

Səlahəddin Xəlilov

Cavid fəlsəfəsi

(2-ci kitab: klassik Şərq və müasirlik)



“Nurlar” nəşriyyatı

Bakı – 2009

Xəlilov S.S.

Cavid fəlsəfəsi (2-ci kitab: klassik Şərq və müasirlik).

Bakı, “Nurlar” nəşriyyatı, 2009. – 128 s.

Kitab Şərq dünyasının bir sıra klassik və müasir nümayəndələrinin ideya və təlimləri kontekstində Hüseyn Cavidin fəlsəfəsinə yeni bir baxışdır. Cavid öz yaradıcılığında Fəridəddin Əttar, İbn Ərəbi kimi görkəmli sufi mütəfəkkirlərinin ənənələrini yaşatmaqla yanaşı, Cəmaləddin Əfqani, Cübran Xəlil Cübran, Məhəmməd İqbal kimi dövrünün mütərəqqi düşüncəli şəxsiyyətlərini də narahat edən ümumbəşəri problemlərə bədii təfəkkürün işığında baxmağa çalışmış, eyni zamanda, Mirzə Ələkbər Sabir, Cəfər Cabbarlı kimi milli-mənəvi dəyərləri qoruyub saxlamağa və inkişaf etdirməyə xidmət etmişdir.

Müəllifin Cavidin fəlsəfi baxışlarının tədqiqinə yönəlmiş bu ikinci kitabı cavidşünaslar, fəlsəfə tədqiqatçıları, tələbələr və geniş oxucu kütləsi üçün nəzərdə tutulmuşdur.

ISBN

© S.Xəlilov, 200

Ön söz

1982-ci ildə Cavidin 100 illik yubileyi bütün ölkə miqyasında təntənəli surətdə qeyd olundu. Cavidin belə geniş planda anılması ictimai həyatın ritmində, mədəniyyətimizin ab-havasında da özünü göstərirdi. Cavidin ruhu bizimlə idi. Və biz də özümüzü bu aurada Cavidlə bərabər hiss edirdik. O vaxt Azərbaycan KP MK-nın birinci katibi Heydər Əliyevin söyləri ilə Cavidin nəşinin uzaq Sibirdən vətənə qaytarılması bu ab-havanı xüsusilə gücləndirmişdi.

Baza təhsilimə görə fizik olmağıma baxmayaraq, ədəbiyyatla müntəzəm surətdə maraqlanan bir şəxs kimi, mən də bu yubiley dalğalarında gələn ab-havaya biganə qala bilmədim və oxuyub təsirləndiyim «İblis» əsəri haqqında bir esse yazdım. Sonrakı illərdə «İblis» əsəri haqqında ədəbi tənqiddə mövcud olan tamamilə fərqli, bəzən hətta bir-birinə zidd fikirlərlə tanış oldum və bu məsələyə aydınlıq gətirmək üçün ona fəlsəfi müstəvidə yanaşmaq qərarına gəldim. Çünki ədəbi mübahisələrin çoxu əslində əsərin ideyası ilə, müəllifin çıxış etdiyi fəlsəfi platforma ilə əlaqədar idi. Bəzən mübahisələr Cavidin «İblis» pyesinin hədudlarından kənara çıxır və bütövlükdə fəlsəfi və ədəbi-bədii fikir tarixində Xeyir və Şər, Allah-İnsan-İblis münasibətlərinin aydınlaşdırılması ətrafında gedirdi.

«“İblis”də fəlsəfi motivlər» adlandırdığım bu əsər «Yazıçı» nəşriyyatında 1988-ci ilin planına daxil edildi.

Lakin elə həmin illərdə Mərkəzdən gələn *Yenidənqurma və aşkarlıq* xətti məndə əsərə yenidən qayıtmaq ehtiyacı yaradı: «Ola bilsin ki, tədqiqatımda və mövqeyimdə marksizm fəlsəfəsinin təsiri vardır», – fikrilə kitabı nəşriyyatdan geri götürdüm (o vaxt artıq kitab nəşrə tam hazır idi – görkəmli tənqidçi Yaşar Qarayev kitabı redaktə etmiş və ön söz yazmışdı) və üzərində yenidən işləmək qərarına gəldim. Lakin illər ötdü, doktorluq dissertasiyasının müdafiəsi və daha sonra təhsil quruculuğu sahəsindəki işlərimlə əlaqədar olaraq mən bu əsərə qayıtmağa vaxt tapmadım. Nəhayət, 1996-cı ildə heç bir dəyişiklik olmadan onu «Qanun» nəşriyyatında çap etdirdim. Lakin Cavidin fəlsəfi baxışlarını tədqiq etmək mənim gələcək planlarım sırasına daxil olduğundan, əsərin adını «Cavid fəlsəfəsi – I kitab» qoydum. O hadisədən yenə illər keçməsinə baxmayaraq, ikinci kitab üzərində işləyə bilmədim. 2001-ci ildə çox vaxt tamamilə fərqli tərəflər kimi qarşı-qarşıya qoyulan Cavid və Cabbarlı yaradıcılığı arasında ümumi cəhətlərin araşdırılmasına həsr etdiyim «Cavid və Cabbarlı. Müxtəlifliyin vəhdəti» adlı kitabımı tamamlayıb nəşr etdirdim. Lakin bu, Cavid fəlsəfəsinə dair ikinci kitab deyildi. Sonralar mən Cavid yaradıcılığına Fəridəddin Əttarın, İbn Ərəbinin, Cübran Xəlil Cübranın və Şərq dünyasının digər görkəmli filosoflarının ideya və təlimləri kontekstində bir daha qayıtdım və nəhayət, Cavid fəlsəfəsinə dair ikinci kitabı hazırlamaq qərarına gəldim. Lakin bu, bizim Cavid yaradıcılığının fəlsəfi məzmunu

barədə tədqiqatımızda ancaq növbəti mərhələdir və nə vaxt-
sa 3-cü kitabın da hazırlanacağına ümid edirəm.

Cavid yaradıcılığı və milli fəlsəfi fikir

Hüseyn Cavid yaradıcılığının ideya istiqamətini və fəlsəfi qayəsini düzgün dəyərləndirə bilmək üçün öncə dövrün siyasi, sosial-mədəni mənzərəsini nəzərdən keçirmək, daha sonra isə həmin dövrün dəyərləndirilməsi üçün Azərbaycanda neçə əsrlərdən bəri davam edən və az-çox dərəcədə şüurlarda iz qoymuş fəlsəfi fikir ənənələrini yada salmaq tələb olunur.

Təsəvvüf fəlsəfəsinə görə insanın kamilləşmə yolu heç də kəsilməz proses olmayıb, bir sıra hal və məqamlarla pillələnir. Düzdür, müxtəlif təlimlərdə pillələrin sayı fərqli göstərilir, amma əsas olan budur ki, kamillik yolu çoxpilləli və diskret olduğundan, onu birnəfəsə qət etmək istəyi sadəlövhlükdür. Hansı isə mənəvi qata yüksəldikdən sonra bir müddət burada lövbər salıb qərarlaşmaq lazım gəlir. Növbəti qata yüksəlişin uğurlu olması əvvəlki qatda nə dərəcədə möhkəm qərarlaşmaqdan asılıdır. Hansı isə kənar amillərin təsiri, aşağıların cazibəsi ilə sürüşüb düşəndə lap dibə yuvarlanmamaq üçün. Və nə qədər ki, zirvə qət edilməmişdir, sürüşmək təhlükəsi həmişə qalır. Zirvədə isə xarici təsir sifirə enir, ona görə yox ki, aşağıların cazibəsi daha təsir

etmir. Ona görə ki, cismani kütlə sıfır olduğundan hasil də sıfır olur.

Milli əhval və milli məfkurə də buna bənzər inkişaf yolu keçir. Lakin burada xarici amillər, beynəlxalq vəziyyət və s. bu kimi əlavə cəhətlər də olduğundan millətin aşağı pillələrə eniş «şansı» daha böyükdür. Və bir millət olaraq mədəni-mənəvi yüksəlişin növbəti qatına qalxmaq daha böyük əzm və milli təşkilatlanma deyilən əlavə şərt tələb edir. Milli ruhun daşıyıcıları olan ayrı-ayrı şəxslərin düşüncə, həyat tərzini və fəaliyyət prinsiplərini bütün millətin malı edə bilmək üçün, milli-ictimai şüurun *seçilmişlərin* örnəyi, nümunəsi ilə formalaşdırılması üçün milli-siyasi iradənin də bu istiqamətə yönəldilməsi tələb olunur.

Siyasi iradə (dövlətin yeritdiyi ideoloji xətt) milli ziyalı məfkurəsi ilə üst-üstə düşdükdə milli inkişaf təşkilatlanmış surətdə həyata keçir və milli-ictimai şüurun intibahı təbəddülatlarsız ötürür. Əks təqdirdə, yəni siyasi iradə milli ruhu ifadə etmirsə və onunla müəyyən bucaq altında kəşşirsə ziddiyyətlər və onların pozitiv həlli üçün mübarizə qaçılmazdır. Siyasi iradə milli ruhun və milli maraqların əleyhinə işləyirsə, onda sosial-mədəni mübarizədən daha çox, siyasi mübarizəyə ehtiyac yaranır.

İstənilən halda bütün bu ziddiyyətlər milli intibahın, inkişafın ziyanıdır və ictimai şüurun yüksəlişinə mane olur. Dövlət siyasətinin düzgün qurulmaması və nəticə etibarlı ilə dövlət maşınının milli ruha qarşı işləməsi isə elə bir xüsusi haldır ki, bu zaman millət tədricən ruhsuzlaşır və

amorf kütləyə çevrilir. Milli ruhun inkişafı sahəsində neçə illər, əsrlər ərzində əldə olunmuş uğurlar, fəlsəfi təməl və mədəni-mənəvi meyarlar sistemi isə «oyundankənar vəziyyət»ə düşür, tarixdə qalır, kitablarda, mahnılarda yaşayır. Millətin virtual varlığı... Ruhun bədəndən ayrılması. Hətta tarixdə qalmış virtual varlığın özü də sıxışdırılır və bu zaman ən aktiv düşüncə də ruhsuzlaşmış bədən, kütlə olur. Belə ki, kütləni manipulyasiya edənlər onu (millətin surrogatını) millət əvəzinə təqdim edə bilmək üçün milli ruhu (millətin əslini) tarixi fakt və mədəni hadisə kimi də gizlətmək zorunda qalırlar. Kütlə isə modern qiyafətə salınır və özündən müştəbeh bir hala gətirilir. Yeri gəlmişkən Ç.Aytmatovun «manqurtluq» konsepsiyası da analogi situasiyanı ifadə edir. Bu cür siyasət əsasən imperiyalara xas olur. «Milli dövlət» qiyafətində antimilliy siyasət aparılması isə tarixdə çox az rast gəlinən, əsasən Şərqi ölkələrində təsadüf olunan xüsusi, spesifik bir haldır. Belə hallarda kütlələşmiş xalqın simasında millət təsəvvürü yaratmaq üçün kütləyə milli ruhun görüntülərini və rəngini xatırladan libas geyindirirlər.

Azərbaycan xalqının da tarixində milli-mənəvi yüksəliş və eniş məqamları çox olub. Millətsizləşmə dövrünə ən bariz misal repressiya illəri (30-cu illər) və bütövlükdə stalinizm hesab oluna bilər. XX əsrdə Azərbaycanda millətləşmə və millətsizləşmə istiqamətindəki proseslər ya zamanca bir-birini əvəz etmiş, ya da eyni vaxtda baş verməklə sosial interferensiyaya səbəb olmuşdur.

Biz Cavid irsinin taleyini araşdırarkən yalnız onun öz yaradıcılıq illərində ideya-siyasi durumun təhlili ilə kifayətlənə bilmərik. Baxmayaraq ki, həmin dövrün səciyyəsi qismən şairin özü tərəfindən verilmişdir, bircə bu, yetərli deyildir. H.Cavidin məqalələrinin birində Cavad əfəndinin adı ilə təqdim edilən şeirdə deyilir:

*Göylər bizə işıq deyil, yıldırımlar saçırdı,
Günəş, yağmur, sular bizdən qaçırdı.¹*

Bu şeir bizim milli faciələrimizi ifadə etmək baxımından çox əlamətdardır:

*Quran nədir, anlamazdıq, vətən nədir, bilməzdik,
Qarşımızda yetimlərin göz yaşını silməzdik,
Ağlanacaq bir hal idi, özümüzdə görürdük,
Dilimizin, dinimizin getməsinə gülürdük.²*

Bu şeir nəinki bolşevik inqilabından əvvəl, Rusiya imperiyasının əsarəti altında, savadsızlıq dövründə, həm də inqilabdan sonrakı illər üçün çox aktual idi. Təəssüflər olsun ki, «*dilimizin, dinimizin getməsinə*» gülənlər sonrakı dövrlərdə də üstünlük təşkil etmişlər. H.Cavid məhz bu şəraitdə yazıb-yaradır və faciələrimizə gülməyi və ya ağlamağı deyil, düşünməyi və çıxış yolu aramağı, hərəkətə gəlməyi tərənnüm edirdi.

¹ *Ш. Жавид. Мягальяр // Ясрляри 4 жилддя, БІВ жилд, Бакы, Йазычы, 1985, с. 222.*

² Йеня орада.

Cavid yaradıcılığının caviddənsənəyə taleyini yenə də həmin dövrlərdə siyasi-ideoloji vəziyyətlə şərtlənir.

Yönü birmənalı şəkildə dəyərləndirilə bilməyən belə mürəkkəb, ziddiyyətli dövrlərdən biri də «müharibədən sonrakı dövr» idi.

Bu mərhələdə, bir tərəfdən, iqtisadiyyatın bərpası və sosial-mədəni inkişaf getsə də, digər tərəfdən, antimilliy siyasət və milli məfkurənin itirilməsi prosesi davam edirdi. XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində böyük mədəni-mənəvi yüksəliş keçən və milli yetkinlik mərtəbəsinə qədəm qoyan xalqımız, bolşevik inqilabından sonra, qalxmış olduğu milli-fəlsəfi fikir və məfkurə səviyyəsindən kosmopolit sinkretizm qatına endirilməyə başladı. Bir tərəfdən kütləvi savadlanma, elm, təhsil və incəsənətin inkişaf etdirilməsi, digər tərəfdən milli müəyyənliyin hər hansı təzahürünün aradan qaldırılması və bunun üçün təbii ki, milli-fəlsəfi fikrin də qarşısının alınması – bu dövrü səciyyələndirən əsas hadisələr idi.

Düzdür, bu dövrdə aşkar repressiyalar yox idi, çünki artıq məfkurələr kifayət qədər qəlibə salınmışdı və yeni nəsil elmi metodlar, «elmilik» tələbləri ilə sərbəst düşüncə, yaradıcı təfəkkür imkanlarından məhrum edilmişdi. İdeoloji və metodoloji normativlər beyinlərdə o dərəcədə dərin iz salmışdı ki, bu normalardan, standartlardan kənara çıxan hər hansı sərbəst düşüncə və mühakimə qeyri-elmi hesab edilirdi. Sosializm realizmi artıq ədəbiyyatda da romantizmi sıxışdırmış, ədəbi-bədii yaradıcılıq özü də xeyli dərəcədə

çərçivələnmişdi. Belə bir şəraitdə ədəbi tənqid və ədəbiyyatşünaslıq sahələrində emosiyaya, təxəyyülə, romantizmə meyl açıq-aşkar təqib olunur, elmilikdən uzaqlaşmaq kimi dəyərləndirilirdi.

Stalinizm dövrü başa çatsa da və repressiya qurbanları rəsmən bəraət alsalar da, romantizmin bayraqdarı olan Hüseyn Cavid hələ uzun müddət ədəbiyyata və teatra qayıda bilmədi. Çünki ayrı-ayrı şəxslərə aid olan cismani repressiyanın aradan götürülməsinə baxmayaraq, romantizmə qarşı repressiya hələ yaşayırdı. Çünki romantizm sadəcə ədəbi-bədii metod olmayıb, həm də milli ruhun daşıyıcısı və ifadəçisi idi.

Təəssüf ki, Cavid fəlsəfəsi hələ indiyədək kifayət qədər açılmadığından və ya məsələyə bəsit yanaşanlar yazılmış olanları mənimsəyə bilmədiklərindən, Cavidin əsərləri hələ də sovet dövründən qalma şablonlar, stereotiplər çərçivəsində araşdırılır. Ədəbi tənqid mövzuya əsasən ədəbi-bədii prinsiplər mövqeyindən yanaşır, məlum metodların təsnifatına istinad edir. Bəziləri Cavidin dünyagörüşündən gələn cəhətləri sadəcə romantizmin xüsusiyyəti kimi təqdim etməyə çalışırlar. Halbuki, ideya metoddan iləri gəlmiş, metod ideyanın daha optimal ifadəsi üçün seçilir.¹ Ədəbiyyatşünaslıq üçün belə yanaşmalar, bəlkə də yetərlidir. Lakin Cavid «fəlsəfə» adı altında tədqiq edilənlər də, təəssüf ki,

¹ Бах, мяс.: *Ш.Альшанлы*. Романтизм. Споры и истины, Баку, 2001, с. 175; Э.Заманова. Эстетика азербайджанского романтизма XX века, Баку, 2007, с.123-124.

şairin fəlsəfəsini ya duya bilmir, ya da açə bilmirlər. Rəsmi fəlsəfə üçün ən acınacaqlısı da budur ki, Cavid yaradıcılığı fəlsəfi yöndə az-çox dərəcədə məhz ədəbiyyatşünaslar tərəfindən araşdırılmışdır. Məsud Əlioğlu, Yaşar Qarayev kimi tənqidçilər şairin ruhunu düzgün duya bildikləri üçün, fəlsəfi qata da nüfuz edə bilmişlər və onların apardığı təhlillər Cavid fəlsəfəsinin bütöv bir sistem kimi inşa edilməsinə xidmət edən qiymətli materiallardır. Lakin, təəssüf ki, bu sözləri Cavid yaradıcılığının tədqiqinə qoşulan sonrakı nəslin nümayəndələri, xüsusən gənclər haqqında demək mümkün deyil, – Azər Turanın esse səciyyəli gözəl bir əsərini¹ istisna etməklə. O da məhz esse olduğuna görə daha çox təəssüratdan doğmuşdur və köklü fəlsəfi tədqiqat üçün baza ola bilmir.

Bu sahədəki tədqiqatlar əsasən eninə inkişaf edir, informativ materiallar, səthi yanaşmalar üstünlük təşkil edir. Xüsusən «*dissertasiya janrı*» əsasən başqa məqsədə xidmət etdiyinə görə, cavidşünaslığın səthiləşməsinə gətirib çıxarır. Əlbəttə, eninə genişlənmə də elmin mühüm şərtlərindən biridir. Yəni təfərrüatlara gedilməsi, Cavidin sənət dünyasında bütün guşələrin, künc-bucağın işıqlandırılması da görülməli işdir. Lakin bunların ideya dünyasına aidiyyəti yoxdur və bu cür tədqiqatlar xarakterinə və səviyyəsinə görə fərqləndirilməlidir.

Bu məqamda elmi yanaşma ilə fəlsəfi yanaşmanın fərqi bir daha üzə çıxır. Görünür, məsələyə məhz fəlsəfi

¹ *Ш. А. Яббаров. Шцсни-худа шаири... Бақы, Чашоблу, 2000.*

baxımdan yanaşmaq üçün təfərrüatların fəvqünə qalxmaq, ideyanı hadisə kontekstindən ayıraraq mahiyyətlər və ideyalar dünyasının öz kontekstində nəzərdən keçirmək tələb olunur.

Bizə elə gəlir ki, cavidşünaslıqda artıq ideya səviyyəsinə qalxmaq məqamı çatmışdır. Ona görə də, Azərbaycanın böyük söz və fikir ustadlarının, görkəmli tənqidçilərinin dönə-dönə müraciət etdiyi Cavid yaradıcılığı kimlərinsə elmi ad alması, yubileylər dalğasında növbətçi konfranslar keçirməsi və kitablar çap etdirməsi üçün bir vasitə ola bilməz. Bu sahədə filosoflar və ədəbiyyatşünasların ən yüksək səviyyədə konsolidasiyası tələb olunur.

Digər tərəfdən rəsmi bölgüyə görə fəlsəfə və ədəbiyyat sahələrində çalışan və müvafiq indekslər üzrə dissertasiya işləri yazan şəxslər özlərini sanki başqa cəbhənin adamlarından xəbərsiz kimi aparırlar. Eyni bir ədəbi-bədii yaradıcılıq faktını araşdıran ədəbiyyatçılar öz təhlillərində fəlsəfəçilərə və fəlsəfəçilərə də ədəbiyyatçılara müraciət etmirlər. Guya fəlsəfi yöndən tədqiqat aparan bir sıra elmi işçilər bəzən özlərini elə aparırlar ki, sanki məsələnin fəlsəfi qatında olduqlarından ədəbi tənqiddəki məlum araşdırmalara ehtiyac duymurlarmış. Halbuki, böyük ədəbiyyatşünas alimlərin ədəbi-tənqidi irsində fəlsəfi məsələlərin araşdırılması geniş yer tutur. Bu gün cavidşünaslıq elə bir məqamdadır ki, bu barədə sınavi fəlsəfəçinin və ya ədəbiyyatşünasın dərslük səviyyəsində məlum olan fəlsəfi və estetik stereotiplər mövqeyindən yazdıqları çox bəsit görünür. Bu

mövzuya yeni müraciət edənlərdən və dissertasiya yazanlardan isə öz araşdırmalarını ilk növbədə klassik tədqiqatlar üzərində qurmaları tələb olunmalıdır; daha hər dəfə yenidən velosiped icad etmək və ya olanı da təhrif etmək yox!

Cavidin hər bir əsəri haqqında təfəssilatlı mətnlər yazan, bədii əsərin məzmununu «sadə dildə» yenidən nəql edən icmalçı müəlliflərdən fərqli olaraq, Yaşar Qarayev və Məsud Əlioğlu bir tənqidçi kimi hər hansı bir bədii əsərin təhlilini verməklə kifayətlənmirlər, – onları məhz ideya maraqlandırır ki, bu da artıq fəlsəfənin predmetinə aiddir.

Cavid – filosof şairdir. Onun haqqında, demək olar ki, ən tutarlı tənqidçilərimiz söz deyiblər. Məsud Əlioğlu və Yaşar Qarayev Cavid poeziyasının fəlsəfi aspektlərini də xeyli dərəcədə işıqlandırmış, bu sahədə olduqca dəyərli tədqiqatlar aparmışlar. Bu qədər tədqiqatın üstündən orta səviyyəli ədəbiyyatşünaslar «...*elə yazır(lar – S.X.) ki, sanki ədəbiyyatımızın bu əzabkeş dahisi haqqında cildlərlə tədqiqatlar, saysız-hesabsız məqalələr qələmə alınmayıbdır*».¹

Mən bu yerdə konkret misallar çəkməyərək, fikrimi Yaşar Qarayevin ümumiləşmiş şəkildə çox gözəl ifadə etdiyi aşağıdakı sözlərlə tamamlamaq istədim: «*Belə estetik mövqə Cavid şeirinə də ucada, zirvədə durub baxmağı, ona zirvədə təhlil və qiymət verməyi nəzərdə tutur: həyatın di-bindən, zirzəmi və mətbəx pəncərəsindən Cavid görün-*

¹ А. Ямрацов. Юзц иля данышмаы бажаран бяндянин Жавиди // К.Ялийев. Щцсейн Жавидин шяхсиййяти вя поетикасы, Бақы, Йазычы, 1997, с. 4.

mür». ¹

Cavidin poeziyasında əsas fəlsəfi məsələlər və onlara ənənəvi münasibət

Cavidin qaldırdığı fəlsəfi məsələlərin çoxu Məsud Əlioğlunun «Hüseyn Cavidin romantizmi» kitabında xüsusi başlıqlar şəklində verilmişdir: «Xəyal və həqiqət», «İdeal və varlıq», «Məhəbbət və din», «Ağıl və qəlb». Bundan əlavə, bizim «“İblis”də fəlsəfi motivlər» kitabında təhlil etdiyimiz «Həqiqət və güc», «İnsan, dünya, Allah» problemləri də artıq müəyyən dərəcədə işıqlandırılmışdır.

Məsud Əlioğlu Cavid yaradıcılığını təhlil edərkən köklərə gedir, sanki milli ədəbiyyatımızda bədii vasitələrlə ifadə olunmuş fəlsəfi fikrin qaynaqlarını axtarır. Onun Caviddən bəhs etməsi heç də təsadüfi deyildir. Cavidə həsr etdiyi tədqiqatlardan birində o məhz fəlsəfi motivlər axtardığını gizlətmir. Cavid poeziyası timsalında o, ideal və varlıq problemini araşdırır və bununla əlaqədar Hegelin «Tarix fəlsəfəsi» əsərinə müraciət edir. O dövrdə ancaq marksizmlenin klassikləri ilə kifayətlənən rəsmi fəlsəfə profes-

¹ *У.Гарайев* . Тарих: йахындан вя узагдан. Бакы, «Сабащ» 1996, с. 320.

sorlarından fərqli olaraq Məsud Əlioğlu «ideal» problemini idealizmin ən böyük nümayəndəsi Hegelin təqdimatı kontekstində araşdırır. Cavid yaradıcılığını tədqiq edən müəllif yazır: «Şairə görə bəşər həyatı yaşayışı gözəlləşdirmək üçün yaranmışdır. Güzəl olan bir şey isə yüksəkdir, ülvidir, real varlıq isə bu səviyyəyə qalxmamışdır. Demək, böyük ideal ülvyyəyə, gözəlliyə yüksəlmək üçündür».¹

Müəllif Cavidin idealist mövqedə durduğunu gizlətmir. Lakin bunu o dövrün tələblərinə uyğun olaraq tənqid eləmək fikrinə də düşür. Çünki özü də həmin mövqedən çıxış edir: «H.Cavidin həyatın mənasını, yaşayışın məğzini, maddi real aləmin cövhərini, mənəvi-ruhi aləmini daim pak və gözəl, fərəh dolu hisslərlə coşub-daşan bir səviyyədə görməyi arzulaması qüdrətli və böyük insan idealının real aləmdəki fənalıqlara qələbə çalacağına bəslədiyi tükənməz inamını bildirir, ifadə edir».² Bu özünü onun «Sən nədən? Kimsən?» şeirinə münasibətdə də göstərir: «Fəlsəfi-idealist məzmununda yazılmış bu şeirdə H.Cavidə mütəfəkkir sənətkar olaraq düşündürən, onun mənəvi aləmini məşğul edən ixtişaşlı və böhranlı fikirlərin təbliği mühüm yer tutur. Şair bu əsərində, hər şeydən əvvəl, özünü dərk etməyə çalışır; qəlbini didən və dilləndirən suallara cavab axtarır...»³

Belə bir cəhət də xüsusi vurğulanmalıdır ki, kommunist ideologiyasından xilas olmağımıza baxmayaraq, müasir

¹ *М.Ялиовлу. Мянцябят вя гящряманлыг, Бакы, Йазычы, 1979, с. 203.*

² *Йеня орада, с. 209.*

³ *Йеня орада.*

dövrdə müxtəlif Qərb fəlsəfi cərəyanlarının təsiri altına düşərək millilikdən uzaqlaşmaq halları geniş yayılmışdır. Xüsusilə gənclər arasında nitsşeçiliyin və postmodernizmin mahiyyətinə varmadan yayılması halları narahatlıq doğurur. Marksist ateizmin buxovlarından yenidən çıxdığımız bir vaxtda nitsşeçi ateizmin təsiri altına düşənlər, insanı sinfi mübarizə məngənəsindən çıxardıqdan sonra onu heyvani nəfs qəlibinə salmağa çalışanlar, bir sözlə, sanki milli məfkurə boşluğu şəraitində yeni-yeni yabançı məfkurələrə pənah aparanlar getdikcə çoxalır.

Nitsşeçiliyin, freydizmin təsiri altında insanın xislətində iblislik və canavarlıq axtaranlar, təəssüf ki, böyük klassiklərimizin yaradıcılığına da bu nöqteyi-nəzərdən yanaşırlar. Bu gün H.Cavidin «İblis» əsərinin də məhz həmin mövqeyin təsiri altında şərh edilməsi geniş yayılmışdır. Təəssüfləndirici haldır ki, H.Cavid yaradıcılığı haqqında yazanların bir çoxu həmin incə məqamda insanın ali missiyasından çıxış edə bilmirlər və nəticədə müəllif mövqeyi də təhrif olunur. Onlar üçün «İblisin məhz insan xislətində olması» o dərəcədə «aydındır» ki, xüsusi tədqiqata və geniş müzakirəyə heç ehtiyac da duymurlar. Bizdə narahatlıq yaranan odur ki, bu cür mübahisəli bir mövqə niyə belə əminliklə qəbul olunur? Bunun səbəbini ancaq nitsşeçiliyin dəbə minməsindəmi, yoxsa fikir tənbəlliyindəmi axtarmaq lazımdır? Çünki belə sadə izah «İblis»in son teatr qoyuluşundakı recissor versiyası ilə də, adi şüur səviyyəsindəki təəvvürlərlə də üst-üstə düşür. Görünür, gənclərimiz Cavi-

di daha dərindən başa düşmək üçün Məsud Əlioğlunun, Yaşar Qarayevin müvafiq şərhlərini və bu sətirlərin müəllifinin «“İblis”də fəlsəfi motivlər» əsərindəki hərtərəfli təhlili ya mənimsəyə bilmir, ya da sadəcə oxumurlar.

Düzdür, M.Əlioğlunun «İblis»ə həsr olunmuş məqalələrində insanın xisləti ilə əlaqədar ziddiyyətli fikirlərə də rast gəlmək mümkündür. Yəni tənqidçi özü də tərəddüd edir və bəzən ədəbiyyatda hakim olan nöqteyi-nəzərlərə güzəştə gedir. Görünür, «iblislik insanın xislətində deyilsə, bəs haradadır?» sualına birmənalı cavab tapmaqda çətinlik çəkir. Yeri gəlmişkən, mən «“İblis”də fəlsəfi motivlər» əsərində insanın xisləti ilə əlaqədar mühakimələrə görə M.C.Cəfərov, Ə.İbadoğlu, M.Məmmədov, Ə.İsmayılov və s.-lə yanaşı, M.Əlioğlunun da müvafiq fikirlərini tənqid etmişdim. Sonralar onun «Hüseyn Cavidin romantizmi» kitabını və digər əsərlərini bir də oxuyarkən əmin oldum ki, M.Əlioğlunun insan xisləti ilə əlaqədar şəxsi düşüncələri daha nikbin və birmənalıdır. İnsan böyük ideallar üçün, yer üzündə haqqı, ədaləti təmsil etmək üçün yaranmışdır. Müəllif «Ağıl və qəlb» məqaləsində yazır: «Arif dərk etməmiş deyildir ki, zülmət və fənalıq rəmzi İblis, insan qəlbində xeyrxahlıq nurunu alovlandırmağa qadir deyildir. İşıqlı və nəcib hissiyyat mayası və xisləti təmiz cövhərdən nəşət edə bilər... Ağıllı mühakimələri, həqiqətə bəslədiyi təmiz etiqa-

dı sayəsində isbat edir ki, nur ancaq işıq «içərisindən» şölə saça bilər («*Mən nura fəqət talibim, atəş nəmə lazım!?*»)¹.

Bizcə, «iblis insanın içindədir» qənaətinin dərin kök atmasına ancaq bir obyektiv səbəb ola bilər. Bu da ondan ibarətdir ki, iblisanəlik həqiqətən müəyyən insanların canına, qanına keçir. Və bu naqis cəhətlər, xüsusiyyətlər həmin insanların vasitəsilə genetik olaraq da yeni nəsələ ötürülür. Yəni naqis ictimai mühit doğuluşdan bu cür köklənmiş insanlar üçün bir növ münbit mühit olur, burada onlar özlərini «*suda balıq kimi*» hiss edirlər.

Onların mühüm arqumentlərindən biri də budur ki, əsərin özündə ya iblisin dili ilə, ya da başqa situasiyalarda bütün fəlakətlərə insanların özlərinin bais olması haqqında eyhamlar vardır və bu da «*İblis insanın içindədir*» fikrinə haqq verilmiş kimi görünür.

Bəs onda biz nəyə görə bu tezisi heç cür qəbul etmək istəmirik?! Çünki biz «insanlar» və İnsan arasındakı fərqi nəzərə alırıq. Ümumiyyətlə, İnsan bəşəriyyətin, insanlığın rəmzi olan insandır. Gerçək həyatda insanlar arasında xəbislər də vardır və hətta onlar daha çoxdurlar. Lakin yer üzərində hələ bircə nəfər də olsa iblisə uymamış, saf, təmiz qəlblə bir insan tapmaq mümkündürsə, «insan» ümumisini iblisanəliklə damğalamaq olmaz. Deməli, bu cəhət insanın mahiyyətindən irəli gəlmir və insanlığı səciyyələndirmir; insan bu xəstəliyə hardansa başqa bir mənbədən yoluxmuş-

¹ *М.Ялиовлу. Щцсейн Жавидин романтизми, Б, Азярняшр, 1975, с. 152*

dur. Qurani Kərimdə bu məsələ çox aydın şəkildə işıqlandırılır və göstərilir ki, iblis əlbəttə, insanların qəlbinə yol tapa bilər, amma yalnız o insanların ki, onların qəlbində müqəddəslik duyğusu, Allah eşqi yoxdur. Allah eşqi olan yerə iblis yaxın düşə bilməz.

Görünür, insanın xislətini iblisanəliklə bağlamağa çalışırlar, sadəcə olaraq, Allahın varlığını unudurlar. Biz ona görə bu ideyanı nitsşeçiliklə, «Allah ölmüşdür» deyənlərlə əlaqələndiririk ki, doğurdan da, Allah olmayan yerdə – Allah duyğusu olmayan qəlbə iblis üçün böyük meydan açılır. Amma H.Cavidin məqsədi də elə bundan ibarətdir ki, insanları ilahi eşqə, müqəddəslik duyğusuna səsləsin və bununla da, insanı naqis mühitin fəvqünə qaldırsın; insan nə öz içərisində, nə də mühitində, cəmiyyətdə iblisə yer qoymasın.

Əlbəttə, Cavidin bu ideyasının sosial-siyasi müstəvidə davamı belə bir sualın cavabını tələb edir ki, ictimai mühit hansı qrup insanların əli ilə formalaşmışdır. Yəni hakimiyyət kimin əlindədir?.. İnsanlar fərqli olduğu üçün ictimai mühitin, cəmiyyətin iblisanə rol oynaması, yoxsa əksinə, insan ruhunun sağlamlığını təmin etməsi, təbiətən naqis insanları da düz yola sövq etməsi alternativini ortaya çıxır. Yəni hakim ictimai mühit qaranlıqın, iblisanəliyin timsalı olduğu kimi, prinsipcə işığın, ilahi ruhun da timsalı ola bilər. İblis – Allah dilemmasının insan müstəvisindən cəmiyyət müstəvisinə keçirilməsi, iki cür insan arasındakı mübarizənin son nəticədə siyasi müstəviyə keçirilməsini tələb

edir. Nizaminin «xoşbəxtlər ölkəsi» utopik fikrin məhsulu idi. Caviddə isə iblislə mübarizənin siyasi sonucu qafasında özünüdərk mücadiləsi gedən Arıflə əlində silah tutan Elxanın birliyi perspektivində iblisdən azad olmuş real ictimai mühitin konturları görünür. «“İblis”də fəlsəfi motivlər» əsəri də məhz bu ideyanın açılışına xidmət edir. «*İblis insanın xislətindədir*» tezisindən çıxış edən və bununla da bütün günahları hakim ictimai mühitdə deyil, ümumiyyətlə insanda, onun təbiətində axtaranlar isə əsərin bu əsas ideyasını, təbii ki, anlaya bilməzlər. Onlar Cavidin ənənəvi Şərq dünyagörüşündən bir pillə yüksəyə qalxaraq fəlsəfi problemi ictimai-siyasi gerçəklik müstəvisinə necə proyeksiya etdiyini, F.Əttar və İbn Ərəbi ənənələrini yaşatmaqla yanaşı, eyni zamanda, M.Ə.Sabirlə necə qovuşduğunu görə bilməzlər. Məhz buna görə də, Cavid və Sabir paraleli bu gün də çoxlarına təəccüblü görünür.

* * *

Cavid yaradıcılığının xüsusiyyətlərindən biri budur ki, ayrı-ayrı obrazların dilindən söylənən fikirlər müəllif ideyasının açılması üçün bir vasitədir. Dramaturgiya janrı Cavidə öz daxilindəki fikir plüralizmini, bəzən hətta bir-birini inkar edən mövqeləri ifadə etmək və seçim imkanını oxucunun ixtiyarına buraxmaq imkanı vermişdir. Məhz müxtəlif mövqələrdə duran obrazların dili ilə verilən fikirlər oxucuya hazır bir konsepsiya son nəticə deyil, fikirlərin, ideyaların mücadiləsi ilə tanış olmaq, müxtəlif fəlsəfi təlim-

lərin necə bir-birini rədd etdiyinin və necə ustalıqla bir araya gətirildiyinin şahidi olmaq şansı verir.

«İblis» bu cür kontrastlı fikirlərlə zəngin olduğundan, burada müəllif mövqeyinin müəyyənləşdirilməsi xüsusi tədqiqat tələb edir.

«Peyğəmbər» əsərinin də öz spesifikasiyası var. Burada Cavid ənənəvi islam tarixindən kənara çıxaraq, kitabın peyğəmbərə nazil olmasını fərqli yozumda şərh edir. Klassik islam baxışlarına görə, kitabın ayələri Allah kəlamı olaraq ayrı-ayrı vaxtlarda, vəhy məqamlarında mələk (Cəbrayıl) vasitəsilə çatdırılır. İslama görə mələk əsasən icraçıdır və o, öz mülahizələrini, istəklərini deyil, Allahın tapşırıqlarını yerinə yetirir. Cəbrayıl isə xüsusi statuslu mələk olmaqla Haqdan gələn ayələri çatdırır.

Cavidə isə mələk daha çox dərəcədə qədim yunan ilahələrini xatırladır. Peyğəmbərə görünən və guya kənar-dan peyda olan mələk əslində onun öz içindən, əqli dünyasından intixab edirmiş. Mələk özünü «*şe'rü-hikmət, zəka ilahəsi*» kimi təqdim edir. Onun həmçinin «*ulu dahilərin nədiməsi*» olduğunu nəzərə alsaq, burada mələk daha çox dərəcədə ilham pərisini xatırladır. Və belə çıxır ki, peyğəmbərə «nazil olan» biliklər əslində onun ilham və yaradıcılıq məqamında öz daxili dünyasından aldığı biliklərdir. «*Mən sənənin əqlinəm*» ifadəsi bunu bir daha sübut edir.

*Bən sənəm, sən də bən, şaşırma, əvət
Bən sənənin əqlinim, fəqət daim*

Şu qiyafətlə zahir olmadayım.¹

Əlbəttə, belə düşünmək olardı ki, Cavid müqəddəs kitabın ayələrini əqlin məhsulu kimi izah etməklə, onun ilahi mənşəyinə, «Allah kəlamı» olmasına alternativ bir şərh verir. Lakin insanın əql evinin işıqlanması və onun özünə hələ yaranışdan bəxş edilmiş hikmət dünyasına daxil olması özü də ancaq Allahın iradəsi ilə mümkündür. Çünki normalda «*insana ruh haqqında çox az bilgi verilmişdir*» (Qurani-Kərim 17/85). İnsanın yaranışı, uzaq keçmişi, gələcəyi, ölümdən sonrakı həyatı və s. ancaq Allaha bəllidir.

Cavid insanın kainatla, dünya ilə əlaqəsində görünən və görünməyən, adi şüur səviyyəsində qaranlıq qalan tərəfləri fərqləndirir və bu qaranlığı keçərək dünyanın ali, işıqlı mənasını dərk etmək üçün cəhd göstərməyə çağırır. İnsanın qəlbə Allah nuru ilə dolmayanda dünya da onun üçün qaranlıq qalır. Quranda deyildiyi kimi, «...Allah onların nurunu aldı və onları zülmət içində qoydu, onlar görə bilmədi» (Qurani-Kərim 2/17). Sadəcə olaraq Cavid poeziyasında «qaranlıq», «gecə» məfhumlarının məcazi mənalarını düzgün təsəvvür etmək lazımdır.

O, peyğəmbərin dili ilə deyir:

*Gecə pək möhtəşəm... fəqət onu bən
Seyrə daldıqca sanki məhv olurum,
Qəlbim oynar da, çırpınır ruhum.
Anlamam şu ölçüsüz, şu dərin*

¹ *Ш.Жавид. Ясырляри 5 жылдыя, ЫЫЫ жылд, Бакы, «Лидер», 2005, с.142.*

*Şu qaranlıq, çiçəkli pərdə niçin?*¹

Yeri gəlmişkən, göylərin pərdəsi ilə bağlı Səməd Vurğun da çox gözəl demişdir:

*Yerlərə baxıram, bağçalı-bağlı,
Göylərə baxıram qapısı bağlı.*

Cavidə görə, bu bağlı qapılar, pərdələr, qaranlıqlar dünyanın ilahi mənasını dərk etmək üçün bir əngəldir. Lakin mələk bu idrak yolunun insanın öz qəlbindən keçdiyinə işarə edir:

*Onu dərk etməyə qolay... Ancaq
Ver içindən gələn sədaya qulaq.*²

Cavid dünyanın bu böyük anlamını, mənasını duymaq üçün təkcə idrakın yetərli olmadığını, bunun üçün həm də əzm və iradə nümayiş etdirilməsinin, əngəllərin aradan götürülməsinin vacibliyini vurğulayırdı:

*Şu siyah çarşaf ən böyük əngəl
Uça bilsəydim istə ən əvvəl.
Onu yırtardı, parçalardı həmə
Qovuşardım o hüsnü-mütləqə bən.*³

Çarşafı əlaqədar Hüseyn Cavid XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda «qadın azadlığı» adı altında gedən proseslərə müraciət edərək yazır:

*İnqilab istə! Atıb çarşafı siz,
O siyah pərdəyi rədd eylədiniz.*

¹ Йеня орада, с.144.

² Йеня орада.

³ Йеня орада.

*Qeyd edərkən bunu tarix, ancaq
Bir fəzilət deyə alqışlayacaq.¹*

Əlbəttə, Cavid müasirlik tərəfdarı olan bir şəxs idi, lakin o, müasirləşməyi sadəcə libas dəyişmək kimi bəsit başa düşmürdü:

*Sizi aldatmasın amma bu qürur,
Çarşaf atmaqla bitər sanma qüsur.
Çox beyinlər yenə hər pərdəlidir,
Mənəvi pərdəyi dəf etməlidir².*

* * *

Şərq fəlsəfəsində ənənəvi problemlərdən biri də əql ilə nəfs arasındakı ziddiyyətdir. Bunun təməlinə də insanın cismani varlıq olaraq instinktiv istəklərə meyli və ruhi (ruhani) varlıq olaraq ali hisslərə və əqlə bağlılığıdır. İnsanın özünün ikili təbiəti onun bütün həyatı boyu davam edən mübarizələrin təməlinə dayanır. Bədənə, onun ehtiyaclarına, istəklərinə qarşı çıxmaq ənənəsi hələ Platondan başlanır. İslamda *nəfsə qarşı cihad* ənənəsi də Qurani Kərimin məlum ayələrindən və Peyğəmbərin kəlamlarından, hədislərdən qaynaqlanır.

H.Cavidin Şərq fəlsəfi ənənələrinə gətirdiyi ən böyük yenilik bu daxili mübarizəyə xarici amilləri də əlavə etməsi və ictimai mühitin rolunu nəzərə almasıdır. İnsan daxilində

¹ *Ш. Жавид. Ясырляри 4 силддэ Ы жилд, Бакы, Йазычы, 1982, с. 193.*

² *Йеня орада, с. 194.*

gedən mübarizə fərdi miqyasdan çıxaraq ictimai miqyasa keçir. İnsanın ilahi mənşəyini ifadə edən və Xeyrin, Ədalətin, Güzəlliyin, Haqqın rəmzi olan əql yeni statusda – sosial ədalət kimi ortaya çıxır. Cismani tərəf olan insan bədəni isə ictimai mühitin timsalında genişlənir – daha böyük bir miqyasda təzahür edir. Ağıl və ədalətlə qurulmuş və idarə olunan cəmiyyətin naqis cəmiyyətə nisbəti əql və nəfs arasındakı mübarizənin sosial transformasiyası kimi ortaya çıxır.

Ayrıca götürülmüş bir insan – fərd daha artıq ancaq öz daxili mübarizələri və sarsıntıları ilə yaşamır, onun ictimai həyata qədəm qoyması və insan ilə cəmiyyət arasında yaranan əksliklərin üzə çıxması yeni tipli faciənin predmetinə çevrilir. «Azər» poemasında Cavid şəxsin öz daxili aləmindən ictimai həyata çıxmaq ehtiyacını belə ifadə edir:

*Sevdirmiş içindən ona bir cəlvə həyatı,
İnsanlara qoşmaq və qovuşmaq dilər əlan.
Duymaq və duyulmaqla bulur zövqü, nəşat,
Yalnızlığa, ıssızlığa qəlbən edər üsyan.
İstər bulud olsun da, dənizlər kimi axsın,
İstər günəş olsun da, qaranlıqları yaxsın.¹*

«Azər» poemasında qəhrəmanın keçdiyi təkamül yolu və keçirdiyi daxili təbəddülatlar «İblis» faciəsinin də əsas qayəsini və ideya istiqamətini düzgün qiymətləndirməyə yardım edir. Azərin keçdiyi yolu fəlsəfi səpgidə təhlil edən Məsud Əlioğlu diqqəti fərdi mənəvi aləmlə ictimai həyatın uyğunsuzluqlarına yönəldir. «Özünü daxilən öyrənmək va-

¹ Йеня орада, с. 145.

sitəsilə cəmiyyətin halını anlaya biləcəyinə ümid bəsləyən Azər real həyata yaxınlaşınca aldandığını büsbütün başa düşür. Mövcud həyat, ictimai varlıq onun ruhuna – fikirlərinə yabançı görünür. Bu səbəbdən də o, real yaşayışdan, cəmiyyətlə əlaqədar bütün qayğılardan üz döndərüb, mahiyyəti yalqızlıq və təklikdən ibarət bir həyata bağlanır».¹ Lakin poemada hadisələrin inkişaf yolunu izləyən tənqidçi Azərin tək yaşamağın mümkün olmadığını dərk edərək, yenidən cəmiyyətə qayıtmaq zərurətini qeyd edir. Və hər dəfə cəmiyyətə qayıdış yeni ziddiyyətlər, problemlər yaradır. «İctimai həyatla, gözü önündə cərəyan edən hadisələrlə təmas etdikdə, Azər fikrən və mənən nəyə qadir olduğunu anlayır. O, hər şeydən əvvəl, özünü daxilən yenidən yoxlamaq, mənən dərk etmək və dərk etdikləri ilə cəmiyyət məsələləri arasında müqayisələr aparmaq qənaətinə gəlir».²

Məhz fərd miqyasından kənara çıxmaq və insan ilə cəmiyyət arasındakı ziddiyyətləri nəzərə almaq baxımından Cavid təsəvvüf ənənələrindən də kənara çıxır və bununla da islam düşüncəsinin modernləşdirilməsi sahəsində mühüm addımlar atır. Əslində digər dinlərə nisbətdə daha rəşional mövqedə duran islam düşüncəsi neçə əsrlər ərzində fərdi mənəvi həyatla məhdudlaşdırılmaqla xeyli təhrif olunmuşdur. Cavidin cəmiyyət və sivilizasiya faktorlarını nəzərə almaq cəhdləri heç də, bəzilərinin yozduğı kimi, islamdan

¹ М.Ялиовлу. Щцсейн Жавидин романтизми, Б., Азярняшр, 1975, с. 181.

² Йеня орада, с. 184.

kənara çıxmaq yox, həqiqi islama qayıtmaq, onun yeni dövrdə də mütərəqqi rol oynaya biləcəyini göstərməkdir.

Cavid və Əttar

Orta əsr Şərq (islam) poeziyasına təsəvvüf fəlsəfəsinin böyük təsiri vardır. Lakin sufizmin müxtəlif qolları, müxtəlif təriqətlər mövcud olduğu üçün, şairlər də bu və ya digər ideyanı mənimsəmək və öz yaradıcılığında hansı ideyadan çıxış etməkləri baxımından fərqlənirlər.

Nizami Gəncəvi sufizmdən daha çox məşşai fəlsəfəsindən təsirləndiyinə görə, onun poeziyasında maddi dünya, ictimai həyat geniş yer almışdır. Bütün poemaların Allaha və peyğəmbərə həsr olunmuş münacat hissəsində mistisizm özünü aydın şəkildə göstərsə də, əsərlərin təhkiyəsində konkret insani münasibətlərin cəmiyyət və mühitlə vasitələnməsi, insanların real iqtisadi, sosial və hətta instinktiv ehtiyacları, estetik duyğular və s. geniş planda tərənnüm olunur. Yəni Nizamidə ilahi duyğular, dini təsəvvürlər insanın maddi-cismani həyatını istisna etmir. Məhəbbət də Nizamidə iki yerə ayrılır: ilahi eşq və insanlar arasında eşq. Bunların biri digərini əvəz etmir, çünki şəxsi həyatın din və iman müstəvisinə çıxarılması və burada əridilməsi təşəbbüsü yoxdur. Sufilərin əksəriyyəti isə eşqin ilahiləşdirilməsi sahəsində o dərəcədə irəli gedirlər ki, insanlararası münasibət tamamilə itir və ancaq Allah-insan münasibətləri saxla-

nılır. Və bu münasibətlər çox vaxt təbiət və cəmiyyətlə də vasitələnmiş. Ayrı-ayrı hallarda konkret insanla münasibət təsvir olunsada, son nəticədə bu münasibət də mistikləşir, ilahiləşir və Allaha yönəlmiş bir duyğunun keçici məqamı kimi arxa plana keçir. Məsələn, Fəridəddin Əttarın «Şeyx Sənan» əsərində¹ mavi gözlü xristian qızı Şeyx Sənanın normativ dini ayinlərdən ayrılaraq ilahi sevginin yeni mərtəbəsinə qalxması üçün bir növ keçid pilləsidir. Lakin sual olunur ki, nəyə görə ilahi eşqin yolu bir qadına olan eşqdən keçməlidir? Nəyə görə ilahi gözəllik qadın gözəlliyinin li-basında təzahür etməlidir? AXI, Qurani-Kərimdə Allahın qüdrəti daha çox başqa ayətlərlə nişan verilir. Bu yer, bu göy, ulduzlu səma, bərli-bərəkətli torpaqlar, bütün nəbatat və heyvanat aləmi və nəhayət insan, onun düşüncə və yaradıcılıq əzmi – bütün bunlar da məhz Allahın qüdrətinə və hikmətinə dəlalət etməklə yanaşı, ilahi sevginin vəsilələri ola bilər.

Konkret bir qadına olan məhəbbətin ilahi eşqə aparıcı yolda bir vəsilə kimi dəyərləndirilməsi isə sufi poeziyasının heç də bütün klassik formalarına aid olmayıb, «məhəbbət dini»nin tərənnümçülərinə xasdır ki, bunların da ən böyük nümayəndələri İbn Ərəbi və Mövlanadır. Belə ki, Rabiə əl-Ədəviyyə, Cüneyd Bağdadi, Mənsur Həllac kimi görkəmli sufilerin yaradıcılığında ilahi eşq hələ insani eşqlə qarışdırılmışdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, hər iki eşq forma-

¹ Ф.Аттар. Шейх Санан. /Суфии. Восхождение к истине, М., Изд-во Эксмо, 2003, с.84-93.

сını yüksək dərəcədə tərənnüm edən Nizami Gəncəvi də bunları qarışdırmır. Belə bir «kompleks yanaşma» – qadın gözəlliyinə aid olan metaforaların ilahi eşq kontekstində istifadə edilməsi və ya qadına olan eşqin böyüyüb ilahi eşqə çevrilməsi, ümumiyyətlə, müqəddəslik duyğusunun məhəbbət və mərhəmət duyğusu ilə, dini hissin eşqlə eyniləşdirilməsi özünün klassik formasında məhz «*Məhəbbət mənim dinim və imanımdır*» deyən İbn Ərəbi poeziyasında əksini tapır:

*Mən məhəbbət dininə inanıram
O məni hansı səmtə çəkib aparsa da.*¹

İbn Ərəbi belə bir mövqedən çıxış edir ki, ümuminin dərk olunması və mənimsənilməsi fərdi-konkret olanın mənimsənilməsi sayəsində mümkündür.² Görünür, İbn Ərəbiyə görə, ilahi gözəlliyin vəsfi üçün onun konkret təzahürlərindən biri olan qadın gözəlliyini vəsf etmək də məqbul sayıla bilərmiş.*

¹ *Ибн Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). Пер. А.Д.Кныша, СПб.: Центр «Петербургское исследование», 1995, с. 31.

² *Йеня орада*. с. 51.

* Ибн Ярябинин мящяббят мювзусунда йаздыбы шеирлярин яслиндя онун севэилиси Конйалы Низам адлы эюзяля щяср олундуу эцман едилир. А.Д.Кнышын йаздыбы кими, 1215-жи илдя Ибн Яряби гадына щяср олунмуш шеирлярдя щяддя артыг ачыг-сачыглыа йол вердийиня эюря тяняляря мяруз галмыш вя о, бяряят цццн бу мящяббят образларынын яслиндя символик характер дашыдыбына инандырмаа чалышмыш, бу мягсядля

Məhz bu xəttin nümayəndəsi olan F.Əttar isə «Şeyx Sənan» əsərində belə deyir: «Həqiqi aşiq heç bir dini tanıya bilməz, belə ki, onun imanı məhəbbət özüdür. Onu cəmiyyətdə tutduğu mövqe də maraqlandırmır, çünki aşıqlıqdan daha yüksək mövqe yoxdur».¹

Bu ideya neçə əsrlər boyu Şərqi poeziyasının aparıcı motivlərindən biri olmuşdur. Onun ən gözəl ifadə formalarından birinə biz H.Cavid poeziyasında rast gəlirik:

*Mənim tanrım gözəllikdir, sevgidir.*²

Yaxud:

*Məhəbbətdir ən böyük din.*³

Düzdür, Hüseyn Cavid də Nizami kimi ilahi eşqi insani eşqdən ayırır. Bir sıra şeirlərində, «Afət»də adi insani duyğuları, qadın gözəlliyini, hətta erotik eşqi tərənnüm edən Cavid başqa əsərlərində, xüsusən «Peyğəmbər»də ilahi eşqin parlaq nümunəsini yaradır. Peyğəmbərin füsunkar Şəmsanın məhəbbətinə biganəliyinin səbəbi də qızın Tanrı sevgisindən məhrum olması, bütələrə tapınmasıdır.

Xayır, istəməm gözəl qız,

эениш шяршляр йазмышдыр. (А.Д.Кныш. Введение к книге «Ибн ал-Араби. Мекканские откровения.», стр. 21)

¹ Ф. Аттар. Шейх Санан // Суфии: Восхождение к истине, М., Изд-во Эксмо, 2003, с. 89.

² Ш. Жавид. Ясярляри 4 жилддя, Ы жилд, Бақы, «Йазычы», 1982, с.55 .

³ Ш. Жавид. Ясярляри 5 жилддя, ЫЫЫ жилд, Бақы, «Лидер», 2005, с.193 .

Sevgilim Tanrıdır yalnız..¹

Burada gözəl qızdan imtina edilməsinin səbəbi onun Tanrıya qarşı qoyulmasıdır. Cavid də, onun qəhrəmanları da qadın gözəlliyini ümumiyyətlə inkar etmir, lakin bu gözəlliyin Tanrıya alternativ olmasını qəbul edə bilmir. Təsədüfi deyil ki, islam dini kafirlərlə evlənməyi qadağan edir.

Belə çıxır ki, ancaq Tanrıya doğru can atan, əqidəsi uyğun olan, eyni yolun yolçusu olanlar həqiqi mənada sevgiyə layiqdirlər. Başqa sözlə insani məhəbbət də ilahi məhəbbət kontekstində nəzərdən keçirilir, lakin qarışıq salınmır. Cavid yaradıcılığında ancaq «Şeyx Sənan» pyesi bu mənada istisnadır. Görünür, pyesin təhkiyəsi sufi mənbələrindən götürüldüyünə görə, burada qadına olan eşqlə ilahi eşq sinkretik şəkildə götürülmüşdür.

Fəridəddin Əttarın versiyasında Şeyxin ilahiyə doğru yüksəliş yolu mənəvi böhran və geriyyə qayıdış məqamlarını da əhatə edir. Bu, əslində dialektik bir yanaşmadır. Yəni dinlərin fəvqündə duran ilahi vəhdət ideyasına yüksəlmək və Allahı bilavasitə duymaq üçün konkret dinlərin təfərrüatından, mərasimçilikdən, ayinçilikdən imtina etmək tələb olunmuş. Başqa sözlə, mühüm olan islamın, yaxud xristianlığın ehkamları yox, hissi dünyanın bütün cazibələrindən yaxa qurtararaq birbaşa Allaha yüksəlməkdir. Lakin F.Əttar bütün cazibələrdən xilas olmağın ən gözəl yolu kimi bu cazibələrin ən güclüsünü vasitə kimi seçir. Yemək-içmək, var-dövlət, rəyasət, ictimai nüfuz, şöhrət və s.-dən an-

¹ Йеня орада, с.198 .

caq eşq qanadlarında uzaqlaşmaq mümkündür. Lakin qadına olan eşq son məqam deyil, əksinə, ali mərtəbəyə aparən yolda bir pillə, vəsilədir.

Hüseyn Cavid sufi poeziyasında yaxşı məlum olan bu mövzunu öz fəlsəfi konsepsiyasının tələblərinə uyğun olaraq yenidən işləmiş, məlum rəvayətə bəzi əlavələr etmiş, fərqli tərəflərin mövqeyini daha aydın ifadə edə bilmək üçün yeni obrazlar daxil etmişdir.

Əvvəla, Cavidin Şeyx Sənanı qocalığında eşqə düşür, yəni onun eşqi qarşılıqlı olmaq şansına malikdir. Burada romantizm realizmlə çulğalaşır. Gürcü qızı Xumarın da Şeyx Sənanı sevə bilməsi üçün yer qoyulur. F.Əttarda ancaq Şeyxin sevgisindən söhbət gedir, qız ona olsa-olsa pul, var-dövlət müqabilində qarşılıq verə biləcəyini deyir. Əttarın mavi gözlü gözəli hadisələrin başlanğıcında məbəddə çalışmasına baxmayaraq, mənəviyyat bataqlığından çıxmamışdır. O, böyük eşqdən xəbərsizdir. Onda var-dövlətdən və şəhvətdən yüksəkdə duran bu qeyri-adi duyğunun yaranması üçün hələ çox möcüzələr göstərməli, eşqin gücünün isbat olunması üçün çox əzab-əziyyətlər çəkilməlidir. Və ancaq bu cür təmənnəsiz eşq ilahi eşqə aparən yolun başlanğıcına çevrilir. Şeyx Sənanın öz sevgisində göstərdiyi əzm, imtina qüdrəti, qəhrəmanlıq qızın qəlbinin lap dərinliklərində olan ilahi duyğuların üzə çıxarılmasına xidmət edir. Və nəhayət, onun Sənan vasitəsi ilə Haqq işığına can atması üçün yol açılır. F.Əttarda sevginin qüdrəti özünü ancaq Şeyx Sənanın öz dini ayinlərinə daha sərbəst yanaşması

bahasına eşq yolunda əzm göstərməsi ilə deyil, daha çox dərəcədə əcnəbi qızın bu uca duyğunun təsiri ilə dəyişərək böyük eşq, ilahi sevgi və əslində Haqq yolunu tutması ilə təsbit olunur.

F.Əttarda tərsa qızı hələ ilahi eşq qığılıcımla işıqlanmadığı ilkin mərhələdə Şeyx Sənanın eşqinə qarşı çıxır, maneələr yaradır, şərtlər qoyur.

H.Caviddə isə müqavimət göstərən, Sənana qarşı ağır şərtlər qoyan, onun eşqini sınağa çəkən və eşqindən döndərməyə çalışan qız deyil, onun atası və hətta atasından daha çox keşşidir. Xumarın burada Sənana olan münasibəti islam dininə olan münasibətdən qaynaqlanır, bir xristian ehkamçısının islama qarşı kin-küdurətini ifadə edir. Cavid dini mərasimçilikdən, dinin mahiyyətindən deyil, formasından, görünüşlərdən çıxış edənlərin düşmənçiliyi fəvqündə həqiqi dindarlar üçün bütün dinlərin eyniyyət məqamını, vahid Allaha inamın hər şeydən uca tutulmasını, yəni Haqqa qovuşmaq idealını önə çəkir və dini vəhdət konsepsiyasını irəli sürür.

Bu baxımdan, H.Cavidin Şeyx Sənanı F.Əttarın eyni adlı obrazından fərqli olaraq qarşısına ancaq eşqin qüdrəti ilə tərsa qızına ilahi eşq tələq etmək, bir vücudun zahiri gözəlliyini daxili işıqla tamamlamaq deyil, bütövlükdə eşq duyğusunu ilahi eşq səviyyəsində təqdim etmək və dini duyğuları da təfərrüatlardan, mərasimçilikdən, zahirilikdən təmizləyərək ilahi eşq məqamına yüksəltmək və bütün dinləri bu yüksək məqamda birləşdirmək məqsədi qoyur.

Lakin H.Cavidin irəli sürdüyü bu daha böyük missiyanın poetik təcəssümü ideya baxımından yenə təsəvvüf fəlsəfəsi ilə bağlıdır. Bu da F.Əttardan əvvəl mövcud olmuş, ondan azca sonra İbn Ərəbi tərəfindən sistem halına salınmış vəhdət əl-vücut, ilahi eşq və vahid din təlimidir.

Cavid yazır:

*Birsə Həqq, cümlə din də bir... naçar,
Xəlqi yalnız ayırmış azğınlar.¹*

İdeal sevgili kimi məhz başqa din nümayəndəsinin seçilməsi də, bir tərəfdən, eşqin daha böyük maneələri aşmaq qüdrətini göstərmək üçündürsə, digər tərəfdən, sevgi məqamında dinlər arasında fərqi aradan götürüldüyünü göstərmək üçündür.

¹ *Ш. Жавид. Сечилмиш ясярляри, Бакы, Чашыюьлу, 2004, с. 243.*

Cavid və İbn Ərəbi

Fəlsəfə tarixində əsasən İbn Ərəbinin təlimi kimi təqdim olunan vəhdət əl-vücut fəlsəfəsinin başlıca müddəalarından biri *hissə ilə tamın eyniyyəti* məsələsidir.

Nəyə görə Hegel: «Şərqi şüur forması Qərbə nisbətən daha poetikdir»,¹ – deyir?

Şərq bütövdən çıxış edir. Hər şey nəyinsə hissəsidir. Və bu «nə isə» özü də daxil olduğu bütövə doğru can atır. Hər şey öz həllini ancaq Vahiddə, Mütləqdə tapır.

Ayrılıqda siması bəlli olmayan və ancaq əlamət kimi, hadisə kimi mövcud olanlar özünü büruzə vermək, ifadə etmək üçün mənsub olduqları cövhərə, substansiyaya möhtacdırlar. Və tərsinə. Cövhər də əlamətlərə möhtacdır, yəni onların vasitəsilə ifadə olunur.

İnsan da, dəniz də, meşə də eyni bir tamın hissələridir. Bizim təəssüratlarımız, yaşantılarımız təbiətin öz yaşayışının təzahürlərinə uyğundur.

Təbiət (kainat) nəfəs alır; biz onun nəbzini tuturuq, ürək döyüntülərini eşidirik. İbn Ərəbiyə görə, kainat (təbiət)

¹ Гегель. Т.2, Лекции по эстетике. с. 311

də bir insan orqanizmi ilə müqayisə oluna bilər. Böyük aləmlə kiçik aləm, makrokosmla mikrokosm arasında bir adekvatlıq, eyniyyət mövcuddur¹. Və böyük dünya kiçik dünyadan böyük deyil. Çünki kainat, cismani aləm heç də həmişə bütün varlığı ilə canlanmır. Canlanan və deməli, bu anda yaşayan onun ancaq lokal təzahürləridir. Əslində, ona can verən də insan hənirtisidir. İnsan nəzərləri aləmə tuşlanaraq onu ancaq öz baxış bucağında işıqlandırır və canlandırır. Həmin anda insanın özü də məhz öz baxış bucağına bərabərdir.

Cavid mələyin dili ilə ilahi ruhun, dünya nurunun hissi aləmdəki hadisələrlə əlaqəsinə işarə edir və zərrə ilə tam arasındakı münasibətin dialektikasını belə açır.

*Dinlə hər kainatı, seyr eylə,
Hər günəş ondan iştə bir şölə
Hər ufaq zərrə, hər kiçük yapraq
Sana söylər bu rəmzi pək parlaq.*²

Təbiətdə, maddi dünyanın cisim və hadisələrində haqqın nişanəsindən bəhs edilməsi – Allahın təbiət vasitəsilə özünü ifadə etməsi kimi də izah edilə bilər. Onu da qeyd edək ki, təsəvvüf fəlsəfəsinə xas olan bu böyük sezgini bəziləri panteizm ruhunda şərh etməyə çalışırlar.

Cavid panteist deyil, lakin onun ontologiyası materializmə və ya ardıcıl obyektiv idealizmə də uyğun gəlmir.

¹ Буна тясэввцфдя вящдят ял-вцждид дейилир.

² *Ш. Жавид. Ясярляри 5 жилддя, ЫЫЫ жилд, Бақы, «Лидер», 2005, с. 144.*

Bir çox əsərlərində müraciət etdiyi «mələk» və «iblis» obrazları, xüsusən «Peyğəmbər» pyesində Məhəmməd peyğəmbərin dili ilə irəli sürülən konsepsiya onun təliminin materializmə hər hansı bir formada uyğunlaşdırılmasına imkan vermir. Hətta sovet dövründə də Cavidin irticadan mühafizə etməyə çalışanların xüsusi cəhdlərinə baxmayaraq, onu materialist etmək və kommunist ideologiyasına uyğunlaşdırmaq mümkün olmamışdır. İslam dininin klassik fəlsəfi interpretasiyaları isə daha çox dərəcədə obyektiv idealizmlə səsləşir, yəni Allahın mütləq ideya kimi qəbul olunması, ideyalar dünyasının ilkinliyi (Lövh-i-məhfuzda olan həqiqi biliklər – həqiqət kitabı) və bizim yaşadığımız hissi dünyanın faniliyi, əqlə və kəlamə üstünlük verilməsi, hiss və emosiyalardan, instinktiv istəklərdən və s. çəkindirilmək, nəfsi əqlə tabe etmək və s. – bütün bunlar Platon təlimi, neoplatonçuluq və dini ehkamlar prizmasından redaktə olunmuş Aristotel təlimi ilə daha çox uzlaşa bilər. Fərabî, İbn Sina və s. bu kimi peripatetiklərin İslam dininin ehkamları çərçivəsində yaratdıqları ontologiya və idrak nəzəriyyəsi də obyektiv idealizmin bir istiqaməti kimi dəyərləndirilə bilər. Düzdür, İbn Sinada da panteizm axtaranlar vardır, lakin onun özü sanki belə bir anlamı qabaqcadan duyaraq öz konsepsiyasını gələcək qüsurlu yozumlardan qorumuşdur: *«Elələri də vardır ki, nəfsi Allah hesab edirlər, – kafirlərin dediklərindən yüksəkdə dayan, – guya o müəyyən bir tərzdə hər şeydə iştirak edir: bir halda təbiət, digər halda – zəka*

və üçüncü halda – nəfs. Lakin o bunların birləşdirilməsindən yüksəkdə dayanır».

Cavid də Tanrını dünya ilə eyniləşdirmir, ondan uca tutur:

*Tanrının hikmətidir cümlə cihan,
Varmı təkzib edəcək bir insan!?*¹

Bununla belə, islam dünyasında fəlsəfənin inkişafında özünəməxsus yer tutan təsəvvüf xeyli dərəcədə fərqli bir sistem olmaqla daha çox subyektiv idealizmin müddəaları çərçivəsində təhlil oluna bilər.

Dünyanın dərk olunmasını Cavid insanın öz «gizli» imkanlarının, könül qapısının açılması ilə mümkün hesab edir.

*Bir göz ver ki, haqq nurunu duysunlar
Bir könül ver, doğru yola uysunlar*².

Bir çoxları da təsəvvüf təlimini, xüsusən vəhdət əl-vücut ideyasını panteizm kimi təfsir etməyə çalışırlar. ... Bütün bunlara baxmayaraq, təsəvvüf xeyli dərəcədə özünəməxsus bir təlim olmaqla ənənəvi Qərb təlimlərinin heç biri ilə eyniləşdirilə bilməz. Cavidin əsərlərində rəhbər tutulan ideyalar isə ənənəvi təsəvvüfün də sərhədlərindən kənara çıxır.

Cavid sufilərdən ən çox İbn Ərəbini xatırladır. Onun ilahi hüsnə, gözəlliyə, eşqə müraciətləri, ilahi gözəlliyi yer-

¹ Йеня орада, с. 159.

² Йеня орада, с. 151.

də axtarmaq və ya başqa sözlə, dünyəvi gözəlliklə ilahi gözəlliyin vəhdətindən, eyniyyətindən çıxış etmək təşəbbüsləri Caviddə də rast gəlinir.

*Harda parlarsa haqq, şərəf, vicdan,
Eyilik, doğruluq, gözəllik, inan,
Orda var sevgi, orda var iman:
Orda var, şübhəsiz, böyük Yaradan!*¹

Yaxud daha çox İbn Ərəbiyə və Mövlanaya xas olan eşqin ancaq ilahi eşq səviyyəsində mənimsənilməsi və vəsif edilməsi ənənələri Cavid poeziyasında da davam etdirilir.

*Mən məhəbbət əsiriyəm... hər an,
Hər zaman özləmə bir öylə cahən
Ki, bütün kainatı eşq olsun
Könül uçduqca etilə' bulsun.*²

Yaxud:

*Çünkü mən aşiqi-divanəsiyəm,
Mən o hüsnün dəli pərvanəsiyəm.*³

Peyğəmbər təbiətin, maddi dünyanın Allaha aid olduğunu vurğulamazdan öncə, könül dünyasının, əql-kamalın da ünvanını Allahda axtarır:

*Çünkü hər mənliyim, kamalım Onun,
Hər düşüncəm, bütün xəyalım Onun.*

¹ Йеня орада, с. 162.

² Йеня орада, с. 147.

³ Йеня орада, с. 162.

*Məni həp cəzb edər o incə məal,
Ah, O, yalnız O qayeyi-amal!...¹*

*Mənə ilham edər ancaq Tanrı,
Onun eşqi ilə uçar duyğularım.²*

Yaxud:

*Bütün məbudların fevqində parlar
Yalnız gözəgörünməz bir Tanrı var,
Odur hər varlığın əvvəli, sonu,
Bütün kainat təqdis edər onu.³*

Cavid Mənsur Həllac, Nəsimi kimi sufi filosoflarına xas olan «Mənəm Haqq», «Haqq məndədir» tezisini eynilə təkrar etmir. O, daha çox əlaqəni, vəhdəti göstərir və insan da bu vəhdətin, Haqqın təzahürlərindən fərqli məkanlarından biri kimi anılır. Şair hər dəfə insanın ilahi başlanğıcını yada salmağı da unutmur.

Mələk deyir:

*Ayrı olsaq da iştə hər ikimiz
Bir rübabın inildəyən səsiyiz.⁴*

Cavid baş rəisin dili ilə peyğəmbərin təlimini belə izah edir:

*Onun ancaq yuca göylərdə yaşar,
Əl vurulmaz yeni bir Tanrısı var.
Öylə bir Tanrı ki, gözlər görməz,
Cismi yoqmuş da, nə cevhər, nə ərəz.¹*

¹ Йеня орада, с. 148.

² Йеня орада, с. 161.

³ Йеня орада, с. 151.

⁴ Йеня орада, с. 142

Bu fikirlər əsasən Qurani Kərimdən – İxlas surəsindən götürülmüşdür. Bircə «göylərdə yaşamaq» əlavə olunmuşdur. Bu artıq baş rəisin təsəvvürüdür. Çünki bütpərəst qafalı rəis Tanrını yersiz, məkansız təsəvvür edə bilmir. İlk öncə o, Tanrını yerdən ayırır – göylərə qaldırır. Sonrakı misrada isə «*Həm də məkansız... nə qədər sərsəmlik?!*», – deyir. Hər halda bütpərəstlərdə Allah ideyasına gedən yol həm dini təfəkkürün tarixi təkamülü baxımından, həm də bəsit düşüncədən – sadələvh realizmdən idealist dünyagörüşünə yüksəliş baxımından əvvəlcə göylərdən keçir. Yəni «göy» ən ali məqam və ya son məntəqə yox, təfəkkürün yoxuşda, yüksəliş yolunda nəfəsini dərib dincələ bilməsi üçün aralıq məntəqədir. Lakin təəssüf ki, hələ indi də Allahın yerini göylərdə axtarmaq adı şüurda çox möhkəm qərarlaşmışdır. Bu məqam, bu məntəqə əksəriyyətin düşüncə potensialının tükəndiyi bir məqamdır. Bu məqamı keçib göylərdən o tərəfə boylanmaq və orada öz könül mülkünə rast gəlmək seçilmişlərin qismətidir.

Bu, «Allahı görmək» məqamıdır. Lakin təbii ki, adi cismani gözlə deyil, batini, yaxud bəsirət gözü ilə. Elə həmin əsərdə, yenə də Cavidin «Peyğəmbər»ində baş rəisin izahından azca sonra biz Əbu Talib oğlunun dili ilə daha dərin və ilk baxışda paradoksal bir izahla qarşılaşırıq.

«*Nərdə gördün onu, nərdə?*» sorğusuna cavab olaraq Əbu Talib oğlu deyir:

¹ Йеня орада, с. 178.

*Hər zaman, iştə hər yerdə.
Əvət, göstərir hər sədə,
Hər hərəkət onu daim.
Bir şey görmədim ki, onda
Tanrıyı görmüş olmayım.¹*

Bəli, bu «görmək» o «görmək»dən deyil. Bu məqamda biz mərhum filosofumuz Yaşar Qarayevin də misal gətirdiyi məşhur rəvayəti yada salmaq istərdik:

Filosofla (İbn Sina) sufi (Əbu Səid b. əl-Xeyr) görüşüb ayrıldıqdan sonra bir-birini belə səciyyələndirirlər: filosof – «Mənim bildiyimi o görür», – deyir. Sufi – «Mənim gördüyümü o bilir», – deyir.²

Şair zirvəni poetik vüsətin qüdrəti ilə fəth edir və təbii ki, özünü məhz sənətlə, musiqi və ya şeirlə ifadə edir (şairin filosofluğu).

Filosof kəşflə qalxdığı məqamı təfəkkürün, məntiqi idrakın dili ilə, terminlərlə ifadə etməyə çalışır – bilik əldə edir – anlayır, dərk edir.

Sufi harada isə şairlə filosofun arasında qərar tutur. Sufi-şair ruh aləminin yolçusudur. Və bu yolda rast gəldiklərini ifadə etmək üçün gah şeirin, sənətin, gah da fəlsəfənin xidmətindən istifadə edir.

İlham, vəcd sənətkara Haqqı bilavasitə görmək, eşitmək, duymaq imkanı verir. Bu, sözü qanadlandıran və söz

¹ Йеня орада, с. 183.

² У. Гарайев. Тарих: йахындан вя узагдан. Бакы, «Сабащ» 1996, səh. 94.

dünyasının böyük imkanlarını üzə çıxaran bir imkandır.

Sufi *ilham*, *vəcd*, *kəşf* qanadlarında mərtəbə-mərtəbə yüksəlir, Haqla özü arasındakı pərdələri bir-bir qaldıraraq Haqqa qovuşmağa çalışır.

* * *

Yaşar Qarayev Cavidin “*Mənim tanrım gözəllikdir, sevgidir*” bəyanını Füzulinin “*Mən aşıqəm, həmişə sözüm aşıqanədir*” – estetik devizi ilə müqayisə edir¹ və incə bir fərqi önə çəkir: “*Aşıqlıya, sevgiyə gözəllik sözünü arturmaqla şair divan ədəbiyyatının çərçivəsini qat-qat böyütmüş və genişləndirmiş, həm də ona əsl, xalis bir Vaqif nikbinliyindən təzə ruh aşılamışdır...*”²

Əlbəttə, *Gözəllik* tanrıçılığı – hələ Zərdüşt fəlsəfəsindən məlum olan *Xeyir tanrıçılığının* və ya qədim türk etiqaadı olan *Səma* (göy) *tanrıçılığının* bir növ davamı və ya başqa rakursu kimi də dəyərləndirilə bilər. Lakin, digər tərəfdən, İslam Şərqudə məhz gözəlliyin özünün də ideal kimi, ilahi başlanğıc kimi önə çəkilməsi faktları vardır. Min ildən çoxdur ki, məlum olan *hülmaniliyə* görə, «*cismani gözəlliyə sahib olanlar Allahın yer üzündə təcəllələri, hər bir məxluqun gözəlliyi Yaradanın təcəssümüdür*».³ Qərbdə isə adətən F.Dostoyevskiyə istinadən xatırlanan gözəlliyin

¹ Уеня орادا, s. 322.

² Уеня орادا.

³ К. Бүһйадзада. Шярг вя Гярб: Ёлаши вящдядтян кечян юзщнц-дярк, Бакы, 2007, с. 143.

xilaskarlıq missiyası və onun tanrıçılıq siqləti də cavidşünaslığın mümkün ideya mənbələrindən biri kimi qəbul edilə bilər. Lakin gözəlliyi önə çəkən Cavid məhz hansı ideyadan bəhrələnib sualına cavab tapmaq çətindir. Yoxsa bu, sadəcə poetik vüsətin, intuisiyanın, fəhmin, yaradıcı təxəyyülün məhsuludur? H.Cavid hansı gözəllikdən bəhs edir? Zahiri, yoxsa batini gözəllikdən? Təbiət, yoxsa insan gözəlliyindən? Hissin, yoxsa kamalın, xəyal, yoxsa həqiqətin, xeyir, yoxsa fəzilətin gözəlliyindən? Bircə, bunların hamısından – universal gözəllik idealından. Bircə onu deyə bilərik ki, *Gözəllik tanrıçılığı* bir çoxlarının düşündüyü kimi, heç də islama zidd bir mövqeyin ifadəsi deyil. «*O (Allah), yaratdığı hər şeyi gözəl yaratdı*», – deyən Quran ayəsindən çıxış etsək, gözəlliyi dünyalaşdırmaq və dünyanı bir gözəllik kimi görmək, əslində dünyada hər şeyi ilahi yaradılışın məhsulu kimi görməkdir. Necə ki, «*Allahı sevmək O-nun yaratdıqlarını sevməkdir*» (Əbu Turxan), eləcə də Allahın yaratdıqlarını gözəl görmək gözəlliyin ilahi mənbəyini görməkdir. Lakin bu gözəl, müqəddəs dünya sanki fani dünyanın qaranlığına, çirkabına bürünmüşdür.

Cavid universal gözəlliyi – “*bütün gözəllikləri*” sanki xilas etmək, naqis mühitin çirkabından qorumaq üçün onu bu mühitin xaricinə çıxarır, səmaya yüksəldir.

*Mən istərəm ki, gözəllər, bütün gözəlliklər
Uzaq-uzaq, pək uzaq bir üfüqdə əylənsin,*

*Uzaq və incə təbəssümlərilə şamü səhər
Həyata nuri-səfa səpərək çiçəklənsin.¹*

Cavid adətən konkret mühitdən uzaqlaşmaqda, səmalara uymaqda təqsirləndirilmişdir. Lakin fəlsəfəni bilənlər bilir ki, yaxından baxmaqla ancaq təkcələri, təzahürləri görmək mümkündür. Gözəlliyi məhz «bütün gözəlliklər» kimi, universal gözəllik kimi və Tanrıya apanan yol kimi dərk etmək üçün ayrı-ayrı təzahürlərdən uzaqlaşmaq bir zərurətdir. Burada Əbu Turxanın «*Həyatın nə olduğunu bilmək üçün ondan kənara çıxmaq lazımdır*» fikri yada düşür. Hər hansı bir varlığın mahiyyətini də açmaq üçün onun hüdudundan kənara çıxmaq, fəvqünə yüksəlmək tələb olunur.

Digər tərəfdən, Cavid poeziyası məhz ona görə fəlsəfidir ki, o, hadisələri deyil, ideyaları qələmə alır, ideya dünyası isə zaman-məkan kontiniumuna sığmır.

Uzaqda var əbədiyyət ki, başqa nemətdir.²

Bu «başqa nemət» məhz universal prinsipə, ideyaya işarədir. Burada uzaqlıq da tamamilə şərti səciyyə daşıyır və məkan mənasında yox, fəni dünyanın hüdudunu keçmək mənasında işlədilir. Çünki ilahi gözəllik lokal ölçü daxilində və adi məntiqlə başa düşülə bilməz. İbn Ərəbi də məhz buna görə «*gördüyüm gözəllik idraka sığmır*», – deyir. Gözəlliğin ancaq bir sıra əlamətləri ağıl, idrak güz-

¹ *Ш. Жавид*. Ясряляри 5 жилддя, ЫI жилд, Бакы, «Елм», 2005, с. 92.

² Йеня орада.

güsündə əks oluna bilir, qalanları – onun sirli-sehirli tərəfi qəlbə çökür, ürəyi fəth edir, amma dərk oluna bilmir.

İnsana verilmiş məhdud idrak qabiliyyəti əslində yalnız müəyyən məkan və zaman hüdudunda baş verən sonlu hadisələrin öyrənilməsi üçün yetərlidir. Sonsuzluğu, əbədiyyəti məntiqlə dərk etmək mümkün olmadığı kimi, duyğu ilə tam ehtiva etmək də mümkün deyil. Qeyri-müəyyənlik insanı bir tərəfdən cəlb edirsə, digər tərəfdən də qorxu ilə müşayiət olunur. Ona görə də, qorxu qədər əsrarəngiz bir duyğu yoxdur. İlahi eşqin komponentlərindən biri qorxu, biri də pərəstiş duyğusudur. İnsanın məqsədi Allaha çatmaq yox, O-na səcdə etmək olmalıdır.

Ən böyük ideal Allahı ehtiva etmək deyil, Allah duyğusu ilə ehtiva olunmaq, O-na tapınmaq, O-na sığınmaqdır. Allahı təbiətdə və insanın qəlbində axtaranlar da var. Əlbəttə, hər şeydə O-nun nişanəsini görmək olar. Yaradılmış olan ən azı Yaradanın iradəsinin məhsuludur. Lakin məqsəd O-nu özündə tapmaq deyil, özünü O-nda itirmək, dəryanın damlası olmaqla sonsuzluğa qovuşmaqdır. Nəfs pillələri ilə qalxaraq («nəfs üzərində qələbə çalaraq») ruh aləminə qovuşmaq, vəhy məqamına çatmaq, özünün Haqq olduğunu deyil, Haqqa qovuşduğunu, O-nun bir parçasına çevrildiyini anlamaq, duymaq – budur böyük səadət, budur kam almaq və budur kamala çatmaq!

H.Cavidin universal gözəllik idealına, gözəlliyə pərəstiş məqamına hansı yolla gəlməsi məsələsini hələlik bir kənara qoyub, *Eşq tanrıçılığının* ilkin mənbələrinə müraciət

etmək istərdik. Əlbəttə, bu mənbə Füzulidən daha əvvəllərə gedib çıxır və bircə, ilk növbədə Mühyiddin İbn Ərəbinin təsiri kimi izah edilə bilər. İslam dünyasında eşqin univərsallaşdırılması və hətta ontoloji mahiyyət kəsb etməsi İbn Sinanın və Nizaminin adı ilə, ilahi eşq konsepsiyası isə daha çox dərəcədə təsəvvüf fəlsəfəsi və onun ilk nümayəndələrindən olan Rabiə əl-Ədəviyyənin adı ilə bağlı olsa da, *Eşq tanrıçılığı* məhz İbn Ərəbi tərəfindən bütöv bir təlim səviyyəsinə qaldırılmışdır. Bunları xatırlatmaqda məqsədimiz heç də H.Cavidin “*Mənim tanrım gözəllikdir, sevgidir*” tezisinin orijinal olmadığını vurğulamaq deyil. Məqsəd, əslində, Cavidin bu mövqeyi sadəcə poetik vüsət məqamında ifadə etmədiyini, ötəri olaraq söyləyib keçmədiyini və milli-dini fikir tariximizdə onun dərin fəlsəfi kökləri olduğunu göstərməkdir.

Belə bir cəhət də nəzərə alınmalıdır ki, eşqlə gözəlliyin müqayisəsində və ilkinlik, təməl statusunun müəyyənləşdirilməsində H.Cavid və İbn Ərəbi fərqli mövqələrdə dayanırlar. İbn Ərəbi yazır: «*Sevginin səbəbi gözəllikdir. ... Zira gözəllik təbiətə sevilən şeydir...*».¹ Cavid də eşq və gözəlliyi iki paritet əsas kimi götürür. Lakin o, üstünlüyü eşqə verir və daha doğrusu, gözəlliyi eşqin nəticəsi, sevən məqamda insanın hər şeydə mahiyyəti, ideyanı, ali məqamı duymaq keyfiyyətinin təzahürü kimi dəyərləndirir:

¹ *Мушйиддин Ибн 'ул-Араби.* ел-Фуғушат ел-меккийе. Тярт. Проф. Др. Нишат Кеклик. Анкара, 1990, с. 447.

*Hər sevgidir gözəlliyi insana sevdirən
Məhrumi-eşq olunca gözəllik də can sıxar.*¹

Bu yerdə Aşiq Veysəlin də gözəl bir deyimi yada düşür:

*Gözəlliyin beş para etməz
Məndəki bu eşq olmasa.
Əylənəcək yer tapmazsan
Könlümdəki köşk olmasa.*

«Zər qədrini zərgər bilər», naşı üçün zərlə saxta parıltı arasında fərq yoxdur. Lakin burada başqa bir məqam da ortaya çıxır. Hər yaradılmışın bir xeyri, bir gözəlliyi var: onu üzə çıxaran şərait, zaman və şəxs olanda. «Ərlərin eşqi gözəlliyi təyin etməyin meyarıdır. Gözəlliyin üzərindəki pərdəni parçalayan bu eşq, eyni zamanda onu pərdələyər». Məhəmməd İqbalın bu sözləri eşq ilə gözəllik arasında qarşılıqlı münasibətin ifadəsidir. Həm də ilkinlik, subyekt funksiyası eşqə verilir.

«Könül sevən gözəl olar» kəlamı da məhz həmin ideyanı ifadə edir. Bu məqamda Cavid klassik Şərq fəlsəfi fikir ənənələrini şifahi xalq yaradıcılığının, milli fəlsəfi fikrin nümunəsi olan atalar sözündəki hikmətlə tamamlayır. Düzdür, gözəlliyə belə münasibət onun rus inqilabi-demokratik fikrində, xüsusən, marksizm fəlsəfəsində təsbit olunmuş «obyektiv xarakterini» şübhə altına alır və subyektin halını önə çəkir, amma Cavidin yaradıcılığı bu məsələdə daha

¹ *Ш. Жавид. Ясырляри 5 жылдыя, ЫI жылд, Бакы, «Елм», 2005, с. 83.*

tarazlı, balanslı mövqeyə əsaslanır. Belə ki, sevən adamın gözüne heç də *hər şey* gözəl görünmür. O, sadəcə olaraq, *hər şeydəki* gözəl məqamları görür. Qüsurlar, çirkinliklər üçün isə göz artıq qapanmışdır. Bu mənada sevgi başı du-manlandırır, gözü kor edir.

Digər tərəfdən, Cavid eşqi insanın xoşbəxtliyi üçün də mühüm şərt hesab edir.

*Dünyada varsa dövləti-cavid, o, eşqdir,
Olmaz sevib-sevilməyən ömründə bəxtiyar.*¹

Lakin Cavid poeziyasında eşqin yüksəldilməsi heç də dini hissini alçaldılması hesabına deyil. Bu baxımdan, ədəbi tənqiddə geniş yer almış «*eşqin din üzərində qələbəsi*»² fikri ilə razılaşmaq düzgün olmazdı. Təəssüf ki, rəsmi fəlsəfəçilər də məsələyə bu cür yanaşaraq, Cavidin guya ilahi eşq haqqında ənənəvi Şərq konsepsiyasından, təsəvvüf dəyərlərindən uzaqlaşdığını və həyatı gözəlliyə məhəbbət mövqeyinə keçdiyini göstərməyə çalışırlar. Bu mövzuda fəlsəfi tədqiqat çərçivəsində yazılmış əsərlər içərisində diqqətəlayiq saydığımız bir məqalədə – fəlsəfə elmləri doktoru Elmira Zamanovanın «Azərbaycanın romantik şairi H.Cavidin sevgi və gözəllik konsepsiyası» adlı məqaləsində də məsələyə məhz həmin ənənəvi mövqedən yanaşılır. Müəllif Şeyx Sənanın dinə ilk münasibəti ilə sonrakı münasibət arasında

¹ Йеня орада, с. 83.

² *Й.Гарайев, Т.Кяримли*. Бир нечя сюз. // *Ш.Жавид*. Ясырляри 5 жилддя, Б1 жилд, 2005, с. 18.

sanki barışmaz uçurum görərək, Sənanın tamamilə yeni fəlsəfi mövqeyə keçdiyini gözləyir.¹

Halbuki, Cavid eşqin din üzərində deyil, dinlə birlikdə qələbəsinə nail olmasına çalışır; sadəcə dinin ilahiyat çərçivəsindəki anlamından kənara çıxaraq, onun fəlsəfi mahiyyətini üzə çıxarmağa çalışır.

Cavid «Maral»da yazır:

*Bir könülə iki sevgi yaraşmaz,
Könül bir, sevgi bir, böyük Tanrı bir...²*

Şair burada da sevginin ülvyyətinə, ilahi mənasını, Tanrıya gedən yolun da məhz köndən keçdiyini bir daha təsdiqləyir. Yəni söhbət hər hansı bir sevgidən deyil, ilahi eşqdən gedir. Bu eşqin isə aparıb çıxara biləcəyi ancaq bir yüksək məqam var – o da Tanrıdır.

*Parlamış hər kimdə ənvari-dəha,
Aləmi-əsrərə olmuş aşına.³*

Biz burada təsəvvüfdən gələn, xüsusən İbn Ərəbi fəlsəfəsində və poeziyasında yüksək səviyyədə tərənnüm olunan bir xəttin davamını görürük. Bu xətt Nəsimi poeziyasında da ifadə olunmuşdur:

*Səni bu hüsn-i-camal ilə, kamal ilə görüb
Qorxdular Həqq deməyə, döndülər insan dedilər.*

¹ Фялсѣфя вѣ сосиал-сийаси елмляр ъурналы. 2007, № 4, с. 34.

² *Ш. Жавид.* Ясярляри 3 жилддя, Ы жилд, Баки, Азярбайжан Мядянийят Фонду, 2003, с. 301.

³ *Ш. Жавид.* Ясярляри 5 жилддя, Ы жилд, 2005, с. 110.

Cavid də insan gözəlliyini «hüsnü-eşqlə» müqayisə edir:

*Hüsnü-eşq eyləsə təcəssüm əgər,
Böylə bir qız qiyafətində gəzər.¹*

Burada biz İbn Ərəbi və Nəsimi poeziyasında tez-tez rast gəlinən Haqqın eşqlə, eşqin gözəlliklə, Gözəlliyin məhz insan gözəlliyi ilə əlaqələndirilməsinin daha bir nümunəsini görürük. Səbəb isə budur ki, burada «qız», «insan» əslində bütövlükdə cismani aləmin bir parçası kimi götürülməklə bərabər, ilahi ruhun daşıyıcıları kimi də götürülür. Bir dünyadakı gözəllik başqa dünyadakı daha yüksək gözəlliyin proyeksiyası, güzgü əksi kimi üzə çıxır.

Görünür, burada yenə də Əbu Turxanın «*qütblər zirvədə birləşir*» fikri nəzərə alınmalıdır. Belə ki, eşq və din aşağı səviyyədə əks qütblər olsa da, hər ikisinin ən yüksək məqamda eyni bir mahiyyəti ifadə etdiyi ortaya çıxır. Dini duyğunun eşq məqamı və eşqin müqəddəslik zirvəsi!

Əlbəttə, böyük fəlsəfi təlimlərdən çıxış edib, əksliklərin vəhdəti ideyasını nəzəri səviyyədə də izah etmək mümkündür. Lakin Cavid tək-cə filosoflar üçün yox, hamı üçün, hətta gənclər və uşaqlar üçün yazdığına görə, bu dərin və mürəkkəb ideyanı da olduqca sadə və anlaşıqlı şəkildə ifadə etməklə bütün tərəddüdlərə son qoyur. «Qız məktəbində» adlı şeirində sevginin zirvəsinin məhz Allah sevgisi olduğu uşağın dili ilə çox gözəl ifadə olunur.

¹ Йеня орада, с. 127.

– *Bu dünyada sənin ən çox sevdiyin
Kimdir, quzum, söylərmisən?*
– *Ən çox sevdiyim ilkin
O Allah ki, Yeri, Göyü, insanları xəlq eylər.*¹

Sevməyən insan xoşbəxt ola bilməz. Heç nəyə inanmayan, müqəddəslik duyğusundan məhrum olan insan da xoşbəxt ola bilməz. Caviddə bu amillər xoşbəxtliyin iki fərqli şərti kimi deyil, eyni bir şərtin iki fərqli görünüşü kimi təqdim olunur. Belə ki, Cavid sevgi ilə dini hissini eyniyyət məqamından çıxış edir:

*Sevgidədir ancaq Allah rizası,
Sevgisiz bir könül, şeytan yuvası.*²

Düzdür, Şərqin qızıl dövründə, mənəvi yüksəliş zamanəsində intişar tapmış sufi fəlsəfəsi millət və ya vətən mərhələsində dayanmadan, birbaşa ilahi eşq mərhələsini vəsf edir. Allaha ünvanlanan sevginin isə reallıqdan qorxusu yoxdur, çünki o, maddi dünyanın, reallığın fəvqündədir. Lakin təəssüf ki, Şərq poeziyasında çox vaxt eşq dini hissini gücləndirilməsi və təlqini üçün bir vasitə olmaqdan, Allah ideyası eşqin böyüklüyünü ifadə etmək üçün bir vasitə kimi istifadə olunur. Miskin aşiqin dini hissi də vüsəl həsrətindən qaynaqlanır və burada yenə nazlı yar, nigar obrazlarından istifadə olunur:

¹ Йеня орада, с. 66.

² Ш. Жавид. Ясярляри 3 жилддя, Ы жилд, Бакы, Азярбайжан Мядянийят Фонду, 2003, с. 302.

*Canımı yandırdı şövqün, ey nigarım, qandasın?
Gözlərim nuri, iki aləmdə varım, qandasın?*¹

Yaxud:

*Ağıl onun yollarında heyran gəzir hər zaman,
Ürək isə ayağına baş qoyaraq verir can.*

*Hüsnün tərif etmək üçün sözü çatmaz hikmətin,
Aşiq özü, məşuq özü, budur sirri qüdrətin.*²

Yaxud:

*Eşidirəm sözüni,
Görəmmirəm üzünü,
Üzünü görmək üçün
Canım verməyim gəlir.*³

Göründüyü kimi, Nəsimi də, Əssar Təbrizi də, Yunus İmrə də ilahi obrazı insanlar üçün nəzərdə tutulan epitetlərlə təqdim edir, Allahı insan qiyyəsinə təsəvvür edirlər. Bu, bir növ yunanların gözəllik allahına münasibətini xatırladır.

Lakin yunan mifologiyasından və panteizmdən fərqli olaraq, Allahı insan və ya təbiət simasında deyil, belə möhtəşəm varlıqların, əsrarəngiz gözəlliyin yaradıcısı olmaqla onlardan yüksəkdə dayanan və daha möhtəşəm olan bir varlıq kimi təsvir etmək təşəbbüsləri də vardır. Əssar Təbrizi poemasının girişində, məhz Allaha ithaf bölməsində bu eşqi

¹ *Нясими. Сечилмиш ясярляри, Бакы, Азярняшр, 1973, с. 149.*

² *Яссар Тябризи. Мешр вя Мцштяри, Б., «Йазычы», 1988, сящ. 8-9.*

³ *Йунус Имря. Эщддястя, Б., «Йазычы», 1992, сящ. 67.*

təbiət, kainat miqyasında, Allahın yaratdıqlarının sonsuzluğu və əzəməti ilə təqdim edir:

*Böyük dağlar qucağında mürgüləyən qayalar,
Ondan işıq alan kimi əlvan rəngə boyanar.
Parlaq günəş qapısında, gözətçidir, keşikdir,
Bil ki, onun qarşısında zərrədən də kiçikdir.¹*

Bu, Allahın qüdrətini ifadə etmək üçün gətirilən təşbehlərdir. Allaha olan sevgi də O-nun böyüklüyü və əzəməti qarşısında pərəstiş duyğusunun sevgiyə transformasiyasıdır. Görünür, Şərqdə elmi-fəlsəfi anlayışlar hələ tam formalaşmadığından, yaxud bədii təfəkkürün amorf, sinkretik ifadə ənənəsi daha güclü olduğundan konkret təfəkkür müstəvisində fərqli olan müxtəlif mənəvi təzahürlər, hissi yaşantılar eyni bir obrazda, baxılan halda *eşq* metaforasında ümumiləşdirilir. Bəli, söhbət məhz müstəqim mənada eşqdən yox, daha çox mətləbləri, mənaları ehtiva edən rəmzləşmiş eşqdən gedir. Hətta Qurani-Kərimdən və ondan əvvəlki dini kitablardan məlum olan insanın əvvəl gildən düzəldilməsi, sonra isə ona ilahi ruh üfürülməsi haqqında bilgini Cəlaləddin Rumi «*sonra Allah bu gilə məhəbbət nəfəsi üfürdü*»², – kimi qələmə alır. Yəni ruh da məhəbbət obrazına girir.

Şərqdə məhəbbətin universal anlamına gətirən dünyanın vəhdəti, hər şeyin vahid Allahla bağlı olması ideyası

¹ Яссар Тябризи, йеня орада.

² Бах: Гегель. Энциклопедия философских наук, Том 3, Философия духа, М., «Мысль», 1977, с. 401.

Hegel tərəfindən bir qədər başqa formada təqdim olunur: «Mütləq, elə bil ki, xeyirxahlıqla təkcələri özündən ayırır və onların öz varlığından həzz almalarına imkan verir; elə bu həzz özü də onları yenidən mütləq birliyə dəvət edir».¹ Hegel Mütləqə (Allaha) aid etdiyi birləşdirmə gücünü «Mən»ə də aid edir. Əvvəlcə bir-birinə münasibəti olmayan tərəflər «Mən»in mənəvi enerjisi ilə (Şərq anlamında eşqin gücü ilə) cəzb olunurlar. «Mən», elə bil ki, yanar soba, atəş olaraq bir-birinə etinasız olan müxtəlifliyi ağışuna alır və birləşdirir».²

Şərq şairləri gözəllik qarşısında da pərəstiş etdiklərindən onların gözəllərə ithafı ilə Allaha ithaflarını fərqləndirmək çox çətindir.

İbn Ərəbinin poeziyasında şairin nə vaxt ilahi eşqdən, nə vaxt gözəl qadından bəhs etdiyini müəyyənləşdirmək xeyli dərəcədə çətin olur. O, bir tərəfdən eşqi vəcdlə müqayisə edir, insanın ilahidən yaradılışı ilə bağlayır, digər tərəfdən də, qadın gözəlliyinin təfərrüatlarına enir. «*Onlar mənim qafamın içində doğulub, könlümdə batmırlarmı?*»³, yaxud «*Alnımızda yazılı bir nizama görə, daim artır gözəllik*»⁴, – deyərkən, təbii ki, söhbətin insanın mahiyyəti ilə, yaradılışı ilə bağlılıq şübhə doğurmur. «Müşk qoxusun-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук, Том 1, Наука логики, М., «Мысль», 1974, с. 158.

² Йеня орада.

³ *Ибн Араби*. Фена рисалеси, Арзуларын тержцманы, Истанбул, Из йайынжылыг, 2002, с. 139.

⁴ Йеня орада, с.150.

dan», «ceyran gözlərdən», «gül camaldan», «qara saçlardan», «bəyaz nərgizdən» bəhs edəndə söhbətin məhz qadın gözəlliyindən getdiyi güman olunur.

H.Caviddə isə sevgi spektrinin bütün rəngləri ehtiva olunur. Burada eşq dünyasının heyvani hissələrlə yaşayan, eşq görüntüsündən sui-istifadə edən Qarataydan tutmuş, real insani eşq duyğusunu yaşamağa çalışan Afətə qədər və Afətdən özünü monastıra hazırlayan Xumara, Xumardan isə ilahi eşq zirvəsinə yüksələn Şeyx Sənana qədər bütün sakinlərinə rast gəlmək mümkündür.

H.Cavidin eşqlə bağlı irəli sürdüyü tezis əslində onun tərəfdar çıxdığı və yüksək poetik səviyyədə tərənnüm etdiyi daha geniş bir konsepsiyanın tərkib hissəsidir. Bu – vahid din konsepsiyasıdır.

*Din bir olsaydı yer üzündə əgər,
Daha məsud olardı cinsi-bəşər.¹*

«Şeyx Sənan»da Şeyxin guya islamdan uzaqlaşdığını göstərən hadisələr əslində onun dini mərasimçilikdən, təfərrüatlardan və etiqadın özünü yox, zahiri tərəflərini təmsil edən cəhətlərdən imtina etməsidir. Dinlərin birləşməsi ən ali ideal naminə, vahid Allah ideyası naminə, dünyanın vəhdəti naminə ayırıcı təfərrüatların arxa plana keçirilməsini, dini ehkam kimi, mövhümat kimi, mərasimlər və ayinlər toplusu kimi başa düşənlərdən fərqli olaraq, onun daha

¹ *Ш. Жавид*. Сечилмиш ясырляри, Бакы, Чашыоблу, 2004, с. 287.

yüksək bir məqamda dərk edilməsini tələb edir.

Birləşdirici amil eşqdir, gözəllikdir. Bu, əslində, Xeyrin, Haqqın-Ədalətin, Gözəlliyn, Həqiqətin eyniyyət məqamıdır. Təsadüfi deyil ki, Cavid digər əsərlərində *Həqiqət tanrıçılığını* da tərənnüm edir.

Cavid insanın mənəvi aləminə, iç dünyasına böyük önəm verməsinə baxmayaraq, mistik yanaşma ilə məhdudlaşmır və sanki mistika ilə rəşionalizmin sintezindən çıxış edir. O, bir çox hallarda təsəvvüf fəlsəfəsinin prinsiplərindən çıxış etsə də, müəyyən məsələlərdə ictimai amilləri nəzərə almaqla daha realist mövqe tutur; qəlb dünyası ilə ictimai həyatı bir küll halında, qarşılıqlı əlaqə və vəhdətdə nəzərdən keçirir.

Caviddən çox-çox əvvəl Şərq fəlsəfi ənənələrində yer almış müddəaların ünvanını, ilk mənbəyi göstərmədən onun adına yazmaqdan, məhz Cavidə məxsus olan, ilk dəfə onun özünün irəli sürdüyü ideyaları üzə çıxarmağa və təhlil etməyə böyük ehtiyac vardır. Birinci halda biz şairin hansı məlum fəlsəfi təlimləri, hansı prinsipləri tərənnüm etdiyini göstərmiş oluruq. Bu da vacibdir. Lakin onun bir filosof kimi təqdimatı üçün dövrün fəlsəfi fikrinə hansı şəxsi mövqe ilə müdaxilə etdiyini və hansı ideyaların bilavasitə müəllifi olduğunu aşkar etmək lazımdır. Bunun üçün isə öncə Cavid yaradıcılığının ideya mənbələri üzə çıxarılmalıdır. Belə mənbələrdən biri kimi böyük haqla İbn Ərəbinin poeziyasını və fəlsəfi təlimini götürmək olar. Məhz onun təlimində *Eşq tanrıçılığı*, vahid din ideyasına gətirib

çıxarır:

*Bütlər məbədi, ya zəvvar Kəbəsi,
Tövrət lövhəsi, ya Quran ayəsi.
Ya istər olsun rahib hücrəsi,
Həpsi qəlbdən gələn ilhamıdır,
Dini-eşq mənim tək inamıdır.
Hansı səmtə üz tutsa da karvanı,
Sevgi – həm dinim, həm imanıdır.¹*

Məlumdur ki, ədəbi tənqiddə Hüseyn Cavidin Eşq və Güzəllik tanrıçılığına istinadən onu ümumiyyətlə dinə qarşı çıxış edirmiş kimi göstərməyə çalışıblar. Sovet dövründə belə münasibət «Cavidə bəraət qazandırmaq» mənasında bəlkə də başa düşüləndir. Lakin bu münasibət təəssüf ki, çoxları tərəfindən indi də davam etdirilir. Digər tərəfdən, İbn Ərəbini də məhz həmin tezisində görə tənqid edən və onun mövqeyini islamdan uzaqlaşmaq kimi dəyərləndirənlər çox olmuşdur. Marahlıdır ki, islam kəlamçılarını narahat edən bu təlim xristianlıq dünyasında məmnuniyyətlə qəbul edilmişdir. Belə ki, sevgiyə istinad edilməsi guya xristianlığın mərhəmət və sevgi konsepsiyasına üstünlük verilməsi kimi qəbul edilmişdir.

Əslində isə nə Cavid, nə də İbn Ərəbi islama qarşı çıxmır. Sadəcə olaraq, islamın əsas müddəalarını daha dərinlən mənimsəməyə çalışırlar ki, bu da əslində bütün dinlər üçün ümumi olan prinsiplərin tərənnümündən başqa bir şey deyil. Əvvəla, «hamını sevmək» çağırışı təkəcə xris-

¹ См.: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения, С-Пб., 1995, с. 31.

tianlıqda yox, islamda da vardır.

İkincisi, Quranda dinləri bir-birinə qarşı qoymaq yox, ehtiva etmək, ümumi cəhətlərdən çıxış etmək tövsiyə olunur. (Belə birləşdirici amillərdən biri də universal sevgi, ilahi eşq prinsipidir ki, o, təsəvvüf fəlsəfəsində islami dəyərlər kontekstində inkişaf etdirilmişdir.) Dini vəhdət ideyası da əslində Qurandan gəlir.

Qurani-Kərimdə dinlərin ümumi cəhətlərindən deyil, fərqli cəhətlərindən çıxış edərək ayrı-seçkilik edilməsi dö-nə-dönə pislənir. Məsələn, «Ayrı-ayrı firqələrə ayrıldılar. Dinlərini bir-birindən ayırdılar» (23-53).

Cavid də elə bunu deyir:

*Pek tuhaf!.. Bir firqə digər firqənin
Xaliqindən diksinib olmaz əmin.¹*

Yaxud: «Allah: «Dini doğru-dürüst tutun (qoruyub saxlayın), ona düzgün riayət edin, dində ayrılığa düşməyin! – deyə Nuha tövsiyə etdiyini, sənə vəhy buyurduğunu, İbrahimə, Musaya və İsayə tövsiyə etdiyini dində sizin üçün də qanuni etdi...» (42-13), «...Allah bizim də Rəbbimizdir, sizin də Rəbbiniz. Bizim əməllərimiz bizə, sizin də əməlləriniz sizə aiddir. Bizimlə sizin aranızda heç bir mübahisə yoxdur. Allah hamımızı bir yerə toplayacaqdır. Axır dönüş də yalnız Onadır!» (42-15) və s.

Cavid isə belə deyir:

¹ *Ш. Жавид. Ясырляри 5 жылдыя, 1-жи жылд, Бакы, Елм, 2005, с.111.*

*Birsə həqq, cümlə din də bir... naçar,
Xəlqi yalnız ayırmış azğınlar...¹*

Yəni eynən Qurandakı kimi. Əsas olan Haqqın vahidliyini qəbul etməkdir. Haqq isə başqa rəqurslarda ya Xeyir, ya Gözəllik, ya Həqiqətdir. Bunlara çatmaq üçün isə insan yerdən, fani dünyadan ayrılaraq yüksəlməli, uca səmalara qoşmalındır ki, bu da ancaq ilahi vəcdin, eşqin gücü ilə mümkündür.

Eşqin səma ölçüsü! Qəlbin ən dərin guşələrindən səmalara yüksələn və səmanın ənginliyindən keçərək yenidən qəlb evinə gəlib çatan eşq... Bütün dünyanı bürüyən eşq və bundan nəticə kimi hasil olan *Eşq tanrıçılığı*.

Bütün dinlərin tələq etdiyi, bütün dini duyğuların mərkəzində dayanan və bu baxımdan da, dinləri yaxınlaşdırən, onların eyniyyət məqamı kimi çıxış edən eşq! Təsədüfi deyildir ki, İbn Ərəbi təlimi az qala bütün dünya xalqları tərəfindən dinlər arasında körpü kimi, vahid din ideyasının təməli kimi qəbul olunur. Məhz bu məqsədlə beynəlxalq təşkilatlar yaradılır, tədqiqatlar aparılır. XX əsrin 70-ci illərində Oksfordda yaradılmış «Mühyiddin İbn Ərəbi cəmiyyəti» də məhz bu istiqamətdə fəaliyyət göstərir.² Həm islam, həm də xristianlıq tərəfindən qəbul olunan universal sevgi prinsipi bütün insanlara mərhəmət və məhəbbət çağırışından keçərək vahid Allaha məhəbbət ide-

¹ *Ш. Жавид. Сечилмиш ясярляри, Бакы, Чашыюьлу, 2004, с. 243.*

² *А.Д.Кныш. Введение. // Ибн ал-Араби. Мекканские откровения, С-Пб., 1995, с. 11.*

yasına gətirir ki, bu da dinlərin eyniyyət məqamına çevrilir.

Şərq fəlsəfəsində və poeziyasında dərin köklərə malik olan bu ideya XVIII-XIX əsrlərdə Qərb poeziyasında da cürcərti verməyə başlamışdır. F.Hölderlinin «*din – gözəlliyə sevgidir*»¹ kəlamı Qərbdə qeyri-adi bir yaxınlaşma, az qala bir inqilab kimi dəyərləndirilir. K.Yaspers Hölderlin poeziyasında bu cür tapıntıları bir tərəfdən ilahi təsirin gücü ilə, digər tərəfdən də bir psixi xəstəlik kimi, şizofreniyanın yaratdığı görüntü kimi izah etməyə çalışır.²

Şərq poeziyasında isə gözəlliklə həqiqətin eyniyyətinədən çıxış edildiyinə görə, Haqqa çatmaq, eyni zamanda, Xeyrə, Gözəlliyə, Ədalətə qovuşmaq deməkdir. Dinin yüksək mənada dərk edilməsi dini hissini məhəbbətlə, sevgi ilə eyniyyətini də üzə çıxarır.

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5 т., т. 3, М., «Искусство», 1967, с. 234.

² К.Ясперс. Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного психографического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдерлина, С-Пб., 1999, с. 169-173.

Cavid və Cübran

Cavidi də, Cübranı da əgər bir yığcam fikirlə səciyyələndirmək istəsək, ən yaxşı sözlər Cabbarlının söylədiyi «*Günbatan fikirli, gündoğan duyğulu bir sima...*» ifadəsi olardı.

Zahiri əlamətlərə görə Cavid və Cübran xeyli dərəcədə müxtəlif şəxsiyyətlərdir. Biri – türk, o biri – ərəb, biri – müsəlman, o biri – xristian. Lakin onlar mahiyyət müstəvisində çox yaxındırlar. Hər ikisi Qərb mədəniyyətinə yüksək dərəcədə bələd olan, amma öz şərqli təbiətini dəyişməyən, hətta müasirlik axtarışında da Şərq ruhundan çıxış edən mütfəkkir-şairdir. Eyni zamanın məzmununu və pafosunu eyni janrlarda ifadə edirlər. İkisinin də səcdəgahı gözəllikdir. (Cavid: «*Mənim Tanrım gözəllikdir, sevgidir*», Cübran: «*Gözəlliyin hüdudlarından kənar da nə din var, nə elm*»).

Cavid və Cübranın yaradıcılığını, onların həyat və fəaliyyətini daha ətraflı öyrəndikdə gözlərimiz önündə fəlsəfədən də, poeziyadan da, publisistikadan və bütün digər vasitələrdən də məhz öz xalqının, millətinin, habelə bütün

bəşəriyyətin tərəqqisi naminə bir vasitə kimi istifadə edən böyük ziyalı, əsl humanist insanlar canlanır.

Cavid üçün də, Cübran üçün də əsas məqsəd ideyanı çatdırmaqdır. Bədii üsul və təhkiyə ola bilsin ki, hətta təsadüfi seçilmiş vasitələrdir. Yəni əsas inkişaf xətti ideya ilə bağlı olduğundan hadisələr sonradan seçilir və bu ideyanın təkamülünə uyğunlaşdırılır. Hər ikisi irəlicədən qoyduğu bir fəlsəfi ideyanın bədii yolla açılışına çalışarkən cari, gerçək hadisələrdən daha çox tarixi mövzulara və rəvayətlərə müraciət edirlər. Bu mövzular ümumbəşəri mövzulardır. Konkret zaman və məkanla bağlı deyildir. Hətta tarixdə həqiqətdən məlum olan hadisələr də konkret zaman-məkan müəyyənliyindən, dövrün spesifik xüsusiyyətlərindən, milli etnoqrafik mündəricədən azad olunur, bütүн bunlar ancaq rəmzlərlə təqdim edilir və təhkiyə ancaq ideyanın açılışına xidmət edir. Sanki bədii xarakter də, milli kolorit də arxa plana keçir və ideyanın inkişaf yolunu kölgədə qoymamaq üçün bir fon rolunu oynamaqla kifayətlənir. Yəni hər ikisində hadisələr ikinci plandadır, fokusdan kənardadır və burada hər hansı detalın elə bir əhəmiyyəti yoxdur.

Cavid də, Cübran da ənənəvi Şərqi fəlsəfəsinə dərinləndən bələd olan, daha doğrusu bütүн ruhu Şərqi hikmətindən yoğrulmuş, lakin eyni zamanda Yeni dövrün rəsonal düşüncə ənənələrini də gözəl mənimsəmiş olan mütəfəkkirlərdir. Başqa sözlə desək, onların yaradıcılığı bir sintezdir; min illərin keşməkeşlərindən keçib gələn və bir dağ çayını

xatırladan qəlb çırpıntıları dənizin lal sularına qatılaraq sakit və möhtəşəm Qərb düşüncəsini dalğalandırır.

Emosional-mənəvi pafos, çılğın zəka məntiqi təfəkkürün sürəkli və geniş fəzasında rahatlıq tapır.

C.X.Cübranın yazdıqları forma etibarilə də hədisləri, hekayətləri, aforizmləri xatırladır və ilk baxışda ənənəvi Şərq hikmətindən heç nə ilə fərqlənmir. Diqqətlə araşdırdıqda isə Cübranın ənənəvi Şərq fəlsəfi fikrini Qərb oxucusuna daha yaxşı çatdırmağa bilmək üçün epik və lirik ifadə formalarının vəhdətindən çıxış etdiyinin şahidi oluruq.

Məsələn, Şərq düşüncəsində dərin kök atmış belə bir ifadəni yada salaq: *“Allah insanın qəlbindədir”*. Bu obrazlı deyilişə düzəliş vermək heç kimin ağına da gəlmir. Cübran isə Peyğəmbərin adı ilə yazır: *“Əgər sevirsinizsə deməyin ki, “Allah mənim qəlbimdədir”;* daha düzgün olar ki, *deyirsiniz: “Mən Allahın qəlbindəyəm”*. Yəni burada söhbət insanın Allahı ehtiva etməsindən deyil, onun Allah tərəfindən ehtiva olunmasından gedir. Sufizmdə geniş yayılmış “haqqa çatmaq”, “haqq məndədir” fikri düzgün təfsir olunmadıqda insanın ən ali məqam kimi başa düşülməsinə gətirir. Halbuki, insan Allah məqamına çata bilməz, sadəcə O-nda itə bilərlər. Məqsəd – özünü itirərkən Haqqı tapmaqdır. Cübran bu ideyanı ən ümumi şəkildə ifadə etməklə yanaşı, onu əyani obrazlarla da konkretləşdirir: *“Ərimək və gecəyə öz nəğməsini oxuyan çay kimi axıb getmək!”*.

Ənənəvi Şərq fəlsəfəsində, o cümlədən, daosizmdə və sufizmdə, dərin kök atmış “könül rahatlığı” ideyası da Cüb-

ran tərəfindən bir növ təftiş edilir və ona daha realistik mövqedən yanaşılır. Mütləq rahatlıq və ya mütləq tarazlıq mümkün deyil. Onların öz daxili strukturu var və ancaq dinamik tarazlıqdan danışmaq mümkündür. Sadəcə heç nə istəməmək, heç nə duymamaq mümkün deyil. Amma bütün duyğular əksliklərə bölünə və bir-birini kompensasiya edə bilər. Biz əks duyğulardan birini yaşayırsansa onun qarşılığını heç olmazsa rasional idrak səviyyəsində nəzərə almaqla tarazlıq yarada bilərik. Ancaq bununla sevinc eyforiyasından və kədər yükündən xilas olmaq mümkündür. *“Bəziləri deyəcək: – sevinc kədərdən artıqdı; digərlərimiz isə – yox, kədər daha böyükdür, deyəcək. Lakin onları ayırmaq olmaz, onlar birlikdə gəlir”*. Cübran insan qəlbini bir tərəfinə kədər, o biri tərəfinə sevinc doldurulmuş tərəzi ilə müqayisə edir və göstərir ki, onlar ancaq bir-birinə bərabər olarkən tarazlıq yaranır. Bu ideya obrazlı ifadələrlə daha konkret surətdə açılır: *“İçinə şərab süzdüyünüz piyalə həmin o piyalə deyilmi ki, əvvəlcə dulusçu sobasında bişirilib”*. Yaxud: *“Məgər ruhunuzu oxşayan bu ud həmin o ağac deyilmi ki, əvvəlcə bıçaqla oyulub?”* Sonra ümumiləşdirmə aparır: *“Sevinəndə ürəyinizin dərinliyinə boylanın və onda görürsünüz ki, sizə indi sevinc gətirən əvvəl sizi kədləndirirdi”*.

Beləliklə, Cübran məlum Şərq hikmətini strukturlaşdırır və ənənəvi qəlb rahatlığını dinamik tarazlıq kimi təqdim etməklə reallığın əslində bundan kənar çıxımlar şəklində mövcud olduğunu vurğulayır. Reallıq lal bir göl deyil.

Reallıq sakit və möhtəşəm dənizin hər an dalğalana biləcək təzahürləridir. Yəni sükut, sakitlik içərisində fırtınalar şəklindədir.

Cübran Qərb gerçəkliyinə, rasionel idrakin və əməli fəaliyyətin nasiranə görkəminə bir lirizm, şeiriyyət gətirir. Ənənəvi Şərq ancaq formaca deyil, məzmunca da Şərqdır. Yəni o, əməldən yox, ruhdan bəhs edir. Yerləri deyil, göyləri vəsf edir. Lakin əməli fəaliyyətin, rasionel biliyin və hətta texnologiyaların da öz ruhu və şeiriyyəti ola bilərmiş. Bu kontekstdə Cübranın peyğəmbərin dili ilə zəhmət haqqında dediklərini misal gətirmək yerinə düşər. Cübran sadəcə torpaqdan deyil, «torpağın qəlbindən» danışır, sadəcə fiziki əməkdən deyil, sevgi ilə yoğrulmuş əməkdən danışır. *«Lakin mən sizə deyirəm ki, siz işləyəndə torpağın ən ali istəyini həyata keçirmiş olursunuz»*. Daha sonra Cübran yazır: *«Zəhmət dolayısı ilə sevmək – həyatın ən gizli sirlərinə varmaq deməkdir»*. Torpağa canlı kimi baxanda, onun nəfəsini, pıçıltısını duyanda, zəhmətə sevgi qatanda bəzən möcüzə də baş verir. Daha doğrusu, möcüzə ancaq sevgidən yarana bilər. Lakin Şərq poeziyasında vəsf olunan mücərrəd sevgidən fərqli olaraq, burada söhbət məqsədyönlü əməli fəaliyyətdən – zəhmətdən gedir. *«Alın yazısını da məhz alın təri ilə yumaq mümkündür»*.

Cübran yaradıcılığında məhəbbət mövzusu mərkəzi yer tutur. Bu bir Şərq şairi və mütəfəkkiri üçün tamamilə təbiidir. Lakin onun Şərq və Qərbin vəhdətində dayanan bir mütəfəkkir olması onun məhəbbət ideyasına gətirdiyi yeni

çalarlarda görünür. Çörəyə dad verən də sadəcə fiziki əmək yox, ona qatılan sevgidir. Sevgisiz bişən çörəyin dadı olmaz. Və burada cismani dünyanın ruhani mahiyyəti yad edilir. Cübran insanları «yaratdıqları hər bir əşyanı öz ruhları ilə canlandırmağa» çağırır.

Biz bədii ədəbiyyatda mövhumatın və xurafatın tənqidinə ən çox islam kontekstində rast gəlirik. Cübranın yaradıcılığı belə bir cəhətdən də əlamətdardır ki, o özü bir xristian olmaqla yanaşı, Şərq mühitini, o dövrün ictimai gerçəkliyindəki eybəcərlikləri qələmə alır. Və məlum olur ki, dini mənsubiyyətdən asılı olmadan Şərq elə Şərkdir. Mövhumat və dini fanatizm də əslində dinin özü ilə deyil, bütövlükdə Şərqi, Şərq düşüncə tərzinin tənəzzülü və cırılması ilə bağlıdır. «Qırılmış qanadlar» əsərində süjet sanki XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan yazıçılarının yaradıcılığında tez-tez qələmə alınan bir mövzunun təkrarıdır. Professor Aida İmanquliyevanın qısa şəkildə nəql etdiyi məzmun belə səslənir: «*Səlma varlı və nüfuzlu atanın yeganə qızıdır. O, başqa adamı sevməsinə baxmayaraq, öz iradəsi əleyhinə arxiyepiskopun qardaşı oğlu Mənsur bəyə ərə verilir. Səlma ilə evlənmək istəyən Mənsur bəyi qızın gözəlliyi və nəcabəti deyil, atanın ona verəcəyi zəngin cehiz maraqlandırır...*»¹ Epizod bizə çox tanışdır. Sadəcə olaraq iştirakçılar molla və ya bəy əvəzinə arxiyepiskop, avam müsəlman əvəzinə isə fanatik xristian olan Faris Kəramidir. Aida İmanquliyevanın yazdığı kimi, «*Mənsur bəyin amansızlığına, tamahkarlığına,*

¹ A.İmanquliyeva. Жүбран Хәлил Жүбран, Bakı, Elm, 2002, s. 51.

*bütün eybəcərliklərinə yaxşı bələd olan Faris Kərami yeganə qızının ona ərə getməsinin əleyhdarı olsa da, arxiyepiskopun təklifinə etiraz etməyə, ona rədd cavabı verməyə heç cür cürət edə bilmir».*¹ F.Kəraminin dini avtoritet qarşısında öz sevimli qızını belə qurban verməyə razılaşması əslində xristian fanatizminin bariz ifadəsidir. Deməli, fanatizm bu və ya digər dinin təbiətindən yox, düşüncə və seçim azadlığının yetərli olmamasından irəli gəlir.

Cübran yaradıcılığı sadəcə hikmətli müdrik sözlər, hikmətli hekayətlər, lirik deyimlər olmayıb, həm də ciddi sosial məzmun daşıyır. «*İctimai ədalətsizliyə qarşı mübarizə Cübran yaradıcılığının ən səciyyəvi cəhətlərindən biri idi... O, ən ədalətli insan cəmiyyəti, zülmün və zalımların, kələliyin və əsarətin, müstəmləkəçiliyin və müstəmləkəçilərin olmadığı möhkəm, güclü, azad ərəb ölkəsi görmək istəyir».*² Lakin təəssüf ki, Cübran da, digər böyük Şərq müttəfəkkirləri kimi, arzudan, utopiyadan o tərəfə gedə bilmir. Onun azad Ərəbistan ideyası da Qərb rasionalizmindən daha çox, Şərq müdrikliyi ilə tərənnüm olunur. Bununla belə Cübranın şərhində lirizm və rasionallıq sıx vəhdətdədir.

«Həqiqət və güc», «peyğəmbər» və «iblis» mövzusu Cübran və Cavid üçün bir növ ümumi mövzu olmuşdur. Aida İmanquliyevanın Cübranın «Şeytan» hekayəsinə işarə ilə yazdığı kimi, «*iki mütləq başlanğıcın – xeyir və şərin əbədi birgə mövcudluğu və mübarizəsinin labüdlüyü» demək*

¹ Yenə orada, s. 55.

² Yenə orada, s. 58.

olar ki, bu şəxsiyyətlərin hamısı üçün əsas yaradıcılıq problemi idi.»¹ Cübranda da, Caviddə də «İblis» («Şeytan») əslində dövrün naqis cəhətlərinin ümumiləşmiş obrazı idi. Hər ikisinin yaratdığı «Peyğəmbər» obrazı isə haqqın, ədalətin ifadəsinə xidmət edirdi. Cavid konkret tarixi gerçəkliyi daha çox saxlamış və ümumbəşəri problemləri tarix kontekstində şərh etmiş, Cübran isə tarixi və coğrafi konkretlikdən, habelə hətta milli və dini müəyyənlikdən azad, ümumiləşmiş peyğəmbər obrazı yaratmışdır. Cübranda bu obraz əslində şəxsiyyətdən daha çox ideyadır, müəyyən bir idealdır. Burada böyük dini idealların XIX əsr konkretliyində həm Şərqi, həm də Qərbi ehtiva etmək əzmi ifadə olunur, ümumiyyətlə, insan idealının mənzərəsini çəkmək təşəbbüsü göstərilir.

Peyğəmbər və İblis mövzusu, haqqa, düz yola çağıran və düz yoldan azdıran qüvvələrin ümumiləşmiş obrazlarının neçə əsr keçdikdən sonra, onların yenidən gündəmə gəlməsi təsadüfi deyil. Xeyir və Şər, İşıq və Qaranlıq, Əql və Nəfs, Zəka və Ehtiras əsrlər boyu ancaq qarşı-qarşıya duran, mübarizə aparan tərəflər kimi təqdim və təsvir edilmişdi. Vəhdət məqamı hələ çatmamışdı. Bu mübarizə XIX əsrdə də davam edirdi. C.X.Cübran «Peyğəmbər» əsərinin «Zəka və Ehtiras» bölməsində Peyğəmbərin dili ilə deyir: *«Sizin qəlbiniz çox vaxt zəka və düşüncənin ehtiras və aludəçiliyə*

¹ *A.İmanzilyeva. Yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyləri*, B., «Elm», 2003, səh. 116.

qarşı müharibə apardığı döyüş meydanını xatırladır».¹

Cavidin İblisi də müəyyən mənada integrativ xarakter daşıyır. Həyatda Şərin, pisliyin bir zərurət olması və onun sanki Xeyir, Haqq-Ədalət ideyasını canlandırmağa xidmət etməsi əsas xətlərdən biri kimi çıxış edir. Şər-Xeyir cütlüyündə tərəflərdən biri o birisiz mümkündürmü. Yəni Şər olmasa Xeyir ideyası özü mövcud ola bilərdimi. Atəşin yandırıcı-yaxıcı təbiəti məlum olmasa idi, nurun məsum siqləti üzə çıxırsa bilərdimi?

Cavid İblisin dili ilə yazır:

*Atəşsiz, inan, nur olamaz sabitü qaim,
Atəş, günəş, atəş, bəşəriyyət, bütün atəş.
Hər bir hərəkət, məbdəi-xilqət bütün atəş...
Zərdüştü düşün, fəlsəfəsi, fikri, dəhası
Hər atəşə tapdırmaq idi zümreyi-nası.²*

Yandırmasa idi, atəşi daha parlaq nur zənn edərdilər.

Cübranın İblisi də özündən razıdır. O da bu fikirdədir ki, İblissiz dünyada İblisin düşmənlərinə də, ədalət carçılarına, çörəyi İblisə qarşı mübarizədən çıxanlara da ehtiyac yoxdur: *“Məgər sənə, müdrik din xadiminə, məlum deyilmi ki, məhz iblisin varlığı keşişlərin peyda olmasına səbəb olmuşdur və bu köhnəlmiş ədavət səbəbinədir ki, qızıl və gümüşlər dindarların cibindən siz vaizlərin və ruhani ustadların cibinə axmaqda davam edir? Məgər sənə kimi bir ül-*

¹ Дж. Х.Джебран. Избранное, пер.: с араб. и англ. – Л.: Худож. литер., 1986, с. 363.

² Н. Cavid. Əsərləri 5 cildə, III cild, Bakı, “Lider”, 2005, s. 13.

ma bilmirmi ki, səbəbin aradan qalxması ilə nəticə də yoxa çıxacaq?”¹ Cübranın İblisi özünü Allah kimi əzəli-əbədi göstərmək üçün onunla bağlı olduğunu iddia edir. İblis insan təsəvvüründə necə dərin kök saldığını izah etmək üçün belə bir hekayət danışır: «İnsan ilk dəfə günəşi görəndə əllərini uzadaraq söylədi: “Bu göy qübbəsinin arxasında böyük Allah vardır, xeyrin yaradıcısı!” Sonra isə kürəyini işığa çevirdi və yerdəki kölgəsini görüb dedi: “Torpağın dərinliyində qorxulu iblis yaşayır, şər törədicisi”». İşıq varsa, deməli, kölgə də olmalıdır. Lakin İblisin həm kölgə, həm də atəş ola bilməsi onun ikili təbiətini, riyakarlığını da ifadə edir.

Bunu da qeyd etmək yerinə düşər ki, Cübran daha çox İblisin “kölgə” xislətinə, Cavid isə “atəş” xislətinə istinad edir.

Caviddə də, Cübranda da İblis çevik, dinamik hərəkətverici qüvvə kimi təqdim olunur. O insanı daim fəaliyyətə səsləyir. “Mənim ürəyimin dayanması ilə bəşərdə hər hansı hərəkət də dayanacaq”. Lakin Cübranın İblisi daha səmimidir. O öz məqsədini gizlətmir: “Mən ölümsüz və əbədi İblisəm. Mən yalanın, rıyanın, məkrin və alçaqlığın ilhamvericisiyəm və əgər bu xüsusiyyətlər dünyanı tərk edəsi olsa, bəşəriyyət baxımsız bağa bənzəyəcək ki, orda yalnız xeyir kollarının tikanları bitəcək”. Lakin Cavidin İblisi daha iblisanədir. O öz fəna işlərini fəzilət kimi, yıxıcılığı

¹ Ж.Х.Жүбран. Иблис. // Фялсәфя вә сәсиал-сыйәси елмляр журналі, №3, 2007, с. 49.

quruculuq kimi təqdim edir. Daha doğrusu, sanki o bunların vəhdətini ifadə edirmiş:

*Əvət, İblis, o böyük sənətkar
Həm yapar, həm də yıkar, qüdrəti var.¹*

Cübranın İblisi Allahla qarşılaşdırılır, O-na alternativ kimi verilir. Ona görə də İblis daha çox Allaha qulluq edən insanların, yəni keşişlərin, rahiblərin çevrəsindədir – onlarla sıx surətdə bağlıdır. Cavidin İblisi ümumiyyətlə insanla bağlıdır. Sanki insan qəlbində əbədi lövbər salmışdır. Ona görə də bütün şər hadisələr insanın öz ayağına yazılmalı imiş!

*Siz nə qədər məndən uzaqlaşsanız,
Yer deyil, əflakə uçub qaçsanız,
Qarşılaşıb birləşəriz daima,
Ayrı deyil, çünki biriz daima.²*

Təəssüf ki, Azərbaycan ədəbi tənqidində bir çox müəlliflər İblisin versiyasına uyaraq Şərin mənbəyini insanın təbiətində görmək mövqeyini tuturlar. Əslində isə insan iblisləşdikcə, öz təbiətindən uzaqlaşır. Daha doğrusu, özünü dərk etdikcə, öz təbiətinə, missiyasına uyğun yaşadıqca, İblis üçün əlçatmaz olur.

¹ H.Cavid. Əsərləri 5 cildə, III cild, Bakı, “Lider”, 2005, s. 32.

² Йеня орада, s. 68.

Cavid və İqbal

«Cavidnamə» yazan İqbaldan fərqli olaraq Cavid «İqbalnamə» yazmamışdı; görünür, ona görə ki, Azərbaycanda «İqbalnamə» hələ 8 əsr öncə yazılmışdı. Heç nə təsadüfi olmadığı kimi, bu adlardakı səsleşmə də tam təsadüfi deyil.

Təxminən eyni dövrdə yaşamış bu iki böyük mütəfəkkir şair başqa məkanlarda yazıb yaratsalar da, tarixin qarşısına qoyduğu eyni bir vəzifənin həllinə təşəbbüs göstərmiş və bu məsələnin həllində çox yaxın mövqelərdən çıxış etmişlər. XIX əsrin axırları – XX əsrin əvvəllərində Qərb sivilizasiyası müqabilində geri qalmış Şərq dünyasının qarşısında bu geriliyin səbəblərini üzə çıxarmaq və əvvəlki möhtəşəm inkişaf potensialına yenidən yiyələnmək vəzifəsi dururdu. Bu – indi də qarşıda duran ən böyük vəzifədir. Lakin bu problemin həlli istiqamətində ən dəyərli fikirlər məhz XX əsrin əvvəllərində deyilmişdir. İslamın yeni dövrədə, yeni təfəkkür mövqeyindən dəyərləndirilməsi və onun neçə yüz illər ərzində aşınaraq öz inkişaf potensialını tükətməsi, bu aşınmanın səbəbləri və ideya gücünün ilkin halına qayıdış yolları və ya tərsinə, ideyanın yeni dövrə uyğunlaşdırılması məsələləri Məhəmməd İqbal fəlsəfəsinin mərkəzi

mövzularından biri idi. Cavid həmin məsələlərə bədii təfəkkürün işığında baxmağa çalışdığı halda, İqbal həm poeziya, həm də fəlsəfənin imkanlarını bu yolda səfərbər etmişdi.

Maraqlı burasıdır ki, həm şair, həm də filosof olmalarına baxmayaraq, daha çox şair kimi tanınan Cavid və Cübərindən fərqli olaraq məhz filosof və siyasi xadim kimi tanınan M.İqbal yaradıcılığında da eyni problemlər və hətta eyni süjetlər nəzərə çarpır. M.İqbalın fəlsəfi görüşlərini təhlil edən alman tədqiqatçısı Annemari Şimmel peyğəmbər mövzusunun şərhinə bağlı onu İ.Göte ilə müqayisə edərək yazır: *«İqbalın Göte ilə olan münasibəti daha genişdir – ümumi fikir bənzərliklərinə xüsusi əhəmiyyət verməsək belə, Götenin «Məhəmmədin tərənnümü» adlı məşhur bir şeirini oxuyarkən istər-istəməz M.İqbalın «Cavidnamə»də Zinderud (yaşayan irmak) ismi ilə ifadə etdiyi təsəvvürlər yada düşür. Həqiqi mömin peyğəmbər də ən yüksək mərtəbədə mövcud olan bu irmak sifətini özündə görməlidir»*.¹

İ.Götenin H.Cavidlə, «Faust»un «İblis»lə müqayisəsini biz ayrıca əsərdə vermişik. Ona görə də, bu paralel üzərində dayanmadan, diqqəti bir daha eyni dövrdə yaşamış bu iki böyük sənətkarın zamanın ruhundan doğan eyni problematikaya müraciətinə və bir sıra məsələlərdə eyni fəlsəfi dünyagörüşündən çıxış etdiklərinə yönəltmək istərdik. Zaman elə zaman idi ki, indi ancaq döyüş yox, həm də qarşılıqlı anlama və vəhdət tələb olunurdu. Əlbəttə, söhbət şərhlə

¹ А.Шиммель. Юн союз. М.Икбал. Жавидنامه, (севирен А.Сжциммел), Анкара, Кцлтцр Баканлыгы, 1989, сящ. 17.

vəhdətdən getmir. Söhbət şərə aparən yolların səmtini dəyişməkdən, əqlin hissi tərbiyə etməsindən gedir. Fəlsəfə müstəvisində bu problemlər ilk dəfə olaraq İran ərazisindəki fəlsəfi təlimlər, peşəkar filosofların əsərləri avropalılara pozitiv mövqedən M.İqbalın «Pəriyada metafizikanın inkişafı. Müsəlman fəlsəfəsi tarixinə töhvəsi» əsəri ilə təqdim edilmişdir.¹ M.İqbal özü bir peşəkar filosof kimi ingilisdilli fəlsəfə məkanında yenilik idi. O özü ilə yeni bir dünya – Şərqlə (İslam) fəlsəfi fikrinin özünəməxsusluqlarını gətirirdi. Bu – vəhdətə doğru addım idi.

Lakin M.İqbalın xidməti heç də orta əsr İslam fəlsəfi məktəblərində yaranmış əsas ideyaları Qərblə dünyasına çatdırmaq deyildi. İqbal həm də yaradıcı bir filosofdur. Onun «İslamda dini düşüncənin yenidən təşəkkülü» əsəri yeni dövrdə cəmiyyətə və dünyaya müasir baxışlar sistemi kimi təqdim olunur.

M.İqbal vəhylə verilən həqiqətlərin insanların həyatında önəmli rolunu qəbul etməklə bərabər, belə bir mövqedən çıxış edirdi ki, Allah təala insanlara həm də əql vermişdir və onlar bütün sonrakı uğurlara əqli imkanlarından istifadə edərək nail olmalıdırlar. İslam dünyasını geri qoyan isə vəhylə verilənlərdən ziyadə, əqllə verilənlərdən imtina edilməsi cəhdləridir.

¹ См.: *М.Я.Корнеев*. Философия совершенного человека Мухаммад Икбала... – История современной зарубежной философии: компаративистский подход. Санкт-Петербург, «Лань», 1997, стр. 288.

M.İqbal «İslamda dini düşüncənin yenidən təşəkkülü» əsərində yazırdı: «*İslamda təsəvvüfün vəzifəsi mistik təcrübələri nizama salmaq idi. Lakin qəbul etmək lazımdır ki, bu məsələyə tam elmi şəkildə yanaşan yeganə müsəlman mütəfəkkir İbn Xaldun (1332-1406) olmuşdur*». Yeni dövrdə isə mistik təcrübə ilə elmi-fəlsəfi təfəkkür erasında körpü atan Şərq poetik ənənələrini qoruyub saxlamaqla bərabər, Qərblə onun öz dilində danışan ən azı iki böyük mütəfəkkir vardır ki, bunlardan biri M.İqbal, o biri isə H.Caviddir. Təəssüf ki, Qərb dünyası M.İqbalı kifayət dərəcədə tanıdığı halda, Cavid haqqında demək olar ki, heç bir təsəvvürü yoxdur. Bunun səbəblərindən biri isə budur ki, Qərb sadəcə gözəl poeziyaya olsa-olsa ekzotika kimi yanaşa bilər. Tərcümədə bu poeziyanın da gözəlliyi itir. Cavidin tərənnüm etdiyi ideya dünyasından isə nəinki Qərb, biz özümüz də kifayət qədər xəbərdar deyilik.

Cavid, Əfqani və Sabir

Əlbəttə, H.Cavidin bir tərəfdən təsəvvüf fəlsəfəsi, onun İbn Ərəbi, Fəridəddin Əttar kimi nümayəndələri ilə, digər tərəfdən də sosial-siyasi pafos, inqilabi-demokratik bir əhval-ruhiyyə və onun M.Ə.Sabir kimi bir nümayəndəsi ilə müqayisə olunması təəccüblü görünə bilər. Sanki diametral əks tərəflər bir araya gətirilir. Lakin Cavid yaradıcılığı qütbləri ehtiva edəcək dərəcədə tutumlu və zəngindir.

Cavid yaradıcılığı heç vaxt vahid bir ideya üzərində qurulmuş geniş və rahat yola çıxmayıb; o, çox mürəkkəb, bəzən hətta ziddiyyətli görünən bir yaradıcılıqdır.

Azərbaycan ədəbi tənqidində Cavid poeziyası əsasən romantizm mövqeyindən, gerçək həyatdan ideala doğru can atan bir sənət nümunəsi kimi təqdim edilir. Doğurdan da, Cavidin əsərləri cari həyatın konkret problemləri ilə bağlı olmaqdan daha çox, gündoğandan günbatana, min il əvvəldən min il sonraya qədər geniş məkan və zaman arealını əhatə etməklə bu günlə az səsleşirmiş kimi görünür. Yəni ilk tanışlıq Cavidin bir realist olmaması, daha çox xəyal aləmindən çıxış etməsi təəssüratını yaradır. Təəssüf ki, bu sadəcə ilk tanışlığın təəssüratı olmayıb, ədəbi tənqidimizin

də Cavidə münasibətini şərtləndirən bir mövqe kimi formalaşmışdır.

Əlbəttə, bu mövqedə bir həqiqət də vardır. Amma biz diqqəti gerçəyin görünməyən tərəfinə yönəltmək istəyirik. Bizcə, o bir çox rəsmi realistlərdən daha çox realist idi. Belə ki, realizm heç də göz qabağında olanın surətini çəkmək deyil. Cavid min illərin dərinliyindən, yad ellərin uzaqlığından məhz öz mühitini, dövrünü, günün həqiqətlərini daha sərrast nişan alır, hədəfə daha düz düşürdü. Lakin biz indi Cavidin realizmindən, onun əsərlərinin gerçək həyat üçün, bu gün və gələcək üçün praktik əhəmiyyətindən danışmaq fikrində deyilik. İndi biz «realizm» sözünü bir bədii yaradıcılıq metodu kimi deyil, hadisələrin iç üzünü, ilkin və gerçək səbəblərini açmağa cəhd etməkdəyəmiz. Yəni şairin xəyal dünyasına «səyahət» məqsədyönlü bir səyahətdir. Gerçəyi, real problemləri sadəcə olaraq təsvir etmək deyil, onları doğuran səbəbləri açmağa cəhd etməsindəndir ki, o, bəzən çox uzaqlardan başlamalı olur.

Gerçəyi təsvir edənlər, hər an içərisində bulunduğumuz həyat hadisələrini qələmə alanlar bu hadisələrin haradan gəlib haraya getdiyini, hansı zəncirin bir halqası olduğunu çox vaxt görə bilmirlər. Hadisənin mahiyyəti ancaq kontekstdə açılır. Nəyin isə ümumi mənzərəsini onun daxilində oturub təsəvvür etmək mümkün deyil; mütləq kənara çıxmaq, ona uzaqdan baxmaq lazımdır. Cavid də belə edir. Onun nəzərləri uzaqdan bu günə tuşlandığından gələcəyin də konturlarını görə bilir. Görkəmli ədəbiyyatşünas Yaşar

Qarayev yazır: «*Yerə enməm də, səmə şairiyəm!*» – *bu məşhur bəyanat müasir kontekstdə tamamilə başqa cür səslənir və bir daha inandırır ki, bu sözlərlə şair öz ayağını torpaqdan üzdiyünü elan etmir, bəlkə əksinə: torpağı da, insanı da səməyə qaldırmağı və ona yüksəkdə – zirvədə nəzər salıb qiymət verməyi bir sənət prinsipi kimi irəli sürür!*»¹

Xəyalpərəstlik odur ki, real dünyada baş verən hadisələrə müdaxilə etmək, onları yönləndirmək əvəzinə, ancaq ideyanın gözəlliyinə vurulur, xülyanın təsir dairəsinə düşür, reallıqdan uzaqlaşırısan. Reallığı mahiyyətə dərk etmək isə, zahirdə görünən hadisələrin arxasında əsas hərəkətverici qüvvələri görmək, üzə çıxarmaqdır.

«*Mənim tanrım gözəllikdir, sevgidir*», – deyən Cavid, eyni zamanda hərəkətverici qüvvələri unutmur, gözəlliyə və həqiqətə aparan yolun gücdən və qüvvətdən keçdiyini vurğulayır:

*Yaşadan kainatı qüvvətdir,
Gücsüzün hər nəsibi zillətdir.*²

Sadəcə güc yox, gücə qarşı güc! Öz haqqını müdafiə etmək üçün, güclü olmaqdan başqa çarə yoxdur. Məqsəd haqqa çatmaqdır. Lakin haqqa çatmağın yolu güclü olmaqdan keçir.

¹ *İ.Гарайев*. Тарих: йахындан вя узагдан, Бакы, «Сабащ» 1996, с. 320.

² *Щ. Жавид*. Ясырляри 5 жылддя, 1 жылд, Бакы, Елм, 2005, с. 95.

«*Kim güclüdürsə, o da haqlıdır*», – deyən fəlsəfə nə qədər iblisənə olsa da, reallığın fəlsəfəsidir. Çünki bu fani dünyanın, cismani həyatın reallıqları güc üzərində qərar tutur.

*Yaşamaq istəyirmisən, çarpış,
Hərbə qoş, hər vuruş, ya əz, ya əzil!
Onsuz irmək murada çox müşkül.¹*

«*Cavidin romantikası insanla zülmət, zorla şər arasında barışdırıcı mövqeyi rədd edir, zorun təbiiliyi, fitriliyi ideyası ilə barışmır. Üstəlik, Cavid zora «pisdir» deməklə də kifayətlənmir, əksinə, Cavidin poeziyasında ardıcıl və sistemli bir şəkildə «iki zor» anlayışına rast gəlirik*».² Əlbəttə, ümumən uğurlu olan bu deyimdə «zor» kəlməsi «güc» kəlməsilə əvəz edilsəydi, müəllif mövqeyi daha aydın başa düşülərdi. Belə ki, «zor» sözü bir qayda olaraq mənfi mənada işlənir. «Güc» isə, həm mənfi, həm də müsbət mənaların daşıyıcısıdır. Cavid məhz ağıllı gücü, haqqın gücünü kobud nadanlığa, zora qarşı qoyur. O, hikmətlə cillanmamış, kobud qüvvəti deyil, əqlə idarə olunan və haqqa xidmət edən qüvvəti tərənnüm edir.

“Azər” poemasında Cavid Azərin dili ilə deyir:

Qüvvət üstə varsa əqli-səlim,

¹ *Ш. Жавид. Ясырляри 4 жылдыя, ЫI жылд, Бакы, «Йазычы», 1982, с. 262.*

² *Й.Гарайев, йеня орада, с. 323-324.*

*Sana həp kainat olur təslim!*¹

Y.Qarayev də yəqin məhz bu cəhəti nəzərə alaraq yazır: «Məhz zora qarşı mübarizədə burada zor və ağıl, qılınc və kitab, İblis qəhqəhəsi və Mələk fəryadı həmişə bir yerdə, bir vəhdətdədir».² Lakin Y.Qarayev Cavid ideyasını «kim haqlıdırsa, o güclüdür» şəklində ümumiləşdirərkən³, bizcə, gerçəkdən daha irəli gedir. Yəni romantik Cavid bir az da romantikləşdirir. Halbuki, Cavid yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, realist romantikanın tərəfdarıdır. O, «kim güclüdürsə, o haqlıdır» mövqeyini tərənnüm etməsə də, hər halda məhz bu gerçəyi yada salır. Və haqqa uyğun gəlməyən bu gerçəklə hesablaşmaq və ancaq bundan sonra çıxış yolu aramaq mümkündür. Gücü yalnız haqqın özündə, ədalətdə axtarmaq sadəcə idealizm deyil, həm də utopik idealizmdir. Caviddə məqsəd gücün, var-dövlətin və rəyasətin naqis cəmiyyətdə çox şeylərə qadir olduğunu və sosial-siyasi müstəvidə «haqq qazandığını» – öz haqlılığını zorla qəbul etdirdiyini göstərməkdir. Və ancaq bundan sonra – «hər şeyə qadir olan» gücə qarşı çıxmağın da yolları aranarkən, *Haqqa söykənən güc* konsepsiyası irəli sürülür.

Realizm metodu artıq baş tutmuş bir reallığı, nəticələri təsvir etmək və ya bir addım da irəli gedərək onu tərənnüm etməkdir. Cavid isə qazanılmış uğurları və ya konkret

¹ *Ш. Жавид. Ясырляри 5 жылдыя, 1 жылд, Бакы, Елм, 2005, с. 196.*

² *Й.Гарайев, йеня орада, с. 324.*

³ *Йеня орада. с. 325.*

problemləri qələmə almır; o, bu uğur və problemlərin düsturunu açmağa, açarını tapmağa çalışır. Söhbət yenə də yaşadığımız real həyatın problemlərindən gedir. Lakin problemlərin təsvirindən deyil, hərəkətverici qüvvələrindən, səbəblərdən, təməldən danışılır. Təməlsə çox dərinədir və zahirən həyatın özündən uzaqdadır. Necə ki, gözəlliyin də həqiqi səbəbi uzaqlardan görünür; «*uzaq və incə təbəssümlər ... həyata nuri-səfa səpir*».

Həyatda gözəlliyə, haqq-ədalətə çatmaq üçün naqis mühitin islah olunması lazımdır. Bunun üçün isə ilk növbədə bu mühitin «fəlsəfəsi» tapılmalı, arxalandığı gücə qarşı meydana daha böyük bir güc çıxarılmalıdır. Həyatın qaranlıqlarını, problemlərini ancaq təsvir edə bilən realistlərdən fərqli olaraq Cavid bu qaranlıqlara işıq salmağın yollarını arayır. Işıq bulmaq üçün isə mühitin zaman-məkan kontiniumunu genişləndirmək, onun fəvqünə qalxmaq, zamanı keçmişə və gələcəyə doğru uzatmaq (ekstrapolyasiya) lazım gəlir.

Cavidə görə, əzilənlərin faciəsinin kökündə onların zəifliyi dayanır. Haqqı müdafiə etmək üçün bu haqqın kəşiyində duran güc-qüdrət lazımdır. Cavidin «əzməyən əzilələr» tezi əslində heç də əzməyin tərənnümü olmayıb, əzilməyən antitezi kimi ortaya çıxır. Onun «Məzlumlar üçün» şeirində irəli sürdüyü «*kim ki, məzlum olursa, zalım odur*» fikri olduqca dərin dialektik bir ziddiyyəti, təzadı ifadə edir. İlk baxışda ağla gələn budur ki, məzlum hara, zalımlıq hara? Yəni Cavidin müddəası ağlabatmaz görünür. Ən bö-

yük həqiqət də bu ağlabatmazlıqda, bu təzadda gizlənmişdir. Mübarizə aparmayan, haqqını müdafiə etməyən, passiv, ətalətli olan tərəf özü məzlum olmaqla yanaşı, öz soydaşlarına, nəslinə, xalqına qarşı nə kimi bir miras qoyduğunu, onları nə kimi bir fəlakətin ixtiyarına buraxdığını anlayarsa, bu məzumluluğun əslində kimlərə qarşı nə kimi bir zalımlıq olduğu üzə çıxar. Kimsə özü əziyyətə qatlaşmağı tərcih edə bilər. Amma onun öz övladları üçün bu aqibəti seçmək haqqı varmı?

Bu yerdə ən yaxşı misalı biz Caviddən yox, M.Ə.Sabirdən götürmək istərdik: «*Oxutmuram, əl çəkin!*» Məzlum nəinki öz vəziyyəti ilə barışır və sanki vəziyyətindən məmnundur, həm də onu hərəkətə gətirmək istəyənlərə finxırır, diş göstərir. Deməli, diş hələ qalır... Bəs çatışmayan nədir? – Düşünmək! Sabir düşünüb ibrət dərsi götürmək üçün əcnəbilərə baxmağı tövsiyə edir.

Qərb düşüncəsi, konkret təhlilə, hissi təcrübəyə, təfərrüatların öyrənilməsi və ümumiləşdirilməsinə, induktiv metoda, subyektin obyektədən ayrılmasına əsaslanır. Şərq düşüncəsi isə, daha çox fitrətə, duyğuya, bütövlüyün hissi və əqli sezgi ilə mənimsənilməsinə, obyektin subyektə itməsinə əsaslanır.

Lakin bu xüsusiyyətlər, ancaq düşüncənin daxili mexanizminə aiddir. Nəzərə alınmalıdır ki, qərarlaşmış sosial mədəni durum, dəyərlər sistemi də düşüncə tərzinə təsir göstərir. Mühit özü, insanın reallaşması və tənbelləşməsi üçün şərt ola bilər. Mühit ideyanı, düşüncəni, təşəbbüsü sti-

mullaşdırı da bilər, onun qarşısını ala da bilər. Düşüncənin inertləşməsi, fikir tənbəlliyi bu gün Şərqi əlamətlərindən birinə çevrilmişdir. Halbuki, məhz Şərqi, düşüncə soyuq ağla deyil, qaynar zəkaya, qəlbin döyüntüsünə, şövq və ehtirasa söykənir. Əql, məhəbbət kontekstində ortaya çıxır...

Lakin, təəssüf ki, Şərqi ətalətini şərtləndirən də onun soyuqluğu yox, elə məhz hərarətidir. Adi məntiqlə düşünmək, ölçüb-biçmək, insandan böyük daxili enerji tələb etməyi halda, hər bir məqamda, bütün varlığı ilə obyektə doğru yönəlmək (fenomenologiyada buna – intensiallıq deyirlər), obyektə öz «mən»ində əritmək, idrakı sevgi məqamına yüksəltmək, çox çətindir. Məhz buna görədir ki, Şərqi əqli fəaliyyət, idrak, istənilən insanın deyil, seçilmişlərin nəsibi olur. Fəhmlə dərk etmək üçün, ağıldan ziyadə fəhmə, intuisiyaya malik olmaq tələb olunur. Böyük həqiqətləri, qəlbin işıqlanması məqamında görmək üçün, alışıb-yanmaq, nurlanmaq siqləti tələb olunur.

Fərdi müstəvidə, əlbəttə, hər şey aydındır. Şərqi düşüncə tərzini daha yüksək, daha ali bir məqamı ifadə edir. Lakin, bu yüksək məqama hamı yüksələ bilmirsə, onda ictimai şüurun, fərdi şüurlardan geri qalması, kütlənin kimlərinə dalınca getmək, kimə isə kor-koranə inanmaq zərurətini də ortaya çıxardır. İctimai təşkilatlanmadakı fərqlər də, düşüncə tərzindəki fərqlərdən irəli gəlir. Şərqi ictimai müstəvidə geri qalması, onun həqiqət məzənnəsini çox yüksəklərə qaldırması ilə bağlıdır və bu yüksəklik ictimai müstəvidə öz əksliyinə çevrilir.

Hər dəfə fikirləşmək üçün, səmaya qalxmaq, daxili yüksəliş keçirmək zərurəti, geniş kütləni fikir tənbəlliyinə sürükləyir. Və fikir tənbəlliyi, Şərqi amilinə çevrilir. İctimai mühitin, sosial infrastrukturun, ənənəviləşmiş təsir formaları Şərqi anlayışına və səhvən «Şərqi düşüncə tərzii» anlayışına da daxil edilir.

Yeni dövrdə müsəlman dünyasında, ideoloji infrastrukturun düşüncəyə münasibətlə yanaşı, tədqiqatın məzmununa da təsir etməsi, Cəmaləddin Əfqani tərəfindən gözəl şərh edilir: «Təfəkkürün tərzii və meyarı olan məntiq elmini, hər kəs öyrənməlidir ki, həqiqəti yalandan, düzü əyridən seçə bilsin. Halbuki, bizim müsəlman məntiqçilərinin başı mövhumatla və boş-boş şeylərlə doludur. Bunların təfəkkürü ilə, avamların təfəkkürü arasında heç bir fərq yoxdur. Hikmət elmi ətrafımızdakı mövcud səbəblərdən və əlaqələrdən bəhs edir. Qərribə burasıdır ki, bizim alimlər «Sədri» və «Şəmsül-bariə» oxuyurlar və fəxrlə özlərini hikmət sahibi hesab edirlər. Di gəl, ... soruşurlar ki, biz kimik və nəyik? Elektrik, buxar gəmisii, dəmir yolu nədir?»¹

Sabirin məşhur satirası yada düşür:

*Dindirir əsr bizi, dinməyiriz,
Açılan toplara diksinməyiriz,
Əcnəbilər seyrə balonlarla çıxır
Biz hələ avtomobil minməyiriz?»²*

¹ Ж.Яфгани. Сечилмиш ясярляри, Бакы, 1998, сящ. 31.

² М.Я.Сабир. Щопщопнамя, ЫЫ жилд, Бакы, Минаря, 2000, с.

Cavid isə millətin öz keçmişini yada salır; düşdüyü vəziyyətdən çıxmaq, özündə bir güc tapa bilmək üçün məz-lumlaşmış türk əhlinə öz keçmişinə baxıb, ondan ibrət gö-türməyi tövsiyə edir və sanki C.Əfqaninin qoyduğu sualı təkrarlayaraq yazır:

*Kimlərin oğlusan? Nəsən? Kimsən?
Sürünüb durma böylə, bir yüksəl!
Bir düşün, gör beş-altı əsr əvvəl
Nə idin? Şimdi nerdəsən? Bu nə yəs?
Əcəba, yoxmu səndə izzəti-nəfs? ¹*

Ərləri hərəkətə gətirmək üçün izzəti-nəfsə müraciət olunması türk mentalitetindən çıxış etməkdir. Bəs «*bir düşün*», – çağırışı necə? Bizcə, düşünməyə çağırış çox mü-hüm bir məqamdır.

*Dona qalmaqda varmı bir mənə?
Bunca zillət yetişmiyormu sana!?
Çox əzildin, yetər, ər oğlu ər ol!
Çırpınıb çareyi-xilas ara, bul! ²*

Düşünməyə çağırış M.F.Axundovdan başlayan maarif-çilik ideyalarının sadəcə davamı olmayıb, həm də yeni döv-rün ruhunu ifadə edən bir himndir. Mənəvi kamilləşmə te-zisindən rasiona düşünmə və ictimai təkamül tezisinə ke-çidin və ya, daha doğrusu, sintetik bir həyat düsturunun ax-tarışı az qala bir əsr davam etmiş və XX əsrin əvvəllərində

¹ *Ш.Жавид. Сечилмиш ясырлары, Бакы, Чашоблу, 2004, с. 11.*

² *Йеня орада.*

ictimai əhval-ruhiyyəyə də təsir göstərmişdir. Bu keçid fəlsəfəsinin ən böyük nümayəndələrindən biri Cəmaləddin Əfqani olmuşdur.

M.F.Axundovdan Cəmaləddin Əfqaniyə, Əfqanidən Sabirə və Cavidə gedən ideya yolu, özünütənqid və vəhdətə çağırış yolu!

Məhz fikir tənbəlliyinin və ətələtin nəticəsidir ki, Avropa yeni-yeni texniki nailiyyətlər əldə etdiyi bir vaxtda, bizimkilər ərəb əlifbası və ərəb sözlərinin təfərrüatları sahəsində baş sındırmaqla məşğul idilər. C.Əfqani elə bil ki, M.F.Axundovun əlifba islahatı uğrunda mübarizəsinə səs verərək yazırdı: *«Müsəlmanlar təlim-tərbiyədən heç bir xeyir görmürlər. Məsələn, onlar nəhv elmini öyrənməklə məşğul olurlar. Nəhv elmində məqsəd də budur ki, ərəb sözlərini düzgün yazıb-oxumağı öyrənsinlər. Halbuki, bizim zamanəmizdə müsəlman alimləri, nəhv elmini son məqsəd və qayə kimi qarşılarına məqsəd qoymuşlar...»*.¹ Bəli, dil məqsəd yox, vasitə olmalıdır. Hansı dildə oxumaq və yazmaq deyil, nə barədə oxuyub, yazmaq önəmlidir. Düşüncənin səhv istiqamətdə yönəldilməsi, vasitəni özünə məqsəd etməsi, hətta, elmi dini dəyərlərlə əvəz etmək təşəbbüsləri Şərqi tənəzzül səbəblərindəndir. «Qərībā burasıdır ki, bizim alimlər elmi iki yerə bölmüşlər: müsəlman elmləri və Avropa elmləri. Buna görə də, onlar camaatı xeyirli elmlərin mənimsənilməsindən çəkindirirlər. Onlar başa düşmürlər ki, şərəfətli elm heç bir millətin malı deyil, kim ona

¹ Ж.Яфгани. Эюстрилян ясяр, сящ. 30.

yyələnsə, onundur...»¹

Şərq və Qərb düşüncə tərzlərini, qarşılıqlı maraqları üzvi surətdə birləşdirən sintetik təfəkkür siyasət sahəsində, beynəlxalq münasibətlər sahəsində həqiqətən yeni hadisədir...

Lakin daha geniş miqyasda götürdükdə, həyatımızın bütün sahələrini məhz bu yeni təfəkkür işığında nəzərdən keçirmək istədikdə məlum olur ki, o heç də boş yerdə yaranmamış, min illərdən bəri dərin kök atmış dialektik təfəkkürün bəhrəsi kimi meydana gəlmişdir.

Bu gün qarşıda duran vəzifə idrak sahəsində müvəffəqiyyətlərin rəhni olan dialektik təfəkkür tərzinin praktik tətbiqinə nail olmaqdan, fəaliyyət proqramını bu təfəkkür əsasında qurmaqdan, dialektikanı “xalis zəka” sahəsindən “praktik zəka” sahəsinə keçirməkdən ibarətdir.

Sintetik siyasi təfəkkür dialektik idrak metodunun dövlət siyasətinə tətbiqi deməkdir. Miqyaslar arasındakı uçurumun aradan götürülməsi, tam ilə hissənin əlaqələndirilməsi, fərdi problemlərin qlobal hadisələr kontekstində nəzərdən keçirilməsi və əksinə, qlobal hadisələrin həllində hər bir adamın mənafeyinin nəzərə alınması sintetik təfəkkürün mühüm tərkib hissəsidir.

Dialektik təfəkkürün əsasında hərtərəflilik prinsipi, sintetiklik dayanır. Əksliklər müəyyən olunur, ancaq onlar mütləqləşdirilmir, vəhdətdə nəzərdən keçirilir.

Bir fikir başqa fikirləri istisna etmir, əksinə, bir-birini

¹ Йеня орада, сящ. 32.

qarşılıqlı surətdə tamamlayır. Sintetik təfəkkür müxtəlif konseptual sistemlərin dialektik sintezi olmaqla yanaşı, müxtəlif təfəkkür tərzlərini də özündə birləşdirir. O, Şərq və Qərb təfəkkür tərzlərinin, milli şüarların bir-birini zənginləşdirməsini nəzərdə tutduğu kimi, elmi və bədii təfəkkürün vəhdəti üçün də meydan açır.

Ya yalnız sosial-mənəvi həyatın anlayışlarla inikasından çıxış edərək bədii ədəbiyyatdan, obrazlı təsvirdən imtina etmək, ya da yalnız bədii ədəbiyyat və təxəyyül hüdunda qalaraq real həyatın məntiqi inikasına biganə qalmaq – hər ikisi birtərəfli və metafizik yaxınlaşmadır. Sintetik təfəkkür bunların vəhdətini tələb edir.

İnsan, onun mənəvi yüksəlişi, fərdi mənəvi dünya ilə ictimai həyat arasında qarşılıqlı əlaqə və ziddiyyət məsələləri əsrlər boyu yalnız fəlsəfənin deyil, həm də bədii ədəbiyyatın, incəsənətin predmetinə daxil olmuşdur. Lakin fəlsəfənin məğzini, əsas məsələsini təşkil edən bu problem bədii ədəbiyyatda bir növ dolayısı ilə, daha doğrusu, təzahürlər vasitəsilə işıqlandırılmışdır.

Cavid və Cabbarlı

Cavid və Cabbarlı. Biri ideyalar, mahiyyətlər dünyasında qərar tutur və yerdəkilərə sadə bir təzahür kimi baxır, o biri yerdə olanların zahiri pərdəsini götürməklə mahiyyəti də, ideyanı da gerçək həyatın özündən intixab etməyə çalışır.

Əslində hər iki dahi eyni bir yolu qət edir. Biri səmadan enir, o biri səmaya yüksəlir. Biri həyatın ali məna zirvəsindən həyatın dibinə işıq salır, o biri həyatın dibindən onun ali mənasına doğru insanlarla birlikdə çox çətin bir yüksəliş yolu keçməyə çalışır. Yollar eyni olsa da, səmtlər bir-birinin əksinədir. Əvvəlcə özü nura çatıb, insanlara nurdan pay verməklə, insanlarla birlikdə nura doğru yürüş etmək fərqli hadisələrdir. Lakin istiqamətlər fərqli olsa da, məqsədlər, məramlar eynidir.

Bəli, hər iki ədib həm böyük mütəfəkkir, filosof, həm də gözəl sənətkardır. Lakin kim əvvəlcə filosofdur, kim əvvəlcə sənətkar? Bax, əsas fərq də burada üzə çıxır.

Cabbarlı xüsusi fəlsəfi təhsil görməmişdir. Onu həyatın özü yetişdirmişdir. O, həyatdan, gerçəklikdən çıxır edir. Onun böyük rəssamlıq istedadı ətrafda baş verən pro-

sesləri bütün incəlikləri ilə təsvir etməyə imkan verir. Təsadüfi deyil ki, Cabbarlı özü ədəbiyyatı təsviri sənətlə müqayisə edir: «Zatən ədəbi əsərlər də fırçası qələm olmuş rəsmlər deyillərmi?» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»).

Cabbarlı hadisələrdən çıxış edir və onları ümumiləşdirməklə mahiyyətə doğru addımlayırdı. Bədii ümumiləşdirmə elə güclü idi ki, real hadisələrin təsviri arxasında mahiyyətlər və onlar arasındakı münasibətlər də üzə çıxırdı...

Bəli, Cabbarlı əvvəlcədən filosof deyildi. O, əvvəlcədən rəssam idi. Sosial və mənəvi proseslərin rəssamı. Lakin onun getdiyi yol sadə həyat həqiqətlərinin arxasındakı böyük mənalara doğru aparırdı. O hadisədən mahiyyətə, tək-cədən ümumiyyə, sənətkarlıqdan filosofluğa doğru gedirdi. Fəlsəfə Cabbarlı yaradıcılığında təməl yox, son mərtəbə idi...

Cavid isə əvvəlcədən filosof idi. O yüksək təhsil görmüş, bir sıra fəlsəfi təlimlərdən xəbərdar olan və öz fəlsəfi konsepsiyası, ideyaları olan və bu ideyaları bədii yolla, sənət vasitəsilə çatdırmaq istəyən bir sənətkar idi. Cavid bir-başə yüksək mərtəbədən başlayır. İdeyalardan başlayıb həyatın özünə doğru gəlir.

Cabbarlı bir təbiətşünas alim, eksperimentator səyi, entuziazmı ilə yaşadığı maddi dünyanın iç üzünü axtarır; qırır, dağıdır, sökür, yenidən qurur, yenidən sökür, bütün daxili qatları alt-üst edir, açıb bizə göstərir, lakin yenə əsl mahiyyət deyil, yeni bir pərdə, yeni bir illüziya, yeni bir riya,

yeni bir saxtakarlıq, haqsızlıq üzə çıxır... Bəs haradadır həqiqət? Bəs mahiyyətə necə çatmaq olar? Bax, bu suallar bütün aydınlığı ilə gözlərimiz önündə canlanır, lakin elə bil ki, cavab tapılmır. «Sevil»də çadranın atılması və guya mahiyyətin, həqiqətin üzə çıxarılması, «Oqtay Eloğlu»nda pərdənin sökülməsi, divarların iç üzünün göstərilməsi, «Od gəlini»ndə hətta paltardan da xilas olmaq, adət-ənənənin də buxovlarından azad olmaq, islamın da ehkamlarına qarşı çıxmaq cəhdləri – mütləq azadlıq axtarışları... Bütün bunlar, təbii ki, uğurla nəticələnmişdir. Onda nədir bu axtarışların mənası? Məna elə axtarışın uğursuzluğundadır. *«Mənfi cavab da bir cavabdır»*.

Cavid isə lap əvvəlcədən mahiyyət qatında əyləşib bizim bu fani (maddi) dünyada kölgələrin oyununu izləyir. Lakin oxucu həmin bu fani dünyanın içində olduğundan onu mahiyyət qatına qaldırmaq, ideyalar aləminə yüksəltmək və buradakı mətləbləri ona çatdırmaq o qədər də asan iş deyil.

Cavid üçün əsas məqsəd ideyanı çatdırmaqdır. Bədii üsul və təhkiyə ola bilsin ki, hətta təsadüfi seçilmiş vasitələrdir. Yəni əsas inkişaf xətti ideya ilə bağlı olduğundan hadisələr sonradan seçilir və bu ideyanın təkamülünə uyğunlaşdırılır. Cavid irəlicədən qoyduğu bir fəlsəfi ideyanın bədii yolla açılışına çalışarkən cari, gerçək hadisələrdən daha çox tarixi mövzulara və rəvayətlərə müraciət edir. Bu mövzular ümumbəşəri mövzulardır. Konkret zaman və məkanla bağlı deyildir. Hətta tarixdə həqiqətən məlum olan

hadisələr də konkret zaman-məkan müəyyənliliyindən, dövrün spesifik xüsusiyyətlərindən, milli etnoqrafik mündəriçədən azad olunur, bütün bunlar ancaq rəmzlərlə təqdim edilir və təhkiyə ancaq ideyanın açılışına xidmət edir. Sanki bədii xarakter də, milli kolorit də arxa plana keçir və ideyanın inkişaf yolunu kölgədə qoymamaq üçün bir fon rolunu oynamaqla kifayətlənir. Yəni Caviddə hadisələr ikinci plandadır, fokusdan kənardadır və burada hər hansı detallın elə bir əhəmiyyəti yoxdur. Məhz ona görədir ki, maddi realizm müstəvisində, konkretlik prizmasında Cavid yarıdıcılığı tənqiddə tab gətirmir.

Cabbarlı isə konkretidir. Çünki ilkin olaraq ideyadan deyil, gerçək hadisələrdən çıxış edir. Burada zaman da, məkan da müəyyəndir. Burada həm milli müəyyənlilik, həm tarixi müəyyənlilik, həm də sosial müəyyənlilik o dərəcədə qarışıqdır ki, hadisələrin gedişindən dövrün tək rəngini deyil, ruhunu da sezmək mümkün olur. Cabbarlı rənglərdən ruha doğru gedir. Cavid isə ruhu şəffaf götürür. Cavid dünyasında ruhun rəngi, yeri, ölçüsü olmur. Ruh məkan və zaman xaricindədir. Lakin o hadisələrdə təzahür edir.

Cabbarlı dünyası çoxmərtəbəli dünyadır. Birinci qatda təsvir olunanlar yerli-yataqlı hadisələrdir. Ruh hadisələrin fəvqündə, arxa planda təzahür edir. Lakin Cabbarlı gerçəklikdə cərəyan edən hadisələrin bədii ümumiləşmə səviyyəsində real təsvirini verməklə yanaşı, bu hadisələrin alt qatlarını, onların daxilindəki təzadları da qələmə alır. Və nəticə etibarlı ilə həm də bu hadisələrin əsasında dayanan ideyalar

aləminin özündəki daxili çarpışma və təbəddülatları işıqlandırılmalı olur ki, bu da sonrakı, yüksək qatdır.

* * *

Bədi ədəbiyyatın mövzu dairəsi çox genişdir. Həm üfüqi, həm də şaquli müstəvidə. Üfüqi müstəvi dedikdə, coğrafi məkan və hadisələrin müxtəlifliyini nəzərdə tuturuq. Şaquli müstəvidə isə hissi-mənəvi dərinlik dərəcəsi öz əksini tapır. Bəzən bir otağın, bir insanın, hətta bir çiçəyin həndəsi-coğrafi məkanından kənara çıxmada da, çox geniş mövzu diapozonunu əhatə etmək olar.

İnsanın keçirdiyi ən adi hiss və həyəcanlardan ən mürəkkəb fikirlərə qədər, adi bir təbiət mənzərəsindən tutmuş insan taleyinə və hətta bəşəriyyətin böyük problemlərinə qədər, bir sözlə, insanı duyğulandıran və düşündürən nə varsa – hamısı bədiiləşərək ədəbiyyatın mövzusuna çevrilə bilər. Burada duyğu və düşüncələrin özü ilə bərabər, onları doğuran hadisələr, gerçək durumlar, proseslər də qələmə alınır... Hadisələrdən yenə ideyaya qayıdılması, bədi əsərin ideya məzmununun açılması isə çox vaxt oxucunun öhdəsinə düşür, lakin oxucu tam sərbəst buraxılmayıb, müəyyən emosional-psixoloji hala yönəldilir ki, bu da hadisədən mahiyyətə, ideyaya keçid üçün bir növ hazırlıq mərhələsidir. İdeya hamı üçün əsasən eyni yönümdə, lakin hər bir oxucunun səviyyəsinə uyğun dərəcədə hadisələrin gedişindən, təhkiyənin özündən intixab olunur.

Ədəbiyyatın əhatə dairəsinin böyük bir zolağı fəlsəfə-

nin problematikasi ilə üst-üstə düşür. Ədəbiyyat üçün bu zolaqdan kənarda da kifayət qədər böyük meydan var və sənətkarlar çox vaxt məhz sənət üçün spesifik sahələri (duyğulandırma zonası) qələmə almağı üstün tuturlar... Fəlsəfi zonaya çox az-az sənətkar daxil olur. Necə ki, dənizin dayaz yerində üzə bilənlərin heç də hamısı dərin sahələrə baş vurmur. Çünki bu, təhlükəlidir. Bu dərinliyə girmək rahat, oradan çıxmaq isə çətinidir. Ona görə də, bir çox hallarda fəlsəfi mövzulara girişən yazıçılar qoyduğu problemlərin içində itib-batır, ideya aydınlığı olmadığından oxucunu da özü ilə bərabər burulğana salır, çıxışsız qoyurlar. Halbuki, əsas vəzifə məhz çıxış yolunu göstərməkdir.

Azərbaycan ədəbiyyatında fəlsəfiliyə meyl həmişə olub. Lakin iki sənətkarın yaradıcılığında fəlsəfi zona əsas yaradıcılıq sahəsidir. Cavid və Cabbarlı, demək olar ki, bütün yaradıcılıqlarını fəlsəfi problemlər üzərində qurublar. Başqa sözlə, bədii forma açıq-aşkar fəlsəfi təfəkkür səviyyəsində qoyulan problemlərin təsvir üsulu kimi ortaya çıxır. Bu problemlər bir qayda olaraq maddiliyin (altun, var-dövlət, vəzifə, hakimiyyət, güc, zor) və mənəvinin (haqq-ədalət, gözəlliyə pərəstiş, ülvi duyğular, ləyaqət, sevgi) konkret təzahürləri arasında mücadilə formasında ortaya çıxır. Lakin maddi-mənəvi qarşıdurması ancaq şəxsi münasibətlər miqyasında qalmır, ictimai prizmadan keçərək sosial qarşıdurmalara gətirir. İnsanların problemləri cəmiyyətin problemləri səviyyəsinə qaldırılır və fərdi müstəvidəki münasibətlərə həm mənəvi, həm də ictimai-siyasi ziddiyyət sə-

viyyələrindən nəzər salınır...

Cavid də, Cabbarlı da tərəddüd etmədən sosial fəlsəfənin ən aktual problemlərinə birbaşa müdaxilə edir və çox vaxt problemin olduqca dərin qatlarına enirlər. Lakin adi oxucu nəzərləri üçün bu dərin qatlardan müəllif tərəfindən kəsik xətlərlə cızılmış çıxış konturlarını görmək çətindir. Təəssüf ki, çox vaxt tənqidçilər də bu məqamlardan sükutla keçirlər. Cabbarlı dühası bəzən adi bir hadisənin təsvirində elə dərinliklərə və ənginliklərə girir, şaquli ox boyunca elə vüsətlə manevr edir ki, onu izləmək çox vaxt peşəkar tənqid üçün də çətin olur.

* * *

Cavidin «İblis»ində kapitalizm cəmiyyətinin çatışmazlıqları, naqis ictimai mühitin mahiyyəti konkret hadisələrlə yanaşı, ümumiləşmiş İblis obrazı ilə təqdim olunur. Bu, bir tərəfdən, insanların hesablaşmalı olduğu reallıqdır (acı, sərt, lakin real bir dünya), digər tərəfdən, insanın qəbul etmədiyi bir reallıqdır. İnsan naqis cəmiyyətdə gedən prosesləri mənən qəbul etmir, lakin gerçəkliklə hesablaşmamaq da mümkün deyil...

Şekspirin Hamleti belə reallıqla barışmadığından, ölməyi üstün tutur. Lakin ölüm yolunu seçməzdən qabaq tərəddüdlər keçirir, çıxış yolu axtarır... Böyük filosof-tənqidçi Lev Şestov «*olum, ya ölüm*» dilemmasının əsər boyu ancaq tərəddüdlər, çaşqınlıq və daxili mübarizə kontekstində davam etməsi, real həyat müstəvisində isə tam bir fəaliy-

yətsizlik və qətiyyətsizliyin hökm sürməsinə bir çatışmazlıq kimi qeyd edir. Bəli, Hamlet əlində qılınc vuruşur. Lakin kiminlə, nə üçün? Və nəhayət, zəmanənin haqsızlıqlarına qarşı mübarizə meydanında deyil, ədalətsiz bir dueldə ölmə çatır... Əlbəttə, ölümün əsl səbəbi bu dueldən çox-çox əvvəl, daha dərin qatlarda baş qaldırmışdır. Lakin fikirdə, mənəviyyatda gedən dramatik proseslərlə ictimai həyatın reallıqları arasında heç bir uyğunluq yoxdur.

Bütün böyük dramaturqlar əslində həmişə eyni sualları qoyurlar. Lakin öz dövrlərinin dilində. Şekspirin «*olum, ya ölüm?*» kimi qoyduğu sual fəlsəfənin həmişə aktual problemlərindən birinin konkret bədii ifadə forması idi. Problem isə bundan ibarətdir: mühitə, cəmiyyətə, bəşəriyyətə uyğunlaşmaq («*palaza bürünüb elnən sürünmək*», təslim olmaq), yoxsa mühiti, cəmiyyəti özünə, öz sosial və mənəvi ideallarına uyğunlaşdırmaq?! Birinci variantı seçib yaşamaq, «olmaq», əlbəttə, asandır. İkinci yol çox çətinidir. Burada «olmaq» üçün dövrün nəbzinə uyğun üsul, ideya və iradə tapılmadıqda, o, həmişə «ölüm» yolu olur. (Düzdür, bu iki variantın keçidində üçüncü – aralıq variantlar da var. Naqis mühiti qəbul etməmək, lakin ona qarşı aktiv mövqe tutmadan, özünü «kənara çəkmək», «çıxdaş olmaq» variantı. Məsələn, kefli İskəndərin sərxoşluq yolu. Lakin bu yol öz təkamülündə istər-istəməz ikinciyə keçidlə nəticələnməlidir. Zira sərxoşluq da həyatı inkarın, «ölüm» yolunun bir formasıdır. Yaxud L.Tolstoyun «Canlı meyit» pyesində Protasov cismən sağ olsa da, yaşadığı mühit üçün, onu vax-

tilə tanıyanlar üçün ölmüşdür. O, əvvəllər özünün də daxil olduğu naqis ictimai mühitdən təcrid olmuş halda qalmağı üstün tutur. Bu da «olum» ilə «ölüm» arasında bir vəziyyətdir. Lakin əsərdən çıxan məntiqi nəticəyə görə, bu aralıq vəziyyət şərəfli ölümü əvəz edə bilmədiyinə görə, son nəticədə yenə də fiziki ölüm labüd olur.) Ona görə də, bu problemin qoyulduğu pyeslər, bir qayda olaraq, faciə janrında olur. Dramaturqlar çox vaxt bu böyük problemi sadələşdirərək, onu "olum, ya ölüm" formuluna salır və həyatda qalmağı – həyatla barışmaq, ölümü isə həyata, mühitə etiraz aktı, üsyan kimi təqdim edirlər. Və nə qədər paradoksal görünsə də, «olum» – fərdi mənin ölməsi, əksinə, «ölüm» – fərdi mənin özünü təsdiqi, yaşamaq uğrunda mübarizəsidir. Problemin bu cür sadə qoyuluşu: yaşamağın mütilik, təslimçilik, ölməyin – barışmazlıq, üsyan kimi təqdim edilməsi, əslində həyatın, «olmağın» həqiqi böyük mənasını açılmamış qoyur. Bu böyük məna isə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, mühitin, cəmiyyətin dəyişdirilməsi və naqis həyata deyil, fərdi mənin böyük ideallarına cavab verən yeni bir həyata uyğunlaşmasıdır. Daha doğrusu, bu artıq «uyğunlaşma» deyil, yaradıcılıqdır, inqilabdır.

Cavid və Cabbarlı elə bir dövrdə yaşayırdılar ki, onların «inqilab» idealları bolşevik inqilabı ilə müqayisə olunmaya bilməzdi. Cavid sonuncunu qəbul etmir, Cabbarlı isə özünəməxsus bir şəkildə qavrayır və təqdim edirdi. Bu baxımdan, təkcə aydınların tragik inqilabçı ruhu deyil, almazların inqilabı da özünəməxsus bir «olum, ya ölüm» proble-

mi idi. Bu, elə bir zəmanə idi ki, "olum" yolu – "ölüm"ə, "ölüm" yolu – "olum"a çevrilmişdi. Qırmızı inqilab öz ölüm qismətini artıqlaması ilə yaşayaraq (sözün müstəqim mənasında "ölüm" planını dolduraraq) zəfər çalmış, indi daha qalib mövqeyindən "olum" yolçularına ölüm hökmü oxuyurdu. Bir qütb başqa bir qütblə əvəz olunmuşdu. Ona görə də, Cabbarlının inqilabdan sonrakı əsərlərinə daha çox dərəcədə məhz bu prizmadan baxmaq lazımdır.

Cavid isə problemin konkret bir dövr üçün bu və ya digər təzahürlərini deyil, ümumiləşmiş fəlsəfi həllini, düsturu tapmağa cəhd edirdi.

Arif bir növ Hamleti xatırladır. O da fikir müstəvisindəki pozitiv mövqeyə baxmayaraq, real həyatda passivlik və çaşqınlıq nümayiş etdirir. Lakin son anda estafeti real həyatda daha qətiyyətli görünən Elxana verir.

Aydın da mahiyyət müstəvisində bir qədər Hamleti xatırladır. Lakin cəngavərlik dövrü, duellər dövrü keçdiyindən, ancaq söz qılıncı ilə kifayətlənməli olur. Dövrün faciəsini yaşamaqla bərabər, həqiqətə yol açmağa çalışır, uğursuzluğa uğrayınca kefli İsgəndərin yolunu tutur. Lakin diqqətlə yanaşıldıqda burada Protasovla paralel daha güclüdür. Aydın da neçə illərdən sonra qayıdıb, tanınmaz halda cəmiyyətdəkiləri seyr edir. Lakin bunu Protasov kimi soyuqqanlıqla edə bilmir, həyata İsgəndərsayağı müdaxilələr edir. Zəmanəyə inamını itirsə də, insanlara inamını itirmir. Son anda Gültəkini hələ də sevdiyini göstərməklə, naqis cəmiyyətin günahını onun qurbanı olmuş insanın ayağına yaz-

madığını sübut edir. Şərin mənbəyini insanların xislətində deyil, dövrün, zamanənin, mühitin xislətində axtarmaq təşəbbüsü göstərir. Bu baxımdan, C.Cabbarlının «Aydın»ı təkcə «Hamlet»lə deyil, həm də «İblis»lə böyük ideya yaxınlığına malikdir.

Hadisələri araşdırarkən və ilk nəzərə çarpan cəhətlərdən çıxış edərkən eyni dövrdə yazıb-yaratmış bu iki sənətkar arasında xeyli böyük fərqlər və hətta ziddiyyətlər görmək mümkündür. Lakin bu böyük düha sahiblərinin ideya dünyasına daxil olduqda, fərqlərin daha çox metod və təzahür fərqi olduğu, ideyaların dərinliyində isə ağılasıqmaz bir yaxınlıq və hətta eyniyyət mövcudluğu aşkara çıxır. Cavidin «Xəyyam»da dediyi kimi, « *Ayrı olsaq da, həqiqətdə birik.*».

Cavidlə Cabbarlı arasındakı fərq ancaq metod fərqi deyil. Daha doğrusu, metod fərqi törəmədir və ən başlıcası, zamana görə nisbidir. Təsadüfi deyildir ki, bir əsərdən sonra kimin daha çox realist, kimin daha çox romantik olduğunu fərqləndirmək çətinləşmişdir. Keçən əsrin əvvəlində dünyanı, həyatı planetlər miqyaslı, qlobal bir proses kimi götürən Cavid nə qədər mücərrəd və «səmavi» görünürdüsə, yeni əsrin əvvəlində, qloballaşma artıq həyatın bütün sahələrinə nüfuz etdiyi bir vaxtda, bir o qədər realist görünür.

Əsl fərq bədii metodlardan öncə insanların, cəmiyyətin tərəqqi yoluna münasibətdə, «nədən başlamaq» məsə-

ləsində üzə çıxır.

Hər iki sənətkar yaxınlaşmaqda olan həşəmətli bir kabusun, qorxunc bir qüvvənin, kapital dünyasının, Qərbin kütləvi mədəniyyətinin milli-mənəvi dəyərlərimizin sərhədlərini keçərək cəmiyyətimizə, ailəməzə, şəxsi həyatımıza necə daxil olduğunu və bu proseslərin daha nələrə apara biləcəyini anlayır və bütün bunlara qarşı mübarizə yolları axtarırdılar. Hər iki sənətkar bu böyük ümumbəşəri, fəvqəlmillə proseslərin qloballığına, dönməzliyini görür, onlarla üzləşməyin qaçılmazlığını dərk edir və özünü, öz milli varlığını, əsrlərdən, nəsillərdən bizə miras qalmış yüksək əxlaqi-mənəvi keyfiyyətləri bu burulğanlar içərisindən çıxarmaq üçün yollar axtarır, bütün mümkün vasitələri və qüvvələri səfərbər etməyə çalışırdılar. Azərbaycanda sosialist inqilabı deyilən hadisə baş verdikdən sonra zəmanənin bu iki böyük qələm sahibinin mübarizə metodları getdikcə daha çox dərəcədə fərqlənməyə başladı. Cavid yenə də milli məni kapital dünyasının təsirlərindən qorumaq istiqamətindəki bu mübarizəni davam etdirmək, Cabbarlı isə kapital kabusunun qarşısını mahiyyətcə guya ona qarşı dayanan yeni ictimai reallığın – kommunizm kabusunun vasitəsilə kəsmək mövqeyindən çıxış etdi.

Cavid hətta sosializm mərhələsini də kapital dünyasının ümumi meyllərindən fərqli, müvəqqəti bir hadisə kimi «diqqətdən kənar» qoyaraq, məhz ümumi problemləri araşdırmaqda davam edirdi. Cari zamana olan bu etinasızlığı o, məkanı genişləndirmək, hadisələrin vəqə olduğu məm-

ləkətləri mücərrədləşdirmək, planetar miqyas seçmək hesabına kompensasiya edirdi. Lakin o vaxt Cavidin nə üçün məhz belə bir yol seçdiyini başa düşmək çox çətin idi. Bunun əsl səbəblərini başa düşmək, məhz həmin dövrdə yaşanan həyatı gerçəkliyin heç də əsl böyük həqiqət olmayıb, bu böyük həqiqətdən müvəqqəti bir sapıntı olduğunu dərk etmək üçün zamana ehtiyac var idi. İndi biz, böyük bir zaman keçdikdən sonra, böyük ictimai-iqtisadi çevrilişlər, təbəddülatlar epoxası arxada qaldıqdan sonra, yeni əsrin zirvəsindən rahatca keçmişə nəzər salaraq, Cavidin cari həyata, çağdaş proseslərin işıqlandırılmasına nə üçün bu qədər etinasızlıqla yanaşdığını daha aydın cavablandıra bilərik. Cavidin yerdə baş verən proseslərin içərisinə nüfuz etmək naminə, qərar tutduğu uca səmələrdən nə üçün enmək istəmədiyini anlamaq o dövrün hətta ən böyük sənətkarı üçün də, görünür, çox çətin idi. O vaxtın bir sıra ədəbiyyatçıları Cavidin öz zəmanəsinə qatılmadığını, cari proseslərə biganə qaldığını ideoloji mövqedən, soyuqqanlıqla tənqid edir, onu xalqın, cəmiyyətin problemlərindən uzaq bir “burjua şairi” kimi təqdim etməklə guya sualın cavabını tapmış olurdular. Lakin belə izah C.Cabbarlına qane etmirdi. Cabbarlı üçün istedadına, böyüklüyünə şübhə etməyi və ideyalarını şəxsiz bölüşdürdüyü Cavidin təhkiyə və təsvir sərbəstliyi və real cismani həyatın təfərrüatlarına sayğısız münasibəti çox təəccüblü görünürdü.

Cabbarlı suallarında israrlı idi. O, burada nə isə gizli bir səbəb olduğunu və bu səbəbin məhz fəlsəfə ilə bağlılığı-

nı bir sövq-təbii ilə duysa da, konkret izah tapa bilmədiyindən həyəcanlanır və bəzən çox kəskin tənqidi mövqe tuturdu: «*Ya Cavid həyatı olduğu kimi götürəmiyor və ya da bütün əsərlərini bir fikir, bir fəlsəfə xatirəsi üçün quraşdırıyor...*» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»).

Lakin Cabbarlı Cavid tənqid edə-edə əslində onun mahiyyətinə hamıdan çox yaxınlaşır. O, Cavid onu tərifiyləyənlərdən daha yaxşı başa düşür. Tənqid edə-edə axtarır, axtara-axtara mətləbin lap astanasına gəlib çıxır. Bəli, Cavid cismən içərisində olduğu həyatı təsvir etmirdi. Zaman və məkan müəyyənliyindən kənara çıxırdı. Bu isə sənətin, xüsusən, realistik sənətin əsas prinsipləri ilə uzlaşmırdı. Zira, «*ən gözəl əsər mühitin, cəmiyyətin hal və keyfiyyətini bəyan edənlərdir*» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»). Bəs zaman və məkanın hüdudlarından kənara çıxan, lokal mühitin, cari həyatın konkret rənglərinin, cizgilərinin fəvqündə duran əsərlər nə ilə səciyyələnir? Məhz burada Cabbarlı qoyduğu sualların cavabını özü verir: «... *Bir əsər bir fikir ifadəsi üçün yazılırsa, o artıq sənət və ədəbiyyat deyil, bəlkə də fəlsəfədir.*» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»).

Bəli, fəlsəfə!

Cabbarlı Cavid sənət prinsiplərindən uzaqlaşmaqda təqsirləndirir. Lakin Cavid sənətdən hansı səmtə doğru uzaqlaşır? Aşağıyamı enir, «burjua ideologiyasınamı» qulluq edir? Yox, Cabbarlı belə mücərrəd və əsassız ittihamlardan çox uzaqdır. O, əsl səbəbi axtarır və tapır da! Fəlsəfəyə doğru!? Lakin nə kimi bir fəlsəfəyə? Bax, əsl sual da elə

budur. Sualın düzgün qoyulması mahiyyətin dərkinə açardır.

* * *

Hələ XIX əsrdə böyük M.F.Axundovun qoyduğu sual: «*Qərbdə təhsil almağa gedən gənclərimiz oradan bizə nə gətirəcəklər?*», – sualı XX əsrdə daha kəskin və daha ciddi şəkildə qarşıya çıxır və getdikcə aktuallaşır. Sovet dövründə gənclərimizin təhsil almaq üçün daha Parisə deyil, Moskvaya getməsi «Qərb kabusu» problemini aradan götürmürdü; problem aktuallığını yenə də saxlayırdı. Lakin Cavid də, Cabbarlı da bu mənada Moskvanın adını çəkmir, yenə Parisdən danışır. Düzdür, Moskva kapital dünyasını təmsil etmirdi, lakin Qərb əxlaqının təmsilçisi olaraq qalırdı. Ona görə də, «Aydın»da, «Uçurum»da, «Afət»də, «Sevil»də qoyulan problemlər sovet dövründə də, indinin özündə də həmin böyük milli-mənəvi problemin işıqlandırılmasına xidmət edir. Sadəcə olaraq, bu gün həmin məsələlər daha kütləvi və daha kəskin formalarda təzahür edir. Ona görə də Qərb dünyası qarşısında ucaldılmış ideoloji çəpərlər götürüldükdən sonra böyük sel halında hücum çəkən və bəzən də məqsədyönlü diversiya səciyyəsi daşıyan «kütləvi mədəniyyət» qarşısını almaq üçün yeni tipli çəpərlərə ehtiyac vardır. Lakin hələ bu yeni çəpərlər çəkilənə qədər böyük babalarımızın bizə bu günümüz üçün miras qoyduğu əsərlərin xidmətindən istifadə etməliyik. Ədəbiyyatımız həmin xətti günün rənglərinə uyğunlaşdıraraq davam etdirmə-

li, elmi fikir, təbliğat, publisistika birləşərək bu istiqamətdə vahid müdafiə cəbhəsi yaratmalıdır. Lakin çox təəssüf ki, əsrin əvvəllərində qadınları gözləyən bədbəxtliyin, faciənin timsalı kimi yaradılmış gültəkinlər əsrin sonunda həmin bu obrazı yaradan aktrisanın dilindən az qala qadınlarımızın ideali kimi təqdim edilir. Və əgər aktrisanın bu etirafı normal qarşılırsa, deməli, mühit yaxşılığa deyil, pisliyə doğru dəyişilmişdir.

Bu gün «Aydın»ın yeni quruluşda tamaşası özü ilə bərabər Qərb əxlaqı gətirən kapital hakimiyyətinin 70 illik fasilədən sonra cəmiyyətimiz üçün yenidən böyük təhlükə mənbəyinə çevrildiyi bir şəraitə təsadüf edir. Lakin çox təəssüf ki, XX əsrin 20-ci illərindən bəri keçirdiyimiz mənəvi tənəzzül tamaşanın əvvəlki səviyyədə, orijinaldakı təmizliklə qoyuluşuna da mane olur. Ariflər, aydınlar, gültəkinlər, afətlər kapitalın qanadlarında gələn Qərb ab-havasından boğulanların parlaq nümunəsidir. Lakin bu gün bizim məqsədimiz bu qlobal proseslərin qurbanları üçün sadəcə ağlamaq və ya hətta günahı mühitin üzərinə ataraq onlara bəraət qazandırmaq deyil, faciələrin qarşısını almaq üçün real vasitələr aramaqdır.

Cavid hələ o vaxt, bəlkə zamanı qabaqlayaraq, bəlkə də İstanbulun nümunəsini görüb onu Bakıya da transformasiya etməklə «Uçurum»da Şərqi-Qərb münasibətlərinin müasir dövr üçün çox aktual məqamlarına toxunurdu:

*Avropada işıq da var, zülmət də.
Orda səfahətdə var, fəzilət də.*

*O bir əngin dəniz ki, çox qorxuncdur.
İnsan gah inci bulur, gah boğulur.*

Qərb dünyasındakı əksilikləri, təzadları çox gözəl duyan, gözəl bilən Cavid bizim Qərbə birtərəfli münasibətimizdən çox narahat olur: «*Avropadan – fəzilət, himmət, ciddiyyət, vüqar dururkən – yalnız çürük bir züppəlik aldılar*», – deyən şair, elə bil ki, gələcək təhlükələri görərək, bizi «*ayıq davranmağa*» dəvət edirdi.

O vaxt Cavidi realizmdən uzaqlaşmaqda təqsirləndirirdilər. Lakin Cavid mümkün gələcəyin mümkün fəsadlarını irəlicədən əks etdirir və belə bir gələcəyin heç vaxt reallaşmaması üçün çalışırdı...

Lakin, heyhat! O zaman gəldi. Təhlükələr reallaşdı. Və çox təəssüflər olsun ki, bu gün Cavid daha yalnız səma şairi olaraq qalmır, həm də reallıqları əks etdirir. Təəssüflər olsun ki, bu gün kapital dünyasının törətdiyi zinalara qarşı mənəvi müqavimət o dərəcədə zəifləmiş ki, onun qurbanları aydınların, gültəkinlərin böyük dramatik mübarizəsini, faciəsini yaşamadan, Cabbarlının heç vaxt ağına belə gətirmədiyi bir halda, çox sadəcə – cəlallar və afətlərin taleyini yaşayırlar. Cavidsə hələ o vaxt bunları çox sakit yazırdı, sanki olan bir şeyi təsvir edirdi. Cabbarlı üçün bu ağlaşıqmaz bir eniş, «Uçurum»dakından daha dəhşətli və əslində qeyri-mümkün olan bir uçurumdur.

Cabbarlı Cavidin hansı dövr üçün yazdığını anlamaq üçün gələcəyə də nəzər salır və bunları ən bədbin proqnoz halında da qəbul etmir. (Cabbarlı türkü, türklüyü çox uca

tutur, lakin çox ucada olanın düşərkən daha aşağı yuvarlanmaq «şansını» unudur). Cabbarlı bu proqnozu təhlil edərək yazır ki, bəzilərinə görə «... *şimdi bizdə Afət həyatı yoxsa da, get-gedə həyat tərəqqi edib qadınlarımız açılınca əlli ildən sonra Afət həyatı vücuda gələ bilər. Cəlal bizdə yoxsa da, bəlkə Türkiyədə buluna bilər, – deyənlərə də cavab olaraq... biz deyirik ki, qırx il də, əlli il də bundan sonra Azərbaycan, ya türklüyün başqa bir ölkəsi, həmçinin Türkiyə Afət həyatı ilə yaşaya bilməyəcəkdir...*» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»).

Necə də böyük bir inam! Necə də böyük bir romantika!

Bax, burada, bu günkü həyatın müstəvisində rollar dəyişir, Cavid daha çox realist, Cabbarlı daha çox romantik təsiri bağışlayır.

Ey böyük Cabbarlı! Biz sənə inanmaq istəyirik. Sənin kimi inamlı olmaq istəyirik. Biz bu günkü halların müvəqqəti bir çaşqınlıq olduğuna, ötəri, keçici olduğuna inanmaq istəyirik! İnanırıq da! İnanırıq, çünki səbəblərini bilirik. Bil-diyimiz şeylə mübarizə etmək isə daha rahatdır.

Ey böyük Cavid! Əsrin sonunda, qloballaşma dövründə bizi gözləyən bəlaları, reallıqları qələmə aldığın üçün, bizi irəlicədən xəbərdar etdiyin və Qərbə optimal münasibət düsturunu formalaşdırdığın üçün biz Sənə minnətdarıq!

Əvvəla, bilmək lazımdır ki, müasir Azərbaycan gerçəkliyində cəllallar və afətlər heç də milli tərəqqinin aparıcı qüvvələrini deyil, yeni yaranmış və hələ dərin kök atmamış

müvəqqəti bir zümrənin timsalıdır. Cavid bu obrazları bədii ümumiləşdirmə səviyyəsində təqdim edə bilir, ona görə ki, onlar artıq tək-tək adamlar olmayıb, bütöv bir zümrə, təbəqədir. Lakin heç də elita olmayıb, mənən yoxsul nuvorişlərin və onların həyat tərzinə həsəd aparan meşşanların timsallarıdır. Qərbin «müasir» həyatı və «kütləvi mədəniyyətinin» təsiri altına düşmüş zəif iradəli insanlardır. «Uçurum»da oxuyuruq:

*Yurdumuzu sardıqca,
Düşgün Paris modası,
Hər kəsə örnək oldu
Sərsəm firəng adası.*

Cabbarlı, əlbəttə, haqlıdır ki, afətlər və cəllallar türkün təmsilçisi ola bilməzlər. Lakin Cavid də qarşısına belə bir məqsəd qoymur. O, sadəcə olaraq nə vaxtsa cəmiyyətdə mümkün ola biləcək alternativ həyat tərzini təsvir edir. Onlar da cəmiyyətin, ictimai mühitin reallıqlarıdır. Cəmiyyətin aparıcı qüvvələrinin əsas vəzifələrindən biri də elə məhz bundan ibarətdir ki, ictimai tərəqqinin daxili məntiqindən, milli mentalitetdən irəli gəlməyən yabançı ictimai proseslərin genişlənməsinə imkan verməsin. Onların qarşısını tamamilə almaq isə ona görə mümkün deyil ki, hətta ən yüksək inkişaf səviyyəli cəmiyyətlərdə də milli özünüdərk həddinə çatmamış bəsit mənəviyyətli və zəif iradəli insanlar vardır. Qloballaşma və insan hüquqları isə məhz mənəvi şikəstlərin də «hüququnu» müdafiə edir.

Biz bu gün qapıları bütün dünyaya açılmış yeni, azad

bir cəmiyyət qurarkən, demokratikləşməni, fikir plüralizmini qəbul edərkən, həyat tərzlərinin də plüralizmini qəbul etmək məcburiyyətindəyik. Lakin başqa bir əxlaqın bizimlə paralel mövcudluğuna dözmək, heç də bizim özümüzü həmin yabancı əxlaqı qəbul etmək məcburiyyətində qoymur. Biz, sadəcə olaraq, müxtəliflik və mədəni-mənəvi plüralizm şəraitində özəlliyimizi qorumağı və inkişaf etdirməyi öyrənməliyik.

Bax, həyatın bu yeni dialektikasını, qloballaşma artıqca milliləşmənin də onunla həmahəng olaraq artmalı olduğunu anlasaq və cəmiyyətdəki milli iradədən məhrum tör-töküntü ilə milli elitanın yerini dəyişik salmasaq təşviş üçün elə bir ciddi əsas yoxdur.

Sadəcə olaraq, anlamalıyıq ki, milli mənəviyyətin öz ətaləti ilə yaşayacağına əminlik dövrü arxada qalmışdır. İndi biz öz vətənimizdə də milli mən-i qorumaq, yaşatmaq, inkişaf etdirmək üçün hər an mübarizəyə hazır olmaq, yaxşı düşünülmüş vasitələrlə mücadilə aparmaq məcburiyyətindəyik. Bu mücadiləni uduzmamaq üçün klassik ədəbi-fəlsəfi irsimizi yaşatmağı və müasir düşüncə ilə birləşdirməyi öyrənməliyik.

Müasir həyatın dialektikası ədəbiyyata münasibətdə də müxtəlifliyin vəhdətini tələb edir. Bizə bu gün ayrılıqda Cavid və ya Cabbarlı deyil, həm Cavid, həm də Cabbarlının ideyalarından bəhrələnən vahid mədəni-mənəvi özünümüdafiə və inkişaf konsepsiyası lazımdır.

Bu gün çox vaxt *«milli birlik»*dən danışılır, *«biz niyə»*

birləşə bilmirik?» sualı qoyulur. Lakin unudulur ki, milli birlik zaman kəsiyində mümkün deyil. Bunun üçün zaman oxunda birlik axtarmaq, öz böyük mənəvi sələflərimizlə birləşmək lazımdır.

Bütün bu deyilənlərə əlavə olaraq XX əsrin bu iki böyük şəxsiyyəti arasında daha bir ümumi cəhəti qeyd etmək istərdik. Bu – dil məsələsidir. Müasir Azərbaycan dilinin formalaşmasında onların rolu məsələsidir.

Hamı tərəfindən qəbul olunmuş, lakin yenə də layiq olduğu dərəcədə vurğulanmayan həqiqətlərdən biri budur ki, müasir Azərbaycan dilinin formalaşmasında heç kim Cəfər Cabbarlı qədər böyük rol oynamamışdır. Cabbarlı türk dilini gözəl bilməklə yanaşı, məhz yerli türk ləhcəsinin müstəqil ədəbi-bədii dil səviyyəsinə çatdırılması sahəsində əvəzsiz xidmət göstərmişdir. Lakin Cavidin dilimizin inkişafında rolu barədə fikirlər müxtəlifdir. Çoxları hətta onu yabançı üslubda yazmaqda təqsirləndirir, müasir dilimizdə fərqli ünsürlərə Osmanlı şivəsinin təsiri kimi qiymət verirlər. Lakin məhz Cavidin dilimizi zənginləşdirmək, böyük türk dilinin potensial imkanlarının müasir Azərbaycan dilini inkişaf etdirmək sarıdan xidməti ədalətsizcəsinə heçə endirilir və ya ən yaxşı halda çox sönük şəkildə qeyd olunur.

Bax, bu sahədəki həqiqətə işıq salmaq üçün o dövrün gerçəkliyindən verilən qiyməti yada salmaq yerinə düşərdi. Həm də ona görə ki, bu böyük həqiqi qiyməti kim isə başqası deyil, məhz C.Cabbarlı verir: *“Caviddə su kimi duru, almaz kimi saf, parlaq və oynaq bir lisan vardır ki, bu,*

islahına çalışan lisanımızın təkamül özüli ola biləcəkdir, zənnindəyik. Zatən, bir millət üçün lisanı onun şairləri, ədibləri yaradırlar ki, Cavid də bu cəhətdən qiymətlidir. Bizcə, Cavidin orta bir yol götürmüş lisanı Azərbaycanda tətbiq ediləcəyi kimi, ərəbləşmiş Fikrət və Hamid lisanlarını da meydandan sıxıb-çıxaracaqdır” (C.Cabbarlı. “Ədəbi mübahisələr”).

Müasir dövrdə, məhz cavidlərin, cabbarlıların böyük səyləri nəticəsində formalaşmış Azərbaycan ədəbi dili ilə müqayisədə bizə, bəlkə də, çətin görünən Cavid lisanının o dövr üçün həqiqətən böyük bir tərəqqi olduğunu ancaq onun müasirləri düzgün qiymətləndirə bilərdi.

* * *

Cavid milli və dini dəyərlərlə müqayisədə, ümumbəşəri dəyərlərə daha böyük önəm verir. Onun maarifçiliyi də, dünyəvi məktəblər uğrunda mübarizəsi də, bizcə, hər hansı bir millətə və dinə mənsub olmaqdan öncə, bir bəşər övladı olaraq özünü dərk etməyi ön plana çəkməsindən irəli gəlir. Maraqlıdır ki, gəncliyində daha çox millətçi olan Cabbarlı da tədricən ümumbəşəri ideyalara doğru təkamül yolu keçir. «Od gəlini»ndə oxuyuruq: *«Bizim üçün ərəb, fars, rum, yəhudi olsun – heç bir fərqi yoxdur. Bax, bu ərəbdir. Bizə azad əmək əli uzadır. O, bizim qardaşımızdır. Biz ərəb mö'təsəmlərinə, Bağdad xilafətinə qarşı vuruşuruq. İki addımlığımızda Şirvan şəhriyarlığı da ona qarşı çarpışır. Lakin biz onunla birləşmirik. Çünki bizim üçün Şirvan şəhriyarilə*

Bağdadın mö'təsəmləri, Bizansın imperatorları, Makedoniyanın iskəndərləri, Romanın qeysərləri, neronları arasında heç bir fərq yoxdur. Biz insan dostunun dostu, insan düşməninin düşməniyik». (səh.63)

Cavid məkan və zaman müəyyənliyindən, etnik və dini mənsubiyyətindən, mənəvi-əxlaqi məxsusiyyətindən asılı olmadan bütün insanların eyni bir mahiyyətə yüksəlmək şansını qəbul edir. Məhz mahiyyətə varanda, insani, ümumbəşəri keyfiyyətlər önə çıxanda üfqi müstəvidəki fərqlər itir və insanlar ancaq vertikal müstəvidə, haqqa, həqiqətə yaxınlıq dərəcəsinə görə fərqlənirlər. Burada «*məni hər kim sevirsə, yüksəlsin*» («Şeyx Sənan») fəlsəfəsi rəhbər tutulur. Yaxud Cabbarlıda «*alçaq cismani duyğuları atıb, ruhani bir yüksəkliyə varmaqdan*» («Od gəlini») söhbət açılır.

Həm də bu yüksəliş intellektual müstəvidən daha çox mənəvi müstəvidə həyata keçməlidir. Çünki Allaha ancaq inanmaq, O-nu ancaq müqəddəslik duyğusu ilə dərk etmək olar. Təfəkkür, məntiq, rəşadət idrak burada acizdir. Cavid bu ideyanı «Xəyyam»a girişdə – münacat səsi ilə belə ifadə edir:

*Ey fəzalarda gülümsər əbədi şerü xəyal!
O nə qüdrət, o nə hikmət, o nə ahəngü cəlal!?
Hər dəha çırpınaraq səndə arar feyzi-kəmal,
Yenə yox kimsədə əsla səni idrakə məcal.*

Haqqa yaxınlaşdıqca dini fərqlər artmır, azalır. Görünür, insanın daxilən təmizlənməsi, yüngülləşməsi, pərvaz-

lanması, eşqin qanadlarıyla haqqa doğru uçması ideyaları həm də dinlərin vəhdəti ideyasına gətirir.

*Din bir olsaydı yer üzündə əgər,
Daha məsud olardı cinsi-bəşər.*

Həm də bu fikir təkcə Dərvişin dilindən eşidilmir. Şeyx Sənan İslamı daha dərindən anladıqca xristianlığı da ehtiva etməyə çalışır:

*Mənə olmuş cahan pərəstişkar,
İmdi pək başqa bir cəlalım var.
Sanma İslamə rəhbərəm tənha,
Peyrəvimdir xristianlar da.*

Yaxud başqa bir yerdə Şeyx Sənan deyir:

*Birsə həqq, cümlə din də bir... naçar,
Xəlqi yalnız ayırmış azğınlar...*

Yaxud Cabbarlıda oxuyuruq:

«Siz ey min-min qəbilələrə, millətlərə, irqlərə ayrılmış məzlum bəşəriyyət!» «Mən bu gün bütün istilalara, mühari-bələrə, qırğınlara, əsirliyə, köləliyə, cəbrə, istibdada, altunlara, hökumətlərə, qanunlara, dinlərə, allahlara, bütün əski varlığa qarşı üsyən bayrağı qaldırıram».

«Bu yalnız ərəblərdə deyil, yalnız burada deyil, hər yerdə belə olmuşdur. Bunu babillilər də belə etmişlər, yunanlar da belə etmişlər, rumlar, yəhudilər də belə etmişlər. İsalılar, musalar, iskəndərlər, saysız-hesabsız insan qəssabları hamısı belə etmişlər»

Cavid də, Cabbarlı da böyük müqəddəslik duyğusundan ayrı salınmış, özgələşmiş, dinsizləşmiş, hadisələşmiş,

müxtəlifləşmiş və bu müxtəlifliklərin qarşıdurmasını yaratmış əski dünyanın əleyhinə çıxaraq, insanın öz daxili-mənəvi yüksəlişinə, sevgiyə, məhəbbətə və insani məhəbbətin gücü ilə əldə edilmiş ümumbəşəri birliyə səsləyirdi. Dinləri birləşdirərək hamısına qarşı eyni dərəcədə üsyan edən Elxan əslində dinləri birləşdirərək hamısına eyni dərəcədə xidmət edən Şeyx Sənanın o biri qütbü deyilmi? Və qütblər eyni mahiyyətdə birləşirmi?

Dinlər, təriqətlər arasında fərq bir qayda olaraq hadisə, mərasim müstəvisində özünü göstərir. Dinin mahiyyəti isə müqəddəslik duyğusu ilə bağlıdır. Bu duyğu olmadıqda dini ehkamlar, dini ayinlər, dini mərasimlər əsl dini əvəz edir və din əvəzinə dini pərdəyə bürünmüş psevdodin yaranır ki, o da mahiyyəti etibarilə dinsizlikdən fərqlənir.

Təsadüfi deyildir ki, Cavid də, Cabbarlı da məhz «din pərdəsi»nə, «din qalxanı»na qarşı mübarizə aparıblar. Xəlifənin hədiyyə göndərdiyi rəqqasələrə işarətlə Xəyyam «*Din pərdəsi altında nə xoş, incə, lətifə*», – deyir. Eləcə də Elxan «*mən üzümə bir din qalxanı çəkib cahangirlərin cəlladlığını qəbul edə bilmərəm*», – deyir.

Caviddə də, Cabbarlıda da «din» ideyası «azadlıq» və «məhəbbət» ideyaları ilə qarşılaşdırılır. «Od gəlini»ndə Xürrəm diyarının mənəvi kodeksi belə səslənir: «*Azad sevgi, azad vicdan könlümün tanrısı*». Dini hiss daxili bir ehtiyac olmadıqda, insanın mənəvi yüksəlişindən, saflığından, paklığından, müqəddəslik səviyyəsinə yüksəlmiş ali duyğularından doğmadıqda, kənardan icbari yolla təlqin edildikdə

bu böyük azadlıq carçıları onu qəbul edə bilmirlər. Həm də bu mövqə 20-ci əsrin əvvəllərində meydana gəlməyərək, Şərq fəlsəfi fikrində qədim köklərə malikdir. Cavidin şəxsi fikirləri, böyük Ömər Xəyyamın mövqeyi ilə necə də səsleşir:

*Mən ömrümü sərməst olaraq şən dilərəm, şən.
Bir dindəyəm, azadə bütün küfr ilə dindən.*

(«Xəyyam»)

Bu misralar Ömər Xəyyamın məşhur rübaisindən tərcümə olunaraq mətnə daxil edilmişdir. Həmin mövqə «Xəyyam»dakı digər obrazın – Sevdanın dili ilə də təqdim olunur:

*Bir vəhşi göyərçin kimi mən də,
Şən könlümü azadə dilərdim.*

(«Xəyyam»)

Bu ideyalar hələ «Şeyx Sənan»da da irəli sürülürdü. Lakin Cəfər Cabbarlı Şeyx Sənanın dinlə azadlığı uzlaşdırmaq cəhdlərini tənqid etsə də, onun «Od gəlini»ndəki azadlıq axtarışları da son nəticədə sadəcə dinsizlikdən deyil, nəfsin tərbiyəsi, mənəviyyatın yüksəlişi ideyasından bəhrələnilir. Maraqlıdır ki, «Od gəlini»ndən sonra yazılan «Xəyyam» bu ideya təkamülündə sintez məqamına uyğun gəlir. Və biz iki müxtəlif dramaturqun birlikdə triada sistemi qurduqlarının şahidi oluruq. Cabbarlı «Şeyx Sənan»ı inkar edir və «Od gəlini»ni yaradır. Cavid inkarı inkar məqamında «Xəyyam»ı yaratmaqla hər iki ideyanın sintezinə nail olur.

Son söz əvəzi

Sovet dövründə, fəlsəfi fikir üçün əlçatmaz, ünyetməz ideoloji çəpər çəkildiyi bir vaxtda, neçə minillik tarixi olan milli məfkurə ancaq bədii ədəbiyyat vasitəsilə sızıb keçir və gələcək nəsillərə çatdırılmaq üçün öz varisliyini, kəsilməzliyini təmin edirdi.

Fəlsəfəyə klassik elmdən, fizikadan gələn bu sətirlərin müəllifi də fəlsəfi fikirdə öz milli-mənəvi təsdiqini tapmaq cəhdi göstərərəkən peşəkar fəlsəfədən daha çox bədii ədəbiyyata və ilk növbədə milli dramaturgiyaya müraciət etməli oldu. İlk diqqəti cəlb edən də, təbii ki, öz həyatı bahasına ideoloji tabuya etinasızlıq göstərərək bütün yaradıcılığını qadağan məfkurə zolağında quran böyük Cavidin əzəmətli siması oldu.

Ümumbəşəri, kosmopolit fizikadan bəhrələnmiş rəşional düşüncə tərzimin milli fəlsəfi fikir axarına düşməsi üçün ən çox milli ədəbiyyata ehtiyac duyduğumu etiraf edirəm. Həm də bu tək-cə mənəm timsalında deyil, bütün dövrlərdə belə olmuşdur. Fəlsəfənin məhz düşüncə tərzini şərtləndirən özək hissəsi – milli fəlsəfi fikir tək-cə elmi-fəlsəfi kateqoriyalardan istifadə etməklə məhdudlaşmamış, həm də

yeri gəldikcə klassik bədii obrazlara müraciət etmişdir. Fəlsəfi əsərin təhkiyəsində fikrin ən kəsə yolla çatdırılmasına xidmət edən bədii obrazlar bir qayda olaraq milli klassik ədəbiyyatdan götürülür, rəmzləşir, standartlaşır, kateqoriyalaşır. Bu, çox spesifik bir prosesdir. Əgər hər bir tədqiqatçı bədii obraz nümunəsi kimi başqa-başqa mənbələrə müraciət etsə, oxucu onu anlamaq üçün gərək hər dəfə yeni əsərlər oxuya. Lakin bir rəmz olaraq artıq «Hamlet» seçilibsə və ədəbi tənqid buradakı ayrı-ayrı bədii obrazların, süjetlərin, ifadələrin və s. fəlsəfi açılışını artıq dönə-dönə veribsə və bu obrazlar, rəmzlər hamılıqla öyrənilibsə, milli düşüncənin strukturuna daxil olubsa, tədqiqatçıların çox az adama məlum olan başqa bir obraza müraciəti təfəkkür yolunu qısaltmaq, fikri aydınlaşdırmaq əvəzinə daha da dumanlandırır, uzaqlaşdırır.

Elmi əsərlər tam müstəqil ola bilməzlər. Hər bir elmi ideya mütləq başqasının davamı kimi ortaya çıxır. Elmi fikirlər toplanaraq bütün dövrlərin və bütün millətlərin vahid, möhtəşəm bir abidəsini yaradırlar. Bədii yaradıcılıqda isə toplanma yoxdur. Müasir fizik Nyutonun, Eynşteynin çiyinləri üzərinə çıxdığından daha ucada durmuşdur. Müasir rəssam, müasir yazıçı isə Mikelancelonun, Şekspirin çiyinləri üzərində deyil, yanında dayanmaqla onlardan yüksəyə qalxa bilmir. Müasir bir şair Füzulini bütünlüklə əzbər də bilsə, onun poeziyası Füzuli şeirinin üzərində yüksəlmir, əgər zamanın sınağından çıxarsa, boy sırası ilə onun yanında dayanır. Burada zaman oxu elə bil ki, böyük klassik-

lərin şəərəfinə irəliyə deyil, geriyyə doğru yönəlmişdir.

Hər bir bədii əsər isə müstəqil bir hadisədir. Və o başqa bədii əsərlərin süjetinə qatılaraq öz ömrünü uzada bilmir. Lakin klassika adlandırdığımız elə bədii əsərlər də vardır ki, onların ideyaları ədəbi tənqidin və ədəbi-elmi tədqiqatların sayəsində, əslində ancaq elmə mənsub olan toplanma (kumulyativlik prinsipi) qaydaları ilə gələcək əsərlərin məzmununa daxil olur. Elə bil ki, ədəbiyyatın, bəlkə də bəxti gətirərək klassikaya çevrilmiş nümunələri elmi fikrin qanadlarına qonaraq davamlı fikir prosesinin iştirakçısına çevrilirlər.

Lakin bədii ədəbiyyatın öz təhkiyə və məzmun hüdudundan kənara çıxaraq daha davamlı mənəvi-idraki proseslərə qatılması heç də yalnız ədəbi tənqid və ədəbiyyatşünaslıq vasitəsi ilə həyata keçmir. Bunun başqa bir yolu da ictimai şüur vasitəsi ilə fəlsəfi fikir mündəricəsinə daxil olmaqdır. Necə ki, şifahi xalq ədəbiyyatı neçə-neçə nəsillərin düşüncə tərzində davamlı bir proses kimi yaşayır, eləcə də klassik ədəbiyyatın ayrı-ayrı bədii ideya və obraz nümunələri adi şüura qatılaraq nəsillərdən nəsillərə ötürülür.

Bu iki üsul arasında fərqlərdən biri budur ki, El ədəbiyyatındakı kimi Milli şüura qatılmadan fərqli olaraq ədəbiyyatşünaslıq və fəlsəfi təhlil qanadlarında davamlı prosesə çevrilən klassika millilik hüdudlarını keçərək ümumbəşəri, beynəlmiləl miqyas ala bilər. Necə ki, «İliada»ya, «İlahi komediya»ya, «Hamlet»ə müraciətlər təkcə ayrı-ayrı millətlərin deyil, bütövlükdə Qərb təfəkkür tərzinin forma-

laşmasında iştirak etmiş, onun üzvi tərkib hissələrinə çevrilmişlər. Və bu gün bizlərin də təfəkkürünə sirayət etməkdədirlər. Əlbəttə, burada pis heç bir şey yoxdur, o halda ki, əks əlaqə də mümkün olaydı.

Müasir dövrdə, böyük sələflərimizin uğrunda mübarizə apardığı, lakin bu gün məhz bizə qismət olmuş müstəqillik illərində milli fəlsəfənin həm bir ideya, həm də bir milli iradə olaraq formalaşdırılması kimi ağır yükü ufaq çiyinlərimizdə daşımağın bütün ağırlığını və məsuliyyətini dərk edərək bu şərəfli yükü böyük mütəfəkkirlərimizlə bölüşmək qərarına gəldik.

Müstəqil Azərbaycanın bütün istiqamətlərdəki quruculuq fəaliyyətinin əsasında, heç şübhəsiz, milli fəlsəfi fikir dayanmalıdır. Lakin hadisələr dünyasının axarı dayanıqlı fəlsəfi fikrin formalaşmasını gözləmir. Bəzən hadisələr müstəvisində zaman fikir müstəvisindəkinə nisbətən daha sürətlə axır. Ona görə də, milli fəlsəfi fikir heç də sıfırdan başlamayaraq, əcdadlarımızın qoyduğu bünövrə üzərində qurulmalıdır. Lakin orta əsrlərin islam fəlsəfəsi bizdən çox uzaqdadır, həm də, əsasən, ərəb dilində yaradılmışdır. 20-ci əsrin peşəkar fəlsəfəsi isə yaxın olsa da, milli fəlsəfi ruhdan məhrumdur və əsasən rus dilində və ya rus dilindən tərcümələrə istinadən yazılmışdır. Nəzərə alsaq ki, əsl milli fəlsəfi fikir ancaq milli dildə yaradıla bilər, milli düşüncə tərzinin, milli fəlsəfi fikrin başlıca daşıyıcısı məhz milli bə-

dii ədəbiyyat sayılmalıdır. Belə olan halda, mənim Cavid yaradıcılığına münasibətim sadəcə ədəbiyyata müraciət olmayıb, həm də milli fəlsəfi fikrin ən yaxın təməl daşlarını müstəqillik dövrümüzdə fəlsəfi özünüdərk strukturuna və mədəni-mənəvi quruculuq proseslərinə daxil etmək təşəbbüsüdür.

M ü n d ə r i c a t

Ön söz	3
Cavid yaradıcılığı və milli fəlsəfi fikir	6
Cavidin poeziyasında əsas fəlsəfi məsələlər və onlara ənənəvi münasibət	15
Cavid və Əttar	29
Cavid və İbn Ərəbi	37
Cavid və Cübran	64
Cavid və İqbal	75
Cavid, Əfqani və Sabir	79
Cavid və Cabbarlı	92
Son söz əvəzi	118