri əsərin obyektiv xarakteristikasına uyğun gəlir. Lakin insan nə üçün özünü unudur, nə üçün "öz müqəddəs mələk təbiətinə xəyanət" edir? Daha doğrusu, insan həqiqətənmi öz təbiətinə xəyanət edir, həqiqətənmi şər ona hakim kəsilir? Təəssuf ki, Ə.İsmayılov "iblis şərait" ideyasını inkişaf etdirmir və yenə də hər şeyi insanın xəyanəti ilə bağlayır, insanı günahkar sayır).

- "Tamaşaçı Ariflə çiyin-çiyinə hərəkət edir, onun qəlb dialektikasının şahidi olur. Arif real ictimai hadisələrin fəlakət fırtınasından xilas yolu arayan narahat idrak kimi diqqəti cəlb edir."¹⁰⁷ (Fəlakət fırtınasının törədiciyi real ictimai hadisələrdir, daha doğrusu, ictimai quruluşun mürtəcə xarakteridir. Arif bu fırtınadan xilas yolu arayır. Bunlar təməmilə doğrudur. Lakin bir addım da atılarsa, Arif xilas olmaq üçün fəlakət fırtınasından qaçsa da, istər-istəməz onunla qarşılaşır və fəlakətə düşər olur; yeganə, əsil xilas yolunun fırtınadan qaçmaq deyil, onun ictimai mənbəyini axtarmaq və əlində silah ona qarşı mübarizə aparmaq, onun ictimai kökünü kəsməkdən ibarət olduğunu dərk edir).

Göründüyü kimi, əsərdə ictimai mühitin ifşası və İblisin rəmzi mənası haqqındakı fikirlər ardıcıl xarakter daşımır və vahid konsepsiya səviyyəsinə qaldırılmır. Biz yuxarıdakı iqtibaslarda faciəni az-çox dərəcədə obyektiv əks etdirən fikirləri seçdik. Belə fikirlər çox təəssüf ki, əsasən qüsurlu olan kontekstlərdən ayrı-ayrı cümlələr şəklində seçilmişdir. Çox vaxt isə, cümlələr özü də mürəkkəb olur, müxtəlif konsepsiyalardan parçaları əhatə edir və bircə, bu mürəkkəb kombinasiyalardan sağlam fikirləri seçib ayırmağa ehtiyac vardır. Məsələn, Ə.İbadoğlu yazır: İblis "Arifə sübut etmək istəyir ki, yer üzərindəki rəzalətlərin günahı İblisdə deyil, insanın özündədir. İblislik, şərərət cəmiyyətin pozduğu zəif iradəli insanın öz təbiətindədir və bu təbiəti insanda formalaşdıran cəmiyyətdir, mühitdir." Burada ilk fikirlər bizim yuxarıda artıq tənqid etdiyimiz "şər insanın təbiətindədir" ideyasını xatırlatsa da, son hissədə şərin (mənbəyi cəmiyyət və ictimai mühitlə bağlanır. Düzdür, tənqidçi mühitlə yanaşı insanın özünü, insan nəfsini də şərin mənbəyi hesab edir: "İblis Arifə isbat etməyə çalışır ki, insan təbiətinin dəyişməsində başlıca amil bir tərəfdən ictimai mühitdirsə, digər tərəfdən insanların öz nəfsidir."¹⁰⁸ (Nəfs isə mahiyyət etibarilə mövhumi iblisə ekvivalentdir; - iblisin insan, qəlbinə girməsi - mücərrəd nəfs sözünü başqa cür izah etmək mümkün deyildir). Bununla belə, ictimai mühitin ədalətsizliklərin səbəbi və ya heç olmazsa səbəblərindən biri kimi izah olunması əsərin obyektiv şərhinə, həqiqətə doğru bir addımdır.

"Mövcud ictimai quruluş, cəmiyyət insanı pozur" – ideyası ədəbi tənqiddə geniş yayılmamışdır: "H.Cavid mövcud quruluşun təsiri nəticəsində alçalan, eybəcərləşən insanın faciəsini göstərir."¹⁰⁹ Əsərin bu cür şərhini 20-ci illərin tənqidində də geniş yer tutmuşdur. Lakin

¹⁰⁵ Yenə orada.

¹⁰⁶ İsmayılov. Göstərilən əsər, səh.156.

¹⁰⁷ Yenə orada, səh. 157.

¹⁰⁸ Yenə orada, səh. 55.

¹⁰⁹ Yenə orad, səh. 67.

bu fikir mütləqləşdirilən kimi bir sıra ciddi etiraz sualları ortaya çıxır. Bunlardan biri belədir: Əgər pis mühit insanı pis edirsə, onda nə üçün həmin mühitdə püxtələşmiş olan Arif əsərin əvvəlində hələ ədalətli və xeyirxah kimi təqdim olunur? Məhz bu suala cavab tapa bilmədiyinə görə M.S.Kirmanşahlı bu "anlaşılmazlığı" faciəyə irad kimi qeyd edir: Müəllifin məqsədi "...mühitin pozğunluğu, pak ruhları da murdarladığını göstərməkdirsə, o zaman Arifdən başqa, pyesin bütün tiplərini İblis (kinli ruh) yaratmalı idi. Arifi isə ağıllı və xülyapərəst deyil, on altı, on yeddi yaşlarında sadədil, həyatdan bixəbər, ana himayəsindən yeni çıxaraq mühitə birinci qədəmini qoyan bir cavan yaratmalı idi ki, get-gedə əxlaqının pozulmasından mühitin özü İblis olduğu nəzərə çarpmış olaydı."¹¹⁰ Hələ 1925-ci ilin aprelində yazılmış bu fikri bir irad kimi nəzərdən keçirməzdən qabaq qeyd edək ki, o, müəllifin sağlığında "İblis"ə münasibətin çox mühüm bir cəhətini əks etdirir.

Tənqidçi nəyə etiraz edir? O, "mühitin insanları pozması" ideyasındakı daxili ziddiyyəti göstərməyə çalışır. Deməli, həmin ideya faciə haqqında ictimai rəy kimi artıq var imiş. "Mühitin insanları pozması" isə başqa sözlə deyilərsə, əsərdə həmin mühitin ifşa olunması deməkdir. İnsanların yox, mühitin! Bu isə əsərin əsas motivlərindən birini çox düzgün əks etdirən bir fikirdir.

Höte "Faust" haqqında ayrıca heç nə yazmasa da, onun dedikləri dostu və köməkçisi Ekkerman tərəfindən toplanmış və saxlanmamışdır^{*/}. Cavidin öz əsəri haqqında dedikləri isə saxlanmışdır. Lakin müəllifin şəxsi mövqeyi 20-ci illərin ədəbi tənqidinə təsir etməyə bilməzdi. Heç olmazsa həmin mövqeyə reaksiyalardan, etiraz və iradlardan çıxış edərək bu mövqeyin bəzi ştrixlərini sezmək mümkündür. M.S.Kirmanşahlının yuxarıda iqtibas gətirdiyimiz fikri, bircə, məhz bu baxımdan qiymətlidir. Təsadüfi deyil ki, İblis obrazının mənfi planda səciyyəsinə, İblisin cəmiyyətdəki eybəcərliklərin və cəmiyyətin mürtəcə nümayəndələrinin ümumiləşdirilməsi olması, əsərdə mühitin ifşa edilməsi, ictimai mühitin insanı pozmaq meyli, insanın mühitə qarşı çıxması və s. bu kimi obyektiv şərhlərə Ə.Nazim, A.Şaiq və s.-in məqalələrində son illərdə Cavid və "İblis" haqqında yazılmış kitablardakına nisbətən daha çox rast gəlmək mümkündür. Həmin dövrdə tədqiqatçılar "İblis" in əsil fəlsəfi şərhini verə bilməsələr də (görünür, proletkultçuluq meyilləri buna mane olmuşdur), faciəyə münasibətin istiqaməti əsasən düzgün olmuşdur. Əsərin obyektiv təhlilindən irəli gələn bir sıra məsələlər öz düzgün elmi həllini tapmasa da, hər halda düzgün qoyulmuşdur. O vaxt "İblis" əsərində qoyulan fəlsəfi problemlərin aşkar şəkildə izah edilə bilməməsi də tamamilə təbiidir. "İblis" kimi zəngin ideya çalarlarına, mürəkkəb fəlsəfi kontekstə malik bir əsəri açmaq üçün ədəbi tənqid özü müəyyən inkişaf yolu keçməli idi. Görünür, bu da qanunauyğundur ki, ədəbi tənqid əvvəlcə şərhini verə bilmədiyi həmin problem və suallardan uzaqlaşmış, əsəri tamamilə başqa səpkidə izah etməyə çalışmışdır. Lakin müəyyən nailiyyətlər əldə etməklə yanaşı əsərin əsas ideya istiqamətindən xeyli uzaqlaşmışdır. (İblis obrazını müsbət qəhrəman kimi qələmə vermək meyli "İblis"şünaslığı uğursuz nəticələrə gətirmişdir). Halbuki, bu gün hər cür ifrat meyillərdən azad olmuş ədəbi tənqid yenidən faciənin əsas ideya istiqamətinin şərhinə və bununla bağlı problemlərə qayıtmaq və o vaxt qoyulmuş suallara cavab vermək əzmindədir.

İndi isə M.S. Kirmanşahlının yuxarıda nümunə gətirilən iradının təhlilinə qayıdaq. Əvvəlcə qeyd edək ki, tənqidçinin sualı müəyyən məntiqi əsaslara malikdi və yəqin buna görədir

¹¹⁰ M.S. Kirmanşahlı. "İblis".--Kommunist" qəzeti, 9 aprel, 1925-ji il.

^{*/} Bax: Gkkerman. Razqavortı s Qete. M. , 1971.

ki, həmin sual ədəbi tənqiddə sonralar da irəli sürülmüşdür. Bu məntiqi əsas ondan ibarətdir ki, min illərdən bəri alimlərin pedaqoqların birqiymətli həll edə bilmədikləri bir məsələni, insan-mühit problemini M.S.Kirmanşahlı sadələşdirir, Con Lokkun «ağ lövhə» nəzəriyyəsini və ya bu qəbildən olan başqa nəzəriyyələri rəhbər tutaraq mühitin insana təsirini birtərəfli mütləqləşdirir və Caviddən də, görünür, bunu gözləyir. Lakin Caviddə məsələnin qoyuluşu da, həlli də başqa cürdür. Əgər pedaqogikada mübahisələr mikromühitlə insan arasındakı münasibəti əhatə edirsə, fəlsəfədə və Caviddə söhbət makromühitdən - ictimai quruluşdan, beynəlxalq miqyasda və ölkə miqyasında ictimai vəziyyət və onun konkret təzahürlərindən, müxtəlif insanların, həm də müxtəlif sosial mövqeyə malik insanların ictimai hadisələrə münasibətindən və yaşadıkları mühitdəki dəyişikliklərə uyğunlaşma bilməmələrindən, mövcud ictimai quruluşla razılıq razılığa bilməmələrindən, ictimai mübarizə zərurətindən gedir. Düzdür, insan-mühit (mikromühit) problemi baxılan daha geniş problemin tərkib hissələrindən biridir, və bu məsələdə də Cavid metafizik mövqedən çıxış etmir, yəni yalnız mühitin insana təsirindən danışmır, insan-mühit qarşılıqlı təsirindən danışmır, insan-mühit qarşılıqlı təsirini bu prosesin bütün mürəkkəbliyi, zənginliyi ilə nəzərdən keçirir. İnsan mikromühit münasibətində qarşılıqlı təsirdə olan tərəflərdən biri kimi, insanı səciyyələndirən ən çox irsiyyətdir – irsən ona xas olan keyfiyyətlərdir. İnsan-cəmiyyət (makromühit) münasibətində isə insan bir tərəf kimi həm də sosial prizmada nəzərdən keçirilməlidir, çünki onun ictimai mənsəyi, həyat təzi, əməli fəaliyyəti və s. onun həyatda tutduğu mövqeyə və həyata münasibətinə təsir göstərir və ya onları müəyyən edir.

İnsan-cəmiyyət münasibətində mikromühit aralıq bir mərhələ kimi iştirak edir və müəyyən nisbi müstəqilliyə malikdir.

Mürtəcə ictimai quruluş şəraitində də insan öz ləyaqətini hər halda saxlamış olan ailədən çıxmaqla yanaşı, namuslu, zəhmətkeş adamlar içərisində öz halal əməyi ilə yaşaya bilər və bu mənada irsiyyətlə bərabər, mikromühit də onun kamil bir insan kimi yetişməsinə səbəb olar. Lakin belə bir şəraitdə insan da, onun daxil olduğu mikromühit də cəmiyyətlə, mürtəcə ictimai quruluşla ziddiyyətdə olur və hakim ictimai mühit bu cür mikromühitlərə təzyiq göstərir, onların nisbi müstəqilliklərini yox etməyə, öz tələblərinə uyğunlaşdırmağa çalışır. Digər tərəfdən də, artıq bir şəxsiyyət kimi formalaşmış, müəyyən şəxsi mövqeyə məxsusi dünyagörüşünə yiyələnmiş, özünü və yaşadığı cəmiyyəti, onun iç üzünü dərk etmiş möhkəm xarakterli insan onunla həmahəng olan mikromühit bundan sonra dəyişilsə də, daha dəyişmiş (və ya bu dəyişilmənin istiqaməti başqa olur), öz şəxsi mövqeyini (və deməli, bütün özükimilərin mövqeyini) hakim ictimai mühitə qarşı qoyur.

Bizim istər-istəməz sadələşdiriyimiz, əslində isə daha mürəkkəb olan ictimai münasibətlər sistemində^{*/} "pis mühit pis insan yaradır" tezisinin nə dərəcədə bəsit və birtərəfli olduğu aydınlaşır. Cəmiyyəti, ictimai mühiti ilk dəfə olaraq elmi surətdə əks etdirən marksizm fəlsəfəsinin incəliklərini, K.Marksın "Feyerbax haqqındakı tezislər"indəki perspektiv konsepsiyaları (xüsusən üçüncü tezisi) mükəmməl surətdə mənimsəmədən (bu aspekt fəlsəfi ədəbiyyatda da hələ kifayət qədər işıqlandırılmamışdır) "İblis"dəki insan-mühit konsepsiyasını da şərh etmək mümkün deyil.

Cavidin çox dərin və zəngin fəlsəfi konsepsiyasını obyektiv gerçəkliyin daxili

^{*/} Bu ictimai münasibətlər sistemi daha konkret, daha elmi və aydın şəkildə yalnız tarixi materializmin ictimai-iqtisadi formasiya, sinif, şəxsiyyət, tarixi şəxsiyyət, xalq kütlələri, bazis, üstqurum və s. kateqoriya və istilahları ilə izah oluna bilər. Burada isə həmin gerçəkliyi Javid romantizminin, habelə ədəbi tənqidin dilinə müvafiq olaraq şərh etməyi üstün tuturuq.

ziddiyyətlərindən sərfnəzər olunmuş birtərəfli, səthi müddəalarla şərh etmək cəhdlərinin uğursuzluğu tamamilə təbiidir. Cavid əsərlərindəki ideyaları müəyyən məhdud dairədə axtarmaq, onu hökmən köhnə stereotiplərə uyğunlaşdırmaq, böyük mətləblərin kiçik qəliblərə sığmayan hissələrini kəsib atmaq meyli isə yalnız təəssüf hissi doğurur.

Mürəkkəb ictimai münasibətlər güzgüsündə Arifin taleyi İblisin növbəti qurbanı kimi deyil, tamamilə başqa cür əks olunur. Burada Cavidin məqsədi «mühitin pozğunluğunun pak ruhları da murdarladığını» göstərmək deyil. Bu çox az olardı. Çünki fəlsəfədə bu artıq çoxdan keçilmiş, arxada qalmış mərhələdir. Cavidin məqsədi mühitin pozğunluğuna, naqis ictimai quruluşun saxta təntənəsinə (faciədə) bu meyl İblisin qəhqəhələri ilə ifadə olunur) qarşı dura biləcək insani qüvvəni (nəticə etibarilə həm də mütərəqqi ictimai qüvvəni), onun formalaşması prosesini, bu prosesin dialektik xarakterini açıb göstərməkdir. Bu dialektik inkişaf yolunda insanın ictimai mühitin çirkabına daxil olması (əslində bu çirkabla üzlənməsi) yalnız bir məqamdır. Bu məqamın mütləqləşdirilməsi tədqiqatçıları əsərdən uzaqlaşdırır. Məsələnin gerçəlikdə olduğu kimi, bütün mürəkkəbliyi ilə qoyuluşu isə əksinə, əsərin əsas ideyasının açılışına, o cümlədən, «mühitin öz İblis olduğunu» göstərməyə daha çox imkan yaradır.

«Mühitin özü İblis olduğunu» göstərmək üçün «bir cavanın getdikcə əxlaqının pozulmasını» göstərməyə ehtiyac yoxdur, *mübarizə* prosesində mühitin İblis mahiyyəti daha çox aşkar olunur. Dayanıb dünyanın (mühitin) insanı necə dəyişdirəcəyini gözləmək – bu, passiv mövqedir. Faciədə hadisələrin qoyuluşu və gedişi Kirmanşahlının göstərdiyi bu mövqeyə, doğrudan da, uyğun gəlir. Dünya insanı dəyişdirənə qədər insanda baş verən təbəddülatların necə bir dönüş aldığı və onun dünyanı dəyişdirmək yoluna necə *qədəm qoyduğunu* göstərmək – müəllifin əsil məqsədi budur. Faciədə hadisələrin sonrakı gedişi izlənməsə də, ən böhranlı məqam – keçid prosesi yüksək bədii ustalıqla əks etdirilmişdir.

20-ci illərin ədəbi tənqidindən başqa bir nümunəni nəzərdən keçirək. Xəlil İbrahim yazır: «Əvvəla, Cavidin ümdə fikri İblis yoxdur və bu işlərin heç birindən İblisin xəbəri yoxdur, demək ikən, nədənsə... əsas fikrinin xilafinə olaraq, isbat etdirmiş oluyor ki, o cinayətlərə məhz İblis bais oldu».¹¹¹ Müəllifin faciədə məhz nəyi isbat etdiyini tənqidçi burada çox düzgün göstərir. Lakin, təəssüf ki, bunu irad kimi qeyd edir. Cavid əsərdə nəyi isbat edirsə, ümdə fikri də elə ondan ibarətdir. Tənqidçinin öz şəxsi mülahizəsini qeyd-şərtsiz ümdə fikir hesab etməsi isə tamamilə əsassızdır.

Hər hansı bir şeyin yoxluğunu göstərməyin ən yaxşı üsulu onu heç xatırlamamaqdır. Belə isə, «İblis yoxdur» fikrini demək üçün əsas qəhrəmanlarından biri İblis olan xüsusi əsər yazmağa, sonra isə onun yoxluğunu göstərməyə nə dərəcədə lüzum var idi?

Mövhumu İblisin həqiqətdə olub-olmaması məsələsini ön plana çəkmək meyli təkcə Xəlil İbrahime xas olmayıb, müasir ədəbi tənqiddə də geniş yayılmışdır. Halbuki, bir ağızdan «Cavid idealistdir» və «yənə də göylərdən yazır» – deyən fəlsəfədən uzaq fəlsəfəçiləri – bir qrup qaragüruhçunu əmin etmək, «arxayınlaşdırmaq» üçün əsərin bütün ideyasını belə çeynənmiş bir məsələyə müncər etmək nə qədər naqis cəhət olsa da, "qaragüruhçular" artıq yox ikən, həmin mövqedən tutub durmaq daha acınacaqlıdır.

Cavid doğrudan da, isbat edir ki, cinayətlərə məhz İblis baisdir. Lakin əsas fikrinin xilafına olaraq yox, əsas fikrini bir daha ifadə etmək, ona ardıcıl surətdə yaxınlaşmaq üçün. Zira Cavidin ümdə məqsədi "İblis yoxdur və bu işlərin heç birindən İblisin xəbəri yoxdur" fikrindən iba-

¹¹¹ X.İbrahim. «İblis» haqqında. – «Kommunist» qəzeti, 16 oktyabr, 1924-jü il.

rət deyil, ümdə məqsəd - inayətlərin səbəbini İblisdə - hakim ictimai mühitdə axtarmaq və insanı bu həqiqəti dərk etmək səviyyəsinə yüksəltməkdir. Real İblisin məzmunu aşkar edildikdə isə, mövhumi İblis ideyasının puçluğu yolüstü olaraq, özlüyündə aydın bir şey kimi göstərilmiş olur.

Q. Yaşarın İblis obrazına verdiyi xarakteristika İblisin məhz ictimai mühiti təmsil etdiyini çox yaxşı göstərir: "...Cavidin pyesində İblis şər törətməkdən daha çox, insanın daxili həyatının katalizatorudur; nəticədə insan fəallaşır, özünü realizə edir və öz hərəkətlərində əxlaq normaları ilə, etik tələblərlə heç də həmişə hesablaşmır."¹¹² İblis, doğrudan da, *özü şər törətmir*, yəni bilavasitə subyekt rolunda çıxış etmir.^{*} İblis şər üçün yalnız şərait yaradır.

Bütün ictimai hadisələr ayrı-ayrı adamların fəaliyyətindən hasil olur və bilavasitə subyekt həmişə insandır. Əsas məsələ insanı məhz bu və ya digər fəaliyyətə təhrik edən, həm maddi, həm mənəvi-psixoloji özlülən mühiti, şəraiti, katalizatoru açıb göstərməkdir. Belə bir ümumiləşmiş katalizator isə ictimai mühitdən başqa heç nə ola bilməz və əsərdə bu fikir öz bədii ifadəsini çox gözəl tapmışdır.

Naqis ictimai mühitin insanları naqis əməllərə təhrik etməsi özünü simvolik olaraq İblisin məhz bu cəhətində göstərir: harada cinayət varsa, orada İblis yuxarı başdadır, lakin cinayəti icra edən İblis özü deyil. (Əks təqdirdə, konkret bir subyekt olmaqla İblis insanlaşardı və sadəcə olaraq, mənfi bir insan obrazına çevrilərdi - necə ki, bəzi tənqidçilər bunu göstərməyə çalışırlar, - onda İblis *fəlsəfi ümumi* səviyyəsindən *bədii ümumi* səviyyəsinə enərdi və faciənin fəlsəfi məzmunu gölkədə qalardı).

İblis obrazına verilən başqa obyektiv səciyyətlər də, onun ictimai mühiqlə, doğrudan da, çox gözəl səsləşdiyini, həmahəng olduğunu, simvolun obyektinə adekvat əks etdirdiyini göstərir. C.Cabbarlı İblis obrazını belə səciyyələndirir: "O hər bir şeyi, keçmiş-gələcəyi, olmuş-olacağı bilir, hər bir cinayətdə iştirak edir, cismani bir vücuddan daha çox, mənəvi bir qüvvədir."¹¹³ İblis hər şeyi ona görə bilir ki, bütün hadisələr onun iştirakı ilə gedir, onsuz heç bir gələcək hadisənin rüşeymi qoyula bilməz, o hadisələri istiqamətləndirir, nəyə isə şərait yaradır, bir sözlə, hakim ictimai mühitdən tam ayrılmış heç nə yoxdur. İblis ona görə "hər bir cinayətdə iştirak edir" ki, bu cinayətlərin əsil səbəbkarı, onlara şərait yaradan, insanı cinayətlərə sürükləyən İblisin özüdür - naqis ictimai mühitdir.

Lakin C. Cabbarlı nəyə görə İblisi "cismani bir vücuddan daha çox, mənəvi bir qüvvə" hesab edir? Birincisi, cismani vücud olmaq İblisi hadisələrin bilavasitə subyektinə edərdi - əsərdə isə buna bənzər heç nə yoxdur. İkincisi, əgər İblis cismani bir vücud kimi qəbul edilərsə, insandan başqa heç bir real varlıq kimi təsəvvür oluna bilməzdi - əsərdə isə İblis insandan fərqli bir mahiyyətdir. İblisin məzmunu, rolu, funksiyası bilavasitə subyektindən, fərdi cismani varlıqdan, insandan tamamilə fərqlənir. C. Cabbarlı bu cəhəti çox gözəl hiss etmişdir. İblis insanların zehniyyətinə, hissiyatına, iradəsinə təsir edir, öz gücü, "qüdrəti" ilə gözləri qamaşdırır, insanların şəxsi güclərinə inamı qırmağa, onları mənən eybəcərləşdirməyə, naqis ictimai mühitin tələblərinə uyğunlaşdırmağa çalışır. "Mənəvi qüvvə" burada əslində "mənəviyyətə təsir edən qüvvə"dir. Doğrudan da, ictimai mühit insanlara onların mənəviyyətə təsir etməkdən başqa daha necə təsir edə bilər? İnsanların fiziki, bioloji varlığına, zahirinə təsir çox dolayısı yollarla mümkündür.

¹¹²Q. Əsar. Quseyn Djavid. Bakı - 1982, str. 62.

^{*} "İblis"i "Faust"dan fərqləndirən ilk baxışda formal, lakin əslində çox ciddi fərqlərdən biri də budur ki, Mefistofel özü də çox vaxt bilavasitə subyekt kimi çıxış edir və fərdiləşir. İblis isə nəmişə yalnız simvoldur, yalnız ümumdür. Yəni fərqləri, insanları deyil, jəmiyyəti ifadə edir.

¹¹³Jim. "İblis" in son quruluşu. - "Kommunist" qəzeti, 12 aprel 1925-ji il.

Müəyyən ictimai varlıq müəyyən (özünə uyğun) ictimai şüur yaradır. Sonradan hər bir fərdin şüuruna ictimai varlıqla yanaşı, artıq ona qədər formalaşmış olan ictimai şüur da təsir göstərir. Bu mənada ictimai mühit həm də mənəvi komponenti əhatə edir. Lakin hər halda C. Cabbarlı İblisin həm də maddi qüvvələrin ifadəsi olduğunu, bu mənəvi qüvvənin arxasında bir cismanilik dayanmasa da, bir maddilik - ictimai varlıq dayandığını qeyd etsə idi, obrazın səciyyəsi daha bütöv olardı və mahiyyəti də müəyyənləşərdi. Bu son addım da, heç şübhəsiz ki, C. Cabbarlı kimi böyük fəlsəfi təfəkkür sahibinin imkanı daxilində idi. Lakin təəssüf ki, burada o, "İblisin məqsəd və kimliyini əsərə toxunmaq istəmədiyimiz üçün göstərmirik", - deyir və məsələ açıq qalır.

Bununla belə, C. Cabbarlının tamaşaya dair qeydləri əsərin özü haqqında da, xüsusən İblis obrazı haqqında çox şey deyir. İblisin düzgün səhnə səciyyəsi, onun əks etdirdiyi obyektin, ifadə etdiyi real qüvvənin müəyyənləşdirilməsi üçün çox vacibdir; forma müəyyənliyi məzmunun da müəyyənləşdirilməsinə imkan yaradır.

Ayrıca bir adam, hakim mühitin hər hansı bir nümayəndəsi deyil, bütövlükdə hakim ictimai mühitin özü səhnəyə çıxırsa, o özünü necə aparmalı, nə kimi bir formaya malik olmalıdır? Bu sualın cavabı faciənin özündə dəfələrlə İblisin öz dili ilə verilmişdir.

C. Cabbarlı məhz əsərin özünə, İblisin dediklərinə əsaslanaraq onun formasını belə xarakterizə edir: "Belə bir qüvvəni, səhnədə... tənbel gedişlər, danışıqlar, ölgün hərəkətlər ilə təsvir etmək heç də doğru deyildir... "İblis" in İblisi ...alıcı, çevik, qurnaz, bir dəqiqə rahat duramaz, bütün dünyanı dolaşar, basılmaz, yenilməz bir qüdrəti-küllüyyə, ...xüsusilə, atəş olan və doğrudan da düşdüyü yeri yandıran, qanları qaynadan, fikirləri oynadan, *hissləri, duyğuları qızdıran* (kursiv bizimkidir - S.X.) bir od ikən onu soyuducu, dondurucu və əsasən buz və soyuqluq təsviri üçün işlədilən mavi bir boyada göstərmək yerli bir şey deyildir."¹¹⁴

İblis özü haqqında deyir:

*Dağ, daş, uçurum, dəniz və orman
Əngəl olamaz önümdə bir an,
Bir şəhpər açıb da nəgihani,
Mən teyy edərim bütün cahani.*

Bu səciyyə onun, doğrudan da, cismani vicud olmadığını göstərir, əks təqdirdə o, məkan müəyyənliyinə malik olmalı idi. Hər cür məkan məhdudluğundan kənar olmaq isə, bir tərəfdən, İblis məfhumunun zəruri forma tələblərinə, digər tərəfdən də, onun əks etdirdiyi məzmununa tamamilə uyğun gəlir. "İblis" in yazıldığı ərəfdə feodal-burcu ictimai münasibətləri, demək olar ki, bütün dünyada bərqərar idi və buna görə də, İblis üçün sərhəd yox idi; o, feodal istibdadi altında inləyən bütün Şərqi ölkələri üçün, həm də təkcə Şərqi deyil, habelə Qərbi ölkələri, bütün imperialist dairələr üçün səciyyəvi olan bir qüvvədir. Bu baxımdan, "Şərqdə abid oluram, Qərbdə rahib" sözləri İblisin coğrafi səciyyəsinə daha konkret surətdə əks etdirir.

İblisin fənalıqların simvolumu, yoxsa "insan sədəti uğrunda barışmayan mübarizmi" olması da onun öz sözlərindən daha yaxşı aydın olur:

*Hər din ilə, məzhəblə, siyasətlə cahanda
Hər fırtına qopmuşsa, əvət mən varım onda.*

¹¹⁴ «Kommunist» qəzeti, 12 aprel 1925-ji il.

*Hər yerdə ki, vardır əzəmət, qəhr ilə dəhşət,
Hakimdir o yerlərdə şu qarşındakı xilqət.*

yaxud:

*Bir qazi olub, gah edirəm fitnələr icad,
Bir mürşüd olub, gah edirəm aləmi bərbad;
Bəzən oluram bir papa! Cənnət satıram mən,
İsa dirilib gəlsə də qorxar qəzəbimdən.*

Əgər belədirsə, nəyə görə ədəbi tənqiddə İblisin öz dediklərinin əksinə olaraq, onu fənalıqlardan sığorta etmək, təmizə çıxarmaq meylləri vardır? Bəlkə, ona görə ki, İblisin özü haqqında dedikləri ziddiyyətlidir, o, çox vaxt özünü tərifləyir, gücü-qüdrəti ilə öyünür:

*Əvət, İblis, o böyük sənətkar
Həm yapar, həm də yıxar, qüdrəti var.*

Yaxud:

İblis, o böyük qüdrət, o ataşli müəmma...

Yaxud:

*İblis... O böyük ad nə qədər calibi-heyrət.
Hər ölkədə, hər dildə anılmaqda o şöhrət.*

Bu cür nümunələri nəzərdən keçirən Q.Yaşar yazır: "...Elə bil ki, İblis öz-özünə vurulmuşdur. O, həmişə özü haqqında üçüncü şəxsə danışır."¹¹⁵ Doğrudan da, belədir. Heç yerdə bir sözü iki olmayan, istədiyinə mütləq nail olan, çoxlarını ən etibarlı qula çevirən, tək-tük kənardə qalanları da mütləq qul edəcəyinə qəti əmin olan İblis nə üçün də özünə vurulmasın?

İblisdəki özündənrazılıq onun özünütəsdiqinin birinci əlamətidir.

Lakin məgər İblis özünü öz xeyirxah əməllərinə görəmi tərifləyir? Cinayətlər törətdiyini deyəndə isə özünü ifşa etməkmə istəyir? Xeyr! İblis elə məhz öz cinayətləri ilə öyünür, çünki onun nəzərində cinayət törədə bilmək özü də bir qüdrətdir. İblisin nəzərində yeganə mötəbər bir şey varsa, o da gücdür, nə yolla olur-olsun istədiyinə çatmaqdır. Mövcud ictimai mühitdə bu "nailiyyətlərə" çatmağın yolu isə zülm və kapitalın rəmzi olan qurşun və altundan başlanır. İblis insanları məhz bu yola dəvət edir.

Yuxarıda artıq göstərdiyimiz kimi, ədəbi tənqid çox vaxt İblisin bu xidmətini xeyirxah bir əməl kimi qiymətləndirir. Guya İblis bununla insanlara mibarizə təlimi öyrətmək istəyir.

Bir sözlə, ədəbi tənqiddə İblisi müsbət qəhrəman, xilaskar, azadlıq uğrunda mübariz, müdrik insan kimi qələmə vermək cəhdləri, görünür, məhz İblisin bu "xidmətləri" ilə bağlıdır. "İblis insanı öyrədir, İblis insanın gözünü açır, İblis insanı real həyata daxil edir..." Lakin nə üçün? İblisin insana öyrətdiyi nədir? İblis insanın gözünü açaraq ona nə göstərmək istəyir? İblisin insanı daxil etdiyi həyat necə həyatdır?

İblis öz "xilaskar" əlini Arifə uzadaraq deyir:

*Baxdım, əziyor ruhunu həp qeydi-əsarət,
Gəldim edəyim ta səni hürriyyətə dəvət.
Baxdım, səni məhv etmədə min dürlü xəyalət,
Gəldim verəyim qəlbinə bir nuri-həqaqət.*

¹¹⁵ Q.Yaşar. Fajio və qəhrəman, səh. 131.

Lakin İblisin insanı dövət etdiyi hürriyyət necə hürriyyətdir, anlatmaq istədiyi həqiqətdə nur əlaməti doğrudan da varmı? İblis, doğrudan da həqiqət aşığıdır, lakin Q.Yaşarın qeyd etdiyi kimi, o, qara həqiqətlər və müdhiş həqiqətlər aşığıdır.¹¹⁶ O, təmsil etdiyi cəmiyyətin, ictimai quruluşun həqiqətlərini tərənnüm edir. Bu həqiqət, bu gerçəklik isə insan üçün – əsil insan üçün dözülməzdir. Bu həqiqət insanı və ali, nəcib hissləri təsdiq edən əsil böyük həqiqətin gizlədilməsi, şərin, yarımçıqlığın, şikəst mənəviyyətin yeganə həqiqət kimi qələmə verilməsidir. Bu həqiqət zorakılığın təsdiqidir.

Arif sanki bunları bildiyi üçün İblisi rədi edir:

*Hürriyyətə əsla məni sən irdirəməzsən,
Bir zülmət ikən nuri-həqiqət verəməzsən.*

Bir az sonra hadisələrin gedişi İblisin, doğrudan da, nurdan çox-çox uzaq olduğunu isbata yetirir, onun nur deyil atəşi tərənnüm etməsi aşkar olunur. İblis Arifi "xilas" etmək üçün real fəaliyyətə başlayır, əlindəki tapanca və bir kisə altunu ona uzadaraq deyir:

*Al bunları... bas bağına, Arif, eyi saxla!
Bunlar edəcəkdir, nəhayət səni məsud,
Al. İştə bu atəş, bu da ən sevgili məbud!*
(tapançanı bir kərrə havaya boşaldaraq)
Al! İştə bu atəşlə gəlir qəlbinə qüvvət...

Burada İblisin bayaq "Gəldim verəyim qalbinə bir nuri-həqiqət" deyərkən, hansı nurdan danışdığı açıq-aşkar görünür.

İblis dünyadakı vəhşətlərdən qaçan, bir növ tərk-i-dünyalıq mövqeyi tutan insanı həyata daxil edir. Lakin bu həyat eybəcər həyatdır, cinayətlərlə doludur. İblis insana həyatın məntiqini, bu həyatda nailiyyətlərin açarını, üsulunu öyrədir, lakin bu həyata qarşı çıxmaq, onunla mübarizə etmək üçün yox. İblis bunu heç ağına da gətirmir.

İblis, doğrudan da, realistdir, habelə ağılı və biliyi ilə seçilir və bu mənada, doğrudan da, Lüsiferi və Mefistofeli xatırladır. Qabili və Faustu ən çox cəlb edən bu mövhumi qüvvənin qeyri-adi və qeyri-məhdud biliyidir. Hətta M.Y. Lermontovun Demonu da sevdiyi qıza məhəbbəti müqabilində idrak vəd edir:

*Acım əvəzində sənə tamamən
İdrakın ən dərin sirlərini mən.¹¹⁷*

Bütün İblislərə xas olan ağıl, bilik Cavidin İblisi üçün də yad deyil. Lakin simvolun özü üçün bu dərəcədə xarakterik olan bu cəhət onun əks etdirdiyi obyektə də uyğun gəlirmi? - Tamamilə.

Bu mənada A.Şaiq ingilis imperializminin fitnə-fəsadlarını, müstəmləkə siyasətini də İblis rəmzi kimi izah etməkdə tamamən haqlıdır. Zira fitnə-fəsad da əslində ağılın törəməsidir. Rəqibin zəif cəhətlərindən məharətlə istifadə etmək üçün də ağıl lazımdır. Azlığın çoxluq

¹¹⁶ Q.Yaşar. fəgiə və qəhrəman. səh. 131.

¹¹⁷ M.Y. Lermantov. Əsərləri, II jild, Bakı-1964, səh. 398.

üzərində hakimiyyətini hələ bir qədər də qoruyub saxlamaq üçün təkə güc deyil, həm də ağıl lazımdır. Bu cəhətlər İblisə doğrudan da xasdır və yəqin buna görədir ki, A.Şaiq yazır: "İblis kəskin ağıla və sarsılmaz iradəyə malikdir... O bütün qüvvətini və hərərətini ağıl və mühakimədən alır."¹¹⁸

Digər tərəfdən də, burcuca cəmiyyəti hələ yaranışdan elm və texnikanın nailiyyətlərinə arxalanmış, bundan öz niyyəti üçün, istismarı gücləndirməyin bir vasitəsi kimi istifadə etmişdir. Hər iki baxımdan, İblisin ağıl və fərasət sahibi olması onun hakim ictimai mühiti təmsil etməsinə nəinki zidd gəlmir, əksinə, bu fikri bir daha təsdiq edir.

İblis məhz öz ağıl ilə insan üzərində yüksəlməyə çalışır, ona məsləhətlər verir, həyat həqiqətlərini "öyrədir".

Lakin İblisin özündənrazi olmasının səbəbləri heç də yalnız onun həm güclü, həm də ağıllı olması deyil. Əksinə, əsil səbəb onun həyat həqiqətlərini heç də axıra qədər dərk edə bilməməsi, yalnız özünə faydalı olanları bilməklə kifayətlənməsidir. İblis ona görə özündən razıdır ki, çox gözəl bildiyi cari "həyat həqiqətlərinin" əslində müvəqqəti olduğunu və bir gün öz yerini əsil həqiqətə verəcəyini bilir.

İnsan cari həyatı pis bilir, ən çox ona görə ki, onun arzu və ümidləri ilə, insani keyfiyyətləri ilə mövcud həyat arasında uyğunsuzluq var, İnsanın məntiqi ilə həyatın məntiqi üst-üstə düşmür. İblis isə həmin həyatı ona görə yaxşı bilir ki, həyat hələ onun məntiqinə uyğun şəkildə dövrən edir, Şekspirin məşhur sonetində deyildiyi kimi, eybəcərlik gözəllik üzərində, nadanlıq kamillik üzərində qələbə qazanır. Lakin İblisin ağıl ali hisslərlə birləşmədiyindən zəka səviyyəsinə də yüksəlmir. Həyatı çox gözəl bildiyini zənn edir, insanların bütün fəlsəfələrindən xəbərdar olduğunu düşünür:

*Xilqətdəki hər məsələ, hər nöqtəyi-mövhum,
Hər fəlsəfə, hər məzhəbi məslək mana məlum*

– deyir, lakin həyatda və insan mənəviyyatında onun üçün qaranlıq olan elə potensial qüvvələr var ki, onlar reallaşdıqda İblisin bildikləri alt-üst olur, daha özünü doğrultmur.

Bu mənada, Cavidin İblisi öz idrak qabiliyyətinə görə də klassik Avropa ədəbiyyatındakı İblislərdən fərqlənir, real bir qüvvə olmaqla qeyri-məhdud idrak qabiliyyətindən məhrumdur. Onun bilikləri təmsil etdiyi cəmiyyətdəki hakim dünyagörüşünü ifadə edir: ilk baxışda nə qədər realistik görünsə də, əslində gerçəkliyi düzgün əks etdirə bilmir, çünki metafizik xarakter daşıyır, dünyanın, cəmiyyətin müəyyən bir real məqamını mütləqləşdirir, həyatdakı daxili ziddiyyətləri lazımınca qiymətləndirə bilmir, onun hansı istiqamətdə inkişaf etdiyini görmür. O ya həyatı dərinədən bilmədiyinə görə, ya da dərinədən bilmək ona sərif etmədiyinə görə zülmün, şərin mənbəyini Allahın iradəsi ilə, yaxud insan mənəviyyatının ayrılmaz tərkib hissəsi kimi, insanın təbiəti ilə izah etməyə çalışır və insanların özünü də məhz bu cür düşünməyə sövq edir. O, özünün bu mövqeyini real həyat səhnələri vasitəsi ilə isbata yetirməyə çalışır. Bu mövqə isə o dövrkü cəmiyyətin, hakim üsul-idarənin mövqeyidir və onun mənafeyinə tamamilə uyğundur. Məqsəd – insanı ictimai mübarizədən yayındırmaqdır; zülmün mənbəyi ya Allahla, ya insanın özü ilə bağlıdırsa o, kimə qarşı və necə mübarizə aparacaqdır?..

Faciə İblisin düşüncələrinin əsassızlığını və onun mövqeyinin heç də İblisin özünün

¹¹⁸ A. Şaiq. Göstərilən əsər, səh. 187.

düşündüyü qədər möhkəm olmadığını göstərir. Əzab və işgəncə vermək, cismani ölümə bais olmaq nisbətən asan şeydir. Lakin İblis başlıca məqsədinə – İnsanı (insanların seçilmiş nümayəndəsi olan Arifi) mənən öldürməyə, onu öz sadıq qulu etməyə nail olmur.

Əsərin ideya istiqaməti elədir ki, buradakı ümumi romantik ruh, rəmziliklər də buna şərait yaradır ki, məhz kimin cismən öldüyü və ya hələ nəfəs aldığı prinsipial rol oynamır; prinsipial məsələ kimin mənən ölü və ya mənən sağ olması məsələsidir.

Lap son səhnəyə qədər İblis qəti əmin idi ki, onun hakim olduğu mühitdə hamı ölüdür. İnsanlar ölü olduğuna görə də, İblis özünü qüdrəti-külliyə hesab edirdi. Konkretlik üçün müəllif İblisin bu mövqeyini onun öz dili ilə də ifadə etmişdir.

"Dərdimiz möhlik imiş, çarəsi yox"...
"Ölülərdən ölülər feyz alacaq!" -

– deyər İblis mənən ölü olanları cismani ölülərdən fərqləndirmirdi. Xəstə qadının dediyi "dərdimiz möhlik imiş, çarəsi yox" sözlərini isə İblis tamam başqa mənada təkrar edir. O, mənən ölüləri daha çox dərəcədə çarəsiz hesab edir, çünki öz gücünə hələ də arxayındır. Arifi daha bir cinayətin icraçısı edəcəyini bilir, onu həmişəlik olaraq çirkab dünyasına atacağını, Arifin bir daha geri qayıdacağını bilməyəcəyini güman edir. İblisin bu mətləbini çox gözəl tutan A.Şaiq yazır: "İblis Arifin girmiş olduğu bu çirkin və adi həyatdan peşman olaraq çəkiləcəyindən qorxur. Onu həyatın ağır zəncirləri ilə bağlamaq, bir daha öz ideal aləminə dönməmək üçün böyük cinayətlər törətdirməyə, həyatın dərin, çıxılmaz çirkabları içində sürüklədərək onun bütün fənalıqlarına bulaşdırmağa hazırlaşır..."¹¹⁹

Mənəviyyatında hələ müəyyən işıq, nur olan adamları da mənən öldürmək üçün əlindən gələn bütün fənalıqları həyata keçirdikdən sonra İblis məğrur qəh-qəhələrlə Arifə müraciət edib deyir:

Bir zamanlar cəbərut aləminə
Həp uçar, həp öyünürdün də, bu nə?
Vurulub bir qıza pabus oldun,
Xırsız oldun, meyə mənus oldun.
Haqqı, vicdanı buraxdın, getdin.

(ixtiyar getdiyi tərəfə işarətlə)

O səfilin qızını məhv etdin.
Tökülən qanlara həp düşman ikən,
Oldun öz qardaşının qatili sən.

Lakin İblis insan mənəviyyatındakı zəif, əslində isə yalnız ilk baxışda zəif olan nurun qüdrətindən xəbərsizdir. Sən demə, insandakı insani başlanğıcı tamamilə məhv etmək mümkün deyil. Bıçaq sümüyə dirənəndə nə kimi möcüzələr yarandığını İblis hələ bilmir...

Nurla atəş qarşılaşarkən, nur zərif olsa da, atəş möhtəşəm olsa da – nur atəşi ram edir. Nur bir məqsəd olaraq qalır və üstəlik atəşi öz vasitəsinə çevirərək qüdrət və qüvvət kəsb edir.

İblisin məntiq kitabında bu bölmə o vaxta qədər hələ yazılmamış olduğundan, onun

¹¹⁹ A.Şaiq. Göstərilən əsər, səh. 186.

gözlədiyinin xilafına olaraq sağlam mənəviyyatlar son nəticədə ölmür, əksinə, ölmüş zənn olunanlar da dirilir.

"Məntiq" pozulur, aləm bir-birinə qarışır, dünya rəqs edir.

Faciənin sonluğundakı rəqs səhnəsi də əsərdəki rəmzlərdən biridir. Bu səhnə hadisələrin gedişinə heç də təsadüfən daxil edilməyib və onun çox ciddi ictimai-siyasi və fəlsəfi mənası vardır.

Ölülərin rəqsi ilə başlanan bu səhnə tədricən real məzmun kəsb edir, dünyanın bütün təzadlı ünsürləri qarşı-qarşıya gələrək rəqs edir və bu mərhələni ən çox İblis hiss edir, çünki bu dəfə rəqs edən (oynayan, laxlayan) onun təmsil etdiyi hakim ictimai mühitin özüdür.

Arifin gözündə dünyanın rəqs etməsi əslində onun mənəvi aləmində gedən təbəddülatları – onun "qəflət yuxusundan" oyanmasının, silkələnməsinin nəticəsidir. Bu rəqsi ətrafdakılar da hiss edir, çünki onların hamısı sarsılır, hamı böhran keçirir, dünyaya əvvəlki donuq, ölgün baxışlarını dəyişirlər.

İblis də dünyanın rəqs etdiyini görür və hiss edir. Lakin onun bu rəqsə münasibəti və bu rəqsdə iştirakı tamam başqa mənaya malikdir. İblis silkələnib ayıldığı üçün deyil (o, həmişə ayıqdır), ayağının altı silkələndiyi üçün dünyanı rəqsdə görür. İblis üzərində dayandığı möhkəm özülün artıq laxladığını, dünyanın əvvəlki nisbi sabit ahənginin pozulduğunu, hakim ictimai mühitin qoyduğu qayda-qanunların çürüdüyunü hiss edir və dünyanın rəqsini öz faciəsi kimi dərk edir (özünü o yerə qoymasa da!..).

Təsadüfi deyil ki, rəqs səhnəsinin ardınca İblisə ümumi hücum başlanır:

- Qəhr olmalı, məhv olmalı İblis.

Hadisələrin gedişi prosesində Arifdəki çılğınlıq, nəhayət İblisə keçir...

Arif əvvəlcə dünya haqqındakı təsəvvürləri ilə dünyanın özü arasındakı uyğunsuzluqlarla qarşılaşdıqca çılğınlaşır, lakin mürəkkəb həyat keçməkeşlərindən keçdikcə, onun iç üzünü yaxından gördükcə nəzərlərinə bir aydınlıq gəlir. İblis üçün isə bu proses tərsinə gedir. Əvvəlcə, o, dünyaya çox yaxşı bələddir; hər şeyi bilir, çünki bütün hadisələr onun qoyduğu yolla, onun təmsil etdiyi qayda-qanuna uyğun şəkildə gedir. O, bu yolun mütləqliyinə, hamı üçün zəruri olduğuna qəti şəkildə əmindir. Həyatda bu zərurətə, bu qüvvətə qarşı dura biləcək ikinci bir real qüvvə görmür. İnsanların "sadələvh" arzu və "xəyallarına" isə ciddi bir şey kimi baxmır, onlara istehza ilə yanaşır. "Səhv" yola uyanları "xilas etmək" istəyir, onları real, "qüdrətli", qara həqiqət yoluna dəvət edir. Lakin hadisələrin gedişi başqa nəticələrə gətirəndə, pak arzularla yaşayan adamlar naqis həyata qədəm qoysa da, onun yolu ilə getməyəndə, gedə bilməyəndə və yeni yollar axtaranda, silaha qurşansa da, son nəticədə onun özünə qarşı çıxanda artıq İblisin dünya haqqındakı əvvəlki mütləq təsəvvürləri daha özünü doğrultmur. Əvvəl insanlara bələdçilik edən, dondan-dona girən, öz iç üzünü məharətlə gizlədən və həmişə istədiyinə çatan İblis indi daha hakimi-müqəddəs deyil, indi onun ən sadıq qullarını sıraya düzüb güllələyirlər, indi onu hamı tanıyır və o, maskasını atmalı olur.

...Və belə məqamda İblis özü çılğınlıq vəziyyətinə düşür. Təsadüfi deyil ki, son monoloqunu söyləyən İblisin halını müəllif "gah istehzal və məğrur, gah çılğın və qorxunc qəhqəhələrlə" – deyə şərh edir. Məmnun qəhqəhələrlə səhnəyə çıxan İblis istehzal və məğrur qəhqəhələrlə öz "qüdrətini" nümayiş etdirir və nəhayət, istədiyinə nail ola bilməyəndə çılğın qəhqəhələrlə səhnəni tərk edir.

İblisin son monoloqunda özünə verdiyi səciyyə onun ümumiləşmiş məzmununu bir daha təsdiq edir: İblis nədir?

- Cümlə xəyanətlərə bais...
Ya hər kəsə xain olan insan nədir ?
- İblis !

"Cümlə xəyanətlərə" ayrı-ayrı adamlar və ya yalnız adamlar bais ola bilməz. Belə bir "qüdrəti-külliyyə" yalnız bütövlükdə hakim ictimai mühit – İblis ola bilər. Biz bu məsələni yuxarıda artıq təhlil etmişik.

Bəs "hər kəsə xain olan insanın" "iblis" adlandırılması necə izah oluna bilər? Yaxud bu iki "iblis" sözünün rəmzi mənası eynidirmi?

- Yox! "İblis nədir?" sualı faciədəki İblis obrazına aiddir. Burada simvolun əks etdirdiyi məzmun konkret, ünvanı məlumdur. Müəyyən qisim insanlar (məhz İblisə uyanlar, hakim ictimai mühitin sadıq nümayəndələri) "iblis" adlandırılarkən isə həmin məfhumdan yenə də simvol kimi – ümumiyyətlə şəxsiyyəti mənasında istifadə edilmişdir. Böyük hərflə "İblis" (İblis obrazı) və kiçik hərflə "iblis" (İblisin "qulları") onların ifadə etdikləri real qüvvələrin qarşılıqlı münasibət və nisbətini biz yuxarıda ümumi planda nəzərdən keçirmişik. Lakin əsərin sonunda "iblis" simvolunun hər iki ümumilik dərəcəsinin bir daha xatırladılması faciədə bir yox, iki dramatik xətt olduğunu, başlıca ideyanın əslində iki nisbi müstəqil yolla inkişaf etdirildiyini və mənzil başında – açılış məqamında birləşdiyini göstərən mühüm nöqtədir. Bu iki yol, bir tərəfdən, İnsan-İblis (mütərəqqi qüvvələr və mürtəcə ictimai quruluş) konfliktinin, digər tərəfdən isə İnsan-İnsan^{*/} (Zəka - Nəfs) konfliktinin təkamülü ilə bağlıdır.

Bir qayda olaraq, ədəbi tənqiddə bu iki dramatik xətdən gah biri, gah da o birisi öz əksini tapır, bu xətlər arasındakı əlaqə və vəhdət isə göstərilir. Halbuki müəllifin əsas məqsədlərindən biri bu iki xəttin eyniyyətini, insanın daxili, mənəvi ziddiyyətlərinin onun ictimai həyatı ilə, xarici ziddiyyətlərlə qırılmaz vəhdətini göstərməkdən ibarətdir.

Burada istər-istəməz Q. Yaşarın bir fikri yada düşür: "Şair bilavasitə ictimai gerçəklikdə də bir əxlaq həqiqəti axtarır, ictimai problemi də dərhal əxlaqi problemə çevirirdi"¹²⁰. Bu, məsələnin məhz bir tərəfidir. İkinci tərəf isə əxlaqi problemlərin də ictimai problemlər kontekstində, onunla vəhdətdə şərh olunması, həyatın bütün mürəkkəbliyi və zənginliyi ilə nəzərdən keçirilməsidir. (Görünür, həyata belə realist münasibət, eyni zamanda həm yüksək fəlsəfi ümumiləşdirmə, həm də yüksək bədii konkretləşdirmə yalnız romantik üslubun hüdudsuz imkanları sayəsində öz əksini tapa bilərmiş!).

İkinci xətt insanın öz daxilində gedən mənəvi prosesləri ifadə edir. Bu xətt ilk dəfə qabarıq şəkildə A. Şaiqin yuxarıda dəfələrlə müraciət etdiyimiz məqaləsində ağıl və qəlbin münasibəti və mübarizəsi şəklində qoyulmuşdur. Sonrakı tədqiqatçılar içərisində Məsud Əlioğlu bu aspektə daha çox yer vermiş və əslində faciəni yalnız bu xətt əsasında izah etməyə çalışmışdır. M. Əlioğlu insanın hissə qapılmasını, nəfsi-ləimi onun fəlakətlərinin əsas səbəbi sayır və insanın ağıl və zəka hesabına öz nəfsinə qalib gəlməsini çıxış yolu hesab edir (Daha doğrusu, faciədən belə çıxdığını yazır).

Bu mövqə birinci xətdən, əsərin əsas konfliktindən təcrid olunmuş halda şərh edildiyindən bəzi ifratlara gətirir; yuxarıda artıq əsassız olduğunu göstərdiyimiz "şər insanın

^{*/} Biz İnsan-İnsan dedikdə neçə də iki müxtəlif insan arasındakı ziddiyyəti nəzərdə tuturuq. Əsərdəki ideyalar fərdi münasibətlər səviyyəsindən qat-qat yüksəkdə durur. İnsan-İnsan dedikdə eyni bir insanın, daha doğrusu, ümumiyyətlə insanın daxili, mənəvi ziddiyyətləri nəzərdə tutulur.

¹²⁰Q. Yaşar. Fəjə və qəhrəman, səh. 110.

təbiətindədir" qənaəti ilə nəticələnir.

Bununla belə, həmin mövqə tamamilə atılırsa, yəni ikinci dramatik xətt nəzərdən qaçırılsa faciədəki ideya zənginliyi özünün tam ifadəsini tapa bilməz.

İblisin son monoloqunda həmin aspekt açıq-aşkar şəkildə qoyulmuşdur:

*Lakin məni təhqir edən ey əbləhü miskin!
Olduqca müsəllət sana, bil, nəfsi-ləimin,
Pəncəmdə dəmadəm əzilib qavrilacaqsın,
Daim ayaq altında sönüb məhv olacaqsın.*

İblis öz mürtəce hakimiyyətini əbədi və mütləq bir şey kimi qələmə vermək üçün, insan qəlbinə də hakim olduğunu, buna görə də, şərin kökünü kəsməyin prinsipial surətdə qeyri-mümkün olduğunu göstərməyə çalışır.

İblisin dili ilə deyilən sözlərin heç də müəllif mövqeyi olmadığını biz artıq yuxarıda göstərmişik. Lakin son monoloq bu baxımdan müəyyən özünəməxsusluğa malikdir. Belə ki, bu monoloqla müəllif İblisin maskasını üzündən götürür, simvollar aradan qalxır və yalnız gerçəklik qalır.

Son monoloq şərin əsil ictimai mənbəyini göstərməklə kifayətlənmir. Burada həm də insanın özünü dərk etməsi, nəfsi-ləimə qalib gəlməsi, hakim ictimai mühitdən fərqlənmək və ona qarşı çıxmaq üçün lazım olan kamillik səviyyəsinə yüksəlməsi də zəruri bir şərt kimi irəli sürülür. (Burada göstərilən iki aspekt istər-istəməz ictimai inqilabın obyektin və subyektin şərtlərini xatırladır; bir tərəfdən ictimai mühitin eybəcərliyinin artması, digər tərəfdən də insan şüurunun inkişafı, onun təcridən cəmiyyəti dərk etməsi insanın hakim mühitə qarşı çıxışlarına təkan verən iki mühüm amil kimi ön plana çəkilir).

İnsan öz həyatı maraqlarına, arzu və amallarına uyğun gəlməyən hakim ictimai mühitə qarşı çıxarkən onun iç üzünə yaxşı bələd olmaqla bərabər, özünü də öyrənməli, öz daxilində bir növ xarici mühitin nümayəndəsi, tərəfdarı, "sazişçisi" olan nəfsi-ləimi - belə mühitdə o, mütləq baş qaldırmağa çalışır – aşkar etməli, ona qarşı mübarizə aparmalı, onu boğmalıdır. Zira İblisin ən kəskin silahı "ağacı qurd içindən yeyər" hikmətindən məharətlə istifadə etməsidir. Bu silahı korşaltmadan ona qalib gəlmək mümkün deyil.

«İBLİS» VƏ DÜNYA ƏDƏBİ-FƏLSƏFİ FİKRİ

Hüseyn Cavidin «İblis»i heç də Hötenin «Faust»undan geri qalmır. Ancaq biz belə inciləri lazımı qədər qiymətləndirə bilmirik.

Heydər ƏLİYEV

H.Cavidin "İblis" pyesi dünya ədəbiyyatında əsrlərdən bəri davam edən İnsan-İblis dialoqunun, mübarizəsinin yeni, parlaq, yüksək bir səhifəsidir.

Faciə qarşılaşdırılan başlıca ideyalar bir tərəfdən "ədalət, mərhəmət, vicdan" ideyası (Arif), digər tərəfdən altun və silah gücünə arxalanaraq miskin nəfsə xidmət etmək (İblis) ideyasıdır. Müəllifin məqsədi bu ideyalardan birinin qələbəsini, digərinin məğlubiyyətini göstərmək deyil; əsəri bu cür birtərəfli mənalandırmağa çalışanlar düzgün nəticə hasil edə bilmirlər. Birinci ideyanın qələbəsini təsdiq etmək faciənin ümumən nikbin olan ruhuna uyğun gəlsə də, İnsanın bütün əsər boyu keçdiyi inkişaf yolunun sonrakı məqamlarını, Hegel terminalogiyası ilə desək, antitezis və sintez mərhələlərini nəzərə almadığı üçün tam uğurlu sayıla bilməz. İkinci ideyanın qələbəsini təsdiq etmək isə əsərin mütərəqqi və humanist ruhuna heç cür uyğun gəlmir.

Faciədə bu iki ideyanın gərgin mübarizəsi onların hər ikisinin dialektik inkarı və eyni zamanda sintezi yolu ilə həll olunur. Əsərin əvvəlində mücərrəd şəkildə səslənən ümumi mərhəmət və vicdan fəlsəfəsi əsərin sonunda qüvvət və fəaliyyəti də ehtiva edərək sosial mübarizə konsepsiyası səviyyəsinə yüksəlir.

Müəllif hər iki ideyaya eyni tənqidi münasibətlə yanaşmır. Müəllifin məqsədi İblisin kinayəli qəhqəhələri ilə Arifin mövqeyini ifşa etmək deyil. Əksinə, əsərdən hasil olan nəticələrdən biri budur ki, birinci ideya - "sülh, məhəbbət və ədalət ideyası güclü rəqibi ilə mübarizədə qalib gəlmək üçün özlüyündə kifayət olmasa da, gözəl ideyadır, səmimidir, təmizdir. Lakin o nə qədər gözəl olsa da, fəaliyyətsizdir, zəifdir, hadisələrin gedişinə heç bir təsir göstərə bilmir.

İkinci ideya isə fəaliyyətdədir. O, meydan oxuyur. Çünki arzulardan deyil, gerçəklikdən çıxış edir. Hadisələr onun hökmü ilə baş verir. Hamı onunla hesablaşır. Çünki eybəcər də olsa, realdır, hakimdir. Lakin bu hakimiyyət ehtirası o dərəcədə güclüdür ki, birinci ideyanın hətta fəaliyyətsiz, yalnız arzu şəklində mövcudluğuna da dözmür, onu məhv etməyə çalışır, öz

"üstünlüklərini, gücünü, qüdrətini" ona göstərmək istəyir, onu məsxərəyə qoyur... Lakin onu məhv etməyə çalışarkən özünə qəbir qazdığını duymur. Bilmir ki, həqiqət zahirən nə qədər zəif görünsə də, onu məhv etmək mümkün deyil. "Gücsüzsən və deməli, haqsızsan", - deyir və öz "haqq yolunu" zorla təlqin etmək istəyərkən əslində onu fəaliyyətə gətirmiş olur. Burada Hötenin "Faust" əsərindən Allahın Mefistofelə tapşırığı yada düşür:

*Dinçlik axtarmaqdır insanın meyli,
Səni yol yoldaşı etdim, coşasan
Cırnadıb, narahat eləyib xeyli,
Onu yaradıcı işə qoşasan!*

Elə bil ki, Mefistofel Faustu kabinədən çıxarıb bilavasitə maddi fəaliyyətə qoşmaq üçün göndəribmiş. Baxmayaraq ki, Mefistofelin öz şəxsi niyyəti də var, amma son nəticədə Allahın iradəsi həyata keçir.

H.Cavidin "İblis"ində isə insanı fəaliyyətə cəlb eləyən səma qüvvələri deyil. Bu məsələdə kontur-rol oynayan İblis də səma qüvvəsi olmayıb, hakim ictimai mühiti təmsil edir. Nə zaman ki, Arif daha mövcud ictimai mühitin passiv müşahidəçisi kimi qala bilmir, mühitin eybəcərlikləri onun istəyindən asılı olmayaraq şəxsi həyatına daxil olur, onda Arif istər-istəməz fəallaşır, hadisələrin real iştirakçısına çevrilir və bir müddət İblisin (hakim həyat tərzinin) təsiri altına düşsə də, nəticədə əlindəki silahı hakim mühitin özünə qarşı çevirəcəyinə şübhə yeri qalmır.

Əlbəttə, şər - İblis öz aləmində müəyyən qələbələrə nail olur (necə ki, Mefistofel artıq Faustu özününkü hesab edirdi), insanı müəyyən konkret cinayətlərə sürükləyə bilər, lakin onun daxilindəki həqiqət hissini öldürə bilmir və əksinə, bu hiss - onun daşıyıcısı, nəhayət, həyata açıq gözlə baxmağı öyrənir, passiv şikayətçilik mövqeyi tutmaq və ya zora təslim olmaq əvəzinə, ona bir vasitə kimi yiyələnmək zərurətini dərk edir,

Beləliklə, ideyalar arasındakı gərgin mübarizə tərəflərdən hər hansı birinin qələbəsi ilə deyil, onların hər ikisinin dialektik inkarından doğan yeni bir ideyanın qələbəsi ilə bitir. Bu, həqiqət və gücün vəhdəti ideyasıdır. Bu həmin ideyadır ki, H.Cavidin sonrakı əsərlərində kitab və qılincin vəhdəti şəklində davam etdirilir. Ayrılıqda hikmət, həqiqət və ayrılıqda küc, qüvvət deyil, hikmətə xidmət edən qüvvət, qüvvətə arxalanan hikmət tərənnüm edilir.

Gücə belə konkret münasibət "İblis" əsəri üçün də tamamilə səciyyəvidir. Burada Cavid heç də hər cür gücü deyil, yalnız "hikmətlə cilovlanmamış" (Horatsi), həqiqət cövhəri ilə pardaqlanmamış, ədalətə, haqq uğrunda mübarizəyə qarşı yönəldilmiş qaba, nadan gücü, zülm və bədbəxtlik səpən gücü inkar və ifşa edir. Yer üzərində ədaləti bərqərar etməyə yönəldilmiş gücü, həqiqət yolçularının gücünü isə, əksinə, təqdir və tərənnüm edir.

İblis obrazına münasibət məsələsində, bir tərəfdən, bu obrazın mifoloci İblis və

demonizm problemi ilə əlaqələrinin axtarılmasında, digər tərəfdən də, klassik ədəbiyyatdan məlum olan bir sıra İblis obrazları ilə müqayisələr zamanı yol verilən sərbəstlik və aludəçilik çox vaxt tədqiqatçıları konkret məntiqi təhlildən yayındırır, əsərin öz məzmun və ideyasından uzaqlaşdırır, faciənin özünəməxsus, oricinal cəhətlərinin və spesifik ideya çalarlarının kölgədə qalmasına səbəb olur.

Bizcə, əsərin düzgün şərh üçün İblis anlayışının tarixən necə meydana gəldiyini, min illərdən bəri ona münasibətin necə dəyişdiyini, müxtəlif dövrlərdə və konkret ictimai şəraitlərdə ədəbi əsərlərdə İblis obrazına müraciətin özünəməxsus cəhətlərini izləməkdən daha çox, məhz Cavid dövründə Azərbaycanda İblis anlayışının hansı mənada işlənildiyini müəyyənləşdirmək^{*/} və, əgər bu mümkündürsə, müəllifin özünün "İblis" faciəsinə və İblis obrazına şəxsi münasibətini nəzərə almaq və nəhayət, əsərin öz məntiqi təhlilindən çıxış etmək daha məqsədəuyğundur.

H.Cavid irsinin fəlsəfi, ədəbi və mifoloji zəmin və ənənələr fonunda, müqayisəli şəkildə öyrənilməsi, əlbəttə, təqdirəlayiq hadisədir. Lakin əvvəlcə əsərin fəlsəfi-məntiqi təhlilini vermədən, onun əsas ideya istiqamətini və müəllif mövqeyini müəyyənləşdirmədən müqayisəli təhlilə keçmək uğurlu nəticə verə bilməz. Bizcə, İblis obrazının ədəbi tənqiddə taleyi məhz belə uğursuzluq nümunələrindən sayıla bilər.

İblis obrazına ədəbi tənqiddəki müxtəlif münasibətləri ümumiləşdirsək və təsnif etsək, iki bir-birinə tamamilə əks olan mövqe ilə rastlaşmış olarıq: bir mövqeyə görə, İblis şər qüvvələri ifadə edir və təbii ki, mənfi obrazdır. Digər mövqeyə görə, İblis şər qüvvələrin ittihamçısı və deməli, müsbət qəhrəman kimi çıxış edir. H.Cavidin "şər qüvvələrin" təbiəti və mənşəyi məsələsini necə həll etdiyinə dair də ədəbi tənqiddə fikir ayrılıqları olduğundan bu mövqələr hər biri öz növbəsində üç yerə bölünür. Birinci mövqeyə görə, ya şərin mənbəyi Allahdır və İblis Allahın törətdiyi cinayətlərin timsalıdır, ya şərin mənbəyi insandır və İblis insanın özündədir, ya da şərin mənbəyi naqis ictimai mühitdir və İblis bu mühitin timsalıdır. İkinci mövqeyə görə, İblis özü şərdən kənardadır və hadisələrə qiymət verərkən ya Allahı şərin yeganə mənbəyi və bəisi saymaqla onu ifşa edir, ya şəri insanın təbiəti ilə bağlayır və insanı ifşa edir, ya da ictimai mühiti şərin törədicisi kimi ittiham edir. Hər iki halda prinsiplial fəlsəfi əhəmiyyəti olan məsələ *şərin mənbəyinin Allahda, İnsanda, yoxsa ictimai mühitdə axtarılması* məsələsidir. İblis obrazının şərin *timsalı*, *yoxsa ittihamçısı* olması isə daha çox dərəcədə bir ifadə, təsvir metodu olmaqla bədii sənətkarlıq məsələsidir. Lakin aşağıda görəcəyimiz kimi, bu ikinci cəhət də müəllifin fəlsəfi mövqeyinin düzgün açılması üçün ciddi əhəmiyyətə malikdir. Allahı şərin bəisi hesab etmək üçün əvvəlcə onun mövcudluğunu qəbul etmək lazımdır. Şərin əsil ictimai mənbəyini

^{*/} Azərbaycanda İblis anlayışına ənənəvi münasibət onun şər timsalı kimi qiymətləndirilməsidir. Xalq arasında İblisə inqilabçı kimi baxmaq meyli ağlabatmaz haldır. Bu meyl yalnız Qərb ədəbiyyatının bir qisim nümayəndələri üçün xarakterik olub Azərbaycan gerçəkliyinə yaddır.

qoyub, göylərdə ona mənəbə axtarmaq (hətta bu mənəbəyi Allahda görmək belə) XIX əsrin əvvəlləri üçün (məsələn, Bayron) bir oricinallıq və cəsarət idisə, XX əsrin əvvəlləri üçün ya deyilənlərin təkrarı, ya da dövrün mütərəqqi fikir axınından geri qalmaq kimi qiymətləndirilməlidir. Əgər H.Cavid Qərb ədəbiyyatında dərin kök salmış və artıq ənənəviləşmiş bir ideyanı sadəcə olaraq təkrar etsəydi və ya hətta müəyyən dəyişikliklərlə və ən gözəl bədii formada *təkrar etsəydi*, bu, şairin nə böyüklüyündən, nə də filosofluğundan danışmağa əsas verərdi. Zira, mütəfəkkir ədibin böyüklüyü birinci növbədə onun təsdiq və təbliğ etdiyi ideyanın oricinallığı və böyüklüyü ilə müəyyən olunur.

Əsərin əsas ideyasını kənarında qoyub İblisin, İxtiyar şeyxin və s. sözlərini heç bir əsas olmadan müəllifin adına yazdıqda faciənin ideya oricinallığı şübhə altına alınmış olur.

Ədəbi tənqiddə zülmün, şərin səbəbini Allahda axtarmaq müəllif mövqeyi kimi qiymətləndirilir. Digər tərəfdən də, guya İblis müsbət bir rol oynayır və Allahın zülmünü ifşa edir.

H.Cavidin "İblisində" belə mövqedən çıxış edən obrazlar (İxtiyar şeyx) doğrudan da vardır, lakin bu mövqe bütövlükdə "İblis" əsəri üçün də, onun müəllifi üçün də səciyyəvidirmi? - Xeyr. Bu cür mövqe nə H.Cavidin "İblisində", nə də Hötenin, Marlonun, Klinkerin, Lermontovun və s. müvafiq əsərlərinə aid edilə bilməz. Bu mövqe olsa-olsa, Bayronun "Qabil" əsəri üçün səciyyəvidir. Lakin bir əsər üçün üstünlük sayılan müəyyən cəhətin kafi əsas olmadan başqa əsərə şamil edilməsi nəinki onun qiymətini artırmaz, əksinə, onun haqqında səhv təsəvvür yaratmaqla yanaşı, qiymətini da aşağı salmış olar.

Əgər Qabilin Allaha qarşı üsyanı Bayronun əsərinin leytmotivini təşkil edirsə və müəllif mövqeyinin ifadəsi kimi səslənsə^{*/}, İxtiyar şeyxin dedikləri epizodik bir obrazın mövqeyini ifadə edir və əsərdəki çox müxtəlif ideya çalarlarından yalnız biridir. Bundan başqa, bu mövqe əsərin əsas ideya istiqaməti ilə ziddiyyət təşkil edir və əslində müəllifin tənqid obyektlərindən və ya daha yüksək bir ideyanın formalaşmasına aparan yoldakı məntəqələrdən, diskret keçid məqamlarından biridir. Zira, ruhdan düşmüş İxtiyar şeyxin:

*Ah, göpurdukcə şu xain bəşər,
Yer üzü daim qusacaq zülmü şər
Məzhəbə dönmüş də bütün kainat,
Qeyri çəkilməz şu müləvvəs həyat.*

- deyən bədbin, nihilist, inkarçı mövqeyi ümumən mübarizəyə, həqiqət və gücün vəhdətinə səsləyən müəllif tərəfindən yalnız tənqid oluna bilər. İxtiyar şeyxin nəzərində dünya - allahdır və buna görədir ki, naqis ictimai mühitdə rastlaşdığı haqsızlıqlar onda Allaha qarşı kin yaradır və

^{*/} Əslində Qabil əsərdə nə qədər mərkəzi sima olsa da, onun mövqeyini də müəllif mövqeyi kimi başa düşmək sonununu məhdudlaşdırmaq olardı. Əsərdən alınan ümumi təəssürat Qabilin və ya Lüsiferin dediklərindən daha çox şey ifadə edir.

bu, bütövlükdə dünyaya nifrətlə, tam bədbinlik mövqeyi ilə eyniləşir.

Arifin, Elxanın və hətta İblisin mövqeyinə gəldikdə isə onların Allaha və dünyaya münasibəti Qabil və Lüsiferin münasibətindən tamamilə fərqlidir. Buna görə də, Bayronla hər cür müqayisə heç də həmişə "İblisi" layiq olduğu səviyyəyə qaldırmır. Elxan və onun çıxışı, üsyanı, fəaliyyəti Qabil və onun çıxışına, mövqeyinə nəzərən qat-qat yüksəkdir. Başqa sözlə, Elxan ictimai etirazın daha yüksək formasını - ictimai mübarizəni təmsil edir. Elxan haqsızlıqların səbəbini göydə deyil, yerdə axtarır, xilas yolunu insanın özündə görür və İnsanın dünyanı necə idarə etməli olduğu haqqında düşünür.

İblisin məqsədi Allahın timsalında dini, ilahiyyəti tənqid etmək deyil. İblisin Allahla mübarizəsi ənənəvi mübarizədir və bundan bədii əsərlərdə çox vaxt rəmz kimi istifadə olunur.

İblisin rəmzi mənası dərk edildikdə, onun Allaha qarşı çıxışının da rəmzi mənası aydın olur. Bu rəmzilik xüsusən "Faust"un proloq hissəsində (asimanda) Allah və Mefistofelin söhbətində, habelə əsərin finalında aşkar şəkildə təzahür edir. Allah və Mefistofel insanda "xeyir və şər başlanğıclarının" rəmzləri kimi təqdim edilir. Və təbiidir ki, proloqdakı söhbətdə Allah insandakı yaxşı cəhətləri, Mefistofel isə pis cəhətləri görür və hər biri bu cəhətlərin mütləqləşəcəyinə inanır və cəhd edir.

*Bəli, başdan-başa, tanrım, qan, qada...
İnsanlar qəm, möhnət içindədir lap.*

deyən Mefistofel onların tam miskin gələcəyinə şübhə etmir:

*O da, mənim əziz, istəkli xalam
İlan tək torpaqda sürünəcəkdir,
Bəli, acgözlüklə o, ümidvaram,
Yerlərdə toz-torpaq sümürəcəkdir.*

Allah isə, əksinə, insan haqqında yüksək fikirdədir: o, -

*Şübhələr, zülmətlər dolu həyatda,
Cəhd edir haqq yola çıxsın inadla,-*

- deyir və insanın nurlu gələcəyinə inanır:

*Axtarır, zülmətdə hələ yol gedir,
Nuru hümmətimlə kəşf edəcəkdir.*

Lakin Hötenin "Faust"unda Allah və Mefistofel rəmzlərinin arxasında hansı real qüvvələrin dayandığı aydın olmur. Ümumiyyətlə, müəllifin belə bir məqsədi yoxdur. Əsər ardıcıl romantizm mövqeyindən yazıldığından müəllifin məqsədi ümumiyyətlə Xeyir və Şərin mübarizəsini tərənnüm etməkdən, insan təbiətində xeyrinmi, yoxsa şərinmi üstünlük təşkil etdiyini göstərməkdən (Habelə xeyrin ümumi və müCərrəd me'yarını - əməli fəaliyyəti tərənnüm etməkdən) ibarətdir. Burada Xeyir və Şər insanın mənəvi aləminin iki əzəli və əbədi qütbü kimi

göstərilir; onların gerçək həyatı mənbələri isə axtarılmır və ya tapılmır.

Realist romantizm üslubunda yazılan "İblis" əsərində isə məqsəd məhz bu mənbəyi müəyyənləşdirmək və onu nişan verməkdən ibarətdir. Burada H.Cavidin qarşısında çox çətin bir məsələ durur: bir tərəfdən ənənəvi rəmziliyin şərtlərinə sadıq qalmaq, yeri gəldikcə Allah ilə İblis arasındakı əksliyə müraciət etmək, digər tərəfdən də Allahı ancaq xeyir rəmzi kimi verməkdən imtina etmək, onu həm də gücün, zorun rəmzi kimi təqdim etmək.

Hötedə insan iki qütbün – Allah və Mefistofelin arasındadır və onun hansı səmtə meyl edəcəyi izlənilir. Burada insan nuru məhz Allahın hümməti ilə kəşf edir. Caviddə isə insan öz müstəqil bir qütbüdür. Digər qütbü isə İblis təşkil edir. Beləliklə, Caviddə İblis və Allah heç də eyni tərtibli obrazlar deyil. Allah hər iki qütbü ehtiva edən mürəkkəb, daxili ziddiyyətli vəhdət rəmzidir. Allah və İblis arasındakı ənənəvi əkslik saxlanılır, lakin bu, iki qütb arasındakı əkslik deyil, tam ilə hissə (yarımçıq) arasındakı əkslikdir. İnsan İblisə tapınanda, maddi dünyanın, mövcud ictimai mühitin ritminə daxil olub onun fəal ünsürünə çevriləndə, o da yarımçıq və naqis olur. İblis bütün əsər boyu bu yarımçığı qabartmaqla, maddi aktiv dünyanı, mənəviyyatsız dünyanı ön plana çəkməklə dünyanın o biri qütübünü, mənəvi dəyərləri, mələyə tapınan insanı kölgədə qoymağa çalışır. İblis Allahı heç də insan naminə deyil, özünü təsdiq etmək naminə, tək hakimiyyətlik ehtirası ilə ifşa edir. İblis real ictimai qüvvələri təmsil etdiyinə görə, hadisələrin fəal iştirakçısıdır və ya bilavasitə subyekt olmasa da, müşayiətçisidir, şərait yaradan və təhrik edəndir.

Düzdür, H.Cavid Xeyiri də hər halda rəmziləşdirmək üçün proloqda Mələk obrazından istifadə edir, lakin əsər başladığıda onun insanla (Arif) eyniyyət təşkil etdiyi aydın olur. Buna görə də, əsərin əsas dramatik xətti İnsan-İblis (ictimai mühit) əksliyi ilə bağlıdır. Mələk obrazına müraciət isə, görünür, simmetriya, forma bütövlüyü naminədir.

Hötenin "Faust" əsəri nəinki ümumiyyətlə dinin, Allah ideyasının əleyhinə yazılmayıb, burada hətta yuxarıda danışdığımız mənada Allaha qarşı üsyan da yoxdur. Bununla belə, bu əsər kilsə inkvizisiyasını tənqid etməklə (kilsənin mövqeyinə görə, elmi yaradıcılıqla məşğul olan, "ruhunu şeytana satan" Faust nəticə etibarilə cəhənnəmə getməli idi, əsərin ifşa obyektı olmalı idi, yazıçı isə, əksinə, onu müdafiə edir) dinə qarşı mübarizədə müəyyən bir mərhələdir.

Bayronun "Qabil"i, bu baxımdan, daha ardıcılıdır. Təkcə müstəqillik və itaətsizliyin deyil, həm də idrakın və biliyin rəmzi olan Lüsiferin öz rəmzi əksliyi olan Allaha qarşı çıxışı ilk növbədə məhz insanları yaradıcı düşüncədən məhrum etməyə çalışan, kortəbii itaət və miskinliyə sövq edən kilsə inkvizisiyasına qarşı mübarizədir. Bu mübarizə ümumiyyətlə Allaha, onun mövcudluğu ideyasına qarşı yox, elmin, biliyin əleyhinə çıxış edən, insanların heç olmasa öz yaradıcılıqları ilə sonsuzluğa, əbədiyyətə qovuşmalarına mane olan Allaha - kilsəyə qarşı mübarizədir. Müəllif Allahın adilliyi haqqındakı dini təsəvvürləri sarsıtırsa da, yuxarıda

göstərdiyimiz kimi, ilahiyyət çərçivəsindən tamamilə kənara çıxma bilmir.

Əslində isə "İblis" əsəri H.Cavidin "idealizm cəbhəsindən çıxış etməsi" haqqdakı qənaətə heç bir əsas vermir. İxtiyar şeyxin və əsərin əvvəlində Arifin tutduğu mövqelər idealist xarakter daşısa da, əsər özü ümumən materialist mövqedən yazılmışdır. Belə ki, başlıca ideyası insanların fərdi hərəkət və fəaliyyətinin, düşüncə, istək və amallarının (ictimai şüur) tam müstəqil xarakter daşmayıb mövcud mühitdən (ictimai varlıq) asılı olduğunu, habelə insanların azadlıq haqqdakı düşüncələrinin fəaliyyətlə birləşməsinin zəruriliyini açıb göstərmək olan bir əsər əslində tarixə materialist münasibətin mükəmməl nümunəsi sayılmalıdır.

Digər tərəfdən də, "İblis"də materiatast dünyagörüşü hazır, kənardan verilmiş bir təlim kimi təqdim olunmur. Əsərin qəhrəmanı Arif ardıcıl idealist mövqedən ardıcıl materializmədək bütün mövqe çalarlarını real həyati sarsıntılarla yaşayır. Düzdür, o, materializmi, həm də onun primitiv və bayağı formasını İblisdən öyrənir (Allahı atıb altun və qurşunu tutmaq), lakin hadisələrin sonrakı davamı göstərir ki, Arif altun və qurşun bataqlığından da çıxmaq, yalnız ideyadan, ya da yalnız maddilikdən bəhrələnməyin məhdudluğunu dərk etmək, əqidə müəyyənliyi, ideya saflığı ilə maddi zəminin, real gücün vəhdətinə cəhd göstərmək əzmindədir.

Beləliklə, "şərin əsil bəisi Allahdır" ideyası H.Cavidin "İblis" faciəsi üçün səciyyəvi deyil. Əsər daha ciddi fəlsəfi qayəyə malikdir.

Geniş yayılmış olan digər bir fikir - "Şər insanın təbiətindədir" ideyasının "İblisə" nə dərəcədə xas olduğunu araşdırmazdan əvvəl, Qərbi Avropa ədəbiyyatında bu ideyanı doğrudan da ifadə edən, habelə İblis-Mefistofel obrazı ilə bilavasitə bağlı olan bəzi məşhur nümunələri yada salmaq.

F.M.Klincerin "Faust, onun həyatı, fəaliyyəti və cəhənnəmə atılması" əsərində Faust müxtəlif ölkələrdəki dəhşətli qaydalarla tanış olaraq, ümumiyyətlə, insan təbiətinin naqisliyi qənaətinə gəlir və ümitsizlik içərisində özünü İblisin hakimiyyətinə verir, İblisə satılır (bu qənaət o dövrün xristian aləmi üçün çox səciyyəvidir). Faust məğlub olur. Çünki İblis hər yerdə, o cümlədən insan mənəviyyatında hakimdir. Bu sonluq bədbin sonluqdur. Lakin, bununla belə, ədəbi tənqid əsərin əsasən müsbət səciyyəsinə verir. Çünki burada mövcud cəmiyyət, ictimai mühit ifşa olunur. Düzdür, bu ifşa əsassız olaraq, ümumiyyətlə insanın ifşasına çevrilir, lakin, görünür, o dövr (XVIII əsr) üçün bu problemin sadəcə qoyuluşu da müəyyən irəliləyiş idi.

İblis-şər insan təbiətinin zəruri ünsürüdülmü, yoxsa insan İblis-şərdən uzaq ola bilərmə və hansı yolla? Məhz bu yolun tapılması, "çıxış yolu" məsələsi o dövrün ən ciddi fəlsəfi və ədəbi-bədii axtarışlarının əsas məzmununu təşkil edir.

Dünya ədəbiyyatında bir qayda olaraq üç variant nəzərdən keçirilir:

Dünya ədəbiyyatında bir qayda olaraq üç variant nəzərdən keçirilir:

1. Allah ölmüşdür. Kim güclüdürsə, o da haqlıdır. İnsan insan üçün canavardır. Əzilən

yox, əzən olmaq lazımdır. - Bu, "iblisin" qələbə yoludur.

2. Allaha qayıtmaq lazımdır. Səbr və təmkin... İnsan-xristian dünyanın bütün yükünü öz üzərində daşmalıdır. Bu, "Allah" ideyasının qələbə yoludur.

3. İblisə təslim olmaq acizlikdir. Allaha qayıtmaq nicat vermir. Şər - iblisə deyil, üsyankar iblisə birləşməli, yaxud iblisə təslim olmamaq şərti ilə ondan istifadə etməli, Allaha və bütün dünyaya meydan oxumalı, dünyanın, cəmiyyətin qoyduğu bütün məhdudiyyətlərdən yüksəkdə dayanmalı. - Bu, fəvqəltəbii insanların, Prometeylərin (Faustların, hətta, daha realistik variantda Don Kixotların) təkbaşına mübarizə yoludur.

Dördüncü variant, yeganə düzgün izah və əsil çıxış yolu isə göstərilmişdir. Fəlsəfədə olduğu kimi, ədəbiyyatda da şərin, eybəcərliyin səbəbini ictimai quruluşda axtarmaq zərurəti o vaxt hələ kəşf edilməmişdi.

"Çıxış yolu" problemi F.M.Dostoyevskinin yaradıcılığı üçün də səciyyəvidir. "Cinayət və cəza"-da, "İdiot"da, ən çox isə "Karamazov qardaşları"nda - hər üç qardaşın mühakimələrində və həyat fəaliyyətlərində bu problemin həllinə təşəbbüs göstərilir. Xüsusən, İvan Fyodoroviçin öz ikinci məni kimi çıxış edən iblisə ("*çert*") daxili mübarizəsi bu problemin ən kəskin qoyuluşlarından biridir. Lakin F.Dostoyevski bu məsələnin birqiymətli həllini vermir.

Bu problemi bütün açıqlığı ilə, kəskin surətdə qoyduğuna görə və heç də həmişə birqiymətli həllini vermədiyinə görə ("Karamazov qardaşları")da bu problem açıq qalır. F.M.Dostoyevskinin də ədəbi tənqid taleyi mürəkkəb olmuşdur. Bir sıra tənqidçi və filosoflar onu nihilizmə və nitsşeçiliyə görə tənqid etmiş, bəziləri isə tərifləmişlər.

Bəs əslində necədir? Yazıçının ideya mövqeyi ilə həmin fəlsəfi cərəyanlar nə dərəcədə uyğundur?

F.M.Dostoyevskinin mövqeyi daxili ziddiyyətlərə malikdir və onu qəti olaraq bu və ya digər cərəyanla bağlamaq düzgün olmazdı. Yazıçı "Gündəliyinin" bir yerində yazır: "...şər insanlığın hakim-sosialistlərin zənn etdiklərinə nisbətən daha çox dərinliklərində gizlənilir və cəmiyyətin heç bir quruluşunda ondan qaçmaq olmaz...". "Gündəliyinin" başqa yerində isə oxuyuruq: "Mən şərin insanların normal halı olmasına inanmaq istəmirəm və inana bilmirəm". Bu ziddiyyətlilik onun bədii əsərlərinə də xasdır.

Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə, "Karamazov qardaşlarında" Dostoyevski qurtuluş yolunu Aleşa Karamazovun mövqeyində, yəni yenidən Allah ideyasına qayıdılmasında görür (dini ekzistensializm). Bunu müəllifin qəti mövqeyi kimi qiymətləndirmək səhv olsa da, həmin "çıxış yolu" mümkün variantlardan biri (ikinci variant) kimi əsərdə, doğrudan da, təhlil olunur. Başqa sözlə, silahdan, gücdən yenə də Allaha qayıtmaq ideyası...

"İblis"də isə ideya istiqaməti tam əksinədir. Mələkdən - silaha, gücə, oradan isə - həqiqət və gücün vəhdətinə!

İ.V.Hötenin "Faust" əsərinin həmin problemə dair yazılmış digər əsərlərdən bir mühüm üstünlüyü də budur ki, burada insan iblisə qalib gəlir, yəni Faustun timsalında insanların şərə təbiətən meyli inkar edilir.

"Xeyirxahlıq təbiidir, bədxahlıq isə sonradan özünə yer tapıb" fikri böyük L.N.Tolstoyun da yaradıcılıq devizlərindən biri olmuşdur. Bəs "İblis"də necə? İnsan İblislə mübarizədə təslimmi olur? ...Görünür, bir sıra tənqidçilərin belə meyvəyinə "əsas verən" faciədə Arifin təkamülünün (daha doğrusu, dialektik inkişafının) üçüncü mərhələsinin aşkar şəkildə öz əksini tapmaması və Arifin guya İblisə təslim olması qənaətidir.

Ədəbi tənqid "İblis" əsərinin Arifin məğlubiyyəti və iblisləşməsi (inkvizisiyanın və buna uyğun olaraq Qərbi Avropa ədəbiyyatının ənənəvi termini ilə desək, ruhunu iblisə satması) ilə bitdiyi qənaətinə gəlir. Bu isə "şər insanın təbiətindədir" fikrinin *birinci "obyektiv" əsasıdır*.

İkinci "obyektiv" əsas İblisin insan haqqında dedikləridir (İblis isə guya müəllifin mövqeyini ifadə edir).

İblis deyir:

*...Bəllidir insandakı xislət;
Sizlərdəki ülfət sonu vəhşət,
Sizlərdəki şafqət sonu nifrət,
Sizlərdəki rəhmət sonu lənət...*

yaxud:

*İnsandakı nəfsi-şumə daim
İblis olur ancaq olsa hakim.*

yaxud:

*Siz nə qədər məndən uzaqlaşsanız,
Yer deyil, əflakə uçub qaçsanız,
Qarşılaşıb birləşəriz daima,
Ayrı deyil, çünki biriz daima.*

yaxud:

*Lakin məni təhqir edən ey əbləhü miskin!
Olduqca müsəllət sana, bil, nəfsiləimin,
Pəncəmdə dəmadəm əzilib qıvrılacaqsan,
Daim ayaq altında sönub məhv olacaqsan.*

Buna bənzər fikirlər ayrı-ayrı konkret situasiyalarda, xüsusi emosional-psixoloji vəziyyətlərdə - bədbinlik məqamlarında digər iştirakçılar tərəfindən də söylənilir.

İxtiyar deyir:

*Yüz, min deyil iblisə uyan...həp bəşəriyyət
Etmiş bu gün ev yıxmağa, qan içməyə adət.*

yaxud:

*Yox kimsədə mərhəmətlə vicdan,
İnsanlığı həp unutdu insan.*

Xavər deyir:

*İblisə uyub da əhli-ələm,
Hər yer üzünə qanlı, cümlə sərsəm...*

Hətta Arif belə xüsusi həyəcan və sarsıntı keçirərkən bu hissə qapılır:

*Yalnız deyil insanlara; vəhşilərə sorsan,
Onlar belə insandakı vəhşiliyə heyran.*

"Şər insanın təbiətindədir" fikrinin Cavidə şamil edilməsinin *üçüncü "əvası"* - subyektiv səbəbi isə, yuxarıda artıq qeyd etdiyimiz kimi, dramaturqu "şərin mənbəyi İblisdir" fikrindən "xilas etmək" təşəbbüsüdür.

Lakin, bizcə, Cavid yaradıcılığının tədqiqində məqsəd və əsas motiv ona haqq qazandırmaq, onu "xilas etmək" və s. bu kimi subyektiv meyllər ola bilməz - Cavidin buna ehtiyacı yoxdur.

Məqsəd - əsl həqiqəti üzə çıxarmaq, əsərin həqiqi məntiqi təhlilini vermək, müəllif ideyasını olduğu kimi müəyyənləşdirməkdir.

Əvvəlcə müqayisə üçün dünya ədəbi tənqidinin "Faust"a və "Qabil"ə münasibətinə nəzər salaq.

Faust adam öldürür, lakin *qatil* olmur; çünki bu təsadüfidir və ya Mefistofelin felidir. Sevgilisini atır, övladının taleyini unudur, lakin ləyaqətsiz sayılmır; çünki daha böyük məqsədlər naminə onları tərk etməyə məcbur idi. Mefistofellə (İblislə) əl-ələ verib hər cür eybəcər eyş-ışrətdə iştirak edir, amma yenə də hər cür eybəcərlikdən uzaq hesab olunur; çünki Faust bunları dünyanı öyrənmək naminə edir və s.

Qabil ata-anasının üzünə ağ olur, onu sevən qardaşını öldürür, dünyada ilk ölüm hadisəsinin səbəbkarı olur, lakin tənqid onu ölməzlik uğrunda mübariz kimi təqdim edir, ona əməlinə görə yox, istəyinə görə, hadisəyə görə yox, mahiyyətə görə, təsadüfən (!) əlindən çıxan xəttə görə yox, böyük ideallarına görə, üsyankarlıq, inqilabçılıq xislətinə görə qiymət verir, *qatil* kimi deyil, müsbət obraz kimi səciyyələndirir.

Bəs Arifin tənqid taleyi bu baxımdan necədir?

Arif çılğın vəziyyətdə, aşkar stress halında, adam öldürərkən, qeyd-şərtsiz, peşəkar qatil kimi səciyyələndirilir, özünü itirdiyindən (keçid-istihalə dövrü!) mənəviyyəti ilə heç cür uyuşmayan hərəkətlər edərkən onun "caniyyə", "ən eybəcər məxluqa" çevrilməsindən, "İblisləşməsindən" danışılır.

Niyə? Nəyə görə "Faust"a, "Qabil"ə mahiyyət baxımından, "İblis"ə isə hadisəçilik baxımından qiymət verilməlidir?

Bəlkə Cavid bu hadisələrin Arifin deyil, mühitin mahiyyətindən irəli gəldiyini qabarıq şəkildə çatdırma bilməmişdir? Bəlkə burada sənətkarlıq nöqsanı vardır? Xeyr. Əksinə, Cavid elə

bil bunu bilmiş kimi əsərin düzgün başa düşülməsinə nail olmaq üçün Arifin mənfə hərəkatlarını "çılğın", "sinirli", "son dərəcə həyəcanlı və müztərib", "şaşqın". "sərxoşca qəhqəhə ilə" və s. bu kimi sözlərlə müşayiətdə verir, həmin məqamlarda Arifin öz təbii halından çıxmış olduğunu göstərir. ("Faust"-da isə belə izahlar yoxdur. Bu da təbiidir. Çılğınlıq güclü ehtiras Şərqi adamı üçün daha səciyyəvidir. Bu baxımdan son dərəcə ağıllı və soyuqqanlı Fausta buraxdığı səhvlərə görə bəraət qazandırmaq çətindir). Bu məqamda Arif elə bil ki, köhnə yatağından çıxmış, yeni yatağını isə tapmamış daşqın çay kimidir.

"İblis" in təhlili zamanı buna xüsusi diqqət yetirilməlidir ki, Arif amalı, mövqeyi qabaqcadan bəlli olan və axıradək bu amala "sadiq qalan" stabil obraz kimi səciyyələndirilə bilməz. Onun hər hansı bir halını mütləqləşdirməyə çalışanlar qabaqcadan məhkumdurlar. Çünki Arif - prosesdir. Onun keçdiyi yolun əvvəli, ortası və axırı var. Arifi yalnız bu məqamların hamısını nəzərə almaqda səciyyələndirmək olar. Ən başlıcası isə prosesin istiqamətinin düzgün müəyyənəndirilməsidir. Yol öz hissələrinin sadəcə cəmi deyil, öz yolçusunu hara aparıb çıxarması ilə, istiqaməti ilə müəyyən olunur.

"İblis" əsərində Arifin inkişaf yolunun son (üçüncü) həddi göstərilirmi?

Doğrudan da, "Faust"dakından fərqli olaraq "İblis"də qəhrəmanın gəldiyi son qənaət və onun fəaliyyəti bilavasitə konkret hadisələrlə göstəril-məmişdir. "Faust" əsəri insanın qələbəsi ilə bitir. Əgər "Faust" və "İblis" in təhkiyələri müqayisə olunarsa, onda ilk baxışda "İblis" in sonluğunun "Faust" un birinci hissəsinə uyğun gəldiyi zənn olunur. Belə ki, birinci hissə müəyyən mənada Mefistofelin qələbəsi ilə bitir. Faust bədbəxt və şaşqındır, vicdan əzabı çəkir, tərəddüd keçirir. İkinci hissə xeyli fantastik və mürrəkəbdir, lakin sonluqda Faust haqq yolunu tapır - bəşəri fəaliyyəti, insanlıq üçün çalışdığı hər şeydən üstün tutur. Ən nəhayət, əsərin epiloqunda Faustun qələbəsi simvolik şəkildə - cənnətə köçmə səhnəsi ilə göstərilir. Bu aş-kar sonluq tənqidçilərin işini xeyli asanlaşdırır.

Belə bir sonluq "İblis"də də vardır. Deməli, "İblis" i "Faust" un yalnız birinci hissəsi ilə müqayisə etmək düzgün olmazdı. Lakin "İblis" dəki sonluq Arifi cənnətə köçürmür. ("İblis" kimi realistik bir əsər üçün belə bir sonluq bağışlanmaz olardı). Əsər Arif üçün ən gərgin və faciəvi bir vəziyyətdə, ziddiyyətlərin kulminasiyasında bitir və belə təəssürat yarana bilər ki, Arifin inkişaf yolu öz tam əksini tapmamışdır, yarımçıq qalmışdır. Əslində isə belə deyil. Zirvəyə qalxdıqda dağın o biri üzünü də gördüyü kimi, məhz əsərin finalında, hadisələrin kulminasiyasında Arifin həyatının üçüncü mərhələsi aşkar görünür. Arif daha artıq ədalət haqqındakı mücərrəd düşüncələrdən ayrılmış, həyatın sərt həqiqəti ilə üz-üzə dayanmışdır. O, şərin əsil mənbəyini - *İblisin* ictimai mahiyyətini dərk etmiş və ona qarşı silahsız, gücsüz mübarizə aparmağın mümkün olmadığını başa düşmüşdür. Şaşqınlıq mərhələsində İblisin iradəsi ilə əlinə alıb işlətdiyi silahı Arif indi İblisin, eybəcər ictimai mühitin özünə qarşı çevirmək

səviyyəsinə yüksəlmişdir. Əsərdə hətta *silah* da rəmz kimi çıxış edir və onun da keçdiyi inkişaf yolunu izləmək mümkündür; İbn Yəminin əlindəki silah, Arifin əlindəki silah və Elxanın əlindəki silah. Başqa cür şərh etsək, yəni məhz Arif-silah münasibətini izləsək, belə demək olar; əvvəlcə Arif silahsızdır, silah yalnız İbn Yəminlərin əlindədir; sonrakı mərhələdə Arif də əlinə silah alır və onu məhz İbn Yəminlərin işlətdiyi kimi işlədir, lakin bu mövqə ona hakim kəsilə bilmir, daxilində hələ sönməmiş olan ədalət və insanpərvərlik hissi ilə toqquşaraq, kəskin mənəvi mübarizəyə səbəb olur; həyatın, mühitin silah götürmək tələbi haqq, ədalət tələbi ilə birləşərək tamamilə yeni məzmun və məna kəsb edir. Arif silahının bu yeni məzmunu bilavasitə Elxanın fəaliyyətində özünü göstərir və axırıncı mərhələdə silah İbn Yəminlərin *tərki-silah* olunmasına, haqq-ədalət işinə xidmət edir.

"Faust"da olduğu kimi, "İblis"də də məntiqi sonluqdan başqa, rəmzi sonluq da vardır. Bu əsərin ideyasının düzgün anlaşılması üçündür. Cavid rəmz kimi mələklərdən deyil, real insan obrazından istifadə etmişdir. Bu rəmz - Elxandır. Arif əsərin sonunda mövhumi cənnətə deyil, Elxanın hakim olduğu real ədalət dünyasına köçür.

Arifin gələcəyi - həyat yolunun üçüncü mərhələsi bu rəmz vasitəsilə daha aşkar əks etdirilmişdir. Həm də Elxan obrazı və onunla bağlı səhnə fa-ciənin ideya bütövlüyünü, nikbin ruhunu daha qabarıq vermək üçün ən yaxşı vasitədir,

Elxan - öz gücünü dərk etmiş və gücə istinad edən həqiqətin - ictimai inqilabın rəmzidir. Elxanın rəmzi mənası nəzərdən qaçırıldıqda onu asanlıqla anarxist kimi, utopist kimi və hətta dindar kimi qələmə vermək mümkündür. Halbuki o, Faustdan fərqli olaraq, dənizi qurutmaq və onun hesabına adamlara torpaq paylamaq kimi utopik fəaliyyətlə deyil, ictimai ədalətsizliyə qarşı çıxmaq və ədaləti güc vasitəsilə bərqərar etmək kimi real bir işlə məşğuldur.

İblis dünyadakı vəhşətlərdən qaçan, bir növ tərki-dünyalıq mövqeyi tutan insanı həyata daxil edir. Lakin bu həyat eybəcər həyatdır, cinayətlərlə doludur. İblis insana həyatın məntiqini, bu həyatda nailiyyətlərin açarını, üsulunu öyrədir, lakin bu həyata qarşı çıxmaq, onunla mübarizə etmək üçün yox. İblis bunu heç ağına da gətirmir.

İblis, doğrudan da, realistdir, habelə ağıl və biliyi ilə seçilir və bu mənada, doğrudan da, Lüsiferi və Mefistofeli xatırladır. Qabili və Faustu ən çox cəlb edən bu mövhumi qüvvənin qeyri-adi və qeyri-məhdud biliyidir. Hətta M.Y.Lermontovun Demonu da sevdiyi qıza məhəbbəti müqabilində idrak vəd edir:

*Açım əvəzində sənə tamamən
İdrakın ən dərin sirlərini mən.*¹²¹

Bütün İblislərə xas olan ağıl, bilik Cavidin İblisi üçün də yad deyil. Lakin simvolun özü üçün bu dərəcədə xarakterik olan bu cəhət onun əks etdirdiyi obyektə də uyğun gəlirmi? -

¹²¹ M.Y. Lermontov. Əsərləri, IIjild, Bakı, 1964, səh. 398.

Tamamilə.

Bu mənada A. Şaiq ingilis imperializminin fitnə-fəsadlarını, müstəmləkə siyasətini də İblis rəmzi kimi izah etməkdə tamamilən haqlıdır. Zira, fitnə-fəsad da əslində ağılın törəməsidir. Rəqabın zəif cəhətlərindən məharətlə istifadə etmək üçün də ağıl lazımdır. Azlıqın çoxluq üzərində hakimiyyətini hələ bir qədər də qoruyub saxlamaq üçün təkə güc deyil, həm də ağıl lazımdır. Bu cəhətlər İblisə doğrudan da xasdır və yəqin buna görədir ki, A.Şaiq yazır: "İblis kəskin ağıla və sarsılmaz iradəyə malikdir... O, bütün qüvvətini və hərəratini ağıl və mühakimədən alır."¹²²

Digər tərəfdən də, burcuca cəmiyyəti hələ yaranışdan elm texnikanın nailiyyətlərinə arxalanmış, bundan öz niyyəti üçün, iqtisadi hakimiyyəti gücləndirməyin bir vasitəsi kimi istifadə etmişdir. Hər iki baxımdan, İblisin ağıl və fərasət sahibi olmas onun hakim ictimai mühiti təmsil etməsinə nəinki zidd gəlmir, əksinə, bu fikri bir daha təsdiq edir.

İblis məhz öz ağılı ilə insan üzərində yüksəlməyə çalışır, ona məsləhətlər verir, həyat həqiqətlərini «öyrədir».

Lakin İblisin özündənrazı olmasının səbəbləri heç də yalnız onun həm güclü, həm də ağıllı olması deyil. Əksinə, əsil səbəb həyat həqiqətlərini heç də axra qədər dərk edə bilməməsi, yalnız özünə faydalı olanları bilməklə kifayətlənməsidir. İblis ona görə özündən razıdır ki, çox gözəl bildiyi cari «həyat həqiqətlərinin» əslində müvəqqəti olduğunu və bir gün öz yerini həqiqətə verəcəyini bilmir.

İnsan cari həyatı pis bilir, ən çox ona görə ki, onun arzu və ümidləri ilə, insanın keyfiyyətləri ilə mövcud həyat arasında uyğunsuzluq var, İnsanın məntiqi ilə həyatın məntiqi üst-üstə düşmür. İblis isə həmin həyatı ona görə yaxşı bilir ki, həyat hələ onun məntiqinə uyğun şəkildə dövrən edir, Şekspirin məşhur sonetində deyildiyi kimi, eybəcərlik gözəllik üzərində, nadanlıq kamillik üzərində qələbə qazanır. Lakin İblisin ağılı ali hisslərlə birləşmədiyindən zəka səviyyəsinə də yüksəlmir. Həyat çox gözəl bildiyini zənn edir, insanların bütün fəlsəfələrindən xəbərdar olduğunu düşünür:

*Xilqətdəki hər məsələ, nöqtəyi-mövhum,
Hər fəlsəfə, hər məzhəbü məslək mana məlum.*

- deyir, lakin həyatda və insan mənəviyyatında onun üçün qaranlıq olan elə potensial qüvvələr var ki, onlar reallaşdıqda İblisin bildikləri alt-üst olur, daha özünü doğrultmur.

Bu mənada, Cavidin İblisi öz idrak qabiliyyətinə görə də klassik Avropa ədəbiyyatındakı İblislərdən fərqlənir, real bir qüvvə olmaqla qeyri-məhdud idrak qabiliyyətindən məhrumdur. Onun bilikləri məhz təmsil etdiyi cəmiyyətdəki hakim dünyagörüşü ifadə edir və ilk baxışda nə qədər realistik görünsə də, əslində gerçəkliyi düzgün əks etdirə bilmir, çünki metafizik xarakter

¹²² A. Şaiq. Əsərləri, IV jild, səh. 187.

daşıyır, dünyanın, cəmiyyətin müəyyən bir real məqamını mütləqləşdirir, həyatdakı daxili ziddiyyətləri lazımınca qiymətləndirə bilmir, onun hansı itiqamətdə inkişaf etdiyini görmür. O, ya həyatı dərinlən bilmədiyinə görə, ya da dərinlən bilmək ona sərfl etmədiyinə görə zülmün, şərin mənbəyini Allahın iradəsi ilə, yaxud insan mənəviyyatının ayrılmaz tərkib hissəsi kimi, insanın təbiəti ilə izah etməyə çalışır və insanların özünü də məhz bu cür düşünməyə sövq edir. O, özünün bu mövqeyini real həyat səhnələri vasitəsi ilə isbata yetirməyə çalışır. Bu mövqe isə o dövrlü cəmiyyətin, hakim üsul-idarənin mövqeyidir və onun mənafeyinə tamamilə uyğundur. Məqsəd - insanı ictimai mübarizədən yayındırmaqdır; zülmün mənbəyi ya Allahla, ya insanın özü ilə bağlıdırsa o, kimə qarşı və necə mübarizə aparacaqdır?..

Faciə İblisin düşüncələrinin əsassızlığını və onun mövqeyinin heç də İblisin özünün düşündüyü qədər möhkəm olmadığını göstərir. Əzab və işgəncə vermək, cismani ölümə bais olmaq nisbətən asan şeydir. Lakin İblis başlıca məqsədinə - İnsanı (insanların seçilmiş nümayəndəsi olan Arifi) mənən öldürməyə, onu öz sadıq qulu etməyə nail olmur.

Əsərin ideya istiqaməti elədir ki, buradakı ümumi romantik ruh, rəmziliklər də buna şərait yaradır ki, məhz kimin cismən öldüyü və ya hələ nəfəs addığı prinsipial rol oynamır; prinsipial məsələ kimin mənən ölü və ya mənən sağ olması məsələsidir.

«İBLİS» FƏLSƏFƏSİ – İNSAN FƏLSƏFƏSİ

H.Cavidin bütün yaradıcılığı boyu təqdim etdiyi fəlsəfi konseptual sistemin ana xətti "İblis" əsərində vahid dramatik xətdə konsentrik şəkildə ifadə olunmuşdur.

Əsərin fəlsəfi məzmununa müraciət etməzdən əvvəl ümumiyyətlə İblis-İnsan probleminin müxtəlif çalarlarına diqqət yetirək.

Ən çox yayılmış baxışlardan biri Xeyrin də, Şərin də, Allanın da, İblisin də insanın öz qəlbində, öz içərisində axtarılması cəhdidir. İfrat Şərq təfəkkürünün məhsulu olan bu baxış insanı qüdrəti-külliyə hesab etmək, "mənəm Allah" iddiasına haqq qazandırmaq, dünyanın bütün problemlərini kamil hökmdar, kamil insan axtarışları ilə həll etmək mövqeyini əsas tutur.

İnsanı onun fəvqündə olan Allahdan və İblisdən asılı vəziyyətdə təqdim edən baxış isə tam əks qütb təşkil edir. Qərb təfəkkürü insanı deyil, cəmiyyəti mütləqləşdirir və insan onun qəbul etdiyi hüquq normalarına, qayda-qanunlara əməl etməli olan nizamlı bir sakit vətəndaş kimi təqdim olunur. Bir tərəfdən bu normaların, qaydaların yaradılmasında, qərarlaşmasında iştirak edən (məhz iştirak edən, yaradıcı isə cəmiyyətdir) insan, digər tərəfdən onlara qeyd-şərtsiz əməl etməklə, vətəndaş intizamı ilə fərqlənir.

Biz Şərq və Qərb təfəkküründə ideali ilk dəfə qabarıq şəkildə Caviddə, məhz "İblis" əsərində görürük.

Əsərin əks etdirdiyi dövr və şəraitdə insanlar həqiqətən cəmiyyətdən asılı vəziyyətə düşmüşdü. Cəmiyyət isə Xeyri yox, Şəri – İblisin təcəssümünə çevirmişdi.

İblis qəti əmin idi ki, onun hakim olduğu mühitdə hamı ölüdür. İnsanlar ölü olduğuna görə də, İblis özünü qüdrəti-külliyə hesab edirdi. Konkretlik üçün müəllif İblisin bu mövqeyini onun öz dili ilə də ifadə edir.

"Ölülərdən ölülər feyz alacaq!" – deyər İblis mənən ölü olanları cismani ölülərdən fərqləndirmirdi. Xəstə qadının dediyi "dərdimiz möhlük imiş, çarəsi yox" sözlərini isə İblis tamam başqa mənada təkrar edir. O, mənən ölüləri daha çox dərəcədə çarəsiz hesab edir, çünki öz gücünə hələ də arxayındır. Arifi daha bir cinayətin icraçısı edəcəyini bilir, onu həmişəlik olaraq çirkab dünyasına atacağını, Arifin bir daha geri qayıda bilməyəcəyini güman edir. İblisin bu

mətləbini çox gözəl tutan A.Şaiq yazır: "İblis Arifin girmiş olduğu bu çirkin və adi həyatdan peşman olaraq çəkiləcəyindən qorxur. Onu həyatın ağır zəncirləri ilə bağlamaq, bir daha öz ideal aləminə dönməmək üçün böyük cinayətlər törətdirməyə, həyatın dərin, çıxılmaz çirkəbləri içində sürükləndərək onun bütün fənalıqlarına bulaşdırmağa hazırlaşır..."

Mənəviyyatında hələ müəyyən işiq, nur olan adamları da mənən öldürmək üçün əlindən gələnlə bütün fənalıqları həyata keçirdikdən sonra İblis məğrur qəhqəhələrlə Arifə müraciət edib deyir:

*Bir zamanlar cəbərut aləminə
Həp uçar, həp öyünürdün də, bu nə?
Vurulub bir qıza pabus oldun,
Xırsız oldun, meyə mənus oldun.
Haqqı, vicdanı buraxdın, getdin.
O səfilin qızını məhv etdin.
Tökülən qanlara həp düşman ikən,
Oldun öz qardaşının qatili sən.*

Lakin İblis insan mənəviyyatındakı zəif, əslində isə yalnız ilk baxışda zəif olan nurun qüdrətindən xəbərsizdir. Sən demə, insandakı insani başlanğıcı tamamilə məhv etmək mümkün deyil. Bıçaq sümüyə dirənəndə nə kimi möcüzələr yarandığını İblis hələ bilmir...

Nurla atəş qarşılaşarkən, nur zərif olsa da, atəş möhtəşəm olsa da - nur atəşi ram edir. Nur bir məqsəd olaraq qalır və üstəlik atəşi öz vasitəsinə çevirərək qüdrət və qüvvət kəsb edir.

İblisin məntiq kitabında bu bölmə o vaxta qədər hələ yazılmamış olduğundan, onun gözlədiyinin xilafına olaraq sağlam mənəviyyatlar son nəticədə ölmür, əksinə, ölmüş zənn olunanlar da dirilir.

"Məntiq" pozulur, aləm bir-birinə qarışır, dünya rəqs edir.

Faciənin sonluğundakı rəqs səhnəsi də əsərdəki rəmzlərdən biridir. Bu səhnə hadisələrin gedişinə heç də təsadüfən daxil edilməyib və onun çox ciddi ictimai-siyasi və fəlsəfi mənası vardır.

Ölülərin rəqsi ilə başlanan bu səhnə tədricən real məzmun kəsb edir, dünyanın bütün təzadlı ünsürləri qarşı-qarşıya gələrək rəqs edir və bu mərhələni ən çox İblis hiss edir, çünki bu dəfə rəqs edən (oynayan, laxlayan) onun təmsil etdiyi hakim ictimai mühitin özüdür.

Arifin gözündə dünyanın rəqs etməsi əslində onun mənəvi aləmində gedən təbəddülatları – onun "qəflət yuxusundan" oyanmasının, *silkələnməsinin* nəticəsidir. Bu rəqsi ətrafdakılar da hiss edir, çünki onların hamısı sarsılır, hamı böhran keçirir, dünyaya əvvəlki donuq, ölgün baxışlarını dəyişirlər.

İblis də dünyanın rəqs etdiyini görür və hiss edir. Lakin onun bu rəqsə münasibəti və bu rəqsdə iştirakı tamam başqa mənaya malikdir. İblis silkələnib ayıldığı üçün deyil (o, həmişə ayıqdır), ayağının altı silkələndiyi üçün dünyanı rəqsdə görür. İblis üzərində dayandığı möhkəm

özülün artıq laxladığını, dünyanın əvvəlki nisbi sabit ahənginin pozulduğunu, hakim ictimai mühitin qoyduğu qayda-qanunların çürüdüyunü hiss edir və dünyanın rəqsini öz faciəsi kimi dərk edir (özünü o yerə qoymasa da!...).

Təsadüfi deyil ki, rəqs səhnəsinin ardınca İblisə ümumi hücum başlanır:

- Qəhr olmalı, məhv olmalı İblis.

Hadisələrin gedişi prosesində Arifdəki çılğınlıq, nəhayət İblisə keçir...

Arif əvvəlcə dünya haqqındakı təsəvvürləri ilə dünyanın özü arasındakı uyğunsuzluqlarla qarşılaşdıqca çılğınlaşır. Lakin mürəkkəb həyat keçmə-keşlərindən keçdikcə, onun iç üzünü yaxından gördükcə nəzərlərinə bir aydınlıq gəlir. İblis üçün isə bu proses tərsinə gedir. Əvvəlcə, o, dünyaya çox yaxşı bələddir; hər şeyi bilir, çünki bütün hadisələr onun qoyduğu yolla, onun təmsil etdiyi qayda-qanuna uyğun şəkildə gedir. O, bu yolun mütləqliyinə, hamı üçün zəruri olduğuna qəti şəkildə əmindir. Həyatda bu zərurətə, bu qüvvətə qarşı dura biləcək ikinci bir real qüvvə görmür. İnsanların "sadələvh" arzu və "xəyallarına" isə ciddi bir şey kimi baxmır, onlara istehza ilə yanaşır. "Səhv" yola uyanları "xilas etmək" istəyir, onları real, "qüdrətli", qara həqiqət yoluna dəvət edir. Lakin hadisələrin gedişi başqa nəticələrə gətirəndə, pak arzularla yaşayan adamlar naqis həyata qədəm qoysa da, onun yolu ilə getməyəndə, gedə bilməyəndə və yeni yollar axtaranda, silaha qurşansa da, son nəticədə onun özünə qarşı çıxanda artıq İblisin dünya haqqındakı əvvəlki mütləq təsəvvürləri daha özünü doğrultmur. Əvvəl insanlara bələdçilik edən, dondan-dona girən, öz iç üzünü məharətlə gizlədən və həmişə istədiyinə çatan İblis indi daha hakimi-mütləq deyil, indi onun ən sadıq qullarını sıraya düzüb güllələyirlər, indi onu hamı tanıyır və o, maskasını atmalı olur.

...Və belə məqamda İblis özü çılğınlıq vəziyyətinə düşür. Təsadüfi deyil ki, son monoloqunu söyləyən İblisin halını müəllif "gah istehzalı və məğrur, gah çılğın və qorxunc qəhqəhələrlə", – deyə şərh edir. Məmnun qəhqəhələrlə səhnəyə çıxan İblis istehzalı və məğrur qəhqəhələrlə öz "qüdrətini" nümayiş etdirir və nəhayət, istədiyinə nail ola bilməyəndə çılğın qəhqəhələrlə səhnəni tərk edir.

İblisin son monoloqunda özünə verdiyi səciyyə onun ümumiləşmiş məzmununu bir daha təsdiq edir:

*İblis nədir?
Cümlə xəyanətlərə bais
Ya hər kəsə xain olan insan nədir?
İblis!*

"Cümlə xəyanətlərə" ayrı-ayrı adamlar və ya yalnız adamlar bais ola bilməz. Belə bir "qüdrəti-külliyə" yalnız bütövlükdə hakim ictimai mühit – İblis ola bilər.

Bəs "hər kəsə xain olan insanın" "iblis" adlandırılması necə izah oluna bilər? Yaxud bu iki "iblis" sözünün rəmzi mənası eynidirmi?

- Yox! "İblis nədir?" sualı faciədəki İblis obrazına aiddir. Burada simvolun əks etdirdiyi məzmun konkret, ünvanı məlumdur. Müəyyən qisim insanlar (məhz İblisə uyanlar, hakim ictimai mühitin sadıq nümayəndələri) "iblis" addandırılarkən isə həmin məfhumdan yenə də simvol kimi – ümumiyyətlə, şər daşıyıcısı mənasında istifadə edilmişdir. Böyük hərfə "İblis" (İblis obrazı) və kiçik hərfə "iblis" (İblisin "qulları") anlayışlarını, onların ifadə etdikləri real qüvvələrin qarşılıqlı münasibət və nisbətini biz yuxarıda ümumi planda nəzərdən keçirmişik. Lakin əsərin finalında "iblis" simvolunun hər iki *ümmilik dərəcəsinin* bir daha xatırladılması faciədə bir yox, iki dramatik xətt odduğunu, başlıca ideyanın əslində iki nisbi müstəqil yolla inkişaf etdirildiyini və mənzil başında – açılış məqamında birləşdiyini göstərən mühüm *nöqtədir*. Bu iki yol, bir tərəfdən, İnsan-İblis (mütərəqqi qüvvələr və mürtəce ictimai quruluş) konfliktinin, digər tərəfdən isə İnsan-İnsan^{*/} (Zəka - Nəfs) konfliktinin təkamülü ilə bağlıdır.

Bir qayda olaraq, ədəbi tənqiddə bu iki dramatik xətdən gah biri, gah da o birisi öz əksini tapır, bu xətlər arasındakı əlaqə və vəhdət isə göstərilmir. Halbuki müəllifin əsas məqsədlərindən biri bu iki xəttin eyniyyətini, insanın daxili, mənəvi ziddiyyətlərinin onun ictimai həyatı ilə, xarici ziddiyyətlərlə qırılmaz vəhdətini göstərməkdən ibarətdir.

İnsanların daxili aləmini, buradakı ziddiyyətləri, əksliklərin mübarizəsini daha əyani təsvir etmək üçün müəllif obrazları şərti olaraq – yalnız bədii təxəyyülün məhsulu ola biləcək bir yolla iki yerə bölür. İnsanın mənəvi aləmi parçalanır və eybəcər ictimai mühitin insanlarda formalaşdırmış olduğu mənfi cəhətlər ayrıca bir iştirakçıya - məlum əfsanələrə görə bu cəhətlərin rəmzi olan İblisə şamil edilir. Bununla müəllif dialektik təfəkkür üçün zəruri olan "vahidin ikiyə bölünməsi və onun bir-birinə zidd hissələrinin dərk olunması" (Hegel) tələbinin ödənilməsinə özünəməxsus bədii ustalıqla nail olmuşdur.

İblis hadisələrin müstəqil bir iştirakçısı deyil, naqis ictimai mühitin və bu mühitdə yaşayan *müəyyən* insanların özünüküləşdirmiş olduğu *ictimai* təbiətli şər qüvvələrin ifadəsidir. Pislik, şər kənardan, hansı isə mövhumi qüvvə vasitəsilə daxil edilmir, o, ictimai hadisələrin öz daxili məntiqindən, habelə bu hadisələrdə iştirak edən adamların dünyagörüşündəki, mənəviyyatındakı natamamlıqdan, mövcud ictimai mühitdəki qüsurların insan tərbiyəsinə mənfi təsirindən bir nəticə kimi hasil olur.

İblis müxtəlif qiymətlərdə müxtəlif adamlarla söhbət edir. Lakin İblislə söhbət insanların ictimai mühitlə ünsiyyəti olmaqdan başqa, həm də nəcib hissələrin qaba duyğularla mübarizəsi, insanın öz ikinci, qüsurlu Məni ilə qarşılaşmasıdır. *Xalqın* qoruyub-yaşatdığı, nəsildən nəslə ötürdüyü və inkişaf etdirdiyi ali mənəvi keyfiyyətlərin ictimai mühitdəki nöqsanlarla, onların

^{*/} Biz İnsan-İnsan dedikdə heç də iki müxtəlif insan arasındakı ziddiyyəti nəzərdə tutmuruq. Əsərdəki ideyalar fərdi münasibətlər səviyyəsindən qat-qat yüksəkdə durur. İnsan-İnsan dedikdə eyni bir insanın, daha doğrusu, ümumiyyətlə İnsanın daxili, mənəvi ziddiyyətləri nəzərdə tutulur.

insan daxili aləmindəki inikası ilə qarşılaşmasıdır.

İblisin fəvqəltəbii mahiyyətli ayrıca varlıq deyil, müəyyən ictimai-iqtisadi şəraiti və belə şəraitdə insan mənəviyyatında təzahür edən mənfi keyfiyyətlərin təcəssümü olması və naqis mühit daxilində insanın daim İblislə qarşılaşmasının labüdlüyü əsərin özündə İblisin dili ilə belə söylənir:

*Siz nə qədər məndən uzaqlaşsanız,
Yer deyil əflakə uçub qaçsanız,
Qarşılaşıb birləşəriz daima,
Ayrı deyil, çünki biriz daima.*

Bu birlik həm əksliklərin vəhdətindən, insana məxsus mənəvi keyfiyyətlərin antinomik təbiətindən, həm də insanın mövcud ictimai mühitdən ayrılı bilmədikdə, onun nöqsanlarını da labüd surətdə özündə daşması faktından irəli gəlir.

"İblis"də cərəyan edən hadisələr elə bir tarixi dövrə, şəraitə təsadüf edir ki, bu zaman mövcud üsuli-idarənin, ictimai quruluşun digər naqislikləri ilə yanaşı uzun sürən müharibə insanların əsəblərini tarıma çəkir, qayda-qanun nəzarəti daha da zəifləyir, adam öldürmək su içmək kimi bir şey olur, rəzil və xainlərin varlanması, kef çəkməsi, hakim mövqə əldə etməsi üçün əlverişli şərait yaranır, aclıq və səfalətin yayılması altun hökmranlığını daha da gücləndirir.

İblis insan mənəviyyatını miskinləşdirmək, onu mühitin passiv əlavəsinə çevirmək vasitələrinin; altun və qurşunun, maddi nəşə və zorakılığın timsalıdır. İnsanda öz gücünə, həqiqətin, xeyirin gücünə inamsızlıq yaradan və onu kənardan kömək axtarmağa vadar edən – onu qurşuna saran qüvvədir.

İblisin fərdi və ictimai mahiyyəti onun son monoloqunda belə ifadə olunur:

*Mənsiz də, əmin ol, sizə rəhbərlik edən var:
Qan püskürən, atəş sovuran kinli krallar,
Şahlar, ulu xaqanlar, o çilğın dərəbəklər,
Altun və qadın düşkünü divanə bəbəklər.*

Kralların, şahların "püskürdüyü" müharibənin müdafiəçisi, onların miras qoyduğu ictimai mühitin ən bariz və miskin nümayəndəsi İbn Yəmindir. "Altun və qadın düşkünü divanə bəbəklər" də ən çox ona məxsusdur. İblis İbn Yəminin içindədir, varlığındadır. Lakin İbn Yəminin həyatı da, ölümü də adidən adidir, onda heç bir mənəvi mübarizə, heç bir dramatism yoxdur. Dramatism ona görə yoxdur ki, burada təkhakimiyyətlilik var: İbn Yəminin daxili aləmində İblisə qarşı dura biləcək və İblisin mübarizə aparmalı olduğu ikinci qüvvə yoxdur.

Mübarizə müəyyən mənada hakim ictimai münasibətlərin, mühitin fəvqündə dayanmaq istəyən, namus və ləyaqətlə yaşamağa çalışan Ariflə onu mühitin çirkabına sürükləmək istəyən İblis arasında daha kəskin gedir. Bir qədər sadələşdirdikdə bu mübarizə insan ilə mühit arasındakı mübarizədir.

Arifin taleyi ilə tanış olduqda təbii bir sual ortaya çıxır. İctimai mühitdən kənarında, onun fəvqündə dayanmaq ümumiyyətlə mümkündürmü? İnsan özü naqis mühitdə ola-ola bu mühitə qarşı çıxma bilirmi? Mühitin təqdir etdiyini inkar edə bilirmi? Bəlkə elə mövcud ictimai mühit şəraitində İblisin qələbəsi zəruridir, ona qarşı mübarizə əbəsdir? Axı məlum müddəyə görə, insan ictimai mühitin məhsuludur.

Bu doğrudur. Lakin mövcud üsuli-idarə və siyasətlə şərtlənən hakim mühitdən başqa *xalqın* əsrlərdən bəri yetirib yaşatdığı, nəsildən nəslə ötürdüyü sağlam mənəviyyat da vardır. Bu mənəviyyatı özündə gəzdirən insan hakim mühitdən daha zəngindir. Məhz buna görə də insan eyni zamanda mühiti, şəraiti dəyişdirən, "tərbiyə verənin özünə (mühit) də tərbiyə verən" (Marks) qüvvədir. Böyük hərflə **İnsan** məhz lazım gəldikdə naqis mühitin fəvqündə durmağı, ona qarşı mübarizə aparmağı və özü ilə həmagəng olan yeni mühit yaratmağı bacaran insandır. Əlbəttə, bu mübarizədə qalib gəlmək çətinidir. Naqis, kəsirli ictimai mühitdə – müharibələrə sövq edən, altunlara hakimiyyət verən, məhəbbətin tapdanılmasına yol açan bir mühitdə insan çirkli dəryada üzən təmiz qayıqdakı kimidir; **müvazinət** azca pozulduğu təqdirdə çirkli sular insanı öz ağışına ala bilər.

"İblis"də tərənnüm olunan müvazinət zəka ilə xarakterin, hiss ilə ağılın, ehtiras ilə təmkinin, əqidə ilə iradənin müvazinətidir, onların ahəngdar vəhdətidir. Bu vəhdət qırıldıqda, müvazinət pozulduqda İblisin insan mənəviyyatına daxil olması üçün, yaxud mühitin təlqin etdiyi mənfur cəhətlərin təzahürü üçün şərait yaranmış olur.

Nə qədər ki, Arifin mənəvi aləmində ahəng pozulmamışdı, o, İblisi daxilinə buraxmır, onun açdığı qapılardan - altun və qurşun qapılarından keçmirdi. Elə ki, Arif fərdi məhəbbəti yolunda mühitin mənfur maneələrinə rast gələrək, onlara qarşı dayanmaq əvəzinə onlarla sazişə girir, elə ki, məhəbbət öz ecazkar, ruhani xarakterini dəyişib eqoist xarakter alır, ağıl hissə, təmkin ehtirasa güzəştə gedir, xarakter və iradə zəka və ideyanı tamamlaya bilmir, onda Arif İblisin açdığı raki (şərab) qapısından keçir və dumanlanmış Məni tərəfindən heç bir müqavimətə rast gəlməyərək, altun və qurşun dünyasına daxil olur.

Arifin düşdüyü halı İblis belə mənalandırır:

*Vurulub bir qıza pabus oldun,
Xırsız oldun, meyə mənus oldun.*

Əslində isə Arifi İblisə uymağa məcbur edən məhəbbət deyil, bu məhəbbətin təmkin və iradə ilə tamamlanmaması, yarımçıq və eqoist xarakter daşmasıdır. Zira, məhəbbət insanı alçalmalı deyil, yüksəltməlidir. Arifi alçaldan isə onun öz gözəl məqsədinə çatmaq üçün istifadə etdiyi eybəcər yollardır. Bu yollar Arifin yaşadığı mühitdə salınmış yollardır. Bu yollarla altuna çatmaq olar, lakin qarşılıqlı məhəbbətə, vüsala çatmaq olmaz.

Rənanı da yanılmağa vadar edən, İbn Yəminlərin arxasınca sürükləyən tək bir mənəvi

keyfiyyətin – qisas hissini mənəviyyatın ümumi ahəngindən ayrılaraq mütləqləşməsi, bütün başqa hissləri, hətta məhəbbət hissini də gölgədə qoymasındır. Qisas hissi o dərəcədə mütləqləşir ki, Rənanın hətta ailə qurmaq meyarı da məhəbbət yox, qisas olur:

*Bulsa hər kim babamın qatilini,
Bil ki, məmnun edər ancaq o məni.*

Fərdi qisasçılıq hissi Rənanın yeganə həyat amalına çevrilməsəydi, fərdi məhəbbət Arifin digər insani keyfiyyətlərini pərdələməsəydi, İblis onların dünyasına nüfuz edə bilməzdi.

Mühit nə qədər eybəcər olursa olsun, İblis nə qədər güclü olursa olsun, insan öz şəxsi mənəvi dünyasında zəiflik göstərməsə, səhvə yol verməsə məğlub olmaz. İblisə yol açan belə səhvlərdən biri müəyyən bir fərdi hissini mütləqləşməsidir, hər hansı bir mənəvi keyfiyyətin, duyğunun, ehtirasın ölçü həddini keçərək öz əksliyinə çevrilməsi, insanın əqidə və amalına zidd mahiyyət kəsb etməsidir. Bu baxımdan, müəllif insanın mənəvi aləmində əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi problemini qabarıq şəkildə qoymuş, insanın İblislə mübarizəsinin yalnız xarici ziddiyyət məqamını deyil, həm də daxili ziddiyyət məqamlarını müvəffəqiyyətlə, yüksək bədii ustalılıqla əks etdirə bilmişdir.

Əsərdən həm də belə bir məntiqi nəticə hasil olur ki, insan öz daxili aləmini dərk etmədən mühiti dərk edə bilməz və ona qarşı dayana bilməz. Kamil mənəviyyata malik olmadan mühitin təzyiqinə tab gətirə bilməz. Fərdi hisslərin məhdud dairəsini keçib, onları ümumbəşəri hisslərlə tamamlaya bilməsə, fəlsəfi baxımdan mənalandırmaq səviyyəsinə yüksələ bilməsə çirkli mühitdə saf qala bilməz.

Hamlet ona görə filosofdur ki, o, fərdi qisasçılıq hissindən yüksəkdə dayanır, kiminsə eybəcərliyi arxasında bu eybəcərliyi doğuran naqis mühiti - dünyanı görür və tək əmisini deyil, bütövlükdə, həmin naqis dünyanı özünə düşmən sayır. Bununla belə, Hamlet bu naqisliklərin əsil səbəbini və ona qarşı mübarizə yolunu tapa bilmir.

H.Cavidin qəhrəmanları isə inkişaf prosesindədirlər. Onlar əvvəlcə İblisi yaxına buraxmaq istəmir, hakim mühitin tələblərindən, real həyatdan uzaq qaçırlar. İblisin - hakim mühitin eybəcərliyini hiss etsələr də, dərk etmir, fəal mövqedə dayana bilmirlər. Sonra real həyata daxil olur, fərdi hisslərə uyur və özləri də bilmədən eybəcər mühitin çirkabına bulaşırlar (*inkar məqamı*). Daha sonra isə öz səhvlərini dərk edir, İblisin mahiyyətini anlayır və onu rədd edir (*inkarı inkar məqamı*). Lakin bu inkişaf asanlıqla, öz-özünə həyata keçməyib, gərgin daxili mübarizənin, mürəkkəb dramatik hadisələrin nəticəsi kimi ortaya çıxır. Burada biz həyat hadisələrində, mənəvi prosesdə inkarı inkarın bariz nümunəsi ilə rastlaşırıq. Deməli, H.Cavidin qəhrəmanları sadəcə təkamül yolu deyil, dialektik inkişaf yolu keçirlər.

Əsərin sonunda Arif onu bədbəxt edən səbəbi anlayır. İnsanın öz bədbəxtliyini, xüsusən bu bədbəxtliyin səbəbini – əsil səbəbini, ictimai səbəbi dərk etməsi isə artıq filosofluqdur.

Həyatın ən müdhiş acılarını dadmış olan, mühitin iç üzünü bilavasitə öz bədbəxt taleyinin timsalında görən və bütün bunları dərk edən, filosofluq səviyyəsinə yüksələn adam üçün daha İblis qarşısalmaz qüvvə deyil, İblis yalnız o zaman meydana oxuyur ki, insan öz mənəvi bütövlüyünün gücünə arxalana bilməsin.

İblis zəiflərin qismətidir.

İblis öz fərdi hisslərini mütləqləşdirən, öz fərdi faciələrini ictimai faciə fonunda görə bilməyənlərin qismətidir.

İblis naqis mühitə sığanların qismətidir.

H.Cavidin İblisi əfsanəvi, dini rəvayətdəki İblisə yalnız zahirən bənzəyir; İblis harada desən orada peyda ola bilir, hansı donu istəsə girə bilir. Lakin bu cəhət təkə simvoliklik xatirinə olmayıb, təkə hadisələrin qırılmazlığını – təhkiyənin bütövlüyünü təmin etmək üçün olmayıb, həm də çox ciddi fəlsəfi və ictimai-siyasi mənanı ifadə edir. Belə ki, eyni İblisin müxtəlif təzahürləri əslində eyni eybəcər mühitin müxtəlif eybəcər hadisələr doğurduğunu göstərir. Naqis ictimai mühitdə, "qüvvətə və altuna tabe dünyada" İblisə yalnız bir yerdə və bir dəfə deyil, addımbaşı rast gəlmək mümkündür. Belə dünyada İblis özünü evindəki kimi hiss edir. Bu dünyanın hörmətli nümayəndəsi də, nurani qocası da İblisdir. İblis yalnız o zaman eybəcər və dəhşətli görünür ki, insanlarda bu eybəcərliyin əks qütbü – nəcib hisslər təzahür etsin, habelə onlar bu eybəcərliyin mahiyyətini dərk etsinlər və hadisələrə bu yeni mövqedən –kamillik zirvəsindən qiymət verilsin. İnsanlar mühitin açdığı qapılardan keçməyəndə, ona qarşı çıxanda İblis də öz niqabını atmalı olur, öz rəngində, öz donunda görünür. Məsələn, nə vaxt ki, Arif hələ mühitdən fərqlənirdi, altuna və müharibəyə nifrət edirdi, rakının dadını bilmirdi, İblisi seçə bilirdi və ondan uzaq qaçırdı. Lakin elə ki, Arif hissə qapılıb öz iradəsini unudur, artıq İblisi seçə bilmir və onun əlini öpür, onu sahibi-kəramət adlandırır. Çünki artıq Arif özü zahirən mühitdən seçilmir, onun çirkabına bulanmışdır. Altuna uymuş, qurşuna istinad etmişdir. Sevgilisinə çatmış, lakin onun qəlbini həmişəlik olaraq qırılmışdır, qardaşına çatmış, lakin onu həmişəlik olaraq məhv etmişdir. O elə bir vüsala çatmışdır ki, bu vüsala ona səadət gətirmək əvəzinə, yalnız işgəncə verə bilər.

İblisin məqsədi də budur. O, insanları sadəcə olaraq ölümə sürükləmir. Bu, az pislik olardı. O, insanların mənəviyyatını öldürməyə çalışır. Yeri gəldikdə İblis insanları hətta ölümdən (şərəfli ölümdən) xilas edir, lakin əvvəlcə onları mühitin çirkabına sürükləmək üçün.

İblisin məqsədi Xavərin və ya Vasifin ölümünə bais olmaq deyil. İblisin məqsədi Arifi qatil etməkdir. Mühit ondan uzaqlaşmaq istəyənləri sevmir. Əlinə fürsət düşən kimi onlardan qisas alır. İblis də belə edir - fürsət düşən kimi Arifdən qisas alır. Lakin bunu İblisin qələbəsi kimi başa düşmək, əsəri bədbin ruhlu əsər kimi qiymətləndirmək düzgün olmazdı. Əsərin sonluğuna diqqətlə yanaşıldıqda aydın olur ki, Arif rəzillik etməkdən daha çox zəiflik

göstərmişdir, onun əsəbləri böyük gərginliyə – mühitin güclü təzqiyyə ilə öz güclü ehtirası arasındakı kontrastdan doğan gərginliyə tab gətirməmişdir. Arifin qəbahətləri düşünölmüş qəbahət deyil. Nəticəsi göz qabağında olan real, maddi hadisə olsalar da, mənəvi dəyişilmənin nəticəsi sayıla bilməzlər. Burada zərurətdən daha çox təsadüf rol oynayır. Əgər Arifin ani sarsıntıları geri qaytarılması mümkün olmayan nəticələrə gətirməsəydi, o, yəqin ki, bu dərəcədə bədbəxt olmazdı (Oxucu bunu hiss edir və ona nifrət yox, təəssüf duyğusu ilə yanaşır).

Arif məğlub olmur, bədbəxt olur.

Eybəcər mühitdə həmişə eybəcər adamlarla yanaşı bədbəxt adamlar da olur. Bədbəxtlər haradasa mühitin çirkabına batan, lakin çirkabdakı həyatdan həzz ala bilməyən, məhz çirkabda olduqlarını başa düşən adamlardır. İbn Yəminlər bədbəxt deyillər. Onlar öz miskin həyatlarından həzz alırlar. Onlar mənəviyyatsız adamlardır, mənəvi zəllilərdir. Yalnız mənəviyyatı olanlar bədbəxt ola bilərlər – mənəviyyatın ahəngi pozularkən. Yalnız əqidəsi olanlar bədbəxt ola bilərlər – öz əqidələrinə zidd hərəkət etmiş olarkən.

Əgər əsərin sonunda Arifi bədbəxt kimi görə bilirsə, deməli, o, naqis mühitə (İblisə) təslim olmamış, onun qurbanı olmuşdur. Arifin faciəsi onu kiçiltmir, əksinə, onun gələcək mübarizəsinə inam yaradır.

Lakin Arif məğlub olsa idi belə, bu, İblisin tam qələbəsi sayıla bilməzdi. Çünki əsərdə Ariflərdən başqa, Elxanlar da var. Onlarınsa məqsədi yalnız İblisə uymamaqdan ibarət deyil, həm də ona qarşı mübarizə aparmaq, onun daşıyıcılarını məhv etməkdir.

Əgər İblis qələbə çalmalı olsaydı, İbn Yəmin öldürölməməli idi, çünki onun ölümi İblisin fəaliyyət proqramına daxil deyil. Çünki təsvir olunan mühitdə İbn Yəminlər ölmürlər, əksinə, qol-budaq atırlar. Lakin əsərdən böyük ictimai-siyasi əhəmiyyəti olan belə bir qənaət də hasil olur ki, İblisin qoyduğu yolun yolçuları, İblisliyi özündə saxlayanlar - şər qüvvələr məhvə məhkumdurlar. İblis hakimiyyəti mütləq hakimiyyət deyil. İblis hakimiyyəti ilə yanaşı, xalq oğlu Elxanın da hakimiyyəti var. Burada İbn Yəmin və onun kimi həris və bədxah adamlara heç bir güzəşt yoxdur. Bir az əvvəl dövlətin, qanun "keşikçilərinin" ittihamından altun gücünə xilas olan İbn Yəmin indi daha heç nə ilə xilas ola bilmir. Çünki Elxan divanı altuna - rüşvətə tabe deyil. Qurşuna, zorakılığa ümid etməyin də mənası yoxdur. Çünki Elxan güclüdür. Burada yeganə meyar var. O da ədalətdir. Təbii olaraq belə çıxır ki, burada İblisə yer olmamalıdır. Belə də olur. Bu mühitdə İblis daha başqa donda qala bilmir, hamı onun iç üzünü görür və ona lənətlər yağdırır. İblisə qarşı ümumi hücum başlanır və İblis Yerın dibinə çəkilməli olur.

Əsərdə İblisə qarşı mübarizənin iki yolu təlqin olunur. Birinci yol naqis mühitin fəvqündə durmağı, bunun üçün isə filosofluq səviyyəsinə yüksəlməyi, ikinci yol naqis mühitlə vuruşmağı, bunun üçün isə silaha sarılmağı tələb edir. Birinci yol fərdi-mənəvi qələbəyə, ikinci yol ictimai-maddi qələbəyə aparır.

Əsərin sonunda Arifin yeni mənəvi mövqedən – inqəlabçı-filosof mövqeyindən çıxışı - son monoloqu verilməmişdir və bu ilk baxışda əsəri yarımçıq göstərir. Bu, bəlkə də əsərin yazıldığı tarixi şəraitlə bağlıdır. Lakin Arif danışmasa da, həssas oxucu onu eşidir. Arifin son monoloqu hadisələrin məntiqi davamından, onların inkişaf dialektikasından çıxır. Bütün əsər boyu izlənən mənəvi prosesin bu qanunauyğun yekunu artıq oxucunun öz daxilində səslənir. Bu monoloq əsərin sonunda iştirakçıların da daxilində səslənir və onlarda mühitin eybəcərliklərinə qarşı dərin nifrət hissi, mübariz ruh yaranır. Onların hamılıqla İblisə hücum etməsi mövcud mühitə qarşı mübarizənin simvolu kimi səslənir.

M Ü N D Ə R İ C A T

Ön Söz: Şərrin filosofu və xeyrin fəlsəfəsi	2
Giriş	4
Həqiqət və güc	5
Allah, insan, yoxsa ictimai mühit?	10
<i>Ədəbi tənqiddə birinci fikir: “Şərin əsil bəisi Allahdır, İblis Onu ifşa edir»</i>	11
<i>Ədəbi tənqiddə ikinci fikir: «şər insanın təbiətindədir»</i>	15
<i>Ədəbi tənqiddə üçüncü fikir: «Şərin mənbəyi naqis ictimai mühitdir»</i>	26
A) <i>«İblis ictimai mühiti ifşa edir»</i>	28
B) <i>«İctimai mühit ümumiyyətlə ifşa olunur»</i>	31
C) <i>«Şərin mənbəyi naqis ictimai mühitdir. İblis ictimai quruluşun, hakim ictimai mühitin təmsalidir»</i>	34
«İblis» və dünya ədəbi-fəlsəfi fikri	49
«İblis» fəlsəfəsi – insan fəlsəfəsi	63