



AZƏRBAYCAN  DİLİ VƏ TARİXİ

MALİK MAHMUDOV

ƏRƏBCƏ YAZMIŞ
AZƏRBAYCANLI ŞAİR
VƏ ƏDİBLƏR

VII-XII ƏSRLƏR



AZƏRBAYCAN DİLİ VƏ TARİXİ

MALİK
MAHMUDOV

AZƏRBAYCAN  DİLİ VƏ TARİXİ

ƏRƏBCƏ YAZMIŞ
AZƏRBAYCANLI ŞAİR
VƏ ƏDİBLƏR

VII-XII ƏSRLƏR

ŞƏRQ-QƏRB

BAKİ 2006

Bu kitab "Malik Mahmudov. Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər (VII-XII əsrlər)" (Bakı, "Elm", 1983) nəşri əsasında təkrar nəşrə hazırlanmışdır

894.361-dc21

AZE

Malik Mahmudov. Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər (VII-XII əsrlər). Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, 192 səh.

VII-XII əsrlər ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı ədəbiyyatşünaslar tərəfindən vahid ədəbi irs kimi qiymətləndirilir. Ərəbcə yazmış hədisnəvis Əbu Bəkr Əhməd ibn Ruh əl-Bərdüinin, fəqih və təbib Əbu Məad Əbdən əl-Xüvəyyinin, teoloq-alim Məkki ibn Əhməd ibn Sədəveyh Bərdəinin, şair və yazıçılardan İsmayıl ibn Yəsarin, Əbu-l-Abbəs əl-Əmanın, Əbu Nəsr Mənzur ibn Mümkan Təbrizinin, Hüseyn ibn Həsən Xətibi Urməvinin, Şihabəddin Sühreverdinin, Eyn əl-Quzatın, tənqidçi-alim Yusif Tahir oğlu Xoylunun və digər azərbaycanlı şair və yazıçıların, alim və filosofların bu ədəbi irsdə tutduğu möhtəşəm və əbədi mövqə dünya şərqşünaslarının daim diqqət mərkəzində olmuşdur.

Bu kitabda adı çəkilən şairlər, yazıçılar, alim və filosoflar barədə geniş məlumat verilməmişdir.

ISBN10 9952-34-042-7
ISBN13 978-9952-34-042-6

© "ŞƏRQ-QƏRB", 2006

GİRİŞ

Akademik İ.Y. Kraqkovski ərəb ədəbiyyatı tarixini tərtib etmək prinsiplərindən bəhs edərkən yazmışdır: "Ərəb ədəbiyyatı tarixi o mənada dil prinsipi əsasında qurulur ki, o həm ərəblərin, həm də ərəb olmayanların, həm ərəb ölkələrində, həm də qeyri-ərəb ölkələrində ərəb dilində yaranmış əsərləri əhatə edir. Həmişə məlumdur ki, ərəb ədəbiyyatı, ümumiyyətlə, ərəb mədəniyyəti öz inkişafı üçün təkcə ərəblərə deyil, hətta bir sıra xalqların nümayəndələrinə borcludur" [1, s.569]. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, orta əsrlərin böyük bir dövrünü əhatə edən ərəbdilli mədəniyyət təkcə bir xalqın – ərəblərin deyil, xilafətin tərkibinə daxil olan bütün xalqların ümumi malı kimi qiymətləndirilməlidir. Bunu daha aydın təsvir etmək üçün bəzi faktlara nəzər salaq.

Məlumdur ki, islam dini ərəbləri vahid bir dövlət halında birləşdirdikdən sonra onlar geniş istiləçilik fəaliyyətinə başlayır və az bir zaman içərisində Çin sərhədlərindən tutmuş İspaniyaya qədər böyük bir ərazini tuturlar. Beləliklə, müxtəlif ictimai, iqtisadi, mədəni inkişaf yolu keçmiş bir çox xalqlar vahid dövlətin tərkibində birləşirlər. Ərəblər tutduqları ərazilərdə öz hakimiyyətlərini möhkəmlətmək üçün islam dinindən qüvvətli ideoloji təsir vasitəsi kimi istifadə edir, zorla islamlaşdırmaq siyasəti aparır, yeni dini xalqların zəhninə yeritmək üçün onların qədim mədəniyyətini amansızlıqla məhv etməyə çalışırlar. Bunun da nəticəsində ərəb dili hakim dillə çevrilir və az bir zaman içərisində müxtəlif xalqlar arasında əsas ünsiyyət vasitəsi kimi qəbul olunur. Bütün əsərlər bu dildə yazılır, bu dildə yayılır, bu dilin vasitəsilə ümummüsəlman xarakteri alır. Ərəb alimi Şavqi Dayf buna işarə edərək yazır: "Beləliklə, ərəb dili zənginləşdi və qədim bədəvi dilindən mədəniyyət dilinə çevrildi" [2, s.92]. Fransız şərqşünası Qustav Löbenin göstərdiyi kimi, "latın dili orta əsrlərdə Avropada necə yayılmışdısa, ərəb dili də müsəlman xalqları arasında elə intişar tapmışdı" [3, s.201]. Bu hal özünü poeziyada, ədəbiyyatda və ilahiyyatda daha qabarıq göstərirdi. Orta Asiya, Zaqafqaziya, İran xalqlarının nümayəndələri əsasən ərəb dilində yazmağa başlayır və beləliklə də, ərəb dilində ümummüsəlman mədəniyyəti meydana gəlir. Bu mədəniyyət öz yaradıcılarının milli mənsubiyyəti, coğrafi şəraiti, təfəkkür tərzini baxımından son dərəcə mürəkkəb bir hadisə idi. İsvetçə şərqşünası Adam Mets haqlı olaraq yazırdı: "Əhalinin tərkibinin dəyişməsi, onun bu vaxta qədərki (X əsrə qədərki – M.M.) aparıcı hissəsinin qüvvəsinin tükənməsi və qarı-

şiq irqlerin qədim əhalisinin ön cərgəyə keçməsi ədəbiyyatda özünü daha qabarıq büruzə verir" [4, s.197].

Görkəmli ingilis şərqşünası H.A.Gibb hələ 1926-cı ildə yazdığı "Ərəb ədəbiyyatı" əsərində bu məsələyə toxunmuş və təxminən Adam Metsin fikri ilə eyni nəticəyə gəlmişdir. O, Abbasilərin (750-1258) hakimiyyət başına gəlməsindən sonra mədəni həyatda baş verən dəyişikliyə işarə edərək yazır: "Bu vaxtdan başlayaraq (ərəblər tərəfindən) əsərlər altına alınmış xalqlar ərəblərlə birlikdə həyatın və ədəbiyyatın bütün sahələrində özlərinə layiq yer tutmağa başlayır, həm də [bu xalqların] ümumi mədəni xəzinəyə öz payını verir" [5, s.36]. H.A.Gibb haqlı olaraq ərəbdilli ədəbiyyatın sürətli inkişafının əsas səbəbini müxtəlif xalqların birgə söyi ilə əlaqələndirərək belə bir düzgün nəticəyə gəlir: "İndi başa düşmək çətin deyildir ki, nə üçün sülalələrin dəyişməsi ilə ərəb ədəbiyyatında dərhal Qızıl ərəş başlanır" [5, s.38]. Lakin ərəb poeziyası sırf ərəb mənsubiyyətini daha əvvəllər itirmişdi. İ.Y.Kraçkovski yazır: "Sözün tam ciddi mənasında ərəb poeziyası dedikdə, islama qədərki Ərəbistan poeziyasını və Dəməşq Əməvilər sülaləsinin sonundan gələn olmaya (750) həmin poeziya ilə ənənə vasitəsilə bağlanan VII-VIII əsrlərdəki poeziyanı nəzərdə tutmaq lazımdır" [1, s.246]. Ümumiyyətlə götürdükdə isə ərəbdilli poeziyada qeyri-ərəblərin iştirakı islamın ilk illərinə aiddir. Əməvilər dövründə həmin hərəkət daha da güclənmiş, Abbasilərin hakimiyyət başına gəlməsindən sonra isə son dərəcə geniş miqyas almışdır. Onu da göstərməliyəm ki, başqa xalqların nümayəndələri təkcə sırf ərəb ölkələrində yaşayıb-yaratmışdılar. Y.E.Bertelsin [6, s.102] və onun ardınca İ.P.Petruşevskinin [7, s.35] göstərdikləri kimi, VIII-X əsrlərdə İranda və Orta Asiyada ərəb dilində öz ədəbiyyatları yaranırdı. Əgər orta əsrlərdə tərtib olunmuş antologiya və təzkirələrə müraciət etsək, aydın görürük ki, bir sıra alimlər bu həqiqəti hələ o vaxt başa düşmüş, Azərbaycan, İran, Orta Asiya, Cibəl şairləri kimi bölmələr ayırmaqla ərəbdilli poeziyanın coğrafiyasının genişliyini, orada müxtəlif xalqların böyük əməyi olduğunu nəzərə çatdırmağa çalışmışlar.

Bütün deyilənlər belə bir möhkəm əqidə yaradır ki, ərəbdilli orta əsrlər ədəbiyyatı müxtəlif xalqların birgə söyi nəticəsində yaranmış, inkişaf etmiş və formalaşmış qiymətli mədəni irsidir. Bu irsin əsas yaradıcılarından biri də Azərbaycan xalqı olmuşdur.

VII əsrin ikinci yarısından başlayaraq, Azərbaycan nümayəndələri öz əsərlərini ərəb dilində qələmə alırlar. Artıq Əməvilər dövründə İsmayıl ibn Yəsar, Musa Şəhəvat, Əbu-l-Abbəs el-Əmə kimi qüdrətli qələm sahibləri yetişir. Müxtəlif elmlər sahəsində, xüsusən ilahiyat, fəh və hədis sahələrində azərbaycanlıların səsi daha qüvvətli eşidilməyə başlanır.

XI əsrin əvvəllərində Əbu Mənsur əs-Səalibi X əsr ərəbdilli Azərbaycan şairləri haqqında qiymətli məlumat verir. Ondan azca sonra isə Əbu-l-Həsən el-Baxərzî öz məcmuəsində ərəbdilli Azərbaycan şairlərinə ayrıca bölmə ayırır. Xətib Təbrizi, Eyn el-Quzat, Yusif Xoylu, Şihabəddin Sührəverdi bütün ərəb aləmində tanınaraq Şərqin elm və ədəbi inkişafına güclü təsir göstərirlər. Zəngin kitabxanalar yaranır, ədəbi və elmi məclislər təşkil olunur, dini mübahisələr eşidilir. Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı təbii hadisəyə çevrilir. Bu hal XII əsrdən sonra da davam edir, Nəsimi, Füzuli kimi nəhəng söz ustaları ana dilindən əlavə, ərəb dilindən də istifadə edirlər.

Göründüyü kimi, ərəb dilində meydana gəlmiş Azərbaycan ədəbiyyatı olduqca geniş və rəngarəng irsidir. Bunsuz xalqımızın mədəni inkişaf tarixini dolğun şəkildə təsəvvür etmək olmaz. Lakin bu irs çox az öyrənilmiş, onun ümummüəlmən mədəniyyətindəki yeri lazımcına müəyyən-ləşdirilməmişdir. Tədqiqat işi də ilk əvvəl bu zəruri ehtiyacın tələbatından doğmuşdur.

Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqi bir çox mürəkkəb problemlərlə bağlıdır. İlk əvvəl bu, ədəbiyyatın nə kimi xüsusiyyətlər daşıması, ümum ərəbdilli ədəbiyyatla bağlılığı, onu müstəqil bir ədəbi proses kimi qəbul etməyin mümkünlüyü və s. kimi ciddi məsələləri aydınlaşdırmaq lazım gəlir.

Bu bir aydın həqiqətdir ki, müxtəlif xalqların eyni dildə yaratdıqları ədəbiyyatlarda sıx bağlılıq olduğu kimi, onların hər birinin özünəməxsus spesifik keyfiyyətləri də olmalıdır. Bir sıra Avropa xalqlarının latın dilində yaratdıqları mədəniyyəti bir kənara qoyub, təkcə alman dilində yaranan ədəbiyyata nəzər salsaq, bu həqiqəti bir daha dəyir bilərik. Bəşidilidk "Alman ədəbiyyatı tarixi" adlı kollektiv tədqiqat işinin müqəddiməsində deyilir: "Avstriyanın tarixi, İsveçrədəki alman kontonlarının tarixi Almanıyanın tarixindən çox güclü surətdə fərqlənir. Avstriya və İsveçrə mədəniyyətinin özünəməxsus dərin milli sotsiyyəsi vardır və bu özünü əsərlərini alman dilində yazan və bəzi hallarda alman xalqlarının həyatı və mədəniyyəti ilə sıx surətdə bağlı olan Avstriya və İsveçrə yazıçıllarının yaradıcılığında bariz şəkildə göstərir... Bununla yanaşı, bu ədəbiyyatlar arasındakı güclü və səmərəli əlaqələrin mövcudluğunu inkar etmək olmaz, çoxəsrli qarşılıqlı təsiri inkar etmək olmaz" [8, s.6]. Bu sözlər, eyni zamanda, fars dilində yaranmış ədəbiyyatlara da şamil oluna bilər. Deməli, müasir dövrdə klassik ərəbdilli ədəbiyyata da bir xalqın irsi kimi baxmaq, onu bir xalqa məxsus ədəbi proses kimi tədqiq etmək olmaz.

Ərəbistanda anadan olub orada böyüyən, özlərinin seir incilərini ərəblər içərisində yaranan ilk ərəbdilli Azərbaycan şairlərində doğma mədə-

niyyəyə bağlılıq özünü bariz şəkildə göstərir. Bu şairləri səhvən fars hesab edən ərəb alimi Əhməd Əmin onların yaradıcılığından danışarkən yazmışdır: "İsmayıl ibn Yəsər və digərləri fars tərbiyəsi ilə böyümüş, fars ədəbiyyatı ilə tərbilənmiş, sonra isə öz ədəbiyyatlarını ərəb qəlibinə salmışlar. onların sözləri ərəbcə, tərkibləri ərəbcə, vəznləri ərəbcə olmuşdur. Lakin bu, fars mənalarının, fars təxeyyülünün, fars ruhunun onların ürəkərinə, oradan da şeirlərinə girməsinə mane ola bilməmişdir" [9, s.15].

Əgər VIII əsrdən sonrakı dövrlərə qayıtsaq, onda məsələ daha da aydınlaşar. Ərəbcə yazan azərbaycanlıların öz ölkələri ilə, öz xalqı ilə bağlılığı xeyli güclənir. Sonrakı şairlərin, ədiblərin yaradıcılığında milli zəminlə əlaqə ilk baxışdan özünü göstərir. XI əsr şairləri Eyn əl-Qəzat, Sührəvardi, Xoylu və başqaları ərəb ölkələrindən kənarda fəaliyyət göstərir, ərəb dili onlar üçün öz fikirlərini ifadə etmək üçün zəruri forma rolunu oynayır. Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının müstəqilliyi XI əsrdə inkaredilməz şəkildə alır. Lakin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatını ümummüsləman mədəniyyətdən təcrid etmək olmaz. Çünki onlar arasında ələ oxşar cəhətlər, bəzi hallarda tam eyniyyət vardır ki, bunları inkar etmək elmi və metodoloji xətalara gətirib çıxarardı. Bu baxımdan ərəb dilində yazmış azərbaycanlılar ərəbdilli mədəniyyətin nümayəndələri kimi təqdim olunmalıdır. Təqdim olunan tədqiqat işinin səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri də buradan irəli gəlir. Yalnız ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblərin yaradıcılığına həsr olunub, əsasən Azərbaycan xalqının ədəbi və bədii fikir tarixi ilə əlaqədar olsa da, bu monoqrafiya eyni zamanda ümummüsləman mədəniyyətinin tam halında öyrənilməsi məqsədini daşıyır. Burada N.İ. Konradın sözlərini xatırlatmaq olmaz: "Şərqişünas dedikdə mən təkcə Qərb alimlərini nəzərdə tutmuram. Mən həmçinin öz xalqlarının tarix və mədəniyyətini yalnız öz ölkələrinin elmi naminə deyil, beynəlxalq elm naminə öyrədən Şərq ölkələrinin alimlərini də nəzərdə tuturam" [10, s.31].

Əlbəttə, bizdən çox uzaq bir dövrdə, etnik cəhətdən mürəkkəb bir cəmiyyətdə yazıb-yaratmış sənətkarların milliyyətini dəqiq təyin etmək bəzi hallarda mümkün olmur. Burada coğrafi amillər əsas götürmək lazım gəlir. Yeni tarixi və coğrafi faktlara əsaslanaraq Azərbaycanın orta əsrlərdəki sərhədlərini müəyyən etmək və bu sərhədlər daxilində çıxış şair və ədibləri öyrənmək məsələsi meydana çıxır. Lakin coğrafi bölgünün özü də nisbidir. Məhz bu nisbət baxımından XII əsrin əvvəllərində Azərbaycanda yaşamış, əsərlərini ərəbcə yazmış Məsud ibn Nəmdar ərəbdilli Azərbaycan ədibləri sırasına daxil etmək olmur. Çünki Məsud ibn Nəmdarın milliyyətə kürd olması mənbələrdə təsdiq edilmişdir.

Tədqiqat işinin quruluşuna, onun fəsilərə bölünməsinə gəldikdə, burada da bəzi zəruri məsələləri qeyd etmək lazımdır. Belə ki, hələ indi-

yədək nəinki Azərbaycanda, habelə Orta Asiyada, İranda meydana gələn ərəbdilli ədəbiyyat ayrıca tədqiqat obyekti olmamışdır. Doğrudur, bu ölkələrdə ayrı-ayrı böyük şəxsiyyətlər haqqında çoxlu əsər yazılmış, onların Şərq elmi tarixindəki yeri və əhəmiyyəti müəyyən edilmişdir. Lakin ümumiyyətlə götürdükdə, həmin ölkələrdəki ərəbdilli mədəniyyətin tarixi ardıcıl və sisteməlik şəkildə öyrənilməmişdir. Elə buradan da Azərbaycanın ərəbdilli ədəbiyyatının tarixinə həsr olunmuş tədqiqat işinin çətinlikləri aşkar olur.

Tədqiqat işini yazarkən müəllif birinci növbədə mənbə və məxəzlərə əsaslanmışdır. Bu, bir tərəfdən mövzuya əldə ədəbiyyatın son dərəcə azlığı ilə əlaqədardır, digər tərəfdən müasir elmi tələblərdən doğur. Çünki deyilmiş sözləri təkrar etmək, aparılmış tədqiqatlarla bir daha qayıtmaq (əlbəttə, əgər bu tədqiqatlarda mübahisəli cəhətlər yoxdursa) müasir elmin inkişaf səviyyəsi, onun çoxun sürəti ilə bir araya sığışmır. Bu baxımdan da tədqiqat işində ilkin mənbələrin məlumatları əsas götürülmüş, indiyə qədər şərqşünaslıq elmində öz əksini tapmamış məsələlər işıqlandırılmışdır. Monoqrafiyanın mənbə, məxəzlərlə belə sıx əlaqəsini nəzərə alaraq onun I fəslini mənbə və ədəbiyyatın xülasəsinə həsr etməyi məqsədə müvafiq hesab etmişik.

"VII-X əsrlərdə ərəbcə yazmış azərbaycanlılar" adlanan II fəsildə ərəb dilinin Azərbaycanda yayılması, ilk ərəbcə əsərlərin meydana çıxması, ərəb dilində yaranan Azərbaycan mədəniyyətinin səciyyəvi cəhətləri, onun ümumi ərəbdilli mədəniyyətlə əlaqəsi kimi məsələlər öz əksini tapmışdır. İsmayıl ibn Yəsər, Musa Şəhəvat, Əbu-l-Abbəs əl-Əmə kimi şairlərin yaradıcılığına ona görə ayrıca bölmələr həsr olunmuşdur ki, onların yaradıcılığı bir-birindən kəskin surətdə fərqlənirdi kimi, bütün o dövr Azərbaycan şairləri içərisində də müstəsna mövqeyə tutulur.

XI əsrdə vəziyyət xeyli dəyişir. Poeziya çoxqun surətdə inkişaf etdiyi və Azərbaycanda sıx surətdə bağlılığı kimi, Xətib Təbrizinin şəxsində qüdrətli ədəbiyyatşünas yetişir. Həmin dövrə ayrıca fəsil həsr olunmuş, Xətib Təbrizidən isə danışılmamışdır. Belə ki, müəllifin bu bərdə ayrıca monoqrafiyası çap olunduğundan təkrara yol verməmək məqsədilə Xətib Təbrizi xitarsa salınmışdır.

Ərəb dilində Azərbaycanın bədii nəsrinin yaranması XII əsrdə Eyn əl-Qəzatın adı ilə bağlıdır. Eyni zamanda bu dövrdə poetik sənət də yeni keyfiyyətlər əldə etmiş, ədəbi fikir Xətib Təbrizidən sonra Xoylu kimi bir şəxsiyyətin yaradıcılığına daha da güclənmişdir. Bu dövrdə ərəbcə şeir yazanların sayının artmasına baxmayaraq, tədqiqat işində yalnız Sührəverdidən bəhs olunmuşdur. Çünki bu dövrdə fars dili poeziyanı öz təsir dairəsinə salmış, Xaqani kimi sənətkarların ərəb dilində yazdıqları şeirlər

onların yaradıcılıq istiqamətlərini müəyyənləşdirə bilməmişdir. Digər tərəfdən, tədqiqat işində iki dildə yazmış şəxsiyyətlərə deyil, yalnız ərəb dilində yazmış sənətkarlara yer verilmişdir. Xaqaninin ərəbcə şeirləri onun ümumi yaradıcılığından ayrılıqda tədqiq oluna bilməz. Məhz bu amillərə görə XII əsrdə fars və ərəb dilində şeirlər yazmış sənətkarların yaradıcılığına müraciət olunmamışdır.

Əvvəllər də göstərildiyi kimi, ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı tam müstəqil bir hadisə kimi tədqiq oluna bilməz. O, ümummüsəlman mədəniyyətinin bir hissəsi kimi başa düşülməlidir. Lakin bu heç də ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının varlığını şübhə altına almamalıdır. Tədqiqat işi yazılarkən bu məsələ daim diqqət mərkəzində olmuş, onun spesifik cəhətləri göstərildiyi kimi, ərəbdilli ədəbiyyatla sıx əlaqəsi də imkan daxilində izah olunmuşdur. Xüsusən tədqiqat işinin "Nəticə" bölməsində həmin problemə geniş yer verilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. И. Ю. Крачковский. Избранные сочинения, т. II, М.-Л., 1956.
2. Şavqi Dayf. Tərix əl-ədəb əl-ərəbi. Əl-əsr əl-Abbasi əl-əvvəl. Qahirə, s. 92.
3. Gustav Löben. Hadara əl-ərəb. 1945.
4. Адам Мец. Мусульманский ренессанс. Перевод с немецкого, предисловие, библиография и указатель Е. Э. Бертельса. М., 1966.
5. Х. А. Гибб. Арабская литература (классический период). М., 1960, с. 36.
6. Е. Э. Бертельс. История персидско-таджикской литературы. Избр. труды, т. I, ч. I, М., 1960.
7. И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII-XV веках. Л., 1966.
8. История немецкой литературы, т. I, М., 1962.
9. Əhməd Əmin. Fəcr əl-islam. Qahirə, 1955.
10. Н. И. Конрад. Запад и Восток. М., 1966.

I fəsil

MƏNBƏ VƏ ƏDƏBİYYATIN XÜLASƏSİ

Ərəb dilində yazmış azərbaycanlıların həyat və yaradıcılığını öyrənmək üçün ilk növbədə ərəbdilli mənbələrə müraciət etmək lazım gəlir. Bu, sadəcə olaraq subyektiv mülahizələrdən irəli gələn arzu deyil, əldə olan materialın obyektiv tələbatıdır. Belə ki, o dövr ədəbiyyatımızın əsas məlumat mənbəyi ərəb dilində yazılmış məcmuələr, təzkirələr, tarixi, coğrafi, etnoqrafik əsərlərdir. Bu baxımdan da ərəbdilli mənbələr misilsiz əhəmiyyət kəsb edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan şair və ədibləri haqqında məlumatlar təkcə ədəbi məsələləri əhatə edən məcmuələrlə məhdudlaşmır. Bir sıra tarixi-coğrafi əsərlərdə də ədəbi məlumatlar verilir ki, bunların izlərinə, təkrarına başqa mənbələrdə təsadüf olunmur. Deməli, VII-XII əsrlərdə ərəbcə yazmış azərbaycanlıların tədqiqində tarixi əsərlərdən də geniş istifadə etmək lazım gəlir.

Əlbəttə, verilən məlumatın zənginliyi, genişliyi, düzgünlüyü, nadirliyi baxımından mənbələr bir-birindən fərqlənir. Bu tezisdən çıxış etməklə Azərbaycan ədəbiyyatına dair əldə olunan məxəzləri qruplaşdırmaq olmaz. Çünki verilən hər bir qeydin, işarənin, mülahizənin bəzən də böyük ədəbi qiyməti olur ki, onu onlarla vərəqdə toplanan məlumatla bərabər tutmaq lazım gəlir. Deməli, bütün mənbə və məxəzlərə hörmət və ehtiyatla yanaşmaq, onlardakı hər kiçik bir qeydi diqqətlə nəzərdən keçirmək lazımdır. Burada ən etibarlı meyar mənbələrin xronoloji ardıcılıqla öyrənilməsi ola bilər. Belə olan surətdə həm ədəbiyyat tarixini tədriclə izləmək mümkündür, həm də mənbələrin verdikləri məlumatın nə qədər əhəmiyyətli olduğunu aşkara çıxarmaq çətinlik törətməz.

Məlumdur ki, ərəb dilində ilk təzkirələr, məcmuələr, müntəxəbatlar Abbasilərin erkən dövründən meydana çıxmağa başlayır. Bu dövrə qədər şeirlər ravilər tərəfindən əzbərlənir və şifahi surətdə nəsilən-nəslə verilir. Lakin sonradan materialların həddən artıq çoxalması onların əzbərlənməsini faktik olaraq qeyri-mümkün etdi. Bu həqiqəti duyan ərəb alimləri, habelə qeyri-ərəb filoloqlar şeirləri

divan halında toplamağın zəruriliyini başa düşürlər və beləliklə, təzkirələr, məcmuələr meydana gəlməyə başlayır. Həmin bu məcmuələr klassik ərəb ədəbiyyatının ən gözəl incilərini qoruyub saxladığı kimi, Azərbaycan şairlərinin də şeirlərinin bir hissəsini məhv olmaq təhlükəsindən xilas edir. Ərəbcə yazmış Azərbaycan şairlərinin divanlarının toplanmadığını nəzərə alsaq, belə məcmuələrin nə qədər misilsiz əhəmiyyətə malik olduğunu söyləməyə heç bir ehtiyac qalmaz.

Böyük ərəb ensiklopedist alimi Əbu Osman Əmr ibn Bəhr əl-Cahiz (775-868) Azərbaycan şairləri haqqında məlumat verən ilk müəlliflərdən biridir. O, "əl-Bəyan və-t-təbyin" ("İzah etmək və aydınlaşdırma") adlı əsərində bəzi din xadimlərinin riyakarlığından danışarkən Əbu-l-Abbəs əl-Əmanın iki beytini misal gətirmişdir [1, s.218]. Həmin iki beytə digər məcmuələrdə rast gəlmək mümkün deyildir. Göründüyü kimi, həm məlumatın ilkinliyi, həm də nadirliyi cəhətdən Cahizin əsəri çox qiymətli məxəz hesab olunmağa layiqdir.

Doğrudur, Cahizin digər böyük müasiri Əbu Təmmam da (796-843) dolayı yolla Əbu-l-Abbəsin yaradıcılığına toxunmuşdur. Lakin məsələ burasındadır ki, o, məcmuəsinə daxil etdiyi şeirin Umeyyə ibn Əbu-s-Salt adlı bir şairə mənsub olduğunu göstərmişdir. Ondan iki əsr sonra isə şairin topladığı "Əl-həməsə" məcmuəsinə şərh yazan Xətib Təbrizi həmin şeirin Əbu-l-Abbəs əl-Əmaya da isnad edildiyi haqqında qiymətli məlumat vermişdir [2, s.261-262].

Əbu-l-Abbəs Məhəmməd ibn Yəzid əl-Mubərrədin (826-898) "əl-Kamil fi-l-luğə və-l-ədəb" ("Dilə və ədəbiyyata dair mükəmməl kitab") əsəri orta əsr ərəbdilli mədəniyyəti öyrənmək üçün ən qiymətli məxəzlərdən biridir. Onun bu əsərində ərəb-Azərbaycan əlaqələrinə dair maraqlı məlumat olduğu kimi, Musa Şəhəvatə aid də bəzi qeydlər verilmiş və dörd beytdən ibarət bir şeir də misal göstərilmişdir [3, s.397-398].

Əbu Məhəmməd Abdullah ibn Muslim ibn Qüteybənin (828-889) elmi nüfuzu istər Şərqdə, istərsə də Qərbdə mübahisəsiz qəbul edilmişdir. Onun ədəbiyyata, dilçiliyə, tarixə dair yazdığı əsərlər qiymətli bir mənbə kimi həmişə tərəvətlı olmuşdur. İbn Qüteybənin məşhur "Kitab əş-ş-er və-ş-şüəra" ("Şeir və şairlər haqqında kitab) adlı kitabı Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi üçün də

əvəzsiz mənbələrdən biridir. Doğrudur, ibn Qüteybə öz məcmuəsində İsmayıl ibn Yəsər və Əbu-l-Abbəs əl-Əma kimi görkəmli şairlərin yalnız adlarını çəkmiş, Musa Şəhəvatdan isə bir qədər ətraflı bəhs etmişdir [5, s.481-482]. Lakin onun aşağıdakı kiçik qeydinin əhəmiyyətinin böyüklüyünü heç kim inkar edə bilməz:

وذكر أبو البقطان عن جويرية قال: ليس بالمدينة شاعر من الموالى إلا وأصه

من أنربايجان.

(Əbu-l-Yəqzan Cuveyriyəyə əsaslanaraq demişdir: "Mədinədə məvəlilərdən ələ bir şair yoxdur ki, o, əslən Azərbaycandan olmasın") [5, s.481].

İbn Qüteybə "Uyun əl-əxbar" ("Xəbərlərin mənbəyi") adlı çoxcildli əsərində də Musa Şəhəvatə mürciət etmiş və onun iki beyt şerini vermişdir [5, s.17]. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Musa Şəhəvatın bu iki beyti-bir sıra kitablarda öz əksini tapmış, hətta məşhur tarixçi Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir et-Təbəri (838-923) "Tarix ər-rusul və-l-muluk" ("Peyğəmbərlərin və hökmdarların tarixi") adlı əsərində xəlifə Süleyman ibn Əbdülməlikdən danışarkən həmin beytləri misal gətirmişdir [6, s.547].

Əbu-l-Fərəc əl-İsfahaninin (897-967) "əl-Əğani" ("Nəğmələr") kitabı o dövrə qədərki ərəb ictimai, siyasi və mədəni həyatının ensiklopediyası kimi şöhrət tapmışdır. Burada yüzlərlə şairdən bəhs olunmuşdur ki, onlar içərisində üç Azərbaycan şairinin yaradıcılığı da nisbətən geniş əks olunmuşdur. Əbu-l-Fərəcin İsmayıl ibn Yəsər [7, s.118-126], Musa Şəhəvat [8, s.229-241] və Əbu-l-Abbəs əl-Əma [8] haqqında verdiyi məlumatlar dolğunluğu, əhatəliyi, əlvanlığı ilə diqqəti cəlb edir. O, şairlərin həyatından danışarkən bu barədə olan müxtəlif rəvayətlərin hamısını göstərir, hansının daha doğru olması barədə öz hökmünü verir, yaxud da ehtimal irəli sürür. Bu da şairin həyatına aid faktların tənqidi surətdə araşdırılmasına xeyli kömək edir. "Əl-Əğani"nin ikinci üstün cəhəti orasındadır ki, burada çoxlu nümunə verilmişdir. Təkcə bunu demək kifayətdir ki, Əbu-l-Fərəc İsmayıl ibn Yəsər, Musa Şəhəvat, Əbu-l-Abbəs əl-Əma haqqında üst-üstə götürüldükdə bütün digər mənbələrdən qat-qat artıq məlumat vermişdir. "Əl-Əğani" olmasaydı, bu üç Azərbaycan şairi haqqında tutarlı söz söyləmək imkan xaricində qalardı. Əbu-l-Fərəcin əsəri təkcə bu şairlərin həyatı və yaradıcılığı haq-

qında təsəvvür yaradan bir məxəz kimi diqqəti cəlb etmir. Həmin şairlərlə digər şairlərin yaradıcılığını müqayisə etməkdə, onlar arasındakı əlaqə və münasibətləri aydınlaşdırmaqda onun qiyməti çox böyükdür. Ümumiyyətlə götürüldükdə “əl-Əğani” VII-VIII əsrlər ərəbdilli Azərbaycan poeziyasını təqdim etmək baxımından birinci dərəcəli əhəmiyyətə malikdir. Sonralar “əl-Əğani” ibn Vasil əl-Həməvi (1297-ci ildə ölmüşdür) tərəfindən redaktə olunmuşdur. Tədqiqat işində “əl-Əğani”nin bu nüsxəsindən də istifadə olunmuşdur [8, s.59-68].

Əbu Ubeydullah Məhəmməd ibn İmran ibn Musa əl-Mərzubani (890-988) ədəbiyyat tarixinə “Mucəmə eş-şüəra” (“Şairlər ensiklopediyası”) əsərinin müəllifi kimi daxil olmuşdur. Əbu-l-Fəreclə eyni dövrdə yaşayıb-yaradan əl-Mərzubani İsmayıl ibn Yəsər [8] və Musa Şəhəvat [9, s.346] haqqında da məlumat vermişdir. İsmayıl ibn Yəsər haqqında burada verilən məlumatın əhəmiyyəti ondadır ki, müəllif şairin atası və oğulları barəsində də danışmış və hətta İsmayılın oğluna isnad verilən şerindən üç beyti misal gətirmişdir. Musa Şəhəvata “Şəhəvat” ləqəbinin verilməsi barəsində də əl-Mərzubanın qeydləri xüsusi maraq doğurur.

İbn ən-Nədimin şairlərin, ədiblərin, filosofların, tarixçilərin, hüquqşünasların, dilçilərin, təbiblərin, astronomların və başqalarının həyatına və əsərlərinə həsr olunmuş (995-ci ildə ölmüşdür) “Əl-Fihrist” (“Göstərici”) kitabında [10] Azərbaycan alim və ədiblərindən yalnız Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Əli əl-Marağinin adı çəkilmiş, bir neçə kitabı qeyd olunmuşdur. Lakin bir sıra adların dəqiqləşdirilməsində, Azərbaycan şairlərindən məlumat verərək digər mənbə sahiblərinin istinad etdikləri şəxslərin müəyyənləşdirilməsində “Əl-Fihrist” əsərinin mühüm əhəmiyyəti vardır. Bu baxımdan da həmin kitab Azərbaycan ədəbiyyatını öyrənmək üçün əsas mənbələrdən biri hesab oluna bilər.

Əbu Mənsur əs-Səalibinin (961-1037) “Yətimət əd-dəhr fi şüəra əhl əl-əsr” (“Dövrün şairləri haqqında dövrənin yeganəsi”) adlı kitabı, adından da göründüyü kimi, alimin öz dövründə yaşamış şəxsiyyətləri əhatə edir. Elə buradan da əs-Səalibinin əsərinin əhəmiyyətini təyin etmək çətinlik törətməz. Konkret olaraq kitabın Azərbaycan şairlərinə həsr olunmuş bölməsinə gəldikdə deyə bilərik ki, X əsrdə yaşamış şairlərimiz haqqında doğrudan da onu

“dövrənin yeganəsi” hesab etmək olar. Doğrudur, Əbu Mənsur əs-Səalibi öz kitabında yalnız iki Azərbaycan şairi [11, s.216-221, 228] haqqında məlumat vermişdir. Lakin həmin şairlərin nəinki yaradıcılığına, hətta adlarına başqa heç bir mənbədə təsadüf olunmur. Bu kitabın digər qiymətli cəhəti ondadır ki, əs-Səalibi Əbu Abdullah əl-Muğləsi əl-Maraği ilə yaxın olmuş, onun şeirlərini bir dilindən eşidib məcmuəsinə salmışdır. Bu da “Yətimət” əsərinin elmi dəyərini xeyli artırır. Bütün bunlara baxmayaraq, əs-Səalibinin kitabının bir qüsuru vardır. Müəllif digər şəxsiyyətlərdən danışarkən onların həyatlarına geniş yer verdiyi halda, Azərbaycan şairlərinin həyatından danışmamış, yalnız şeirlərindən bəzi nümunələr verməklə kifayətlənmişdir. Buna baxmayaraq, “Yətimət” çox qiymətli bir məxəz kimi diqqətləyiqdir.

1074-cü ildə öldürülmüş Əbu-l Həsən Əli ibn əl-Həsən əl-Baxərzinin “Dumyat əl-qəsr və usrat əhl-əl-əsr” (“Qısa təsvir və əsrin seçilmiş adamları”) adlı qiymətli məcmuəsi ilə əs-Səalibinin “Yətimət”i arasında bir çox uyğunluq vardır. Bu kitabda da tərtibçi öz müasirlərinin yaradıcılığına müraciət etmiş, özünün gördüyü, adını eşitdiyi şəxslərin şerlərindən nümunələr vermişdir. O da əs-Səalibi kimi şairlərin həyatından məlumat verməmişdir. Lakin əl-Baxərzinin məcmuəsinin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının öyrənilməsində müstəsna əhəmiyyəti vardır. Verdiyi məlumatın nadirliyinə, əvəzsizliyinə görə “Dumyat” “əl-Əğani” əsərindən belə yüksəkdə durur. Ən əvvəl göstərməliyə ki, Əli əl-Baxərzi Azərbaycan şairlərinə ayrıca bir fəsil ayırmışdır. Bu da XI əsrdə Azərbaycanda ərəbcə şerin nə qədər geniş yayıldığını bir daha təsdiq edir. Digər tərəfdən, təqdim olunan şairlərin çoxu Azərbaycanın özündə yaşayıb-yaratmışdır. Əbu Nəsr Mənsur ibn Mümkan ət-Təbrizi, əl-Hüseyn ibn əl-Həsən əl-Xətibi əl-Urməvi, Əbu-l-Məhasin əl-Hüseyn ibn Əli ibn Nəsr və başqaları əl-Baxərzinin məcmuəsindən aydınlaşdığı kimi vətən torpağından ayrı düşməmişlər. “Dumyat”ın əsas müsbət cəhətlərindən danışarkən onun Azərbaycan şeir dünyasının yetmiş ilə qədər bir dövrünü də əhatə etdiyini nəzərə almalıyıq. Həm də əl-Baxərzi çox vaxt şairin şerinin tam mətnlərini vermişdir ki, bu da oxucuda şair haqqında daha dolğun təsəvvür yaradır. Əgər “Dumyat”da şeirlərdən nümunələr verilən Azərbaycan şairlərinin həyat və yaradıcılığının digər mən-

bələrdə öz əksini tapmadığını da buraya əlavə etsək, Əli əl-Baxəzinin misilsiz xidmətini tam mənası ilə dərk edə bilərik.

Əbu Bəkr Əhməd ibn Əli əl-Xətib əl-Bağdadinin (1002-1071) on dörd cildlik məşhur "Tarix Bağdad və mədinat əs-səlam" ("Bağdadın, yaxud sülh şəhərinin tarixi") əsəri Bağdadın tarixinə həsr olunmuş kitabdan daha çox dövrün mədəni, elmi, əqli həyatını əks etdirən salnamə təsiri bağışlayır. Müəllif müxtəlif illərdə Bağdadda yaşayan, yaxud müvəqqəti olaraq Bağdadda gələn görkəmli şəxsiyyətlərin hamısından bu kitabında bəhs etmişdir ki, bunlar içərisində çoxlu Azərbaycan alimlərinə də yer verilmişdir [12]. Bu mənada "Tarix Bağdad" əsəri XI əsrin birinci yarısına qədər yetişmiş Azərbaycan alimlərindən məlumat verən çox qiymətli məxəz hesab olunmalıdır. Əsərin əsas məziyyətlərindən biri də budur ki, Xətib Bağdadi bəhs etdiyi Azərbaycan alimlərinin bir hissəsinin müasiri olmuş, Bağdadla onların görüşmə, bəzilərini isə sıx dostluq əlaqəsi saxlamışdır.

Ərəbdilli Azərbaycan mədəniyyətinin, elmi fikrinin keçdiyi inkişaf yolunu Əbu Səid əs-Səmaninin (1114-1166) "Kitab əl-ənsab" ("Nəsəblər kitabı") [13] əsəri olmadan izləmək mümkün deyildir. Alimlərin, şairlərin, ədiblərin adlarını mənsub olduqları şəhərlərə görə qruplaşdıran əs-Səmani öz əsərində yüzə qədər Azərbaycan alimi barəsində məlumat vermişdir. Burada Urmiya, Təbriz, Ərdəbil, Marağa, Bakı, Bərdə, Mərənd, Beyləqan, Miyanə, Naxçıvan və s. Azərbaycan şəhərlərindən çıxan şəxsiyyətlərdən bəhs olunmuşdur. Elə bu kiçik siyahının özü o dövrdə ərəb dilinin Azərbaycanda yayılması coğrafiyasını əyani surətdə sübut etdiyi kimi, ərəbdilli Azərbaycan mədəniyyətinin də vətən və əzəmətini bir daha nəzərə çatdırır. Doğrudur, "əl-Ənsab" kitabında bir çoxlarının həyatı və yaradıcılığı işıqlandırılmamış, onların yalnız adları qeyd olunmuşdur. Lakin bu da bir mənbə kimi "əl-Ənsab"-ın əhəmiyyətinə xələf gətirmir.

Orta əsrlərin ən böyük ensiklopedist alimlərindən olan Yaqut əl-Həməvinin (1179-1229) "Mucəmə əl-udəbə" ("Ədiblər salnaməsi") [14] və "Mucəmə əl-buldan" ("Ölkələr və şəhərlər salnaməsi") [15] adlı iki əsəri müsəlman xalqlarının keçib getdiyi mədəni, elmi inkişaf yolunu ümumiləşdirən əvəzsiz məxəzlər silsiləsinə daxildir. Bu əsərlərin hər birində Azərbaycan mədəniyyəti tari-

xinə aid çox qiymətli məlumat mövcuddur. Ərəbdilli ədəbiyyatımızı öyrənmək baxımından "Mucəmə əl-udəbə" əsərinin daha çox əhəmiyyəti vardır. Burada Musa Şəhəvət, Xətib Təbrizi, Şihabəddin Sührəvərdi, Əbu Əli əl-Maraği, Ömər ibn Osman Əbu Həfs Gəncəvi kimi ədib və şairlərə həsr olunmuş səhifələr məlumatın genişliyi, verilən nümunələrin çoxluğu, müəllif mülahizələrinin obyektivliyi cəhətdən diqqəti cəlb edir. Xüsusən, Sührəvərdinin poetik yaradıcılığına geniş yer verilməsi "Mucəmə əl-udəbə" əsərinin Azərbaycan ədəbiyyatına aid bir mənbə kimi əhəmiyyətini xeyli artırır.

Yaqutun "Mucəmə əl-buldan" kitabına gəlincə, onun ədəbi əhəmiyyəti heç də birinciden geri qalmır. Əsər zahirən müxtəlif ölkələrin, şəhərlərin, məntəqələrin, ümumiyyətlə, coğrafi adların etimologiyasına və onların hansı iqlimdə, harada yerləşməsinə həsr olunan antologiya təsiri bağışlasa da, əslində ədəbi məsələlər burada daha geniş yer tutur. Belə ki, müəllif müəyyən bir yerdən danışarkən oradan çıxan alimləri də qeyd edir, həmin coğrafi rayon haqqında yazılan şəirlərdən tez-tez misal gətirir. Əgər müqayisə olunarsa, öz əhatə dairəsinə görə "Mucəmə əl-buldan" "əl-Ənsab" kitabından daha əhatəli, daha sanballıdır. Elmi və ədəbi fikrimizin tarixini canlandırmaq, ayrı-ayrı şəxsiyyətləri tanıtdırmaq baxımından "Mucəmə əl-buldan" tədqiqat işinin ən etibarlı mənbələrindən biridir.

Tarixçi və ədib ibn Xəllican (1211-1282) "Vəfəyat əl-əyan və ənba əbnə əz-zaman" ("Məşhur adamların vəfatı və dövrün oğullarından xəbərlər") [16] adlanan əsərində xalqımız üçün də qiymətli olan məlumat verilmişdir. Onun Xətib Təbrizi və Şihabəddin Sührəvərdi kimi şəxsiyyətlərə həsr etdiyi oçeklər hər iki alimin həyat və yaradıcılığının öyrənilməsində ciddi əhəmiyyətə malikdir. Xüsusən İbn Xəllicanın müxtəlif rəvayətlərə tənqidi yanaşması, bunlar içərisində həqiqətə ən çox yaxın olanını seçmək bacarığı onun əsərinə ciddi elmlilik gətirir.

Tədqiqat işinə cəlb olunan məxəzlərdən biri də İbn Əbi Useybiənin (1203-1269) "Uyun əl-ənba fi tabaqat əl-ətibba" ("Mahir sənətkarların təbəqələrinə dair ən əsas xəbərlər") [17] adlı təzki-rəsidir. Sührəvərdi yaradıcılığını tədqiq etmək baxımından bu kitabın müəyyən əhəmiyyəti vardır.

Əbu Məhəmməd Əbdürrəhman ibn əl-Həsən əl-Əsnəvi 1367/68-ci ildə tamamladığı "Tabaqat əl-fuqəha əş-şafiyyə"

("Şafii fəqihlərinin təbəqələri") [18] əsərini əsasən Şafii məzhəbində olan, yaxud öz əsərlərini bu məzhəbin müddəaları əsasında yaradan alimlərə həsr etmişdir. Əsərin əldə olan I cildində otuz üç Azərbaycan alimindən bəhs olunur ki, onların bir hissəsi X-XII əsrlərə aiddir. Beləliklə, əl-Əsnəvinin təzkirəsi bizi maraqlandıran dövrlərin ümumi mədəni və elmi səviyyəsi ilə tanış olmaqda, müəyyən məsələləri aydınlaşdırmaqda görkəmli məxəz hesab oluna bilər.

Əbu Məhəmməd əl-Əsnəvi ilə bir dövrdə yaşayan Tacəddin əs-Subki (1327-1370) bir çox cəhətləri ilə əl-Əsnəvinə xatırladır. O da öz təzkirəsini Şafii məzhəbində olan alimlərə həsr etmiş və onu "Tabaqat eş-şafiiyyə əl-kubra" ("Böyük Şafii təbəqələri") adlandırmışdır. Onların hər ikisi 1370-ci ildə vəfat etmişdir. Fərq orasıdır ki, əs-Subki Azərbaycan ədəbiyyatına dair daha az məlumat vermişdir. Lakin Eyn əl-Quzata həsr olunmuş sətirler xüsusi qeyd olunmağa layiqdir [19].

Əbd əl-Qadir ibn Ömər əl-Bağdadi (1620-1682) "Xizanə əl-ədəb və lubb lubab lisan əl-ərəb" ("Ədəbiyyat xəzinəsi və ərəb dilinin cəvəri") əsəri ilə bizi yenə də bir qədər uzaq keçmişə aparır, Musa Şəhəvatın həyatının qaranlıq cəhətlərindən xəbər verir. Burada şairə nə üçün "Şəhəvat" ləqəbi verildiyi geniş şəkildə aydınlaşdırılmışdır [20].

Klassik ədəbiyyatı tədqiq edənlər üçün Katib Çələbinin (1609-1657) "Kəşf əz-zunun ən esami əl-kutub və l-funun" ("Kitabların və sənətlərin adlarında olan şübhələrin açılması") [21] kitabı həmişə dəyərli bir məxəz rolunu oynamışdır. Bir sıra Azərbaycan ədiblərinin əsərlərinin adlarının dəqiqləşdirilməsində, onların kime mənsub olmasının müəyyənəşdirilməsində tez-tez bu nadir mənbəyə də müraciət edilmişdir.

VII-XII əsrlərdə yaranmış ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatını tədqiq etmək üçün ərəb dilində yazılmış tarixi-coğrafi mənbələrə də müraciət edilməsi zəruridir. Belə mənbələri mövzu ilə əlaqədar olaraq şərti şəkildə üç yerə ayırmaq olar: 1) sırf ədəbi məlumat almaq məqsədilə müraciət edilən tarixi əsərlər; 2) sənətkarın dövrü ilə əlaqədar bəzi tarixi hadisələri aydınlaşdırmaq və habelə bir sıra qiymətli ədəbi qeydlər əxz etmək baxımından yanaşılan tarixi-coğrafi məxəzlər; 3) Azərbaycanın o dövrdəki sərhədlərini müəy-

yənləşdirmək, onun tərkibinə daxil olan şəhərləri, rayon və məntəqələri düzəltməkdə istifadə olunan coğrafi əsərlər.

Məlumdur ki, ərəb tarixçilərinin bir hissəsi yalnız xilafətin siyasi tarixini yazmaqla məşğul olmamış, yeri gəldikcə, görkəmli ədəbi şəxsiyyətlərdən, şair və filosoflardan bəhs etmişlər. Bu əsərlər, əsasən, xronoloji ardıcılıq prinsipi ilə yazıldığından və tarixi hadisələr çox vaxt illər üzrə nəql edildiyindən tarixçilər hər ilə həsr etdikləri tarixi hadisələrin sonunda həmin il vəfat etmiş görkəmli şəxsiyyətlərin həyat və yaradıcılığına da toxunmuşlar. Tədqiqat işinin gedində yeri gəldikcə belə mənbələrə işarə edəcəyimizdən burada onlardan yalnız bəzilərini qeyd etməyi məqsəduyğun sayırıq.

İbn əl-Cavzinin (1201-ci ildə ölmüşdür) "əl-Muntəzəm fi tarix əl-muluk və l-uməm" ("Hökmdarların və millətlərin sisteməlik tarixi") əsərinin IX cildində [22, s.161-163] Xətib Təbriziyyə dair verdiyi məlumatın böyük elmi əhəmiyyəti vardır. Belə ki, İbn əl-Cavzi tarixən Xətib Təbriziyyə daha yaxın olmuş və alimin məşhur şagirdi əl-Cəvəliqinin oğlu Əbu Mənsur ibn əl-Cəvəliqiyyə istinad etmişdir ki, bu da onun məlumatlarının düzgünlüyünə şübhə yeri qoymur.

Əbu-l-Fidanın (1273-1331) "Kitab əl-muxtəsər fi xəbar əl-bəşər" ("Bəşəriyyətin tarixi bərsində müxtəsər kitab") əsəri haqqında da eyni sözləri demək mümkündür. Hicri 587-ci ilin hadisələrindən danışarkən müəllifin Şihabəddin Sühreərdiyə də geniş yer ayrılması və onun haqqında tutarlı məlumat verməsi [23, s.81-82] bu kitabın bizim üçün maraqlı cəhətlərindən biridir.

Nəsirəddin Məhəmməd ibn Əbdürrəhim ibn əl-Furat (1334-1405) əsasən "Tarix əl-Furat" adı ilə tanınan əsərində Şihabəddin Sühreərdidən geniş bəhs etmişdir [24, s.51-57]. İbn əl-Furatın məlumatlarının əhəmiyyəti təkcə genişliyi ilə diqqəti cəlb etmir. Burada Sühreərdi ilə əlaqədar maraqlı rəvayətlər verilmişdir ki, bunların bir hissəsi bizə məlum olan mənbələrin heç birində öz əksini tapmamışdır. İbn əl-Furat həmçinin XII əsr Azərbaycan alimi Məhəmməd ibn Abdullah ibn Əbdürrəhim əl-Marağidən də danışmışdır [24, s.103].

Əbu-l-Məhasin ibn Təğribərdi (1411-1465) "ən-Nücum əz-zahira fi muluk Misr və l-Qahira" ("Misir və Qahirə hökmdarlarının parlaq ulduzları") adlı əsərini, adından da göründüyü kimi,

Misir tarixinə həsr etmişdir. Məlum olduğu kimi, Sührəvərdi ölümünün son illərini o zaman Misirə təbə olan Suriyada keçirmişdir. Bu isə onun həyatının İbn Təğribərdinin əsərində öz əksini tapmasına səbəb olmuşdur [25, s.114–115]. Bir Misir tarixçisi kimi İbn Təğribərdinin Sührəvərdinin öldürülməsi səbəblərinə və şəraitinə həsr etdiyi sətirler xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Həm ədəbi, həm də tarixi materiallar əxz etmək baxımından cəlb olunan mənbələr əsasən Eyn əl-Quzat, Yusif Tahir oğlu Xoylu və Şihabəddin Sührəvərdi kimi şəxsiyyətlərin həyatının və dövrünün bəzi mübahisəli cəhətlərini aydınlaşdırmaq məqsədilə gözəndən keçirilmişdir. Belə mənbələrin dəyəri ondadır ki, onlar adları qeyd olunan şəxsiyyətlərin dövrü ilə çox yaxın bir zamanda qələmə alınmışdır.

Belə mənbələr arasında ilk növbədə “Təvarix Ale Səlcuq” (“Səlcuq sülaləsinin tarixi”) əsərinin müəllifi İmadəddin Məhəmməd ibn Məhəmməd ibn Həmid əl-İsfahaninin (1125–1201) adını qeyd etmək lazımdır. Şeyx əl-Fəth ibn Əli ibn Məhəmməd əl-Bundari əl-İsfahani tərəfindən ixtisar edilmiş bu əsərdə [26] Eyn əl-Quzatın dövrü ilə əlaqədar bir çox məsələlər öz əksini tapmışdır. İmadəddin əl-İsfahani Eyn əl-Quzatın müasiri olmasa da, onun verdiyi məlumatların düzgünlüyünə, orijinallığına şübhə edə bilməz. Belə ki, Səlcuq dövlətində yüksək vəzifə tutan Əzizəddin Əbu Nəsr Əhməd ibn Həmid Eyn əl-Quzatın yaxın dostu və hamisi olmuşdur. Əzizəddin isə İmadəddinin əmisi idi. Göründüyü kimi, “Təvarix Ale Səlcuq” Eyn əl-Quzatın həyatını, onun öldürülməsi səbəblərini etibarlı mənbələrə istinadən əks etdirən çox qiymətli mənbədir. Eyni zamanda, XII əsrdə Azərbaycanda baş vermiş siyasi hadisələri öyrənmək baxımından da İmadəddinin əsəri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Məşhur tarixçi İbn əl-Əsirin (1163–1239) “Tarix əl-Kamil” (“Mükəmməl tarix”) əsərinin Yaxın və Orta Şərqi orta əsr tarixini araşdırmaq üçün nə kimi mühüm mənbə olduğunu söyləməyə ehtiyac yoxdur. Tədqiqat işində bu əsərin XII əsrdə aid materiallarından geniş istifadə olunmuşdur [27]. Xüsusən Yusif Tahir oğlu Xoylunun həyatı ilə sıx bağlı olan siyasi hadisələrin verilməsində İbn əl-Əsirə daha çox istinad edilmişdir. “Tarix əl-Kamil” əsərinin Eyn əl-Quzatla əlaqədar tarixi məsələlərin aydınlaşdırılmasında da əhəmiyyəti vardır.

XII əsr Azərbaycan tarixi üçün çox qiymətli mənbələrdən biri olan Məhəmməd ibn Süleyman ər-Ravəndinin “Rahət əs-sudur və ayyət əs-sürur” (“Könüllərin rahatlığı və sevinc əyələri”) [28] adlı əsəri də tədqiqat işinə cəlb edilən mənbələr sırasına daxildir.

Əvvəllər qeyd edildiyi kimi, ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatını ümummüsəlman mədəniyyətindən şərti olaraq ayırarkən əsasən Azərbaycanın orta əsrlərdəki inzibati-ərazi bölgüsünə əsaslanmaq lazımdır. Bu da öz növbəsində ərəb dilində yazılmış coğrafi əsərlərə diqqət verilməsini tələb edir. Həmin məqsəd üçün də orta əsrlərin inzibati-ərazi bölgüsünü, şəhərlərini müəyyənləşdirən coğrafi mənbələrin bəzilərinə istifadə olunmuşdur. Bir məsələni xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, o dövrdə xilafətin inzibati bölgüsü sabit olmamış, xəlifələrin və valilərin arzusu ilə əlaqədar tez-tez dəyişmişdir. Buna görə də coğrafi mənbələrdə bəzən bir-birinə zidd olan məlumatlarla rastlaşırıq. Lakin fərqlər bir o qədər də böyük olmamış, əsasən, bəzi şəhərlərin hansı rayona daxil edilməsi məsələsində ortaya çıxmışdır.

İbn Xordadbeh (820–912/13) “Kitab əl-Məsəlik və-l-məmalik” (“Yollar və ölkələr kitabı”) adlı əsərində Azərbaycan şəhərlərinə dair çox dəqiq məlumat vermişdir [29, s.119]. Onun bölgüsündən aydın olur ki, o, bir çox ərəb səyyah və tarixçilərdən fərqli olaraq, Azərbaycanın yalnız cənubunu deyil, Aranı da vahid bir Azərbaycan kimi qəbul etmişdir. Lakin o, Şirvan zonasını Azərbaycandan ayırmış, onu ayrıca inzibati bir rayon kimi təsvir etmişdir.

Əbu-l-Qasim ibn Havqəl ən-Nəsibinin (X əsr) “Kitab surət əl-ard” (“Yer kürəsinin bölgüsü kitabı”) Azərbaycanın inzibati-ərazi bölgüsünü geniş əks etdirən ən qiymətli mənbələrdən biridir. O, yalnız şəhərlərin adlarını çəkməklə kifayətlənməmiş, onların təbii şəraitinə, iqtisadiyyatına da geniş yer ayırmışdır. İbn Havqəlin bölgüsünə görə Ərdəbil, Marağa, Təbriz, Səlməs, Urmiya, Uşnə, Miyanəc, Xunec, Daxirqan, Xoy, Mərənd, Bərzənd, Varsan, Muğan, Beyləqan, Cəbirvan, Bərzə, Dərbənd, Tiflis, Bərdic, Şamaxı, Şirvan, Laycan, Şabran, Qəbələ, Şəki, Gəncə, Şəmxur, Xunec və s. kimi şəhərlər o vaxt Azərbaycanın və Aranın tərkibində olmuşdu [30, s.229–242].

Şəmsəddin Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Əhməd ibn Bəkr əl-Bənnə əl-Bəşşari əl-Müqəddəsinin (946/47 – təx.1000) “Kitab əhşən ət-təqasim fi mərifət əl-eqalim” (“İqlimləri tanımaqda ən

yaşlı bölgü kitabı”) əsərində verdiyi bölgü ibn Havqəlin bölgüsündən bir qədər fərqlənir. Əl-Müqəddəsi Aranın şəhərlərindən məlumat verərkən ibn Havqəlin bölgüsündən kənara çıxmır [31, s.374-378]. Lakin o, indiki Cənubi Azərbaycan ərazisində yerləşən bəzi şəhərləri Ermənistan rayonuna daxil etmişdir ki, görünür bu, onun dövründə inzibati bölgünün bir qədər dəyişməsindən irəli gəlmişdir.

İbn əl-Fəqihin (IX əsrin sonu – X əsrin əvvəli) “Kitab əl-buldan” (“Ölkələr kitabı”) [32, s.285], Əhməd ibn Əbi Yəqubun yenə də eyni adlı əsəri [33, s.271], habelə əvvəllər adlarını qeyd etdiyimiz “əl-Ənsab” və “Mucəmm əl-buldan” əsərləri coğrafi adları dəqiqləşdirmək, bəzi mübahisəli cəhətləri aydınlaşdırmaq üçün coğrafi mənbələr kimi tədqiqat işinə cəlb olunmuşdur.

VII-XII əsrlər ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqində fars dilində yazılmış əsərlərdə verilən bəzi məlumatlar da müəyyən əhəmiyyət kəsb edir. Doğrudur, bu məlumatlar əsasən ərəbdilli məxəzlərdən götürüldüyündən heç bir yeni keyfiyyəti ilə fərqlənmir. Ona görə də farsdilli əsərlər tədqiqat işinə ikinci dərəcəli cəlb olunmuşdur. Əbdürrəhman Cəminin “Nəfəhat əl-uns” [34], Xandəmirin “Həbib əs-siyər” [35], Rzaquluxan Hidayətin “Riyaz əl-arifin” [36], Hacı Zeynalabdin Şirvaninin “Riyazüs-siyahe” [37] əsərləri bu tipli məxəzlər sırasına daxildir.

Ərəbcə yazmış Azərbaycan şair və ədiblərinə həsr olunmuş müasir tədqiqatların siyahısı çox cüzdür. Xüsusi filoloji xarakterli materiallara nadir hallarda təsadüf olunur. Bunun bir sıra səbəbləri vardır ki, onlardan bəzilərinə qeyd etmək məqsəduyğundur:

a) Ərəb dilində yazmış Azərbaycan şairlərinin əksəriyyətinin divanları dövrümüzdə qədər gəlib çıxmamışdır. Eyni zamanda məxəz və mənbələrdən verilən nümunələr o qədər cüzdür ki, onlar şərqşünasların diqqətini cəlb etməmişdir. Faktiki materialın azlığı Azərbaycan şairlərinin kölgədə qalmasının əsas səbəblərindən biridir.

b) Azərbaycan şairləri çox vaxt məhəlli çərçivəsində qaldıqlarına görə ümummüsəlman mədəniyyətinin axınına düşə bilməmişlər. Onların poetik irsi geniş miqyas almamış və buna görə də dövrün nəhəng şairləri onları sıxışdırıb çıxarmışdır. Bunun da nəticəsində onlar elmi tədqiqatlardan kənarda qalmışlar.

c) Ərəb dilində yaranmış ədəbiyyat vahid bir irs kimi götürüldüyündən onun ən qabarıq cəhətlərinə diqqət verilmişdir. Poetik nümunələrin azlığı Azərbaycan şairlərinin bu irsdə tutduğu mövqeyi qiymətləndirməyə imkan vermədiyindən şairləri daha çox hifz olunan şairlər tədqiq olunmuşlar.

ç) Bir sıra görkəmli şəxsiyyətlərə gəldikdə isə onlar bir şair və ədib kimi deyil, alim və filosof kimi tanınmışlar. Xətib Təbrizi, Eyn əl-Quzat, Şihabəddin Sühreavərdi filoloji baxımdan təhlil olunmamış, onların elmi və fəlsəfi irsi ön plana çəkilməmişdir. Beləliklə, bu şəxsiyyətlər dünya şərqşünaslığının tədqiqat laboratoriyasına şair və ədib kimi yol tapa bilməmişlər.

Lakin bütün bunlar heç də o demək deyildir ki, Azərbaycan şair və ədibləri tamam unudulmuşlar. Onların yaradıcılığına dair bir sıra mülahizələr, qeydlər irəli sürülmüşdür ki, onlardan ən mühümlərini qeyd etməyi lazım bilirlik.

Uzun müddət Tehrandə işləmiş ərəb alimi Əfif Useyranın Eyn əl-Quzat yaradıcılığının tədqiqində böyük əməyi olmuşdur. O, ilk dəfə olaraq bu görkəmli filosof və ədibin “Zubdət əl-həqiq”, “Risale Şəkva əl-Qərib ani-l-avtan ilə uləma əl-buldan” adlı ərəbcə və “Təmhidat” adlı farsca əsərlərini toplayaraq ayrıca bir cildə nəşr etdirmişdir [38]. Ərəb alimi hər əsərə çox böyük müqəddimə yazmış, burada təkcə Eyn əl-Quzatın fəlsəfi dünyagörüşü təhlil etməkə məhdudlaşmayıb, onun şairlərinə, məktublarına, bədii irsinə də toxunmuş, həyatına dair qiymətli mülahizələr irəli sürmüşdür. Lakin Əfif Useyran daha çox Eyn əl-Quzatın fəlsəfi yaradıcılığı ilə maraqlanmış, həyatı barəsində isə orta əsr mənbələrindən kənara çıxma bilməmişdir. Xüsusən alimin öldürülməsi səbəblərini Əfif Useyran diqqətlə nəzərdən keçirməmiş, bunu sadəcə olaraq vəzir Dərqəzininin özbaşınalığı, fəqiqlərin paxıllığı ilə əlaqələndirmişdir. Bir çox həmvətənləri kimi Əfif Useyran da faktları dərin təhlil süzgəcindən keçirməmiş, Eyn-əl-Quzatın dinə zidd fikirlərini ört-basdır etməyə çalışaraq böyük alimin dünyagörüşü barəsində yanlış təsəvvür yaratmışdır. Bütün bunlara baxmayaraq, ərəb alimi böyük və faydalı tədqiqat aparmış, Eyn əl-Quzata aid bütün mənbələri nəzərdən keçirmiş, onun əsərlərinin siyahısını toplamağa müvəffəq olmuş, eyni zamanda alimin çoxlu məktubunu əldə edə bilmişdir. Onun bu nəcib işi ən yüksək təqdirəlayiqdir.

Böyük ərəb alimi Əhməd Əminin “Fəcr əl-islam” (“İslamın sübh çağı”) adlı tədqiqatında İsmayıl ibn Yəsardan geniş bəhs edilmişdir [39, s.114-116]. Şairin şüubiliyini, onun siyasi əqidəsini düzgün təyin edən ərəb alimi həmçinin onun yaradıcılığında meydana çıxan qeyri-ərəb təsirini də duya bilmişdir. Lakin Əhməd Əmin İsmayıl ibn Yəsarı fars kimi qələmə verməklə səhv nəticə çıxarmışdır. Əbu-l-Abbəs əl-Əmə və Musa Şəhəvat gəldikdə isə Əhməd Əmin onların əslən Azərbaycandan olduğunu təsdiq etmişdir [39, s.114].

Əhməd Əmindən sonra ərəbdilli Azərbaycan şairləri yenə də unudulmuş, ərəb ədəbiyyatı tarixinə həsr olunmuş kitablarda onların bəhs edilməmişdir. Ömər Fərruxun “Tarix əl-ədəb əl-ərəbi” (“Ərəb ədəbiyyatı tarixi”) əsəri ərəblərin diqqətini yenidən bu məsələyə cəlb etmək baxımından böyük maraq doğurur. Onun İsmayıl ibn Yəsara [40, s.643-646] və Əbu-l-Abbəs əl-Əməyə [40, s.735-737] həsr etdiyi öçerklər obyektivliyi və əhatəliyi ilə seçilir. O, digər ərəb müəlliflərindən fərqli olaraq, İsmayıl ibn Yəsarin Azərbaycanlı olduğunu tərəddüdsüz qəbul edir. Ömər Fərrux doğru olaraq göstərir ki, İsmayılın şeirləri öz xüsusiyyətinə görə klassik üslubda yazan Cərir və Fərozdəqin yaradıcılığından xeyli fərqlənir, daha çox şəhər poeziyasının nümayəndəsi Ömər ibn Əbi Rəbiəni xatırladır. Ərəb aliminin fikrinə, İsmayıl ibn Yəsarı novator şair kimi tədqiq olunmalıdır. Əbu-l-Abbəs əl-Əmadan danışarkən də Ömər Fərrux düzgün nəticələr çıxarmış, şairin şeirlərinin axıcı, rəvan, lirik olduğunu qeyd edərək novatorluğunu da göstərmişdir. Ümumiyyətlə, Ömər Fərruxun bu sahədəki tədqiqatı ərəb aləmində irəliyə doğru atılmış bir addım kimi qiymətləndirilə bilər.

İran alimlərindən Şəfəq Rzazadə, Məhəmməd Məhəmmədi, Zəbihullah Səfa və başqaları İran ədəbiyyatı tarixinə həsr etdikləri əsərlərdə İsmayıl ibn Yəsarı, Musa Şəhəvat, Eyn əl-Quzat, Xətib Təbrizi kimi şəxsiyyətlərə də toxunmuşlar. Onların ümumi nöqşanı ondan ibarətdir ki, bu müəlliflər heç bir faktla hesablaşmadan Azərbaycandan çıxan və ərəbcə yazan sənətkarları qeyd-şərtsiz fars elan etmişlər. Hətta Zəbihullah Səfa daha da irəli gedərək İsmayıl ibn Yəsarin “Nisai” təxəllüsünü “Nəsei” kimi götürmüş və bu saxta tezislə əsaslanaraq şairin Xorasanın Nəse şəhərindən olması barəsində gülünc hökm vermişdir [41, s.191].

Məcdələli Xorasaninin Eyn əl-Quzat haqqında “Ərməğan” jurnalında dərc olunmuş məqaləsi [42, s.4-41] əsas farsdilli mənbə-

lərə istinad etdiyindən bir çox məsələləri əhatə edə bilməmişdir. Eyn əl-Quzatdan bəhs edən əsas məxəzlər kənarda qalmış, onun əsərlərinə toxunulmamışdır. Buna görə də Məcdələli Xorasaninin məqaləsi olduqca səthi xarakter daşıyır.

İstər rus, istərsə də sovet şərqşünaslığında tədqiq olunan dövrə aid heç bir məqalə yazılmamışdır. Y.E.Bertelsin Eyn əl-Quzata həsr etdiyi yeganə məqaləsi bu boşluğu müəyyən qədər doldurur [43, s.310-319]. Lakin qeyd etməliyə ki, Y.Bertels bu məqaləni yazarkən nəinki ərəbdilli məxəzlərə mürciəci etmiş, hətta Eyn əl-Quzatın bir çox əsərindən xəbərsiz olmuşdur. Onun özünün etiraf etdiyi kimi, Leningrad Dövlət Kütəvi kitabxanasında saxlanılan “Təhmhidat” əsərinin əlyazmasına əsaslanmışdır. Bütün bunların nəticəsində Y.E.Bertels bir çox məsələləri dolaşmış, hətta “Zubdət əl-həqiq”lə “Təhmhidat”ın eyni bir kitab, yaxud ayrı-ayrı əsərlər olması barəsində qəti fikir söyləyə bilməmişdir. Görkəmli şərqşünas Azərbaycan aliminin ölüm tarixini təyin etməkdə və onun öldürülməsi səbəblərini müəyyənləşdirməkdə də səhvə yol vermişdir. Eyni zamanda Y.E.Bertels farsca yazılmış “Təhmhidat”dan çıxış edərək Eyn əl-Quzatın fars ədəbiyyatı qarşısındakı xidmətlərini daha qabarıq vermiş, onun fars rübaisi yazmaq cəhəsinə qəti addım atdığını söyləməklə şairin ərəbcə şeirlərindən xəbərdar olmadığını iddia etməyə əsas vermişdir. Bütün bunlara baxmayaraq, Y.E.Bertelsin məqaləsi sovet şərqşünaslığında Eyn əl-Quzata həsr olunmuş yeganə tədqiqat işi kimi təqdirəlayiqdir.

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığına gəldikdə isə vəziyyət daha da acınacaqlıdır. Məhəmmədəli Tərbiyətin “Dənəşməndane-Azərbaycan” (“Azərbaycan alimləri”) əsərinə və “Müstəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” əsərinə akad. H.Araslının qiymətli mülahizələrini istisna etsək, cəsarətlə deyə bilərik ki, bu sahədə heç bir iş görülməmişdir.

M.Tərbiyət yeganə XX əsr Azərbaycan alimirdi ki, Əbu-l-Abbəs əl-Əmə [44] və Musa Şəhəvat haqqında məlumat vermişdir. Ümumiyyətlə götürüldükdə isə, son vaxtlar ərəbdilli mədəniyyətimizi öyrənmək yolunda bəzi addımlar atılmışdır. Z.M.Bünyadovun İbn əl-Fuvatinin əsərindən Azərbaycan alim və sənətkarlarına aid parçaları seçərək çevirdiyi və ayrıca çap etdirdiyi tədqiqat işi, Zakir Məmmədovun Azərbaycan filosoflarına həsr etdiyi məqalələri və monoqrafiyası bu əzəmətli işin faydalı başlanğıcı hesab olunmalıdır.

1. *Cahiz*. Kitab əl-bəyan və-t-təbyin. Əl-cüzəl-əvvəl. Qahirə, 1311 hicri.
2. *Şərh divan əl-həməsə li-t-Təbrizi*. Əl-cüzəs-sani. Qahirə, 1358 hicri, s. 261-262.
3. *Mubərrəd*. Əl-Kamil fi-l-luğə və-l-ədəb. Əl-cüzəs-sani. Qahirə.
4. *İbn Qüteybə*. "Kitab əş-şə'r və-ş-şüəra". Əl-cüzani əl-əvvəl və əs-sani. Beyrut, 1964.
5. *İbn Qüteybə*. Uyun əl-əxbar. III, Qahirə, 1938.
6. *Tabəri*. Tarix ər-rusul və-l-muluk. VI, Qahirə, 1964.
7. *Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani*. Kitab əl-Əğani, IV.
8. Kitab əl-Əğani. III, Beyrut, 1955, s.229-241.
9. *Mərzubani*. Mucəm əş-şüəra, 1960.
10. *İbn ən-Nədim*. Əl-Fihrist. Beyrut, 1964.
11. *Saalibi*. Yetimət əd-dəhr fi şüəra əhl əl-əsr. III, Döməşq, s.216-221, 228.
12. *Xətib Bağdadi*. Tarix Bağdad. 14 cildə, Beyrut.
13. *Səmani*. Kitab əl-ənsab. Leyden, 1912.
14. *Yaqut əl-Həməvi*. İrşad əl-ərəb ilə mərifət əl-ədəb əl-məruf. Mucəm əl-udəbə. 7 cildə, 1925.
15. *Yaqut əl-Həməvi*. Mucəm əl-büldan. 6 cildə, Leypsiç, 1869; 4 cildə, Tehran, 1965.
16. *İbn Xəllican*. Vəfəyat əl-əyan və ənbə əbnə əz-zaman. Misir, 1275 hicri.
17. *İbn Əbi Useybi*. Uyun əl-ənba fi tabaqat əl-ətibba. 1299 hicri (1886 miladi).
18. *Əsnəvi*. Tabaqat əl-fuqəha əş-şafiyyə. I, Bağdad, 1970.
19. *Subki*. Tabaqat əş-şafiyyə əl-kubra. Misir, 1324 hicri.
20. *Əbd əl-Qadir Bağdadi*. Xizanə əl-ədəb və lubb lubab lisan əl-ərəb. I, Bulaq, 1299 hicri.
21. *Katib Çələbi*. Keşf əz-zunun ən əsami əl-kutub və-l-funun. Dərsəadət, 1310 hicri.
22. *İbn Cəvzi*. Əl-Muntəzəm fi tarix əl-muluk və-l-uməm. IX, Heydərabad, 1359 hicri, s.161-163.
23. *Əbu-l-Fida*. Kitab əl-müxtəsər fi əxbar əl-bəşər. III, Misir, 1325 hicri, s.81-82.
24. Tarix əl-Furat. IV (2), Bəsrə, 1389 hicri (1969 miladi).
25. *İbn Təğribərdi*. Ən-Nücum əz-zahira fi muluk Misr və-l-Qahirə. XVI, Qahirə, 1963.
26. Təvərix Ale Səlcuq. İxtisar Bundari İsfahani. Leyden, 1889.
27. *İbn əl-Əsir*. Tarix əl-Kamil. X, Misir, 1301 hicri.
28. *Muhammed ər-Rəvəndi*. Rahat-üs-sudur və Ayut-üs-sürur (farsca metin-dən türkçəyə çevirən Ahmed Ateş), I cilt, Ankara, 1957.

29. *İbn-Xordadbeh*. Kitab əl-məsəlik və-l-məmalik. Leyden, 1967.
30. *İbn Havqəl*. Kitab surət əl-ard. Leyden, 1967, s.229-242.
31. *Müqəddəsi*. Kitab əhsən ət-təqasim fi mərifət əl-əqalim. Leyden, 1957.
32. *İbn əl-Fəqih*. Kitab əl-buldan. Leyden, 1967.
33. *Əhməd ibn Əbi Yəqub*. Kitab əl-buldan. Leyden, 1967.
34. *Cami*. Nəfəhat əl-uns. Taşkənd, 1915.
35. *Xəndəmir*. Həbib əs-siyər. Bombay, 1273 hicri.
36. *Rzaquluxan Hidayət*. Riyaz əl-arifin, 1305 hicri.
37. *Hacı Zeynalabdin Şirvani*. Riyazüs-siyahə. Tehran, 1339.
38. *Musənnəfat Ayn əl-Qudat əl-Həmədani*. Bəməqəddimə və təshih və təhşiyyə və təliq Əlif Useyran, Tehran, 1341.
39. *Əhməd Əmin*. Fəcr əl-islam. Qahirə, 1955.
40. *Əmər Fərrux*. Tarix əl-ədəb əl-ərəbi. I, Beyrut, 1965.
41. *Zəbihullah Səfa*. Tarix ədəbiyyat dər İran. Cildə-əvvəl. Tehran, 1333.
42. *Məcdələli Xorəşani*. Eyn əl-Quzat. Məcəlləyə "Ərməğan", Şomareyi əvvəl. Sal həstom.
43. *Е.Э.Бертельс*. "Айн-л-Кузат Хамадани". В кн.: "Суфизм и суфийская литература", М., 1962.
44. *Məhəmmədəli Tərbiyət*. Daneşməndane-Azərbaycan. Tehran, 1314.

II fəsil

VII-X ƏSRLƏRDƏ ƏRƏBDİLLİ AZƏRBAYCAN ŞAİR VƏ ƏDİBLƏRİ

HƏMİN DÖVRƏ ÜMUMİ NƏZƏR

VII əsrin əvvəllərində meydana gələn islam dininin sayəsində vaxtilə ayrı-ayrı qəbilələr şəklində yaşayıb bir-biri ilə daimi ədavətdə olan ərəblər birləşərək vahid və qüdrətli bir dövlət yaradırlar. Qonşu dövlətlərin iqtisadi, siyasi və hərbi zəifliyindən istifadə edən “ərəblər iyirmi il ərzində Asiya və Afrikada Bizans imperiyasının tərkibinə daxil olan geniş əraziləri işğal etdilər və bütün İran şahlığını məğlub edərək bir vaxtlar qüdrətli dövlət kimi tanınan bu ölkənin müstəqil siyasi varlığına son qoydular” [1, s.140]. Daha sonra isə, onlar Zaqafqaziya və Orta Asiyanı da tutaraq böyük bir imperiyanı yaratdılar. Ərəblər öz işğalçılıq siyasətlərini islam dinini yaymaq, hamını bir olan Allahın – müsəlman Allahının iradəsinə tabe etmək bayrağı altında gizlədir, mizraqların ucunda Quranı təbliğ edirdilər. İşğalçıların əlində qüdrətli bir ideoloji silah olan islam dini özünün yayılmasına mane ola biləcək hər şeyi məhv etməklə xalqların qədim mədəni abidələrini qəddarlıqla dağıdır, uzun əsrlər boyu yaradılmış yazılı ədəbiyyat nümunələrini yandırmaqla xalqları keçmiş irsindən məhrum edirdi. İslam dini ilə birlikdə ərəb dili də dinin rəsmi dili kimi təbliğ edilir. O, peyğəmbərin, Quranın dili olmaq etibarilə bütün dillərdən üstün tutulurdu. Bütün mədrəsələrdə dərslərin ərəbcə keçirilməsi, dövlət idarələrində ərəblərin işləməsi, dini ayinlərin hamı tərəfindən ərəbcə icra olunmasının qanunlaşdırılması, Quranın ərəbcə oxunmasının bütün müsəlmanlar üçün məcburiliyi və s. kimi mühüm amillərin təsiri altında ərəb dili islam dininin yayıldığı ölkələrin, o cümlədən Azərbaycanın siyasi, ictimai və mədəni həyatında birinci dərəcəli mövqə tutur. “Beləliklə, ərəblərlə birlikdə tarix səhnəsinə nöinki islam, nöinki yeni din və habelə bir vaxtlar parlayan yeni poeziyanı ifadə edən yeni dil çıxır” [2, s.247]. İ.P.Petruşevskinin İran barəsində dediyi aşağıdakı sözləri tam mənası ilə ərəblərin tutduğu digər ölkələrə də şamil etmək olar: “Ərəblər özləri ilə İrana ədəbi və rəsmi dil

kimi, dinin dili kimi (müsəlmanlar üçün) ərəb dilini gətirdilər” [3, s.34-35]. Xüsusən islam dininin rəsmi dili kimi ərəb dili işğal olunmuş ölkələrdə çox geniş yayılmışdı. Təkcə bunu göstərmək kifayətdir ki, Əbu Cəfər ət-Təbərinin Quranı yazdığı qırx cildlik təfsir uzun mübahisədən sonra yalnız X əsrin ikinci yarısında fars dilinə tərcümə olunur. Lakin bu da ərəb dilinin yayılması və bərqərar olmasına heç bir maneçilik törəmə bilmir.

Beləliklə, ərəb dili müsəlman xalqlarının ümumi ədəbi-elmi dilinə çevrilir ki, bu da ayrı-ayrı ölkələrdə müxtəlif dövrlərə qədər davam edir. Ərəb dilinin hökmran olduğu ölkələrdən biri də orta əsrlər Azərbaycanıdır.

Əlbəttə, ərəb dili dərhal bütün Azərbaycanın əqli və mədəni həyatına daxil ola bilməzdi. O, tədricən əvvəl dini və siyasi bir dil kimi yayılmağa başlamış, müəyyən bir zaman keçdikdən sonra elmi və ədəbi əsərlərin dili kimi qərarlaşmağa başlamışdır. Doğrudur ki, bu dil Azərbaycanda hakim mövqə tutmamışdan əvvəl ərəblər tərəfindən əsir alınmış bir sıra azərbaycanlı şairlər öz qələmlərini ərəb dilində sınamış, hətta ərəbləri belə heyrətə salan kamil sənət nümunələri yaratmışlar. Məvali adlanan bu şairlərin yaradıcılığı barədə ayrıca bəhs olunacaqdır. Azərbaycanda anadan olan və ilk təhsillərini burada alan ərəbdillilə alimlərə gəldikdə isə onların ilk nümayəndələrinə yalnız IX əsrdə təsadüf olunur. Bunlar əsasən dini elmlər sahəsində çalışan alimlərdir ki, onların bu sahələrə meyil etməsinin səbəbləri tamamilə obyektiv amillərlə bağlı olmuşdur.

IX-X əsrlərdə azərbaycanlı alimlərin dini elmlərlə maraqlanması, bu sahədə inadlı axtarışlar aparması heç də təsadüfi deyildir. İslam dininin ta qələbə çaldığı bir zamanda xalqın zəkalı oğulları belə bir həqiqəti dərk etməyə bilməzdilər ki, yeni dinin müddəalarını mənimsəmək, onun əhkam və qanunlarını diqqətlə öyrənmək artıq həyatı bir tələbatə çevrilmişdir. Xalq öz içərisindən çıxmış dini alimlərə daha böyük ehtiyac duyurdu. Bu ehtiyacı, bu tələbatı ödəmək üçün də ilk növbədə hadisələri toplamaq, onların vəsiyyətlərlə islam dinini milli zəminlə bağlamaq lazım gəlirdi. Mühəddis adlanan bu hədis toplayanlar sadəcə olaraq adi səyyahlar deyil, dinin bütün hökmlərinə beled olan alimlər idilər.

Y.E.Bertels düzgün olaraq göstərir: “İlk mühəddislər kütlələr içərisində böyük nüfuza malik idilər. Onlar həm də fəqih (hüququ

bilənlər) idilər, onlar adətən Quranın bütün təfsirlərini və qiraətini bilir və beləliklə, dövrün dini və hüquqi biliklərinin hamısını özlərində cəmləşdirirdilər" [4, s.15].

Xalqın öz içərisindən hakim ideologiyayı yaxşı bilən, onun qanun və ehkamlarını araşdırən alimlərin meydana çıxması nisbi müstəqillik üçün də geniş imkanlar yaradırdı; çünki o dövrdə dini alimlər ölkənin siyasi həyatında yaxından iştirak edirdilər. Dövlətin idarə işlərində, xüsusən məhkəmələrdə, vergi divanlarında, digər qanunvericilik idarələrində yerli fəqiqlər böyük rol oynayırdılar. Şəhərlərin siyasi və mədəni həyatında nüfuzlu mövqə tutan qazilər bir qayda olaraq fəqiqlərin içərisindən seçilirdi. Bütün bunlar isə ilahiyyat elminə olan marağı xeyli artırırdı. IX-X əsrlərdə Azərbaycanca çoxlu fəqih və mühəddisin çıxmasını obyektiv həyatın zəruri tələbatı kimi qiymətləndirmək lazımdır. Belə dini alimlərdən bir neçəsinin adını qeyd edək.

Yaqut əl-Həməvinin "Hədis elminin sütunlarından biri" adlandırdığı və haqqında Xətib Bağdadi, əs-Səmani kimi alimlərin iştirakla danışdığı Əbu Bəkr Əhməd ibn Harun ibn Ruh əl-Bərdici Kür çayının sahillərində yerləşən Bərdic kəndində anadan olmuşdur. 301 (914)-ci ilin ramazan ayında Bağdadda vəfat etmişdir [5, s.194]. Əbu Səd əs-Səmani göstərir ki, öz dövründə hədis sahəsində onun – əl-Bərdicin bərabəri olmamışdır [5]. Xətib Bağdadinin fikrincə, əl-Bərdici topladığı və söylədiyi hədisləri əzbər bilir və heç vaxt özündən hədis uydurmurdu [5]. O, Bağdadda bir çox alimin müəllimi olmuşdur.

Fəqih və təbib Əbu Məad Əbdən əl-Xuveyyinin anadanolma və ölüm tarixi məlum olmasa da, onun IX əsrdə yaşadığı şübhə doğurmur. Çünki Yaqut göstərir ki, Əbu Məad əl-Cahizə (775-868) əsaslanıb hədislər söyləyirdi [6, s.502].

X əsrə gəldikdə, Azərbaycanda bu dövrdə fəqih və mühəddislərin sayı xeyli artdığı kimi, onların coğrafiyası da genişlənir. Onlar içərisində o zamankı Azərbaycanın bütün şəhərlərinin nümayəndələrini görmək mümkündür. Əgər bunu bir tərəfdən azərbaycanlıların yeni dinin müddəalarını, ərəb dilini daha da yaxşı mənimsəməsi ilə izah edirikse, digər tərəfdən Babək hərəkatının yatırılmasından sonra Azərbaycanda dinc həyatın nisbətən bərqərar olması ilə əlaqələndirmək lazım gəlir.

X əsrdə ən böyük dini alim, şübhəsiz ki, Məkkə ibn Əhməd ibn Sədeveyh Bərdi [6, s.560] olmuşdur. O, ömrünü səyahətdə keçirmiş, Dəməşqdə, Trablisdə, Bağdadda, Misirdə olmuş, 330 (941-42)-cu ildə Nişabura gəlmiş, iyirmi il burada qaldıqdan sonra Orta Asiyaya getmişdir. Əbu Səd əs-Səmani və Yaqut göstərir ki, Bərdi Xorasanda olarkən "insanı heyətləndirən dərəcədə çoxlu əsər" yazmışdır [6]. O, 354 (965)-cü ildə vəfat etmişdir. Bu dövrdə yaşamış digər ilahiyyat alimlərindən Xətib Bağdadi Məhəmməd ibn Əbdüləziz ibn Cəfər ibn Məhəmməd ibn əl-Həsən əl-Bərdi (358-423) (969-1032), Əhməd ibn əl-Hüseyn Əbu Səid əl-Bərdi (X əsr), Əbu Əli əl-Bərdi (öl. 340/951-52), Əbu Abdullah əl-Maraği (X əsrin I yarısı), Səid ibn əl-Qasim əl-Bərdi (öl. 362/973), Əbu-l-Hüseyn Yəqub ibn Musa əl-Ərdəbili (öl. 381/991) kimi şəxsiyyətləri [7], Əbu Səd əs-Səmani Əbu Abdullah əl-Hüseyn ibn Abdullah əl-Urməvi (öl. 402/1011-12), Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Bakuveyh Bakuvi (öl. 420/1029), Əbu-l-Həsən Əli ibn Həsəveyh ibn İbrahim əl-Maraği (öl. 416/1025), Əbu Zərə Əbdülvahab ibn Məhəmməd ibn Əyyub Ərdəbili (öl. 415/1024) və başqalarını [8], Yaqut əl-Həməvi Musa ibn İmran ibn Musa Səlməsi (öl. 380/990), Əbu Abdullah Mərəndi, Cəfər ibn Məhəmməd əl-Hurra Əbu Məhəmməd Maraği (öl. 356/967) və digərlərini [9] qeyd etmişlər.

Tədqiq olunan dövr əsasən dini elmlər sahəsində çalışan alimlərin fəallaşması ilə əlaqədardır, bu dövrdə ədəbi fikir də tədris-cən yaranmağa və inkişaf yoluna düşməyə başlayır, mədəni və əqli həyatın ayrılmaz bir ünsürü kimi özünü göstərir. İbn ən Nədimin verdiyi məlumata görə, Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Əli əl-Maraği dövrünün böyük dilçi alimlərindən olmuşdur. O, "Kitab müxtəsər fi-n-nəhv" ("Nəhvə dair müxtəsər kitab"), "Kitab şərh şəvəhid Sibəveyh və təfsiri" ("Sibəveyhin gətirdiyi dilçiliyə dair sübutların şərh və təfsiri") kimi elmi əsərlərin müəllifidir. Təəssüf ki, bu görkəmli alimin nə əsərləri zamanımıza qədər gəlib çıxmış, nə də haqqında başqa məlumat verilmişdir. Əbu Səd əs-Səmani Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Yəhya ibn Hilal əl-Bərdəini "fəzil ədib, şair" kimi səciyyələndirir. O göstərir ki, Əbu Bəkr əl-Bərdi Bağdadda yaşamış, 350 (961)-ci ildə Səmərqəndə gəlmiş, orada fəaliyyətini davam etdirmişdir. Əbu Səd əs-Səmani Əbu-l-Həsən Əli ibn Həsəveyh ibn İbrahim Marağini də (öl. 416/1025) "fəzil ədib, alim, fəqih və sufi" kimi təqdim etmişdir.

Azərbaycandan çıxan ərəbdilli şairlərin ilk qələm təcrübələri X əsrə aiddir. Əlbəttə, bundan əvvəl də Azərbaycanda ərəbcə şeir yazanların mövcudluğunu inkar etmək olmaz. Lakin buna dair əldə məlumat olmadığından Azərbaycanın özündə yaranan ərəbdilli şeirin tarixini Əbu Mənsur əs-Səalibinin haqqında məlumat verdiyi X əsr şairləri Əbu Abdullah əl-Muğləsi əl-Maraği və Bərekeveyh Zəncanidən başlamaq lazım gəlir.

Əbu Abdullah əl-Muğləsi əl-Marağinin həyatı barədə heç bir məlumat yoxdur. Əbu Mənsur əs-Səalibinin onun şeirlərindən bəzi nümunələr verməsi və bu şeirləri şairin öz dilindən eşitdiyi haqqındakı qeydi Muğləsinin X əsrdə yaşadığını ehtimal etməyə haqq verir. Şairin poetik irsi də "Yətimət"də geniş təmsil olunmamış, onun yalnız üç rübaisi burada öz əksini tapmışdır. Halbuki əs-Səalibi özü qeyd edir ki, "şairin təbiət təsvirinə həsr olunmuş çoxlu şeirləri və rübaisi olmuşdur" [10, s.228]. Şairin əldə olan beytləri göstərir ki, Muğləsi Marağayı gözəl şairlik istedadına malik olmuş, poetik sənətin qanunlarını mükəmməl bilmişdir. Aşağıdakı parçada şairin dərin səmimiyyəti, incə lirizmi ilə bərabər, sənətkarlığı da öz əksini tapmışdır:

Səhər çağrı dəvələrə süvar olub yola düşdülər;
Onların səfər etməsindən kədərlənərək o qəder ağladım ki, gözlerim
kor oldu;
Lakin nə tökdüyüm göz yaşları onları səfərdən çəkindirə bildi;
Nə də mən gözlerimin bu hala düşməsindən razı qaldım [10].

Aşağıdakı şeir parçası isə, çox güman ki, qızılın tərifinə həsr olunmuşdur. Muğləsinin şairlik məharəti bu parçada aydın nəzərə çarpır:

Gecənin sığalından elə paltar geyinmişdir ki, gah gümüş kimi parlayır,
gah da gözden itir;
Ona çox çətin və anlaşılmayan bir sual verilse, lal olmağına baxmayaraq,
camataı çətinliyə salan cavab qaytar [10].

Muğləsi Marağinin başqa bir şəri bayraqdara həsr olunmuşdur. Burada atın üstündə bayrağı başının üstünə qaldıraraq sürətlə atını çapan zirehli süvari təsvir olunmuşdur:

Tamaşaçıların gözləri qarşısında yüksələn süvarinin başının ɵlləri arasından bir qəder yana ɵyildiini gɵrərsən:

Sanki o, bir sərxoş kimi kuzəyə tərəf ɵyilmişdir ki, zirehli ɵtəklərini parçalayaraq irəli çıxmışdır [10].

Əbu Mənsur əs-Səalibinin şeir bağçasından bir dəstə çiçək dərmış Azərbaycan şairlərindən biri də Sülul adı ilə tanınmış Bərekeveyh Zəncanidir. O, şair haqqında yazır:

"Onun eşitdiyini hər biri şəri lətif, poetik və ɵrəyəyatandır. [Bu şeirlərdən] bir beyti belə itxisar etmək olmaz" [10, s.220].

Bərekeveyhin şeirlərinin öz dövründə nə qədər məşhur olduğunu belə bir fakt da təsdiq edir ki, məqam janrının banisi gɵrkɵmli ədib Bədi əz-Zaman Hɵmɵdani (969-1007) onun şeirlərini ɵzbərləmiş və Əbu Mənsur əs-Səalibi Sülulun bir şerini ondan eşidib məcmuəsinə daxil etmişdir. Bərekeveyh hɵmvetəni Muğləsiyə nisbətən məcmuədə daha geniş təmsil olunmuşdur.

Bərekeveyh Zəncaninin şeirləri öz mövzusuna gɵrə rəngarəngdir. Burada hɵm məhəbbət motivlərinə, hɵm də didaktik məsələlərə, hɵm də incə, zərif zərafətlərə rast gəlirik. Aşağıdakı parçada şairin məhəbbət yolunda çəkdiyi ɵziyyə, mətənət və sadiqliyi tərənən olunmuşdur:

ɵmür bir daha qayıtmadan keçib getmişdir.
Leyladan murad nə vaxt hasil olacaqdır?
Əldən düşdümse də, onun xatirəsi mənim ɵçün hɵmishə yenidir.
Baş ağarmış, ɵrək isə [qəm-qüssədən] qaralmışdır.
Qardaşları mənə səfər etməyi məsləhət gɵrölər.
Doğrudan da, bundan ağıllı yol yoxdur [10].

Bərekeveyh Zəncaninin digər bir şerində şairin insanlara məhəbbətlə dɵyünən ɵrəyinin hərət və atəşi duyulur. Şairin fikrinə, insanlar öz hɵyatlarını sevinclə keçirməli, gɵldən, çiçəkdən, gɵzəlikdən zɵvq almalıdırlar. Bərekeveyh insanlar arasında inamsızlıqın, ɵdəvətin, riyakarlıqın hɵkm sɵrdüyü cəhəlt dɵnyasında işıqlı cəhətlər axtarır, muiasirlərini xeyirxahlığa səsleyir. O gɵstərirdi ki, nəsillərin bir-birini ɵvəz etdiyi aləmdə insanların yaratdıqları nemətlərə ehtiyatla, qayğı ilə yanaşmaq hər bir namuslu adamın şərfli borcudur. Şair bütün bu keyfiyyətləri ɵç beytlik kiçik bir şeir parçasında məhəbbətlə ifadə edib bilmişdir:

Ömrünü güllər və mərəslər içərisində keçir.

Palçıq evlərdə şərab bədəsində sevinc axtar;

Birini özünə tabib, digərini həmdəm seç.

Ümidsizlik zamanı belə insanlarda insanlara qarşı məhəbbət tərbiyə et.

Nesillər gəlib keçmişlər: bax gör onlar nələr yaratmışlar?

İnsanların qoyub getdikləri abidələri heç vaxt unutmə [10, s.220].

Bərəkəveyh, şeirlərindən görüldüyü kimi, nikbin bir şair olmuşdur. O, həyatın gözəlliyindən ilham almış, onun sevinc və nəşəsini ömrünün munisi, həmdəmi seçmişdir. Şair başqalarına da bu fikri aşıləyır, onları şadlıq süfrəsinə dəvət edirdi:

Ey fəzilət və ağıl sahibləri, bizə doğru gəlin.

Bizim süfrəmizdə hər cür ən yaxşı nemət toplanmışdır.

Bunlar sevinc və ləzzətdən doğan ən gözəl əyləncə, bir də ki hamıya kifayət edən ən yaxşı ruzudan ibarətdir [10].

X əsr Azərbaycan şairində yumor hissi də çox qüvvətli olmuşdur. Onun öz nökrəri Yusif haqqında yazdığı iki beyt şairin nikbinlik ifadə edən incə zarafatını əks etdirir:

Yusif bizim yanımdan 90 dirhəmlə ayrıldı.

Qayıdıb gəldikdə isə pulun üçdə bir hissəsi əlində qalmışdı.

Bundan sonra onun düzgünlüyünə necə inanasan ki,

Məlin üçdə ikisini havaya sovurmuşdur [10].

Bərəkəveyhin başqa bir şəri onun xalq həyatı ilə, folklorla necə yaxından bağlı olduğunu sübut edir. Məlumdur ki, qədim azərbaycanlıların etiqadınca (bu etiqada indi də Azərbaycanın hər yerində təsadüf etmək olar) insan səhər evdən çıxarkən işinin düz və ya əyri gətirəcəyi üzünə çıxdığı ilk adamın pisliliyindən, yaxud yaxşılığından asılı olur. Zəncaninin aşağıdakı beytlərində xalqımıza xas olan bu etiqad çox orijinal bir şəkildə ifadə edilmişdir:

Səhər təzədən evdən çıxıb işimin dalınca gətmək istədikdə Zuheyr qarşıma çıxdı.

Atın yüyənini geriye döndərməyib yoluma davam etməyi qərara aldım.

Senin üzün, ey Zuheyr, ya pislilik, ya da xeyir gətirməlidir [10].

Yuxarıda göstərilənlər sübut edir ki, artıq X əsrdə ərəbədilli poeziya, elm və ədəbiyyat Azərbaycanda tam vətəndaşlıq hüququ qazanır. Əlbəttə, göstərilən şəxsiyyətlərin əsərlərinin itməsi, hətta əsərlərinin çoxluğu ilə insanları "heyrətə salan" Məkki ibn Əhməd Bərdəinin yaradıcılığından belə heç bir nümunənin dövrümüzə qədər gəlib çıxması o dövrdə Azərbaycanda elmin vəziyyəti barəsində ciddi şəhəbat açmağa imkan vermir. Lakin bu şəxsiyyətlərin adları, habelə Muğləsi Maraği, Bərəkəveyh Zəncani kimi şairlərin əldə olan şeirləri belə bir həqiqəti söyləməyə imkan verir ki, Azərbaycan xalqı VIII-X əsrlərdə ərəb dilində çox böyük mədəniyyət yarada bilmişdir.

MƏVALİ ŞAİRLƏR

Tarixi və ədəbi mənbələrdən aydın olur ki, ərəbcə ilk şeir yazan azərbaycanlılar "məvali" adlanan şairlər olmuşlar. İbn Qüteybə əd-Dinavəri özünün "Kitab əş-şə'r və ş-şüə'r" adlı məşhur kitabında Əbu-l-Yəqzanə (öl. 806) əsaslanaraq yazır:

"Əbu-l-Yəqzanə! Cuveyriyə əsaslanaraq demişdir: "Mədinədə məvalilərdən elə bir şair yoxdur ki, o əslən Azərbaycandan olmasın. Sonra İsmayıl ibn Yəsər və onun qardaşının, Musa Şəhəvatın və Əbu-l-Abbasın adını çəkmişdir" [11, s.481].

İbn Qüteybənin göstərdiyi bu şairlər VII əsrin sonlarında və VIII əsrin birinci yarısında yaşayıb-yaratmışlar. Onlar məvali olduqlarından ilk əvvəl bu terminin məqsəd və mənasını aydınlaşdırmaq lazımdır.

"Məvali" موالى felindən düzəldilmiş "mavla" موالى sözlünün cəmidir ki, bunun da əsil mənası "yaxın olmaq, bir kəsin ardınca gətmək, ona qoşulmaq" deməkdir. Bu ad islamdan əvvəl və islamın ilk dövrlərində əsir tutularaq müsəlmanlığı qəbul etmiş, yaxud da ərəblərin içərisində yaşayan və könlü sürətdə yeni dinin bayrağı altına keçən qeyri-ərəblərə verilirdi. İslam dini müsəlman-

¹ İbn ən-Nədim "Fihrist" əsərində göstərir ki, Əbu-l-Yəqzanə xəbər və nəşələri təyin etməkdə çox mahir olmuş, rəvayətlərində tam düzgünlüyə soy göstərmişdir (bax: Fihrist, s.94).

lardan qul saxlamağı qadağan etdiyinə görə ərəb qəbilələri belə adamları kölə kimi saxlaya bilməzdilər. Digər tərəfdən isə, ərəblərin qəbilə quruluşu qeyri-ərəblərin bərabərliyə qəbulu kimi qəbiləyə qəbul olunmasına imkan vermirdi. "Bundan əlavə, işğalçı ərəblər istila etdikləri ölkələrin əhalisinin içərisində əriməkdən qorxaraq onlara qaynayıb-qarışmaqdan özlərini çəkəndirməyə çalışırdılar" [1, s.193]. Buna görə də əsir alınmış və islamı qəbul etmiş qeyri-ərəb müəyyən bir qəbiləyə həvalə olunur və həmin şəxs qəbilənin azad quluna çevrilirdi. Məvali qəbilənin icazəsi olmadan başqa yere çıxıb gedə bilməzdi. Onlara ərəblərdən qız almaq qəti qadağan olunmuşdu. Məvalilər hətta ərəblərlə bir məsciddə belə namaz qıla bilməzdilər. Doğrudur, islamın ilk dövrlərində məvalilər müəyyən nüfuz və hörmətə malik idilər. Əbu-l-Abbəs əl-Mübarrəd göstərir ki, Məhəmməd, Əli və digər görkəmli din rəhbərləri məvalilərə böyük hörmət bəsləyirdilər, onları bəzən ərəblərdən də üstün tuturdular [12, s.257-259]. Lakin əl-Mübarrəd elə oradaca qeyd edir ki, "təbəbbürlü ərəblər arasında məvalilərə heç bir hörmət yox idi" [12, s.258]. Məvalilərə qarşı bu təbəbbür, lovgəlik, nifrət Əməvilər dövründə daha da güclənir, ərəb təəssübkeşliyi qəti mərhələsinə daxil olur. Ərəb alimi Şavqi Dayf Əməvilərin məvalilərə qarşı mövqeyini düzgün göstərərək yazır:

"Əməvilər məvalilərə münasibətdə dinin göstərişlərindən uzaqlaşmış, onları ağır vergilərlə sıxışdırmağa başlamış, onlarla ərəblər arasında hüquq bərabərliyini pozmuşdular".

Bu ayrıseçkilik, təqib və təhqir məvalilər ilk əvvəllər dinin müddəalarından çıxış etməklə cavab verir, sübuta yetirməyə çalışırdılar ki, islam dininin ehkamları qarşısında bütün müsəlmanlar bərabər olmalıdırlar. Quranın aşağıdakı ayəsi tez-tez misal gətirilirdi:

"Ey camaat, mən sizi qadın və kişi yaradıcı xalqlara və qəbilələrə böldüm ki, bir-birinizi tanıyarsınız; Allahın yanında ən hörmətliniz odur ki, o sizin aranızda ən çox dındardır".

Əvvəllər qeyd edildiyi kimi, əsərlər altına alınmış xalqların nümayəndələri hədisləri toplamağa və yığmağa xüsusi diqqət verirdilər. Çünki Quranda əksini tapmayan bir sıra məsələlərin cavabı hədislərdə axtarıldı. Hər kəs öz zövqünə, mənafeyinə uyğun hədis toplamağa çalışdı. Məvalilərin müraciət etdikləri hədislər də bu

mənada çox maraqlıdır. Onlar ərəb hegemonluğuna meyil edən ərəb aristokratiyasına Məhəmməddən rəvayət olunan aşağıdakı hədislə tutarlı cavab verirdilər:

"Ey camaat, sizin Allahınız bir, atanız birdir; hamınız Adəmdən, Adəm də torpaqdan yaranmışdır. Ən çox dındarınız Allahın yanında ən hörmətə malikdir. Ərəbin əcəm üzərində üstünlüyü ancaq dındarlıqla mümkündür".

Lakin məvalilər heç də passiv müdafiəçi deyildilər. Onlar bir tərəfdən bütün müsəlmanların bərabərliyi ideyalarını yaydıqları kimi, digər tərəfdən keçmiş nəzər salır, öz tarixləri və mədəniyyətləri ilə öyünməyə başlayırdılar. Bu isə öz növbəsində qeyri-ərəblərin ərəblərə qarşı ideoloji mübarizəsinə başçılıq edən şübiyyə cərəyanının meydana gəlməsinə səbəb olurdu. Şübilər öz şəirlərində ərəbləri hər vasitə ilə alçaltdırmağa çalışır, onları vəhşi, mədəniyyətsiz, barbar tayfalar kimi qələmə verirdilər. Onların fikrincə, ərəblərin tarixi keçmişini olmamış, onlar heç bir mədəniyyət yaratmamışlar. Bunun əksinə olaraq, şübilər öz tarixi keçmişlərini tərifləyərək göylərə qaldırırlar, mənsub olduqları xalqların ləyaqətindən, elmindən, qəhrəmanlığından söhbət açırdılar. "Şübilər, əsasən iranlılar, ərəblərin və onların dilinin aparıcı rolunu inkar edir, poeziyalarına istehza ilə yanaşır, həyatın bütün sahələrində nəinki bərabərliyə, habelə iranlıların və başqa qeyri-ərəblərin üstünlüyünə can atırdılar" [13, s.41-42]. Bu cərəyanın ən qiymətli nümayəndəsi azərbaycanlı İsmayıl ibn Yəsar olmuşdur.

Məvalilərin heç də hamısı ərəblərə qarşı açıq mübarizə aparmırdılar. Siyasi, ictimai ziddiyyətlərin son həddə çatdığı Əməvilər dövründə (661-749) müxtəlif dəstə, qrup, təriqətlər amansız mübarizə aparırdılar. Belə kəskin mübarizə dövründə məvali şairləri öz mənafehlərinə uyğun olaraq bu və digər siyasi dəstənin tərəfində dururdular. Həmin siyasi qruplar öz növbəsində məvalilərin xidmətindən həvəslə istifadə edirdilər. O dövrdə yaşamış digər iki azərbaycanlı məvali şair də bu mənada istisna təşkil etmirlər. Əgər Musa Şəhəvat şairlərin tərəfində dururdusa, Əbu-l-Abbəs əl-Əməvilərin təəssübkeşi kimi şöhrət tapmışdı. Bütün bunları daha aydın təsvir etmək üçün həmin şairlərin yaradıcılığına ayrı-ayrılıqda nəzər salaq.

Musa Şəhəvat

Musa Şəhəvat haqqında orta əsr ərəb mənbələrində müəyyən qədər məlumat verilməsinə baxmayaraq, istər ərəb və fars, istərsə də Azərbaycan ədəbiyyatı tarixindən müasir dövrdə bəhs edən əsərlərdə onun yalnız adı qeyd edilmis [14, s.44], Tərtibatın "Dənəşməndane-Azərbaycan" kitabında isə ondan nisbətən geniş danışılmışdır [15, s.363]. Buna görə də orta əsr mənbələrində verilmis məlumatlar əsas götürülmüş, şairin həyatının aydınlaşdırılmasında, poetik yaradıcılığının təhlilində ancaq məxəzlərə istinad edilmişdir.

Musa Şəhəvatın atasının adı barəsində müxtəlif rəvayətlər mövcuddur. Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani və Yaqut əl-Həməvi Musanın atasının adının Bəşşar [16], Əbd əl-Qadir əl-Bağdadi [17, s.144] isə Yəsər olduğunu xəbər verirlər. Bəki isə daha da irəli gedərək göstərir ki, Musa ibn Yəsər İsmayıl ibn Yəsərin qardaşıdır və o, burada Musanın atasının adının Yəsər olmasına əsaslanır [11, s.481; 17, s.144]. Lakin şairin həyatına dair ən etibarlı mənbələrdən hesab olunan "Əğani"də, yuxarıda göstəriləyi kimi, İsmayılın qardaşlarının adları qeyd olunur və təbii ki, Musanın adı çəkilir. Mənbələrdə isə şairin atasının Bəşşar və Yəsər kimi göstərilməsi ərəb orfoqrafiyasının xüsusiyyətlərindən doğan dolaşqıdan başqa bir şey deyildir. Buna görə də əl-İsfahaninin və Yaqut əl-Həməvinin fikirləri ilə razılaşmaq və Musanın atasının adının Bəşşar olmasını qəbul etmək daha doğru olardı.

Şairin ləqəbinin Şəhəvat olması barəsində də müxtəlif fikirlər vardır. Şəhəvat² sözünün lüğəvi mənasına əsaslanaraq alimlər şairin ləqəbini bir sıra amillərlə izah etməyə çalışırlar. Bəzilərinin fikrincə, Abdullah ibn Cəfər³ bir sıra yeməli şeyləri çox xoşladığından Musa bunları onun üçün alır və ona baha qiymətə satmaqla qazanc əldə edirdi. Buna görə də "Şəhəvat" adlanmışdır [11]. Bir sıra mənbələrdə isə qeyd olunur ki, Musa tamahkar bir adam olmuş, kimdə xoşuna gələn yeməli bir şey, yaxud paltar, yaxud da at gör-

¹ Hələ VIII əsrdə ərəb əlifbasında hərfərə nöqtələr əlavə edilmədiyindən يسار, sözün həm يسار, həm də يشار şəklində oxunması mümkün idi.

² Şəhəvatın mənası "tamah", "şəhvət", "şiddətli arzu", "acgözlük", həm də "şirniyyat" deməkdir.

³ Abdullah ibn Cəfər Əlinin qardaşı oğludur. Səxavətdə məşhur olmuş, ömrünü Mədinədə keçirmişdir.

şəydi, ağlamsınaraq bundan ona da verilməsini xahiş edərmiş, "Şəhəvat" ləqəbi də buradan doğmuşdur.

Əbd əl-Qadir Bağdadiyə görə isə Musa xəlifə Yəzid ibn Müaviyə (680-684) haqqında dediyi aşağıdakı beytə görə Şəhəvat adlanmışdır:

Ey namazı şəhvətlərə qurban verən!

Sən bizdən deyilsən, mövqeyin də bizimki ilə düz gəlmir [17, s.144].

Əgər orta əsr mənbələrində bu məsələyə dair başqa daha ağlabatan fikir olmasaydı, yuxarıda göstərilənlərdən birini qəbul etmək məcburiyyətində qalmış olardıq. Əl-İsfahani, Yaqut əl-Həməvi və Əbd əl-Qadir əl-Bağdadi göstərir ki, Musa tez-tez doğma yurdu Azərbaycana gələr və oradan Mədinə şəhərinə qədər və şirniyyat gətirmiş. Buna görə də ona Şəhəvat ləqəbi verilmişdir. Beləliklə, "Şəhəvat" sözünün lüğəvi mənası ilə əlaqədar yaranan yuxarıdakı rəvayətlərlə tarixi və elmi həqiqətlərə daha çox uyğun olan sonuncu məlumatı tutuşdursaq, bu axırıncıya üstünlük verilməsi, onun qəbul olunması etiraz doğura bilməz. Çünki bu dövrdə Azərbaycan şəhərləri xilafətin ticarət həyatında böyük rol oynayır, Azərbaycan beynəlxalq ticarətdə ən əhəmiyyətli mövqe tutmağa başlayırdı [18, s.147-170]. Buna görə də Musanın Azərbaycandan Mədinəyə satmaq üçün qədər və şəkər aparması heç bir şübhə doğura bilməz.

Musa Şəhəvatın künyəsinin Əbu Məhəmməd olduğunu Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani, Əbd-əl-Qadir əl-Bağdadi və Yaqut əl-Həməvi qeyd etmişlər [19].

Əbu Məhəmməd Musa ibn Bəşşar Şəhəvatın həyatının digər cəhətləri də olduqca dolaşlıq və qaralıqdır.

Onun Azərbaycan əhli olduğunu göstərən mənbələr [20] nə vaxt Mədinə şəhərinə gəldiyini qeyd etmirlər. Buna görə də Musanın anadan olma tarixi, təhsili barəsində hələlik, təxmini də olsa, müəyyən nəticəyə gəlmək mümkün deyildir. Beləliklə, bu məsələni gələcək tədqiqatların öhdəsinə buraxıb şairin həyatının və yaradıcılığının digər cəhətlərini aydınlaşdırırıq.

Musa Şəhəvat Qüreyş qəbiləsinin mavalası olmuşdur. Onun bu qəbilənin hansı qoluna mənsub edilməsi barəsində də məxəzlərdə müxtəlif rəvayətlər mövcuddur. Bəziləri şairin Bəni Teym ibn Mərrə, bir sırası Bəni Əddi ibn Kəb, bəziləri isə Bəni Şəhm ibn Seid

qollarından [21] birinin mavlası olduğunu söyləyirlər [11, s.481]. Bunlardan hansının daha doğru olduğunu təyin etmək çətindir. Lakin bir məsələ aydındır ki, Musa Şəhəvat Qüreyş qəbiləsinin mavlası olmuşdur. Mədinədə boya-başa çatan [16, s.229], lakin Azərbaycanla daimi əlaqədə olan şairin yaradıcılıq yolunu müəyyənləşdirmək üçün yeganə etibarlı mənbə onun əlimizə gəlib çatan şeirləridir. Yaqut göstərir ki, Musa “Əməvilərin şan-şöhrətli şairlərindən olmuş, onların xəlifə və əmirlərini mədh etmişdir” [22, s.194].

“Əğani”yə görə isə o, “Hicaz şairlər dəstəsinə mənsub idi, Bəni Umeyyə xəlifələri onu sevir, bəxşilər verirdilər” [16, s.241]. Eyni zamanda şairin şeirlərindən aydınlaşır ki, o, Əməvilərlə hakimiyyət uğrunda mübarizə aparən zubeeyrilərə¹ də rəğbət göstərmiş, onların nümayəndələrini mədh etmişdir.

Musa Şəhəvat yaradıcılığına nə vaxt başlamışdır? Onun şeirləri Əməvilərin hansı dövrü ilə əlaqədardır? Bu suallara cavab verilməsi şairin keçdiyi həyat yolunun da bəzi cəhətlərini aydınlaşdırmağa kömək edir.

Şəhəvatın əlimizə gəlib çatan şeirləri içərisində ən ilkini Həmzə ibn Abdullah haqqında yazdığı mədhdir. “Əğani” müəllifi göstərir ki, şairin bu şeirini Həmzə İraqa vali təyin edilərkən yazmışdır [16, s.237-238]. Əbu Cəfər ət-Təbəri “Tarix ər-rusul və-l-muluk” (“Peyğəmbərlər və hökmdarlar tarixi”) əsərinə görə 67 (686-687)-ci ildə Abdullah ibn əz-Zubeyr qardaşı Musəb ibn əz-Zubeyri valilikdən azad edərək oğlu Həmzənin onun yerinə göndərir [23, s.117]. Əl-Təbəri daha sonra göstərir ki, həddən artıq israfçılığa yol veriyindən atası Həmzəni bir ildən sonra valilikdən çıxarır [23, s.118]. Deməli, Musa Şəhəvat artıq 686-688-ci illərdə bədii yaradıcılıqla məşğul imiş. Əgər Əbd əl-Qədir əl-Bağdadinin məlumatının doğruluğunu qəbul edib şairin 680-684-cü illər arasında xəlifə olan Yəzid ibn Muaviyə haqqında həcv yazdığını da [24] nəzərə alsaq, Şəhəvatın daha əvvəllər yaradıcılıqla məşğul olması ehtimalı meydana çıxır.

¹ Xilafəti ələ keçirmək uğrunda Əməvilərə müharibə aparən Abdullah ibn əz-Zubeyr tərəfdarlarına “zubeeyrilər” deyilir. Xilafət üçün olduğca böyük təhlükə olan zubeeyrilər hərəkatı xəlifə Əbdül Məlik ibn Marvanın (685-705) zamanında məğlubiyyətə uğrayır, onun başçısı Abdullah ibn əz-Zubeyr isə Həccəss tərəfindən Məkkədə öldürülür (692) (bax: Е.А.Белзев. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965, с.178-183).

Mənbələrdə Musa Şəhəvatın şeirlərindən gətirilən parçalardan və onlara yazılan izahlardan aydın olur ki, şair Mədinənin qazisi Əbu Bəkr ibn Əbd ər-Rəhmanı həcv etmişdir [16, s.236]. Əbu Bəkr ibn Əbd ər-Rəhman isə xəlifə Hişam ibn Əbd əl-Məlik (724-743) zamanında Mədinənin valisi Xalid ibn Əbd əl-Məlik (732-736) [25, s.91, 111] tərəfindən şəhər qazisi təyin olunmuşdur [16, s.236]. Eyni zamanda Şəhəvat Əbu Bəkrdən sonra şəhərin qazisi seçilən Səid ibn Süleymanı öz şeirlərində tərifləmişdir [16, s.236]. Deməli, şair VIII əsrin otuzuncu illərində hələ sağ imiş və bədii yaradıcılığını davam etdirirmiş. Beləliklə, aydın olur ki, Musa Şəhəvat yarım əsrdən artıq bir müddət ərzində yazıb-yaratmaqla məşğul imiş.

Süleyman ibn Əbd əl-Məlikin xəlifəliyi dövründə isə (715-717) şairin şöhrəti daha da artmışdır. Yaqutun yazdığına görə, Musa Şəhəvat tez-tez Süleymanın sarayına gedib öz şeirlərini ona oxuyarmış [6, s.194]. “Əğani” əsərində də bunu təsdiq edən xeyli fakt verilmişdir [6, s.230-234].

Musa Şəhəvatın həyat yolu onun yaradıcılığı ilə üzvi surətdə bağlı olmuşdur. Sanki bunu hiss edən orta əsr alimləri şairin həyatını onun şeirləri ilə əlaqəli şəkildə təsvir etmişlər. Şəhəvatın həyat yolu şeirlərinin məna və qayəsini anlamaya yaxından kömək etdiyi kimi, şeirləri də həyatının bir sıra cəhətlərini müəyyənləşdirməyə geniş imkan verir. Məhz bu baxımdan Şəhəvatın həyatı burada ayrılıqda deyil, yaradıcılığı ilə bağlı surətdə işıqlandırılacaqdır.

Musa Şəhəvatın əldə olan şeirləri yalnız mədhlərdən və həcvlərdən ibarətdir. Şübhəsiz ki, yarım əsrdən artıq yaradıcılıq yolu keçmiş bir şairin şeirləri yalnız bunlarla məhdudlaşa bilməzdi. Doğrudur, o dövrün ərəb poeziyası istər mövzu, istərsə də janr cəhətdən bir qədər məhduddur. Lakin elə bu dövrün poeziyasında biz təbiət və insan gözəlliyini vəsf edən nəsilblərə, dini-asketik mövzuda yazılmış zuhdiyyatlara, şərabı tərənnüm edən xəmiriyələrə, qəbilə və sülalə təəssübkeşliyindən doğan fəxrriyyələrə də tez-tez rast gələ bilərik. VIII əsrdə çoxlu mərsiyə yazıldığı da məlumdur. Belə olan surətdə Şəhəvatın yalnız mədhiyyələr və həcvlər yazmasını nə ilə izah etmək olar?

Bu aydın bir həqiqətdir ki, IX əsrə qədər ərəb poeziyasının ən dəbdə olan növləri mədhlər və həcvlər idi. Şairlərin başqa gəlir mənbəyi olmadığından onlar ayrı-ayrı şəxslərə yazdıqları mədhiyyələrlə öz maddi ehtiyaclarını bir qədər təmin edə bilirdilər. Onla-

rın həcvlər yazmaqla da qazi və əmirlərdən bir xeyli pul qopardıqları məlumdur. Buna görə də hətta XII əsrə qədərki ərəb şairlərinin yaradıcılığına nəzər salsaq, mədhiyyə və həcvlərin onların divanlarının mühüm hissəsini təşkil etdiyini görürük. Ərəb mühitində yaşayan, ərəb poeziyasından xeyli təsirələn Musa Şəhəvatın da bu mövzulara daha çox meyil etməsi təəccüb doğura bilməz.

Digər tərəfdən, Şəhəvatın əldə olan şeirləri onun yaradıcılığının cüzi hissəsini təşkil edir. Hələlik şairin divanı (əgər varsa?) əldə edilmədiyindən, onun əsərləri bərasində yalnız təzkirələrdə saxlanılmış şeir parçalarına əsasən mühakimə yürütmək mümkündür. Təzkirəçilərin isə ərəb poeziyasının güclü təsiri altında mədhlərə və həcvlərə xüsusi diqqət yetirmələri təbii idi. Şəhəvatın məhz bu qəbildən olan şeirlərinin məxəzlərdə mütləq üstünlük təşkil etməsi də buradan doğmuşdur. Beləliklə, VII–VIII əsrlərdə yazıb-yaratmış “Əməvilər dövrünün bu şan-şöhrətli şairinin” XX əsrə qədər gəlib çıxan şeirlərinin mədhiyyə və həcvlərdən ibarət olmasını yuxarıdakı amillərlə izah etmək lazım gəlir.

Musa Şəhəvatın ən məşhur şəri onun əmir Səid ibn Xəlid ibn Abdullah ibn Xəlid ibn Əsəd haqqında yazdığı mədhdir. Bu şəri Əl-İsfahanidən başqa ibn Qüteybə [11, s.482] və Yaqut əl-Həməvi də [6, s.194] öz əsərlərinə daxil etmişlər. Həmin şeir bir də ona görə qiymətli ki, şairin həyatının bir sıra qaranlıq cəhətlərini aydınlaşdırmağa kömək edir.

Musa Mədinə şəhərində bir cariyəyə aşiq olur. Onunla evlənmək üçün cariyənin ağası şairdən on min dirhəm tələb edir. Musa özündə olanları və dostlarından bu məqsədlə aldığı pulları bir yere toplayıb dörd min dirhəm düzəldir. Qalan 6 min dirhəm üçün dostu və ən inanılmış adam hesab etdiyi Səid ibn Xəlid əl-Ösməniyə müraciət edir. Bundan rədd cavabı alan Musa onun əmisi oğlu Səid ibn Xəlid ibn Abdullah ibn Xəlid Əsidin yanına gedir. Səid ibn Xəlid ibn Abdullah səirə 6 min dirhəm verdikdən sonra işlərini qaydaya salmaq üçün əlavə olaraq iki min dirhəm də bağışlayır¹.

¹ İbn Qüteybə əsas məbləği göstərməyərək qeyd edir ki, Səid ibn Xəlid ibn Əsəd əlavə olaraq Şəhəvata yüz dinar bağışlayır. “Əğani”də bu məsələnin başqa bir variantı da öz əksini tapmışdır. Həmin variantda görə, Musa Şəhəvat öz dördünü Səid ibn Xəlid ibn Abdullahla söylədikdə o, şairin üç gündən sonra gəlməsini xahiş edir. Şəhəvat üç gündən sonra dostunun yanına getdikdə Səid ibn Xəlid ibn Abdullah istədiyi cariyəni ona təqdim edir və üstelik min dinar qızıl bağışlayır (Əğani, III, s.231).

Bu hadisədən sonra Şəhəvat böyük səs-küyə səbəb olan məşhur mədhiyyəsini yazır [11, s.482; 16, s.229–230].

Bu şerin geniş şöhrət qazanmasına səbəb Şəhəvatın burada meydana çıxan böyük şairlik istedadı olmuşdur. Belə ki, o, bu şerində bir şəxsi, yəni Səid ibn Xəlid ibn Abdullahı tərifləməklə yanaşı, digər bir şəxsi, daha doğrusu, Məmduhun əmisi oğlu Səid ibn Xəlid əl-Ösməniyə kəskin həcv etmişdir. Hər ikisinin adının və atasının adının eyni olmasından istifadə edən şair mədhiyyə-həcvini mənalı bir müqəddimə ilə başlayır:

Ey Əbu Xəlid, mən mərd Səid ibn Xəlidi deyirəm,
Səidin qızının¹ oğlunu nəzərdə tuturam. Lakin mən hər ikisinin babası Xəlid ibn Əsəd olan Aişənin² oğlunu nəzərdə tuturam [11, s.482; 16, s.229–230].

Şəhəvatın həcvindən qəzəblənən Səid ibn Xəlid əl-Ösməni xəlifə Süleyman ibn Əbd əl-Məlikə şikayət edir. Şair isə təmkinini pozmadan açıqlanmış xəlifəyə öz şerinin mənasını belə izah edir: “Onların həm adları, həm də atalarının adları eyni olduğundan şerimin düzgün başa düşülməyəcəyindən qorxaraq analarına görə fərqləndirdim. Əmisi oğlunu isə mədh etməyi onu (Səid əl-Ösməni – M.M.) qəzəbləndirmişdir” [16, s.230–233]. Bu ağıllı cavabdan heyrlənmiş xəlifə “Sənin onu həcv etməyin mənə aydın olsa da, bunun üçün bir dəlil tapa bilmirəm” – deyərək şairi azad edir [16, s.230–233].

Göründüyü kimi, Musa Şəhəvat bu şerində misilsiz ustalıq göstərmişdir. O, zahirən şerini elə başlamışdır ki, sanki heç kimi həcv etmir. Həqiqətdə isə, şair kinayədən bacarıqla istifadə edərək, Səid ibn Xəlid əl-Ösməniyə incə şəkildə tənqid atəşinə tutmuşdur. Məhz bu xüsusiyyətlərinə görə ki, Şəhəvatın həmin mədhiyyə-həcvə orta əsr alimlərinin diqqətini cəlb etmiş, ona öz təzkirələrində geniş yer vermişlər.

Musa Şəhəvatın geniş yayılmış şeirlərindən biri də Həməzə ibn Abdullah haqqında dediyi mədhdir. Şair tam yoxsullaşdığı bir vaxtda

¹ Səid ibn Xəlid əl-Ösməninin anası uzun müddət xilafətin həyatında mühüm rol oynamış, Kufə və Mədinənin hakimi Səid ibn əl-Asın (öl. 687) qızı Amino nəzərdə tutulur (bax: Əğani, III, 233).

² Səid ibn Xəlid ibn Abdullahın anası Aişəyə işarə edilir.

[16, s.241] vəziyyətini düzəltmək üçün Həməzəni mədh etməyi qərara alır. O vaxtın məşhur müğənnisi Məbəd həmin şəri Həməzəyə oxumaqla 400 dinar alır və Musa ilə yarı bölür [16, s.241]. “Əğani” müəllifi bu şerin Əməvilər dövrünün “yüz seçilmiş mahnısı” cərgəsində olduğunu xəbər verir [16, s.228]. Hətta Məbədə Qüteybə ibn Müslimin (716-cı ildə Xorasanda öldürülmüşdür) [71] Orta Asiyada beş şəhər tutduğunu xəbər verdikdə o, “mənim oxuduğum beş mahnı Qüteybə ibn Müslimin beş şəhər tutmasından daha qiymətli” [12, s.397] deyərək bunlar arasında Musanın Həməzə haqqında dediyi mədhini də qeyd edir [12, s.398]. Oynaq bir vəznə, yüksək bədii şəkildə yazılmış bu şeir təkcə Musa Şəhəvatın yaradıcılığında deyil, həm də Əməvilər dövrünün poeziyasında şərefli yer tutur. Həmin şerin burada tam verilməsi yerinə düşərdi:

Bir gün sevgilim mənə ehtiras oyandırır getdi,
Üreyim ona vuruldu, onunla bağlandı;
Hind¹ mənim ağlım aldıqdan sonra
Ruhumu kədər içində buraxıb getdi;
Allah məni bu əzaba düşər etdi;
Allah gözəllərin şerindən saxlasın.
Həməzə xeyirxahlıq üçün mal alır
və onu satmağı öz ləyaqətinə təhqir hesab edir.
O, bəxşışı hörmət və dostluğa verir və bununla heç kimi incitmir;
Əgər quraqlıq il insanları tamamilə çıpaqlaşdırsa (var-yoxdan çıxarsa);
Onu da tam müflisləşdirər,
Onun şərəfi [həmin ilin] fəlakəti sınağından ləyaqətlə çıxar.
Onun üzündə səmimiyyət nuru parlayır;
Bunu heç bir çirkəb ləkələndirə bilməz.
O, insanlar üçün yağmurlu bahar idi;
tərpəşəndə himayə yağdırırdı.

Musa Şəhəvatın şeirləri o qədər məşhur olmuşdu ki, onlar hikmətli sözlər, zərbi-məsəllər kimi ağızdan-ağıza gəzir, cariyələrdən tutmuş xəlifələrə qədər onun şeirlərini əzbər söyləyirdilər. Əbuçəfər ət-Təbəri Süleyman ibn Əbd əl-Məlikin həyatının son günlərini təsvir edərkən belə bir rəvayət verir: “Bir gün Süleyman

¹ Klassik ərəb ədəbiyyatında geniş işlənən “hind” sözü qız adıdır. Məcəzi mənada işlənərək “gözəl qız” məzmununu daşıyır.

ona diqqətlə baxan cariyədən soruşur: “Nə üçün baxırsan?” Cariyə deyir: “Əgər daimi qalsan, sən ən yaxşı nemətsən.

Lakin insan daimi deyildir.

İnsanlarda gördüyüm eybin heç birisi sənə yoxdur.

Lakin sən də fanisən”¹.

Özünə qürrələnən hökmdarlara qarşı Musa Şəhəvat tərəfindən deyilmiş bu şeir parçasındakı dərin hikmət nələr söyləmir? Bəziləri burada tərk-i dünyalıq, guşənişlik, həyata qarşı küskünlük axtara bilərlər. Lakin Şəhəvatın şerinin əsil daxili məzmunu bundan çox-uzaqdır. Şair özündən razı adamlara, mənəb və vəzifəsinə arxalanaraq heç bir şeylə hesablaşmaq istəməyən lovğalara üz tutub “insan daimi yaşamır, o gec-tez ölüb gedəcəkdir”, – deməklə xeyirxahlıq, sadəlik kimi nəcib insani sifətləri tərənnüm edir, dünyada yalnız yaxşı əməllərin əbədi qalacağını söyləyir. Aşağıdakı beyt bunu bir daha təsdiq edir:

Mərdlik düşmənlərinə də ki, Xalid də, səxavət də məhv olmuşdur.
Ancaq Səidin fəzilətləri məhv olmayacaqdır [16, s.233].

Məhz belə yüksək keyfiyyətləri tərənnüm etdiyi üçündür ki, Şəhəvatın şeirləri öz dövründə geniş yayılmaqla bərabər, sonrakı şairlər üçün də ilham mənbəyi olmuş, onun bir çox fikirləri digər qəsidələri də bəzəmiş, onların məzmununu xeyli qiymətləndirmişdir. Məsələn, Əbd əl-Qadir əl-Bağdadi Əbu-l-Vəlid Əşcəədən danışarkən [24, s.143] onun aşağıdakı beytini verir:

Zənginlikdə onların ən əzəmətlisi olmasa da,
Səxavətdə ən əzəmətlidir [24, s.144].

Əbd əl-Qadir əl-Bağdadi daha sonra Əbu Bəkr əs-Suli və Abdullah ibn əl-Mutəzzə əsaslanaraq göstərir ki, Əşcəə bu beyti

¹ Maraqlıdır ki, bu şeir parçasını müasir ərəb alimi Həsən İbrahim Həsən də öz tədqiqatına daxil etmişdir (bax: Həsən İbrahim Həsən. İslam tarixi. I, s.324). “Əğani”də isə bu şeir bir qədər başqa şəkildə verilmişdir: “Biz sənə elə bir eyb görmürük ki, insanlar ona nöqsan tutsunlar; fəqət sən də fanisən. Əgər daimi qalsan, sən ən yaxşı nemətsən, lakin insan daimi deyildir” (bax: Əğani, III, s.237).

Musa Şəhəvatin Abdullah ibn Cəfər ibn Əbu Talib¹ haqqında dediyi məhdindən götürmüşdür:

Əgər işıqlara qara geydirilsə,
Onun bir odu var ki, səhraları işıqlandırır:
Ən çox var-dövlətə sahib olan oğlanlardan deyilsə də,
Onların ən səxavətlişidir [24, s.144].

Musa Şəhəvatin əldə olunan şeirləri göstərir ki, o, öz dövrünün bir sıra aktual problemlərinə toxunmuş, xüsusən ədalətsiz qazi və valilərə amansız düşmən olmuşdur. Bu səbəbdən də qazilər fərsət düşən kimi şairdən intiqam almağa çalışmışlar. Mədinənin hakimi Xəlid ibn Əbd əl-Məlik tərəfindən şəhərə qazi təyin edilən Əbu Bəkr ibn Əbd əl-Rəhman, Şəhəvat haqqında əsassız hökm çıxardıqda [16, s.236] şair onu kəskin satıra atəşinə tutmuş, onun şəxsində bütün ədalətsiz hakimləri tənqid edərək yazmışdır:

Mən mənə hakimlik işində aciz və hər şeyi qarşıdıran kimi tanıdım,
Bir qazi və hakim kimi sənədən əlimi üzdüm.
Qoy insanlara vurduğun zərbələr sənənin tikdirdiyin [imaretləri] sel kimi
elə dağıtsın ki,
Heç cürə onları bir yere toplaya bilməyəsən [16, s.236].

Şair başqa bir şeirində göstərir ki, zalım və cahil valilər xalqın mənəviyyatı ilə nə qədər oynasalar da, hər cür zülm və işgəncəyə əl atsalar da, onlar axırı məğlub olacaqlar, bütün etibar və nüfuzlarını itirəcəklər. Şairlər və müğənnilərə qarşı mənfi münasibət bəsləyən, Musa Şəhəvata da bir neçə dəfə zülm edən Mədinə valisi Səd ibn İbrahim [16, s.237] qəddarlıq və rəhmsizliyi ilə hamını qorxuya saldıqı zamanlarda da şair susmur, onu öz şeirlərində tənqid etməkdən çəkinməyərək yazırdı:

¹ Əbu Təmmamın topladığı "Həmasə" məcmuəsində isə bu şeir Əbu Ziyad əl-Ərabi əl-Gilabinin adına verilmişdir. Adətən, Əbu Təmmamın məlumatlarına tənqidi yanaşan Xətib Təbrizi də bu bərdə heç bir fikir söyləməmişdir. Bircə, bu məsələdə Əbu Təmmam və Xətib Təbrizi səhvə yol vermişlər. Çünki əs-Suli kimi IX əsrin məşhur ədəbiyyat alimi və onun müasiri İbn əl-Mutez kimi şeir bilicisi, onların arıcısı da Əbd əl-Qadir əl-Bəğdadi yekdilliklə həmin mısraların Musa Şəhəvata aid olduğunu və Abdullah ibn Cəfər haqqında söylədiyini təsdiq edirlər.

Sən zalım və cahil ol,
Atan sənədən də zalım və cahil idi [16, s.237].

Şair din adına, Allah naminə min fırıldaq törədib avam camaatı ibadətə, möminliklə aldatmağa çalışan hakim və qaziləri hər addımında ifşa edirdi. O öz müasirlərinə üz tutaraq "hakimlərin üzündəki möminlik əlaməti saxtadır" deyir, onları aldanmamağa çağırırdı.

Aşağıdakı şeir parçasında dövrün "ixtiyar sahiblərinə" qarşı nə qədər də dərin nifrət vardır:

Adamlar uzunqulağın təpiyindən özlərini necə qoruyurlarsa,
onun (valinin – M.M.) pislik və zərərindən də elə ehtiyat edirlər.
Onun alnındakı (gözələrinin arasındakı) möhür yeri¹ səni çaşdırmasın.
Ondan da, onun özündən də qorunun.
O, insanları aldatmaq möhürüdür;
Onun üstündə isə ölüm möhürü vardır [16, s.237].

Musa Şəhəvat cəmiyyətdəki yaramazlığı görüb bədbinliyə qapılan, insanların mürdar əməllərindən iyrenib həyatdan ümidini üzən şairlərdən deyildi. O, ədalətin, haqqın böyük gücünə inanır, zülmkar hakimlərə lənətlər yağdırdığı kimi, insaflı qaziləri də mədh etməkdən, onların yaxşı əməllərini alqışlamaqdan çəkinmirdi. Uzun həyat təcrübəsində Mədinədə heç bir ədalətli hakimə rast gəlməyən şair Səid ibn Süleyman ibn Yəzid ibn Səbit əl-Ənsari kimi doğru və düzgün bir qazi gördükdə yenidən nikbinləşir, onun şərifinə yazdığı məhdində ədalətin ülvyyəti və vəcdə söhbət açır:

Əgər bir qazini təmiz bir hökm sevindirirsə, ona heç bir şey qarşıdırmaq
olmaz;

Çünki ədalət ittiham edilmir.

Qoy Səidin evi xeyirlə dolsun,

Çünki orada həqiqətin lehinə İbn Cürmuzun² qılıncı ilə qol
çəkilməmişdir [16, s.235].

¹ Yəni namaz qılmaqdan alnında möhür yer ələmişdir.

² İbn Cürmuz, Zübeyr ibn əl-Əvəmi öldürməsi ilə məşhur olmuşdur. Zübeyr ibn əl-Əvəmi isə xəlifə Osman öldükdən sonra onun intiqamını almaq bəhanəsi ilə böyük bir qoşun yaratmış və Xəlifə Əliyə qarşı vuruşmuşdur. Nəhayət, 656-cı ildə Məkkə yaxınlığında İbn Cürmuz tərəfindən öldürülmüşdür. Şəhəvat ibn Cürmuzun qılıncı ilə qətiyyət və ədalətli tərənnümü edir (bax: Həsən İbrahim Həsən. İslam tarixi, I, s.366).

Musa Şəhəvatın yaradıcılığında ailə münasibətlərinə dair şeirlər də mühüm yer tutur. O, yaxşı qızların ləyaqətli adamlara ərə getməsinə alqışlayıb belə izdivaclara uğurlar dilədiyi kimi, qeyri-bərabər nikahları da lağa qoyur, özünə layiq ər seçməyən qadınları məzəmmət edirdi. Əbd əl-Məlik ibn Mərvanın qızı Fatimə əri xəlifə Ömər ibn Əbd əl-Əziz (717-720) öldükdən sonra çirkinlikdə ad çıxarmış Davud ibn Süleymana ərə gedir. Bundan mütəəssir olan Şəhəvat Fatiməni məzəmmət edərək yazırdı:

Qüreyş [qəbiləsinin] başçısı kimi xatırlanan
Şah-şöhreli Ömər ibn Əbdəl-Əzizdən sonra
İzdivac üçün Davudu seçdin.
Məgər o, taygöz axmaq deyilməz!¹

Hüseyn ibn Əlinin qızı Fatimə ərə getdikdə Musa Şəhəvat onun seçdiyi namizədi bəyənərək böylə gələnə ailə həyatlarında xoşbəxtlik arzulayırdı:

Sizin babanız xeyir tələhisidi²,
Uşaqlarınız da xeyirxah olsunlar;
Sən [bənü] Teym və [bənü] Həşim³ qollarının namuslu qızlarından; Sizin xeyrinizi və ədalətsizliklərdən uzaq olmağınızı arzu edirəm [16, s.234-235].

Başqa bir şeir parçası isə daha maraqlı və əhəmiyyətlidir. Çünki burada şairin həyatına aid bəzi mühüm cəhətlər meydana çıxdığı kimi, Musa Şəhəvatın nə qədər hazır cavab və incə gülüşə malik sənətkar olması da bir daha aydınlaşır. Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani göstərir ki, Şəhəvat Davud ibn Əbu Həmidə adlı bir mavlının Həmidə adlı qızı (bunların Azərbaycandan olması da mümkün idi) ilə evlənir. Atasından şairdən toy gecəsi qıza nələr bəxş etdiyini soruşduqda şair bədahətən deyir:

¹ Əbu-l-Fərəc İsfahani göstərir ki, Fatimə əri ilə sözləşəndə ona deyirmiş: "Vallah, Musa düz deyir. Sən, doğrudan da, taygöz axmaqсан" (bax: yene orada, III, s.235).

² Təlhə – səhrada bitən, ətirli çiçəkləri olan kol adıdır. Ərəblər öz dövrlərini belə yerlərdə otarırdılar. Bir növü akasiya deməkdir.

³ Bənü Teym və Bənü Həşim Qüreyş – qəbiləsinin qollarındandır. Fatimə bənü Həşim qoluna mənsubdur.

Qadınlar mənə deyirlər ki,
Həmidəyə səhərçağı toy bəxşişi verilmişdir;
Ey oğlan, bu bəxşiş nədir?
Onlara dedim ki, Səmərqənd, Bəlx
və Çində olan bütün dəvə və qoyunlar [onun bəxşişidir];
Xeyirxahlıqla qarşılandığıda onun atası Hətəmdir¹,
Döyüşdə isə qızmış aslan olur [16, s.236].

Bu şeir göstərir ki, Musa Şəhəvat ən azı iki dəfə evlənmişdir. Bunlardan biri yuxarıda göstəriləndiyi kimi, xəlifə Süleyman ibn Əbd əl-Məlik zamanında, yəni 715-717-ci illər arasında baş vermişdir. Şairin Həmidə ilə evlənmə tarixini dəqiq müəyyənləşdirmək mümkün olmasa da, təxmini ehtimal etmək olar ki, bu hadisə Səmərqəndin tutulmasından sonrakı dövrə aiddir. Çünki xilafətin Səmərqəndlə yaxından tanışlığı Qüteybə ibn Müslimin Orta Asiyadakı istilaları ilə bağlıdır. Qüteybə ibn Müslim isə Səmərqəndi 712-ci ildə işğal etmişdir [26, s.472]. Şəhəvatın Səmərqəndi öz sevgilisinə bağışlaması şəraitində bu şəhərin adını çəkməsi, çox güman ki, Qüteybə ibn Müslimin fəthi ilə əlaqədar olaraq bütün xilafəti bürümüş qələbədən doğan sevinc və məstliyin təzahürüdür. Beləliklə, ehtimal etmək olar ki, Şəhəvatın Həmidə ilə evlənməsi 712-ci ildən sonra baş verə bilər.

Bununla da Musa Şəhəvatın yaradıcılığına dair mənbələrdə verilmiş məlumatlar tükənir. Əlbəttə, uzun bir yaradıcılıq yolu keçmiş şairin fəaliyyətini, dünyagörüşünü, ideya istiqamətini, şeirlərinin bədii xüsusiyyətlərini, onun həyata estetik münasibətini təyin etmək, həmin cəhətlər bərsində qəti hökm vermək çox çətindir. Lakin hər halda bəzi nəticələrə gəlmək mümkündür ki, onlardan bir neçəsini aşağıdakı şəkildə qeyd edə bilərik:

a) digər məvəlilərdən fərqli olaraq, Musa Şəhəvat müəyyən bir siyasi ziürməyə daxil olmamışdır. O, demək olar ki, siyasi mübarizədən kənarda durmuş, ictimai həyata dərinədən nüfuz etməkdən çəkinmişdir;

b) Hüseyn ibn Əlinin qızı Fatiməyə yazdığı şeirdə onun Qüreyş qəbiləsinin ən şərəfli üzvü adlandırması şairin şielərə meyil ediyini söyləməyə əsas verir;

¹ Hətəm ot-Tai – İslamdan əvvəlki ərəb zadəganlarındandır. Bədii ədəbiyyatda səxavət, mərdlik rəmzinə daşıyır.

c) Musa Şəhəvat bir şair kimi ədələtsizliyə nifrət etmiş, qazilər və valilərə yazdığı kəskin həcrlərində haqsızlıq dünyasına olan qəzəb və nifrətini əks etdirmişdir. Bu da şairin ictimai ziddiyyətlərə münasibətdə passiv müşahidəçi mövqeyi tutmadığını sübut edir;

ç) şairin şeirlərindəki yüksək sənətkarlıq göstərir ki, o, ərəb dilinin inceliklərinə vafiq olduğu kimi, şeir qanunlarını da mükəmməl öyrənmiş, ərəb şeirlərinin əlavə vəznlərini məhərrətlə öz yaradıcılığında tətbiq etməyi bacarmışdır.

İsmayıl ibn Yəsar

Ərəbdilli Azərbaycan poeziyasının qüdrətli nümayəndələrindən biri olan İsmayıl ibn Yəsarın yaradıcılığı ədəbiyyatşünaslığımızda tədqiq olunmamışdır. VII-VIII əsrlərdə yaşayıb-yaratmış bu görkəmli şairin ədəbi fəaliyyəti nəinki müasir şərqşünasların diqqətindən kənarda qalmış, orta əsr mənbələrində belə onun həyatı və şeirlərinə dair məlumat çox nadir hallarda yer verilmişdir.

Əbu-l-fəreç əl-İsfahaninin "əl-Əğani" [27, s.118-126] əsəri olmasaydı, yəqin ki, İsmayıl ibn Yəsarın zəngin yaradıcılığı barəsində lazımı təsəvvür əldə etmək imkan xaricində qalardı. Çünki Məhəmməd ibn İmran əl-Mərzubanınin "Mucəmm əş-şüəra" əsərində verdiyi dolaylı qeydlər [28, s.346], yaxud Abdulla ibn Qüteybənin "əş-Şir və-ş-şüəra" antologiyasındakı bir cümləyə [11, s.481] əsasən İsmayıl ibn Yəsar haqqında elmi mühakimə yürütmək boş və mənasız olardı. Buna görə də İsmayıl ibn Yəsarın həyatını və şeirlərini öyrənmək üçün "əl-Əğani" müstəsna əhəmiyyət kəsb edir.

İsmayıl ibn Yəsarın mənşəyi və milli mənsubiyyəti barəsində həm mənbələrdə, həm də müasir tədqiqatçıların əsərlərində olduqca dolaylı, dumanlı və ziddiyyətli fikirlər mövcuddur. Əbu-l-fəreç əl-İsfahani göstərir ki, şairin atası "igid bir əsir" [24, s.120] olmuşdur. Əl-Mərzubani isə İsmayılın küfəli bir əsirin oğlu [28, s.346] olduğunu qeyd edir. Məhəmməd ibn İmran əl-Mərzubanınin (890-988) və əl-İsfahaninin (897-966) təxminən 70 il əvvəl Kufədə anadan olmuş ibn Qüteybə isə (828-889) heç bir tərəddüdə yol vermədən İsmayıl ibn Yəsarın əslən Azərbaycandan olduğunu [11, s.481] söyləyir. Təbii ki, burada ibn Qüteybənin fikrini əsas götürmək lazım gəlir və bu, elmi həqiqətə daha çox uyğundur.

Müasir tədqiqatçılardan ərəb alimi Əhməd Əmin [29, s.114-116] və fars tədqiqatçısı Zəbihullah Səfa heç bir əsasları olmadan İsmayıl

ibn Yəsarı fars şairlərinin siyahısına daxil etmiş, Məhəmmədəli Təbiyyət [15, s.363] isə onun Azərbaycan şairi olduğunu bir daha təsdiqləmişdir. Biz burada Z.Səfanın nəyə görə İsmayıl ibn Yəsarı farslaşdırması məsələsinə toxunmayıb, yalnız Əhməd Əminin iddiası barəsində bir qədər ətraflı dayanmaq istərdik. Məsələ burasındadır ki, ərəb tədqiqatçılarının əksəriyyəti Azərbaycana İranın bir hissəsi kimi baxmış və bu səhv təsəvvürə əsasən də Azərbaycandan çıxan şəxsiyyətləri fars hesab etmişlər. Təkcə bunu göstərmək kifayətdir ki, Nizami Gəncəvinin yaradıcılığına böyük bir monoqrafiya həsr edən Misir alimi doktor Əbd ən-Neim Həsəneyn, Bertelsi belə Nizamini Azərbaycan şairi hesab etməkdə təqsirləndirərək qəzəblə bildirir ki, Bertelsi siyasi məqsədlər xatirinə Azərbaycanı İrandan ayırmağa çalışmışdır [30, s.9]. Ərəb alimlərinin nə qədər yanlış mövqeyə tutduqlarını bu fakt aydın şəkildə sübut edir. Buna görə də Əhməd Əminin İsmayıl ibn Yəsarı, onun ardınca da Musa Şəhəvat, Əbu-l-Abbəs əl-Əmə kimi köklü Azərbaycan şairlərini fars kimi qələmə verməsi qəribə və təsadüfi bir hal kimi qəbul oluna bilməz. Bir qədər yumşaq desək, bu onların dünyagörüşünün məhdudluğundan irəli gələn sadələşmədən başqa bir şey deyildir.

İsmayıl ibn Yəsarın anadan olma tarixi barəsində mənbələrdə heç bir məlumat verilməmiş, ibn Qüteybə və əl-Mərzubani onun Mədinə şəhərində doğulduğunu qeyd etmişdir [11, s.481; 28, s.346]. Əbu-l-fəreç əl-İsfahaninin qeydlərindən isə şairin nə vaxt yaradıcılığa başlaması, daha doğrusu, onun bir şair kimi məşhurlaşdığı dövr haqqında müəyyən təsəvvürə gələ bilərik. "Əğani" müəllifi göstərir ki, Əbdül Məlik ibn Mərvan xilafətə keçdikdən sonra (685-705) İsmayıl ibn Yəsar Urva əz-Zubeyr¹ ilə birlikdə onun sarayına getmiş, ona və ondan sonrakı xəlifələrə mədhlər yazmışdır [27, s.118]. Deməli, İsmayıl artıq 685-ci ildə bir şair kimi məşhurlaşmış və onun şairlik qüdrəti xəlifələr tərəfindən belə rəğbətə qarşılanmağa başlamışdır.

İsmayıl ibn Yəsar ən-Nisainin künyəsi barəsində də müxtəlif rəvayətlər mövcuddur. "Nisai"² sözünün hərfi mənasına istinad edən Əbu-l-fəreç əl-İsfahani göstərir ki, şairin atası qadınlar üçün

¹ Urva ibn əz-Zubeyr (643-712) – məşhur Abdulla ibn əz-Zubeyrin qardaşıdır. Mədinənin yeddi məşhur fəqihindən biri olmuşdur.

² Nisai – "qadınların məxsusu" deməkdir.

bəzək şeyləri satdığına görə İsmayıl "ən-Nisai" adlandırılmışdır [27, s.118]. Bəzi rəvayətlərə görə isə şairin özü qadınlara məxsus ədəbiyyat və bəzək şeyləri satmaqla məşğul olmuşdur [27, s.118]. Birinci rəvayət həqiqətə daha çox uyğundur. Çünki o dövrdə məşhur adamlara atasının sənətinə əsasən ləqəb vermək daha çox yayılmışdır.

"Əğani" və "Mucəm əş-şüəra" əsərlərinə istinadən göstərmək olar ki, Yəsar nəsl şairlər nəslə olmuşdur. Mərzubani İsmayılın qardaşlarından Süleyman və Məhəmmədin adını çəkir [28, s.346]. Əbu-l-Fərəc isə şairin birinci qardaşının adının İbrahim olduğunu rəvayət edir [27, s.120]. İsmayılın oğluna gəldikdə isə onun adı "Əğani"də İbrahim [27, s.126], "Mucəm əş-şüəra"da isə Məhəmməd [28, s.346] kimi qeyd olunur. Mərzubani Yəsar ailəsindən danışarkən yazır:

"Əbu Hifan demişdir: "Məhəmməd ibn İsmayıl ibn Yəsar şairdir. Onun atası İsmayıl, babası Yəsar və oğlu Ubeydullah ibn Məhəmməd ibn Yəsar da şair olmuşlar" [28, s.346].

Həmin bu şairlər ailəsi "şüubiyyə" hərəkatının qızğın tərəfdarı olmuşdur. Əbu-l-Fərəc göstərir ki, İsmayılın oğlu İbrahim atası kimi ecəmlərlə fəxr edər, ərəbləri mədəniyyətsizlikdə təhmətləndirirdi [27, s.126]. "Əğani"də onun şeirlərindən nümunə kimi iki beyt verilmişdir:

Sənin cahilliyyəni ağla əvəz olundu;

İtmış zəkan özünə qayıtdı.

Bu zaman sən dövrünün yaramazlığını görüb heyfətə düşdün [27, s.126].

İsmayılın oğullarından birinin üç beytlik şəri Mərzubaninin məcmuəsi sayəsində zamanəmizə qədər hifz olunmuşdur. Bu parçada şairin şüubilik baxışları, onun ərəblərə həqarətlə baxması aydın duyulur:

Zavallı (ərəb) alacağın yerini soruşur;

Mən isə şəhərdə meyخانəni axtarıram.

Əsəd qəbiləsinin keçmiş izlərinə baxıb ağlayırsan;

Ay anası... bir də görüm axı Bəni Əsəd,

Təmmim, Ukəl, Yəmənl kimidir?

Allahın yanında bədəvilər heç adam belə hesab olunmurlar [28, s.346].

Bu beytlər Abbasilər dövrünün məşhur şairi Əbu Nuvasın (762-813) aşağıdakı misralarını xatırladır:

Zavallı köçün qaranlıqlarına doğru meyil edir:

Mən isə şəhərdə meyخانəni axtarıram.

Əsəd qəbiləsinin keçmiş izlərinə baxıb ağlayır:

Ay rəhmətliyin oğlu, bir də görüm, Bəni Əsəd kimdir?

Qeys kimdir, Təmmim kimdir, kimdir onların firqəsi.

Allahın yanında bədəvilər heç adam hesab olunmurlar [31, s.167].

Bütün bunlar göstərir ki, İsmayıl ibn Yəsar şairlik ənənəsi ilə zəngin olan bir ailədə doğulmuşdur. O, uzun bir yaradıcılıq yolu keçmiş, Əməvilərin sonuncu xəlifəsi II Mərvanın (744-749) hakimiyyətinin axıncı illərində [27, s.118], çox qoca yaşlarında [27, s.124] vəfat etmişdir.

İsmayıl ibn Yəsər ədəbiyyat tarixinə kəskin siyasi şeirlər, zərif mədhlər, yanıqlı mərsiyələr, səmimi vəsfilər, incə aşiqanə şeirlər müəllifi kimi daxil olmuşdur. Şairin yaradıcılıq istiqaməti onun siyasi fəaliyyəti, dünyagörüşü ilə sıx surətdə bağlıdır. O, Musa Şəhəvətdən fərqli olaraq, ömrü boyu ərəb hegemonluğuna qarşı çıxmış, qələmini əsarət altına alınmış xalqların mənlilik və heysiyyətinin qorunmasına sərf etmişdir. Buna görə də İsmayıl ibn Yəsarın siyasi mövqeyini təyin etmədən, Əməvilər hakimiyyətinin təlatümlü dövründə onun hansı cəbhədən çıxış etdiyini müəyyənləşdirmədən yaradıcılığının mahiyyətini düzgün başa düşmək olmaz.

Qüreyş qəbiləsinin Bəni Teym ibn Marra qolunun mavalası [27, s.118] olan Əbu Fəid İsmayıl ibn Yəsar haqqında məlumat verdiyimiz şüubilərin ən qızğın ideoloqu kimi çıxış edirdi. Ərəb şovinizmi siyasəti yeridən Əməvilərin milli ayrışçılıq siyasətinə qarşı çıxan şüubilər həm siyasi çıxışlar, həm də açıq silahlı üsyanlar vasitəsilə ərəblərin hökmanlığını sarsıdır, məvəliyə geniş hüquqlar verilməsini tələb edirdilər. Y.A.Bəlyayevin göstərdiyi kimi, şüubiyyə "ərəb olmayan xalqların ərəb hegemonluğuna qarşı ideoloji mübarizəsi idi" [1, s.195]. Bu ideoloji mübarizənin ən qızğın nümayəndələrindən biri də İsmayıl ibn Yəsar olmuşdur. Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani bu haqda belə yazır: "İsmayıl Əcəm təəssübkeşliyi və ecəmlərlə fəxr etmək xəstəliyinə tutulmuşdu. Buna görə də daim söyülür, döyülür və təhqir edilirdi" [27, s.124]. Şairin siyasi şeirləri

¹ Ərəb qəbilələrinin adlarıdır.

məhz şüubilik ideyalarının, ərəb olmayan xalqların bütün sahələrdə ərəblərdən qat-qat üstün olması fikrinin bədii tərənnümüdür. Bu şeirlərdəki yüksək vətənpərvərlik ruhu, mübariz vətəndaşlıq qüruru, əzələn millətlərin ülvü məniyyətinin qəzəbli etirazı bütün əzəmət və qüdrəti ilə ərəb hegemonluğuna qarşı çevrilmişdir.

Budur, İsmayıl ibn Yəsar saraya daxil olub xəlifə Hişam ibn Əbdül Məlikin (724-743) oturduğu taxta doğru addımlayır; Xəlifə şairin mədhini dinləməyə hazırlaşır. Lakin...

Əslim nəcib, şöhrətim isə ölçüsdür.

Qılıncın ucu kimi zəhərli bir dilim vardır [27, s.124].

Daha sonra şair əcəmlərin keçmiş tarixindən, onların şan-şöhrətindən, ədəbiyyat və mədəniyyətdən söhbət açır. Təbəbüllü xəlifənin qəzəbi aşır-daşır, o sərsəmcəsinə bağırır: "Ey anası... mənimmə qarşımda fəxr edib, özünü və millətini tərəfləyirsən? Boğun bunu suda" [27, s.124]. "Əğani" müəllifi davam edərək yazır: "Onu hovuzla saldırlar, az qaldı ki, nəfəsi kəsilsin. Sonra [xəlifə] onun çıxarılmasını və Hicaza sürgünə göndərilməsini əmr etdi" [27, s.124].

Lakin bu işgəncələr və sürgünlər şairin mərd səsinə boğa bilmirdi. İsmayıl ibn Yəsar qondarma allahları ilə lovğalanan, özlərini ən ali irq hesab edən hakim ərəb aristokratiyasının xam xəyallarına gülür, onları tarixi keçmişə ağıllı nəzər salmağa çağıraraq yazırdı:

Ey camaat, qüruru bizim üçün tərək edin:

Ədalətsizliyi bir tərəfə atıb insafı danışın.

Əgər cahilsinizsə,

Keçmiş zamanlarda necə yaşamadığınız haqqında soruşun.

Biz öz qızılarnızı tərbiyə etdiyimiz halda,¹

Siz qorxudan onları torpaq altında basdırırsınız [27, s.119].

İsmayıl ibn Yəsarın siyasi şeirlərindən danışarkən bir cəhəti də xüsusi qeyd etmək lazım gəlir. Belə ki, şair bir çox yerdə qədim İran mədəniyyəti, Sasani imperiyasının əzəmət və qüdrəti ilə fəxr

¹ Şair burada ərəblərin islamdan qabaq öz qızılarnı diri-diri torpağa basdırmaqlarını nəzərdə tutur.

edir. Burada isə təəccüblü bir şey yoxdur. Başqa millətlərin ərəb hegemonluğuna qarşı çevrilmiş şüubiyyə hərəkatında əsas çoxluğu İrandan olan məvəlilər təşkil etdiyindən bu hərəkat çox vaxt qədim İran qüdrətini bərpa etmək bayrağı altında özünü büruzə verir. Ardıcıl və dönməz şüubi olan İsmayıl ibn Yəsarın da ərəblər qarşısında Kəyan taxt-tacı ilə öyünməsi məhz buradan irəli gəlirdi. Digər tərəfdən isə ərəblər əcəm dedikdə, əksər hallarda iranlıları nəzərdə tutur, digər xalqları da onların içində eridirdilər. Xilafətlə şüubilər arasındakı mübarizə əslində ərəb olmayan xalqların ərəb aristokratiyası ilə döyüşü olsa da, o, zahirən ərəb-İran münasibəsi kimi meydana çıxırdı. İsmayıl ibn Yəsarın siyasi şeirlərindəki İrana pərəstis əhvali-ruhiyyəsinin də səbəbini burada axtarmaq lazımdır.

İsmayıl ibn Yəsarın siyasi şeirlərindəki kəskinlik və mübariz ruh onun aşiqanə şeirlərində sanki ölüb gedir. Artıq burada biz xəlifələrə meydan oxuyan, ərəb aristokratiyasının kütlüyünə gülən şairi sevgilisi qarşısında diz çökən, onun gözəlliyindən vəcdə gələn, sızlayan cəfakəş bir aşiq kimi görürük. Bu şeirlərdəki səmimiyyət, real gözəlliyin tərənnümü, məşuqənin misilsiz gözəlliyi, aşiqin vəfa və sədaqəti oxucunu valeh edir. Lakin İsmayıl ibn Yəsarın aşiqanə şeirlərini fərqləndirən, onlara ərəbdillili poeziyada müstəsna mövqə qazandıran yalnız bu məziyyətlər deyildir. Azərbaycan şairi ilk dəfə olaraq ərəbdillili poeziyaya məntiqi ardıcılıq gətirmişdir. Əhməd Əmin şairin aşiqanə şeirlərinin bu xüsusiyyətini xüsusi qeyd edərək göstərir ki, orada hekayəçilik ruhu, gözəl məntiqi ardıcılıq hakimdir. İsmayıl ibn Yəsar köhnə ənənələri cəsarətlə qıraraq, şerin yalnız formaca deyil, məzmunca da sabitliyini ərəbdillili ədəbiyyata gətirmişdir. Artıq onun aşiqanə şeirlərində dəvə karvanlarının, səhraların boz qumlarının, qəbilələrin təsviri və tərənnümünə rast gəlmirik. Halbuki ondan qabaqkı ərəbdillili şairlərin hamısı bu köhnə ənənənin çərçivəsindən çıxıb bilmir, müxtəlif hadisələr yığımını bir şeirdə əlaqəşiz şəkildə əks etdirirdilər. Məhəbbət mövzusu isə şerin məzmunu ilə heç bir əlaqəsi olmayan təsvirlər içində itibartıdır. İsmayıl ibn Yəsarın ən böyük xidmətlərindən biri də şeri bu səliqəsizlikdən xilas etmək, mövzu vəhdətini poeziyaya gətirmək olmuşdur. Burada qədim Azərbaycan və ola bilsin ki, fars ədəbiyyatının təsiri şübhəsizdir. İsmayıl ibn Yəsarın sözləri, tərkibləri, poetik vəznə ərəb qəlibində veriləndə, Azərbaycan təfəkkürü,

Azərbaycan ruhu onun şeirlərinə daxil ola bilmiş, yeni mənə və məhiyyət kəsb etmişdir. Möhkəm məntiqi ardıcılıq, vahid süjet şairin Kəlsəm adlı bir gözələ yazdığı şerində daha bariz şəkildə meydana çıxır. Buna görə də bu şeri burada bir qədər geniş təhlil etmək yerinə düşərdi.

Kəlsəm adlı bir qıza xitabən başlanan bu şeirdə şair ilk əvvəl öz məhəbbətindən söhbət açır. Eşq dərdi onu əldən salmış, sağalmaz bir azara düşür etmişdir. Lakin o öz dərini xalqdan gizli saxlayır. Çünki bəzi hallarda həvavü-həvəsi gizlətmək daha ağlabatan, daha düzgündür. Lakin yarın cövr-cəfası, onun aşiqinə verdiyi əzab-əziyyət həddini aşmışdır. Şair sevgilisinin zahirdə gizlətdiyini açmaq qərarına gəlir. Çünki o, ümitsiz vəziyyətdədir, bəlkə sirri açmaqla sevgilisi məhəbbətin tükənməz qüvvəsi ilə aşiqinə yaxınlaşacaqdır:

Ey Kəlsəm, sən mənim qəm-qüsməmsən;
Siz isə [ey camaat] gizlətdiyim dərdirsiniz.
Məni üzüb əldən salan məhəbbətimi camaatdan gizlədirəm;
Bəzən məhəbbəti gizlətmək daha ağıllı iş olur.
Heç bir səbəb olmadan məni məzəmmət edərsən;
Halbuki sən məzəmmətə daha çox layiqsən.
Sənin zahirdə gizlətdiyini mən açmaq istəyirəm ki,
Ya rədd cavabı alım, ya da sənə qovuşum.
Ya ümitsizlik içərisində səni tərk edim;
Yaxud da şirin məhəbbətə ümid bəsləyim [27, s.121].

Beləliklə, şair sevgilisi qarşısında məsələni qəti qoyur. Ya uzun illər boyu onu üzən, əldən salan, bütün varlığına hakim kəsilən məhəbbətinə qarşılıqlı cavab almaq, yaxud da ümitsizlik içərisində birdəfəlik bu məhəbbətdən üz çevirmək. Lakin sonrakı misralar şairin təəddüdlərinə, onun məhəbbətindəki sadiqliyinə işarə edir. Lirik qəhrəman heç də rədd cavabı almaq istəmir. Çünki bu, onun üçün ölümdən də pisdir. Buna görə də şair sevgilisinin ən incə hissələrini oymatmaq məqsədilə yalvarır:

Məni belə vəziyyətdə ölüm halında tərk etmə.
Məhəbbət atıla və rədd edilə bilməz.
Əhdinə sadiq ol və peşman olma.

Əhdinə sadiqlər peşman ola bilməzlər [27, s.122].

Bu misralardan sonra şair sevgilisinə öz görüşlərini xatırladır. Qaranlıq bir gecədə bütün canlılar dərin yuxuya getdiyi bir vaxtda şair yavaşca onun otağına daxil olur. Yarın gözələrindən sevinc yəsləri tökülür. Qorxu və kədərli sevinc əvəz edir. Onlar səhərə qədər söhbət edir, bir-birinə sadiq qalacaqlarına and içirlər. Səhərin şəfəqi ətrafı işıqlandırmağa başladığında aşiq öz sevgilisini ehtiyatla tərk edir:

Sübhün şəfəqləri görünüb

Ulduzlar batmağa doğru getdikdə.

İlan öz yuvasından çıxan kimi

Mən də eləcə xəlifə [sevgilimin otağından] ayrıldım [27, s.122].

Gördüyü kimi, İsmayıl ibn Yəsər hadisələri o dövrün poeziyası üçün yeni olan vahid süjet xətti ətrafında cəmləşdirmiş, möhkəm məntiqi ardıcılıqla sevgilisi ilə olan münasibətinin tarixcəsinə qələmə almışdır. Şərin ilk misrasından başlayaraq şair böyük bir sirri açmaq üçün hazırlıq görür. O, şüurlu surətdə beytlər arasında sıx məzmun əlaqəsi yaradır, öz fikirlərini dinamik inkişafda verir. Beytlər ümumi ideya zənciri ilə bir-birinə ələ bağlanır ki, onların hər hansı biri ixtisar olunarsa, daxili məzmun dərhal pozula bilər. Bu isə nəinki İsmayıl ibn Yəsərə qədərki, hətta ondan sonrakı ərəbdilli poeziyada çox nadir təsadüf olunan keyfiyyətdir.

İsmayıl ibn Yəsərin bu şeirdə işlətdiyi poetik obrazlar, bədii ifadə vasitələri də son dərəcə yüksək sənətkarlıq nümunəsidir. Onun təsvirində real həyatdan uzaq bənzətmələr, əsassız mübaliğələr, şit təşbehlər yoxdur. Şərin dili də çox canlı, yığcam və axıcıdır. Məhz buna görə də saray müğənniləri bu şeri xəlifə Vəlid ibn Yəzidə (743-744) oxuduqda, o, şərin müəllifinin kim olduğunu soruşmuş və xəlifə Hişam tərəfindən Hicazə sürgün edilmiş İsmayıl ibn Yəsərin dərhal azad olunması barəsində əmr vermişdir [27, s.122].

İsmayıl ibn Yəsərin aşiqənə şeirlərində yarla qovuşmaq həsrəti, vüsəlin isti qoynunda qızınmaq həvəsi daha çox üstünlük təşkil edir. Şair hicran dağına dözə bilmir, sevgilisinin nəvaziş və mehribanlığı üçün hər şeyə hazır olduğunu söyləyir. Lakin nə etməli ki, yarın ailəsi buna imkan vermir. Şair buna kədərlənir, təəssüflənir və təəccüb edir. Məgər öz sevgilisinin evinin ətrafına dolanan bir aşiq onun ailəsinə ziyan verə bilərmi?

Ey gözəl, artıq vaxt çatmışdır, vüsala razılıq ver;
Səni seven, sənin məhəbbətinlə alışıb-yanan adamla birləş.
Ah, birce dəfə bizə öz nəvazişini göstərsəydin.
Biz ki, səndən halal nəvazişdən başqa bir şey istəmirik.
Sənin bütün ailən görüşümüzü qadağan etmişdir:
Onlar qəddarcasına, ikrah hissi ilə məni səninlə görüşdən məhrum etmişlər;

Məgər sənin evinin ətrafında dolaşan, səninlə görüşmək, səni salamlamaq üçün

Ora gələn bir aşiq ailənə ziyan verə bilərmi? [27, s.120-121]

İsmayıl ibn Yəsarın lirik şeirləri öz yeniliyi, səmimiyyəti ilə xarakterizə olunur. Lakin şairin bu səpkili şeirlərində ərəb poeziyasının ənənələri, onun mövzuları ilə səsleşən cəhətlərə də yer verilmişdir. Şair klassik ərəb ədəbiyyatının təsiri altında bədəvi həyatının xüsusiyyətlərindən doğan təsvirlərdən tamamilə uzaqlaşmamış, bəzi şeirlərində bunun gözəl nümunələrini yaratmışdır. Tərk edilmiş obaya müraciətlə yazılmış aşağıdakı parçada bu xüsusiyyət aydın duyulur:

Cənabdakı¹ mənzilin izlərinə nə olmuşdur?

Əgər səhər açılsa, buna cavab alınar.

Küləklər, qara buludlardan tökülən yağışlar

Onu tanımaz dərəcədə dəyişdirmişdir.

Ey hindin obası! Görəsən hindlə olan məhəbbətli günlərim,

Bir də Cənabın təmiz havası geri döncəkəmi?

Təmiz hava olduğu kimi qalmışdır.

Sanki burada hicran və ayrılıq olmamışdır [27, s.118].

Göstərmək lazımdır ki, İsmayıl ibn Yəsar bədəvi məhəbbət şeirinə tez-tez müraciət etmişdir. "Əğani"-də verilmiş şeir nümunələrində ənənəvi poeziya ilə bağlı parçalara təsadüf olunur. Bu da İsmayılın ərəb poeziyası ilə bağlılığını təsdiq edir. Aşağıdakı parça sərbəst bədəvi ruhuna görə diqqəti cəlb edir:

Ey qum təpələrinin üzərində yüksələn Rəmə obası²,

Əgər səni salamlasam, salamımı qaytararsanmı?

Dəvələrini qütbə doğru tələsdiren camaatın

¹ Ərəbistan yarımadasında yer adır.

² Ərəbistanda səhra adır.

Görəsən istəyi nədir?

Onlar yola çıxan günü qəlb

Darum¹ şərabından tənqiyən sərxoşa bənzəyirdim [27, s.124].

İsmayıl ibn Yəsarın aşiqanə şeirlərində gözəlin təsvirinə də müəyyən yer verilmişdir. Burada şairin incə zövqü, dərin müşahidəçilik bacarığı, gözəlliyi duymaq qabiliyyəti parlaq şəkildə özünü göstərir:

Ağzlarının xoş qoxusu, sədəf kimi ağ dişləri ilə gözəllər insanın ağlını aparır:

Başlarındakı tükərlərin rəngi o qədər təmiz və səfərdir ki,

Bunları Ziryaddakı gölməçələrin ağ köpükləri ilə müqayisə etmək olar [27, s.119].

İsmayıl ibn Yəsarın aşiqanə şeirlərindəki səmimilik, incə lirizm, yanıqlı kədər motivləri onun mərsiyələrində daha da dərinləşir, yeni qüvvət və keyfiyyət kəsb edir. Bu mərsiyələrdə yaxın adamlarının ölümündən sarsılan bir şairin acı fəryadları, sonsuz kədəri elə bir poetik yüksəkliyə qaldırılır, elə bir yanıqlı dildə tərənnüm olunur ki, oxucu bu qəmli nəğməyə heç cür biganə qala bilmir. Bəlkə də, bu ondan irəli gəlir ki, şair mərsiyələrini qardaşının və ən yaxın dostunun ölümün ölümü münasibətilə qələmə almışdır. Lakin İsmayıl ibn Yəsar keçirdiyi həyəcanları, daxili hisslərini, qəlb fəryadlarını necə də böyük sənətkar qələmi ilə təsvir etmişdir. Qardaşı Məhəmmədə həsr etdiyi mərsiyənin elə ilk beytlərindən böyük müsibətin dəhşətli ağırlığı hiss olunur:

Əbu Bəkrin² ölüm xəbəri mənə verildikdə,

Dözümüm tükəndi, səbrim əlimdən getdi.

Taleyin xəyanətini gör ki, məni ondan ayırır

Arxamı düşməne çevirdi [düşmənin yanında xar etdi] [27, s.125].

Ölüm xəbərindən sarsılan, matəm və kədərin ağırlığı altında sinəsi od tutub yanan şairin qardaşı dəfn olunarkən keçirdiyi dəhşətli hal mərsiyədə qəmli bir ahəngə, həzin səsə təsvir olunur.

¹ Şərabı ilə məşhur yer adır.

² Əbu Bəkr şairin qardaşı Məhəmmədin künyəsidir.

Əbədi ayrılığın doğurduğu ümitsizlik, qara ağzını açıb öz qurbanını gözleyen məzarın qorxu və iztirab hissi şairin ruhunu sıxır, qəlbini didir, bütün əzalarını təlatümə gətirir:

Adamların əlləri onun [cənazəsi] ilə birlikdə

Hər tərəfi boz torpaq olan dərin bir quyuya endikdə;

Hiss etdim ki, qiyamət gününə qədər

Onu bir daha adamların arasında görə bilməyəcəyəm.

Onun ayrılığında və [məna] edilən haqsızlıqdan ruhum az qalmışdı ki,

Elə qəbrin yanında bədənimi tərk etsin [27, s.125].

Şair daha sonra özünə təskinlik verməyə çalışır. Bir halda ki, ölüm zəruridir, hələ bu vaxta qədər heç kim əbədi yaşamamışdır, o zaman kədərilməyə dəyərmə? Axı tale amansızdır, heç kim onun hökmündən qaça bilməmişdir. Ümitsizliyə qapılmaq, ölümdən qorxmaq, tələyin fəlakətləri qarşısında sızlayıb özünü məhv etmək ağul-sızlıq deyilmi? Lakin bunlar da şairin dərin dərindən yüngülləşdirə bilmir. O özünə nə qədər təskinlik versə də, yenə göz yaşları dayanmaq bilmir:

Nə qədər dedimse (özümə təskinlik verdimsə – M.M.),

Göz yaşlarım ara-sıra sel kimi axmağından qalmırdı.

Mən və ya hansı bir igid pisi günüməldə

Səni əvəz edə biləcəkdir? [27, s.125].

Şair hiss edir ki, bu əzici fikirlər, qəlbini bürümüş kədər və qüsse onu dəli edəcəkdir. O, son iradəsini toplayır və "İnsan üçün elə bir yol yoxdur ki, onun vasitəsi ilə qaçıb ölümdən qurtara bilsin", – deyərək öz qəmli nəğməsinə yekun vurur.

Məşhur sərkərdələrin, varlı əyanların, nüfuzlu qəbilə başçıları, nın, təbəbbürlü xəlifələrin xatirəsinə həsr olunmuş və əksər hallarda maddi maraq güdən dəbdəbəli mərsiyələrə alışıb ərəbdilli poeziya üçün İsmayıl ibn Yəsarin bu mərsiyəsi tamamilə yeni idi. O vaxtın mərsiyələrində ölənlərin şəxsi zahirəti, əlamətlərinin təsviri, onun var-dövlətinin, qəhrəmanlıq və şücaətinin bağağı və qeyri-real şəkildə tərifə əsas yer tuturdu. Bunlarda səmimi hüznə, ürkədən gələn kədərə nadir hallarda təsadüf olunurdu. Daxili hissələrin poetik ifadəsinin yerini dəbdəbəli ritorika tuturdu. Azərbaycan

şairinin mərsiyəsində isə bunların heç birinə təsadüf olunmur. Şair son dərəcə səmimi bir dillə, möhkəm məntiqi ardıcılıqla, dərin hüznə, kədərli bir ahənglə öz müsibətini nəql edir. Onun hər sözü ürkədən süzülür, ciyərinin qanı ilə yoğrulur. Məhz buna görə də İsmayıl ibn Yəsarin bu mərsiyəsi ondan üç əsr sonra yaşamış dahi ərəb şairi Əbu-l-Əla əl-Məərrinin anasının ölümünə həsr etdiyi mərsiyə ilə müqayisə oluna bilər.

İsmayıl ibn Yəsarin bizə gələn mərsiyələrindən biri də yaxın dostu və hamisi Urve in öz-Zubeyrin oğlu Məhəmmədə həsr edilmişdir. Burada da səmimiyyət və yanıqlı qəlb çırpıntıları üstünlük təşkil edir. Lakin əvvəlki mərsiyədə rast gəldiyimiz insanı sarıdan dərin hissələr bu şeirdə bir qədər zəif verilmişdir. Bu isə təbiiidir. Çünki İsmayıl ibn Yəsarin düşündüyünü yazırdı, keçirdiyi hissələri qələmə alırdı. İnsan üçün ən sevimli qardaşın ölümündən ağır dərddə ola bilməz. Lakin gənc bir oğlanın ölümü də şairə ağır təsir etmiş, onun insanlıq duyğularını təlatümə gətirmiş, vaxtsız ayrılığın əzabı ürəyini didib parçalamışdı. Şair öz mərsiyəsini yenə də qəbiristanlıqla, dəfn mərasiminin dəhşətli kədəri ilə başlayır:

Şam diyarında başdaşlı qəbirdə

Tərk etdiyim gəncə Allah özü kömək olsun.

Onu öz əllərimlə bütün qəbirlərdən aralı,

Uzaq bir künədə torpağa tapşırdım.

Onu açıq səmanın altında daşlı-kəsəkli iqamətgahına

Təslim etdikdən sonra hönkür-hönkür ağladım.

Tələyə boyun əyərək həsrətlə, səbrlə

Onun müsibətlərindən əynimə paltar geydim [27, s.123].

Daha sonra şair gəncin yüksək insani keyfiyyətlərini sadalayır, onun səxavətindən, mərdliyindən, döyüşlərdə göstərdiyi qəhrəmanlıqdan söhbət açır. Əvvəlki mərsiyəsində olduğu kimi, burada da şair öz şərin ölümün labüdlüyü barəsindəki qənaəti ilə tamamlayır:

İnsan nə qədər uzun ömür sürsə də,

Bir gün yenə də ölümün cayağına keçəcəkdir [27, s.123].

İsmayıl ibn Yəsarin şeirlərindən danışarkən onun mədhlərini və həcvlərini unutmaq şairin yaradıcılığı barəsində tam təəvvür yarat-

maq məqsədinə xələl gətirirdi. Doğrudur, belə səpkili şeirlər Azərbaycan şairinin yaradıcılığında bir o qədər də geniş yer tutmur. Lakin İsmayıl ibn Yəsarin dünyagörüşünün müəyyənləşdirilməsində həmin şeirlərin müəyyən əhəmiyyətə malik olduğunu inkar etmək də düzgün olmazdı.

Əvvəlcədən qeyd etmək lazımdır ki, İsmayıl ibn Yəsər öz mədhlərində də digər şairlərdən fərqlənirdi. Belə ki, mədhiyyələri bayağı təmtəraq və dəbdəbədən, şəinə mədhiyyə söylənilən şəxsə ən ali keyfiyyətlər şamil etmək, onu ideallaşdırmaq cəhdindən çox-çox uzaqdır. İsmayıl ibn Yəsarin yaradıcılığına xas olan təbiilik və reallıq bu şeirlərdə də qabarıq şəkildə meydana çıxır. Xəlifə Əbdül Məlik ibn Mərvana həsr olunmuş mədhiyyə bu cəhətdən səciyyəvidir.

Əbdül Məlik ona qarşı qiyam qaldırmış Abdullah ibn əz-Zubeyri məğlub etdikdən sonra onun tərəfdarlarına da amansız divan tutmağa başlayır. Üsyançılar tərəfində vuruşmuş İsmayıl ibn Yəsari da ağır cəza gözləyirdi. Bacarıqlı və tədbirli bir adam olan İsmayıl xəlifənin ona qarşı olan qəzəbini söndürmək məqsədilə kiçik bir mədhiyyə yazıb saraya daxil olur. Şairi görə kim qəzəblənən xəlifə şərəfinə yazılmış mədhiyyəni dinlədikcə yumşalır, ən axırda isə ona xələt verilməsini əmr edir. Beləliklə, İsmayıl ibn Yəsər təqibdən qurtula bilir [27, s.123-124].

Əbdül Məlikə həsr olunmuş mədhiyyə ənənəvi ərəb poeziyasına xas olan girişlə başlayır. Şair təbiətin gözəlliyindən, daxili hissələrindən, məhəbbətindən söz açır. Bu ənənəvi müqəddimədən sonra şair əsil mətləbə keçir. O, Məkkədən xəlifəyə pənah gətirmişdir. Xəlifə isə aliməndir. O, heç vaxt ondan kömək diləyən şəxsləri peşman etmər. Axı, xəlifə şairdən də böyük günahkarları bağışlamış, ondan da qəddar düşmənlərinə güzəştə getmişdir. Əgər belə olmasaydı, xilafət bu qədər möhkəmlənə bilməzdi. Əbdül Məlik dövlətin dayağıdır. Xilafət onun ağıllı tədbirləri sayəsində daha da güclənmişdir. Onun oğulları da ataları kimi mərd və cəsurdurlar. Belə sülalənin himayəsində olan bir dövlət daim çiçəklənəcək və baqi qalacaqdır.

Şərin məzmunundan görüldüyü kimi, şair heç bir ifrata yol verməmişdir. Bir qədər diqqətlə yanaşılsa aydın olar ki, mədhiyyənin daxili məntiqi tərifi çox nəsihətə doğru meyil etmişdir. Şair sanki

demək istəyir ki, ey xəlifə, ədalətli ol, qüvvətdən daha çox mülayimliyə arxalan. Dövləti zülmə yox, ədalətə idarə et. Əgər belə edərsənsə, xilafət də möhkəmlənər, daha böyük tərəqqiyə çatar. Məhz bu daxili məzmununa görə İsmayıl ibn Yəsarin mədhiyyəsi müəyyən qədər bizə dəhi Nizami dövrünün şahlara həsr etdiyi şeirləri xatırladır.

İsmayıl ibn Yəsarin ikinci mədhiyyəsi isə onun qocalıq illərinə aiddir. Şair bu şeirini xəlifə Vəlid ibn Yəzidin (743-744) qardaşı Qəmre həsr etmişdir. Mədhiyyə xəlifənin qardaşı üçün yazılsa da, şair ondan öz dostu kimi söhbət açır. Həmin səbəbə görə də bu şeirdə mübaliğələrə, ənənəvi təriflərə daha çox yer verilmişdir.

Əgər camaat xeyirxah işləri və alimənablığı sadalasa, Heç kim heç vaxt Qəmrin qarşısında fəxr edə bilməz.

Elə bir gün olmamışdır ki, Qəmr

Öz səxavətini camaata göstərməmiş olsun.

O qəzəbli görünəndə sərkərdələr Kısradan bir vaxt qorxduqları kimi

Camaat da qorxudan titrəməyə başlayır.

Onun artığından peşqəz istəyənlər firavan həyat sürürlər:

Qılıncı isə islama şöhrət və qələbə gətirir [27, s.125].

İsmayıl ibn Yəsarin həvclərinə gəldikdə isə Əbu-l-Fərəc onlardan yalnız bir nümunəni öz məcmuəsinə daxil etmişdir. Lakin elə bu kiçik parça da şairin son dərəcə kəskin və zəhərli dilə malik olduğunu sübut edir. "Əğani"də göstərilir ki, İsmayıl ibn Yəsər Abdullah ibn Əns adlı bir mədinəli ilə yaxından dostluq etmişdir. O, sonralar Əməvilər tərəfinə keçmiş və böyük sərvətə malik olmuşdur. İsmayıl ibn Yəsər Dəməşqə gələrək onu mədh edir, lakin Abdullah ibn Əns şairə əhəmiyyət vermir. Köhnə dostu tərəfindən belə laqeydlilik qarşılandığını görə İsmayıl xeyli qəzəblənir və ona öldürücü həcv yazır. Şair hətta etikadənəzər sözlərdən belə çəkinməyərək dostluqda vefasız olan bu adamın çox eybəcər karikatürasını yaradır. Həmin şeirdə İsmayıl ibn Yəsarin şübi baxışları da örtülü şəkildə ifadə olunmuşdur. Belə ki, şüələrə rəğbət onun Əməvilərə qarşı nifrətini bildirirsə, həcv etdiyi adamı kərtənkeleyə oxşatması şairin ərəblərin keçmişinə istehzasından başqa bir şey deyildir. İsmayılın poetik istedadı bəzində təsəvvür yaratmaq baxımından da həcvin böyük əhəmiyyəti vardır:

Canına and olsun ki, ey İbn Əns, biz Həsənin,
Yaxud Hüseynin yanına gəlməmişik.
Hətta onların qullarının qulunu da ziyarət etməmişik.
Biz onsuz da onlardan layiqli hörmət görürük.
Lakin biz elə bir səhra kərtənkeşləsinin yanına gəlmişik ki,
Yuvasına çəkilərək fışıldayar.
Onun yanına gəlib mətləbimizi bildirdikdə
Rəngi zəfəran kimi saraldı.
Heç üzümüzə də baxmadan gizləniş
Qəzəbdən dişlərini qaşıqladı.
Onu qohumlarına dedim: – Bu adam
Titrətmə xəstəliyinə tutulmuşdur?
Dostuma dedim: – Görəsən, o, gecəni elə [bu yuvadamı]
keçirəcəkdir? [27, s.122–123]

İsmayıl ibn Yəsər, ümumiyyətlə, həzircavab, söhbətçil, zarafat etməyi xoşlayan bir adam olmuşdur. Onun şəxsiyyəti barədə tam təsvir yaratmaq üçün “Əğani”də verilmiş iki əhvalatla tanış olaq.

“İsmayıl ibn Yəsər tez-tez Cudeylə adlanan bir yerə gəlirdi və orada həmsöhbətləri ilə məclis qurardı. Bir neçə gün [İsmayıl] öz həmsöhbətlərini itirir. Xəbər aldıqda ona çatdırırlar ki, onlar xoş-söhbət, zarafatçı bir şəxsin yanındadırlar. Həmin şəxsin adı Məhəmməd, künyəsi isə Əbu Qeysdir. İsmayıl onlara yaxınlaşır və həmin şəxs camaatın: “Budur, dostumuz İsmayıl ibn Yəsər gəlmişdir” dediyini eşitdikdə İsmayıl tərəfə dönüb soruşur: “Sən İsmayılсан mı?” [İsmayıl] deyir: “Bəli”. Həmin şəxs deyir: “Allah valideynlərinə rəhmət ələsin. Onlar sənə vədinə sədaqətli adamın adını qoyublar, sən isə ən yalançı adamsan”. İsmayıl ondan soruşur: “Sənin adın nədir?” Cavab verir: “Məhəmməd”. [İsmayıl] yenə soruşur: “Künyən nədir?” Həmin şəxs deyir: “Əbu Qeys”. İsmayıl deyir: “Yox, Allah sənin valideynlərinə rəhmət ələsin. Onlar sənə peyğəmbərin adını vermiş, künyəni isə meymun künyəsindən götürmüşlər”. Həmin şəxs pərt olur, camaat isə gülərək yenidən İsmayıla qoşulur” [27, s.118].

“Əğani”də verilən başqa bir əhvalat isə İsmayılın Mərvanilərə olan nifrəti və onları aldatması ilə əlaqədardır [27, s.119].

Beləliklə görürük ki, İsmayıl ibn Yəsər Musa Şəhəvatə nisbətən daha mürekkəb, daha zəngin bir yaradıcılıq yolu keçmişdir. Onun şeirləri ilk növbədə qəlbi vətəndaşlıq qururu ilə çırpınan vətənpə-

vər bir şairin odlu, mübarizə nəfəslə əqidəsinin məhsuludur. Siyasətin mükəmməl nümunələrini yaradan İsmayıl ibn Yəsər əsərat altına alınmış xalqların oyanmasında, öz azadlığı uğrunda mübarizəyə qalxmasında böyük rol oynamışdır.

İsmayıl ibn Yəsərin lirik şeirləri isə ərəbdilli ədəbiyyatın yeniləşməsinə, onun şəhər həyatına yaxınlaşmasına xeyli kömək etmişdir. Milli zəminlə sıx bağlı olan bu poeziya ənənəvi ərəb şeirinin müsbət cəhətləri ilə birləşərək Əməvilər dövrünün ədəbiyyatına yeni tərəvəz gətirmişdir. Bu mənada İsmayıl ibn Yəsərin lirikası ərəbdilli ədəbiyyatda yeni söz idi. Sonradan Bəşşar ibn Burd, Əbu Nuvas kimi yeni səpkili şairlərin yetişməsinə imkan yaradan poetik zəminin əsas həlqələrindən biri də məhz İsmayıl ibn Yəsərin fəaliyyəti ilə əlaqələndirilməlidir.

Əbu-l-Abbəs əl-Əmə Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani göstərir ki, bir rəvayətə görə Əbu-l-Abbəs əl-Əmə Bənu Leys qəbiləsinin, digər rəvayətə görə isə Cəzimə ibn Əli ibn əd-Deyl ibn Bəkr ibn Əbd Mənat qəbiləsinin mavalası olmuşdur [27, s.59]. “Əl-Əğani” müəllifi Əli əl-Mədaini (752–840) və Əbu Abdullah Məhəmməd əl-Vaqidi (747–822) kimi etibarlı mənbə sahiblərinə istinad edərək ikinci rəvayətin daha düzgün olduğunu qeyd edir [27, s.59].

Saib ibn Fərrux Əbu-l-Abbəs əl-Əmanın anadan olma tarixi və yeri dəqiq məlum deyil. İbn Qüteybə Əbu-l-Yəqzəna əsaslanaraq Əbu-l-Abbəsə Mədinə şairləri sırasına daxil etsə də [11, s.480–481], bu, həqiqətə uyğun deyildir. Çünki şair ömrünün demək olar ki, əsas hissəsini Məkkədə keçirmişdir [32, s.62]. Əmə Fərrux Əbu-l-Abbəs Mədinədə anadan olduğunu göstərməklə yanaşı, onu Məkkə şairləri sırasına daxil etmişdir [33, s.735].

Əvvəllər göstərilirdi ki, ibn Qüteybə İsmayıl ibn Yəsər və Musa Şəhəvat kimi Əbu-l-Abbəsə da əslən azərbaycanlı olduğunu qeyd etmişdir. Maraqlıdır ki, İsmayıl ibn Yəsərin fars olduğunu iddia edən Zəbihullah Səfə Əbu-l-Abbəs nəslinin Azərbaycandan gəldiyini etiraf edir [34, s.191]. Şairin əslən azərbaycanlı olduğunu ərəb alimləri Əhməd Əmin [29, s.114], Əmə Fərrux [33, s.735] və Azərbaycan alimi Məhəmmədli Tərbiyət [15, s.26] təəddüdsüz təsdiq edirlər.

Əbu-l-Abbəs əl-Əmanın həyatı haqqında məlumat demək olar ki, yox dərəcəsinədir. Əbu-l-Fərəc göstərir ki, şair daim Məkkədə yaşamış və oranı tərk etməmişdir [32, s.62]. Lakin Əməvilərin rəqibi Abdullah ibn Zübeyr Hicazi tutduqdan sonra Əməvi sülaləsinin tərəfdarı olan Əbu-l-Abbəs Taif şəhərinə sürgün etmişdir [32, s.62].

Əbu-l-Abbəsın ölüm tarixi də dəqiq və qaranlıqdır. Tərbibət onun 100 (718-19)-cü illər həddində öldüyünü qeyd edirsə [15, s.26], bunu qəbul etmək mümkün deyildir. Çünki “əl-Əğani”də verilən məlumatlardan aydın olur ki, şair Abbasi xəlifəsi əl-Mənsurun (754-775) hakimiyyətinin ilk illərində hələ sağ imiş [32, s.60]. Ömər Fərruxun fikrinə, şair “təxminən 140 (757)-ci ildən bir qədər əvvəl vəfat etmişdir” [33, s.736]. Şavqi Dayfa görə, Əbu-l-Abbəs Abbasilər dövlətinə qədər yaşamışdır [35, s.336]. Ərəb alimlərinin bu fikri mənbələrin qeydlərinə uyğun gəlir.

Əbu-l-Abbəsın yaradıcılıq yolu İsmayıl ibn Yəsar, Musa Şəhəvat kimi müasirlərindən xeyli fərqlənir. Əgər İsmayıl ibn Yəsar şiübiyyə ideologiyasının müəssisi və qatı tərəfdarı kimi öz poetik təfəkkürünün bütün əzəmət və qüdrəti ilə Əməvilərin millətçilik siyasətinə qarşı çıxıb onları cəsarətlə qamçılaydırsa, Musa Şəhəvat siyasi mübarizələrdən nisbətən kənarda durub din xadimlərinə və qazilərə kəskin həvələri ilə güclü zərbə endirirdisə, Əbu-l-Abbəs həmvətənlərindən fərqli olaraq, Əməvilərin tərəfində mübarizə aparırdı. Kəskin siyasi və ideoloji vuruşmalar dövründə belə bir hal təəccüblü görünə bilməz. Çünki esirlik zənciri ilə bu və ya digər qəbiləyə bağlanan məvalilər hər kiçik firsəti belə əldən buraxmayaraq, azad bir şəxsiyyət kimi ictimai, siyasi və əqli həyatın bütün sahələrində sərbəst fəaliyyət göstərməyə can atırdılar. Ərəblərin öz arasında gedən qanlı çarpışmalar, ideoloji mübarizələr məvalilərin qarşısında varlıqlarını bütün genişliyi ilə büruzə vermələrinə gözəl imkanlar açdı. Onun bu və ya digər firqənin, dəstə və qrupun tərəfində durmaqla işğalçılara olan nifrət və qəzəblərini qismən ifadə etməyə müvəffəq olurdular. Taha Hüseyn doğru olaraq yazır: “Həmin məvalilər həqiqətdə ərəblərə sadıq deyildilər. Onlar firqələr arasındakı siyasi rəqabətdən istifadə edərək bir tərəfdən maddi yaşayışlarını təmin edir, digər tərəfdən qul və kölə vəziyyətindən çıxıb azad adamlar və nüfuzlu şəxsiyyətlər kimi fəaliyyət göstər-

məyə can atır, üçüncü tərəfdən isə ürəklərindəki nifrət alovunu söndürməklə ərəblərə olan kin və qəzəblərini dolayı yolla ifadə edir, [siyasi vuruşmaların ardında] ərəblərin təqiblərindən yaxa qurtarmağa çalışırdılar” [36, s.661].

Əlbəttə, Taha Hüseynin bu sözləri ilə o mənada razılaşmaq olar ki, burada ərəblər ümumiyyətlə bütöv xalq şəklində deyil, işğalçılar baxımından nəzərdə tutulsun. Eyni zamanda, məvalilərin mübarizəsi passiv çərçivədə deyil, siyasi və ictimai prosesə fəal müdaxilə mənasında başa düşülsün.

Əməvilər həqiqətən Əbu-l-Abbəsə böyük ehtiram göstərirlər, onu hər cəhətdən təmin etməyə çalışırdılar. Əbu-l-Fərəc görə, o, “Bəni-Umeyyənin ən tanınmış və irəlində gedən, onlara təəssübkeşlik göstərən, bütün varlığı ilə əməvilərə bağlanan şairlərdən biri olmuşdur” [37, s.59]. Məkkədə yaşamasına baxmayaraq, Əməvi xəlifələri daim Dəməşqdən ona pul və hədiyyələr göndərirdilər. Əməvilərin şairə nə qədər əhəmiyyət verdikləri “əl-Əğani”dən gətirilən aşağıdakı parçadan aydın görünür:

“Məhəmməd ibn Xəlifə mənə xəbər verərək dedi: “İshaq ibn Məhəmməd əl-Əməvi söyləmişdir: Əbdülməlik ibn Mərvan Məkkə ziyarətində olarkən orada oturmağa cəsarət qəbul edirdi. Hər kəs öz rütbə və vəzifəsinə uyğun onun yanına daxil olurdu. Şairlər və nətiqlər ayağa qalxıb danışırıdılar. Əbu-l-Abbəs əl-Əməvə daxil olduqda Əbdülməlik dedi: “Xoş gördük, xoş gördük, ey Əbu-l-Abbəs”. Bir neçə şeir dedikdən sonra Əbdülməlik əmr etdi: “Burada oturan hər bir Bəni Umayyə üzvündən, onların tərəfdarlarından və məvalilərdən, habelə burada oturan ərəblərimizdən və tərəfdarlarımdan xahiş edirəm ki, Əbu-l-Abbəsə xələt versinlər”. Ona ipək və xəzdən o qədər xələt verildi ki, [şair] onların altında qalıb görünməz oldu. Sonra qalxıb xələtlərin üstündə oturdur. Otağa o qədər paltar yığılmışdı ki, Əbdülməlik və digər oturanları görmək mümkün deyildi. Əbdülməlik [sonra] ona yüz min dirhəm pul verilməsini əmr etdi” [37, s.62-63].

Məsələ burasındadır ki, Əbdülməlik Əbu-l-Abbəsə heç də əbəsi yərə xələtlərə qərq etmirdi. Bu, Əməvi xəlifəsinin şairə olan məhəbbətindən daha çox, əleyhdarları ilə apardığı mübarizədə özünə tərəfdar toplamaq arzusunun ifadəsi idi. Belə ki, Abdullah ibn Zübeyr

mənsub olduğu Bəni Əsəd qəbiləsinin tərəfdarlarından birinin cırcıdır içərisində olduğunu görüb ona iki dəst paltar və xurma bağışlayır. Bunu gören Əbu-l-Abbəs bədhətən deyir:

Əsəd [qəbiləsi] öz dostlarına xələt verir.

Mən də öz dostlarımla ölkəsində olsaydım, mütləq xələt alardım.

Şam ölkəsinə məzlumcasına aparılan qəbilənin övladları kimi

Mərhəmət olunmağımı heç də istəməzdim [37, s.62].

Əbu-l-Fərəc əl-İsfahaniyə görə, məhz bu hadisəni eşitdikdən sonra Əbdülməlik ibn Mərvan Əbu-l-Abbəsə bu qədr xələt verilməsini əmr etmişdir. Bununla da xəlifə əməvilərin öz tərəfdarlarına necə hörmət göstərdiklərini kütlə qarşısında bir daha nümayiş etdirmişdir.

Əbu-l-Abbəs əl-Əmanın Əməvilərlə yaxınlığını şairin yalnız maddi marağı ilə izah edənlər müəyyən mənada yanılırlar. Əbu-l-Abbəs Bəni Umeyyən sadiq tərəfdarı olmuş, hətta onlar hakimiyyətdən devrildikdən sonra da Əməvi xəlifələrini tərifi etməkdən çəkinməmişdir. Şair Abbasi xəlifəsi əl-Mənsurun yanında belə öz himayəçilərinə göz yaş axıtmaqla xəlifənin qəzəbinə düşər olmuş, səhraya qaçıb gizlənməklə ölümdən xilas ola bilməmişdir. Əl-Mənsur Məkkə ziyarətinə gedərkən yolda Əbu-l-Abbəsə qarşılaşır. Şair onu tanıyan kimi aşağıdakı mısraları söyləyir:

Bəni Umeyyən qadınları susuzluqdan qovrulur,

Qızları isə yetimlər bazarında əldən-ələ satılırlar.

Onların babaları yatmış, ulduzları isə batmışdır.

Ulduzların batması, babalarının yarması [təbii bir haldır].

Minbər və şahların tac-taxtları onları qalmışdır.

Öləndə qədr onlara salam göndərəcəyəm [37, s.60-61].

Əbu-l-Abbəs əl-Əmanın dostluqda sədaqəti onun Zübeyrilərə münasibətində də aydın nəzərə çarpır. Şair bu sülalənin siyasi mübarizəsinə qarşı çıxıb onları həcv etsə də, Abdullah ibn Zübeyrin qardaşı Musəblə dostluq etmiş, onun vəfatına təsirli bir mərsiyə yazmışdır. Əbdülməlik bunu şairə irad tutduqda Əbu-l-Abbəs cəsarətlə demişdir: "Ona görə mərsiyə yazmışam ki, Musəblə mənim həqiqi dostum olmuşdur" [37, s.62]. "Əl-Əğani" də verilən başqa bir məlumdur.

mat isə şairin məğrurluğunu sübut edir. Xəlifə əl-Mənsur Əbu-l-Abbəsə axırıncı Əməvi xəlifəsi Mərvan ibn Məhəmməd ibn Mərvanın (744-749) ona nə qədər bəxşiş verdiyini soruşduqda şair qürurla deyir: "O qədər verdi ki, ondan sonra heç kimə ağz açmayım" [37, s.61].

Bütün bu faktlar sübut edir ki, Azərbaycan şairi heç də qərəzli məqsədlərə, öləri niyyətlərə xidmət etməmiş, gərgin və müəkkəb siyasi, dini vuruşmalar dövründə düzgün olmasa da, ardıcıl və qəti mövqedə dura bilməmişdir. Onun mövqeyi ona görə düzgün olmamışdır ki, şair Əməvilərin şovinist və istilaçı siyasətlərinin mahiyyətini başa düşməmiş, öz istedadını mürtəcə qüvvələrin xidmətinə sərf etmişdir. Doğrudur, Əbu-l-Abbəs Zübeyrilərə qarşı düşmən cəbhədə dayanması heç də öz xalqına qarşı xəyanət hesab oluna bilməz. Lakin nisbətən mürtəqqi olan Abbasilərə şairin nifrətlə yanaşması onun dünyagörüşünün məhdudluğuna, siyasi xəttinin qeyri-düzgünlüyünə dəlalət edir.

Əbu-l-Abbəs uzun bir yaradıcılıq yolu keçməsinə baxmayaraq, onun şeirlərinin yalnız cüzi bir hissəsi zamanamizə qədər gəlib çıxmışdır. Bu şeirlər, əsasən, Əməvilərin mədhindən, Zübeyrilərin həcvindən ibarətdir. Əlbəttə, həmin parçalara əsasən şairin yaradıcılığının səciyyəvi cəhətlərini müəyyənləşdirmək çətinidir.

Əbu-l-Abbəs əl-Əmanın əldə olan mədhləri və həcvləri sırf siyasi xarakter daşıyır. Şair öz qələminin bütün qüdrəti ilə Əməvilər sülaləsini hücumlardan qoruyub onları təmizlə çıxarmağa çalışdığı kimi, kəskin həcvləri ilə onların düşmənlərinə lənətlər yağdırır, Zübeyriləri mənəvi cəhətdən damğalamağa nail olur. Şairin zəhərli dilindən qorxan məkkəlilər, xüsusən Məhəmmədin mənsub olduğu Qüreyş qəbiləsi ona zahirən də olsa hörmət göstərir, müxtəlif hədiyyələrlə Əbu-l-Abbəsə sət ittihamlarından qorunmağa çalışırdılar [37, s.62].

Əbu-l-Abbəs Əməvilərə həsr etdiyi şeirlərində onların xəlifəliyə hamdan artıq layiq olduqlarını nəzərə çarpdırırdı. Şairin fikrincə, mövcud firqə və dəstələrin heç biri şan-şöhrətdə, zəka və dindarlıqda bu sülalə ilə müqayisə oluna bilməz:

Bütün firqələrə nəzər saldıqda gördüm ki,

Ey Bəni Umeyyə, sizə bərabəri yoxdur [37, s.61].

Şair göstərir ki, Əməvilər haqq və ədalət tərəfdarları olduqları üçün Allah hakimiyyəti onlara vermişdir. Riyakarlıq və yalan Bəni Umeyyə nəslindən çox-çox uzaqdır:

Minbərlərdəki nətiqlər onların igid döyüşçüləridir.

Sözlər isə kar deyildir.

Onların sükutuna eyib tutmaq mümkün olmadığı kimi,

Danışdıqda ancaq doğrunu söyləyir, riyakarlıq etmirlər.

Onlar ən yüksək ağılla, qızıl pullar kimi hamar üzle tanınışırlar [37, s.60].

Əbu-l-Abbəs əl-Əmanın fikrincə, Zubeirilər tamamilə bunun əksinə olmuşlar. Onlar yalançı, ikiüzlü və qorxaqdırlar. Şair göstərir ki, Abdullah ibn əz-Zubeyrin mənsub olduğu Bəni Əsəd qəbiləsinin üzü dostların və düşmənlərin qabağında qaradır. Əbu-l-Abbəs Bəni Əsəd qəbiləsinə hücum etməsinə qəbilələr arasında düşmənçilikdən doğan həcv ilə qarışdırmaq düzgün olmazdı. Ömər Fərrux düzgün olaraq göstərir ki, şair "o dövrdə geniş yayılmış həcvdən uzaq olmuşdur" [33, s.735]. Əbu-l-Abbəs şairləri ardıcıl siyasi məqsədi izlədiyindən onun Bəni Əsədə yazdığı həcv də Bəni Umeyyə ilə həmin qəbilə arasındakı hakimiyyət uğrunda gedən siyasi mübarizəyə fəal müdaxilə kimi qiymətləndirilməlidir:

Ey Bəni Əsəd! Fəxrədən heç vaxt danışmayın.

Çünki siz ondan danışdıqda yalanlar uydurur və sarsaqlaşırsınız.

Sizin xeyriniz dostlarınızdan çox uzaqdır,

Şəriniz isə gecə də, gündüz də onların üzərindən əskik olmur.

Fəzildəndən söhbət getdikdə paxıllıq və xəbislik göstərsiniz.

Sizin odunuz belə pisliliklə alovlanır.

Qüreyş qəbiləsi bir yerdə dayanmağı sizə təklif etdikdə səssizcə çıxıb getseniz də,

Şan-şöhrətliyə yenə də sizi ötürüb keçirlər.

Qüreyş camaatı həyəcanlandırıb hərəkətə gətirdikdə isə

Siz üzükə qara halda xalqın arxasınca gəliniz.

Bu, sizdə təzahür edən anadangəlmə alçaqlıqdan başqa bir şey deyildir [32, s.60].

Əbu-l-Abbəs həcvləri təkcə Əməvilərin düşmənlərinin əleyhinə çevrilməmişdi. Şair riyakar din xadimlərini də unutmamış, sözü ilə əməli arasında böyük fərq olan ruhaniləri amansız satıra atəşinə

tutmuşdur. Cahizin sayəsində zamanəmizə qədər həfz olunmuş aşağıdakı parçada şairin belə din təbliğatçılarına olan qəzəb və nifrəti aydın surətdə əks olunmuşdur:

Dildə islama ən gözəl təriflər yağdırmasına baxmayaraq,

Ürəyində onu inkar edərək özündən uzaqlaşdırır.

Nə qədər ki minbərdədir, haqqı deyib boğazdan yuxarı dindar olur.

Oradan düşən kimi isə kafirliyini davam etdirir [38, s.218].

Əbu-l-Fərəc əl-İsfahaninin məlumatlarından aydınlaşır ki, Əbu-l-Abbəs da Musa Şəhəvat kimi rüşvətxor hökumət adamlarını qamçılamaş, hətta kəskin həcv ilə onları Məkkədən qaçmağa vadar etmişdir. Bəis Məcəşi adlı birisi camaatdan rüşvət alarkən pulların saf-çürüklüyünü diqqətlə yoxladığı kimi, gətirdikləri şeyləri də tərəzidə çəkdiyərmiş. Məkkəlilər bu barədə Əbu-l-Abbəsə şikayət etdikdə şair özünün Bəisin yanına aparılmasını xahiş edir. Bəisin məclisinə çatdıqda Əbu-l-Abbəs əsasını qaldırıb onun başına çırpır və aşağıdakı şəri deyir:

Məgər sən Məcəşi şəhərinə təhkim olunan adam deyilsən ki,

Cəris səni [həcvlə] sürgün edərək Nəcədə gəlməyə məcbur etdi?

Sənə rüşvət verildikdə onun tərəzidə çəkilməsini,

Pulun isə qəlp olub-olmadığını yoxlamağı tələb edirsən.

Bundan sonra heç bir bəxşişə ümid bağlama;

Əmin ol ki, ən pis şəkildə rədd olunacaqsan.

Gücün çatdıqca qaçsan belə

Qüreyş qəbiləsi arasında rüsvayçılıqla təhqir olunacaqsan [32, s.62].

Əbu-l-Fərəc göstərir ki, şairin bu sözlərinə cavab tapmayan Bəis pərt olur, gecə düşən kimi Məkkədən qaçır [32, s.62].

Əbu-l-Abbəs məşhur ərəb şairi Ömər ibn Əbi Rəbiə (644-711) arasındakı münaqişələr də ədəbi baxımdan, Azərbaycan şairinin poetik istedadını qiymətləndirmək nöqtəyi-nəzərindən diqqətli cəlb edir. Əməvilər dövründə şairlərin bir-birini həcv etməsi çox yayıldığından hər kəs öz rəqibini şeirlərlə susdurmağa çalışırdı. Əksər hallarda sırf şəxsi xarakter daşıyan bu qarşılıqlı həcvlər hansı şairin daha üstün olduğunu meydana çıxarırdı. Bu mənada Ömər ibn Əbi Rəbiənin Əbu-l-Abbəsə yazdığı ikibeytlik həcv və aldığı tutarlı

cavab maraqlıdır. Ömer ibn Əbi Rəbiə Azərbaycan şairini nüfuzdan salmaq məqsədilə ona deyir:

Əgər sənin şairlik məharətin varsa,
Kor və köhnə gənəgərçək budağı kimi
Kül rənginə çalan murdar sifəti oğlanı
Mənim üçün təsvir et [32, s.62].

Təhqiri çox soyuqqanlıqla dinləyən Əbu-l-Abbəs bədahətən deyir:

Həcvdən qorxmaq, əxlaqsızlıqla gün keçirmək,
Məvalini təhqir etmək və arvadbazlıq kimi
Dörd xasiyyətin olmasaydı,
Sən elə [dediyin] igidin özü, oğlu və qardaşı olardın [32, s.63].

Doğrudan da, ərəblərin Don Juanı adı ilə məşhur olan [1, s.257] Ömer ibn Əbi Rəbiə ömrünün çox hissəsini ayyaşlıqla keçirmiş, ədəbiyyat tarixinə qadın düşkünü kimi daxil olmuşdur. Ömrünün son illərini Məkkədə keçirən Ömər Əbu-l-Abbəs arasındakı ixtilaf lar daha da dərinləşir. Ömər şairdən intiqam almaq məqsədilə onun cariyyəsinə yaxınlaşmağa çalışır. Bundan xəbər tutan Əbu-l-Abbəs şairin mənsub olduğu Bənu Məhzum qəbiləsinə gələrək Ömər-
rin kəməmindən yapışıb ucadan aşağıdakı iki beyti deyir:

Yatmayan və başqasını da yatmağa qoymayan qonşunu
Daim mürgülü qonşu ilə dəyişdirmək istəyin varmı?
Gündüz insan paltarı geyir,
Gecəyarı isə daşqalaq olunmuş şeytana dövr [32, s.63].

Əbu-l-Abbəsın ən maraqlı və təsirli şeirlərindən biri atanın dilin-
dən nankor oğula qarşı çevrilməsi və yüksək sənətkarlıqla yazılmış
kiçik bir şeir parçasıdır. Doğrudur, bu misraların ona mənsub olması
hələ qəti təsdiq edilməmişdir. Əbu Təmmam onu Umeyyə ibn
Əbu-s-Səltin adına çıxdığı halda, Xətib Təbrizi qeyd edir ki, bu şeiri
bəziləri Əbu-l-Abbəs əl-Əməyə, bəziləri isə İbn əl-Ələyə aid edir-
lər. [39, s.261] Bu rəvayətlərin hansının daha düzgün olduğunu
müəyyənləşdirmək üçün hələlik əlimizdə lazımı delillər olmadı-

ğından, hər halda, həmin şeir parçasından danışmağı məqsədemü-
vafiq hesab edirik.

Şeir ata məhəbbətinin təsirli bədii boyalarla son dərəcə səmimi
şəkildə ifadəsi olmaqla yanaşı, burada ataya xor baxan, onun zəh-
mətlərini, yuxusuz gecələrini heçə vuran nankor oğula qarşı ata
qəlbinin yanıqlı və təəssüflü feryadı, müdrik zəkası da böyük məha-
rətlə qələmə alınmışdır. Atanın duz-çörəyini yeyib boya-başa çatan
oğul bunun nə demək olduğunu nə üçün dərk etmir?

Anadan olan gündən sənə çörək verib, su qabını dodaqlarına yaxınlaşdırıb
Qurtum-qurtum içirdək səni boya-başa çatdırdım.
Gecələr sənə bir bədbəxtlik üz verdikdə gözlərimi
Səhərə qədər yummayıb sənin dərdin üçün narahatçılıq keçirdim.
Sanki sənə üz verən belə mənə də sirayət edib
Höknür-höknür ağladır [39, s.261].

Lakin nankor oğul atanın bu əziyyəti, qüssə və tələşi əvəzində,
atasını töhmətləndirib onu çaşqın və fikri dolaşq bir şəxs adlan-
dırır. Şair göstərir ki, əgər oğul ağıllı düşünsə, bu çaşqınlıq və dola-
şıqlığın öz fikirlərində təlatümə gəldiyini görər. Halbuki oğul nəinki
bunu anlamır, hətta doğma atasına yad kəsilir, nə bir oğul, nə də bir
qonşu kimi ona hörmət edir. Sanki atası ona yox, o, atasına çörək
verib böyütmüş, onun qayğısını çəkmiş, yuxusuz gecələr, narahat
gündüzlər keçirmişdir. Aşağıdakı misralar atalıq haqqını danan nan-
kor oğula qarşı öldürücü ittihamnamə kimi səslənir:

Mənim mükafatım səndən düşməncilik və küduret oldu,
Sanki nemət verən [mən yox] sən olmusan.
Atalıq borcunu ödəməsən də, ona hörmət etməsən də,
Heç olmazsa adı bir qonşu kimi hərəkət edəydin [39, s.261].

Cəsarətlə qeyd etmək olar ki, bu şeir təkcə Əbu-l-Abbəs yara-
dıçılığında deyil, ümumiyyətlə, ərəbdilli ədəbiyyatda ən səmimi və
təsirli bədii parçalardan biridir. Xüsusən fikrin aydın, ardıcıl və
realist ifadəsi həmin şeirin təsir qüvvəsini xeyli artırır.

Beləliklə, görürük ki, Əbu-l-Abbəs əl-Əməyə istər istər yaradıcılığı,
istərsə də şəxsi həyatı baxımından çox maraqlı şəxsiyyətlərdən biri
olmuşdur. Əməvilər tərəfindən durub onların siyasətini müdafiə

edən şair İsmayıl ibn Yəsar və Musa Şəhəvat kimi həmvətənləri ilə birlikdə ərəbdilli poeziyanı zənginləşdirdiyi kimi, ictimai və siyasi həyata da fəal müdaxilə etmiş, dövrünün nüfuzlu şairləri sırasında durmuşdur. Əbu-l-Abbəs yaradıcılığı ərəbdilli Azərbaycan poeziyasında orijinal xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb edir.

VII-VIII əsrlərdə yaşayıb-yaratmış və məvəli şairlər adı altında ədəbiyyat tarixinə daxil olmuş Musa Şəhəvat, İsmayıl ibn Yəsar və Əbu-l-Abbəs əl-Əmə kimi azərbaycanlı şairlər ərəbdilli poeziyanın inkişafına xeyli kömək etmişlər. Bununla yanaşı, onlar öz xalqlarının bədii və fəlsəfi təfəkkürü ilə bağlı olmuşlar. Onların yaradıcılığı sübut edir ki, Azərbaycan xalqının həmin dövrdəki bədii təfəkkürü digər müsəlman xalqlarının mədəni səviyyəsindən heç də geri qalmamış, bir çox millətlərin birgə səyi nəticəsində meydana gəlmiş ərəbdilli poeziyanın yeni keyfiyyətlər kəsb etməsində, forma və məzmunca dərinləşməsində, ictimai və siyasi həyata dərinlən nüfuz etməsində öz faydasını əsirgəməmişdir. Azərbaycanlı ruhu, azərbaycanlı təfəkkürü, azərbaycanlı zövqü ərəbdilli ədəbiyyata daxil olaraq bu ədəbiyyatın mövzuca genişlənməsinin əsas amillərindən birinə çevrilmişdir. XI-XII əsrlərdə Azərbaycanda yaradılan ərəbdilli poeziya məhz belə bir zəmin üzərində yüksələrək məzmunca daha da müstəqilləşməyə doğru getmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Е.А.Беляев. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1966.
2. И.Ю.Крачковский. Избранные сочинения, т. II, М.-Л., 1956.
3. И.П.Петрушевский. Ислам в Иране в VII-XV веках. Л., 1966.
4. Е.Э.Бертельс. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
5. Tarix Bağdad, V, s.194; əl-Ənsab, vərəq 73.
6. *Yaqut*. Mucəm əl-buldan. II.
7. Müvafiq olaraq bax: Tarixi Bağdad, II, s.353-354; IV, s.99-100; VIII, s.54, 146; IX, s.110; XIV, s.295.
8. Müvafiq olaraq bax: *əl-Ənsab*, vərəq 27, 62, 519, 25.
9. Müvafiq olaraq bax: *Yaqut*. Mucəm əl-buldan, III, s.120; IV, s.503, 476.
10. *Yətimət*. III, s.228.
11. *İbn Qüteybə*. Kitab əş-şer və-ş-şüəra.

12. *Mubarrad*. Kamil, II.
13. Х.А.Губб. Арабская литература (классический период). М., 1960.
14. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I, Bakı, 1960.
15. *Məhəmmədali Tərbizat*. Dənışməndani-Azərbaycan. Tehran, 1314.
16. *Əğani*, III, s.229; *Yaqut*. İrşad, V, s.194.
17. Xizanə əl-ədəb. I.
18. Зия Буниятов. Азербайджан в VII-IX вв. Баку, 1965.
19. *Əğani*, III, 229; *Yaqut*. İrşad, VII, s.194; Xizanə əl-ədəb. I, s.144.
20. *İbn Qüteybə*, s.481; *Əğani*, III, s.229; *Yaqut*. İrşad, VII, s.194; Xizanə əl-ədəb. I, s.144.
21. Qüreyş qəbiləsinin quruluşu barəsində bax: *Məhəmməd Əmin əl-Bağdadi*. Kitabı səbaki əz-zəhəb fi mərəfət qəbail əl-ərəb, s.64-67.
22. *Yaqut*. İrşad. VII.
23. *Təbəri*. Tarix ərə-rusul və-l-muluk. VI, Misir, 1964.
24. Xizanə əl-ədəb. I.
25. *Təbəri*. Tarix. VII.
26. *Təbəri*. Tarix. VI.
27. *Əğani*. IV.
28. Mucəm əş-şüəra.
29. *Əhməd Əmin*. Fəcr əl-İslam.
30. *Məhəmməd Həsəneyn*. Nizami əl-Gəncəvi. Qahirə, 1954.
31. Müntəxabat əl-ədəb əl-ərəbi. I, 1954.
32. *Əğani*. XV.
33. *Əmər Fərrux*. Tarix əl-ədəb əl-ərəbi. I.
34. Tarix ədəbiyyat dər İran. I.
35. *Şavqi Dayf*. Tarix əl-ədəb əl-ərəbi. Əl-əsr əl-İslami, II, Qahirə, 1963.
36. *Taha Hüseyn*. Fi-l-ədəb əl-cahili. Qahirə, 1962.
37. *Əğani*. XV.
38. *Cahiz*. Bəyan və-t-təbyin, I, Qahirə, 1311 hicri.
39. *Həməsə*. Qahirə, II.

III fəsil

XI ƏSRDƏ AZƏRBAYCANDA ŞEİR

XI ƏSR AZƏRBAYCAN ELMİ FİKRİNƏ, MƏDƏNİ HƏYATINA ÜMUMİ NƏZƏR

XI əsrdə Azərbaycan ərəbdilli mədəniyyətin coşqun inkişafı, onun mədəni həyatın bütün sahələrində parlaq təzahürü ilə seçiyə olunur. Ərəb dili artıq bu dövrdə Azərbaycanda tam hakim mövqə tutmuş, onun coğrafiyası xeyli genişlənmiş, Vətənimizin bütün şəhər və kəndlərini əhatə etmişdi. XI əsrdə Qətran Təbrizi kimi fars dilində yazan qüdrətli bir şairin yetişməsi sübut edir ki, məhz bu dövrdən başlayaraq Azərbaycan sənətkarlarının fars dilinə marağı artır. Lakin bu heç də həmin əsrdə ərəbdilli şairlərin, ədiblərin, alimlərin, filosofların mütləq çoxluq qazanmasına mane ola bilmir. Əksinə, ərəbdilli mədəniyyət istər kəmiyyətcə, istərsə də keyfiyyətcə daha böyük nailiyyətlər əldə edir.

XI əsr ərəbdilli elmi və ədəbi fikrimizin bir çox sahələrə dərin-dən nüfuz etməsi ilə xarakterikdir. Bəhmənyar ibn Mərzban kimi böyük filosofun, Xətib Təbrizi kimi görkəmli dilçinin, ədəbiyyatşünasın, şərhçinin, onlarla ilahiyyat aliminin, çoxlu şairin yetişdiyi bu dövr əsası bundan əvvəlki əsrlərdə qoyulmuş mədəniyyətimizin yeni inkişaf mərhələsinə əks etdirir.

XI əsr bir də onunla əlamətdardır ki, bu dövrdə yetişmiş alim və sənətkarların əksər hissəsi Azərbaycanda fəaliyyət göstərmiş, ən pis halda isə elm aləminə buradan atılaraq sonradan başqa ölkələrə səfər etmişdir. Bu da sübut edir ki, həmin şəxsiyyətlər ilk növbədə milli zəmin üzərində boya-başa çatmış, yüksəlmişlər.

Hakim ideologiyanın aparıcı həlqəsi olmaq etibarilə tədqiq edilən dövrdə ilahiyyat elmi öz əvvəlki mövqelərini qoruyub saxlayır. Bütün müsəlman aləmində hədis elminə maraq müəyyən qədər azalsa da, mühəddislərin fəaliyyəti yənə də dayanmır, lakin fəqihlərin, mütəkəllimlərin, müxtəlif təriqət və məzhəb nümayəndələrinin güclü axını qarşısında bir qədər geri çəkilməyə məcbur olur. Bu hal XI əsrdə Azərbaycanda da aydın müşahidə olunur. Xüsusən Şafii məzhəbinin tərəfdarları xeyli artır. Bu dövrdə Azərbaycanda

elmin, xüsusən ilahiyyatın vəziyyəti ilə ətraflı tanış olmaq üçün ayrı-ayrı şəxslərin elmi fəaliyyətinə qısaca nəzər salmaq kifayətdir.

Əbu-l-Qənaim Qanım ibn Hüseyn əl-Muşili [1] əl-Urməvi əl-Azərbaycani gözəl fəqih olmuşdur. Urmiyada anadan olan [2, s.291] Əbu-l-Qənaim Bağdadda məşhur ilahiyyat alimi Əbu İshaq Şirazidən (1002-1083) dini elmlərə dair dərslər almış, sonra bir müddət Nişaburda qalmış, 525 (1131)-ci ildə Urmiyada [3] doxsan yaşında [4, s.103] vəfat etmişdir.

Görkəmli fəqih [5], məzhəblərə yaxından bələd olan, xoş əxlaqlı [4, s.105] Əbu Bəkr Məhəmməd ibn əl-Hüseyn ibn Ömər əl-Urməvi əl-Azərbaycani Əbu İshaq Şirazidən ilahiyyata dair dərslər almış, sonra isə "Nizamiyyə" mədrəsəsində fəqhdən dərslər demişdir [5]. Əbu Səid əs-Səmaniyyə görə Əbu Bəkr Urməvi 536 (1141-42)-ci ildə [5], əl-Əsnəviyyə görə isə 537-ci il məhərrəm ayının 7-də (2 avqust 1142) [4, s.106] Bağdadda vəfat etmişdir.

Əbu-l-Həsən Bədil ibn Əli ibn Bədil əl-Bərzəndi [6] də Əbu İshaq Şirazinin tələbəsi olmuş, sonra isə Təbriz nəhiyəsinin qazisi təyin edilmişdir [4, s.238]. Əbu İshaq Şirazi onun haqqında ayrıca kitab yazmış və öz tələbəsinə yüksək qiymətləndirmişdir: "O, müla-yimliyi, söhbətçilliyi, möhkəm dini əqidəsi, yüksək fəziləti və elminin çoxluğu ilə mənim böyük hörmətimi qazanmışdır" [4, s.238]. Subki onun 475 (1082-83)-ci ildə öldüyünü qeyd edir [2, s.297].

"Bağdad fəqihi" [4, s.243] adı ilə tanınan Əbu Ömər Osman ibn əl-Müddədd ibn Əhməd əl-Dərbəndi obyektiv fəqih olmuş, hədisləri toplamış, Əbu İshaq Şirazidən ilahiyyata dair dərslər almışdır. Təxminən 500 (1107)-cü ildə vəfat etmişdir [4, s.243].

Əbu-r-Ruh əl-Fərəc ibn Ubeydullah ibn Xələf əl-Xuvəyyi (Xoylu) Əbu İshaq Şirazinin bir müddət tələbəsi olduqdan sonra öz ölkəsinə qayıtmış, doğma şəhəri Xoyda mədrəsə açaraq dərslər deməklə məşğul olmuşdur. Əsnəvi göstərir ki, "O, Azərbaycanın üreyi kimi tanınırdı". Çoxlu alimin müəllimi olan Əbu-r-Ruh 521 (1127)-ci ildə doğma şəhərində vəfat etmişdir [4, s.482].

Urmianın qazisi kimi yüksək bir mənəbə yüksələn Əbu-t-Tayyib Nueym ibn Musafir ibn Cəfər əl-Urməvi Bağdadda təhsil almış, görkəmli alim, nüfuzlu bir fəqih kimi tanınmışdır. XI əsrin əvvəllərində doğma şəhərində vəfat etmişdir [4, s.103; 5].

Hüseyn ibn Cəfər ibn Məhəmməd Əbu Abdullah ibn Səlməsi Xətib Bağdadının müəllimi olmuşdur. O öz vərəqlərini yoxsul-

lara paylamış, xeyirxah və nəcib bir alim kimi məşhurlaşmışdır. 446-cı ildə Cumada əl-Ulə ayında (avqust 1054) Bağdadda vəfat etmişdir [7, s.29].

Əbu Hafs Əmər ibn Əli ibn Əhməd Zəncaninin “əl-Mutəmid” əsəri öz dövrünün geniş yayılmış kitablarından biri sayılırdı. O, fiqh və kəlam elmi sahəsində tanınmaqla bərabər, Şamda və Bağdadda hədis söyləməklə də məşğul olmuşdur. Müasiri Əbu Abdullah ibn Səlməsi kimi o da 459-cu ildə Cumada əl-Ulə ayında (mart-aprel, 1067) Bağdadda vəfat etmişdir [4, s.616].

Əbu-l-Qasim Nasir ibn Əhməd əl-Xuveyyi Bağdadda Əbu İshaq Şirazidən təhsil almış, doğma şəhəri Xoya qayıdaraq oranın qazisi təyin edilmişdir. Əsnəvi göstərir ki, çoxlu əsərin və şeir divanının müəllifi olan Əbu-l-Qasim Xoylu “Azərbaycan ölkəsində ədəbiyyatın əvəzsiz şeyxi” [4, s.482] kimi məşhurlaşmışdı. 507-ci ilin rəbiül-axər ayında (sentyabr-oktyabr, 1113) vəfat etmişdir [4, s.482]. Digər Azərbaycan alimi Reyhan ibn Əbd əl-Vahid ibn Məhəmməd Əbu-l-Vəfa əl-Urməvi vəz və mühəddis kimi şöhrət qazanmışdır. 430 (1039)-cu ildə Urmiyada vəfat etmişdir [7, s.428]. Onun qardaşı Əbu ən-Nəcib əl-Urməvi də dövrünün tanınmış ilahiyyat alimlərindən olmuşdur. Əvvəl İsfahana səfər etmiş, 426 (1034-35)-ci ildə Bağdada gələrək Xətib Bağdadiyə bir sıra hədis rəvayət etmişdir. Üç-dörd il Bağdadda qaldıqdan sonra Misirə səfər etmiş, Məkkədə bir neçə il yaşamış, Şamdan yenidən Bağdada qayıtmaq istərkən Dəməşqlə Rəhbə arasında 433-cü ilin şəvvalında (24 may-22 iyun 1042) vəfat etmişdir. Xətib Bağdadi, özünün etiraf etdiyinə görə, ondan bəzi şeylər iqtibas etmişdir [8, s.117].

Qasan ləqəbi ilə məşhur olan Əbu-l-Qasim Bərdəi etibarlı mühəddis kimi tanınmışdır. 434-cü il zilhiccə ayının 14-də (26 iyun 1043) Bağdadda vəfat etmişdir [9, s.384].

Əbu Abdullah ibn Səlmasinin qardaşı Əbu Tahir ibn Səlməsi həm hədis rəvayət etmək, həm də fiqh sahəsində dövrünün nüfuzlu alimlərindən biri kimi tanınmışdır. Xətib Bağdadi ondan bir sıra hədis eşidib yazmışdır. 436-cı ilin şəvval ayının 11-də cümə günü (1 may 1045) Bağdadda vəfat etmişdir [10, s.156-157].

Əbu-l-Məali Əbdülməlik ibn Əhməd əl-Beyləqani Əbu Seid əs-Səmaninin verdiyi məlumata görə dövrünün möhkəm hafizəyə malik mühəddislərindən olmuşdur. Bağdadda bir müddət yaşamış,

Nişaburda olmuş, sonra isə Beyləqana gələrək 496 (1103)-cü ildən bir qədər sonra orada vəfat etmişdir [11].

Yaqutun məlumatına görə isə, Beyləqani Xorasan və İrandan yaşayıb çoxlu hədis toplamışdır [12, s.798].

Müzəffər ibn Yunis əl-Urməvi, Yaqutun fikrincə, dövrünün ən savadlı alimlərindən biri olmuşdur. Onun oğlu Yunis də gözəl nasir kimi tanınmışdır [12, s.219]. Verilən bu qısa siyahıda XI əsrdə Azərbaycanda elmi fikrin səviyyəsi barəsində müəyyən təsəvvürə gəlmək olar. Onların yaradıcılığı sübut edir ki, Azərbaycan alimləri ümummüsəlman mədəniyyətinin inkişafına xeyli kömək etmişlər. Bu alimlər təkcə milli çərçivədə qapanıb qalmamış, o vaxtkı müsəlman alimlərinin mühüm mədəni mərkəzlərini dolaşaraq bir tərəfdən öyrənmiş, digər tərəfdən isə öz biliklərini həvəslə başqalarına öyrətmişlər. Azərbaycanlı alimlər ilahiyyatın bütün sahələrində möhtəşəm əsərlər yaratmış, eyni zamanda əqli həyatın canlanmasına yaxından yardım göstərmişlər. Bu, təkcə elmi həyatla bağlanmamış, mədəni yüksəlişin əsas həlqələrində də özünü büruzə vermişdir. XI əsrdə fəaliyyət göstərən, yazıb-yaradan ərəbdilli şairlərimizin şeirləri xalqımızın bədii təfəkkürünün formalaşmasının, yeni mərhələyə qədəm qoymasının parlaq əksi kimi diqqəti cəlb edir.

XI ƏSRDƏ AZƏRBAYCANDA POEZİYA

XI əsrdə Azərbaycanda mövcud olan ərəbdilli poeziya haqqında ətraflı fikir yürütmək çox çətindir. Əvvəla, ona görə ki, bu dövrdə yaşamış şairlərin yaradıcılığından bəzi nümunələr ancaq bir mənbdə – Əbu-l-Həsən əl-Baxərzinin “Dumyat əl-qəsr və usrat əhl əl-əsr” məcmuəsində öz əksini tapmışdır. Bizi məlum olan digər məxəzlərdə isə Baxərzinin təqdim etdiyi sənətkarların adlarına belə rast gəlmək mümkün deyildir. Bu fakt “Dumyat əl-qəsr” müntəxəbatının bir ədəbi məxəz kimi əhəmiyyətini yüksəldirsə, digər tərəfdən XI əsr poeziyamızın geniş tədqiqini bir o qədər çətinləşdirir. Eyni zamanda, təkcə bir məcmuədə səkkiz Azərbaycan şairinə yer verilməsi belə bir həqiqəti də təsdiq edir ki, o dövrdə poeziyamız çox zəngin olmuşdur. Buradan qarşıya belə bir sual çıxır: Nə üçün XI əsrdə yaranmış poeziyamız, onun nümayəndələri ərəbdilli mənəblərdə öz əksini tapmamışdır?

Məlumdur ki, XI əsrdə və ondan sonra müsəlman aləmində ayrı-ayrı şairlərin yaradıcılığını əhatə edən məcmuələrə maraq xeyli azalmışdı. Bu dövrlərdə “əl-Həməsə”, “əl-Əğani”, “əş-Şir va-ş-şüəra”, “Mufaddaliyyat”, “Mucəmə əş-şüəra” kimi müntəxəbatların tərtibinə təsadüf olunmur. İbn Xəllicanın “Vəfayət əl-əyan”, Yaqut Həməvinin “İrşad”, Yafinin “Mirat əl-cinan”, Əbdülqadir Bağdadinin “Xizanə əl-ədəb” kimi ədəbiyyatın bütün sahələrini özündə cəmləşdirən universal əsərlər üstünlük təşkil etməyə başlayır. Belə olan surətdə isə məcmuə və təzkirələrin müəllifləri artıq materialla üzleşməli olurlar ki, bu da onlardan şəxsiyyətlərin sayının xeyli azaldılmasını tələb edir.

Əbu-l-Həsən Baxərzinin məcmuəsindən görüldüyü kimi, XI əsrdə yaşamış Azərbaycan şairləri əsasən öz şəhərləri ilə bağlı olduqlarından ümummüsəlman ədəbiyyatının geniş meydanına çıxıb bilməmişlər. Onların bir hissəsi ərəb ölkələrində tanınsalar da, böyük qismi Azərbaycan çərçivəsində qapanıb qalmışdır. Bu da onların böyük miqyasda tanınmasına mane olmuş və təbii ki, başqa ölkə və şəhərlərdə qələmə alınmış məcmuə və təzkirələrə düşmələrinə imkan verməmişdir.

Başqa bir cəhət isə tarixi şəraitlə, siyasi hadisələrlə bağlamaq lazımdır. Belə ki, Səlcuqların zəifləməsindən sonra vahid imperiyanın dağılması və bununla əlaqədar müxtəlif dövlətlərin, ayrı-ayrı əlaqəsiz elm və mədəniyyət mərkəzlərinin meydana gəlməsi bir zamanlar çox möhkəm olan ümummüsəlman mədəniyyətinin bütövlüyünü, sıx rəbətini və vahidliyi aradan qaldırır. Bu da öz növbəsində ərəbdilli ədəbiyyatın ümumi ahənginin pozulmasına, onun ayrı-ayrı ölkələrdə müstəqil inkişafına gətirib çıxarır. Təbii ki, belə bir şəraitdə təzkirə müəllifləri bütün Şərqi aləmini əhatə etmək imkanından məhrum olurlar.

Monqolların hücumu, siyasi dərəbəylik, tez-tez baş verən müharibələr bir çox əsərlərin məhvə, onların tamamilə sıradan çıxmasına səbəb olur. Bir çox sənətkarların sonradan unudulması məhz onların əsərlərinin məhvi ilə əlaqədardır. Şübhəsiz ki, bütün bu amillər XI əsrdə Azərbaycanda yaranmış zəngin poeziyanın böyük hissəsini bizim üçün əbədlilik məzara köçürmüşdür. Bu acınacaqlı mənzərə fonunda Əbu-l-Həsən Baxərzinin məcmuəsinin misilsiz qiymətini görmək heç də çətin deyildir.

Əbu-l-Həsən Baxərzin 1074-cü ildə vəfat etmişdir. Deməli, onun “Dumyat əl-qəsr” kitabında toplanmış şeirlər, əsasən, XI əsrin birinci yarısını əhatə etməlidir. Lakin burada elə Azərbaycan şairlərindən də bəhs olunur ki, onlar müntəxəbat tərtib olunarkən öz yaradıcılıqlarını davam etdirir, hətta Baxərzinin ölümündən sonra da lətif şeirləri ilə Şərqi dünyasını heyretə salırdılar. Yaradıcılığı təzkirədə öz əksini tapan Xətib Təbrizi, Xətibi Urməvi, Əbu-l-Məhasin Hüseyn Təbrizi kimi şəxsiyyətlər məhz bu qəbildəndirlər. Baxərzin onların müntəxəbatına daxil edilən şeirlərinin 462 (1069-70), 464 (1071-72)-cü illərdə qələmə alındığını qeyd edir. Beləliklə aydın olur ki, “Dumyat əl-qəsr” XI əsr Azərbaycan poeziyasının təxminən yetmiş illik böyük bir dövründən xəbər verir. Doğrudur, bu dövr məcmuədə tam əks olunmamışdır və oluna da bilməzdi. Çünki Baxərzin Nizam əl-Mülkə mədhiyyə həsr edən şairlərə daha çox üstünlük vermiş, belə şairlərin yaradıcılığında nümunələr görmüşdür.

“Dumyat əl-qəsr” müntəxəbatını digər ərəbdilli təzkirələrdən fərqləndirən mühüm cəhətlərdən biri də burada şeirləri təmsil olunan şairlərin həyat və yaradıcılığı barəsində tərtibçinin əksər hallarda heç bir məlumat verməməsindən, yaxud da bir-iki cümlə ilə kifayətlənməsindən ibarətdir. Bu xüsusiyyətinə görə “Dumyat əl-qəsr” sadəcə şeir məcmuəsi hesab oluna bilər. Həmin səbəbdən də Baxərzinin Azərbaycan şairləri bölməsində bizə təqdim etdiyi şəxsiyyətlərin yaradıcılığı barəsində tam təəvvür əldə etmək imkan xaricindədir. Bu təəvvür nə qədər naqis, səthi və dumanlı olsa da, XI əsr poeziyamızın barəsində indiyə qədər olan məlumatımızın naqisliyini azaltmaq, səthiliyini müəyyən mənada aradan qaldırmaq, qatı dumanını seyrəltmək baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Əbu Nəsr Mənsur ibn Mümkan Təbrizi Azərbaycan şairlərinin siyahısı Mənsur Təbrizinin şeirləri ilə açılır.

Baxərzin onun haqqında yazır: “Təbriz əhli içərisində böyük istedadı ilə məşhurlaşmış, mənaları saf qızıl tək cılandırılmışdır. Bu kafiyədə¹ gətirdiyim [parçalar] onun adı üçün kifayətdir. Bu, Şam diyarında

¹ Ərəb ədəbiyyatında şairin şeirlərini bir-birindən fərqləndirmək üçün şeirin qafiyəsini təşkil edən sözlərin son horfini götürürdülər. Mənsur Təbrizinin bu şeiri “k” horfi ilə qafiyələndiyinə görə “kafiyyə” adlandırılmışdır.

yüksək zövqü oxşayan, indi də söz xəzinəsinin incisi [hesab olunan] bir qəsidədir" [13, s.220].

Adətən, uzun tərəfdən xoşlanmayan Baxerzi Mənsur Təbriziyyə bu yüksək qiyməti heç də əbəs yerə verməmişdir. Onun məcmuəyə düşən şeirləri həqiqətən nadir poetik ilhamın, qanadlı təkəkkürün, vüqarlı məniyin vəhdətindən yığılan, bərk sənətkarlığın ölçatmaz qüdrəti ilə süslənən poeziya çələngi, nəğmələr dünyasıdır. Mənsur Təbrizi poeziya ələminə sadəcə nəzm yazmaq xatirinə deyil, yüksək estetik amallar, sənətin ictimai qayə və məzmununu hər şeydən üstün tutan şair-insan, şair-vətəndaş kimi gəlmişdir. Onun qələmin təsvirinə həsr etdiyi şeir bu cəhətdən olduqca mənalıdır.

Mənsur Təbrizinin fikrinə, qələm, yəni geniş mənada poetik sənət mübarizə meydanıdır, şairin əlində düşmənlərə qarşı çevrilmiş kəskin silahdır. Bu silahla şair bir tərəfdən dostlarını haqsız hücumlardan qoruyur, digər tərəfdən isə onu düşmənlərə qarşı çevirərək onların mənfur əməllərini ifşa edir. Şair daima dostları və düşmənləri ilə bir yerdədir, onun qələmi müasirlərinin hər bir hərəkətini diqqətlə izləyir, lazım gəldikdə bütün qüdrəti ilə döyüş meydanına atılır:

Dostlarla və düşmənlərlə bir yerdə gedir, bir yerdə addımlayır;
Razı qalanda xilas edir, qəzəbləndə isə öldürür [13, s.224].

Əgər Mənsur Təbrizinin bu sözlərinə müasir ədəbiyyatşünaslığın müddəaları baxımından yanaşsaq, deyə bilərik ki, şair poeziyaya ictimai həyatın dərinliklərinə nüfuz edən bir sənət kimi baxmış, onu ictimai qayəli, həyat nəfəsləri bir qüvvə hesab etmişdir. Şair sənəti şair üçün o zaman vasitədən çıxıb məqsədə çevrilir ki, şair onu cəmiyyətin xidmətinə verərək xalqın arzusu və istəkləri yolunda mübarizə silahı edir, zəiflərin tərəfində duraraq onların qollarına qüvvət, iradələrinə qətiyyət, fikirlərinə cəsarət verir. XI əsr şairi hələ doqquz yüz il bundan əvvəl göstərirdi ki, əsil poetik əsərin gücü zəifləri müdafiə etməsində, onların mətanətini artırmasındadır. Məgər aşağıdakı misraların daxili qayəsini müasir ədəbiyyatın qarşısına qoyulan estetik tələblərdən, dərin ictimai məzmunundan fərqləndirmək mümkündürmü:

[Şeir] zəiflərə elə bir qətiyyət verir ki,

Taqətdən düşmüş hər bir kəs belə kəsərlə qılınc hesab olunur [13, s.225].

Mənsur Təbrizi şairin ən ümdə vəzifəsini, ən son məqsədini məhz bunda görürdü. Onun fikrinə, ayrı-ayrı şəxslərin zövqünü oxşamaq, onların hüsn-rəğbətini qazanmaq üçün yazılan şeirlər əsil sənətə zidd, onlar bazarda satılmaq üçün hazırlanan əmtədən başqa bir şey deyildir. "Qətiyyətli, cəsarətli adamların vərəqinə hakim olan qələm" [13, s.225] şairin cibinə deyil, qələbə, ruhuna, fikrinə xidmət etməlidir, şahların, əyanların qızıllarından deyil, xalqın arzu və istəklərindən ilham almalıdır. Şairin böyük ictimai qayəsinin inkar edildiyi XI əsrdə Mənsur Təbrizinin bu cəsarətli konsepsiyası əleyhdarlarının əsəbi hücumuna məruz qalsa da, şair öz fikrindən dönməyərək yazırdı:

Məni heyretə salan budur ki, şeirlərim tamamilə kamil olsa da,
[bəyənilmir].

[Əksinə], zəif və ucuz şeirlər daha çox rəvəcədir [13, s.225].

Mənsur Təbrizi poetik sənətinin böyük ictimai təsir qüvvəsinə ürkədən inanırdı. O, xalqın düşmənlərini sarsıtmaq üçün qələmi məğlubedilməz qüvvə sayırdı. Qələm tarixin bütün döyüşlərindən, sınaqlarından şərəflə çıxmış, sözün qüdrəti neçə-neçə hökmdarların sərəşəm hökmlərindən daha təsirli olmuşdur. Şair haqlı olaraq iftixar hissi ilə deyirdi:

[Qələm] öz ucu ilə nə qədər qəddar düşmənləri məhv etmişdir?

Həm də düşmənin qanını tökməklə yox, öz qanını axıtmaqla [13, s.225].

Bu misralarda Mənsur Təbrizinin yüksək sənətkarlığı da özünü büruzə verir. Fikrini obrazlı şəkildə ifadə edən şair, qələmin ucundan vərəqlərə süzülən mürəkkəbi onun qanına bənzətməmiş, sətirlərə hopan bu qanun nəyə qadir olduğunu müasirlərinə bir daha xatırlatmağı zəruri bilməmişdir. Şam əriyərək insanlara işıq bəxş etdiyi kimi, qələm də öz qanıyla işıq düşmənlərini məhv edir. Lakin bu misraların daxili məntiqi oxucunun fikrini tarixin sərt dövrlərinə də aparır və bu zaman qələmin ucundan süzülən mürəkkəb – qan şairin qətl olunmuş bədənindən axıdılan əsil qana döndür. Ədəbiyyat tarixi öz

cəsəretli fikirləri uğrunda mürtəcelər tərəfindən qanına bulaşdırılan azmı şair görmüşdür? Mənsur Təbrizi demək istəyir ki, zəiflərin tərəfində duraraq onların hüquqlarını müdafiə edən sənətkarların bir sıra hallarda aqibəti fəlakətli olmuşdur. Lakin onlar yalnız fiziki cəhətdən məğlub olmuşlar, mənəviyyatca isə yüksəlmiş, əbədləşmiş, bu yüksəliş, bu əbədiyyətlə də xalq düşmənlərinin ruhunu əzməmiş, mənən şikəst etmişdir. Şair öz qanını tökərək qəddar düşmənləri bu qan dənizində boğmuş, şəri isə ölkələr dolaşaraq milyonların qəlbində məskən salmışdır:

Şərim adımla birlikdə, inadla, bir qərib kimi ölkələri dolaşır;
Onun ruhu hər bir ürəkdə əbədi qərar tutur [13, s.225].

Buna görə də qələm elə adamların əlinə verilməlidir ki, o bundan silah, kəsərlər qılınc kimi istifadə etsin, xalqının xidmətində dursun, bəşəriyyətin gözəl amalları uğrunda vuruşaraq, lazım gələrsə, canını belə qurban verməkdən çəkinməsin. Çünki:

Hər şeyə qadir olan [Allah] qələmi o adama bəxş etmişdir ki,
Onunla xəbəsləri qırıb töksün; axı o, qırıb tökəndir [13, s.225].

Bələliklə, görürük ki, qələmin təsvirinə həsr etdiyi bu kiçik şeir parçasında Mənsur Təbrizi mühüm ictimai məsələlər qaldırmış, bədii sənətin böyük qayəsini dövrünün fəvqində duraraq gələcək əsrlərə boylan sənət bəhədri, xalq şairi kimi qiymətləndirmişdir. Sənətin xalqa mənsub olması, şerin ictimai dövrün tələbləri ilə səsələşməsi, onun zəhmətkeşlərin düşmənləri ilə ardıcıl və güzəşt-siz mübarizə aparması, tarixi inkişaf bütün varlığı ilə nüfuz etməsi kimi çox mühüm estetik məsələlərin XI əsr Azərbaycan şairi tərəfindən belə kəskinliklə qoyulması bir daha sübut edir ki, ədəbi fikrimiz hələ keçmiş dövrlərdən düzgün istiqamətlərdə hərəkət etmiş, mədəni yüksəlişimizin bütün dövrlərində kütlənin mənafeyinə xidmət etmiş, dərin ictimai qayəli sənətin carçısı olmuşdur.

Poeziyadan həyatı məsələlərə nüfuz etməyi inadla tələb edən Mənsur Təbrizi insanın ləyaqətini ən əvvəl onun şəxsi əxlaqi keyfiyyətləri ilə ölçməyi müasirlərinə məsləhət görürdü. Şairin fikrincə, kamal, mərdlik, xeyirxahlıq kimi sifətlər hər cür qızıldan, var-dövlətdən qat-qat üstündür. Dövrünün görkəmli siyasi xadim-

lərindən olan Nizam əl-Mülkə həsr etdiyi şeirində şair məşhur vəzirin ləyaqətini belə qiymətləndirir:

O (Nizam əl-Mülk – M.M.), qızıllı ilə deyil, nəcibliyi ilə zəngindir;
Nəciblikdən deyil, qızıldan yoxsuldur [13, s.222].

Mənsur Təbrizi kamalla səxavəti özündə birləşdirdiyinə görə Nizam əl-Mülkü “möhtərəm təbiətli şəxs” adlandırır, onun bu keyfiyyətlərindən vəcdə gələrək yazırdı:

Səxavət zamanı ona valeh ol; [gör] necə parlayır.
Kamal anında onunla fəxr et; [gör] necə təvəzökardır [13, s.223].

Şairin təvəzökarlığı belə qiymətləndirməsi olduqca diqqətəlayiqdir. Sarayda yüksək mövqə tutan vəzirin təvəzökarlığını ön plana çəkməklə Mənsur Təbrizi müasirlərinə bir daha xatırlatmaq istəyir ki, kamal və səxavət ancaq təvəzökarlıqla birləşdikdə şəxsin ləyaqətini paklaşdırır bilər. Səmimiyyətdən xali olan səxavətin qiyməti yoxdur. Alicənab adam yaxşılıq etdikdə özünü ləyaqətli aparmağı bacarmalıdır. Şair bu arzularını Nizam əl-Mülkün şəxsiyyətində tapır, öz sənətinin səhrkar qüdrətiylə onu tərənnüm edirdi:

Səxavətdə bol yağışlı buludlardan da yüksəkdə durur.
Çünki [buludlar öz yağışını] tökdükdə ağladıqları halda, [Nizam əl-Mülk] səxavət vaxtı gülür [13, s.223].

Əgər ərəb dilində yazılan mədhiyələrə nəzər salsaq, orada Mənsur Təbrizinin tərənnüm etdiyi bu keyfiyyətlərə nadir hallarda təsadüf edirik. XI əsr şairi şəxsi mədəbə böyük ictimai mənə vermiş, quru didaktika, sönlük öyüd-nəsihət yolu ilə getməyərək fəlsəfi ümumiləşdirmələrlə nəfəs alan səmimi şeir parçası yaratmışdır. Oxucu dərhal hiss edir ki, mədhin müəllifi şerini cılız niyyətlər xatirinə deyil, nəcib əməllər naminə qələmə almış, şərəf və uralığı müəyyənləşdirən amilləri tərənnüm etmişdir. Ümumiyyətlə, öləri, keçici hisslərlə öylənmək, səthi arzularla sürünmək Mənsur Təbrizi poeziyasına yaddır. O, elə nəcib məqsədlərdən söz açırdı ki, bunlar oxucunu paklaşdırma bilsin, ona saf niyyətlər təlqin etsin. Bu səbəbdəndir ki, poeziyanın ən qədim mövzularından olan məhəb-

bət bərəsində də o, orijinal mühakimələr yürütmüş, şair ilhamının bu müqəddəs pərisini bakir sözlər, deyilməmiş fikirlərlə oxucusuna təqdim etmişdir.

Mənsur Təbrizin məhəbbət poeziyası kəderli nəğmə olmaqla yanaşı, həm də nikbinliklə çağlayan, zərurətlə qucaqlaşan və buna görə də onun bütün məhrumiyyətlərini sevincə qəbul edən həyatı romantikadır. Bu romantika bəşər övladlarının ancaq təmiz və pak niyyətli qisminə müyəsər olan mənəvi nemətdir. Onun iztirablarına, göz yaşlarına ancaq yüksək insani hisslərlə yaşayanlar dözə bilərlər.

Lütf əhli, eşq övladları, kərəmət sahibləri –
Onların [daim] ürəkləri qaynayır, gözələrindən yaş axır [13, s.225].

Həmin “eşq övladlarının” şeyxi olan şair məhəbbətin acılığını və şirinliyini daha yaxşı duyur. Çünki:

Mən onların şeyxiyəm, nə qədər alış-veriş etdimşə,
Kırpıklarım yaşsız, sinəm iztirabsız olmadı.
Mən orada kəderdən başqa düşmən qazanmadım;
Aldığım isə səbrin köməyindən başqa bir şey deyildir [13, s.226].

Mənsur Təbrizi özünü məhəbbət dünyasının əbədi yolçusu hesab edir, bu yol uğrunda qütbətdə də, vətəndə də hər cür müsibətə dözməyə hazır olduğunu bildirir. Şair məhəbbətin ucundan nə qədər belələr çıkmış, kəder adlanan rəqibinə səbrin köməyi ilə qələbə çalmışdır. Eşqin hökmünə tabe olmaqla, vüsəl və hicran dəmlərində onun əmrinə itaət etmək şairin iztirablı qəlbinin, yaşlı gözələrinin əbədi istinadgahı, ümidgahı olmuşdur:

Yaxında da, uzaqda da eşqin hökmündən razı qaldım;
Vüsəl [dəmində də], ayrılıq [çağında da] onun əmrinə itaət etdim [13, s.226].

Axı başqa bir yol da yoxdur. Məgər Allaha olan ilahi eşqi sıxışdırıb ikinci plana keçirən bu dünyəvi məhəbbət aşiqin mənəvi aləminin tam hökmdarı deyilmi? O, insanın qəlbinə, gözünü, bütün hissələrini cazibə dairəsinə salaraq öz ətrafında hərəkət etdirir, ağılın və iradənin qarşısında keçilməz hasar çəkir:

Əgər qəlbimin və gözümün ixtiyarı əlimdə olsaydı,
İlahi məhəbbətimdən dərhal üz istərdim [13, s.226].

Lakin nə etməli? Ürəklə göz sanki ittifaq bağlayaraq aşiqin mənəvi aləminin dərinliklərinə nüfuz etmiş, ağılı sarsıtmış, iradəsini zəiflətmişlər. Həmin ittifaqda hakim mövqeyi isə məhəbbət adlanan müzəffər sərkərdə tutmuşdur:

Lakin mənim elə qəlbim və gözüm vardır ki, eşqlə ruhumda ittifaq bağlamışlar.

Sayıqlığım da mənə xilas etmir.

Gözlerim gördüklərini qəlbimin gözüne xəbər verir;

Qəlbim isə onun gördüklərini sorğu-sualsız qəbul edir [13, s.226].

Bəli, şair nə qədər çalışsın, bu ittifaqı poza bilmir, hara baxırsa, eşqin amiranə hökmlərinə itaət etməli olur. Məhəbbət onu əsir etmişdir. Əzablar, işgəncələr, göz yaşları onun daimi həmdəmi, məhriban sirdaşı olmuşdur. İlahi eşqin özü belə onun qarşısında güzəştə getməyə məcburdur. Çünki o, bütün dövrlərdə insan ruhunun ayrılmaz pərisi olmuşdur. Məhəbbət əbədiyyətdir. Onun hökmü dəyişilməzdir:

O, məhəbbətdir. Mən olmamışdan qabaq da mövcud idi.

Bütün işlərin hakimi, zorakılıq nümayəndəsi [təmsilçisi] idi [13, s.226].

Zorakılığın təmsilçisi, bütün dövrlərin hakimi-mütləqi olan həmin bu məhəbbət peyğəmbərlərin belə ağılı çəsdirmiş, əbədi peşmançılığa, əzab və iztiraba salmışdır. Məgər pak və müqəddəs Davud məhəbbət yolunda öz Allahının qəzəbinə düşər olmamışdır?

Onun (eşqin – M.M.) yolunda Davud öz Allahını qəzəbləndirmiş,
Tənə, günah və tövbənin ağırlığı altında əzilmişdir [13, s.227].

Mənsur Təbrizin eşqin tarixçəsinə həsr etdiyi bu şeir parçası bir neçə cəhətdən diqqəti cəlb edir. Şair orta əsrlər ərəbdilli poeziyasının bir sıra ənənələrindən kənara çıxmışdır. Məlumdur ki, Mənsur Təbriziyyə qədərki poeziyada məhəbbət mövzusu geniş yer tutsa da, o ən çox qeyri-real, fəvqəlbəşəri hissələrin intim tərənnümünə çevrilmişdi. Bəzi hallarda isə o dövrün həvə kimi şəxsi, fərdi xarakter daşıyırdı. Məhəbbət ya olcatmaz bir zirvə şəklində təqdim olunur, yaxud da fərdi münasibətlərin poetik deklamasiyasına çevrilirdi.

Sufizmə meyil göstərən şairlər isə bəşəri məhəbbəti ilahi eşqin, platonik sevginin içərisində eridir, ona dini-mistik don geydirməyə çalışırdılar.

Ərəbdilli Azərbaycan poeziyası da bu cəhətdən istisna təşkil etmir. Əgər İsmayıl ibn Yəsər Kəlsəm adlı gözələ yazdığı şerində onunla öz arasında olan münasibətləri real lövhələrlə təənnüm edirdisə, Şihabəddin Sühreverdi poeziyası ilahi eşqin göylərində qanad çalırdı. Mənsur Təbrizi isə tamamilə başqa yolla getmişdir. Onun məhəbbət lirikası fəlsəfi ümumiləşdirmənin, gerçəkliyi, real həyatı müşahidə etmənin məhsuludur. XI əsr şairi məhəbbətə ən əvvəl bəşəri bir hiss, insani keyfiyyət kimi baxır, onu insan qəlbinin sırdaşı kimi qiymətləndirir. Burada "göz gördü, könül sevdi" hikməti hakimdir. Deməli, məhəbbət insan həyatının ayrılmaz həmdəmi, gündəlik daxili münasibətlərin məntiqi nəticəsidir. Həç də təsadüfi deyil ki, Mənsur Təbrizi sevgini gözle və üreklə bağlayır. Bu cəhətdən o, İsmayıl ibn Yəsərin realizmi ilə bağlanır. Lakin məhəbbəti fərdilikdən çıxararaq ümumiləşdirməklə ondan ayrılır. Mənsur Təbrizinin şerində eşq bəşər tarixinin yaratdığı ən gözəl nemət kimi xarakterizə olunur. O daimidir, müqəddəsdir, ümumbəşəridir. Sufilər, o cümlədən Şihabəddin Sühreverdi də eşqə buna oxşar sifətlər şamil edirlər. Lakin onların məhəbbəti fəvqəlbəşərdir, ilahi nurun zərrəsidir, əlçatmaz zirvədir. İnsanı Allaha bağlayan vasitədir. Mənsur Təbriziyə görə isə, məhəbbət ancaq insanları arasında olan bağlılıqdır. O hər şeyə qadirdir, hətta ilahi eşqdən də qat-qat üstündür. Əlbəttə, burada dinə qarşı meyillər də axtarmaq olar. Lakin bu, elmi mühakimə səviyyəsindən uzaqdır. Mənsur Təbrizinin bəşəri eşqi ilahi məhəbbətə qarşı qoyması onun ateistliyindən, şəriətə qarşı etinasızlığından deyil, məhəbbətə real, həyatı münasibətindən doğmuşdur. Şair əbəş yerə demir ki, əgər ixtiyarım öz əlimdə olsaydı, eşqdən üz çevirib tövbə edərdim. Mənsur Təbrizi özünün qeyd etdiyi kimi, uzun müddət məhəbbət dünyasında "alış-verişlə" məşğul olmuş, onun qəminə, kədərini, iztirablarını öz üzərində hiss etmiş, lakin nə ayrılıq, nə də vüsəl çağlarında eşqin hökmündən kənara çıxmamışdır. Bu təkə ona yox, bütün aşıqlara xas olan bir keyfiyyətdir. Deməli, məhəbbət elə bir qüvvədir ki, o, gözün vasitçiliyi ilə üreyə daxil olur, qərarlaşır və insanın bütün varlığına hakim kəsilərək onun mənəvi aləmini idarə edir. Mənsur Təbrizinin məhəb-

bət haqqında bu konsepsiyası ərəbdilli poeziyanın tarixində olduqca maraqlı hadisədir.

Mənsur Təbrizinin ən gözəl şeirlərindən biri də onun atın tərifinə həsr etdiyi şeir parçasıdır. Burada şairin dərin müşahidəçiliyi, obrazlı təfəkkürü, intellektual zənginliyi oxucunu valeh edir. Şair elə tutarlı bədii ifadə vasitələrindən istifadə etmişdir ki, onun yüksək sənətkarlığı tam mənada özünü göstərə bilmişdir.

Şeir atın rənginin təsviri ilə başlayır. Şair ağıl-qaral atının göz oxşadığını fəxrle oxucuya çatdırdıqdan sonra qılnc və nizələrlə silahlanmış süvarinin altında onun görünüşünü təənnüm edir:

Qılnc və nizələr onu elə əhatə etmişdir ki,
Sanki günəş öz hələsi ilə əhatə olunmuşdur.
Yumru döşlər gənc qızın sinəsini bəzədiyi kimi
Qabarıq sinəsi də onun (atın) görkəmini bəzəyir [13, s.220].

Şair göstərir ki, bu at "gözəllik mücəssməsidir", onun eşqindən çoxları yolunu azmışdır. Qoy cahillər məni danlamasınlar ki, mən büt kimi ona təzim edərəm. Şair fəxrle bildirir ki, bu atın üstündə ömür keçirməkdən yaxşı, xoşbəxt, üreyəyatan ömür ola bilməz.

Mən təsdiq edərəm ki, əbədiyyət onun [atının] üstündə qərar tutmuşdur;
Mən şahadət verirəm ki, gözəllik onda cəmlənmişdir [13, s.221].

Şərin ortalarına yaxın şairin ilhamı daha da pərvazlanır, onun poetik istedadının əlvan naxışlarından böyük bir mənzərə yaranır. Şair atın gücünü, qüvvət və möhkəmliyini qayaların üzərində açdığı izlərdə görür, bunu bakir boyalarla oxucusuna çatdırır:

Sərt qayalara ayaq basdıqda dırmaqları ilə çıxır açır.
Bu [çıxır adlansa da], əslində daş üzərində həkk olunmuş naxışdır.
Qayadan elə bulaq axıdır ki,
Bu suyun keçib-gətdiyi yarıq yer "eyn" (ع) hərfini xatırladır [13, s.221].

Baxərzinin Mənsur Təbrizidən verdiyi şeirlər bununla bitir. Həmin parçalar sübut edir ki, XI əsr poeziyamızda belə bir qüvvətli sənətkar olmuşdur ki, o, şərin böyük ictimai qayəsini dəridən dərk etmiş, insanın paklaşdırılması uğrunda mübarizə aparmış, real həya-

tın tərənnümçüsü olmuşdur. Təbii ki, Mənsur Təbrizinin çoxlu şeirləri olmuşdur. Onların axtarılıb tapılması ədəbiyyat tariximiz üçün daha yeni materiallar verərdi, bu gözəl şairin yaradıcılığını geniş təsvir etməyə imkan yaradardı. Hələlik isə, çox təəssüf ki, vaxtı ilə Baxərzinin Mənsur Təbrizinin sənət bağçasından dərdiyi bu kiçik gül dəstəsini iyləməklə kifayətlənməyə məcburduq.

Xətibi Urməvi

"Dumyat əl-qəsr"də təqdim olunan ikinci Azərbaycan şairi Hüseyn ibn Həsən Xətibi Urməvidir. Baxərzi onun 462-ci ilin zilhicə ayında (10 sentyabr-9 oktyabr 1070-ci il) Uşne yaxınlığında Nizam əl-Mülkü qarşılayarkən qələmə aldığı [13, s.228] qəsidəsindən bir parça məcmuəyə daxil etmişdir. Cəmi səkkiz beytdən ibarət olan kiçik bir şeir parçası əsasında şair haqqında müəyyən elmi qənaətə gəlmək, onun yaradıcılığının səciyyəvi cəhətlərini üzə çıxarmaq mümkün deyildir. Bu səbəbdən də həmin parçadan bir neçə beytin tərcüməsini verməklə kifayətlənməyə məcburduq:

Əgər onun ilxısı susasa, onun susuzluğunu yatırımaq üçün
Düşmənlərin [öz atları üçün hazırladıqları] su ilə suvarar.
Ölkələr onunla fəxr edərək bir-biri ilə yarışirlar;
Sulu torpaq oralarda qızıl və gümüş kimi nəzərə çarpır.
O, səxavət edəndir, sakit vaxtında onun görüşünə get;
Çaylar kimi qəzəblənib coşanda isə onunla qarşılaşma.
Əgər Nizam əl-Mülk olmasaydı, şərf də məhv olardı;
Şəriətin ziyası tutqun kül rənginə düşərdi.
Quran gecə bəlağətlə oxunmazdı;
Allahın dini yeni bir təvəttə yayılmazdı [13, s.228-229].

Göründüyü kimi, Xətibi Urməvinin mədhi klassik ərəb poeziyasının tam təsiri altında yazılmışdır. Nizam əl-Mülkün "ilxısını düşmənlər çaylarında suvarması", "Allahın dinini yeni bir təvəttə yayması", "şərəfi məhv olmaqdan saxlaması" kimi ənənəvi təriflərdən istifadə edən şairin şəri istər məzmun, istərsə də yazılış texnikası cəhətdən fərqlənir. Təbii ki, bu sözlər Xətibi Urməvinin yaradıcılığına deyil, yalnız getirilən şeir parçasına aiddir. Bəlkə də gələcəkdə onun digər şeirlərinin tapılması XI əsrin bu şairi barəsində müəyyən təsvir yaratmağa imkan verəcəkdir.

Əbu-l-Məhasin Hüseyn ibn Əli ibn Nəsr Təbrizi

Hüseyn Təbrizinin də məcmuəyə daxil olan şəri Nizam əl-Mülkün tərifinə həsr edilmişdir. Lakin Xətibi Urməvidən fərqli olaraq, onun şəri tam verilməmişdir. Baxərzinin yazdığına görə "Nizam əl-Mülk Təbriz qapısına çatdıqda" [13, s.232] Hüseyn Təbrizi bu "Lamiyyə" qəsidəsini ona oxumuşdur.

Qəsidə şairin daxili çırpıntılarının tərənnümü, dövrün tənələri qarşı şikayəti ilə başlanır. Şair onu bürüyən ətraf mühitdən uzaqlaşmağı, tənhalığın qoynunda bir qədər dincəlməyi arzulayır. Çünki onu məzəmmət edənlərin tənə və danlaqları şairin ruhunu sanki qandallamış, sevgi ağırlığından rahatlığı əldən getmişdir.

Əgər təsəlli birçə saat mənə kömək etsəydi,
Ruhumu məzəmmət edənlərin qandalından dərhal xilas edərdim.
Məhəbbətin ağırlığından uzaqlaşaraq rahatlanar,
Tənə yükündən təkliliyə çəkilərdim [13, s.232].

Bu tənhalıq, təklil şairə ona görə lazımdır ki, o sakit bir künədə oturub təbiətin gözəlliyini seyrə dalsın. "Ulduzların göydə dəstə-dəstə sürünməsi" [13, s.232], bəzən də "bir yerə toplaşib bulaq kimi coşması" [13, s.232] Hüseyn Təbrizinin ilhamına qanad verir, ona təbiətin əsrarəngiz gözəlliyini duymaq, bu gözəllikdə yeni nöqtələr tapmaq, yeni çalarlar kəşf etmək üçün əlvan material verir. Aydın səmanın köksünü bəzəyən bu ulduzlar karvanı, onun sinəsinə sancılmış on dörd gecəlik ay nə qədər şairanə, necə də cazibədardır.

İki fərqa¹ məğrur-məğrur [səmanı] dolaşır,
İki gözələrin qıyı ilə ətrafa diqqətlə nəzər salırlar.
Bədirlənmiş ay da ətəklərini çəkərək [səmada] üzür;
Sübh isə qılınıcı siyirərək xəbərdarlıq edir [13, s.232].

Lakin "sübhün qılınıcı siyirərək xəbərdarlıq etməsi" şairi kədərləndirmir. Təbiətə vurğun olan hər hansı bir zövq əhli şəhərin açılmasının romantikasını ayıl gecənin gözəlliyindən heç də az qıymətləndirmir. Şair gözü şəhər mehinin tərpətdiyi yarpaqların xışıl-

¹ Ərəblər Kiçik ayı bürcündə şimal qütbünə yaxın olan qütb ulduzunu və onun yanındakı ikinci zəif ulduzu birlikdə "iki fərqa" adlandırırlar.

tısında, bülbüllərin şirin nəğməsində, gümüş rəngli suların üzərində, küləklərin oynamasında yeni tellər görür, bu tellərin səhrli musiqisi onun qəlbinin tellərini dilləndirir; bütün varlığını qopararaq ana təbiətin əngin, nəhayətsiz ağuşuna atri. Hüseyn Təbrizi-nin oxucusuna ilhamla təqdim etdiyi sübh çağının romantikası həyatın, təbiətin özü, gözəlliyin şair qəlbində yaratdığı əks-sədadır:

Səhərin mehi budaqları həyəcana getirir,
Sanki onlar soyuqdan titrəyərək yuxudan oyanırlar.
Quşlar şirin ləhcə ilə mahnılar oxuyur,
Küləklər gümüş rəngli çayların üzərində oynayırlar [13, s.223].

Belə bir poetik lövhənin qarşısında kim gümüşü piyalələrdəki gümüşü köpüklü şərabı yada salmaz? Şübhəsiz ki, şərab olan yerdə musiqi də olmalıdır. Şair şərabın təsirindən vəcdə gələrək boş-boş hədəyanlar söyləyən məclis əhlinin susmasını böyük sevinclə qarşılayır. Axı gözəllik qarşısında hər şey sükuta dalmalı, lal baxışlar insan qəlbinin heyranlığına yeni bir özəmət bəxş etməlidir.

Piyalədəki [şərabın] coşqunluğu öz alovlu istisi ilə
Gümüş parçaları yaradır.
Şərab məclis əhlini məst etdi.
Onlar hərzə danışqlarına son qoyub kirdilər [13, s.223].

Bu sakitlik şairə ona görə lazımdır ki, udun həzin səsinə, Məbədin [14] şikayətli nəğməsindən doğan səhrli aləmin könlü oxşayan mənzərəsinin dadlı duyumlarından onu ayırmasınlar.

Ud zile qalxaraq Məbədin şikayətlərinə mənə şərik etdi.
Zəlzəlin¹ səhrkar səsiylə mənə müraciət etdi [13, s.223].

Hüseyn Təbrizi Məbə və Zəlzəli yada salmaqla kifayətlənmir, islamdan əvvəl yaşamış görkəmli ərəb şairi İmru əl-Qeysin məşhur aşiqanə qesidəsinə də müraciət edir, onun müəlləqəsindəki bəzi misraları öz şerinin ruhuna uyğun tərzdə dəyişərək poetik lövhəsinə tamamlayır:

¹ Zəlzəl - el-Mugni Xəlifə Mehdi, Hadi və Harun ər-Rəşid zamanında gözəl ud çalması ilə məşhurdur (bax: Mucəm əl-buldan, I, s.592)

Culcaldakı evdə şövk birimizdən digərimizə keçirdi
Və Dəxulla Hövməl¹ arasında olan şəhərdə də [bela olurdu] [13, s.233].

Bununla da Hüseyn Təbrizi poetik lövhəsinə yekun vurur. Yüksək şairanəlik, incə lirizm, şirin zövqlə yaradılmış təbiət mənzərəsini eyni ilham və sənətkarlıqla yazılmış və Nizam əl-Mülkün tərifinə deyilmiş sətirlər əvəz edir. Burada şair Nizam əl-Mülkü ağıllı və tədbirli sərkərdə, müdrik nətiq, islam dünyasını zülmədən qurtaran xilaskar kimi təqdim edir.

Narahatlıq geri çəkilir, zəlalet aradan qalxır;
Zülm yox olur, korluq aydınlıqla əvəz edilir...

Onun (Nizam əl-Mülkün - M.M.) fikri ən sort [daşları] belə dəlib keçir:

Qayalar davam gətirməyib dağılır.
Ondan qabaq deyilməyən sözləri dedi;
Ondan əvvəl görülməyən işləri gördü [13, s.234].

Ərəbdilli poeziyaya xas olan bu ənənəvi təriflərdən sonra Hüseyn Təbrizi yenidən bədii lövhələr yaratmağa başlayır. Təbiətin gözəlliklərini burada müzəffər ordunun qəhrəmanlıq səhnələri, müharibə meydanları əvəz edir. Qeyd etməliyə ki, təbiət təsvirində olduğu kimi, döyüş səhnələrinin poetik dillə ifadəsində də Hüseyn Təbrizinin realist səpkisi üstünlük təşkil edir. Onun istər bənzətmələri, mübaligə və təzadları, istərsə də təhkiyə tərzii və inandırıcılığı. Aşağıdakı misralar bunu əyani sübut edir:

Hər bir qoşun dəstəsinin başında gedən döyüşçü
Atın üstündə qalaya qonmuş qartal kimi görünür...
Yalın atlar [hər tərəfi] dağıdır, atılar öyünərək qışqırır,
Dəvələr cəbhəni yanır, qılınclar yuxarıya qalxır [13, s.235].

Şərin sonunda Hüseyn Təbrizi Nizam əl-Mülkə daha böyük qələbələr arzulayır, müsəlmanların ona olan minnətdarlığını bildirir.

¹ Dəxul, Hövməl və Culcal - Ərəbistan yarımadasında yer adlarıdır.

Beləliklə, şairin öz dövrünün görkəmli siyasi xadiminə həsr etdiyi qesidə bitir.

Göründüyü kimi, şeir Nizam əl-Mülkə xitabən yazılsa da, Hüseyn Təbrizi yalnız mədhu tərifləməklə kifayətlənməmiş, poetik ilhamın qanadları onu sənətin daha geniş üfüqlərində gəzdirmiş, ana Təbrizin aydın səmasına, şairanə güşələrinə aparmışdır. Şeir ərəb dilində yazılsa da, Azərbaycan təbiətinin coşqun tərənnümü onu Azərbaycan oxucusu üçün də doğmalaşdırmışdır. Şübhəsiz ki, Hüseyn Təbrizi peşəkar şair olmuş, Baxərzinin qeydindən anlaşıldığı kimi, Təbrizdə yaşayıb-yaratmışdır. Məhz bu amilin təsiri nəticəsində ki, təbiət təsvirinə həsr olunmuş misralar doğma yurd gözəlliklərini real, təbii şəkildə əks etdirmişdir. Hiss edirsən ki, şairin yaratdığı poetik lövhə xəyalın deyil, real həyatı müşahidənin məhsuludur. Azərbaycan təbiəti ilə belə sıx bağlılığı Hüseyn Təbrizin şerini ədəbiyyat tariximiz üçün ən dəyərli sənət əsərlərindən biri hesab etməyə lazımı əsas verir.

Həmin şerin mədh hissəsi klassik ərəb poeziyasının tam təsiri altında yazılmışdır. Burada süni təriflərə, çeynənmiş ifadələrə, təqəddüsiyə bol-bol təsadüf etmək mümkündür. Şairi məzmununda daha çox forma, üslub düşündürmüşdür. “Şərq ən şirin ləhcə ilə ona təşəkkür edir, Qərb isə onu ən xoş arzularla xatırlayır”, “onun səxavətindən ayın parıltısı daha da artır”, “danişanda sanki ağzından Quran ayələri tökülür”, “onun etiqadının paklığından bütün imamlar işıq alırlar” kimi ənənəvi təriflər Hüseyn Təbrizdən çox-çox əvvəl ərəb poeziyasına daxil olmuşdur. Görünür, Hüseyn Təbrizi qesidənin mədh hissəsini yazarkən poetik ilhamından daha çox, mədhiyyə janrının hamı tərəfindən qəbul olunmuş standart obrazlarına müraciət etməyi üstün tutmuşdur.

Əli ibn Hibətullah ibn Məhəmməd ibn Xəlil Təbrizi

Baxərzi bu şairin cəmi üç beytini öz məcmuəsinə daxil etmişdir. Həmin parçada şairin həyata fəlsəfi münasibəti duyulur. Əli Təbrizi insan ömrünün müəmmalı gedişini izləyərək dərin düşüncəyə dalır, bəzən isə xoş keçən günlərini təəssüflə xatırlayır. Beytlərin məzmunundakı narahatlıq hissi, dərin həsrət ahəngi, həyat təcrübəsindən doğan müdriklik sübut edir ki, Əli Təbrizin bu şeir parçasını şairin qocalıq illərinə aid etmək daha düzgün olardı.

Olub keçən zaman üçün öz təəssüfümü [bildirirəm]:

O, nəyimiz var idisə əlimizdən qoparıb aldı.

O günlər ki, tale öz istəyi ilə ağırlığını üstümüzə salır:

Ən xoşbəxt və ən işıqlı işlərimiz [ona] tabe olur.

O günlər ki, ömür ağacı yaşıl və bəhərlidir.

O zaman şərab kasaları dolandırıldı [13, s.236].

Şerin məzmunundan aydınlaşdığı kimi, Əli Təbrizi həyata nikbinliklə yanaşan şairlərdən olmuşdur. “Yaşıl və bəhərlı ömür ağacı” dedikdə şair, şübhəsiz ki, gənclik illərini nəzərdə tutur, şərab qədəh-ləri dolandırılan işrət məclislərini bir daha yad edir. Əli Təbrizi sanki demək istəyir ki, insan həyatdan maksimum istifadə etməklə yanaşı, taleyin də amansızlığını, hər ötən günün ömür budağından düşən yarpaq olduğunu da unutmamalıdır.

Xəttat Nizami Təbrizi

“Dumyat əl-qəsr” şeirlər məcmuəsinin tərtibçisi dövrünün əhli olan şairlər sırasında Əbu-l-Qasim Əzizən ibn Məhəmməd Xəttat Nizami Təbrizin adını xüsusi ehtiramla qeyd edir. Belə ki, Baxərzi Nizami Təbrizi şəxsən tanıdığı və onun şeirlərinin şairin öz məclisində dinlədiyini etiraf etməklə yanaşı göstərir ki, Nizam əl-Mülk tərəfindən Nişaburdakı mədrəsəyə müəllim təyin olunan bu şair “öz xətti ilə kağızlar torpağında dürr əkirdi”. Yəni Nizami Təbrizin şeirlərini tərtibçi inciyə bənzətməklə onun poeziya aləmində yüksək mövqə tutduğunu nəzərə çatdırmaq istəmişdir. Baxərzi şairin iki rübaisini onun öz dilindən məcmuəsinə daxil etmişdir.

Nizami Təbrizin vətən həsrəti ilə yazılmış rübaisi Azərbaycan ədəbiyyatında vətənpərvərlik hissələrinin tarixi köklərini araşdırmaq baxımından çox əhəmiyyətli. Nişaburda böyük bir mədrəsənin müəllimi kimi dərin hörmət qazanan və Nizam əl-Mülkün şəxsi himayəsi altında yaşayan şairin doğma yerlərə can atması, vətəninə görmək üçün alışıb-yanması diqqətəlayiq cəhətlərdən biridir. Qürbət onun ruhunu o qədər sarsıtmış, qəlbinə kədər ləndirmişdir ki, açılan səhərin səfəqləri belə ona tutqun görünürdü. Sanki səhər də şairin qəribçiliyindən bir pay götürmüş, bu pay onun çöhrəsini tutqunlaşdırmış, səfəqlərinin işığını zəiflətməmişdir. Dərin bir səmimiyyətlə yazılmış bu parçanı oxuyarkən Nizami Təbrizin vətən həsrəti ilə çırpının qəlbinin kədərli nəğməsinə biganə qalmaq heç cür mümkün deyildir.

Torpağıma can atıram; töccüclü deyildir ki,
Neçə-neçə qeribin qəlbi vətənlərinə can atmışdır.
Şəherin şefəqləri mənə tutqun görünür, sanki o,
Mənim qürbətimdən bir pay götürmüşdür [13, s.246].

Nizami Təbrizinin ikinci rübaisi əxlaqi-ictimai məzmun daşıyır. Şeir Nizam el-Mülkün mədhinə həsr olunsada, burada bütün dövrlərə və bütün insanlara aid olan mühüm didaktik məsələdən bəhs edilir. Şair göstərir ki, insanın varı da, dövləti də müvəqqəti və keçicidir. Yalnız yaxşı əməl, xeyirxah işlər insanı əbədləşdirərək yüksəldən amillərdən ən sabiti və etibarlısıdır. Kim öləndən sonra hörmətlə yad olunmaq istəyirsə, gülerüzlü, səxavətli, mərd olmalıdır. Bunu yəqin edən hər kəs taleyin şıltaqlığından şərəflə çıxar bilər.

Kim qəti yəqin etmə ki, dünyanın şıltaqlığı
Ancaq xoş xətirəni qoruyub saxlayacaqdır.
O, yüksək şərəfəli böyük sahib (Nizam el-Mülk) kimi
Əliaçıq və üzügözlər olar [13, s.247].

İskafi Zəncani Bu şairin həyatı barəsində Baxərzı heç bir məlumat vermir. Yaradıcılığından isə cəmi dörd beyt təqdim etməklə kifayətlənmişdir. Şairin ayrı-ayrı şeirlərindən seçilmiş bu beytlər İskafi Zəncaninin dövründən narazılığı əks etdirir. Bir beytdə haqsızlıq dünyasının doğurduğu qeyri-bərabərliyə üsyan edən şair digər beytlərində insan mədəniyyətinin təmizlik və paklığından söhbət açıq, bir başqasında isə "yaylığa layiq olan başlarda çələng" görəndə xeyli xəcalət çəkdiyini bildirir.

İskafi Zəncani insanlar arasında dövlətin qeyri-bərabər paylanmasından narazılığını aşağıdakı misralarda çox aydın ifadə etmişdir.

Gözün qarasına düşən ağ ləkənin (tite) əzabından kirpiklərimi qapayacağam ki,
Cahillər mənə də cahil hesab etsinlər;
O vaxta kimi ki, Allah insanlara ələ bir sərvət versin ki,
Zənginlər də, dilənçilər də bərabər olsunlar [13, s.280].

İskafi Zəncaninin bu şeir parçasının birinci beyti böyük münasirə, dahi ərəb şair-filosoфу Əbu-l-Əla əl-Məərrinin (973-1058) aşağıdakı misraları ilə çox yaxından səsleşir:

Cəhələtin insanlar arasında çoxaldığını gördükdə
Özümü cahilliyyə vurdum ki, mənə də cahil zənn etsinlər [15].

Maraqlıdır ki, bu beytlərin müəllifləri eyni dövrdə, oxşar ictimai münasibətlərin hökm sürdüyü eyni siyasi şəraitdə yaşayıb-yaratmışlar. Onların zəmanəyə qarşı irəli sürdükələri bu kəskin ittiham sübut edir ki, XI əsrdə geniş ərəb xilafətinə daxil olan ölkələrin hamısında böyük zəkalar cahil din xadimlərinin, təkəbbürlü dövlət əyanlarının tənə və təqiblərinə məruz qalmış, müterəqqi fikirlərini söyləməkdə nə qədər çətinliklərlə qarşılaşmalı olmuşlar. Ədəbiyyat tarixi, doğrudan da, Əbu-l-Əlanı dövrünün mədəni, cismani və maddi despotizminə qarşı üsyan edən, hər cür dini xülyalara qəzəblə nifrətini bildiren azad fikirlərli şair kimi tanıyır. İskafi Zəncaninin şeirləri itib-batdığından onun dünyagörüşü barəsində belə qəti fikrə gəlməyə hələlik kifayət qədər əsasımız olmasada, Baxərzının qoruyub saxladığı misralardan müəyyən nəticə çıxara bilərik.

Ələ yuxarıda gətirilən parçanın ikinci beytindən aydınlaşır ki, şair nə üçün gözlərini qapayıb özünü cahil kimi göstərməyə çalışır. Onun üçün ki, insanlar arasında sərvət bərabər paylanmamışdır. İskafi Zəncani o vaxta qədər cahil qalmaq istəyir ki, dilənçilə də varlı ilə bərabər olsun, Allahın verdiyi dövlət cəmiyyətin üzvləri arasında düzgün paylaşdırılsın, haqsızlıq aradan götürülsün. Məgər şairin başqa bir beyti bu müddəanı bir daha sübut etmirmir?

Yaylığa layiq olan başlarda çələng (yaxud əmmamə) görünəndə
Mən, doğrudan da, utanıram [13, s.480].

İskafi Zəncaninin dövründə "yaylığa layiq olan başlar" saraylarda ən mühüm vəzifələri tutmuşdular. Cəhələtin hökm sürdüyü belə bir diyarda həmin "başlarda" çələng görünməsi təbii hal kimi qəbul olunurdu. Şair isə ədalətsizliyi gördükdə qəzəblənir, qəzəbləndikcə nifrəti artır. Ətrafını bürüyən cahillər isə onun faciəsini daha da dərinləşdirir. Azad fikirlərin amansızlıqla boğulduğu mühitdə şair ürək dərini heç kimə açə bilmir, sirrini gizlətməyə məcbur olur. Məhz bu cür ruhi sarsıntılar İskafi Zəncanini aşağıdakı beyti söyləməyə vadar etmişdir:

Əgər mən od olsam, sirr isə buzdan olsa,
Onu məndən qoruyun ki, alovum ona xətər yetməsin [13, s.480].

Oxucu dərhal hiss edir ki, bu misralar qəzəbindən alışıb-yanan, haqsızlığı görüb odlanan böyük qəlbi bir şairin üsyankar nəğməsinin fəryadlı parçasıdır. Ancaq "yaylığa layiq olan başlarda çələng görəndə utanan", dilənçilər və zənginlər dünyasını görməmək xatirinə gözlerini yuman, cahillər mühitində eləcsiz qalıb cahil kimi görünməyə məcbur olan şairin qələmindən belə ittihamedicə misralar çıxı bilərdi. O, son qüvvəsini toplayaraq varlığını təlatümə gətirən sirləri bürüzə verməməyə çalışır. Əks təqdirdə, orta əsrlərin bir sıra böyük şəxsiyyətlər üçün "təfəkkürlə" təqdim etdiyi dar ağaclarının sayına biri də əlavə oluna bilərdi. Bəlkə, belə də olmuşdur. Bunun təsdiqini, ola bilsin ki, gələcəkdə tapılacaq yeni materialların öhdəsinə buraxmaqla kifayətlənmək lazım gəlir.

Xətib Təbrizi "Dumyat əl-qəsr"də təmsil olunan Azərbaycan şairləri içərisində Xətib Təbrizi yeganə şəxsiyyətdir ki, orta əsr mənbələri onun barəsində hərtərəfli məlumat verməkdə xəsissik göstərməmişlər. Doğrudan, məxəzlərin çox hissəsi böyük alimin həyatına daha artıq diqqət yetirmiş, onun ədəbiyyat və dilçilik elmləri sahəsindəki fəaliyyətindən geniş bəhs etmişdir. Lakin bir sıra mənbə müəllifləri Xətib Təbrizinin şeirlərinə də toxunmağı unutmuş, onun poeziyasından bəzi nümunələri əsərlərinə daxil etmişlər. Buna görə də burada alimin "Dumyat əl-qəsr"də verilmiş şerini təhlil etməklə kifayətlənməyib, ümumiyyətlə, şeir yaradıcılığı barəsində danışmağa çalışacağıq.

Baxərzinin "Dumyat əl-qəsr" məcmuəsinə daxil etdiyi şeri Xətib Təbrizi Xorşənin¹ Nizam əl-Mülk tərəfindən fəthi ilə əlaqədar yazmışdır. Qeyd etməliyik ki, bu şeir digər mənbələrdə təmsil olunmamışdır. Şeir tarixi hadisə münasibətlə qələmə alınsa da, burada şairin daxili hissələrinin tərənnümü, Nizam əl-Mülkə olan hörmət və məhəbbətinin təsviri əsas yer tutur. Şeirdən anlaşıqlı ki, Xətib Təbrizini dövrün acı məhrumiyyətlərindən xilas edən Nizam əl-Mülk olmuşdur. Alimin keçməkeşli həyatı da bunu sübut edir. Orta əsr mənbələrinə aid maraqlı faktlar vardır. Deməli, böyük alimin Səlcüqlərin məşhur vəzirinə ithaf etdiyi mədhiyyəsi maddi

¹ Yaquta görə, Xorşəne Maltanın yaxınlığında Bizans şəhərlərindən biridir ("Mucəmm əl-buldan", II, s.423); İbn əl-Əsir isə 464 (1071-1072)-cü ilin hadisələrindən danışarkən həmin hadisənin fars vilayətində baş verdiyini qeyd edir ("Tarix əl-kamil", X, s.24-25).

maraxat xatirinə deyil, şəxsi dostluq əlaqələrinin möhkəmləndirilməsi məqsədilə qələmə alınmışdır.

Xətib Təbrizi şerinin əvvəllərində Nizam əl-Mülkə səadət və uğurlar arzulayıb onun düşmənlərini məzəmmət etdikdən sonra vəzirin sayəsində taleyin zərbələrindən qurtulduğunu belə təsvir edir:

Zamanın gərdsindən şikayət etməkdə idim:

Birdən onun (Nizam əl-Mülkün - M.M.) yüksəkliyindən mənə [zamanın] xoşbəxtliyi görünməyə başladı.

Ondan (tələdən - M.M.) mənə elə bir sazışlə əmin-amanlıq verdi ki,

Onu, müqaviləsi pozulmayan ən xeyirli sazişçinin yanında bağlamışdım [13, s.233].

Sonrakı beytlər Nizam əl-Mülkün ənənəvi ərəb poeziyasına xas olan təşbeh, mübaligə və təzadlarla, dəbdəbəli poetik ifadələrə tərifinə həsr edilmişdir. Xətib Təbrizi Səlcuq vəzirini "həm özü qazandı, həm də ata-babadan qalma var-dövləti səxavətlə paylayan", "xain taleyin məhrumiyyətlərindən insanları xilas edən", "quraqlıq illərdə öz səxavət yağışı ilə güllərə həyat verən" [13, s.233] alicə-nab şəxs kimi xarakterizə edir.

Xətib Təbrizi bir şair kimi ictimai məsələlərlə dərindən maraqlanmışdır. Onun Bağdad mühitinə qarşı böyük hiddətlə yazdığı beytləri, ümumiyyətlə, bütün xilafətdə hökm sürən yaramazlıqlara qarşı çevrilmiş kəskin etiraz hesab etmək olar. Burada alimin alçaq adamlarla əhatə olunması və bu alçaqlıq dünyasına onun dərin nifreti yığcam şəkildə təsvir olunmuşdur:

Kim səfərlərdən bir gün usana bilər?

Mənsə artıq bir yerdə qalmaqdan cana doymuşam.

İraqda elə alçaq adamların arasında qalmışam ki,

[Ata-babadan] elə alçaq olmuşam [16].

İbn Xəlliqan Xətib Təbrizinin ayn təsvirinə həsr etdiyi şerinin onun ən məşhur şeirlərindən biri hesab edir. Doğrudan da, bu şeir parçasında incə ruhlı bir şairin təbiətin gözəlliklərini dərindən duymaq qabiliyyəti və bu duyğunu yüksək sənətkarlıqla başqalarına çatdırmaq bacarığı oxucunu valeh edir. Bədirlənmiş ayn çayın şəffaf sularında əks edilməsi və beləliklə də, sanki aynın ikiləşməsi səhnəsi, şairin hər iki Ayla pıclıltı söhbəti poetik ilhamın ən gizli

tellerini hərəkətə gətirmiş, ona rəssam fırçasıyla gözəl bir poetik lövhə yaratmağa yeni qüvvə vermişdir.

Ey dostum! Dəclə [çayının üzərində] içdiyim səhər şərabı necə də dadlıdır.

Fərat [çayında] içdiyim axşam şərabı isə ondan da ləzzətlidir.

Hər iki suyun üzərində (Dəclə və Fəratda – M.M.) üzüm suyu [şərab] içdim;

Sanki ərənmiş dürr və inci idi.

Göyün və yerin ayları qarşı-qarşıya dayanmışdı;

Ehtirasın şirinliyindən və marağından şövqə gələrək.

Mən onu (Ayı – M.M.) içirdir, özümə onun ağzının suyunu içirdim;

O da məni içirir və ağzının suyunu içirdi.

Bədirlənməmiş Aya dedim ki, sən bu genci tanıyırsanmı?

Dedi: – Bəli, o mənim doğma qardaşımdır [17].

Xətib Təbrizinin yaratdığı bu bədii lövhə real həyata necə də yaxındır. Aylı gecədə Fərat çayında səfərə çıxan şair ərənmiş dürr kimi saf, inci qədər şəffaf olan sularla əks edən on dörd gecəlik Ayın yaratdığı mənzərəni heyran-heyran seyr edir. Göydeki aylı sularla oynayan Ay qarşı-qarşıya dayanmışdır. Şair dodaqlarını suya yaxınlaşdırır, bu zaman sanki Ayla öpüşür. Onlar dodaq-dodağa Fəratın şəffaf suyundan içirlər, ağzlarının suyu isə bir-birinə qarışır. Şair başını qaldırıb səmadaki Aydan suların qoynunda çimən “genci” tanıdığını soruşduqda, “bəli, o mənim qardaşımdır” cavabını eşidir.

Xətib Təbrizinin bu beytləri onun yüksək şairlik istedadına, incə zövqünə, dərin müşahidəçiliyinə gözəl sübutdur. Təsadüfi deyildir ki, ibn Xəliliqan “bu beytlər ən duzlu və lətif şeirlər cərgəsindədir” deməkdən özünü saxlaya bilməmişdir. Təbiətlə poetik ilhamın vəhdətindən yaranmış həmin mənzərə oxucunu elə bir romantik aləmə aparır ki, orada gözəllik öz özəmətinə bütün cizgiləri və çalarları ilə nümayiş etdirir.

Xətib Təbrizinin başqa bir şəri müasiri Əmid əl-Fəyyadın alimə yazdığı mənzum məktubla əlaqədar yaranmışdır. Dostunun şeirlə qələmə aldığı məktubuna Xətib də şeirlə cavab vermiş, ona səmimi təşəkkürünü bildirmişdir. Əmid əl-Fəyyad alimə göndərdiyi şerində onu “fəzilətin gözü”, “elmin kökü” adlandırır və qeyd edir ki, “sən dəniz, başqaları isə bulaqdır”, “sən bilik ağacının kökü, qalan alim-

lər isə onun budaqlarıdır” [18]. Xətib Təbrizi isə cavab məktubunda təvəzökarlıqla özünü Əmid əl-Fəyyadın engin deryasının bir damcısı hesab edir, onun gözəl şerinə layiq mənzum parça yazmağınəyini üzrxahlıqla dostuna çatdırır [18].

Baxərzinin “Dumay əl-qəsr” və “Usrat əhl əl-əsr” şeirlər məcmuəsində təmsil olunan Azərbaycan şairlərinin siyahısı bununla bitir. Həmin şairlərin yaradıcılığı ilə bu öləri tanışlıqdan nə kimi qənaətə gələ bilərik?

İlk əvvəl qətiyyətlə deyə bilərik ki, XI əsrdə ərəbdilli Azərbaycan poeziyası istər kəmiyyət, istərsə də keyfiyyət cəhətdən əhəmiyyətli dərəcədə inkişaf etmiş və ədəbi həyatımızın bütün sahələrinə nüfuz etmiş bir poeziya idi. Bir məcmuədə səkkiz şairin şeirlərindən nümunələr verilməsi buna ən gözəl sübutdur. XI əsr poeziyamız özündən əvvəlki dövrlərdə yaranmış ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının qanunauyğun davamı və əvvəlki ənənələrin zəruri inkişafının təzahürüdür.

Tədqiq edilən dövr bir də onunla əlamətdardır ki, bu dövrdə poeziyanın mövzu dairəsi də genişlənməmiş, zamanın tələb etdiyi aktual ictimai-mədəni məsələlərlə yaxından bağlanmışdır. Mənsur Təbrizinin ədəbiyyatı siyasi vuruşlar meydanına çevirməsi, ona yüksək amallar qarçısı kimi baxması, habelə İskafi Zəncaninin mühüm ictimai problemləri öz şeirlərinin mövzusu etməsi, Nizami Təbrizinin şeirlərindəki vətənpərvərlik ruhu yalnız XI əsr Azərbaycan bədii fikrinin deyil, ümumiyyətlə, Yaxın və Orta Şərq xalqlarının estetik təfəkkürünün nailiyyəti kimi qiymətləndirilə bilər və qiymətləndirilməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Yaquca görə, Muşil Azərbaycanda kənddir (“Mucem əl-buldan”, Avropa nəşri, VIII, s.195). Subki isə göstərir ki, Muşil xristianların kitabının adıdır və alimin babası xristian olmuşdur (Tabaqat, IV, s.290–291).
2. Subki. Tabaqat, IV.
3. Ənsab, vərəq 545; Subki. Tabaqat, IV, s.291.
4. Əsnəvi. Tabaqat, I.
5. Ənsab, vərəq 27.

6. Bərzənd Azərbaycan şəhərlərindən biri olmuşdur (bax: *İbn Xordazbeh*, 119; *İbn el-Fəqih*, 286).
7. Tarix Bağdad. VIII, s.29.
8. Tarix Bağdad. XI.
9. Tarix Bağdad. X.
10. Tarix Bağdad. XIII.
11. *Ənsab*, vərəq 101.
12. *Yaqut*. Mucəmə əl-buldan. I.
13. *Dumyat əl-qəsr*. I.
14. Yenə orada.
15. Yenə orada.
16. Məbəd ibn Vəhb əl-Mudini məşhur ərəb ədib və musiqiçisi olmuşdur. 126 (743-744)-cı ildə ölmüşdür (bax: *Əğani*. I, s.36).
17. Şuruh Səqət əz-zənd li-t-Təbrizi və-l-Bətəlyavsi və-l-Xarəzmi. II, Qahira, 1964, s.528.
18. *Ənbari*. Nuzhət əl-ənba fi tabaqat əl-udəba, Misir, 1294; s.477; *Yaqut*. İrşad, VII, s.287; *İbn Xəlliqan*. Vəfayət. III, s.206.
19. *İbn Xəlliqan*. III, s.205.
20. *İbn əl-Cavzi*. Əl-Muntəzəm fi tarix əl-muluk və-l-uməm, IX, Heydərabad, 1359 hicri, s.162; *İbn Xəlliqan*. III, s.206.
21. Yenə orada.

IV fəsil

XII ƏSRDƏ AZƏRBAYCANDA POEZİYA, BƏDİİ NƏSR VƏ ƏDƏBİ FİKİR

HƏMİN DÖVRƏ ÜMUMİ NƏZƏR

XII əsrə daxil olduqda burada biz Azərbaycan mədəniyyətinin çox mürekkəb, rəngarəng, əlvan mənzərəsi ilə qarşılaşırıq. Əvvəlki dövrlərdən fərqli olaraq, bu dövr bədii ədəbiyyatın, xüsusən poeziyanın misli görünməmiş dərəcədə inkişafı ilə səciyyə olunur. Eyni zamanda, XII əsrdə Eyn əl-Quzatın şəxsinə bədii nəsrin ilk nümunələri yaranır və ədəbi-bədii fikrin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi qərarlaşır. Əlbəttə, XII əsr Azərbaycanda farsdilli poeziyanın təntənəsini ifadə etsə də, ərəbdilli ədəbiyyat yenə də öz mövqeyini saxlayır və hətta əvvəlki dövrlərə nisbətən daha görkəmli sənətkarların simasında özünün qızgın tərəfdaşını tapır. Xaqani kimi əsasən, fars dilində yazan müqəddir bir şairin öz yaradıcılığında ərəb dilindən də istifadə etməsi, yəni bu dildə gözəl şeirlər yaratması ərəb dilinin XII əsrdə Azərbaycanda geniş işləndiyini təsdiq edən amillər cərgəsində qüvvətlə səslənir. Ərəb dilinin o dövrdə Azərbaycanda elmi və ədəbi dairələrdə, rəsmi dövlət orqanlarında işlədilməsini digər faktlar da təsdiq edir ki, bunlardan bəzilərinə nəzər salmaq pis olmazdı.

Məlumdur ki, əslən kürd olan Məsud ibn Namdar bir müddət Azərbaycanda yaşamış və müxtəlif şəxslərə ərəb dilində çoxlu məktub yazmış, şeir həsr etmişdir. Şairin bu məcmuəsinin faksimilesini nəşr edən və ona geniş müqəddimə yazan V.Beylis belə bir haqlı nəticə çıxarır: "Məsud çox məhsuldar işləmiş və öz əsərlərini müxtəlif adamlara göndərmişdir. Onun birbaşa müraciətindən aydın olur ki, bizim müəllif əmin imiş ki, onu başa düşəcək və qiymətləndirəcəklər. Buna görə də Məsud ibn Namdara şeirlərinin və nəsr əsərlərinin meydana gəldiyi ədəbi mühitin varlığından söz açmaq mümkündür. Müəllif özü Gəncədə gedən poetik deyişmələri (mukaradət) xatırlayır. Məsudun Beyləqanın qazisinə və digər nəməlum şəxslərə göndərdiyi şeirlər isə belə bir məclisin Beyləqanda da mövcud olduğunu ehtimal etməyə imkan verir [1, s.62]".

Doğrudan da Məsudun şeirlərindən birinin başlangıcı oxucuya çox şey deyir: "Gəncədə böyük alimlərlə, əshab divanla, bəzi qazilərlə, o cümlədən Camal əl-Quzat Əbu-l-Həsən Əli ibn Məhəmməd ibn Məhəmməd et-Təbəri ilə gedən poetik deyişmələrdən biri" [1, s.232-235].

Onu da əlavə edərkən ki, Məsudun Azərbaycanda olduğu müddətdə böyük bir məcmuə yaratması bu dövrdə ərəb dilinin nə qədər geniş yayıldığını nümayiş etdirir.

Azərbaycanın mədəni həyatı yalnız Gəncə, Şirvan, Beyləqanla məhdudlaşmırdı. III fəsildə haqqında məlumat verilən Fərəc əl-Xuveyyinın doğma şəhəri Xoyda mədrəsə açması, Nasir əl-Xuveyyinın Azərbaycanda "ədəbiyyatın şeriksiz şeyxi" kimi qiymətləndirilməsi həmin şəhərdə elmin, təhsilin yüksək səviyyədə olduğunu sübut edir. Təbriz, Urmiyə kimi mühüm mərkəzlərə toxunmayıb ucqarlara belə nəzər salsaq, yenə də qaynar mədəni həyatla qarşılaşırıq. XII əsr alimi əs-Səmani Mərənddən danışarkən yazır: "O, Azərbaycan ölkəsində məşhur, tanınmış kiçik bir şəhərdir. Oradan elmin bütün sahələrinə aid həm keçmişdə, həm də indi çoxlu alimlər çıxmışdır" [2].

Yaqut əl-Həməvi Marağadan çoxlu "ədib, şair, mühəddis, fəqih çıxdığını, orada abidələr, imarətlər, mədrəsə və gözəl xanəqahların olduğunu" [3, s.476] xüsusi qeyd edir. Ümumiyyətlə, XII əsrdə ərəb dilinin Azərbaycanda hələ də möhkəm dayandığını təsəvvür etmək üçün bu dövrə yetişmiş bəzi ərəbdilli alim və ədiblərlə qısaca tanış olaq.

Əbu-l-Fədl Məhəmməd ibn Ömər ibn Yusif ibn Məhəmməd əl-Urməvi Əbu İshaq Şirazinin tələbəsi olmuşdur. Fəqih mütəkölim, məzhəblərlə yaxından tanış olan alim kimi tanınmışdır. Bir müddət Bağdadın rayonlarından birində qazi işləmiş, çoxlu hədis toplamışdır. Əbu Səid əs-Səmani onun şeirlərindən bəzi nümunələri köçürdüyünü xəbər verir. Əbu-l-Fədl əl-Urməvi 457 (1065)-ci ildə anadan olmuş, uzun ömür sürmüş, 547-ci ilin rəcəb ayında (2.X-XI.1152-ci il) vəfat etmişdir [4].

Əbu Bəkr künyəsini və Sədrəddin ləqəbini daşıyan Məhəmməd ibn Abdullah ibn Əbdürrəhman əl-Marağə, ibn əl-Furatın məlumatına görə, Marağada anadan olmuş, oranın qazisi seçilmişdir. Əbu-l-Bərekat İsmayıl ibn Əbu Səid ən-Nişapuridən hədis din-

lənmişdir. Əbu Bəkr 590 (1194)-cı ildə ziyarətə gedərkən yolda vəfat etmişdir və Rəbabda dəfn olunmuşdur [5, s.103].

Əbu Səid əs-Səmani, Əbu Məhəmməd Abdullah ibn Nasr ibn Əbd əl-Əziz ibn Suveyd Mərəndini "fəzil ədib" kimi təqdim edir. Onun məlumatına görə, Abdullah Mərəndi dilçilik sahəsində dərin biliyə sahib olduğu kimi, çox sürətlə, eyni zamanda gözəl xətlə yazmağı bacarırdı. Alim təxminən on beş il Mərvdə yaşamış, 541-ci il məhərrəm ayının onunda (22 iyun 1146-cı il) vəfat etmişdir [2].

Əmin əd-Din Müzəffər ibn Əbi Məhəmməd ibn İsmayıl ibn Əli əl-Varani et-Təbrizi dövrünün ən məşhur fəqihlərindən biri olmuşdur. 558 (1163)-ci ildə anadan olan bu alim Bağdadda İbn Fədləndən fiqhə dair dərslər almış, Nizamiyyədə müəllimlik etmiş, sonradan Misirə gələrək burada Nasiriyyə mədrəsəsində pedaqoji fəaliyyətini davam etdirmişdir. Əsnəvi göstərir ki, onun fiqh elminə dair yazdığı "سماط الفراء" ("Faydalar boyunbağısı") əsəri üç cildəndən ibarət olmuşdur. O, həmçinin əl-Qəzalinin "Vəciz" əsərinin xülasəsini vermişdir. Misirdən Şirazə səfər edən Əmin əd-Din 621-ci ilin zilhiccə ayında (14 dekabr 1224-12 yanvar 1225) orada vəfat etmişdir [6, s.315].

Əbu Həfs Ömər ibn Osman ibn Şueyb əl-Gəncəvi, Yaqutun məlumatına görə, ədəbiyyatı məşhur şair Əbu-l-Müzəffər əl-Əbi-vərdidən öyrənmiş və fəzil ədib kimi yetişmişdir. Bağdadda, Həmədanda, Xorasanda hədis toplamış, sonra isə onları rəvayət etmişdir. 550 (1155)-ci ildə Mərvdə vəfat etmişdir [7, s.132].

Ədib Əbu Əli Yaqutun məlumatına görə, "Azərbaycanın, xüsusən Marağanın ən məşhur alimlərindən biri" olmuşdur. O, görkəmli ədib kimi tanınmış, şöhrəti hər yərə yayılmış, faydalı əsərlər, qüvvətli şeirlər yazmışdır. Onun nəhvə dair yazdığı qrammatik traktatı da Yaqut çox yüksək qiymətləndirir [8, s.180].

Əbu-l-Fədl İsmayıl ibn Əli ibn İbrahim əl-Gəncəvi fiqh elmi və hədis sahəsində fəaliyyət göstərmiş, İbn Müslim və Əli əl-Masisi kimi alimlərin yanında təhsil almışdır. 514 (1120-21)-cü ildə Bağdad gələrək Əbu-l-Bərekat əl-Buxaridən, Əbu Nəsr Əhməd ibn Məhəmməd et-Tusidən hədis dinləmişdir. 498 (1104-05)-ci ildə anadan olmuş, 587-ci ildə Cumada əl-ulə ayının sonunda (25.VI.1191) Dəməşqdə vəfat etmişdir [9].

Əlbəttə, bu siyahını xeyli uzatmaq olar. Lakin tədqiqat işinin həcmindən məhdudluğu, habelə XII əsr ərəbdilli mədəniyyəti-

zin ən görkəmli nümayəndələri olan Şihabəddin Sührəvərdi, Eyn əl-Quzat və Yusif Tahir oğlu Xoylu haqqında geniş danışacağımızı nəzərə alaraq bu qısa qeydlərlə kifayətlənirik. Bu qısa izahatdan da aydın olur ki, ərəbdilli mədəniyyət XII əsrdə də Azərbaycanda əsas aparıcı həlqə olmuş, elmi fikrimiz, əsasən, ərəb dilində yazıb-yaradan alim və sənətkarların şəxsində varlığını nümayiş etdirmişdir.

POEZİYA.

ŞİHABƏDDİN SÜHRƏVƏRDİ

XII əsr poeziyasından danışarkən mühüm bir cəhəti nəzərə almaq lazımdır ki, bu da həmin dövrdə farsdilli şeirin qarşılaşaraq Azərbaycanda tam hakim mövqə qazanmasından ibarətdir. Əgər XI əsrdə farsdilli poeziyanı Azərbaycanda yalnız Qətran Təbrizi təmsil edirdisə, ondan sonrakı əsrdə Xaqani, Nizami, Əbu-l-Əla Gəncəvi, Fələki Şirvani, Mucirəddin Beyləqani kimi böyük şairlər ordusu ilə qarşılaşırdı. Bunların bəziləri (Xaqani, Mucirəddin Beyləqani) bir sıra hallarda poetik təfəkkürlərindən süzülüb gələn fikirləri ərəb dilinin söz xəzinəsi ilə bəzəsələr də, bu ərəbdilli poeziyanın öz mövqelərini əldən verməsinə mane ola bilmədi. Xüsusi nəzərə çatdırmaq lazımdır ki, XII əsrdə poeziya ələmində təkcə ərəb dili ilə fars dili mübarizə aparmırdı. Nümunələri əlimizə gəlib çatmasa da, ən azı XII əsrin əvvəllərində Azərbaycanda türk dilində şeir yazıldığını inkar edilməz fakt kimi qəbul etmək lazımdır. Müxtəlif illərdə yazdığı hekayət, məktub və şeirləri 505 (1111-12)-ci ildə bir yere toplayıb [10, s.15] məcmuə halına salan Məsud ibn Nəmdar öz dövründə geniş yayılmış elm sahələrindən danışarkən ərəbcə, farsca və türkcə şeirlər yazdığını xüsusi qeyd edir [10, vər.103]. Şübhəsiz ki, əslən kürd olan Məsudun türkcə şeirlər yazması həmin dövrdə bu sahədə ənənə və təcrübənin Azərbaycanda nə qədər güvvətli olduğunu heç bir tərəddüd və mübahisəyə yer qoymadan inandırıcı surətdə bir daha təsdiq edir.

XII əsrdə fars dilinin Azərbaycanda poeziya dili kimi hakim mövqə tutmasına baxmayaraq, bu dövrdə bir sıra sənətkarlar olmuşdur ki, onlar yəna də ərəb dilinə üstünlük vermiş, öz elmi və bədii əsərlərini yalnız bu dildə yaratmışlar. Belə sənətkarlar sırasında birinci olaraq Şihabəddin Sührəvərdinin adını çəkmək lazımdır.

Sührəvərdi Şərqi mədəniyyət və elm tarixinə qüdrətli bir filosof kimi daxil olduğundan onun şeir yaradıcılığı diqqət cəlb etməmiş, buna görə də ədəbiyyatşünasların diqqətindən bir qədər kənarda qalmışdır. Doğrudur, bu böyük filosof haqqında məlumat verən orta əsr alimləri Sührəvərdinin şeirlərindən nümunələr vermiş, onun bir şair kimi də fəaliyyət göstərdiyini qeyd etməyi unutmamışdır. Lakin filosof Sührəvərdinin şöhrəti o qədər böyük olmuşdur ki, onun şeirləri müasir elmi ədəbiyyata yol tapa bilməmiş, yalnız 1969-cu ildə Zakir Məmmədov bu məsələyə dair ayrıca bir məqalə həsr etməklə [11] oxucularda Sührəvərdi poeziyası barəsində ilk təsəvvür yaratmışdır. Qeyd etməliyə ki, istər adını çəkdiyimiz məqalədə, istərsə də bizim 1972-ci ildə dərc etdirdiyimiz məqalədə [12, s.11-18] filosofun poetik irsi naqis aşarılarmışdır. Buna əsas səbəbi Sührəvərdinin şeir divanının o zaman əldə olmasından irəli gəlirdi.

Şihabəddin Sührəvərdinin şeirləri ilə tanış olmadan əvvəl bir neçə məsələni qeyd etmək lazım gəlir. Yuxarıda göstərdiyi kimi, Sührəvərdi ən əvvəl peşəkar filosof olmuş, daha çox fəlsəfi əsərləri ilə tanınmışdır. Təbii ki, onun yaradıcılığını məhz bu cəhəti nisbətən çox öyrənilmiş, mənsub olduğu "işraqiyyə" fəlsəfəsinə hətta iri monoqrafiyalar həsr olunmuşdur. Bu mənada Sührəvərdi yaradıcılığının ərəbcə yazmış digər azərbaycanlılara nisbətən daha geniş öyrənildiyini iddia etmək mümkündür. Həm də Sührəvərdinin fəlsəfi irsini tədqiq etmək bizim mövzumuza daxil deyildir. Burada əsas məqsəd, Sührəvərdinin həyatına aid olan bəzi mübahisəli məsələləri dəqiqləşdirmək və poetik irsini geniş tədqiq etmək, daha dəqiq deyilsə, şair Sührəvərdinin poetik dünyasının əlvan lövhələrini nəzərdən keçirməkdir.

Şihabəddin Sührəvərdinin həyat yolunu düzgün izləmək üçün ən əvvəl onun ölüm tarixinə müraciət etmək, bu sahədəki dolaylı aradan qaldırmaq lazım gəlir. Belə ki, müxtəlif mənbələrdə onun ölüm tarixi fərqli şəkildə verilmiş, anadan olma tarixi isə göstərilməmişdir. Eyni zamanda Sührəvərdinin neçə yaşında öldürülməsi də mənbələrdə müxtəlif şəkillərdə öz əksini tapmışdır.

Müasir tədqiqatçıların əksəriyyəti İbn Xəlxiqanə əsaslanaraq Sührəvərdinin 587 (1191)-ci ildə öldürüldüyünü qəbul edirlər. Lakin dəqiq tədqiqatlar göstərir ki, bu müəlliflər İbn Xəlxiqanın göstərdiyi hicri tarixini qəbul edərkən onun ölüm gününə əhəmiyyət verməmiş,

bunun nəticəsində də miladi tarixə çevirərək səhvə yol vermişlər. Halbuki İbn Xəllican çox aydın şəkildə göstərir ki, Sührəvərdi 587-ci il zilhicce ayının axırında, cümə günü axşam namazından sonra 587-cü ilin 17-nə təsadüf edir. İbn Təğribərdi də Sührəvərdinin məhz bu tarixdə öldürüldüyünü qeyd edir [14, s.115]. Əbu-l-Fida [15, s.81], Yaqut əl-Həməvi [16, s.270], Xəndəmir [17, s.75] və başqaları alimin 587-ci ildə qətlə yetirildiyini göstərmişlər. İbn əl-Furat isə bu hadisənin həmin ilin rəcəb ayında baş verdiyini qeyd edir [5, s.57]. İbn Əbi Useybiənin fikrincə isə alim 586-cı ildə edam olunmuşdur [18, s.167].

Göründüyü kimi, cüzi fərqlərlə də olsa, mənbələrdə Sührəvərdinin ölüm tarixi barəsində müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bu müxtəliflik alimin yaşı barəsində də özünü göstərir. İbn əl-Furat [5, s.57], İbn Xəllican [13, s.391] və Əbu-l-Fida [15, s.82] filosofun 38 yaşında öldüyünü qeyd edirlər. Yaqut əl-Həməvi isə göstərir ki, Şihabəddin ölənəkən yaşı qırxa yaxınlaşmışdı. قد قارب الاربعين [10, s.270]. "Həbəş əs-siyər" in müəllifi Xəndəmir görə isə filosof ölənəkən otuz altı, yaxud da otuz səkkiz yaşında imiş [17, s.75]. İbn Əbi Useybiənin fikrincə isə Sührəvərdi otuz altı yaşında öldürülmüşdür [20, s.167]. Bu məlumatları saf-cürük etsək, alimin otuz səkkiz yaşında öldürüldüyünün daha etibarlı olduğunu təsdiq edə bilərik. Beləliklə də, Sührəvərdinin 549 (1154)-cu ildə anadan olduğunu ehtimal etmək mümkündür.

Zəncan yaxınlığındakı Sührəvərdi şəhərində [21] anadan olan, ilk təhsilini Marağa Məddəddin Cildən alan [22] Əbu-l-Fəttuh Yəhya ibn Həbəş ibn Əmirək az bir vaxt içərisində məşurlaşmış, dərin zəkası, qüvvətli hafizəsi, ensiklopedik biliyi, açıqfikirliyi ilə dövrünün görkəmli alimlərinin dərhal diqqətini cəlb etmişdir. 579 (1183)-cu ildə Hələbə gələn [23] Sührəvərdi tez bir zamanda oranın hakimi Zahir Qazi ibn Əyyubun hörmət və etimadını qazanır. Şihabəddinin bilik və bacarığına həsed aparan, onun dini etiqadlarla səsleşməyən cəsarətli fəlsəfəsindən qorxuya düşən "Hələb fəqihləri aliminin qətlinə fitva verirlər" [16, s.270]. O, həbsxanaya atılır, orada boğdurulur [16, s.270], sonra isə meyiti həbsxanadan çıxarılarq [13, s.391] Hələbin kənarında dəfn edilir [20, s.169].

Şihabəddin Sührəvərdinin ölümünə formən verilməsini heç də Hələb fəqihlərinin paxıllığı və subyektiv mülahizələri ilə izah etmək olmaz. Filosofdan məlumat verən orta əsr alim və təzkirəçiləri ilk növbədə göstərirlər ki, Şihabəddin müsəlman ehkamları ilə bir araya sığmayan fikirlər irəli sürürdü. İbn Xəllican yazır: "Mən bir neçə il Hələbdə qalıb dini elmləri öyrəndim. Sührəvərdi barəsində bir-birinə zidd iki fikir mövcud idi. Hər dəstə öz etiqadına uyğun hökm verirdi. Bir hissəsi onu zindiqliyə və kafirliyə mənsub edir, digər dəstə isə onun [islam dininə] etiqad bəslədiyini söyləyirdi... Camaatın əksəriyyəti bu fikirdə idi ki, Sührəvərdi dinsizdir və heç bir dini qəbul etmədi" [13, s.391]. Əbu-l-Fida göstərir: "O, əqidə pozğunluğunda və filosofların yoluna etiqad etməsində ittiham olunurdu" [15, s.82]. İbn əl-Furatın "Tarix"ində oxuyuruq: "Adını çəkdiyimiz Sührəvərdi əqidə pozğunluğunda və dinsizlikdə, qədim filosofların fikirlərinə əsaslanmaqda ittiham edilirdi" [5, s.56]. İbn Təğribərdi belə bir rəyayət verir: " [Sührəvərdi] Hələb hakimi Sultan Səlahəddinin oğlu Zahirə yaxınlaşır. Zahir onun sözlərindən heyrətə gələrək ona meylini daha da artırır. Bu zaman Hələb camaatı Sultan Səlahəddinə belə bir məktub yazır: "Oğlunu yığıdırmasan əqidəsi məhv olacaqdır" [24, s.114].

Bütün bunlar inandırıcı şəkildə göstərir ki, Sührəvərdi də öz böyük sələfi Eyn əl-Quzat kimi öz müterəqqi fikirlərinin, müstəqil əqidəsinin, parlaq zəkasının qurbanı olmuş, çürümüş etiqadlarını riyakarlıq, qəddarlıq, zülm və insana nifrət kimi mənfur "exlaqı" kodekslər arxasında qoruyub saxlamağa çalışan şəriətin qəzəbindən qurtara bilməmişdir.

Cəmi 38 il yaşamasına baxmayaraq, Şihabəddin özündən sonra zəngin fəlsəfi irs qoyub getmişdir. حكمة الاشراف ("Hikmət əl-ışraq"), التلوحيات اللوحية والعريشة, هيأكل النور ("Həyakil ən-nur"), رسالة في اعتقاد الحكماء ("Ət-Təlvihət əl-lavhiyyə və l-ərşiyə"), "Risale fi itiqad əl-hukəmə", المطارحات ("Əl-Mutarahat"), المقامات ("Əl-Əlvah əl-imadiyyə"), الألواح العبادية ("Əl-Muqavamat"), المعارج ("Əl-Məaric") və s. kimi onlarla əsər Sührəvərdi qələminin məhsuludur. Bu əsərlərdə böyük filosof təbiət və cəmiyyətin müxtəlif məsələlərinə toxunmuş, həyatın hikmətinə dair nəzəri fikirlərini ifadə etmişdir. Eyni zamanda Sührəvərdi öz qələmini poeziya sahəsində də sınamış, incə qəlbli bir şair kimi də tanınmışdır.

Yuxarıda göstəriləyi kimi, orta əsr mənbə və məxəzlərində Sühreverdindən şair kimi də behs olunmuş, onun şeirlərindən nümunələr verilmişdir. Yaqut onun “çoxlu şəri” [23, s.270] olduğunu xəbər verir. İbn Xəllican qeyd edir ki, Sühreverdinin “nəzm və nəsr sahəsində” [13, s.390] qiymətli əsərləri olmuşdur. Əbu-l-Fida “onun yaxşı şeirləri vardır” [15, s.82] deyə göstərmişdir. İbn əl-Furatin fikrincə “onun nəzm və nəsr sahəsində lətif nümunələri” [5, s.56] mövcuddur. Lakin orta əsr müəlliflərinin bu qiymətli qeydləri və götdirdikləri nümunələr, təbii ki, Sühreverdinin poetik irsi bəzində tam təsəvvür yaratmaqdan xeyli uzaq idi. İlk dəfə olaraq akademik Həmid Araslı tərəfindən tapılan və əlyazmasının fotosurəti respublikamıza gətirilən Sühreverdi divanı şübhəsiz ki, böyük filosof şairin poetik yaradıcılığını geniş və hərtərəfli tədqiq etmək baxımından əvəzsiz tapıntı hesab olunmalıdır.

Həcmcə çox kiçik olan bu divan titl şifəfindən və yeddi vərəqdən ibarətdir. Əlyazmanın 39-cu vərəqdə başlanması göstərir ki, o, böyük bir məcmuənin içərisinə salınmışdır. Eyni zamanda axırncı vərəqdə قال (dedi) kəlməsindən sonra şeir verilməməsi belə bir ehtimala gətirib çıxarır ki, əlyazması tamamlanmamışdır.

Məlumdur ki, tarixdə bir neçə Sühreverdi olmuşdur. Buna görə də əlyazmanın titl şifəfində sadəcə olaraq الامام السهروردي yazılması divanın hansı Sühreverdiyə mənsub olması bəzində də düzgün təsəvvür yaratmır. Lakin mənbələr tədqiqatçını bu çətinlikdən xilas edir. Belə ki, məxəzlərdə Sühreverdiyə aid edilən şeirlərdən ikisi həmin divanda mövcuddur. Həm də əlyazmanın əvvəlində verilən ابدأ حایم başlanğıçlı məşhur şəri, demək olar ki, bütün orta əsr təzkirəçiləri öz əsərlərinə daxil etmiş və onu Sühreverdinin ən məşhur qəsidəsi kimi qiymətləndirmişlər [24].

Divanın naqis olduğunu belə bir fakt da təsdiq edir ki, mənbələrdə Sühreverdiyə mənsub edilən bir sıra şeirlər orada öz əksini tapmamışdır. Çox ehtimal ki, nəşx öz işini axıra çatdırma bilməmişdir. Çünki əlyazmanın vərəqlərinin itdiyini ehtimal etmək düzgün olmazdı. Belə ki, axırncı vərəqin bir üzü yarıya qədər yazılmış, digər hissəsi və o biri üzü ağ qalmışdır.

Beləliklə, Sühreverdinin poetik irsi tədqiq olunarkən təkcə onun divanına deyil, müxtəlif mənbələrdə olan digər şeirlərinə də müəricət olunacaqdır. Bunsuz böyük filosofun şairlik istedadı, şeir-

lərinin ideya istiqaməti bəzində düzgün təsəvvür yaratmaq mümkün olmazdı.

Sühreverdinin poetik yaradıcılığı ərəbdilli Azərbaycan poeziyası ilə sıx bağlıdır. Bu bağlılıq, birinci növbədə, vahid süjet xətti, məhkəm məntiqi ardıcılıq, daxili hissələrin real tərənnümü kimi mühüm xüsusiyyətlərdə meydana çıxır. Belə ki, VII-VIII əsrlərdə Musa Şəhəvat, İsmayıl ibn Yəsər, Əbu-l-Abbəs əl-Əmə kimi Azərbaycan şairlərinin şeirlərində göstərilən cəhətlər bariz bir şəkildə öz əksini tapmışdı. Daha sonralar isə Mümkən Təbrizi, Xətib Təbrizi, Eyn əl-Quzat öz şeirlərində bu ənənəni inkişaf etdirmiş, ərəbdilli Azərbaycan poeziyasını keyfiyyətə zənginləşdirmişlər. Klassik ərəb poeziyasına xas olan mövzu dağınıqlığı, fikir çarpışlılığı, süjet dolaşlıqlığı kimi xüsusiyyətlər ərəb dilində meydana gəlmiş Azərbaycan poeziyasına daxil ola bilmədi. Həmin bu cəhət Sühreverdinin şeirləri ilə bir daha sübut olunur.

Sühreverdi, hər şeydən əvvəl, müstəqil düşüncəni müdafiə edir. Fəlsəfi təfəkkür onun şeirlərinə də yol tapmaya bilməzdi. Lakin poeziyanın da öz cazibə dairəsi, öz aləmi vardır. Məhz buna görə də müdafiə Sühreverdi poeziyası dünyasına daxil olarkən iki-ləşir, obrazlı surətdə deyilsə, poeziya göylərində bir qanadı idrakdan, digər qanadı isə hissəndə yoxulmuş kimi uçmaya meyil edir. Lakin müdafiə Sühreverdi şair Sühreverdini rədd etmir, əksinə, onların ikisinin üzvi vəhdətində yeni bir aləm yaranır. Elə bir aləm ki, orada məhəbbət haqqındakı düşüncələr ölüm bəzində fəlsəfi fikirlərlə birləşir, real varlıqla ulduzlar aləmi arasındakı sərhədlər yığılır, yer üzündə kef çəkmək ehtirası ruhlar mərkəzində qovuşmaq həsrəti ilə qucaqlaşır. Bunu aydın təsəvvür etmək üçün şairin məşhur qəsidələrindən birinə ətraflı nəzər salaq.

Şeir aşqlərə xitabla başlanır. Şair bütün ruhların onlara tərəf can atdığını, dostların ürəklərində onlara böyük rəğbət olduğunu aşqlərin nəzərinə çatdırır. Lakin aşqlər öz sevgilərini gizlətməyə çalışırlar. Ehtiras isə hər şeyi açıq-aydın bəyan edir:

Əgər sirri açsalar, qanları axacaqdır.

Beləliklə, aşqlərin qanları halal olacaqdır.

Əgər gizlətsələr, yaşlı gözləri

Onların [sevgisini] böhəncələrə bəyan edəcəkdir [25].

Şair daha sonra göstərir ki, bununla da aşiqlərin qəmli günləri başlanacaq, onların vəziyyəti çətinləşəcəkdir. Quş kimi qanadları qırılacaqdır. Məgər aşiqlərin burada bir günahı varmı? Şair cəsarətlə "yoxdur" deyərək yazır:

Ey dost, vüsal üfugündə səhər görünərkən,
Aşiqi məzəmmət etməzlər.
Əgər ehtiras artıb həvavü-həvəs onların sirrinə üstün gəlirsə və hər şeyi
aşkara çıxarırsa,
Aşiqlərin bunda heç bir günahı yoxdur [25].

Sührəvərdi eşqin, məhəbbətin böyük gücünü dərk etmək üçün aşiqləri məzəmmət edənlərə məsləhət görür ki, onlar paxıllıq etməsinlər, həsəddən əl çəkib onların özlərini dinləsinlər, "vəfa gəmisinə minib aşiqlərin göz yaşlarından yaranmış dənizdə seyrə çıxsınlar". Sevgilisini yad edib şənələnən, məhəbbət dünyasında bütün vaxtları sevinc içərisində keçən aşiqlərdən ibrət götürsünlər. Şair hamını sevməyə və sevilməyə çağırır, ən pis halda özünü aşiqlərə oxşatmağı ətrafındakılara tövsiyə edir:

Onlar kimi olmasanız da, onlara oxşayın:
Hörmətli adamlara oxşamağın özü belə xoşbəxtlikdir [47].

Sührəvərdinin bu şəri həm süjetinə, həm də məzmun və qayəsinə görə olduqca maraqlıdır. İlk nəzərdə elə görünür ki, şairin qurduğu süjet xətti əlaqəsiz və dolaşık beytlər yığımından başqa bir şey deyildir. Lakin diqqətlə yanaşdıqda tamamilə aydın olur ki, şeirdə çox qüvvətli mövzu vəhdəti, möhkəm məntiqi ardıcılıq vardır. Bu vəhdət və ardıcılıq isə şairin qarşısına qoyduğu əsas qayədən – eşqin insan mənəviyyatından doğan, onu yüksəldən və paklaşdıran ülvü qüdrətini tərənnüm etmək arzusundan doğmuşdur. Yeni Sührəvərdi aşiqləri cahillərin haqsız hücumlarından qoruyaraq onları məzəmmət edənlərin özlərini təqsirləndirmişdir. Bu fikrini isə ifadə etmək üçün o, mürəkkəb süjet xətti seçmiş, hadisələri dinamik səpkidə qələmə almışdır. Aşiqlər xudpəsəndlərin, böhtançıların dedi-qodusundan qorxaraq öz sevgilərini gizlətməyə çalışırlar. Lakin məhəbbət elə bir şeydir ki, o öz varlığını gizlətməyə qadir deyil. Belə olan surətdə isə sevgini gizlətməyə çalışmağın da

faydası yoxdur. Bəs nə etməli? Şair şerin ikinci yarısında bu suala cavab verərək təntənə ilə bildirir ki, qoy aşiqləri məzəmmət edənlər eşqin şərbətindən bir az dadsınlar. O zaman onlara da məlum olar ki, "göz yaşlarından yaranmış sevgi dənizində vəfa gəmisini seyrə çıxmağın" nə qədər yüksək zövqü-səfası vardır.

Şerini qəmli bir ahənglə, şikayətli bir dillə başlayan şairin etirazı şerin sonlarına yaxın üsyana çevrilir, ən nəhayət isə qəzəbli bir ittihatnamə kimi eşq və məhəbbət düşmənlərinin üzünə çırpılır. Şair məhəbbətli bir şahmatçı kimi evvəl müdafiə olunur, sonra isə fiqurlarını yavaş-yavaş inkişaf etdirməklə qüvvətli hücumla keçir və rəqibə sarsıdıcı zərbə endirir. "Aşiqlər kimi olmasanız da, onlara oxşamağa çalışın" deyən şair hamını eşq, məhəbbət dünyasının əsrərngiz möcüzələri ilə birləşməyə çağırır.

Ümumiyyətlə göstərmək lazımdır ki, Sührəvərdinin eşqi mücərrəd, qeyri-real bir eşqdır. Burada adi insani münasibətləri əks etdirən cismani eşqə çox az yer verildiyi kimi, sufilərə xas olan ilahi məhəbbət motivləri də öz əksini tapmamışdır. İşraqiyyə fəlsəfəsinin tərəfdarı kimi Sührəvərdi varlığın ilkin mənbəyi hesab etdiyi nurlar aləmindən tez-tez bəhs etmiş, nurlara olan eşqindən söhbət açmışdır. Aşağıdakı beytlərə nəzər salınsa, bunu aydın görmək olar:

Mənle sənin arandakı məhəbbətin
Bu dünyanın sirrindən gizli qalan bir nisbəti vardır.
Biz həmin adamlarıq ki, hələ Allah
Adəmi yaratmamışdan əvvəl ruhlarımız tanış olmuşlar [26].

Burada işıqdan, nurdan söhbət getdiyini inkar etmək mümkün deyildir. İşraqiyyə fəlsəfəsinin təliminə görə insanlar dünya yaranmamışdan əvvəl nur halında olmuşlar. Sührəvərdidən bir əsr əvvəl yaşamış dahi ərəb şairi Əbu-l-Əla əl-Məərrinin şeirlərində də buna rast gəlmək mümkündür. Ale-Əba adlanan beş nəfərdən (Məhəmməd, Əli, Fatimə, Həsən və Hüseyn) danışarkən Əbu-l-Əla məhz işraqiyyə təlimindən çıxış edərək yazırdı:

O şəxslərə and olsun ki, onlar Mars və Tərezi bürcü yaranmamışdan əvvəl,
Göylər xəlq olunmamışdan,
Yaxud da fəlaklər hərəkət etmək haqqında əmr almamışdan əvvəl
Nur şəklində mövcud olmuşlar [27, s.445-448].

Sührəverdinin məhəbbət poeziyasında işığa, nura can atmaq həvəsi, beləliklə də ilkin varlıqla qovuşmaq arzusu digər şeirləri ilə də təsdiq olunur. İldırımın parıltısı şairin rahatlığını pozur, ona göylərin genişliyini xatırladır, ilk mənzilini yadına salır:

İldırım bir an içərisində yuxumu didərgin saldı;

Onun parıltısı mənə keçmiş xoş gecələri xatırlatdı;

[İlk] mənzilə, onun əhlinə min-min əfsuslar olsun [26].

Sührəverdi bir aşiq kimi ulduzların, nurların həsrətini çəkir. O, bu qaranlıq dünyadan uzaqlaşmaq, yüksək fəzalara uçmaq istəyir, Qaranlıqlar içərisindən süzülüb gələn işıq ziyası onun qəlbini nurla doldurur, şair ulduzlara doğru qanad açır:

Qaranlıq içərisindən bir işıq gördüm;

Sanki gecə gündüzlə əvəz olundu...

Nə vaxta qədər göylərin altında yaşamağa razı olacağam;

Axı mən öz mənzilimi ulduzların üstündə görürəm [28].

Qeyd etməliyik ki, orta əsr filosoflarının bir çoxunun əqidəsinə ulduzlar nurdan yaranmış olsalar da, onları hərəkətsiz təsəvvür edirdilər. Buna görə də Sührəverdi nurlar aləminə can atarkən heç də ulduzlar kimi bir yerdə dayanmağı arzulamır, əksinə, daim axmağı, sonsuz fəzalarda dolaşmağı təbliğ edirdi. Bu mənada bir anda axıb gedən meteorlar filosofun daha çox nəzərini cəlb edir, şairin fikrində onlar səma cisimlərinin ən yüksək ünsürü kimi canlanır:

Göz yaşları içərisində sevgilimə deyirəm ki,

Mən bu dünyadan köçüb getmək əzmindəyəm;

Getməyimə mane olma və zar-zar ağlama;

Çünki axıb gedən meteorit göy cisimlərinin ən şərəflisidir [19, s.271].

Lakin bu göstərilənlər Sührəverdi poeziyasında tərənnüm olunan məhəbbətin bir cəhətidir. Həm də bu cəhət filosof Sührəverdinin şair Sührəverdiyə üstün gəldiyi anların məhsuludur. Şihabəddinin real məhəbbəti isə şairin incə lirik hissələrinin təntənəsini əks etdirən çağların səmərəsi kimi meydana çıxmışdır. Belə şeirlərdə ifadə olunan məhəbbət realdır, həyatidir, insan ruhunun, insan

mənəviyyatının konkret tələbatıdır. Həm də bu məhəbbət fəlsəfidir, ümumbəşəridir, eşqin, sevginin qalibiyyət himnidir:

Her canlı öz məhəbbətinin ölüsüdür;

Elə canlı odur ki, öz məhəbbətinin ölçüsü olsun [26].

Sührəverdi poeziyasında bu həyatı məhəbbət çox qüvvətli əks olunmuşdur. Şair göstərir ki, məhəbbət heç də keçici bir hiss deyildir. O, nə boş bir əyləncə, nə də müvəqqəti təsəllidir. Əksinə, məhəbbət insan ömrünü bəzəyən, insanı nəcib ideallar uğrunda yaşamağa səsləyən ən ali hissdır:

Mənə müjdə verdin ki, qatilim olacağsan.

Ah, necə gözəl oldı ki, doğrudan da mənim qatilim olasan.

Və bu zaman o gözəl sifətdən

Qəlbimə xoş bir nəzər göndərəsən.

Sənin mənimlə qovuşmağın doğru çıxarsa,

Mənim ruhum [bu şad xəbəri verən] müjdəçiyə fəda olsun [26].

Sührəverdi göstərir ki, məhəbbət əhli daim təhlükə içərisində yaşayır. Onların həyatı qorxu və ehtiyatdan, ölüm və yaşayışdan, ümid və bədbinlikdən keçib gedir. Şair yavaş-yavaş dərk edir ki, məhəbbətin qapısını döyən hər kəs üçün həlak olmaq qorxusu vardır. Aşağıdakı parçada aşıqın keçirdiyi bu tərəddüdlü hiss çox yüksək poetik gərginliklə ifadə olunmuşdur:

Artıq bu gün yaqin etdim ki, məhəbbət insanı tələf edir,

Aşiq isə daim təhlükə qarşısındadır.

Ölümə qorxu və ehtiyat edərək şərəflə gəcələyən

Bir şəxsin həyatı necə ola bilər?

Onun gözləri bəzən mənə məzəmmətlə baxır;

Bəzən də bu məzəmməti taleyə yağdırır [26, vər.44].

Liriklik, həzinlik və yığcamlıq bu tipli şeirlərin əsas xüsusiyyətidir. Sührəverdinin ustalığı orasındadır ki, o bəzən iki beytə gərgin psixoloji vəziyyət yaradır, böyük bir lövhə qələmə alır. Şair ani görüş səhnəsini, aşıqların həmin anda keçirdikləri dərin sarsıntı və həyəcanı, umu-küsünü, peşmançılığı elə məharətlə təsvir edir ki, qısa bir anın illərə sığan gərginliyi dörd misrannın içərisində

əriyir. Oxucu həmin misraları oxuyarkən gözləri qarşısında tam bir aləmin gəlib keçdiyini zənn edir:

Məni kədərliyəndirən o gündür ki, [həmin gün] sevgilim görüşə vədə verməsinə baxmayaraq,

Dərhal üz çevirib çıxıb getdi;

Gözlərin suyu gözlərdə dondu.

Sonra uzaqdan çevrilib iltifatla mənə nəzər saldıqda

Onu ağaclar uddu [26, vər.44].

Sührəvərdinin məhəbbət mövzusunda yazdığı şeirlərin ən maraqlısı onun muvaşşahlardır¹. Burada maraqlı odur ki, muvaşşah müsəlman Şərqişinə özüne tərəfdar tapa bilməmiş, XII əsrdə isə bu formadan demək olar ki, istifadə olunmamışdır. Sührəvərdinin muvaşşaha meyil etməsi onun yeniliyinə qarşı nə qədər həssas olduğunu sübut etdiyi kimi, ərəb şeirin formalarına dərinləndirilmişliyini də göstərir. Doğrudur, şairin muvaşşahları öz şəklində görə İspaniya muvaşşahlarından xeyli fərqlənir. Eyni zamanda həmin şeirlər ənənəvi ərəb poeziyası ilə də uyğundur. Sührəvərdi hər iki məktəbi birləşdirməklə yeni bir şeir forması yaratmağa müvəffəq olmuşdur.

Divanda Sührəvərdinin iki muvaşşahı mövcuddur. Onların hər ikisi məhəbbət mövzusunda yazılmışdır. Burada həm də həyata nəkbün münasibət özünü bariz şəkildə nümayiş etdirir. Sührəvərdi həyatın mənasını məhəbbətdə, gözəllikdən zövq almaqda görür. Onun fikrincə, bəzə həyat bir həddir. Gözəl və şərab dünyanın bəzəyi, varlığın ilkin mayası kimi qiymətləndirilməlidir:

Ah, o mənə təmiz eşq şərabı içirdikdə

Necə də dünya gözəlləşdi.

Yavaş-yavaş mənə yaxınlaşdı.

Sonra isə xoşluq, nəvazişlə uzaqlaşdı.

Qəlbimə bir şirinlik gəldi.

Qaranlıq sürünərək aradan çıxdı.

Həyat budur! Əgər belə olmasa,

Onda həyata "əlvida" [26, vər.43].

¹ Muvaşşah – XI əsrdə İspaniya ərəbləri içərisində geniş yayılmış şeir növüdür. Ənənəvi ərəb şeirlərindən fərqli olaraq nəğmə şəklində qələmə alınmış muvaşşahlarda vəzn və qafiyə vəhdəti pozulur. Bu isə şairə öz fikirlərini sərbəst ifadə etmək üçün çox geniş imkanlar verir (bu haqda bax: İ.Y. Kraqkovski, II, 510-514).

Sührəvərdinin digər muvaşşahı isə daha poetik, daha həzindir. Sanki şair bütün istedadını məhz bu şeirdə nümayiş etdirməyə çalışmışdır. İstər qafiyələrin seçilməsi, istər vəzn oynaqlığı, istərsə də şərə xüsusi bir axıcılıq, musiqilik gətirən cinaslar Sührəvərdinin poeziya sahəsindəki böyük sənətkarlığını qabarıq şəkildə nəzərə çatdırır:

Mən və bir də qara gözlər

Mirvari üzərində qərar tutduq;

Bələ hesab edərim ki, Leylinin Məcnunu

Mənim qədər vurğun olmamışdır.

Əgər onlara qarşı şövqün uğrunda qəlsəm

Göz yaşlarımda mənə yuyun;

Şivən qopararaq "bu, gözlərin qurbanı olmuşdur" deyin.

Ey mənim gözlərim! Mənə dikilin!

Ey mənim göz qapaqlarım! Mənə cəfa verin!

Ey ürəyim, mənə tərkdiklərinə görə səbr et [26, vər.43].

Məhz belə ehtiraslı, səmimi, lirik məhəbbət əsiri olan bir adam son nəfəsində inam və qətiyyətlə deyə bilərdi:

Sizin yolunuzda məhv olub sümüklerimi çürütsəm belə,

Məhəbbətin ilki qəlbimdə [daima] qalacaqdır [26, vər.40].

Sührəvərdinin məhəbbət haqqındakı düşüncələri bununla bitir. Doğrudur, onun divanında bu səpkidə yazılmış başqa şeirlərə də rast gəlmək olar. Lakin misal gətirdiyimiz parçalarda ifadə olunmuş fikirlər şairin eşq aləmini müəyyənləşdirən əsas xətlər olduğundan, təkrara yol verməmək xatirinə onlara toxunmağı lazım bilmədik.

Dəfələrlə qeyd olunduğu kimi, Sührəvərdi peşəkar filosof olmuşdur. Elə buradan aydın olur ki, onun poetik yaradıcılığında fəlsəfi düşüncələrə geniş yer verilməlidir. Doğrudan da, şairin bir sıra şeirləri həyat və cəmiyyətdən haqqında, ölüm və varlıq barəsində şairin fəlsəfi qənaətlərinin bədii ifadəsi kimi səslənir. Bu şeirlərdə Sührəvərdinin üsyankar təbiəti, məğrur şikayəti, dövründən narazı idrakı aydın ifadə olunmuşdur.

Sührəvərdi yaşadığı cəmiyyətdən son dərəcə narazı idi. Hər tərəfdə hökm sürən haqsızlıq, dərəcəlilik, əxlaq pozğunluğu, riyakarlıq böyük filosofun gözlərindən yayına bilməzdi. O görürdü ki, insanlar arasındakı münasibətlərdə aparıcı qüvvə yalan və riyadır. Din də, əxlaq da, bütün etiqadlar da yalnız həyata zahiri bəzək ver-

mök, cəmiyyətin üfunət və çirkabını örtmək vasitəsindən başqa bir şey deyildir. Sühreverdî vəhşi feodal zehniyyətinin bütün formalarını rədd edərək dövrünün, zamanın, mühitin amansız adətlərinə qarşı çıxır, son nöqtədə dini inkar edərək cəsarətlə yazırdı:

Dünyanın gözəlliyi məhv olmuşdur,
Onun hər bir yeniliyi də sünidir.
İnsanların hamısı xain olmuşlar,
Kimə inanacağımı kəsdirə bilmirəm.

Mən görürəm ki, bütün xeyirli işlərə tərəf aparan yollar bağlanmışdır;
Nə ləyaqət, nə nəşə, nə din, nə də əxlaq qalmışdır:
Lap doğru danışsalar da, insanlara heç bir şeydə inanmıram [26, vər.42].

Buna görə də, Sühreverdî insanlardan qaçmaq, onların əli çatma-yaçaq bir yerdə qərar tutmaq istəyir. Çünki onun ətrafını saranlar din paltarı, riyakarlıq libası geymiş ilanlardan, əqrəblərdən, yed-dibaşlı əjdahalardan başqa bir şey deyildir. Sühreverdî bu həqiqəti dərk etdikcə qəzəblənir, rəzalet dünyasının çirkabına dözməyin qeyri-mümkünlüyünü duyaraq heyrət, təəccüb içərisində özünə müraciət edərək bütün varlığı ilə üsyana qalxır:

Nə vaxta qədər ilanlara yoldaş olacağam?
Nə vaxta qədər yeddibaşlı əjdahalar ətrafımı bürüyəcəkdir [19, s.272].

Bəlkə baş götürüb bu diyardan qaçmaq, başqa ölkəyə pənah apar-maq, orada yeni dostlar, tanışlar tapmaq daha ağıllı olardı? Lakin, heyhat, həyat, cəmiyyət, insanlar hər yerdə eynidir, dünyanın insan yaşayan hər bir bucağında haqsızlıq, cinayət hökm sürür. Hər tərəfdə "misli görünməmiş bəla, ön alçaq, çirkin ədavətlə" [26, vər.42] qarşılaşırsan. Çünki hər yerdə insanların təbiəti eynidir:

Firavan yaşamağın sənə bir ölkədən
Digər başqa ölkəyə köçməyinə mane ola bilməz;
Hər hansı bir ölkədə yaşasan
Öz xalqına bənzər xalq, dostlarına bənzər dostlar tapa bilərsən [26, vər.42]¹.

¹ Qeyd etmək lazımdır ki, Sühreverdî bu parçanı qədim ərəb şairlərindən birin-dən iqtibas etmişdir. Sühreverdî onu yalnız müəyyən qədər dəyişdirmişdir. Şərin orijinalı belədir: "Firavan yaşamağın belə, sənə varlığını öz xalqına və vətəninə bağ-laya bilməz. Hər hansı bir ölkədə yaşasan, orada öz xalqına bənzər xalq, qonşuna bənzər qonşu görə bilərsən" (bax: Homase, Qahire, I, s.269).

Lakin mühitin yaramazlığı Sühreverdini ruhdan salmır, əksinə, onun üsyankarlığına daha böyük qüvvət verir. Sühreverdî inanır ki, bir gün dünyaya sahib olacaq, hər cür ədalətsizliyə son qoyacaqdır. Qeyd etməliyik ki, bu arzu sadəcə olaraq bir şair ilhamının keçici hissindən doğmamışdır. Orta əsr məxəzlərindən aydın olur ki, Süh-reverdî bir gün dünyanın yeganə hökmdarı olacağına dərinəndən ina-nırdı. Öz dostları ilə söhbətlərində filosof bu arzunu gizlətməmiş, dərin inam və səmimiyyətlə dünyaya sahib olacağını bildirmişdir. Mənbələrdə verilən aşağıdakı məlumat bu fikri təsdiq edir:

"Şeyx Seyfəddin əl-Amədi¹ demişdir: Sühreverdî ilə Hələbdə görüşəndə mənə dedi: – Mən mütləq yer üzünə sahib olmalıyam. Mən ona dedim: – Bu fikir haradan başına gəlmişdir? Dedi: – Yuxuda görmüşəm ki, mən dənizin suyunu içib [qurtarmışam]. Dedim: – Ola bilsin ki, bu sənə elm və ona bən-zər sahələrdə məşurlaşmağına işarədir. Heç bir cavab vermədi" [29].

Göründüyü kimi, Sühreverdî özündə belə bir inam hasil etmiş-dir ki, o, bütün dünyanın hökmdarı olmağa layiqdir. Bu heç də filosof-şairin mənsəbpərəstliyindən, təköbbüründən doğan istək deyildi. Sühreverdî məhz insanlara olan böyük məhəbbəti, yer üzündən əda-lətsizliyi qaldırmaq arzusu ucundan bir mərtəbəyə çatmaq istəyirdi. O, ilahi varlıq olub yaramaz hökmdarların tac-taxtını yerlə yeksan etmək, batil etiqadları, yaramaz dini ehkamları bəşərin zehnidən çıxarmaq arzusu ilə yanırdı. Aşağıdakı şeir parçası mənbələrdə bu bərdə verilmiş məlumatı bir daha təsdiq edir, şairin böyük qəlbinin böyük niyyətini əyani şəkildə nümayiş etdirir:

Mən belə bir ümiddəyəm ki, [bir vaxt] hökmdarlıq edəcəyəm.
Nə üçün də yox?
Məgər Buveyhilər sülaləsi fəqirlikdən sonra hökmdar olmamışlarını?
Dövrümün camaatı ilə istədiyim şəkildə rəftar edəcək,
Qoruyub saxladıklarına sahib olacaq, tikdiklərini dağıdacağam. Allah
kimi mən də yaramaz hökmdarlara ehtiyacım yoxdur, mənə ehtiyacım yox ki,
Onların izi-tozu belə qalmayacaqdır [26, vər.41].

Sühreverdinin poetik yaradıcılığında ölüm haqqında düşüncələr də mühüm yer tutur. Şairin fikrincə, ölüm qarşısızalmaz bir qüvvədir.

¹ Seyfəddin əl-Amədi (1156-1233) – əvvəl Honbəl, sonra isə Şafin məz-həbində fəqihi olmuş, Bağdadda, Dəməşqdə, Misirdə yaşamışdır.

Onun siyirilmiş qılıncı daim insanların başının üstündə dayanmışdır.
Hər ötən gün bizi ölümə yaxınlaşdırır. Qoy insanlar yola saldıqları
günlərə sevinməsinlər:

İnsan yola saldıqı günlərə şadlanır:

[Halbuki] hər ötən gün onun əcalını yaxınlaşdırır [26, vər.42].

Sührəvərdi göstərir ki, ölüm elə bir xain qüvvədir ki, ondan arxa-
yınlaşmaq olmaz. Onun aqibətindən, fitnasından daim qorxmaq
lazımdır. Şair gözəl bəddi bənzətmədən istifadə etməklə ölümü oxa,
insan ömrünü isə onun qət etdiyi məsafəyə oxşadır:

Xain ölüme inanma,

Onun fitnə-felindən həzər et.

Ölüm atılmış bir ox,

Ömür isə onun qət etdiyi məsafədir [26, vər.41].

Lakin Sührəvərdinin nəzərində ölüm adi bir təbiət hadisəsi
deyildir. O daha böyük qüvvə, insanı əbədləşdirən, yüksəldən fə-
səfi kateqoriya, daha dəqiq deyilsə, Allaha, nurlar aləminə qovuş-
duran amildir. Sührəvərdinin ölüm konsepsiyasında "işraqiyyə" fə-
səfəsindən gələn cəhətlərlə bərabər, sufi təliminin izləri də özünü
bürüz verir. Əgər o, bir işraqi kimi ölib nurlar aləminə qovuşmağı
arzulayırsa, bir sufi kimi də Allahla qovuşmağı, onu öz gözləri ilə
görmək istəyir. Allahı gözle görmək isə sufi təliminin elə bir müte-
rəqqi cəhətidir ki, bu Quranın əsas müddəalarından birinə – "Allahı
gözle görmək qeyri-mümkündür" hökmünə tamamilə və daban-
dabana ziddir. Y.E.Bertels də sufizmin müddəalarından danışarkən
bu cəhəti xüsusi olaraq qeyd edir [30, s.34]. Deməli, Sührəvərdi o
dövrə geniş yayılmış sufi təliminin müddəalarına da laqeyd qalma-
mış, onun müterəqqi cəhətlərindən istifadə etməyə çalışmışdır. Bunu
aydın təsəvvür etmək üçün şairin ölümündən əzca əvvəl yazdığı
şərə nəzər salmaq kifayətdir. Burada Sührəvərdinin həyatı, ölümü,
keyfiyyəti, şərə münasibəti, eyni zamanda onun sufizmlə əlaqədar baxış-
ları parlaq şəkildə əks olunmuşdur. Bu məqsədlə də həmin şəri
burada bütövlükdə vermək yerinə düşərdi:

Məni ölmüş bilib, yaxud kədərli olduğumu görüb ağlayan dostlarıma deyir:
Elə fərz etməyin ki, mən ölüyəm,
And olsun Allaha ki, meyit mən deyiləm.

Mən bir quş, bu [bu dünya] isə qəfəsidi,
Oradan uçaraq [qəfəsini başqaları üçün] boş qoydum.
Mən bu gün gizlicə bütün camaata xəbər verirəm ki,
Allahı burada öz gözələrimlə görürəm;
Ruhları öz bədənələrindən çıxarın ki,
Haqqı olduğu kimi açıq-aydın görəsiniz.
Cən verərkən duyduğunuz vahimə sizi dəhşətə gətirməsin,
O, buradan köçmədən başqa bir şey deyildir.
Bizim ruhlarımızın mayası birdir,
Bədənələrimiz də eyni maddədən yığılmışdır.
Mən özümde sizi görürəm.
Fikrimcə, siz də elə mənim özümünüz.
O şey ki xeyirdir, [demək] hamımıza üçündür,
O şey ki ziyandır, [demək] hamımıza ziddir.
Mənə rəhm etdikdə özünü də rəhm edirsiniz,
Bilin ki, siz də bizim ardımızca gələcəksiniz.
Mənim qayğıma qalan özünü qüvvətləndirir:
Axı dünya "fəna" buynuzları üzərində dayanmışdır.
[Bütün bunlar] menden sizə bir vəsiyyətdir:
Allahın salamu, həmdi və şükrü sizin üzərinizdə olsun [20, s.170].

Yuxarıda göstəriləndi ki, Şihabəddin Sührəvərdi bu misraları
ölümündən əzca əvvəl qələmə almışdır. Buna görə də mütəfəkkirin
bu şəri onun son sözü, həyat və cəmiyyət bərsindəki fikirlərinin qısa
nəticəsi hesab oluna bilər. Sührəvərdinin işraqiyyə və sufi təlim-
lərinə münasibətini, onun hansı cəhətlərini qəbul etməsini, insan
tələfinin gələcəyi bərsindəki qənaətini, fərdlə ümumun, şəxsi
"mən"lə "özgələr" arasındakı əlaqənin mahiyyətinə dair fəlsəfi
düşüncəsini yekunlaşdırmaq baxımından yuxarıdakı kiçik şeir par-
çası ən tutarlı əyani vəsait hesab olunmağa layiqdir.

Sufizmin fəna və əbədiyyət bərsindəki təliminin mahiyyətini
Y.E.Bertels izah edərək yazır: "...Özünün keçici müvəqqəti
"mən"-inin məhvini hiss edən insan əbədiyyət deryasına atılır və
beləliklə də aydın hiss edir ki, o, ilahi varlığın özü kimi əbədidir"
[30, s.38]. Yəni suflər bu dünyanı müvəqqəti və keçici hesab edir,
axirət dünyasını isə əbədiyyət kimi qəbul edirlər. Əlbəttə, bu fikir
yeni deyildir və islam dininin əhkamları ilə uyğun gəlir. Lakin bir
sıra suflər, o cümlədən Sührəvərdi o dünyanı sadəcə axirət evi
deyil, Allahla qovuşmaq, onunla görüşmək üçün əsas amil sayırlar.

Təbii ki, "Allahı burada öz gözlərimlə görürəm" deyən Süh-rəvərdinin fikri islam ehkamu ilə bir araya sığışmır. Digər tərəfdən, ölümü bu dünyadan köçmək adlandıran mütfəkkir Allaha qovuşmağın yolunu başqa sufilər kimi "paklaşmada" deyil, ruhların bədən-ləri tərk etməsində görürdü. Daha doğrusu, Şihabəddin Süh-rəvərdi bütün bəşər nəslini vahid ruhun ünsürü hesab edir və beləliklə də, orta əsr cəhəllətinə, feodalizm dünyasının yirtıcı zehniyyətinə qarşı çıxırdı. Deməli, şair şəxsi "mən" in ölməzliyindən danışarkən bunu iki cəhətdən əsaslandırırdı. Bir tərəfdən o göstərirdi ki, ölüm fərdin varlığının məhvi deyil, əksinə, Allaha və beləliklə də, əbədiyyətə qovuşması, digər tərəfdən isə vahid ruhun bir hissəsi kimi insan-ların varlığında yaşaması, şəxsi "mən" in ümumi bir zərrəsi kimi daimi qalmasıdır. Süh-rəvərdi ışıraqiyyə təliminin müddəalarına da burada geniş yer verir. Şübhəsiz ki, o, insanların eyni ruhdan, eyni maddədən emələ gəldiyini söyləyərkən bunu nurlar aləmi ilə əla-qələndirir, hamının və hər şeyin nurdan yarandığını iddia edən "ışıraqiyyə" fəlsəfəsinin hökmlərinə gedib çıxır.

Süh-rəvərdinin bu şerinin dünyəvi məzmun daşdığı son misra-lardan da aydın olur. "Xeyir də, şər də bizdən doğur və hamımız a eyni dərəcədə sirayət edir" deyən şair insanları yaxşılıq etməyə səsləyirdi. Məhz buna görə də o, "kim mənim qayğıma qalır, deməli, özünü qüvvətləndirir" deyərək heç də ruhlar aləmini deyil, real həyatı nəzərdə tuturdu. Sanki Süh-rəvərdi bu şeri ilə bir tərəf-dən orta əsr rəsmi islam zehniyyətinin küt ehkamlarına son zərbə-sini endirmiş, onun ölümünə fitna verən din xadimlərini, onların ardınca da hakim dairələri mənəvi cəhətdən edam etmişdir.

Süh-rəvərdinin real həyatın nemətlərindən istifadə etmək ehti-rası, bu dünyanın gözəlliklərinə tam sahib olmaq arzusu onun digər şeirlərində də meydana çıxar. Bu isə bir daha sübut edir ki, o, sufi təliminin ancaq müterəqqi cəhətini götürmüş, onda olan mistika ünsürlərinə tamamilə biganə qalmışdır. Süh-rəvərdi üçün Allaha qovuşmaq, əbədiyyətə çatmaq yalnız öldükdən sonra mümkündür. Bunun üçün isə heç də həyatın nemətlərindən əl çəkib tərk-i-dün-yalığa qapılmaq lazım deyildir. Əksinə, "neçə-neçə millətlərin məhv olduğu, neçə-neçə evlərin, məscidlərin xaraba qaldığı, nə qədər ömrün hədəf getdiyi" [20, s.170] bu dünyada kef çəkmək, hər anın səadətindən istifadə etmək lazımdır:

Ömrün əldən gedir, işrətə can at,

Bu dünyanın [nemətlərini] qarət et, [ömrü] əbədi deyildir.

Eyş-ışrət əldə etməsən, onu əldən buraxma.

Qoy nemətə laqeydlik, sənin ehtirasına mane olmasın [20, s.170].

Bu misralardakı həyata ehtiraslı çağırış, "keçici" dünyanın insan-lara bəxş etdiyi nemətlərdən maksimum faydalanmaq arzusu Şər-qin böyük dühalarından olan Ömər Xəyyamın nikbin fəlsəfəsini xatırladır. Şihabəddin Süh-rəvərdi də öz nikbin sələfi kimi asketizmi cəsarətlə rədd edir, sufi dünyagörüşünün mistik tərəfini qətiyyətlə kəşib atırdı. Həm də Azərbaycan mütfəkkiri daha da irəli gedərək nəinki dünyanın gözəlliklərindən vəcdə gəlməyi söyləyirdi, habelə onun nemətlərini, sözün müsbət mənasında, qarət etməyə səsləyirdi. Bu ideya isə həm islam zehniyyətinə, həm də mistik sufi dün-yagörüşünə eyni dərəcədə yabançı idi.

Varlığın ilkin mənbəyini işıqda, nurda görə, "ışıraqiyyə" təli-minin ən böyük nümayəndələrindən olan Şihabəddin Süh-rəvərdinin poetik dünyası da həmin nurların işığından qüvvət almışdır. Onun poeziyası, əvvəllər də qeyd edildiyi kimi, ağılla hissən sintezindən yaranmışdı. Bu poeziya bir tərəfdən insanları xeyirxahlığa, məhəb-bət və nikbinliyə səsləyir, digər tərəfdən isə insan ömrünün əbədi-liyini ulduzlar dünyasında görür, insan ruhunun ölməzliyini təsdiq edirdi. "İnsan öldükdən sonra onu nələr gözləyəcəkdir?" - fikri Pla-tondan başlamış Şekspirə qədər bəşərin ən nadir dühalarını məşğul etmişdir. Süh-rəvərdi də bu problemi düşüncədən həyatdan ayrılır, öz "ışıraqiyyə" fəlsəfəsinin qanadları üzərində ulduzlar aləminə uçuşur. Lakin o yerə qayıdan kimi hər cür fəlsəfəni unudur, həyata ehtiraslı vurgunluğu tərənnüm edirdi. Süh-rəvərdinin təbiətində olan bu ikilik onun poeziyasının əsas aparıcı xətti olmuşdur. Məhz bunların təsiri altında onun poeziyası gah qanadlanıb göylərə uçmuş, gah da ana təbiətin gözəlliklərini seyr etmiş, onun nemətlərindən qidalanmışdır.

Süh-rəvərdi ərəbdilli Azərbaycan poeziyasında xüsusi yer tutur. Ona qədər bu poeziyada real hissələrin tərənnümü daha qüvvətli idi. Süh-rəvərdinin şeirlərində isə rəasionalist istiqamət, fəlsəfi dərinlik, romantik vüsət üstünlük təşkil edir. Süh-rəvərdi poeziyası fəlsəfi ümü-miləşdirmənin, əqli mühakimənin gözəl nümunələri kimi diqqəti cəlb edir. Əgər Musa Şəhəvat ərəbdilli Azərbaycan poeziyasına ictimai mövzular gətirmişsə, İsmayıl ibn Yəsar onu siyasi və ideoloji

vuruşmalar meydanına çevirmiş, Mümkən Təbrizi isə sənətin xalq həyatı ilə bağlılığı ideyasını meydana atmışdır. Həmin poeziyanın filosofu isə mehız Sührəverdi olmuşdur.

Sührəverdi Şərq fəlsəfəsi tarixində müstəsna yer tutan bir şəxsiyyətdir. Onun həqiqi qiyməti o zaman verilə bilər ki, fəlsəfi əsərləri dərinlən araşdırılsın, onun ideyalar aləminin üstündəki duman aradan qaldırılsın. Filosofun baş daşına həkk olunmuş aşağıdakı parçada Sührəverdiyə olan məhəbbət, yaradıcılığının əhəmiyyəti gözəl ifadə olunmuşdur:

Bu qəbrin sahibi elə bir inci idi ki,
Allah onu şərəflə cılamışdı.
Zaman onun qiymətini bilməyib,
Adı balıqqlağı hesab etmişdir [20, s.169].

BƏDİİ NƏSR. EYN ƏL-QUZAT

Eyn əl-Quzatın həyatına aid bəzi qeydlər. Orta əsrlər Azərbaycan mədəniyyətinin açılmamış səhifələrindən birini də XII əsrin əvvəllərində yaşayıb-yaratmış böyük Azərbaycan edibi və filosofu Eyn əl-Quzatın yaradıcılığı təşkil edir. Ərəbdillilə mədəniyyətin inkişafında müstəsna xidmətləri olan bu görkəmli şəxsiyyət haqqında xarici şərqşünaslıqda, xüsusən İranda müəyyən fikirlər söylənilsə də, hətta onun yaradıcılığına məqalə və böyük həcmli əsərlər həsr edilse də, alimin doğma vətəninə bu sahədə dəyərli tədqiqatlar çox azdır. Halbuki Eyn əl-Quzat Azərbaycan bədii və fəlsəfi fikir tarixində çox mühüm rol oynamış, müsəlman aləmində müərəqqi ideyaların bayrağı olmuşdur. Şübhə yoxdur ki, həyatını azad fikirləri yolunda qurban verən bu istedadlı müfəkkirə gələcəkdə onlarla tədqiqat əsəri həsr ediləcəkdir. Çünki onun zəngin irsi, elmin bir sıra sahələrini əhatə edən dərin məzmunlu əsərləri bir deyil, bir neçə monoqrafiya üçün lazımı material vermək qüdrətinə malikdir. Bu tədqiqat işində Eyn əl-Quzatın yalnız həyatının bəzi mübahisəli cəhətləri barəsində məlumat veriləcək və habelə mövzu ilə əlaqədar onun bədii nəsrini araşdırılacaqdır.

Qeyd edildiyi kimi, xarici şərqşünaslıqda Eyn əl-Quzat haqqında bir sıra tədqiqat əsərləri yazılmışdır. Bu tədqiqatçıların Eyn əl-Quzatın yaradıcılığı barəsindəki metodoloji və elmi səhvləri bir yana dursun, onun həyatına dair verdikləri məlumatlarda da xeyli dolaşq fikirler, ziddiyyətli nəticələr mövcuddur. Bunların bir hissəsi mənbələrin özündəki səhvlərdən irəli gəlir, digər qismi müəlliflərin məsələyə öləri yanaşmalarından, zəhəri faktlara uyumlarından doğur. Xüsusən, Eyn əl-Quzatın neçə yaşında və hansı səbəblərə görə öldürülməsi kimi mühüm məsələ indiyə qədər həll edilməmiş qalır.

Eyn əl-Quzatın anadan olması tarixi olduqca dumanlıdır. Buna görə də tədqiqatçılar onun təvəllüd tarixini öldürüldüyü ilə görə təyin etməyi daha üstün tuturlar. Məsələ burasındadır ki, Azərbaycan müfəkkiri ölümündən azca əvvəl yazdığı "Şəkva əl-Qərib əni-l-avten ilə ulyəmə əl-buldan" ("Vətəndən ayrı düşmüş qərrib ölkəsindəki alimlərə şikayəti") əsərində otuz üç yaşı olduğunu xəbər verir [31, s.4]. Eyn əl-Quzatın bu məlumatı müasir tədqiqatçılar üçün o qədər etibarlı görünmüşdür ki, onlar alimin ömrü barəsində heç bir mübahisəyə lüzum görməmiş, digər faktlara biganə qalmışlar. Halbuki alimin öz əsərlərində verdiyi başqa qeydlər otuz üç yaşında öldürüldüyünü şübhə altına salır.

Eyn əl-Quzatın ölüm tarixi barəsində mənbələrin çoxunda yekdil fikir mövcuddur. İmadəddin İsfahani onun 525-ci cümədə əl-axirə ayının 6-da çərşənbə gecəsi [32, s.4] (6 may 1131-ci il) öldürüldüyünü qeyd edir. Öz məlumatlarını Səmanidən götürən Əşqalani da Eyn əl-Quzatın ölüm tarixini 525-ci ilin cümədə əl-axirə ayma aid edir [32, s.4]. İbn əl-Fuvatiyyə görə isə Eyn əl-Quzat həmin ilin cümədə əl-axirə ayının 7-də öldürülmüşdür [33, s.1132]. "Təbəqat eş-şafiiyyə əl-kubra" əsərinin müəllifi Tacəddin Subki də alimin cümədə əl-axirə ayının 7-də çərşənbə gecəsi öldürüldüyünü göstərir [34, s.237]. Sıbulskinin sinxronik cədvəlindən aydın olur ki, çərşənbə günü cümədə əl-axirə ayının 7-nə deyil, 6-na təsadüf edir. Beləliklə də, İbn əl-Fuvatinin və Subkinin bir qədər diqqətsizlik etdikləri məlum olur. Hacı Xəlifənin "Kəşf əz-zunun" əsərində də Eyn əl-Quzatın 525-ci ildə öldürüldüyü qeyd olunur [35, s.6; 67]. Bizə məlum olan mənbələrdən yalnız Rəzaqlıxan Hidayət alimin 533-cü ildə (1138-1139) öldürüldüyünü göstərir [36, s.108]. Y.E.Bertels də bu tarixi əsas götürmüşdür [30, s.314].

Məcd Əli Xorasanıya görə isə Eyn əl-Quzat ya 525, yaxud da 533-cü ildə öldürülmüşdür [37, s.40].

Əgər mənbələrə diqqətlə nəzər salınsa aydın olar ki, Eyn əl-Quzat 533-cü ildə öldürülə bilməzdi. Çünki tarixi faktlar bu fikrin əsassız olduğunu qəti şəkildə sübut edir. Belə ki, bütün mənbələr, o cümlədən Rzaquluxan Hidayət, daha sonra Y.E.Bertels göstərir ki, Eyn əl-Quzat vəzir Dərqəzininin əmri ilə öldürülmüşdür. Azərbaycan aliminin ölüm tarixinin və səbəblərinin aydınlaşdırılmasında vəzir Dərqəzininin mühüm rol oynadığını nəzərə alaraq, burada onun barəsində bir qədər geniş danışmaq lazım gəlir.

Vəzir Dərqəzininin adı barəsində mənbələrdə müxtəlif fikirlər mövcuddur. İbn əl-Əsir onu Əbu-l-Qasim Əli ibn əl-Qasim əl-Ənsəbazi [38, s.245], İmadəddin İsfahani əl-Qivam Əbu-l-Qasim Nasir ibn Əli əl-Dərqəzini əl-Ənsəbazi [38, s.160], Rəvəndi Qivaməddin Əbu-l-Qasim Ansibadi, İbn əl-Fuvati Əbu-l-Qasim Dərqəzini, Xandəmir Qivaməddin [40, s.103], Rzaquluxan Hidayət Əbu-l-Qasim Dərqəzini [41, s.180], Subki isə Əbu-l-Qasim [34, s.236] kimi qeyd edirlər. Eyn əl-Quzatın müasir tədqiqatçıları Əfif Useyrən bu vəziri Qivam əd-din Nasir ibn Əli Əbu-l-Qasim Dərqəzini, Məcd əl-Əli Xorasanı Əbu-l-Qasim ibn Həsən Dərqəzini, Y.E.Bertels isə Qivam əd-Din Əbu-l-Qasim ibn Həsən Dərqəzi [30, s.314] şəklində göstərir. Dərqəzininin adı barəsində göstərilən müəlliflər arasında fikir ayrılığının mövcud olmasına baxmayaraq, onların hamısı Eyn əl-Quzatın bu vəzirin əmri ilə öldürülməsi faktını yekdilliklə qəbul edirlər.

517 (1123)-ci ildə Sultan Mahmudun (512-525) (1118-1131) vəziri Şəms əl-Mülk Osman ibn Nizam əl-Mülk Beyləqan yaxınlığında həbs edilib öldürüldəndən [39, s.141] sonra Əbu-l-Qasim Dərqəzini 518 (1124)-ci ildə [39, s.142] vəzir təyin olunur. İmadəddin İsfahani göstərir ki, Əbu-l-Qasim vəzirliyə keçdikdən sonra saray daxilində müxtəlif fitnələr törətməyə, alimlərin qanını tökməyə başlayır [39, s.144]. Buna görə də Sultan Mahmud onu 512 (1127)-ci ildə vəzirlikdən çıxararaq həbs edir, vəzirliyə Əbu Nasir Ənuşirəvan ibn Xalid keçir [39, s.152]. İbn əl-Əsir göstərir ki, Sultan Səncərin təhriki ilə Sultan Mahmud Dərqəzinini həbsdən buraxıb 522-ci il məhərrəm ayının 24-də (29 yanvar 1128) yenidən özünün vəziri elan edir. Dərqəzininin əsil terror illəri də elə bu

vaxtdan başlayır. Sultan Toğrul 525-ci ildə şəvval ayında (sentyabr 1131-ci il) xəstələnib ölüür. "Təvərix Ale Səlcuq" əsərinin müəlliflərinin fikrincə, vəzir Dərqəzini onu zəhərləyib öldürür [39, s.255]. İbn əl-Əsir qeyd edir ki, Sultan Mahmudun ölümündən əzca əvvəl Dərqəzini bir sıra dövlət xadimlərini, o cümlədən Əzizəddin Əbu Nasir Əhməd ibn Hamid əl-Mustavfini (tarixçi İmadəddin İsfahaninin əmisi) həbs edərək Tikritə göndərir [38, s.255]. Eyn əl-Quzatın hamisi olan Əzizəddinin [42] həbs edilməsindən əzca sonra Dərqəzini onun tərəfdarlarından da ittiham almaq [42] fikrinə düşür və "alim cildinə girmiş bəzi adamların" [39, s.151] fitvası ilə Eyn əl-Quzatı da tutdurub Bağdada göndərir, sonra isə Həmədana qaytarıb orada öldürtdürür [42].

Xandəmir qeyd edir ki, Eyn əl-Quzat dərs dediyi mədrəsənin darvazası yanında dar ağacından asılır [40, s.10]. 527-ci il şəvval ayında (avqust 1133-cü il) isə vəzir Dərqəzini yolda olarkən öldürülür [43]. Beləliklə, aydın olur ki, Eyn əl-Quzat 527-ci ildən gec öldürülə bilməzdi.

Eyn əl-Quzatın 525-ci ildə öldürüldüyünü qəti təsdiq etdikdən sonra onun anadan olduğu ili düzgün müəyyənləşdirmək üçün alimin neçə il ömür sürdüyünü aydınlaşdırmaq lazım gəlir. Yuxarıda göstəriləyi kimi, Eyn əl-Quzat ölümündən əzca əvvəl yazmış olduğu "Şəkva əl-Qərib" əsərində otuz üç yaş olduğunu etiraf edir. Lakin öz əsərlərində elə mühüm nöqtələr vardır ki, bu etirafı şübhə altına almağa lazımı əsas verir. Bunları ayrı-ayrılıqda qeyd edək.

1. Eyn əl-Quzat "Zubdet əl-həqaiq" əsərində göstərir ki, o bu kitabı yazarkən iyirmi dörd yaşında imiş [44, s.4]. Sonra alimin ideya düşmənləri bu kitabda irəli sürülmüş müddəalara qarşı çıxaraq onu dinsizlikdə təhəmmüləndirmişlər ki, "Şəkva əl-Qərib" risaləsində Eyn əl-Quzat özünü bu hücumlardan qorumağa çalışmışdır. Həmin risalədə alim göstərir ki, bir sıra alimlər mənim iyirmi il bundan əvvəl yazdığım risaləyə رسالة عملتها منذ عشرين سنة əsaslanaraq bəzi məsələlərdə mənim yanlış mövqə tutduğumu iddia edirlər. Buradan belə bir məntiqi nəticə çıxır ki, əgər müəffəkkir "Zubdet əl-həqaiq"-i yazarkən iyirmi dörd yaşında imişə, "Şəkva əl-Qərib" risaləsini bitirərkən qırx dörd yaşında olmalı imiş.

2. Məlumdur ki, Eyn əl-Quzat "Zubdet əl-həqaiq" əsəri ilə sufilerin cəbhəsinə keçmiş, özünün yazdığına görə, bir sıra tərad-

düdlərdən sonra sufi ideyalarını qəbul etmişdir. Eyn əl-Quzat açıq göstərir ki, o, iyirmi bir yaşından iyirmi dörd yaşına qədər sufizmi öyrənməklə məşğul olmuş, onun təbliğinə isə iyirmi dörd yaşında "Zubdət əl-həqiq" əsərini yazmaqla başlamışdır. 521-ci ildə təməmlədiyi farsca "Təmhidat" əsərində Eyn əl-Quzat qeyd edir ki, dostlarına və müridlərinə yazdıqları məktublar bir neçə cild təşkil edir. Həmin bu məktublardan birində biz oxuyuruq ki, bu məktub "on beş illik təriqət yolunun səmərəsidir".

Buradan da belə bir nəticə çıxır ki, iyirmi dörd yaşında sufizmi qəbul edən, ölümünə dörd il qalmış "on beş il təriqət yolunda" çarpışdığını etiraf edən alim otuz üç yaşında öldürülə bilməzdi. Əgər biz bu məktubun ən gec 521-ci ildə yazıldığını qəbul etsək, onda Eyn əl-Quzatın ən azı qırx üç yaşında öldürüldüyünü təsdiq etməliyik ki, bu da birinci təzissə tamamilə uyğundur.

3. Eyn əl-Quzatın dünyagörüşündə əmələ gələn dəyişiklik onun Əhməd Qəzali ilə Həmədanaqı görüşündən sonra aldığı təəssürratla əlaqədardır. Bu görüşün isə hansı ildə baş verdiyini müəyyən etməyin Eyn əl-Quzatın yaşını təyin etməkdə mühüm əhəmiyyəti vardır. Əbu-l-Fəttuh Əhməd ibn Məhəmməd əl-Qəzali İbn Xəlliqaqın verdiyi məlumata görə 520-ci ildə (1126) Qəzvinə vəfat etmişdir [45, s.40]. Əbdürrəhman Cami Əhməd əl-Qəzalinin 517-ci ildə [46, s.356], Rzaqulxan Hidayət 527-ci ildə [47, s.37], Zeynalabdin Şirvani 517-ci ildə [48, s.25] öldürüldüyünü xəbər versələr də, İbn Xəlliqaqın göstərdiyi tarix daha düzgündür. Deməli, Eyn əl-Quzatın Əhməd əl-Qəzali ilə görüşü və məktublaşmaları 520-ci ilə qədər davam etmişdir. Bu da məlumdur ki, Azərbaycan müfəkkiri Əhmədlə ilk dəfə Həmədanaqı görüşmüşdür. Onun isə Həmədanaqı gəlmə tarixini biz ən azı 505-ci ildən əvvəlki dövrlərə aid etməliyik. İbn Xəlliqaq göstərir ki, Əbu Hamid Qəzali 488-ci ilin ziqqədə ayında (noyabr, 1095) "Nizamiyyə" mədrəsəsində dərs deməkdən imtina edir [45, s.661], qardaşı Qəzali isə onun yerinə qəbul olunur. 498 (1104-1105)-ci ilə qədər Əhməd Qəzali orada müəllimlik edir [45, s.39]. Onun bu tarixdən sonrakı fəaliyyəti barəsində bizə məlum olan mənbələr dəqiq məlumatlar verməyə də, bəzi işarələrdən aydın olur ki, Əhməd Qəzali "Nizamiyyə" də pedaqoji işini dayandırdıqdan sonra birbaşa Qəzvinə getmişdir. Cami yazır: "Bir sufi Qəzvinə Tusa gəlir və Həcətül İslamın (Əbu

Hamid əl-Qəzalinin) yanına gedir. O, qardaşı Əhməd barəsində ondan soruşur" [46, s.356].

Ərəb alimi Əbdürrəhman Bədəvi Sibt ibn əl-Cavziyyə əsaslanaraq göstərir ki, Əbu Hamid əl-Qəzali Tusda vəfat edərkən qardaşı Əhməd onun yanında olmuşdur [49, s.70]. Əbu Hamid Qəzalinin isə 505 (1111)-ci ildə öldüyü məlumdur. Deməli, Əhməd Qəzali hələ 505-ci ildən qabaq Qəzvinə və Tusda olmuşdur. Eyn əl-Quzatın da məlumatından görünür ki, müfəkkir Əhməd Qəzali ilə iyirmi bir yaşından sonra görüşmüşdür [44, s.4; 7]. Beləliklə, məlum olur ki, Azərbaycan alimi seyx Əhməd Qəzali ilə 504-cü ildən əvvəl görüşmüşdür. Çox güman ki, bu görüş Əhməd Qəzalinin Qəzvinə gedərkən yolüstü Həmədanaqı gəlməsi ilə əlaqədardır ki, bu da Eyn əl-Quzatın iyirmi gün [44, s.4; 7] onun sufizm haqqındakı söhbətlərinə qulaq asmasına imkan vermişdir.

4. "Şəkva əl-Qərib" əsərində müəllifin otuz üç yaşı olduğu barəsində verdiyi məlumatın özündə də dolaşıqlıq vardır. Bunu aydın təsəvvür etmək üçün həmin parçaya dərinlən nəzər salmaq kifayət edir. Alim yazdığı əsərlərdən söhbət açarkən belə deyir: "Yazdığım əsərlərdən biri də "Zubdət əl-həqiq" adlandırdığım kitabdır ki, o mənim axırıncı əsərimdir. O zaman mənim iyirmi dörd yaşım var idi, taleyin məni bu fitnəyə düşür etdiyi hazırkı ilə isə otuz üç yaşına çatmışam. Bu həmin kamillik [ilidir ki], Allah öz yüksək kəlamında bu barədə demişdir: "Elə ki öz kamal dərəcəsinə çatdı. Bu isə insanın qırx yaşına çatmasına bərabərdir" [50, s.7].

Gətirilən bu parçada iki məsələ etiraz doğurur:

a) Məlumdur ki, Eyn əl-Quzat "Zubdət əl-həqiq"dən sonra "Təmhidat" kimi irihəcmli əsərini yazmışdır. Buna görə də alimin həmin kitabı sonuncu əsəri hesab etməsi ancaq təəccüb doğura bilər.

b) Qurandan gətirilən parça da otuz üç yaşla bir araya sığışmır. Quranda oxuyuruq: "Elə ki, öz kamal dərəcəsinə çatdı, deməli, qırx yaşına daxil oldu" [51, s.15].

Deməli, Qurana görə insan qırx yaşına çatdıqdan sonra həddibülğa çatmış olur, kamal sahibi hesab edilir. Əgər Məhəmmədin qırx yaşından sonra peyğəmbərliyə başlaması nəzərə alsaq, bu sözlərin əbəz yerə deyilmədiyini hiss edərik. Eyn əl-Quzat isə "Şəkva əl-Qərib" əsərini düşmənlərin haqsız hücumlarından özünü müdafiə etmək məqsədilə yazmış, islam dininə qarşı heç bir fəaliyyət gös-

tərmədiyini, yazdıqlarının Quranın bütün müddəaları ilə uyğun gəldiyini sübut etməyə çalışmışdır. Belə olan surətdə peyğəmbərin qırx yaşla əlaqələndirdiyi kamillik dərəcəsinin¹ Eyn əl-Quzatın otuz üç yaşa endirməsinə inanmaq olduqca çətindir. Eyn əl-Quzat kimi mütefəkkir onun hər sözündə gizli mənə axtaran qanıqən əleyhdarlarının əlinə onu ittiham etmək üçün yeni bir əsas verə bilməzdi.

Bizə elə gəlir ki, bütün bu gətirilən faktlar Eyn əl-Quzatın otuz üç yaşında öldürülməsi fikrini rədd etmək üçün lazımı qənaət verir. “Şəkva əl-Qərib”də göstərilən tarix isə alimin ya müridləri, yaxud da əsərin üzünü köçürən katiblər tərəfindən “redaktə” edilmişdir. Görünür, onlar öz şeyxlərinin faciəsini dərinləşdirmək, onun gənc yaşlarında öldürülməsini göstərməklə müasirləri arasında Eyn əl-Quzata olan hüsn-rəğbəti daha da artırmaq məqsədi ilə qırx üçü otuz üçlə əvəz etmiş, bununla da alimin heyatını tədqiq edənlər üçün böyük bir çətinlik yaratmışlar.

Bizə məlum olan mənbələrdən heç biri Eyn əl-Quzatın nə yaşını, nə də anadan olduğu tarixi göstərir. Yalnız İbn əl-Fuvati [52, s.1131] alimin 490-cı ildə doğulduğunu xəbər verir ki, bu tarixi də yuxarıda göstərilən səbəblərə görə düzgün hesab etmək olmaz.

Eyn əl-Quzat adı ilə məşhur olan Əbu-l-Məali Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əli ibn Həsən ibn Əli əl-Miyanəci [53] təxminən 482 (1089)-ci ildə [54] Həmədan şəhərində [44, s.7] anadan olmuşdur. Onun babası Əbu-l-Həsən Əli ibn əl-Həsən Azərbaycanın Miyanə şəhərindəndir [55]. O, Həmədanın qazisi olmuş [55], 471-ci ilin şəvval ayında (aprel 1079) məsciddə səhər namazı qılarkən öldürülmüşdür [56]. Onun ölümündən sonra oğlu Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Əli əl-Miyanəci Həmədanın qazisi seçilir [55, s.548]. Eyn əl-Quzatın atası haqqında məlumat bununla da bitir. Səmaninin yazdığına görə, Əbu Bəkr fəzil və istedadlı bir şəxs olmuş, zahirən də xoş təsir bağışlayırdı [55, s.548]. Mənbələr Eyn əl-Quzatın uşaqlıq və gənclik illəri barəsində heç bir məlumat

vermərlər. Lakin alimin öz əsərlərində onun necə şəraitdə böyüdü-yünü, hansı elmlərə yiyələndiyini aydınlaşdıran qiymətli xəbərlər mövcuddur.

Savadlı ailədə anadan olan Eyn əl-Quzat uşaqlıqdan müxtəlif elmləri öyrənməyə böyük həvəs göstərmişdir. “Zubdət əl-həqiq”dən məlum olur ki, mütefəkkir ilk əvvəl kəlam elminə dair kitabları mütaliə etmiş, lakin onu qane edəcək bir mətləb hasil etmədiyindən müxtəlif məzhəbləri öyrənməyə başlamışdır. Burada da səliqəsizlikdən və hərc-mərclikdən başqa bir şey tapmayan gənc alim tərəddüd keçirir, dörd il müddətində Əbu Hamid Qəzalinin kitablarını dərinləndirən mütaliə edir [44, s.6]. Bundan sonra onun bəsirot gözü yavaş-yavaş açılmağa başlasa da, “ağlın bəsiroti” بصيرة العقل yəne də qapalı idi [44, s.7]. Çünki elmlərin dərinliyinə cummaq üçün onun ölində etibarlı bir yol göstərən mayak yox idi. Eyn əl-Quzat bu vəziyyətdə bir il də qalmalı olur [44, s.7]. Nəhayət, sufi təriqətinin başçısı Əhməd Qəzalinin Həmədana gəlişi və “iyirmi gündən az müddətdə” [44, s.7] Eyn əl-Quzatla sufizmə dair söhbətləri gənc alimin bütün tərəddüdlərinə son qoyur. Beləliklə, Eyn əl-Quzat sufi ideyalarını qəbul edərək az keçmədən onun ən böyük nəzəriyyəçilərindən və təbliğatçılarından biri olur. “Təmhidat” əsərindən məlum olur ki, Eyn əl-Quzat hələ uşaqlıq illərində də sufi məclislərinə gedir və guya bəzi kəramətlər göstərmiş [57, s.250]. Rəvayətə görə, hətta o, çoxdan vəfat etmiş adamları belə diriltmək istə-dinə malik imiş [57, s.251]. Əhməd Qəzali ilə olan söhbətlər onun tamamilə sufizm cəbhəsinə keçməsinə həlledici an olur.

Eyn əl-Quzatın sufizm ideyaları yayması onun müxtəlif adamlara yazdığı cildlərlə məktublardan da aşkar olur. Həmin məktub-lardan aydın görünür ki, Azərbaycan alimi sufizmə son dərəcə sərbəst münasibət bəsləmiş, özünün dinə zidd fikirlərini sufi ibarələri altında gizlətməyə çalışmışdır. Bu tədqiqat işində Eyn əl-Quzatın fəlsəfi yaradıcılığını təhlil etmək, onun dünyagörüşünü müəyyən-ləşdirmək məqsədi qarşıya qoyulmamışdır. Lakin alimin öldürül-məsi səbəbləri ilə əlaqədar olaraq onun fəlsəfi fikirlərinin bəziləri ilə tanış olmaq lazım gəlir.

Bütün orta əsr mənbələri alimin qətl olunmasının başlıca səbə-bini “alim paltarları geyinmiş” adamların böhtanı və vəzir Dərqəzi-ninin özbəşinalığı ilə bağlayırlar. İmaməddin İsfahani yazır:

¹ Maraqlıdır ki, Seali bi Bədi öz-Zaman Həmədanidən (h.358-398, m.968-1007) danışarkən onun yaşını Quranıdan gətirdiyimiz həmin parça ilə əlaqələndirərək yazır:

وحيث بلغ أشد، واربى على الأربعين ناداه الله عليه
[Elə ki, kamal dərəcəsinə çatdı, yəni qırx yaşına daxil oldu, Allah onu çağırdı, o da “baş üstə, sənə qurban olum”, – dedi [vəfat etdi]. Bax: Seali bi. Yetimet ed-dehr, IV, s.240.

"Habelə Eyn əl-Quzat əl-Miyanəci böyük imamlardan və övlətlərdən idi, möcüzə sahibi idi. Din kitablarında və [digər] əsərlərində Əbu Hamid əl-Qəzalinin davamçısı olmuşdur. Dövrünün alim paltarı geyinmiş cahilləri ona həsəd aparırdılar. Vəzir (Əbu-l-Qasim Dərqəzini) onları onun üstünə qaldırırdı. [Həmin cahillər] ona isgəncə vermək qərarına gəldilər. İş o yere çatdı ki, vəzir onu Həmədanda edam etdirdi" [140, s.151].

Eyn əl-Quzat da "Şəkvə əl-Qərib" əsərində başa düşülməməsindən tez-tez şikayətlənir və özünü təmizə çıxarmaq üçün ona irad tutulan fikirləri yenidən izah edir. Əlbəttə, alimin bu sözlərində müəyyən qədər həqiqət vardır. Lakin Y.E.Bertelsin də göstərdiyi kimi, Eyn əl-Quzatın öldürülməsini yalnız vəzirin özbaşınalığı, yaxud onun başa düşülməməsi ilə izah etmək olduqca çətindir. Bertels belə hesab edir ki, Eyn əl-Quzatın sufizmə cəbhəsinə keçməsi Həmədan fəqihlərini hiddətləndirmişdir [30, s.317]. Çünki belə bir savadlı adamın fəqihlərin düşmənləri kimi tanınan sufilərlə birlikdə çarpması onların nüfuzuna xeyli xələl gətirmişdir. "Eyn əl-Quzatın öldürülməsinə, Həmədan fəqihlərinin düşməni cəbhəsinə keçən keçmiş silahdaşlarından intiqam almaları kimi baxa bilərik" [30, s.318]. Bizcə, Bertels müəyyən qədər haqlı olsa da, onunla razılaşmaq mümkün deyildir. Eyn əl-Quzat öz azad və cəsarətli fikirlərinin qurbanı olmuşdur. O, nə bir sufi kimi həbs edilmiş, nə böhtan qurbanı olmuş, nə də başa düşülməzliyin əzabını çəkmişdir. Eyn əl-Quzatın öldürülməsi səbəbləri çox ciddi və dərinirdi. Bunun üçün onun hansı məsələlərdə günahlandırıldığını və bu ittihamların nə qədər haqlı olduğunu müəyyənləşdirmək vacibdir.

Eyn əl-Quzat "Şəkvə əl-Qərib"də ona qarşı irəli sürülən ittihamları əsasən üç məsələ ətrafında birləşdirir:

1. *Peyğəmbərliyə inam məsələsi.* Eyn əl-Quzat iyirmi bir yaşında ikən yazdığı "Bağiyyə əl-bəhs an mənə əlbəs" (Allahın elçilər göndərməsi mənasını tədqiq etmək arzusu) risaləsində peyğəmbərlik və onun elmi əsasları barəsində geniş söhbət açmışdır. "Zübdət əl-həqiq" də isə alim həmin risalədə buraxdığı əsas səhvi belə izah edir: "Lakin o zaman peyğəmbərliyin həqiqiliyinə inam yəqinlik elminə və sübutlar yolu ilə əldə edilmiş etiqadlara əsaslanırdı. Peyğəmbərliyin həqiqiliyi barəsində ağıl nə dərk etdiyinə yekunu ümumi şəkildə peyğəmbərin varlığı üçün müəyyən bir şeyin möv-

cudluğunun isbatına aparıb çıxarır, həmin şeyin həqiqiliyi və mahiyyətini sübut etmək üçün isə başqa bir şeyin dərk edilməsini nəzərə almırdı. Bu inam isə peyğəmbərliyin həqiqiliyini dərk edən zəvq əhlinin inamından xeyli uzaqdır" [44, s.3-4].

Deməli, Eyn əl-Quzat peyğəmbərliyin varlığı üçün gətirilən sübutları kifayət hesab etmir, hətta ağıl dəlillərinə belə inanmır. Çünki, onun fikrincə, "peyğəmbərlik ağıl pilləsindən yuxarıda" duran bir pilləkəndən ibarətdir [44, s.4]. Alim qətiyyətlə bildirir ki, bunu təsdiq etməyənləri peyğəmbərliyə sadiq olmayan adamlar adlandırmaq lazımdır [44, s.31]. Onlar rəngləri əllərinin toxunması ilə təyin edən kor adamlara bənzəyirlər ki, bu da rəngi gözlə görməkdən xeyli uzaqdır [44, s.31]. Peyğəmbərliyin varlığını, onun mahiyyətini yalnız o adamlar duya bilərlər ki, onlar ağıl fəvqində duran qüvvəni, daha doğrusu, mərhələni dərk edib onun səviyyəsinə yüksələ bilsinlər [44, s.31-32]. Bu mərhələni keçə bilməyənlər isə həmin adamlarla xeyli oturub-durduqdan sonra belə bir səadətə nail olar, peyğəmbərliyə həqiqi inam qazana bilərlər [44, s.32].

İlk nəzərdə elə görünə bilər ki, Eyn əl-Quzatın bu müddəalərində rəsmi islam dinini qorxuya salacaq, onun mühafizəkar nümayəndələrini qəzəbləndirəcək bir şey yoxdur. Lakin özünə qarşı çevrilmiş hər hansı kiçik bir fikri duymağa çox həssas olan hakim islam aristokratiyası həmin sözlərin arxasında gizlənmiş təhlükəli mənanı hiss etməyə bilməzdi. "Şəkvə əl-Qərib" əsərində Eyn əl-Quzat bu barədə ona qarşı irəli sürülmüş ittihamı izah edərək yazır: "Dövrün alimləri mənə etiraz edərək deyirdilər ki, hər kim ağıldan daha yüksək bir mərhələnin varlığını iddia edirsə, o, peyğəmbərliyə inam yolunda kütlə qarşısında sərhəd çəkir. Çünki peyğəmbərliyə inam ancaq ağılla mümkündür" [50, s.9].

Deməli, peyğəmbərliyə inam məsələsində Eyn əl-Quzatla həmrəy olmaq geniş xalq kütləsinin zəhninə din xadimləri tərəfindən əsrlər boyu açılanmış kor-koranə etiqadın laxlamasına, onun əsaslarının sarsılmasına gətirib çıxarırdı. Digər tərəfdən isə onun fikirlərinin qəbul edilməsi fəqihlərin nüfuz və mövqeyini zəiflətməklə xalqı sufilərin təsiri altına salmaq məqsədini güdürdü. Eyn əl-Quzatın bütün fəaliyyəti məhz bu məqsədin həyata keçirilməsinə doğru yönəldilmişdi. Bunu alimə qarşı irəli sürülmüş ikinci ittiham aydın şəkildə sübut edir.

2. *Şeyx və mürid məsələsi*. Sufi təlimində müridin şeyxə münasibəti, onların arasındakı qarşılıqlı əlaqələr məsələsi aparıcı həlqələrdən biridir. Sufizmə görə, mürid şeyxin iradəsinə tabe olan, onun göstərişlərini yerinə yetirən, şeyxin təlimini təbliğ edən şagird, ilahiyata, əbədiyyətə qovuşmaq arzusu ilə çırpınan fədaidir. Mürid üçün şeyx istinad nöqtəsi, özünü fəda etmək nümunəsi, bilik və mərifət xəzinəsidir. Eyn əl-Quzat isə şeyxi peyğəmbər, hətta Allah dərəcəsinə qaldırmış, onu müridin yeganə mənavi və cismani hökmdarı kimi mənalandırmışdır. O, "Təmhidat" əsərində göstərir ki, şeyx müridin həyatında baş verən hər kiçik hadisəni belə bilməli, onu müalicə edən həkim olmalıdır [57, s.10-11]. "Kimin şeyxi yoxdursa, onun dini də yoxdur" [57, s.10-11] kimi təhlükəli bir şüar irəli sürən Eyn əl-Quzatın məktubları ilə tanışlıq sübut edir ki, onun islam əhkamlarını kökündən sarsıdan bu cür fikirləri din xadimləri üçün, ümumiyyətlə, islamın əsas müddəaları üçün olduqca zərərli idi. Müridlərinə yazdığı məktubların birində alim "meyit onu yuyanın əlində nədirse, sən də şeyxin əlində elə olmalısən" [50, s.12] – deyərək şeyxə tam itaəti mürid üçün əsas şərt sayırdı. "Tamamilə təslim olmaq müridin ən doğru yoludur, qalan məsələlər isə yol göstərən şeyxə qalır" [50, s.12] müddəasını müəllifi başqa bir məktubda daha irəli gedərək yazır: "Bil ki, sufizmin iradəsinə mürid özünü şeyxə qurban verməlidir. O əvvəl dinini, sonra isə özünü qurban verməlidir. Sən müridin öz dinini şeyxə qurban verəməsinin mənasının nə olduğunu başa düşürsənmi? Məqsəd budur ki, əgər şeyx müriddən öz dininin xilafına bir iş görməyi tələb etsə, mürid şeyxinin əmrini yerinə yetirməlidir. Çünki mürid dininə zidd olan hər hansı bir işdə şeyxi ilə razılaşmasa, öz dininin müridi olaraq qalır, şeyxinin isə yox" [50, s.13].

Müridə belə münasibət Eyn əl-Quzatı son nöqtədə hakim islam dinini dəhşətə salan aşağıdakı fikrə gətirib çıxarırdı. O, son məktublarının birində yazır:

میزة المرید الصوفی الاساسیة هو ان لا يتبع طريق الله بل ان يتبع طريق شیخه

(Sufi müridinin əsas məziyyəti budur ki, Allahın yolunu izləməyib şeyxinin yolu ilə getsin) [50, s.13].

Təbii ki, insandan Allahın, peyğəmbərin, imamların iradəsinə tabe olmağı tələb edən ruhanilər və fəqihlər bu cür fikirlərinə nə

demək olduğunu, onları necə bir təhlükə gözlədiyini dərhal duymaqda çətinlik çəkməzdilər. Eyn əl-Quzatın "Şəxva əl-Qərib"də etiraf etdiyi kimi, onlar alimə qarşı hücumu keçib onu imamətlik və peyğəmbərlik fikrinə düşməkdə təqsirləndirirlər [50, s.11-14]. Doğrudur, mütfəkkir özünə məxsus bir üsuldə bu ittihamdan yaxa qurtarmağa çalışır, əleyhdarlarını cahil və paxıl adlandırır. Lakin ədalət xatirinə demək lazımdır ki, mürtəcelər Eyn əl-Quzatı peyğəmbərlik iddiasına düşməkdə təqsirləndirərkən yanılırdılar. Azərbaycan mütfəkkiri Allaha, peyğəmbərə olan kor-koranə etiqadı qamçılıyırdı. Onun hədəfi islam dininin əsaslı əhkamlarını məhv etmək, ruhanilərin nüfuzunu qırmaq idi. Ona qarşı irəli sürülmüş həm birinci, həm də ikinci ittiham sübut edir ki, Eyn əl-Quzat sufii şeyxini Allah məqamına qaldırmaqla kütlələri din xadimlərinə, eləcə də dinin əhkamlarından uzaqlaşdırmaq, Allah və peyğəmbər naminə bəşərin qollarına vurulmuş zəncirləri parçalamaq, qırmaq, dağıtmaq, dini ayrılıqlara son qoymaq məqsədini güdürdü. Çünki böyük mütfəkkir bütün dinləri və məzhəbləri mahiyyətcə eyni bir zəncirin həlqələri hesab edirdi. Farsca yazdığı "Təmhidat" əsərində oxuyuruq: "Ey dost, əgər sən İsayı nəsarilərin gözü ilə baxırsansa, deməli, sən məsihişən. Əgər Musaya yəhudilərin gözü ilə baxırsansa, deməli, yəhudisən. Hətta bützlər məcusilərin gözü ilə baxsan, o zaman sən məcusisən. Yetmiş iki məzhəbin hamısı Allaha gətirib çıxaran yolun müxtəlif mənzilələridir" [57, s.285]. Həmin əsərin başqa bir yerində alim qeyd edir ki, müxtəlif dinlərə itaiyyət edərək bir-birini rəqabət aparan millətlər başa düşmürlər ki, onlar eyni dinin yolçusu, eyni millətin şaxələridir [57, s.339].

3. *Hüül və Allahı tanımaq məsələsi*. Eyn əl-Quzat belə hesab edirdi ki, Allah həm çoxluq, həm də tam deməkdir. Qalan nə varsa, vahid və hissədən ibarətdir. Bütün mövcudat Allahla nisbətən tamin müəyyən bir hissəsi deməkdir, onun çoxluğuna nisbət ayrıca vahid deməkdir [50, s.27]. Eyn əl-Quzat bu fikrini belə ifadə edərək yazırdı:

"Həqiqətən Allah çoxluq və tam deməkdir. Ondan başqa qalan nə varsa, tək və hissədir. Bunun mənası odur ki, bütün mövcudat onun (Allahın) böyüklüyü müqabilində tamin hissəsi nisbətindədir, çoxluğa nisbətən təkdir. Çünki bütün mövcudat onun qüdrət dənizindən bir damladır... Mən bununla "Allah çoxlu hissələrdən ibarətdir" demək istəməmişəm" [50, s.27-28].

Sonuncu cümlədən göründüyü kimi, əleyhdarları Eyn əl-Quzatı Allahı hissələrdən ibarət hesab etməkdə təqsirləndirirlər. Onların fikrinə, Allahın tam və çoxluq şəklində təsəvvür olunması onu kainat daxilində əritmək, beləliklə də Allahı təbiətin özündə axtaran hütlü nəzəriyyəsi tərəfdarlarına yaxınlaşmaq kimi təhlükəli yola gətirib çıxarır [50, s.27-28].

Eyn əl-Quzatın fikrinə, Allahı tanımaq, onu dərk etmək mümkün deyildir. Hətta peyğəmbərlər belə onu dərk edə bilməmişlər və edə də bilməzlər. Bu səhədə həm peyğəmbərlər, həm də kütlə eyni pillədə dururlar. “Şəkva əl-Qərib” risaləsində alim Həmədan fəqihlərinin bu baredəki etirazlarına işarə edərək yazırdı:

“Həmin risalədə (“Zubdet əl-həqaiq” – M.M.) bir də ona etiraz edirlər ki, Allah həm peyğəmbərlər, həm də digərləri tərəfindən dərk oluna bilməz. Dərk etmək odur ki, dərk edən dərk olunanı tamamilə əhatə etsin. [Belə dərk edən] isə yalnız Allah kimi təsəvvür olunmalıdır. Deməli, Allahı tanıyan ancaq Allahın özüdür...” [50, s.33-34].

Əlbəttə, Eyn əl-Quzatın bu sözlərində ruhani aləmini dəhşətə salan elə bir açıq fikir özünü büruzə vermir. Lakin sufiləri “elmlərin ən yükəyi və ən dərinini” [50, s.31] adlandıran filosofun ortodoksal islamı qəzəbləndirmək üçün aşağıdakı sözləri kifayət edir:

“Bu dünyanın qədim yaradıcısının vücudu haqqındakı elm həqiqət əhli üçün (yeni sufilər – M.M.) müşkül deyildir. Əksinə, bu, onların yanında günəşdən də aydındır” [50, s.34].

Beləliklə, Eyn əl-Quzat yenə də sufiləri peyğəmbərlərə qarşı qoyur, Allahı dərk etməyin sufilər üçün heç bir çətinlik törətmədiyini söyləyir. Halbuki peyğəmbərlər bu məsələdə kütlə ilə eyni pillədə dayanırlar.

Həmədan fəqihlərinin ittihamına görə Eyn əl-Quzatın rububiyyət işlərinə qarışması, peyğəmbərlə Allah arasındakı münasibətlərə mədaxilə etməsi, sufiləri hamıdan yüksək tutması onun kafirliyi üçün kifayətdir. Doğrudan da, islam aləmi hütlü və rububiyyət məsələsində olduqca mürtəce mövqə tutmuşdu. Bunu aydın təsəvvür etmək üçün Eyn əl-Quzatın bu sözlərinə müraciət etmək pis olmazdı. Hütlü təcrübəsini açmağın, rububiyyətin sirrini bəyan etməyin nə qədər qorxulu olduğunu böyük alim hələ ölümündən dörd il əvvəl müasirlərinə çatdıraraq yazırdı: “Eyvah! Heç bir söz

dəyə bilmirəm. Məgər görmürsənmi, şəriət rububiyyət və hütlü bərəsində bir kəlmə belə pıçıldayanlara düşmənin kəsilməmişdir? Şəriət rububiyyətin sirrini açanların qanını dərhal axıtmışdır” [57, s.230].

Bütün bu verilən izahatlardan aydın olur ki, Eyn əl-Quzatın yaradıcılığının əsas zərbə hədəfi hakim ideologiya, onun mühafizəkar baxışları, donuq ehkamları, müstəbid siyasi-hərbi dayağı olmuşdur. Şəriət isə heç bir vasitədən çəkinməyərək əleyhdarlarını amansızlıqla susdurmağa çalışmış, onları mənəvi cəhətdən məhv etməyə iqtidarı olmadığından özünün nəzəri zəiflik silahını – cismani, fiziki inkvizisiyanı həyasızlıqla nümayiş etdirmişdir. Dünyanın hər yerində olduğu kimi, Şərqi də ən böyük zəkaları hakim ideologiyaların üfunətlə doldurduğu zülmət dünyasını mütərəqqi, cəsərtli fikirləri ilə işıqlandıraraq öz canlarını qurban vermişlər. Bu möhtəşəm qurbanlar səltənətinə dönməz əqidesi, işıqlı məsləki, insan oğlunun ləyaqəti naminə mübərək üsyankarlığı uğrunda vəhşicəsinə öldürülmüş böyük Azərbaycan mütəfəkkiri Eyn əl-Quzat Miyanəlinin abidəsi də əzəmətlə ucalır və insanları hakim ideologiyalara qarşı qəti mübarizəyə səsləyir.

Eyn əl-Quzatın bəddi yaradıcılığı. Eyn əl-Quzat dövrünün böyük filosofu olmaqla bərabər, həm də gözəl nasir və istedadlı şair kimi tanınmışdır. Görkəmli alim bəddi yaradıcılığı yüksək qiymət verməmiş, fəlsəfi əsərlərinin dilinə və üslubuna xüsusi diqqət etmiş, müntəzəm surətdə şeirlər yazmaqla məşğul olmuşdur. “Şəkva əl-Qərib” risaləsindən aydın olur ki, Eyn əl-Quzat on cilddən ibarət “əl-Mədxəl ilə-l-ərəbiyyə və riyadə ulumihe-l-ədəbiyyə” (“Ərəbcəyə giriş və onun ədəbi elmlərinə dair gözintisi”) adlı böyük bir kitabın yazılmasına üçün hazırlıq aparmış, lakin özünü dədiyi kimi, “dini vəzifələri yerinə yetirmək” bu kitabı tamamlamağa imkan verməmişdir [50, s.41]. Bundan əlavə, o, “Nuzhə əl-uşşaq və nəhze əl-muştaq” (“Aşıqların gözintisi və arzu edənlərin xoş təsadüfi”) adlı min beytdən ibarət şeirlər məcmuəsinin müəllifidir [50, s.41]. Lakin təəssüf ki, şairin həmin əsəri hələlik elm aləminə məlum deyildir.

Eyn əl-Quzatın incə zövqlü şair, şirin ləhcəli nasir kimi yetişməsində ailəvi ənənənin də mühüm rolu olmuşdur. Məsələ burasındadır ki, onun babası Əbu-l-Həsən Əli ibn əl-Həsən ibn Əli əl-Miyanəci öz dövrünün tanınmış şairlərindən biri olmuşdur. Onun

Mavşana¹ həsr etdiyi şeir göstərir ki, Əbu-l-Həsənin şairlik istedadı onun alimliyi qədər yüksək qiymətləndirilməyə layıqdır. Mavşandan bəhs edən orta əsr müəllifləri bu kiçik şeir parçasını məmnunluqla öz məlumatlarına daxil etmişlər.

Əgər gülli-çiçəklə gözəl bir bağ xatırlansa,
Tez ol, Mavşan vadisinə gəl.
Elə bir guşə taparsan ki, bütün qəmləri dağıdır,
Elə bir eyləncə [taparsan] ki, hər bir işdən uzaqlaşarsan;
Hər cür ceyranla zəngin olan elə bir çəmənlik ki,
Zənginliyi onun gözəlliyinə dəlalət edir.
İncə gülşəni, suyunun şırıltısı,
Udu üç dilindən [simindən], vadinin ən gözəl guşəsindən daha
təraəvfədli.

Meyvələr üstündə bülbülün nəغمə deməsi,
[meyvələrə] oqıq və mirvarə görkəmi verir [58].

Məlumdur ki, Eyn əl-Quzatın atası Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Əli əl-Miyanəci də Həmədanın qazisi olmaqla bərabər, fəzil və istedadlı bir şəxsiyyət kimi tanınmışdır. Belə bir ailədə anadan olan Eyn əl-Quzatın ədəbi elmlərə maraq göstərməsi, gənc yaşlarından şeirlər yazmaqla məşğul olması təbii idi.

Eyn əl-Quzatın əsərləri fəlsəfi fikrin dərinliyi cəhətdən yüksək səviyyədə yazıldığı kimi, bədii nəsrin də ən mükəmməl nümunələridir. Onun üslubu ifadə tərzinin genişliyi, fikrin müxtəlif boyalarla təsviri, bədii ifadə vasitələrinin bütün incəliklərindən bacarıqla istifadə edilməsi baxımından fərqlənir. Eyn əl-Quzat əsərlərini yazarkən sanki şairlik istedadının vüsətini nümayiş etdirmək istəmişdir. Sanki o, müsəlman ehkamlarının əsaslarını sarsıdan dərin məzmunlu fəlsəfi müddəalarına poetik ilhamın möhtəşəm qanadı ilə yeni güc və qüvvət vermiş, onu daha da mənalandırmışdır. Oxucularla söhbət formasında yazılan bu əsərlərdə sözün əsil mənasında poetik qəlbin incə çırpıntıları hiss olunur. Y.E.Bertels alimin "Təhmizat" əsərindən bəhs edərkən haqlı olaraq yazırdı: "Bu əvvəldən axıra

qədər oxucu ilə intim söhbət şəklində verilən və ilk baxışdan tam sərbəstlik təsiri buraxan gərgin patetik deklamasiyadır. Lakin dərin təhlildən sonra belə qənaətə gəlmək olar ki, hər bir fəsil fikrin bütün gedisi ilə az və ya çox dərəcədə bağlanan ayrıca mərkəzi mövzudan ibarətdir" [30, s.315]. Eyn əl-Quzatın fəlsəfi əsərlərindəki yüksək bədiiyyəti, şeirlərindəki dərin lirizmi orta əsr müəllifləri də xüsusi qeyd edirlər. Səmani onu "istedadlı şair", "incə şeirlər müəllifi", "xoş kəlamlı filosof" kimi xarakterizə edir [59, s.236]. İbn əl-Fuvati göstərir ki, ədib və fəqih olan Eyn əl-Quzat "Fəzilət və zəka nümunəsi" idi. Alimin eyni zamanda bələğətli bir şair olduğunu Yaqut əl-Həməvi xüsusi qeyd edir. Lakin Eyn əl-Quzatın bir çox əsərləri bədii cəhətdən nə qədər yüksək səviyyədə yazılsa da, onlar birinci növbədə müəllifin dərin fəlsəfi zəkasını nümayiş etdirir. Bu əsərlərdə meydana çıxan pafoslu müraciət, sənətkarlıq texnikası, rəngarəng bədii ifadə vasitələri ancaq bir məqsəddə – alimlik fəlsəfi fikirlərinin oxuculara daha aydın çatdırılması, onların zəhninə hakim kəsilməsi məqsədinə xidmət edir. Sufizm pərdəsi altında öz mütərəqqi ideyalarını yaymağa çalışan Eyn əl-Quzat yaxşı başa düşürdü ki, quru, cansız cümlələrlə, standart üslubla, akademik ifadə tərzii ilə verilən fəlsəfi fikirlər nə qədər dərin olsalar da, geniş oxucu kütləsinin özüne cəlb edə bilməz. O, oxucunun yalnız zəhninə deyil, həm də ürəyinə nüfuz etməklə onun mənəvi aləminə daxil olmaq istəyirdi. Digər tərəfdən, alimin fəlsəfi əsərləri qanadlı ilhamın, şirin səmimiyyətin, dərin inamın məhsuludur. Hələ vaxtı ilə böyük Aristotel göstərirdi ki, hər hansı bir sənətkar yaratdığı əsərin daxili məntiqi ilə nəfəs almasa, yazdıqlarından özü müəssir olmasa, həyəcanlanmasa, başqasına da təsir edə bilməz [60, s.1455a]. Bu mənada Eyn əl-Quzat yaradıcılığına nəzər salsaq, aydın görürük ki, onun hər cümləsi narahat beynin, çırpınan ürəyin hərəreti ilə yığılmışdır. Dahi Nizami kimi "ciyərinin qanını sözə qarışdırən, ciyərinin suyundan alov yaradan" [61, s.5], "oxucuların ürəyinə yatsın deyər hər hadisəni ürəyində yaşadan" [62, s.59] Eyn əl-Quzatın fəlsəfi fikirlərinə bədii nəsrəndən bəzək vurmasının sirlərinin əsas qaynaqları məhz bunlardan doğurdu. Lakin onun bir əsəri də vardı ki, onun sırf bədii nəsrin orta əsrlər müsəlman mədəniyyəti üçün həqiqətən nadir incisi olduğunu heç cür inkar etmək olmaz. İmadeddin İsfahaninin təbirincə, "bütün

¹ Yaqut göstərir ki, Mavşan Həmədan yaxınlığında, Ərvənd dağının ətəklərində yerləşən mənzərəli, ürayəyatan yerlərdən biridir (bax: Mucəmm əl-buldən; Tehran çapı, IV cild, s.403). Mavşanı Azərbaycanca daxil edən Əbu-l-Fidaya görə Mavşan çoxlu ağacı və suları ilə məşhurdur.

təsvir vasitələrini özündə toplayan" [50, s.4] bu əsər barəsində Tacəddin Subki yazır: "Daşlara oxunsa, rıqqətindən parça-parça olar" [59, s.237]. Bu, "Şəkva əl-Qərib" risaləsidir.

Eyn əl-Quzatın həyatından danışarkən göstərmişdir ki, alim ömrünün sonlarında bir sıra fəqiqlərin teki di ilə vəzir Dərqəzini tərəfindən həbs edilib Bağdada göndərilir. Bağdad həbsxanasında olarkən, o, günahsız olduğunu, böhəta düşdüyünü sübut etmək məqsədi ilə "Şəkva əl-Qərib ən əl-avtən ilə ulamə əl-buldan" ("Vətəndən ayrı düşmüşün dünya alimlərinə şikayəti") adlı məşhur risaləsinə yazır. Dərhal qeyd etmək lazımdır ki, "Şəkva əl-Qərib"ə qədər ərəbədilli bədii nəsr belə bir orijinal əsər tanımır.

Burada nələr yoxdur? Vətən sevgisindən doğan yanıqlı fəryad, həzin şikayət, başa düşülməməsindən irəli gələn heyrət, alçaqlığa qarşı yandırıcı qəzəb, əleyhdarlarının ittihamlarını alt-üst edən dərin məntiqi mühakimələr, ləyaqət və məniyyətin tapdanmasına qarşı sərt etiraz, alim paltarı geymiş "din mücahidlərinin" eybəcər sifətlərinə yağıdırılan sillelər, ən nəhayət, dövrün yaramazlığına qarşı üsyan və nifrət... Burada fəlsəfə hüquqla birləşir, şeir publisistika ilə vəhdət təşkil edir, obrazlı təfəkkür həzin lirizmin içərisində əriyir, şair filosofa çevrilir, filosof da öz növbəsində yerini ittihamçı-prokurora verir. Risaləni lirik ricətlə, həzin abənglə, şikayətli, qəmli bir dille başlayan müəllif yavaş-yavaş oxucusunu möhtəşəm fəlsəfi və dini savaşılar meydanına aparır, onu riyakarlaqla həqiqətin, elmə mövhumatın, zəka ilə çürük etiqadın, sayıq fəlsəfi təfəkkürlə pas atmış düşüncələrin çarpışdığı qanlı səhnələrlə tanış edir, işıqla zülmətin üz-üzə gəlməsini, toqquşmasını və mübarizəsini gözələri qarşısında canlandırır. Şikayət, özünümüdəfiə və ittiham-risalənin süjetinin əsas həlqələri bunlardan ibarətdir. Həmin həlqələrə ayrı-ayrılıqda nəzər salaq.

Eyn əl-Quzat öz risaləsinə vətənə olan dərin sevgisinin təsviri ilə başlayır. Sərt tale günahsız bir qəribi Bağdad həbsxanasına atmış, onu doğma şəhərdən, dostlarından ayrı salmışdır. Onun keçirdiyi daxili həyəcanı təsəvvür etmək üçün risalənin əvvəlinə nəzər salaq:

"Bu vətəndən [ayrılmış], tələyin müsibət və fəlakətlərinə düşər olmuş, göz qapaqlarını yuxusuzluq izləyən, sinəsi həyəcədən ayrılma-yan, uzun-uzadı ağlayan, ah-nalə, fəryad və narahatlıq qəlbini bürüyərək kədərinə daha da artıran, üreynin dörd yanında iztirablar

parlayan, əzabdan qəlbini ən gizli telləri gərillən, dostlarını və yol-daşlarını hərəzlə istəyən, ayrılıq odunun yandırdığı bir üreynin sahibinin, keçən günlərə öz izlərini buraxan işgəncə əlovunun köksündə yandığı, ulduzlara üz tutaraq göz yaşlarıyla onlarla gizli söhbət edən bir qəribin alimlərə və məşhur fəzilet sahiblərinə göndərdiyi bir öçərkdir:

Həbsxanami, qandalmı, [dostlara doğru] can atmaqımı, qəribçilikmi;

Yardan uzaqlıqımı? Bunların hamısı, doğrudan da, böyük [dərddir] [50, s.1].

Bağdad həbsxanasında üreyi vətən eşqi ilə çırpınan şair qəlbli filosof bütün bu əziyyətlərə tək-tənha qatlaşmalıdır. Çünki dərddini danışacaq bir dost, tələyin fəlakətlərindən şikayət edərkən onu dinləyəcək bir qardaş, uzun gecələrin yuxusuzluğunda onun müsibətinə şərik ola biləcək bir həmdərd yoxdur. "Rəğbət bəsləmədiyi adamların bol olduğu bir diyarda bir nəfər də dost tapmayan" qəribin üreyi sıxılır, Həmədanı, Ərvənd dağı¹ xatırladıqca səbri tükənir, xəyalın qanadlarında bir daha Mavşanın gözəlliyini seyrə dalır:

"Sanki mənə İraq karvanı ilə Həmədana apararaq Mavşan yolunda çadır salırlar. Dərələr və təpələr yaşıllığa bürünmüş, bahar [Mavşana] elə bir don geyindirmişdir ki, [bütün] şəhərlər ona qibtə edirlər. Güllər [ətrafa] müşk qoxusu yayır, çaylarında bulaq suları qaynaşır. [Səyahətçilər] zərif bir çəmənlikdə düşüb yarpaqlara bürünmüş ağacların kölgəsində dincəlir, göyərçinlər kimi çırpınaraq, kəklik tək oxuyaraq bu beyti tez-tez təkrar edirlər:

Ey Həmədan, səni bir ölkənin yağışı dərçəldti,

Ey Mavşan, səni isə bir vadinin damcıları sulayır [50, s.4].

Xəyalında yaratdığı belə bir poetik lövhənin önündə dayanan Bağdad məhbusu dostlarını yenidən görmək, onlarla keçmiş günləri yad etmək üçün çırpınır, "vətən sevgisi imandandır; gizli deyildir ki, vətənə məhəbbət insanın fitrətilə qaynayıb-qarışmalıdır" [50, s.5] deyərək qürbətən əzabından, həbsxananın müsibətindən, kədərin sonsuzluğundan şikayətlərin:

¹ Yaqut göstərir ki, Ərvənd dağı Həmədanın ən səfəli yerlərindən biridir. Şairlər bu dağa çoxlu şeir həsr etmişlər (bax: Yaqut. Mucoon əl-buldan. I, s.225-226).

Əgər mənim bədənəm və üreyim demirdən olsaydı;
Onun bərkliyindən dəmirin özü belə ərriyirdi.
Əgər qarğa belə mənim qəmimlə maraqlansa,
Və mənim fikirləşdiyimi fikirləşsə, qarğanın da [rükələri] ağardı [50, s.6].

Eyn əl-Quzatın keçirdiyi daxili böhran, bütün varlığına hakim kəsilən qəm-qüssə bəzən ona hər şeyi unutturur, taleyin dözülməz zərbələri altında “düşmənlərə dost nəzəri ilə baxmaq” [50, s.6] kimi narahat psixoloji təbəddülatlara, ruhi həyəcanlara məruz qalır. “Dağlar belə bir işgəncənin qarşısında parça-parça olardı” [50, s.6] – deyən alim risalənin lirik ricətinə yekun vurur, beləliklə də poetik təsvir öz yerini soyuq mühakimələrə, məntiqi dəlillərə verir. Məhbusun daxilində vətən, dost, doğma yerlərə dərin məhəbbətdən doğan təlatüm, intim hisslər, bədbin əhval-ruhiyyə onun poetik ilhamını hərəkətə gətirirsə, söhbət əleyhdarların ittihamlarını rədd etmək məqamına çatdıqda fəlsəfi təfəkkür ön cərgəyə keçir, lirik başlanğıcdakı hərərəti obrazlı təfəkkür əvəz edir. Beləliklə də, risalənin ikinci, əsas hissəsi başlanır.

Müəllif bu hissədə öz fikirlərinin izahına son dərəcə sakit bir tərzdə başlayır. Lakin bu sakitliyin özündə, əleyhdarlara qarşı verilən cavablarda, gətirilən dəlillərə müasirlərinin bir çoxundan qat yüksəkə dərin böyük bir şəxsiyyətin daxilindən sızıb gələrək incə kinayə şəklində meydana çıxan örtülü qəzəbi, bəzi hallarda isə təsadüfən doğan nifrəti görməmək mümkün deyildir: “Dövrün bir qrup alimi, Allah onları xoşbəxt eləsin, cənnətə doğru [vələrin ən yaxşısına] yollarını asanlaşdırın, ürəklərindən kin-küdrəti silsin, onların kamalı olmalarına imkan yaratsın, iyirmi il bundan əvvəl yazmış olduğum bir risalədən götürülmüş sözlərə əsasən məni ittiham edirlər” [50, s.7].

İlk nəzərdə xeyir-dua təsiri buraxan bu parçaya diqqətlə nəzər saldıqda aydın nəzərə çarpır ki, Eyn əl-Quzat öz əleyhdarlarını eyni zamanda kin-küdrət əhli olmaqda, kamal və fəzilətə çatmamaqda təqsirləndirir. Bu naqisliyin nəticəsidir ki, “dövrün bir qrup alimi” qoyulmuş məsələlərin məhiyyətini başa düşməmiş, yaxud başa düşmək istəməmiş, “Bağdad məhbəsunu” onun əsərindən götürdüləri ayrı-ayrı sözlər əsasında dinsizlik və kafirlikdə təqsirləndirmişlər. Lakin “insan öz dilinin arxasında gizlənmişdir, rəqiblə-

rinin yox” [50, s.10] مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ لَا تَحْتَ لِسَانِهِ خَصْمُهُ deyən Eyn əl-Quzatın fikrincə, “predmetin gerçəkliyi başqadır, [onu] etiraf etmə isə başqa” حَقِيقَةُ الشَّيْءِ غَيْرُ طَرِيقِ الْإِعْتِرَافِ “hər şeyə irad tutaraq öcüşən düşmən” [50, s.10] başa düşmək istəmir ki, “Zubdət əl-həqaiq”də irəli sürülən fikirlərin, ona irad tutulan ifadələrin hamısı “islamin dayağı” Əbu Hamid Qəzalinin kitablarında mövcuddur [50, s.9-10]. Deməli, buradan belə bir məntiqi nəticə çıxır ki, Eyn əl-Quzatın əleyhdarları onun fikirlərini ya qərəzlə izah edir, yaxud Qəzali də kafirlik və dinsizlikdə ittiham olunmalıdır.

“Şəkva əl-Qərib” risaləsinin əsas hissəsi bu ruhda yazılmışdır. Eyn əl-Quzatın bacarıqla istifadə etdiyi ədəbi priyomlar, çaşdırıcı məntiqi mühakimələr elə bir dolaşlıqlıq yaradır ki, risaləni oxuyan hər kəs onun əleyhdarlarının doğrudan da savadsız, naqis, təcürbəsiz avamlardan ibarət olduğu qənaətinə gəlir. Lakin Eyn əl-Quzatın həyatı bəhsindən aydındır ki, alimin bir sıra müddəaları islam dini əleyhinə çevrilmişdir. Onu ittiham edən fəqiqlər də, əsasən həmin müddəalardan çıxış edirdilər. Filosofun böyüklüyü orasındadır ki, yazdıqlarına müxtəlif nöqtəyi-nəzərlərdən haqq qazandırmğa çalışmış və bir çox hallarda buna nail ola bilmişdir. Bunun bir səbəbini Eyn əl-Quzatın çoxlu elm sahəsindəki dərin biliyi ilə izah etmək lazımdır, digər cəhətinə isə onun yazı texnikasında, bədii nəsrin incəliklərini duymaq və məharətlə tətbiq etmək bacarığında axtarmaq lazımdır. Eyni zamanda alimin bədii və fəlsəfi əsərlərə tənqidi yanaşmaq xüsusiyyəti, nəsr ədəbiyyatı sahəsindəki orijinal nəzəri mülahizələri də onun özünə bəraət qazandırması işinə müsbət təsirini göstərmişdir. Bizim məqsədimiz Eyn əl-Quzatın bədii yaradıcılıq sahəsindəki fəaliyyətini tənqid etmək olduğundan onun əleyhdarlarına qarşı yönəldiyi fəlsəfi arqumentləri bir kənara atıb, hansı bədii üsullarla müdafiə olunduğunu geniş izah edək.

Eyn əl-Quzata görə, hər hansı bir əsərin qayəsi haqqında fikir yürüdərkən ayrı-ayrı parçalara deyil, onun ümumi istiqamətinə əsaslanmaq lazımdır. İstər fəlsəfi, istərsə də ədəbi əsər ümumi fəndə ayrılmalı sözlərin üzərində vücuda gəlmir. Hər söz, hər kəlmə, hər ifadə müəllifin aşıladığı fikrin daxili məntiqi ilə əlaqələndirilir. Buna görə də onlara fikirdən və cümlədən ayrılıqda mənə vermək, əsas ideyadan qoparılmış şəkildə izah etmək çox böyük dolaşlıqlıq

törədə bilər. Hətta bir ifadəyə daxil olan sözləri belə bir-birindən ayırsalar, onda tamam başqa məzmun alınmalıdır. Azərbaycan alimi bu fikrini sübut etmək üçün Qurana belə müraciət etməkdən çəkinməyərək yazır: "Allahın kəlamında (Quranda – M.M.) və peyğəmbərin kəlamında (hədislərdə – M.M.) Allahın sifətləri barəsində səpələnmiş şəkildə elə sözlər vardır ki, küfr əhlinin etdiyi kimi, onlar bir yere toplansa və birdəfəyə deyilsə, sözləti [mənalardan], eyham və məcazların böyük təsiri olardı. Yox, əgər hər bir söz layiq olduğu yerində, aid olduğu ifadənin tərkibində deyilsə, qulaqlar şəkəllənərsə, insan təbiəti qıcıqlanmaz. Allah barəsində [Quranda] yüksəlmə, enmə, qəzəb, razılıq, sevgi, şövq, sevinc, gülüş, nifrət, tərəddüd, habelə surət, üz, göz, əl, barmaq, eşitmə, görmə kimi elə sözlər deyilməmişdir ki, onları hər cürə yozmaq, hər bir şəkildə ehtimal etmək [mümkündür]" [50, s.36].

Sözün mətnədən kənar izah edilməsi, komponentlərindən ayrı başa düşülməsi kimi hallar elə bir vəziyyətə gətirib çıxarır ki, ateist Qurandan gətirdiyi ifadələrlə hər hansı bir din xadimini çıxılmaz faktlar qarşısında qoyar. Eyn əl-Quzat qərəzkar opponentlərinin diqqətini bu fakta yönəldərək yazır: "Daha sonra Qurandan və hədislərdən götürülmüş bu mücərrəd sözləri bir ateist toplayır və din başçısının rəyini öyrənmək üçün soruşur: "Peyğəmbərlik iddia edən və "Allah acır, xəstələnin, qəzəblənin, sevinir, gülür, sevir, qısqanır, xalqdan bəq alır, sədəqə götürür, yuxarıdan aşağı enir, sifəti insan surətindəndir, onun üzü, qulağı, gözü, əli və barmağı vardır" söyləyən şəxs barəsində nə deyə bilərsiniz?" [50, s.38]

Şübhəsiz ki, din başçısı [imam] ateistin bu dəlilləri qarşısında özünü itirəcəkdir. Axı o bilir ki, ateist həmin sözləri ümumi məzmunundan xaricdə, mətnədən kənar izah etmişdir [50, s.38]. Yalnız nəsrin qanun-qaydalarından xəbərsiz olan bir şəxs belə hərəkət edə bilər:

"Bu sözlərin bir vərəqdə toplanması və onların birməfəse deyilməsi ilə, ola bilsin ki, milyon sözdən də artıq olan kəlmələr daxilindəki zikri arasında fərqi dərk etməyən şəxs savaddan nə qədər də uzaqdır" [50, s.39].

Eyn əl-Quzatın yuxarıda gətirdiyi bütün bu dəlil, sübut və misallar qəti şəkildə belə bir fikri əsaslandırır ki, hər hansı əsərdə ayrı-ayrı sözlərin mənası o zaman düzgün anlaşıla bilər ki, onlara mətn daxilində daşdığı vəzifələr baxımından yanaşılsın. Sözün məcazi

və müstəqim mənalının çoxluğu, onun ifadə rəngarəngliyi ayrılıqda götürüldükdə mücərrədləşdiyi halda, kəlmələr axınına qoşulduqda yeni tərəvət kəsb edərək müxtəlif qol-budaqlar atır, büllurlaşır, fikrin qanadlarında yeni-yeni üfqlərə qovuşur. Eyni zamanda, hər söz ayrılıqda mətn xaricində eyham və şübhəyə səbəb ola biləcək mənalara verir, sözlər karvanında, kəlmələr və ifadələr arasında onun daşdığı məna dəqiqləşir və konkretləşir. Eyn əl-Quzat Həmədan fəqihlərinə bu sadə həqiqəti bir daha xatırlatmağa məcbur olaraq yazır: "Əgər Quranda və hədislərdə gətirilmiş [sözlər] dəyişdirilmədən və çevrilmədən, bir yere cəmlənmədən və bir-birindən ayrılmadan, artırılmadan və əskiltmədən, özündən əvvəlki və sonrakı sözlərdən təcrid edilmədən, birləşmələrdən xaric edilmədən deyilsə, eyhamlar aradan çıxar, dolaşılıqlı zəifləyər" [50, s.38-39].

Beləliklə, Bağdad məhbusu Həmədandakı əleyhdarlarının ittihamlarının əsassızlığını bununla əlaqələndirir ki, ona edilən hücumlar onun əsərlərinin daxili məntiqinə deyil, mətnədən kənar izah edilmiş bəzi ifadələrə istinad etdiyindən heç bir effektiv əhəmiyyətə malik deyildir. Eyn əl-Quzatın qərəzkar opponentlərinə qarşı irəli sürdüyü ədəbi müdafiə vasitələrindən biri məhz bundan ibarətdir.

"Şəkva əl-Qərib" risalesinin müəllifi düşmənlərin hücumlarını dəf edərək ikinci maraqlı bir tezisə müraciət edir. Bu da terminlərin məsələsidir.

Eyn əl-Quzat çox doğru olaraq göstərir ki, hər bir elmin özünəməxsus ifadələri, terminləri vardır. Həmin istilahları ifadə etdiyi mənalara aid olduğu elm sahəsinə müvafiq olaraq müxtəlif məzmunla malikdirlər. Onlar işləndikləri elm sahələrində əvvəlki lüğəvi mənasını itirərək konkret elm daxilində konkret məzmun kəsb edirlər. Bu istilahlara o zaman aydın başa düşülə bilər ki, onlara ayrıca bir söz vahidi, yaxud söz birləşməsi kimi deyil, müəyyən bir fikri özünəməxsus şəkildə lakonikcəsinə ifadə edən konkret məfhum kimi yanaşılsın. Bu da o zaman mümkündür ki, oxucu həmin terminin işləndiyi elm sahəsinə dərindən bələd olsun: "Alimlər üçün gizlin deyildir ki, hər qrupun öz aralarında razılaşdıqları istilahları vardır. Hər hansı qrupun istilahlarını isə yalnız həmin yolun yolçuları başa düşürlər" [50, s.15].

Eyn əl-Quzatın fikrinə, onun əsərlərinə irad tutan Həmədan fəqihləri bu məsələni unudublarından, yaxud qəsdən nəzərdən

qaçırdıqlarından “Zubdet el-həqiq”də göstərilmiş bəzi istilahları düzgün izah edə bilməmiş, onlara ayrı mənə vermişlər. Sufilər arasında qəbul olunmuş elə terminlər vardır ki, onların mənalı başqaları üçün gizli bir aləmdir. Bu yalnız sufizmə xas olan cəhət deyildir. Eyn əl-Quzat yazırdı: “Fıqh elminin yalnız adını eşidən bir şəxs mənalarnı ancaq böyük fəqihlərin bildikləri sözləri necə izah edə bilər” [50, s.17].

Eyn əl-Quzat bir çıxış yolu göstərir: əgər müvafiq elm sahəsində lazımi bilik və məlumatın yoxdursa, ona aid olan terminləri aydınlaşdırmaq üçün həmin elmlə məşğul olan alimə müraciət etməlisən. Miyanəli filosof öz həmədanlı əleyhdarlarına məsləhət görür ki, “Zubdet el-həqiq”də ifadə olunmuş fikirləri açmaq üçün müəllifin özünə müraciət etsinlər: “Mən bir daha mətləbə qayıdıb deyirəm: hər bir alimlər dəstəsinin xüsusi istilahları olduğu kimi, onların mənasını [izahında] həmin [alimlərə] müraciət edilməlidir. Habelə sufilerin istilahlarını eşidərkən onların mahiyyətini aydınlaşdırmaq üçün özlərinə müraciət etmək lazımdır” [50, s.26].

Əlbəttə, Eyn əl-Quzatın bu müddəaları ümumi nəzəri planda heç bir etiraz doğura bilməz. Hər bir elmin özünəməxsus istilahları olduğunu və bu istilahlarnı mənalarnı həmin elm sahəsində seriş-təsi olan şəxslərin başa düşdüyünü inkar etmək mümkün deyildir. Lakin miyanəli alimin argumentlərində şübhə doğuran o cəhətdir ki, söhbət burada konkret əsərdən gedir. Məlum bir həqiqətdir ki, dini ehkamların hakim olduğu orta əsr şəraitində müterəqqi fikrli alimlər özlərinin dinə zidd baxışlarını müxtəlif ibarələrlə gizlətməyə çalışmış, ən çox ikimənalı ifadələrdən, eyhamlardan istifadə etmiş, din xadimlərinin əllərinə təkbizolunmaz dəlillər verməmək məqsədilə “dar ayaqda” özlərinə çıxış yolu qoymuşlar. Onların böyüklüyü orasındadır ki, sözlərin çoxmənalılığından maksimum dərəcədə faydalanmışlar. Orta əsr ruhani inkvizisiyasının divan tutduğu azadfikirli müfəkkirlərin demək olar ki, hamısı məhkəmə prosesində özlərinə bəraət qazandırmaq üçün din xadimlərinin dəhşətli qəzəbinə səbəb olan fikirlərini tamamilə başqa məzmununda izah etməyə müvəffəq olmuşlar. Bu baxımdan Eyn əl-Quzatın da terminlərdə, ifadə və istilahlara yanaşma üsulu istisna təşkil etmir. O, “Şəkva əl-Qərib”də əleyhdarlarının ittihamlarını rədd edərək terminlərin izahına ona görə bu qədər böyük diqqət yetirir ki, onları

bir neçə cür mənalandırmayla ona qarşı irəli sürülmüş töhmətləri rədd ele bilsin. Xüsusən “hər hansı bir istilahı izah edərkən onun müəllifinə müraciət etmək lazımdır” müddəasını irəli sürməklə Bağdad məbusu Həmədan fəqihlərini fəal müxalifət cəbhəsindən çıxarıb passiv tamaşaçı kütləsinə çevirmək və beləliklə də “Zubdet el-həqiq”də gəlmiş fəlsəfi nəticələri istədiyi şəkildə aydınlaşdırmaq məqsədini güdüürdü. Beləliklə, Eyn əl-Quzat ümumi nəzəri məsələlərin arxasında gizlənərək konkret faktları mücərrəd müddəaların içərisində eridib yox edirdi.

“Şəkva əl-Qərib” risaləsinin üçüncü hissəsi isə ittihamçıların özlərinə qarşı çevrilmiş ittihamnamə təsiri buraxır. Eyn əl-Quzat əleyhdarlarının bütün dəlillərinə cavab verib təkzib etdikdən sonra, son zərbəni endirmək məqsədilə belə bir məntiqi sual ortaya atır: bir halda ki, Həmədan fəqihlərinin töhmətləri əsassız və elmidir, onda “sadiq bir müsəlman” kafirlik və dinsizlikdə ittiham etmək nə üçün lazım gəlmişdir? Miyanəli filosof bunun səbəbini bir tərəfdən fəqihlərin savadsızlığı ilə əlaqələndirirsə, digər tərəfdən onların paxıllığı, həsədi ilə izah edir. Bəli, məşhur Azərbaycan alimi Xətib Təbrizinin “Fəzilet olan yerdə paxıllıq da olmalıdır” – deməsi heç də təsadüfi deyildir. Eyn əl-Quzat da həmin həsəd və paxıllıq çirəkəbinin üfunətini öz üzərində duymuş, bu çirkin xəstəliyin bütün dövrlərdə hakim kişildiyini təəssüflə etiraf etmişdir: “Mən necə dövrümün alimlərinin töhmətlərindən xilas ola bilədim ki, bütün əsrlərdə böyük alimlərə paxıllıq etmişlər” [50, s.39].

Xüsusən Eyn əl-Quzat kimi bir müfəkkir həsəd və paxıllığın daha sərt dalğalarına məruz qalırdı. Burada isə təəccüblü bir şey yoxdur. Əlli-altmış yaşlarında belə layiqli bir əsər yarada bilməyən kəmsavadar hələ gənc yaşlarından elm dünyasına gur səsiylə gələn alimə paxıllıq etməkdən özlərini necə saxlaya bilsinlər: “Mənə paxıllıq edilməsi təəccüblü deyildir. İyirmi yaşlarımda yaratdığım əsərləri əlli-altmış yaşlara yazmağa nəinki qabildirlər, hətta onları başa belə düşə bilmirlər” [50, s.39].

Onların paxıllıq və təəssübü o dərəcəyə gəlib çıxmışdır ki, onlar günahsız bir müsəlmana ən çirkin sifətlər verməkdən, onun adına iyrenc sözlər yazmaqdan çəkinmirlər. Eyn əl-Quzat heyrat və təəccüb içərisindədir: “Bu dərəcəyə gəlib çıxan təəssüb nə qədər sarısaqdır. Xüsusən alimi belə bir işə sövq edən həsəd necə də çirkin-

dir. O, alim bir yana dursun, bir müsəlmanı belə, nəinki peyğəmbərlərin ağasına (Məhəmmədə – M.M.) yalan deyən atəşpərəst və xristianların etiqad etməkdən nifrətlə boyun qaçırdıqları, hətta peyğəmbərliyi kökündən inkar edən brahmanların və peyğəmbər göndərəni də (Allahı – M.M.), peyğəmbərləri də rədd edən zindəqlərin belə inanmadıqları çirkin etiqadlara mənsub etməkdən utanmayıb” [50, s.14].

“Şəkva əl-Qərib” əsərinin müəllifi böhtan və iftiralara mürüz qalmasını əsas səbəbini təbiətin ona bəxş etdiyi böyük istedadla görürdü. Cəhəlet dünyası fəzilət sahiblərinə ancaq qaranlıq bəxş edə bilərdi. Buna görə də naqis və kəmsavad fəqihlərin meydan sulaşması, istedadlara divan tutması dövrün tələbatından doğan zəruri ehtiyacın qanunauyğun nəticəsidir. Eyn əl-Quzat “dövrün bir qrup aliminə” üz tutub yazdığı risaləsində bu fikrini sübut edən onlarla misal gətirir, qaniçən əleyhdarlarının diqqətini özbaşınalıq və zorakılığın haqsız qurbanları olan azadkürli sələflərinin faciəli aqibətinə doğru yönəldərək yazırdı:

Mənə həsəd aparırlar, mənşə onları məzəmmət etməm;

Məndən əvvəl də fəzilət sahiblərinə həsəd aparmışlar [50, s.39].

Eyn əl-Quzatın Bağdad həbsxanasından dövrün alimlərinə müraciətə yazdığı risalədə ifadə olunmuş əsas fikirlər bunlarla bitir. Ərəbdilli bədii nəsrin ən mükəmməl nümunələrindən biri olan bu əsərin öz dövründə buraxdığı əks-səda tarixin uzaq keçmişinə qarışaraq əriyib yox olmuşdur. “Şəkva əl-Qərib”in canlı dili, obrazlı mühakiməsi, axıcı, rəvan, oynaq yazı üslubu, orijinal bədii təsvir vasitələri bəlkə də Həmədan fəqihlərinin daha artıq qəzəbinə səbəb olmuş, onun müəllifinə qarşı həsəd, kin və paxıllıq hissələrini yenidən alovlandırmışdır. Eyn əl-Quzatın sufi həmkarlarının da Bağdaddan göndərilmiş risaləyə nə cür yanaşdıqları bizə məlum deyildir. Lakin bir məsələ tamamilə aydındır ki, “Şəkva əl-Qərib”in sayəsində miyanəli filosof sonrakı dövrlərdə tam bəraət qazanmış, əqidə fədaisi, iftira qurbanı, fəzilət nümunəsi kimi hörmətlə yad edilmişdir. Eyni zamanda bu kiçik əsər Eyn əl-Quzatı ittiham edənlərin alnına əbədi biabırçılıq damğası, cahillik və nadanlıq möhürü həkk etmişdir. Şübhəsiz ki, risalənin yüksək bədiliyi, cazibəli sənət-

karlıq siqleti, oxucunu heyretə salan cılız üslubu bu işdə onun elmi mühakimələrindən heç də az rol oynamamışdır.

“Şəkva əl-Qərib” əsərinin ən əhəmiyyətli cəhətlərindən biri də Eyn əl-Quzatın zəngin poeziya aləmindən bir parçanı hifz etməsidir. Buradan böyük alimin müxtəlif illərdə yazdığı şeirlərdən bəzi parçalar verilmiş, eyni zamanda, onun həbsxanada olduğu günlərdə qələmə aldığı bir sıra beytlər də buraya əlavə olunmuşdur. Deməli, “Şəkva əl-Qərib” Eyn əl-Quzatın bədii nəsrini tədqiq etmək üçün əsas mənbə olmaqdan əlavə, onun şeir yaradıcılığı barəsində fikir yürütmək üçün də əvəzsiz məxəz əhəmiyyətini kəsb edir. Həbsxanada yazılmış şeirlər alimin nəsrinə ilə əlaqədar surətdə “Şəkva əl-Qərib” risaləsinə daxil edilib nəslə ifadə olunmuş fikirləri daha da qüvvətləndirmək məqsədini güdür ki, həmin şeirlərdən yeri gəldikcə nümunələr verilmişdir. Risaləyə əlavə olunan digər şeir parçaları isə mütefəkkirin əvvəllər yazdığı qəsidələrdən götürülmüş, bir çox hallarda ayrıca bir qitə kimi “Həmədan fəqihlərinə” xitabən qələmə alınmış məktuba salınmışdır.

Yuxarıda göstərilirdi ki, Eyn əl-Quzat gənclik illərində nəsib janrında min beytdən ibarət “Nuzhə əl-uşşaq və nəhzə əl-muştaq” adlı şeirlər məcmuəsini on gün müddətində [50, s.40] yazıb bitirmişdir. Məhəmməd peyğəmbərin tərifinə həsr etdiyi yetmiş beytlik qəsidə də şairin yeniyetməlik dövrünün məhsuludur [50, s.45]. Miyanəli filosofun Allaha, peyğəmbərə və axirət dünyasına inan barəsində fəlsəfi şeir yazması faktı da “Şəkva əl-Qərib” risaləsindən məlum olur [50, s.47-48]. “Təmhidat” əsərinə daxil olmuş rübailərin bir hissəsinin Eyn əl-Quzatın özü tərəfindən yazıldığına da şübhə ola bilməz. Deməli, alim şeirlə məşğul olmağa bir əyləncə, öləri həvəs kimi baxmamış, müntəzəm surətdə, ömrünün sonuna qədər poeziya dünyasının üfüqlərində qanad çalmış, təbiətin gözəlliyindən doğan ilhamlı hissələrini, həyatla bağlı fəlsəfi düşüncələrini şeir dilinə çevirmiş, şair qəlbinin horarətini odlu sətirələ səpmişdir.

Eyn əl-Quzat filosof-şairdir. Eyni zamanda, o, təbiətin gözəlliyinə də biganə qalmamışdır. Onun poeziyasının ikili xarakter daşması, burada gəh əqli, gəh da hissi meyllərə üstünlük verilməsi məhz şairin həyatla olan ikili münasibətindən doğur. Bu cəhətdən Şihabəddin Sühreəvədi ilə Eyn əl-Quzat arasında daşınmış, diğməliq,

yaxınlıq vardır. Onların hər ikisinin poeziyası atəşli üreklə düşünən beynin, hissiyyatla təfəkkürün, estetik duyumla fəlsəfi dərkətmənin aydın təzahürüdür.

Eyn əl-Quzatın on günlük ilhamının məhsulu olan aşiqanə nəsi-bindən hələlik bir neçə beyt məlumdur. Lakin elə bu beytlərə əsasən qətiyyətlə demək olar ki, Həmədan qazisinin şeir yazmaq sahəsində incə, lirik zövqü olmaqla yanaşı, o, şeir texnikasının bütün gizli sirlərinə də mükəmməl yiyələnmişdi. Şairin bakir bənzətmələri, səlis, rəvan və axıcı dili, könül oxşayan ibarə və ifadələri, saf və səmimi hissləri sübut edir ki, Eyn əl-Quzat üreyinin ən dərin tellərindən süzülüb gələn və gənclik ehtirası ilə süslənən daxili çırpıntılarını təbiətin əsrarəngiz poetik lövhələri ilə tamamlayıb tərənnüm edən nadir ilham sahibi, munis duyumlu zövq əhli idi. Dan yerinin sökülməsini "gecə ilə gündüzün övladına" bənzədən şair günəş doğarkən ətrafa səpdiyi şüaları "siyirmə qılınclar, nazik nizələr" şəklində görür, səhər səfəqini "yalın atlar üstündə düşmənlərə hücum edən xeyirxah igidlər" zənn edir. Təbiətin bu füsunkar anında dostları ilə birlikdə dərələrin və təpəliklərin qoy-nunda utancaq gözəllərin yanağından odlü öpüşləriylə qızılgül dərənə şair nə qədər də bəxtiyardır:

[Səhər səfəqi] söküldü, dostlarımsa
Xoşbəxt və utancaq gözəllərin sinəsində yuxuya dalmışlar.
[Gözəllər] yamaqların döşlərini, vadilərin geniş vahələrini səxavətlə
zəbt etmişlər:

Mən [burada] öz xoşbəxtliyimi tapıram;
[Gözəllər] hörmət və şərəf paltarını geyərək
Xoş və firavan yaşayışla gecə yuxusuna getmişlər.
Mən də [burada] xoşbəxtəsinə, bir pəri yanında gecələyir,
Onu qucaqlayıb öpürəm;
Öpüşlə yanaqdan qızılgül toplayıram [50, s.40-41].

Bu kiçik şeir parçasında diqqəti cəlb edən cəhət onun bütün misralarının həmfəqiyyə olmasıdır. Ərəbdillik poeziyada, bir qayda olaraq, beytlərin son misraları qəsidənin ümumi fəqiyyə sisteminə tabe olduğu halda, Eyn əl-Quzat cəsarətlə həmin sxematizmdən konara çıxmış, bütün misraları vahid fəqiyyə qəlibinə yerləşdirmişdir. Burada cəsarət sözünü ona görə işlətmək zəruridir ki, ərəb filoloqları fəqiyyə

sistemindəki hər hansı cüzi dəyişikliyə qarşı daim amansız olmuş, hətta böyük bir qəsidənin daxilində dörd misranı həmfəqiyyə edən böyük ərəb şairi Əbu Təmmamı məzəmmət etmişlər. Azərbaycan alimi Xətib Təbrizi Əbu Təmmamın divanına yazdığı şərhində ərəb filoloqlarının həmin iddiasına qarşı çıxaraq şairə haqq qazandırmış və göstərmişdir ki, burada poeziyanın tələblərinə zidd olan nöqsan axtarmaq sadələşmədir [63, s.135]. Həm Xətib Təbrizinin bir neçə misranı qəfiyələndirdiyinə görə Əbu Təmmamı tənqid edən filoloqlara etirazı, həm də Eyn əl-Quzatın yuxarıdakı şeir parçası bir daha sübut edir ki, ərəb poeziyasına xas olan sxematizm və mühafizəkarlıq ərəbdillik Azərbaycan poeziyası və ədəbi fikrinə yaddır. Eyn əl-Quzatın başqa bir şeri də bu fikri söyləməyə əsas verir. Burada isə artıq nəinki bütün misralar qəfiyələndirilmiş, əksinə, onlar tamamilə sərbəst buraxılmışdır:

Əgər mənim bədənim və qəlbim dəmirdən olsaydı,
Onun bərkliyindən dəmirin özü belə əriyərdi;
Əgər qarğa belə mənim qənimlə maraqlansa,
Və mənim fikirləşdiyimi fikirləşsə, qarğanın da [tükülləri] ağardardı [50, s.6].

Eyn əl-Quzatın kiçik şeir parçasındakı ikinci qüvvətli cəhət orada orijinal təsvir vasitələri. Xüsusən, şairin "öpüşlə yanaqdan qızılgül toplayıram" misrası sənətkarlıq cəhətdən diqqəti cəlb etməklə bərabər, həyatilik baxımından da xeyli qüvvətlidir. Hər bir öpüşdən sonra gözəlin yanağındakı qırtarının qızılgülə bənzədilməsi poetik ilhamın, obrazlı təfəkkürün bakir incisi hesab olunmağa layiqdir.

"Şəkvə əl-Qərib" risaləsində verilmiş digər şeirlər isə dini-fəlsəfi mövzulara həsr olunmuşdur. Burada şair o şeirlərinə üstünlük vermişdir ki, onlar dövrün dini etiqadları ilə səsleşməklə bərabər, müəllifinin Allaha, peyğəmbərə və axirət dünyasına inamını mövcud dini nəzəriyyələr, təlimlər baxımından ifadə edir. Bununla səbəbi aydındır. Dinsizlikdə, peyğəmbərlik iddia etməkdə təqsirləndirilən Eyn əl-Quzat özünü müdafiə məqsədilə yazdığı bir esərə dini ehkamlara zidd, yaxud onlardan cüzi dərəcədə belə fərqlənən şeirlər daxil edə bilməzdi. Hətta bu şeirlərdə miyanəli filosof "Zubdət əl-həqiqi" də verdiyi və "Şəkvə əl-Qərib" də ehtirasla müdafiə etdiyi fikirlərin əleyhinə getmiş, Allaha və peyğəmbərə

bərə inam məsələsində fəqihlərin göstərdiyi yolu izləmişdir. Peyğəmbərlərə və Allaha inamı ağılı fəvqündə duran ilahi nürdə təsdiq edən Eyn əl-Quzat "imamın üsullarına" dair yazdığı şerində "Allahın qədimliyinə", "peyğəmbərin ən mükəmməl məxluq olduğuna" artıq ağılı delillərinə əsasən inandığını etiraf edir. Bu bir daha sübut edir ki, Eyn əl-Quzat Allaha qovuşmaq həsrətilə çırpınaraq ölümünü arzulayan fanatik sufi deyil, bəlkə də əksinə, sufi pərdəsi altında öz azad fikirlərini təbliğ edən müfəkkir idi. Əgər belə olmasaydı, o, düşmənlərin əlində faciəli surətdə ölməyi başqa sufilər kimi böyük bir xoşbəxtlik sayaraq cəsarətlə ölümün ağzına atırdı. Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, Y.E.Bertels sufizmin ümumi təcrübəsindən çıxış edərək belə bir fikir yürüdür ki, Eyn əl-Quzat da ölümə can atmış, Həllac kimi qətl olunmağı həyatının başlıca məqsədi hesab etmişdir [30, s.313-314]. Əlbəttə, "Şəkva əl-Qərib" risaləsi Bertelsə məlum olsaydı, çox çətin ki, o, yuxarıdakı nəticəyə gələrdi. Eyn əl-Quzat həyatın, təbiətin, gözəlliyin atəşin vurğunu idi. O nə Həllac kimi faciəli ölüm arzulamış, nə də Şihabəddin Sühreverdi tək ölüm məqamında "mən əbədiyyəti göylərin qoynunda Allaha qovuşmağımda görürəm" demişdir. "Şəkva əl-Qərib" risaləsinin başlanğıcındakı həyata tükənməz məhəbbət hissi, dostlarla, yoldaşlarla qovuşub Məvzanın səfəli yerlərində eys-ışrətlə yaşamaq arzusunun, habelə risalənin sonuna əlavə etdiyi şerində Allaha, peyğəmbərə, axirət dünyasına inam məsələsində fəqihlərlə razılaşmaq meylinin böyük müfəkkirin yaşamağa olan sarsılmaz həvəsini, ölümə dərin nifrətinə təsdiqdən başqa ayrı bir mənə daşdığını necə iddia etmək olar?

Eyn əl-Quzat Azərbaycanın fəlsəfi, ictimai, siyasi, ədəbi fikir tarixində son dərəcə əhəmiyyətli bir mövqe tutur. Onun bir ədəb kimi öyrənilməkdən daha çox, müsəlman Şərqi fəlsəfi fikrinin intibahına güclü təsir göstərən böyük müfəkkir kimi tədqiq edilməyə ehtiyacı vardır.

Xoylunun həyatı. Yusif Tahir oğlu Xoylu XII əsrin birinci yarısında yaşayıb-yaradan Azərbaycan alimlərindəndir. Onun yaradıcılığının öyrənilməsi orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının bir sıra məsələlərini aydınlaşdırmağa kömək etdiyi kimi, elmi fikrimizin o dövrdəki vəziyyətinin dolğun tədqiq olunması üçün də müəyyən imkanlar açır. Lakin Xoylu haqqında indiyə qədər heç bir tədqiqat aparılmamış, onun ədəbiyyatşünaslığımızın tarixində tutduğu mövqe təyin edilməmişdir. Halbuki Xoylu Xətib Təbrizidən sonra gələn, ədəbi fikrimizin bir sıra məsələlərini həll edən görkəmli ədəbiyyatşünasdır. Alimin əldə olan yeganə "Tənvir" əsəri ilə tanışlıq göstərir ki, o, hərtərəfli məlumata malik olmuş, ədəbiyyatşünaslıq, fəlsəfə və ilahiyatdan başqa riyaziyyat, astronomiya, psixologiya, həndəsə kimi elmləri də dərinləndirən, öyrənmişdir. Bu baxımdan onun yaradıcılığının öyrənilməsi, müxtəlif elmlərə dair fikirlərinin aşkara çıxarılması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Çünki hər bir xalqın mənəvi təkamülü, onun həyata, cəmiyyətə baxışlarının hərtərəfli mənzərəsi, elmi, bədii təfəkkürünün formalaşması onun yetirdiyi şəxsiyyətlərin fəaliyyətinin geniş öyrənilməsindən sonra aydın təəvvür edilə bilər.

Xoylu çox çətin bir dövrdə, siyasi, iqtisadi, mədəni, fəlsəfi amillərin dərin ziddiyyətlərlə dolu olduğu bir şəraitdə yaşadığına görə onun fikirlərində, dünyagörüşündə də biz bu hadisələrin əksinə rast gəlirik. Dövrünün oğlu olan Xoylunun yaradıcılığında meydana çıxan bu xüsusiyyətin özü də müəyyən müsbət cəhətlərə malikdir. Çünki bu bizə o dövrdəki siyasi, mədəni durumu hərtərəfli təsvir etməyə imkan verir. Məhz buna görə də müəllif Xoylunun ədəbi və elmi fəaliyyətini araşdırarkən onun dünyagörüşündəki müsbət cəhətləri qeyd etməkə kifayətlənməyib, yeri gəldikcə, bəzi sxolastik mahiyyət daşıyan fikirlərinə də toxunacaqdır. Bunsuz Xoylunu tam təəvvür etmək mümkün deyildir.

Xoylunun həyat və yaradıcılığının tədqiq olunmasının başlıca səbəbi orta əsr alimlərinin bu şəxsiyyət haqqında çox cüzi məlumat verməsi və əsərlərinin bizə qədər gəlib çıxmasıdır. Onun həyatına dair məlumata yalnız Əbu Səid Məhəmməd əs-Səmaninin

"Kitab əl-ənsab" və Yaqub əl-Həməvinin "Mucəm əl-buldan" əsərlərində təsadüf olunur. Qəribədir ki, Yaqut özünün yalnız ediblərin həyatına həsr etdiyi "Mucəm əl-udəbə" kimi sanballı əsərində Xoyluya dair heç bir məlumat vermir.

Xoylunun həyatını öyrənmək üçün üçüncü mənbə alimin əldə olan yeganə "Şərh ət-tənvir" əsəridir ki, burada o öz həyatına dair kiçik qeydlər vermişdir. Xoylu haqqında məlumata "Şüruh Siqt əz-zənd" əsərinə yazılan müqəddimədə rast gəlirik.

Əs-Səmani Xoylunun tam adını Əbu Yaqub Yusif ibn Muhəmməd ibn.əl-Xuvəyyi kimi qeyd edir [64]. Yaqut isə onu Yusif ibn Tahir ibn Yusif ibn əl-Həsən əl-Xuvəyyi Əbu Yəqub kimi göstərir [65, s.502]. Bizcə, Yaqutun məlumatı həqiqətə daha çox uyğundur. Çünki Yaqut Xoyluya dair öz qeydlərini əs-Səmanın başqa bir əsərindən götürmüşdür. Təbii ki, Yaqut əs-Səmanın "əl-Ənsab" kitabından da xəbərdar idi. Görünür, əs-Səmanın "əl-Ənsab" da verdiyi məlumatı düzgün hesab etməmiş, onun "Kitab əz-zeyl" əsərindən, yaxud başqa bir mənbədən istifadə etməklə Xoylunun nəşəbini dəqiqləşdirmişdir.

Xoylunun anadan olduğu il məlum deyildir, çox güman ki, o, XII əsrin əvvəllərində anadan olmuşdur. Çünki alim "Tənvir" əsərini yazarkən hələ cavan imiş və müqəddimədə göstərdiyi kimi, bir çox elmləri inadla öyrənmiş. Xoylu isə bu əsəri, özünün göstərdiyi kimi, 541-ci ilin məhərrəm ayında (iyun-iyul, 1146-cı il) bitirmişdir [66].

Yusif Tahir oğlu Azərbaycanın Xoy şəhərində anadan olmuşdur. Yaqut göstərir ki, Xoy Azərbaycanın məşhur şəhərlərindən olub, meyvələri və özünəməxsus paltarları ilə tanınmışdı [65, s.502]. Bu şəhərdən Əbu Miad Əbdən ət-Təbib əl-Xuvəyyi, Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Müslim əl-Xuvəyyi kimi məşhur alimlər yetişmişdir [64, ver.212-213].

Xoylunun anadan olduğu il məlum olmadığı kimi, onun həyatının da bir çox cəhətləri hələlik qaranlıqdır. Mənbələrdən aydın olur ki, Xoylu öz müasiri əs-Səmani ilə yaxın dost olmuşdur. Çünki əs-Səmani Xoyludan danışarkən onu "bizim dostumuz" صاحبنا kimi qeyd edir [64, ver.212-213]. Digər tərəfdən, Yaqut göstərir ki, Xoylu əs-Səmaniyyə bir şeir həsr etmişdir [214]. Lakin sonralar bu iki şəxsiyyət bir-biri ilə əlaqə saxlaya bilməmişdir. Yaqut

Xoylunun ölüm tarixini verərkən əs-Səmaniyyə əsaslarını və qeyd edir ki, əs-Səmani bunu təxmini göstərmişdir [65, s.502].

Xoylunun doğma şəhəri nə vaxt tərk etdiyi də hələlik aydınlaşdırılmamışdır. Əs-Səmani və Yaqut göstərir ki, Xoylu Tusda sakın olmuşdur. Tus Xorasan şəhərlərindən olub iki hissəyə bölünürdü: Tabran və Nuqan [65, s.502]. Xoylu Tusun Nuqan hissəsində yaşamış və oranın qazisi olmuşdur [65, s.502].

Xoylu "Tənvir" əsərinə yazdığı müqəddimədə göstərir ki, Əbu-l-Əlanın "Siqt əz-zənd" divanını və onun Xətib Təbrizi tərəfindən yazılmış şərhini Xorasanda olarkən əldə etmişdir [67, s.1, 5]. Alim Xorasanda uzun müddət yaşamışdır. Çünki o göstərir ki, Xorasanda dövrün bilikli alimlərindən "Siqt əz-zənd" divanına daxil olan şeirləri toplamış, dəqiqləşdirmişdir [67, s.1, 5]. Bunun üçün isə uzun vaxt tələb olunurdu.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Xoylu 541-ci ildə Əbu-l-Əlanın "Siqt-əz-zənd" divanına yazdığı şeiri qurtarır. Yaqut göstərir ki, Xoylu bundan əlavə "Risale tənzihi əl-Quran an vasma əl-ləhn vət-təhrif" ("Quranın hərəkətlərindəki nöqsanlardan və təhriflərdən təmizlənməsinə dair traktat") və digər əsərlərin müəllifidir. Onun şeir yazmaqda yaxşı təbi və istedadı var idi [65, s.502].

Mənbələrdə Xoylunun Əhməd əl-Meydaninin (1124-cü ildə ölmüşdür) 6500-ə qədər atalar sözünü və məsəli əhatə edən məşhur *مجمع الأمثال* ("Məsəllər məcmuəsi") adlı əsərinə düzəlişlər yazması qeyd olunmur. Lakin dilə, ədəbiyyata və elmlərə dair "Muncid" adlı yığcam ensiklopediyada göstərilir ki, alim həmin əsəri xülasə etmişdir [68, s.439]. Xoylunun "Tənvir" əsərində tez-tez Əhməd əl-Meydaniyyə əsaslanması və onun "Məcmə əl-əmsal" kitabından sübutlar götürməsi [69] bu faktın doğruluğunu təsdiq edir.

O, fəzil ədib, qüvvətli fəqh alimi, xoş xasiyyətli, incə təbli bir adam olmuşdur [65, s.502]. Onun şərifinə Nuqanda çoxlu şeir yazılmışdır [64, ver.213]. O, dövrünün ən bilikli alimi kimi tanınmışdı. "Ət-Tənvir" əsərinin təhlilində Xoylunun öz dövrünün müxtəlif elmlərinə nə qədər dərinən yiyələndiyi geniş şəkildə aydınlaşdırılacaqdır.

Xoylunun anadan olma tarixi məlum olmadığı kimi, onun ölüm ili də dəqiq deyildir. Yaqut yazır: "Əbu Səd (əS-Səmani) demişdir: Mənim fikrimcə, o, (Xoylu - M.M.) 549-cu ildə, yaxud ondan bir az əvvəl ərəb döyüşündə Tusda öldürülmüşdür" [65, s.502].

Yaqutun bu məlumatının bir qədər ətrafı tədqiqə ehtiyacı vardır. Çünki Xoylunun ərəb döyüşündə öldürülməsi faktı mübahisə doğurur.

İbn əl-Əsir göstərir ki, 548-ci ilin səfər ayında (may, 1153-cü il) məğrib tərəfdə Şətif شطيف şəhərində Əbd əl-Möminlə Bənu Hilal, əl-Əsic, Əddi və Riyah qəbilələrindən olan ərəblər arasında böyük vuruşma baş verir. Bu müharibə tarixə ərəb döyüşü وقعة العرب adı ilə daxil olmuşdur [70, s.83]. Təbiidir ki, Tusda öldürülən Xoylunun bu vuruşla heç bir əlaqəsi ola bilməzdi; həm də müharibə 549-cu ildə deyil, 548-ci ildə baş vermişdi.

548-ci ildə oğuzlar Sultan Səncəri məğlub etdikdən sonra Tus, Mərv, Nişabur, Bəlx və s. şəhərləri tutaraq bir çox qazi və alimləri qırırlar. Güman etmək olar ki, Xoylu da bu zaman həlak olmuşdur. Lakin Xoylunun öldürülməsinə səbəb başqa bir tarixi hadisə də ola bilər. Bu, 549 (1154)-cu ildə ismaililərin Xorasana basqını ilə əlaqədardır. Həmin ilin rəbiüllaxır (iyun-iyul) ayında baş verən döyüşdə çoxlu adam qırılır [70, s.89]. Xoylunun da bu zaman öldürülməsi qəbul edilə bilər.

Bütün bu deyilənlərdən belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, Xoylu 548-549 (1153-1154)-cu illər arasında Tusda öldürülmüşdür.

Xoylunun ədəbi görüşləri və onun şərhçilik fəaliyyətinə dair. Xoylunun əldə cəmi bir əsəri olmasına baxmayaraq, onun yaradıcılığının öyrənilməsi xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Çünki alimin "Tənvir" əsərində irəli sürdüyü fikirlər yalnız ədəbiyyat tarixi və ədəbi tənqid baxımından deyil, həm də fəlsəfə, tibb, psixologiya, astronomiya və ilahiyat elmlərinin XII əsrin birinci yarısında Azərbaycanda nə kimi vəziyyətdə olduğunu araşdırmaq sarıdan da müəyyən mənada diqqətə cəlb edir. Xoylunun müxtəlif elmlər sahəsindəki tədqiqatları mütləq, yaxud bəzi hallarda ehkamçı mahiyyət daşısa da, Azərbaycan xalqının ictimai fikir tarixini dolğun surətdə araşdırmaq üçün də çox əhəmiyyətlidir.

Xoylu "Şərh et-Tənvir" (شرح المتنوي), yaxud bir çox hallarda sadəcə "Tənvir" adı ilə məşhur olan əsərini 541 (1146-cı ilin ortaları)-ci ilin əvvəllərində yazıb qurtarmışdır. "Tənvir" XI əsr böyük ərəb şair-filosofu, Xətib Təbrizinin müəllimi, ədəbiyyat tarixində "ikiqat həbsxana məhbusu" adı ilə tanınan Əbu-l-Əla əl-Məərrinin (973-1058) "Səqt əz-zənd" ("Çaxmaq daşının ilk qılgıncıları")

divanında toplanan şeirlərin şərhindən ibarətdir. Elə bu faktın özü, yeni Xoylunun Əbu-l-Əlanın divanına şərh yazması göstərir ki, Azərbaycanda ateist fikirli şairin yaradıcılığına çox böyük maraq var idi. Öz əsərlərində açıqfikirliyi təbliğ edən, dövrünün bütün yaramazlığını qamçılayan, dini müddəalara açıq-aşkar istehza ilə yanaşan, peyğəmbərləri, imamları, ruhaniləri fırıldaqçı və yalançı adlandıran Əbu-l-Əlanın şeirlərinə Xoylunun öz böyük həmvətəni Xətib Təbrizidən sonra bir daha mürciət etməsi Azərbaycan xalqının XII əsrdə hansı əsərlərə daha çox rəğbət göstərdiyini aydınlaşdırır. Xoylu "Tənvir" əsərinə yazdığı müqəddimədə göstərir ki, oxucuların böyük ərəb şairinin yaradıcılığına olan məhəbbəti tükənməzdir. Lakin onların çox yüksək bədii üslubda və böyük sənətkarlıqla yazılmış bu şeirlərin dərin mənasını başa düşməkdə çətinlik çəkirlər [67, s.1, 4]. Xoylunun fikrincə, Xətib Təbrizinin divana yazdığı, daha dəqiq deyilsə, Əbu-l-Əlanın "öz təfsirindən köçürdüyü şərh"də (?) nöqsanlı və yarıtmazdır. O göstərir ki, Xətib dilçilik məsələləri ilə həddindən artıq məşğul olduğundan şeirlərin bədii-fəlsəfi mənalarnı aç bilməmişdir [67, s.4-5].

Xoyludan əvvəl, Əbu-l-Əlanın "Səqt əz-zənd" divanı ərəb alimi Əbu Məhəmməd əl-Betəlyavsi (444-521/1052-1127) tərəfindən də şərh edilmişdir. Lakin Xoylu ancaq Xətib Təbrizinin şərhinin adını çəkir. Görünür ki, əl-Betəlyavsinin şərhə o dövrdə hələ məşhur olmadığından, Xoylunun da ondan xəbəri yox imiş.

"Tənvir" in müqəddiməsindən aydınlaşır ki, Xoylu Əbu-l-Əlanın divanını şərh etmək üçün çox böyük hazırlıq aparmışdır. O özünün göstərdiyi kimi, Xorasanda "Səqt əz-zənd"-i mükəmməl bilən alimlərin müxtəlif rəyəyotlərinə diqqətə qulaq asmış, bir sıra məsələlərin həllində onlarla məsləhətləşmişdir. Yəni ilk növbədə Xoylu şairin yaradıcılığını dərinlənən araşdırmışdır. Məhz bundan sonra alim ədəbiyyatşünaslıq məsələlərinin sirlərinə yiyələnməyə səy göstərmiş, onun "şərabından damcı-damcı içmiş, almasından yemişdir" [67, s.5]. Daha sonra şəriət elminin "dəryasına baş vurmuş", təbiət fəlsəfəsini, əqlin hikmətini aydınlaşdıraraq "onun bədəsini içmiş, bu içki isə bütün varlığına yayılmışdır" [67, s.5]. Belə bir hazırlığın nəticəsində Xoylunun "kamal güzgülü parıldamış, bəsiyyət gözü açılmışdır" [67, s.5]. Görkəmli alim bununla kifayətlənməmiş, özündən əvvəl bu səpkidə yazılmış əsərlərə nəzər

salmışdır. Çünki ondan əvvəl də “parlaq əsərlər çələmə alınmış, bütün sahələrdə rəvnəqli kitablar yazılmışdır” [67, s.5].

Beləliklə, Xoynunun hazırlıq mərhələsi möhtəşəm yaradıcılıq laboratoriyasını xatırladır. Onun şərhçilik sənətinə son dərəcə ciddi münasibəti, onu müxtəlif elmlərin nailiyyətlərini özündə birləşdirən ayrıca elm sahəsi kimi qiymətləndirməsi yuxarıda göstərilənlərdən tamamilə aydınlaşır. Ədəbiyyatşünaslıq, ilahiyyat, fəlsəfə və bir də əsrlər boyu yaranmış ənənəni dərinlən mənimsəmək Xoynunun şərhçilik fəaliyyətinin əsas ünsürləri kimi meydana çıxır.

Yuxarıda göstəriləndiyi kimi, oxucuların “Səqt əz-zənd”ə böyük maraq göstərdiyini və Xətibin ona yazdığı şərhin qaneedici olmadığını nəzərə alan Xoynlu divanı yenidən şərh etməyi məqsədeuyğun saymışdır.

Xoynlu müqəddimədə öz əsərini nə üçün “Tənvir” (“Aydınlaşdırma, işıqlandırma, nurlandırma”) adlandırdığını izah edərək göstərir ki, onun yazdığı şərh “Səqt əz-zənd”i oxuyanların fikirlərini işıqlandıracaq, istəklərinə yol açacaq, qaranlıq düşüncələrə nur səpəcəkdir. Bu şərhin sahəsində oxucuları düşündürən bir sıra ziddiyyətli cəhətlər aydınlaşacaq, onlar Əbu-l-Əla yaradıcılığını dərinlən başa düşməyə imkan tapacaqlar [67, s.5].

Xoynunun ədəbi görüşlərindən danışmadan və onun şərhçilik fəaliyyətini aydınlaşdırmadan əvvəl alimin Əbu-l-Əlaya münasibətini, şairi necə qiymətləndirdiyini izah etmək lazım gəlir. Çünki bu, bir tərəfdən alimin şair-filosofun yaradıcılığına hansı istiqamətdən yanaşdığını aydınlaşdırmaq, digər tərəfdən poetik əsərlərdə hansı cəhətləri ön plana çəkdiyini təyin etmək baxımından faydalıdır.

Məlum olduğu kimi, Əbu-l-Əla əl-Məərrî klassik ərəb ədəbiyyatının ən qüdrətli nümayəndələrindən biridir. O, sözün əsil mənasında, mütəfəkkir şair olmuşdur. Bir tərəfdən yüksək şəriyyə, parlaq bədilik, cəzbedici şairənə üslub, bədi ifadə formalarından bacarıqla istifadə etmə, digər tərəfdən dövrün ictimai-siyasi şəraitinin, müxtəlif fəlsəfi dünyagörüşlərin, dini müddəaların, insan və cəmiyyət problemlərinin əksi, qüvvətli məntiqi mühakimələr, dərin fəlsəfi tənqit – bütün bunlar Əbu-l-Əla yaradıcılığının əsasını, onun şeirlərinin mahiyyət və məzmununu, istiqamət və qayəsini təşkil edir.

Xoynlu da Əbu-l-Əlaya məhz bu baxımdan yanaşmışdır. O göstərir ki, əl-Məərrî öz mədhlərində, mərsiyələrində, təşbeh və təs-

virilərində orijinal mənalara yaratmış, şeirlərini cəzbedici tərzdə cılamışdır. Onun şeirlərində qüvvətli əqli məntiqi hakimdir [67, s.4]. Əbu-l-Əla şeirlərinin demək olar ki, hamısında gözəl bədi bənzətmələr vardır [67, II, s.165].

Xoynlu şeirdə forma kamilliyi ilə məzmun gözəlliyinin vəhdətindən danışdıqdan, onu poeziyanın əsas şərti kimi təqdim etdikdən sonra bu sahədə kimlərə üstünlük verdiyini aydınlaşdıraraq yazır: “Hər iki oxla vura bilən, hər iki üstün cəhətlə fərqlənən, gözəli oxşayan parlaq sözlər cılayan, gizli mənalara əhatə edən, şəhərdən gül çələngi yaradan müasir şairlərin sayı çoxdur. Lakin onların arasında birincilik çələngi hörmətli şeyx Əbu-l-Əla Əhməd ibn Abdullah ibn Süleyman əl-Məərriyə qismət olmuşdur” [67, I, s.4].

Bir sənətkar kimi Əbu-l-Əlaya yüksək qiymət verən Xoynlu onun nöqsanlarından da danışmış və göstərmişdir ki, şairin şeirlərində bəzən məzmun qırıqlığına da təsadüf olunur [67, I, s.133, 164; II, s.16, 20, 125]. Xoynlu bu xüsusiyyətin şairin bütün yaradıcılığına xas olduğunu düzgün təyin edə bilmişdir.

Əbu-l-Əla şeirlərinə xas olan əsas cəhətləri dəqiq müəyyən-ləşdirdiyinə görədir ki, Xoynunun şərhində şairin orijinallığı, bədi tənqitlərinin genişliyi və müxtəlifliyi, yaradıcılığında hakim yer tutan qüvvətli əqli-məntiqi mühakimələr bariz şəkildə izah olunmuşdur.

Xoynunun ədəbi görüşləri onun şərhçilik fəaliyyəti ilə sıx surətdə bağlıdır. Digər tərəfdən, bu bağlılıq hər yerdə eyni şəkildə meydana çıxmır. Əgər “Tənvir”in müqəddiməsində Xoynlu sırf ədəbi-nəzəri mühakimələr irəli sürsə, şeir, onun mahiyyəti bəzində diqqətləyiqlə mülahizələr söyləyirsə, divanın şərhində bu müddəaların şərh olunan şeirlərin məzmununu ilə əlaqələndirir, nəzəri görüşlərini və praktik fəaliyyətini tam şəkildə birləşdirir. Bu xüsusiyyət yalnız Xoynluya deyil, onun böyük sələfi Xətib Təbriziyə də xasdır. Deməli, orta əsrlər Azərbaycan, eləcə də Şərqi digər müsəlman xalqlarının ədəbiyyatşünaslığı həmin xətt üzrə inkişaf etmiş, dövrün tələbatından, tarixi şəraitin xüsusiyyətlərindən asılı olaraq ayrıca bir elm sahəsi kimi tam şəkildə formalaşmamışdır. Bu heç də o demək deyildir ki, Azərbaycanda ədəbi fikir müstəqil bir sahə kimi öz varlığını itirmişdi. Belə bir hökm vermək, orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının müstəqilliyini inkar etmək metod-

loji və eyni zamanda elmi səhvlərə getirib çıxara bilər. Bizcə, o dövrdə poetik əsərləri izah etmə metodunun xüsusiyyətlərinin tələbindən asılı olaraq, ədəbi tənqidi mövzu dairəsi də geniş olmuş, alimlər ədəbiyyatşünaslıq məsələlərindən bəhs edərkən tez-tez digər elmlərin nailiyyətlərinə müraciət etmişlər. Bu müraciət isə təsadüfi xarakter daşımamış, şərh olunan şeirlərin məzmununun daha dərinlən açılması məqsədinə xidmət etmişdir. Deməli, orta əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı başqa elmlərin daxilində eridilməmiş, əksinə, əlaqədar elm sahələrindən şərhçilik əsərlərində istifadə olunması dövrün ədəbi tənqidinin tələblərinə tabe edilmişdir.

Xoylunun fikrincə, şeir sənətdir [67, I, s.4]. Bu sənət özündəki iki şeyi – ruha yatan, qəlb oxşayan, fikirlərə, düşüncələrə hakim olan mənaları, dürr kimi düzülmüş sözləri, ifadələri, daha dəqiq deyilsə, gözəl formanı özündə birləşdirməlidir: “Mənalar sözlərin, sözlər də mənaların bəzəyidir” [67, I, s.4].

Göründüyü kimi, Xoylu da Xətib Təbrizi kimi şeirdə forma gözəlliyi ilə məzmun gözəlliyinin vəhdətinə xüsusi fikir verir. O, bunları şeirdə iki istiqamət (məzhəb) adlandıraraq göstərir ki, bunların vəhdətindən əsil şeir alınmalıdır.

Mənəsiz deyilmiş, lakin mirvari kimi düzülmüş sözlərin qiyməti olmadığı kimi, qeyri-bədii aşılana mənalar da təsirsizdir. Xoyluya görə, şairin sənətkarlığı məhz orasıdır ki, öz fikirlərini yüksək bədii üslubda ifadə etməyi bacarsın [67, I, s.4]. Belə şairlər sırasındakı, Əbu-l-Əlani xüsusi qədr edir və onun yaradıcılığına olan böyük marağı bununla əlaqələndirir. Onun Əbu-l-Əlani yaradıcılığına verdiyi qiymət, ümumiyyətlə Xoylunun şeir sənətinə dair baxışlarının yekunu kimi diqqəti cəlb edir. Burada alimin əsas nəzəri müddəaları ifadə olunmuşdur: “O ikimənəli, parlaq şeirlər müəllifi idi və fəzilət meydanında hamını arxada qoymuşdu. Onun mədhlərində, lirik şeirlərində, təsvirlərində və digər şeir növlərində ortaya çıxan səmimiyyətinə, orijinal bədii mənalarına, ağlagəlməz fikirlər axtarış tapmasına, nadir ürəyeyatan qafiyələrinə nəzər salan hər kəs başa düşər ki, [şair] təkrərdilməz sənətkarlığa sahib olmuş, bəlağətin bütün gizli sirlərini mənimsəmişdir. Şirin ləhcə və qüvvətli məntiq ona məxsus olmuşdur” [67, s.4].

Göründüyü kimi, Xoylu burada da forma kamilliyi ilə məzmun gözəlliyini vəhdətdə götürmüş, sənətkarın orijinallığına, məzmun

sahəsindəki novatorluğuna, sənətkarlığına yüksək qiymət vermişdir. Bu da alimin poeziyadan hansı xüsusiyyətlər tələb etdiyini əyani surətdə bir daha nümayiş etdirir. Xoylu əsərin sonunda yenidən həmin məsələlərə qayıdaraq göstərir ki, “Səqət əz-zənd”i şərh edərkən bir tərəfdən və ən əvvəl şeirlərin düzgün mənalarının möğzini açmağa çalışmış, digər tərəfdən isə sözlərin bu mənalara uyğun necə seçildiyini və işləndiyini təyin etməyə xüsusi fikir vermişdir [67, II, s.227].

Yusif Tahir oğlu Xoylu “Səqət əz-zənd”in şərhı boyu həmin prinsipə sadıq qalmış, Əbu-l-Əlani ayrı-ayrı beytlərini izah edərkən şairin bənzətmə, təzad, təcnis və s. kimi bədii ifadə formalarından mənaya uyğun tərzdə necə istifadə etdiyini yeri gəldikcə açıb göstərmişdir. Alim o bədii ifadə formalarının tərəfdarıdır ki, bunlar şairin bədiiiliyini artırdığı kimi, mənəni də gözəlləşdirsin, şairin fikrinə xüsusi təvərat gətirsin. Məsələn, Xoylu şairin aşağıdakı beytini həm sənətkarlıq, həm də məzmun cəhətdən çox yüksək qiymətləndirmişdir:

يا باقر حافوق الارض ارض ومن تحت اللجين لهالجتان

(O [dəvə] torpağın üstündə sevincdən oynadıqı halda, qızıl-gümüş altında yerişini yavaşdır) [67, I, s.44].

Xoylu bu beyti məzmun cəhətdən izah edərkən göstərir ki, dəvə öz sahibinə olan məhəbbəti ucundan sevinərək bir yerdə qərar tuta bilmir, sadıqlıqdan atılıb-düşür. Lakin onun yükü o qədər ağırdır ki, istər-istəməz sürətini azaltmalı olur. Alimin fikrincə, Əbu-l-Əla bu beytdə “üstündə – altında”, “sevincdən bir yerdə qərar tutmaqla – yükün ağırlığından yavaş yeriməyə məcbur olmaq” ifadələri ilə maraqlı təzad yaratdığı kimi ارض (torpaq) – ارض (titrəmə, oynatma), اللجين (gümüş) – لجين (yavaş yerləş) sözləri ilə də gözəl təcnis yaratmağa müvəffəq olmuşdur. Xoylu göstərir ki, bir beytdə bir neçə bədii ifadə vasitələrinin toplanması, eyni zamanda, bunların mənəni xeyli qüvvələndirməsi şairin sənətkarlığına gözəl sübutdur [67, I, s.44].

Əbu-l-Əla bəzən elə təsvir vasitələrinə müraciət edir ki, ilk nəzərdə oxucu şairin fikrini tutmaqda çətinlik çəkir. Buna görə də birinci növbədə şairin beytdə işlətdiyi təcnis, təzad, mübaligə, bənzətmə kimi bədii ifadə formalarını açmaq lazım gəlir. Məhz bundan sonra şairin fikri bütün gözəllik və incəliyi ilə oxucunu gözəlləri

qarşısında canlanır. Xoylunun bu sahədə necə ustad bir alim olduğunu təsəvvür etmək baxımından aşağıdakı beytin izahı diqqətləyiqdir:

[67, II, s.158] ان تردما القناتة مهي فناة نمرأ صادفت بها لانميرا

Beyt zirehin tərifiyə həsr olunmuşdur. Xoylu göstərir ki, şair burada قناتة (nizə) – فناة (vəhşi öküz) və نمرأ (pələng) – نمير (su) kəlmələri ilə gözəl cinas yaratmış və bunlardan istifadə etməklə məzmun cəhətdən qüvvətli fikir söyləmişdir. Burada mecaz və bənzətmə də öz poetik əksini tapmışdır. Əgər şair nizələrin susamasını mecazi mənada işlədib onların qəna həriliyini nəzərdə tutursa, vəhşi öküzün susuzluğunu müstəqim götürür və hər iki halı qarşılaşdırmaqla gözəl bənzətmə yaradır. Eyni zamanda zirehlə tuşlanmış nizənin pələng görmüş öküzə bənzədilməsi də Əbu-l-Əlanın maraqlı poetik tapıntılarından biridir. Xoylu bütün bunları açıqdan sonra beytin mənasını belə izah edir: “Nizələr su kimi şəffaf zirehlərə toxunub öz yanğılarını söndürmək istədikdə; arx başına gəlib su ilə deyil, pələnglə qarşılaşan vəhşi öküzə bənzəyir. Yəni nizələr möhkəm zirehi dəşib keçə bilmir, parçalanıb yərə tökülür. Bu da su içməyə gələn öküzün pələng tərəfindən parçalanmasını xatırladır” [67, II, s.158].

Göründüyü kimi, Xoylu poetik sənətin gizli sirlərini dərinləndiribdən Əbu-l-Əlanın bu bakir sənətkarlıq incisini bütün bəzəyi ilə oxucuya çatdırmağa müvəffəq olmuşdur.

Lakin Xoylu Əbu-l-Əlanın bütün təsvir vasitələrini həmişə müvəffəqiyyətli hesab etməmişdir. Xüsusən alim şairin şeirlərində tez-tez təsadüf olunan yalançı mübaliğələrə öz mənfii münasibətini bildirmiş, həmişə reallığı və həyatiliyi əsas götürmüşdür. Alimin fikrincə, mübaliğə, bənzətmə o zaman qüvvətli olur ki, qarşılaşdırılan əşyalar arasında müəyyən bir oxşarlıq olsun, onların təbiəti bir-birinə uyşa bilsin. Xoylu Əbu-l-Əlanın aşağıdakı beytində işlətdiyi mübaliğəni çox qüvvətli hesab etməsinə baxmayaraq, onun süniliyini də xüsusi qeyd edir:

Mən orada vüsal gecəsinin bir parçasını xatırladım ki,
Bu parça oxun ucundan da qısa bir ox kimi keçib getmişdir [67, II, s.72].

Burada Xoylu iki cəhətə diqqət yetirir:

a) gecənin sürətlə keçməsinə şair kiçik bir oxun sürəti ilə müqayisə edərək çox qüvvətli mübaliğə vermişdir;

b) gecənin bir parçasını oxun ucuna bənzətməklə süniliyə yuvarlanmışdır. Çünki bunlar bir-biri ilə qarşılaşdırıldıqda aralarında heç cürə oxşarlıq tapmaq mümkün olmaz [67, II, s.72].

Xoylu şeirləri şərh edərkən, ən əvvəl, onların bədii və fəlsəfi mənalarnı açmağa çalışır. Orta əsr şərhçi alimlərin, xüsusən Xətib Təbrizinin əsərlərində müşahidə edilən tarixi hadisələrin geniş təsviri, folklor, etnoqrafiya məsələlərinin izahı onun şərhində yoxdur. Bu mənada Xoylu ən çox ərəb şərhçiləri Mərzuqiyyə və Zavzaniyyə yaxınlaşır. Lakin fəlsəfə və ilahiyatdan tez-tez istifadə etməsi, habelə təbabətə, psixologiyaya, astronomiyaya böyük maraq Xoylunu öz sələflərindən fərqləndirir. Bu bir tərəfdən Xoylunun hərtərəfli alim olması ilə əlaqədardır, digər tərəfdən o dövrə Azərbaycan psixologiyası, həndəsə, astronomiya kimi elmlərə olan dərin maraqla izah olunmalıdır. Heç təsadüfi deyildir ki, Nizamının əsərlərində də bu məsələlərin geniş izahına rast gəlirik.

Şeirlərin daxili məzmununu açmaq, onların mənalarnı izah etmək “Tənvir” in başlıca qayəsini təşkil edir. Əgər Əbu-l-Əlanın öz şeirlərini nə kimi yüksək bədii üslubda, çətin və anlaşılmaz bir dildə yazdığını, özünün üsyankar fikirlərini necə məharətlə gizlətdiyini nəzərə alsaq, Xoylunun əsərinin əhəmiyyəti aydın olar. Əbu-l-Əla kimi dahi şair-filosofun şeirlərini məzmun cəhətdən təhlil etmək tədqiqatçıdan xüsusi bacarıq və elmi hazırlıq tələb edir. Xoylunun bu sahədəki xidməti heç cürə inkar edilə bilməz. Alim şeirləri şərh edərkən, ən əvvəl bədii mənalarnı izah olunmasına çalışır. Bununla yanaşı, şərin fəlsəfi qayəsinin təhlili də “Tənvir”də mühüm yer tutur.

Əbu-l-Əla əvvəllər də göstərdiyi kimi, müxtəlif bədii ifadə formalarından istifadə edən, şerin gözəlliyini, axıcılığını, cəzbediciliyini sənətkarlıqla cılayan sənətkarlardandır. Onun şeirlərində təcnis, təzad, mübaliğə, bənzətmə, müqayisələrdən geniş şəkildə istifadə olunmuşdur. Xoylu belə beytlərin izahında özünü qüdrətli bir ədəbiyyatşünas, incə ruha malik tədqiqatçı kimi göstərir.

Əbu-l-Əla yazır:

Qılınclar özlərinin işinə və gözəlliyinə görə qadınlara bənzəyirlər.

Lakin onların örtüyü qılınclardır [67, II, s.17].

Yüksək bədii şəkildə yazılmış bu beytlərdə incə bənzətmə vardır. Xoylu göstərir ki, Əbu-l-Əla qılıncları gözəl qadınlara bən-

zətməşdir. Əgər qılınclar insanları öz zərbələri ilə öldürürlərsə, gözəl qadınlar da öz işvələri, naz-qəmzələri ilə aşıqları məhv edirlər. Fərq orasıdır ki, qılının örtüyü onun qını, qadınların örtüyü isə qadardır [67, II, s.17].

Əbu-l-Əla gecənin zülmətindən və uzunluğundan şikayətlənərək yazır:

Allah eşiqinə, dünyanın qarğası

Sübhün ağ şahini tərəfindən kaş ki öldürüləydi [67, I, s.90].

Xoylunun fikrincə, şair burada "qarğa" dedikdə gecəni, "şahin" dedikdə isə səhəri nəzərdə tutur. O burada gözəl bənzətmə işlədərək ağ şahinin qara qarğanı öldürdüyü kimi, gündüzün də gecəni öldürdüyünü təəssüf edir. Xoylu göstərir ki, şairin bu bənzətmələri olduqca bədiidir [67, I, s.90].

İşıqlı Ayın üzündəki ləkə qədim deyildir;

Bu onun üzündəki yumruq qarasıdır [67, I, s.207].

Əbu-l-Əlanın mərsiyəsindəki bu beytlər bədii cəhətdən diqqəti cəlb edir. Xoylu həmin beytlərin izahında həqiqətən ustalıq göstərmişdir. Onun fikrincə, şair qadına xas olan xüsusiyyətləri Aya aid etmişdir. Qadına böyük bir fəlakət üz verdikdə özünü yumruqlayıb qaraltdığı kimi, Ay da şairin mərsiyə yazdığı şəxsin ölümündən kədərənib özünü qaraltmışdır. Xoylu elə oradaca qeyd edir ki, bu mübaligə bədii olduğu qədər də əsassızdır [67, I, s.207].

Əbu-l-Əla bədii ifadə formalarından istifadə etməsində nə qədər böyük sənətkardır, fəlsəfi fikirlərinin poetik dillə təəssüfimdə daha böyük mütəfəkkirdir. Bu baxımdan da onun şeirlərinin qayesinin izahında orta əsr şərhçiləri daima həlledilməz çətinliklərlə qarşılaşmışlar. Lakin cəsarətlə demək olar ki, şairin fəlsəfi fikirlərinin şərhində, zahiri forma arxasında gizlənmiş daxili məzmunun aşkara çıxarılmasında birincilik Xətib Təbriziyyə məxsusdursa, burada ikinci yer mütləq Xoyluya verilməlidir. Düşüdü itimailiqitəsadi şərait Xoylunu böyük şairin bir sıra ateist və materialist meyillərini təhrif, tənqid və təzib etməyə vadar etsə də, onun Əbu-l-Əla yaradıcılığının fəlsəfi mahiyyətini dərinlən başa düşdüyü inkar oluna bilməz. Xoylunun Əbu-l-Əla şeirlərindəki mütərəqqi,

dinə zidd meyilləri bəzən tənqid etməsi (bu, əsas etibarilə şairin ateist fikirlərinin şərhində özünü göstərir) mənfi cəhətləri ilə bərabər müsbət xüsusiyyətlərə də malikdir. Çünki Xoylu şeirlərinin daxilində gizlənmiş mənalara açmış və bununla da Əbu-l-Əla yaradıcılığını öyrənənlərə yaxından kömək etmişdir. Deməli, Xoylunun şairə qarşı iřli sürdüyü etirazlara sırf mənfi bir hal kimi baxmaq düzgün olmazdı. Oxucuya, ən əvvəl, Əbu-l-Əlanın öz dünyagörüşü, həyata, cəmiyyətə baxışı, fəlsəfəsi lazım idi. Şərhçinin isə bu fikirlərə münasibəti arxa plana keçir və onun bu münasibəti şairin yaradıcılığını öyrənməkdə heç də həlledici rol oynamır. Məhz bu baxımdan da Xoylunun "Səqt əz-zənd"dəki fəlsəfi fikirləri necə şərh etdiyi aydınlaşdırılacaqdır.

Əbu-l-Əla elə şairlərdəndir ki, o, əsərdə həmişə birinciliyi məzmuna vermişdir:

Lakin şerin mənzilləri vardır ki,

Onun əvvəli deyilməmiş fikirlərdir [67, II, s.68].

Şair daim öz zamanəsindən şikayətlənərək cahillərin onu məzəmmət etdiyini, böhtanlar atdığını, paxılların ona kinayə ilə yanaşdıklarını göstərmişdir. "Mənim vəziyyətimdən xoşlanmayanların yanında günahım çoxdur, bu isə onların özlərinin nöqsanı və qusurudur ki, mənim fəzilət və yüksəkliyimi dərk edə bilmirlər" [67, I, s.110], "zəmanəmdə cahillik o qədər çoxalmışdır ki, o mənim fəzilətimi və elmimi də örtmüşdür" – deyən şair inanırdı ki, "paxıllar onun fəzilətini alçalda bilməyəcəklər, günəş öz şüalarının hər tərəfə yaydığı kimi, mənim fikirlərim də hər yerdə yayılacaqdır" [67, I, s.111].

Əbu-l-Əla ömrünün çox hissəsini insanlardan uzaqda keçirmiş, onlarla ülfətdə olmamışdır. Böyük şairin bu tərkidünyalılığının əsil səbəbi Xoylunun şərhində çox gözəl izah olunmuşdur:

Dünyanı və onun əhlini təcürbədən keçirdim;

Bu təcürbələr mənə hər hansı bir insanla dostluq etməyə məqsəd aşılamadı [67, I, s.138].

Şairin bu beytlərini izah edən Xoylu çox haqlı olaraq göstərir ki, şairin guşənişinliyinin səbəbini məhz bu misralarda axtarmaq

lazımdır. Şerhçinin fikrincə, şair dünyanı dərinəndərk etdiyindən, cəmiyyətin yaramazlığını və insanların çirkin niyyətlərini təcürbədə sınaqdan keçirdiyindən bədbinləşmiş, kimsəsiz bir gusədə ömür sürməyi daha üstün tutmuşdur [67, I, s.138].

Xoylu əsərin başqa bir yerində də bu fikrinə qayıdaraq göstərir ki, "Əbu-l-Əlānın insanlardan uzaqlaşmasının təqsiri zamanəsinin adamlarının üzərinə düşür" [67, I, s.118].

Əbu-l-Əlānın şeirlərində elə beytlərə təsadüf olunur ki, onların mənasını açmaqda şərhçilər aciz qalırlar. Fikrimizi aydınlaşdırmaq üçün şairin aşağıdakı beytlərinə nəzər salmaq kifayətdir:

Sanki mən taleyin dilində elə bir sözəm ki,
Onunla uzaq mətləbləri özündə cəmləşdirmişdir.

O, adamların məni başa düşməsi üçün məni [bu sözü] təkrar edir,
Necə ki, bir mənanı bir neçə dəfə təkrar edirsən [67, I, s.117-118].

Şairin bu beytlərinin izahında şərhçilər müxtəlif fikirlər irəli sürürlər. Əl-Bətləyavsi (1052-1127) göstərir ki, şair burada özünün taleyin dilində bir söz olduğunu və onu başa düşməyənlərin anlaması üçün tez-tez təkrarlandığını demək istəmişdir [71, s.564]. Əl-Xarəzmi (1160-1220) isə həmin beytlərin izahında yazır: "Tələ məni tanıtdırır və adımı xatırlayır ki, məni başa düşsünlər" [71, s.564].

Bu şərhçilərin heç biri beytlərin həqiqi mənasını açə bilmir. Qeyd etmək lazımdır ki, Xətib Təbrizi hələ XI əsrdə onların düzgün məzmununu çox doğru olaraq göstərmişdir. Xətibə görə, şair burada öz ifadə üslubunun çətinliyini vermək istəmişdir. Çünki tale ancaq Əbu-l-Əlānın sözlərini təkrarlayır, bunların arxasında gizlənməş mənalari isə açə bilmir [71, II, s.563].

Xoylunun bu beytlərə yazdığı şərh öz böyük həmvətəninin fikirlərinə uyğun gəlir. O göstərir ki, tale Əbu-l-Əlānı zamanə əhlinə tanıtdırmaq üçün onu tez-tez təkrarlayırsa da, şairin yüksək mövqeyi, ibarələrinin çətinliyi buna mane olur [67, I, s.118].

Göründüyü kimi, əl-Bətləyavsi və əl-Xarəzmiden fərqli olaraq Xətib Təbrizi, onun ardınca da Xoylu Əbu-l-Əlānın başa düşülməməsində oxucuları deyil, şairin öz ifadələrinin çətinliyini, onun yüksək şairlik üslubunu təqsirkar hesab edirlər.

Əbu-l-Əlā heç bir dinə, peyğəmbərə, imama inanmamış, dini müddəalara daima istehza etmişdir. Din naşirlərinə qarşı qəzəb və

nifrət böyük şairin yaradıcılığında tez-tez meydana çıxır. Əbu-l-Əlānın əsasən gənclik illərinin məhsulu olan "Səqt əz-zənd" divanında da Allaha, Məhəmmədə qarşı kinayəli beytlərə təsadüf edilir. Belə beytlərin şərhində Xoylu bəzən kiçik bir qeydlə kifayətlənir, bəzən isə bunlara qarşı etirazını bildirir. Bunu aydın təəvvür etmək üçün misralara nəzər salaq. Şair yazır:

Zaman məni atıb-tutdu və haldan-hala saldı,

Aqibətim də ezilmək və itmək olacaqdır [67, II, s.90].

Bu misraların mənasını izah etməzdən əvvəl Xoylunun onları necə şərh etdiyinə diqqət verək. Onun fikrincə, şair burada demək istəmişdir ki, zaman onu müxtəlif vəziyyətlərə salmış, kor etmiş, qocaltmış və başqa müsibətlərə düşər etmişdir. Sonra isə onu dirilərdən ayırıb qəbrə salacaq və orada gizlədəcəkdir. Misraların şərhində bu izahatı verən Xoylu əlavə edərək göstərir ki, şair burada izahata ehtiyacı olan gizli məna vermişdir [67, II, s.90]. Bəs bu gizli məna nədir? Qərribə burasıdır ki, "Səqt əz-zənd"-ə şərh yazan alimlərin heç biri (Xətib Təbrizi də daxil olmaqla) həmin misraların arxasındakı mənanı vermək istəməmişlər, yaxud açə bilməmişlər [71, IV, s.1433-1434]. Xoylu da belə hərəkət etmişdir. Lakin o, sonda verdiyi işarə ilə oxucuları düşünməyə vadar etmişdir ki, bunun özü də müsbət bir hal qəbul edilməlidir. Misraların əsil mənasına gəldikdə isə, bizzə, şair burada Allaha istehza etmiş, düşdüyü ağır vəziyyətə işarə etməklə insanların məşəqqətli həyatını göstərmək istəmişdir. İkinci tərəfdən isə şair insanın öldükəndən sonra bir daha dirilməyəcəyi fikrini ifadə etməklə, dinin o dünya haqqındakı müddəalarını şübhə altına almışdır.

Əbu-l-Əlānın Məhəmmədə qarşı açıq-aşkar irəli sürdüyü fikirlərə gəldikdə isə Xoylu bir qazi kimi bunları tənqid etməyə məcbur olur.

Ögər Məhəmməddən sonra vəhy kəsilməsəydi,

Deyərdin ki, Məhəmməd (mədh edilən şəxsin adı - M.M.) öz adasının əvəzidir.

O da fəzilətdə onun kimidir,

Lakin Cəbrayıl ona Allahın hökmünü gətirməmişdir.

Peyğəmbərliyin mahiyyəti onunla tanındı,

Halbuki sübutun sübuta ehtiyacı yoxdur [67, I, s.184-185].

Bu beytlərin ateist məzmunu göz qabağındadır. Burada Əbu-l-Əla dinin bir sıra müddəalarına qarşı çıxmış, peyğəmbərliyin mahiyyətinin din xadimləri tərəfindən irəli sürülən əsaslarını alt-üst etmişdir. Xətib Təbrizi Əbu-l-Əlanın həmin beytlərini cəsarətlə şərh edərək onlarla şərik olduğunu bildirmişdi [71, II, s.173]. Lakin Xoylu öz şərhində bir qədər fərqli hərəkət edərək bu misraların dini müddəalara nə qədər zidd olduğunu aydınlaşdırmışdır.

Xoylu göstərir ki, şairin mədh edilən adamı fəzilətdə Məhəmmədə bərabər tutması açıq-aşkar yalandır. Çünki Məhəmməd fəzilətdə yaranmışların hamısından üstündür. Xoylu Əbu-l-Əlanın üçüncü beytinə də kəskin etiraz edir. Onun qənaətinə görə şair burada peyğəmbərliyin mahiyyətinə zidd fikirlər söyləmişdir. Xoylunun şərhindən aydınlaşır ki, Əbu-l-Əla bu beytdə "əgər mədh edilən adam olmasaydı, peyğəmbərliyin mahiyyəti anlaşılmazdı" fikrini irəli sürmüşdür. Beytlərdən "peyğəmbərlik həqiqətlərin sübutu olduğu kimi, mədh edilən şəxs də peyğəmbərliyin sübutudur" nəticəsinə çıxaran Xoylunun fikrincə, əgər peyğəmbərlik özü bir sübutdursa, şair mədh edilən adamı onun sübutu etmiş və bununla da peyğəmbərliyin mahiyyətini şübhə altına almışdır. Beytin belə dərin fəlsəfi məzmununu açan Xoylu şairə qarşı çıxaraq göstərir ki, bu fikir şəriət baxımından səhv və əsassızdır. Çünki peyğəmbərliyin mahiyyətini ancaq peyğəmbər özü dərk edə bilər. Peyğəmbərin ağıllıq dərəcəsi ən ağıllı adamlar ağıllından çox-çox yüksəkdir. Xoylunun fikrincə, uşaq böyük adamların dərk etdiyi bir şeyi anlamadığı kimi, ağıllı adamlar da peyğəmbərin dərəcəsinə yüksəlməyə qadir deyillər. Beləliklə, peyğəmbərliyin mahiyyətini ancaq peyğəmbərin özü dərk edə bilər [69, I, s.184-185].

Göründüyü kimi, Xoylunun şərhli beytlərin əsil mənasını çox gözəl açmışdır. Məsələ burasındadır ki, alim şairi başqaları kimi dinsizlikdə təqsirləndirib ona əsassız hücumlar etmədi. O yalnız dini müddəalar, şəriət qanunları baxımından beytlərin ideyasını tənqid edir ki, bunun özü də diqqətəlayiqdir. Çünki burada Xoylu bir tərəfdən Əbu-l-Əlanın fikirlərini olduğu kimi oxucuya çatdırmış, ikinci tərəfdən isə onların dini müddəalara nə qədər zidd olduğunu göstərmişdir. Bizcə, bu, obyektiv şərhin ən gözəl nümunələrindən biridir.

Yuxarıda verilən izahatlardan aydın olur ki, Xoylu X əsrdə yaranmış və sonralar Xətib Təbrizi tərəfindən inkişaf etdirilərək ən

yüksək səviyyəyə qaldırılmış şərhçilik sənətinin görkəmli nümayəndəsi olmuşdur. O, şərhçilik fəaliyyətində bir çox sələflərinin yaradıcılığında qabarıq surətdə nəzərə çarpan dilçilik məsələlərinə həddindən artıq aludəçilikdən uzaqlaşmış, şeirlərin bədii-fəlsəfi məzmununu açmağı şərhinin başlıca məqsədi saymışdır. Bununla əlaqədar olaraq, Xoylu "Səqət əz-zənd"-in şərhində şeirlərin daxili qayəsindən çıxış edərək bir sıra beytlərin düzgün nüsxə variantını əsaslandırmış və burada şərin əsas ideya istiqamətini nəzərə almışdır. Bunu aşağıdakı beytdən aydın görmək olar:

[69, II, s.128] لاقتضاهم النفس قبل مجلة كان عظامي الالباب باهخما

Bu beytdə "məcəllə" sözü bəzən "məhəllə" kimi də rəvayət olunur. Xoylu "məcəllə" sözlünə üstünlük verərək göstərir ki, onun əsil mənası hikmətli aforizmləri əhatə edən kitab deməkdir. Beytdə məcazi mənada işlənərək "qəbir" məzmunu daşıyır. Xoylunun fikrincə, "məhəllə" sözü qəbir mənasına daha yaxın olsa və adi oxucu üçün asan başa düşülsə də, burada "məcəllə" formasını işlətmək lazımdır. Çünki Əbu-l-Əla beytin ikinci misrasında çürümüş sümük-lərini sətirlərə oxşatmışdır. Buna görə də "məcəllə" "daha yaxşıdır və fikrin gedişinə daha çox uyğundur". Beləliklə, Xoylunun nüsxə variantında beytin mənası belə olur: "Könlümün istəyini çürümüş sümüklərin sətirlərindən [yazılmış] səhifədən əvvəl yerinə yetirməliyəm. Yəni ölməmişdən qabaq Bağdada gedib dostlarımla görüşməliyəm ki, onlar sümüklərim çürüdükdən sonra mənim hikmət kitabımı vərəqləmək yükündən xilas olsunlar" [69, II, s.128].

Xoylunun şərhçilik fəaliyyəti, onun "Tənvir" əsərinin xüsusiyyətləri bunlarla bitmir. Alimin bu sahədəki yaradıcılıq axtarışları çox zəngin və hərtərəfidir. Xüsusən beytlərin şərhli ilə əlaqədar Xoylunun bir sıra elm sahələrinə müraciət etməsi, bəzi hallarda əsas mövzudan kənara çıxaraq müstəqil fikirlər söyləməsi onun bir alim kimi tədqiqini də tələb edir.

Xoylunun elmi fəaliyyətinə dair. Əvvəllər göstəriləyi kimi, Xoylu "Tənvir" əsərini yazmamışdan əvvəl böyük hazırlıq aparmış, dövrünün müxtəlif elmlərinin nailiyyətləri ilə yaxından tanış olmuşdu. Xüsusən onun fəlsəfə, ilahiyyat, astronomiya, psixologiya və tibb sahəsində zamanəsinin bilikli alimlərindən olduğu "Tənvir"-in hər səhifəsində hiss edilir. Məhz bu baxımdan da Xoylunun

müxtəlif elmlərə dair fikirlərinin ayrılıqda, şərhəndəkənər izah olunması zəruridir. Müəllif heç də qarşısına alimin elmi fikirlərinin nəzəri cəhətdən geniş təhlil olunması məqsədini qoymamışdır. Çünki bu özü xüsusi hazırlıq tələb edir və müəllifin imkanlarından xaricdir. Əsas məqsəd Azərbaycan xalqının mədəniyyət və elm tarixini öyrənənlərə kömək üçün Xoylunun hələ elminizə məlum olmayan bir sıra maraqlı fikirlərini üzə çıxarmaq və bununla əlaqədar mütəxəssislərin işini asanlaşdırmaqdır. Əgər verilən məlumat həmin məqsədin yerinə yetirilməsinə kömək edərsə, müəllif öz vəzifəsini bitmiş sayar.

İkinci tərəfdən, burada Xoylunun elmi görüşləri tam şəkildə veriləcəkdir. Bir sıra tədqiqat əsərlərində nəzərə çarpan birtərəflilik, yəni bu və ya digər bir elm, sənət xadimindən danışarkən onun müterəqqi görüşlərinin qabarıq nəzərə çarpdırılması və geri qalmış fikirlərinin pərdələnməsi, yaxud təhrif edilməsi meyindən bəca düğümüz qəder uzaqlaşmağa çalışacağıq. Çünki bu meyil xalqımızın mədəni təkamülünün aydınlaşdırılmasına, onun bədii təfəkkürünün, elmi axtarışlarının, fəlsəfi, etik, estetik baxışlarının inkişafının bütün cəhətlərinin obyektivcəsinə aşkara çıxarılmasına bir çox hallarda böyük ziyan vurmuş və vurur.

“Tənvir” əsərində Xoylu ən əvvəl dövrünün istər materialist, istərsə də idealist fəlsəfəsinin dərinədən bilən, ilahiyatın ən incə mətləblərinə yiyələnən qüdrətli filosof kimi çıxış edir. Xoylunun fəlsəfəsinin əsas məsələsinə, yəni ruhun materiyaya, təfəkkürün varlığa münasibəti probleminə necə yanaşdığını, bunu nə cür həll etdiyini, ruhumu, mütəlcq ideyanımı, yaxud materiyayı birinci, əzəli, əbədi qəbul etdiyini bilmək lazım gəlir. Xoylu bu sahədəki baxışlarını aşağıdakı sözlərlə çox dəqiq ifadə etmişdir: “Materialistlər deyirlər ki, kainat əzəli və əbədidir. O, Allah tərəfindən yaradılmışdır. İnsanlar da ot kimi bitir və məhv olurlar. Bu, açıq-aşkar dinsizlikdir və yolunu azmaqdır. Əsil həqiqət budur ki, kainat yaradılmış, xəlc edilmişdir. Vahid Allah onun öz qüdrəti ilə yaratmışdır. Kainat dedikdə, Allahın yaratdığı bütün şeylər nəzərdə tutulur. Kainatdakı cisimlər öz təbiətlərinə görə daima səbəblərlə bağlıdır və hər hansı bir səbəbi başqa bir səbəb doğurur. Bizim “kainatdakı cisimlər səbəbsiz mövcud deyillər” fikrimiz dərk olundandı və açıq-aşkardır. Çünki cisimlər hərəkətsiz və sükunətsiz mövcud ola bilməzlər; [hərəkət və sükunət] iki səbəbdir. Deməli, cisim ya hərəkət

kətdə, ya da sükunətdə olmalıdır. Hərəkətsiz və sükunətsiz heç bir cismnin varlığı fərz, yaxud təsəvvür oluna bilməz. Hərəkət və sükunətin [Allah tərəfindən] yaradılmasının sübutu onların bir-birini təqib etməsi və bunların birinin digərindən sonra gəlməsidir. Bu isə bütün cisimlərdə müşahidə olunur. Elə bir sükunət yoxdur ki, ağıl onun hərəkətmə imkanını qəbul etməsin, yaxud elə bir hərəkət yoxdur ki, ağıl onun sükunətini mümkün saymasın. Onlardan biri digərinin yaradıcısıdır. Bu yaradıcı isə [Allah tərəfindən] yaradılmışdır. Çünki onun (yaradıcının – M.M.) qədimliyi qəbul edilərsə, məhv olması və zəvalı da mümkün deyildir. Bizim “səbəbsiz heç bir şey mövcud deyildir” fikrimiz bunu sübut edir. Çünki [kainat] əzəli olsaydı, o zaman hər bir səbəb özündən əvvəl başqa bir səbəbin olması sonsuzluğa qədər tələb edərdi ki, o da axırı səbəbsiz mövcud olan bir varlığa gedib çıxmaldır. Sonu olmayan bir şeyi isə ağıl qəbul etməsi mümkün deyildir [69, II, s.12].

Elə ilk baxışdan aydın olur ki, Xoylu obyektiv idealistdir. Çünki o, materiyanın Allah tərəfindən yaradıldığını qəbul etməklə kainatın əzəli və əbədi olması haqqında materializm baxışını inkar etmişdir. Lakin Xoylunun obyektiv idealizminin özündə bir çox müsbət cəhətlər, materializmlə səsləşən fikirlər, dialektikanın ünsürləri vardır. Azərbaycan mütəfəkkiri kainatda heç bir şeyin səbəbsiz baş vermədiyini, “kainatdakı cisimlər səbəbsiz mövcud deyillər”, “hər hansı bir səbəbi başqa bir səbəb doğurur” deməklə maddi aləmin ən mühüm inkişaf qanunauyğunluqlarından biri olan səbəbiyyət əlaqəsinin əhəmiyyətini çox doğru göstərmişdir. Xoyluya görə ilk təkanı ilahi qüvvə tərəfindən verilən kainat sonradan öz daxili qanunlarına əsasən inkişaf etmişdir. Bir hadisə başqa bir hadisəni doğurmuş, o da öz növbəsində yeni hadisənin səbəbi olmuşdur. Bu baxımdan da Xoylunun səbəbiyyət haqqındakı təlimi onun fəlsəfi dünyagörüşünün müterəqqi qanadını təşkil edir.

İkinci müsbət cəhət alimin hərəkət və sükunət haqqındakı fikirləridir. Doğrudur, onun bu sahədəki baxışları materialist fəlsəfənin hərəkət haqqındakı nəzəriyyəsinin mahiyyətini tam mənada əks etdirməyə də, hər halda müterəqqi səciyyə daşıdığı inkar oluna bilməz. Xoylu hərəkətin kainatın mövcudluq formalarından biri olduğu qənaətinə irəli sürmüşdür. Lakin alimin “elə bir sükunət yoxdur ki, ağıl onun hərəkətmə imkanını qəbul etməsin, yaxud da elə bir hərəkət

yoxdur ki, ağıl onun sükunətini mümkün saymasın” fikri diqqətə layiqdir. Bu, eyni zamanda, maddi aləmin daim hərəkətdə olduğu deməkdir. Xoylu həm də göstərmək istəmişdir ki, hər bir hərəkətdə sükunət, sükunətdə isə hərəkət vardır. Onlar bir-birini təqib edir, biri digərini doğurur. Xoylu hərəkət dedikdə, bunu sadəcə cisimlərin yerdəyişməsi kimi başa düşürdü. Orta əsrlər materializminə xas olan hərəkətin mexanikliyi, metafizikliyi haqqındakı təsəvvür Azərbaycan aliminin də fəlsəfi görüşlərində təzahür edir. Burada Xoylunun maddi aləmin yaranması haqqındakı baxışlarının ziddiyyətləri də meydana çıxır. Bir halda ki, sükunət hərəkət doğura bilər, o zaman kainatın yaranması üçün kənardan təkan vurulması da lüzumsuzdur. Lakin Xoylu bu vəziyyətdən də çıxır. O, sükunətin özünün də səbəbsiz olmadığı fikrini qəbul edir ki, bu da son nöqtədə Allahla bağlıdır.

Xoylunun yuxarıdakı sözlərində diqqətə cəlb edən üçüncü cəhət özəlilik və əbədilik problemdir. Maraqlı haldır ki, Azərbaycan mütəfəkkiri hələ XII əsrin birinci yarısında belə bir qənaətə gəlmişdir ki, bir cismin özəliliyi, yəni onun əvvəldən mövcud olması, heç bir qüvvə tərəfindən yaradılmaması fikri qəbul edilərsə, o zaman onun əbədililiyi də, yəni heç bir zaman məhv olmayacağı da qəbul edilməlidir. Hər hansı bir şeyin “qədimliyi qəbul edilərsə, onun məhv olması və zavalı da mümkün deyildir” deyən alimin maddi aləmə baxışlarının nə qədər məntiqi olduğu açıq-aşkardır.

Dördüncü cəhət Xoylunun materialistlərlə apardığı mübahisənin orta əsrlər üçün nadir görünən obyektivliyi. Xoylu çox sakit bir tərzdə, dini təəssübkeşliyə və mövhumata qapılmadan, sırf elmi şəkildə materialistlərə etirazını bildirmiş ki, bu da onun kamil mütəfəkkirliyinə dəlalət edir. Yere gəlmişkən göstərmək lazımdır ki, XII əsr Azərbaycan mütəfəkkirinin qaldırdığı bu mübahisə həm Şərqdə, həm də Qərbdə idealistlərlə materialistlər arasında uzun müddət davam etmişdir. Həç də təsadüfi deyildir ki, Şərqi böyük ateist-filosofu M.F.Axundzadə XIX əsrdə yenidən bu məsələyə qaydaraq idealistlərə kəskin cavab vermişdir¹.

¹ M.F.Axundzadə özünün “Həkim-i ingilis Yuma cavab” adlı məqaləsində ilahiyyatçıların, şəriətçilərin “səbəblər silsiləsi” müddəasını rədd edərək göstərir ki, “o halda biz nə dəlil ilə təsdiq etmirik ki, o səbəbsiz yaradıcı ləqəbi ilə məruf olan, mövhum və zənn ilə bilinen deyil, bu görülen və hiss edilən kainatın özüdür?” (bax: M.F.Axundzadə. Əsərləri. II cild, Bakı, 1951, s.154-156).

Bütün bunlar göstərir ki, Xoylu öz dövrünün fəlsəfi biliklərinə dərinlən yiyələnmiş, materializmlə idealizmi ayıran ən əsas cəhəti çox düzgün müəyyənləşdirmişdir. Onun fəlsəfənin digər məsələləri sahəsindəki tədqiqləri də bunu aydın göstərir.

Xoylunun fəlsəfi görüşlərinin ən maraqlı cəhətlərindən biri onun idrak nəzəriyyəsinə münasibətidir. Fəlsəfənin əsas məsələsini idealistcəsinə həll edən Xoylu idraka münasibətdə materializm mövqelərində durur. O, “Tənvir” əsərinin bir çox hissələrində insanın maddi aləmi necə duyduğu, dərk etdiyi haqqında maraqlı fikirlər irəli sürmüşdür. Xoylunun idrak prosesinə dair fikirləri orta əsrlərin ən görkəmli filosoflarından olan ən-Nəzzamın (IX əsr) bu sahədəki baxışlarına uyğun gəlir [72].

Xoylu insanın maddi aləmi dərk etməsində ilk pilləni hiss orqanları ilə bağlayır. O göstərir ki, hissə, duyğularla insan ətrafındakı cisimlər haqqında ümumi təsəvvür əldə edir. Bu, insanlara aid olduğu kimi, bir çox heyvanlara da aiddir. Xoylu bunu xarici hissetmə adlandırır. İdrakın ikinci pilləsini Xoylu daxili qüvvə, yaxud xəyali ruh adlandırır. Xəyali ruh xarici hissetmə orqanları vasitəsilə alınan təsəvvürləri daxilə yaşadır və qoruyur. Xoylu bu daxili qüvvəni insanlara və bəzi heyvanlara aid edir. İdrakın üçüncü pilləsində isə xəyali ruhun yaşatdığı surətlər əqli ruha verilir ki, o da öz növbəsində bunları saf-çürük edir. Azərbaycan mütəfəkkiri əqli ruhun yalnız insanlarda mövcud olduğunu göstərmişdir. Xoylunun idrak prosesi haqqındakı baxışlarının əsasını təşkil edən aşağıdakı fikirlər nəzər salaq: “İnsanlarda və heyvanların əksəriyyətində daxili bir qüvvə vardır ki, xəyali ruh adlanır. [Xəyali ruh] duyğuların verdiklərini möhkəmləndirir və onları saf-çürük etmək üçün əqli ruha verir. Xəyal adlanan daxili hissənin mövcudluğunu belə bir fakt sübut edir ki, əgər insan bir şeyi görsə, yaxud onun haqqında eşitsə, bu əşya yox olandan sonra onun surəti insanın nəzərində qalacaqdır. Onu ikinci dəfə görəndə dərhal tanıyacaqdır. Əgər xəyali ruh olmasa, insanları tanımaq və səsləri təsəvvür etmək olmaz. Təzə anadan olmuş uşaqlar da xəyali ruh olmur. O bir şey gördükdə ona can atır, elə ki, həmin cismi ondan gizlətdin, onı istəməyəcəkdir, çünki yaddan çıxaracaqdır. Lakin uşaq bir az böyüdükdən sonra onda da xəyali ruh yaranmağa başlayır” [67, I, s.207].

Xoylu bəzi heyvanlarda xəyali ruhun olmasını əsərin başqa bir yerində pərvanə ilə itin müqayisəsində izah edir. O göstərir ki, pərvanədə xəyali ruh yoxdur. Çünki o, bir dəfə oda yaxınlaşıb onun istisini hiss etsə də, yenə ikinci dəfə oda can atır. Əgər onda xəyali ruh olsaydı, o, ikinci dəfə oda yaxınlaşmazdı. Lakin itdə belə deyildir. Əgər it bir dəfə ağacla döyülsə, o, ikinci dəfə ağacı görəndə kimi qaçmağa başlayacaqdır. Çünki ağacın surəti onun hafizəsində ilk dəfə nəqş olunduğundan bir daha ona yaxın düşmür. Bu müqayisədən Xoylu belə bir nəticə çıxarır ki, pərvanədə xəyali ruh yoxdur, itdə isə belə bir ruh mövcuddur [67, II, s.91].

Deməli, Xoylu hissi idrakın əhəmiyyətini, onun təbiət qanunlarının, cisimlərin mahiyyətinin öyrənilməsindəki böyük rolunu çox düzgün duymuş və bir çox alimlərdən fərqli olaraq, hissi idrakı ümumiyyətlə idrak prosesinin birinci mərhələsi adlandırmışdır.

Azərbaycan mütəfəkkiri insanın biliyini nəzəri və təcrübə olmaqla iki hissəyə bölmür. "Nəzəri elmləri dərk edən insan aqlının təbiəti belədir ki, o, bəzi elmləri dərk etməkdən acizdir. Bunlar isə təcrübə elmləridir ki, uzun əsrlər boyu insanların təcrübəsindən, hadisələrə təmasından meydana çıxır" [67, I, s.24].

Məhz bu baxımdan da alim yalnız nitqi cisimlərin vəziyyətinədən xəbər verən bir vasitə hesab edənlərə qarşı çıxır və ən-Nəzzama əsaslanaraq göstərir ki, gözlə görünənlər və sinənmis dəlillər nitqdən daha dəqiqdir [67, I, s.126; II, s.11]. Qeyd etmək lazımdır ki, Xoylu "gözlə görmə" dedikdə fərdi duyğunu, "sinənmis dəlillər" dedikdə insanların uzun əsrlər boyu təcrübədə yoxladığı bilikləri nəzərdə tutur. Nitq isə danışq, söhbət mənasında işlənmişdir.

Xoylu idrakın ilk, birinci mərhələsini maddi aləmin hiss üzlərimiz vasitəsilə duyulmasında görürdüsə, onun qalan mərhələlərinin beyində gedən proseslərlə bağlı olduğunu irəli sürürdü. Bu isə idrakın ən mürəkkəb proseslərindən olan aqli idrak haqqındakı təlim idi. Alim insanda iki ruhun mövcudluğunu qəbul edirdi. "Heyvani ruh" adlanan birinci ruh üreyin, ciyərlərin və başqa bədən orqanlarının fəaliyyəti ilə əlaqədardır ki, Xoylu bunu həyatın, yaşamağın əsas şərti hesab edirdi. Daha dəqiq deyilsə, "heyvani ruh" insan orqanizmində gedən bioloji və fizioloji proseslərin məcmusudur ki, onun da mərkəzində üreyin fəaliyyəti ilə tənzim olunan qan dövranı durur [67, I, s.149; II, s.7, 55, 112].

İkinci ruh isə "nəfsani ruh" adlanır. Xoylu göstərir ki, "nəfsani ruh"un mərkəzi beyindir. Əgər "heyvani ruh" insan üçün yaşamaq, həyat deməkdirsə, nəfsani ruh hərəkət, hiss və duyğunu doğurur. "Hiss və hərəkəti doğuran və beyində yaranan nəfsani ruh" [67, II, s.7]

الروح النفسانية التي بها الحس والحركة ومنشأها من الدماغ

(Xoylunun fikrinə), "heyvani ruh"dan ayrı ola bilməz və bir növ onun davamı kimi çıxış edir [67, I, s.149; II, s.55-112]. Deməli, Azərbaycan mütəfəkkiri ruhun bədənəndən asılı olduğunu, ondan ayrı yaşaya bilmədiyini materialistcəsinə həll etmişdir. Elə məhz bunu dərk etdiyi üçündür ki, Xoylu ruhun bir bədənəndən başqa bir bədənə keçməsi (tənasüx) haqqında Şərq fəlsəfəsində dərin kök salmış nəzəriyyəyə qəti etiraz etmiş və belə bir iddianı yanlış olduğunu göstərmişdir. Alimin bu sahədəki fikirləri olduqca orijinaldır və elmi əsaslara istinad edir. Xoylu ən əvvəl qeyd edir ki, hələ insan rüşeym halında olarkən öz təbiətinə görə müəyyən ruha malik olur. Hər hansı bir insanı ruhsuz təsəvvür etmək mümkün deyildir. Əgər ruhun bir bədənəndən digər bədənə keçməsi qəbul olunsaydı, o zaman birinci ruhun bədənəndən çıxması lazım gələcəkdi ki, bu da ağlasığmazdır. "Əgər ona (bədənə – M.M.) ikinci bir ruh daxil olarsaydı, bu bir bədənəndə iki ruhun cəmləşməsinə gətirib çıxardardı ki, bu da mümkün deyil; beləliklə, tənasüx də mümkün olan şey deyil (ولو تحول إليها نفس) (آخرى أدى إلى اجتماع نفسيين وهو محال فالتناسخ محال) deyən alimin fikri ilə razılaşmaq olmaz" [67, I, s.64].

Ruh məsələsini bu qədər dərinlən və materialistcəsinə həll edən Xoylu son nöqtədə idealistlərlə yenə də birləşməli olur və ziddiyyətli fikirlər irəli sürür. Ruhun bədənəndən vəhdətdə olduğunu, onsuz yaşaya bilməyəcəyini sübut edən alim onun ölməliyini qəbul edir. O göstərir ki, materialistlər insanların yalnız həyat üçün yarandıqlarını, axirətin uydurma olduğunu, ruhun da bədənəndən birlikdə öldüyünü iddia edirlər. Xoyluya görə, kim ki insanların öldükdən sonra puç olduqlarını söyləyir, o yolunu azmış və haqqı inkar edir. Ruh insan öldükdən də sonra yaşayır [67, I, s.210]. Alimin fikrinə, bədənəndən tərk edən ruh öz mərkəzinə, ruhlar aləminə qovuşur [67, I, s.223].

Xoylunun fikirlərindəki bu dərin ziddiyyət onun həyata idealist baxışından, tarixi məhdudluğundan doğur. Lakin son anda idealizmə

yurvarlanmasına baxmayaraq, alimin bədənle ruhun vəhdətini qəbul etməsi onun dünyagörüşünün materializmə sıx bağlı olduğunu sübut edir.

Dövrünün fəlsəfi təlimlərinə, müxtəlif nəzəriyyələrə dərinlən bələd olan Xoylu ateizmlə materializmin bir-biri ilə əlaqəsini də düzgün duymuşdur. Alim bu barədə xüsusi izahat verməyə də, onun materializmə dair fikirlərindən anlaşırlar ki, Xoylu materializmin dini müddəalarına zidd olduğunu, maddi aləmin yaranması və inkişafı məsələlərinə münasibətdə bu iki istiqamət arasında bəzişməz ixtilafırlar emələ gəldiyini aydın bir həqiqət kimi qəbul etmişdir. Məsələn, alim göstərir ki, dinsizlər qiyaməti, miadı inkar edir, o dünya haqqındakı dini müddəaları şübhə altına alırlar. Xoylu bunun əsaslarının materializmlə bağlı olduğunu xüsusi qeyd edir [67, II, s.112].

Xoylu materialist fəlsəfə ilə yaxından tanış olduğu kimi, ilahiyatı, şəriət qanunlarını, fiqh də gözəl öyrənmişdi. Təsədüfi deyil ki, o, Tusun qazisi vəzifəsinə qədər yüksələ bilmişdi. Onun dini müddəaları dərinlən bildiyi, onlara mükəmməl yiyələndiyi "Tənvir" əsərinin hər səhifəsində hiss olunur. Xoylu xüsusən fiqh sahəsində dərin məlumata malik idi. Yuxarıda alimin fəlsəfi dünyagörüşündən bəhs olunarkən onun dini baxışları da lazımi qədər izah edildi-yindən biz bu barədə artıq danışmağı lazım bilmirik.

Xoylu fəlsəfə, ədəbiyyat, ilahiyat kimi humanitar elmləri səylə öyrəndiyi kimi, dəqiq elmlər sahəsində də, xüsusən tibb, astronomiya və hündə sahəsində lazımi tədqiqat aparmış, bu elmlərə dair faydalı fikirlər irəli sürmüşdür. Alimin həmin elmlərə dair mülahizələrini öyrənmək XII əsrin birinci yarısında Azərbaycanda elmi fikrin vəziyyətini araşdırmaq baxımından müəyyən əhəmiyyət kəsb edir.

Bir tibb alimi kimi Xoylu insanın anatomiyasını və bədən daxilində gedən fizioloji prosesləri öyrənmək sahəsində düzgün elmi məlumata malik idi. Orqanizmin müxtəlif funksiyalarını, bədən üzvlərinin müəkkəb fəaliyyətini alim bu sahənin bilikli mütəxəssisi kimi təsəvvür edir. Hər şeydən əvvəl, Xoylu insanın üreyini həyatın mərkəzi adlandırır. O göstərir ki, ürək dayanarsa, insan dərhal ölür. Xoylunun insanın anatomiyası və fiziologiyası sahəsində nə qədər elmi biliyə malik olduğu aşağıdakı parçadan anlaşırlar: "Heyvani ruhun mərkəzi olan ürək daimi hərəkətdədir və heç zaman sakitləşmir: Bu hərəkət genişlənmə və yığılma ilə izah olunur...

Ürək genişləndikdə sərin və təmiz havanı öz daxilinə çəkir, yığıldıqda isə zərərli qəliz havanı özündən xaricləşdirir. Üreyin ətrafında olan yumşaq və kövrək ciyərdəki boşluqlar hava ilə dolur və üreyə verilir. Çoxlu qığırdaqlardan ibarət olan xirtəklə birləşən traxeya havanı ciyərlərə verir. Bütün bunların sayəsində ürək təmiz havanı qəbul etməklə genişlənir və isti havanı buraxmaqla yığılır" [67, I, s.149-150].

Xoylu bədən daxilində gedən fizioloji prosesləri dörd əsas hissəyə böldür: 1. Üreyin fəaliyyəti ilə bağlı proseslər; 2. Qida-həzm orqanlarının fəaliyyəti; 3. Qan dövranı; 4. Ünsiyyət üzvlərinin funksiyaları. Alim bunları müvafiq olaraq həyatı təmin edən heyvani ruh (الروح الحيواني), təbii ruh (الروح الطبيعي) və doğum ruhu (الروح المولود) adlandırır [67, II, s.7]. Xoylu göstərir ki, bədən daxilində gedən bu dörd fizioloji proseslər sayəsində insan yaşayır: "Əgər bu proseslərlə bağlı olan orqanlardan biri fəaliyyətini dayandırarsa və öz vəzifəsini yerinə yetirə bilməzsə, orqanizm də pozulur və nəhayət, ölümlə nəticələnir" [67, II, s.7].

Xoylunun insanın anatomiya və fiziologiyasına dair irəli sürdüyü bu fikirlər sübut edir ki, o, tibb elmi sahəsində də müəyyən məlumata malik olmuşdur. O, bədən daxilində gedən müəkkəb fizioloji prosesləri, əsasən düzgün təsəvvür etmiş, fikirlərini elmi surətdə əsaslandırmışdır. Xoylu idealist və dini təlimlərə zidd olaraq, təbiətdə də materialist dünyagörüşünə əsaslanaraq təkəkkür və düşüncənin təkəkkürdən yox, həm də beyindən asılı olduğunu qəbul etmişdir. O, hələ XII əsrdə psixoloji proseslərin beyinin fəaliyyəti ilə bağlılığını irəli sürmüşdür.

Bu baxımdan alimin yuxugörmə kimi müəkkəb prosesə dair fikirləri də qiymətlidir. Hər şeydən əvvəl, Xoylu göstərir ki, yuxu əsəbləri sakitləşdirmək, yorğunluğu almaq, ayıq vaxtı sərf olunmuş qüvvəni bərpa etmək və üreyin fəaliyyətini nizama salmaq üçün ən yaxşı vasitədir. Çünki "nəfsani ruh" (beynin fəaliyyəti nəzərdə tutulur) insan ayıq olarkən onun əsəblərini gərginləşdirir. İnsan yatarkən "nəfsani ruh" da fəaliyyətini dayandırır və əsəblər sakitləşir [67, II, s.112]. Elə buradan da Xoylunun yuxugörmə haqqındakı maraqlı mülahizələri meydana çıxır.

Xoylu yuxugörməni ən əvvəl maddi aləmlə, real həyatla bağlayır. O göstərir ki, yuxugörmə ayıq vaxtı insanın daha çox təmasda olduğu,

fikrini meşğul edən hadisə və cisimlərin beyində yatarkən yenidən inikas olunmasıdır. "İnsan ayıqlıqda bir şeyə daha çox yaxın olarsa, yatdıqda ona oxşar şeylər yuxusunda canlanacaqdır. Bu isə əslində hər gün gördüyümüz aləmin özüdür" [67, I, s.124]. – deyən alim fikrini misallarla sübut edərək yazır ki, əgər insan silahla çox meşğul olsa, ona derindən maraq göstərsə, yaxud yatarkən yanında silah saxlasa, o, yatarkən bunları yuxusunda da görəcəkdir [67, I, s.124]. "Çünki ruh yatarkən qeyb aləmindən ayıqlıq zamanı maraq göstərdiyi şeyləri kəşf edir" [67, I, s.203].

Xoylunun fikrinə, ruh "ayıqlıq zamanı ona münasib olanları xəyala gətirir" [67, I, s.203].

İzah etməyə ehtiyac yoxdur ki, XII əsr Azərbaycan mütəfəkkirinin yuxu görmə haqqındakı fikirləri müasir tibb elminin bu haqdakı təliminə uyğun gəlir. Bu fakt bir daha təsdiq edir ki, Xoylunun dünyagörüşündəki materializm ünsürləri çox qüvvətli olmuş, o, zəmanəsinin ən böyük alimlərindən biri kimi mürəkkəb psixoloji və fizioloji prosesləri tam elmi şəkildə izah etmişdir.

Xoylunun ensiklopedik zəkası, hərtərəfli məlumatı onun astronomiya və həndəsə sahəsindəki tədqiqatlarında özünü bir daha büruzə verir. Alim astronomiyayı bir küll halında, dövrünün imkan verdiyi yüksək və mükəmməl səviyyədə araşdırmış və bunları "Tənvir"də ardıcılıqla əks etdirmişdir. Həndəsə elmi haqqında isə Xoylu yalnız bir yerdə danışır, lakin onun bu elmə verdiyi tərif, onun vəzifələrinin aydınlaşdırması alimin bu sahədə də hərtərəfli məlumata malik olduğunu göstərir. O, həndəsə elmi haqqında yazır: "Həndəsə hecmilər və müstəvilər sahələri haqqında elmdir. Həndəsədə oxşar formalar vardır ki, onlar biri digərinin köməyi ilə həll olunur" [67, II, s.86]. Digər tərəfdən, Xoylunun məlumatından aydın olur ki, o dövrdə göy cisimlərinin kütləsini hesablamaq üçün həndəsədən geniş istifadə edilmiş. Alim göstərir ki, ulduzlar, Günəş gözlə yerdən çox kiçik görünmələrinə baxmayaraq, həndəsi hesablamalar onların Yer kürəsindən qat-qat böyük olduğunu sübut etmişdir [67, I, s.39]. Xoylunun həndəsəni mükəmməl bildiyini belə bir fakt da təsdiq edir ki, o, kürədən danışarkən "kürənin altı və üstü ancaq nisbi mənada işləyə bilər" [67, I, s.39] – deyən nəticə çıxardır.

Xoylu göy cisimlərinin hərəkəti, planetlərin vəziyyəti, ulduzlar aləmi, qalaktika və s. haqqında apardığı tədqiqatlarında qədim kahin-

lərin uydurduqları, sonralar isə din xadimləri tərəfindən həvəslə qəbul edilən astrologiyaya yox, əsaslı Aristotel və Klavdi Ptolemey tərəfindən qoyulan astronomiyaya əsaslanmışdır. Burada biz alimin planetlərin düzülüşü, müxtəlif bürclərin vəziyyəti, ulduzlar aləmi, bunların qalaktikaya nisbətən aldıkları şekiller və s. barəsində verdiyi məlumatlardan danışmayıb [73], astronomiyanın əsasını təşkil edən dünya sistemini necə başa düşdüyünü aydınlaşdırmağa çalışacağıq.

Məlum olduğu kimi, Nikolay Kopernik (1473-1543) qədər astronomiyada dünya sistemi haqqında geosentrik təlim hökm sürürdü. Aristotələ görə, göy sferləri Yer kürəsinin ətrafında müxtəlif sürətlə fırlanır. Buradan da mərkəzində yer olan dünya sistemi – geosentrik sistem meydana gəlmişdi.

Xoylunun bu sahədəki təlimi Aristotelin nəzəriyyəsinə bir qədər fərqlənir. Hər şeydən əvvəl, Azərbaycan mütəfəkkiri Yer də daxil olmaqla bütün astronomik cisimlərin kürə şəklində olduğunu qəbul edir [67, I, s.86]. Yeri gəlmişkən xatırlatmaq pis olmazdı ki, o dövrdə bir çoxları göy cisimlərini və xüsusən Yeri yastı daire, yaxud sadəcə müstəvi şəklində başa düşürdülər. Bütün planetləri və ulduzları kürə şəklində fərz edən Xoylu onları birlikdə göy sferi adlandırır. Alimin təliminə görə göy cisimləri daima fırlanır [67, s.82-83, 199]. Bundan əlavə, göy sferi də fırlanır. Göy sferi bir ucu şimal qütbündən, bir ucu da cənub qütbündən keçən ox ətrafında dövr edir. Alim göstərir ki, bu oxu birləşdirən iki nöqtədən başqa, qalan bütün cisimlər daimi dairəvi hərəkətdədir. Bu iki nöqtə də, Xoylunun fikrinə, ancaq zəhinlərdə, ağıllarda mövcuddur və onları gözə görmək mümkün deyildir. Şimal nöqtəsi Yer kürəsinin üstündə, Cənub nöqtəsi isə onun altındadır. Lakin yuxarıda göstəriləndiyi kimi, Xoylu Yerini altı və üstü anlayışını nisbi qəbul edir. Çünki altı və üstlük cəhətləri kürənin şəkillərinə uyğun gələ bilməz. Göy sferinin dairəvi hərəkətindən ilin fəsiləri, aylar və günlər yaranır [67, s.82-83].

Göründüyü kimi, Xoylu bütün göy cisimlərinin Yer ətrafında hərəkətini əsas götürən Aristotelin geosentrik sistemini qəbul etmişdir. Lakin fərq orasındadır ki, yunan mütəfəkkiri göyü ayrı-ayrı sferlərə bölərək onların müstəqil hərəkətini irəli sürmüşdürsə, Azərbaycan alimi bütün göy sferini tam şəkildə götürüb onun vahid ox ətrafında dövr etdiyini göstərmişdir ki, bu da müasir astronomiyanın göy sferi haqqındakı təliminə daha çox uyğun gəlir.

Xoylunun astronomik tədqiqatlarının üstün cəhətlərindən biri də onun astrologiyaya mənfi münasibətidir. İnsanın taleyini, müxtəlif bədbəxt hadisələri göy cisimlərinə bağlayan, elmi həqiqətləri inkar edən münəccimliyin uydurmaları, əfsanəvi müddəaları Xoyluva tamamilə yabancı olmuşdur. Alimin astronomik müşahidələri sırf elmi mülahizələrə istinad edir və onun bu sahədəki səhvləri astronomiya elminin tarixi məhdudluğundan doğmuşdur. Lakin bütün bu məhdudluğuna baxmayaraq, Xoylunun dünya sistemi haqqındakı təlimi dini təsirlərdən xilas olması etibarilə böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Fəlsəfə, tibb, həndəsə və astronomiya sahəsində Xoylunun tədqiqatları göstərir ki, XII əsrin birinci yarısında Azərbaycanda dünyəvi elmlər yüksək səviyyədə olmuşdur. Şübhəsiz ki, təkə bir alimin əlimizə gəlib çatan yeganə əsərində irəli sürülən elmi fikirlər o dövrün mədəni vəziyyətini tam əks etdirə bilməz. Lakin bu belə bir inkaredilməz həqiqəti təsdiq edir ki, xalqımızın istər bədii, istər fəlsəfi və istərsə də elmi fikrinin inkişafı tarixinin bütün mərhələləri hələ lazımi qədər araşdırılmamışdır. Nə qədər ki, orta əsrlərin ağuşunda uyuyan, mədəniyyət tariximizin qaranlıq guşəsində kimsəsiz yetimlər kimi büzüşüb qalan, dühalarının əzəmətinə baxmayaraq, dünyanın müxtəlif kitabxanalarına səpələnib qatı açılmamış əlyazmaların verəqləri arından baxan böyük şəxsiyyətlərimizin yaradıcılığı öyrənilməyibdir, xalqımızın mədəni inkişafının tarixi də özünün vüsətini, genişlik, ləyaqət və əhəmiyyətini dolğun surətdə nümayiş etdirə bilməyəcəkdir.

Xoylu və Xətib Təbrizi. Şərhcilik ədəbiyyatının ən böyük nümayəndəsi kimi Xətib Təbrizi özündən sonrakı şərhcilərimizin yaradıcılığına müsbət təsir göstərmiş, bir sıra alimlər öz əsərlərində onun fikirlərindən geniş şəkildə istifadə etmişlər. Təbii ki, Xətib Təbrizdən az sonra ədəbi fəaliyyətə başlayan Xoylu da onun möhtəşəm təsir dairəsindən kənarə qala bilməzdi. Şərhcilik ədəbiyyatında poetik əsərlərin ilk dəfə olaraq geniş, hərtərəfli şərhini verən, müxtəlif elmlərin nailiyyətlərindən yaradıcılıqla istifadə edən, “şəri tənqid etmək onu yazmaqdan çətindir” kimi məşhur müddəası ilə tənqidçilərin qarşısına çox mühüm tələblər qoyan Xətib Təbrizi kimi bir alimdən öyrənmək, onun şərhətmə üslubundan faydalanmaq, əlbəttə, heç cür mümkün deyildi. Məhz buna görə də “Tənvir”in hər səhifəsində, Xoylunun tədqiq üslubunun mayasında

XI əsr böyük Azərbaycan aliminin nəfəsi duyulmaqdadır. Lakin bu böyük və nəcib təsir nə qədər qüvvətli olsa da, Xoylu öz orijinallığını qorumağa müvəffəq ola bilməmiş, bəzi yerlərdə Xətib Təbrizi ilə mübahisəyə girişmiş, bir sözlə, sələfinin əsərlərinə tənqidi yanaşmaqla müstəqil şərhcilərimizi kimi öz varlığını göstərmişdir. Bununla yanaşı, Xoylunun “Tənvir”in müqəddiməsində Xətib Təbrizi haqqında irəli sürdüyü fikir əsassız və qeyri-obyektiv olması etibarilə haqlı etiraz doğurur və elmi izahat tələb edir.

Xoylu müqəddimədə Əbu-l-Əlanın şeirlərinin çoxları tərəfindən başa düşülmədiyinə işarə etmişdir. O göstərir ki, şeir dilinin çətinliyi üzündən Əbu-l-Əla demək olar ki, unudulmuş, onun “şeyr bazarı kasad” qalmış, “dürr kimi mənaları” qalın toz təbəqəsi ilə örtülmüşdür. Bəzi həvəskarların ona doğru can atmalarına baxmayaraq, şairin “dərün mənalarını qüsurlu başa düşür, qayəsini anlamada acizlik” göstərirlər [67, s.4]. Bu bir tərəfdən Əbu-l-Əlanın üslubundan, şeir texnikasından, yazı manerasından, Xoylunun qeyd etdiyi kimi, “nadir mənə incilərdən düzəldilmiş şeir həməyilindən” [67, s.4] irəli gəlirsə, alim, onun ikinci səbəbini divanın layiqli şərhinin olmamasında görür və bunu belə ifadə edir:

“Mən onun şerhinə (“Şeqt əz-zənd” divanına – M.M.) Xorasanda təsadüf etdim... Lakin onun heç bir şerhinə rast gəlinmir ki, susuzların yangısını söndürsün, öyrənmək istəyənlərin tələbatını ödəsin. Yalnız Əbu Zəkəriyyə Yəhya ibn Əli Təbrizinin Əbu-l-Əladan nəql etdiyi “Du əs-siqt” mövcuddur ki, o da mətləb üçün qeyri-kafi, istənilən məqsəd üçün yarıtmazdır və oradakı qüsurlar izah və aydınlaşdırma üçün lazımi məqsədə çatmağa imkan vermir. Onun bir çox mövzulardakı nöqsanları çətinliklərin üzərindən pərdəni qaldıra bilmir, oxucunu qane etmir. Şərhcilərimiz burada yalnız sözlərin izahına və aydın olmayan dillərin məsələlərinin təfsirinə fikir vermişdir. Lakin o, köçürdükələri o qədər əmin olmuşdur ki, onları bir daha yoxlamamış və sübutlarında tam düzgünlüyə nail ola bilməmişdir” [67, s.4].

Xoylunun Xətib Təbriziyə qarşı irəli sürdüyü bu ittihamın nə qədər kəskin olduğunu izah etmək belə lazım gəlir. Lakin burada deyilən ittihamlar doğrudurmu?

Ən əvvəl Xətib Təbrizinin özünə müraciət edək. Alim Əbu-l-Əlanın “Şeqt əz-zənd”ə yazdığı və elmi ədəbiyyatda “Du əs-siqt”

adı ilə tanınan şərhi haqqında yazır: “Əbu-l-Əla “Səqt əz-zənd”ə imla etdiyi şərhi “Du əs-siq” adlandırmışdır. Lakin burada imla eden tərfindən səhv buraxılmışdır. Belə ki, o, ancaq beytlərin mənasını imla etmiş, bir çox məsələlərə isə biganə qalmışdır. İmla edərkən beytlərin izahına geniş bəhs açmamışdır. Beləliklə, onun təfsiri quraqlıqda bitən ot topaları kimi səpələnmiş, susuzlar ondan yağısını söndürə bilməyir, yalnız azları onun damcılarından faydalana bilirlər” [71, s.3-5].

Bu iki fikrin müqayisəsindən maraqlı bir vəziyyət yaranır: Xətib Təbrizi Əbu-l-Əlanın yazdığı şərhi tənqid etdiyi kimi, Xoylu da Xətib Təbrizinin şərhini tənqid edir. Hətta onların üslubu da burada tamamilə eynidir. Lakin əsas məsələ onların bu sözlərini zahirən müqayisə etmək deyil, Xoylunun haqlı olub-olmadığını aydınlaşdırmaqdır. Bunun üçün iki suala cavab vermək tələb olunur: 1. Xətib Təbrizinin “Səqt əz-zənd”ə yazdığı şərh doğrudanmı “Du əs-siq”in təkrarıdır? 2. Xoylu Xətib Təbrizinin yalnız dilçilik məsələləri ilə məşğul olub, mənalara biganə qaldığını deməkdə haqlıdır?

Yenə də Xətib Təbrizi “Səqt əz-zənd”in şərhi əsərinin müqəddiməsində yazır: “Mən gördüm ki, görkəmli ədiblərin, ədəbiyyatla hamıdan çox məşğul olanların, məşhur adamların çoxusu Əbu-l-Əlanın yazdığı şərhə toxunulmayan beytlərin izahına, çətin məsələlərin aydınlaşdırılmasına rəğbət göstərirlər. Allahın köməyi ilə onun əvvəldən axıra qədər şərhinə girişdim” [71, s.3-5].

İstər əvvəlki misal, istərsə də bu sözlər inandırıcı surətdə sübut edir ki, Xətib Təbrizi Əbu-l-Əlanın imla etdiyini köçürməmiş, “Səqt əz-zənd”ə müstəqil şərh yazmışdır. Öz müəlliminin şərhini “quraqlıqda bitən ot topalarına” bənzədən və buna görə də müasirlərinin arzusunu nəzərə alıb “Səqt əz-zənd”ə əvvəldən axıra qədər şərh yazan alimin əsərinin orijinallığını inkar etmək haqsızlıqdır və heç bir elmi əsası yoxdur.

İkinci sualın cavabını da Xətib Təbrizinin öz əsərində axtarmalıyıq. O yazır: “Mən şeyximiz Əbu-l-Əlanın “Du əs-siq”də verdiklərindən yerinə görə istifadə etdim, sonra onun çətin mövzularını aydınlaşdırdım, mənalarnı izah etdim. Həddindən artıq misallar götürən və yalnız çətin sözləri izah edən Əbu-l-Fəth Osman ibn Cinninin Əbu Tayyib (əl-Mütəəbbinin) divanını şərh etdiyi yolla

getmədim. Çünki o, bədii mənalara açmamışdır. Halbuki bu labüddür və belə olmasa, oxucu ona nəzər salanda heç bir fayda əldə etməz” [71, s.3-5].

Göründüyü kimi, Xətib Təbrizi “Səqt əz-zənd”in şərhi əsərində şeirlərin mənasını açmağı öz qarşısında məqsəd qoymuş və bunun labüdlüyünü xüsusi qeyd edərək, dilçilik məsələlərinə uyğun İbn Cinninin üslubunu kəskin tənqid etmişdir. Bunu alim yalnız sözde deyil, işdə də yerinə yetirmiş, başqa əsərlərindən fərqli olaraq, “Səqt əz-zənd”in şərhinə bədii-fəlsəfi mənalara izahına birinci dərəcəli məsələ kimi baxmışdır [74]. Deməli, Xətib Təbrizini dilçilik məsələlərinin izahına uyub, mənalara biganə qalmasında təqsirləndirən Xoylunun iddiası havadan asılı qalır.

Biz burada ətraflı müqayisə aparmağı lazım bilmədiyimizdən və bu məsələnin əvvəlki xülasə ilə kifayətlənirik [75].

Xoylu ilə Xətib Təbrizi arasında aparılan müqayisələrdən aydın olur ki, “Tənvir”in müəllifi Əbu-l-Əlanın fikirlərini olduğu kimi verməyə çalışmış, öz şərhində orijinaldan uzaqlaşmamağa səy göstərmişdir. Xətib Təbrizi isə beytlərin çoxmənalılığundan istifadə edərək müterəqqi meyilləri, yüksək humanist fikirləri ön plana çəkmişdir. Bununla yanaşı, Xətibi öz müəlliminin fikirlərini saxtalaşdırmaqda, onun ideyalarını təhrif etməkdə heç vəchlə təqsirləndirmək olmaz. Xətib misraların daxilinə nüfuz edərək ən incə mətləbləri tapıb üzə çıxarmışdır. Bu, alimin tənqidçilik fəaliyyətinin canı, onun özək daşdır.

Xoylu isə ensiklopedik zəkasına, bütün müsbət cəhətlərinə baxmayaraq, ədəbiyyatşünaslıq sahəsində Xətibin səviyyəsinə qalxa bilməmiş, onun aşladığı yüksək ictimai idealların mahiyyətini lazımınca duymağa qadir olmamışdır. O, poetik əsərlərə ancaq və ancaq bir alim kimi yanaşmışdır. Xətib Təbrizi isə şeirlərin təhlilində həm alim kimi hərəkət etmiş, həm də ədəbiyyatı xalqın zəhninə, düşüncəsinə nüfuz edən bir vasitə sayan müdrik müfəkkir olmuşdur. Xoylu ilə Xətib Təbrizi arasındakı ixtilafı, fərqi də məhz burada axtarmaq lazımdır. Xoylu “Tənvir”in müqəddiməsində Xətibi nə üçün tənqid etmişdir? – sualının cavabı da, fikrimizcə bu baxımdan verilməlidir. Xoyluya xoş gəlməyən cəhət Xətibin “Səqt əz-zənd”in şərhinə “sərbəst” hərəkət etməsi, şeirlərin məzmununu izah eder-

kən daim müterəqqi meyilləri qabarıq nəzərə çarpdırması olmuşdur. Hər sahədə dəqiqliyi seven, sxolastikaya rəğbət göstərən, hərfi mənənin tərəfdarı olan Xoylunun Xətibə mənfi münasibəti də mehız buradan doğmuşdur. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı tarixində Xətib bir Xətib kimi, Xoylu isə Xoylu kimi özlərinə məxsus şəərəfli yer tutur və onların hər ikisinin yaradıcılığı xalqımız üçün qiymətli mənəvi sərvətdir.

ƏDƏBİYYAT

1. *Məsud ibn Namdar*. Məcmuə. Beylisin müqəddiməsi.
2. *Ənsab*, vərəq 522.
3. *Mucəm əl-buldan*. Tehran nəşri, IV.
4. *Ənsab*, vərəq 27; *Əsnəvi*. Tabaqat. I, s.112; *İbn Təğribərdi*. Nücum. V, s.303 və s.
5. *İbn əl-Furat*. Tarix.
6. *Əsnəvi*. Tabaqat. I.
7. *Mucəm əl-buldan*. Tehran çapı, II.
8. *Yaquf*. İrşad, III.
9. *Əsnəvi*. Tabaqat. I, 370; *Mucəm əl-buldan*. III, s.159; *İbn Təğribərdi*. Nücum. VI, s.116.
10. *Məsud ibn Namdar*. Məcmuə.
11. *Zakir Məmmədov*. Şihabəddin Sührəvərdinin fəlsəfi şəirləri. "Azərbay SSR EA Xəbərləri" (tarix, fəlsəfə, hüquq seriyası), 1969, №2, s.89-98.
12. *Malik Mahmudov*. Sührəvərdinin poetik dünyası. "Azərbay SSR EA Xəbərləri" (ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası), №1, 1972.
13. *İbn Xəliliqan*. II.
14. *İbn Təğribərdi*. Nücum. VI.
15. *Əbu-l-Fida*. Müxtəsər. III.
16. *Yaquf*. İrşad. VII.
17. *Xandəmir*. Həbib əs-siyər. II.
18. *İbn Əbu Useybiə*. Tabaqat. II.
19. *Yaquf*. İrşad. VII.
20. *İbn Əbu Useybiə*. Uyun əl-ənba. II.
21. *Yaquf* göstərir ki, Sührəvərd Zəncan yaxınlığında, dağlarda salınmış şəhərçikdir. Bax: *Mucəm əl-buldan*. III, s.203.
22. *Yaquf*. İrşad. VII, s.269; *Əbu-l-Fida*. Müxtəsər. III, s.81; *İbn Xəliliqan*. II, s.388; O, Azərbaycanın Marağa şəhərində Şeyx Məcəddin Ciliden fəlsəfe və fiqh elmlərinə dair dərslər almışdır.

24. *Yaquf*. İrşad. VII, s.269; *İbn Əbu Useybiə*. Uyun əl-ənba. II, s.168.
25. *İbn Təğribərdi*. Nücum. VI.
26. *Yaquf*. İrşad. VII, s.270; *İbn Əbu Useybiə*. Uyun əl-ənba. II, s.169; *İbn Xəliliqan*. II, s.389; *İbn Təğribərdi*. Nücum. VI, s.115 və b.
27. *Divan*, vərəq 39; *Yaquf*. İrşad. VII, s.270; *İbn Əbu Useybiə*. Uyun əl-ənba. II, s.169.
28. *Divan*, vərəq 40.
29. *Şüruh*. "Səqt əz-zənd", I.
30. *Yaquf*. İrşad. VII, s.272; *İbn Əbu Useybiə*. Uyun əl-ənba. II, s.170.
31. *İbn Xəliliqan*. II, s.390; *Əbu-l-Fida*. Müxtəsər. III, s.82; *İbn Təğribərdi*. Nücum. VI, s.115.
32. *Е.Э.Бермелъс*. Суфизм и суфийская литература. М., 1962.
33. *Müsənnəfat Eyn əl-Quzat Həmədəni*. Risalə Şəkva əl-Qərib. Tehran, 1341.
34. *Müsənnəfat Eyn əl-Quzat Həmədəni*. Zubdət əl-həqiq.
35. *İbn əl-Fuvati*. Təxliş məcmə əl-ədəb fi mucəm əl-əlqab, IV, 1963.
36. *Subki*. Tabaqat. IV.
37. *Kəşf əz-zünun*. II.
38. *Rzaquluxan Hidayət*. Riyaz əl-arifin. Çapə əvvəl, 1305.
39. *Məcdəli Xorasan*. Eyn əl-Quzat. "Ərməğan". Şoməre, I.
40. *İbn əl-Əsir*. X.
41. *Təvərix Ale Səlcuq*.
42. *Xandəmir*. Həbib əs-siyər. II.
43. *Rzaquluxan Hidayət*. Riyaz əl-arifin.
44. *Əsqilani*. Mizan əl-əməl, IV, s.140; *Subki*. Tabaqat, IV, s.236.
45. *İbn əl-Əsir*. X, s.262; *Təvərix Ale Səlcuq*, s.168.
46. *Zubdət əl-həqiq*.
47. *İbn Xəliliqan*. I.
48. *Cami*. Nəfəhat əl-uns.
49. *Rzaquluxan Hidayət*. Riyaz əl-arifin.
50. *Hacı Zeynaləddin Şirvani*. Riyazüs-səyahə. Tehran, 1339.
51. *Г.М.Кяримов*. Ал-Газали и суфизм. Баку, 1969.
52. *Şəkva əl-Qərib*.
53. *Quran*. VI.
54. *İbn əl-Fuvati*.
55. *Əsqilani*. Mizan əl-əməl. IV, s.410; *İbn əl-Fuvat*, s.1131; *Subki*. Tabaqat. IV, s.236; *Cami*. Nəfəhat əl-uns, s.396; *Rzaquluxan*. Riyaz əl-arifin, s.107 və s.
56. Eyn əl-Quzat 482-ci ildə anadan ola bilməz. Çünki, o, iyirmi dörd yaşında yazdığı "Zubdət əl-həqiq"də Əbu Həmid Qəzalidən dünyasını dəyişmiş adam kimi bəhs edir. Qəzali isə 505-ci ildə vəfat etmişdir.

57. Ənsab. vərəq 548; *Yaqut*. Mucəm əl-buldan. IV, s.710.
58. Ənsab, vərəq 548; *Yaqut* da onun Həmədanda öldüyünü təsdiq edir, lakin tarixi göstərmir. Bax Mucəm əl-buldan. IV, s.710.
59. Təvhidat.
60. Ənsab, vərəq 548; *Əbu-l-Fida*. Təqvim əl-buldan, s.408.
61. *Subki*. Tabaqat. IV.
62. Аристотель. Поэтика (Перевод с древнегреческого В.Т.Аппельротта). М., 1957.
63. *Nizami Gəncəvi*. Məxzən əl-əsrar. Bakı, 1960.
64. *Nizami Gəncəvi*. Şərəfnamə. Bakı, 1947.
65. *Təbrizi*. Şərh divan Əbu Təmam. I.
66. Əsnab, vərəq 212-213.
67. *Yaqut*. Mucəm əl-buldan. II.
68. Şərh et-Tənvir əla Səqt əz-zənd. II, Qahirə, s.226.
69. Tənvir.
70. Əl-Muncid fi-l-ədəb və-l-luğə val-ulum. Beyrut, 1960.
71. Tənvir, II, s.127, 150, 151.
72. *İbn əl-Əsir*. XI.
73. *Şüruh*. Səqt əz-zənd. II, s.564.
74. Ən-Nəzzamın fəlsəfi görüşləri haqqında. Bax: A.K.Закуев. Философия ан-Наззема. Баку, 1961.
75. Tənvir. I, s.39, 82, 83, 93, 95, 96, 166, 180, 199, 202, 204, 210, 216; II, s.32, 66, 67, 100, 155.
76. Bu haqda bax: *Malik Mahmudov*. Xətib Təbrizinin həyat və yaradıcılığı. Bakı, 1972, s.106-129.
77. Bax: *Malik Mahmudov*. Xoşlu və onun "Tənvir" əsəri. Ərəb filologiyası məsələləri. II buraxılış, Bakı, 1973, s.5-52.

NƏTİCƏ

VII-XI əsrlərdə yaranmış ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı mürəkkəb bir hadisə olmaq baxımından onun haqqında müəyyən nəticə çıxararkən, bu ədəbiyyatın ikili xüsusiyyətini nəzərə almaq lazım gəlir. O, Azərbaycan xalqının mədəni təkamülünü, zəhni və estetik inkişafını əks etdirdiyi kimi, ümummüsəlman mədəniyyətinin ayrılmaz hissəsi olmaq etibarilə Şərq xalqlarının ədəbi tərəqqisi ilə də sıx bağlıdır. Buna görə də həmin ədəbiyyatın həm Azərbaycan ədəbi-bədii fikri tarixində oynadığı rol, həm də müsəlman Şərqinin mədəniyyəti tarixindəki mövqeyi ayrı-ayrılıqda izah olunmalıdır.

Məlumdur ki, XII əsrdə Xaqani və Nizami kimi dahi şəxsiyyətlər sayəsində Azərbaycan mədəniyyəti son dərəcə yüksək inkişaf mərhələsinə daxil olmuşdur. Həç də təsadüfi deyil ki, bir sıra tədqiqatçılar bu dövrü Azərbaycan intibahı, renessans ideyalarının bütün sahələrdə parlaq təzahürü dövrü kimi qiymətləndirirlər. Lakin bu vaxta kimi XII əsrə qədərki mədəniyyətimiz tədqiq olunmadığından (Qətrən Təbrizi və Bəhmənyar istisna olmaqla) bu intibah, bu coşqun yüksəliş öz əsas qaynaqlarından təcrid edilmiş şəkildə başa düşülmüş, bunun da nəticəsində Xaqaninin və Nizaminin möhtəşəm yaradıcılığı milli zəmindən daha çox kənar ünsürlərin təsiri ilə əlaqələndirilmişdir. Halbuki hər hansı bir böyük ədəbi proses həç də birdən-birə yaranmır, onu xalqın uzunmüddətli mədəni inkişafı, bütün sahələrdə tefəkkür tərzinin formalaşması meydana gətirir. Ərəbdilli Azərbaycan mədəniyyəti də XII əsr Azərbaycan intibahı üçün məhz belə bir möhkəm zəmin rolunu oynamışdır. İstər Xaqaninin, istərsə də Nizaminin estetik amalları, ədəbi-nəzəri görüşləri, müterəqqi fəlsəfi qənaətləri ilk növbədə İsmayıl ibn Yəssar, Musa Şəhəvat, Mənsur Təbrizi kimi şairlərin poetik dünyası, Eyn əl-Quzatın, Sührəvərdinin üsyankar fəlsəfi görüşləri, Xətib Təbrizi və Yusif Xoşlu kimi ədəbiyyatşünasların universal ədəbi-elmi irsi ilə bağlı olmuş, onlardan qidalanmışdır. Deməli, VII-XII əsrlərdə meydana gəlmiş ərəbdilli Azərbaycan mədəniyyətini bilmədən, onun ayrı-ayrı böyük nümayəndələrinin yaradı-

cılığını araşdırmadan ədəbiyyatımızın sonrakı inkişaf mərhələlərini ardıcıl surətdə, geniş elmi mənada qiymətləndirmək naqis nəticələrə gətirib çıxara bilər. Müəllifin tədqiqat işində qarşısına qoyduğu əsas məqsədlərdən biri məhz bu boşluğu imkan daxilində doldurmaq, Azərbaycan ədəbiyyatının qanunauyğun inkişaf xəttinin qırılığını müəyyən dərəcədə aradan qaldırmaq olmuşdur. Tədqiq edilən şəxsiyyətlərin yaradıcılığı ilə tanışlıqdan sonra XII əsr Azərbaycan renessansının parlaqlığı, kamilliyi, bütövlüyü, ən başlıcası, milli zəminlə, qırılmaz tellərlə sıx bağlılığı artıq heç bir şübhə, tərəddüd doğura bilməz. Bu böyük intibah Azərbaycan mədəniyyətinin daxili inkişafının zəruri nəticəsi kimi qiymətləndirilməlidir.

Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı həm də ümummüsəlman mədəniyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi səciyyə olunur. Burada vəziyyət daha mürəkkəb, daha ziddiyyətlidir. Belə bir, ərəbdilli mədəniyyət dedikdə bütün müsəlman xalqlarının yaratdığı vahid bir mədəni irs nəzərdə tutulduğundan hər bir xalqa məxsus spesifik cəhətləri dəqiq müəyyənləşdirmək çox vaxt mümkün olmur. Bütün ədəbiyyatlarda olduğu kimi ərəbdilli ədəbiyyatda da hər hansı yenilik, orijinal fikir, forma və məzmun sahəsindəki tapıntılar birdən-birə baş verməmiş, ədəbi prosesin tədrici inkişafı ilə əlaqədar şəkildə meydana çıxmışdır. Həmin prosesin bütün mərhələlərində isə müsəlman xalqlarının hər biri bərabər səviyyədə iştirak etmişdir. Buna görə də azərbaycanlı ədiblərin, şairlərin və filoloqların ümummüsəlman mədəniyyətindəki rolu və yeri ancaq nisbi mənada aydınlaşdırıla bilər və ən başlıcası bu mədəniyyətin ümumi inkişafı fonunda qiymətləndirilə bilər. Məhz bu müddəanı əsas götürməklə VII-XII əsrlər ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatını fərqləndirən amilləri qeyd etmək mümkün olar:

1. Ərəbcə yazan ilk azərbaycanlı şairlərin yaradıcılığında ərəb məhəbbətinin təsiri çox güvvətli olsa da, milli təfəkkür tərzı dərhal özünü büruzə verir. Bu, ilk növbədə beytlər arasındakı məntiqi rabitədə, fikrin ardıcıl ifadə olunmasında, məzmunun qırılmasında meydana çıxır. Məlumdur ki, sırf ərəb poeziyası bu keyfiyyətlərdən əsasən məhrum idi.

2. Şərin siyasi mübarizə vasitəsinə çevrilməsində azərbaycanlı şairlərin xidməti olduqca böyük olmuşdur. Onlar öz qələmlərini siyasi amallarının tərcümanına çevirməklə bərabər, şairləri ilə siyasi

mübarizə meydanına atılmış, ardıcıl surətdə, dönmədən, ömürlərinin sonuna qədər eyni bir siyasi məqsədə xidmət etmişlər.

3. Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında əqidə bütövlüyü, məqsəd aydınlığı, möhkəm inam, sərt və kəskin fəlsəfi mövqə xüsusilə qeyd edilməlidir. Azərbaycan şair və filosofları sözün əsil mənasında əqidə fədaisi olmuşlar. İsmayıl ibn Yəssar şüubi ideyalarına görə Əməvilər tərəfindən hər cür əzab və işgəncəyə məruz qalmış, Əbu-l-Abbəs əl-Əmə Abbasilər tərəfindən təqib olunmuş, Eyn əl-Quzat, Sührəvərdi fanatik din xadimlərinin fitvası ilə vəhşicəsinə öldürülmüş, Yusif Tahir oğlu Xoynulun da həyatı faciə ilə bitmişdir.

4. Poeziyanın estetik prinsiplərinin müəyyənləşdirilməsində, ədəbi-nəzəri müddəaların hazırlanmasında, ədəbi tənqiddən bir sıra məsələlərinin əsaslandırılmasında və bunların praktikada tətbiq olunmasında azərbaycanlı ədib, filoloq və şairlərin fəaliyyəti çox hallarda aparıcı xüsusiyyət daşımışdır. Şairin ictimai vəzifəsi, şərin xalq həyatı ilə qırılmaz bağlılığı, onun forma və məzmun kamilliyi, tənqidçinin obyektivliyi və universallığı kimi prinsiplə məsələlər öz əksini ilk əvvəl ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında tapmışdır.

Burada biz, tədqiq etdiyimiz mövzunu ümumi ərəbdilli mədəniyyətdən fərqləndirən əsas cəhətləri qeyd etdik. Lakin göstərməliyə ki, çıxardığımız bu nəticələr ilkin qənaətlər kimi qəbul olunmalıdır. Bunun əsas səbəbi odur ki, orta əsrlərdə yaranmış müsəlman mədəniyyəti hələlik bütün möhtəşəmliyi, genişliyi və mürəkkəbliyi ilə tədqiq olunmamış, onun ayrı-ayrı şaxələri, qolları şərqşünaslıq elminin tədqiqat obyektindən nisbətən kənarda qalmışdır. Orta Asiya, Qazaxıstan, İran, Əfqanıstan və İspaniyada yaranan ərəbdilli ədəbiyyatlar ümummüsəlman mədəniyyətinin fonunda ayrılıqda bütün oxşar və fərqli cəhətləri ilə araşdırılmayınca və alınan nəticələr bir yere toplanmayınca, ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının mənzərəsi də tamamilə aydınlaşdırıla bilməz.

MÜNDƏRİCAT

<i>Giriş</i>	5
I fəsil. Mənbə və ədəbiyyatın xülasəsi	11
II fəsil. VII-X əsrlərdə ərəbdilli Azərbaycan şair və ədibləri	
Həmin dövrə ümumi nəzər	28
Məvali şairlər	35
III fəsil. XI əsrdə Azərbaycanda şeir	
XI əsr Azərbaycan elmi fikrinə, mədəni həyatına ümumi nəzər	76
XI əsrdə Azərbaycanda poeziya	79
IV fəsil. XII əsrdə Azərbaycanda poeziya, bədii nəsr və ədəbi fikir	
Həmin dövrə ümumi nəzər	103
Poeziya. Şihabəddin Sühreverdi	106
Bədii nəsr. Eyn əl-Quzat	124
Ədəbi-tənqidi fikir. Yusif Tahir oğlu Xoylu	153
<i>Nəticə</i>	187

Buraxılışa məsul:

Əziz Güləliyev

Texniki redaktor:

Rövşən Ağayev

Kompyuter səhifələyicisi:

Rəvan Mürsəlov

Korrektorlar:

Pərinaz Səmədova
Sədaqət Əhmədova

Yığılmağa verilmişdir 14.06.2006. Çapa imzalanmışdır 25.09.2006.
Formatı 60x90 $\frac{1}{16}$. Fiziki çap vərəqi 12. Ofset çap üsulu.
Tirajı 10000. Sifariş 178.

DÜST 5773-90, DÜST 4.482-87



**POLYGRAPHIC
PRODUCTION**
Tel/Fax: 447 75 04, Tel.: 447 75 05

Kitab "CBS-PP" MMC mətbəəsində çap olunmuşdur.
Bakı, Şərifzadə küçəsi, 3.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti

İlham Əliyevin

“Azərbaycan dilində latın qrafikası ilə
kütləvi nəşrlərin həyata keçirilməsi haqqında”

12 yanvar 2004-cü il

tarixli sərəncamı ilə nəşr olunur.