

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI NİZAMİ GƏNCƏVİ
adına ƏDƏBİYYAT İNSTİTUTU

Əlyazma hüququnda

ÜLKƏR ZAKİR QIZI MƏMMƏDOVA

EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN ƏDƏBİ-BƏDİİ İRSİ

5716.01 - Azərbaycan ədəbiyyatı

Filologiya elmlər doktoru elmi dərəcəsi
almaq üçün təqdim edilmiş

DİSSERTASIYA

Elmi məsləhətçi: akademik

Vasim Məmmədəli oğlu Məmmədəliyev

Bakı – 2021

MÜNDƏRİCAT

GİRİŞ	4
I FƏSİL: EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN İDEYA SƏLƏFLƏRİ, HƏYATI VƏ MÜASİRLƏRİ	15
1.1. Qədim və orta əsrlər mədəniyyəti Eynəlqüzat Miyanəcinin ideya mənbəyi kimi	15
1.2. XII əsr Azərbaycanın elmi-ədəbi mühiti	33
1.3. Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı və zəngin irsi	48
II FƏSİL: EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN ŞEİRLƏRİ ZAHİRİ VƏ BATİNİ XÜSUSİYYƏTLƏRİN VƏHDƏTİNDƏ	61
2.1. Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində həqiqət axtarışı	61
2.2. Mütəfəkkirin yaradıcılığında elm və iman haqqında	79
2.3. Eynəlqüzat Miyanəci şeirlərində bədii bənzətmələr	85
III FƏSİL: EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ VƏTƏN, TƏBİƏT VƏ İNSAN XİSLƏTİ	107
3.1. Eynəlqüzat Miyanəcinin “Qəribin şikayəti” əsərində həbsinin səbəbləri haqqında	107
3.2. Eynəlqüzat Miyanəcinin “Qəribin şikayəti” əsərində dostluq və həsədlə bağlı fikirlər	116
3.3. Mütəfəkkirin yaradıcılığında vətən və təbiət mövzusu	132
IV FƏSİL: EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİ YARADICILIĞI ŞƏRQ KONTEKSTİNDƏ	141
4.1. Şərq ədəbiyyatında və Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında işıq anlayışı	141
4.2. Azərbaycan ədəbiyyatında lirik şeirlər və Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında eşq anlayışının lirik-fəlsəfi vəhdəti	152
4.3. Eynəlqüzat Miyanəci şeirlərində həqiqi eşq	165

V FƏSİL: EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİ ŞEİRLƏRİNİN BƏDİİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ	187
5.1. Eynəlqüzat Miyanəci əsərlərində adı çəkilmiş ərəb şairləri	187
5.2. Şərq ədəbiyyatında poetik fiqurlar və Eynəlqüzat Miyanəcinin poeziyasında işlənməsi	207
NƏTİCƏ	224
İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT	240

GİRİŞ

Mövzunun aktuallığı və işlənmə dərəcəsi: Şərqlin qədim və orta əsrlər dövrünə aid mədəniyyətinə hər zaman maraq olmuş, son zamanlar bu daha da artmışdır. Şərq və Qərb tədqiqatçılarının bu sahədə böyük işlər görmələrinə baxmayaraq, hələ də araşdırılmamış məsələlər qalmaqdadır. Son dövrlərdə ərəb ölkələrində bir sıra əlyazma və daşbasma şəklində mövcud kitabların tərtibi, çapı sahəsində xeyli işlər görülmüşdür. Bu amil o dövrlərə aid mənbələrin tədqiqinə böyük köməkdir.

Orta əsr müəlliflərinin tarixi, antoloji, nəzəri və coğrafi əsərlərinə nəzər saldıqda Azərbaycan, onun maddi və mədəni sərvətlərini əks etdirən geniş məlumatlara rast gəlinir. Həmin qaynaqlarda ərazi haqqında ətraflı təsəvvür yaratmaqla yanaşı, bu torpaqlarda yaşamış, yaxud Şərqlin böyük şəhərlərində fəaliyyət göstərərək şöhrət qazanmış Azərbaycanın müxtəlif şəhərlərinə mənsub onlarla görkəmli şəxsiyyətin adlarına rast gəlinir.

Azərbaycanın orta əsrlər tarixini, elmini, mədəniyyətini araşdırmaq, fikir formalaşdırmaq üçün tək-cə bir məkanın öyrənilməsilə kifayətlənmək olmaz. Xüsusən, ərəbdilli elm və ədəbiyyatı mənimsəyərkən azərbaycanlıların yaratdıqları nümunələrlə bərabər, ərəb ədəbiyyatşünaslığının tarixi mərhələlərini, elmi təhlil və yanaşma tərzini, forma və məzmun cəhətlərini bilmək vacib amillərdəndir.

Bu gün dünya alimlərinin tədqiq etdiyi ümummüsəlman mədəniyyətinin görkəmli nümayəndələri arasında əslən Azərbaycandan olanlar az deyildir. Onların müxtəlif mənbələrdə əksini tapmış zəngin irsi tədqiqatçılar tərəfindən aşkarlanır və araşdırılır. XII əsrin görkəmli mütəfəkkiri Eynəlqüzat Miyanəcinin (1099-1131) yaradıcılığı dövrün tələblərinə uyğun ərəb və fars dillərində qələmə alınmış nümunələr sırasındadır. Alimin yaşadığı dövrə qədər Azərbaycanın ərəbdilli və farsdilli mədəniyyəti uzun, şərəfli tarixi yol keçmişdir. Onun xidmətlərini göstərərək ümummüsəlman mədəniyyətinə töhfələr vermiş azərbaycanlılar haqqında qısa məlumat vermək bu tarixi yolun mənzərəsini daha aydın göstərir. Çünki Azərbaycanda islamın yayıldığı və “vahid mədəniyyət” anlayışının formalaşdığı ilk

dövlərdən digərlərilə yanaşı, Azərbaycana mənsub şəxsiyyətlərin də xidmətləri mənbələrdə öz əksini tapmışdır. Zaman və məzmun baxımından onlar Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığından fərqlənsələr də, bu mütəfəkkirin dövrünə qədər yaşamış bir inkişaf yoludur.

Müasir dövrdə orta əsrlərdə formalaşmış Azərbaycan elmini və ədəbiyyatını dil baxımından iki istiqamətə ayırmaq mümkündür. Ərəbdilli elmi nümunələr qədimliliyi ilə seçilsə, farsdilli ədəbi nümunələr say və rəngarəngliyi baxımından daha çox dövrümüze gəlib çatmışdır. Məsələyə ümumi yanaşdıqda, XI əsrdə Xətib Təbrizinin ərəb poeziya nümunələrinə etdiyi şərhləri istisna saymaqla, XII əsrə qədər yaranmış ədəbi əsərləri ayrıca şəkildə deyil, yalnız antologiyalarda, tarixi, coğrafi və digər məqsədlərlə yazılmış mənbələrdən toplamaq mümkündür. Ancaq XII yüzillikdən etibarən hər hansı şairin, ədibin yaratdıqları divan, toplu kimi dövrümüze gəlib çatmışdır.

Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı öyrənilməsi vacib olan elm sahələrindəndir. VII-VIII əsrlərdən başlayaraq, Eynəlqüzat Miyanəcinin yaşadığı XII yüzilliyə qədər ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı əhəmiyyətli, qururverici bir yol keçmişdir. Düzdür, şairlərin sayı, şeirlərin azlığı təəssüfedicə cəhətlərdəndir. Lakin bu şairlərin şeirlərinin daxil edildiyi mötəbər mənbələr, digər məşhur müasirlərilə yanaşı onların da adının ehtiramla çəkilməsi, yaradıcılıqlarından nümunələr verilməsi həmin dövr ədəbiyyatımızın zəif olmadığını sübutudur. Yalnız say azlığı əlyazmaların qorunmaması, itməsinin nəticəsidir. Dissertasiyada bir-neçə yüzillik ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatına qısa bir nəzər yetirilməsində məqsəd çox vaxt tarix kitablarında farsdilli nümunələrin qabarıq verilməsi fonunda onun kölgədə qalmasıdır.

Azərbaycan ərəbdilli ədəbiyyatını öyrənərkən nümunələr arasındakı fərqlilikləri, tarixi bölgüləri bilmək vacibdir. Çünki azərbaycanlıların IX əsrdə geniş elmi fəaliyyət göstərmələrinə baxmayaraq, ədəbiyyat sahəsindəki durğunluğunun səbəbi, X əsrdə ədəbiyyatda yenidən canlanma, XI əsrdə şərhçiliyə maraq, şeirin dilindəki bədiiliyin artması, XII əsrdə fəlsəfi poeziyaya meyl məhz o dövrlərin ərəbdilli mühitilə sıx bağlıdır.

Bəzi müasir tədqiqatlarda Şərqi, eyni zamanda Azərbaycanın orta əsrlər mərhələsini təhlil edərkən dövrün yüksək inkişafının qiymətləndirilməsində bir qədər yanlış təbirlərdən istifadə olunur. Tədqiqatçıların bu uğurlu irəliləyişi “Şərqi renessansı”, yaxud “Şərqi intibahı” adlandırmaları məkanın tərəqqi tarixini düzgün dəyərləndirməmək kimi görünür. Həmin mövzu ilə əlaqədar AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədovun mülahizələri verilmiş faktlara əsasən maraqlıdır. Alim İsveç şərqişünası Adam Metsdən başlayaraq bəzi sovet dövrü və müasir tədqiqatçıların işlətdiyi bu təbiri düzgün hesab etmirdi. Onun “Renessans Qərbi və Şərqi nisbətində” məqaləsində bu terminin fransızca “Renaissance” – “dirçəliş, intibah” sözündən yarandığını, onu Avropa ölkələrinin mədəniyyət tarixində Orta əsrlər mədəniyyətindən yeni dövr mədəniyyətinə keçid dövrünə məxsusluğunu, bu da feodalizmin dağılması və erkən burjuaziya cəmiyyətinin bərqərar olması (XV-XVII əsrin əvvəli) ilə əlaqələndirildiyini bildirirdi. *“Sonralar renessansı Şərqi ölkələrinə aid edən bəzi şərqişünaslar VIII-XI əsrləri Çində, XI-XII əsrləri Orta Asiyada, XI-XIII əsrləri Zaqafqaziyada renessans dövrü adlandırmışlar”* [36, s. 7].

AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov göstərirdi ki, məlum renessans antik dövr, Orta əsrlər və yeni dövrə nisbətində nəzərdən keçirilir. “Orta əsrlər” anlayışı Avropada “cəhalət və nadanlıq dövrü” elan edilmişdir. Vaxtilə qadağan edilmiş antik dövr mədəniyyəti büsbütün unudulmuşdur. Təbiətşünaslıqdan, dünyəvi elmlərdən söhbət getmirdi. Alim Şərqi vəziyyətin tam fərqli olduğunu bildirərək yazmışdır: *“Orta əsrlər Şərqi elm və mədəniyyətin yüksək çiçəklənmə dövrüdür. Burada qədim ənənələr davam etməkdəydi... Sonrakı müsəlman Şərqi ölkələrində III-VI əsrlərdə bir sıra elmi-fəlsəfi məktəblər (İskəndəriyyə, cündeyşabur və b.) fəaliyyət göstərmiş, onların müdavimlərinin varisləri islam vaxtında da elm yolunu tutmuşlar... Qədim Şərqi, Qədim Yunanıstan mədəniyyətindən əlaqə üzölməmiş, bəşər elmi-fəlsəfi fikrinin ən dəyərli nümunələri artıq VIII-IX əsrlərdə ərəb dilinə çevrilib, bütün müsəlman Şərqi ölkələrində elmlərin sürətli inkişafını təmin etmişdir”* [36, s. 7].

Ərəbdilli alimlərin təbiətşünaslıq, kimya, riyaziyyat, fəlsəfənin dini və elmi istiqamətləri, ümumiyyətlə, müxtəlif sahələrdə misilsiz xidmətləri, ədəbiyyatın qədim ənənələrini layiqli şəkildə davam etdirməsi heç də o dövrü renessans adlandıрмаğa

əsas vermir. Çünki orta əsr Qərbi mühiti və bu terminin aid edildiyi mərhələ ilə qədim ənənələrin davamı sayılan həmin yüzilliklərin Şərqi mədəniyyətini, elmini eyniləşdirmək olmaz. İlahiyyatçı Əbuhamid Qəzalinin (1059-1111), peripatetik filosoflardan Farabının (874-950), İbn Sinanın (980-1037), Bəhmənyarın (993-1066), İbn Rüşdün (1126-1198), Əfzələddin Xunəcinin (1193-1248), Siracəddin Urməvinin (1198-1283) Şərqi fəlsəfi fikrinə verdikləri töhfələr orta əsrlərdə ictimai fikir tarixinin yüksək təkamülünün göstəricisidir. Bu adlar sırasında əslən azərbaycanlı Eynəlqüzat Miyanəcinin panteizmin və Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin (1154-1191) işraqlıq cərəyanlarının yaradıcıları olmaları, özlərindən sonra çoxlu tərəfdarları ilə yadda qalmaları milli qürurumuzdur.

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığına nəzər saldıqda panteist filosofun özündən əvvəl yaranmış bir sıra elmi-fəlsəfi təlimlərdən bəhrələndiyi və bu təsirin onun dünyagörüşünün inkişafında böyük rol oynadığı da aydın görünür.

Müasir Şərqi və Qərbi alimlərinin tədqiqatlarına nəzər saldıqda Azərbaycan elm və ədəbiyyatında xidmətlər göstərmiş bir sıra şəxsiyyətlərin müxtəlif amillərə əsasən milli mənsubiyyətinin düzgün göstərilmədiyinin şahidiyik. Tarixi səbəblərə görə, əsərləri ərəbdilli və farsdilli mədəniyyətin tərkib hissəsi kimi araşdırılan həmin şəxsiyyətlərin əslən Azərbaycandan olmalarının sübutu üçün onların qiymətli irsinin vətənlərində tədqiqi, orijinaldan öyrənilməsi vacibdir.

Məlumdur ki, orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının müəyyən hissəsini fəlsəfi məzmunlu əsərlər təşkil edir. Onlar müxtəlif təlimlərin ideya qaynaqlarını özündə ehtiva etmiş, mahiyyət etibarilə fəlsəfi fikirlərə əsaslanırsa da, forma cəhətdən gözəl bədii nümunələrdir. Söz xəzinəsinin sahibləri arasında özünə qədər mövcud cərəyanların ideya daşıyıcısı olub bunu əsərlərində təzahür etdirənlər sayca daha çoxdur. Lakin mütəfəkkirlərin bəziləri elmdə özləri təlim yaradıcısı olduqlarından onların əsərləri məzmunca digərlərindən fərqlənir. Belə filosoflardan biri də Eynəlqüzat Miyanəcidir.

Görkəmli filosof, panteizmin banisi, şair, ədib Eynəlqüzat Miyanəcinin qiymətli irsi həm ədəbi, həm də fəlsəfi istiqamətlərdən hər zaman tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur. O, dəyərli fikirlərilə, yaratdığı misilsiz əsərlərilə qısa

ömür yaşamasına baxmayaraq, XII əsrin mənzərəsində özünəməxsus zirvəyə yüksəlmişdir. Eynəlqüzat Miyanəcinin özünün və müxtəlif mənbələrin verdiyi məlumata görə on dörd elmi, bədii əsərin müəllifidir. Təəssüflər olsun ki, həmin əsərlərin çoxunun bu gün ancaq adları məlumdur.

Eynəlqüzat Miyanəci özünün sufi panteist ideyaları ilə Şərqi fəlsəfəsi tarixini zənginləşdirmişdir. O, dərin fikirləri və mühakimələrilə dövrünün alimləri arasında tanınmış, seçilmişdir. Mütəfəkkirin dövrümüzə gəlib çatmış əsərləri fəlsəfi məzmun daşısa da, burada ifadə tərzini və verilmiş şeir nümunələri Eynəlqüzat Miyanəci irsinin ədəbiyyat baxımından ayrıca tədqiqinə zəmin yaradır. Elm tarixində o, görkəmli filosof kimi daha çox məşhurdur. Lakin onun şeirləri, yazı üslubunun yüksək bədiiyyəti əsərlərinə ədəbiyyat mövqədən yanaşılması zərurətini yaradır. Mütəfəkkirin yaradıcılığında bədii təmayüllər olduqca çoxdur.

Eynəlqüzat Miyanəcinin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində rolu danılmazdır. Onun bədii yaradıcılığında nəsr və nəzm nümunələrinin hər ikisinə rast gəlinir. Mövzu etibarını ilə isə, o, rəngarəngdir. Ərəbdilli nümunələrdə mütəfəkkirin şəxsiyyəti iki istiqamətdən qiymətləndirilə bilər. Əsərində oxucuları üçün söylədiyi böyük ideyaları, həmfikir bildiyi görkəmli sufilərin adlarını ehtiramla xatırladığına görə kamil filosofdur. Eyni zamanda dünyagörüşünü nəzmlə ifadə edən, həyat qayğılarını yaşayan və çətinliklərini dilə gətirən gözəl bir şairdir.

Onun nəsr yaradıcılığı ərəb və fars dillərindədir. Bu əsərlərə bədii xüsusiyyətlərinə görə yanaşarkən mütəfəkkirin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixindəki mövqeyi aydın görünür və o, ərəbdilli nəsrin ilk nümayəndəsi hesab olunur.

Mütəfəkkir ədəbiyyat tarixində fars dilində fəlsəfi məzmunlu rübailərlə də məşhurdur. Bu da onun müxtəlif dillərdə və üslublarda gözəl şeirlər yaratmaq bacarığının bariz nümunəsidir.

Eynəlqüzat Miyanəci irsi ərəbdilli və farsdilli ədəbiyyatımızın qiymətli nümunələridir. Azərbaycanda bu sahənin qismən tədqiq edilməsinə baxmayaraq, müstəqil şəkildə mütəfəkkirin ədəbi-bədii yaradıcılığının araşdırılması aktualdır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı və fəaliyyəti hər zaman orta əsrlər və müasir müəlliflərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Onun barəsində öz dövründən başlayaraq sonrakı yüzilliklərdə yaşamış bir sıra alimlər məlumat vermişlər.

Eynəlqüzat Miyanəcinin özü və ailəsilə bağlı məlumatlara Zəhirəddin əl-Beyhəqinin (1106-1170) “تتمة صوان الحكمة” (“Sauan əl-hikmə”nin tamamlanması”), Əbülkərim əs-Səmaninin (1114-1166) “كتاب الانساب” (“Nəsəblər kitabı”), İmadəddin İsfəhaninin (1125-1201) “خريدة القصر وجريدة العصر” (“Sarayın incisi və müasirlərin silsiləsi”), İbn əl-Əsirin (1160-1233) “اللباب في تهذيب الانساب” (“Nəsəblərin öyrənilməsinə dair düşüncə”), Yaqut əl-Həməvinin (1179-1229) “معجم الادباء او طبقات” (“Ədiblər qamusu, yaxud ədiblər təbəqələri”) və “معجم البلدان” (“Coğrafi lüğət”), Zəkəriyə əl-Qəzvininin (1203-1283) “اثار البلاد واخبار العباد” (“Ölkələrin abidələri və bəndələr haqqında xəbərlər”), İbn əl-Füvətinin (1244-1323) “معجم الاداب في معجم” (“Ləqəblər lüğətində xəbərlər məcmuəsi”), Şəmsəddin əz-Zəhəbinin (1274-1348) “العبر في خبر من غير” (“Ötüb keçənlərdən xəbərə dair ibrətlər”), Səlahəddin Səfədinin (1296-1362) “الوافى بالوفيات” (“Vəfatlara uyğun kitab”), Əfifəddin Yafii Yəməninin (1300-1367) “مرآة الجنان” (“Qəlbin aynası”), Əbdürrəhim əl-Əsnəvinin (1305-1370) “طبقات الشافعية” (“Şafiiyyənin təbəqələri”), Tacəddin əs-Subkinin (1327-1370) “طبقات الشافعية الكبرى” (“Böyük şafiiyyənin təbəqələri”), İbn əl-Mulqənin (1323-1401) “العقد المذهب في طبقات حملة المذهب” (“Məzhəbin həmləsinin təbəqələrinə dair məzhəb əlaqəsi”), İbn Həcər əl-Əsqəlaninin (1372-1449) “لسان الميزان” (“Tərəzinin dili”) və “نزهة الالباب في الالقب” (“Ləqəblərə dair qəlblərin səyahəti”), İbn İmad əl-Hənbəlinin (...-1678) “شذرات الذهب في اخبار من ذهب” (“Dünyanı tərk edənlərin xəbərləri barədə qızıl qırıntıları”), İbn əl-Ğəzinin (1685-1754) “ديوان الاسلام” (“İslamın divanı”) və başqa müəlliflərin əsərlərində rast gəlmək mümkündür.

Eynəlqüzat Miyanəcinin həyat və yaradıcılığı uzun müddətdir ki, müasir dövrdə həm Şərq, həm də Qərb tədqiqatçılarının diqqət mərkəzindədir.

Şərq alimlərindən əz-Ziriklinin “الاعلام” (“İşarələr”), Ömər Rza Kəhhalənin “معجم المؤلفين” (“Müəlliflər toplusu”) və ümumiyyətlə, islam tarixi, mədəniyyəti və fəlsəfəsindən, əsasən, sufizmədən bəhs edən əsərlərdə, əksər ensiklopediya, lüğət xarakterli kitablarda mütəfəkkir haqqında məlumatlara rast gəlinir.

İran alimlərindən Firuzə Papən-Mətinin “عين القضاة همداني چون برقی در خشید و” “ستاره ای جاودانه برجا ماند ulduz olaraq qaldı”), Əlirza Hacıyan Nəjadın “معرفت از نظر عين القضاة همداني” (“Eynəlqüzat Həmədanini nəzərində mərifət”), Vəliulla İsmayıl Purun “مفهوم عشق و” “مقایسه ی ان در دستگاه فکری احمد غزالی و عين القضاة همداني با تاکید بر سوانح العشاق، تمهيدات، نامه ها و لوايح Həmədaninin aşıqların vəziyyətini təkidlə müqayisəsi, Müqəddimələr, Məktublər və Təzahürlər”), Mehdi Zəmanın “نور سیاه در ادب عرفانی” (“Mistik ədəbiyyatda qaranlığın işığı”), Fatimə Kiyainin “باطنی گری، اتهام عين القضاة همداني” (“Ezoterika, Eynəlqüzat Həmədaninin ittihamı”), Əli Əsgər Mirbaqri Fərdin və Şəhrizad Niyazinin “بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عين القضاة همداني” (“Eynəlqüzat Həmədaninin əsərlərində mistik dilin tədqiqi və təhlili”).

İran alimi Əfif Useyranın bu sahədəki xidmətləri xüsusi qeyd olunmalıdır. O, Eynəlqüzat Miyanəcinin üç əsərini – “شکوى الغريب عن الاوطان الى علماء البلدان” (“Ölkələrin alimlərinə vətənidən ayrı salınmış qəribin şikayəti”), “زبدة الحقائق” (“Həqiqətlərin məğzi”), “تمهيدات” (“Müqəddimələr”) traktatlarını, birgə “نامها” (“Məktublər”) toplusunu çap etdirərək onların hər birinə iri həcmli müqəddimə yazmışdır.

Azərbaycanda Eynəlqüzat Miyanəci irsi fəlsəfə və ədəbiyyat mövqədən tədqiqata cəlb olunmuşdur. AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, professor Zakir Məmmədov mütəfəkkirin fəlsəfi yaradıcılığının yeganə tədqiqatçısıdır. Alim araşdırmasında Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatını və zəngin irsini mənbələr vasitəsilə işləyib üzə çıxarmışdır.

Alimin “Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir” (Bakı-Elm, 1978), “Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri” (Bakı-Azər nəşr, 1986), “Eynəlqüzat Miyanəci” (Bakı-Elm, 1992), “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” (Bakı-İrşad, 1994 və Bakı-Şərq-Qərb, 2006) kitablarında panteist filosofun həyat və yaradıcılığı, dünyagörüşü tədqiq olunmuşdur. “Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər)” (Bakı-BDU nəşriyyatı, 1999) tərcümələr toplusunda mütəfəkkirin “Həqiqətlərin məğzi” əsərinin tərcüməsi çap edilmişdir.

AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov Eynəlqüzat Miyanəcinin haqqında mətbuatda “О приоритете Айналкузата Миянеджи в обосновании пантеистической философии суфизма” (Доклады АН Азерб. ССР.-1978, № 5), “Eynəlqüzat Miyanəcinin panteist fəlsəfəsi” (Elm və həyat.-1982, № 1), “Həmədani Eynəlqüzat” (Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. X cild. Bakı,1987), “Eynəlqüzat Miyanəci” (“Odlar yurdu” qəzet, 1989-iyul), “Mənalı ömrün faciəsi” (“Elm” qəzeti, 2009, 20, 29 may) bir sıra məqalələri dərc olunmuşdur.

Azərbaycanda Eynəlqüzat Miyanəcinin irsini filoloji istiqamətdən filologiya elmləri doktoru, professor Malik Mahmudov araşdırmışdır. Alimin “Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər (VII-XII əsrlər)” (Bakı, 1983) kitabı ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının öyrənilməsi və tədqiqi sahəsində ilk, mükəmməl tədqiqatdır. Burada müxtəlif mənbələrə əsaslanaraq müsəlman Şərqində fəaliyyət göstərmiş, ərəbdilli yaradıcılığa malik Azərbaycandan olan şəxsiyyətlər və əsərləri haqqında məlumat verilmişdir. XII əsr ədəbiyyatından bəhs edilərkən Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı araşdırılmış və “Qərbin şikayəti” əsəri ilk dəfə ərəbdilli ədəbi nümunə kimi tədqiqata cəlb olunmuşdur.

Tədqiqatın obyektı və predmeti. Dissertasiyanın obyektı müsəlman Şərqi mədəniyyətinə böyük töhfələr vermiş azərbaycanlı şəxsiyyətlərin həyat və yaradıcılıq irslərinin araşdırılmasıdır. Orta əsrlər elmindən, ədəbiyyatından bəhs edərkən həmin şəxsiyyətlər arasında Eynəlqüzat Miyanəcinin yaşadığı mühitin təsvirini verməklə yanaşı, mütəfəkkirin həyatı, əsərləri, dünyagörüşü, onun irəli sürdüyü fikirlərin digər Azərbaycan şairlərinin şeirləri ilə müqayisəli təqdim edilməsidir.

Dissertasiya işinin predmeti Eynəlqüzat Miyanəcinin orta əsrlər Şərq, o cümlədən Azərbaycan elminin və ədəbiyyatının inkişafında xidmətlərini göstərməkdir.

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Dissertasiya işində başlıca məqsəd Eynəlqüzat Miyanəcinin ədəbi-bədii yaradıcılığını daha geniş, əhatəli, müstəqil elmi iş kimi araşdırmaqdır. Bunun üçün aşağıdakı vəzifələr qarşıya qoyulmuşdur:

- Eynəlqüzat Miyanəcinin yaşadığı dövrə qədər uzun tarixi yol keçmiş orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının təsvirini verərək bu prosesin onun yaradıcılığına dil və üslub cəhətdə təsirini göstərmək;

- Mənbələrlə XII əsrin elm və ədəbiyyat tarixinin mənzərəsində Eynəlqüzat Miyanəcinin rolunu və mövqeyini daha əhatəli göstərmək;

- Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığına mövcud fəlsəfi təlimlərin təsiri ilə yanaşı, onun ərəb ədəbiyyatını, nəzəriyyəsini dərinlən bilməsini qabarıq şəkildə təqdim etmək;

- Eynəlqüzat Miyanəcinin həbsi məsələsinin mövzu baxımından onun yaradıcılığına təsirini araşdırmaq;

- Eynəlqüzat Miyanəcinin fəlsəfi məzmunlu şeirlərinin batini mənalərini açmaq;

- Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığına ədəbi-nəzəri istiqamətlərdən yanaşmaq.

Tədqiqat metodları. Dissertasiya işi tarixi, nəzəri-müqayisəli yanaşma metodu əsasında araşdırılmışdır. Tədqiqat işində orta əsrlərə aid tarixi, tarixi-xronoloji, antoloji, coğrafi mənbələrə müraciət olunmuşdur. Dissertasiyada dil siyasəti, həmin dövrdə yaşamış şəxsiyyətlərin yaradıcılıqlarına onun təsiri, mütəfəkkirlərin fikirləri arasında fəlsəfi, bədii, nəzəri cəhətlər əlaqəli, sistemli şəkildə öyrənilmişdir.

Müdafiyyə çıxarılan əsas müddəalar. Dissertasiya işində bəzi problemlər əsas götürülərək araşdırılmışdır. Bunlar aşağıdakılardır:

1. Eynəlqüzat Miyanəcinin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində rolunu müəyyənləşdirmək;

2. “Qəribin şikayəti” əsərinin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında mövqeyini göstərmək. Nəzm və nəsr üslubunda birgə yazılmış bu əsəri müxtəlif istiqamətlərdən qiymətləndirmək;

3. “Müqəddimələr” əsərini ədəbi nümunə kimi araşdıraraq şeirlərin fəlsəfi və ədəbi təhlillərini vermək;

4. Fəlsəfi məzmunu ilə seçilən “Həqiqətlərin məğzi” əsərində ədəbi-bədii xüsusiyyətləri göstərmək;

5. “Məktublar” toplusunun ədəbi-bədii cəhətlərini araşdırmaq;
6. Mütəfəkkirin yaradıcılığını digər orta əsrlər azərbaycanlı şairlərin fikirləri ilə müqayisəli vermək;
7. Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığı ilə Azərbaycan və ərəb ədəbi nümunələri arasında yaxınlıqları müqayisəli göstərmək;
8. Mütəfəkkirin şeirlərini ədəbi-nəzəri cəhətdən araşdırmaq.

Tədqiqatın elmi yeniliyi. Bu yenilik dissertasiya işinin aşağıdakı məzmun və mündəricəsində özünü göstərir:

- Bu dissertasiya Eynəlqüzat Miyanəcinin ədəbi-bədii yaradıcılığını ayrıca tədqiq edən ilk elmi işdir;
- Mütəfəkkirin fəlsəfi məzmunlu “Həqiqətlərin məğzi” əsərinin bədii təmayülləri ilk dəfə göstərilir;
- Eynəlqüzat Miyanəcinin “Müqəddimələr” əsəri ilk dəfə Azərbaycanın farsdilli ədəbi nümunəsi kimi araşdırılır və Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində mövqeyi müəyyənləşdirilir;
- Eynəlqüzat Miyanəcinin “Məktublar” toplusu ilk dəfə ədəbi-bədii xüsusiyyətlərinə görə araşdırılır. Burada rast gəlinən şeirlər tədqiq olunur;
- “İşıq” və “qaranlıq” anlayışlarının dini, fəlsəfi mahiyyəti və Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında onun ifadəsi ilk dəfə müqayisəli şəkildə verilir;
- “Eşq” anlayışının fəlsəfi mahiyyəti Eynəlqüzat Miyanəcinin fikirləri, şeirləri əsasında göstərilir;
- Mütəfəkkirin fəlsəfi poeziyası bədii və fəlsəfi istiqamətdən təhlil olunur;
- Eynəlqüzat Miyanəcinin poeziyasının forma xüsusiyyətləri araşdırılır;
- Eynəlqüzat Miyanəcinin müxtəlif məzmunlu şeirləri orta əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatının digər nümunələri ilə müqayisə edilir;
- Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində əksini tapmış ərəb şairlərinin şeirlərindən nümunələr, həmin beytlərin yazılma məqsədi və mütəfəkkirin yaradıcılığı ilə onların müqayisəsi ilk dəfə aşkarlanaraq təqdim olunur.

Tədqiqatın nəzəri və praktiki əhəmiyyəti. Mənbə və tədqiqatlarda Eynəlqüzat Miyanəci müsəlman Şərfinin görkəmli filosofu kimi qeyd olunur.

Mütəfəkkirin sufi panteist ideyaları özündə ehtiva edən əsərləri üslubuna, bədii xüsusiyyətlərinə görə hər zaman böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu mənada Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığının bədii cəhətdən ayrıca öyrənilməsi vacibdir.

Eynəlqüzat Miyanəci Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin XII əsr mərhələsində fəlsəfi məzmunlu və yüksək bədiiliylə seçilən əsərləri ilə özünəməxsus cığır açmışdır. Dərin fəlsəfi fikirlərini bədii üslubun köməyi ilə oxucuya çatdırması mütəfəkkirin istedadının bariz nümunəsidir. Digər tərəfdən, bu əsərləri araşdırmaqla ərəb və fars dillərində qələmə alınmış söz xəzinəmizi tədqiq edir, dövrün möhtəşəm sənət abidələri sırasında həmin əsərlərin qiymətləndirilməsinə zəmin yaradır.

Aprobasiyası və tətbiqi. Dissertasiya işinin fəsilləri ayrı-ayrılıqda şöbənin seminarlarında müzakirə olunmuşdur. Tədqiqatın əsas müddəaları və nəticələri iddiaçının Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının tövsiyə etdiyi Azərbaycan, Türkiyə, Qazaxstan, Rusiya, Tatarstan, Başqırdıstan kimi ölkələrin nüfuzlu elmi jurnallarında, o cümlədən beynəlxalq xülasələndirmə və indeksləmə sisteminə (bazalarına) daxil olan dövrü elmi nəşrlərdə çap edilmiş məqalələrində, elmi konfrans materiallarında öz əksini tapmışdır.

Dissertasiya işinin yerinə yetirildiyi təşkilatın adı: Dissertasiya işi Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu “Ortaq başlanğıc və intibah dövrü Azərbaycan ədəbiyyatı” şöbəsində yerinə yetirilmişdir.

Dissertasiya işi giriş 20053, əsas məzmun 354666 - (I fəsil 84979 -I paraqraf 35288, II paraqraf 27428, III paraqraf 22263); (II fəsil 73416– I paraqraf 29425, II paraqraf 9948, III paraqraf 34043); (III fəsil 58949 – I paraqraf 17082, II paraqraf 28677, III paraqraf 13190); (IV fəsil 77056 – I paraqraf 21882, II paraqraf 21235, III paraqraf 33939); (V fəsil 60266 – I paraqraf 36445, II paraqraf 23821), nəticə 30047 və istifadə edilmiş ədəbiyyat siyahısından ibarətdir.

Dissertasiya işinin ümumi həcmi 405212 şərti işarədir.

I FƏSİL. EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN İDEYA SƏLƏFLƏRİ, HƏYATI VƏ MÜASİRLƏRİ

1.1. Qədim və orta əsrlər mədəniyyəti Eynəlqüzat Miyanəcinin ideya mənbəyi kimi

Mədəniyyət hər bir xalqın qürur duyduğu əvəzsiz sərvətidir. Onun köklərinin keçmişə bağlılığı, şaxələnməsi həmin zənginliyin qiymətini daha da artıran xüsusiyyətlərdəndir. Tarixi zərurətdən irəli gələrək hər zaman qədim və orta əsrlərə aid Azərbaycan mədəniyyətinin və elminin öyrənilməsində ümummüsəlman mühitini bilməyə, bu mənzərəni ümumi şəkildə canlandırmağa, təsvirinə ehtiyac duyulur. Çünki dil siyasətindən başlayaraq istər forma, istərsə də elmi, bədii xüsusiyyətlərdə vahid bir prinsipə tərəqqi müşahidə olunur.

Bəzən xarici ölkələrdə nəşr edilmiş tədqiqatlarda əslən azərbaycanlı alim və şairlərimizin milli mənsubiyyətinin düzgün göstərilmədiyinin şahidi oluruq. Bu yanlışlığı aradan qaldırmaq, tariximizi, mənəvi kamilliyimiz sayılan orta əsrlər elm və mədəniyyətimizin görkəmli simalarının həyatını, fəaliyyətini özümüzün dərinədən araşdırmağımıza hər zaman ehtiyac vardır.

XII əsrdə yaşamış əslən Azərbaycandan olan böyük mütəfəkkir Eynəlqüzat Əbülməali Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əli Miyanəci (1099-1131) müsəlman Şərqlinin tanınmış simaları arasında özünəməxsus mövqedə dayanır. Görkəmli filosof olmaqla bərabər mütəfəkkir Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində ərəbcə və farsca gözəl şeirlər müəllifi kimi tanınmışdır. Bununla yanaşı, əsərlərindən məlum olur ki, o, qədim dövrlərdən başlayaraq, islam aləmində formalaşmış zəngin elmi-fəlsəfi təlimləri, Şərq ədəbiyyatını mükəmməl bilmiş, ondan faydalanmış və ustalıqla istifadə etmişdir. Mütəfəkkir öz yaradıcılığı ilə sələflərinin layiqli davamçısı olmuş və xələflərinə dəyərli miras qoymuşdur. Eynəlqüzat Miyanəci irsini hərtərəfli qiymətləndirmək üçün müsəlman Şərqlinin XII əsrə qədərki elminin və mədəniyyətinin inkişaf mərhələlərini bilmək vacibdir. Çünki filosofun yaradıcılığında şəxsi mühakimələri, bədii ifadə tərzilə yanaşı, qədim dövrlərdən başlayaraq orta

əslərdə yaranmış bir sıra elmi təlimlərin və ədəbi nümunələrin, tarixi zərurətdən irəli gələn dil siyasətinin təsiri duyulur. Bir-neçə yüzillik müsəlman Şərqində elmi-ədəbi dil kimi ərəbcənin və farscanın hökm sürməsi, həmin dil siyasətinin Azərbaycan mədəniyyətinə təsiri, onun tərkib hissəsi olması məlumdur. Bu səbəbdən də, Eynəlqüzat Miyanəcinin ərəbdilli və farsdilli yaradıcılığını qiymətləndirmək üçün Azərbaycanın keçdiyi tarixi yola qısa nəzər salmaq zəruridir. Müsəlman Şərqi mühitində XII əsrə qədərki mərhələyə diqqət yönəltməklə digər azərbaycanlılarla yanaşı mütəfəkkirin xidmətlərini, mövqeyini göstərmək mümkündür.

Qədim tarixə və zəngin mədəniyyətə malik Azərbaycan yüzilliklər ərzində siyasi dəyişikliklər yaşamışdır. O, əsrlər boyu bəzən müstəqil dövlət siyasəti yürütsə də, müxtəlif dövrlərdə nəhəng imperiyaların tərkibinə daxil edilmişdir. Azərbaycanın mədəni və elmi həyatında ən parlaq mərhələ orta əsrlər dövrünə aid onilliklərdir. Azərbaycanın mənəvi sərvətinin bu axarda inkişafında Xilafətin mədəni siyasətinin danılmaz rolu olmuşdur.

İslam dininin müqəddəs kitabı Qurani-Kərim ədalətin, bərabərliyin, yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin insanlar arasında təbliğinə görə hər zaman özünə çoxlu tərəfdarlar qazanmışdır. Din millətləri həmfikir edən, onları vahid məqsəd uğrunda birləşdirən böyük gücdür. İslam dininin meydana gəlməsi təkcə ərəblərin deyil, Xilafət ərazisinə daxil olan millətlərin də həyatında, düşüncəsində əsaslı dönüş yaratmışdır. Bu dövlət geniş əraziləri, müxtəlif etnik tərkiblərə və fərqli mədəniyyətlərə malik millətləri birgə güc, istedadın sayəsində cəmləmişdir. Həmin birlik mənəvi dəyərlərilə yanaşı, vahid mədəniyyətin formalaşmasına da səbəb olmuşdur.

İlk dəfə dövlət kimi formalaşmış ərəblər siyasi xəritədə strateji mövqelərini möhkəmlətmək üçün əraziləri öyrənməyə və daha asan hərbi taktikalara çalışmışlar. *“Ərəb yürüşləri istiqamətinin müəyyənləşməsində mühüm rol oynayan amillərdən söhbət açan Ət-Təbəri öz əsərində maraqlı bir hekayət verir. Bu hekayətdə xəlifə Ömər in Sasani ordusunun keçmiş sərkərdələrindən biri qədim İran nəslinə mənsub olan, sonralar isə islamı qəbul etməklə canını qurtara bilən mərzban Hörmüzdənlə söhbətindən danışılır. Xəlifənin, yürüşləri hansı istiqamətdə davam etdirmək daha*

məsləhətdir sorğusuna, Hörmüzdən İsfahandan başlamağı lazım görür, çünki onun fikrincə İsfahan – baş, Fas və Azərbaycan isə qanadlardır; baş üzülməlidir ki, qanadlar da ram edilsin” [64, s. 21]. Bu plana uyğun olaraq ərəblər Sasani imperiyasına daxil olan əyalətləri bir-birinin ardınca ələ keçirərək getdikcə daha uzaq ərazilərə nüfuz etmişlər.

Ərəb qoşunları qanlı döyüşlər müqabilində müxtəlif sərkərdələrin başçılığı ilə VII əsrin yarısı-VIII əsrin əvvəlləri Azərbaycan ərazisini ələ keçirmişlər.

Azərbaycan ərazisi tarix boyu öz zənginliyi ilə səyyahların, tarixçilərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Müxtəlif əsrlərdə yaranmış mənbələrdə qədim mədəniyyətə sahib Azərbaycan, onun şəhərləri, maddi və mənəvi sərvətləri haqqında məlumatlara rast gəlinir. Əbu Tahir Siləfinin (1085-1180) “Səyahətin lüğəti” (“معجم السفر”), Səmanınin (1112-1166) “Nəsəblər” (“الانساب”), Yaqut Həməvinin (1179-1229) “Coğrafi lüğət” (“معجم البلدان”), Əbdürrəşid Bakuvinin (XV əsr) ““Abidələrin” xülasəsi və qüdrətli hökmdarların möcüzələri” (“تلخيص الاثار وعجائب الملك القهار”), Əbdürrəhman Süyutinin (1445-1505) “Nəsəblərin tərtibinə dair düşüncələr” (“لب اللباب في تحرير الانساب”), Zəkəriyyə Qəzvininin (1203-1283) “Ölkələrin abidələri və bəndələr haqqında xəbərlər” (“اثر البلاد و اخبار العباد”) əsərləri Azərbaycanın şəhərləri və buraya mənsub görkəmli şəxsiyyətlər haqqında qısa məlumatları ilə olduqca qiymətlidir. Mənbələrdə Azərbaycanın Bakı, Bərdə, Gəncə, Ərdəbil, Xoy, Marağa, Mərənd, Miyanə, Səlmas, Sührəvərd, Təbriz, Urmiya, Zəncan və başqa məşhur şəhərləri barədə maraqlı faktlar əksini tapmışdır [214, s. 574; s. 521; s. 532; s. 391; s. 517; s. 526; s. 275; s. 399; s. 393; s. 331; s. 292; s. 373; 188, c. 1, s. 110; s. 188; 189, c. 3, s. 11; s. 332; 190, c. 6, s. 302; 191, c. 7, s. 117; 192, c. 11, s. 545; s. 334; 230, c. 1, s. 338; s. 278; s. 127; s. 154; s. 109; 231, c. 2, s. 181; s. 281; s. 411; s. 14; s. 407; 232, c. 3, s. 279; s. 102; 233, c. 5, s. 92; s. 228; s. 419; 196, c. 1, s. 249; s. 252; s. 28; s. 22; s. 38; s. 59; s. 141; s. 137; s. 271; 140, c. 1, s. 489; s. 522; s. 542; 141, c. 4, s. 338].

Abbasi xilafəti siyasi və idarəetmə xüsusiyyətlərinə görə əməvilərdən fərqlənmişdir. Hakimiyyətdə qeyri-ərəblərin nüfuz etməsi, bunun nəticəsi kimi zaman keçdikcə ərəblərin idarəçiliyi itirməsi tədricən həmin səltənətin dağılmasına gətirib

çıxarmışdı. İdarəetmədə bu xüsusiyyətləri nəzərə alan müasir ərəb tədqiqatçıları onu dörd qrupa ayırmışlar:

1 – Xilafətin qüdrətli olduğu, genişləndiyi və çiçəkləndiyi dövr (750-847) - Birinci mərhələdə dövlətin siyasi inkişafı, elmi və mədəni sahədə böyük tərəqqi müşahidə olunur. Eyni zamanda bu dövrdən etibarən siyasi səhnədə qeyri-ərəblərin fəallığı, farsların idarəçilikdə və hərbi sahədə nüfuzu artmışdır;

2 – Türklərin nüfuzunun artdığı dövr (847-946) – Həmin mərhələdə Xilafət siyasi cəhətdə xeyli zəifləmişdi. Hakimiyyətdə türklərin hökmranlığı açıq hiss olunurdu. Bu səbəbdən də, ərəzilərin idarəetməsində çətinliklər yaranmışdı. Reyli və İsfəhanı əslən fars olan Həsən ibn Buveyhi, Mosulu, Diyarbəkri, Diyarrebəni, Mudəri Həmdanilər, Misiri və Şamı Məhəmməd ibn Təğəc İxşidi, Xorasanı isə Nəsr ibn Əhməd Samani ələ keçirdi. Xilafətin idarəçiliyində Farsın bəzi məntəqələri və Əhvaz qaldı;

3 – Buveyhilərin nüfuzunun olduğu dövr (946-1055) – Bu mərhələdə Xilafət həddən artıq zəifləmişdi. Onun ancaq adı mövcud idi;

4 – Səlcuqilərin nüfuzunun olduğu dövr (1055-1258) – Bəzi ərəzilər Xilafətin əlindən səlcuqilərin əlinə keçdi. Bağdadda nüfuzu artan türklərin hakimiyyəti sonralar səlcuqilərdən monqolların hakimiyyəti ilə əvəzləndi. Bu da Xilafətin süqutu ilə nəticələndi. Ümumiyyətlə, IX əsrdən etibarən Xilafət yaratdığı böyük səltənətin ərəzilərini yavaş-yavaş itirməyə başlamışdı. Xorasanda Zahidilər (820-873), onun ardından Səffarilər (867-911), daha sonra Samanilər (874-999), Qəznəvilər (962-1136), Fars, İraq, Əhvaz, Kirman ərəzilərində Buveyhilər dövlətinin (946-1055) yaranması həmin süquta aparan yol idi [209, s. 22-26].

Abbasi xilafətində qeyri-ərəblərin rolunun artması bəzi tədqiqatçıların əsərlərində maraqlı bir izahla şərh olunmuşdur. Ərəb alimləri Əhməd Əmin, Məhəmməd Xəfaca və Cinci Zeydan Əməvilər dövrü ilə müqayisədə Abbasilər dövründə ərəblərin digər xalqlara münasibətinin dəyişməsinə, onlara meylinin artmasını incə bir yorumla şərh etmişdir. Hər üç alimin əsərində ərəblərlə digər millətlər arasında yaranmış izdivaclar əsas səbəb kimi göstərilmişdir [154, c. 2, s. 19; 184, c. 4, s. 179; 160, s. 18]. Fətuhət dövründə əgər bu izdivaclar döyüşçülər,

sərkərdələr arasında yaranırdısa, sonralar yüksək məmurlar, hətta xəlifələr arasında da belə münasibətlər yarandı. Məhz bu bağlılıq ərəb şovinizminin aradan qaldırılmasına zəmin yaratdı.

Ərəb alimi Cinci Zeydan Xilafətin idarəçiliyində və inkişafında qeyri-ərəblərə meylin artmasını qadın nüfuzu ilə əlaqələndirirdi. Bu qadınlar xəlifələrin anaları idi. Məhəmməd Xəfaca bəzi xəlifələrin davranışlarını “onlar dayılarına meyil etdilər” kimi qiymətləndirirdi. Təbii ki, bu rəmzi bənzətmə adi səslənsə də, əslində çox böyük məsələləri ortaya çıxarırdı. Xəlifələr haqqında məlumatlara nəzər saldıqda Xilafət tarixində hökmdarların analarının türk, yunan, fars və başqa millətlərə mənsub olmaları diqqəti cəlb edir [195].

Abbasilər dövründə siyasi, hərbi, mədəni sahələrdə iki qüvvənin – farsların və türklərin təsir gücü olmuşdur. Xilafətdə iki xəlifənin – Məmunun (813-833) və Mötəsimin (833-842) adları bu meylə görə xüsusi seçilmişdir. Dövlətdə fars nüfuzu Məmunun dövründə daha qabarıq hiss olunmuşdur. Mənbələrə nəzər saldıqda onun anasının fars olduğu görünür. Məmunun hakimiyyəti dövründə türklər orduda müəyyən yer tutsa da, siyasət və idarəçilik işlərində ancaq farslara yer verilmişdir.

Mötəsimin (833-842) anası isə türk idi. Onun hakimiyyətindən etibarən Xilafətdə türklərin nüfuzu artmış, dövlətdə və orduda aparıcı rol oynamağa başlamışlar. 833-cü ildə Məmunun vəfatından sonra onun farslara rəğbətini oğlu Abbas davam etdirsə də, o, əmisi Mötəsimə (833-842) tabe idi. 835-ci ildə Mötəsim orduya çoxlu sayda türkləri yerləşdirdi. Beləliklə, Bağdadda türklərin sayı artdı. Dövlətin siyasəti farsların əlindən türklərin əlinə keçdi [183, c. 2, s. 115].

Əməvilər dövründə Xilafətin paytaxtı Bağdadda yerləşirdi. O dövrdə Bağdad bölgənin vacib ticarət və sənətkarlıq mərkəzi, mədrəsələri, kitabxanaları, məscidləri, sarayları ilə məşhur şəhəri idi. Xilafətin digər böyük ticarət və mədəniyyət mərkəzi sayılan Dəməşq, Hələb, Bəsrə, Mosul, Qahirə şəhərlərində sənətkarlıq inkişaf edir, mədrəsələr və kitabxanalar formalaşırırdı. Burada Hindistandan, Uzaq Şərq ölkələrindən, Afrika və Avropadan gətirilmiş məhsullar satılırdı [106, s. 16].

Ərəb alimi Əhməd Hüseyin Zəyyat Xilafətin ilk dövrlərində mövcud olan mədəni mühit haqqında yazırdı ki, Ərəb Yarımadası dünyanın iki böyük

mədəniyyətləri arasında yerləşirdi: Şərqdə fars mədəniyyəti, Qərbdə bizans mədəniyyəti. Onlar arasında qədim zamanlardan dil və ədəbiyyata təsir edən qarşılıqlı əlaqə olmuşdur. Lakin fütuhət dövründə bu təsirlənmə gücləndi [182, s. 100]. Xilafət Bizans və Sasani imperiyalarına daxil əraziləri ələ keçirərkən burada müxtəlif xalqları özünə tabe etdi. Ərəblər fəthlər zamanı islam dininin burada təbliği ilə yanaşı, yerli əhalinin təfəkkür səviyyəsilə də tanış olurdular. Onların qarşısında siyasi cəhətdən məğlub olmuş, lakin yüksək mədəniyyətə sahib xalqlar dayanırdı. Dövlət özünün böyük şəhərlərində mərkəzlər yaradıb məhz bu imkanlardan faydalandı.

Siyasət aləmində mövcudluğunu itirmiş Sasani imperiyasının əraziləri ərəblərə tabe edilsə də, onun ictimai və mədəni ənənələri məhv olmamışdı. Əksinə, pəhləvi dilində olan ədəbiyyat tərcümə edilərək ümummüsəlman mədəniyyətinə töhfələr vermiş, onların idarəçilik forması sonralar ərəblər üçün nümunə sayılmışdır. Əvvəllər bu mədəniyyəti inkişaf etdirən qüvvələr artıq ərəb dilində əsərlər yazmağa başlamışdılar.

Azərbaycanın orta əsrlərə aid elm və ədəbiyyatı ümummüsəlman mədəniyyətinin parçası kimi uzun, əhəmiyyətli bir tarixi yol keçmişdir. Sonrakı yüzilliklər üçün mühüm qaynaq sayılan bu xəzinə müsəlman millətlərin vahid gücü ilə yaranmış sərvətdir. Mənbələrə nəzər saldıqda aydın görünür ki, Azərbaycana mənsub görkəmli şəxsiyyətlər zəka və bacarıqları ilə bütün dövrlərdə dünya mədəniyyətinə şölə saçmışlar.

Ədəbiyyat mədəniyyətin bir qoludur. O, hansı üslubda yazılmasından asılı olmayaraq, onu yaradan xalqın düşüncə və təfəkkür səviyyəsini nümayiş etdirir. Görkəmli alim Firidun bəy Köçərli zəngin söz xəzinəsi hesab edilən ədəbiyyat haqqında yazmışdır: *“Ərbabi-daniş və kamala məlumdur ki, hər bir millətin şan və əzəmətinə, tərəqqi və səadətinə bəis olan səbəblərdən birisi də onun ədəbiyyatıdır. Ədəbiyyat millətin aineyi-həqiqətnümasıdır ki, onun maddi və mənəvi tərəqqisini və istiqbalı üçün nicat və səadət yollarını eynilə göstərir”* [17, c. 1, s. 70]. Xalqın söz xəzinəsinin onun formalaşmasında və özünü millət kimi tanıtmada əvəzsiz rolu vardır.

Eynəlqüzat Miyanəci qədim və orta əsrlər ərəb ədəbiyyatını mükəmməl bilmişdir. Bu onun əsərlərinə daxil edilmiş nümunələrdən aydın görünür. Mütəfəkkirin yaradıcılığında qədim, əməvilər və abasilər dövrlərində yaşamış, demək olar ki, həyatı və yaradıcılığı əksər müasir ədəbiyyat tarixlərində əksini tapmış şairlərin şeirlərinə rast gəlinir. Bu barədə sonra geniş söhbət açılacaqdır. Lakin Eynəlqüzat Miyanəcinin dünyagörüşündəki və elmi-ədəbi yaradıcılığındakı bu təsirləri izləmək üçün orta əsrlər müsəlman Şərqiyyənin siyasi, elmi və mədəni mühitinə diqqət yetirmək lazımdır. Mütəfəkkirin zamanına qədər uzun, şərəfli yol keçmiş Azərbaycanın ərəbdilli və farsdilli mədəniyyətinə nəzər saldıqda həmin inkişafı zənginliyə aparan mənəvi ziya adlandırmaq mümkündür.

Mənbə və tədqiqatlarda Əməvi hakimiyyətində yazıb-yaratmış onlarla şair haqqında məlumatlara və əsərlərindən nümunələrə rast gəlinir. Orta əsrlər ərəb antologiyalarında və müasir araşdırmalarda hər zaman şairlər məqsədinə görə müxtəlif qruplara bölünürdü. Elə şairlər və ədiblər vardır ki, onlar haqqında məlumatlara əksər tədqiqatlarda rast gəlinir. Onlardan Əxtəlin (640-710), Cəririn (653-728), Fərəzdəqin (641-728), Qeys ibn Mulavvahnın (645-688), Cəmil ibn Muammarın (...-701), Ömər ibn Əbi Rəbiənin (644-711) və başqalarının adlarını qeyd etmək mümkündür. Maraqlı doğuran cəhətlərdəndir ki, Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində bu dövrdə yaşamış Qeys ibn Mulavvahnın (645-688), Təhman ibn Əmrin (...-700), Fərəzdəqin (641-728) şeirlərindən nümunələrə rast gəlinir. Bu səbəbdən də, həmin doxsan illik hakimiyyət zamanında yaşamış əslən azərbaycanlı şairlərin yad edilməsi qədimliliyi, mükəmməlliyilə mənbələrdə iz qoymuş və Eynəlqüzat Miyanəcinin ideya sələfi olmuş ərəbdilli ədəbiyyata qısa bir baxışdır.

Qaynaqlara nəzər saldıqda orta əsr ərəbdilli ədəbiyyatın inkişafında xidmət göstərmiş qeyri-ərəblərin adlarına və fəaliyyətinə ilk dəfə Əməvilər dövründə rast gəlinir. *“Ərəblərin Cənubi Qafqazda möhkəmlənmə prosesi həm xəlifə Əbdülməlik dövründə, həm də ondan sonra – VIII əsrin 30-cu illərinə qədər, yəni II Mərvanın xəzərlər üzərinə yürüşünə qədər davam edir. Bu proses əhali və qoşun hissələrinin yerləşdirilməsi ilə bərabər islamlaşma prosesinin inkişafına gətirib çıxarır”* [6, s. 117].

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin ərəbdilli mərhələsi məhz bu onilliklərə aiddir. Ərəbdilli ədəbiyyat tarixində həmin şairlər “məvali şairlər” kimi tanınmışlar. *“Bu ad islamdan əvvəl və islamın ilk dövrlərində əsir tutularaq müsəlmanlığı qəbul etmiş, yaxud da ərəblərin içərisində yaşayan və könüllü surətdə yeni dinin bayrağı altına keçən qeyri-ərəblərə verilirdi”* [25, s. 37].

Müasir ərəb tədqiqatlarına nəzər saldıqda məvalilərlə bağlı maraqlı təhlillərə rast gəlinir. Əli Məhəmməd Səllabi, Hüseyn Ətvan, Əhməd Hüseyn Zəyyat, Əhməd Fərid Rifai əsərlərində məvalilərin Xilafət tarixində rolu, xidmətləri və ərəblərin onlara münasibətilə əlaqəli hərtərəfli araşdırmalar aparmışlar [208; 210; 182; 180].

Məvalilər mərkəzi Kufə olan İraqda siyasi və mədəni işlərdə aktiv iştirak edirdilər. Ərəb-müsəlman mədəniyyətinin inkişafında onların öz yeri olmuşdur. Rusiyalı şərqşünas, tarix elmləri doktoru Y.A.Belyayev ərəblərin məvalilərə müraciətini onlara ehtiyac duymaları kimi qiymətləndirirdi. Zaman ötdükcə məvalilər dövlətin idarəçilik, mədəni, hərbi və təsərrüfat həyatında mühüm mövqedə dayandılar [88, s. 192-194].

Əməvi dövründə yaşamış əslən Azərbaycandan olan şairlərdən İsmayıl İbn Yəsar Nisainin, Musa Şəhəvatın, Əbül-Abbas Əmanın adlarına orta əsrlərə aid bir sıra mötəbər mənbələrdə rast gəlinir. Bu müəlliflərdən Yəhya ibn Məinin (775-847), Əli ibn Mədininin (778-849), Musab Zubeyrinin (772-850), Zubeyr ibn Bəkkarın (...-869), Buxarinin (...-869), İbn Həccacın (822-875), İbn Quteybənin (828-889), Darəminin (815-894), Razinin (...-938), İbn Həbbanın (...-965), Əbu Fərəc İsfəhaninin (897-967), Mərzubaninin (...-994), İbn Makulanın (...-1082), İbn Əsakirin (1105-1175), Məcdəddin İbn Əsirin (1150-1210), Yaqut Həməvinin (1179-1229), Cəmaləddin Qiftinin (1173-1248), Mizzinin (1256-1341), Şəmsəddin Zəhəbinin (1274-1348), Səlahəddin Səfədinin (1296-1362), Kutubinin (...-1362), İbn Həcər Əsqəlaninin (1372-1449) və digər orta əsr müəlliflərinin əsərlərində Əməvi dövrü azərbaycanlı şairlər İsmayıl ibn Yəsar, qardaşı İbrahim və oğlu Məhəmməd, Əbü-l-Abbas Əma, Musa Şəhəvat haqqında məlumatlar, şeirlərindən nümunələr əksini tapmışdır [222, s. 347; 181, c. 1, s. 174; 138, s. 588; 147, c. 3, s. 111; 148, c. 4, s. 117; 220, s. 277; s. 412; 141, c. 4, s. 370; 133, c. 71, s. 222; 217, s. 161; 201, c. 2, s.

105; 202, c. 5, s. 314; 131, c. 8, s. 28; 155, c. 2, s. 104; 120, s. 1008; 161, s. 114; 179, c. 2, s. 234; 119, c. 4, s. 226; 229, s. 2722; 116, c. 12, s. 407; 221, c. 10, s. 110; 178, c. 1, s. 415; 204, c. 15, s. 143; 218, c. 2, s. 49; 121, c. 1, s. 672; 122, c. 2, s. 171]. Ərəb şovinizminin güclü olduğu bir zamanda, şeirə və söz sənətinə bağlı olan ərəblər arasında onların tanınması, Qüreyş tarixinə aid mənbələrdə şeirlərindən nümunələr verilməsi həmin şairlərin vətənlərindən uzaqda dövrünün mədəni inkişafında fəal iştirakını aydın göstərir.

Misir alimi Cirmi Zeydanın məşhur “Ərəbdilli ədəbiyyat tarixi” (“تاريخ اداب اللغة العربية”) əsərindən aydın olur ki, qeyri-ərəblərin ərəb ədəbiyyatında tutduğu mövqə Abbasilər əsrində getdikcə artdı. Belə ki, cahiliyyə zamanında ədəbiyyat mənzərəsində bu say bir nəfər göstərilirdisə, Əməvilər dövründə iyirmi bir, Abbasilər hakimiyyətində isə şairlərin altmış faizini əhatə edirdi. Ərəb aliminin bu təhlilində bir məsələyə diqqəti yönəltmək lazımdır. Əksər ərəbdilli ədəbiyyat tarixlərində İsmayıl ibn Yəsar, Musa Şəhəvat və Əbül-Abbas Əma haqqında məlumatlar verilmiş, dövrünün məşhur şairləri kimi qeyd edilmişlər. Eyni zamanda alimin özü əsərində onlar haqqında bəhs etmişdir. Əgər həmin dövrün mənzərəsində tanınmış qeyri-ərəb şairlərin sayı iyirmi bir olarsa, onlardan üçünün azərbaycanlı olması həmin mərhələdə ədəbiyyat tariximizin yüksək inkişafından xəbər verir.

Ərəbdilli ədəbiyyat tarixlərində Əməvilər dövründən sonra gələn Abbasilər elmi-ədəbi mühiti xüsusiyyətinə görə bəzən üç, bəzən isə dörd mərhələdə göstərilir. Ərəb alimi Hənnə əl-Faxuri Abbasilər ədəbiyyatını üç dövrə ayırmışdır:

- 1 – Yeniləşmə hərəkatı ədəbiyyatı (VIII əsrin II yarısı-IX əsrin əvvəli)
- 2 – Qədim ənənə tərəfdarları ədəbiyyatı – müqavimət hərəkatı (IX başlanğıcı-X başlanğıcı)
- 3 – Sabitləşmə və poetik yaradıcılığın təmiz bəzək sənətinə tədrici çevrilməsi ədəbiyyatı (Abbasilər dövrünün sonuna kimi)

Düzdür, ədəbiyyat tarixçiləri bu bölgünü ərəb mühitinə xas təsnif etmişlər. Lakin nəzərə alınsa ki, Azərbaycan alim və şairləri bir neçə yüzillik məhz həmin mədəni sferada fəaliyyət göstərmişlər, o zaman onlar arasında əlaqəni görmək mümkündür.

Azərbaycan ədəbiyyatında mərhələlərin bölgüsü bir qədər fərqli göstərilir. Belə ki, VIII əsrin ikinci yarısı Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində tədqiqatçılar tərəfindən ümumi şəkildə VII-VIII əsrlərin poeziyası kimi qeyd olunur. Bu barədə danışarkən isə, adətən Əməvi dövrü şairləri xatırlanır. Həmin təqdimatı nümunələrin zamanımıza məhdud sayda gəlib çatması ilə əlaqələndirmək mümkündür.

“İslamın geniş vüsəti ilə əlaqədar bu dini qəbul etmiş bütün xalqlar kimi ümumi "müsəlman" məfhumu ilə birləşmiş azərbaycanlılar da xüsusilə IX-X əsrlərdə çiçəklənmə dövrünü keçirən müsəlman mədəniyyətinin inkişafı prosesində iştirak edirdilər. Ərəb şərqinin mədəni mərkəzləri olan Bağdad, Kufə, Bəsrə, Dəməşq, Qahirə və b. şəhərlərə təhsil almaq üçün çoxlu azərbaycanlı gedirdi... Azərbaycanın özündə isə artıq VII əsrin sonlarında böyük şəhərlərin cəməscidlərində məktəb və mədrəsələr açıldı. Bunlarda əhalinin nisbətən varlı hissəsinin uşaqları əvvəllər yalnız ərəb dilində, IX-X əsrlərdə isə həmçinin fars dillərində dərs keçirdilər. Uşaqlara ərəb dilinin qrammatikası, ilahiyyat elmləri və şəriətlə yanaşı tarix, coğrafiya, bələğət və s. öyrədirdilər” [5, s. 135].

Əksər tədqiqatlarda ərəbdilli ədəbiyyat tarixinin “Yeniləşmə hərəkatı ədəbiyyatı” adlandırılan mərhələsindən bəhs edərkən Bəşşar İbn Burdun (714-783), Əbu Nüvasın (756-814), Müslim ibn Vəlidin (747-823), Əbu Ətahiyyənin (748-826), Abbas ibn Əhnəfin (...-808) həyatı haqqında məlumatlar verilir və şeirlərindən nümunələr göstərilir.

IX əsrin əvvəlindən X əsrin başlanğıcına qədər olan dövr ərəbdilli ədəbiyyat tarixində “Qədim ənənə tərəfdarları ədəbiyyatı – müqavimət hərəkatı” adı ilə iz qoymuşdur. Bu mərhələ qədim ərəb şeirinə, üslubuna üstünlük verilməsi, keçmişə aid xüsusiyyətlərin yenidən canlandırılması ilə yadda qalmışdır. Ədəbiyyat tarixlərinin bu mərhələsində Əbu Təmmamın (788-845), Buhturinin (820-897), İbn Ruminin (836-896), Abdulla ibn Mutəzzin (861-908) həyatı və yaradıcılığı tədqiq edilir.

Qaynaqlara nəzər saldıqda IX əsrdə yaşamış onlarla əslən azərbaycanlı fəqihlər, mühəddislər və alimlər haqqında məlumatlara rast gəlinir. Bu inkişafı elm sahəsində izləsək də, təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, bu yüzilliyi əks etdirən mənbələrdə azərbaycanlı şair və ədiblərin adlarına rast gəlinmir. Ərəbdilli

mənbələrdə azərbaycanlıların ədəbiyyatda fəaliyyətlərinin durğunluğunu məhz mərhələnin tələbləri ilə izah etmək olar.

Üçüncü mərhələ elm və ədəbiyyat tarixində əhəmiyyətinə görə seçilir. *“X-XII əsr ərəb ədəbiyyatı tarixində ən məhsuldar dövr kimi xüsusi çiçəklənmə dövrü olmuşdur. X-XII əsrlərdə xilafət ədəbiyyatını ərəb dilində yazan çoxlu xalqlar yaratmışlar. Onların bütün mənəvi və mədəni təcrübəsini sintezləşdirmişlər. Bu sintez mövzuların müxtəlifliyinə, ədəbiyyatın çiçəklənməsinə səbəb oldu”* [102, s. 56].

“VII-X əsrlərdə Azərbaycanda ədəbiyyat, hüquqşünaslıq və başqa ictimai elmlərlə birlikdə təbiətşünaslıq, riyaziyyat, astronomiya və b. dəqiq elmlərin yayılması üçün əlverişli şərait vardı. IX əsrin əvvəllərindən etibarən müsəlman şərqində mövcud elmi ədəbiyyatın xarici dillərdən ərəbcəyə tərcümə olunması elmlərin inkişafını xeyli sürətləndirmişdir” [65, c. 2, s. 286].

Tarixi mərhələ kimi X əsr özünəməxsusluğu ilə seçilir. Bu mərhələdə onlarla azərbaycanlı alim, fəqih, mühəddis, filoloq və şairlərin adlarını göstərmək mümkündür. Həmin dövrdə tərcümə sənəti yüksək tərəqqi dövrünü yaşadı. Artıq cahiliyyə dövrünə xas cəhətlər ərəb ədəbiyyatında başqa xüsusiyyət daşımağa başladı. Qəsidə kompozisiyasının daxili rəngarəngliyinə Abbasilər dövrünün qəsidələrində rast gəlinmədi. Artıq bir qəsidə vahid mövzuda qələmə alınaraq əvvəldən sona qədər şairin məqsədini nümayiş etdirirdi.

X-XI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin görkəmli nümayəndələrindən bəhs edərkən filoloq Məhəmməd ibn Yəzid ibn Yəzəxtəveyh ibn Heysəm Bərdəinin (X əsr), filoloq Məhəmməd ibn Əli Əbu Bəkr Marağinin (X əsr), şair Bərekəveyh Zəncaninin (X əsr), şair Əbu Abdulla Muğləsi Marağinin (X əsr), Cəfər ibn Məhəmməd Marağinin (...-967), ədib və dilçi alim Məhəmməd ibn Cəfər ibn Məhəmməd İbn Marağinin (...-981), ədib Həsən ibn Ömər ibn Marağinin (X əsr), alim və şairlərindən biri Ubeydulla ibn Əli ibn Abdulla ibn Şəbbabə Əbu Muaz Sührəvərdinin (...-1097), şair, filoloq, şərhçi Xətib Təbrizinin (1030-1109), şair və ədib Nasir ibn Əhməd ibn Bəkr Əbu Qasim Xuvəyyinin (1073-1113), ədib, şair və fəqih Əbu Həsən Əli ibn Həskəveyh ibn İbrahim Marağinin (...-1116) və başqalarının adlarını göstərmək olar [193, c. 1, s. 180; s. 192; 229, s. 982; s. 2570; 203, c. 9, s. 99;

216, c. 3, 192; 187, s. 603; 134, c. 72, s. 80; 161, s. 78; s. 329; s. 324; 112, s. 330; 159, c. 3, s. 470; s. 481; 152, s. 146; 193, c. 1, s. 180; s. 192; 39, s. 75; 25, s. 33-36; 26].

Ərəb alimi Sibai Bəyyumi abbasilər dövrünün şəhərlərinin özünəməxsusluğu barədə yazarkən bildirirdi ki, “şəriət elminin vətəni Hicaz, dilçilik elminin vətəni İraq, digər elmlərin vətəni isə Şamdır”.

Ümumi götürdükdə, Abbasilər dövrünün səciyyəvi cəhəti tərcümə əsərlərinin yaranması, məvalilərin sayının artması, ədəbiyyata, dilə, nəhvə və nəsəbə dair, şeirlərin, xəbərlərin, misalların toplandığı kitabların tərtib olunması kimi yadda qalmışdır.

Ərəb dilçilik elminin təşəkkül tarixində xidmətləri ilə seçilən onlarla filoloqun mənşəcə qeyri-ərəb olması diqqəti cəlb edir. Akademik Vasim Məmmədəliyevin “Ərəb dilçiliyi” (Bakı, 1985) monoqrafiyasına nəzər saldıqda burada ərəb dilçilik elmində böyük xidmətləri olmuş məşhur filoloqların həyatı və xidmətləri haqqında kifayət qədər məlumatlar vardır. Ərəb dilçiləri arasında bir sıra əslən azərbaycanlıların adlarına da rast gəlinir. Bu alimlərin ərəb dilçiliyinin formalaşmasında oynadıqları rol əvəzsizdir. Onlardan “*IX-XV əsrlərdə yaşayıb yaratmış Məhəmməd ibn Maraği, Xətib Təbrizi (1030-1109), Əbu Məhəmməd əl-Vərəndi (1089-1146), həm musiqişünas, həm də dilçi Səfiəddin əl-Urməvi (1249-1323), Mahmud əl-Arrani (...-1333), Məhəmməd əl-Bərdəi, Mahmud əz-Zəncani (...-1258), Məhəmməd bin Əhməd əl-Xuvəyyəi (1229-1294), İzzəddin əz-Zəncani, Məhəmməd ət-Təbrizi əl-Qarabaği (...-1495), İbrahim əş-Şəkəvi əl-Ərəşi, Hübeyş ət-Tiflisi, Sədəddin Sədullah əl-Bərdəi, Cəmaləddin Məhəmməd əl-Ərdəbili (...-1248), Məhəmməd ibn Zeyd əl-Bərdəi, Əbu Bəkr əl-Maraği və başqalarının adlarını çəkmək olar*” [29, s. 244].

Bu yüzillik Azərbaycan ərazisində müstəqil dövlətlərin yaranması ilə tarixdə yadda qalmışdır. X-XI əsrlərdə müxtəlif onilliklərin siyasət səhnəsində Sacilər (879-941), Şirvanşahlar, Salarilər (941-981), Rəvvadilər (981-1054), Şəddadilər (951-1174) dövlətlərinin yaranması və bir neçə onillik hökm sürməsi orta əsrlər dövlətçilik tarixində atılmış mühüm addımlardandır.

Bir neçə yüzillik ərzində ərəb idarəçiliyinin hökm sürməsinin ardınca Xilafət daxilindəki qüvvələrin çəkişməsi onu zəiflətdi. X-XI əsrlər müsəlman Şərqi siyasi tarixində etirazların gücləndiyi, əzəmətli Xilafətin zəifləyərək bəzi ərazilərinin parçalanıb ayrılması ilə diqqəti cəlb edir. Həmin dəyişikliyin nəticələrindən biri də tarixdə səlcuqilərin işğalları ilə yadda qaldı.

XI əsrdə Orta Asiyada türklərin başçılığı ilə Böyük Səlcuq dövləti yarandı. Ərazisi Orta Asiya, İran, Yaxın Şərq, Qafqaz və Anadolunu əhatə edən yeni yaranmış türk dövlətində idarəçilik qaydaları Sasani imperiyasının ənənələri əsasında aparılmağa başladı. Bunun nəticəsi olaraq Azərbaycan elm və ədəbiyyatı tarixində dəyişiklik mədəniyyət aləminə də təsir etdi. *“XI əsrin 70-ci illərinin sonunda bütün Cənubi Qafqaz ərazisi Orta Asiyadan Aralıq dənizindək, Qafqazdan İran körfəzinədək olan torpaqları birləşdirən Böyük Səlcuq imperiyasının tərkibinə daxil edildi”* [5, s. 140].

Sultan Toğrulbək Səlcuqi 1040-cı ildə Xorasanda dövlətin əsasını qoymuşdur. Qəznəvi sultanı Məsudla Sərxəs və Mərv arasında yerləşən Dandanqandakı qələbəsindən sonra Böyük Səlcuq dövləti yarandı. Onların ərazisi əvvəllər farslara aid olan ərazilər idi. Bir müddət İraqda nüfuzu olmuş, 1041-ci ildə Reyi, Xorasanı, Təbəristanı, 1050-ci ildə İsfəhanı ələ keçirmiş və onu paytaxt etmişdir. Dörd il ərzində Azərbaycan ərazisini özünə tabe etdirmişdir [209, s. 228].

“XI yüzilin ilk rübündə oğuz dəstələri [səlcuqilər – Ü.M.] Cənubi Qafqaz ərazisində göründülər. 1018-1021-ci illərdə Araz çayını adlayan oğuzlar [səlcuqilər – Ü.M.], cənub istiqamətindən Arran torpaqlarına girərək, Naxçıvan, sonra isə Dəbil şəhərlərinə yetişdilər... 1054-cü ildə bütün İranı tabe edərək, Azərbaycanın cənub torpaqlarında möhkəmlənən səlcuqilər, Rəvvadi əmirələrini də öz vassallarına çevirdilər” [58, c. 2, s. 350-352].

Səlcuqilər müsəlman Şərqi, o cümlədən Azərbaycan tarixində siyasi cəhətlə yanaşı, idarəçilik, elmi və mədəni sahədə də dəyişikliklərə səbəb olan Orta Asiyada yeni yaranmış türk dövləti idi. Onların hücumu və Xilafətə daxil olan əraziləri ələ keçirməsi müsəlman dövlətinə vurulmuş ağır zərbələrdən idi. Bu həmlələr onun zəifləməsinə, əraziləri itirməsinə, idarəçilikdə bəzən formal xarakter daşmasına

gətirib çıxardı. *“XI əsrin ortalarında Səlcuq yürüşü zamanı oğuz elinin, XII əsrin ikinci yarısında isə qıpçaqların Azərbaycana axını gücləndi”* [64, s. 65].

Xilafətin hakimiyyəti dövründə Şərqi bir sıra böyük şəhərlərdə məmurların, nüfuzlu insanların hamilik etdiyi elmi və mədəni mərkəzlər yaradılırdı. Bağdad, Dəməşq, Hələb və bu kimi böyük şəhərlərdə mərkəzlərin formalaşması müxtəlif ərazilərdən buraya zehni axın yaradırdı. XI əsrdən Səlcuqların müəyyən əraziləri ərəb idarəçiliyinin əlindən almalarına baxmayaraq, Şərqi aləmi üçün “mədəni mərkəzlər” anlayışı hələ də qalırdı. Milli kimliyindən asılı olmayaraq, hər kəs ümumi bir məqsəd və tərəqqi uğrunda çalışırdı. Belə mərkəzlərin fəaliyyəti çoxşaxəli idi. Burada əvvəlki dövrlərə aid elmi və bədii əsərlər ərəb dilinə tərcümə edilir, zəngin kitabxanalar yaradılır, dövrünün görkəmli alimlərinin çalışdığı mədrəsələr formalaşır və bunun nəticəsində yüksək zəkali mütəfəkkirlərin elmi disputlar apardığı məclislər təşkil olunurdu. Bu gün dünya alimləri tərəfindən araşdırılan həmin xəzinənin yaratıcıları arasında Urməvi, Ərdəbili, Miyanəci, Marağai, Təbrizi, Zəncani, Xuvəyyi, Bərdəi, Bakuvi, Cənzi və digər Azərbaycan nisbəli görkəmli şəxsiyyətlərin adlarına rast gəlinməsi qürurverici haldır.

Müasir tədqiqatlarda çox vaxt müzakirə olunan problemlərdən biri orta əsrlərdə yaranmış əsərlərin mənəvi sərvət kimi kimə aid edilməsidir. Araşdırmalar zamanı çox vaxt əsərlərin dili ön planda verilərək ümummüsəlman mədəniyyəti kimi öyrənilir. Orta əsrlər elm və ədəbiyyat tarixindən bəhs edən Şərqi və Qərb alimlərinin tədqiqatlarında alim, yaxud mütəfəkkirlərin milliyyəti deyil, əsərin dili əsas götürülür. Bu səbəbdən də, həmin tədqiqatlar “ərəbdilli elm” – “farsdilli elm” və yaxud “ərəbdilli mədəniyyət” – “farsdilli mədəniyyət” adlandırılır.

Şərqi və Qərb alimlərinin tədqiqatlarında mübahisə yaradan məsələlərdən biri əslən azərbaycanlı alim və mütəfəkkirlərin “fars” adlandırılmasıdır. Bu mübahisəni doğuran bəzi səbəblər vardır. Onlardan biri orta əsrlər ərəb mənbələrində fars məfhumunun geniş anlamda işlənməsidir. Sasani imperiyasını süquta yetirən Xilafət qoşunları işğalları daha da irəliyə doğru apararkən müxtəlif xalqları özlərinə tabe etmişdilər. Mənbələrdən də aydın görünür ki, ərəb qoşunları ələ keçirdikləri torpaqların əhalisinin hansı dil və etnik qrupa malik olmasına xüsusi əhəmiyyət

vermir, sarkerdənin adını bildirərək onun başçılığı ilə neçənci ildə hansı ərazini Xilafətə tabe etdirməsinə diqqəti yönəldirdilər.

Ərəb alimi Circi Zeydan “İslam sivilizasiyası tarixi” (“تاريخ التمدن الاسلامي”) əsərində fars olmayan bir çox millətlərin orta əsr mənbələrində “fars” adlandırılmasının səbəbini aydın şəkildə izah etmişdir. Alim bildirirdi ki, islamın ilk dövrlərində işlənən “fars” anlayışının müasir mənada başa düşülməsi düzgün deyildir. Çünki o dövrdə “fars” dedikdə “əcəmi” mənası ifadə edilirdi. Ərəb tarixçiləri və filoloqları əcəmilərin əksəriyyətini fars adlandırırdılar. Bu sözün arxasında müasir düşüncəyə uyğun fars milləti deyil, Sasani imperiyası mənası dayanırdı. Buraya müxtəlif xalqlar və millətlər daxil idi. O, Xuzistan, Kirman, Mukzan, Xorasan, Azərbaycan və başqa əraziləri əhatə edirdi.

Digər ərəb tədqiqatçısı doktor Yusif Hüseyn Bəkkarın fikirləri Circi Zeydanın mülahizələrinə uyğundur. Alim bildirirdi ki, keçmiş zamanlarda “fars” sözü “əcəmi ölkəsi” kimi başa düşülürdü. Mənbələrdəki ifadənin əsasında hakim təbəqənin insanları özlərindən fərqləndirən yanaşma, ərəb və qeyri-ərəb anlayışları dayanırdı. İfadənin aydın verilməməsində səbəb kimi təəssübkeş ərəblərin və müasir tədqiqatçıların milli marağa görə digərlərinin etnik mənşəyini dəqiqləşdirməyə ehtiyac duymamalarını göstərmək olar.

Məlumdur ki, orta əsrlərdə dil amili də bəzi müəlliflərin milli mənsubiyyəti üçün böyük mübahisələrə səbəb olmuşdur. Şərq və Qərb alimlərinin məsələyə birtərəfli yanaşaraq dil amilini əsas götürməsi təəssüfedicə vəziyyət yaradır. Eynəlqəzat Miyanəci də bəzi tədqiqatlarda mənsubiyyəti yanlış təqdim edilən dahi şəxsiyyətlərimiz sırasındadır.

Orta əsrlər dövrünün siyasi və elmi mühitini bu günün şəraitilə eyniləşdirmək olmaz. Təbii ki, həmin zamanların dövlət anlayışı, dilə münasibəti hazırkı mövqedən qiymətləndirilmirdi. Tarixdə bəzən böyük imperiyaların dili elmi və ədəbi dil olaraq əsas götürülmüşdür. İlk dövrlərdə ərəb, XI əsrdən etibarən ona paralel farscanın elm və ədəbi dil kimi əsas götürülməsi tarixi bir zərurət idi. Bu siyasi zərurət alim və mütəfəkkirlərin böyük şəhərlərdə mükəmməl təhsil alması, yaratdıqları əsərlərinin təbliği və onun hakim himayəsində qorunması üçün əsas idi. Zamanla ərəb və fars

dillərinin elmi-ədəbi dil olaraq istifadəsi siyasi məqsədə və sarayların tələbinə uyğun olmuş, müsəlman Şərqi ümumi sərvəti kimi dövrümüzdə gəlib çatmışdır. Bu səbəbdən də tədqiqat zamanı dilin yoxsa onu yaradan şəxsiyyətin milliyyətinin əsas götürülməsi aktual məsələlərdəndir. Təbii ki, yaranmış əsər dil xüsusiyyətinə görə ümumi bir sərvət kimi qəbul edilə bilər. Ancaq əsərin orijinallığı onu yaradan müəllifin mənsub olduğu millətin düşüncə səviyyəsini, təfəkkürünün kamilliyini nümayiş etdirir. Əgər elm və ədəbiyyatımızı yalnız anadilli nümunələrlə məhdudlaşdırsaq bu keçmişdə yaranmış sərvətimizdən intina etmək deməkdir.

İngilis şərqşünası professor H.A.R.Gibb ədəbiyyatda və elmdə yaranmış fars meyli barədə yazmışdır: *“Bütün fars hakimləri bu və ya digər mövqedə ərəb dilini bilirdilər. Himayə etdikləri müəlliflərin əsərlərinə qiymət verməyi bacarırdılar. Qərbi Asiyadan olan türklər isə nadir halda ərəb dilini başa düşürdülər və onların hakimlik etdiyi dövrdə yenidən ədəbiyyatda fars dili hakim oldu”* [91, s. 82].

Səlcuqların hakimiyyəti dövründə Sasanilərin idarəçilik üsulu yenidən ön plana keçdi, türklər mənəvi tərəqqidə keçmiş qaydaları bərpa etdilər. Beləliklə də, mədəniyyətin yenidən oyanması qədim pəhləvi dilinin varisi olan fars dilinin hakimiyyəti ələ almasına səbəb oldu. *“Səlcuq hökmranlığı fars dilinin Xorasandan tutmuş Kiçik Asiyaya qədər yayılmasına ona görə zəmin yaradırdı ki, bütün sultanlar savadsız idilər [Məlum olduğu kimi, əl-Hüseyninin dediyinə görə, Mahmud ibn Məhəmməd (1118-1131) ərəb dilini mükəmməl bildiyi üçün müstəsnalıq təşkil edir – Z.B.] və öz sələflərinin yalnız farslardan ibarət məmurlarına arxalanırdılar. Türk əmirləri yalnız yürüşlər və vergi toplamaq qayğısına qalırdılar. Dövlət yazışmasına, vergi siyahısının tərtibinə və başqa dəftərxana işlərinə gəldikdə isə bunların hamısı İran mənşəli vəzir və katiblərin ixtiyarında idi. Ənənəyə görə, Bərməkilərdən tutmuş məşhur Nizam əl-Mülk və onun sələflərinə qədər vəzir rütbəsini tutmaq İran mənşəli məmurlara nəsis olurdu”* [4, s. 222]. Bunun nəticəsi kimi elm və ədəbiyyatın dilində XI əsrdən fars dili də aparıcı oldu. Azərbaycan elm-ədəbi dilində fars dilinin paralel işlənməsinin səbəbi də bu idi.

Bu şəraiti təkcə dili bilməmək kimi qiymətləndirmək düzgün deyildir. Xilafətdə idarəçilik forması islam dininin ehkamları əsasında qurulmuşdu.

Mədrəsələrdə, tədris yerlərində öyrədilən dünyəvi biliklərlə yanaşı, Qurani-Kərim və ərəb dili mühüm yer tuturdu. Ərəb dilindən uzaqlaşma istəyində başqa bir amil dayanırdı. Bu dövrlərdə xilafətin zəifləməsi, ərəb və qeyri-ərəb millətlərin daxili çəkişməsi də bu məsələyə böyük təsir göstərmişdir.

Mədəni mühitdə dil siyasətinin dəyişməsinin arxasında başqa bir amil dayanırdı. Müxtəlif səpkidə yazılmış ərəb tədqiqatları ilə tanışlıq zamanı bu paralelliğin səbəbi aydın olur.

XI əsr mədəniyyət tarixində diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri elm və ədəbiyyatda ərəblə yanaşı fars dilinin də paralel işlənməsidir. Azərbaycan ədəbiyyat tarixində farsca şeirlər yazan ilk şair Qətran Təbrizi (1012-1091) hesab edilir. Bu barədə tədqiqatçılar müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Ərəb və fars dillərinin müsəlman Şərqi mədəniyyətində birgə siyasi hökmranlığı artıq XII əsrdə möhkəmlənmiş bir şəkil almışdı. Bu yüzillikdə yaşamış alim və mütəfəkkirlər, eyni zamanda Eynəlqüzat Miyanəci də öz yaradıcılığını bu iki dildə yazmışdır. *“Fars dilinə üstünlük verən səlcuq hökmdarlarının, eləcə də Atabəylərin, Şirvanşahların saraylarında ünsiyyət yalnız fars dilində idi, kargüzarlıq da bu dildə aparılırdı. XII əsrdə belə Xaqani, Nizami kimi dahilərimiz məhz buna görə fars dilində yazırdılar”* [64, s. 65].

Orta əsrlərdə Azərbaycanın elmi-ədəbi mühitindəki dil siyasəti müəlliflərin ana dilindən uzaqlaşmasına səbəb olmuşdu. Görkəmli ədəbiyyatşünas alim Firidun bəy Köçərli yazmışdır: *“Bəs, hər bir millətin danışdığı dil onun hal və şənini, ümuri-məaşda dərəcəyi-miknət və qüvvətini şərh və bəyan eləyir. Millətin dolanacağı genişləndikcə, zəruri ehtiyacları təhsil olunduqca, sərvət və dövləti, şan və şövkəti artdıqca, onun dili dəxi haman qərar üzrə tərəqqi və vüsət tapıb və bir məqama çatır ki, millət hər növ fakir və xəyalatını, hər qisim hissiyyat və təsəvvüratını, ətrafında görüb eşitdiyini, müşahidə qıldığı əlamət və əhvalatı və əxlaqi ətvərə dair çox nazik mənalara şərh və bəyan etməyə qadir olur”* [17, c. 1, s. 73].

Təbii ki, bədii nümunələrin ana dilində qələmə alınması müsbət amildir. Lakin tarixi zərurətdən yaranmış bu vəziyyət fərdi istəkdən irəli gəlmirdi. Görkəmli ədəbiyyatşünas alim Firidun bəy Köçərli ədəbiyyat tarixində ərəb və fars dillərinin bir-birini əvəzləməsi, nümunələrin çoxluğunda fars dilinə üstünlük verilməsi barədə

yazmışdır: “*Məlum ola ki, Azərbaycan türkləri hər dildən ziyadə xoşladığı, meyil və rəğbət göstərdiyi fars dili olubdur. “Ləfz – ləfzi-ərəbəst, farsı – şəkərest, türki – hünərəst” – dedikdə bizim türklər ərəb lisanını tərif edib və türk dilində söyləməyi hünər bilib, hər iki dildən ziyadə meyil və həvəs göstərdikləri “şəkər”ə olubdur ki, fars dilindən ibarətdir. Bu dilin ziyadə şirin və xoş şivəli olmağına bir kəsin şübhəsi yoxdur*” [17, c. 1, s. 81]. Hər zaman xalqın dilində işlədilən bir ifadənin tərcüməsi “dil ərəb dilidir, fars dili şəkərdir, türk dili hünər” kimi göstərilir [21, c. 1, s. 538].

Filologiya elmləri doktoru, professor Qafar Kəndli bu barədə yazmışdır: “*Qətran, Miyanəci, Xaqani türkcə düşünərək farsca və ərəbcə yazmışlar. Sanki əsərlərini özləri dəricəyə çevirmişlər. Özlərinin tərcümanı və dilmançı kəsilmişlər. Həmin “tərcümələr”də saxlanılan milli koloritlə xalqına və mədəniyyətinə yad olan, ancaq əsərlərini ana dilində yazan bir şairin yazılarını tutuşdurduqda məsələ özü-özlüyündə aydınlaşır... Ana dilində yazmamaq tarixi şəraitlə bağlı olsa belə, Azərbaycan şəriyyəti və şairliyinin faciəsidir. Nizami, Xaqani, Qətran yaradıcılığının faciəsidir*” [16, s. 58].

Ərəb alimi Əhməd Hüseyn Zəyyatın bu mövzuda fikirləri də olduqca maraqlıdır. O, bildirirdi ki, Xilafətə tabe edilmiş millətlər islam dinini qəbul etmişdilər. Fəthlər zamanı əsir tutulanların çoxu ərəb tayfalarına daxil olaraq onlarla birgə yaşayırdı, ərəb dilini öyrənib bu dildə danışırdılar. Görünüşdə həmin insanlar sanki geyimlərini dəyişmişdilər. Baxışları, təsəvvürləri, ifadələri əvvəlki şəkildə davam edirdi. Onlar farsca, yaxud bizansca düşünür, ərəbcə danışırdı və yazırdılar [182, s. 101].

Azərbaycan elmi və ədəbiyyatı XII əsrə qədər uzun, şərəfli yol keçmişdir. Müsəlman Şərfinin ərəbdilli və farsdilli mədəniyyətinin inkişafında rol oynamış azərbaycanlıların əsərləri, xidmətləri müasir dövrümüzdə dünya alimləri tərəfindən öyrənilir. Şərqin ümumi sərvəti kimi formalaşmış bu zəngin xəzinənin və ərəbdilli mədəniyyətin Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında böyük təsiri olmuşdur. VII əsrdən başlayaraq azərbaycanlıların müsəlman Şərfinin elm və ədəbiyyatında fəal iştirakı və XI əsrdən etibarən elmi-ədəbi mühitdə baş vermiş dil paralelliyi dahi mütəfəkkirin yaşadığı mühitə və yaradıcılığına böyük təsir göstərmişdir. İstər onun

dünyagörüşündə, istərsə də poeziyasında özündən əvvəl yaranmış mədəniyyətlərin nüfuzu danılmazdır.

1.2. XII əsr Azərbaycanın elmi-ədəbi mühiti

XII əsrin siyasi səhnəsi əvvəlki dövrlər kimi tarixi keşməkeşləri, döyüşləri və dəyişkənliklərilə yadda qalmışdır. Siyasət səhnəsində ərəb hakimiyyətinin formal xarakter daşması, farsların və türklərin başçılığı ilə yaranmış dövlətlərin bir-birini əvəzləməsi bu mənzərənin dəyişkənliyini aydın göstərir.

“Sultan Məlik şahın ölümündən (1092-ci il) sonra qızıışan ara müharibələrinin on ildən artıq sürən dövrü Səlcuq dövlətinin tənəzzülünün başlanğıc anı sayılır... Məlik şah və imperiyanın inzibati idarəsinə otuz il başçılıq etmiş görkəmli vəzir Nizam əl-Mülkün ölümündən sonra vahid Səlcuq dövləti parçalanmağa başladı” [4, s. 15].

Səlcuq sultanlığının tədricən öz qüdrətini itirməsi, zəifləməsi, parçalanması sonda süqutu ilə nəticələndi. Səltənətin digər bölgələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da tədricən hakimiyyətdə dəyişiklik baş verdi. *“1136-cı ildə sultan Məsud Arranı atabəy Eldənizə iqta torpağı verdi və o, Bərdəyə öz iqamətgahına yola düşdü. Eldəniz burada yerli əmirləri tezliklə öz tərəfinə çəkdi, sultan xidmətinə asılılıqdan çıxdı, saraya nadir hallarda gəlirdi. Yavaş-yavaş, o, bütün Azərbaycana yiyələndi və xırda əmirlikləri özünə tabe etdirdi”* [4, s. 44].

Siyasət tarixindəki dəyişkənliklər bu yüzilliyin mədəni tərəqqisinə heç bir maneə yaratmamışdır. Əvvəlki dövrlərdə olduğu kimi XII əsr də elmi, ədəbi zənginliyə yüksək mövqelərə sahib idi.

Hər zaman tədqiqatlarda bu dövrdən bəhs edərkən ilk növbədə iki şəxsiyyət: Xaqani Şirvani və Nizami Gəncəvi haqqında söhbət açılır. Lakin bu yüzilliyin mənzərəsinin daha da geniş təsvirini verərkən, dil baxımından onlara ərəbdilli və farsdilli ədəbiyyatlar istiqamətindən yanaşmaq mümkündür. Ədəbiyyat tarixində bu əsr Əbüləla Gəncəvinin (1096-1159), Fələki Şirvaninin (1126-1159/1160), Mücirəddin Beyləqaninin (1130-1194), Məhsəti Gəncəvinin (1098-1188), Xaqani

Şirvaninin (1126-1199), Nizami Gəncəvinin (1141-1209) farsdilli yaradıcılığı ilə yüksək zirvəyə ucalmış, Ömər Gəncəvinin (1085-1155) ərəbdilli şeirlərilə poeziyadakı rəngarənglik daha da artmışdır. Əbunnəcib Sührəvərdinin (1097-1168), Eynəlqəzət Miyanəcinin, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin (1154-1191) və Şihabəddin Ömər Sührəvərdinin (1145-1234) elmin və bədiliyin vəhdətilə qələmə aldığı ərəbdilli, farsdilli əsərlərilə zənginləşmişdir.

Bəzən qaynaqlarda alim, yaxud fəqihin adı, dövrünün nüfuzlu şəxsiyyəti olması ilə bağlı fikirlər yazılır, lakin onlar haqqında geniş məlumat təqdim olunmur. Belə görkəmli şəxsiyyətlərdən fəqih Əbu Ğənaim Ğanim ibn Hüseyin Urməvinin (...-1130), fəqih Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Hüseyin ibn Ömər Urməvinin (...-1144), fəqih Əbülfəz Məhəmməd ibn Ömər ibn Yusif Urməvinin (1066-1152), fəqih Əbu Fədail Əbdürrəhim ibn Rüstəm Zəncaninin (...-1168), fəqih Əbu Məkarəm Mənsur ibn Həsən ibn Mənsur Zəncaninin (...-1201) və başqalarının adlarını göstərmək mümkündür.

Mənbələrə nəzər saldıqda azərbaycanlıların adlarına alimlər, fəqihlər, mütəkəllimlər arasında daha çox rast gəlinir. Lakin sufi mütəfəkkirlərin yaradıcılığı ifadə xüsusiyyətinə, bədiiliyinə görə də gözəl ədəbi nümunə kimi qiymətləndirilə bilər. Əksər sufilər öz ideyalarını adi nitq şəklində ifadə etməklə yanaşı, fəlsəfi məzmunlu şeirlər də yazmışlar.

Alim Əbu Fədail Əbdürrəhim ibn Rüstəm Zəncani (...-1167) Bağdadda Əbu Mənsur Səid ibn Rəzzazdan fiqhi öyrənmişdir. Mənbələrin verdiyi məlumata əsasən, o, Dəməşqə gələrək əvvəlcə Mucahidiyyə mədrəsəsində, daha sonra isə Ğəzzaliyyə mədrəsəsində dərs demişdir. Alimin Əlbəkdə qazi olduğu da bildirilmişdir. Qaynaqlarda göstərilmişdir ki, Əbu Fədail Zəncani 1167-ci ilin dekabr ayında şəhid edilmişdir. Onun cənazəsi Dəməşqə aparılmış, orada dəfn edilmişdir. Azərbaycanlı alim fiqh, üsul, Quran elmlərini mükəmməl bilmişdir. Onun yaxşı şeirlərinin də olduğu göstərilmişdir [139, s. 211; 39, s. 78; 150, c. 1, s. 207; 186, c. 7, s. 155].

XII əsrdə yaşamış görkəmli şəxsiyyətlərdən biri də İsmayıl ibn Əli ibn İbrahim Gəncəvidir (1104-1192). Alim haqqında orta əsrlərin bir sıra mötəbər mənbələrində

rast gəlinir. Qaynaqlarda onun 1104-cü ilin noyabr ayında anadan olması göstərilir [176, c. 21, s. 224; 186, c. 7, s. 56].

İsmayıl Gəncəvi Dəməşqdə anadan olmuş və orada məşhur mühəddis kimi tanınmışdır. Dövrünün məşhur alimi fiqhi Əli ibn Müslüm Süləmdən (...-533) və Əbülfəth Missiysidən (1056-1147) öyrənmişdir. Hibbətulla ibn Əkfani (1052-1129), Əbdülkərim ibn Həməzə (...-1132), Tahir ibn Səhl, Yəhya ibn Bətruqi (...-1140) və başqalarından hədis dinləmişdir. O, dəfələrlə Bağdad şəhərinə səfərlər etmişdir [176, c. 21, s. 224; 186, c. 7, s. 56; 139, s. 252].

İsmayıl Gəncəvi haqqında məlumat verən bir çox mənbələrdə alimin 1192-ci ilin may ayında Bəlx şəhərində 90 yaşında vəfat etdiyi bildirildiyi üçün onun 1102-ci ildə anadan olması ehtimal olunur. Bu səbəbdən onun doğum tarixi haqqında bəzi mübahisəli məsələlər vardır. Bütün mənbələrdə alimin vəfat tarixi 1192-ci il qeyd edilir. Lakin əvvəlcə göstərildiyi kimi Zəhəbi və Subki əsərlərində azərbaycanlı alimin 1104-cü ilin noyabr ayında anadan olmasını göstərmişlər. Bu hesabla o, 88 yaşında vəfat etmişdir.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixlərinə nəzər saldıqda bu yüzillikdən bəhs edərkən əsasən, farsdilli yaradıcılığa malik şairlər haqqında geniş məlumatlar verilir. Bu dövrün ədəbi mənzərəsini əks etdirən əksər tarix kitablarında Əbüləla Gəncəvinin, Fələki Şirvaninin, Xaqani Şirvaninin, Nizami Gəncəvinin, Mücirəddin Beyləqaninin, Məhsəti Gəncəvinin həyatı və yaradıcılığı barədə hərtərəfli məlumatlara rast gəlinir. Bu görkəmli şairlər haqqında həm ayrı-ayrı tədqiqatlardan, həm də tarix kitablarından müfəssəl məlumat əldə etmək mümkündür. Çünki dünyanın elmi mühitində, eyni zamanda Azərbaycanda onların hər birinin irsini istər ötən onilliklərdə, istərsə günümüzdə ayrı-ayrılıqda tədqiq edən kifayət qədər alimlər vardır. Bu səbəbdən, fars dilində yazmış şairlərimiz barədə onların tədqiqatlarına əsaslanaraq qısaca məlumatla təsəvvür yaratmaq məqsədəuyğun bilinir.

Bu əsrin açılışı kimi hər zaman tədqiqatlarda ilk olaraq ədəbiyyatda Şirvan məktəbi və onun nümayəndələrindən bəhs olunur. Həmin məktəbin görkəmli simalarından Əbüləla Gəncəvinin, Xaqani Şirvaninin, Fələki Şirvaninin həyatı və yaradıcılığı təqdim edilir. Araşdırmalarda Şirvan məktəbi şairləri haqqında müxtəlif

mənbələrə əsasən müqayisəli təhillər yer almışdır. Çex şərqşünası professor Yan Ribka Əbüləlanı “Şirvan məktəbinin birinci və diqqətəlayiq şairi” hesab etmişdir [19, c. 2, s. 359].

Çex şərqşünası professor Yan Ribka özünün məşhur “Fars və tacik ədəbiyyatları tarixi” (“История персидской и таджикской литературы”) kitabında XI-XII əsrlər səlcuqilər dövrü ədəbiyyatından bəhs edərkən mühitin şərhilə yanaşı, Azərbaycan şairləri Qətran Təbrizinin, Əbüləla Gəncəvinin, Xaqani Şirvaninin, Mücirəddin Beyləqaninin, Fələki Şirvaninin, Nizami Gəncəvinin həyatı və yaradıcılığı barədə məlumat vermişdir. Burada o, “Azərbaycan məktəbi” başlıqlı bölümdə şairlərin irsini mövzu baxımından iki qrupa ayırmışdır. Əbüləla Gəncəvini, Xaqani Şirvanini, Mücirəddin Beyləqanini, Fələki Şirvanini mədhiyyə müəllifləri kimi xarakterizə etmiş, Nizami Gəncəvi yaradıcılığını isə ayrıca araşdırmışdır [101, s. 190, s. 191, s. 198-212].

Professor Yan Ribka o dövrdə Zaqafqaziya ərazisində yüksək mədəniyyətin olduğunu bildirirdi. Tədqiqatçı say etibarını ilə bu ərazidə şair və alimlərin az olmasına baxmayaraq, əsərlərinin özünəməxsusluğunu ön plana çəkmişdir. Onun fikrincə, zamanla uyğun gəlməsələr də, bu özünəməxsusluq onları Qətranın olduğu müstəqil qrupda birləşdirirdi. Onları cənubi İran şairlərindən əsasən üslub ayırırdı. Bu o demək deyildir ki, Azərbaycan məktəbi XI əsr xorasan, X əsr buxara, yaxud XII əsr Şərqi İran şairlərilə əlaqədə deyildi [101, s. 198].

Mövcud tədqiqatlara nəzər saldıqda aydın görünür ki, mənbələrdə Əbüləlanın həyatı və yaradıcılığı haqqında məlumatlar bir-birindən fərqlənirlər. Professor Qafar Kəndli Əbüləlanın həyatı ilə bağlı yazılmış bir sıra yanlışlıqları aradan qaldırmaq üçün XII əsrin ədəbi mühitini dərinlənən araşdırmağa ehtiyac duymuş, şairin yaradıcılığını yüksək qiymətləndirərək bildirmişdir ki, “*XI yüzillikdə Azərbaycan şeirində ən güclü qəsidə və qitəni Xaqanidən qabaq onun görkəmli ustadı Əbüləla yazmışdır*” [19, c. 2, s. 353].

Tədqiqatlarda şairin Gəncədə anadan olması və qırxdörd yaşında Şirvana gələrək sarayda məliküşşüərə rütbəsinə qədər yüksəldiyi bildirilir [61, s. 43].

Əbüləla Gəncəvinin yaradıcılığından bəhs edən tədqiqatlarda onun fars dili ilə yanaşı, doğma Azərbaycan və ərəb dillərini mükəmməl bilməsi, bu dillərdə də şeirlər yazması göstərilir. Lakin onun yaradıcılığından çox az qisim farsdilli nümunə zamanımıza gəlib çatmışdır. *“Əbüləlanın bizə gəlib çatan ən dolğun əsərlərindən biri onun “Qəşəmnamə” qəsidəsidir... Əbüləla lirik duyğuları tərənnüm edən bir neçə şeiri əldə olsa da, onun sevgi və məhəbbətlə bağlı olan yazıları hələlik oxuculara bəlli deyildir”* [19, c. 2, s. 361-362].

Şirvan məktəbinin digər görkəmli nümayəndəsi Fələki Şirvanidir. Əslən Şirvan şəhərindən olan şairin doğum tarixi təzkirələrə və öz əsərlərindəki məlumatlara əsasən göstərilir. Müxtəlif mənbələrdə onun adı Əfsələddin, yaxud Nəcməddin olduğu, “Cəmaləddin” fəxri adını, “Əbunizam” künyəsini daşdığı bildirilir. *“Mənbələr onun poeziya ilə yanaşı nücum elmləri və riyaziyyat ilə də məşğul olduğunu, “Fələki” (“Göylərə məxsus”) təxəllüsünü də bu münasibətlə qəbul etdiyini xəbər verirlər... Əsərləri onun yaxşı təhsil gördüyünü, mükəmməl biliyə malik olduğunu sübut edir; ərəb dili və ədəbiyyatını, poetikanı incəliklərinə qədər bilirmiş, gözəl xətti varmış... Fələki Şirvani irsindən əldə olan nümunələr klassik Şərq şeirinin qəsidə, tərcibənd, qismən qəzəl, qitə, fərd və rübai şəkillərini əhatə edir. Əsərlərinin çoxu qəsidələr, həm də qəsidə-mədhiyyələrdir. Tərcibəndləri də elə mədhiyyə səciyyəlidir”* [60, c. 2, s. 386, 391].

Ədəbiyyat tarixlərində adı çəkilən XII əsrin digər görkəmli Şirvan məktəbinin nümayəndəsi Xaqani Şirvanidir. Şairin həyatını əks etdirən ən mühüm mənbə elə onun öz əsərləridir. Bu səbəbdən də, tədqiqatçılar ailəsi və özü barədə fikirlərə məhz onun əsərlərinə əsaslanaraq göstərmişlər. Əsərlərinə diqqət yetirərkən onun Xaqani, Həqayıqi, Əfzəl təxəllüsü ilə şeirlər yazdığı görünür [16, s. 89]. Şeirlərində hansı mövzuda yazmasından asılı olmayaraq Xaqani yaradıcılığında özünəməxsus ifadə tərzini, vətənpərvərlik duyulur. *“Xaqani öz doğma vətəni Şirvanı qəlbən sevdini təkrar-təkrar demiş və vətəninin gözəl təbiətini, bol məhsulunu tərənnüm etmişdir”* [62, s. 84].

Şair ibtidai təhsilini ustadı və əmisi Kafiəddin Ömərdən almışdır. Ruhunun zənginləşməsində əmisinin şairə çox böyük təsiri olmuşdur. Professor Qafar Kəndli

zamanının görkəmli ədibinin həyat və yaradıcılığını əks etdirən monoqrafiyasında onun təhsili barədə yazmışdır: *“O, İbn əs-Sikkitin “Kitab islahül-məntiq”, böyük ərəb şairi, Xətib Təbrizinin müəllimi Əbül-Əla Mərrinin “Səqt əz-zənd” əsərindən qardaşı oğluna dərs keçərək, hər iki kitabla tələbəsini yaxından tanış etmişdir. Şübhəsiz ki, Xaqani bu kitabları oxuyarkən Xətib Təbrizinin hər iki əsərə yazdığı, XII əsrdə ən yaxşı dərslik sayılan şərhhlərlə də yaxından tanış olmuşdur”* [16, s. 134].

Şairin zəngin irsi forma və məzmununun kamilliyinə, dolğunluğuna görə keçmiş ənənələrdən bəhrələnmiş, yeni, orijinal üslubu ilə seçilərək sonrakı əsrlərə nümunə olacaq təsir qüvvəsinə malikdir. *“Şərqi Əmir Xosrov Dəhləvi, Əbdürrəhman Cami, Füzuli kimi dahiləri Xaqani dühasına pərəstiş etmiş, ondan öyrənmiş, təsirlənmiş, bəzi əsərlərinə cavablar yazmışlar”* [61, s. 66].

Şairin irsini müxtəlif istiqamətlərdən araşdırmaq mümkündür. Onun yaradıcılığından söhbət açarkən ilk yada düşən Xaqani Şirvaninin *“Töhfətül-İraqeyn”* və *“Mədain xərəbələri”* əsərləridir,

Şərqi Əmir Xosrov Dəhləvi, Hafiz, Əssar, Arif, Cami, Nəvai, Füzuli kimi sənətkarlarının ustad kimi yanaşdığı [61, s. 78] Nizami Gəncəvi (1141-1209) XII əsrin yetirdiyi dahi şəxsiyyətlər sırasında yüksək zirvədə dayanır. Yaradıcılığı hər zaman Şərq və Qərb alimlərinin diqqət mərkəzində olan bu istedadlı şairin zəngin irsi müxtəlif istiqamətlərdən öyrənilir. Söz sənətkarlığına *“Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl”, “İsgəndərnamə”* kimi böyük əsərlər bəxş etmiş Nizami Gəncəvinin şəxsiyyətilə bağlı bəzi mübahisələrə baxmayaraq, deyilənləri təkzib edən tədqiqatlardan görünür ki, əsərlərinin üslubu və ruhu onun görkəmli Azərbaycan şairi olmasını aydın nümayiş etdirir.

Azərbaycan ədəbiyyatı XII əsrin mənzərəsində yaradıcılığı dünya alimləri tərəfindən öyrənilən istedadlı şairəsilə də diqqəti çəkir. *“Təzkirəçilərin və araşdırıcıların yazdığına görə şairənin əsl adı Mənicə xatın olmuş, Məhsəti ləqəbini isə ona Səlcuq hökmdarlarından Sultan Səncər (478-552/1085-1157) vermişdir”* [12, c. 2, s. 368]. Məhsəti Gəncəvi haqqında məlumatlar rəvayətlər şəklində gəlib çatdığından bəzən onun şəxsiyyətinin həqiqiliyi şübhə yaratmışdır.

“Məhsəti poeziyası mövzu və ideya istiqamətinə görə bir neçə yerə yarıdır. Bu çoxşaxəliliyi heç də şairənin dünyagörüşündəki ziddiyyət adlandırmaq olmaz. Ömrünün müxtəlif çağlarında yaranmış şeirlərdə Məhsətinin həyata baxışlarının, təsvir üsulunun, deyim tərzinin necə dəyişdiyi əks olunmuşdur” [13, s. 203].

Farsdilli yaradıcılığı ilə XII əsrin ədəbi mühitini zənginləşdirən görkəmli şairlərdən biri də Mücirəddin Beyləqanıdır. Şairin poeziyasında müxtəlif janrlarından məharətlə istifadə edilmiş, qəsidələr, qəzəllər və rübailərdə bu rəngarəngliyi böyük ustalqla vermişdir. *“Qəsidələrin çoxunda şairin şəxsi həyatı ilə, yaşadığı mühitlə, onun dövründə baş vermiş siyasi-ictimai, hərbi, tarixi hadisələrə sənətkarın şəxsi münasibəti ilə əlaqədar məlumatlar verilmişdir”* [7, s. 45].

Əvvəldə qeyd edildiyi kimi, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi kitablarında XII əsrin farsdilli istiqaməti daha çox işıqlandırılır. Lakin bu dövrün ərəbdilli mühiti də zənginliyi və rəngarəngliyi heç də farsdilli nümunələrdən zəif deyildir. Bu mövzudan bəhs edərkən Əbuhəfs Ömər Gəncəvinin, Əbdülqahir Əbunnəcib Sührəvərdinin, Eynəlqüzat Miyanəcinin, Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Sührəvərdinin, Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya Sührəvərdinin adlarını göstərmək mümkündür.

XII əsrdə yaşamış dövrünün tanınmış şairlərindən biri Əbuhəfs Ömər ibn Osman Gəncəvidir. Şair haqqında bir sıra mənbələrdə məlumatlar vardır. Lakin onların əksəriyyəti demək olar ki, bir-birini təkrarlayır. Ömər Gəncəvinin həyatı haqqında müəyyən təsəvvürün yaranmasında ən mötəbər mənbə Yaqut Həməvinin əsəridir. Azərbaycanda ilk dəfə filologiya elmləri doktoru, professor İmamverdi Həmidov “Şair Ömər Gənci” adlı məqaləsində şairin həyatı haqqında məlumatı və Yaqut Həməvinin “Mucəm əl-udəbə” əsərinə əsasən onun on üç beytini oxuculara təqdim etmişdir [10, s. 26-34].

Məlumatlardan aydın olur ki, Ömər Gəncəvi ədəbiyyatı və nəhvi dərindən bilmişdir. Ədəbiyyatı Əbu Muzəffər Əbivərdidən (1064-1113) öyrənmiş, sufi Əbdürrəhman Dunini (1033-1108) dinləmişdir. O, biliklərini artırmaq üçün səfərlər etmişdir. Mənbələrdə o, “zəngin fəzilətli, dərin düşüncəli, gözəl rəftarlı, bol ibadətli, ruha səxavətlə məhəbbət saçan, ədəbi yaradıcılığa malik və onu toplayan” kimi xatırlanır. Şair Bağdada, Bəsrəyə, Xorasana, Nişapura elmi səfərlər etmişdir. Ədib

Bağdad səfəri zamanı bir müddət orada qalmışdır. Burada böyük alimlərlə dostlaşaraq onlardan elm öyrənmişdir. Bir müddət sonra o, Gəncəyə qayıtmış və sonra yenidən Bağdada səfər etmişdir [189, c. 3, s. 332; 194, c. 2, s. 122; 215, c. 2, s. 220; 229, s. 51; 156, c. 5, s. 340; 146, c. 2, s. 188; 10, s. 26; 34, s. 16].

Mənbələrin verdiyi məlumata görə, o, Nişapurda Nizamülmülkün oğlu, vəzir Fəxrülmülkün (...-1106) uşaqlarına dərs demişdir. 1150-ci ildə Nişapurdan ayrılmış və oraya qayıtmamışdır. Ədib 1155-ci il iyunun 18-də yetmiş yaşında ikən Mərv şəhərində vəfat etmişdir [194, c. 2, s. 122; 215, c. 2, s. 220; 229, s. 51].

Ömər Gəncəvinin dövrümüzə az sayda şeiri gəlib çatmışdır. Əldə edilən beytlərdən şairin yaradıcılığı barədə müəyyən təsəvvür yaranır. Şeirlərinin birində o, yazmışdır:

خيال سائر من برقعيد
و جرعنى عتاب المستزيد

بدا وشيم برق عيد
وقرعنى على طول التنائى

Bayramın parıltısı əlamətlərilə göründü,

O, Bərqaiddən gələn adi xəyaldır.

Uzun ayrılığa görə mənə rişxənd edildi,

Şişirdilmiş məzəmmət mənə içirdildi [152, s. 111].

Birinci beytin mənbələrdə fərqli forması da mövcuddur. O, aşağıdakı kimidir:

Bayramın parlaqlığı sübh nəsimilə göründü

O, Bərqaiddən gələn qonaq bir xəyaldır [215, c. 2, s. 220].

Yaqut Həməvi Bərqaidi Mosul və Nuseybin arasında kiçik əyalət olduğunu göstərmişdir. Onunla Mosul arasında dörd günlük yol, Nuseyblə onun arasında on fərsəxlik məsafənin olduğunu bildirmişdir. Müxtəlif yerlərə səfərlər etmiş şair bu beytlərilə İraq torpağından ona yönələn xoş bir xəyalın arzusundadır.

Beytlərində bəzən o, insanları səxavətlə, şərəfilə yaşamağa çağırır:

و غرض الورد بالدر النضيد
يبدد منه ضمى سقط جيد

فقص الدر فوق الورد نثرا
وبات وبت معتنقين شوقا

Güllərin üzərinə səpilən mirvarini izlədi

Çoxlu mirvarilərlə güllər incə oldu

Şövkə inanaraq qəbul edənlərin qərarı ilə razılaşıldı

Onda səxavət qıgılımlarının toplusu şaxələndi [152, 111].

Şair insan qəlbinin genişliyini, səxavətini qızıl güllə müqayisə edir. İncə, tərəvətli gül qədər zərif və həssas olan insan ruhu Ömər Gəncəvinin ilhamının qüdrətilə uca tutulur. Bəşər övladının daxili zənginliyi, güllər üzərinə səpilmiş şəh qiymətli mirvariyyə bənzədilir. Üzəri şəh dolu gül bu mənərə ilə necə cazibəli görünürsə, səxavət dolu ürək də rəğbət doğurur.

Ömər Gəncəvi şeirlərində bəzən dünyanın faniliyindən bəhs olunmuşdur. Bu nümunələrdə o, tam fərqli bir ruhda fikirlərini davam etdirmişdir:

وكل جليل بالجليل يصاب
ويشغله عنه هوى وشباب
إذا جل قدر المرء جل مصاب
يروح الفتى في غفلة عن ماله

Əgər insanın qiyməti əzəmətli olarsa, itkisi də böyük olar

Hər bir yaxının itkisi yaxınlığına görə ağrıdır.

Zaman ötdükcə gəncliyin qayğısızlığı gedir

Gənclik sevgisi onun başını qarışdırmışdır [229, s. 53].

Şair insan itkisinin verdiyi acını yaxınlıq dərəcəsilə ölçür. Həyatda yaranmış bu boşluq ən yaxınları daha artıq incidir. İllərin ötməsi, gəncliyin sürətlə keçməsi hiss olunmur. Bir-birini əvəzləyən illər ayrılığın baş verəcəyi günü onlara yaxınlaşdırır. Lakin insan heç zaman sonu düşünmür. Gözlənilmədən onları yaxalayan ölüm acısı əzizlərini incidir.

Ömər Gəncəvi bəşər övladının zənginlik üçün çalışmasını, bu yolda bəzən bağışlanmaz, böyük səhvlərdən belə çəkinmədiyini məzəmmət edir:

وان ثراء يفتنيه مشتت
وماذيها سم يضر وصاب
وان بناء بيتنيه خراب

O, dağınıq bir sərvətə sahib olarsa

Özünə xaraba bir ev tikər.

Dünyanın sahib olduğu nemət sınaqdır və bələdir.

Onun şirinliyi zəhərdir və ona meyl edənləri zəhərləyir [229, 53].

Dünyanın faniliyindən bəhs edən şair, onun naz-nemətinə uymamağa çağırır. Bu beytlərdə Ömər Gəncəvi həyata fəlsəfi anlamda baxır. O, insanlara ömrü boyu israfçılığa yol verməməyi, maddi nemətə uymamağı və ondan düşünölmüş şəkildə

istifadə etməyi məsləhət bilir. Həyat müvəqqətidir. Bu gün sahib olduğun maddi sərvət sabah dünyanı dəyişdikdən sonra sənə aid olmayacaqdır. İnsan axirətini bəşəri aləmdə qazanır. Zənginlik, var-dövlət sağlığında nə qədər şirin görünürsə, ölümündən sonra o, dünyanın bir sınaq olmasını dərk edəcəkdir. Çünki maddi sərvət bəşəri həyatda insanı yolundan azdıran əsas amillərdəndir.

Şair bəzən həyata geniş anlamda yanaşaraq onun keçiciliyini, yaranmış varlığın bir gün həyatını tərk edəcəyini bildirir:

ولم يتفكر ان من عاش ميت
وان الذى فوق التراب تراب

Düşünməmişdir ki, yaşayan ölüdür

Çünki torpaq torpaq üzərindədir [229, s. 53].

Ömər Gəncəvi insanın torpaqdan yarandığını və ölərkən də yenidən torpağa qarışacağını xatırladır. Bəşər övladı sonda öz ilkinə dönəcəyini heç zaman unutmamalıdır.

Təəssüf ki, onun yaradıcılığından dövrümüzdə az sayda nümunələr gəlib çatmışdır. Dövrümüzdə müxtəlif mənbələr vasitəsilə gəlib çatmış beytlər Ömər Gəncəvinin ədəbiyyat tarixində tam olmasa belə, mümkün qədər qiymət vermək imkanı yaradır.

XII əsrin görkəmli şəxsiyyətlərindən biri sufi alim və şair Əbdülqahir ibn Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əmməveyh Əbunnəcib Sührəvərdidir. Digər sührəvərdilərdən fərqli olaraq mənbələrdə mütəfəkkirlə yanaşı, ailəsinə aid görkəmli şəxsiyyətlər haqqında ətraflı məlumatlar vardır. Onlardan oğlanları Əbdürrəhim ibn Əbdülqahir Sührəvərdi və Əbdüllətif ibn Əbdülqahir Sührəvərdi, qardaşı oğlanları Ömər ibn Məhəmməd ibn Əmməveyh Sührəvərdi və Əbdülməlik ibn Məhəmməd ibn Əmməveyh Sührəvərdi, Ömər Sührəvərdinin oğlu Məhəmməd ibn Ömər Sührəvərdi barədə xəbərlərə rast gəlinir.

Alim 1097-ci ilin yanvar (bəzi məlumatlara əsasən isə fevral) ayında Sührəvərddə ziyalı ailəsində anadan olmuş, Bağdadda Nizamiyyə mədrəsəsində təhsil almışdır. Əbunnəcib Sührəvərdi şafii məzhəbini öyrənmiş, Əbu Əli Məhəmməd ibn Səid Nəbhani, Zahid ibn Tahir Şəhami, Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Əbdülbaqi Ənsari və başqalarını dinləmişdir. Sufi alim Ziyaəddin və Nəcibəddin ləqəbi ilə tanınmışdır.

Tacəddin Sübki yazır: *“Mənbələrdə Əbunnəcib Sührəvərdinin yoxsul həyat keçirdiyi söylənilir: “Onun Dəclə sahilində uçuq bir evi vardı, özü və dostları ora sığınmışdı”*” [39, s. 53; 35, s. 18].

“Orta əsr müəllifləri Əbunnəcib Sührəvərdinin çoxlu əsər yazdığını qeyd edirlər. Lakin mütəfəkkirin traktatlarının əksəriyyəti itib-batmış, onlardan az bir qismi qorunub saxlanılmışdır” [39, s. 54].

Azərbaycanlı alim 1150-ci ilin may ayının 26-dan 1152-ci ilin oktyabr ayına qədər Nizamiyyə mədrəsəsinə başçılıq etmiş və dərs demişdir. 1161-ci ildə Müqəddəs evi ziyarətindən sonra Dəməşqə getmişdir. Sufi yolunu tutmuş, xirqə geyindiyi bildirilir. 1168-ci ilin aprel ayının 8-i Bağdadda vəfat etmiş, öz mədrəsəsində dəfn olunmuşdur [206, c. 19, s. 22; 132, c. 36, s. 431; 128, c. 3, s. 304; 163, c. 2, s. 11; 232, c. 3, s. 379; 191, c. 7, s. 198; 39, s. 53].

Əbunnəcib Sührəvərdinin oğlanları da dövrünün tanınmış şəxsiyyətlərindəndir. *“Mənbələrdə Əbunnəcib Sührəvərdinin Əbdürrəhim və Əbdüllətif adında iki oğlu yad edilir. Onlardan biri sufi, digəri hüquqşünas alim olmuşdur”* [30, s. 62].

Fəqih Əbdürrəhim ibn Əbdülqahir Sührəvərdi Əbunnəcib Sührəvərdinin böyük oğludur. O, atasından fiqhi öyrənmiş, vəfatından sonra onun mədrəsəsində dərs demişdir. Hədis adamlarını dinləmişdir. Müqəddəs evi ziyarət məqsədilə Şama səfər etmişdir. 1171-ci ildə Dəməşqdə vəfat etmişdir [150, c. 1, s. 244].

Əbdüllətif ibn Əbdülqahir ibn Abdulla Sührəvərdi Əbunnəcib Sührəvərdinin digər oğludur. O, Bağdadda 1140-cı ilin mart ayının 4-də anadan olmuşdur. Əbdüllətif atasından fiqhi öyrənmiş, Xorasanda dövrünün məşhur imamları ilə görüşmüş, sonra yenidən Bağdada qayıtmışdır. Burada qazi Əbülqasım Əli ibn Əbdüsseyid ibn Səbbağı, Əbülfəz Məhəmməd ibn Ömər ibn Urməvini, Əbulqalib Məhəmməd ibn Əli ibn Dayəni, Əbulmüzəffər Əbdülməlik ibn Əli Həmədanini və başqalarını dinləmişdir. İraqda, İrbildə, Şamda, Misirdə hədis öyrənmişdir. Səlahəddin Əyyubinin zamanında bəzi ölkələrdə qazi olmuş, atasının mədrəsəsində dərs demişdir. İrbilə səfər etmiş, 1213-cü ildə vəfatına qədər orada yaşamışdır [206, c. 19, s. 81; 123, c. 5, s. 348; 224, c. 2, s. 282].

Şihabəddin Əbuhəfs Ömər ibn Abdulla ibn Əmməveyh Sührəvərdi görkəmli sufi alim Əbunnəcib Sührəvərdinin qardaşı oğludur. *“Mütəfəkkir haqqında ilk məlumat onun yaradıcılığı, habelə şəxsən özü ilə tanış olan Yaqut Həməvi və İbn Bibi tərəfindən verilmişdir. Sonrakı müəlliflər isə həmin məlumatı bir qədər genişləndirmiş, ona bəzi əlavələr etmişlər”* [39, s. 54].

Görkəmli alim 1145-ci ilin yanvar ayında Sührəvərdə anadan olmuşdur. Kiçik olarkən atası vəfat etmiş, əmisi Əbunnəcib Sührəvərdinin yanında böyümüşdür. *“O, Bağdada getmiş, orada əmisi Əbunnəcib Sührəvərdidən, Əbdülqadir Cilidən (1078-1167), Əbu Züredən və başqalarından təhsil almışdır. Mütəfəkkir fiqh, təsəvvüf, dilçilik və ədəbiyyata dərinlən yiyələnmişdir”* [39, s. 54]. Mənbələrdə o, “Bağdad şeyxlərindən biri” kimi yad edilir.

Ömər Sührəvərdinin çoxlu sayda əsərlərinin adı məlumdur. Onlardan ən məşhuru “Biliklərin töhfələri” (“عوارف المعارف”) əsəridir.

Bir sıra mənbələrdə onun dünyagörüşünə xüsusi diqqət yetirilsə də, xüsusən, İbn Xəllikanın əsərində o, istedadlı şair kimi təqdim olunur:

Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Sührəvərdi 1234-cü ildə Bağdadda vəfat etmişdir [128, c. 3, s. 443].

Əbdülməlik ibn Məhəmməd ibn Əməveyh Sührəvərdi Əbunnəcib Sührəvərdinin qardaşı oğlu, Ömər in kiçik qardaşıdır. Dövrünün məşhur sufilərindən olmuşdur. Onun Bağdadda yaşadığı bildirilir. Haqqında geniş məlumat yoxdur, yalnız 77 il ömür sürdüyü göstərilmişdir [144, c. 1, s. 129].

XII əsrin görkəmli şəxsiyyətlərindən biri işraqilik fəlsəfəsinin banisi, böyük şair və ədib Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya ibn Həbəş ibn Əmirək Sührəvərdidir. Mütəfəkkirin ilk təhsilindən söz açarkən fiqh in əsasları və fəlsəfəni Marağada Məcdəddin Cilidən öyrənməsi İbn Xəllikanda, Yaqut Həməvidə, Taşköprizadədə əksini tapmışdır. Şəmsəddin Şəhrəzuri öz əsərində müəlliminin, Azərbaycanın, Yaxın və Orta Şər q ölkələrinin mühüm şəhərlərindən Ərdəbil, Miyanə, Diyarbək r, Xərbut, Konya, Sivas, Mardin, Bağdad, Dəməşq və Hələbə səfər etdiyini göstərmişdir [37, s. 16]. Şihabəddin Sührəvərdi səfər etdiyi şəhərlərdə fəaliyyət göstərən elmi mərkəzlərdə, qızğın disputlarda qətiyyətlə çıxışlar edirdi. Həmin mübahisələr zamanı

o, özünə həm dostlar, həm də düşmənlər qazanırdı. Şəmsəddin Şəhrəzuri mütəfəkkirə qarşı çıxanları onun kəramətini dərk etməməsi ilə günahlandırırdı.

Şihabəddin Sührəvərdir 1183-cü ildə Hələbə gəlir. Həmin dövrdə orada hakimiyyət Əyyubilər sülaləsinin əlində idi. Misir, Suriya və Yəmənə əhatə edən bu ərazilərin başında Səlahəddin Əyyubi dayanırdı. Sülalənin adı onun babası Əyyub ibn Sədidən götürülmüşdür. Öz oğlu Qazini Səlahəddin Əyyubi Hələbə vali təyin edir. Sonralar əl-Məlik əz-Zahir böyük nüfuz qazanaraq bütün şimali Suriyada tanındı və Əyyubilər arasında ilk sultan titulu alan şəxs oldu.

Şeyx İftixarəddinin başçılığı ilə keçirilən Hələviyyə mədrəsəsindəki disputlarda Şihabəddin Sührəvərdinin nümayiş etdirdiyi natiqlik qabiliyyəti və iti mühakiməsi tez bir zamanda onu şöhrətləndirdi. Mütəfəkkirin şöhrəti hakim əl-Məlik əz-Zahirə (1186-1215) çatır. Hələb hakimi onun zəkası, çıxışları ilə xüsusi maraqlanaraq zamanının görkəmli alim və fəqihlərindən ibarət məclis təşkil edir, Şihabəddin Sührəvərdir oraya dəvət olunur. Bir çox elmi mübahisə və mükəllimlərdə o, qalib gəlir, əl-Məlik əz-Zahirin ehtiramını qazanır. Bu şöhrət və ehtiram eyni zamanda ona qarşı düşmən münasibətdə olan qüvvələr yaradır [30, s. 148].

İbn Xəllikan yazırdı ki, onu əqidə pozğunluğu və dinsizlikdə günahlandırdılar. Mütəfəkkirin küfrü onun qətlinə səbəb oldu. Fəqihlər təhrik etdilər ki, əl-Məlik əz-Zahir onu öldürsün. Hakim razı olmadı, atası Səlahəddinə üz tutdular: “Onlar onun küfrünü təsdiq edən hökmlər hazırlayıb Dəməşqə, Məlik Hasir Səlahəddinə göndərdilər. Dedilər: Əgər bu gənc sağ qalsa, əl-Məlik əz-Zahirin etiqadını korlayar. Eləcə də, o, azad edilərsə, ölkədə hər hansı nahiyəni korlayar. Birinin üstünə beşini qoydular. Səlahəddin Hələbə Qazi Fazilin xətti ilə Şihabəddin Sührəvərdinin haqqında oğlu əl-Məlik əz-Zahirə məktub göndərdi. Orada deyirdi: Bu Şihab Sührəvərdinin öldürülməsi labüddür. Onu heç vəchlə azad buraxmaq və sağ saxlamaq olmaz [37, s. 25]. Lakin yüksək istedadla malik mütəfəkkirin qətlinə etiraz edən əl-Məlik əz-Zahir bununla razılaşmadı. Növbəti tapşırıqda isə Səlahəddin əgər buna əməl etməzsə Hələbin idarəsini ondan alacağı şərtini bildirir. Bu çıxılmaz vəziyyətdən başqa bir yol tapmayan əl-Məlik əz-Zahir onu icra etmək məcburiyyətində qaldı.

Mənbələrdə onun hansı üsulla öldürülməsi barədə müxtəlif fikirlər vardır. Bəziləri onun ac saxlanıldığını, bəziləri boğulduğunu, qaladan atıldığını və başqa fərziyyələr irəli sürmüşlər. Digər mülahizələrdə isə göstərilmişdi ki, mütəfəkkir özünü üçün qalada ac qalmaq qətlini üstün tutmuşdur. O, Hələb qalasında həbs edilərək öldürülmüşdür. Onun ölüm tarixi ilə bağlı müxtəlif fikirlər vardır. Həmin tarix barədə qəti şəkildə 1191-ci il qənaətinə gəlinir [37, s. 25].

XII əsrin görkəmli mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi digər həmyerlilərindən fərqli olaraq ömrü boyu doğma şəhərindən kənarında fəaliyyət göstərməsə də, onun əsərlərində dövrünün müsəlman Şərqi elmi-mədəni mühiti ilə yaxınlıq aydın duyulur. Buna bariz nümunə kimi “İsgəndərnamə” əsərində Hermis surətilə işraqilik fəlsəfəsinin banisi Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi arasındakı oxşarlıqdır. Poemada Hermisin elmi disputlarda çıxışı və başına gələnlər XII əsrin dahi mütəfəkkiri Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin taleyinə bənzədilir. Görkəmli filosof disput məclislərində çıxışlarına görə azadfikirlilik üstündə qətlə yetirilmişdir. *“1191-ci ildə Hələbdə baş vermiş bu hadisənin xəbəri bütün müsəlman Şərqi ölkələrinə yayıldığı kimi, şübhəsiz, Gəncəyə də gəlib çatmış olardı. Bəlkə də həmin vaxtdan 7-8 il sonra qələmə alınan “İsgəndərnamə” poeməsindəki hekayət Şihabəddin Sührəvərdi hünərinin təənnümü idi”* [34, s. 68].

O, cəmi otuz yeddi il ömür sürsə də mənalı və məhsuldar bir həyat yaşayaraq orta əsrlər elm ümmanına özünün əlli iki dürrü xatırladan əsərlərini töhfə vermişdir. Mütəfəkkirin yaradıcılığına nəzər yetirərkən onlar bir sıra mövzuları - sufizm, peripatetizm, işraqilik və digər sahələri əhatə edir. Adları sadalanan əlli iki əsərin təəssüflər olsun ki, hamısı dövrümüzə gəlib çatmamışdır.

Şihabəddin Sührəvərdinin fəlsəfi irsinin Azərbaycanda yeganə tədqiqatçısı, AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, professor Zakir Məmmədovun mütəfəkkirin ölümünün 800 illiyi ilə əlaqədar nəşr etdirdiyi “Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi (Qısa bibliografik məlumat)” (Bakı, 1991) kitabında mütəfəkkirin əsərlərinin siyahısı, onlara yazılmış haşiyə və şərhlər, həmin əsərlərin əlyazmalarının yerləşdiyi kitabxanalar və onların çapı haqqında tam və dolğun məlumat vermişdir [38].

Böyük filosof olmaqla yanaşı, mütəfəkkir, poeziya aləmində ərəb və fars dillərində şeirlərin müəllifi kimi tanınırdı. Onun şagirdi Şəmsəddin Şəhrəzuri göstərmişdir ki, “*ərəb və fars poeziyasında Şihabəddin Sührəvərdinin təbinin yüksəkliyini göstərən xoşagələ, gözəl şeirləri də vardır*” [39, s. 149]. Təəssüflər olsun ki, dövrümüzə onun farsca cəmi üç rübaisi çatmışdır. Ərəbcə şeirlərinə gəlinə, Dəməşqdə Zahiryyə kitabxanasında saxlanılan əlyazması və müxtəlif mənbələrdə təxminən iki yüz beytlik şeir nümunələri qorunub saxlanılır.

Dövrümüzə mütəfəkkirin az sayda şeirləri gəlib çatsa da, bu nümunələrin müxtəlif janr və formalarda qələmə alınması onun zəmanəsinin şairlərindən geridə qalmamasını sübut edir. Onun yaradıcılığında dünyanın faniliyi, əbədiyyətə qovuşmaq istəyini və fəlsəfi məzmunlu lirik şeirlərlə xüsusi yer almışdır. Burada XII əsrdə şairlərin artıq müraciət etmədiyi məzmunu və üsluba da təsadüf olunur. Həmin nümunələr cahiliyyə poeziyasına xas tərk edilmiş obanın təsvirini verən ətlal forması və muvaşşah şeiridir.

Şihabəddin Sührəvərdinin şeirləri Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində fəlsəfi poeziyanın gözəl nümunələrindəndir. Dərin fəlsəfi mahiyyət daşıyan həmin poetik parçalarda söz rəngarəngliyi, qafiyə sistemi və vəzn gözəlliyi mütəfəkkirin filosof-şair kimi sənət zirvəsində əzəmətli mövqe tutmasından xəbər verir. Ərəbdilli və farsdilli ədəbiyyatımızın görkəmli nümayəndələrindən biri olan Şihabəddin Sührəvərدي poeziya aləminə bəxş etdiyi inciləri ilə böyük ehtiramla yad olunur və olunacaqdır.

XII əsr Azərbaycan ərəbdilli və farsdilli elmi və mədəni mühitinin mənzərəsinin daha geniş, ətraflı təsviri mümkündür. Lakin adı çəkilmiş şəxsiyyətlər, onlar haqqında qısa məlumatlar zənginliylə seçilən bu yüzillikdə digər millətlərlə yanaşı, azərbaycanlı alim və mütəfəkkirlərin böyük xidmətlərindən xəbər verir. Bu gün dünya alimləri tərəfindən onların əsərlərinin öyrənilməsi, təbliği Azərbaycan elminin və mədəniyyətinin uğurudur.

1.3. Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı və zəngin irsi

XII əsrin görkəmli filosofu, şairi, ədibi Eynəlqüzat Əbülməali Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əli Miyanəci dövrün mənzərəsində filosof və söz xəzinəsinin sahibi kimi mühüm rol oynamış dahi şəxsiyyətdir. Aldığı yüksək təhsil, irəli sürdüyü dəyərli fikirlər, yaratdığı misilsiz əsərlər qısa ömür yaşamasına baxmayaraq, ona dövrünün zəka sahibləri arasında xüsusi mövqe qazandırmışdır. O, elm aləmində filosof kimi məşhur olmuş, dünyagörüşü daha çox tədqiq edilmişdir. Buna baxmayaraq, Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafında onun danılmaz xidmətləri vardır.

Mənbələrdə Miyanəci nisbəsinin iki məkana aid olması göstərilir. Onlardan biri Şamda yerləşən Miyanəcdir. Digəri isə Azərbaycanın qədim şəhərlərindən biri Miyanədir. Şəhər Təbriz və Marağa arasında yerləşdiyindən belə adlandırılmışdır [117, c. 3, s. 287; 197, c. 2, s. 352; 192, c. 11, s. 552; 233, c. 5, s. 701].

Qaynaqlarda hər iki məkana aid görkəmli şəxsiyyətlərin adları göstərilir. Azərbaycanın Miyanə şəhərinə mənsub şəxsiyyətlərdən bəhs edərkən Həmədan qazisi Əbülhəsən Əli ibn Həsən Miyanəci, onun oğlu Əbu Bəkr Məhəmməd Miyanəcinin adları qeyd edilir. Əbülhəsən Əli Miyanəci müsəlman Şərqiində panteist fəlsəfəsinin banisi Eynəlqüzat Abdulla Miyanəcinin babasıdır. *“Miyanəcilər XI-XII əsrlərdə istedadlı şairlər, görkəmli alimlər yetirmiş böyük nəsil dir. Onlardan Eynəlqüzat Miyanəcinin babası Əbülhəsən Əli Həsən oğlu Miyanəci mükəmməl təhsil görmüş hüquqşünas alim və incə təbli şair kimi tanınmışdır”* [30, s. 123].

Orta əsr mənbələrindən və bu sahədə aparılmış tədqiqatlardan məlumdur ki, mütəfəkkir əslən Azərbaycan şəhəri Miyanəndir. Lakin *“Həmədanda doğulub yaşadığına görə Həmədani kimi də məşhurdur. O, baş qazi vəzifəsində dərin hörmət qazandığından “Eynəlqüzat” (Ayn əl-qudat – Qazilərin gözü) fəxri adını almışdır. “Əbülməali” ləqəbi isə “Fəzilətlər atası” deməkdir”* [30, s. 123; 111, s. 192].

Mütəfəkkirin babası Əbülhəsən Əli ibn Həsən Miyanəcinin həyatı və fəaliyyəti barədə geniş məlumat yoxdur. Dövrümü zə gəlib çatmış mənbələrdə fikirlər demək olar ki, bir-birini təkrarlayır. Mənbələrdə alim *“Bağdadın məşhur fəzilətlilərindən biri”* deyilərək təqdim edilir. Əli Miyanəci Bağdadda Əbu Tayyib Təberidən (959-

1058) fiqhi öyrənmiş, Əbülhəsən Əli Qəzvinidən (970-1050), Əbu Məhəmməd Həsən Xəllaldan (963-1047) və başqalarından hədis dinləmişdir. O, 1079-cu ilin aprel ayında sübh namazı vaxtı öz məscidində qətlə yetirilmişdir [151, c.2, s. 212; 143, s. 419; 185, c. 5, s. 252; 30, s. 123; 25, s. 139; 192, c. 11, s. 655; 207, c. 20, s. 182]. Mənbələrdə Əli Miyanəci qazi olmaqla yanaşı, istedadlı şair kimi də təqdim edilir.

Əli Miyanəcinin dövrümüzə az sayda beyti gəlib çatmışdır. Onlardan birində o, Mauşanı tərənnüm etmişdir:

فحيهلا بوادی ماوشان	إذا ذكر الحسان من الجنان
وملهى ملهيا عن كل شان	تجد شعبا يشعب كل هم
و غانية تدل على الغواني	زمغنى مغنيا عن كل ظبي
الذ من الثالث والمثانى	بروض مونتق وخرير ماء
تراها كالعقيق وكالجمان	وتغريد الهزار على ثمار
اصحابى بدرب الزعفران	فيا لك منزلا لو لا اشتيافى

Əgər bağların gözəllikləri xatırlansa,
xəyallarda Mauşan vadisi canlanmazmı?
Bölünən bir xalq görərsən. Onların hamısı,
hər bir işdə əyləncə yerlərində əylənənlərdir.
Hər bir ceyranın məskənində müğənnilər oxuyur,
o, zəngin gözəlliklərə aiddir.
Gözəl bağlarla və şırıltılı sularla
üçlü və ikili gəzənlərə zövq verir.
Meyvələr üzərində quşların oxumasını
əqiq və mirvari kimi görərsən.
[192, c. 11, s. 655; 117, c. 3, s. 387].

Əbdürrəşid Bakuvi Mauşan əyaləti haqqında yazmışdır: Mauşan “Ərvənd dağının ətrafında yerləşən Xorasan dairələrindən biridir. Burada çoxlu su, ağac və meyvə var. Çiçəklərindən müşk qoxusu gəlir. Çaylarının suyu təmiz və durudur. Həmədanın əhalisi adətən Mauşana yayda, əriklər yetişəndə gedir. Ərik ağaclarının sahibləri icazə verirlər ki, gələnlər bunların altında istirahət etsinlər” [2, s. 104].

Maraq doğuran cəhətlərdən biri budur ki, məxəzlərdə Mauşan haqqında məlumat verərkən məkanın gözəlliklərini Əli Miyanəcinin və onun nəvəsi Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirlərindən nümunələr verməklə tərənnüm etmişlər.

Mütəfəkkirin babası Əli Miyanəci digər şeir parçasında tamamilə başqa mövzuya toxunmuşdur. Burada dövrün dəyişkənliklərindən və zamanın çətinliklərindən bəhs edilir:

ما كل غاد للامور برائح	يا راقدا والدهر يقظان له
فعلام يشمت قاطن بالنازح	ذی الدار ما خلقت لتبقى اهلها
ويبيت بين جنادل وصفاتح	كل يصير الى مصير واحد
فغدا يفادحه بخطب فادح	ان غر مغرور بيوم مسرة
ان القناعة راس مال صالح	ربحت تجارة من غدا مقتنعا

Ey yatan, onun dövrü oyaqdır.

Qarşılaşdığın hər şey şəraitlərin yetirdiyidir.

Ev sahibi, yaratdığın hər şey onun adamlarına qalacaq.

nə üçün təmiz yaşayan başqasının bədbəxtliyinə sevinir

Hər kəsin vahid taleyi vardır.

Gecəni daşlar və tənəkə qablar arasında keçirir.

Sevincli gündə kor edilərək aldadılsa

səhər ağır bədbəxtliklə yüklənər.

Ticarəti qənaətlə başlayan qazanc əldə edər

qənaət doğrudan zənginliyin sərmayəsidir [144, c. 1, s. 200].

Mənbələrdə hər zaman Həmədan qazisi Əli Miyanəci istedadlı şair kimi təqdim olunsa da, onun dövrümüzə az sayda şeirləri gəlib çatmışdır. Ümumiyyətlə, Miyanəcilər ailəsinin müsəlman Şərqi tarixində xidmətləri danılmazdır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin atası Əbubəkr Məhəmməd ibn Əli ibn Həsən Miyanəci də adlı-sanlı hüquqşünas alim və Həmədan şəhərinin qazisi olmuşdur. Mənbələrdə o, Həmədanın qazisi, “fəzilətli, zəkali, xoş görünüşlü” kimi xatırlanır. Orta əsr müəlliflərindən biri onun haqqında yazmışdır: “*Fəzilətli, fəzilətlinin oğlu və fəzilətlinin atası. Yəni o, Qazi Əli Miyanəcinin oğlu, Eynəlqüzat Abdulla Miyanəcinin atasıdır*” [31, s. 8].

Panteist filosof Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı haqqında xəbər verən müəlliflər fikirlərini qısa ifadə etmiş, əsasən, eyni faktları bildirmişlər. Onun həyatı barədə əldə geniş məlumat yoxdur. Yazılanlardan bu nəticəyə gəlinir ki, *“Eynəlqüzat Əbülməali Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əli Miyanəci 492-ci (1099) ildə Həmədan şəhərində anadan olmuşdur. O, çox kiçik yaşlarında təhsilə başlamış, Ömər Xəyyam, Əhməd Qəzali, Məhəmməd ibn Həmməveyh və başqa alimlərin yanında müxtəlif elmləri öyrənmişdir”* [39, s. 60].

Müasir dövrdə bütün düşüncə sahiblərinin öz fikirlərini, qənaətlərini sübuta yetirməsi adi haldır. Ötən yüzilliklərə nəzər saldıqda kəşflərin, ideyaların səslənməsi, bəyanı bəzən onun yaradıcılarının həyatı bahasına başa gəldiyinin şahidiyik. Bütün bunları qiymətləndirmək nə qədər çətin olsa da, orta əsrlər müsəlman Şərqiyyənin neçə-neçə görkəmli simaları tarixin bu acı reallığının qurbanı olmuşdur. Təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, ictimai fikrin inkişafında yaratdıqları orijinal ideyaların cəmiyyətdə qəbul edilməməsinin, başa düşülməməsinin faciəsini yaşamış dahi şəxsiyyətlər arasında əslən Azərbaycandan olan mütəfəkkirlər də vardır. Ömürlərinin qısa olmalarına baxmayaraq, yazdıqları əsərlərlə, irəli sürdükləri ideyalarla müdrikliyin nümunəsini yaratmışlar. Təqiblərə məruz qalmış azərbaycanlılardan bəhs edərkən Eynəlqüzat Miyanəci otuz iki, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi otuz yeddi, İmadəddin Nəsimi qırx səkkiz yaşlarında öz ideyalarının qurbanı olmuş şəxsiyyətlər sırasında yada düşür. Filosof, şair və ədib keyfiyyətlərini özlərində daşıyan, əsərlərində fəlsəfi məzmunu əks etdirən həmin şəxsiyyətlərin həyatı, əzmi və iradəsi daim örnək göstərilmişdir.

Qısa ömür sürmüş Eynəlqüzat Miyanəci hələ gənc yaşlarından öz iti mühakiməsi və orijinal fikirlərlə diqqəti cəlb etmişdir. Sufizmə maraqlı göstərmiş və panteist fəlsəfəsinin əsasını qoymuşdur. Çəkinmədən söylədiyi müddəalar ona qarşı çoxlu sayda əleyhidarlar yaratmışdı. Bunun nəticəsi olaraq digər azadfikirli filosoflar kimi o da öz ideyalarının qurbanına çevrilmişdir.

Mənbələrdə hər zaman mütəfəkkir haqqında yüksək fikirlər söylənilmişdir. Burada Eynəlqüzat Miyanəci *“kəramətli imamların və müqəddəslərin böyüklərindən biri”* kimi xatırlanır. Bildirilir ki, o, əsrin fəzilətlilərindən biri, fəqih, ədib, zəka və

fəzilətdə nümunə göstərilmişdir. Sufizmə meyl etmiş, onların təsvirəgəlməz kəlamlarını, işarələrini əzbər bilmişdir. Mütəfəkkir dini və başqa əsərlərində Əbu Məhəmməd Qəzalinin ardıcılı olmuşdur. Alim libası geymiş zəmanə cahilləri ona həsəd aparmışlar [157, s. 111; 186, c. 7, s. 120; 137, c. 2, s. 288; 124, c. 6, s. 191; 229, s. 1551; 151, c. 2, s. 116; 205, c. 17, s. 191; 228, c. 3, s. 178; 177, c. 2, s. 462; 152, s. 127; 136, c. 3, s. 392].

Əksər mənbələrdə Eynəlqəzat Miyanəcinin qətlə yetirilməsində günahkar kimi vəzir Əbülqasim Dərgəzininin adı hallanır. Söylənmiş fikirlərə aydınlıq gətirmək üçün onun kimliyi ilə bağlı yazılanlara diqqət yetirmək maraqlı olardı.

Qivaməddin Nasir ibn Əli Əbülqasimin əsli Nisabad qəsəbəsindəndir. Lakin o, özünü Dərgəzilərə aid etmişdir. 1123-cü ildə Sultan Mahmudun (1118-1131) vəziri Şəmsülmülk Osman ibn Nizamülmülk Beyləqan yaxınlığında öldürüldükdən sonra Əbülqasim Dərgəzini 1124-cü ildə vəzir təyin olunmuşdur. O, vəzifəsinə keçdiyi vaxtdan saray daxilində fitnələr törətməyə, zor tətbiq etməyə, alimlərin qanını tökməyə başlamışdır. Buna görə də Sultan Mahmud onu 1127-ci ildə vəzirlikdən çıxarıb həbs etdirmişdir. Yalnız Sultan Səncərin təhriki ilə Sultan Mahmud Dərgəzini 1128-ci ildə yenidən vəzir təyin olunmuşdur. Sultan Mahmudun (1131) ölümündən azca əvvəl Dərgəzini bir sıra dövlət xadimlərini, o cümlədən Eynəlqəzat Miyanəcinin heyranlarından və müridlərindən Əzizəddin Əbu Nasir Əhməd ibn Hamid Mustavfini həbs etdirərək Tikritə göndərir və onun tərəfdarlarından da intiqam alır. Əzizəddin Mustavfi sonralar mütəfəkkirin həyatı, şəhidliyi haqqında məlumat verən müəlliflərdən İmadəddin İsfəhaninin əmisidir [25, s. 135; 211, s. 3].

“Eynəlqəzat Miyanəci 28-29 yaşlarında azadfikirlik üstündə müsəlman qanunçuları – fəqihlər tərəfindən təqiblərə məruz qalır. Ayırı-ayrı yerlərdə fəqihlər onu kafir elan edir, ölümünə fitva verirlər” [39, s. 60].

Vəzir Əbülqasim Dərgəzini qərəzli yanaşaraq mütəfəkkirə qarşı qüvvələr hazırlamış, bəziləri onda eyib axtararaq kəlamlarını başqa yerə yozmuş, sənəd hazırlamışlar. Azadfikirli filosof vəzir Əbülqasim Dərgəzini Ənəsabadinin əmri ilə 1128-ci ildə Bağdad həbsxanasına göndərilir. Bir müddət qütbətdə saxladıqdan sonra onu yenidən Həmədana qaytarır və 1131-ci il may ayının 6-da otuz iki yaşında dərs

dediyi mədrəsədə edam edirlər [152, s. 127; 136, c. 3, s. 392; 211, s. 3; 135, c. 6, s. 114; 157, s. 121; 39, s. 60].

Məlumat verilir ki, Eynəlqüzat Miyanəci qətl məqamında dara çəkilmək üçün ağaca yaxınlaşaraq “Şüəra” surəsinin son ayəsindən bu sözləri demişdir “ وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ” (“Zülm edənlər isə (öləndən sonra) hansı dönüşə dönəcəklərini (hara qayıdacaqlarını, aqibətlərinin necə olacağını, hansı inqilabla sarsılacaqlarını) mütləq biləcəklər”).

Eynəlqüzat Miyanəci qərəzli yanaşaraq onu ittiham etdikləri və dediklərinin başqa cür yozulduğu üç məsələ barəsində Bağdad həbsxanasında olarkən qələmə aldığı “Qəribin şikayəti” əsərində yazmış, həmin mövzuları yenidən izah etmişdir.

Mütəfəkkirin və mənbələrin verdiyi məlumata əsasən o, on dörd əsərin müəllifidir. Lakin onların əksəriyyətinin ancaq adları məlumdur. Alim əsərlərini ərəb və fars dillərində qələmə almışdır. İran alimi Əfif Useyran filosofun “Həqiqətlərin məğzi” (“زبدة الحقائق”), “Müqəddimələr” (“تمهيدات”) və “Qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب”) əsərlərini çap etdirərək onların hər birinə iri həcmli müqəddimələr yazmışdır. Bundan başqa, alim mütəfəkkirin müxtəlif şəxslərə ünvanladığı məktublarını toplayaraq nəşr etdirmişdir.

“Həqiqətlərin məğzi” (“زبدة الحقائق”) əsəri ərəb dilindədir. Məzmun etibarı ilə traktat burada göstərilmiş fəlsəfi fikirlərlə mütəfəkkirin dünyagörüşünü əks etdirir. “*Filosof onu iyirmi dörd yaşında ikən yazıb başa çatdırdığını bildirir*” [39, s. 61].

Müəllif əsərini yüz fəsildə qələmə almışdır. Traktatda fəlsəfi təmayüllər həddən ziyadə çoxdur. Lakin buraya daxil edilmiş bəzi şeirlər ona bədii xüsusiyyətlər qatmışdır. Bu mövzuda isə daha sonra məlumat veriləcəkdir.

“Müqəddimələr” (“تمهيدات”) fars dilindədir. Əsər fəlsəfi məzmunu ilə yanaşı, rübailərlə də diqqəti cəlb edir. Burada müəllifin qələmindən çıxmış şeirlərlə yanaşı, müxtəlif dövrlərdə yaşamış filosofların və ərəb şairlərinin beytlərinə də rast gəlinir. Akademik Y.E.Bertels “Sufizm və sufi ədəbiyyatı” (“Суфизм и суфийская литература”) əsərində Eynəlqüzat Miyanəcinin farsdilli rübailərini yüksək qiymətləndirmişdir. Alim yazmışdır: “*Son dərəcə maraqlı nəticələr bu rübailərin əhatə dairəsinin hədislərlə, Qurandan sitatlarla, fəlsəfi kəlamlarla, onların*

rəmzlərinin açılması ilə əlaqəsinin və sufi həyatında poeziyanın tətbiqinin spesifik xüsusiyyətlərini yaratma imkanının tədqiqidir” [89, s. 317]. Filosof özünün panteist ideyalarını geniş şəkildə təhlil etmiş, rübailərilə ona gözəl bədiilik qatmışdır.

Mütəfəkkir yaradıcılığının əsas istiqamətlərindən biri onun dövrünün görkəmli şəxsiyyətlərinə ünvanladığı məktublardır. “Məktublar” (“نامهها”) öz məzmunu və filoloji xüsusiyyətlərinə görə alimin fəaliyyətində xüsusi diqqətə layiqdir.

Məktub, yəni epistolıyər janr orta əsrlərdə geniş yayılmış yazı üslublarındanıdır. “*Epistolıyər formasında nitq müxtəlif ünsiyyət və fəaliyyət sahələrinə yayılmış, onlara spesifik xüsusiyyətlər gətirmişdir... Elm sahəsindəki məktub yalnız alimlərin fərdi ünsiyyət vasitəsi deyil, həm də elmi mətnlərin məlumat mübadiləsi formasıdır*” [103, s. 632].

Eynəlqüzat Miyanəci əsərində bu barədə məlumat vermişdir: “*Uzun illər ərzində Qazi imam Sədəddin Bağdadi, Xacə imam İzzəddin, imam Ziyaəddin və Xacə Kamil əd-Dövlə və-d-Dinə cildlər təşkil edən çoxlu risalə yazdım*” [39, s. 63].

Eynəlqüzat Miyanəcinin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafında xidmətindən söhbət açarkən “Qəribin şikayəti” traktatını göstərmək olar. Burada fəlsəfi fikirlərlə yanaşı, yüksək bədii meyillər aydın müşahidə edilir.

Traktat müəllifin fəaliyyətinin hesabatı kimi də qiymətləndirilə bilər. Burada mütəfəkkir ittiham olunduğu məsələləri təhrifsiz, yanlış başa düşülməməsi üçün yenidən təqdim etmişdir. Əsərin bədii xüsusiyyətlərə meyilli olaraq yazılması onu bir neçə istiqamətdən araşdırmaq imkanı verir.

“Qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب”) əsəri məzmunu, mahiyyəti etibarilə müəllifin dövrümüzə gəlib çatmış digər risalələri və məktublarından fərqlənir. Burada adi məişət həyatında rast gəlinən münasibətlərlə, duyulan xoş və bədbin hisslərlə, iztirablarla bərabər, yüksək zəkaya sahib filosofun dərin fəlsəfi fikirləri də əksini tapmışdır. Traktatda bədii təmayüllər həddən ziyadə çoxdur.

Bu əsər dərin məzmunu ilə yanaşı, dil sadəliyi, bədii ifadələri ilə misilsiz ədəbi nümunədir. Mütəfəkkirin ədəbi-bədii yaradıcılığının ilk tədqiqatçısı filologiya elmləri doktoru, professor Malik Mahmudov “Qəribin şikayəti” traktatını Azərbaycan

ədəbiyyatında ərəbdilli nəsrin ilk nümunəsi saymış və bildirmişdir ki, “*“Şakva əl-ğərib”ə qədər ərəbdilli bədii nəsr belə bir orijinal əsər tanımırdı*” [25, s. 149].

Eynəlqüzat Miyanəcinin nəsr yaradıcılığına digər yüksək qiymət professor Qafar Kəndli tərəfindən verilmişdir. Alim yazmışdır: “*Eynəlqüzat Xaqanidən azı 60-70 il əvvəl öz yaradıcılığı ilə Azərbaycanda ərəb və farsca yaradılan bədii nəsrin gözəl nümunələrini vermişdir. Elmi-fəlsəfi məsələləri ədəbi-bədii dildə ifadə etməkdə Eynəlqüzat həqiqətən ecazkar bir məharət göstərmişdir*” [20, s. 108].

Eynəlqüzat Miyanəcinin nəsri məzmun etibarını ilə nəzm yaradıcılığından fərqlənir. Bir əsərdə eyni məzmunun hər iki nitq növündə verilməsi onun şair və ədib keyfiyyətlərini aydın nümayiş etdirir. Əsərdə vətən sevgisi, təbiət gözəlliyi, zamanədən şikayət xüsusi təhlil olunan mövzulardandır. Mütəfəkkirin vətən həsrəti ilə qələmə aldığı fikirlər daha gözəl və poetikliyiylə cəlbedicidir. Burada rast gəlinən təbiət təsvirləri üslubuna görə ərəb qəsidələrində əks etdirilmiş şeir ənənələrinə çox yaxındır.

Şeirlərində Eynəlqüzat Miyanəci həm dərin zəkaya sahib görkəmli filosofdur, həm də incə ruhlu şairdir. “*Alim şeirlə məşğul olmağa bir əyləncə, ötəri həvəs kimi baxmamış, müntəzəm surətdə, ömrünün sonuna qədər poeziya dünyasının üfüqlərində qanad çalmış, təbiətin gözəlliklərindən doğan ilhamlı hisslərini, həyatla bağlı fəlsəfi düşüncələrini şeir dilinə çevirmiş, şair qəlbini hərərətini odlu sətirlərə səpmişdir*” [25, s. 159].

Azərbaycanda Eynəlqüzat Miyanəcinin fəlsəfi irsinin yeganə tədqiqatçısı AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov filosofun dünyagörüşünü araşdıraraq onun yaratdığı panteizm cərəyanının mahiyyətini izah etmiş və bütün bunlar bir neçə monoqrafiyada öz əksini tapmışdır. Bu barədə dissertasiyanın işlənmə dərəcəsində məlumat verilmişdir. Alimin araşdırmaları sayəsində Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində digər cərəyanlarla yanaşı panteizm haqqında ətraflı məlumatlar əldə etmək mümkündür.

Panteist cərəyanının yaranmasını İbn Ərəbinin (1165-1240) adı ilə əlaqələndirənlərin fikirlərinin yanlış olduğunu bildirən AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov həmin mülahizələri təkzib edərək yazmışdır: “*Əslində sufizmin panteist*

fəlsəfəsi İbn Ərəbidən hələ yarım əsrdən çox əvvəl Azərbaycan mütəfəkkiri Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində dolğun şəkildə öz ifadəsini tapmışdır” [39, s. 154]. Alimin ilk dəfə gəldiyi qənaət Eynəlqüzat Miyanəcinin dünyagörüşünə verilmiş yüksək qiymətdir. Bu azərbaycanlı alim və mütəfəkkirlərin Şərqi zəka xəzinəsinin zənginləşməsində xidmətlərinə, zamanında fikir ümmanına ilk töhfələr verməyə qadir olduqlarına bariz nümunədir.

Mühyidin Məhəmməd ibn Əli İbn Ərəbi haqqında qısaca bunu bildirmək mümkündür ki, alim 1165-ci ildə Cənubi İspaniyanın Mursiya şəhərində anadan olmuşdur. Mənbələrdə o, filosof və şair kimi xatırlanır. Alim mükəmməl təhsil görmüş, dövrünün müxtəlif fəlsəfi təlimlərini öyrənmişdir. Mütəfəkkir XII əsrin sonlarında Sevilyadan şərqə doğru səyahət etmiş, sonda Kiçik Asiyaya gəlib, Konyada yaşamışdır. Elmi fəaliyyətinə gəlincə, “Məkkə fəthləri” (“الفتوحات المكية”), iyirmi cildlə “Quranın təfsiri” (“تفسير القرآن”) və “Hikmətlərin əsas mənalari” (“فصوص الحكمة”), “Doğruçuların mühazirəsi və seçilmişlərin söhbəti” (“محاضرات الابرار ومسامرة”) (“الاخيار”) onun məşhur kitablarıdır.

Panteizmin banisi Eynəlqüzat Miyanəci sələflərinin yaratdığı bir sıra fəlsəfi biliklərə yiyələnmiş, panteist fikirlərilə xələflərinin ideya mənbəyinə çevrilmişdir. *“Sufilərin dünyagörüşününün ya monoteist, ya da bu və ya digər dərəcədə panteist məzmun daşdığına nəzərə alaraq, ilk növbədə, həmin mütəfəkkirlərin yaradıcılığında “monoteizm” və “panteizm” anlayışlarını ifadə edən terminlərə diqqət yetirilməlidir. İslamda, eləcə də müsəlman sxolastlarının əsərlərində “monoteizm” ət-tauhid termini ilə ifadə olunur. Mötədil sufilər bu terminin məzmununa bir qədər mistik ünsür qatsalar da onu yenə də “monoteizm” kimi başa düşmüşlər. İfrat sufilərə gəldikdə, onlar ət-tauhid terminini panteizm mənasında anlamağa çalışmışlar*” [30, s. 65].

AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov bildirirdi ki, monoteizm, dualizm, panteizm və s. dünyagörüşü ifadə edən təlimlər varlığa baxışa, onun qisimləri arasındakı münasibətə görə müəyyənləşir. Kreasionizmə (Allahın dünyanı heçdən xəlq etməsi haqqında nəzəriyyəyə) əsaslanan ideoloqlar, o cümlədən ortodoksal və müxalifətçi sxolastlar, mötədil sufilər monoteistdirlər. Vacib varlıq ilə mümkün varlığın yanaşı mövcudluğunu iqrar edən Şərq peripatetikləri dualistdirlər. Allah ilə

insanın substansional vəhdətinə inanan ifrat sufi mütəfəkkirlər panteizmə meyil edənlərdir. Allah ilə bütün mövcud şeylərin eyniliyi prinsiplərini işləyib hazırlamış Eynəlqüzat Miyanəci panteistdir... Filosofun panteist məzmun daşıyan varlıq təlimi öz mahiyyəti etibarilə kreasionizmə və dualizmə müxalifdir.

Mütəfəkkir Varlığı mövcud hər şeyin yaradıcısı hesab edir. O, Yaradanı “eşidən, görən, bilən, danışan, iradə sahibi canlı və fəzilətli qadir varlıq” adlandırır. Onun iradəsi olmadan səmada və yerdə heç nə mövcud deyildir. Ondan kənar heç bir güc yoxdur. O, bəşəriyyətə can verir və Onun iradəsilə həyatın qanunu kimi zamanla nəsillər bir-birini əvəzləyir.

“Eynəlqüzat Miyanəcinin varlıq təlimində "varlıq" bütün mövcud şeyləri əhatə edən ən ümumi qisimlərə, məsələn, qədimə və sonradan meydana çıxmışa, kamilə və naqisə, vahidə və çoxa bölünür. Allah, substansiya və onun atributları, aksidensiya və i.a. istilahlardan şərhə də Eynəlqüzat Miyanəcinin varlıq təliminin başlıca xüsusiyyətlərini əks etdirir. Varlığın qisimləri, növləri filosof tərəfindən başqa istilahlarla da verilir” [30, s. 127].

“Varlığı vacib və mümkün qisimlərə bölən Şərq peripatetikləri bu qisimləri zamanca və təbiətə fərqləndirməyib, müəyyən mənada bərabər tuturdular. Eynəlqüzat Miyanəci Şərq peripatetiklərinin bu dualist mövqeyini fürsət düşdükcə təkzib etmiş, onların əsaslandıqları emanasiya (mövcudatın mütləq vahid varlıqdan zəruri surətdə çıxması) təliminin tənqidi üzərində xüsusi dayanmışdır. Mövcudatın mərtəbələrini vahid başlanğıcdan, ilk səbəb sayılan vacib varlıqdan hasil olmasını təmin edən emanasiya nəzəriyyəsinə görə vahid ilk səbəbin əmələ gətirdiyi ilk nəticə həmçinin vahid olmalıdır” [30, s. 127].

“Eynəlqüzat Miyanəcinin fikrincə, substansiya deyilən qədim (əzəli), yaxud vacib varlıq özü-özünü mövcuddür, onun heç bir başqasına ehtiyacı yoxdur. Bununla bərabər, o, meydana çıxmış varlığın mövcudluğu üçün ümdə şərtidir: əgər varlıqda bir qədim olmasaydı, meydana çıxmış da əsla mövcud olmazdı... Panteist filosof qədim (əzəli) varlığın mövcudluğu haqqında geniş söhbət açmadan o barədə özündən qabaq kifayət qədər məlumat olduğunu qeyd edir: “Həmin qədimin mövcudluğu necə olmuşdur? Bu, məlum müddədir və kitablar onunla doludur”” [30, s.

129].

“Mütəfəkkirin panteist fəlsəfəsində ən ümumi mənada götürülən "varlıq" anlayışı son nəticədə "Allah" anlayışı ilə eyniləşdirilir. Allah mövcudatın (mövcud şeylər aləminin) mənbəyi, çıxış yeri adlandırılır. Allaha filosof tərəfindən panteist mövqedən varlığın mənbəyi və çıxış yeri deyilməsi ciddi narazılığa səbəb olmuş, mütəfəkkirin dinsizlikdə təqsirləndirilib edam edilməsi üçün əsas dəlillərdən biri sayılmışdır” [30, s. 128].

“Filosof səbəb ilə nəticə arasındakı münasibəti əsaslı şərh etmişdir: səbəbin varlığı labüddür ki, ondan nəticə vücuda gələ. Çünki yoxluq səbəbiyyət üçün yaramaz. Səbəbin varlığı davam etməlidir ki, o, nəticə üzərindəki varlığın davamını saxlamağa yaraya. Mümkün mövcudatdan heç şeyin özünəməxsus substansiyası və həqiqi varlığı yoxdur. Vacib substansiya Allaha məxsusdur. Gerçəklik sarıdan varlığı olmayan şey başqası üçün səbəb ola bilməz” [30, s. 131].

Mütəfəkkirin varlıq haqqında fikirləri bədii şəkildə ifadəsi onun aşağıdakı beytlərində əksini tapmışdır:

وجود قديم لا كدعوى الى الجهل	تيقنت بالبرهان من طريق العقل
مرید قدير ذی حيوۃ وذی فضل	سمیع بصیر عالم متکلم
وفی ارضه السلفی من الحزن والسهل	يقوم به ما فی سمواته العلی
سوی الواحد القیوم قی العلو والسفل	ولیس لنا من خالق ومصور
ومحییهم فهو المجدد والمبلی	ولاریب لی فی انه مهلك الوری

Əql yolundan olan sübutla cahillik olmadan

qədimin varlığını yəqinləşdirdim

Eşidənin, görənin, bilənin, danışanın, iradə sahibinin

canlı və fəzilətli qadirin varlığını

Ali səmalarda, alçaq yerdə qəm və yüngüllükdən nə varsa

onunla qaimdir

Xalıqdən və sürətvericidən bizim üçün yüksəkdə və

alçaqda qəyyum vahiddən savayı heç nə yoxdur

Mənim üçün heç şübhə yoxdur ki, o, insanların

həyatvericisidir. O, təzələyən və köhnəldəndir [226, s. 47].

Ulu Tanrının gücünün, qüdrətinin tərənnümünə mütəfəkkirlərin, şairlərin əsərlərində tez-tez rast gəlirik. Elm adamları ilahi qüvvənin varlığını sadə ifadələrlə yazırdılarsa, şairlər Onun vəsfi üçün ilham çeşməsinin bulağından ən gözəl sözləri seçməyə çalışmışlar. Burada Eynəlqüzat Miyanəci həm dərin ibarələrlə fikrini söyləyən filosofdur, həm də öz mülahizələrini nəzmə çəkən şairdir. Onun bəzi fəlsəfi ifadələrdən istifadəsi şeirini digər şairlərdən fərqləndirir.

Bəzi məqamlarda Eynəlqüzat Miyanəcini XIV əsrin böyük şairi İmadəddin Nəsiminin ideya sələfi saymaq mümkündür. Sələfindən fərqli olaraq, Nəsimi yaradıcılığı tədqiqatçılar tərəfindən çox zaman görkəmli şair kimi araşdırılmışdır. Nəsimi şeirləri bədii ifadələrlə zəngin olmaqla yanaşı, dərin fəlsəfi məzmunu ilə də tədqiqatçıları özünə cəlb etmişdir.

“İmadəddin Nəsiminin dünyagörüşü Qədim Şərq, Qədim Yunanıstan, habelə orta əsrlərin müxtəlif ideya cərəyanları (peripatetizm, sufilik, işraqilik, xüsusən hürufilik) zəminində yaranıb formalaşmışdır. Onun əsərlərində Zərdüşt, Pifaqor, Platon, Aristotel, Bistami, Həllac, İbn Sina, Eynəlqüzat Miyanəci, Şihabəddin Sührəvərdi və başqalarının, ən çox isə ilahiləşdirib pərəstiş etdiyi Fəzlullah Nəsiminin təsiri duyulur” [30, s. 266].

İmadəddin Nəsiminin panteist fikirləri mütəfəkkirin mülahizələrindən qaynaqlandığından şairi Eynəlqüzat Miyanəcinin xələfi saymaq mümkündür. Lakin onun panteist mövqeli fikirləri bir qədər başqa şəkildə təqdim olunmuşdur. *“Nəsiminin panteizmini sufilərin fəlsəfəsindən fərqləndirən başlıca xüsusiyyət onun hürufi rəmzlərindən istifadə etməsidir”* [30, s. 270].

Eynəlqüzat Əbülməali Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əli Miyanəci qısa ömür yaşamasına baxmayaraq, biliyi, bacarığı, istedadı və əzmi ilə sonrakı nəsillərə örnək şəxsiyyətlərdəndir. Onun dünyagörüşü bir sıra elmi cərəyanlardan təsirlənmiş, irəli sürdüyü fikirlərilə öz xələflərinin ideya mənbəyinə çevrilmişdir. Əsərlərinin mükəmməlliyilə hər zaman dünya alimlərinin diqqət mərkəzində olmuş Eynəlqüzat Miyanəci irsinə maraq orta əsrlər Azərbaycan ictimai fikrinin, ədəbiyyatının yüksək zirvədə dayanmasından xəbər verir.

Tədqiqatın bu fəslə aşağıdakı məqalə, konfrans materiallarında və tezislərində əksini tapmışdır [73, s. 58-60; 45, s. 455-457; 72, s. 288-294; 51, s. 86-88; 76, s. 16-19; 49, s. 270-272; 50, s. 93-96; 84, s. 353-356; 52, s. 277-282; 56, s. 89; 75, s. 33-37; 55, s. 58-62; 46, s. 120-122; 96, s. 240-245; 66, s. 55-59; 57, s.198-200; 42, s. 145-159; 97, s. 492-498; 54, s. 42-51].

II FƏSİL. EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN ŞEİRLƏRİ ZAHİRİ VƏ BATINI XÜSUSİYYƏTLƏRİN VƏHDƏTİNDƏ

2.1. Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində həqiqət axtarışı

Ədəbiyyat tarixində hər hansı şair və ədibin yaradıcılığı onun təfəkkürünü, biliyini, dünyagörüşünü ifadə edir. Mədəniyyət aləmində bədii nümunələri bəzən yalnız gözəl üslubu, poetik fiqurlardan məharətlə istifadəsi, söz seçimi və digər bu kimi məziyyətlərlə qiymətləndirilsə, onlar arasında elə müəlliflər də vardır ki, əsərləri həm elmi, həm də bədii xüsusiyyətlərinə görə ayrı-ayrılıqda tədqiq olunur. Eynəlqüzat Miyanəcinin də poetik yaradıcılığı müxtəlif istiqamətdən, batini və zahiri gözəlliklərinə görə araşdırılması mümkündür.

Mütəfəkkirin şeirləri adi bir şairin ilhamından, təxəyyülündən qat-qat ucada dayanan fərqli məziyyətlərə sahibdir. Burada onun dünyagörüşünü əks etdirən fikirlər poetik qanunlar çərçivəsində izah olunur və yığcamlılığı ilə adi elmi təhlillərdən fərqlənir. Elmi müddəaların, nəzəriyyələrin nəzmə çəkilərək qələmə alınmasına, şeirlə oxucuya çatdırılmasına müxtəlif səhələri əhatə edən orta əsrlərdə yaşamış bir çox müəlliflərinin əsərlərində rast gəlinir. Elm aləmindəki sələfləri mövqeyindən çıxış edən Eynəlqüzat Miyanəcinin məktub və traktatlarında çoxlu sayda fəlsəfi məzmunlu şeirlər əksini tapmışdır.

Sufi ədəbiyyatlarında ümumi götürdükdə problem kimi əsasən, bir sıra mövzular müzakirə olunur. Onlardan hər zaman diqqət yönələn məsələlərdən biri bəşəri aşıqın həqiqət sevdası ilə axtarışıdır. Bu məzmunlu çıxışlara filosofların, sufilərin, zahidlərin yaradıcılığında rast gəlinir.

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində həyatın mənasını dərk etməyə çalışan və həqiqət axtarışına çıxan bir sufinin fikirləri əksini tapmışdır. Mütəfəkkir düşüncələrini digər filosoflarda olduğu kimi, adi şəkildə izahlarla yanaşı, şəriyyətin köməyi ilə də ifadə etmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında ilk növbədə insanın mahiyyəti, onun yaşadığı bəşəri həyatda məqsəd və vəzifələri təhlil olunaraq bölgülərə ayrılmışdır. Mütəfəkkir insan xislətindəki həmin meyillər arasında axirət səadətinə inananları və

onu arzulayanları ön planda götürərək onları dörd qisimdə göstərmişdir. Alimin bölgüsünə əsasən, birinci qisim Rəsulullahə nazil olmuş kəlamlara inananlar, Allaha onun mələklərinə, kitablarına, peyğəmbərlərə, axirət gününə iman gətirənlərdir. Mütəfəkkir burada hər hansı şərhə ehtiyac duyulmadığını bildirmişdir.

Filosofun bölgüsündə ikinci qisim insanlar zahir alimlərdən ibarət qrupdur ki, araşdırana yanıda xoş sayılmayan axtarışdan olan yolu tutanlardır. Onlar öz məzhəblərində və dəlillərində məzhəb sahiblərindən bir qrupu təqlid edirlər. Bu qisimdən olan insanların da izaha ehtiyac duymadıqlarını göstərmişdir.

Mütəfəkkirin üçüncü qismə ayırdığı nazir alimlərdən olan qrupdur ki, öz əqidələrində heç kəsi təqlid etmirlər. Elmi axtarışlarda onların yolu ən tərifi yoldur. Lakin onlar elm mənzillərini qət etdikdə zənn edirlər ki, onlar məqsəd götürdükləri universal kəmalə çatmışlar.

Eynəlqüzat Miyanəcinin fikrincə, dördüncü qisim insanlar kiçik bir dəstədə nəzəri elmin yolunu tutanlardır. Çətinliklərini və mənzillərini qət etməyi qurtarsalar da, onların mətləbləri bütünlükdə ödənilmiş olmur. Onları elmdə dərin olmaqdan daha çox tələbdə ciddi olmaları bəsirətini artırmağa şövq göstərməkləri, haqq xüsusiyyətlərinə məxsus zövqi kəşfdən elm və əql arxası şeyə qalxmaları yüksəldir.

Mütəfəkkir əsərində bəşəri həyata bağlı qalaraq əbədiyyətə can atan aşıqlərin sevgisini kədərlə, həsrətlə dolu yangı ilə təsvir etmişdir. Alim yazmışdır: *“Göz yaşları hədəqlərini doldurdu. Ürəklər boğaza çatdı. Əyləncə aşıqi cana doydurdu, onun həsrəti böyüdü və dedi: Bu boş hədyan nə vaxtadək olacaq. Məşuq və aşıqin zikri firaq məhbəsində nə qədər mənfəətli olacaq?”* [225, s. 85].

Mütəfəkkir həqiqətin axtarışını mürəkkəb bir məsələ kimi qəbul edirdi. O, bildirir ki, əgər islamı və onun tərəfdarlarına bələd olmayan bir din insanları islama yönəldərsə, uca Allah o dini inkar edər. İslam yalnız möminliyə can atan birinə fayda gətirər.

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında bəndənin mənən kamilləşərək bəşəri hissələrdən uzaqlaşib həqiqət axtarışına çıxmasını ifadə edən çoxlu sayda şeirlərə rast gəlinir.

Filosof-şairin yaradıcılığında elə kəlmələr vardır ki, onları həm real, həm də

sufi təbirincə qiymətləndirmək mümkündür. Belə sözlər qismində “rəng”, “atəş”, “məzhəb” sözlərini göstərmək olar. “Rəng”in real mənada daşdığı mənə aydındır. Lakin Eynəlqüzat Miyanəcinin yanaşması tam fəlsəfi məzmunudur. O, burada real həyatda rastlaşdığımız əlvan boyaları deyil, sufünün bəsirət gözü ilə gördüklərini ifadə etmişdir. “Rəng” sözünün sufi terminlə şərhinə gəlincə, arif rəngsizlik məqamında hər rəngi görür, bilir, dəyərləndirir, ona görə hərəkət edir. O, fənada “Allahın rəngi” olan rəngsizliyə qovuşmaq, yetmiş iki millətin və ya məşrəbin dilini anlar, danışar. Rəngsizlikdə bütün rənglərin olduğu kimi Allahın rəngi rəngsizliyə çatmaq sufilərdə də hər məşrəb, hər rəng vardır [81, s. 38].

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində təsvir etdiyi “atəş” real mənada alıxan alov deyildir. Bu sözə sufi təbirincə yanaşdıqda od, atəş “eşq istiliyi” mənasındadır. Burada “məzhəb” isə sufünün gedəcəyi yoldur. Bu ilahi eşqə mübtəla olub ona qovuşmaq istəyən aşiq məqsədinə çatmaq üçün qəlbini yandıran eşq istiliyi ilə alovlanır. Ali məqama qovuşmaq bir çox dinlərin, məzhəblərin bəşər övladına vəd etdiyi əzəmətli mükafatdır. Ona aparan yol isə daxili kamilləşmə, qəlbən saflaşma, maddiyyata uymamaq və bu kimi keyfiyyətləri qazanmadan keçir. İnsanın ruhən azad olması, öz istəyinə qovuşması müxtəlif məzhəblərdə fərqli yorumlarla göstərilə də, məqsəd son anda eynidir.

Eynəlqüzat Myanəci şeirlərinin birində demişdir:

ای آنکه همیشه در جهان می پویی
این سعی تراچه سود دارد گویی
چیزی که توجویان نشان اوپی
با تست همی ، توجای دگر جویی

O kəs ki, həmişə cahanda axtarır,

Səndəki bu səyin nə faydası olar, guya

O şey ki, sən onun izinin axtarışındasan,

Daim sən inlədir, sən digər yeri axtarırsan [113, s. 32].

Mütəfəkkir insanın ali məqama çatmaq üçün tələsdiyini, ətrafa nəzər yetirmədən məqsədinə yaxınlaşmaq istədiyinə işarə edir. Lakin onun bu işdə anlamadığı məsələlər vardır. İnsan bəşəri dünyada yaşadığı müddət ərzində həyatın

mənasını başa düşməyə və həqiqi səadətə axtarışında olur. Lakin bu işdə onun yanlışlıqları vardır. İnsanın ən böyük xoşbəxtliyi əbədi sevgini qazanmasıdır. Təəssüf ki, çoxları bu həqiqəti qəbul etmirlər. Onu yanlış yerlərdə axtarırlar. Çünki səadət İlahiyə sevgidən yaranan qovuşmadır. Bu istəyə, məqama çatmaq isə insanın öz əlindədir. Çünki İlahi eşqə qovuşmaq arzusunu reallaşdırması uzaqda deyildir. Bəşər övladının maddi aləmi unutməsi, ruhən özünü kamilləşdirərək daxilindəki məni görməsi üçün uzaq məkanları axtarmasına ehtiyac yoxdur. Öz məni ilə ilahi qüvvəni eyniləşdirən insan istədiyi mərtəbəyə çatır. Aşiqlə məşuqun qovuşmasında qət ediləcək məsafəni o, iradəsində, imanında axtarmalıdır.

Eynəlqüzat Miyanəci möminin qəlbini onun həm sevgisi, həm də sevgilisi olduğunu bildirirdi. Onun hər vəchlə saxladığı sirlərinin məkanı da oradadır. Mütəfəkkir insan qəlbini müqəddəs Kəbə ilə müqayisə edir. Mömin ziyarət zamanı ruhən saflaşmaq məqsədilə Kəbə ətrafında fırlanır, bu da ilahi aşiqin qəlbində əksini tapır. Qəlbəki təvafın məqsədi ona aparan yolu itirənlərə əgər yenidən istəyirsə özünü toplayaraq ürək yolunu tutmasına bir imkandır.

Eynəlqüzat Miyanəci insanın öz nəfsini təkəbbürlükdən uzaq tutaraq ruhən azadlığa layiq olmasını diləyirdi. Alim bildirirdi ki, hər iki dünyanı dərk edərək yaşamaq, özünü Allahın böyüklüyünü, əzəmətini, ən böyük Qadir olmasını anlayaraq çoxlarının bacarmadığı bir yolu tutmaqdır. Lakin onun qət olunması asan deyildir. Hər kəs o yolla getməyi, hətta onu tapmağı, yoxsul olduğu halda mənən zənginliyi qazanmağı bacarmır.

گفتم ملکا ترا کجا جویم من
و ز خلعت تو وصف کجا گویم من
گفتا که مرا مجو بعرش و بیہشت
نزد دل خود کہ نزد دل پویم من

Dedim: Ey padşahım, səni harada axtarıram mən
Sənin dəyərlə paltarını harada vəsf edim mən
Dedi ki, məni ərşdə və behiştə axtarma
Öz ürəyinə yaxın ol ki, mən ürəyə yaxınam
tələsik gedirəm [113, s. 34].

Mütəfəkkirin yuxarıdakı rübaisində ilk baxışdan şairin sadə bir mükalimə yaratdığı başa düşülür. Lakin söylənilmiş fikirlərin mahiyyətinə diqqət yetirdikdə burada sufinin mühakiməsi aydın görünür. Görünüşü ilə digərlərindən fərqləndirilə bilən sufi bəslədiyi ilahi eşqi, öz sadıqlıyının məkanı soruşulduqda o, bunun heç də insanlara əlçatmaz sayılan yerlərdə deyil, sadıq sufinin qəlbində kök saldığını bildirir. Qəlb onun sığınacaq yeri, məhəbbətinin, inamının, sadıqlıyının məkanıdır.

Burada “padşah” sözü “məlik”lə ifadə olunmuşdur. O, da ərəb dilində sultan, padşah mənasında işlənir, sufi təbirincə “vəli” deməkdir. Onlar həyatları boyu adi bir adam kimi yaşayırlar. Buna görə də, vəlilərə “əba altında sultan” deyilir [81, s. 178]. Eynəlqüzat Miyanəci padşaha, yəni vəliyə müraciətlə onun böyüklüyünü anladır və sadıq aşiq kimi özünə örnək götürür. Buna görə də vəli ilə qarşılaşmaq istəyir. Mütəfəkkir sufinin dilindən onu “ərşdə” və “behiştdə” yox, ürəyində axtarmasının vacibliyini söyləməklə insanın öz mənini bilməsinə işarə etmişdir. “Ərş” sözünün ərəbcə mənası “taxt, çardaq, qübbə” deməkdir. İslami nöqreyi nəzərindən bu termin Allahın qüdrət və əzəmətinin təcəllisindən olan səmada təsəvvür edilən taxtdan doqquzuncu qatdır. Bu baxımdan əsl mənası ancaq Allahın bildiyi bir şeydir. Kainatdakı bütün varlığı müqəddəs bir cism olub yüksəkliyindən bu adı almışdır. Təfsirçilərin izahına görə, Allah öncə ərşi yaratmışdır. Qurani-Kərimin bir çox ayələrində Allah “ərşi istila etdi”, yəni “ərşə hökm etdi” şəklində bildirilmişdir. Təsəvvüfdə isə ərş könül deməkdir. Behişt isə cənnətdir [81, s. 23]. Burada sufi alim vəlini Allah mərtəbəsində və cənnətdə deyil, ürəyində axtarmasının vacibliyini söyləməklə insanın öz mənini bilməsinə işarə etmişdir.

تا هرچه عالیست بر هم نرنی

در دایره محققان دم نرنی

تا آتش در عالم و آدم نرنی

یک روز میان کم زنان کم نرنی

Əlaqəsi olan hər şeyi bir-birindən ayırmayasan,

Araşdırırlar dövrəsində danışmayasan

Dünyada nə qədər atəş və insan var,

Bir gün az danışanların arasında əskik olmayasan [113, s. 32].

Filosof-şair burada əlaqə deyərək insanı maddi aləmə bağlayan əlaqəni göstərmişdir. İki dünya arasında maddiliyi unutmayaq yaşayanlarda əbədiliyə qovuşmaq mümkün deyildir. Murada yetməyin yeganə yolu bəzi xüsusiyyətlərdən uzaqlaşmadadır. İnsan dünyada eşq istiliyindən yaranmış atəşin alovunda yanmaqla doğru yolu tutaraq haqq sözü danışanlar arasında olmalıdır.

Eynəlqızat Miyanəci insan xislətini müxtəlifliyi ilə təbiətdən yaranmış digər nemətlərə, yəni bu fərqliliyi görünüşü, rəngi, dadı ilə seçilən meyvələrə bənzədirdi. Alimin fikrincə, ümumi götürdükdə böyüyən, kamilləşən və qüvvətlənən insanın timsalında bu müqayisə qara üzərində saf ağ ləkələr qədər aydın görünürdü. Ancaq onu gözün həssas dərinliklərində, qəlbin içində və ortasında görmək mümkün deyildir. Bu hər nəfəsdə bir az pozulmuşdur. Çünki ağılıq qara saçlara və üzümün dadı meyvələrə məxsusdur. Ancaq meyvədən çıxan qarışıqlıq bir alətdir. Torpağı, suyu, havanı, günəş işığını və ay işığını qəbul etmişdir. Bu alət bir görünüşdür və bir başqa şeyə sahibdir. Çünki Saturun, Yupiter, ulduz ulduzlardır. Yeddi göy üzünə mələkləri al. Ayrılan yer, ayrılan yağmur və düşmüş göy üzü hamısının varlığını göstərən Tanrıdır. İnsanın qəlbi bilir ki, bu alətə əlini uzatmaq lazım deyildir, kömək edən birilə və xüsusiyyətlərdən uzaq sözlərlə danışmaqdır. Onun təlimi və ənənələri köhnə, mehribandır.

Şair başqa bir şeirində demişdir:

آنرا که دلیل ره چون مه نیست
او در خطر است و خلق از واگه نیست
از خود بخود آمدن رهی کوتاه نیست
بیرون ز سر دو زلف شاهد ره نیست

Yolu göstərən hər şey ay kimi deyildir,

O, təhlükədədir, xalq ondan agah deyildir,

Özümdən özünə qısa yol deyildir,

Başdan çıxan iki tel yolun şahidi deyildir [113, s. 37].

Şərq ədəbiyyatında hər zaman ay zülmət gecələrdə karvanlara yol göstərən işıq sayılmış və bu kimi bənzətməyə ədəbi nümunələrdə tez-tez rast gəlinir. Bu nümunələrdə qaranlıq səmada saysız-hesabsız ulduzlar arasında öz hökmranlığını

qoruyan ayın parlaqlığını, əzəmətini tərənnüm edən əsərlər vardır. Mütəfəkkir insanları həqiqət yoluna yönəldənləri zülmət gecələrin hakimi sayılan ayla müqayisə edir. O, cəhalətdən doğan qaranlıq içində hər parlayan şeyin həqiqət kimi qəbuluna etirazını bildirir. Bu səbəbdən də, onun doğru yol göstərəcəyinə inanmaq olmaz. Həqiqətə aparan yol uzun və məşəqqətlərlə doludur.

Şeirdə “göstərən” mənasında tərcümə edilmiş “dəlil” ərəbcə yol göstərən, rəhbər, işarət, iz və s. mənalarda verilir. Təsəvvüfdə isə “dəlil” yerinə “şeyx” termini işlədilir. O, dərvişi Allah yoluna istiqamətləndirib onu Allaha qovuşduran adamdır. Bəkdaşilərdə “dəlil” rəhbər mənasında göstərilir. Dərgahın meydan və digər yerlərində mum bir mum vasitəsilə yandırılır və bu muma da “dəlil” deyilir [81, s. 59]. Burada şeyxin Haqq yolunu göstərməkdə bələdçiliyi ayla müqayisə edilir. Həmin yolun məşəqqətlərindən, təhlükəsindən isə çoxlarının xəbəri yoxdur. İnsanın özünü dərki, daxilindəki məni görməsi uzun bir zaman aparır.

Şeirdə “baş” mənasında “sər” sözündən istifadə olunmuşdur. O, feyiz suya bənzədilir ki, bu suyun başı olan kamil insana da, “sər-çeşmə” “çeşmənin başı” adı verilir. “Sər-dəste” “toplunun başı, lider” deməkdir. Təsəvvüf məktəbinin başçıları müridi-kamillərə də bu ad deyilirdi. Eyni zamanda dərvişlərin əllərində gəzdirdiyi əsaya da sər-dəste deyilirdi. “Saç” mənasında işlədilən “zülfi” sözü farsca “yanağın iki yanına tökülən saç”a deyilir. Sufi təbirincə isə o, heç kimsənin çata bilmədiyi qeybi-hüviyyədir [81, s. 235; s. 302]. Mütəfəkkir bu fikrillə hər bir başçı kimi götürülən şəxsin Haqq yolunu sona qədər qət etmək imkanında olmadığını bildirirdi.

بی دیده ره قلندری نتوان رفت

دزدیده بکوی مدبری نتوان رفت

کفر اندر خود قاعده ایمانست

آسان آسان بکافری نتوان رفت

Gözsüz dərviş yolu gedilməz,

Oğru kimi tədbir sahibinin məhləsinə gedilməz,

Küfr özü-özlüyündə iman rəsmidir,

Asan, asan kafirliyə gedilməz [113, s. 41].

Sufinin, dərvişin “görən gözü” onun daxilindəki “bəsirət gözü”dür. Bu “bəsirət gözü” olmadan onun məqsədinə çatması imkansızdır. Həmin yolunun güclü bir inam sayəsində qət edildiyini bildiren mütəfəkkir, adi insanların onun icrasının qeyri-mümkünlüyünü xatırladır. Həyatda hər şey insanlar üçündür. Savabın və küfrün daxilindəki çəkişməsi, hansının zəfər çalması bu qəlbin sahibinin iradəsindən xəbər verir. Əgər insan yolunu dəqiq müəyyənləşdirmişsə, həqiqətin mahiyyətini dərk etmişsə o, öz ürəyinə hökm edib pisliklərə qalib gələcəkdir.

“Didə” farsca “göz” deməkdir. Xeyir və ya şər Allahın hər şeyi bilməsidir. “Qələndər” yəni dərviş farsca dünya ilə əlaqəsini kəsib Allaha yönəlmələrə deyilirdi. Onların özünəməxsusluğu laqeyidlik, mücərrəd və fərqli olmalarıdır. Qələndəriyyə təriqətinə mənsub olanlara qələndər deyilirdi. Bektaşilərdə dərviş olmağa qərar verən, lakin özünə dərviş olma toplantısı ilə tac geydirməyən və xidmət edənlərə də qələndər adı verilirdi. Ancaq bu söz zamanla dəyişərək fərqli mənalarda işlənmişdir. Xalq arasında qələndər yoxsul, kimsəsiz, eyni zamanda hər şeyi xoş mənada qarşılayan, hər kəslə anlaşılan adamlara da deyilirdi [81, s. 64; s. 145].

Eynəlqüzat Miyanəci bəşəri həyatda insanları küfrə yönəldən çoxlu yolların olduğunu bildirirdi. Küfr və iman bir-birlərinə zidd anlayışlar sayılsa da, onlara hər zaman cəmiyyətdə qarşılaşılacaq məziyyətlərdir

ما را خواهی تن بغمان اندر ده
چون شیفتگان سر بجهان اندر ده
دل پر خون کن بدیدگان اندر ده
وآنکه ز ره دو دیده جان اندر ده

İstəyirsən bizi qəmi olana bərabər tut

Heyranlar kimi dünyaya baş qoş

Ürəyini qanla doldur, gözlərindən (yaş kimi) axıt

O zaman iki gözünün yolu ilə can ver [113, s. 55].

Eynəlqüzat Miyanəci əbədilik və maddilik yollarını seçim kimi qarşıya qoyaraq hər kəsin öz məqsədini tutmaqda sərbəst olduğunu bildirmişdir. İnsan bəşəri nemətlərdən imtina edərək məşəqqətli, kədərli istiqamətə üstünlük verərkən bu yolda sonsuz çətinliklərə dözməli olur. Qəlbinə əzab verən bir çox şeylərə dözür, göz

yaşları axıdır. Lakin axıtdığı o yaşlarla sanki o, bəşəri aləmin əsrarəngizliyindən ayrılaraq əbədi səadətin xoşbəxtliyinə qovuşur.

Kədər mənasında işlədilən “qəm” sözü ərəbcədir. Sevgili diqqət və həssaslıq axtararkən qarşılaşdığı əngəllərdir. Sevənin sevgilisinin uğrunda sevə-sevə qatlaşdığı çətinliklər və sıxıntıdır [81, s. 87].

Mütəfəkkir Peyğəmbərin (s) insanları üç qismə ayırdığını bildirirdi. Birinci növ, dörd ayaqlı heyvana bənzəyənlərdir ki, canavar kimi bütün məqsədləri yemək və içməkdir. İkinci növ, mələklərə bənzəyənlər. Namaz və dualar, oruc arzusunda olanlardır. Üçüncü növ, heyvanlara bənzəyənlərdir. Onlar peyğəmbərlər və həvarilər kimi cəhdləri sevgi, şəfqət, bağlılıq, sevinc olan insanlardır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin həqiqətin mahiyyətini ifadə edən “Deyildir” rədifli şeirində deyilir:

در عشق، حدیث آدم و حوا نیست
ای هر که ز آدمست او از ما نیست
ما را گویند : کین سخن زیبا نیست
خورشید نا محرمست کس بینا نیست

Eşqdə Adəm və Həvvanın əhvalatı deyildir

Hər kim ki, Adəməndir o, bizdən deyildir

Bizə deyirlər ki, bu söz gözəl deyildir

Günəş məhrəm deyildir, hər kəs görəndə deyildir [113, s. 34].

İnsan yarandığı gündən onun qəlbi müsbət və mənfi hisslərin beşiyi olmuşdur. Məhəbbətin təməli bəşəriyyətin ilk fərdləri sayılan Adəm və Həvva arasındakı duyğu götürülür. Əsrlər boyu məhəbbət hissənin əsirinə çevrilmiş, müxtəlif talelər yaşamış çoxlu sayda aşıqlər olmuşdur. Aşıqin öz məşuquna bəslədiyi sevgi, bu yoldakı mübarizəsi çoxlarına örnək göstərilmişdir. Aşıqlərin sevdasının hər biri tarixçəsilə digərindən fərqlənir. Onlar arasında uzun mübarizənin xoşbəxt sonluqla bitənləri də, ətrafdan qəbul edilməyərək sonu faciə ilə bitənləri də vardır. Onlar arasında faciəvi sonluqlu sevdalar az deyildir. Bu aşıqlərin sevdaları, mətinlikləri və qətiyyəti rəvayətlərə çevrilmiş, həyatları bədii əsərlər üçün maraqlı mövzuya çevrilmişdir.

Lakin mütəfəkkir qəlbində bəslədiyi eşqi bu bəşəri duyğudan uca sayırdı. Onun bəhs etdiyi sevginin ünvanı insan deyildir. İnsanı, təbiəti, ümumilikdə, mövcud olan hər şeyə can verən Tanrıdır. Tanrının yaratdığı insan nə qədər güclü, iradəli, zəkali sayılmasına baxmayaraq, İlahiyə bəslənən eşq daha alidir. Adəm və Həvvanın birbirinə olan bağlılığı bəşəri duyğudur. Mütəfəkkirin fikrincə, hər kəs onun nəzərdə tutduğu ali eşqi anlaya bilməz. Bu aşiq və məşuq münasibəti məqsədli şəkildə söylənmişdir. Eynəlqüzat Miyanəci onu anlamayanları qınamırdı. Çünki bu məhəbbəti başa düşmək üçün insan həmin eşq işığını görməli, hiss etməlidir.

Sufi ədəbiyyatlarda Günəş vəhdətin, ay isə çoxluğun işarəsi sayılmışdır [81, s. 124]. Şair burada Günəşin görünməsi üçün həqiqəti görən gözün vacibliyini bildirmişdir.

ای دریغا جان قدسی در درون دو جهان
کس ندیدستش عیان و کس ندادستش نشان
گر کسی گویچ که دیدم در مکان و لا مکان
بر درخت غیرتش آویخته شد پیش از آن

Təəssüf, müqəddəs can daxildə iki cahandır
Biri onu aydın görmür, biri göstərərək onu alır
Əgər biri deyərsə ki, gözüm məkanda və laməkandadır
Onda o, əvvəl asıldığı odsuz ağaca inanır [113, s. 141].

Mütəfəkkir insan ruhunda, xislətində iki hissənin formalaşdığını bildirirdi. Onlardan biri əbədilik sevgisilə yaşayan, həyata baxışı zahiri gözəlliklərə deyil, batini aləmə can atan ilahi sevdalı aşiqdir. Digəri isə haqsızlıqlarla dolu, ədalətsizliyə göz yumaraq bəşəri həyatdan zövq alanlardır. Eynəlqüzat Miyanəci vahid, müqəddəs Tanrının varlığına şəkk gətirərək cansız əşyalara ibadət edənləri qınayır.

Filosof-şair bildirirdi ki, fərqlilik həyatdan kənar insan və insanın özəlliklərinə diqqət yetirməz. Qəlib insanın təbiətindən kənarında dayanır. Ancaq qəlib bir tərkib olaraq qəbul edilir. Hərəkətdə olan insan heç zaman göy üzünün təbiətindən ibarət deyildir.

گر عشق همی مونس و هم خانه ماست
غمها همه یک جرعه پیمانہ ماست

از عقل فرا گذر که در عالم عشق
او نیز غلام دل دیوانه ماست

Eşq həm bizə munis, həm bizim evimizdirsə,
Kədər bütünlüklə bizim bir qurtumluq piyaləmizdir,
Ağıldan yan keç eşq dünyasında,
O da bizim divanə ürəyimizin xidmətçisidir [113, s. 107].

Filosof-şair ilahi eşqi bəşəri sevgidən fərqləndirirdi. İlahi eşq bir insanın köksündə yurd salmış müqəddəs duyğudur. O, mövcudluğu ilə öz aşiqini həm qəlbən, həm də cismən sarmışdır. Bu hissi yaşayan sevdalı bütün varlığı ilə ona bağlanmışdır. Lakin həmin xoş duyğunun acı bir qarşılığı da vardır. Sadiq aşiq qəlbən nə qədər məftun olmasına baxmayaraq, eşq acısını yaşayır. Mütəfəkkir bu kədəri şərab əvəzinə qədəhdəki içki kimi təsvir edir. O, eşq olan yerdə aqlın deyil, qəlbın səsinin qalib gəldiyini bildirirdi. Qəlb sonsuz məftunluğu ilə bütün vücudu sararaq insanı divanəyə, sadiq xidmətçiyə çevirir.

بستم کمر عشق بنام دل خویش
بردم بر دلبرم پیام دل خویش
حاصل کردم مراد و کام دل خویش
ای من زمین جان غلام دل خویش

Öz ürəyimin adına eşq kəməri bağladım,
Öz ürəyimin xəbərini dilbərime apardım,
Öz ürəyimin arzu və muradını əldə etdim,

Ey mən, öz ürəyimin qulamının canının arasındayam [113, s. 107].

Mütəfəkkir bu şeirində həm gözəl bədii bənzətmələrdən istifadə etmiş, həm də ilahi eşqin insan ruhunu bütünlüklə sarmasını, bağlılığını çatdırmışdır. Ürək onun düşüncəsində sevgi sığınacağı olmaqla yanaşı, öz səsinə, çırıntılarını ifadə edən bir mənəbərdir. Eynəlqüzat Miyanəci ürəyin hissələrini ürəyə bağlanmış kəmər kimi qiymətləndirir. Aşiq duyduqlarını öz məşuquna bildirməkdən çəkinmir. İnsan bütün varlığı ilə qəlbının səsinə ram olur.

Kəmər qədri və rifailərin bellərinə bağladığı qurşaqdır. Kəmərini eni 8-10 sm olub çuxadan düzəlirdi. Ön tərəfində parça-parça tikilmiş meşin üzərinə üç sıra halqa

taxılır. Kəmər digər ucuna qarmaq qoyulur və bu qarmaq halqalara ilişdirilir. Kəmər övliya xidmətinə bağlılıq simvoludur. Kəməri sıxmaq canla-başla təsəvvüf yolunda cəhd deməkdir. Mədrəsələrdə tələbələrin xidmətində durmaq üçün seçilmiş xüsusi adama da kəmər deyilirdi. Bu vəzifəni icra edən müəllimlər və tələbələr arasında elçi vəzifəsini icra edərdi [81, s. 153]. Mütəfəkkir “Öz ürəyimin adına eşq kəməri bağladım” deməklə İlahi sevgisini, tabeliliyini, bu yolda hər cür xidmətə hazır olduğunu bildirmişdir.

Fars dilində dilbər “könül aparən” deməkdir. Termin kimi təsəvvüfdə bağlılıq halını bildirir. Bu, könüldə üzüntünün sevgi ilə birlikdə olduğu bir haldır. Murad isə ərəbcə istənilən, məqsəd və s. bu kimi mənalarda işlənir. İradəsi qalmamış arifə murad deyilir. Bu vəziyyətdəki arif sona yetmiş, hallar, məqamlar, məqsədlər və iradələr tükənmişdir. Bunlar sevən deyil, sevilənlərdir [81, s. 153; s. 186].

Filosof-şairin şeirində ifadə edilmiş duyğuları həm bəşəri, həm də ilahi eşq kimi dəyərləndirmək mümkündür. Lakin sonuncu misra deyilən bütün kəlmələrin bəşəri bir sevgi olmadığını göstərmişdir. Burada mütəfəkkir “Ey mən” müraciətində öz sufi ideyalarını, ilahi məhəbbəti cismi və ruhu arasında bağlılığı aradan qaldırmağa can atan, aşiqinə qovuşmaq istəyən səsləndirmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəcinin mənəvi kamilliyə çatmağı ifadə edən digər şeirindən:

در آینه روح به بیند خود را
پس عاشق خود شود که بی نقصانست
ما نیز درو همی به بینیم خود را
پس شاهد و مشهود همی یکسانست
پس عاشق و معشوق بهم بنشینند
زیرا که همو جان و همین جانانست
پس عشق عبارت از لقا هست و کلام
پس اکل و شراب اوزما خود آنست
پس روح بود باقی در عالم حی
چه جای چنین سخن که صد چندانست

Ruhun güzgüsündə özünü görür,

Bəs aşiq özü olanda nöqsansızdır,

Biz də onda özümüzü görürük,
Bəs görən şahid və görünən həm birdir,
Bəs aşiq və məşuq birlikdə oturduqda,
Zira ki, həm o candır, həm də həmin canandır,
Bəs eşqin ifadəsi görüşdədir və nitq,
Bəs yemək və içmək o bizim özümüzdəndir,
Bəs ruh baqi olur canlı aləmdə,
Belə sözün yeri yüz bu qədərdir [113, s. 280].

Filosof-şair insanın “ruhun güzgüsündə özünü görür” deməsi kamilləşməsi mənasında bildirir. Sufi termini kimi “ayna” kamil insan qəlbinə deyilir [81, s. 27]. O, maddi dünyanın mənfiliklərindən nəfsini qoruyaraq saflaşır. İnsan özünü dərk edərək daxilindəki məninə aşkarlayır, sanki aynada öz saf, təmiz ruhilə qarşılaşdırılır. Tanrıya məhəbbət, bağlılıq ən ali həddə çatanda ilahi aşiq öz məninə görür. Burada müşahidə edən də müşahidə olunan da sən özün olursan. Mütəfəkkir həmin mənzərəni aşıqla məşuqun qarşılaşmasına bənzədir. O, bu mövzuda deyiləcək çoxlu sözlərin olduğunu bildirir.

Şahid ərəbcə görən, şahid olan, şəhadət edən deməkdir. Salikin qəlbində hazır və mövcud olan, qəlbin istədiyini düşüncəyə deyilir. Biri digərini qəlbən duyar, ona bağlansa, sevən şəxs onun şahididir. Aqlın, fikrin məşğul olduğu şeyə şahid deyilməz. Şahid baxılan görüntü, təcəlli mənalarda da işlənmişdir. Məşhud isə ərəbcə müşahidə edilən, görülən və s. mənalarda işlənir. Qurani-Kərimin Buruc surəsinin üçüncü ayəsində “şahid və məşhud” ifadəsi işlənmişdir. Cüneydin fikrincə, “şahid” içində və sirrində olan Haqqın doğmasıdır, “məşhud” şahidin gördüyüdür [81, s. 246; s. 180].

“Can və canan” ifadələri Şərq ədəbiyyatının lirik nümunələrində tez-tez rast gəlinən müraciət növüdür. Can farsca könül, ruh kimi mənalara verir. Bu, eyni zamanda dərvişlər üçün işlənən mövləvi bir istilahdır. Qəbul olunmaq üçün gələn yeni dərvişlərə Mövləvilər can deyirlər. Canan isə farsca sevgili deməkdir. Rəbb, Allah, Allahın qəyyumiyyət sifətidir [81, s. 43].

Mütəfəkkir ruhun əbədiliyinə, ölməzliyinə inanır. O, şeirində işlətdiyi “aləm” sözünün termin kimi təsəvvüfdə izahına gəlincə, Allahdan qeyri hər şeyə aləm deyilir. Aləmin aləm adlandırılmasının səbəbi onunla Allahın isimləri və sifətləri baxımından bilinməsidir. Belə ki, aləm bilmək sözünün məsdərindən yaranmışdır [81, s. 17].

Aşağıdakı şeirində Eynəlqüzat Miyanəcinin fəlsəfi fikirləri bir sıra cərəyanlarda rast gəlinən insanın öz daxilindəki mən ilə üz-üzə durmasına işarə edir:

نه من منم نه تو توی نه تو منی
هم من منم هم او او ی هم تو منی
من با تو چنانم ای نگار ختنی
کاندر غلطم که من توم یا تو منی

Nə mən mənəm, nə sən sənən, nə sən mənən,

Həm mən mənəm, həm o odur, həm sən mənən,

Mən sən ilə beləyəm, ey xütən gözəli,

Səhvindir ki, mən sənəm, ya sən mənən [113, s. 277].

Sufizm, panteizm və hürufiliyin idrak prosesində insan özünü dərk edir, Allahla daxilindəki məni eyniləşdirilir. Öz ruhunu kamilləşdirərək onu cismindən kənar ali bir məqama yüksəldən, aliləşdirən filosofun hökmünə əsasən, ilahi işıq onun ruhunda təcəlli edir. Bu mərtəbədə sufi öz məqsədinə çatır. Sufilər Əbuhəfs Sührəvərdiyə və Əbuhamid Qəzaliyə görə *“təsəvvüf yolçusu hallar və məqamlar silsiləsində mistik özünü kamilləşdirmədən sonra mütləq heçliyə varmaqla haqqa qovuşur. Əbuhamid Qəzali kimi Əbuhəfs Sührəvərdi də təsəvvüfdə panteist təsəvvürü inkar etmişdir. Mütəfəkkir iddia edirdi ki, Əbuyəzid Bistami “Sübhənəllah!” (“Allaha şükür!”) əvəzinə “Sübhani!” (“Mənə şükür!”) və Həllac “Ənə əl-həqq” (“Mən haqqam”) deyərəkən, özlərini deyil, təkcə Allahı nəzərdə tutmuşlar”* [30, s. 122].

Panteist mövqeyindən məsələyə yanaşdıqda Eynəlqüzat Miyanəcinin fikrincə, əzəliyyətdə qovuşan kəslər, yəni ariflər hər şeyə panteist mövqedən yanaşırlar. O bu mənada “Ariflər Allaha şeylərdən baxmırlar, əksinə, Allahda şeylərə baxırlar”, - deyərək, “Bir şeyi gözdən keçirməmiş ondan qabaq Allahı gördüm” kəlamını yayır

[30, s. 141].

“Nəsiminin əsərlərində “Haqq” (“Allah”) ilə “Cümlə aləm” arasındakı eyniyyət üçün “İnsan” (“Mən”) anlayışı vasitə olur. Belə ki, “İnsan” ən geniş həcmdə “Allah” haqqında, ən zəngin məzmununda isə “cümlə aləm”, yaxud onun təzahürləri haqqındadır... Nəsiminin fəlsəfəsində ən geniş həcmli anlayış “Haqq” (“Allah”) ilə eyniləşdirilən “Mən” anlayışına yalnız bütün mövcudatın mütləq məcmusu bərabərdir. Əks təqdirdə, “Mən” hər şeyə şamildir, ona şamil olan isə yoxdur” [30, s. 270-271].

Göründüyü kimi Eynəlqüzat Miyanəci dörd misralıq rübaidə geniş fəlsəfi tutuma malik mətləbləri bədii sözün qüdrəti ilə çox gözəl ifadə etmişdir

Eynəlqüzat Miyanəci sufi yolunu tutan və istədiyi məqsədə can atan ilahi aşiqin getməli olduğu yolu nəzərdə tutaraq aşağıdakı şeiri söyləmişdir:

آنکس که نه عشق را شریعت دارد

کافر باشد که دین طبیعت دارد

هر کس که شریعت و حقیقت دارد

شاهد بازی دین و طریقت دارد

O kəs ki, eşqsiz şəriətə sahibdir,

Kafirdir ki, din təbiətə sahibdir,

Hər kəs ki, şəriət və həqiqətə sahibdir,

Aldadan şahid dinə və təriqətə sahibdir [113, s. 276].

Burada Eynəlqüzat Miyanəci mənəvi kamilliyə aparan üç məqama işarə etmişdir. Bunlar şəriət, təriqət və həqiqətdir. Mütəfəkkir bildirmişdir ki, ilahi eşqə sevdalanan aşiq şəriət aləminə inanır. Termin kimi “şəriət” batini hüquq və ya batini fiqhə deyilir. Din isə təsəvvüfdə ayrılıq məqamında ortaya çıxan inanc, eşq, sevgi şəkliyədir. Curcani təbiəti “cisimlərə sirayət edən bir qüvvə olub cisim onunla təbii yetkinliyinə çatır” kimi göstərmişdir. Təriqət ərəbcə yol deməkdir. Bu kəlmə bir baxımdan metod, üsul mənasında işlənir. Şeyx deyilən bir müəllim nəzarətində olan müridə Allaha qovuşmaq, yəni Allaha təfəkkür və ihsanını qazanmaq üçün izlədiyi üsula, metoda təriqət deyilir [81, s. 252; s. 65; s. 257; s. 260]. Bir aşiqin öz sevgisini ruhani aləmdə deyil, bəşəri dünyada axtarırması onun ürəyindəki küfrdən xəbər verir.

Şəriət elminə sahib olan aşiq həqiqət axtarışına çıxır. O, öz məninə tapmaq üçün uzun bir yolu qət etməlidir. Onun şəriət yolçusu kimi başladığı və çatdığı məqam həqiqətə qovuşması ilə sonlanır.

عشق پوشیده است و هر گز کس ندیدستش عیان
لافهای بیهده تاکی زنند این عاشقان
هر کسی در قدر خود لافی ووصفی میزنند
عشق اوپا کست و صافی از چنین وازچنان

Eşq gizlidir və heç vaxt onu aşkar görməzsən,
Bu aşıqlər nə vaxtadək mənasız sözlər danışarlar,
O kəslər ki, öz qədərində danışır və təsviri edilmişdir,
Onun eşqi təmizdir, saflıq bundan və ondandır [113, s. 276].

Mütəfəkkir aşıqlərin öz sevdalarını gizli saxladıklarını, bu məsələyə mühafizəkar yanaşdıqlarını bildirirdi. Eşqin gözəlliyi, qəlbə bağlılığı heç zaman aşıqlər tərəfindən nümayiş olunmaz. Bu gizli duyğu barədə çox sözlər danışılması mümkündür. Lakin ilahi eşqə sevdalanmış aşiq öz yolundan usanmır. Saf, təmiz, müqəddəs məhəbbətilə uzun bir yolun qətinə çalışır.

نادیده رخان تیره ایامان را
نادیده ز دور دوزح آشامان را
دعوی چه کنی عشق دلارامان را
با عشق چه کارست نکونامان را

Üzünü görməyənlər qara günlülərdədir,
Cəhənnəmi uzaqdan görənlər içənlərdir,
Eşqdən ürəyi rahat olanlarla nə işin,

Bu nə işdir ki, eşq xoş sözdən istifadə edənlərdədir [113, s. 297].

Eynəlqüzat Miyanəci həqiqəti görməyənləri “qara günlülər” adlandırır. Alimin fikrincə, belə adamlar cəhənnəm içərisində olduqlarından həmin gözəlliyi görməkdən məhrumdurlar. İlahi eşq, müqəddəs məhəbbətə inanlar, ona bağlı olanlar ruhən rahatdırlar. Həqiqətin mənasını anlayanlar, əbədilik sevdası ilə yaşayanlar daxilən rahat və xoşbəxtadırlar.

ای دریغا کین شریعت ملت رعناپی است

ملت ما کافری و ملت ترسایى است
کفر و ایمان زلف و روی آن بت یغمایى است
کفر و ایمان هر دو اندر راه ما یکتایى است

Ey əzizim, ki, bu şəriət gözəl millətdir.

Bizim millətimiz kafirdir və xristian millətidir

Küfr və iman zülfüdür, onun üzü gözəl bütdür,

Küfr və iman – hər ikisi bizim yolda bir taydır [113, s. 320].

Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında bəzən izah edəcəyi məsələləri əvvəlcə sualla yanaşaraq sonra ona cavab vermişdir. O, əsərinin bir yerində soruşur: “Zülfün şahidliyi nədir?”, “Xəddi-xalın yeri hansıdır?”. Daha sonra özü verdiyi sualın cavabını işıqlandırır. O, şeirində ifadə etdiyi “zülf” və “xəddi-xalın” fərqli bir mənə daşdığını bildirərək onun lirik şeirlərdə rast gəlinən ibarələrlə əlaqəsinin olmadığını göstərirdi. Daxilən dərinləşən, kamilləşən insanın işlətdiyi bu sözlərin həmin mənalarla heç bir əlaqəsinin olmadığını bildirirdi.

Zülfün farsca yanağın iki yanına tökülən saç olmasını nəzərə alsaq, mütəfəkkir burada sufi təbirincə yanaşaraq gözəl üzün yanaqlarında küfr və imanın təsvirini yaratmışdır. Həqiqət yoluna başlayan aşiqin qət edəcəyi məsafədə küfr və iman bərabər götürüləcəkdir.

رو تا بخرابات خروشى بزنىم
در ميکده درشويم و نوشى بزنىم
دستارو کتاب را فرستيم گرو
بر مدرسه بگذريم ودوشى بزنىم

Get, meyخانəyədək səslənək,

Meyخانədə olaq və içək,

Sarğı və kitabı göndərək girov,

Mədərsədən keçək və dedi-qodunu kənara qoyaq [113, s. 349].

Bu şeirdə ilk baxışdan içkilərin, şərabların bol olduğu meyخانənin təsviri göz önünə gəlir. Sanki şair öz dostunu nəşə ilə dolu məclisə dəvət edir, dünyanın qayğılarından mümkün qədər uzaq qalmağa çalışır. O, hər hansı çərçivəyə, məhdudiyyətə sığmaq istəmir. Burada “meyخانə” mənasında əvvəl “xərabat”, sonra

isə “meykədə” sözlərindən istifadə etmişdir ki, onların da leksik məzmunu ilə yanaşı, fəlsəfi izahları vardır.

Sufi termin kimi işlədilən “xərabat”, yəni meyخانə şərabın vəsfi zamanı göstərilən məkan deyildir. Burada yerə də, içkiyə də, təlimə də sufi təbirincə yanaşılmışdır. Təsəvvüf ədəbiyyatlarında içki, dodaq, yanaq, şərab, kasa kimi məfhumlar məcazi mənalarda işlədilmiş, tamamilə sufünün keçirdiyi və yaşadığı halların, bəzi təbirlərin simvoludur. Saqi-mürşid, sevgili-Allah, kasa-qəlb və başqa bu kimi sözlər real mənada deyil, məcazi şəkildə başa düşülməlidir. Sufilərin dünyalarını xarab etməsi onların axirətə inanmalarıdır. Burada dünyanın bir oyun yeri olduğu, axirətin dünyadan daha yaxşılığı anlaşılır. Xərabat yıxılmış, kimsəsiz, yox olan dünyadır. Allahdan başqa hər şey fanidir. Hürufilik, qəndərilik və haydərilik kimi bəzi təsəvvüf məktəbləri üçün bu iddia doğru olmaqla birlikdə dünyaya layiq olduğu kimi dəyər verən və ona İlahi bir yaşayış tərzini özünə şüar etmiş adamlar üçün doğru deyildir [81, s. 105].

Fikirlərin izahına fəlsəfi istiqamətdən yanaşdıqda, mütəfəkkir fani dünyanın insanını yaşadığı mühitin keçici bir xoşbəxtlik olduğunu anladır. Əbədilik qarşısında yoxsul, dağınıq məkan kimi görünən bəşəri həyatın zövqü-səfasına uymamağa çağırır. Həqiqəti görmək üçün müəyyən bir məqama çatmağın vacibliyini anlayan Eynəlqüzat Miyanəci biliyə yiyələnməklə boş söz-söhbətdən uzaq səadət yolunu tutmağı vacib sayır.

Burada “sarğı” sözü farsca “dəstar” kəlməsilə göstərilmişdir. O, fəs və ona bənzər şeylər üzərinə sarılan sarğıdır. Mövləvilər buna hörmət ifadəsi kimi yanaşaraq “şerif” sözü də əlavə etmiş, “destar-e şerif” deyirlər. Təriqətlər arasında sarğının yeddi növü məşhur olmuşdur [81, s. 62].

Eynəlqüzat Miyanəci digər sufi-alimlər kimi dünyagörüşünü adi nitqlə yanaşı, bədii xüsusiyyətlərlə zəngin şəriyyətin dililə də yüksək məharətlə ifadə etmişdir. Onun aşiqin həqiqət axtarışını ifadə edən şeirləri məzmunca mütəfəkkirin ilahi eşq haqqında fikirlərinə bənzəyir. Lakin aşiq həqiqət axtarışına çıxaraq əbədilərin mahiyyətini anlayır, sevərək uzun bir yolu qət edib öz məşuquna, yəni həqiqətə qovuşur.

2.2. Mütəfəkkirin yaradıcılığında elm və iman haqqında

Dərin fəlsəfi məzmun kəsb edən Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığı mövzu etibarını ilə bir neçə istiqamətdən öyrənilə bilər. Burada maraq doğuran mövzulardan biri də onun elm, iman və onlara əks məfhum sayılan küfr ilə bağlı söylədiyi fikirlərdir. Mütəfəkkir insanın mahiyyətini ifadə edərkən onun məqsəd və vəzifələrinin nədən ibarət olmasının izahına çalışmışdır. Bunun üçün də onu daxilən kamilləşdirən biliklərə sahibliyin vacibliyini mühüm amil saymış, sirlərlə dolu aləmin dərki üçün zəhnini zənginləşdirməyi tövsiyyə etmişdir. Çünki kamilləşən insan haqqı nahaqdan, imanı küfrdən ayıraraq öz doğru yolunu seçə biləcəkdir.

Mütəfəkkirin yaradıcılığında bu mövzu ilə bağlı çoxlu sayda şeirlər vardır. Əsərlərində o, elmi izahları qüvvətləndirmək, fikirlərin daha aydın başa düşülməsi üçün özünün və digər sufi müəlliflərinin poetik yaradıcılığını məharətlə istifadə etmişdir. Elm tarixində nəzəri biliklərin şəriyyatın köməyi ilə ifadəsinə tez-tez rast gəlinir. Xüsusən, sufi ədəbiyyatları bu cəhətdən olduqca zəngindir. Əksər sufilərin əsərləri elmi cəhətdən olmaqla yanaşı, ədəbi-bədii xüsusiyyətlərinə görə də araşdırılır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında insanın mahiyyəti, həyata baxışı, amalı, xoşbəxtlik meyarları və buna bənzər mövzular əsas məsələ kimi qarşıya qoyulmuş, şərh edilmişdir. Şair bəzən insan nəfsini sirlərlə dolu aləmə bənzətməmişdir. Onun başa düşülməsi, qiymətləndirilməsi o qədər də asan iş sayılmamalıdır:

کس راز نهان دل خبر نتوان کرد

ز احوال دل خویش حذر نتوان کرد

کس عالم شرع را زبر نتوان کرد

انسانی راز خود بدر نتوان کرد

محجوبانرا بدین، نظر نتوان کرد

با خویش بگوی او گذر نتوان کرد

İnsan ürəyin gizli sirrindən xəbərdar ola bilməz,

Öz ürəyinin vəziyyətindən saqına bilməz,

İnsan şəriət aləmində qəddarlıq ola bilməz,

Bir kəs öz sirrindən kənar ola bilməz,
Məhcuplara belə nəzərlə baxa bilməz,
Özü onun yerinə keçə bilməz [113, s. 22].

Ruhani aləmin bəzi gizli sirləri vardır ki, insanın adi halda onu dərk etməsi imkansızdır. Öz qəlbinin istədiklərini, çatmaq arzusunda olduğu yolu qət etmək bu diləklə yaşayan bəşər övladının məqsədidir. Tanrı yaratdığı bəndəsini əməlləri və davranışları ilə sınaq üçün can verir. Cəmiyyətə münasibəti və hərəkətlərlə səhvlərə yol versə də, hər bir bəşərin daxili müsbət keyfiyyətlərdən xali deyildir. Cahana gözəllik, sədaqət, saflıq bəxş etmək üçün yaradılan insan bəzən küfrün, qəddarlığın, cahilliyin simvoluna çevrilir. Lakin mənfi və müsbət tərəzidə xeyrin üstün gəlməsi İlahinin ədalət çırağının yanması deməkdir. Hər kəs öz əməli müqabilində əbədi dünyasında yer alır. İnsanı buna görə məzəmmət etmək doğru sayılmaz.

Eynəlqızat Miyanəci bildirirdi ki, insanlıq qapalı, gizli bir aləmdir. Ona nüfuz etmək və daxilini anlamaq üçün kilidini açmaq lazımdır. Həmin kilid isə onun qəlbindədir. Qəlb insan xislətinin, təbiətinin açılması çətin sayılan bir xəzinəsidir. Mütəfəkkirə görə, İlahi sevgidən danışarkən düşüncə unudulur. Çünki insanın uca Tanrıya bəslədiyi sevgisi qəlbə kök salır, məhəbbət zəfər çalaraq ürəkləri fəth edir. Bununla da, İlahi sevginin qələbəsilə qəlbə olan kilidlər açılır. Həmin sevdanın əsirinə çevrilmək üçün, onun sirlərinin gözəlliyini görmək istəyən kəs mütləq belə bir vərdişi qazanmalıdır.

بفکندنیست هر آنچه برداشته ایم
بستردنیست هر آنچه بنگاشته ایم
سودا بودست هر آنچه پنداشته ایم
دردا که بعشوه عمر بگذاشته ایم

Nə ki, götürülmüşdür, atılmalıdır,
Nə ki, yazmışıq, pozulmalıdır,
Təsəvvür etmişdiksə, sevda imiş,
Təəssüf ki, ömrü işvə ilə keçirmişik [113, s. 77].

Bəzən insan həyatının mənasız, səhvlərlə dolu keçdiyini vurğulayan mütəfəkkir arxaya baxaraq hərəkətlərin təhlilinə çalışır. İnsan nəfsinin çox vaxt üstün gəldiyinə,

bəzi həqiqətləri gec anladığına təəssüflənir. Həyatı geriye qaytarmaq mümkün olsaydı, atılan addımların, doğru bilindiyi bir çox şeylərin yanlışlığını düzəltmək istərdi. Onun ömrü boyu qəlbinə hakimlik edən məhəbbət hissini doğru ünvanlanmadığı da bəlli olur. Çünki ilahi eşqlə müqayisədə o, ötəri bir hiss, ərköynlük, işvə kimi görünər.

Aşağıdakı rübaisində yenə də insanın öz mənile üz-üzə durması ifadə edilmişdir:

محراب جهان جمال رخساره ماست
سلطان جهان در دل بیچاره ماست
شور و شر و کفر و توحید و یقین
در گوشه دیده‌های خون خواره ماست

Dünyanın mehrabı bizim camalımızın üzüdür,

Dünyanın sultanı bizim biçərə qəlbimizdir,

Məhəbbət, şər, küfr, tövhid və inam,

Bizim qaniçən gözlərimizin küncündədir [113, s. 90].

Eynəlqızat Miyanəci Məkkənin yolunu, müqəddəs məkanın istiqamətini göstərən mehrabın gözəlliyinin, aliliyinin əlamətini insanın özündə axtarır. Mehrab məscidlərdə qiblə tərəfdəki divarın ortasında oyuq şəklində yerə deyilir ki, imam namaz qılmaq üçün onun qarşısında dayanır. Bektaşilər üzə və ya iki qaşın ortasına mehrab demişlər. İlk dövrlərdə sufi zahidlərin ibadət üçün çəkildikləri yerə mehrab adı verilmişdir [81, s. 183]. Həqiqətin təcəllisində aşkarlanmış gözəlliyi isə şair, özündə tapır. Zənginliyilə cahanda sultan olsa da, qəlbi həsrət acısı çəkir. Sufi başçılarına müəyyən zamandan sonra “sultan” deyilmişdir [81, s. 243]. İnsan təbiətinin bütün xüsusiyyətlərinin, onun müsbət və mənfi keyfiyyətlərinin daşıyıcısı olduğunu göstərmək istəyən mütəfəkkir, nəsfinə qalib gəlmək üçün güclü iradənin vacibliyini bildirir.

Mütəfəkkirin küfrü lənətləyən şeirindən:

ای کفر، مغان از تو جمالی دارند
و ز حسن تو بی نشان کمالی دارند
کافر نشوند که کفر راهی دورست

از کفر دریغا که خیالی دارند

Ey küfr, oda pərəstiş edənlər səndən gözəllik alıblar,

Sənin hüsnündən nişansız kamala sahibdirlər,

Kafir olmurlar ki, küfr uzaq yoldur,

Küfrə təəssüf ki, xəyalda sahibdirlər [113, s. 220].

Eynəqləzət Miyanəci Allaha şərik qoşanlara, Onun təklyinə şəkk gətirən kafirlərə müraciət edir. Mütəfəkkir bəzilərinin oda, atəşə pərəstiş edərək ona inandıqlarını, yanan alovun alışmasında gözəllik axtardıqlarını bildirir. Anlayış kimi iki cür gözəllik vardır. Biri hər kəsin bildiyi real görünüşlü, digəri isə həqiqi gözəllikdir [81, s. 46]. Həqiqətin nə olduğunu anlamadan bu meyli arzularına çatmaq kimi qiymətləndirirlər. Hüsn ərəbcə gözəllik deməkdir. O, Zatdakı kamaldır ki, sadəcə Haqqda olur. Aləmdəki bütün gözəlliklər Onun gözəlliyindəndir. Hüsn ilahi gözəllikdir, kamal isə Haqqa çatmaq üçün işlənən bir təbir olub bir şeyin bütün hissələrinin yerli-yerində tam olması mənasındadır. Allahın kamalı mahiyyətindən ibarətdir. Onun mahiyyəti dərk edilməzdir, sonsuzdur, yaratdıqlarına bənzəmir [81, s. 126; s. 153]. Bu yolu sərbəst, maneəsiz, məhrumiyyətsiz yol hesab edirlər. Lakin filosof-şair onların seçiminə təəssüflənir. Əsil həqiqətin yolunun bu olmadığını, onların xam xəyalla yaşadıklarını bildirir. Xəyal əsli olmayan görüntüdür. Vəhdəti-vücut fəlsəfəsində xəyal vücudun əslidir. Xəyal səbəbilə olmadıqda Haqqın adı və sifəti olmaz. Aləmlərin asılı həyat olduğu üçün bütün ümmətlər olduqları aləmdə xəyal içindədirlər. Dünya əhli dünya və axirət xəyalındadır. Allahla bərabər olduğuna inanan adam ayıqdır. Adamların oyanıqlığı Allahla bərabər olma inamı ilə təyin olunur. İnam artdıqca oyanıqlıq artır, inamını itirdikcə yuxusu dərinləşir. Bütün aləmlərin bu cür üzərində yuxu olması hökm edilir [81, s. 108].

در مکر سر زلف تو بیچاره شدیم

در قهر دو چشم شوخت آواره شدیم

از ناپاکی بطبع خون خواره شدیم

ما نیز کنون بطبع غم خواره شدیم

Sənin başındakı zülfün (olduğu) məkrindən biçərə olduq,

Sənin şux iki çeşminin qəhrindən avarə olduq,

Təbimizin natəmizliyindən qaniçən olduq,

Biz də indi təbiətə qaniçən olduq [114, c. 1, s. 223].

Eynəlqızat Miyanəci insanın vəziyyətini onun cizgiləri, görünüşü ilə ifadə etmişdir. Mütəfəkkir təsəvvüf məktəbinin başçısı müridi-kamilin heç kimi çata bilmədiyi qeybi-hüviyyənin məkrin qarşısında çarəsiz görmüşdür. Təsəvvüfdə məkr Allaha üsyan yolunda olmaqla birlikdə nemətlərinin davam etməsidir. Məkr açıqda görünməyib gizli bir vəziyyətdir [81, s. 177]. Şair burada həm bədii, həm də dərin sufi ibarəsindən ustalıqla istifadə edərək İlahinin təcəlli etdiyi iki gözün qəzəbinə vurğunluğunu bildirir. Qəhr ərəbcə məhv etmək, əzmək mənasındadır və onun qarşılığı lütfdür. Sufi termin kimi nəfsi Allahın köməyilə əzmək, ona qalib gəlməkdir. Allahın görünməsi ya qəhrlə, ya da lütf sifətilə olur. Kamil sifətlər hər iki görüntünü eyni şəkildə qarşılayır. Çəşm, yəni göz isə təsəvvüfdə ayndan başqa Haqqı müşahidə üçün işlədilir [81, s. 144; s. 54]. Eynəlqızat Miyanəci insan daxilindəki mənfiliklərdən danışarkən bunu onun bütün vücudunu sardığını göstərmişdir.

Baqqsa bir şeirində bəşəri həyatı keçilməsi vacib olan sınaq kimi başa düşən mütəfəkkir axirət aləminin baqiliyinə işarə edir:

کی بود جانا که آتش اندرین عالم ز نیم
ملت کفر و مسلمانی بهم در هم ز نیم
و آنگهی از جنت و فردوس و دوزخ بگذریم
خیمه جانرا برون از کون و کان محکم ز نیم
پس نشینیم باتو و با تو همی شربت خوریم
کم زنی را پیشه سازیم کم زنی و کم ز نیم
پس دل و جانرا فدای روی و حسن تو کنیم
وین غمان عشق را از بی غمی بر غم ز نیم
وز وجود وصل تو ما فرد و یکتایی شویم
پای همت بر دو عالم نیز و بر آدم ز نیم

Ey can, nə zamanadək bu aləmin içərisinə od vurarıq,

Küfr və müsəlman milləti bir-birilə vuruşdurarıq,

O zaman ki, cənnət, cənnət bağı və cəhənnəmdən keçərik,

Canın çadırını bu iki dünyada möhkəm qurarıq,

Səninlə oturarıq, həm də səninlə şərbət içərik,
Qənaəti peşə edərik, az danışarıq, qısa edərik,
Sənin üzünə və gözəlliyinə ürəyimizi və canımızı fəda edərik,
Bu eşqin qəmlilərini qəmsizlikdən qəmə düşər edərik,
Sənin vüsalının varlığından biz fərd və eyni oluruq,
İki aləmdə cəhd ayağını (addımını) Adəm ilə də atarıq [113, s. 227].

Tarix boyu əqidə uğrunda çoxlu sayda savaqlar olmuşdur. Bəşər övladlarının bir-birilərini anlamaması, birinin digərinin etiqadını qəbul etməyərək söylədiklərini küfr, mənasız sayması böyük mübahisələr yaratmışdır. Bu mübahisələr və mübarizələr içərisində həqiqət yolunu tutmaq istəyən, dünya nemətlərinə biganə olan sufi də vardır. İnsanların doğrunu seçərək həqiqət yolunu tutması üçün nəyin düzgün, nəyin yanlışlığının fərqinə varılması hər zaman qarşıdurmalara səbəb olmuşdur. Dünya nemətləri kənardan olduqca cazibəli görünür. Ancaq ilahi eşqə sadıq qalan mömin hər zaman cənnət sevdası ilə yaşayır. Maddi aləmi mənəvi zənginliyi ilə ziynətləndirir. Əbədiliyə qovuşmamışdan öncə hər iki dünyanın mahiyyətini anlayır.

Mütəfəkkir şeirini ruhuna, qəlbinə müraciətlə “Ey can” deyərək başlamışdır. Eşq istiliyinə mübtəla aşiq əqidə uğrunda müharibələrin mahiyyətini anlamağa, xoşbəxtliyə aparan yolu qət etməyə çalışmışdır.

ما بلا بر کسی قضا نکنیم
تا ورا نام ز اولیا نکنیم
این بلا کوه خزانہ ماست
ما بهر خس گهر عطا نکنیم

Biz kiməsə bəlanı qəzadan etmirik,
Ki, ona övliya adı qoymuruq,
Bu bəla bizim xəzinəmizin gövhəridir,
Biz hər saman çöpü üçün gövhər əta etmirik [113, s. 234].

Filosof-şair səhvlərlə dolu həyatın mahiyyətini onun bunlardan çıxardığı dərslərlə ölçmüşdür. Ömür deyilən bir yola çıxan bəşər övladı zaman keçdikcə doğruları anlayır. Bəzən doğrular səhvləri üstələyir. Mütəfəkkirin işlətdiyi “bəla” kəlməsi sufi təbirincə Allaha yaxınlıq vəziyyətinə görə artan göstəricidir. Cəriri

“insan çəkdiyi çilə qədər insandır” demişdir [81, s. 35]. Həyat yolçuluğunda səhvlərin azlığında vəlilərin rolu yoxdur. O, bəlanı daxili zənginliyinin gövhəri hesab etmişdir. Bu gövhər, yəni mahiyyət böyük amallar üçün çalışır.

Eynəlqüzat Miyanəci əsərlərində dərin, orijinal fəlsəfi fikirlərilə yanaşı, yüksək ilhama sahib şair kimi də diqqəti özünə cəlb etmişdir. Onun şeirləri fəlsəfi məzmun daşısa da, bədiiliyi, söz seçimi, zahiri və batini mənaların vəhdətilə oxucuda maraq doğurur. Mütəfəkkirin elm, küfr və iman haqqında yazdığı elmi təhlillər, eyni zamanda fikirlərinin poetik ifadəsi onun şəxsiyyətinin şair keyfiyyətlərini üzə çıxaran vasitələrdəndir.

2.3. Eynəlqüzat Miyanəci şeirlərində bədii bənzətmələr

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığının ədəbi-bədii xüsusiyyətlərini artıran cəhətlərdən biri də onun şeirlərində rast gəlinən yüksək poetik bənzətmələrdən, incə ifadələrdən məharətlə istifadəsidir. Mütəfəkkirin şeirləri dərin fəlsəfi məzmunu ilə yanaşı, söz seçimi, ifadə tərzinə görə də filoloji cəhətdən qiymətlidir. Görkəmli alimin şeirləri fəlsəfi və bədii bənzətmələrin vəhdətində olduqca axıcı, cəzbedici görünür.

Dilin səlistliyi, axıcılığı, söz zənginliyi və kəlmələrdən ustalıqla istifadəsinə bədii nitqdə hər zaman xüsusi diqqət yetirilmişdir. Əsasən də, şeiriyyatda bu keyfiyyətlər filoloqlar, ədəbi tənqidçilər üçün müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında rast gəlinən poetik bənzətmələrə dair orta əsrlər Şərqi ədəbiyyatında çoxlu sayda nümunələr vardır və onların hər biri özünəməxsusluğu ilə digərlərindən seçilir. Eyni zamanda bu bənzətmələrə klassik Azərbaycan ədəbiyyatında da tez-tez müraciət olunmuşdur.

İnsan surətinin tərənnümü, üz cizgilərinin gözəlliklərini ayrı-ayrılıqda müxtəlif bənzətmələrlə ifadə edilməsi ədəbiyyatda çox rast gəlinir. Bu bənzətmələrin bəzisi real insan gözəlliyinin tərənnünü kimi qiymətləndirilsə də, həmin yanaşma bəzən də fəlsəfi mənə daşımışdır. Mütəfəkkirin şeirlərinin birində deyilir:

خالیست سیه بر آن لبان یارم

مهریست ز مشک برشکر ، پندارم
گرشاه حبش بجان دهد زنهارم
من بشکنم آن مهر و شکر بر دارم

Yarımın dodaqları üzərində bir qara xaldır

Düşünürəm ki, şəkər üzərində müşkdən olan möhürdür

Həbəşin şahı canımı zinhara gətirsə

Mən o möhürü sındıraram, şəkəri götürürəm [114, c. 1, s. 472].

“Yar” kəlməsi leksik mənası ilə yanaşı, təsəvvüfdə bütün yaranmışların şəkillərini meydana gətirən İlahi sifətdir. Orta Asiya və Hindistan sufilərində şeyx və vəliyə şah deyilir.

Eynəlqüzat Miyanəci şeirində sanki insan simasının təsvirini yaratmışdır. O, “yar” deyərkən məşuquna işarə etmişdir. Mütəfəkkir incə dodaqların və onun cazibəsini artıran üzərindəki qara xalın vəsfini verərkən öz lirik qəhrəmanının gözəlliyini oxucusuna təsvir etmişdir. Şair bu mənzərəni “şəkər üzərində müşkdən olan möhür” adlandırmışdır. Bədi ədəbiyyatlarda “dodaq” kəlməsinin “şəkər”ə bənzədilməsi məşhur bir epitetdir. Məlumdur ki, müşk gözəl qoxuya deyilir. Şərq ədəbiyyatında “müşk qoxulu” bənzətməsi geniş yayılmış təşbihlərdəndir. İlahi bu gözəli yaradarkən onun dodaqlarının üzərində qara bir xal da çəkmişdir. Bu xal sanki dodaqları möhürləyərək lazım olmadığı halda xoş sözlərin dağılmasına əngəl olur. Aşiq sonda hər şeydən yorulur, çoxlarının anlamaqda aciz qaldığı düşündüyü kəlmələri dilə gətirir. Sanki şəkər yığılmış qabın üzərindən möhrü qoparılır, şirin, ətirli nemət hər kəsə aşkarlanır. Aşiq də danışdıqca, şairin dediyi kimi həmin möhürü qopartdıqda dilindəki o kəlmələr yayılacaqdır.

Təbii ki, bu misraların hər kəlməsi, bənzətməsi batini mənalara sahibdir. Lakin şeirdəki zahiri gözəllik, epitetlər onun müəllifinin yüksək ilhamından xəbər verir.

Başqa bir şeirində isə Eynəlqüzat Miyanəci eşqinin böyüklüyü, onu ruhuna, cisminə sahibləndiyini özünəməxsus şəkildə ifadə etmişdir:

اندر تن من جای نماند ای بت بیش
الا همه عشق تو گرفت از پس و پیش
گر قصد کنم که بر گشایم رگ خویش

ترسم که بعشقت اندر آید سر نیش

Cismimdə artıq yer qalmadı, ey gözəl

Öndə və arxada hamı sənə aşiq oldu, ona görə

Əgər öz damarımı açmağa qəsd etsəm

Qorxaram ki, sənin eşqinə sancılar neştərin başı [113, s. 90].

Mütəfəkkir “Ey gözəl” deyərək öz məşuquna müraciət edir. O, məşuqunun onun cismində təcəlli etdiyini söyləyir. Burada şair onun cazibəsini təsvir edərkən hər kəsin gördüyü anda bəyənildiyini və sevdalandığını, bu duyğunun insanın bütün varlığını sardığını bildirir. Məşuq o qədər gözəldir ki, ona aşiq olmamaq mümkün deyildir. Qəlbini, cismini öz gözəlliyilə məftun etmiş məşuqu o hara baxsa hiss edir. Böyük bir məhəbbətə sevdalananlar hər zaman qəlbi eşqin sığınacağı saymışlar. Ürəyin üzv kimi insan həyatı üçün nə qədər vacib olması bəllidir. Qəlbin insanın həyatında oynadığı tibbi əhəmiyyət haqqında çox danışmaq mümkündür. Onun hər çırpıntısı bəşər övladlarını yaşadır, damarlardan axan qanla bu canlılıq var olur. Eynəlqüzat Miyanəci bu yerdə məşuquna bəslədiyi sevginin qana qarışaraq onun bütün bədənində də dövr etdiyini bildirir. Buna sübut kimi neştərlə damarlarını kəsib qanını axıtmağı düşünür. Ancaq bu zaman aşiqin sancdığı neştər qanını axıtmaqla bərabər onun sevdasını da üzə çıxarar. Qanla qarışaraq onun bütün bədənindən dövr edən bu sevdə qaçılmazdır.

Bədi əsərlərdə eşq haqqında danışarkən müxtəlif təşbihlərdən, bənzətmələrdən istifadə olunur. Məhəbbət mövzusunda yazılmış əsərlərə diqqət yetirdikdə əsasən, “qəlbimi ələ aldı”, “ruhum ona bağlıdır”, “göz yaşım sel oldu” kimi frazeoloji birləşmələrə tez-tez rast gəlinir. Eynəlqüzat Miyanəci burada hər zaman qarşılaşdığımız kəlmələrdən uzaq bənzətmələr seçmişdir. Mütəfəkkir eşqin onun bütün varlığını sardığını göstərmək üçün “öz damarımı açmağa qəsd etsəm” fikrinə qarşılıq “qorxaram ki, sənin eşqinə sancılar neştərin başı” kimi ehtimalı irəli sürməsində sevgisinə bağlılığı gözəl bədiiliklə yaratmışdır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirləri arasında zövq oxşayan digər gözəl bənzətmədə deyilir:

گر آب زنی بدیده آن میدان را

روبی بمژہ در گہ آن سلکانرا
صد جان بدھی برشوه آن دربان را
گوید کہ خطر نباشد آنجا جانرا

Gözünlə o meydanı suvararsan
Kipriyinlə o sarayların yolunu süpürürsən
O qapıçıya yüz canı rüşvət (kimi) verirsən
Deyin ki, orada cana heç bir təhlükə yoxdur [113, s. 85].

Görkəmli bir filosofun qələmindən çıxmış bu kəlmələr bənzətmələri, təşbihlərilə diqqət çəkir. Şair öz şeirin elə yaratmışdır ki, onun hər misrası bitkin fikri, ayrılıqda mükəmməl bədiiliyilə diqqət çəkir.

Eynəlqüzat Miyanəci burada da keşməkeşlərlə dolu bir sevgi səhnəsini canlandırmışdır. Onun anlatdığı aşiq öz sevgisi yolunda hansı fədakarlıqları etmir? Qəlbində əzəmətli məhəbbət sarayını ucaldaraq onun üçün hər şeyə hazırdır. Gözlərin qəlbin aynası olması bənzətməsinə əksər ədəbiyyatlarda rast gəlinir. Aşiqin eşq əzabından acı çəkən qəlbinin naləsi onu gözlərində əks olunmuşdur. Ona görə də, məhəbbət sarayına aparan meydanı axan göz yaşları ilə suvarır. Burada mütəfəkkir maraqlı bir müqayisə aparır. Eşqinin sarayına can atan aşiq həsrət çəkərək o qədər ağlayır ki, məşuquna çatana qədər çoxlu göz yaşları axıdır və sanki həmin yaşlar ilə ona aparan yolları suvarır. Artıq vüsala qovuşanda bu yüksək məqama qədər qarşılaşdığı bütün pislilikləri, naqislikləri məhz gözlərinin qoruyucusu sayılan, uzun müddətdir yaşlardan islanmış kipriklərilə süpürüb atacaq. Qəldəki sevginin aynası sayılan gözlərdən həm sevgiyə qovuşduran yolu suvaracaq, həm də süpürəcəkdir. Bununla da, aşiqin məsafəni qət etməsinə, mənfiliklərdən təmizlənərək haqqı-nahaqdan seçməsinə kömək edəcək, ətrafı paklandıracaqdır.

Mütəfəkkir bildirir ki, aşiq öz sevgisi uğrunda hər cür qurban verməyə hazırdır. Həsrətə son qoymaq və vüsala qovuşmaq onun ən ali arzusudur. Əbədiyyətin mahiyyətini anlayan hər kəs maddilik buxovlarını əhəmiyyətsiz sayaraq cismani deyil, ruhən yaşamağa üstünlük verir.

Eynəlqüzat Miyanəcinin eşq yolunda axıdılan yaşların “gözünlə o meydanı suvararsan” və bu kədəri azaltmaq üçün “kipriyinlə o sarayların yolunu süpürürsən” bənzətmələrdən istifadəsi olduqca uğurlu yanaşmalardır.

Mütəfəkkirin İlahi eşqlə bağlı şeirlərinin birində məşuqunun onun qəlbinə sahibləndiyini maraqlı bir təşbihlə ifadə etmişdir:

آن بت که مرا داد بهجران مالش
دل گم کردم میان خد و خالش
پرسند رفیقان من از حال دلم
آن دل که مرا نیست چه دانم حالش

O gözəl ki, bizi hicrana bürümüşdür

Ürəyi onun yanağındakı xalın ortasında itirdim

Mənim yoldaşlarım mənim ürəyimin vəziyyətini soruşdular

O ürək ki, məndə deyil vəziyyətini haradan bilim [113, s. 118].

Bu şeiri ilk oxuduqda lirik duyğular üzərində qurulmuş fikirlər kimi başa düşülür. Sadiq aşiqin öz hisslərini, məşuquna bağlılığının möhkəmliyini, bu sevdaya mübtəla olduğdan sonra bütün varlığı ilə özünü gözələ təslim etdiyini anladır.

Təbii ki, filosofların qələmə aldıkları şeirlərdə hər zaman reallıqla məcazilik vəhdətdə götürülür. Mütəfəkkir “gözəl” deyərkən, real mənada bir qadını deyil, Yaradanı nəzərdə tutmuşdur. O, hicran alovunda alışıb-yanan aşiqin vəziyyətini, məftunluğunu anladarkən qəlbini qeyb aləminin sirrini ifadə edən gözəlin qara xalında itirdiyini bildirir. Əbədilik sevdahısı olan aşiqin vəziyyətini çoxları anlamır. Onun həsrətini və vüsala qovuşmaq istəyinin mahiyyəti hətta dost bildiyi insanlara belə, aydın deyildir. Bəziləri aşiqin çətinliklərini gördükdə halını xəbər alırlar. Onun isə verəcək cavabı yoxdur. Çünki qəlbini gözələ bəxş etmiş, onun yanağındakı qara xalda izini itirdiyi ürəyinin vəziyyətini özü də anlamır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin aşiqin öz qəlbini məşuquna bağlılığını, onun qara xalına məftunluqdan qəlbini itirməsini və bu səbəbdən də ürəyinin vəziyyətindən xəbərsiz olması kimi bənzətmələr sadə görünsə də, olduqca gözəl bir təsvirdir.

Aşiqin məşuquna məftunluğunun onun üz cizgilərilə tərənnümü ilə bağlı digər şeirində deyilir:

معشوقه من حسن و جمالی دارد
بر چهره خوب خد و خالی دارد
کافر شود آنکه خد و خالش ببند
کافر باشد هر آنکه خالی دارد

Mənim sevgilimin hüsnü camalı vardır

Gözəl üzündə xəddi-xalı vardır

Onun xalı və yanağını görən kafir olar

Hər bir şəxsin ki, xalı vardır o kafir olar [113, s. 117].

Şair sevgilisinin gözəlliyini, gözəl üzünü təsvirini verir. Mütəfəkkir onun görünüşünü vəsfində üzünü, yanağını və burada fərqlilik yaradan qara xalını tərənnüm edir. Sufilərdə xal qeyb aləminin əlaməti kimi götürülür. Eynəlqüzat Miyanəci bildirir ki, bu gözəl xalı görənlər onun məchulluğunda özlərini itirirlər.

İlahi gözəlliyin insan surətinin cazibəsi kimi tərənnüm edildiyi digər şeirdə deyilir:

آنرا که حیوتش آن دل و دلبر نیست
و آن خال و خد و آن لب چون شکر نیست
جان و دل را چو ابرو و زلف ببرد
در هر دو جهان مشرک و هم کافر نیست
از کفر بکفر رفتنت باور نیست
زیرا که از و جزاو دگر در خور نیست

O şəxs ki, o ürək və gözəl onun həyatı deyildir

O xəddi-xalı, o şəkər kimi dodağı yoxdur

Can və ürəyi qaş və zülf kimi aparır (aradan qaldırır)

Hər iki cahanda müşrik və kafir deyildir

Küfrü küfrlə süpürmək inandırıcı deyildir

Çünki ondan başqa onun ayrı keyfiyyəti yoxdur [113, s. 130].

Eynəlqüzat Miyanəci burada yaratdığı bədiilik, söz axarlılığı onun tərənnüm etdiyi eşqin həqiqi və məcazi olmasını bir qədər diqqətdən kənar saxlayır. Oxucunun gözləri önündə ilk növbədə sevən və sevməyən kəslərin fərqli duyğuları canlanır. Mütəfəkkir aşiqin dilindən sevgisinin əlamətlərini anladaraq gözəlin onun qəlbini

almasını, bununla da həyatını ona bağladığını göstərmişdir. Bu gözələ aşiq olarkən onun xəddi-xalına, dodaqlarına vurulmalıdır. Şair burada da cismi və qəlbinin bir araya sığdırmadığı fikrinə qayıdır. Əgər sufi təbirincə, saçlar heç kimin görmədiyi qeyb aləmidirsə qaşlar salıklərdə qarşılanmış səhvlərdir. Ruhun qeyb aləminə qovuşması cismin maddi bağlılığından bilmədən nöqsanlara yol verir. Eynəlqüzat Miyanəci burada paklığı ilə ruhla zülfü və canla qaşı bir-birinə əks tərəf kimi qarşılaşdırmışdır. Şair həqiqət aşıqlərinin maddi dünya ilə mənəvi aləm arasında fərqi görməmələrini anlaşılmazlıq kimi qəbul edirdi. O, bildirirdi ki, qəflət yuxusundan ayılıraq əsil həqiqəti görmək üçün pisliklərdən təmizlənmək, saflaşmaq gərəkdir. Lakin bu məqamda filosof-şair pislikləri pisliklərlə təmizləməyi də doğru hesab etmirdi.

گویی دوزلف یارم در سر چه ناز دارد
کز دلبری و کشی کاری دراز دارد
با گل حدیث گوید با لاله پای گوید
بر مه زره نگارد با زهره ساز دارد

Sanki, yarımın başında iki zülfünün nazı vardır

Gözəllikdən (dilbərlikdən) öldürməkdə işi uzun çəkdi

Gülə hədis deyir, lalə ilə ayaqlaşır

Ay üçün zireh çəkir, zöhrə ilə uyğunlaşır [113, s. 122].

Eynəlqüzat Miyanəci “gözəllik” deyərəkən “dilbər” sözündən istifadə etmişdir. Bu kəlmə fars dilində “ürək götürən” deməkdir. O, aşıqın məşuqunun onun qəlbini ələ alaraq özünə bağladığını yanıqlı-yanıqlı anladır. Onun məhəbbəti cismən əzab verərək öldürür. Məşuqunun “Gülə hədis deyir, lalə ilə ayaqlaşır” misrası həm fəlsəfi, həm də bədii xüsusiyyətlərinə görə qiymətləndirilə bilər. Mütəfəkkir çiçəkləri xatırladan “gül” və “lalə” kəlmələrindən istifadə etmişdir. Sözü fəlsəfi yanaşdıqda, Bağdad gülü şeyxlərə, hovuzlu, qəfəsli, qız gülü isə dərvişlərə məxsus papaqlarda işlədilirdi. “Lalə”yə gəlincə, sufilərdə qədəri anladan çiçək kimi qəbul olunmuşdur. Onun yazılışında L, A, L, H hərfləri işlənmişdir. Əbcəd hesabına görə Lalə və Allah kəlmələri eyni rəqəmi verir: Altmış altı. İran əfsanəsində lalə yaşıl yarpaq üzərinə ildirəm düşməsi nəticəsində alovlanıb donmuşdur. Lalənin içindəki qara nöqtə

qəlbdəki dağı, yanığı ifadə edir [81, s. 94; s. 164]. “Gül”ə hədis deyərək burada şeyxlərə, dərvişlərə işarə edilmiş, “lalə” isə onların qədəridir ki, həqiqət aşıqləri öz talelərilə barışırlar. “gül” qədərilərin başlarına qoyduqları papağın ortasına tikilən parçaya deyildir.

Xalq təbabətində sürmənin faydaları, gözləri qoruyan vasitə kimi keyfiyyətləri haqqında bir çox əsərlərdə rast gəlinir. Bu məlumatlarda adı çəkilmiş bitkinin məişətimizdəki bəzək məmulatı kimi istifadəsi ilə yanaşı, göz üçün əhəmiyyətindən bəhs olunur. Lakin ədəbiyyatda gözləri qoruyan, ona şəfa verən, nurlandıran vasiyə olaraq bəzən sevdiyi insanın ayaqlarının dəydiyi torpağ müqəddəs sayılmış, onun sürmə kimi gözə çəkməsi ifadəsi ilə qarşılaşırıq. Təbii ki, şairin yüksək təxəyyülündən xəbər verən bu təşbihə orta əsr poeziyasında müxtəlif müraciət formaları vardır. Şərq ədəbi-bədii üslublarından hərtərəfli faydalanmış Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında və Azərbaycan ədəbiyyatının digər nümunələrində də bu bənzətməyə rast gəlinir. Mütəfəkkirin şeirində deyilir:

آيا بود آنکه که باز بینم رویت
در دیده کشم چو سرمه خاک کویت
گر قدر تو دی همی ندانست رهی
امروز همه جهان و نای مویت

Elə bir an olarmı ki, yenidən görəəm üzünü
Sənin məhəbbətinin torpağını sürmə kimi gözə çəkirəm
Əgər sənin qədər-qiymətinin dünənə qədər kimsə bilmirdisə
Bu gün bütün cahan sənin tükünün (vəsfini)
ney kimi (car çəkir) [113, s. 100].

Mütəfəkkir sonsuz məhəbbətini, həsrətin bitib vüsala qovuşmaq istəyini çəkinmədən bəyan edir. O, aşiqin dilindən məşuquna bəslədiyi hisslərinin təsvirini verərkən bədii bənzətmədən ustalıqla istifadə etmişdir. Aşiq öz məşuqunun üzünü hər zaman görmək istəyir. Hətta onun məftunluğu o həddə çatmışdır ki, məşuqun gəzdiyi torpağa belə böyük əhəmiyyət verir. Onu sürmə kimi gözünə çəkmək istəyir. Çoxları bu gözəlin dəyərini lazımı qədər bilmirlər. Lakin onun qiymətini bildikdən sonra onu tərənnüm edər və hətta telinin incəliyini vəsf edərək hər yana bəyan edər.

Burada Eynəlqüzat Miyanəcinin “sənin məhəbbətinin torpağını sürmə kimi gözə çəkirəm” fikrini verməklə gözəlin üzünü yenidən görmək üçün onun qədəm qoyduğu torpağı sürmə kimi gözə çəkir. Məhz həmin torpaq onun qapana biləcək bəsirət gözünü açaraq gözəlliyi yenidən görməsinə səbəb olacaqdır. Bu da eşqin sonsuzluğunu göstərən gözəl bənzətmələrdəndir.

Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında sevdiyi insanın ayaq basdığı torpaqla sürməni eyniləşdirən bənzətmə ilə bağlı digər nümunəni dəhi şairi Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında göstərmək olar:

Sənin torpağını [sürmə kimi] Nizaminin gözlərinə çəkim,
Sənin qulun kimi [atının] çulunu çiyənimdə gəzdirim

Ki, böyüklər [sənin məzarının torpağından] təzə-tər
qaliyə hazırlayanda

Mənim torpağımı da qaliyə kimi öz başlarına saçsınlar [9, s. 41].

Nizami Gəncəvi ilhamının, qələminin məhsulu olan bu beytlərdə şair Peyğəmbərin (s) böyüklüyünü, əzəmətini müxtəlif vasitələrlə ifadə etmişdir. Burada mütəfəkkir Şərq ədəbiyyatında və eyni zamanda Eynəlqüzat Miyanəcinin də yaradıcılığında rast gəlinən torpaqla bağlı təşbihi özünəməxsus şəkildə vermişdir.

Burada həmin bənzətmənin təhlili zamanı XII əsrdə yaşamış Azərbaycanın iki dəhi mütəfəkkirinin yaradıcılığı müqayisə olunur. Əgər Eynəlqüzat Miyanəcinin yanaşmasında torpağı sürmə kimi gözə çəkərkən insanın bəsirət gözünün açıldığına işarə edilirdisə, Nizami Gəncəvi bu bənzətməsində peyğəmbərin (s) məzarının torpağını gözlərinə çəkərək onun nurundan faydalanmaq istəmiş, zəkası, istedadı ilə digərlərindən fərqliliyini göstərmişdir.

Bəşəriyyət yaranmasından etibarən həyatın mahiyyəti, canlı varlıqların bir-birindən fərqi, maddi dünyadan kənarda mənəvi həyatın varlığı və bu kimi mövzular hər zaman insanları düşündürmüşdür. Həmin suallara cavab axtarmaq isə təkcə fəlsəfi kitabların deyil, ədəbiyyatın da aktual mövzularından sayılmışdır.

Dünyaya gəlmiş insanın müəyyən bir ömür yaşamasından sonra ölümü həyatın qanunauyğunluğu kimi qəbul edilir. Yaranmış varlığın bir gün yox olması qaçılmaz

reallıq sayılır. Bəs bəşər övladı maddi aləmdə mövcudluğunu itirdikdən sonra o, nə ilə qarşılaşır? Təbii ki, fəlsəfi əsərlərdə insanın cismi və ruhu ilə bağlı müxtəlif fikirlər vardır. Lakin ədəbiyyatda ruhun cismi tərk etməsi və əbədi həyata qovuşması özünəməxsus təşbihlərlə ifadəsini tapmışdır. Belə təşbihlərə Şərq ədəbiyyatının bütün dövrlərində rast gəlinir. Eyni zamanda həmin elmi-ədəbi mühitə töhfələrini vermiş Azərbaycan ədəbiyyatında da ruh və cisimlə bağlı maraqlı bənzətmələr vardır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirlərində cisim və ruhla bağlı iki gözəl bənzətmədən istifadə etmişdir. Həmin bənzətmələrə Azərbaycan ədəbiyyatında orta əsrlərə aid digər nümunələrdə də rast gəlinir. Bunlardan biri insan cisminin libas adlandırılmasıdır:

افکند دلم رخت بمنزلگاہی

کأنجا نبود بصد دلیلان راہی

چون من دو ہزار عاشق اندرماہی

می کشتہ شود کہ بر نیارد آہی

Ürəyim libasını sığınacaqda buraxdı

Orada yüzlərlə səbəbə yol olmur

Ayda mənim kimi iki yüz aşiqi

Öldürülür ki, ah da etmirlər [113, s. 85].

Burada filosof-şairin cisminə verdiyi ad maraqlı doğurur. Eynəlqüzat Miyanəci ilk misrada “ürəyim libasını” dedikdə insan cismini nəzərdə tuturdu. Ruhu həmin libası geyinərək maddi aləmə bağlanmışdır. Onun qəlbi ilahiyə olan sevgisilə yüksək məqama can atır, bəşəri həyatdan daha çox əbədilik sevdası ilə yaşayır. Həsərlə dolu qəlbinin ən böyük arzusu vüsala qovuşmaqdır. Bununla da sanki öz saxlanc yerindən çıxaraq müqəddəs bir yola qədəm qoyacaqdır. Hər hansı şübhəyə, ehtimala yer olmayan bu yola başlayan aşiq bütün məhrumiyyətləri, çətinlikləri göz önünə alaraq cismani yoxluğuna da hazırdır. Öz məhəbbəti naminə atılan bu addımla sevgisini nümayiş etdirir və mətin dayanır. O, həmin eşqin yolunda canından keçməyə hazır çoxlu aşıqların varlığını bilirdi. Hər kəs vüsala qovuşmaq üçün düşünmədən cismani ölümünə razılışır ki, əbədi həyatı qazansın. Çünki əbədiyyətin yeganə yolu budur.

Təbii ki, şeirdə cismin maddi aləmdə bağlılıq yaradan “libas” adlandırılması Eynəlqüzat Miyanəci təxəyyülünün gözəl bənzətmələrindən biridir.

Bəşəri həyatda qonaq olan insanı maddi dünyaya bağlayan bədəninə ruha geyindirilmiş “libas” adlandırılması ifadəsi dahi Nizami Gəncəvi yaradıcılığında da əksini tapmışdır:

Yuxunun başını [göz] pərdəsi arxasında əyləşdirdi

Sudan yaranmış bədənə can libası geyindirdi [9, s. 18].

Şair bu beytdə iki gözəl bənzətmədən istifadə etmişdir. Birinci misrada mütəfəkkir göz qapağını “pərdə” adlandırır. Yuxunun gəlməsi ilə göz qapağı yumulur sanki həmin “pərdə”nin arxasında saxlanılır. İkinci misrada isə Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında da rast gəlinən cismi “can libası” adlandırılmasıdır. Burada Nizami Gəncəvi insan vücudunun formalaşmasında suyun əhəmiyyətini nəzərə alaraq cismi “sudan yaranmış bədən” kimi qiymətləndirir. Şəffaf ruhun maddən görünməsi üçün isə ona “cism” adlandırılmış “libas”ı geyindirilir. Bununla da, bəşər övladı yer üzündə təcəlli edir.

Nizami Gəncəvinin buna bənzər digər beytində isə deyilir:

Onun varlığı özünü əsl gövhərxanasına yetirdi,

Gözü elə [iti] oldu ki, xəyal onu tuta bilmədi.

O, öz yolunu addım-addım irəliləyərək

Cism libasını çıxartdı [9, s. 30].

Burada isə mütəfəkkir aydın şəkildə ruhun cismi tərk etməsini “cism libasını çıxartdı” deyərək göstərmişdir. Maddi dünyaya bağlılığın əlaməti sayılan bədənin belə ifadəsi təbii ki, gözəl bir təşbihdir.

XIII-XIV əsrlərdə yaşamış digər görkəmli Azərbaycan şairi Əvhədi Marağalının (1274-1338) şeirləri arasında da bu bənzətmə ilə qarşılaşırıq:

Bir neçə ruh, mələk, fikir versənə,

Göylərin hökmilə yoldaşdır sənə.

Bədənlə ilahi bir qübbəsən sən,

Lakin paltardasan, agah deyilsən [28, s. 69].

İnsan xislətini yüksək qiymətləndirən şair, İlahinin hökmü ilə yaranmış bəşər övladlarını daxilən bir mələk ruhunda görür. Müsbət və mənfi keyfiyyətlərin vəhdətində formalaşmış təbiəti ilə müvəqqəti olaraq yer aləminə göndərilmişdir. Gözlə görünməz ruhunu maddən var edən isə onun cismidir. Burada Əvhədi Marağalı insan cismini ruha geyindirilmiş “paltar” adlandırmışdır. Hər kəsin gördüyü məhvi mümkün sayılan cisimdir. İlahi aləmin hökmü ilə yaranmış ruhu bu “paltar”ın içindədir, o, aşkarda deyildir.

Burada ruhu maddi aləmə bağlayan cismi “paltar, libas” adlandırılması ilə bağlı orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında özünəməxsus zirvəni fəth etmiş Eynəlqüzat Miyanəci, Nizami Gəncəvi və Əvhədi Marağalı yaradıcılığında rast gəlinən təşbihlər müqayisəli şəkildə verildi. Şərq ədəbiyyatında ruh və cisimlə əlaqəli digər bənzətmə isə ruhun “quş”a, cismin isə “qəfəs”ə bənzədilməsidir. Həmin təşbihlə bağlı Azərbaycan ədəbiyyatında nümunələr vardır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında ruh və cisimlə əlaqəli digər təşbihdə deyilir:

دل مرکب حق است که درین ز ندانست
در عالم خاک مدتی مهمانست
دل مرغ حقیقت است در عالم حق
نی خود بازست که زینت سلطانست
دل زنده بجان و جان بود زنده بحق
که جان دردل و گاه دل در جانست

Ürək həqiqətin süvarisidir ki, onda həbs olunub
Yer aləmində bir müddət qonaqdır
Ürək həqiqət quşudur, Haqq aləmində
Ney özü şahin quşudur ki, sultanın bəzəyidir
Ürək canla canlıdır, can haqla canlı
Can ürəkdədir, gah ürək candadır [113, s. 280].

Eynəlqüzat Miyanəci “qəlb” deyərəkən insan ruhunu nəzərdə tutaraq onu bəşəri aləmdə “qonaq” adlandırır və əbədilik yolu ilə səfərə çıxdıqlarını göstərmişdir. Alimin fikrincə, həqiqət yoluna qədəm qoyan möminlər cismən deyil, qəlbən bu

səfərə başlayırlar. Qəlb üsyankar çırıntılarına baxmayaraq, sanki buxovlanaraq cismində həbs edilmişdir. Maddi dünyanın faniliyini anlayan, burada özünü müvəqqəti qonaq kimi hiss edən şəxs zamanın bitəcəyi vaxtı bilmir. Ona görə də iradəsinə zidd yaşadığı cahanı özünün məhbusu sayır. Mütəfəkkir burada gözəl bənzətmədən istifadə edərək ruhunu “quş”a, cismini isə “qəfəs”ə bənzətmişdir. Ürəyini, ruhunu həqiqət yolunda qanadlanmaq istəyən quşla müqayisə edən şair bunu qürurla dilə gətirir. Bu “quş” həm də onun cismində hakimiyyət rəmzidir. O, öz nəfsini “sultan”a bənzədərək sinəsində döyünən qəlbi isə bu şahın xoş avazlı “quş”u adlandırır. Ürəyin çırpınması insanın bəşər aləmində yaşadığını sübut edirsə, ruh İlahi sevgisilə mənən varlığını nümayiş etdirir. O, Ona qovuşacağı zaman əbədi xoşbəxtliyini qazanacaqdır. Bəziləri yaşamaq üçün cismi əsas götürürsə, digərləri qəlbin sevdasını əsil həyat kimi qiymətləndirirlər.

Nizami Gəncəvi yaradıcılığına nəzər saldıqda burada da ruh və cisimlə bağlı digər təşbihdən məharətlə istifadə olunmuşdur:

Öz cisminin qəfəsilə bu [dünya] tələsindən

Onun ürək quşu (ruhu) dinclik məkanına uçdu [9, s. 27].

Burada şair cismi maddi aləmə bağlayan “qəfəs” adlandırmaqla onu tələdə olduğunu göstərmişdir. Sınaq mərhələsi kimi insana bəxş edilmiş keşməkeşlərlə dolu ömür bir zaman bitəcəkdir. Nizami Gəncəvinin həmin vaxt ruhun bədəndən uçmasını və əbədi aləmə qovuşmasını quşun qəfəsdən uçması kimi gözləl təşbihlə ifadə etmişdir.

XII əsr Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli şairlərindən Qivami Mütərrizinin yaradıcılığı da bu mövzudan kənar qalmamışdır. Şeirlərin birində deyilir:

Bir quşam, dünyadır mənimçün qəfəs,

Səs verməz dünyada səsimə bir kəs.

Zəmanə zülmündən ahlər saçaram,

Bu qəfəsdən haçan, haçan uçaram [18, c. 2, s. 280-281].

Zəmanənin haqsızlıqlarından sızlayaraq gileylənən Qivami Mütərrizi baş verənlərdən yorularaq bu dünyadan köçmək istəyir. O, özünün həyatda yaşamasını “ruhun qəfəsə salınması” kimi qiymətləndirir. Azadlığı əlindən alınmış “quş”

məhkum olunduğu “qəfəsdə” əzab çəkir. Ətrafdan onu anlayanların olmadığından daha da ümitsizləşən şair hər şeyi ataraq “qəfəsdən” qurtulub həyatı köçmək istəyir. O, ölüm anının yetişməsini, ruhunun bədənini tərk etməsini isə “quşun qəfəsdən uçması” adlandıraraq həmin günü səbirsizliklə gözləyir.

Əqidəsi uğrunda öldürülmüş dahi mütəfəkkir Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin ölümünə yaxın söylədiyi bildirilən məşhur şeiri vardır. Burada maddi dünyanın faniliyindən bəhs olunur, şair cismən yoxluğu heç də məhv kimi qəbul etməyərək öz ruhunu azad quşa bənzətmişdir:

فبكونى اذ راونى حزنا

ليس ذا الميت والله انا

طرت عنه فتخلى رهنا

قل لاصحاب راونى ميتا

لا تظنوني بانى ميت

انا عصفور وهذا قفصى

Məni meyit görən dostlara de ki,
Məni hüznü gördükdə ağlasınlar.
Məni meyit zənn etməsinlər.
Vallah mən meyit deyiləm.
Mən quşcuğazam və bu qəfəsimdir.
Uçmuş, ondan azad olmuşam [118, s. 644].

Şairin burada “Mən bir quşcuğazam, bu qəfəsimdir ... Ondan uçmuş, girov azad olunmuşdur” deməsi həmin təşbihin işləndiyi gözəl nümunələrdəndir. Cismini “qəfəs”ə bənzətməklə onda saxlanılan “quş”u öz ruhu adlandırmışdır. Əgər “quş” qəfəsindən azad olarsa bu cismani sonluq sayılsa da, ruhunun əbədiliyə qovuşması deməkdir.

Bəzi məqamlarda Eynəlqüzat Miyanəcini və Şihabəddin Sührəvərdini XIV əsrin böyük şairi İmadəddin Nəsiminin ideya sələfləri saymaq mümkündür. Sələflərindən fərqli olaraq, İmadəddin Nəsiminin yaradıcılığı tədqiqatçılar tərəfindən çox zaman görkəmli şair kimi araşdırılmışdır. Onun şeirləri bədii ifadələrlə zəngin olmaqla yanaşı, dərin fəlsəfi məzmunu ilə də tədqiqatçıları özünə cəlb etmişdir.

İmadəddin Nəsimi yaradıcılığında çoxlu sayda gözəl təşbihlərə rast gəlinir. Onlar arasında sələfləri kimi ruhunu “quş”a və cismini “qəfəs”ə bənzətdiyi nümunələr də vardır:

Çıx qəfəsdən, gəlgi, ey bülbül, gülüstan seyrin et ,
Bas qədəm meydani-eşqə görəsən məvayi-eşq [59, s. 30].

Hürufi şairi “ey bülbül” deyərək sanki ruhuna müraciət etmiş, həqiqi eşqin mahiyyətini anlayanların əbədiliyi vəd edən İlahi sevdanın yolunu tutduğunu göstərmişdir. “Çıx qəfəsdən” hökmü ilə sanki əsl məhəbbəti anlayan aşiqin maddi buxovlardan azad olmaq istəyini və əzmini nümayiş etdirmişdir.

Həmin mövzuda yazılmış başqa beytində deyilir:

Can nə quşdur ki, qurtula deyəsən
Ənbərin zülfünün duzağından [59, s. 184].

Bu misralar əvvəlki beytlə səsləşir. Burada da İmadəddin Nəsimi canı, ruhu “quş”a bənzədərək onun cisimdən, yəni “qəfəs”indən qurtulmasını əbədiliyə qovuşmaq saymışdır.

Əvhədi Marağalı yaradıcılığında ruh və cisimlə bağlı digər bənzətmədə deyilir:

Su ruhu mädəndə yuva salaraq
Oldu zəmanənin hökmilə dustaq.
...Onu bir mädəndə eylədi dustaq,
Müdam hərəkətlə hey qorxuzaraq.
Hərərət içində onu saxladı,
Çıxmaq yolunu da möhkəm bağladı [28, s. 54].

Şair şəffaf ruhu “mädəndə yuva salmış su” adlandırır. Əvhədi Marağalı burada ruhun bədəndə “məhkum”luğunu fərqli təşbihlə göstərmişdir. Əvvəlki bənzətmədə əgər Nizami Gəncəvi insan bədənini “sudan yaranmış bədənə can libası geyindirdi” bildirmişdisə, burada isə şair su ruhunun “bir mädəndə dustaq” olmasını göstərmişdir. Məhz həmin “mädən” onun azadlığına, pərvazlanıb uzaqlaşmasına maneə yaradır.

Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında bədiiliyilə seçilən, eyni zamanda batini mənada fəlsəfi fikirləri ifadə edən çoxlu şeirləri vardır. Onlardan birində deyilir:

روح ما خود آن بتست و قلب ما بتخانه است
هر کرا ملت نه اینست اوزما بیگانه است

Bizim ruhumuz o gözəldir (bütüdür), qəlbimiz bütخانədir
Hər kim ki, bu dinin yolçusu deyil, o, bizdən xəbərsizdir [113, s. 112].

Eynəlqüzat Miyanəci iman və küfrün insana xas duyğu olduğunu göstərərək onun cismində təcəlli etdiyini bildirmidir. Filosofun fikrincə, bəşər övladının inamını, İlahi bağlılığı üzündən aydın görünür. Kamillik zirvəsinə ucalanların təmiz üzü, gözəl görünüşü onun dinindən, etiقادını ifadə edir. Qara saçları və qaşları isə günahların kimliyini xəbər verəcəkdir. Bir sıra lirik şeirlərdə rast gəlinən bənzətmələr burada da əksini tapmışdır. Gözəlin al yanağı və qara xalı aşiqin aqlını başından alıb onu divanəyə çevirir. Eşq şərabını dadanlar onun məstliyindən hər şeyi unudurlar. Bu məstlik aşiqi iki dünya arasında tərəddüddə qoyaraq bihuş edir.

Mütəfəkkir burada maraqlı təşbihdən istifadə edərək ruhunu bütə, qəlbini isə həmin bütün saxlandığı bütخانəyə bənzədir. Fars dilində “büt” iki mənəni daşıyır. Bu misranı başqa cür də anlamaq mümkündür. “Büt” – “gözəl”, “bütخانə” - “gözəlliklərin olduğu yer”dir.

XI əsrin görkəmli şairi Qətran Təbrizi şeirlərinin birində demişdir:

Bədənim dərd yeri, könlüm qüssə məskənidir.

Cismim əldən getmiş, ürəyim tarmar olmuşdur.

Sən ona söylə ki, ey ürəyimin baharı.

Heç bir bütخانədə sən kimi bir büt ola bilməz [63, s. 47].

Burada şair eşq acısı yaşayan aşiqin çəkdiyi əzabın, qüssənin ağırlığını anladır. Kədərin böyüklüyü qəlbində dözülməz yükə çevrilmişdir. O, məşuqunun hədsiz gözəl olduğunu anladır. Belə bir gözəlliyə isə heç yerdə rast gəlinməyəcəyini bildirərkən “büt” və “bütخانə” sözlərindən istifadə etmişdir.

Gözəlliyi bu şəkildə ifadə edən digər nümunə kimi Nizami Gəncəvinin şerini göstərmək mümkündür:

Onun hər baxışı cahanın canı olmuşdur,

Hər kipriyi isə canın bütخانəsi olmuşdur [9, s. 73].

Burada dahi mütəfəkkir “bütخانə” kəlməsini “gözəlliklərin olduğu yer” mənəsində işlətmişdir.

Şərq ədəbiyyatında geniş yayılmış mövzulardan biri də şərabın, əyləncə məclislərinin tərənnümüdür. Qədim dövr ədəbiyyatı da daxil edilməklə orta əsrlərdə bu səpkidə çoxlu sayda şeirlər söylənilmişdir. Həmin şeirlərin əksəriyyətində şərab

əsasən bəşəri bir içki kimi verilmişdir. Onun təsvirində həyatın faniyini qəbul edərək maddi nemətlərdən zövq alan şəxsin obrazı canlandırılmışdır.

“Şərab” anlayışında dini kitablarda da rast gəlinir. “ət-Tur” surəsinin 23-cü ayəsində deyilir:

يَتَنَزَّ عُونًا فِيهَا كَأَسَا لَا لَعْنُ فِيهَا وَلَا تَأْتِي

“Onlar orada bir-birinə (şərab dolu) qədəh ötürəcəklər. Onda (cənnət şərabının xislətində dünyakından fərqli olaraq) nə lağlağılıq, nə də günaha təhrik vardır”.

Bu anlayışın mahiyyəti dini və fəlsəfi ədəbiyyatlarda bir-birinə yaxındır. Dində insanlara cənnətdə vəd edilən nemətlər içərisində şərabın təsvirinə tez-tez rast gəlinir. Təfsirçilər tərəfindən həmin şərab “ruhi şərab” kimi başa düşülür. Çünki axirət aləmində hər hansı bir şey maddilikdən qat-qat uzaqdır.

Ədəbiyyatlarda şərab mövzusunda əsasən iki istiqamətdə bəhs edilir. Biri əyləncə məclislərinin neməti sayılan dünyəvi, digəri isə fəlsəfi mahiyyət daşıyan eşq şərabıdır.

Şərq ədəbiyyatı tarixində maddi nemət sayılan, məclisləri rəvnəqləndirən şərabın tərənnümünə aid çoxlu nümunələr vardır. Azərbaycan poeziya nümunələri arasında da bu səpkidə söylənilmiş kifayət qədər misalları göstərmək mümkündür.

Qətran Təbrizi şeirlərinin birində yazmışdır:

Nə qədər ki, bədəndə can, canda isə ağıl vardır,
Cana və bədənə piyalənin və cananın dodağı qismət olsun.
Can ilə bədənin xörəyi mey ilə canandır;
Mey bədənin qidasıdır, canan da canın qidasıdır [63, s. 100].

Burada şair real şərabın təsvirini vermiş, onu bədənin qidası hesab etmişdir.

Çox zaman şairlərin öz qəzəllərində tərənnüm etdikləri şərab dünyəvidir. Eşq şərabı yalnız sufilərin, filosofların inandığı, arzuladığı içkidir. Coşğun eşq hallarında olan adam eşqdə sədaqət imtahanından keçər və kamala çatdığı halda bu içkini dadar. Bu Allahı sevməkdən qaynaqlanan zövqün sonu olaraq ortaya çıxan məstlik halıdır. Sufilər bu baxımdan içmədən sərxoş olurlar. Dünyəvi və eşq məstliklərində ortaq cəhətlər vardır. Bunlar onlar üçün hər hansı baş verən hadisənin onun üçün mənasızlığı və ətrafdan əlaqəsinin kəsilməsidir [81, s. 247].

Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında ilahi şərəblə bağlı fikirlərə rast gəlinir:

دین ما روی و جمال و طلعت شاهانه است
کفر ما آن زلف تارو ابروی تر کانه است
از جمال خد و خالش عقل ما دیوانه است
و از شراب عشق او هر دو جهان میخانه است

Bizim dinimiz şahanə üzümü, gözəliyimiz, görünüşümüzdür

Bizim küfrümüz o qara zülf, türkanə qaşlardır

Onun yanağının və xalının gözəliyindən bizim ağlımız divanədir

Onun eşqinin şərəbindən hər iki cahan meyxanədir [113, s. 112].

Mütəfəkkir burada bədii və sufi ədəbiyyatların ənənəvi mövzularından sayılan insan surətinin, cizgilərinin tərənnümünü verərək bu gözəlliklərə məftun aşiqin məst olmasını bildirir. Bu eşq bəşər övladına bəslənən duyğudan ucada dayanır. Aşiq məşuqunun üzünü, qaşlarını, saçlarını, yanağını tərənnüm edir. Həmin tərənnüm həm real, həm də fəlsəfi mənalarda şərh oluna bilər. Eynəlqüzat Miyanəci göstərir ki, ilahi eşqin şərəbini dadanlar maddi dünyada yaşasalar da, əbədi aləmin səadətini başa düşürlər. Buna görə də, bu mənəvi eşq şərəbının mahiyyətini anlayanlar hər iki dünyanı ondan məst olurlar.

Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında mənəvi şərəblə bağlı çoxlu nümunələr vardır.

Nizami Gəncəvi yaradıcılığında şərəbin hər iki mənada tərənnümünə rast gəlinir. Şeirlərinin birində şair üzüm suyundan hazırlanmış real şərəbin məziyyətləridən bəhs etmişdir:

Şərəb cahanın dərđini [bizdən] aparsa da,
Ey xacə, sən içmə, çünki o, [əqli] aparandır.

Meyi sən cigərlə qarışmış duz bil,
O, duzsuzlar cigərinə tökülən [duzdur].

Xəbərdar olmaq istəyirsənsə, elə bir şey içmə ki,
O səni hər şeydən bixəbər etsin [9, s 150].

Mütəfəkkir bildirir ki, insanlar bəzən dərdi-qəmi unutmaq üçün şərab içir. Şair bu cəhətdən onu uyğun bir vasitə hesab etsə də, onun dərdlə bərabər aqlın səlistliyini, yaddaşı da aparır. Nizami Gəncəvi elə bir içkini içməyi məsləhət bilir ki, onun qəbulundan sonra baş verən hər şeyi də anlayasan.

Nizami Gəncəvinin başqa bir şeirində isə mənəvi şərab tərənnüm olunmuşdur:

Məhəmməd o varlıq çeşməsini başqa gözlə deyil,
Yalnız öz idrak gözləriylə gördü.

O, Haqqın hazırladığı şərabı içdi,
Ondan bir damcı da bizim ürəyimizə tökdü [9, s 31].

Dahi şairin tərənnüm etdiyi şərab real mənadan uzaqdır. Mütəfəkkir kəramətli seçilən mənəvi içkidən bəhs etmişdir. Burada şair Peyğəmbərin (s) Haqq şərabını daddığı üçün dünyaya bəsirət gözü ilə baxdığını bildirir. Onun vasitəsi ilə nazil olmuş müqəddəs fikirlərlə inanclı, saf insanlar tanış olmuşdur. Beləliklə də, həmin İlahi şərabın gözəlliyi, məstliyi insanların qəlbinə nüfuz etmişdir.

Həmin anlayışın fəlsəfi izahına gəlincə, işraqilik cərəyanının banisi, XII əsrin böyük mütəfəkkiri Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin yaradıcılığında “ruhi şərab”ı vəsf edən beytlərə rast gəlinir:

Zövq almışlar, vaxt sizin yaxınlığınızla yaxşı olmuş,
Şərab təmiz və qədəhlər incədir [79, s. 86].

Aşıqlərin qovuşması onlar üçün unudulmazdır. Həmin zövq verilən an uzun müddətli hicrandan sonra daha qiymətli və əzizdir. Məstedici şərabı xatırladan vüsal günləri hər şeyi unuduraraq yalnız bu duyğuların şirinliyi ilə onları təsirləndirir. İncə qədəhlərdən vüsal şərabını içən aşıqlər sanki yenidən həyata başlayırlar.

Filosof-şairin şərabla bağlı digər beytlərində deyilir:

Onlar kimi olmayana bənzəmişlər
Kəndlinin kəramətinə bənzərdir
Ey kef yoldaşı, dur qalx, köhnə şərabı ver
Qədəhlər dövr edən badələrdə [79, s. 87].

Mütəfəkkir adi deyil, müqəddəsliyi ilə seçilən məhəbbətin böyüklüyünü, təsir qüvvəsini şərabla müqayisə edir. Lakin həmin şərab kəndli zəhmətinin məhsulu deyildir. O, qeyri-adi kəramətə sahibdir. Badələrdə süfrəyə gətirilən bu nemət insanlarda şən əhval-ruhiyyə yaradır.

O şərabı ki, kəramətin tənəyindən şəriətin bardağındadır
Kəndlinin tapdaladığı şərabı yox. [79, s. 88]

Sinilərdə məclisə ötürülən incə qədəhlər şənliyin rövnağını artırır. Bu adi şərab deyil, xüsusi keyfiyyətə sahibdir. O, hər hansı bir kəndlinin il boyu çəkdiyi zəhmətin nəticəsində əmələ gəlib yetişən, sonra emal edilərək şirin şərabə çevrilən nemət deyildir. Bu tənək də adi olmayıb kəramətilə seçilir, onda xüsusi hikmət vardır.

Şərab mövzusu ilə bağlı digər nümunəni XIV əsrin böyük hürufi şairi İmadəddin Nəsimi yaradıcılığından göstərmək mümkündür. Şairin şeirlərinə nəzər saldıqda burada şərab mövzusunə dair beytlər Şihabəddin Sührəvərdinin fikirlərinə çox yaxındır. Onlardan birində deyilir:

Saqi, gətir bu məclis içində qədəh yürüt,
Sığmaz hədisü tövbəvü təqva, gətir şərab [59, s. 25].

İmadəddin Nəsimi bu beytində saqiyyə müraciətlə qədəhlərdə şərab gətirməsini istəyir. Təbii ki, onun təsvirini verdiyi bu süfrədə adi məclisi, içkiləri deyil, şərab anlayışına fəlsəfi mövqedən yanaşmışdır.

Həmin mövzuya dair digər nümunədə deyilir:

Gövnü məkandan keçmişəm, mə'ni şərabın içmişəm
Canana, üzün görmüşəm, başdan ayaq can olmuşam [59, s. 135].

Burada şairin məqsədi və şərabın mahiyyəti daha aydın görünür.

Əvhədi Marağalı şeirində tərənnüm etdiyi şərab mövzusu digərlərindən fərqlənir:

Ələst qədəhindən şərab içənlər
Dünya şərabından məst olar məgər?!
Təmizlər məstlikdən, küpdən uzaqdır,
Yaxşılar qürurdan, vardan iraqdır.
Onun eşqi ilə məst olan insan

Uzaqdır dünyada bəngdən, şərabdən [28, s 94].

Bezm-i Elest farsca və ərəbcədən yaranmış “Elest toplantısı” mənasını verən ifadədir. “Araf” surəsinin 172-ci ayəsində göstərilmişdir ki, Allah ruhlara “Ələstu bi-Rabbikum” (“Mən sizin Rəbbiniz deyilmiyəm?”) sualını verincə mələklər “Bəla” (“Bəli”) dedilər. Bu toplantı ruhlar bədənə girmədən əvvəl olmuş Allah ilə ruhlar arasında bir “sözləşmə”dir. Orada verilən sözün doğruluğunun sınıanması üçün Allah ruhları bu imtahan dünyasına göndərmişdir. Allah ilə ruhlar arasındakı sözləşmənin meydana gəldiyi toplantı “Bezm-i Elest” yəni “Elest toplantısı” adlandırılmışdır [81, s. 37].

Əbədi dünyanın varlığına, maddiliyin faniliyinə inananlar məstliyi üzüm suyundan emal olunmuş məhsulda deyil, ilahi şərəbin kəramətində görürlər. Maddi nemətlərin işıltısı, əsrarəngliyi onu aldatmır. Cismən varlığından əvvəl ruhunun müqəddəs əhdinə sadıq qalır. Əvhədi Marağalının “şərəb” anlayışına bu yanaşması digərlərindən fərqlənir.

Eynəlqüzat Miyanəci şeirlərinin birində demişdir:

فرمان بیری و زلف بمیدان بیری
چو گان کنی و شاهان بیری
چو گان زلفا اگر تو فرمان بیری
چیزی بگفته ای بپایان بیری

Əmr edərək zülfünü meydana aparırsan

Çovqan edirsən şahları aparırsan

Ey çovqan saçlı, əgər fərman verirsənsə

Bir söz deyərək onu sona yetirərsən [113, s. 170].

“Çovqan” atlı savaşı oyunu olub türk dünyasında geniş yayılmış, öncə saraylarda döyüşçülər yetişdirmək üçün oynanılmış, sonra da açıq havada xalqın, özəlliklə də çobanların oynadığı oyuna çevrilmişdir... Bu oyun daha konkret şəkildə minillər boyunca Azərbaycan, Orta Asiya, İran, Türkiyə, İraq və digər qonşu ölkələrdə məşhur olmuşdur... “Çovqan” oyunu haqqında ən əski qaynaq farsca olanlardır. Bu oyun Orta Asiyada yaşayan türklər arasında çox yaygın olmuşdur... “Çovqan” oyunu divan şairləri üçün ilham qaynağı olmuş, bir çox bədii ifadə

vasitələrinin elementinə çevrilmişdir. Türk divan və təsəvvüf ədəbiyyatında isə quy da, çovqan da simvollaşdırılmışdır” [8, s. 156-158; s. 163].

Bu idman növü ilə bağlı fikirlərə Qətran Təbizi yaradıcılığında rast gəlinir:

Sərv boylu, peykan kiprikli, ox atan dilbər,
Sözsüz, hər zaman ürəyimi öz peykanına hədəf eyləyər.
Ağ ipəyə bənzər üzündə ərgəvandan xırman salar.
Qara ətirli zülfü yanaqları ilə çovqan oynayar [63, s. 97].

Şair burada gözəlin tərənnümünü verərək onun qara saçlarının yanağında hərəkətə gətirilməsini çovqan oyununa bənzətmişdir.

Ümumiyyətlə, Şərq ədəbiyyatı məzmunu ilə yanaşı, bədiiliyi, ədəbi-nəzəri xüsusiyyətlərinə görə də, hər zaman tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur. Yaradıcılığı fəlsəfi istiqamətdən daha çox öyrənilən və müsəlman Şərqində mühakimələri, panteist fikirlərilə dövrünün zəka sahibləri arasında öz sözünü deyən, xələfləri üçün misilsiz ideya qaynağına çevrilən Eynəlqüzat Miyanəci əsərləri çoxşaxəliliyinə əsasən olduqca qiymətlidir. Onun əvəzsiz irsi bədii obrazlı ifadələrilə, bənzətmələrilə də Şərq ədəbiyyatının zəngin xəzinəsi hesab edilə bilər.

Tədqiqatın nəticələri bir neçə məqalələrdə öz əksini tapmışdır [80, s. 127-132; 44, s. 17-23; 77, s. 69-74; 41, s. 136-139].

III FƏSİL. EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ VƏTƏN, TƏBİƏT VƏ İNSAN XİSLƏTİ

3.1. Eynəlqüzat Miyanəcinin “Qəribin şikayəti” əsərində həbsinin səbəbləri haqqında

Bu gün elm və mədəniyyət aləmində böyük səylə araşdırılan bir çox söylənilmiş fikirlər zamanında onun müəllifinin edamına səbəb olmuşdur. Tarixdə belə nümunələr təəssüf ki, çoxdur. İrəli sürülmüş ittihamların inkarı və bir çox həqiqətlərin təsdiqi o zamanın tələblərinə görə imkansız idi. Əvvəldə qeyd edildiyi kimi, görkəmli mütəfəkkir Eynəlqüzat Miyanəci də haqsız hücumlara məruz qalan, əqidəsi uğrunda qurban gedən dahi şəxsiyyətlər sırasındadır. Yüzlilliklər ötməsinə baxmayaraq, azadfikirli filosofun ideyaları, əsərləri bu gün də dünya alimləri tərəfindən maraqla öyrənilir.

Mütəfəkkirin yaradıcılığında “Qəribin şikayəti” traktatına nəzər saldıqda ona müxtəlif istiqamətlərdən yanaşmaq mümkündür. Azərbaycanlı alimin fikirlərinin mahiyyətini və ona qarşı irəli sürülmüş ittihamların səbəbini, əleyhinə olan şəxslərə ünvanlanmış cavablar onun Bağdad həbsxanasında qələmə aldığı qısaca “Qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب”) kimi tanınan “Ölkələrin alimlərinə vətənidən ayrı salınmış qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب عن الاوطان الى علماء البلدان”) əsərində yığcam şəkildə əksini tapmışdır. AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov bu əsər haqqında yazmışdır: ““*Qəribin şikayəti*” Eynəlqüzat Miyanəcinin son kitabıdır. Mütəfəkkirin ölüm ayağında qələmə aldığı bu traktatda öz yaradıcılıq fəaliyyətinə bir növ xitam verir, panteist doktrinalarına, mütərəqqi ictimai-siyasi baxışlarına bəraət qazandırmağa çalışır. Əsər dərin elmi-fəlsəfi məzmun daşımalarına baxmayaraq, poetik nümunələrin geniş yer verildiyi yüksək bədii üslubda tərtib edilmişdir” [31, s. 12].

Mütəfəkkirin “Qəribin şikayəti” əsərini digərlərindən fərqləndirən cəhətlərdən biri elmi məsələlərin təhlilini qarşı qoyulmuş problemlərə cavab kimi təqdimidir. Burada oxucu Eynəlqüzat Miyanəcinin ittiham edildiyi üç məsələni görməklə yanaşı, müəllifin onlara cavabı ilə də tanış olur. Bunlar peyğəmbərlik məsələsi, şeyx və

mürid məsələsi, xalığın məxluqla əlaqəsidir. Müəllif bu mövzuları “Qəribin şikayəti” əsərində yenidən qısa şəkildə izah etmiş, fikirlərinin təhrif olunduğunu bildirmişdir.

Bəzi tədqiqatlarda Eynəlqüzat Miyanəcinin qətlinin əsas səbəbi kimi onun irəli sürdüyü fikirlər göstərilir. Lakin ittiham mövzusu bu üç məsələ sayılsa da, məsələnin kökündə başqa motivlər dayanırdı. AMEA-nın mübir üzvü Zakir Məmmədov mütəfəkkirin həbsinin və qətlinin səbəbini dünyagörüşü ilə əlaqləndirmirdi. Alim qeyd edir ki, çox görkəmli fəqihlər, o cümlədən Əbu Hamid Qəzali, Əhməd Qəzali, Əbunnəcib Sührəvərdir, Əbuhəfs Sührəvərdir eyni zamanda sufi olmuşlar. Bununla belə onlar narazılıq doğurmamış, ittiham edilməmişlər [39, s. 61].

İttiham olunduğu, həbs edildiyi və nəhayət qətlinə səbəb söylədiyi fikirlərin ayrı-ayrılıqda yenidən izahı əsərdə maraq doğuran məsələlərdəndir. Eynəlqüzat Miyanəci traktatda yaşa dolduqca dini elmləri öyrəndiyini və sufilərə meyl etdiyini etiraf etmişdir. Alim yazmışdır: *“Bir traktatda yayılmış kəlmələri mən iyirmi ildən qabaq işlətmişəm. Onları yazmaqda məqsədim o halların şərhini idi ki, onları təsəvvüf əhli iddia edir. O sözlərin zühuru əql tövrünün arxasındakı bir tövrün zühuruna dayanır. Filosoflar o halları inkar edirlər, çünki onlar əqlin mənəgənəsində məhbusdurlar. Onlara görə, peyğəmbər əqlin ən son həddinə çatmış şəxsdən ibarətdir”* [226, s. 8].

Eynəlqüzat Miyanəci ittiham edildiyi bütün fikirləri Əbuhamid Qəzalinin ondan əvvəl söylədiyini, “Dini elmləri dirçəltmək” (“احياء علوم الدين”) əsərinin çox yerində, “İşıqların taxçası və sirlərin süzgəci” (“مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار”), “Yanılmadan xilas edən” (“المنقذ من الضلال”) və digər əsərlərində bu barədə yazdığını bildirmişdir. Mütəfəkkir özünün varlıq haqqında fikirlərinin izahında qərəzli münasibətin olduğunu bildirərək yazmışdır: *“Mənim risaləmdə olan şeyə əgər münsif nəzər salsaydı bilərdi ki, əleyhdar bəhanəçidir. Çünki əleyhidar əgər “varlığın məsdəri və varlığın mənbəyi” deməyimizdən aləmin qədimliyinə işarə vurmağı başa düşsəydi, həmin risalədə on varlığa yaxın aləmin hüdəsu barədə zikr etmişəm və bu qəti sübut üzərində dayanmışam”* [226, s. 10].

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində ona qarşı qoyulmuş ittihamlardan biri peyğəmbərlik məsələsidir. Mütəfəkkir burada fikirlərini digərlərinin bu barədə

dediklərilə müqayisə etmişdir. O, dövrünün bəzi alimlərinin mülahizələrinə qarşı çıxaraq ona öz münasibətini bildirmişdir. Filosof yazmışdır ki, onlara görə, peyğəmbər əqlin ən son həddinə çatmış şəxsdən ibarətdir. Bu, bir şeydə peyğəmbərliyə inanmış deyildir. Peyğəmbərlik vilayət tövrünün arxasındakı bir tövrə də hasil olan kəlamların növləridir. Vilayət tövrü əql tövrünün arxasındadır. Vilayət tövrü dedikdə nəzərdə tuturuq ki, vəli üçün aqilin yetişəcəyi, öz malı ilə rast gələcəyi təsəvvür edilməyən mənaların açılması caizdir.

Peyğəmbərlik məsələsi mütəfəkkirin “Həqiqətlərin məğzi” əsərində əksini tapmışdır. Deyilən fikirləri doğru şəkildə anlamaq istəməyən alimlərə cavab verən filosof yazmışdır: *“Məqsəd budur ki, bu, əqlin malı ilə dərk olunmayan şeylərdir. Əsrin alimləri mənə bunda qarşı çıxdılar ki, onların fikrincə, əql tövrünün arxasında bir tövrü iddia edən kəs bütünlükdə peyğəmbərliyə iman yolunu bağlamışdır. Çünki əql peyğəmbərliyin doğruluğunu göstərən şeydir”* [226, s. 9].

Eynəlqüzat Miyanəci peyğəmbərliyə imanın əql tövrünün arxasındakı bir tövrün zühuruna əsaslandığını iddia etmirdi. Əksinə bildirirdi ki, peyğəmbərliyin həqiqəti vilayət tövrünün arxasında bir tövrədən ibarətdir. Vilayət isə əql tövrünün arxasında bir tövrədən ibarətdir. Şeyin həqiqəti başqadır, etiraf yolu başqadır. Mümkündür ki, əql üçün əql yolundan hələlik özlüyündə gəlib çatmadığı bir tövrün təsdiqi hasil olsun.

Filosof sufünün bəsirət gözünün gördüklərini ətrafdakılarda möcüzə kimi qarşılandığını bildirirdi. Alim bu məqamda peyğəmbərin “Möminin fərasətindən qorx, çünki o, Allahın işığı ilə baxır” fikrini söyləmişdir. Eynəlqüzat Miyanəcinin bu təhlillərində əvvəlki əsərlərindən fərqli olaraq sanki konkret məsələyə cavab vermişdir. Öz cavablarının ardınca isə düşdüyü vəziyyətdən gileylənirdi. Söyləyəcəyi fikrini daha da qüvvətləndirmək üçün Əli ibn Əbi Talib (599-661) öldürüldüyü gün sanki baş verənləri intuisiya yolu ilə əvvəldən hiss etdiyi və söylədiyi bu beytləri yazmışdır:

ولا تجزع من الموت اذا حل بواديك

اشدد حيازيمك للموت فان الموت لاقيك

Sinəni ölüm üçün möhkəmlət. Ölüm səni qarşılayır

Ölümdən qorxma, çünki o, sənin vadində dayanıb [226, s. 5].

Həmin beytlərə o, qəfl onun üzləşəcəyi ölümünü anlayaraq dilə gətirmişdir. Eynəlqüzat Miyanəcinin idrak nəzəriyyəsinə görə, konkret hissi şeylərin zahiri cəhətləri duyğularla, onların mahiyyəti əqlle, Allahla eyniləşdirilən şeylər aləminin bütövü isə intuisiya ilə dərk edilir. Bundan əlavə, filosof inkişaf prosesinin sırf formal məntiq qanunları ilə dərk etməyin çətinliyi qarşısında qalarkən həqiqətin yalnız intuisiya vasitəsilə əldə edildiyini söyləmişdir. İntuisiyaya aid edilən bu təfəkkür tərzini bilavasitə Eynəlqüzat Miyanəcinin dialektikası ilə əlaqədardır [30, s. 142].

Mütəfəkkirin fikirləri heç də əleyhidarlarının ittihamları ilə üst-üstə düşmür. Belə ki, “Qəribin şikayəti” əsərində maraq doğuran şeir parçasına rast gəlinir. Bu da onun peyğəmbərə yazdığı mədhiyyəsidir. Alim traktatda yazmışdır: “İlk gəncliyin çiçəkləndiyi vaxtda bir qəsidə yazmışdım. Ürəkdə arzuların ən şirini, uzun ayrılıqdan sonra dostların vüsəlindən ən ləzizi. Onunla Rəsulillahı və Raşidi xəlifələri mədh etdim. Halbuki, buna müdaxilə edəndə özümü, şeirimi mədh etdim. O, yetmiş beytdən ibarətdir”. Təəssüf ki, həmin qəsidədən dövrümüzə gəlib çatan məhz onun burada təqdim etdiyi nümunədir:

سازجی الیہ یعملات سواہما	طلائح انضایا التوقص والوخذ
واکل اجفان الوجاء بتربة	ثوی جسمه فیها فاجفانه رمد
وان لم تبلغنی الیہ رکائبی	فلا سرها عشب ولا ضمها ورد

Ona (yük götürməyə və minməyə layiq diş və erkək – Ü.M.)

dəvələr göndərəcəm, yalnız o ikisi

daşması və sürətli yerişilə yorğunluğu aradan qaldırdı.

Zəifləmiş göz qapaqlarına sürmə çəkirəm,

zəifliylə cismi məhv olur, onun göz qapaqları ağrıyır.

Əgər ona mənim minik dəvələrimi tərifləməmişənsə,

ot onu sevindirmədi, oraya virdi daxil etmədi” [226, s. 45].

Məlumdur ki, hələ qədim dövrlərdən dəvə minik heyvanı kimi ərəblərin həyatında əvəzsiz rol oynamışdır. Zənginliylə seçilən ərəb dilində dəvə sözünün çoxlu sinonimləri vardır. Dilin rəngarəngliyindən ustalıqla istifadə edən mütəfəkkir, burada yük daşımağa və minik üçün münasib dəvələrə deyilən “yəməlat” kəlməsini göstərmişdir. Ümumiyyətlə, ərəb ədəbiyyatında dəvələrin təsvirilə bağlı çoxlu şeir

nümunələrinə rast gəlinir. Eynəlqüzat Miyanəci burada qarşı tərəfə hədiyyə olaraq dövələri göndərəcəyini və onun sayəsində yolçuların səfər əziyyətindən xilas olacaqlarını bildirmişdir. Yolun uzunluğu insana əzab verir, halsızlıq yolçunu əldən salmışdır. Burada şair hədiyyə etdiyi dövələrini yada salaraq qurtuluşu onda görmüşdür.

“Vird” ərəbcə su payı, ordu, gecə ibadətə ayrılan zaman ölçüsü, çox sayda quş, Quranda hər bir cüz, hər gün oxunması vacib olan dua və ya zikrlər kimi müxtəlif mənalarda işlənir. Termin kimi o, qula gecə və ya gündüz təkrar-təkrar gələn, onu Allaha yaxınlığa sövq edən bir vaxtın adıdır. O vaxtda qula axırətdə qarşısına çıxacaq istənilən bir şey varid olur. Virdin ən asanı dörd rükət namaz qılmaq, uzun surələrdən birini oxumaq, yaxud bir yaxşılıq, təqva üzərində yardımlaşmaqdır. Müridlərin ən mühüm virdləri zikrdir. Çünki namaz hər nə qədər böyük bir zikr sayılsa da, zikrin caiz olduğu bəzi vaxtlarda namaz caiz deyildir [86, s. 1217]. Sonuncu beyti bədii cəhətdən təhlil etdikdə səfəri minik dövələrin köməkliyilə başa vuran yolçunun məsafəni tez və çətinlik çəkmədən qət edəcəyini, əks təqdirdə otsuz, susuz səhralarda çarəsizlikdən əziyyət çəkəcəyini göstərmişdir. Lakin ona sufi mövqeyindən yanaşdıqda yolu başa vurmaq üçün xüsusi dualara ehtiyac duyulduğunu bildirmişdir.

Başqa bir şeir parçasında isə mütəfəkkir peyğəmbərin Tanrı elçisi adlandırmışdır:

وقولى ذو فضل وما هو بالهزل	وان رسول الله افضل خلقه
كما قاله حق من الفرع والاصل	وان الذى ادى الينا محمد
على ما حكا المصطفى خاتم الرسل	وان الذى بعد الممات جميعه
واسلافى الماضين، والله، من قبلى	فهذا اعتقادى واعتقاد مشايخى
يخالف فيه، من ذوى العقل والنقل؟	فهل بين شرق الارض والغرب مسلم
بعوراء من قول وشنعاء من فعل	وكم زن من فى بردنى خصماؤه
سوى دعوة ادعو بها الله من شغل	فمالى ورب الراقات الى منى
وان صح ما قالوا فطهره من مثلى	الهى طهر وجه ارضك منهم

Rəsulillah onun xəlqinin ən fəzilətli sidir.

Fəzilətli deyilir, zarafatsızdır.

Məhəmmədin bizi təhrik etdiyi şey fər və əsldən

olan haqqın dediyidir
Ölümdən sonra hamı peyğəmbərlərin sonuncusu
Mustafanın söylədiyi kimidir
Bu mənim etiqadımdır, şeyxlərimin və keçmiş
sələflərimin etiqadıdır.
Ərazinin şərq və qərbi arasında qarşı olanlarını
müsəlmandır. Onda əql və nəqli olanlar?
Burdəmdə onun düşmənlərini neçə adam zənn etmişdir,
danışmada tək gözlülərlə və əməldə pislərlə
Mənim malımdan başqa rəqqasələrin sahibi
Allahı işindən onunla dəvət etmişlər
ilahi göründü sənə yerinin üzünə
onlardan doğrudur ki, demişlər onun kimisindən təmizlədi [226, s. 47].

Bu beytlərində Eynəlqüzat Miyanəci heç də əleyhidarlarının söylədiyi kimi Allahın Rəsulunu, onun dilindən eşidilən ilahi kəlmələri inkar etmirdi. Fəziləti, təkmini və ədalətilə seçilən peyğəmbərin böyüklüyünü qəbul edirdi. Onun insanlara anlatmaq istədiyi Qurani-Kərimdə əksini tapmış fikirlərin əzəmətinə inanırdı. Dində rast gəlinən fikirlərin təriqət sahibləri tərəfindən də doğrulandığını bildirirdi. Burada o, məsələyə bir sufinin təbirincə yanaşır. Mütəfəkkir dində söylənilmiş fikirlərin sufilər tərəfindən inkarı kimi başa düşülməsinə qarşı çıxırdı. Lakin burada filosofun yanaşma tərzini bir qədər fərqli idi.

Eynəlqüzat Miyanəcinin ittiham olunduğu digər məsələ “Şeyx və mürid məsələsi”dir. Mütəfəkkir bu ittihamı da təkzib edərək müridin, şagirdin hər zaman şeyxə, müəllimə ehtiyac duyduğunu bildirmiş, çünki şeyxin onu yanlış yoldan uzaqlaşmasına kömək etdiyini söyləmişdir. Fikrini gücləndirmək üçün peyğəmbər kəlamlarından, müxtəlif alimlərin mülahizələrindən nümunələr gətirmişdir. Alimin Peyğəmbərin “İmamsız ölən kəs cahil meyit olaraq ölmüşdür”, Əbu Yəzid Bistaminin “Ustadı olmayan kəsin imamı şeytandır”, Əmr ibn Sənan Mənbəci “Ustaddan tərbiyə görməmiş kəs bəttəldir” kimi kəlamları göstərməklə öz yazdıqlarını daha da qüvvətləndirmişdir. Burada o, sufilərin “şeyxi olmayan kəsin dini də yoxdur”

fikirlərinə şərik çıxdığını bildirmişdir.

Panteist alim əleyhidarlarının onun fikirlərini yanlış yola istiqamətləndirdiklərinə etirazını səsləndirir və onların bu məsələni səhv başa düşmələrinə təəssüflənirdi. Alim yazırdı ki, bu mövzu risalədə “Yaradıcının isbatını” əqli nəzər və yəqini sübut yolu ilə ifadə etmişdir. Əleyhidarlar həmin fikirləri əsas tutaraq fərqli yorumda vermişlər. Lakin o, burada xatırlatmaq istəmişdir ki, “təlimi kəs əqli nəzəri inkar edir və göstərir ki, Allah təalanın idrakının yolu nəbidir, yaxud məsum imamdır. Əleyhdar buna misallar çəkməyə necə icazə istəyir”.

Eynəlqüzat Miyanəci hər bir elmin özünəməxsus ifadələrin olduğunu qeyd edirdi. Bu ifadələri başa düşmək üçün həmin elmə sahib olmaq şərtidir. Onları bilmədən bu sözlər yalnız, hərfi mənada anlaşılır. Digər elmlərdə olduğu kimi sufilərin də öz aralarında işlətdiyi istilahları vardır. Sufi olmayan kəslər həmin kəlmələrin batini mənalarını anlamırlar. Panteist filosof sufilərin kim olmasını şərh edərkən onları “Allaha qovuşan və onun yolunun yönümünü tutan qövmlər” adlandırmışdır. Alimin fikrincə onların təriqətlərinin əvvəli düşməyə cihad etmək və zikrdən ayrılmazlıqdır. Ən böyük və müqəddəs kitab olan Qurani-Kərim sufilərə hidayət yolunu tutmağa kömək edir. Mütəfəkkir mülahizələrini qüvvətləndirmək üçün Qurani-Kərimin ayəsindən nümunə gətirmişdir: “Var qüvvəsini bizə sərf edən kəslərə öz yollarımızı göstərdik”. Eynəlqüzat Miyanəci bu fikri sufilərin mövqeyindən izah etmişdir. O, bildirirdi ki, sufilərin təriqətinin əvvəli olan “var qüvvəsini sərf etmə” - “mücahidə” sözünü yalnız dil xüsusiyyətlərinə görə başa düşən kəslər onu mütəsəvvüflərin istilahı kimi anlamırlar. Bu digər elmlərə də şamildir. Əgər fiqhın elm kimi yalnız adını bilən kəs böyük fəqihlərin işlətdiyi sözləri başa düşə bilməz.

“Qəribin şikayəti” əsərində özünə diqqət çəkən tərəflərdən biri də mütəfəkkirin öz fikirlərinə yaxın müddəalar söyləmiş, müxtəlif qruplara ayrılan yüzdən çox qadın və kişi sufinin adlarını traktata daxil etməsidir. Eynəlqüzat Miyanəci həmin sufilərin fəlsəfi baxışlarını və mövqelərini nümunə göstərməklə yanlış müddəa kimi ona deyilən məsələlərin əvvəllər də söyləndiyini, buna bənzər fikirlərin ondan əvvəl də böyük sufilər tərəfindən söyləndiyini bildirmişdir. O, yazırdı ki, mən həmin

sufilərdən çox xoşuma gələn hekayətləri və sözləri götürüb əsərimə daxil etdim. Sufilər həmin sözləri öz aralarında işlədirdilər. Onlar aralarında işlətdiyi və kitablarına daxil etdikləri bu sözləri düzgün başa düşürdülər.

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərində fikirlərinə tez-tez müraciət etdiyi sufilərdən biri Əbu Bəkr Vəsitidir (...-932). Panteist filosof onun fikirlərinə əsaslanaraq yazırdı ki, Allah təala öz yaratmasından özünün ilahiliyini biruzə verən şeyi biruzə vermişdir. Sonra, meydana çıxartdığı şeyi batil etmişdir. Onun vəchindən başqa hər şey halikdir. Xəlv olunmuş onun əzəmətində əhəmiyyətsiz bir kiçik tozdur. Allaha qovuşmaq üçün xəlv olunmuş üçün yol yalnız Allahın elm yolundan düzəltdiyi yoldur ki, adamlar əqləri kəsdiyi kimi onu isbat etmişlər.

Görkəmli sufi-alimin bu fikirlərini əsas tutaraq mütəfəkkir yazmışdır: *“Haqdır ki, Allah çox və külldür: ondan savayı olan şey vahiddir və hissədir. Onun mənası: Bütün mövcudatın Allahın zatının əzəmətinə nisbəti hissənin küllə, vahidin çoxə nisbəti kimidir. Çünki bütün mövcudat Allahın qüdrət dənizindən bir qətrədir”* [226, s. 27].

Eynəlqüzat Miyanəci burada Allahın hissələrinə görə çoxluğunu nəzərdə tutmadığını bildirirdi. Allah böyük yüksəkliylə məğrurluğuna görə bölünməni qəbul etməz... Məqsəd o deyildir ki, Allah öz hissələrinin çoxluğuna görə aləmdən böyükdür. Əksinə, zatının əzəmətinə görə böyükdür. Bundan məqsəd o filosofları inkar etməkdir ki, deyirlər: Allah vahid şeydən başqasını xəlv etməyib. Bu etiraz necə düzgün ola bilər? Mən ki, həmin risalənin çox yerində xatırlatmışam ki, qədimdə əsla ikilik təsəvvür edilməz. [226, s. 28].

Panteist filosof Xəlv ilə məxluqun, yəni insanın münasibətlərindən danışarkən yazmışdır: *“Əqlərin və fəhmlərin nurları çıxdıqda ruhun nurlarında məhv olur, necə ki, planetlərin və ayın nurları Günəşin nurunda itir. Bu sözlərdən gerçəkləşir ki, onlar məhv dedikdə özlüyündə şeyin yoxluğunu deyil, öz dərkedicisinə nisbətdə onun gözdən itməsini nəzərdə tuturlar. Bu mənim sözümə mütabiqdir: Quş öz yuvasına uçdu”* [226, s. 28].

Şərq ədəbiyyatında ruhun quşa bənzədilməsinə əksər fəlsəfi-bədii əsərlərdə rast gəlinir. Mütəfəkkir də bu təşbihdən məharətlə istifadə etmiş, söylədiyi fikrini belə

şərh etmişdir. “Quş öz yuvasında uçdu, sonra qəfəsə qayıtdı” bənzətməsini başqa şəkildə bu cür ifadə etmək olar “insanlığ sifəti qeyb oldu, ilahi hökmlər meydana çıxdı”.

Eynəlqüzat Miyanəci bu barədə dediyi bütün fikirlərin böyük sufilərdən qaynaqlandığını bildirirdi. Əsərində o bu barədə danışmış, nümunələr vermişdir. Burada isə artıq onu şərh etmir. Özünün də dediyi kimi “qəlb asudəliyini, həm xəlvətliyini tələb edir. Mən isə ciddi məşğulam, heyrət içindəyəm. Həbs, buxov və s. qandala mübtəla olmuşam”.

Panteist filosof burada “Qəribin şikayəti” risaləsini qələmə almasının səbəbini izah edir. O, bildirirdi ki, bütün bunları yazmaqda niyyəti öləndən sonra həmin fikirləri oxuyan kəslərin doğrunu anlaması, əleyhidarların irəli sürdükləri haqsız ittihamları onların görməsinə kömək məqsədidir.

Eynəlqüzat Miyanəciyə qarşı söylənilən ittihamlardan biri də onların “Allah təala nəbilər tərəfindən (nəinki başqaları) dərk edilməkdə azaddır” fikrini göstərmələridir. O, yazmışdır: İdrak odur ki, dərk edən edilənin kəmalını əhatə edə. Bu, yalnız Allah üçün təsəvvür edilir. Deməli, Allahdan başqa heç kəs Allahı dərk edə bilməz [226, s. 34].

“Zatın həqiqətinin idrakı və həqiqi mərifət yalnız Allah üçündür... Bu aləmin qədim yaradıcısının varlığına görə olan elm həqiqət əhli üçün müşkül deyil, əksinə, onların yanında Günəşdən əzhəddir. Günəşin varlığına dair mübahisə bəsirətlilərdə necə təsəvvür edilir! Bəli, korlar buna möhtacdır, hətta bu onlar üçün eşitmə yolu ilə hasil olur. Haqq mövcud olanın varlığına dair şəkk necə təsəvvür edilir?” [226, s. 35].

Bəndəni “sevdikdə onun eşidən qulağı, görəni gözü, danışan dili oluram. Bu halda məğlubdur: əqli başından çıxan və nurların sultanının əzəli işraqında məhv olan. Əgər desəydi: “Sübhani mənim şənim nə əzəmətlidir” [226, s. 36].

“Mənə nə olub ki, əsrin alimlərinin mənə qarşı inkarını ağlagəlməz hesab edəm. Hər bir əsrdə alimlərin ən böyüklərinin paxıllığını çəkmişlər və hər cür möhnətlərlə onlara qəsd etmişlər... Seçilmişlərin möhnətlərinə dair əsərlər yazılıb” [226, s. 39].

“Kim gətirdiyim və təqdim etdiyim bütün şeylərdə zikr etdiklərimin düzgünlüyü ilə tanış olmaq istəyirsə, əsərlərimi götürüb gözdən keçirsin, dərindən baxıb yoxlasın, mənalarını mənimsəsin, onları tam başa vursun” [226, s. 39].

Bu müxtəsər xülasədə zikri labüd olan şeydən biri sələfin məzhəbinin həqiqətidir. Ona toxunmağa ehtiyac var. Mən bunu üç fəsildə zikr edirəm.

Eynəlqüzat Miyanəcinin “Qəribin şikayəti” əsərində ittiham olunduğu fikirlərin ayrıca yenidən təqdimi və izahı onun dünyagörüşünü əks etdirən məsələlərin qısaca şərhilə tanışlıqdır. Düzdür, həmin məsələlərin geniş şərhinə onun digər əsərlərində rast gəlinir. Lakin bu qısa xülasədə alimin varlıq və idrakla bağlı düşüncələri ilə yığcam şəkildə tanış olmaq mümkündür.

3.2. Eynəlqüzat Miyanəcinin “Qəribin şikayəti” əsərində dostluq və həsədlə bağlı fikirlər

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığı fəlsəfi cəhətdən nə qədər dolğun və mükəmməldirsə, müəllifin əsərlərinin ifadə tərzini, bədiiliyi də bir o qədər maraqlıdır. Mütəfəkkir əsərində ittiham olunduğu məsələlərin elmi şərhilə yanaşı, onun hər hansı məntiqə sığmayan, insan xislətinin fəsadı sayılan təfərrüatlarından da bəhs etmişdir. Onun geniş söhbət açdığı və müxtəlif şairlərin şeirlərilə fikirlərinin təsir gücünü artırdığı mövzu bütün dövrlərdə fəzilətli insanların qarşılaşdığı həsəd hissidir. Alim yazdığı fikirlərə yaxın olan müddəaların ondan əvvəl neçə-neçə sufilər tərəfindən söyləndiyini, deyilənlərin cəmiyyətdə heç də məhvedici fəsadlarla nəticələnmədiyini bildirmişdir. İttiham səbəblərinə cavab verməklə hücumların səbəbini heç də elmi təkzib hesab etmirdi. Bu münasibətlə də “ey Allahın bəndələri, həqiqətən, mənim heç nəyim yoxdur, yalnız rəqibim vardır” deyərək ona qarşı yönəlmiş hücumları ətrafdakıların fəziləti qarşısında cəhalətilə əlaqələndirir.

Öncə bildirilmişdir ki, Bağdad həbsxanasında olarkən Eynəlqüzat Miyanəci “Qəribin şikayəti” əsərini qələmə almış, bir sıra məsələlərlə yanaşı burada əleyhidarlarının onu ittiham etdiyi məsələlərdən söz açmışdır. Bu məqsədlə də müəllif traktatın təməlini digər əsərlərdən fərqli şəkildə qoymuş, onu cəlbədicə, təsirli

bir nida ilə başlamışdır. Mütəfəkkir niyyətini, söyləyəcəyi, hər kəsə bəyan etməyə çalışacağı fikirlərini aşağıdakı sözlərlə bildirmişdir: “Bu qibtə edilən alimlərə və fəzilətlilər içərisindəki məşhurlara (Allah onların kölgəsini dünya əhli üzərində uzun etsin, o kölgələrin yerləri onların son dərəcə işıqlandırıcı nurları ilə işıqlı olsun!) vətənindən didərgin qərbin və zamanın dönüklüklərinə mübtəla şəxsin söylədiyi kiçik xülasədir”.

Mütəfəkkirin əsərində maraqlı doğuran mövzulardan biri onun dostluqla bağlı fikirləridir. Burada müəllif ilk əvvəl günahsızlığını anlatmaq üçün ətrafda özünə həmfikir, əqidə dostları, düçar olduğu müsibətin ağrılarını, acılarını bölüşməyə həmdəm axtarır. “*Dostların içərisində özünün bəzi münasibətlərini bildirəcəyi, onu öz dərdinə şərik etməklə təskinlik tapacağı bir həmdəm, dövrün dönüklüklərindən şikayətini söyləyəcək, ağır işdə ona əlac etmək üçün kömək diləyəcəyi bir qardaş yoxdur. O, uzun gecəni oyaq qalır, gündüzü isə belə deyildiyi kimi keçirir*” [226, s. 1]. Bu kəlmələrlə mütəfəkkir təkcə şəraitin ondan üz çevirməsilə qarşılaşmasını deyil, eyni zamanda mənən tənhalığını anladır. Qəlbini incidən acılarını bölüşməyə yaxın insan axtarır. Müəllif sanki dogma birinin ona təskinlik verməsinə ruhunda hədsiz ehtiyac hiss edir. Lakin həyat elə bil hər cəhətdən onu sınağa çəkir, çətinliklər əhatəsində tamamilə yalqız qoyur. Bütün zamanların acı reallığı sayılan bu hal indi dahi mütəfəkkirin mübtəla olduğu ömür payıdır. Ona dözümlü verən yeganə amil yalnız haqlı olduğuna əminlikdir. Bu münasibətlə də söhbətinə davam edir:

وفى الدار ممن لا احب كثير

اکرر طرفى لا ارى احبه

Hey nəzər salıram, sevdiyimi görmürəm

Evdə isə sevmədiyim çoxdur [226, s. 1].

Ətrafa müşahidəli baxışlarla diqqət yetirən günahsız məhbus həmdəm axtararkən ona qarşı olanların, sevmədiyi şəxslərin daha çox olduğunu görür. Həmin vəziyyət onu məyus edir. Mütəfəkkir özünə həmfikir tapan insanları uğurlu sayır. Çünki dərdini kiminləsə bölüşmək, dərdləşmək imkanı hər kəsə nəşib olmur. O, yenidən insanlar arasındakı münasibətlərə sualla yanaşır: “*Dost tapan kəsin yolu çala-çuxurlu olarmı, yaxud öz qonşuluğunda onunla savaşına zəfər çalan kəs öz evinin ondan uzaq olmasına görə sıxılarmı?*” [226, s. 3]. Münsif bir şəxsin sənin

yanında olmasını xoşbəxtlik kimi başa düşən Eynəlqüzat Miyanəci onların dostluğunu çətin həyat hesab edənlərə təəccüblənir. Dostun insana yüngüllük, təskinlik gətirəcəyini düşünür. Yaxud da, mənfi qüvvələrə zəfər çalan birinin bu mübahisələrdən uzaq durarkən sıxılmasını anlamır. İnsan xoşlamadığı bir şeydən saqınmalı, bəyəndiyinə can atmalıdır.

Səmimiliyi, sədaqəti ifadə edən “dostluq” anlayışı Şərq, eyni zamanda Azərbaycan ədəbiyyatında tez-tez rastlanan mövzularındandır. Onlardan biri də XI əsrin istedadlı şairi, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində ilk dəfə farsdilli şeirlər müəllifi kimi qeyd edilən Qətran Təbrizidir (1012-1091). Şairin yaradıcılığında bir sıra mövzularla yanaşı, dostluqla bağlı fikirlərə də rast gəlinir:

Fikir – xəyalım çoxdur, ancaq açlıq söyləyə bilmirəm,
Çünki mənim heç bir çarə edənim yoxdur.
Çalışıram ki, bir nəfər özümə dost tapım,
Ürəyimin, canımın qəmini onunçün açım [11, s. 318].

Şair burada bəzi fikirlərin hər kəs yanında söylənməyəcəyini vurğulayaraq, ruhunu sakitləşdirəcəyi, rahatlıq gətirəcəyi həmdəm axtarışındadır. Elə zaman yetişir ki, insan sanki ruhən yorulur, qəlbinin ağırlığını bir kimsə ilə bölüşmək istəyir. Lakin şəxsi düşüncədən yaranmış, yayılmaması lazım gələn bir çox məsələlər ancaq güvəndiyin birinə söylənməlidir. Burada Qətran Təbrizinin şeirindən də aydın görünür ki, o da Eynəlqüzat Miyanəci kimi dərdlərini bölüşəcəyi həmdəmə ehtiyac hiss edir.

Başqa bir şeirində isə şair sanki ətrafda bədxahların çoxluğundan şikayətlənir və imkansız şeyin axtarışında olduğunu anlayır:

Dinlik, asudəlik axtarıram, tapa bilmirəm,
Ancaq axtarmamış çoxlu qəm, qüسسə tapıram.
İnsanların hamısı, elə bil, tikandırlar,
Mən əbəs yerə tikandan çiçək axtarıram [11, s. 318].

Hücumlara məruz qalan, cəmiyyətin haqsızlıqları ilə üzləşmənin acısını ifadə edən bu fikirlər kimin qələmindən süzülüb gəlməsindən asılı olmayaraq zəmanənin ədalətsizliyini göstərir.

Dahi Nizami Gəncəvi yaradıcılığında da dostluqla bağlı özünəməxsus fikirlərə rast gəlinir:

Qərəzlə qarışmış hər bir nəfəs (munislik)
Düşməncilik törədən dostluqdur.

“Sənlik” və “mənlik” əsasında düzəlmiş dostluq
Düşməncilikdən doğulan dostluqdur.

Dost sənin zəhərinə nə deyər? – Şəkər!
Sənin eybini dost nə sanar? – Hünər!

Dost rahatlıq məlhəmi verən olar,
Belə olmazsa, nakəslərin boşboğazlığını rədd et [9, s. 169].

Əgər Eynəlqüzat Miyanəci əsərində özünə həmdəm, dost axtarışına çıxaraq çətinliklərini bölüşəcəyi insana ehtiyac duyurdusa, XII əsrin digər əqidəsi uğrunda qətlə yetirilmiş işraqi filosof Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin dostluqla bağlı fikirləri tam fərqlidir. Mütəfəkkir “Quş haqqında traktat”ında “dost” kəlməsinin mahiyyətini anlatmağa çalışır. Traktatın əvvəlində Şihabəddin Sührəvərdi öz-özünə sanki sualla müraciət edir: “Dost nədir?” Çox keçmir ki, özü həmin sualına cavab tapır. O, adi görünən bu kəlməni uca tutaraq onu yüksək qiymətləndirir. Mütəfəkkir dost deyərkən kədərə, qəmə şərik olacaq şəxsi nəzərdə tutur. Həyatın keşməkeşləri, müxtəlif dolaşmaları sanki onları böyük sınağa çəkir və bundan uğurla çıxmayanların sirdaşlığını, dostluğunu saf münasibət saymır. Şihabəddin Sührəvərdi möhtəkirlik girdabı ilə dolu olan dünyada xəyallarında yaşatdığı, arzuladığı dostu haradan tapacağını bilmir. Sadıq bir kəsi axtarmaq ona olduqca çətin görünür. İnsan adi günlərində deyil, özündə daxili boşluq duyarkən, ehtiyac hiss edərkən bu cür şəxsin axtarışına başlayır. Müxtəlif gözəl bənzətmələrlə, bədii boyalarla o, həmin kəlmənin əzəmətini dolğun şəkildə verməyə çalışır.

Dostun sədaqətindən, etibarından bəhs edən mövzu Əvhədi Marağalı yaradıcılığında da yer almışdır:

Dostluq etibardan, vəfadan törər,
Nə dostluq etibar olmasa əgər?!
Bu məcazi dostlar sənə, aşikar,
Həqiqi sirlərin üzünü açar.
Bu dostluqda möhkəm olmasa hər kəs,
O, dostluq yolunda bir yana getməz.
Zahirin, batinin düz olsun gərək,
Əhdi pozmayasan ta axıradək [28, s. 122].

Dostluğu yüksək bir bağlılıq kimi qiymətləndirən şair bu kəlmənin arxasında müxtəlif anlayışların dayandığını bildirirdi. Sədaqəti, sirdaşlığı, fədakarlığı özündə ehtiva etmiş “dostluq” anlayışı həmin birliyin davam etdiyi dövrə qədər mövcudluğunu itirmir.

Eynəlqüzat Miyanəci həyatında baş vermiş ağırlı-acılı çətinliyi öz oxucularına anlatmaq üçün nitqin hər iki növündən, bədii üsullardan hədsiz məharətlə istifadə etmişdir. Belə sıxıntının ağırlığına dözməyərək qərib bir insanın şikayətini söyləyir. *“Yuxusuzluğun sardıği göz qapağı, narahatlığın ayrı ağlaşma, inilti, fəryad, qəlbini əsir edən, kədərinə kədər artıran qayğı, guşələri qüssə ilə işıq saçan, acı iztirablardan sıxılan ürək, istəklilərinə və dostlarına şövq göstərərək öz atəşilə fərağın alışdırdığı qəlb, odu qabırğaları qızdırmada yandıran və izləri günlərin gedişindən üzə çıxan əzab, ulduzlara müraciəti, axan göz yaşları onlara münacatı onun möhnətlərindən xəbər verir”* [226, s. 1]. Ağır günlərinde hisslərini, duyğularını nümayiş etdirdiyi bu kəlmələrdə onun səmimiyyəti aydın görünür. Fikirlərin çatdırılmasında uyğun sözlərin seçimi, axıcı nitq ahəngi, təsirli ifadə tərzii təbii ki, əsərin bədii cəhətdən qüvvətli yazılmasının bariz nümunəsidir.

Mütəfəkkir qayğılarının çoxluğundan şikayətlənir. Əzablar onun üzərinə ağır yük kimi üst-üstə yığılmışdır. Kədər saysız-hesabsız sayı ilə artıq onun köksündə yuva salmışdır. Bu yükü qaldırmaq mümkün deyildir. Ürəyinin kədər yükünü azaltmağa təskinlik verəcək heç bir söz tapılmaz. *“Ürəyimdə qayğılar artmışdır. Boyun mənə çevrilir. Daxilim onlar üçün istirahət yeri olmuşdur. Təskinlik onlara yol tapmaz. Mən düşməni görürəm, sanki onun dostuyam. Belə ki, öhtəsindən gələ*

bilmədiyim zamanə müsibətləri mənə üz vermişdir. Əgər bu, dağlarda olsaydı uçub tökülərdi, möhkəm yerdə olsaydı, deməli, dağlardı” [226, s. 5].

Bəzən də əsərdə Eynəlqüzat Miyanəci oxucuların qarşısında tam fərqli bir şəkildə canlanır. O, artıq vəziyyətin belə alınmasında çoxlarının aşkar görə bilmədiyi mahiyyəti qabartmağa çalışır. Həbsinin səbəbi kimi cahil insanların fəzilətlilər qarşısında acizliyini ön planda göstərir.

Tarix boyu hər zaman cəmiyyətdə xeyirlə şərin, güclü ilə zəifin, fəzilətlilə cahilin mübarizəsi olmuşdur. İnsan xislətinin inkar olunmaz keyfiyyətlərindən sayılan bu xüsusiyyət həyatın mənfi tərəfləri kimi bütün dövrlərdə özünü göstərmişdir. Müsbət və mənfi qütblərin qarşıdurması, mübarizəsi cəmiyyətin bəlası sayılmış, eyni zamanda ədəbiyyatın aparıcı mövzularından olmuşdur.

Müxtəlif dövrlərdə bədii əsərlərdə fəzilətlə cəhalətin mübarizəsi əksini tapmışdır. Həmin mövzu ilə bağlı çoxlu nümunələr gətirmək mümkündür. Bu məqamda Qətran Təbrizinin, Xətib Təbrizinin, Xaqani Şirvaninin, Nizami Gəncəvinin və Eynəlqüzat Miyanəcinin bu səpkidə fikirlərinə müqayisəli şəkildə müraciət maraqlı olardı.

Eynəlqüzat Miyanəci ilk əvvəl öz yüksək məziyyətlərini ətrafdakı insanların cəhalətilə qarşı-qarşıya qoyaraq vəziyyəti xaricdən seyrinə çalışır. Bu məqamda özünü ovundurmaq cəhdi hiss edilir:

وانزلنى طول النوى دار غربية
اذا شئت لاقيت امرءا لا اشاكله
احامقه حتى يقال سجية
ولو كان ذا عقل لكنت اعاقله

Niyyətin qüdrəti məni qürbət evinə endirdi

Əgər istəsəydim, qovğa düzəltmədiyim bir işdən yapışardım.

Axmaqlığı üzrə ona kömək göstərərdim, buna hətta fitri

keyfiyyət deyilərdi

Əgər ağıl olsaydı, onu ağılda məğlub etməyə çalışıb

qələbə qazanardım [226, s. 2].

O, ona ittiham oxuyanların söylədiyi dərin fəlsəfi fikirlərin dərkində acizliyini aydın görürdü. Onu başa düşəcək insanların həddən artıq azlığına təəssüflənirdi. Eynəlqüzat Miyanəci zindana salınmasının, qürbət elə aparılmasının, ümumiyyətlə,

bütün əzablarının səbəbi kimi məhz cahil insanların gözlərini kor edən həsəd hissini göstərirdi. Mütəfəkkir seçim üçün başqa mövqenin, mühitin mövcudluğunu da görürdü. Həmin yol daha asan, hücumlarsız, mübarizəsiz olardı. Onun atdığı hər addım müsbət qarşılanardı. Onun fikirlərinə şərik çoxları çıxardı. Hətta hərəkətlərini qeyri-adiliyi, yüksək məziyyətinə görə dillər əzbəri olardı. Lakin o, bütün bunları bilə-bilə mövqeyindən çəkinmir.

Eynəlqüzat Miyanəci öz müraciətində fəzilətli insanlara qarşı bacarıqsız, paxıl bəndələrin məkrli əməllərini xüsusi vurğu ilə bildirmişdir. Bu sözlərdə onun yaratdığı problemlərdən, pis işlərdən danışacaq hər dövrün ağırlı bəlası sayılan həsəd hissini istedadlı şəxsiyyətlər qarşısında maneə olmasını göstərmişdir. Müəllif zamanın, dövrün yaratdığı haqsızlığın kökündə məhz bu səbəbin dayandığını anlatmaq istəmişdi. Əsərdə həmin mövzu ayrı-ayrı məqamlarda yenidən işıqlandırılaraq belə bir ittihamın neçə-neçə istedadlı insanların, o cümlədən onun faciəsinin əsas amili olmasını bəyan etmişdir.

Cəmiyyətdə bacarığına qarşı həsədlə qarşılaşmış və həyatında bununla bağlı mənbələrdə maraqlı əhvalatın yer aldığı azərbaycanlı şəxsiyyətlərdən biri Xətib Təbrizidir. Bildirilmişdir ki, Bağdadda Nizamülmülk Nizamiyyə mədrəsəsini yaradarkən Əbu Zəkəriyyə kitabxananın xəzinədarı təyin olunur. Nizamülmülk hər il mədrəsəni ziyarət edər, onu özü maliyyələşdirərmiş. Onu burada dəbdəbəli şəkildə qarşılayar, şərəfinə şeirlər söylənilər, alimlər bir yerə toplaşar uğurları, problemləri barədə Nizamülmülkə məlumat verərmiş. Görüşlərin birində dövrünün alimlərindən biri Nizamülmülkə yaxınlaşıb ona demişdir: “Sənin etdiklərin bu böyük işləri səndən əvvəl heç kim etməmişdir. Hər şey çox yaxşıdır, yalnız bir şeydən başqa. Bu da, Əbu Zəkəriyyə Təbrizinin kitabxananın xəzinədarı olmasıdır. O, bu iş üçün çox gənkdir”. Əbu Zəkəriyyə həmin böyük alimin sözlərindən bərk incimiş, lakin Nizamülmülk burada da öz böyüklüyün göstərmişdir. Vəzir mədrəsənin başçısından soruşmuşdur: “Əbu Zəkəriyyənin mədrəsədən qazancı nə qədərdir?” Müdir ona demişdir: “On dinar”. Müdrik vəzir cavabında bildirmişdir: “Bu məbləği on beş et ki, deyildiyi kimi on dinar ona kifayət etməz”. Əbu Zəkəriyyə əvvəlcə həmin yaşlı alimin qərəzli

sözlərindən bərk incimiş, lakin vəzirin ona verdiyi bu böyük qiymətdən qürurlanmışdır. Bu fikri söyləyən alim isə dediyindən utanmışdır.

Cəhalətin fəzilətli insanlara qarşı düşmən münasibəti ilə bağlı fikirlərə ədəbiyyatda çoxlu nümunələr vardır. Qətran Təbrizi bu barədə yazmışdır:

Onun düşməni nadandır, bəli, doğru demişlər ki,
Nadan həmişə qanana düşmən olar [63, s. 32].

Cəmiyyətdəki cəhillərin bacarıqlı insanlara qarşı hər zaman düşmən münasibətindən bəhs edən şair bunu təbii qəbul edir. O, bildirir ki, həmin qarşıdurma daim olacaqdır.

Digər bir şeirində isə şair həsədə görə bədxahlarının artmasından gileylənir:

Mənə bol nemət verdiyinə görə paxıllarım artıb,
Sən bu zülmü rəva görübsən, indi bəs nə xəyal edirsən?! [11, s. 318].

Xaqani Şirvaninin yaradıcılığına nəzər saldıqda onun özünün istedadını dəyərləndirməsini, fərqliliyini önə çəkdiyi şeirlərinə rast gəlinir. Şairin aşağıdakı beytləri Eynəlqəzat Miyanəcinin fikirlərilə səsləşir:

Mən əmirəm, dilim ərşin sərvətinə bir açardır,
Dediyimə Məhəmmədin hədisində sübut vardır.

Dəfinələr, xəzinələr içindəyəm hər zaman, bax,
Onlar isə inci tapmaq həvəsilə ələr torpaq.

Bu aləmə gələn gündən aqlın mənəm bir çırağı,
Onlar isə kordur tamam, görməyirlər heç uzağı.

Dərrakəmin, qüdrətimin düşmənidir bu paxıllar,
Bax, bu sehri, xariqəni riyakarlar edir inkar [14, s. 109].

Göründüyü kimi şair özünün məziyyətlərini, yüksək zəkasını dəyərləndirərkən fikirlərini, söz çeşməsində ustalığını qeyd edərək özünü zəngin xəzinə sahibi sayır. Bu keyfiyyətlərin çoxlarında rastlanmadığını xatırladaraq belələrini torpaqda inci axtarışına çıxmış gesab edir. Öz zəkasını ziyasından qürurla danışan şair onun

nurunun ətrafa da işıq saçdığını çəkinmədən söyləyir. Bu zəka işığını görməyənləri isə “kor” adlandırır. Məhz həmin məziyyət Xaqani Şirvani istedadına həsəd oyatmış, ağılı və dərrakəsinin gücü ona qibtə ilə yanaşan düşmənlər qazandırmışdır. Şairin bacarığını görmək istəməyərək inkar etmişlər. Digər beytlərində isə bütün şər qüvvələrə sinə gərmək iqtidarında olduğunu bildirərək əlavə etmişdir:

Ad qoşunu olsa onlar, mənim yel tək qələmim var,
Onlar Yəcuc tayfasısa, mənim nitqim sura oxşar...

Bəziləri eşidərkən şerimdəki fəsahtəti,
Beyinləri alov tutar, artır mənə küdurəti [14, s. 110].

Şairin burada öz qüdrətini öyməsində orta əsrlərdə geniş yayılmış dini rəvayətlərdən ustalıqla istifadə etmişdir. Burada xatırlanmış Ad qəbiləsi və Yəcuc tayfası haqqında dində maraqlı qissələr vardır.

Qurani-Kərimdə Ad qəbiləsi haqqında “Hud” surəsində bəhs olunur. Bu rəvayəri qısaca şərh edərkən bildirmək lazımdır ki, Ad qəbiləsi bütə sitayiş edən Yəmənle Oman arasında Əhraf torpaqlarında yaşayan qəbilə olmuşdur. Əhali naz-nemət içində yaşamış, heç nədən ehtiyac çəkmirlərmiş. Lakin əhalinin dinsizliyi haqsızlığın hökm sürməsinə gətirib çıxarmışdı. Qəbilədə zəiflərə, köməksizlərə yardım göstərilmir, zülm baş alıb gedirmiş. Tanrı burada ədalətsizliyə son qoyulması üçün onların arasından dözümlülüyü, əxlaqı ilə fərqlənən Hudu peyğəmbər seçərək göndərmiş. Hud qəbilə üzvlərinə dəfələrlə Yaradanın təkliyini, ədalətini anladan kəlmələr söyləmiş, dinsizlərin sonunun digərləri kimi fəlakətlə bitəcəyini xatırlatmış, onlar isə bunu dinləmək istəməmişlər.

Bir gün əhali göyün bir tərəfində qara buludların bürüdüyunü görmüşlər. Camaat bu buludun xeyirli yağış gətirəcəyini, əkinlərini suvaracaqlarını zənn etmişlər. Lakin Hud bunun onların əzabları ilə bağlı xəbərdarlıq olduğunu bildirmişdir. Buludun nəticəsi özünü çox gözlətməmiş, getdikcə şiddətli külək əsməyə başlamış, o, ətrafda olan hər şeyi, əkinləri, heyvanları sovurub aparmışdır. Əhali bu şiddətli küləkdən təşvişə düşərək evlərinə sığınmış, xilas olacaqlarını zənn

etmişlər. Səkkiz gün, səkkiz gecə güclü əsən külək mövcud hər şeyi, o cümlədən dinsiz tayfanı tamamilə məhv etmişdir [3, s. 22-25].

Xaqani Şirvani şeirində əleyhidarlarını dinsiz Ad qəbiləsilə müqayisə edərək istedadı ilə onlara üstün gələcəyini bildirmiş, özünü dinsiz camaatın məhvinə səbəb küləyə bənzətmişdir.

Şairin göstərdiyi Yəcuc və Məcuc tayfaları haqqında məlumatlar Qurani-Kərimin Ənbiya və Kəhf surələrində verilmişdir. Mənbələrdə onlar vəhşi səhra tayfalarından sayılmışlar. Xaqani Şirvani ikinci misrada əleyhidarlarını dağıdıcılıqda, cahillikdə Yəcuc tayfasına bənzədərək özünü onlardan çəkinmədiyini, daha güclü olduğunu bildirmiş və öz nitqini sura bənzətmişdir.

Dini kitablardan məlumdur ki, İsrafil Allahın ən yaxın dörd mələyindən biridir. Qiyamət gününün başladığını İsrafil xəbər verəcək, şeypurunu üç dəfə çalacaq, sağ qalan insanların hamısı öləcək, sonra bütün ölənlər diriləcək, sonra isə sorğu-sual üçün hamı Allahın hüzuruna həşr ediləcək [15, s. 286]. Xaqani Şirvaninin cahillərə cavab verən avazını Qiyamət günü səslənəcək sura, şeypura bənzətmişdir.

Bu iki fikir müxtəlif şairlərin qələmindən süzülə də, insan xisləti vahid bir axarda olduğu üçün iki şairin şeirləri arasında da kifayət qədər oxşarlıq vardır.

Eynəlqüzat Miyanəci sanki haqsızlıqlara etiraz edən çıxışına ara verib başqa üsula yönəlir. O, həqiqətin üzə çıxması üçün elmi sübutlara üstünlük verir. Doğru deyimi yalnız əsaslandırmaqla qəbul etdirməyin mümkünlüyünü düşünür. *“Elm əhlini mütalibə edirəm; onların şirin su fantanları vadilərin suvatlarıdır, geniş qanadları tədqiqatçıların geniş sahəsidir. Mənim məsələmin mahiyyətinə, halımın həqiqətinə və mənə üz vermiş, ağıma gətirmədiyim qədərə görə onların nəğmələrini tuturam ki, onları qanlı ürək kədərlərilə səsləndirəm”* [226, s. 7].

Görkəmli filosof bəzilərinin qərəzli münasibətilə taleyində baş vermiş zərbələrdən gileylənir. Alim onları insafli davranmağa, yanlış addım atmamağa çağırır. *“Bəzilərinin sayəsində taleyin əlləri mənə qarşı cinayət işlətdi. Əsrin alimlərindən bir qrup məni məzəmmət etdi. Allah onları razılığa gətirsin, hər iki dünyanın xeyrinə yollarını düzləndirsin, ürəklərindən nifrəti uzaqlaşdırsın, öz işlərində onlara ağıl-kamal bəxş etsin”* [226, s. 8].

Bəzən mütəfəkkir öz halını qədim dini rəvayətlərdən nümunə verməklə təsvir edir. Burada o, Yaqub peyğəmbərin oğlu Yusiflə bağlı hekayəti xatırladır. *“Gizli deyildir ki, həsəd Yusifin qardaşlarını onun qətlinə şövq etmişdir. O sarıdan ki, onu atalarına özlərindən daha sevimli görmüşlər. Ataları Yəqub əleyhissəlamı bununla azmaya bağlamışlar”*. Quran onların haqqında hekayət edildiyi kimi: *“Atamız açıq-aydın azmadadır”*.

Orta əsr Şərq ədəbiyyatında dini rəvayətlərə müraciətə tez-tez rast gəlinir. Burada haqqında danışılan tarixi, əfsanəvi sayılan şəxsiyyətlərin əksəriyyətinin həyat yolu, nümunəviliyi, düzgün mövqeyinə görə təqiblərə məruz qalaraq çəkdiyi əzablar və bu kimi rəvayətlərdə baş verən hadisələr şairlərin, ədiblərin verə biləcəkləri ən gözəl bənzətmələr sayılmışdır. Eynəlqüzat Miyanəcinin qarşılaşdığı vəziyyəti Yusifin hadisəsilə müqayisəsi əsərə fərqli bədii rəng qatmışdır.

Yusifin başına gələn bir sıra əsərlərin mövzusu olmuş, şairlərin, ədiblərin paxıllıq, həsədlə bağlı fikirlərini əsaslandırmaq üçün əsas motivlərdəndir. Xaqani Şirvani də cahillərin ona hücumlarından bəhs edərkən yaradıcılığında Yusifin hekayətini xatırlatmışdır:

Bir neçə haqq tapdalayan Yusifə də dedi hədyan,

Məhəmmədin sözlərini yalan saydı neçə nadan [14, s. 109].

Yusifin başına gələnəri əks etdirən hekayətə Qurani-Kərimin “Yusif”, “Ənam”, “Qafir” surələrində rast gəlinir.

إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ آبَاءَنَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“Bir zaman (Yusifin qardaşları öz aralarında) belə demişdilər: “Biz (bir-birimizə bağlı, sayca çox, güclü) bir dəstə olduğumuz halda, Yusif və onun (atabir-anabir) qardaşı (Bin Yamin) atamıza daha əzizdirlər. Həqiqətən, atamız açıq-aşkar bir yanlışlıq içindədir!”” (Yusif surəsi, 8-ci ayə)

Həmin rəvayəti qısa şəkildə yada salmaq maraqlı olardı.

Yusif Yaqub peyğəmbərin oğlanlarından biridir. Yusiflə Benyamin kiçik yaşlarında anaları Rahiləni itirmişdilər. Buna görə də Yaqub bu iki oğlunu digərlərindən çox istəyirmiş. Atanın onlara olan məhəbbəti qardaşlarında Yusif və Benyaminə qarşı həsəd yaradırmış. Kin-küdurət artdıqca onlar qəti qərar vermək

istəmişlər. Hər biri öz təklifini söyləmiş, sonda qardaşlar arasında ən tədbirli olan Yəhya bildirmişdir ki, biz İbrahimin nəslindən Yaqubun oğlanlarıyıq. Bu işdə Yusifin günahı yoxdur, dində qətl pis əməl sayılır. Yusifi özümüzdən uzaqlaşdırmağın ən yaxşı üsulu onu aparıb Beytül-Müqəddəs yolu üzərindəki karvanların dayandığı yerdəki quyuya salmaqdır. Onu tapanlar uzaq bir yerə apararlar, biz arzumıza çatmaqla günah etməkdən də qurtarırıq.

Qardaşlar atalarına Yusiflə gəzmək istədiklərini bildirirlər. Ata qəlbən narazı olsa da, övladlarının təkidilə razılıq verir. Ertəsi gün qardaşlar Yusifi istədikləri quyunun yanına gətirib onun yalvarışlarına məhəl qoymadan quyuya salırlar. Evə qayıdanda isə Yusifin qanlı köynəyini atalarına göstərib “onu qurd parçaladı” deyirlər.

Quyuda qorxu içində nə edəcəyini bilməyən Yusif bir qədər sonra karvan səsi, itlərin hürməsini eşitdi. Səs getdikcə onun olduğu yerə yaxınlaşır. O, diqqətlə danışığlara qulaq asır. Karvanbaşı qulama tapşırır ki, quyudan su götürüb heyvanları suvarsın. Qulam dolçanı quyuya sallarkən Yusif ipdən yapışib yuxarıya çıxır. Nur üzlü yeniyetməni görən karvanbaşı onu özlərilə birlikdə Misirə aparır və qulam kimi padşaha satır. Bununla da onun həyatının çətin sınaqları başlayır [3, s. 59-64].

Eynəlqüzat Miyanəci ona qarşı haqsız hökmləri, ittihamları, söylədiyi fikirlərin məqsədli şəkildə səhv yozumu, həbsini və həyatının məchul sonunu günahsız Yusifin məkirlə quyuya atılması, başına müsibətlərin gəlməsilə müqayisə edir. Bu müqayisə eyni zamanda mütəfəkkirin çoxşaxəli üslubunun, klassik Şərq ədəbiyyatına xas olan dini rəvayətlərdən istifadə metodunun əsərdə ifadəsidir.

XII əsrin digər görkəmli mütəfəkkiri Şihabəddin Sührəvərdinin sufizmə dair əsərləri içərisində “Qərb qürbəti” traktatında müəllif müxtəlif vəziyyətlərdən, məqamlardan keçən “əsər qəhrəmanı”nın dili ilə danışır. Hekayət iki şəxsin iştirakı ilə cərəyan edir. Əsərin qəhrəmanı qardaşı Asimlə birgə Mavəraənnəhr diyarından Məğrib ölkəsinə quş ovlamaq məqsədilə səfərə çıxdığını bildirir. Onlar gözlənilmədən “əhalisi zalim kənd” olan Qəyrəvana gəlib çıxırlar. Qurani Kərimdə bu ifadə ilə bağlı deyilir:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ
أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

“(Ey müsəlmanlar!) Sizə nə olub ki, Allah yolunda (hicrət etməyib, yaxud əsir kimi Məkkədə qalıb): “Ey Rəbbimiz, bizi əhalisi zalım olan bu şəhərdən (Məkkədən) kənara çıxart, bizə öz tərəfindən mühafizəçi göndər, yardımçı yolla!” – deyə dua edən aciz kişilər, qadınlar və uşaqlar uğrunda vuruşmursunuz?” (ən-Nisa surəsi 75-ci ayə)

XII əsrin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında dini rəvayətlərə müraciət edilmiş digər nümunə Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin “Qərb qürbəti” (“الغربة الغربية”) traktatıdır. Müəllif müxtəlif vəziyyətlərdən, məqamlardan keçən “əsər qəhrəmanı”nın dililə danışır. Hekayət iki şəxsin iştirakı ilə cərəyan edir. Burada hüdhüd (şanapipik) quşu, Süleyman peyğəmbər, Bilqeyisin padşahlığı, Nuhun gəmisini, Ad və Səməd tayfaları, Lut peyğəmbər, Musa əleyhissəlamın Xızır ilə qarşılaşması, Yəcuc Məcuc tayfaları və digər hekayətlərə müraciət olunmuş, Quran ayələrindən parçalar göstərilmişdir [79, s.100-105].

Mütəfəkkir nisgillə fikirlərinə əlavə edir ki, əgər peyğəmbərlərin övladları həsədin səbəbinə öz qardaşları və ataları haqqında bu cür cürətli qərarlar verə bilirsə, bizim kimilərin bu barədə qat-qat artıq cəsarətli olması təəccüblü deyildir. Belə düşüncə ilə o, bədxah insanların ona qarşı qərəzli ittihamları qarşısında dözümlülük qazanır.

Mütəfəkkir traktatda həsəd, qibtə hissini ən təhlükəli şey saymışdır. O, bildirdi ki, həsəd həlakədicə şeylərin böyük günahlarındanıdır. Rəsulillahın fikrini irəli çəkir. “Üç şey var ki, ondan bir kəsin nıcatı yoxdur: zənn, yüngülxasiyyətlik və həsəd”. *Qurtulması imkansız sayılan bu mənfiliklərin cəmiyyətə vurduğu zərər böyükdür. Eynəlqüzat Miyanəci peyğəmbərin hədisinə əsaslanaraq göstərir ki, üç şeydən xilas olmaq çətindir. O, həsədi təhlükəli amil saymış və bildirmişdi ki, “od odunu yediyi kimi həsəd də yaxşı olanları yeyir”. Alim peyğəmbərin digər fikrinə əsaslanaraq qeyd edir ki, altı adam məşhərdən qabaq altı şeyə görə cəhənnəmə daxil olur: cövrü sultanlar, təəssübkeş ərəblər, təkəbbürlü dehqanlar, cahillik edən qara camaat, xəyanətli tacirlər və həsədli alimlər. Həsəd az qala qədəri məşğul edər. Buna görə Allah təala Məhəmmədə ondan xilas olmağı diləməyi əmr etmişdi. O demişdir:*

deyən nə böyükdür. “De, sübhün sahibindən xilas diləyirəm” onun bu sözünə qədər “həsəd aparırsa, həsəd aparının şərrindən. Həsəd aparandan, onun fəsid qərəzindən, fəzilət əhli üçün bu rəzilətdən və onun ədavətindən mübtəla olduğum şeyin kifayətləndirdiyi mənim üzərimdədir” [226, s. 13].

Nizami Gəncəvi hərisliyi, paxıllığı zaman və məkana sığmayan bir duyğu kimi qiymətləndirir:

[Bu cahanda] heç bir ürək hərislikdən və həsəddən təmizlənməyib,
Bu torpağın üzündə [heç kimə] etibar yoxdur [9, s. 148].

Şair bu fikirlərlə həsəddən qorunmanın yeganə yolu kimi insanlara çox inanmamağı məsləhət görür. Çünki bu mənfi hissənin olmadığı məkən yoxdur.

Xaqani Şirvani yaradıcılığında həsədlə bağlı maraqlı yanaşma vardır:

Xilqətin çirkabıdır onlar təbiət tortası,
Təkcə acgözlük, paxıllıqdır bu əşrərə hünər;

Onları etmiş tamah dibsiz quyu içrə əsir,
İp kəsilmiş, qıç qırılmış, yox nicat həşrə qədr.

Söyləyirlər ki, vəliəhdik cahanda Adəmə,
Bu, yalandır, hər biri İblisdən dərs öyrənər [14, s. 119].

Mütəfəkkir məsələyə başqa istiqamətdən yanaşmışdır. Bu hücumlarda həsəd çəkilən insanların hər hansı günahı vardırımı? Bütün davranışları süzgəcdən keçirərək o, həsəd çəkilənin günahı olmadığını söyləmişdir. Allah həsəd çəkiləni fəzilətli yaratmışdır. Əgər məsələnin əsası bu olmasaydı, həsəd aparən onun kimi fəzilətli olmağı arzulamazdı. Alim qibtə çəkənləri də anlamağa çalışmışdır. Çünki o, bacarıqda ondan üstün olanlara qısqançlıqla yanaşmışdır. Eynəlqüzat Miyanəci bildirirdi ki, elm meydanında onu ötüb keçən kəslərə qarşı həsədlə yanaşan, özünün önə keçməsinə istəyənlər çoxdur. O, nüfuzu, bacarığı ilə “planetlərin zirvələrini tapdalanmış”, hər kəsin qürur duyduğu, fəxr etdiyi zirvəyə yüksəlmişdir. Həsəd çəkənlərə ədavət bəsləməyi kərəmətdən uzaq bir iş saymışdır. Çünki bu fəzilət qarşısındakı acizlikdən yaranmışdır.

Paxıl insanlar haqqında başqa bir şeirində isə Xaqani Şirvani yazmışdır:

Sırf yalandır qəlbi əyri kəslərin dil əzbəri,
Fitnə əhli onların olmuş hər işdə rəhbəri.

Şeytan övladı olub, girmişlər insan cildinə,
Xəlfə olmuşlar ləkə, bundan utanmaz üzləri [14, s. 283].

Şair burada paxıl insanları əməllərinə görə “insan cildinə girmiş şeytan” adlandırır. O, onların çəkinmədən, sıxılmadan mənfi hərəkətlərini davam etdirmələrini məzəmmətləyir.

Eynəlqüzat Miyanəci əsərində cəmiyyətdə alimə münasibətdən bəhs edərkən onun söylənilən fikirlərin düzgün qiymətləndirilməməsini dövrün bəlası saymışdır. Xüsusən, bir müsəlmanı alim olmasına baxmayaraq, etiqadının düzgün qəbul edilməməsini qəbahət kimi qəbul etmişdir. “*Gənclik halında yazdığım risaləni düşmənlərim olan həsəd aparanla bəhanə etmişlər, onunla üstümə düşmüşlər*” [226, s. 26].

Eynəlqüzat Miyanəci yazdığı əsərləri ağaclarla zəngin bağa, içindəki orijinal fikirlərini isə gözəl qoxulu, ləziz məhsula bənzədir:

و امل یوما ان تطیب جناتها غرست عروسا كنت ارجو لقاحها
فلا ذنب لی ان حنظلت نخلاتها فان اثمرت غیر الذی كنت املا

Ağaclar əkdim, onların çiçək açmasını rica edirdim
bir gün onların cənnət bağçası qoxusu verəcəyinə ümid edirəm
Əgər onlar ümid bəslədiyim kəsdən başqasına bəhər versə,
Onların xurmaları acı olsa, günahım yoxdur [226, s. 30].

Eynəlqüzat Miyanəci gənc olmasına baxmayaraq, yaratdığı əsərlərin yüksək əhəmiyyətini özü anlayırdı. Gələcəkdə cəmiyyət üçün faydalarını əvvəldən başa düşərək onu gözəl bağla müqayisə etmişdir. İnsanın ruhunu oxşayan, ona zövq verən bu bağda müxtəlif ağaclar əkilmişdir. Fikrin mükəmməl alınması üçün gərgin zehni əmək sərf olunmuşdur. Yəni yüksək qulluq edilən ağacların gözəl bar verməsi üçün böyük cəhdlər olunur. Alim yazdığı əsərlərin dolğunluğuna çalışmış, ətrafın ondan faydalanacağını ümid etmişdir. Yəni hər zaman ağacın çiçək açıb meyvə verəcəyini

səbirsizliklə gözləmişdir. Bəhərin necə olacağı məlum deyildir. Böyük həvəslə əkilmiş, qulluq görmüş ağacların meyvələri kimlərə acı dada da bilər. Sanki böyük zəhmətlə yazılan əsərləri, fikirləri ətrafdan qəbul edilməyib mənfi qarşılınması mümkündür. Lakin bəhərin xoşlanmamasında onun bağbanının, yəni müəllifin heç bir günahı yoxdur.

Mütəfəkkirə şöhrət gətirən də, məhvinə səbəb də onun yüksək əsərləri idi. O, özü bunu anlayaraq ona həsəd aparılmasına təəccüblənmirdi. *“Mənə həsəd aparılması təəccüblü deyildir. Mən kitablar yazmışam. Əlli-altmış yaşlılar nəinki onları yazmaqda, tərtib etməkdə, hətta başa düşməkdə acizdirlər”* [226, s. 39]. Lakin həyat hazırkı məqamda fərqli bir ahəngdə sürürdü. Ariflərin az, cahillərin çoxluq təşkil etdiyi dövrdə elmi müddəaların sübutlarla izahını hər kəsə anlatmaq imkansızdır. O, yaşının, həyat təcrübəsinin azlığına baxmayaraq, yazdığı əsərlərin, söylədiyi bütün fikirlərin əhəmiyyətini başa düşürdü. Məhz bu səbəbdən də, ona qarşı həm cahillikdən doğaraq anlamayanların, həm də buna bənzərini yaratmaqda aciz qalan paxılların kəskin hücumları başladı. Gənc yaşında bu qədər fəzilətlərə sahib olması çoxlarını qıcıqlandırır.

Əvvəlki əsərlərində irəli sürdüyü fikirlərin yenidən şərh edən və həbsinin arxasında başqa səbəbin durmasını açıq şəkildə kitabında göstərən mütəfəkkir sanki sonda hər şeydən yorulur. Üzünü Tanrıya tutur, bəndələrin həqiqəti qəbul etməsindən ümidini itirir. O, Ulu Yaradana müraciətlə həmin zümrədən gileylənir. *“Yaxşısı budur bu qədər kifayətlənim və tənənfəs olduğum bir vaxtda kəlamı uzatmayım. Mən elmin hüququnu pozan, birinci yumuşaq xarakterlərindən bəyənilməmişə inanan, sultana məndən böhtan söyləyən və mənə böyük böhtan atan adamlardan Allaha şikayət edirəm. Firqələrin alimləri, yamaqlara və xirqələrə malik olanlar mənim haqqımın vacibini icra etməmişlər. Onların dostları və düşmənləri məni düşmənlərə təslim etdilər”* [226, s. 48].

İrəli sürülmüş ittihamların kökündə əsasən onun Yaradana münasibəti və bəndə ilə Tanrının eyniləşdirilməsi məsələsi göstərilirdi. Lakin bu deyilənləri inkar edərək özünü düz yolla, yəni elmin gücü ilə getdiyini bildirmişdir. *“Allah bilir ki, mən onların mətləblərini nəzərdə tutmuram, məqsədlərini və niyyətlərini icra etmişəm.*

Onlara əllə və dillə kömək göstərmişəm, onların bədxahlarını ehsanla mükafatlandırmışam, onların sınımasına kömək etmişəm, onların əsirinə azadlıq vermişəm, onların fasidini islah etmişəm, onları öz paxıllarından qorumuşam, onların zənnlərini və ümidlərini doğrultmuşam. Allahın mənə bildirdiyi onların cahillərini bildirmişəm, qulaqlarına kəlimələrin qəribələrini, ürəklərinə hikmətlərin incələrini imla demişəm” [226, s. 48].

Sonda o, yenə də özünü haqlı bilərək yazırdı ki, “Mənim günahım yoxdur, diqqətsizliklərdən Şərqə və Qərbə yol açdım. Düyünlərdən möhkəm olmadım”. Burada mütəfəkkir yeganə yanlışlığı dediyi sözün zamana uyuşmadığında görürdü.

Eynəlqüzat Miyanəcinin həsədlə bağlı fikirləri hər bir dövrdə aktual sayılan, sahəsindən asılı olmadan hər bir yerdə qarşılanan problemdir. Fəsadları nə qədər acınacaqlı olsa da, onun qarşısını almaq, insan qəlbində belə bir duyğunun silinməsi imkansızdır. Mütəfəkkirin söylədiyi kimi fəzilət olan yerdə həsədin də varlığı qaçılmazdır.

3.3. Mütəfəkkirin yaradıcılığında vətən və təbiət mövzusu

Vətən və təbiət mövzusu dünya ədəbiyyatında hər zaman aktual məsələlərdəndir. Söz sənəti incilərinə nəzər saldıqda müxtəlif yüzilliklərdə hər bir xalqın dilində bu mövzuya özünəməxsus şəkildə rast gəlinir. Yüksək ilhama sahib şairlər öz vətəninin gözəlliklərini yorulmadan tərənnüm etmiş, onun təbiətini yaşayış tərzini müxtəlif bənzətmələrlə, əlvan boyalarla mədh etmişlər.

Şərq ədəbiyyatında, xüsusən, ərəbdilli nümunələrə nəzər saldıqda islamdan əvvəl və islamdan sonra yaranmış çoxlu sayda vətən, təbiət təsvirlərini əks etdirən şeirlər vardır. Əgər cahiliyyə zamanında bu mövzu qəsidənin bir hissəsi idisə, sonrakı dövrlərdə şairlər öz vətəninin gözəlliklərini və təbiətinin əsrarəngizliyini əlvan boyalarla vəsf etmişlər.

Ədəbiyyatda digər mövzulardan fərqli olaraq vətən-təbiət haqqında söylənilən fikirlər yazı üslubu ilə yanaşı, gözəl bənzətmələrinə, müqayisələrinə, məsələyə fərdi həssas yanaşılmasına görə hər zaman oxucunun ruhunu oxşamışdır.

Əsərləri fəlsəfi məzmunu ilə daha çox diqqəti cəlb edən Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında bədii təmayüllərdən biri də onun vətən və təbiətin vəsfilə bağlı təsvirləridir. Mütəfəkkirin bu istiqamətdə söylədiyi fikirlər qürbət acısı ilə qərbin səsləndirdiyi kədərli fəryaddır. O, hissələrini nəzmin və nəsrin köməyilə qarşılıqlı şəkildə vermişdir. Acı həsrətdən doğan bu mövzuda müəllif qürbətdən boylanaraq doğulub boya-başa çatdığı yerləri tərənnüm edir.

Gənc yaşında haqsızlıqla üzləşən, həbs edilərək Bağdada aparılaraq zindana salınan mütəfəkkir ona qarşı qərəzli ittihamlarla yanaşı, vətən həsrətilə də əzab çəkir. Doğmalardan, dostlardan ayrı keçirdiyi zaman bitmək bilmir. Bu münasibətlə də o, yanıqlı-yanıqlı gileylənərək yazmışdır:

اسجنا وقيدا واشتياقا وغربة
ونای حبيب؟ ان ذا لعظيم

Məhbəsmi, qandalmı, iştiaqmı, qürbətmi

Dost ayrılığımı? Həqiqətən, bu, əzəmətli kəs üçündür [226, s. 1].

O, əzablar içində çətinliyə düşər olmuş günahsız bir qərirdir. Salındığı soyuq məhbəs, onu bağlayan qandallar, qəlb acısı, vətən həsrəti, dost ayrılığı bütün bunlar onun yaşamalması olduğu çətinliyin ətrafdan görünən tərəfidir. Bütün bunları yaşamaq, duymaq isə insanda böyük əzm və iradə tələb edir. O, ayrılıq əzabını anladarkən Əməvi dövrü şairi və ədibi İbn Təsriyənin (...-744) şeirini əsərində nümunə vermişdir:

ليت الرياح يجئننا بكلامهم
ويجئنهم منا برجع كلام

برسائل يمرضنا ووسائل
يشفيننا من غلة وهيام

Kaş küləklər onların kəlamını bizə gətirəydi

Bizdən isə onlara kəlamın cavabını çatdıraydı

Məktublarla xəstəliyimizə bais olaydı

Qızğın arzudan, ehtiraslı məhəbbətdən olan vasitələrlə

bizə şəfa verəydi [226, s. 2].

Eynəlqüzat Miyanəcinin traktata daxil etdiyi bu beytlərdə müəllifin küləkləri özünə köməyə çağırması bədii ifadə kimi gözəl nümunədir. Burada İbn Təsriyə insan xislətindəki mənfiliklərin yaratdığı problemləri təbiətin köməyilə yüngülləşdirməyə çalışmışdır. Şair aralarında vasitə kimi küləkləri köməyə çağıraraq ondan yardım

diləyir. Vətəndən qərib diyara əsən sərin küləklərlə dostların onun barəsində düşüdüklərini anlaya bilsin. Eyni zamanda daim onu düşünən sirdaşlara qərib diyarda çəkdiyi acıları çatdırmağa bilsin. Bu sözlər mütəfəkkirə məxsus olmasa da, onu əsərə daxil etməsi təbii ki, onun yüksək poetik duyumundan xəbər verir.

Həbs həyatı yaşamış Xaqani Şirvani də yaradıcılığında məhbusluğun acısını kədərlə dilə gətirmişdir:

Söykənib divarına zindanın, üz tutdum göyə,
Asimantək güllər açdı çeşmi-giryanım mənim.

Qoz içitək möhnət ilə mən dayandım üz-üzə,
Bağlıdır fındıq kimi zindanda hər yanım mənim.

Gündüzüm qəmlə, gecəm hey “Allah, Allah”la keçər,
Dinləməzmi naləmi o həyyi-sübhanım mənim?

Eylə qorxuncdur bu zindanda mənim hər bir gecəm,
Qorxudan məhşər gününü xovfi-zindanım mənim.

Yüz hasar olsa, aşar ahım və mütləq söndürər,
Şəmini bədxahların, bilsin nigəhbanım mənim [14, s. 249].

Eynəlqüzat Miyanəci və Xaqani Şirvani yaşadıkları məhəbəs həyatını müxtəlif ifadələrlə, təsvirlərlə əsərlərində əks etdirmişlər. Lakin hər iki müəllifin fikirlərində qəlbi incidən ağır bir yük, kədər hiss olunur.

Xaqani Şirvani qapalı zindanda keçirdiyi günlərin vahiməsini analdarkən Tanrıya dua edərək bu zülmün tez bitməsini diləyir. Ona qarşı bədxah olanların kin alovunu öz ahı ilə söndürəcəyinə əmindir.

Eynəlqüzat Miyanəci düşdüğü vəziyyətdən tənəgə gələrək başına gələn müsibəti hər kəsə anlatmaq istəyir. İnsan səbrinin, dözümlünün bir həddi olduğunu etiraf edən mütəfəkkir qəlbinin artıq bu yükü daşıya bilmədiyini dilə gətirir. *“Təəccüblü deyildir ki, səbr tükənir, sinə öz sirrini gizlətməkdən tənəgə gəlir. Kədərlənmiş ax-ufları*

yüksəldikdə, onun ibarələri öz sirlərinə böhtan atar. Əllərin bacarmadığı şey insana məxsus deyildir. Deyən kəs nə insaflı olub, bu halı izah etmişdir” [226, s. 3].

Vətən həsrətindən bəhs edən digər nümunə kimi Əvhədi Marağalının fikirlərini göstərmək olar:

Xeyli var vətəndən düşmüşəm uzaq,
Qürbətdə qəmlərə olmuşam ortağ.
Ürək od içində, nəfəs daralmış,
Canım qəm yükünün altında qalmış.
Çökümü xaraba bir yerə çəkdim,
Mən o möhtacları başımdan əkdim [28, s. 35].

Əgər Eynəlqüzat Miyanəci və Xaqani Şirvani şeirlərində vətən həsrəti məhbusluqdan qaynaqlanaraq yaşanmış acıdırsa, Əvhədi Marağalının şeirlərində isə bu kədər yalnız ayrılıq üzərində köklənmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəci əslən Miyanə şəhərindən olsa da, Həmədanda doğulub böyümüş, buna görə bəzən o, tədqiqatlarda Həmədani kimi təqdim edilir. Bu səbəbdən də onun vətənlə bağlı həsrət dolu kəlmələri oraya ünvanlanırdı. Lakin mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, insanın gözünü açdığı, daim yaşadığı məkan da onun vətənidir. Nə zaman yaşadığı məkandan uzaq düşərsə həmin yerlər üçün darıxar. Mütəfəkkirin hissləri də bu qəbildən idi. O, Miyanəli olsa da, şeirlərində Həmədanı tərənnüm etmişdir. Şair Ərvəndin yabanı nərgizini, həvzanını, Həmədanı yada salır, bu yerlər üçün göz yaşları tökür, ciyəri parçalanır, onlara vəcdlə baş əyir və şövqlə nəğmə qoşurdu.

ذرى قلتي ارونـد من هـمـدان
الا ليت شعري هل ترى العين مرة
وارضعت من عفاتها بلبان
بلاد بها نيـطت على تـمائمى

Kaş biləydim, göz bir də görəcəkm

Həmədandan Ərvəndin haça qülləsinin zirvələrini?

Körpəlik nidalarım o diyarla bağlıdır

Mən onun döşündən axıra saxlanan südü içmişəm [226, s. 3].

Mütəfəkkir xəyala dalaraq həmin yerləri bir anlıq da olsa göz önünə gətirir. O, ümitsizlik içində vətən həsrətilə alışıb-yanır. Böyüyüb boya-başa çatdığı doğma

yerlərin hər qarışını yenidən görmək onun ən böyük arzusudur. Özünü səfərə çıxdığını xəyal edərək yaşadığı yerin hazırkı vəziyyətini göz önünə gətirir. Təbiətdə baş vermiş dəyişiklikləri ən kiçik təfərrüatlarına qədər təsvir etməyə çalışır. *“Sanki mən Həmədana çatan və Mauşan döngələrinə gəlib çıxan İraqdan yola düşmüş karvandayam; oralarda təpələr və dərələr artıq yaşllaşmışdır, bahar ona ölkələrin həsəd aparacağı bir hibrə (göz muncuqlu paltar) geyindirmişdir. Onun çiçəkləri müşk kimi ətir saçır, çayları bulaq sularından baş alıb axır. Onlar heyrətdoğuran bağlarda (karvandan) endilər, yarpaqlarla örtülmüş ağacların kölgələrində oldular”* [226, s. 4].

XII əsrin digər görkəmli şairi Xaqani Şirvaninin yaradıcılığında da Həmədanın gözəlliklərini, Ərvənd dağı tərənnüm edən şeirə rast gəlinir. Şair yazmışdır:

Çatarkən sən şahın ləşkərgahına,
Oradan yol tutub, get Həmədana!
Gözünlə yolları ölçüb bir anlıq,
Söylə ki, bu yerdirəmin-amanlıq.
Kəbə tək qiymət ver onun bağına,
Bənzət Buqubeysi Əlvənd dağına...
Həmədan çox yüksək, ali məvadır,
Əlvəndi – Simurğə yurddur, yuvadır.
Dünya arxasıdır, bil, Həmədanın,
Bu yersiz qüdrəti yoxdur dünyanın [14, s. 53-54].

Xaqani Şirvaninin Həmədan təsviri də Eynəlqızat Miyanəcinin yanaşması ilə eynidir. O, da xatirələrini canlandırarkən özünü uzaqdan dələn yolçu kimi təqdim edir. Şəhərə daxil olmasını, buraların dağlarını, təbiətini tərənnümünə çalışır.

Əbdürrəşid əl-Bakuvi Mauşanı Ərvənd dağının ətəyində yerləşən bol sulu, gözəl bağları olan yer kimi təsvir etmişdir [2, 104]. Maraqlı bir məsələni qeyd etmək yerinə düşərdi. Əksər orta əsr mənbələrində Mauşanla bağlı səyyahların, tarixçilərin əsərlərilə tanış olduqda ədəbi nümunə kimi yalnız Əli Miyanəcinin və onun nəvəsi Eynəlqızat Miyanəcinin şeirləri verilmişdir.

Xaqani Şirvaninin Həmədanı tərənnüm edən digər şeir parçasında deyilir:

Göylərdən buraya axır durmadan,
 Sonsuz nemətilə min-min karivan.
 Bir beşik olsa da canlara İraq,
 Həmədan gözəl bir gəlidir ancaq.
 Din bağı olsa da İraq diyarı,
 Həmədan olmuşdur mənə baharı.
 Həmədan şəhrində saldınca məskən,
 Bu şəhər qoynunda qaldınca, həmən.
 Taleyin daima üzünə gülər,
 Sənə bayram olar hər axşam, səhər [14, s. 54].

Şairin Həmədan haqqında söylədiyi fikirlər şəhərin gözəlliyinə, sakinlərin yaşayış rifahına dair verilmiş qiymətdir.

Mütəfəkkir xəyalında canlandığı təsvirini davam etdirir. “Onlar göyərçinlərin səslənməsi və bülbüllərin ötməsi ilə ləngərlənərək bu beyti təkrar-təkrar oxuyurdular:

سقاك يا ماوشان القطر من واد	حياك يا همذان الغيث من بلد
Ey Həmədan, bir ölkədən olan yağış səni salamladı	
Ey Mauşan, bir vadidən olan qətrələr səni suvardı” [226, s. 4].	

Mütəfəkkir bu beytində doğma elinə müraciət etmiş, onu salamlamışdır. Bir an belə unuda bilmədiyi həmin diyar hər zaman dilindən süzülən ən xoş kəlmələr olmuşdur. Buradakı insanların səmimiyyətini, yaxınlığını dilə gətirən müəllif onlarla ünsiyyətdən zövq alır. “*Sonra qardaşlar onları qarşıladılar, qocalar və cavanlar bizim əhvalımızı onlardan soruşdular. Ürəklər boğazlara çatdı, onların göz yaşları hədəqələri tutdu*” [226, s. 4]. Doğmaların bir yerə cəmləndiyi mənzerədə o özünü çox xoş hiss edir. Hər kəs müjdəçi kimi gəlmiş bu karvanın adamlarından əzizləri barədə soruşurdu. Həyəcandan ürək çırpıntıları durmadan artdı.

الا اخبرونا عنه حبيتم وفدا	وقالت نساء الحي اين ابن اختنا
اخو كرم يرعى لذي حسب عهدا	ر عاه ضمان الله هل في بلادكم
فتي ملاء الاحشاء هجرانه وجدا	فان الذي خلفتموه بارضكم
الاخاب من يشرى ببغداد اروندا	ابغدادكم تنسيه اروندي مرربعا

Məhəllənin qadınları dedilər: bacımız oğlu haradadır?

Onun haqqında bizə xəbər göndərmədilərmi,

sizi salamladıqda, nümayəndə heyəti?

Sizin ölkədə Allahın zəminliyi onu qoruyurmu,

Kərəm qardaşı bir sayılanın əhdinə riayət edirmi?

Öz torpağınızda qoyub gəldiyiniz şəxs

Bir gəncdir ki, öz hicranı vəcdlə içi bürüyübdür

Sizin Bağdad doğma Ərvəndi ona unutturdumu

Bağdadda Ərvəndi almaq istəyən kəs uğursuzluğa uğramadımı

Nəfsim onları girovdan çıxartmaqla azad etdi,

əgər eşitsəydilər mənim nəzərdən keçirdiyimi

Hər bir boyun öz ahından bir boyunbağı atardı [226, s. 4].

Mütəfəkkir xoş duyğular qanadında vətəndə qoyub gəldiyi doğma insanların da onu arzuladığını, vəziyyətilə maraqlandırlarını düşünür. Qərib diyardan vətəninə səfər etmiş karvandan onun barəsində xoş xəbərlər eşitmək istəyən insanlardan söz açır. Yad məmləkətdə keçirdiyi günlərlə maraqlanırlar. Bağdad ona öz torpağını unutdura bilibmi görəsən? Onun qəlbinidən vətəninə olan sevgisini yox etmək istədilər. Lakin məhrumiyyətlərə düçar bu gənci heç bir qüvvə dəyişdirə bilməmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəci duyğularına cavabı ətrafdakılardan soruşur. “Dostlarımı necə unudum, vətən həsrətini çəkməyim?” Acılarını peyğəmbərin hədisilə doğrulayır: “Vətən sevgisi imandandır” kəlamını xatırlatmaqla özünün haqlı olduğunu göstərir. O, əminliklə “gizli deyildir ki, vətən sevgisi insan fitrətinin xəmrəsidir” fikrini söyləyir. Dostlar, doğmalar nə qədər əzizdirsə, vətən sevgisi ondan da alidir.

وحرة لیلی ان تصوب سحابها

احب عباد الله ما بين منعج

واول ارض مس جلدی تراپها

بلاد تلقنتی بهن قوابلی

Allah bəndələrindən ən sevimlisi bərəkətli yer Mənəclə

Leyla adlı vulkan mənşəli daşlıq yer arasındadır

Mənim dünyaya gəldiyim bir ölkədir

Dərim torpağına toxunduğu ilk yerdir [226, s. 5].

Eynəlqüzat Miyanəci vətən həsrətindən danışarkən əsərinə hədislərdən nümunələr də vermişdir. Bu hədislərin birində göstərilir ki, bir gün Useyl Xuzai Məkkədən Rəsulillahın (Allah ona və ailəsinə xeyir-dua versin!) yanına gəlir və Məkkədə bizə aid bir qrup olduğunu bildirir. O, həmin yerləri təsvir etməyə başlayır. “Onun səlami böyümüş və ətirli qamışı yaşıllaşmışdır”. Bu vaxt Useylə deyilir: “Ey Useyl, qoy ürək sakit olsun. Allah xeyir-dua vermişdir”. Peyğəmbər yaxın adamlarından Bilal ibn Rəbah Həbəşinin (592-640) oxuduğunu eşidir:

الاليت شعری هل ابیتن لیلة	بواد وحولی انخر وخیل
وهل اردن یوما میاه مجنة	وهل یبدون لی شامة وطفیل

Kaş bilməyəydim onlar vadidə gecəni keçirdilərmimi?

Ətrafımda izxir və cəlil ağacı vardır

Bir gün sipərin sularını istədilərmimi,

Mənə qara dəvə və koğuşda qalan su göstərdilərmimi [226, s. 5].

Peyğəmbər onun kədərləndiyini görür”. Eynəlqzat Miyanəci bildirir ki, onun kimiləri vətənə kədərlənirlər. Ürəklərində gizlətdikləri və sevdikləri şey onların dilində təzahür edir. Mən qürbətdə, həsrətin şiddətinə, həbs bəlasına və hüznünə davamına dözdükdə, bu zəifliyimlə görün nə haldayam” [226, s. 5].

Mütəfəkkir qəlb acısını bənzətmələrlə dilə gətirir:

فلو انی وقلبی من حدید	لذاب علی صلابته الحدید
ولو ان الغراب اهتم همی	وفکر فکرتی شاب الغراب

Əgər mənim qəlbim dəmirdən olsaydı

Dəmir öz möhkəmliyinə baxmayaraq əriyərdi

Əgər mənim qayğımla qara qarğa maraqlansaydı

Fikirləşdiyimi fikirləşsəydi tükü ağarardı [226, s. 6].

Kədərini anladaraq öz dözümlünü, iradəsini dilə gətirir. O, dərдинin çoxluğundan şikayətlənir. İnsan cisminin bu cür acılara dözməsinin imkansızlığını söyləyir. Hətta həmin kədər acısı qarşısında dəmirin də tab gətirə bilmədiyini göstərir. Möhkəm metalı belə, əritməyə qadir olan dərdə onun ürəyinin necə dözməsinə özü də təəccüblənir. Başqa müqayisə kimi dərдинi uzun illər yaşayan, tükləri zil qara qarğaya danışır. Hətta qara qarğa bu acıların kədərindən, onun

qüssəsindən dərin fikir girdabındadır. Bu fikirlər qarğanı da qayğılarla dumana salaraq tükləri tamamilə ağarardı. Əgər tək-cə fikirləşməklə tükləri ağarırsa, gör onun özü bu kədərin əzabından nələr çəkir.

Daha sonra o, özünü dözüümünə görə daş parçası ilə müqayisə edir:

فلو ان مابى بالحصى فلق الحصى وبالريح لم يسمع لهن هبوب
Əgər mən daşdan olsaydım, daş parçalanardı
Külək olsaydım, qumları qaldıran qasırğa
onun yanında eşidilməz olardı [226, s. 6].

Dərd o qədər ağırdır ki, çox şeyi dağıtmağa qadir sayılan möhkəm daş əzaba dözməyib parça-parça olardı. Bundan sonra külək kimi əsmək, kədərini dağıtmaq istəyir. Anlayır ki, əgər o, istədiyini yetişsəydi onun əsən yelləri hər yeri dağıdar, güclü qasırğa şiddətli olardı. Daşlar və küləklər də onun acısı qarşısında acizdir.

Şeirin ardınca o, düşüdüklərini adi danışıqla ifadə edir. *“Üzərimdə qayğılar artmışdır və boyunlar mənə çevrilmişdir. Daxilim onlar üçün istirahət yeri olmuşdur. Təskinlik onlara yol tapmaz. Mən düşməni görürəm, sanki onun dostuyam. Belə ki, öhdəsindən gələ bilmədiyim zamanə müsibətləri mənə üz vermişdir. Əgər bu, dağlarda olsaydı uçub tökülərdi, möhkəm yerdə olsaydı, deməli, dağlardı”* [226, s. 6].

Eynəlqüzat Miyanəcinin ədəbi-bədii irsində diqqəti cəlb edən mövzulardan biri də vətən və təbiət təsviridir. Onun bu istiqamətdə yazdıqları, məsələyə yanaşma tərzii digər Şərq ədəbi nümunələrindən bir qədər fərqli şəkildə ifadə olunmuşdur. Təbiət təsvirlərini verərkən müəllif cismi yad məkanda olsa da, ruhən qanadlanıb doğma yerlərinin fəslə uyğun dəyişkənliklərini hiss edir. Doğma yerlərə və onun insanlarına qarşı qəlbindəki qubar vətən sevgisinin böyüklüyünü göstərir. Mütəfəkkirin məharəti ondan ibarətdir ki, o, bu mövzuları həm nəsrin, həm də nəzmin dililə ifadə etmişdir.

IV FƏSİL. EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİ YARADICILIĞI ŞƏRQ KONTEKSTİNDƏ

4.1. Şərq ədəbiyyatında və Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında işıq anlayışı

Bəşər övladı yarandığı gündən ətrafda baş verən təbiət hadisələrinə, hər hansı dəyişikliyə bir anlam verməyə çalışmışdır. Zamanla insan təfəkkürünün dərinləşməsi və mühakimələrin genişlənməsi həmin müşahidələri fərqli yorumlarla nəticələndirmişdir. O, dərk etməyə çalışdığı bir çox şeylərin mahiyyətini bəzən mistik, bəzən də elmi izahlarla əsaslandırmışdır. Dini və elmi ədəbiyyatlarda onlarla hadisənin fərqli şəkildə şərhinə rast gəlinir.

Mahiyyət etibarını ilə eyni, ifadə xüsusiyyətinə görə müəyyən qədər fərqlənən anlayışlardan biri işıq və qaranlıq məfhumudur. İnsan yarandığı gündən bu iki əks qütblərin izahına çalışmış, onları əsasən, xeyir-şər əlaməti kimi ifadə etmişdir. Bütün mistik kitablarda işığın və qaranlığın mahiyyətini anladan fikirlərə rast gəlinir. Ümumiyyətlə, “ışıq” və “qaranlıq” Şərq dini-fəlsəfi ədəbiyyatlarında geniş əksini tapmışdır. Xeyir və şər timsalında qarşı-qarşıya qoyulan iki əks tərəf və onların mübarizəsi həmin ədəbiyyatların əsas mövzularındandır.

Zərdüştiliyin müqəddəs kitabı Avesta bu ruhda olan ən gözəl nümunədir. “İşıq və qaranlıq prinsipini əsas götürən dini-fəlsəfi cərəyanlardan zərdüştilik məcusuliyə aid edilir... Bütünlükdə götürüldükdə Avestanın əsas ideyası dualizmdir: hər yerdə işıqla qaranlıq, həyatla ölüm, xeyirlə şər, ədalətlə haqsızlıq mübarizə aparır” [30, s. 13]. Bütün bu mübarizələrin sonu həmişə xoş nəticə ilə başa çatır. Ağır, uzun sürən çəkişmələrin sonu ədalətin bərqərar olması və xeyirin qalib gəlməsilə qurtarır.

İslam dininin müqəddəs kitabı Qurani-Kərimdə “ışıq” iman, itaət, yüksək etiqadın göstəricisi sayılır. Qurani-Kərimdə işıq kəlməsi “nur” (“نور”) və “ziya” (“ضياء”) sözlərilə ifadə olunmuşdur. Ərəb dilində “ışıq, parıltı” mənalarını ifadə edən “ziya” (“ضياء”) sözünə Müqəddəs kitabın “Yunus” surəsinin 5-ci, “Ənbiya” surəsinin 48-ci, “Qəsas” surəsinin 71-ci ayələrində rast gəlinir.

İşıq mənasını ifadə edən və Qurani-Kərimdə daha çox işlənən “nur” (“نور”) sözüdür. Bu sözün ərəb dilindən tərcüməsi “nur, işıq, aydınlıq” deməkdir. Həmin

sözə Qurani-Kərinin “Bəqərə” surəsinin 17-ci və 257-ci, “Nisa” surəsinin 174-cü, “Maidə” surəsinin 15-ci, 16-cı, 44-cü, 46-cı, “Ənam” surəsinin 1-ci, 91-ci və 122-ci, “Əraf” surəsinin 157-ci, “Təvbə” surəsinin 22-ci və 32-ci, “Yunus” surəsinin 5-ci, “Rəd” surəsinin 16-cı, “İbrahim” surəsinin 1-ci və 5-ci, “Nur” surəsinin 16-cı, 35-ci və 40-cı, “Əhzab” surəsinin 43-cü, “Fatir” surəsinin 20-ci, “Zümer” surəsinin 22-ci və 29-cu, “Şura” surəsinin 52-ci, “Hədid” surəsinin 9-cu, 12-ci, 13-cü, 19-cu və 28-ci, , “Saff” surəsinin 8-ci, “Təğabun” surəsinin 8-ci, “Talaq” surəsinin 11-ci, “Təhrim” surəsinin 8-ci, “Nuh” surəsinin 16-cı ayələrində rast gəlinir. “Nur” eyni zamanda Allahın gözəl adlarından biridir.

Məşhur təfsirçilərdən Hüseyn Damğani (1007-1085) Qurani-Kərimdə ifadə olunmuş “nur” sözünün mahiyyətə eyni, lakin müxtəlif məqsədlərlə işləndiyini söyləmiş və onu on qismə ayırmışdır: 1) İslam dinin nuru; 2) İman nuru; 3) Allahın nuru; 4) Peyğəmbərin nuru; 5) Gündüz işığının nuru; 6) Ay işığının nuru; 7) Allah-təalanın Qiyamət günü Sırat üzərində möminlərə verdiyi işıqın nuru; 8) Halal, haram, hökmlər və dini nəsihətlər arasında aydınlıq nuru; 9) Quranda halal və haramın aydınlıq nuru; 10) Ədalət nuru [162, s. 426-428]. Alim öz bölgüsündə Müqəddəs kitabda əksini tapmış nur kəlməsinin bəşər övladına aşladığı mənaları müvafiq ayələr vasitəsilə aydınlıq gətirmişdir.

Dilçi alim və qrammatik İbn Sikkit (802-858) nur və ziya arasında fərqin olmadığını bildirirdi [153, s. 120]. Filoloqların fikrincə, nur əsildir, ziya ondan yayılmışdır. Bəzi təfsirçilər “nur” sözünün özünü “ışqlanmış” mənasında götürmüşlər.

İşığa əks olan qaranlıq anlayışı Qurani-Kərimdə “zülmət” (“ظلمات”) sözü ilə ifadə edilmiş tərcüməsi “zülmət, qaranlıq” deməkdir. Bu kəlməyə Müqəddəs kitabın “Bəqərə” surəsinin 17-ci, 19-cu və 257-ci, “Maidə” surəsinin 16-cı, “Ənam” surəsinin 1-ci, 39-cu, 59-cu, 63-cü, 97-ci və 122-ci, “Rəd” surəsinin 16-cı, “İbrahim” surəsinin 1-ci və 5-ci, “Ənbiya” surəsinin 87-ci, “Nur” surəsinin 40-cı, “Nəml” surəsinin 63-cü, “Əhzab” surəsinin 33-cü, “Fatir” surəsinin 20-ci, “Zümer” surəsinin 6-cı, “Hədid” surəsinin 9-cu, “Talaq” surəsinin 11-ci ayələrində rast gəlinir.

Məşhur təfsirçilərdən Hüseyin Damğani (1007-1085) Qurani-Kərimdə ifadə olunmuş “zülmət” kəlməsini dörd mərhələdə işləniyini göstərmişdir: 1) Qurunun və suyun qorxusunun zülməti; 2) İnsan yaranışını ifadə edən üç xüsusiyyətli olan üç zülmət; 3) İman və pisliyin ifadəsi olan nur və zülmət; 4) Gecə və gündüzün ifadəsi olan nur və zülmət [162, s. 210-211]. Bu bölgülərin hər biri mahiyyət etibarını ilə müxtəlif ayələrdə əksini tapmışdır.

“İşıq” anlayışı yerindən asılı olmayaraq daim müqəddəslik simvolu kimi götürülmüşdür. Bəzi ayələrdə nazil olmuş müqəddəs kitablar İlahi tərəfindən göndərilmiş nur kimi göstərilmişdir. Buna nümunə olaraq “Maidə” surəsinin 15-ci ayəsində deyilir:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ
وَكِتَابٌ مُبِينٌ

“Ey kitab əhli! Sizə kitabda (Tövratda və İncildə) gizlətdiyiniz şeylərin bir çoxunu bildirən, bir çoxunu da sizə bağışlayıb üstünü vurmayan (və ya sizdən bir çoxunu bağışlayan) Peyğəmbərimiz gəldi. Artıq Allah tərəfindən sizə bir nur və açıq-aydın bir Kitab (Quran) gəldi”.

Bu fikrə uyğun yenidən “Nisa” surəsinin 174-cü ayəsində deyilir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا

“Ey insanlar! (Bu Muhəmməd) sizə Rəbbiniz tərəfindən dəlil gəlmişdir. Biz sizə aydın bir nur (Quran) endirdik”.

Ümumiyyətlə, Qurani-Kərimdə rast gəlinən “nur” sözü hər zaman saflığı, iman, möminlərin qəlbini və onların İlahiyə olan sevgisinin əlaməti kimi göstərilmişdir. Daim Tanrıya itaət edən, Onun hökmlərinə və əmrlərinə sadıq qalan insan bu nuru, işığı öz köksündə daşıyır.

Qurani-Kərimdə nazil edilmiş müqəddəs Kitablara insanlara doğru yol göstərən, onları qaranlıqdan işığa çıxardığını ifadə edən bir sıra ayələr vardır. “İbrahim” surəsinin 1-ci ayəsində deyilir:

الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

“Əlif, Lam, Ra! (Ya Rəsulum! Bu Quran) elə bir Kitabdır ki, onu sənə insanların öz Rəbbinin izni ilə zülmətlərdən nura (küfrdən imana) – yenilməz qüvvət

sahibi, (hər cür) tərifə (şükürə) layiq olan Allahın yoluna (islam dininə) çıxartmaq üçün nazil etmişik”.

İşığa əks qaranlıq isə küfrün əlaməti sayılmışdır. Tanrı öz bəndələrini küfrdən imana, yəni zülmətdən nura çıxarmaq, onlara düz yolu – Haqqın yolunu göstərmək üçün seçilmiş elçilərini – peyğəmbərləri göndərmişdir. Salehliyə aparan həmin yolun göstəricisi olan səmavi kitablar zülmətdən nura çıxmağın əsasıdır. Qurani-Kərimdə Allah təalanın insanları ruhən saflaşdırmaq üçün göndərdiyi peyğəmbərlər və onlara nazil olan səmavi kitablar Tanrının bəxş etdiyi işıq sayılmışdır.

Qurani-Kərimin nazil olmasından sonra islam aləmində çoxlu sayda dini və elmi fəlsəfi cərəyanlar meydana gəlmişdir. Sifatilik, qədərilik, mütəzililik, əşərilik, sufizm, peripatetik, panteizm, işraqilik və başqa bu kimi təlimlər müsəlman Şərqində geniş yayılmış, müxtəlif millətləri əhatə edən görkəmli nümayəndələri olmuşdur. Qürurverici haldır ki, həmin tərəfdarlar arasında dövrünün məşhur alimlərindən sayılan onlarla azərbaycanlının adlarına da rast gəlinir. Onlardan Eynəlqüzat Miyanəci paneizmin, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi işraqiliyin əsasını qoymuş, nüfuzlu alimlərdən ibarət davamçıları olmuşdur.

Şərq fəlsəfi fikir tarixində işıq və onun mahiyyətini sistemli şəkildə şərh edən cərəyan sayılan işraqiliyin banisi əslən azərbaycanlı mütəfəkkir Şihabəddin Yəhya Sührəvərdidir (1154-1191). Filosof öz təlimində “varlıq” və “yoxluq” anlayışlarını “ışıq” və “qaranlıq” anlayışı kimi götürmüşdür.

Mütəfəkkir işıqdan bəhs edərkən onu iki qismə ayırmışdır: aksident işıq və mücərrəd işıq. O, “Hikmət əl-ışraq” kitabında yazmışdır: *“Aksident nur öz-özülüündə olan nur deyildir. Onun varlığı başqasına məxsusdur. O, ancaq başqasının nurudur. Mücərrəd xalis nur öz-özülüündə olan nurdur. Hər bir öz-özülüündə olan nur mücərrəd xalis nurdur”* [40, s. 75].

Digər anlayış “qaranlıq” işraqilikdə bərzəx adlandırılır. İşıqdan xali olan bərzəxlər kəşif substansiyadan və qaranlıq tərkibdən ibarətdir [39, s. 164].

Mücərrəd və aksident işıqlar, kəşif substansiyalar və bərzəxlər işraqilik təlimində mümkün varlıq hesab olunur. Burada Vacib varlığa alternativ olaraq İşıqlar işığı götürülmüşdür. Bütün varlıqlardan böyük, əzəmətli İşıqlar işığının mahiyyəti

barədə Şihabəddin Sührəvərdi yazırdı: “Mövcüd və aksident işıqların, bərzəxlərin, onların heyətlərinin öz arxasında başqa işıq olmayan bir işığa gedib çıxması zəruridir. O, İşıqlar işığı, əhatəedici işıq, əbədi mövcud işıq, müqəddəs işıq, ən əzəmətli, ən ali işıqdır. O, əbədi itaətədirici işıqdır, mütləq zəngindir, zira onun arxasında başqa heç şey yoxdur” [37, s. 61].

“Şərq filosoflarının ikinci müəllimi Əbunəsr Farabi Yəqub Kindidən fərqli olaraq kreasionizmi özünün fəlsəfi sistemə daxil etməmişdir. Filosof platonizmin və neoplatonizmin təsiri altında emanasiya nəzəriyyəsini işləyərək, onu peripatetizmin ontologiyasına uyğunlaşdırmışdır. Emanasiya nəzəriyyəsi bütün sonrakı filosofların təlimlərində möhkəm yer tutmuşdur... Şihabəddin Sührəvərdi peripatetik və sufi-fəlsəfi əsərlərində emanasiya nəzəriyyəsini özünəməxsus şəkildə ifadə etmişdir. O, işraqiliyə dair traktatlarında isə bu nəzəriyyənin yeni bir formasını işləyib hazırlamışdır” [37, s. 59]. Emanasiya prosesində işıqların sonsuzluğu, birindən digərinin əmələ gəlməsi, səbəbdən nəticənin yaranması işraqilikdə geniş şərh olunmuşdur. Işıq yalnız işıq doğurur.

Şihabəddin Sührəvərdinin yaradıcılığında işıq və qaranıqla bağlı şeirlər vardır. Onlardan birində deyilir:

Zülmətin alaqranlığından vüsalın nuruna qayıdın.

Ayrılıq gecədir, vüsal səhər [79, s. 76].

Şair hicran alovunda alışıb-yanan aşıqlərin vəziyyətini zülmət gecəyə bənzədir. Onların daxilindəki hüzn sanki ətrafa təsir göstərmiş, aləm qatı qaranlığa boyanmışdır. Bu kədər dolu zülmət aşıqləri həm daxildən, həm də xaricdən əridir, məhv edir. Çarə ancaq ayrılığın sonu, vüsalın yetişməsidir. Buna görə də mütəfəkkir vüsal anını nura, işığa bənzədir. Həmin nur nədir? Aşıqlərin uzun müddətli hicranının sonu, bədbin duyğuların aradan qalxması, ruhun pərvazlanması, nəhayət, vüsal gününün başlanmasıdır. Kədərli hisslərin buxovunda əzab çəkən aşıqlər düçar olduğu şəraitdə nurlu bir aləmin axtarışındadır.

Mütəfəkkirin poeziyasında eşqdən bəhs edərkən oxucunun gözləri önündə hər hansı bəşəri bir sima canlanır. “Ayrılıq” və “vüsal” anlayışları gerçək məhəbbətin təzahüründən ucada dayanır, fəlsəfi mənə daşıyır. Bədii obrazlarla verilmiş hicran

alovu mütəfəkkirin fəlsəfi baxışlarında ali işığa cəhd, ona qovuşmaq, vüsal isə saleh insanın öz arzusuna çataraq müqəddəs nurun sehrinə nail olmaqdır. Bir şeyi də nəzərə almaq lazımdır ki, bəşər övladının daxilən nə qədər pak və təmiz olmasına baxmayaraq, o, heç zaman ilahi qüvvələrlə bir səviyyədə dayana bilməz. Buna görə də “vüsal” anlayışı adi məhəbbət hissələrində “qovuşmaq” mənasında başa düşülsə də, Şihabəddin Sührəvərdinin dünyagörüşünə əsasən, ali İşıqlar işığının müşahidəsi kimi göstərilir.

İşraqilik ontologiyasına əsasən, İşıqlar işığından başlayaraq son mücərrəd işığa qədər hər bir ali işığın üzərində qəhri, yəni özünə tabe etmə, rəğbət oyandırması, öz növbəsində aşağı işığın ona eşqi, şövqü və məhəbbəti vardır. *“Bu baxımdan bütün mücərrəd işıqlar üzərində İşıqlar işığının hökmranlığı mütləqdir”* [39, s. 167].

Digər şeir nümunəsində mütəfəkkir yazmışdır:

Mən zülmətdə işıq gördüm,
sanki gecə gündüzlə dəyişdirildi [79, s. 81].

Aşıqın yer dünyasını tərk etmək istəyi onu yeni aləmə qovuşdurur. O, sanki zülmət içindədir. Kədər, həsrət, hicran dolu bu hal aşıqi sıxır. Ruhən onu saran qatı qaranlıq kədərini daha da artırır. O, nicat tapmaq üçün işığın axtarışındadır və kiçik işıq onun vəziyyətini tamamilə dəyişdirə bilər. Bu onun üçün istehkamın ağır qapılarının açılmasını xatırladan qatı zülmətin çəkilməsi, işıqlı aləmin görünməsi və bir anda ətrafın nura boyanmasıdır.

Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi tərəfindən müsəlman Şərqudə yaranmış işraqilik təlimində əksini tapmış işıq və qaranlıq anlayışlarına Zərquştilikdən fərqli şəkildə yanaşılmışdır. *“Burada nur və zülmət qədim Şərq dini-fəlsəfi fikrinə rəğmən, mübarizə edən iki başlanğıc deyildir, zülmət-nurun yoxluğuudur”* [40, s. 75].

XII əsrin digər görkəmli mütəfəkkiri İbn Ərəbi (1165-1240) işıq və qaranlıq anlayışlarını özünəməxsus şəkildə izah edir. O burada bu iki məfhumu günəşin və ayın tutulması timsalında götürmüşdür. Mütəfəkkir bildirirdi ki, günəşin tutulması ətrafdakı aydan qaynaqlanır. Ayın bərabərində olduğu ölçüdə günəş gözlərimizdən gizlənilir. Dolayısı ilə günəşdə görünən kölgə ayın cisimidir. Ayın tutulması isə yer

üzünün kölgəsinin ay ilə günəş arasına girməsi ilə gerçəkləşir. Yer üzünün kölgəsi ay ilə günəşin arasına girdiyi zaman tutulma o yerdə meydana gəlir [83, c. 4: s. 145].

Mütəfəkkir yazırdı ki, *“Ayın işığı günəşdən qazanıldığı üçün iman və kəsif nurunu Allahdan almada nəfsə bənzəmişdir... Günəşin tutulması isə ağılın tutulmasıdır. Çünki Allah ağılı özündən aldıqlarını öyrənsin deyə yaratdı”* [83, c. 4: s. 145].

Bədəni ruhların kölgəsi adlandırılan mütəfəkkir qeyd edirdi ki, hər insan bərzəx aləmində qazancı ilə girov, əməlləri şəklində həbsdədir [82, c. 2: s. 428]. İbn Ərəbi bildirirdi ki, qul öz bədəni ilə yer üzünün əhalisindən, ağılı ilə isə göy əhalisindəndir.

İşıq anlayışına Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında da rast gəlinir. Panteist filosofun işıqla bağlı özümənəxsus fikirləri vardır. Onun şərhində Allah ilə mövcudat arasındakı münasibət Günəş ilə onun şüaları timsalında götürülmüşdür. O yazır: *“Ümumi camaatın nəzərində deyildi ki, ərzə yayılan şüaların varlığı üçün, qaim Günəşin üzü olmasaydı, şüaların varlığı əsla mövcud olmazdı”*.

Şərq peripatetiklərinin varlığı vacib və mümkün qisimlərinə bölən dualist mövqelərinə qarşı çıxan Eynəlqüzat Miyanəci onları təkzib etmiş və əsaslandıqları emanasiya təliminin tənqidi üzərində xüsusi dayanmışdır. Emanasiya nəzəriyyəsinin tənqidi və kreasionizmin inkarı Eynəlqüzat Miyanəcinin substansiya və atributlar, xüsusən aksidensiyalar haqqında təlimində inkişaf etdirilir [30, s. 131].

Mütəfəkkir yazmışdır: *“Bil ki, Günəşin nuru ilə Yerin işrağı Yer ilə Günəş arasında məxsusi nisbətənin olmasını tələb edir. Bu nisbət batil olsaydı Günəşin nurunu onun qəbul etmək qabiliyyəti batil olardı. Bu nisbət davam etsəydi o ikisi arasında qəbul etmə davam edərdi”* [225, s. 20].

Eynəlqüzat Miyanəcinin fəlsəfi irsinin Azərbaycanda yeganə tədqiqatçısı AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov bildirmişdir ki, mütəfəkkirin fikrincə, Günəş ilə şüalar arasındakı münasibət Xaliq ilə məxluqat arasındakı münasibətdən fərqlidir. Xaliq ilə məxluqat bir-birindən zamanca ayrılır, zira məxluqat sonradan meydana çıxmışdır. Günəş ilə şüalar isə birgə mövcuddur. Eynəlqüzat Miyanəcinin varlıq təlimində Günəşlə onun şüaları kimi Allahla mövcudat da bir-birindən ayrılmazdır, vahid tamdır. Mütəfəkkirin *“Günəş vahid olsa da, ondan çıxan şüalar*

çoxdur. Haqdır ki, deyilə: Günəş çoxdur, şüalar isə vahiddir” fikri onun varlıq haqqında düşüncəsidir.

Panteist filosofun təlimində vücuda gətirmək keyfiyyəti yalnız Allaha, yaxud onun substansiyasına - vacib varlığa xasdır. O bu fikri obrazlı şəkildə izah edərək yazır ki, bunun üçün ümumi bir misal vardır. *“Gecə Ay üzərinə Günəşdən işıq səpilərsə şübhə yoxdur ki, Ayın işığı özünə görə gerçəkləşən varlıq deyildir, əksinə, o, Günəşdəndir. Ayın işığı bu nöqsanla Yer üzərinə səpilən işığın varlığı üçün səbəb olmağa necə yarayar? Qoy nəzər əhli bunu əsaslı surətdə gözdən keçirsin, bu barədə özü qərara gəlsin. Heç şübhəsiz, o, insaf gözü ilə baxsaydı görərdi ki, Günəşin işığı Yeri işıqlandırmaqda Ayın işığından əfzəldir. Ayın işığı üçün məxsusi bir varlıq yoxdursa, vücuda gətirmə onun üçün necə mümkün ola bilər?”* [30, s. 132].

Mütəfəkkir bildirirdi ki, bəzi cahil mütəkəllimlər və alimlər “Allah nur ola bilməz. Nə üçün? Çünki “Nur iki zamanda bəqası olmayan şeydən ibarətdir” deyirlər. Alim bu fikri doğru hesab edirdi. Lakin “onun nuru bu nurdur və bu sifət səhvdir” - deyən kəslər üçün adlardan birinin nur olduğunu göstərmişdir. Bu nur bütün nurları işıqlandırandır. Əfsus, nurlar bir neçə qisimdir: Günəş nuru və Ay işığının nurudur, odun nurudur, gövhərin nurudur, qızılın nurudur, ləl və firuzənin nuru olur, digər nur ki, adı belə olur ki, dinin nuru və ya “gözün” nuru. O kəs ki, Günəş nurundan başqasını görməmiş olur, onun yanında digər nurların adı və şərhini qəbul etmir və inkar edir [113, s. 200].

Əlbəttə, mütəfəkkir yerin işıqlandırılmasında Ay işığının vasitəli səbəb olması faktını inkar etməmiş, mahiyyətə varlıqda bu səbəbin zahiri səciyyə daşdığını söyləmişdir. *“Bəli, Ay işığı istilah etibarilə səbəb adlansaydı, ona söz olmazdı. Lakin Ayın işığının Günəşin işığından asılı olmasına göz yummaq mümkün deyildir. Əgər Günəşin işığı mövcud olmasaydı, Ayın işığının əsla bir varlığı olmazdı”* [30, s. 132].

Eynəlqızat Miyanəci Günəş və şüalarını ayrı-ayrı anlayışlar olduğunu bildirirdi. Alimin fikrincə, Günəşi şüaya görə tanıyarlardı. Günəş isə şüa deyil. Ayı suda görmək başqadır, onu əyani görmək başqadır. O kəs ki, Ayı suda görüb, həm Ayı görmüş olur, lakin hicabda; həm görməmiş olur hicabsız... Bu həmin kəlimədir ki, “Qəlbin məsəli güzgü kimidir. Oraya baxdıqda Rəbbi təcəlli edər” [113, s. 213].

Eynəlqüzat Miyanəci yazırdı ki, İlahi aləmdə iki işıq vardır. Biri günəşdəndir, digəri ay və imandan gəlir. Bu iki məqamda işığın biri dünyanın gecəsindən, digəri gündüzündən gəlir. Doqquz gecə, yaxud doqquz gün deyildir. Ay işığından günəş işığına uzaq bir səfərdir.

Mütəfəkkirin zəngin yaradıcılığında işıqla bağlı elmi izahlarla yanaşı, bu müqəddəs nuru tərənnüm edən şeirlərə də rast gəlinir. Onlardan birində deyilir:

از نور بنور، منزلی بس دور است

کین نور ز ظلمتست و آن از نور است

توحید و یگانگی برون از نور است

آنکس که نداند این سخن معذور است

İşıqdan işığa mənzil başına yol uzaqdır,
Ki, bu işıq zülmətdəndir, o isə işıqdandır,
Tövhid və birlik işıqdan kənardadır,
Kim ki, bu sözü bilmir üzürlüdür [113, s. 231].

Məsələyə panteist monizm mövqeyindən yanaşan mütəfəkkir, Allahı insanla eyniləşdirdiyi üçün insanın özünü dərk etməsini Allahı dərk etmək kimi qiymətləndirmişdir. O, panteist məzmunlu kəlamlara istinad edərək, “Özünü dərk edən kəs Allahı dərk etmişdir” fikri üzərində əsaslı dayanmışdır, çünki “Özünü dərk etməkdə aciz olan kəs Rəbbini dərk etməkdə daha artıq dərəcədə acizdir” [30, s. 141].

Burada mütəfəkkir iki nurdan bəhs edir. Onlardan biri İlahi nur, digəri isə insanın təmiz qəlbidir. İkinci işığın daşıyıcısı sayılan bəşər övladı saflaşaraq, kamilləşərək bu müqəddəs nura can atır. İnsan Allaha sevgidən uzaq olduqca mənəvi zülmətin daşıyıcısına çevrilir. Tövhid ərəbcə birlik deməkdir. Termin kimi bu sözün izahına gəlincə, Curcani tövhidə Allahın zatını ağılla təsəvvür olunan, zehni olaraq xəyal edə bilən hər şeydən uzaq tutmaq kimi tərifi vermişdir [81, s. 273].

Bu şeiriə ədəbi-nəzəri cəhətdən yanaşdıqda “İşıqdan işığa mənzil başına yol uzaqdır” misrasında “ışıqdan işığa” təcnis, “Ki, bu işıq zülmətdəndir, o isə işıqdandır” misrasındakı “ışıq” sözü “rədd əl-acuz alə-s-sadr”dır.

Mütəfəkkirin İlahi işıqdan bəhs edən başqa şeirindən:

از نور خدا روح فرادید آمد

پس نور علی نور نه درقر آنست
آن نور سیه ز کان قهر و خشمست
سر چشمه کفر و مسکن شیطانست
این سر حقیقتست که شرحش دادم
در عالم شرع این سخن پنهانست
مقصودش از ایجاد وجود کونین
یک چیز بود که آن همی برهانست

Allahın işığından ruh aşkar olmuşdur,
Bəs “nur alə nur” Quranda deyildir,
O qara işıq qəzəb mənbəyi və qəzəbdır,
Küfrün başlanğıcı və şeytanın məskənidir,
Bu sirr həqiqətdir ki, şərhini vermişəm,
Şəriət aləmində bu söz gizlidir,
Onun məqsədi iki dünyanın vücudunun yaranmasıdır,
Bu bir şeydir ki, o da sübutdur [113, s. 280].

Hər zaman bədii əsərlərdə işığın saflıq, müqəddəslik, dürüstlük, kamillik əlaməti kimi verilmişdir. Qaranlıq isə bu söylənilənlərə əks tərəf mənfiyin, pisliyin, bəd əməllərin ifadəsi olaraq götürülür. İstər folklor nümunələrində, istərsə də klassik ədəbiyyatda bu iki anlayış insan xislətinin, onun qəlbinin, düşüncəsinin şəkli kimi verilir. İnsan təbiətində salehliyin işığa, şər qüvvələrin qaranlığa bənzədilməsinə aid çoxlu sayda əsərləri nümunə göstərmək mümkündür.

Mütəfəkkir kamilləşmiş insanın İlahi nura qovuşmasını, bəşəri həyatda istədiyi məqsədinə, amalına çatmasını məhz bu şəkildə ifadə etmişdir. Şeirdə işlədilmiş “Nur alə nur”, yəni “Nur üstündə nur” (“نور علی نور”) ifadəsinə gəlincə, “Nur” surəsinin 35-ci ayəsində deyilir:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِكَ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ
مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ
لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah göylərin və yerin nurudur. (Kainatı yaradıb ona nur verən, yer və göy əhlinə haqq yolu göstərən xalıqdır). Onun (Peyğəmbərimizin və möminlərin qəlbində

olan) nuru, içində çıraqlı olan bir taxçaya (çıraqdana) bənzər; taxçadakı o çıraqlı bir qəndilin içindədir, o qəndil isə, sanki parlaqlı bir ulduzdur. O çıraqlı nə şərqdə, nə də qərbdə (aləmin ortasında) olan mübarək bir zeytun ağacından yandırılır. (Şərqdə deyildir ki, günəş batdıqda, qərbdə də deyildir ki, günəş doğduqda qaranlıqda qalsın). Onun (zeytun ağacının) yağı özünə od toxunmasa da, sanki (haradasa) işıqlı saçır. O, nur üstündə nurdur. Allah dilədiyini öz nuruna qovuşdurur (istədiyinə öz nurunu bəxş edib cənnət yolu olan islam dininə yönəldir). Allah (həqiqəti anlama bilsinlər deyər) insanlar üçün misallar çəkir. Allah hər şeyi biləndir!”.

Məlumdur ki, Qurani-Kərim müqəddəs kitab olmaqla yanaşı, söz ehtiyatına, yığcamlılığına görə mükəmməl bir ərəb nəsridir. Əksər orta əsr ərəb filoloqları əsərlərində ədəbi nəzəriyyədən bəhs edərkən ayələrdən nümunələr vermişlər. Onu oxuyaraq başa düşmək olduqca çətin sayıldığından fikirləri düzgün anlamaq üçün istər tərcümələrdə, istərsə də araşdırmalarda hər zaman müxtəlif təfsir kitablarına müraciətlər edilmişdir. Məhz bu mövqedən yanaşaraq ayələrdə rast gəlinən “nur” və “zülmet” sözlərinin mənaları təfsir kitablarına əsaslanaraq əvvəldə göstərilmişdir. Bu ayənin şərhinə gəlinə, təfsir kitablarında onun geniş izahı verilmişdir. Alimlərin fikirlərinə nəzər saldıqda onların yorumları təxminən bir-birlərini təkrarlamışdır. Həmin fikirləri ümumiləşdirdikdə, Tanrı ən əzəmətli, ən parlaqlı Nur, göy və yer isə Onun işıqlı yaranmış ziya kimi göstərilmişdir.

Alimlərin fikrincə, nur qədimdir, yer ondan yaranmışdır. Onun işıqlanması göylərin və yerin sübhanıdır. Bəziləri günəşlə və ayla, digərləri ulduzlarla işıqlanır. Təfsirçilərdən Əbi ibn Kəb göstərmişdir ki, göyün işıqlandırılması mələklər, yerin işıqlandırılması peyğəmbərlər və alimlər vasitəsilə baş verir. İlahi göyləri Özünə yaxın mələkləri, yeri isə seçilmiş bəndələri olan peyğəmbərlər və yüksək qiymətləndirilərək mürəkkəbi şəhid qanından üstün tutulan işıqlı zəka sahibi alimlər vasitəsilə ziyalandırmışdır. Birinci işıqlandırma hissi, ikinci isə əqlidir [153, s. 125].

Bu ayədə işlənmiş “Nur üstündə nur” (“نور على نور”) ifadəsinə gəlinə, Şihabəddin Əlusu Bağdadi (1802-1854) bildirmişdir ki, bu bir nurun nur üzərində olması mənasında deyildir. O, vahid nur mənbəyidir, yaxud onun kimi mənbə yoxdur. O, yalnız iki nurun məcmusu deyildir, əksinə onun yayılmasında məhduduyyət

yoxdur. O, taxçanın nuru kimidir. Çırağ taxçada məhdud məkanda olsa, şüanın yayılması daralar. Alim bu fikrin bənzətmə məqsədilə söyləndiyini bildirirdi. Həmin təşbihdə çırağı İlahi nura, taxçanı möminin mərifət və elmlə dolu qəlbinə işarə edilmişdir. Əksər alimlər göstərmişlər ki, burada taxça peyğəmbərin köksü, şüşə isə qəlbidir [153, s. 129].

Heç bir müqəddəs kitabda, eyni zamanda Qurani-Kərimdə Ulu Yaradanın təsviri verilməmişdir. Bu ifadə vahid nur mənbəyi, ən ali işıq, böyük Yaradan kimi anlaşılsa da, Tanrının təsviri deyildir.

Mütəfəkkir qara işığı insanın daxili aləmi hesab edir. Bu aləm çox vaxt mənfiliklərlə doludur. Əməllərindəki pislilər onu tamamilə yanlış yola istiqamətləndirərək aparır. Sırr qəlbəki İlahi bir incəlikdir ki, o Həqiqətin özüdür. Mütəfəkkir bütün bu fikirlərin şərhini verdiyini və onun şəriət aləmində gizli olduğunu bilirmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəci işıq anlayışına digər fəlsəfi təlimlərdən fərqli mövqedə yanaşmışdır. Dində işıq və qaranlığın mahiyyətinin izahına böyük alimlər cild-cild əsərlər yazmış, şərhlər vermişlər. Çox zaman xeyrin və şərin, salehliyin və küfrün əlaməti kimi qəbul edilən bu anlayışlar panteizm mövqeyindən fərqli yozulur. Mütəfəkkir də “ışıq” və “qaranlıq” anlayışlarını müsbət və mənfi tərəflərin qarşılaşması kimi qəbul edirdi. Lakin işığa qovuşma məsələsi onun dünyagörüşündə başqa formada anlaşılırdı. Burada kamilliyə çatan insan müqəddəs işığı kənarında deyil, öz mənimdə hiss edir.

4.2. Azərbaycan ədəbiyyatında lirik şeirlər və Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında eşq anlayışının lirik-fəlsəfi vəhdəti

Şərq ədəbiyyatının tarixi, forma və məzmun xüsusiyyətləri barədə dünya alimləri, filoloqları çoxlu sayda, müxtəlif istiqamətli əsərlər yazmışlar. Bu tədqiqatlarda əsrlər boyu kamilləşmiş nümunələr üslub və formasına görə sistemləşdirilmişdir. Bəzən ənənəvi yollarla yaranan sənət inciləri zaman keçdikcə

digər ədəbi qanunlardan da bəhrələnərək yeni, orijinal əsərlərin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Akademik İ.Y.Kraçkovski dünya təcrübəsində üç poetik sistemin mövcudluğunu göstərmişdir: 1) Yunan poetik sistemi; 2) Hind poetik sistemi; 3) Ərəb poetik sistemi [93, c. 2: s. 361].

Orta əsrlər Azərbaycan, fars və digər Şərqi xalqlarının ədəbiyyatına ərəb ədəbiyyatşünaslığının təsiri dəfələrlə qeyd edilmişdir. Şərqi poetikası dedikdə hər şeydən əvvəl ərəb ədəbiyyatşünaslığından qaynaqlanmış nitq növünün bir sıra qaydaları, formaları canlanır. Çünki kökləri qədim ərəb nəzminə və nəsrinə aid məzmunlar, formalar digər Şərqi xalqlarının ədəbiyyatına ənənəvi şəkildə ötürülmüş, sonrakı dövrlərdə bəzi inkişaf dəyişikliyi baş vermişdir. Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqi zamanı Şərqi poetikasının forma və məzmun xüsusiyyətlərini bilmək, qədim köklərdən bəhrələnərək yaranmış bu xəzinəni əlaqəli şəkildə təsviri maraqlıdır.

Qədim və orta əsrlərdə şeirlər müxtəlif mövzularda yaradılmışdır. Poeziyada həmin mövzu rəngarəngliyinə müxtəlif zamanlarda fərqli münasibətlə yanaşılmışdır. Əgər cahiliyyə dövründə qəsidə bir neçə mövzunu əhatə edirdisə, sonrakı əsrlərdə bir qəsidə vahid mövzuda olurdu.

Tədqiqatçılar cahiliyyə qəsidə kompozisiyasını şərti olaraq bir-birindən fərqlənən, ardıcıl düzülmüş on bir mövzudan yarandığını bildirirdilər. Onlardan biri də şairin lirik çıxışı idi.

“Məhəbbət” və “eşq” anlayışı hər zaman bədii ədəbiyyatın əsas mövzularından biri olmuşdur. Qədim dövrlərdən bu günə qədər söz sənətində şairlərin, katiblərin böyük ustalıqla qələmə aldıkları əsərlərində insan hissələrinin tərənnümünə geniş yer verilmişdir. Həmin sevginin ünvanı müxtəlifdir. Bəşər övladları Tanrının yaratdığı bütün gözəlliklərə biganə qalmamış, ona məftunluğundan irəli gələn duyğularını ilhamının köməyi ilə kəlmələrin qəlibində yerləşdirmişdir.

Ərəblərin qəsidədə lirik girişləri nəsib adlanırdı. Burada qadın gözəlliyi tərənnüm olunur, şair öz məhəbbət əzabından danışır, sevgilisini və onunla görüşünü təsvir edirdi. Hər zaman göstərilirdi ki, özünə hörmətlə yanaşan hər bir şair qəsidəsində həmin mövzuya toxunurdu.

Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatına nəzər saldıqda digər mövzularla yanaşı, lirik şeirlər də vardır. Nümunə kimi, Əməvi dövründə yaşamış, yaradıcılığında mədhləri, həcvləri, mərsiyələrilə filoloqların müzakirə etdiyi İsmayıl ibn Yəsarin şeirləri arasında lirik mövzuya rast gəlinir. Onlardan biri haqqında mənbədə bildirilir ki, şairin şeirini eşidən Əməvi xəlifəsi Vəlid ibn Yəzid (706-744) onu kimin yazdığını soruşmuş, onun müəllifinin İsmayıl ibn Yəsar olduğu bildirilmişdir. Bu xəbər şairə çatdıqda o, xəlifənin qarşısına gəlmiş və aşağıdakı lirik beytlərin də daxil olduğu qəsidəsini ona oxumuşdur:

وانتم دائئى الذي اكرم	كلثم انت الهم يا كلثم
وبعض كتمان الهوى احزم	اكرم الناس هوى شفني
وانت فيما بيننا الوم	قد لمتني ظلما بلا ظنة
ارتد عنه فيك او اقدم	ابدي الذي تخفينه ظاهرا

Kəlsəm sən və narahatlıq, ey Kəlsəm

siz mənim gizli dərmanımsınız.

Məni gözlənilmədən yaxalayan məhəbbətimi insanlardan gizlədirəm

ən ağıllı olan şey məhəbbətin gizliliyidir.

Şübhə olmayan yerdə məni haqsızlıqla məzəmmət etdi

sən isə bizim aramızdakı məzəmmətsən.

Aydın şəkildə onun gizlətdiyini göstərirəm

sənə aid olandan imtina edərək irəliləyirəm [148, c. 4: s. 289]

Xəlifə Vəlid ibn Yəzid şairin şeirindən təsirlənərək müğənnilərə onu oxumağı əmr etmişdir. Mükafat olaraq isə İsmayıl ibn Yəsara paltarlar və hədiyyələr verməyi tapşırılmışdır. Mədinə şəhərində o azad hesab olunmuşdur.

Mənbənin verdiyi məlumatdan da aydın görünür ki, öz istedadına, ilhamının qüdrətinə güvənən hər bir şair mütləq qəsidəsində lirik parçanı təqdim edərmiş.

Ömər Fərrux bildirirdi ki, cahiliyyədə qadın tərənnümü iki yolla edilirdi: əxlaqlı və açıq. Əxlaqlı qəzəldə sevgilisinin adını şeirdə yazan şair az olurdu. Açıq qəzəldə şair sevgilisini cismani şəkildə tərənnüm edirdi [213, c. 1: s. 71].

İbn Rəşiq yazmışdır ki, Əbu Sasib əl-Məxzumiyə nəsib istəməyən birini görmüsən soruşulduqda demişdir: “Allaha və qiyamətə inanan kəs”.

Ərəbdilli ədəbiyyat tarixi kitablarına nəzər saldıqda lirik hekayətlərdən, hisslərin tərənnümünü barədə ayrıca danışılması lazım gələn dövr əməvi zamanında (622-750) inkişaf etmiş nümunələrdir. Çünki bu mərhələdə həmin mövzunun tərəqqisini və istiqamətini sonrakı ədəbiyyat üçün özül hesab etmək mümkündür.

Müsəlman mədəniyyətinin mərkəzi sayılan bəzi şəhərlərdən fərqli olaraq Ərəbistanın mühüm şəhərlərindən sayılan Hicazda şeirin inkişafı VII-VIII əsrlərdə fərqli axarda inkişaf etməyə başlamışdır. Bu şəhər əsasən siyasi, dini mövzulardan uzaq əyləncəyə meyilli poeziyanın tərəqqi məkanına çevrilmişdi. İnsan duyğularının bəşəri tərəflərinin qabardılması, məhəbbət hisslərinin müxtəlif ifadələrlə, tərzlərlə tərənnümü o dövrün Hicaz lirikasının əsas məqsədlərindən idi.

Əməvilər dövründə (622-750) şairlər forma cəhətdən qədim ənənələrdən tədricən uzaqlaşmağa başladılar. Digər növlərdə olduğu kimi lirik şeirlər də yeddi-on beytdən ibarət müstəqil şəkildə söylənir və “lirik qəzəllər” adlandırılırdı.

İbn Rəşiq təşbib, qəzəl və nəsibin eyni olduğunu göstərirdi. Nöqsanlardan biri kimi o, şeirdə nəsibi artırıb, mədhi azaltmağı qeyd edirdi. Bir şair Nəsr ibn Səyyara (...-748) yüz beyt nəsib, on beyt mədh olan urcuzəni verir. Nəsr ona deyir: “Vallah sən incə söz, lətif mənə qoymamısan. Lakin sənə nəsibin mədhinə mane olmuşdur” [130, c. 2: s. 163]. İbn Rəşiq bildirirdi ki, təşbib gəncliyin yolu və əsası yüksəlişdir. Gənc uşaqlıq halından çıxır.

VII-VIII əsr lirik şeirləri iki istiqamətdə inkişaf etmişdir. Biri melodiyanın müşayətilə zadəganlar qarşısında oxunan hisslərin açıq-saçıq ifadə olunduğu şəhər (hadari) poeziyası idi. Digəri isə platonik məhəbbət əsasında formalaşmış, iki talesiz gəncin məhəbbətindən bəhs edən bədəvi (üzri) şeirləri idi. Bədəvi lirikasının tarixdə bir neçə məşhur nümayəndəsi olmuşdur.

Əksər ərəbdilli ədəbiyyat tarixlərində Əməvi dövrünün qəzəl bölmünə nəzər saldıqda şəhər (hadari) lirikasının görkəmli nümayəndələri arasında ən məşhur şairlər kimi Ömər ibn Əbi Rəbiə (644-712), Əhvəs (655-728), Ərci (təx.694-təx.738) haqqında məlumatlara və şeirlərindən nümunələrə rast gəlinir. Maraqlı doğuran bir məsələni xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, bəzən şəxsiyyəti və yaradıcılığında

məhəbbət hisslərinin zənginliyi nəzərə alınaraq şəhər lirikasını Ömər ibn Əbi Rəbiənin adı ilə bağlayırlar.

Üzrü qəzəllərin də bir neçə məşhur nümayəndələri olmuşdur. Onlardan Qeys ibn Zərihin (...-təx.687), Cəmil ibn Məmarın (təx.660-təx.701), Qeys ibn Mulavvahnın (645-688) adlarını göstərmək mümkündür. Bu şairlərin həyat hekayətləri demək olar ki, bir-birlərinə çox bənzəyirdi. Onların arasında ən məşhuru və faciə ilə bitən məhəbbəti sonrakı dövr şairlərinin əsər qəhrəmanına çevrilən Məcnun kimi tanınan Qeys ibn Mulavvah, yəni Məcnun–Leylidir. Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında onun şeirindən nümunəyə rast gəlinir. Bu barədə daha sonra bəhs ediləcəkdir.

Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının müxtəlif dövrlərində şairlərin lirik şeirlərə rast gəlinir. Onlardan biri də X əsrdə yaşamış Bərəkəveyh Zəncaninin dövrümüze gəlib çatmış beytləridir. Burada şair Leyla adlı bir qıza olan sonsuz eşqini çəkinmədən dilə gətirmişdir:

ولما يقض من ليلي مراد	مضى العمر الذي لا يستعاد
وشاب الراس واسود الفؤاد	بليت وذكرها عندي جديد
فقلت لغير راكيم السداد	تواصي للحيل بنو ابيها

Geri dönməyən ömür ötüb keçdi.

Nə zaman Leyla arzulanmamışdır?

Qocaldım. Ancaq Leylanın məndəki xatirəsi təzədir.

Baş ağardı, ürək isə qaraldı.

Leylanın qardaşları mənə səfəri məsləhət bildilər.

Dedim: Sizin fikriniz düz deyildir [158, s. 324].

Məlumdur ki, Eynəlqüzat Miyanəci müsəlman Şərqiində filosof kimi daha çox məşhur olmuşdur. Əsərlərində məhəbbət mövzusunda bəhs edilsə belə, bu real duyğuların deyil, Ali varlığa bəslənilmiş duyğulardır. Mütəfəkkir “Qərribin şikayəti” traktatında yazdığı və yazmaqı planlaşdırdığı əsərləri barədə söhbət açarkən 1000 beytdən ibarət “Aşıqların əyləncəsi və həsrətinin fürsəti” (“نزهة العشاق و نهضة المشتاق”) adlı urcuzəsi haqqında xəbər vermişdir. Eynəlqüzat Miyanəcinin bildirdiyinə əsasən, burada real məhəbbət hissləri ifadə olunmuşdur. Filosof-şair həmin urcuzədən yeddi beyti “Qərribin şikayəti” traktatına daxil etmişdir.

تعزى الى خير أب وجد
تغزو العدى على جياذ جرد
وذابل من الرماح الملد
فى خفرات من غوانى سعد
الى رحيب الباع وارى الزند
فبتن فى عيش لذى رغد
الثمها متثحا بالرند

وغادة من سلفى معد
يكتفها ججاج كالاسد
بكل صمصام صقيل الحد
زارت وصحبى هجع بنجد
وطئن هامات الربى والوهد
يلبسن ثوبى كرم ومجد
وبت جذلان وهند عندى

واجتنى بالثم ورد الخد

Sayılmışların sələflərindən olan gənc qız

ata və babasının xeyrinə səbr edir.

Aslan kimi bir qövmün başçıları onun əllərini bağlayır

otsuz-ağacsız yerlərin comərd adamlarına düşmənlər hücum etdilər.

Hər bir qılınc kəskin cilalıdır

yonulmuş süngülər incədir.

Qafil dostlarım Nəcdə səfər etdilər

utancaq gözəl qızlar xoşbəxtdirlər.

İnsanlar tərbiyə və başçılığı yaratmışlar

Asi olanın çoxluğuna görə və mən qığılıcım görürəm.

Səxavət və şərəf paltarlarını geyinmişlər

bol ləzzətli yaşayışda gecələdilər.

Sevincdən əl çəkildi, Hind yanımdadır

qucaqlayaraq onu öpdüm, (Nəcdə bitən) gözəl qoxulu bitkilə

yanağın gülünü öpməklə topladı [226, s. 40].

Nəcd Ərəbistan yarımadasının ərazilərindən biridir. O, tarixən Kində, Bənu Hənifə, Bənu Əsəd, Bənu Təmin, Qətfanın vətəni sayılmışdır.

Farsdilli Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə nəzər saldıqda isə burada lirik mövzulu nümunələrin sayı hədsiz çoxdur.

İslam aləmində müxtəlif təriqətlərin yaranması lirik məzmun daşıyan “məhəbbət” anlayışının mahiyyətinə fərqli məzmunu da daşıdırdı. Əsasən mistik

ədəbiyyatlarda bu özünəməxsus şəkildə başa düşülürdü. Sufilərin dünyagörüşündə bu anlayış bəşəri duyğulardan uzaqlaşaraq əbədi bir səadət sevdasına çevrilmədir.

Məlumdur ki, “eşq” sözü ərəbcə “عشق” felindən yaranmış, “aşıq olmaq, sevmək, çox sevmək” mənalarını ifadə edir. Elmi və bədii ədəbiyyatlarda bu kəlməyə fərqli yozumlar verilmişdir. Sufilərin təbirincə, bəzi alimlər eşqin sirrini elə hərflərin özündə gizləndiyini göstərmişdir. “Ayn” və “şin” hərfləri eşqdır, “qaf” hərfi isə qəlbə işarədir. Ürək aşiq deyilsə, boşdur. Aşıq olunca aşinalıq qazanılır. Eşq göz və görmə ilə başlayır. “Ayn” hərfi başlanğıcda “eşq”in hərflərinə səmimiyyətlə yaxınlaşır. Aşıq şövqlə dolu şərabi içir. Bu vəziyyət “şin” hərfilə ünsiyyət saxlayar. Bunu izləyən aşiq özünü itirər və məşuqda dirilər. “Qaf” hərfi isə aşıqın məşuqla var olduğunu göstərir [86, s. 130].

“Eşq” sözünün daşdığı mənalara gəlincə, sufilər onu “məcazi” və “həqiqi” olmaqla iki qismə ayırırdılar. “Məcəzi eşq” dedikdə, insanın gözü önündə bəşəri bir sima, yəni qadın obrazı canlanır. Bu barədə əvvəldə lirik şeirlərdən danışılarkən bəhs olunmuşdur.

Sufilərin təbirincə “eşq” anlayışının əsası “Həqiqi eşq” adlanırdı. Bu növün izahı bəşəri duyğulardan fərqlənirdi. Fəlsəfi ədəbiyyatların aparıcı məsələlərindən sayılan həmin terminin izahına sufi ədəbiyyatlarda daha çox təsadüf olunur. “Həqiqi eşq” dedikdə, əsasən, bəndənin Allaha bəslədiyi eşqdən bəhs edilir. Hədislərin birində “Mən gizli xəzinə idim, bilinməyi arzu etdim, aləmi yaratdım” deməsi ilahi sevginin qaynağıdır [81, s. 24].

İnsanın qəlbində təbiətin gözəlliklərindən, vətənə bağlılıqdan, bəşər övladlarının bir-birinə bəslədiyi duyğulardan başqa fərqli bir hiss də alovlanır. Bu həmin hisslərdən ən ucada dayananı bəndənin öz Tanrısına olan sevgisidir. Şərq ədəbiyyatından ali eşq sayılan İlahi sevgini, ona qovuşmaq arzusunu vəsf edən çoxlu sayda nümunələr vardır.

Bəndənin Allahı bilmək, tanıması yalnız ona bəslədiyi sevgilə, eşqlə bəlli olur. Əgər insan Allahı sevədiyini söyləyərsə, o zaman Onun yaratdıqlarını da eyni şəkildə sevməlidir. Belə ki, o, Yaradana görə yaradılanı sevməlidir. Bəndənin bəslədiyi həmin sevgi gözələ görə deyil, gözəlliyə görə olmalıdır. Bu şəkildə hər kəsi və hər şeyi

sevməlidir. Bu varlıqlarda görünmüş Allahın sənətini, qüdrətini, mərhəmətini, lütfünü ibrətlə tamaşa etməkdir. “Həqiqi eşq”ə bəzən "məcazi eşq" in yolu ilə çatmaq da mümkündür. Buna görə, "məcazi eşq, əsl eşqin körpüsüdür" deyilmişdir [81, s. 24].

Müxtəlif fəlsəfi cərəyanlarda “eşq” anlayışı, aşiq və məşuqun qovuşması məsələsi fərqli başa düşülür. İşraqilik fəlsəfəsində “işraq” anlayışına qarşı “müşahidə” anlayışı qoyulur. Şüalanma zamanı ali varlıqdan aşağı varlıq yaranır, nurani şüanın mücərrəd nurdan başqa bir mücərrəd nur üzərinə axması prosesidir. Müşahidə isə aşağı varlığın ali varlığı seyridir. “Hər iki proses ali varlıqla aşağı varlıq arasında, başqa sözlə, görünənlə görün arasında örtük olmadıqda baş verir” [40, s. 77].

İşraqilik fəlsəfəsinin banisi Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin yaradıcılığında işığa sevgi, ona qovuşmaq arzusu, aşıqın çəkdiyi həsrət acısı və vüsal səadət ilə bağlı şeirləri vardır. Onların birində deyilir:

Ruhlar daim sizə həsrət çəkir
Sizin vüsalınız [ruhların – Ü.Z.] ətirli bitkisi və şərabıdır.
Sizin məhəbbət bəslədiyiniz adamların qəlbləri sizə can atır
Görüşünüzün gözəlliyindən məmnundur [79, s. 65].

İlk baxışdan gerçək məhəbbət kimi başa düşülən yuxarıdakı beytlər fəlsəfi poeziyanın gözəl nümunələrindəndir. Burada mütəfəkkir “həsrət” və “vüsal” deyərəkən aşıqlar arasındakı münasibəti deyil, özünün işraqilik ideyasını əsas tutmuşdur. İnsanların ali İşıqlar işığına sevgisi, onun seyrinə nail olmaq cəhdi göstərilmişdir. Aşıqlar deyərəkən filosof-şair kimi ifadə etmək istəmişdir? Şihabəddin Sührəvərdinin fəlsəfi baxışlarından söhbət açarkən göstərilmişdir ki, hər bir bəşər övladının ən ali arzusu İşıqlar işığının seyri səadətinə çatmaqdır. Yalnız saleh insanların nəsibi olan həmin xoşbəxtlik mütəfəkkirin poeziyasındakı bu məqamın izahıdır. Əksini tapan “aşıqlar” real mənada deyil, qəlbi müqəddəs işığa bağlı insan kimi başa düşülməlidir.

Gənc oğlanı cahillər inkar etdilər
Onu bir şeydən digərinə aid etdilər.
Bütün canlılar öz məhəbbətində meytidir

Sanki meyit öz məhəbbətində canlıdır [79, s. 69]

Müqəddəs sevginin aşiqini anlamamaq cahillikdir. Dar düşüncəli insanlar ilahi sevginin mahiyyətini anlamır, hər kəs vəziyyətə öz yozumunu verir. Bəşəri həyatın insanlara müvəqqəti pay kimi hədiyyə edilməsi əksəriyyətin düşüncə səviyyəsində qaranlıq məsələdir. Bu səbəbdən də ilahi sevgiyə bağlı aşiqi çoxları anlamır. Həmin yolda çox cəfalar çəkir. Sonda öz məhəbbətinə qovuşan aşiq cismi ayrılığı ilə buna nail olur. Maddi dünyada hər kəsin gözündə o, ölmüşdür. Lakin ilahi eşqilə cismən yox olsa da, ruhən yeni həyata bağlıdır.

Mənbələrə nəzər saldıqda XII əsrdə yaşamış Əbunnəcib Sührəvərdi şəxsiyyəti dövrünün görkəmli sufi mütəfəkkiri olmaqla yanaşı, istedadlı şairi kimi də təqdim edilir. Təbii ki, onun poeziyasında eşqin mahiyyəti, yaşanılan hisslər adi bəşəri duyğulardan uzaqdır. Mütəfəkkir şeirlərinin birində yazmışdır:

وان كنتم قد ملتم فى بعاديا	احبكم ما دمت حيا وميتا
فحبى للفاكم وحبى باديا	عذبتم قلبى بشوقى اليكم
فقدت بقاعا كنت فيهن ناديا	وقل خروجى عن كناسى لاننى
وكانوا ينادونى بكل مردايا	واخوان صدق كنت الف قريهم
وزال انيس كان يورى زناديا	لقد طفنت نارى وقل مساعدى
سمعت بشيرا لى بموتى مناديا	فيا ليت ان لم يجمع الله بيننا

Həyat və ölüm davam etdikcə sizi sevəcəm

Ayrılığa meyl etdikcə siz var olacaqsınız.

Sizə olan şövqümə görə qəlbimə əzab verdiniz

Sizin görüşünüz məhəbbətimdir və aydınlıq məhəbbətimdir.

Mən sığınacağımdan az çıxdım, çünki mən

Məkanları itirdim, onlarda boş oldum.

Həqiqətin qardaşları mən onların yaxınlığına dost olurdum

Mənə hər bir istəyi təntənə ilə bildirirdilər

Söndü alovum və köməyim azdır

Həmsöhbət yoxdur, çaxmaq qığılcım verirdi

Əgər ki, Allah bizim aramızı cəmləməmişsə,

Məni ölümə çağıran bir xoş xəbəri eşitdim [206, c. 19: s. 22].

Digər fəlsəfi poeziyada rastlanan aşiqin ətrafdan başa düşülməməsi, ruhən tənhalığının ifadəsi burada mütəfəkkirin yaradıcılığında da əksini tapmışdır. Sufinin özünə qapanması, ruhən bəşəri aləmdən təcrid olması, düşündüklərini bölüşmək üçün həmsöhbət tapmaması, Allaha bağlılığı, əbədiliyə qovuşmaq istəyi ərəb dilinin imkanları daxilində bədii şəkildə təqdim edilmişdir.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində fəlsəfi poeziyanın nümunəsi kimi “eşq” anlayışına öz ilhamının gücü ilə nəzmə çəkmiş şairlərdən biri də Əbunnəcib Sührəvərdinin qardaşı oğlu Şihabəddin Ömər Sührəvərdidir. Mütəfəkkirin yaradıcılığı əsasən, nəzm formasında qələmə alınsa da, əsərlərində və müxtəlif mənbələrdə gözəl şeirləri vardır. Onlardan birində deyilir:

واقبلت دولة الوصال	تصرمت وحشة الليالى
من كان فى هجركم رثى لى	وصار بالوصل لى حسودا
بكل من فات لا ابالى	وحقكم بعد اذ حصلتم
فيا له موردا حلالى	تقاصرت عنكم قلوب
وحبكم فى الحشا حلالى	على ما للورى حرام
فما لغير الهوى ومالى	تشربت اعظمى هواكم

Gecələrin yalqızlığı sona yetdi
 Vüsəlin hakimliyini qəbul etdi.
 Vüsəl mənim üçün həsəd oyatdı
 Sizdən ayrı olanlar mənə ağladılar.
 Sizin sonra əldə etdiyiniz haqqınızı
 Keçən hər kəsin mənim üçün əhəmiyyəti yoxdur.
 Sizdən imtina etdi, qəlblər
 Ey onu təmin edən, günahları bağışla.
 Mənim üzərimdə bəşəriyyət üçün günahı
 Sizin məhəbbətiniz daxilə bağışlasın.
 Sizin ən böyük məhəbbəti içdi
 Məhəbbətdən başqasına malımdır [128, c. 3: s. 442].

Şihabəddin Ömər Sührəvərdinin şeiri zahirdə sadə dili və batində dərin mənası ilə diqqəti çəkir. Burada da Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin poeziyasında qarşılanan

“həsərət” və “vüsal” anlayışları, aşiqin məşuquna qovuşma sevinci ilk baxışdan real duyğuların tərənnümü təsiri bağışlayır. Çoxları aşiqin iradəsinə, dözümlünü gördükdə onun əbədi səadətə nail olmasına qibtə ilə yanaşırlar. Həyatı maddi xoşbəxtlikdə axtaranlar aşiqin niyyətinə qabaqcadan anlamaqda acizdirlər. Lakin aşiq ətrafın düşündüklərinə məhəl qoymayaraq haqq yolunu sona çatdırır. O, həqiqət aşiqi, əbədiyyət sevdalısı olmasına baxmayaraq, bəşər övladı kimi özü də bilmədən hər hansı nöqsana yol verə biləcəyini qəbul edərək Tanrıdan bağışlanmasını diləyir.

Panteist filosof Eynəlqızat Miyanəcinin idrak nəzəriyyəsində “eşq” anlayışı mühüm yer tutur. O, eşqi “Allahı dərk etməyin göstəricisi”, aşiqi “məşuqa qovuşduran qüvvə” adlandırmışdır. Eşqin başlanğıcında aşiq müşahidə edən, məşuq müşahidə edilən sayılır. Lakin bu psixoloji halın sonunda onlar arasında fərq silinir: *“Müşahidə edən ilə müşahidə edilən birləşdikdə müşahidə edən müşahidə edilənə, müşahidə edilən müşahidə edənə çevrilir”* [30, s. 142].

Eynəlqızat Miyanəci bildirirdi ki, Eşqin əhvalının müşahidə edən kəsin yanında şəxsizdir ki, əql həmin əhvalın idrakından kənardır. Çünki aşiq üçün eşq mənsını bir aqilin fəhminə yetirməyə yol yoxdur. O, zövqə yiyələnmemişdir [225, s. 33].

“Zübdət əl-həqaiq” əsərində bildirilir ki, eşqin mahiyyəti onun məşuqa tələbindən irəli gəlmişdir. Tələb etmənin əsas yoludur ki, tələb edənin nəzəri bütünlükdə tələb edilmişə yönəlsin. O zaman tələb və vicdan bir-birilə həmahəng olur. Mütəfəkkir burada gözəl bir bədii bənzətmədən istifadə etmişdir. O, insan vicdanını, iradəsini maqnitə bənzətmişdir. Həmin eşq yolunda aşiqin məşuqa qovuşmasını, tələb etmənin yolunu dəmirin maqnitə özünə cəzb etməsilə müqayisəsinidə göstərmişdir. Maqnitə xalis dəmiri özünə çəkər, bununla da tələbinə nail olar. Əgər dəmir başqa metallarla qarışdırılsa, yəni ona qızıl, gümüş və digər metallar qarışdırılsa, cəzb etmə məsələsində nöqsan yarana bilər. Çünki əsl tələb həqiqi ilə zəruridir, başqası ilə qarışdırılmır.

Eynəlqızat Miyanəci hədislərin birindən nümunə gətirmişdir: “Kim ki, aşiq oldu və xeyrixah oldu, sonra sirr saxladı və öldü, o, şəhid oldu”. Mütəfəkkir bildirirdi ki, əgər biri aşiq olarsa və onun eşqi gizlidir. O, eşqdən ölmüşsə, şəhid olmuşdur. Filosof bu müqəddiməni “eşq aləmi” adlandırmışdır. Alim öz eşqdə güzəştə getməyə

çalışmış, öz eşqini “vurğun və sərgərdan” hesab etmişdir. Eşqin belə axarı məşuqu qalib, aşiqi isə məğlu edir.

Eynəlqüzat Miyanəci aşiqin Yaradanı və yaradılanı sevdini bildirir. Sevginin yaranma yolları üç fərqli istiqamətdən reallaşır. Hər sevginin fərqli dərəcələri vardır: kiçik eşq, böyük eşq və orta eşq. Alimin fikrincə, kiçik eşq Tanrıya olan sevgidir. Böyük eşq Tanrının öz bəndəsinə olan eşqidir. Orta eşq dünya eşqidir və onu mahiyyətini anlada bilmədiyini söyləyir.

Eynəlqüzat Miyanəci sanki eşq haqqında öz bildiklərini çatdırmaq üçün əvvəl mövzuya sualla yanaşır: *“Eşqdən nə deyə bilərsən? Eşqdən nə nişan verərsən və nə təbir edə bilərsən?”*. Daha sonra bu mövzuda öz şəxsi fikirlərini anlatmışdır. *“Eşqə qədəm basmaq bir kəsə təslim olmaqdır, özü ilə olmur və özünü tərk etmişdir. Özünü eşqə qurban etmişdir. Eşq atəşdir, harada olsa ondan savayı başqa bir şey qalmaz”* [113, s. 97]. Mənəvi eşqdə olduğu kimi burada da, hisslərin bəzi məhrumiyyətlər yaradacağını göstərən Eynəlqüzat Miyanəci, aşiq olan birinin ruhunu qarşı tərəfə təmənnəsiz təslim etməyin vacibliyini əsas saymışdır.

Filosof Allaha çatmağı “borc” adlandırmışdır. İnsan eşqin vasitəsilə Tanrıya qovuşur. Eşq onu tələb edənlərin yanında borcudur. Eşq bəndəni Allaha çatdırır. Deməli, eşq bu mənə üçün yolun borcu olur. Mütəfəkkir burada həqiqi eşqi mənəvi eşqin timsalında təqdim edir. Eynəlqüzat Miyanəci burada əfsanələşmiş Qeysin Leyliyə bəslədiyi sevgini örnək göstərmişdir. Hər zaman Məcnun dedikdə, onu Leyli adı eşitdikdə öz ruhunu, canını itirə bilən bir sima kimi vermişdir. Filosof belə bir sevgiyə yiyələnməyən kəslərin Məcnunun Leyliyə bəslədiyi duyğuları yaşamayanların bu mövzuda heç nə anlamadıqlarını, hər şeydən xəbərsiz olduqlarını göstərmişdir. “Məcəzi eşq”də baş vermiş bu istəklər, bağlılıqlar, acılar “Həqiqi eşq”də də baş verir. Bu sevgini anlamaq üçün mütləq onu yaşamaq lazımdır. Hər kim ki, onu yaşamamışsa, qəlbində boşluq hiss edər və ehtiyac duymaz. Aşiq olmaq üçün məşuqun camalını görməyi vacib sayan mütəfəkkir, burada Məcnunun Leylilə qarşılaşmasının zəruriliyini göstərmişdir. Daha sonra o, Məcnunun Leylinin adını eşidərək ona aşiq olmasını, yalnız onu düşündüyünü əsas əlamət kimi göstərir. Alimin fikrincə, aşiq ruhən, cismən özünü hisslərinə təslim etməli, həyatını onsuz

düşünməməlidir. O, yaşamağın mənasını “Həqiqi eşq”də taparaq onsuz qalmağı ölüm saymalıdır [113, s. 97-98].

Eynəlqüzat Miyanəci eşqi yaşana bilən ən böyük qüvvə hesab edirdi. O, bildirirdi ki, aşiq ruhən özünü dərk etdikdə və qəlbini dinlədikdə eşqi görməyi bacarır. Eşqin gücü o qədər əzəmətlidir ki, məşuq aşıqla qarşılaşdıqda eşq onları bir-birinə yaxınlaşdırır və eşqə sahiblənilirlər. Mütəfəkkir eşq atəşini təsvir edərkən gözəl bədii təsvirdən istifadə etmişdir. Burada Şərq ədəbiyyatında geniş əksini tapmış daim yanar şam üzərində fırlanan, məhvinə səbəb versə belə pərvanənin ondan ayrı qalmayaraq bir-birlərilə gözlə sezilməyən əlaqəsinə işarə edir. Panteist filosof bildirirdi ki, eşq atəşi pərvanəyə qüvvət verir və onu böyüdür, sonda pərvanə atəşin onun aşiqi olduğunu qəbul edir. Yanar oda bağlılıq istəyərək yaranır. Şamın atəşilə məşuq yanaraq meydana çıxır, pərvanənin eşqi alışaraq alovlanır [113, s. 100].

Eynəlqüzat Miyanəci həqiqət yulunu tutmağa çıxmış salıqların bəzisini “həqiqət dəlisi” adlandırmışdır. Şəriət sahibləri bildilər ki, bu divanələr bağlanmalıdır. Buna görə də, şəriəti onlara bənd etdilər. O, şeyxin müridə nəsihətini yada salaraq bildirir ki, Allaha divanə və Peyğəmbərə yaxın ol Eşq atəşinə mübtəla olanlar məşuqla aşiq arasında yol vardır. Bu yolda eşq dəlisinin küfrü ola bilər. Aşiq o zaman şahidə çevrilir ki, görür və nə üçün divanə olduğunu anlayır [113, s. 204].

Ümumiyyətlə, insan hissələrinin tərənnümündən yaranmış məhəbbətlə bağlı əsərlər bütün dövrlərdə ədəbiyyatın aparıcı mövzularından sayılmışdır. Zamanın dəyişikliyi, tarixin sınaqları həyatın bütün sahələrində olduğu kimi, mədəniyyətə də təsir göstərmişdir. Mövcud vəziyyətdən çıxış edən şairlər, ədiblər dövrün tələblərinə uyğun mövzularda müraciət etmiş, söz sənətinə münasibət hər mərhələdə özünəməxsusluğu ilə seçilmişdir. Zamanın tələblərinə dayanaraq ədəbiyyatın formalarında və məzmununda müxtəlifliklər yaranmışdır. İlk dövrlərdə əgər ədəbiyyatda eşq, məhəbbət anlamı bir bəşərin digərinə bəslədiyi hissələr şəklində başa düşülürdüsə, zaman keçdikcə insanın Yaradana olan sevgisi lirik mövzu kimi mütəfəkkirlərin əsərlərinin zənginləşdirdi. Əgər bəşəri sevgidə aşıqın qovuşması maddi dünyanın sevinci sayılırdısa, İlahi məhəbbətin səadəti əbədiliyə çatmaq idi.

Şərq ədəbiyyatında məhəbbət anlayışı insanın digər bir bəşərə və öz Yaradanına ünvanlamasına dair çoxlu sayda nümunələr vardır.

4.3. Eynəlqüzat Miyanəci şeirlərində həqiqi eşq

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığına nəzər saldıqda xüsusi təhlil olunmalı mövzulardan biri də məhəbbət anlayışıdır. Bu onun əsərlərində daha çox yer ayrılmış və aparıcı rol oynayan məsələlərdəndir. Filosofun tərənnüm etdiyi aşiqin öz məşuquna bəslədiyi hisslər fəlsəfi mahiyyət daşısına, alimin dünyagörüşünü əks etdirməsinə baxmayaraq, ifadə tərzinə və səmimiyyətinə görə lirik şeirlərə bənzəyir. Mütəfəkkirin həm nəsr, həm də nəzm nümunələrində duyğuların tərənnümü əksini tapmışdır.

Şeirlərinin birində Eynəlqüzat Miyanəci yazmışdır:

در مذهب شرع کفر رسوا امد
زیرا که جنون ز عشق سودا امد
هر کس که بکفر عشق بینا امد
از دست بت شاهد یکتا امد

Şəriət məzhəbində küfr rüsva oldu,
Ona görə ki, cunun eşqdən dəli oldu,
Hər kəs ki, eşq küfrünə bina oldu,
Bütün əlindən birliyə şahid oldu [113, s. 90].

Filosof-şair bildirirdi ki, şəriət yolunu tutanlar küfrü özlərindən uzaqlaşdıraraq tamamilə ondan təmizlənilirlər. Çünki həqiqət aşiqi öz məşuqunu dəlicəsini sevərək ona bağlanmışdır. Mütəfəkkir “dəli” sözünü “cünun” kəlməsilə ifadə etmişdir. Ərəb ədəbiyyat tarixindən məlumdur ki, Leyliyə bəslədiyi sevgiyə maneələrlə qarşılaşmış Qeys adlı şair ümitsizliyə qapılıraq aqlını itirmiş, səhralara düşmüş və ona dəli, yəni Məcnun demişlər. İmkansız eşqdən bu həddə çatması şair aşiqin hekayəti sonrakı yüzillərdə digər görkəmli söz sahiblərinə misilmiz məhəbbət mövzusu olmuşdur.

Lakin ərəbcə “dəlilik” mənasını verən bu kəlməyə real ifadə ilə yanaşı məcazi xüsusiyyətlə də yanaşıla bilər. “Cünun” sözü sufi termini kimi, aşıqlərin Allahdan

başqası ilə məşğul olmaması, İlahi eşq ilə sərxoş olmaları, dəli olmadıqları halda dəli kimi görünmələridir [81, s. 51]. Küfrə inananlar həqiqətdən uzaqlaşaraq gözəlliyin qarşısında şahidliyi tək olur.

Eynəlqüzat Miyanəcinin fikrincə, eşqi əldə etmək üçün bir istəkli olmaq lazımdır. Sevgi bağışlandısa deməli, sevgi əsas götürülmüşdür. Məcnun üçün bu yanaşma Leyli tərəfdən eşidilməlidir. Leyliyə olan eşqdən çıx və bax gör nəyin qalır? Leylini sevməyən biri Məcnunun dəli olmasını qəbul etməz. Hər kəs onu dəliliyini deyil, Leylinin gözəlliyini və ona aşiq olmasını görər.

Eynəlqüzat Miyanəci bildirirdi ki, sufinin eşqi onun Allah təalanın böyüklüyünü, qüdrətini anlamasındadır. Qəlbində eşqin işığını daşımayanlar yanlış yolu tutarlar. Aşiqin öz məşuquna güclü məhəbbət bəsləməsi onun qovuşmasına kömək göstərir və o, məşuqunu eşqin imkan verdiyi qədər görə bilər. Qəlbən, ruhən kamilləşən, eşqində yüksək məqama çatanlar öz məşuqunu daha aydın görə bilərlər [113, s. 284].

Panteist filosof aşiq üçün “behişt” və “cəhənnəm” anlayışlarının fərqlinin izahına, onların nə demək olduğunu anlatmağa çalışmışdır. Alim eşqi uzun bir yola bənzətmiş, məşuqu rüyada görməyi “cənnət” adlandırmışdır. Mütəfəkkir məşuqun aşiqindən ayrı qalmasını isə od və əzab hesab etmişdir. Tanrıya bəslənən eşq adı bəşəri sevdadan seçilmiş, aşiq üçün onun dini və məzhəbi sayılmışdır. Eynəlqüzat Miyanəci aşiq üçün öz məşuqunu görməyi “behişt” adlandırmışdır. Məşuqdan uzaq qalmaq isə aşiqə cəhənnəmdir [113, s. 292].

Mütəfəkkirin başqa bir şeirində deyilir:

نادیده هر آنکسی که نام تو شنید
دل، نامزد تو کرد و مهر تو گزید
چون حسن و لطافت جمال تو بدید
جان بر سر دل نهاد و پیش تو کشید

Hər kim ki sənin adını eşitdi, görünməz oldu,

Ürək səninlə qovuşdu və sənin məhəbbətini seçdi

Sənin hüsnün və zərif gözəlliyini gördükdə

Can ürəyini qəlbin başına qoydu və sənin önünə çəkdi [113, s. 89].

Şair burada panteist fikirlərinə uyğun olaraq sevən aşiqin öz məhəbbətində uca məqama yüksəldiyini, cismən maddi dünyada yaşamasına baxmayaraq, ruhən ilahi aləmin gözəlliklərini dərk etdiyini bildirir. Bu sevdaya düşər olanlar sanki cismən maddi dünyada yaşamalarına baxmayaraq, ruhən kamilləşərək mənəvi aləm ilə əlaqədədirlər. Həqiqi sevginin nə olduğunu anlayan aşiq, müvəqqəti sayılan bəşəri həyata, onun nemətlərinə aludə olmur. Onun hisslərinə hakim kəsilmiş həmin məhəbbət digərlərindən daha ülvidir. O, məşuqunun gözəlliyinə elə məftundur ki, düşünmədən ruhunu, qəlbini ona təslim edir. Sufi termin kimi hüsn, yəni gözəllik kamillikdir ki, sadəcə Haqda olur. Aləmdəki bütün gözəlliklər Onun gözəlliyindəndir. Hüsn İlahi gözəllikdir [81, s. 126].

کارم اندر عشق مشکل می شود
خان و مانم در سر دل می شود
هر زمان گویم که بگریزم ز عشق
عشق پیش از من منزل می شود

İşim eşqdən çətinə düşür,

Varlığım və evim ürək sırımında olur.

Hər zaman deyirəm ki, eşqdən qaçaram,

Eşq məndən öncə mənzil başındadır [113, s. 92].

Eşqin mahiyyətini anlamayan ona aparan yolun çətinliklərini görmürlər. Bütün əzablara dözərək sirrini heç kimə açmır, özünə həmdəm qəlbini seçir. Təmiz eşqin çətinliklərini görərək ürəyini ondan mühafizə etməyə çalışır. Qurtuluş fikrini özündə aşılıyır, ürəyinə hökm edir. Lakin nə zaman bu barədə düşünürsə artıq bu yoldan geri çəkilməyin imkansız olduğunu anlayır. Çünki həyatını elə qurmuşdur ki, hara getsə öz məşuqunu xatırladan hisslərlə qarşılaşacaqdır.

Bu şeirə sufilərin nəzərilə yanaşdıqda sirr İlahi bir incəlikdir. Ruh sevginin, qəlb mərifətin, sirr də müşahidənin yeridir. Ruhani bir nurun mövcudluğu qəlbın İlahi sevginin dərkindən xəbər verir. Onun sirri olmamışsa, yəni müşahidə etməmişsə ürək bir iş görməkdə acizdir. Qəlblə sirr bərabərdir. Yəni məqifət olmazsa müşahidə də faydasızdır. Bəziləri sirri qəlbın bir ölçüsü hesab etmiş, bəzilərinin fikrincə isə o, ruhdur və ya ruhdan da uca, daha incə bir ruh ölçüsüdür. Mövləvilikdə sirr istilahi

olaraq bu mənada işlənir: Dədənin hücrəsinin pərdəsi örtülmüşsə, bu onun içəridə istirahət etdiyini və ya özünə görə bir ibadətlə məşğul olduğunu göstərir. Bu vəziyyətə sirr deyilir [81, s. 239].

در عشق کسی قدم نهد کش جان نیست
با جان بودن بعشق در سامان نیست
در مانده عشق را از آن درمان نیست
کانگشت بهرچه برنهی عشق آن نیست

Kim ki eşqdə addım atar onun canının varlığı yoxdur
Eşqdə cana malik olmaq adət deyil
Eşqdən üzülmüşün ona görə dərman yoxdur ki,
Hara hərəkət etsən eşq orada yoxdur [113, s. 98].

Cismani varlıq insanı maddi aləmə bağlayan səbəbdir. İlahi eşqə mübtəla olan kəs cismani varlığını unudaraq yalnız öz məşuquna can atmalıdır. Maddilik vüsala mane olur. Aşiq ilk növbədə bu həqiqəti bilməlidir. Çünki maddi aləmlə əlaqə, ətrafi anlama ilə öz məşuquna sevdalanma bir yerdə ola bilməz. Cismin hərəkətdə olması maddi varlığın göstəricisidir. Bu eşqin yolunda geri çəkilmə, ondan qurtulma üçün çarə axtarmaq da əbəsdir. Çünki həqiqət aşiqi məhəbbətin mahiyyətini dərk etdikdə əsil məqama çatmasa belə artıq bəşəri duyğularını unutmağa başlamışdır. Mütəfəkkir bu məhəbbəti dərmanı olmayan dər adlandırır.

روزی دو که اندرین جهانم زنده
شرمم بادا اگر بجانم زنده
آن لحظه شوم زنده که پیشت میرم
و آن دم میرم که بی تو مانم زنده

İki gün ki, bu dünyada yaşayıram
Utanım, əgər canım sağdırsa
O zaman diri olaram ki, qarşında ölüm
O an ölərəm ki, sənsiz sağ qalaram [113, s. 97].

Maddi dünyaya üsyan edərək əbədiliyə can atan aşiq fani dünyanın naz-nemətinə aldanmır. O, cismin varlığını, yaşamaq anlayışını çoxlarından fərqli başa düşür. Ruhunu bədəninin daşdığını, maddi aləmi dərk etdiyini gördükdə aşiq hələ

məşuquna yaxınlaşmadığını başa düşür. İlahi məhəbbət və onun qovuşması ilə maddi dünyada cismani yaşama bir-birinə əks anlayışlardır. Əgər digərləri bəşəri həyatda olmağı yaşamaq sayırsa, mütəfəkkir eşqinə qovuşmağı əsl həyat hesab edir. Bu səbəbdən də, məşuquna onu sevərkən cismən ölü ikən ruhən yaşadığını, cismən yaşayarkən ölü hesab edildiyini göstərmişdir.

عاشق شدن آیین چو من شیدا بیست
ای هر که نه عاشقت او خود رایست
در عالم پیر هر کجا برنایست
عاشق بادا که عشق خوش سودا بیست

Sevmək adətidir ki, mən dəlicəsinə aşıqəm,
Hər kim ki sənə aşıq deyil o, özündən razıdır,
Qoca dünyada harada cavanlıq varsa,
Eşqi olan aşıq xoş sevdalansın [113, s. 91].

Mütəfəkkirin fikrincə sevən aşıq əgər bu yolu tutubsa ona ötəri bir hiss kimi yaşamamalıdır. Həyatın mənasını hər kəs özünəməxsusu şəkildə anlayır. O, özünü məşuquna dəlicəsinə sevdalanmış aşıq hesab edir. Yarandığı gündən dünya necə böyük məhəbbət hekayətlərinə şahid olmuşdur. Bəzən bu hisslər əzəmətilə iki sevdalanmış insanın duyğusu kimi yaddaşlarda dastan yazmışdır. Bəzən də qəlbə yaranmış eşq cismani bağlılığı adlayaraq daha ali məqama yüksəlmişdir. Mütəfəkkir ilahi eşqə sevdalanmağı duyğu atəşinin ən alovlu və cazibədarı saymışdır.

Eynəlqüzat Miyanəci aşıqın fədakarlığını göz önünə gətirərək suallar verir” “Özünü eşqi üçün bəzi şeyləri unutmağa hazır olan aşıq olduğunu düşünürsən?”, “Bu barədə mömin olanlar nə düşünürlər?”. Fədakar aşıqın əsas məqsədi eşqdır, onun həyatı sevgi, sevgisi isə ölümdür. Bu mübarizədə vüsala çatana qədər qəlbində sevincdən çox üzüntülü, kədərli hisslər yaşayır. O, aşıq olduğunu sevincdən çox üzüntüyə üstünlük verdiyi zaman göstərəcəkdir. Çünki aşıq daxili fədakarlığı ilə öz məmnunluğunu anladacaqdır. Acı çəkməsi və üzülməsi ondan ayrılmayacaqdır. O, hər şeyə özünü qurban verəcəkdir.

ای بلعجب از بس که ترا بلعجیبست
جان همه عشاق جهان از تو غمیست

مسكين دل من ضعيف و عشق تو قويست

بيچاره ضعيف كش قوی باید زیست

Ey gözəl, sən olduqca gözəlsən,

Dünyanın bütün sevənlərinin canı səndən kədərli dir,

Mənim kədərli ürəyim zəif və sənin eşqin qüvvətli dir,

Biçarə zəif qüvvətli dərdi çəkməklə yaşamalıdır [113, s. 109].

Aşiq öz məşuqunun gözəlliyini çəkinmədən dilə gətirir. Şairin təsvir etdiyi “gözəl” insan obrazı deyildir. Bu sevgi ilahi bağlılıqdır. Məşuq bir olsa da, ona məftun aşıqlər çoxdur. Məhəbbət aşıqlərin qəlbində xoş duyğular yaratsa da, məşuqun həsrəti onlara böyük kədər yaşadır. Həmin gözəlliyə biganə qalması mümkün deyildir. Lakin məşuqun davranışları hər zaman qarşılıqlı olmur. Qarşılıqsız sevgilə üz-üzə dayanan aşıqlər öz hallarına məyus olub kədərlənirlər. Qəlbin kədər yükünü daşması onu getdikcə zəiflədir. Bizim aşıqın də qəlbi uzun eşq acısından gücünü itirmiş, haldan düşmüşdür. O, zəiflədikcə məşuquna olan sevgisi azalmır, əksinə qüvvətlənir. Eşq acısı onu usandırmır. Vəziyyətinin necə olmasına baxmayaraq, aşıq məşuqundan əl çəkmir. Yənə də əvvəlki məhəbbətlə öz qəlbinin yükünü daşıyır.

چون از تو بجز عشق نجویم بجهان

هجران و وصال تو مرا شد یکسان

بی عشق تو بردنم ندارد سامان

خواهی تو وصال جوی خواه هجران

Səndən başqa ayrı eşqi axtarmaram dünyada

Sənin hicran və vüsəlin məndə birdir

Sənin eşqin olmadan sakitliyim yoxdur

İstər sən vüsəl, istərsə də hicran axtarışında ol [113, s. 109].

Mütəfəkkir bağlandığı eşqi mövcud hisslərdən ən alisi sayır. O, artıq öz duyğularına əmindir. Sevdasını başqa yerdə axtarmır. Bu yolda ayrılıq əzabı da çəkir, vüsəl sevincini də. Lakin heç nə onu usandırmır. Aşiq vüsəla aparən yolun məşəqqətlərini anlayır. O, eşq acısı da çəkməyə hazırdır. Qəlbi bu sevdaya o qədər bağlanıb ki, özünü ondan kənar təsəvvür edə bilmir. Məşuqunun həsrətindən

alovlansa da, öz şirin vüsal anını yaşaması da onun üçün birdir. Həsrət acısına baxmayaraq, qovuşmaq xəyalı onu tərk etmir.

Edilməsi lazım olan ilk şey taleyi və üsyanı dəyişdirəcəyi təyindir. Bu sevilənləri sevən, yaşamayan, can sıxıcı cəsarət, heyvana sahib olmayan, sevilənin şəfqət və həyəcanı, narahat və sevginin rəsmidir. Ayrılma və hərəkət etmə istedadına sahib deyildir.

يك روز گذر كردم در كوی تومن
ناگاه شدم شیفته روی تو من
بنواز مرا که از پی بوی تومن
ما ندم شب و روز در تکاپوی

Bir gün mən keçirdim sənin küçəndən
Birdən mən heyran oldum sənin üzünə
Mənimlə uyğunlaş, sənin rayihənin ardınca

Gecə və gündüz çox tələsik axtarışdayam [113, s. 100].

Mütəfəkkir gözlənilmədən sevdaya düşmüş çarəsiz aşiqin məhəbbətini təsvir edir. Öz sevdasına qovuşmaq üçün onun bütün çətinliklərinin öhdəsindən gəlməyə hazırdır. Məşuqun axtarışına çıxan aşiq məhəbbət qoxusunun gözəlliyindən onu gecə-gündüz hər yerdə axtarmağa hazırdır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin təsvir etdiyi eşq real və məcazi mənənin vəhdətində təqdim olunmuşdur. Bu beytləri oxuyarkən həm bir gözəli görərək ona məftun olan aşiqin öz məşuquna söylədiyi fikirlər başa düşülür. Həm də ilahi eşqin mahiyyətini anlayıb bütün çətinliklərə rəğmən ona qovuşmaq istəyən həqiqət aşiqi göz önünə gəlir.

گر رنگ رخت بیاد برداده شود
باد از طرب رنگ رخت باد مشود
ور تو بمثل بکوه بر بوسه دهی
کوه از لب تو عقیق و بیجاده شود

Əgər üzünün rəngi küləyə bəxş olunsaydı
Sənin üzünün rəngindən külək sevincdən külək olmazdı
Sən dağlar kimi onun üzərinə busə versən

Dağlar sənin dodağından əqiq və qırmızı yaqut olar [113, s. 100].

İlk baxışdan sadə fikrin ifadəsi kimi başa düşülən bu şeirdə mütəfəkkir, sufi-fəlsəfi düşüncələrini təqdim etmişdir. Termin kimi “rəng” sözünün izahı əvvəldə verilmişdir (səh.). Şair bildirirdi ki, Allahın rəngi sayılan rəngsizlik məqamına çatdıqda bütün rəngləri görənlər sufi həmin rəngi İlahi gözəlliyin təcəlli etdiyi üzde tapmışdır. “Külək” fani, yəni insan üçün vacib İlahi lütfüdür. Həqiqətin mahiyyətini və onun təzahürü haqqında məlumatları dərk edən insan bəşəri düşüncəsini itirir, əbədiliyin yolunu anlayır. “Busə” təsəvvüf termini kimi batindəki feyz və cazibə, müjdə alındığında duyulan həz, anlama və anlatma baxımından keyfiyyətini qəbul etmə bacarığı, ruhun vasitəsiz aldığı zövq və ya həz kimi müxtəlif mənalarda işlənir. Təsəvvüfdə “dağ” fəna məqamıdır. Burada Eynəlqüzat Miyanəci fəna məqamının anlayən və anladan aşiqin çatdığı məqama işarə etmişdir. Fəna məqamında dodaqdan səslənən hər kəlmə insana ilham verir [81, s. 28; s. 41; s. 160].

Eynəlqüzat Miyanəci bildirir ki, eşq nə qədər gizli olsa da onu yaşayan hər kəs duyğusunun mahiyyətini anlayır. Ancaq cahil və eşqdən məmnun olmayanların davranışı küfrdür. O, aşiq olmaq təklif deyildir. Sevməyə layiq olmayan və sevməyən kəs Tanrıya getməz. Eşq sevməyi və sevgini qiymətləndirməyi istəyər. Eşq olmadan əfsanəni bilmir, eşqin adını və sevgini ona qadağan edir.

Mütəfəkkir göstərirdi ki, cənnət qəlbə, ruhda, yaşamaq və nəfs üçün sevgidir. Minlərcə adamın eşqi cisminə sığmaq istəmir. Çünki sevgiyə daxil olmaq istəmədiyini bilirəm, ancaq bu yolu keçmək lazımdır. Eşqin aludəçiliyi gəldikdə eşqi olmayan kəs sevgiyə sahib olmaz.

با دل گفتم که ای دل زرق فروش

کم گرد بگرد عشق با عشق مکوش

نشنید نصیحت و بمن بر زد دوش

تا لاجرمش زمانه می مالد گوش

Ürəyə dedim ki, ey satılmış riyakar ürək

Eşq ətrafında az fırlan, eşqə cəhd etmə

Nəsihəti eşitmədi, dünən mənə açıqlandı

Mən ondan ötrü günahkaram, zəmanə qulaqbürması

verər ona [113, s. 116].

Eynəlqüzat Miyanəci sevgilə dolu ürəyinə müraciət edir və onu “riyakar” adlandırır. Sevməyən ürək həqiqi eşqin nə olduğunu anlamır. O, doğru yolu tutmamaqda digərlərini ariflərin sözlərinə, nəsihətlərinə qulaq asmadıqlarını göstərir. Buna görə özünü günahkar saysa da, zəmanənin onları cəzalandıracaqlarını söyləyir.

Mütəfəkkir bildirir ki, sevginin ətrafında dolaşmadan bu sevgi deyilmi? Mürəkkəb bir şey yoxdur. Zəfər çalmaq bizim sevgimizdir. Tanrının mükəmməlliyi ona sevginin həyata qaytarmaq və eşqimizin ona gəlməsidir. Sevlməyən və sevlməmiş insanlara aşiq olmaq mümkündür. Sevən və sevilən bu mübahidədən uzaqdır.

Eynəlqüzat Miyanəci Əhməd Qəzalinin təsvir etdiyi İlahi eşqin mahiyyətini anladan şeiri maraq doğurur:

چون آب و گل مرا مصور کردند
جانم عَرَض و عشق تو جوهر کردند
تقدیر و قضا قلم چو می تر کردند
عشق تو و جان ما برابر کردند

Su və gil ilə mənim təsvirimi verdiklərinə

Canım gövhər sənə eşqin isə onun mahiyyətidir (mayası)

Təqdir və qiyamət dedim, çünki canlandırmır

Sənə eşqin və bizim canımızı eyniləşdirdilər [113, s. 112].

Bu şeirdə ilk növbədə insanın yaranışı ilə bağlı dini rəvayətlər yada düşür. Allahın insanı yeddi gündə sudan və gildən yaratması Qurani-Kərimdə öz əksini tapmışdır. Qurani-Kərimin “əl-İnsan” surəsinin 1-ci ayəsində deyilir:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا

“İnsanın elə bir dövrü olub keçmişdir ki, o, xatırlanmağa layiq bir şey olmamışdır! (Yaxud insanın elə bir dövrü olub keçmişdir ki, o həmin dövrdə xatırlanası bir şey olmasın?! Əlbəttə, olmuşdur. İnsan əvvəlcə mövcud deyildi. Sonra o, yəni ulu babamız Adəm torpaqdan və sudan yoğrulub insan şəklinə salınmış, ona ruh verilmiş və o, həyat sürməyə başlamışdır. İnsanın nə üçün yaradıldığını əvvəlcə

nə göy əhli, nə də o özü bilirdi. Tədriclə mələklər və o özü nə üçün yaradıldığını anladı)”.
İran alimi Sədrəddin Bələği “Quran qissələri” əsərində müqəddəs kitabda əksini tapmış insanın yaranışı ilə bağlı hekayətdə yazmışdır: “Allah-Taala yeri iki günə yaradıb onu böyük dağlarla möhkəmlətdi. Yer sakinlərinin bütün ehtiyaclarını isə dörd günə hazır etdi. Sonra qaza oxşar bir maddə ilə yeri işıqlandıraraq göyü yaratmağa başladı və hər ikisini öz iradəsi dairəsinə daxil etdi. Daha sonra dua oxuyan, ibadət edən mələkləri yaratdı. Sonra iradəsi və hikmətinin tələbi ilə Adəmi və onun nəslini yaratmaq üçün mələklərə belə bir xəbər göndərdi: *“Elə bir yeni məxluq yaradacağam ki, yer üzündə xələfim olsun, orada məskən salıb nəslini hər yana yayılsın, torpaqda bitənlərdən yeyib onun təkindəki nemət və bərəkətləri üzə çıxarsın”*... Tanrı Adəmin bədənini gildən yaradıb ona can üfürdü. Onun bədənində həyat nəsimi dəydi, ağıl, iradəsi və hissləri fəaliyyətə başladı. Sonra Allah-Taala ona mərifət və nemət bəxş etdi. Öz nurundan ona bir işıq və aydınlıq saçaraq yaradılmışların adlarını və sirlərini öyrətdi” [3, s. 11-12].

Sufi-alim insanın Uca Tanrının istəyilə sudan və gildən yarandığını xatırladaraq bəşər övladının ilk gündən öz Yaradanına sevdalandığını bildirirdi. Şair canı gövhər, İlahi eşqi onun varlığının mahiyyəti hesab etmişdir. Bu eşqə mübtəla olmuş aşiq taleyin onları bağlılıqda bərəabərləşdirdiyini göstərmişdir.

Təsəvvüf termini kimi “su” mərifət, ilahi feyz, Zat, varlıq, kamil nəfs və bu kimi müxtəlif mənalarda işlənmişdir [81, s. 1].

Eynəlqüzat Miyanəci bildirir ki, böyük eşq və orta sevgi hər ikisi şahidlərin dilə gətirdiyidir. Sevginin mahiyyəti arasındakı fərq şahidlərlə görünən arasındadır. Fərq nəticədə onlar arasında ayıracağı sevgidir. Sevginin sonu varsa sevgidir, eşqə şahid olarsa onun aşkar və görünən olmasını görə bilərsiniz. Ümidverici bir fiqur olaraq görünməməlisiniz və bu bir sıxıntı deyil, brliyin mükəmməlliyidir. Alimlərin dinində bundan başqa bir din yoxdur.

آنرا که حیوتش آن بت شاهد نیست

در مذهب کفر زاهد و عابد نیست

کفر آن باشد که خود تو شاهد باشی

چون کفر چنين است کسی واحد نيست

O şəxsin həyatına ki, o gözəl şahid deyildir

Zahidin və abidin küfrünün məzhəbində deyildir

Küfr odur ki, sən özün şahid olasan

Çünki küfr belədir, kimsə tək deyildir [113, s. 110].

Ərəb sözü olan “həyat” məzmununa görə real və məcazi mənalarda istifadə olunur. Bir insanın canlılığını, ömrünün ifadəsi zamanı işlədilən bu kəlmə istər ərəb, istərsə də Azərbaycan dillərində eyni xüsusiyyətə malikdir. Lakin yerindən və mövzusunun asılı olaraq onun məcazi tərəfləri də vardır. “Həyat” sözüne fəlsəfi cəhəddən yanaşdıqda, bir şeyin öz nəfsinə görə varlığı tam həyat sahibi olmasıdır. Özündən başqasına görə olan həyat izafidir, yəni bağlantıdır. Allah Öz nəfsinə görə vardır, diridir. Məxluqat Allahdan qeyri varlıqlardır. Onların həyatı izafidir. Ona görə ölümlü və fanidirlər [81, s. 108]. Burada Eynəlqüzat Miyanəci real həyatı deyil, məcazi mənada işlədilən canlılığı nəzərdə tutmuşdur. Məhz həmin həyata şahidlik edilməlidir. Sufi təbirincə şahid salikin qəlbində hazır və mövcud olan, qəlbin istədiyi düşüncəyə deyilir. Biri digərinin qəlbini duyar, bağlanarsa sevən şəxs onun şahididir [81, s. 246]. Məlumdur ki, dünya nemətlərinə biganəlik zahidlərin həyatı üçün ən mühüm amildir. Ömrünü maddiliyə deyil, əbədiliyə bağlayan insanlar bu yolun tələblərini bilməlidirlər. Bəşər övladı həqiqət yoluna qədəm qoyarkən düşüncəsində, ruhunda yalnız bir sevdanı daşmalıdır. O da İlahi sevgidir. Zahid bütün varlığı ilə məhrumiyyətlərə dözərək öz sevgisinə can atmalıdır. Bununla da, o, özünü deyil, Tanrı məhəbbətilə yaşamalıdır.

Mütəfəkkirin bəşəri gözəlliklə ilahi gözəlliyi qarşılaşdırdığı və müqayisə etdiyi nümunələrdən birində deyilir:

زلف بت من هزار شور انگیزد

روزی که نه از بهر بلا برخیزد

وان روز که رنگ عاشقی آمیزد

دل دزد دو جان رباید و خون ریزد

Mənim gözəlimin zülfü min narahatlıq oyadar

O gün ki bəla (törətmək) üçün qalxar

O gün ki aşıqlıq rəngi qarışdırar

Ürək iki can oğurlayar, qan tökər [113, s. 131].

Burada Eynəlqüzat Miyanəci “mənim gözəlimin zülfü” deyərəkən Həqiqi eşqin yaratdığı məchulluğu nəzərdə tuturdu. əsl məhəbbətin mahiyyətini anlayan aşiq Qeyb aləminin sirrlərini öyrənməyə can atır və anlaşılmaz vəziyyət onu narahat edir. İnsan xislətində hər zaman ilk baxışda xoş görünən mənfi amillərə meyl yaradan bir keyfiyyət vardır. Həmin davranışı özündən uzaqlaşdırmağa nail olanlar isə çox azdır. Həqiqət aşiqi ruhunu pisliklərdən nə qədər qorumağa çalışsa da, bəzən yanlışlıqlar baş verir. Qeyd edildiyi kimi, ali mərtəbə rəngsizlik məqamı sayılır. Həmin mərtəbəyə yüksələn aşiq bütün rəngləri görür, tanıyır. Şair burada göstərir ki, aşıqın rəngləri qarışdırmağı sanki aşıqlə məşuqun məhvi deməkdir.

ابروی تو با چشم تو هم پهلوی به

همسایه طرار یکی جادو به

آن خد ترا نگاهبان گیسو به

داند همه کس که پاسبان هندو به

Sənin qaşların sənin gözlərinlə yanaşı olanda yaxşıdır

Oğrunun kölgəsindən bir cadu yaxşıdır

Səndəki o yanağı qoruyan uzun saç yaxşıdır

Hər kəs bilir ki, hindu qoruqçu yaxşıdır [113, s. 133].

Eynəlqüzat Miyanəcinin bu şeiri ilk baxışdan insan gözəlliyini tərənnüm etmişdir. Məlumdur ki, bəzi fəlsədi təlimlərdə İlahi böyüklük bəşər övladının üzündə təcəlli etmişdir. “Əbru” farsca “qaş” deməkdir. Salıkdə davranışda qüsurlu gördükdə dərəcəsinin düşməsi və laqeydlikdir. Böyük Zati örtməsi və varlıq aləmini bəzəməsi məqsədlə sifətlərə də əbru (qaş) adı verilir. “Çəşm” mənaca “göz”ə deyilsə də, sufi termini kimi Haqqı müşahidə üçün işlədilir [81, s. 68; s. 54].

از عشق نشانه، جان و دل باختن است

وین کون و مکان هر دو برانداختن است

گه مؤمن و گه گاه کافر بودن

با این در مقام تا ابد ساختن است

Eşqdən can və ürəyin nişanəsini uduzmaqdır

Bu varlıq və məkanın hər ikisini məhv etməkdir

Gah mömin, gah da kafir olmaq

Bununla məqamda əbədi olmuşdur [113, s. 133].

Mütəfəkkir eşq üçün vacib olan cəhətin insanın bütün varlığını və qəlbini tamamilə məşuquna təslim etməkdə görürdü. Məhz bu şəkildə aşiq olanlar maddiliyi və dünyanı öz daxilində məhv edir. Burada şair “varlıq” mənasında “kun” ərəbcə “olmaq” felindən istifadə etmişdir. Məlumdur ki, bu sözə Qurani-Kərimdə tez-tez rast gəlinir. Buna “əl-Bəqərə” surəsinin 117-ci ayəsini nümunə göstərmək mümkündür. Orada deyilir:

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“Göyləri və yeri icad edən (yoxdan yaradan) Odur. Bir işin yaranmasını istədiyi zaman, ona (o işə) yalnız: “Ol !” – deyər, o da (fövrən) olar.

Hər şeyi yoxdan yaradan Allahın bir əmrilə ətraf aləmin vücuga gəlməsi həqiqəti axtaranlara hansı qüvvənin daha böyük, əzəmətli olduğunu göstərir. Tanrının bir əmrilə yaranmış insan cismən deyir, ruhən öz maddi məkanını tərk etməlidir. O, məhdud aləmə sığmayaraq əbədi dünyaya can atmalıdır. Gedəcəyi uzun sınaq yolunda səhvləri və doğruları ona əsl həqiqəti göstərəcəkdir. Sonunda istədiyi xoşbəxtliyə çatacaqdır.

چون عشق تو بی نشان جمالی دارد

در اصل و جود خود کمالی دارد

هر لحظه تمثیل و خیالی دارد

این عشق در بیغا که چه حالی دارد

Sənin eşqin kimi görünməmiş cəmalə malikdir

Əslində, öz varlığı kimi kamala sahibdir

Hər an bənzəyiş və xəyala malikdir

Bu eşq təəssüf ki, nə vəziyyətdədir [113, s. 134].

Eynəlqüzat Miyanəci şeirində eşqinin təsəvvürə gəlməz cazibəyə sahib olduğunu anlatmışdır. Allaha sonsuz məhəbbət bəslədiyinin və Onun gözəlliyinin, aliliyinin vəsfini vermişdir. Mütəfəkkir şeirində “gözəllik” sözünü “camal”la ifadə etmişdir. Bu kəlmə adi leksik mənası ilə yanaşı, fəlsəfi termin kimi Allahın

gözəlliyinin görünüşdə təzahürü kimi izah olunur. Sufi lüğətlərində camalın iki növü verilmişdir: mütləq və müqəyyəd. Mütləq yerlərin və göylərin yaradan Allaha məxsusdur. Heç bir bənzəri olmayab İlahi camaldır [86, s. 167]. Şair sonsuz məhəbbət bəslədiyi Tanrının gözəlliyinin tərənnümü ilə Onun digər üstün keyfiyyətindən də bəhs edir. Bu da Allahın kamilliyidir. Kamillik bir şeyin bütün hissələrinin tam olması mənasındadır. Allahın kamalı mahiyyətindən ibarətdir. Onun mahiyyəti də idrakdan xaricdir. Allahın kamilliyi sonsuzdur [81, s. 153]. Sevginin yaşadığı zamanı ön planda göstərən filosof-şair burada “an” kəlməsini ərəb dilində olan “ləhzə” ilə işlətməmişdir. Təbii ki, digər fəlsəfi ifadələrdə olduğu kimi onun da leksik və batini mənaları vardır. “Ləhz” adi halda göz açıb qapayacaq an məfhumunu anladır. Lakin fəlsəfi termin kimi qeybə inancın, yaxın dərəcəsinə çatma səbəbilə qəlbə doğan şeylərə və qəlblərin bəsirətlərinin görünməsinə işarə edən deyimdir. Bəsirət gözlə baxar. Allahın nuru, elmi və açması ilə baxmaq. Sufi qulaq, göz və s. duyğu orqanlarından başqa qəlbə doğan bu müşahidəyə əhəmiyyət verir. Əşyaya maddilikdən daha çox ağıl gözü ilə baxar [81, s. 153]. Eynəlqüzat Miyanəcinin ifadə etdiyi bir anlıq baxış məhz bəsirətin görməsidir. Vahid əsl sayılan Allahdan başqa bütün mövcudatın xəyal adlandırılmasını nəzərə alsaq, gözəlliyi, kamilliyi və həqiqiliyi ilə Uca Tanrı hər şeydən yüksəkdədir. Qəlb gözü ilə Ona baxan, sevən insan məhəbbətinə qovuşmaq üçün məhrumiyyətlərə hazır olmalıdır.

هر روز ز عشق تو بحالی دگرم
و ز حسن تو در بند جمالی دگرم
تو ایت حسن را جمالی دگری
من ایت عشق را کمالی دگرم

Hər gün sənə eşqindən başqa hala düşürəm

Sənə hüsnündən başqa camala bağlanıram

Hüsnün ayəsinin içərisindən başqa bir camala maliksən

Mən eşq ayəsindən başqa düşüncəyə malikəm [113, s. 135].

Şeir ilk baxışdan sadə lirik məzmunlu nümunə təsiri bağlayır. Lakin Eynəlqüzat Miyanəci burada az sözdən istifadə edərək dərin fəlsəfi rübaini ərsəyə gətirmiş, öz hisslərində bəşərin deyil, İlahiyə bəslədiyi məhəbbətinin vəsfini

vermişdir. Burada həm eşq əzabından əziyyət çəkən aşiqin vəziyyəti göz önünə gəlir. Həm də duyğulara fəlsəfi mövqedən yanaşılır. Şeirdə işlədilən “hal” sözü sufi təbirincə, zikr, hüzn, sevinc kimi vəziyyətlərdə qəlbə yönəlməyə deyilir [81, s. 100]. Mütəfəkkirin məhəbbəti hər gün onun qəlbində təzahür edir. Əvvəl bildirilmişdir ki, hüsn Allaha məxsus gözəllikdir. Bu İlahi gözəlliyi başa düşən, anlayan kəslər mənən kamilləşərək İlahi gözəlliyi görmək sevdası ilə yaşayırlar. İnsanın daxilində formalaşan gözəllik onun qeyb aləminə can atmasından yaranır. Ərəb dilində ayə sözü müxtəlif mənalarda işlənsə də, fəlsəfi termin kimi, fərqli görünən şeylərin həqiqət gözü ilə bir və bütün olaraq görünməsidir. Çünki bir mənada ayələr Allahın sifətləri olmaqla bərabər, zatının özüdür [81, s. 26]. Mütəfəkkir məhz İlahiyə məxsus hüsnə batini nəzərlərlə baxıldıqda Onun əvvəllər qarşılaşmadığı tərəflərini, aliliyini özü üçün aşkarlayır. Bununla da anlayır ki, Allaha bəslədiyi məhəbbətə bəsirət gözü ilə baxdıqda kamilləşir, əsl həqiqətin mənasını dərk etməyə başlayır.

اي عشق دريغا بيان از تو محالست
 حظ تو ز خود باشد و حظ از تو محالست
 انس تو بابرو و بان زلف سياهت
 قوت تو ز خدست و حيوة ز خالست
 اسم تو شريعت است و عين تو گناهست
 جان و دل ما تويی دگر خود همه قالت

Ey eşq, təəssüf ki, sənin izahın mümkün deyildir
 Sənin həzzin özünə olsun və sənə həzz mümkün deyildir
 Sənin qaşlarınla və o qara saçınla olan ünsiyyətin
 Sənin gücün yanağındandır və sənin həyatın xalındandır
 Sənin adın şəriətdir və sənin gözün günahdır
 Canımız və ürəyimiz sənsən ki, özündən başqa
 hər şey səhvdir [113, s. 135].

Burada Eynəlqüzat Miyanəci digər şeirlərindən fərqli, öz eşqinə müraciət edir. Qəlbini dinləndirməyə və məhəbbətinin vəsfinə çalışır. Lakin eşq məbədinin adı olmadığı kimi Onun tərənnümü də asan deyildir. Şair duyduqlarının, hisslərinin izahının imkansız olduğunu təəssüflə bildirir. Həzz sözünün ərəbcə “həzz, şans, pay,

nəsis” kimi müxtəlif mənaları vardır. Mütəfəkkir bir bəşər övladı üçün İlahinin gözəlliyini, aliliyini tam şəkildə görmək və zövq almağın mümkün olmadığını xüsusi vurğulayır. Onun varlığı sirrləri və müəmmaları ilə insanın dərkə üçün imkansızdır. Burada filosof-şair xəyali gözəlliklə insan çöhrəsinin müqayisəsini aparır. Bəşəri bir gözəlin qaşlarını, saçını, yanağını və xalını tərənnün edir. Məlumdur ki, fəlsəfi ədəbiyyatlarda xal həqiqi vəhdət nöqtəsi, gizli olduğu üçün belə adlanmışdır. Qeyb aləmi. Haqqın mütləq qeybi və bilinməyən hüviyyəti. Xal bir nöqtə olub o da Allahın simvoludur [81, s. 100]. Ümuniyyətlə, üz cizgilərinin vəsfi burada real mənada verilməmişdir.

چندان غم عشق ماه رویی خوردیم
 کو و بمیان اندهش گم کردیم
 اکنون ز وصالش و فراقش فردیم
 کو عشق و چه معشوق کرا پروردیم

Nə qədər ay üzünün eşqinin qəmini çəkdik
 O hanı, onun qəmində ortada itdik
 İndi onun vüsalından və ayrılığından fərd olduq
 Eşq hanı, məşuq hanı, kimi bəslədik?! [113, s. 137].

Eynəlqızat Miyanəci məhəbbət alovunda alışıb-yanan aşiqin çəkdiyi iztirablardan bəhs edərkən fəlsəfi məzmunu ilə yanaşı, real aşiq obrazı yaratmışdır. Burada şair “ay üzlü” deyərək İlahi təcəlliyə işarə etmiş, ona can atan aşıqlərin vəziyyətini anlatmışdır. “Ayrılıq” və “vüsal” anlayışları əksər fəlsəfi şeirlərdə rast gəlinir. Həmin nümunələrdə bu iki əks, eyni zamanda birindən digərinin yarandığı insan hissələrinin tərənnümü hər zaman zahiri və batini mənalarda ifadə edilmişdir. “Aşiq” və “məşuq”un bir-birlərinə sıx bağlı tərəflərdir. *“Aşiqlik bütünlüklə O olmaq, məşuqluq isə bütünlüklə Sən olmaqdır. Zira özün olman sənə yaraşmaz; sənə yaraşan məşuqa aid olmandır. Aşiqliyə yaraşan əsla özünə aid olmamaqdır və özü-özünə qalmamaqdır”* [86, s. 130].

دوش ان بت من دست در اغوشم کرد
 بگرفت و بقهر حلقه در گوشم کرد
 گفتم: صنما! ز عشق تو بخروشم

لب بر لب من نهاد و خاموشم کرد

Ötən gecə o mənim gözəlimin əlini ağuşuma qoydu
Narahatlıq (razılaşmama) və qəzəb halqasının guşəsindəyəm
Dedim: Ey Sənəm (büt)! Sənin eşqindən cuşa gəlirəm
Dodağını dodağımın üzərinə qoydu və məni susdurdu [113, s. 138].

Eynəlqüzat Miyanəci bu şeirində sadə, eyni zamanda dərin fəlsəfi məzmunlu fikirlərini öz oxucusuna çatdırmışdır. Burada o, “ötən gecə” deyərəkən zaman keçidini deyil, Haqqın ululuq sifətinə, “əl” sözü ilə İlahi qüvvənin zühuruna, məqam, sərvət, nüfuz, kamal sifətlərinin qazanılmasına və onlara hakim olmalarına, “qucaq” kəlməsilə isə sirləri başa düşməyə işarə etmişdir [81, s. 66; s. 62; s. 11]. Burada filosof-şair “o mənim gözəlimin əlini quzağıma qoydu” fikr ilə Haqqa inanan, həmin gözəlliyin aşiqinə çevrilən insan kamilləşərək məqama yüksəlir və bəzi batini sirlərə sahib olur. Əsil sevginin mahiyyətini anladıqdan sonra arzuladığı məqama yüksəlmək istəyi daha da artmışdır. Mütəfəkkir aşiqin dilindən məşuquna “ey Sənəm” deyərək müraciət edir. Həmin eşqin onu cuşa gətirdiyini, bu gözəlik qarşısında danışa bilməyib susduğunu bildirir.

تا من بمیان خلق باشم با تو
تنها ز همه خلق من و تنها با تو
خورشید نخواهم که بر اید با تو
ای بر من سایه نیاید با تو

Nə qədər ki, mən xalqın içindəyəm səninlə
Yalnız mənim bütün yaradılışımdan və yalnız səninlə
Günəşi istəmədim ki, çıxsın səninlə
Mənim üzərimə kölgə gəlməsin, gəlsin səninlə [113, s. 121].

Ərəbcədən digər dillərə keçən “xalq” sözü xalq, insanlar, yoxdan yaratmaq və başqa bu kimi mənaları ifadə edir. Eynəlqüzat Miyanəci bu kəlmə ilə cismən insanlar arasında yaşayarkən qəlbində İlahi sevgini daşdığı çəkinmədən söyləyirdi. O, geniş toplum arasında olmasına baxmayaraq, özünü daxilən tənha adlandırır. Ürəyində bu sevginin bəslənməsi onu həmin tənhalıqdan xilas etməmişdir. Fəlsəfi termin kimi Günəş təklik, vəhdət mənasında işlədilir. Mütəfəkkir öz sevgisini, daxilindəki İlahi

məhəbbəti maddi aləmin günəşinin doğması ilə müqayisədə göstərərək nəfsində ikiləşməni istəmir. Eynəlqəzət Miyanəcinin göstərdiyi kölgə isə “həqiqətin kölgəsi kimi qiymətləndirilir. Bu da özə görə qabıq deməkdir [81, s. 229]. Cismani bağlıqla maddi aləmlə əlaqədə olan aşiq, həqiqət yolunu qət edərək saflaşmağa, pisliklərdən təmizlənməyə, dünya nemətlərindən uzaq qalmağa çalışaraq öz məneni görməyi arzulayır.

هر زمانم جان و دل نزدیک دلبر میشود
واز جمال حسن رویش هر دو کافر میشود
پس میان جان و دلبر قالبم ز حمت شده است
بی تن و قالب مرادم خود میر میشود

Hər bir anım canla, ürəklə (canla-başla) dilbərin yanında olur
Üzünün hüsnünün camalından hər ikisi kafər olur
Can və dilbər arasında bədənəm zəhmətə qatlaşmışdır
Cisimsiz və bədənsiz istəyim özü ölü olur [113, s. 202].

Şair burada sevgisinə qovuşmaq yolunda bütün varlığı ilə özünü məhəbbətinə təslim etdiyini bildirirdi. Dilbər farsca könül götürən deməkdir. Təsəvvüfdə tutukluk halın bildirir. Bu qəlbə üzüntünün sevgilə birlikdə olduğu haldır [81, s. 64]. Məşuqunun İlahi təcəllidən olan gözəlliyi aşiqin cisminin və qəlbinin günahkarlığını göstərirdi. Ruhu və sevgi bağları onun cisminə təlatümlər yaradaraq ondan qurtulmaq hissini oyadır. Lakin maddi aləmdə cisimsiz və bədənsiz yaşamaq mümkün olmadığı, öz ruh qəfəsini itirməyin ölüm halı kimi qiymətləndirildiyi məlumdur. Buna baxmayaraq, aşiq əbədi həyatına, sevgisinə qovuşmuş olur.

معشوق منا! بی تو نمی یارم زیست
درمان وصال تو نمیدانم چیست
تا عشق فراق کرد دیوانه دلم
در عالم، کس نیست که بر من نگر نیست

Ey mənim məşuqum! Sənsiz yaşaya bilmirəm
Sənin vüsəlinin dərmanı nədir bilmirəm
Eşq ayrılıq saldıqda divanə ürəyimə
Aləmdə adam yoxdur ki, mənə (mənim halıma)

ağlamasın [113, s. 207].

Eynəlqızat Miyanəci məhəbbəti adi bir hiss kimi qəbul etməməsi onun bu şeirində də aydın görünür. Çünki vəsf edilən sevgi bəşəri duyğulardan ucada dayanır. O, qarşı tərəfə “Ey mənəm məşuqum!”-deyərək müraciətlə səslənir. Həmin eşqin aşiqi üzdüynü, həyatını onsuz təsəvvür etmədiyini kədərlə dilləndirir. Çəkdiyi həsrətə son qoymağa çalışan aşiq vüsəlinin dərmanını axtarır. Qovuşmanın nə zaman baş verəcəyini səbirsizliklə gözləyərək acıdan ağlını itirdiyini söyləyərək özünü “divanə” adlandırır. Onun bu vəziyyəti ətrafdan həqiqəti anlayan hər kəsdə hüznün yaradır.

معشوق بلا جوی ستمگر دارم
و ز اب دیده استین تر دارم
جانم برد این هوس که در سر دارم
من عاقبت کار خود از بر دارم

Zalım, bəla axtaran məşuqum vardır

İki gözümün suyundan nəm olur qolçaqlarım

Bu həvəs canımı aparır ki, sirrimdə vardır

Mən işimin sonunu əzbər bilirəm [115, c. 2: s. 50].

Aşiq öz məşuquna qovuşmaq yolunda çəkdiyi əzabları, çətinlikləri dilə gətirir. Vüsəli üçün hər şeyə hazır aşiq çoxlu göz yaşları axıdır. Şair burada iki gözündən axıtdığı yaşların çoxluğundan onun qolçaqlarının nəmləndiyini bildirir. Mütəfəkkir həmin eşqdə gözli sirrin olduğunu göstərir. Məhəbbət yoluna qədəm qoyan aşiq əvvəldən nələr yaşayacağını, kədərini, əzabını anlayırdı. Lakin vüsəl anına qədər bütün bunlara səbrlə yanaşmaq hər kəsin işi deyildir.

معشوق، مرا گفت نشین بر در من
مگذار درون انکه ندارد سر من
انکس که مرا خواهد گو: بیخودباش
این، در خور کس نیست مگر در خور من

Məşuq mənə dedi ki, mənənin qapımın ağzında otur

İçəriyə qoyma onu ki, mənə başıma layiq deyil

O kəs ki, mənəni istəyir, de: özündən əl çək

Bu, hər bir insanda yoxdur, məgər məndə var [113, s. 238].

Eynəlqüzat Miyanəci digər şeirlərində olduğu kimi burada da real və məcazi məhəbbət hissələrinin təsvirini vəhdətdə yaratmışdır. Rübaidə aşiqin öz məşuqu ilə yaranan mükəlliməsi hər iki mənada izah edilə bilər. Mütəfəkkir oxucularının gözündə həm bəşəri bir gözəli sevən, ayrılıq həsrətindən əzab çəkən, vüsala can ataraq ona qovuşmaq üçün yollar axtaran sadıq aşiq obrazını yaradaraq lirik duyğuları tərənnüm etmişdir. Həm də, həqiqi eşq sayılan İlahi məhəbbətin cəfakeş, hər əzaba hazır sevdalısının obrazını canlandırmışdır. Burada həqiqət aşiqinin arzusuna çatmaq üçün lazım olan məhrumiyyətləri aydın verilmişdir. Şair Haqqa qovuşmaq istəyən kəslərin uzun bir yolu qət edərkən iradəliliyini, amalından dönməyərək öz məşuqunun qapısından ayrılmamasını vacib saymışdır. Bütün məhrumiyyətlərə, çətinliklərə dözənlər sonda o qapıdan girərək əbədi səadətə nail olacaqlar. Mütəfəkkir məşuqun ən mühüm tələbini çatdıraraq bildirir ki, vüsala qovuşmaq istəyənlər maddi dünyada cismən varlıqlarını unudaraq ruhən bu buxovlardan azad olmalıdırlar. Cisim insanı səhvlər və doğrularla dolu aləmdə var edən, bir sıra həqiqətləri görmək imkanına maneə yaradan amildir. Çox az sayda adamlar vardır ki, əbədi səadətin mahiyyətini məhz ruhu qəlibində, cismində olarkən anlayır. Filosof-şair Həqiqət aşiqinin vüsala yetmək üçün vacib tələbləri aydın şəkildə oxucusuna bildirir.

گر خال و خد و چشم تو کافر باشد
این جان و دلم درو مجاور باشد
شرطی کن اگر زلف تو بیداد کند
ما را صنما لب تو داور باشد

Sənin xəddi-xalın, gözün kafir olarsa

Bu can və ürəyim onunla qonşu olsun

Şərt kəs, əgər sənin zülfünə zülm edərsə

Bizə ey sənəm, sənin dodağın hakim olsun [113, s. 223].

Əvvəldə də bildirilmişdir ki, sufi ədəbiyyatlarında qaş, göz, xal kimi ifadələr real mənalar daşıyır. Bu şeirdə də, şair təsəvvüfdə Allahın simvolu sayılan xal kəlməsini işlədərək qeyb aləminin məchul qaranlıq olduğu üçün onu Haqqı müşahidə edə bilən gözlə görüldüyünü bildirir. Təsəvvüfdə göz iki cürdür: zahiri və batini.

Zahiri göz hiss və şəhadət aləmindəndir. Batini göz isə digər aləmdəndir. O aləm mələklər aləmidir. Bu iki gözün hər birinin günəşi və nuru vardır. Onun qatında görmək mükəmməlləşmişdir. Bunlardan biri zahiri, digəri batinidir. Zahiri olan şəhadət aləmindən olub hiss edilən günəşdir. Batini mələklər aləmindən olub Quran və Allahın endirmiş olduğu kitablardır. Nə zaman bu vəziyyət sənə tam şəkildə aşkarlanarsa, sənün üçün mələklər aləminin qapılarından ilki açılmış olur [86, s. 137].

از عشق تو ای صنم دلم خون شده است
جان در طلب وصل تو بیرون شده است
لیلی شده ای مرا تو ای شاهد بت
جان و دل من عاشق مجنون شده است

Sənün eşqindən, ey sənəm, ürəyim qana dönmüşdür

Can sənün vüsalına yetmək üçün məhv olmuşdur

Sən mənim üçün Leyli olmusan, ey gözəlliyin şahidi

Mənim canım və ürəyim Məcnuna aşiq olmuşdur [113, s. 249].

Eynəlqüzat Miyanəci burada “Ey Sənəm” deyərək gözələ müraciət edir. Aşiqin yaşadığı çətinlikləri dilə gətirən mütəfəkkir, onun vüsalına yetmək üçün cismani məhvi də göz önünə alır. Fəlsəfi ədəbiyyatda əbədi səadətə qovuşmaq yolunda aşiqin yaşadığı ayrılıq və vüsala çatmaq əsas məqsəddir. Burada şair əfsanələşmiş məhəbbət hekayətini xatırladaraq sevənlərin həmin iki qəhrəmanını örnək göstərir. Burada o, məşuquna bağlılığını Məcnunun Leyliyə bəslədiyi hisslərlə müqayisə edir.

از دست بت شاهد، جان بیجان شد
دل در طلب و صلش بی درمان شد
او خود بخودی ز ما همی پنهان شد
کفر و اسلام نزد ما یکسان شد

Şahid gözəlin əlindən can cansız oldu

Onun vəslinin istəyində ürək dərmansız oldu

O özü-özlüyündə bizdən pünhan oldu

Küfr və islam bizim yanımızda eyni oldu [113, s. 292].

Həqiqi eşq mahiyyət etibarı ilə ali, möhtəşəmdir. O, öz aşiqinə əbədilik qazandırsa da, bu qovuşma bəşəri varlığın sona yetməsilə nəticələnir. Həmin sevdanı

anlayanlar ona elə bağlanırlar ki, bir daha yılla bilmirlər. Sanki aşiqin hissləri dərmonsız xəstəlikdir. Digər sevgilər arasında vüsala yetməsi çətin, böyük sınaqlar tələb edən İlahi eşqi seçənlər qovuşma anına qədər onu qəlblərində gizli saxlayırlar.

دل بسته آن دوزلف چون شست شدست

جان در سر چشم کافرش مست شدست

ای جان جهان نه کفر و دینست مرا

دریاب مرا که کارم از دست شدست

O iki zülfün bağı ürəkdir, çünki gedib-gələndir

Can onun kafir gözündə məst olmuşdur

Ey cahanın canı mənimki nə küfrdür, nə dindir

Başa düş məni, işim əldən düşmüşdür [113, s. 342].

Burada da mütəfəkkir digər şeirlərində olduğu kimi zahiri gözəlliklərin bəzəyi, bədiiliyi pərdəsilə batində dərin mənalar yaratmışdır. Bunun kimi nümunələrə şairin yaradıcılığında tez-tez rast gəlinir.

Ümumiyyətlə, insan hisslərinin tərənnümündən yaranmış məhəbbətlə bağlı əsərlər bütün dövrlərdə ədəbiyyatın aparıcı mövzularından sayılmışdır. Zamanın dəyişikliyi, tarixin sınaqları həyatın bütün sahələrində olduğu kimi, mədəniyyətə də təsir göstərmişdir. Mövcud vəziyyətdən çıxış edən şairlər, ədiblər dövrün tələblərinə uyğun mövzularda müraciət etmiş, söz sənətinə münasibət hər mərhələdə özünəməxsusluğu ilə seçilmişdir. Zamanın tələblərinə dayanaraq ədəbiyyatın formalarında və məzmununda müxtəlifliklər yaranmışdır. İlkin dövrlərdə əgər ədəbiyyatda eşq, məhəbbət anlamı bir bəşərin digərinə bəslədiyi hisslər şəklində başa düşülürdüsə, zaman keçdikcə insanın Yaradana olan sevgisi lirik mövzu kimi mütəfəkkirlərin əsərlərinin zənginləşdirdi. Əgər bəşəri sevgidə aşiqin qovuşması maddi dünyanın sevinci sayılırdısa, İlahi məhəbbətin səadəti əbədiliyə çatmaq idi. Şərq ədəbiyyatında məhəbbət anlayışı insanın digər bir bəşərə və öz Yaradanına ünvanlamasına dair çoxlu sayda nümunələr vardır.

V FƏSİL. EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİ ŞEİRLƏRİNİN BƏDİİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

5.1. Eynəlqüzat Miyanəci əsərlərində adı çəkilmiş ərəb şairləri

Eynəlqüzat Miyanəci irsi ədəbi-bədii cəhətdən müxtəlif istiqamətlərdən öyrənilə bilər. Onun yaradıcılığı ilə yaxından tanış olduqda ilk növbədə bunu bildirmək lazımdır ki, mütəfəkkir özü ərəb və fars dillərində gözəl şeirlər qələmə almışdır. Həmin poetik nümunələr fəlsəfi məzmununa, formasına və bədii xüsusiyyətlərinə görə olduqca qiymətlidir.

Alimin istər traktatlarında, istərsə də məktublarında bədii xüsusiyyətləri artıran digər cəhət müəllifin öz bədii yaradıcılığı ilə yanaşı, bir sıra sufi filosofların şeirlərindən də nümunə verməsidir. Mənsur Həllacdan, Qəzalidən, Bistamidən gətirilmiş nümunələr onun şəxsi mühakimələrini, izahlarını daha da qüvvətləndirmişdir.

Mütəfəkkirin yaradıcılığında bədii xüsusiyyətlərini artıran və xüsusi maraq doğuran cəhətlərdən biri də onun şəxsi düşüncələrini qüvvətləndirmək məqsədilə əsərlərinə daxil etdiyi müxtəlif dövrlərdə yaşamış ərəb şairlərinin qəsidələrindən nümunələrdir. Filosof-şairin “Həqiqətlərin məğzi” (“زبدة الحقائق”), “Müqəddimələr” (“تمهيدات”), “Qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب”) traktatlarında və müxtəlif şəxsiyyətlərə ünvanladığı “Məktublar” (“نامهها”) toplusunda belə nümunələrə rast gəlmək mümkündür. Onun yaradıcılığının bu istiqamətdən tədqiqi digərlərindən tamamilə fərqli bir cığır açır. Çünki həmin beytlərin müəlliflərinin kimliyi və qəsidələrin məqsədi qədim dövrdən başlayaraq əməvilər və abbasilər əsrlərini əhatə edən ərəbdilli ədəbiyyat tarixinin mənzərəsini yaratmışdır. Bu da Eynəlqüzat Miyanəcinin görkəmli filosof olmaqla yanaşı, ərəb ədəbiyyatını hərtərəfi bilən filoloq keyfiyyətlərini üzə çıxarmışdır. Lakin bu nümunələr Səudiyyə Ərəbistanı, İraq və Suriya ərazilərində yaranmış, əsasən, ərəblərin yaratdıqları ədəbi xəzinə olduğu üçün milli yanaşmaya görə Azərbaycan filologiyasında o qədər də təbliğ edilməyən sahədir. Bu səbəbdən də, həmin ədəbi mənzərəni təsəvvürlərdə formalaşdırmaq üçün

beytləri nümunə gətirilmiş şairlərin dövrü və kimliyi, beyti əsərə daxil edilmiş qəsidələrin yazılma məqsədi barədə məlumat vermək münasib olardı.

Azərbaycanlı alim əsərində vətən həsrətindən, güclü iradədən, ilahi eşqdən, qazanılmış biliklərdən və digər mövzulardan bəhs edərkən İmru-l-Qeysin (500-540), Ləbid ibn Rəbiənin (560-661), Qeys ibn Mulavvahın (645-688), Təhman ibn Əmrin (...-700), Fərzədqin (641-728), Bəşşar İbn Burdun (714-783), Əbu Nüvasın (756-814), Əbu Ətahiyyənin (748-826), Əbu Təmmamın (788-845), Buhturinin (820-897), Abdulla ibn Mutəzzin (861-908), Mütənəbbinin (915-965), Əbu Firasın (932-968) şeirlərindən nümunələr vermişdir. Adı çəkilmiş şairlərin hamısı tarixdə şair və ədəbiyyatşünas kimi tanınmışlar. Demək olar ki, yazılmış ədəbiyyat tarixlərinin və hazırlanmış ontologiyaların hamısında bu şairlərin adlarına, yaradıcılığından nümunələrə rast gəlinir. Eynəlqüzat Miyanəci elm və mədəniyyət tarixində filosof kimi tanınmış, müsəlman Şərqiində geniş yayılmış cərəyanlardan biri sayılan panteizmin banisidir. Mütəfəkkirin ərəb ədəbiyyatını bu qədər dərinləndirən bilməsi, müxtəlif dövrlərdə yaşamış şairlərin yaradıcılığında ustalıqla istifadəsi onun digər şəxsi keyfiyyətlərini üzə çıxarmışdır.

Yüzdəliklər boyu yaranan və inkişaf edən ədəbiyyat tarixi əhəmiyyətinə, fərqliliyinə görə müxtəlif mərhələlərə ayrılır. Ruhən söz sənətinə qırılmaz tellərlə bağlı olan ərəb xalqının ədəbiyyatına gəlicə, o, ümumi şəkildə götürdükdə islamaqədər, yəni cahiliyyə və islam dövrünə ayrılır.

İslamdan qabaq, yəni cahiliyyə dövründə yaranmış ədəbiyyat mahiyyət etibarlı ilə sonrakı nümunələr üçün özül rolunu oynamışdır. Bu mərhələ bitkinliyi, mükəmməlliyə seçilsə də, mötəbərliyinə görə bir müddət dünya tədqiqatçılarının müzakirə obyektinə çevrilmişdir.

Mənbələrdə cahiliyyə dövründə yaşamış təxminən yüz şairin adı məlum olsa da, onların ən məşhurları qəsidəsi ərəb ədəbiyyatının misilsiz incisi sayılan “müəlləqə” adlandırılan topluya daxil edilənlərdir. Müəlləqə müəlliflərinin sayı bəzən yeddi, bəzən isə on göstərilir. Bu qəsidə toplusunun məşhur şərhçilərindən biri Əbu Abdulla Hüseyin ibn Əhməd ibn Hüseyin Zauzani (...-1093) öz şərhində onların yeddisini göstərmişdir: İmru-l-Qeys əl-Kindi (500-540), Tərəfə ibn Abd (543-569),

Zuheyr ibn Əbu Sulmə (530-627), Ləbid ibn Rəbiə (560-661), Əmr ibn Gülsüm (...-570), Əntərə ibn Şəddad əl-Əbsi (565-615), Haris ibn Hillizə (...-580) [144]. Yuxarıda sadlanan şairlərin sırasına bəzi mənbələrdə Nəbiğə əz-Zubyani (535-604), Məymun ibn Qeys [bəzi mənbələrdə A'şa Qeys kimi göstərilir – Ü.M.] (570-629) və Ubeydə ibn Əbrəsin (...-554) adlarını da əlavə etmişlər.

Eynəlqüzat Miyanəcinin cahiliyyə poeziyasına müraciəti fəlsəfi əsərdə onun müəllif kimi mövzuya qeyri-adi yanaşmasıdır. Çünki bu mərhələnin ədəbiyyatı istər dini, istərsə də yaşayış tərzinə görə sonrakı əsrlərdən tamamilə fərqlənmiş, təmizqanlı ərəb mühiti idi. Onun əsərlərində iki müəlləqə müəllifinin beytlərinə rast gəlinir. Onlar İmru-l-Qeys əl-Kindi və Ləbid ibn Rəbiədir.

İmru-l-Qeysi cahiliyyə dövrünün ən məşhur şairi hesab etmək mümkündür. Çünki bu dövrü əhatə edən elə mənbə, yaxud da tədqiqat əsəri yoxdur ki, ondan bəhs olunmasın. *“Ədəbiyyat kitablarında İmru-l-Qeysin müxtəlif adlarını verirlər. Onu Hundəc, Adiyyə, Muleykə adlandırırlar. Ona Əbu Vahab, Əbu Yəzid, Əbu Haris ləqəbini verirlər. O, həmçinin Zu-l-qruh [səpkili-Ü.M.] və əl-məlik əd-dilil [azmış məlik-Ü.M.] ləqəbini almışdır. Onun ən məşhur ləqəbi İmru-l-Qeysdir”* [200, s. 223]

Mənbələrdə şair haqqında çoxlu sayda əfsanəvi əhvalatlar vardır. İbn Rəşiq bildirmişdir ki, peyğəmbər müəlləqə müəlliflərindən biri İmru-l-Qeys haqqında demişdir: *“O, şairlərin ən məşhuru, cəhənnəmdə onların başçısıdır”* [129, c. 1: s. 49].

Rus alimi professor İ.M.Filştinski qeyd edirdi ki, *“Ərəb tədqiqatçıları İmru-l-Qeysi bütün kompozisiya elementləri ilə birgə (yaşayış yerinin izlərinə ağılama, sevgilisinə tərif, təsvir və özünü mədh) qəsidənin yaradıcısı hesab edirlər. Baxmayaraq ki, bu möhkəm kompozisiya formasının bir şairin yaradıcılığı nəticəsində gözlənilmədən “meydana gəlməsi” şübhəlidir. Biz həqiqətən ilk dəfə bitkin formada qəsidəyə İmru-l-Qeysin yaradıcılığında rast gəlirik”* [107, c. 1: s. 73].

İmru-l-Qeys təx. 500-cü ildə Nəcddə anadan olmuşdur. Həyatı boyu əyləncəli günlər keçirmiş, yüksək şairlik ilhamına sahib olmuşdur. Məlik nəslinə mənsub birinin şeir deməsi məqbul sayılmadığından atası onu evdən qovmuşdur. O, bir yerdən digərinə gedərək sərsəri həyat keçirmişdir. Şair Suriyada olarkən qəbilələr arasındakı müharibə zamanı atası Hücrü itirdiyini eşitmiş, qisasını almaq məqsədilə geri

qayıtmışdır. Düşmən sayılan Əsəd qəbiləsi müharibə üçün möhlət istəmiş, vaxt başa çatdıqda şair atasının qisasını alaraq çoxlu qan tökmüşdür. Aciz qalan Əsəd qəbiləsi Hirə hökmdarı III Munzirdən kömək istəmiş, İmrul-Qeys Yəməne qaçmağa məcbur olmuşdur. O, müxtəlif yerlər gəzərək sonda Konstantinopol hakimi imperator Yustiniandan sığınacaq istəmişdir. İmperator ona kömək edəcəyinə vəd vermiş, lakin İmrul-Qeys burada istədiklərinə tam nail olmadığını görüb Bizans paytaxtını tərk etmişdir. Təxminən 540-cı ildə vəfat etmişdir.

Mənbələrdə onun haqqında çoxlu rəvayətlər vardır. Onlardan birində deyilir ki, imperatora şairin onun qızına aşiq olduğu bildirilir. O, da ona zəhər hopdurulmuş paltar hədiyyə etmiş, zəhər dəridən tədricən bədəne keçmiş və şair ölmüşdür. Deyilənlərə görə, ölümü yaxınlaşanda İmru-l-Qeys Asib dağının ətəyinə çatmış və burada bir hakimin qızına aid tənha qəbirlə qarşılaşmışdır. Şair bu mənzərəyə uyğun aşağıdakı beytləri söyləmişdir [104, c. 1: s. 66-70]:

وانى مقيم ما اقام عسيب	أجارتنا ان المزار قريب
وكل غريب للغريب نسيب	أجارتنا انا غريبان هاهنا
وان تهجرينا فالغريب غريب	فان تصلينا فالمودة بيننا

Yaxın məzar bizi qorudu

Mən Asib dağında dayanmış sakinəm.

Budur, biz iki qəribi qorudu

Hər bir qərib digərinin nəsibidir.

Əgər aramızdakı məhəbbətlə birləşsələr,

Qərib qəribi atmaz [226, s. 7; 168, s. 357].

Maraqlı cəhət budur ki, Eynəlqüzat Miyanəci “Qəribin şikayəti” əsərinə həmin beytləri daxil edərək Bağdad həbsxanasında yaşadığı vətən həsrətilə dolu kədərinin ifadəsini öz şeirlərilə və təsirli sözlərilə yanaşı, İmru-l-Qeysin yaradıcılığına müraciətlə daha da qüvvətləndirmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında rast gəlinən və böyük maraq yaradan beytlərdən biri də müəlləqə müəlliflərindən Ləbid ibn Rəbiənin (560-661) qəsidəsindəndir. Şair Amir qəbiləsinin tanınmış ailələrindən birinə mənsubdur. O, uzun ömür sürmüş, peyğəmbərin və xələflərinin zamanında yaşamışdır. Təxminən

629-cu ildə islamı qəbul etmişdir. İraq filoloqları Ləbidi “hörmətli və müdrik cənab, yeni dinə inanan” kimi təqdim etmişlər. Şair Kufəyə köçmüş, 661-ci ildən ömrünün sonuna qədər orada yaşamışdır. Dövrümüzə qədər onun əlliyə yaxın qəsidəsi, çoxlu poetik parçalar qalmışdır [107, c. 1: s. 94; 104, c. 1: s. 147].

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərinə daxil etdiyi beytə gəlincə, o, əlli iki beytdən ibarət Ləxmililər məliklərindən Numan ibn Munzirə (582-609) yazdığı mərsiyəsindəndir. Mütəfəkkirin əsərində rast gəlinən bu beytdə deyilir:

الاكل شيء ما خلا الله باطل
وكل نعيم لا محالة زائل

Hər nə var Allahdan başqa batildir,

Hər cür zövqü-səfa şəksiz zaildir [225, s. 17; 173, s. 132].

İmru-l-Qeysin və Ləbid ibn Rəbiənin yaşadığı dövr, şəxsiyyətilə tanış olduqdan, nümunə gətirilmiş beytlərin yaranma səbəbini bildikdən sonra onlara panteist filosofun yaradıcılığında rast gəlmək təəccüb doğurur. Çünki dünyagörüşü və yazılma məqsədilə Eynəlqüzat Miyanəci irsilə əlaqəsi olmayan həmin şeirlərə mütəfəkkirin yaradıcılığında rast gəlmək onun qədim ərəb ədəbiyyatını bu qədər incəliklərinə qədər bilməsini, qədim mədəniyyəti dərinədən bələd olmasını göstərir.

Mütəfəkkirin əsərlərində nümunələrə rast gəlinən ədəbiyyat tarixindəki digər mərhələ əməvilər dövrünə aiddir. Burada Qeys ibn Mulavvahın (645-688), Təhman ibn Əmrin (...-700), Fərəzdəqin (təx.641-təx.732) qəsidələrindən beytlər vardır. Eynəlqüzat Miyanəcinin bu müraciəti də həm şairlərin kimliyinə, həm də şeirlərin məzmununa görə olduqca maraq doğurur.

Tarixi dəyişikliyə uyğun olaraq tədqiqatçılar islamdan sonra yaranmış Xilafət dövrü ədəbiyyatını iki yerə ayırmışlar: Əməvilər və Abbasilər ədəbiyyatı. “*Ərəb mədəniyyətinin təmizliyini tabe edilmiş xalqların mədəniyyətinin təsirindən qoruyan Əməvilər Ərəbistan bədəvilərinin dilini və bədəvi poetik ənənələrini qorumağa çalışırdılar. Onlar saraya Ərəbistan şairlərini dəvət edir və hər şeylə onları həvəsləndirirdilər*” [102, s. 26].

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında müəllifinin kimliyi və şeirin məzmunu ilə maraq doğuran nümunələrindən biri sevənlərin dilinin əzbəri, həyatı əfsanələşən, orta əsrlər Şərq poeziyasının məşhur sujet qəhrəmanlarından biri, taleyi Azərbaycan

ədəbiyyatında Nizami Gəncəvinin və Məhəmməd Füzulinin əsərlərində özünəməxsus şəkildə tərənnüm olunmuş şair Qeys ibn Mulavvahın (645-688) şeirlərinə müraciətidir.

Şairin divanında da rast gəlinən bu beyt Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərində də əksini tapmışdır:

وما حب الديار شغفن قلبي
ولكن حب من سكن الديار
Mənim qəlbim diyara olan məhəbbəti sevdi
o, diyarın yaşayış yerinə olan məhəbbətdir [113, s. 11; 175, s. 121].

Maraq doğuran cəhət budur ki, Qeysin şeirləri bəşəri məhəbbətdən qaynaqlanmışdır. Lakin Eynəlqüzat Miyanəci əsərlərində ilahi eşqə bəslədiyi sevgini məhz Qeysin Leyliyə duyduğu hisslərlə müqayisə etmişdir.

Mütəfəkkirin Şərq ədəbiyyatını mükəmməl bilməsinin göstəricilərindən biri də onun Əməvi dövrü şairi Təhman ibn Əmrin (...-700) İmrul-Qeysə müraciətlə on beş beytlik qəsidəsindən nümunəni əsərinə daxil etməsidir. Ədəbiyyat tarixində adı o qədər də tez-tez rast gəlinməyən şair haqqında məlumat olduqca məhduddur. Onun şeirlərini və haqqında əhvalatları dil və ədəbiyyat alimi Səkri (827-888) toplamışdır. Əbu Təmmamın (804/806—845/846), İbn Meymunun (...-1193 sonra), Yaqut Həməvinin (1179-1229) əsərlərində onun şeirlərinə rast gəlinir.

Ayrılıq həsrətini ifadə edərkən əməvilər dövrünə aid belə məzmunlu şeiri seçmək təbii ki, Eynəlqüzat Miyanəcinin geniş mütaliəsindən xəbər verir:

الا حبذا والله لو تعلمانه
وماؤ كما العذب الذي لو شربته
فانى والعبسى فى ارض مذحج
غريبان مجفوان اكبر همنا
فما ير ممسانا وملقى رحالنا
وما كان غض الطرف منا سجية
ظلالكما يا ايها العلمان
وبى صالب الحمى اذا لشفانى
غريبان شتى الدار مصطحبان
ذميل مطايانا بكل مكان
من الناس يعلم اننا سبعان
ولكننا فى مذحج غربان

Vallah, əgər onu ikiniz öyrənsəniz yaxşı deyilmi

Sizin kölgənizin, ey iki böyük adam

Sizin suyunuz əgər içsəm əzabdır

Məndə istinin tələbi deməli, mənim şəfamdır

Mən Məzhic torpağında qəzəbliyəm
İki qərib yağan yağışın yol yoldaşdır
Bizim ən böyük niyyətimiz tərک edilmiş iki qərİbdir
Bütün məkanda (dişi dövənin ləng yerİşİdir)
Kim ki, bizim Məmsanı yəhərimizin görüş yerini görsə
İnsanlardan öyrənər ki, biz iki şirik
Təbiətən bizdən fikir verməmişdir
Lakin biz Məzhəcdə iki qərİbik [226, s. 4; 171, s. 62].

Şeirdə rast gəlinən Məzhic Malik ibn Əddədin adından götürülmüş Kəhlənda Yəmən qəbiləsinin adıdır. Burada şair bir-birinə həmdəm kimi uyuyan iki şəxsin məzarını məkənin kədərli birliyi kimi qəbul edir. Qərİblik acısı onları yaxınlaşdırmışdır.

Mütəfəkkirin əsərində rast gəlinən digər nümunələr həm şəxsiyyətinə, həm də şeirlərinin məzmununa görə digərlərindən fərqlənən Əməvi dövrü şairlərindən Təmim qəbiləsindən çıxmış Fərəzdəq ləqəbli Əbu Firas Həmmam ibn Qalibə aiddir (təx.641-təx.732).

Fərəzdəq Bəsrədə anadan olmuşdur. Atası Təmim qəbiləsinin məşhur ailələrindəndir. O, bədəvi ruhunda tərbiyə almışdır. Müaviyyənin zamanında Bəsrə hakimi Ziyadla münasibəti pozulmuş, şair şəhəri tərک etməli olmuşdur. Fərəzdəq Bəsrədə təxminən 732-ci ildə vəfat etmişdir. Mənbə və tədqiqatlarda o, sığınmaq üçün bəzən mövqeyini dəyişən insan kimi təqdim edilir. Buna görə də tez-tez yerini dəyişərək İraqda, Suriyada, Ərəbistanda və Xilafətə daxil müxtəlif ərazilərdə yaşamışdır [104, c. 1: s. 220-222].

Fərəzdəqin şeirləri qədim ərəb ənənələrindən ruhlanmış, lakin islamın təsiri burada aydın görünür. Şair Əməvi xəlifələrinə mədhiyyələrində hər vəchlə onların müsəlman dövlətində hakimiyyət hüquqlarını müdafiə etmiş, onların qələbələrini tərifləmişdir. Poemanın sonunda adətən xəlifədən Təmim qəbiləsinə mərhəmətli olmasını diləmişdir. Əsasən, əməvilərin mədhiyyə şairi olmuş, bəzən onlara əks qüvvələrə də şeirlər yazmışdır. Fərəzdəqin mədhiyyələri məmduhun dəyişkənliyi ilə cahiliyyə poeziyasından fərqlənirdi [106, s. 177-178].

Eynəlqüzat Miyanəcinin Fərəzdəqdən gətirdiyi nümunə odun qalibiyyətini tərənnün edən şeirindəndir:

وركب كأن الريح تطلب عندهم
لها برة في جذبها بالعصائب
إذا أنسوا ناراً يقولون ليئها
وقد حضرت ايديهم نار غالب

Külək kimi getdi, onlara yaxın istədi
toplumda onun cazibəsinə inam vardır.

Əgər oda rəğbət bəsləsələr ona deyərlər

onların əlləri oda qalib kimi hazırdır [114, c. 1: s. 240; 172, s. 30].

Mütəfəkirin yaradıcılığında Abbasilər dövrünün bütün mərhələlərini əhatə edən nümunələrə rast gəlinir. Əməvi dövründən fərqli olaraq bu dövr rəngarəngliyi və zənginliyi ilə seçilir. Ərəb alimi Hənnə əl-Faxuri Abbasilər ədəbiyyatını üç dövrə ayırmışdır.

Birinci mərhələsi (VIII əsrin II yarısı-IX əsrin əvvəli) “yeniləşmə dövrü” adlandırılır. “*Yeniləşmə dövrünün xarakterik xüsusiyyəti qədim ərəb poeziyasının köhnəlmiş ənənə formasının təkrarlanması təqlidçiliyindən imtina və ərəb ədəbiyyatının canlı müasir tərkiblə doldurulması idi*” [102, s. 39]. Rus alimi professor İ.M.Filştinski yeniləşmə dövrünün üç şeir ustasını xüsusi vurğulamışdır. Onlar bəşəri həyatdan zövq almağı əsas sayan Bəşşar ibn Burd, Əbu Nüvas və onların tam əksini düşünən filosof-şair Əbu Ətahiyyədir [107, c. 1: s. 329]. Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində məhz bu üç şairin müxtəlif mövzulu şeirlərindən nümunələr vardır.

Yeniləşmə dövrünün məşhur şairlərindən biri Bəsrə şəhərində fars əsili dulusçu ailəsində anadan olmuş Bəşşar İbn Burddur (714-783). Atası və anası Ukəl qəbiləsinin əsiri olmuşdur. Sonradan Bəşşara azadlıq verilmişdir. O, təmiz ərəb dilini öyrənmək üçün bədəvilər arasında yaşamış, sonradan elm və mədəniyyət mərkəzi Bəsrəyə qayıtmışdır. Onun lirik şeirləri din xadimlərində qəzəb yaratmış, 744-cü ildə Bəsrədən qovulmuşdur. Şair mədhiyyə yazaraq İraq hakimi Yəzid ibn Ömər ibn Xubeyrə Fəzzarinin yanına getmiş, 750-ci ildə onun öldürülməsinə qədər Kufədə yaşamışdır. Bəşşar ibn Burd yenidən müxtəlif yerlər gəzməli olmuşdur. Xəlifə Mehdi 775-ci ildə hakimiyyətə gəldikdə şair ona mədhələr yazmış, əvəzində hədiyyələr

almışdır. Lakin əleyhidarları şairin lirik şeirlərini önə çəkərək Bəşşarı tərbiyəsizlikdə ittiham etmişlər. Xəlifə ona nəsib növündə şeirlər yazmağa qadağa qoymuşdur. Sonda vəzir şairi zindqlikdə ittiham etmiş, xəlifə Mehdi onun öldürülmə əmrini vermişdir. Bəşşar ibn Burd təxminən 784-cü ildə yetmiş şallaq zərbəsindən öldürülmüşdür [104, c. 1: s. 287-289].

Kəskin dili hər zaman şairə əleyhidarlar qazandırmışdır. O, şeirlərini mədhiyyə, həcv, nəsib, mərsiyə və digər növlərdə qələmə almışdır. Bəşşar ibn Burdun yaradıcılığının xarakterik cəhətlərindən biri onun şüubi əhval-ruhiyyədə şeirlər yazmasıdır. Buna görə bəzi mənbələrdə onun haqqında mənfi fikirlər yazılmışdır. O, ərəb ədəbiyyatında fars və ərəb mədəniyyətlərini əlaqələndirən ilk şair kimi qiymətləndirilir [107, c. 1: s. 297-299]. Belə bir həyat yolu keçmiş və yaradıcılığa malik şairə Eynəlqüzat Miyanəcinin müraciəti əsərə fəqlilik qatan cəhətlərdəndir:

وابثنت عمرا بعض ما فى جوانحى
وجرته من مر ما اتجرع
ولا من شكوى الى ذى حفية
اذا جعلت اسرار نفسى تطلع

Ruhumdan başqa ona bir ömür göndərdim

Qurtum-qurtum içdiyim zəhərdən ona içirtdim

Labüddür ki, qəzəbi olana şikayətindən

Ruhunun sirrini açaraq yaya [226, s. 3; 170, s. 153].

Bəşşar ibn Burdun divanına daxil edilmiş təvil bəhrində yazılmış yuxarıdakı beytlərdə yaxınlıq bağlarından, həmdəmlikdən, bölüşdüyü gizli sarrin açılaraq yayılacağı qorxusundan bəhs etmişdir. Belə bir mövzunu Eynəlqüzat Miyanəcinin öz fəlsəfi fikirlərinin ətrafdan doğru anlaşılmaması qorxusu ilə əlaqələndirmək mümkündür. Mütəfəkkirin Əməvi dövrü şairindən öz fikrile üst-üstə düşəcək beytlər seçməsi isə onun geniş ədəbi mütaliəsinə sübutdur.

Eynəlqüzat Miyanəci Bağdad həbsxanasına salınmasını və qərəzli münasibətin təməlində ona qarşı bəzilərinin həsəd hissini səbəb kimi göstərmişdir. Bu barədə əvvəldə geniş bəhs olunmuşdur. Burada isə mütəfəkkir Bəşşar ibn Burdun dilindən həmin mənfi duyğu ilə yaşayanları məzəmmət etmişdir:

ان يحسدونى فانى غير لائمهم
قبلى من الناس اهل الفضل قد حسدوا

Mənə həsəd aparsalar, onları qınamaram,
Fəzilət əhlinə məndən qabaq da həsəd aparmışlar
[226, s. 39; 170, s. 68].

Burada Eynəlqüzat Miyanəci fikrini qüvvətləndirmək üçün Bəşşar ibn Burdun bəsit bəhrində söylədiyi həsədlə bağlı qəsidəsinə müraciət etmişdir. Şair fəzilət qarşısında cahil insanların acizliyindən, fəzilət və cəhalət arasında gedən mübarizənin hər zaman mövcudluğunu bildirmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəci əsərlərində adına və şeirindən bir neçə beytə rast gəlinən şairlərdən biri yaradıcılığı “yeniləşmə dövrü”ə aid edilən Əbu Nüvasdır (756-814). Mütəfəkkirin şairin şeirinə müraciəti də maraq doğurur.

Şair Əhvazda kasıb ailədə anadan olmuşdur. Onun anası fars əsilli, atası isə Xilafətin ordusunda muzdlu döyüşçü olmuşdur. Kiçik yaşlarında ailəsilə Bəsrəyə köçmüşdür. Atasını erkən itirmiş, anası onu məcburiyyətdən ticarətdə işə vermişdir. O, təhsilə maraq göstərmiş, bununla yanaşı əyləncəyə meyl etmişdir. 795-ci ildə Harun ər-Rəşidin vaxtında Əbu Nüvas Bağdada gəlmiş, saraya can atmışdır. 804-cü ildə bərməkilər üzərində qələbədən sonra o Harun ər-Rəşidə qəsidə yazmış, bununla xəlifənin diqqətini çəkmişdir. Şair bir gün Qüreyş tayfasını həcv yazması xəlifənin onu təxminən dörd ay həbsilə nəticələnmişdir. Məhbəsdə Əbu Nüvas hakimdən əhv diləyən qəsidələr yazmış və azad edildikdə ehtiyacda yaşamağa başlamışdır. Ehtiyaca görə şair Misirə yollanmışdır. Səfər onun üçün səmərəli keçmiş, o, yol boyu gördüyü ölkələr haqqında qəsidələr yazmışdır. Misirə çatdırdə əmir Hasib onun şeirlərini bəyənmiş, hədiyyələr vermişdir. Lakin Bağdadda qazandıqları daha çox olduğundan o, yenidən Bağdada qayıtmış, gedərkən əmiri xəsislikdə ittiham edən həcv yazmışdır. Əvvəldən onun şeirlərini bəyənən xəlifə Məhəmməd Əmin hakimiyyətə gələndən sonra Əbu Nüvası saray şairi edir. Əleyhidarlar Əbu Nüvasın içkiyə meylini mənfi keyfiyyət kimi göstərdikdə xəlifə şairi üç aylıq həbs etmiş, çıxdıqda içməyi qadağan etmişdir. Əbu Nüvas 813-cü ildə Bağdadda vəfat etmişdir [104, c. 1: s. 303-306; 107, c. 1: s. 312-315].

Mütəfəkkirin Əbu Nüvas yaradıcılığına müraciəti şairin şəxsiyyəti və poeziyasının məzmununa görə əsərə fərqli rəng qatmışdır. O, ədəbiyyat tarixində

mədhiyyə, həcv, qəzəl, xəməriyyə mövzularında şeirlər yazmış, tardiyyənin yaradıcısı sayılan şair kimi xatırlanır. Ona qədər tardiyyə qəsidənin bir hissəsi kimi verilmişdir. Əbu Nüvas ədəbiyyat tarixində xəməriyyə növündə və şüubilik əhval-ruhyəli şeirlərilə də tanınmışdır. Onun digər xüsusiyyəti isə barəsində söylənilən lətifələrdir.

Eynəlqüzat Miyanəci Əbu Nüvasın müxtəlif mövzulu şeirlərinə müraciət etmişdir. Onlardan biri on beytlik xəməriyyə mövzusunda yazılmış şeirindəndir:

ولا تسقنى سرا اذا امكن الجهر	الا فاسقنى خمرا وقل لى هى الخمر
فلا خير فى اللذات من دونها ستر	فبح باسم من تهوى وذرنى من الكنى
وما الغنم الا ان يتعتنى الكسر	فما العزم الا ان ترانى صاحبيا

Mənim günahkarım şərabdır və de mənə, şərabdır

aydın olmuşsa sirr kimi mənə yük deyildir.

İstəyəm kəs adını xırıldadı və mənə ləqəb yaratdı

örtüyün olduğu zaman zövqlərdə xeyr yoxdur

Məni inandırıcı görsən, əzmdir

dağınqlığın məni hərəkətə gətirməsi tapıntıdır

[114, c. 1: s. 205; 167, s. 28].

Təbii ki, Əbu Nüvası bəşəri hisslərlə söylədiyi şərab zövqü və onun gözəlliyi Eynəlqüzat Miyanəci qələmində tamamilə başqa mənada istifadə olunmuşdur. Mütəfəkkirin həyata baxışı, maddilikdən daha çox mənəvi aləmə üstünlük verməsi şairin mövqeyilə üst-üstə düşür. Burada sözsüz ki, şərabın dəyəri real mənada deyil, məcazi mənada təqdim edilmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərində rast gəlinən Əbu Nüvasın digər şeir parçası mədhiyyə növündədir. Əvvəldə şairin Harun ər-Rəşidin oğlu Məhəmməd Əminlə xoş münasibətinin olması və onun zamanında sarayda yaşaması göstərilmişdir. Əbu Nüvasın xəlifəyə ünvanladığı iyirmi beytlik mədhiyyəsidəndir:

فظهورهن على الرجال حرام	واذا المطى بنا بلغن محمدا
فلها علينا حرمة وذمام	قربننا من خير من وطئى الثرى

Məhəmmədin yetişdirilməsi bizə çatmışdır

Onların adamlara görünməsi haramdır.

Onlar nəm torpağı basdalayaraq xeyri bizə yaxınlaşdırdılar

Onda bizə hörmət və qınaq vardır [225, s. 7; 167, s. 408].

Yaradıcılığı yeniləşmə dövrünə aid edilən digər ərəb şairi ədəbiyyat tarixində filosof-şair kimi qeyd olunan Əbu İshaq İsmayıl ibn Qasim Əbu Ətahiyyədir (718-825). Onun ədəbiyyat tarixindəki mövqeyi əvvəl təqdim edilən müasiri olmuş digər iki şairdən tamamilə fərqlənir.

Ədəbiyyat tarixçiləri şairi zuhdiyyə mövzusunun yaradıcısı hesab edirlər. Zuhdiyyənin mənası asketizm deməkdir. Bu şeirlərdə həyat nemətlərinə laqeylik duyulur. Düzdür, bu janrın köklərinə qədim ərəb poeziyasında İmrul-Qeysin, Tarafanın, Züheyrin, Ləbidin yaradıcılığında rast gəlinir. Lakin Əbu Ətahiyyə zuhdiyyəni müstəqil bir mövzu kimi ayrılıqda mükəmməl təqdim etmişdir.

Əbu Ətahiyyə Əbu İshaq İsmayıl ibn Qasim İraqda Ənbar şəhərinin yaxınlığında Ayn ət-Təmr kəndində təhkimli kəndli ailəsində anadan olmuşdur. Şairin həyatı sakit sürmüşdür. Gəncliyi Kufədə keçmişdir. Xəlifə Mehdimin (775-785) zamanında şair Bağdada getmişdir. Xəlifə ona xoş yanaşmış, tezliklə onlar yaxın olmuşlar. Yazdığı bütün mədhlərin müqabilində xəlifədən böyük mükafatlar almışdır. Ömrünün çoxunu Bağdadda yaşamışdır. Əbu Ətahiyyənin yaradıcılığında xəlifə Əbu Abdulla Mehdiyə (745-785), Harun ər-Rəşidə (766-809), Məhəmməd Aminə (787-813), Məmunə (786-833) mədhiyələri vardır. Harun ər-Rəşid və əmirləri onu hər zaman yüksək qiymətləndirmişlər. Əbu Ətahiyyənin tərcümeyi-halına nəzər saldıqda burada təsirləndirici uğursuz məhəbbət haqqında bəhs edilir. Orta əsr filoloqlarının fikrincə, şairin yaradıcılığında pessimist mövzular məhz bu uğursuz məhəbbətdən qaynaqlanmışdır. Lakin buradakı pessimistlik və asketik ruh heç də şairin maddi etinasızlığı demək deyildir. Getdikcə lirik şeirlərdən uzaqlaşma sonda şeir yazmamaq ilə nəticələnir. Bu hərəkətinə görə Harun ər-Rəşid onu həbs etdirmiş, xəlifənin istəyini həyata keçirdikdən sonra azad olunmuşdur. Əbu Ətahiyyə lirik və həcvlərdən uzaq poeziyaya qayıdır. Şair 825-ci ildə Bağdadda vəfat etmişdir [106, s. 329-330].

فانا لها من راحتك نسيم

ولقد تنسمت الرياح بحاجتي

ان الذى ضمن النجاح كريم

ولربما استيأست ثم اقول لا

Mənim istəyimlə küləklər xəfif əsdi

Biz onun üçün xəşagəlimli nəsimik

Bəlkə də, ümitsiz oluram, sonra deyirəm, yox

O, səxavətin uğurunu daşıyır [225, s. 7; 165, s. 407].

Mütəfəkkirin əsərlərində müraciət etdiyi şairlərdən biri Abbasilər dövrünün “Qədim ənənə tərəfdarları ədəbiyyatı – müqavimət hərəkatı” (IX başlanğıcı-X başlanğıcı) adlandırılan ikinci mərhələsinə daxil edilən görkəmli simalarından Əbu Təmmamdır (796/807—843/845).

Əbu Təmmam Həbib ibn Aus Tai Dəməşq yaxınlığında Casim kəndində yunan mənşəli xristian ailəsində anadan olmuşdur. Uşaqlığı orada keçmişdir. Şair islami qəbul etdikdən sonra bunu fəxrlə bildirmiş, hətta özünü Tayy qəbiləsinə mənsub təmizqanlı ərəb kimi tanıtmışdır. Atasını ilə Dəməşqdə yaşamış, toxuculuqla məşğul olmuşdur. Əbu Təmmam şair kimi məşhurlaşmaq üçün Suriyanın, İraqın və Misirin müxtəlif şəhərlərini gəzmişdir. Bağdadda nüfuz qazanmadığını görüb müxtəlif məkanlara səfər etmiş, ən çox Mosulda yaşamışdır. Nəhayət, onun haqqında məlumat Mutəsimə çatmış, xəlifənin saray şairi olmuşdur. O, çox yerlər gəzir, bu da bir sıra dövrünün tanınmış adamları ilə tanış olmasına şərait yaratmışdır. Belə səfərlərin birində “kitab əl-həməsa” yaranmışdır. Şair Həsən ibn Vəhb ibn Zəyyatın yanında dəftərxanada işləmiş, Mosulda poçta başçılıq etmişdir. O, 843-cü ildə vəfat edənə qədər iki il burada işləmişdir. Şairin divanında mədhiyyə, mərsiyə, vəsf, qəzəl, fəxriyyə, həcv, zuhdiyyə mövzularında çoxlu şeirlər vardır. Ədəbiyyat tarixində o, şair, filoloq və ərəb antologiyalarının tərtibçisi kimi yadda qalmışdır [105, c. 2: s. 6-10; 107, c. 1: s. 378-379]. Əslən azərbaycanlı şərhçi Xətib Təbrizi onun “Qəhrəmanlıq divanı”na (“ديوان الحماسة”) şərh yazmışdır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin istifadə etdiyi beytlər müxtəlif şəxslərə ünvanlanmış mədhiyələrdən götürülmüşdür. Onlardan birini Əbu Təmmamın divanına daxil olmuş xəlifə Mutəsim Billahın vəziri ədib, şair Məhəmməd ibn Əbdülməlik Zəyyata (789-847) yazdığı altmış beytlik mədhiyyəsidəndir:

بنا ظماء برح وأنتم مناهل

أكابرنا عطا علينا فاننا

Bizim böyüklərimiz üzərimizdəki şəfqətdir,

bizdə şiddətli susuzluq var, siz çeşmələrsiniz

[226, s. 10; 199, c. 2: s. 61].

Şair şeir yazdığı və əvəzində onu səxavətlə mükafatlandıran məmduhuna himayəsinə, dayağına görə minnətdarlığını bildirir. Hakimlərin öz tabeçiliyində olan insanlara ədalətli, şəfqətli davranışı onların böyüklüyündən irəli gəlir. Hər bir kəsin səlahiyyətli şəxsin qayğısına ehtiyacı vardır. Əbu Təmmam məhz bu şəfqətə qarşı özündə güclü bir yanğı duyaraq mərhəmətli vəziri səxavət çeşməsinə bənzətmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəci həbsdə keçirdiyi günlərin həsrətini, öz qəlbinin məyus halını Əbu Təmmamın divanındakı aşağıdakı beytlə təsvir etmişdir. Götürülmüş beyt şairin Harun ər-Rəşidin oğlu Mutəsim Billaha (796-842) yazdığı qırx yeddi beytlik mədhiyyəsindəndir:

ما اقبلت اوجه اللذات سافرة
مذا دبرت باللوى ايامنا الاول

Ləzzətlərin çeşidləri aydın surətdə qarşıya gəlmədi
Əvvəlki günlərimiz ağrılarla geridə qalandan sonra
[226, s. 2; 199, c. 2: s. 5].

Burada şair ötən günlərin şirinliyindən, bir daha yaşanmayacaq həmin xoşbəxt anlardan qübarla bəhs edir. Geriyə baxanda unuda bilməyəcəyi çox şeylər qalmışdır. Eynəlqüzat Miyanəci Əbu Təmmamın bu sözlərilə hisslərini ifadə edir, keçmişini həsrətlə xatırlayır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərində rast gəlinən Əbu Təmmamın Mutəsim Billaha yazdığı digər mədhi qırx iki beytdir. Burada deyilir:

تعود بسط الكف حتى لو انه
دعاها لقبض لم تجبه انامله

Mərhəmət istəyini (rifahı) qaytarmaqla sanki
Onu həbsə dəvət etmişdir, barmaq ucu qədər
onu izləməmişdir [114, c. 1: s. 101; 199, c. 2: s. 15].

Şairin fikrincə, hakimin mərhəməti onun vəziyyəti ədalətli, düzgün qiymətləndirməsindəndir. Bəzən səlahiyyət sahiblərinin insanların sakitliyini, rifahını qorumaq anlayışını onların məhdudlaşdırılması kimi qavrayırlar. Onların ədalət sandığı şey əslində haqsızlığın özüdür. Burada Eynəlqüzat Miyanəci Əbu Təmmamın özünə həmfikir saydığı beytini nümunə göstərir və bəzilərinin ədalət prinsipini tam mənasında qavramamlarına görə qınayır. Bildirir ki, cəmiyyətdə bərabərliyin, həqiqətin bərqərar olmasını çoxları düzgün anlamır. Mütəfəkkirin fikrincə, bu yolla

yanaşma bəzən kiminsə haqqının tapdanmasına, həbsinə gətirib çıxarır. Bu da əslində ədalətsizlikdir.

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərində geniş yer almış həsədlə bağlı mövzuya bu dəfə Əbu Təmmamın dililə cavab varmışdır. Özündən neçə əsr əvvəl yaşamış şairin şeirinə müraciətlə sanki mütəfəkkir son vəziyyətini başqasının dililə təsvir etmişdir. Bu məqamda o, Əbu Təmmamın şair və katib Əbu Heysəm Xalid ibn Yəzidə (...-883) yazdığı əlli altı beytlik mədhiyyəsindən nümunə gətirmişdir:

واذا اراد الله نشر فضيلة
طويت، أتاح لها لسان حسود

Əgər Allah gizli qalan bir fəziləti yaymaq istəsə,

Onu paxılların dilinə salar [226, s. 10; 198, c. 1: s. 213].

Əvvəldə Eynəlqüzat Miyanəcinin özünün həsədlə bağlı şeir və nəsr nümunələri təqdim olunmuşdur. Burada isə o, hər bir dövrün bəlası sayılan qibtə hissi və onun yaratdığı problemləri, bütün fəzilətli insanların bəlası olmuş həsəd haqqında fikri Əbu Təmmamın dilindən söyləyir. Şairin bu mövzuda dedikləri olduqca qısa və məzmunludur. O, bildirir ki, əslində fəziləti yayan, təbliğ edən, ona diqqəti yönəldən istedad sahibinin özü yox, ona qibtə edən kəslərin pislik etmək niyyətilə, məkrlə bu barədə hər yerdə danışmasıdır. Beləliklə də, paxıl insan fəzilət sahibinə bu barədə pislik yox, yaxşılıq etmiş olur.

Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında rast gəlinən Əbu Təmmamın mədhlərindən biri Əbu Səid Məhəmməd ibn Yusif Tai Səğriyə (...-845) yazdığı əlli beş beytlik qəsidəsindəndir. Şairin məmduhu Babək hərəkətinə qarşı vuruşmuş Həmid Tusinin sərkərdələrindəndir. Həmiddən sonra Mutəsimin ordusunda sərkərdə olmuş, Babəkin adamlarına qarşı ilk həmləni 835-ci ildə endirmişdir. Mütəvəkkilin dövründə 845-ci ilin iyun ayında faciəli şəkildə vəfat etmişdir.

Mütəfəkkirin əsərlərində Əbu Səid Məhəmməd ibn Yusif Tai Səğriyə ünvanlanmış iki şairin qəsidəsindən beytlərə rast gəlinir. Onlardan biri Əbu Təmmama və digəri isə şairin sənətə gəlməsində böyük köməyi olduğu Buhturiyə aiddir. Bu barədə yeri gələndə danışılacaqdır. Əbu Təmmamın qəsidəsindən göstərilmiş nümunədə deyilir:

يدى عولت فى النائبات على يدى

ومن يرج معروف البعيد فانما

Çoxdan bilinəni silkələdən kəs
Tale dönüklüklərində əlim əlimdən
kömək istədi [226, s. 31; 198, c. 1: s. 250].

Sərkərdənin şücaətini, cəsarətini tərənnüm edən şair döyüş meydanında əzmlə qarşı cəbhəni silkələtməsini qürurla bildirir. Onun mübarizəsi çoxlarına çətin görünərsə də, sərkərdənin qətiyyəti əks tərəfi yerindən tərpədir. Əbu Təmmamın bu beytini verməklə Eynəlqüzat Miyanəci onu ittiham etdikləri məsələlərin əslində ondan əvvəl böyük sufilər tərəfindən söyləndiyini, lakin çoxlarının heç də bu qədər kəskin hücumla qarşılanmadığını bildirmişdir. Bunu şairin dililə taleyin dönüklüyü hesab edərək bu qədər kəskin hücumun səbəbini anlamır.

Eynəlqüzat Miyanəci əsərlərində beytinə rast gəlinən şairlərdən biri də Əbu Ubadə Valid Buhturidir (820-897). Şair Hələb və Fərat arasında yerləşən Mənbic şəhərində anadan olmuş, gəncliyi orada keçmişdir. İyirmi yaşlarında Bağdada köçmüş, şairliyə başlamışdır. O, on xəlifənin hakimiyyətinin şahidi olmuşdur. Ən çox xəlifə Mütəvəkkilin (847-861) zamanında sarayda hörmət qazanmış, hakimə mədhiyələr söyləmiş, onun şeirlərində bəzi tarixi faktlar öz əksini tapmışdır. Hakimin öldürülməsindən sonra doğma şəhərinə qaçmış, bir müddət orada qaldıqdan sonra yenidən Bağdada qayıtmışdır. Buhturi Mütəvəkkilin (847-861) sarayında qalaraq on iki il xoş günlər keçirmişdir. Şair saray mühitində siyasi dəyişiklikdən baş çıxarmağı bacarmış, xəlifələr Müntəsirə (861-862), Mütəzzə (866-869), Muhtədiyə (869-870), Mütəmidə (870-892) mədhiyələr yazmışdır. Buhturi Mütəsimin vaxtında yeddi il Bağdadda yaşamış, burada sərkərdə Həmid ibn Tusinin ailəsilə tanış olmuş, mədhlər yazmış və səxavətlə mükafatlandırılmışdır. Sərkərdənin böyük oğlu Əbu Rəxşəllə dostluq etmiş, ona şeirlər yazmışdır. Tez-tez doğma Mənbic şəhərinə baş çəkən şair 892-ci ildə Mütəmidin hakimiyyətindən sonra tam oraya köçmüş, 897-ci ildə orada vəfat etmişdir [105, c. 2: s. 24-27; 107, c. 1: s. 393].

Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərinə daxil etdiyi ərəb qəsidələrindən götürülmüş beytlərdən biri Buhturinin sərkərdə Əbu Səid Məhəmməd ibn Yusif Səğriyə (...-845) ünvanladığı əlli altı beytlik mədhindəndir. Onun kimliyi ilə bağlı məlumat Əbu Təmmam haqqında danışarkən verilmişdir. Buhturinin həmin mədhiyəsindən:

Qarğalar xəbərini təsdiqlədi
sevgilinin uzaqlığını təntənə ilə bildirdilər
[115, c. 2: s. 27; 169, s. 5].

Bu beytdə qarğanın xəbər gətirən elçi kimi verilməsi qədim ərəb rəvayətlərində, poeziyasında tez-tez rast gəlinən təşbihdir. Hadisənin uzunömürlü bu quşun uzaq olan məkanlar arasında əlaqə yaratması, ayrı düşmüş insanların bir-birindən xəbər tutmasına kömək göstərməsi şəklində təqdiminə hər şairdə özünəməxsus deyimlə rast gəlinir.

Mütəfəkkirin əsərlərində şeirindən nümunəyə rast gəlinən yaradıcılığı Abbasilər dövrü ədəbiyyatının ikinci mərhələsinə aid edilən digər şair Abdulla ibn Mutəzzdir (863-908). O, abbasilərin onuncu xəlifəsi Mütəvəkkilin (822-861) nəvəsi, on üçüncü xəlifə Mutəzzin (847-869) oğludur. Şair Səmərra şəhərində anadan olmuş və orada yüksək təhsil almış, müəllimləri Bəsrənin, Kufənin ən məşhur filoloqları olmuşdur. Siyasət aləmində böyük bir nəslin nümayəndəsi olmasına baxmayaraq, o, hər zaman həmin mühitdən uzaq qalmağa çalışmışdır. Lakin Mükəfəfinin (902-908) ölümündən sonra o, siyasi çəkişmələrin içində düşmüş və tarixdə “bir günlük xəlifə” kimi yadda qalmış, taxtdan uzaqlaşdırılaraq 908-ci ildə öldürülmüşdür [105, c. 2: s. 57-58; 107, c. 1: s. 417].

İbn Mutəzz əsasən ədəbi fəaliyyətilə məşhurdur. Ədəbiyyat tarixində gözəl şair və bədii fiqurları sistemləşdirən “Bədi haqqında kitab” (“كتاب البديع”) əsərilə tanınır. Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərinə daxil etdiyi beyt şairin on beytlik qəsidəsindəndir:

وكان ما كان مما لست اذكره وظن خيرا ولا تسال عن الخير

Olan olmuşdur, mən onu xatırlamıram

Zənn xeyirdir və xəbəri soruşmursan [114, c. 1: s. 298; 164, s. 247].

Şairin qəsidəsindən seçdiyi bu nümunəni verməklə mütəfəkkir sanki baş verənləri yenidən təkrar etmək istəmədiyini, söylədiyi fikirlərin məzmununda heç bir nöqsan görmədiyini bildirirdi.

Beytlərdən daha çox nümunələrə rast gəlinən şair Əbu Tayyib Əhməd ibn Hüseyin Mütənəbbidir (915-965). Şairin yaradıcılığı “Sabitləşmə və poetik

yaradıcılığın təmiz bəzək sənətinə tədrici çevrilməsi ədəbiyyatı” adlandırılan Abbasilər dövrünün üçüncü mərhələsinə (XI əsrdən-Abbasilər dövrünün sonuna kimi) aid edilir. “*X-XII əsrlər ərəb ədəbiyyatı tarixində ən məhsuldar dövr kimi xüsusi çiçəklənmə dövrü olmuşdur. X-XII əsrlərdə xilafət ədəbiyyatını ərəb dilində yazan çoxlu xalqlar yaratmışlar. Onların bütün mənəvi və mədəni təcrübəsini sintezləşdirmişlər. Bu sintez mövzuların müxtəlifliyinə, ədəbiyyatın çiçəklənməsinə səbəb oldu*” [102, s. 56]. Bu mərhələ Eynəlqüzat Miyanəcinin yaşadığı dövrü də əhatə edir.

Ədəbiyyat tarixçiləri bu mərhələnin ilk nümayəndəsi kimi Əbu Tayyib Mütənəbbinin (915-965) adını göstərmişlər. Şair cənubi Ərəbistandan olan kasıb suçu ailəsində anadan olmuşdur. Atası Cufi, anası Həmdan qəbiləsindəndir. O, Kufədə anadan olmuş, anasını erkən itirmiş və nənəsinin himayəsində böyümüşdür. Qərmətilərin Kufəyə basqını nəticəsində bir müddət ana qohumları olan bədəvilər arasında yaşamış (924-927), klassik ərəb dilini onlardan öyrənmişdir. 929-cu ildə Bağdada, bir il sonra Suriyaya köçmüşdür. Şairin keşməkeşli həyatı olmuşdur. Onun yaradıcılığı əsasən mədhiyyələrdən ibarətdir. Xüsusən, hakim Seyf əd-Dövləyə ünvanladığı şeirlər (948-957) şairin yaradıcılığında əsas mərhələ hesab olunur. Hakim onu bütün hərbi səfərlərində özü ilə aparmış, məmduhunun qəhrəmanlıqlarını təsvir etmişdir. Onun fəaliyyəti bir neçə mərhələdən ibarətdir. Sonralar şair Misirə, Bağdada, Arracana, Şiraza səfərlər etmişdir. 965-ci ildə Vasit və Bağdad arasında yolda quldurlar tərəfindən öldürülmüşdür [105, c. 2: s. 91-96; 108, c. 2: s. 27-29; s. 35].

Dövrümüze şairin mədhiyyə, mərsiyə, həcv, fəxriyyə, qəzəl, vəsf və hikmətlərdən ibarət divanı gəlib çatmışdır. Şairin yaradıcılığında təxminən əlli yüksək rütbəli insana ünvanlanmış mədhiyyəsi vardır. Onlardan Hələb əmiri Seyf əd-Dövlə, sərkərdə Bədr ibn Əmmar, Latakiyada vali Həmdani Əbüləşair Seyfə, Buveyhi Ədud əd-Dauləyə mədh yazmışdır.

Avropa şərqşünasları da şairi yüksək qiymətləndirmiş, Niklson Mütənəbbi haqqında yazmışdır: “*Öz gücü ilə bütün düşüncədə şair olmuş və ümumi şəkildə*

bütün ərəbdilli şairlər onun gücü ilə yetişmişdir. Lakin söz oyunu onun şeirində aydın bir ciddilikdir. Onu başqa dildə görmək mümkün deyildir” [227, s. 82].

Eynəlqüzat Miyanəci şairin Antakiyanın ələ keçirilməsini ifadə edən doqquz beytlik şeirindən mütəfəkkir aşağıdakı beyti əsərinə daxil etmişdir:

وكم من عايب قولا صحيحا وأفته من الفهم السقيم
Doğru deyimi müzakirə edənlər
Doğru başa düşməyərək qarşı çıxmışlar
[114, c. 1: s. 105; 174, s. 232].

Sözün, dəyərli fikrin qiymətini bilən şair, yaranmış hər-hansı müzakirədə səbəb kimi cahilliyi önə çəkir. Mütəfəkkirin bu beytə müraciəti təsadüfi deyildir. Çünki o da məhz belə haqsızlığın qurbanı olmuşdur. Yaşadığı çətinlikləri başqa şairlərin dilindən səsləndirmək, öz həmfikirinin dediklərindən məharətlə istifadə isə onun istedadının göstəricilərindəndir.

Digər nümunə isə Qazi Əbulfəz Əhməd ibn Abdulla ibn Hüseyn Əntakiyə yazdığı qırx iki beytlik mədhiyyəsindəndir:

وإذا انتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي باني فاضل
Məzəmmətim sənə naqisdən gəlsə,
O, mənim üçün şəhadətdir ki, mən faziləm
[226, s. 10; 174, s. 180].

Bu dəfə mütəfəkkir paxıl insanların hərəkətlərinə Mütənəbbinin sözlərilə cavab verir. Şairin cahil insanlara münasibəti tam fərqlidir. O, bildirir ki, çox vaxt həsəd aparənlər haqsızlıq edərək bilikli insanları tənqid edir, ünvanına mənfi sözlər söyləyirlər. Lakin şair cahillərinin məzəmmətini özünün fəzilətli olması kimi qiymətləndirir. Cahilin israrla etdiyi tənqid əslində fəzilətin göstəricisi, həsədin üsyanı idi.

Əvvəldə qeyd edildiyi kimi, şairin yaradıcılığı üçün Misirdə Kafurun yanında keçirdiyi dövr xüsusi bir mərhələ hesab olunur. 960-cı ilin noyabr ayında Kafur üçün yazdığı qırx üç beytlik qəsidəsindən:

فليس لنا الا بهن لعاب تركنا لا طرف القنا كل لذة
وغير بنانى للزجاج ركاب فغير فؤادى للغوانى رمية

Qazanılanların bütün ləzzəti bizi tərək etdi

Bizim üçün yalnız onunla oyunlardır.

Şərəfli qadın üçün qəlbim atır

Gedənlər bədələr üçün məni yaradır [225, s. 7; 174, s. 479].

Mütənəbbinin Kafura yazdığı mədhlərilə yanaşı, ona ünvanlanmış bir neçə kəskin sözlərlə ifadə olunmuş həcvi vardır. Onlardan biri 962-ci ilin aprel ayında yazdığı otuz üç beytlik həcvidir. Mütəfəkkirin müraciət etdiyi nümunədə deyilir:

على قدر الرجل فيه الخطي وكل طريق اتاه الفتى

Bütün yolları gəncliyi izləmişdir

Atdığı addım onun qədəri üzərindədir [114, c. 1: s. 426; 174, s. 511].

Şair digər həcvlərində olduğu kimi burada da Kafurun ünvanına kəskin sözlər söyləmiş, bir sıra mənfi keyfiyyətlərinə görə ittiham etmişdir. Eynəlqüzat Miyanəcinin bu səpkili şeirə müraciəti təbii ki, maraq doğurur.

Maraq doğuran beytlərdən biri də Əbu Firas Haris ibn Səid Həmdaniyə (932-968) aiddir. Şair Mosulda anadan olmuş, atası ərəb, anası yunandır. Onun mənsub olduğu Həmdani dövrünün güclü və tanınmış tayfalarındandır. Atasını kiçik yaşlarında itirmiş, əmisi Seyf əd-Dövlənin himayəsində böyümüşdür. Əbu Firas Hələb sarayında elm və mədəniyyət adamlarının əhatəsində böyümüşdür. Əmisi onun şairlik istedadı ilə fəxr edərmiş. Hətta ona Mənbic əyalətini hədiyyə etmiş, o, Harranda Mənbic hakimi olmuşdur. Seyf əd-Dövlənin ölümündən sonra əmir onun oğlu Əbülməali Səəd əd-Dövlə olur. Əbu Firas Xomsu ələ keçirib hakimiyyətinə daxil etmək istəməsi Səədə çatdıqda o, Karqaveyhin başçılığı ilə ordu göndərmiş, Əbu Firas otuz altı yaşında 968-ci il aprelin dördündə döyüşdə öldürülmüşdür [105, c. 2: s. 132-134].

“Hakim zümərənin nümayəndəsi olduğuna görə Əbu Firas zəmanəsinin digər şairləri kimi öz fitri istedadından və qələmindən yaşamaq, ruzi qazanmaq üçün istifadə etmirdi... Özgələrin sifarişilə yox, öz gənclik həvəsi ilə dolu incə, həssas və mütəəssir qəlbinin ilham pərisinin hökmü ilə yazırdı” [1, s. 68]. Mütəfəkkirin müraciət etdiyi nümunə şairin əlli dörd beytlik qəsidəsindəndir:

ومن خطب الحسنا لم يغله المهر

تهون علينا في المعالي نفوسنا

Ruhumuzun aliliyində bizi xor görür

Gözəl qadının bədbəxtliyi cehizlə əlaqəli deyildir

[225, s. 70; 166, s. 165].

Ümumiyyətlə, elm aləmində yüksək zirvələrdən birini fəth etmiş, əsərləri dünya alimləri tərəfindən əsasən, fəlsəfi cəhətdən daha çox tədqiqat obyektini kimi araşdırılan Eynəlqüzat Miyanəcinin qiymətli irsinə bu istiqamətdən yanaşma ədəbi-bədii xüsusiyyətlərin öyrənilməsi üçün maraqlı, fərqli cəhətdir. Mütəfəkkirin əsərlərində müxtəlif əsrlərdə yaşamış, dövrünün tanınmış şairlərinin şeirlərini daxil etməsi onun ərəb ədəbiyyatını mükəmməl bilməsinin mühüm göstəricisidir. Həmin şairlərin kimliyi və şeirlərin yazılma məqsədi nəzərə alındıqda onların ayrı-ayrılıqda Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılıq istiqamətindən tamamilə əks qütbə dayandığı görünür. Mütəfəkkirin sufi filosofların şeirlərilə yanaşı, həmin şairlərə müraciəti onun irsinin bədii təmayülünü daha da artıran xüsusiyyətlərdəndir. Cahiliyyə dövründə, əməvilər və abbasilər zamanında yaşamış, ərəb ədəbiyyatında məşhur təxminən on şairin müxtəlif səpkili qəsidələrindən nümunələr Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığının çoxşaxəliliyindən xəbər verir. Bütün bunlar azərbaycanlı müəllifin əsərində özünəməxsus gözəllik yaratmışdır.

5.2. Şərq ədəbiyyatında poetik fiqurlar və Eynəlqüzat Miyanəcinin poeziyasında işlənməsi

Şairlər və ədiblər hər zaman nitqin qurulmasında forma sistemilə yanaşı, sözlərin seçiminə, onların yerləşdirilməsinə də xüsusi diqqət yetirmişlər. Bu üslub müxtəlif metodlardan yaranırdı. Kəlmələrin mətnə təkrarlanması, yazılış və səslənmədə eyni, yalnız mənaca müxtəliflik, hərflərin yerdəyişməsi və sair texniki tələblər ədəbiyyatda söz seçiminə rəngarənglik qatırdı. Xüsusən, həmin cəhdlərə poeziyada daha çox meyl edilirdi.

Şeir qurulmasında dörd vacib amili göstərən İbn Rəşiq qeyd etmişdir: “Şeir dörd şeydən yaranır: söz, vəzn, mənə və qafiyə. Bu şeirin qanunudur. Çünki vəznli

qafiyəli nitq var ki, o, şeir deyildir; Quran və Peyğəmbərin nitqindən ölçülü olanlar bu məqsəd və niyyətlə deyildir” [129, c. 1: s. 199].

Filoloqlar bildirirdilər ki, uyğun və yerində işlənən söz söylənilən fikri daha da zənginləşdirir. Yaxın mənaları ifadə edən, mənə incəliklərinə əsasən, onları bir-birindən fərqləndirmə yaradıcı insanın bacarığından asılıdır. Bu barədə İbn Rəşiq yazmışdır: *“Söz cisimdir, onun ruhu mənadır. Onların əlaqəsi ruhun cisimlə əlaqəsi kimidir: onun zəifliyi ilə zəif olur, qüdrəti ilə qüvvətli. Əgər mənə salındırsa və bəzi sözlər düzgün olmamışsa, şeir üçün naqislik və qüsur olmuşdur. Belə ki, bəzi formalar üçün axsaqlıq, iflic, tək gözlülük və bu kimi şeylər görünür. Lakin ruha yönəlir. Həmçinin, mənanın zəifliyi və bəzisinin düzgün olmaması söz üçün həzzin artırılmasıdır. Yəni formaların xəstəliyindən ruhun xəstəliyi görünür”* [129, c. 1: s. 164].

Söz və mənanın dəyəri nitqin hər iki növünə şamildir. Müəyyən bir dilə mənsub insan hətta adi danışmaq zamanı gözəl ifadələrlə fikrini çatdırmağa çalışır. Təbii ki, gördüklərini nağil edərkən, yaxud müəyyən bir şeyin təsviri zamanı nitq sahibinin söz ehtiyatı, dil duyumu aydın görünür. İbn Rəşiq bu barədə qeyd etmişdir: *“Söz mənadan qiymətcə ən yüksəyi, ən əzəmətlisi, məqsədcə ən dəyərlisidir; Mənalər insanların təbiətində mövcuddur. Onda cahil və bilikli bərabər olur. Lakin iş sözlərin üstünlüyündədir.. Görmürsən ki, bir adam digərini mədh etmək istədikdə səxavətdə yağışa və dənizə, cəsarətdə şirə, kəskinlikdə qılınca, qətiyyətdə selə, gözəllikdə günəşə bənzətməklə səhv etməməşdir”* [70, s. 47].

İbn Xəldun “Müqəddimə” əsərində söz və onun seçilməsini gözəl bir bənzətmə ilə ifadə etmişdir. Alim bildirirdi ki, sözlərin seçimi dənizdən su götürən qablara bənzəyir. Bu qablar qızıldan, gümüşdən, balıqqulağından, şüşədən, saxsıdan düzəlməklə müxtəlif materiallardandır. Su özlüyündə təkdir. Su ilə dolu qabların bir-birindən fərqliliyi suya görə deyil, qabın cinsinə görədir. Kəlmələr də buna bənzəyir. Su, yəni kəlmələr nitqdə eynidir. Qabın dəyəri, yəni söz ustalığı isə onun seçilməsindədir [70, s. 28].

“Sözü bədiiləşdirən, zینətləndirən, ona şairanə gözəllik və mənə incəlikləri verən vasitələr bütövlükdə mühəssənati-kəlam (yəni söz gözəllikləri) və ya sənəat

(sənətkarlıq) gözəllikləri adlanır. Müasir ədəbiyyatşünaslıqda bədii ifadə vasitələri adı altında verilən bir çox təsvir elementləri bu sistemə daxildir. Lakin poetik təsvirin məzmun dairəsi daha geniş, söz sənətinin bədii təsirini istər emosional və istərsə də estetik cəhətdən təmin etmək imkanları daha çoxdur” [23, s. 149].

Orta əsr ərəb tənqidçiləri ədiblərin, xüsusən, şairlərin nitqini “təbii” və “sənətkarlıq”a ayırmışlar. İbn Rəşiq bildirmişdir ki, “təbii” adlandırılan növ ilk qoyulan əsasdır. O, sadəliyi ilə seçilir. “Sənətkarlıq” dedikdə isə sözlər üzərində qurulmuş bədii yaradıcılıq nəzərdə tutulur. Burada təbiilikdən kənar şairin yaradıcı yanaşması tələb olunur.

İbn Xəldunun əsərində də bu mövzuya xüsusi yer ayrılmışdır. O, yazmışdır: *“Bil ki, onlar demişlərsə “təbii nitq” bunlar təbiətdə, istədiyini göstərən ifadənin xarakterində formalaşan nitqi nəzərdə tuturlar. Çünki ibarə və xitab təkə nitq istəyi deyildir. Danışan onunla ağılıdakı tam ifadəni eşidənə lazım olanı qoşur*” [127, s. 1108].

Əhməd Əmin göstərirdi ki, bədini ilk dəfə Abdulla ibn əl-Mutəzz on yeddi növdə tərtib etmişdir. Ondan sonra Qüdəma ibn Cəfər sayı iyirmi, Əbu Hilal əl-Əskəri iyirmi yeddi, Əbu əl-İsbai doxsan etdi [154, c. 2: s. 165].

Elmi şəkildə ilk dəfə poeziyada sözlərin bədi gözəlliyini işləyib onu təsnif edən ərəb ədəbiyyatı tarixində şair, filoloq, bir günlük xəlifə kimi tanınan Abdulla ibn əl-Mutəzz olmuşdur. Filoloqun tərtib etdiyi “Kitab əl-bədi” əsəri elmi təhlillərinə, qruplaşdırmalarına görə orijinal və qiymətlidir. Düzdür, İbn əl-Mutəzzin özü də bədi təsvir vasitələrinin müqayisəsi və təsnifatının prinsiplərinin qaranlıq qalmasını hiss etmiş və bildirmişdir ki, onun fikirlərinin çoxu etirazlara səbəb olmuşdur. Bəziləri bədinin yeni kateqoriyalarını tapır, digərləri isə bədini gözəlliklərə əlavə edirdi. O, başa düşürdü ki, terminologiya hələlik çox dəyişkəndir. Buna baxmayaraq, o, öz təsnifatını düzgün hesab edirdi [94, c. 6: s. 364].

İbn Rəşiq əsərində özü İbn əl-Mutəzzdən bəhrələndiyini etiraf edərək yazmışdır: *“Bədinin misalları çoxdur və növləri müxtəlifdir. Mən ondan fikrə kömək edənini qeyd edəcəyəm. İbn əl-Mutəzz bədini toplayan ilk adamdır. Onun haqqında bir kitab yazmış, onu beş fəsil etmişdir: əl-istiarə, ət-təcnis, əl-mutabəqə, rədd əl-əc*

alə əs-sədr, əl-məzhəb əl-kəlami. Bu beş növdən savayı muhasini [gözəllik – Ü.M.] hesab etmişdir” [129, c. 1: s. 221]. İbn Rəşiq əsərində bir çox terminləri təkrarlasa da, kateqoriyaların izahı və əlavə bölgüləri ilə nəzəri təhlilini aydın göstərirdi.

Rusiyalı tədqiqatçı professor N.Y.Çalisova bildirirdi ki, alimlər bədi nəzəriyyəni elmin iki müxtəlif sahələrinə aid etmişlər. Bir qrup onu vəzn və qafiyənin, ədəbi tənqidin öyrənilməyi bölümə, digərləri elmu-l-məanı və elmu-l-bəyanın daxil olduğu ritorika elmilə birgə göstərmişlər [90, s. 17].

İbn əl-Mutəzz (861-908) bildirmişdir ki, bədi üslubu yeniləşmə dövrü şairləri yaratmamışlar. Bu üslubun elementləri hələ Quranda, hədislərdə, bədəvi ərəblərin dilində rast gəlinirdi. Fərq ondadır ki, keçmiş vaxtlar bu forma az tələb olunurdu. Yeniləşmə dövrü poeziyasında, xüsusən, Əbu Təmmamın (796-843) vaxtında bu süni təbiiq etmə formalarına maraq artdı [94, c. 6: s. 364].

Bədi formanın ilkin təsnifatına gəlincə. İbn əl-Mutəzz onu beş növə və on iki nitq gözəlliyinə ayırmışdır. Bu əsərin müxtəlif tərtib kitablarında növlərin sayı beş göstərilə də, nitq gözəlliklərinin sayı fərqlidir. Həmin beş növ bunlardır: 1) əl-istiara; 2) ət-təcnis; 3) əl-mutabəqə; 4) rədd əl-əcz alə əs-sədr; 5) əl-məzhəb əl-kəlami. Sadalanan bütün bu növlər İbn Rəşiqin əsərində son iki kateqoriyanın termin dəyişikliyi ilə daha geniş izahlı, nümunələrin sayının çoxluğu ilə təqdim edilmişdir. İbn əl-Mutəzzdən fərqli olaraq İbn Rəşiq bu fiqurları növə və nitq gözəlliyinə ayırmamış, nitq formalarını ardıcıl vermişdir.

Akademik Kraçkovski “Bədi kitab”ın tərcüməsini ərəb variantı ilə birgə kitabına daxil etmiş, burada göstərilənə əsasən, İbn əl-Mutəzzin on iki nitq gözəlliyi aşağıdakılardır: 1) əl-iltifat; 2) itirad; 3) ər-rucu (Akademik Kraçkovski bildirirdi ki, sonrakı sistemdə bu termin az məşhurdur. Adətən o, istidrak termini ilə dəyişir); 4) husn əl-xuruc; 5) təkid əl-mədh bima yuşbih əz-zəmm; 6) təcahul əl-arif; 7) husn ət-tədmir; 8) ət-tərid və əl-kinayə; 9) əl-ifrat fi əs-sifə; 10) husn ət-təşbih; 11) inat əş-şair nafsih fi əl-qavafi; 12) husn əl-ibtida.

İbn Mutəzzin əsərinin ərəb alimi İrfan Mətrəcinin tərtib və araşdırdığı nüsxəsində nitq gözəlliklərində itirad, inat əş-şair nafsih fi əl-qavafi növlərini ixtisar etmiş, əvəzində təkid əz-zəmm bima yuşbih əl-mədh, əl-həzl yurad bihi əl-cədd,

luzum ma la yəlzəm artırmışdır [142]. Sadalanan bu nitq gözəlliklərinin bəzisi İbn Rəşiğin əsərində mahiyyəti saxlanılmaqla termin dəyişikliyi ilə verilmiş, bəzisi isə daxil edilməmişdir. Alim bədi kateqoriyanın əsas iyirmi səkkiz kateqoriyada göstərmişdir.

Nitqin gözəlliyindən və bədi xüsusiyyətlərindən bəhs olunan İbn əl-Mutəzzin “Bədi kitab” (“كتاب البديع”) əsərində bədi forma kateqoriyaları təhlil olunarkən ilk növbədə Quran ayələrindən, hədislərdən, daha sonra isə müxtəlif dövrlərə aid şeir nümunələrindən sitatlar göstərilmişdir.

Professor N.Y.Çalisova bildirirdi ki, ərəbdilli ədəbiyyatdan fərqli olaraq, farsdilli ədəbiyyatda nitqin bədi formasına XI əsrin sonlarından maraq göstərilmişdir [100, s. 17].

Farsdilli filoloqlar arasında izahları və gətirdiyi nümunələrilə diqqət çəkən müəlliflərdən biri Rəşidəddin Vatvatdır (1080-1178). Alimin təsnifatının müsbət tərəfləri ondan ibarətdir ki, burada nəzəri izahdan sonra verilmiş nümunələr ərəb və fars ədəbiyyatının müxtəlif dövrlərini əhatə edir. Müəllif əsərində göstərdiyi altmış iki kateqoriyanın hər birini ayrı-ayrılıqda izah etmiş və çoxlu nümunələrlə fikrinə aydınlıq gətirmişdir.

Nitqdə bədi sənət sahəsində təsnifatları ilə seçilən müəlliflərdən biri də Şəmsəddin Qeys Razinin (XIII əsr) əsəridir. Müəllifin göstərdiyi qırx kateqoriyanın izahları aydınlığı ilə diqqəti çəksə də, nümunələr ancaq fars dilindən gətirilmişdir.

Bədi formanın kateqoriyalarının filoloqların əsərləri əsasında izahı və hər biri haqqında ayrıca nümunələrin göstərilməsi geniş mövzudur. Burada yalnız Eynəlqüzat Miyanəcinin fəlsəfi məzmunu və nəzəri xüsusiyyətlərilə seçilən bəzi şeirləri təhlil ediləcəkdir.

Mütəfəkkirin yaradıcılığında rast gəlinən kateqoriyalardan biri təcnisdir. İbn Mutəzzin əsərində təcnis 2-ci, İbn Rəşiqdə 7-ci, Rəşidəddin Vatvatda 3-cü və Şəmsəddin Qeys Razidə 4-cü kateqoriyalardır.

Akademik İ.Y.Kraçkovski təcnis termininin etimologiyası haqqında bildirirdi ki, ərəb ritorikasının sonrakı dövründə təcnis termini iştikak (eyni etimoloji kökdən

formalaşan) termini ilə növbələşir. Bu yəhudi-ərəb ədəbiyyatında eyni hüquqludur [94, c. 6: s. 127].

İbn Rəşiq əsərində yazmışdır: “İbn əl-Mutəzz dedi: “Mucanisə”. Söz sözə bənzəyir. əl-Əsmainin “Əcnəs” kitabında tərtib etdiyi yolla hərflər tərtib edilir. Alim bildirirdi ki, hər şey öz əsasından növlərə ayrılmışdır. Eyni cins və növ olsa da, fərqlilikləri vardır. Bu insan məfhumunun ərəb, rum, zənci və s. millətlərə ayrılmasına bənzəyir”.

Akademik İ.Y.Kraçkovski İbn Rəşiqin əsərində əksini tapmış təcnis termini haqqında yazmışdır: “*İbn Rəşiqin sitatlarında “təcnis” termini təyin edilir. İbn əl-Mutəzzin sözü ilə biz “cins” termininin təyini bir neçə aydın olmayan gedişlə tapırıq, ancaq müəllif bu yerdə əl-Əsmainin “Kitab əl-əcnas”ı sitat verir*” [94, c. 6: s. 114]. Akademik terminin ilk isnadı kimi İbn əl-Mutəzzin adının göstərilməsini vacib bilmişdir.

İbn Rəşiq yazmışdır ki, təcnisin misalları çoxdur. Mənanın əksinə söz vahid olur. Həqiqi təcnisdə hərflər vəznə qədər uyğun olur. Alim təcnisə yaxın mudari növünü göstərir. Mudarinin əsası hərflərin sonlarının yaxınlığıdır. O, ər-Rummanın bu növü müşakilə adlandırdığını qeyd edirdi.

Rəşidəddin Vatvat təcnisin yeddi növünü göstərmişdir: 1) tam; 2) naqis; 3) zayəd; 4) murəkkəb; 5) mukərrər; 6) mutərrəf; 7) xət. Şəmsəddin Qeys Razinin bölgüləri beşinci növ murəkkəbin yerinə muzdəvic olması nəzərə alınmazsa buna uyğundur. Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında filoloqun bu bölgülərinin bəzisinə uyğun şeirləri vardır. Şairin yaradıcılığında təcnisə uyğun çoxlu şeir nümunələri vardır.

Mütəfəkkir şeirlərinin birində bütün bədi oyunlar “rəng” sözünün üzərində dövr edir.

آنکس که هزار عالم از رنگ نگاشت
رنگ من و تو کجا خرد ای ناداشت
این رنگ همه هوس بود یا پنداشت
او بی رنگست رنگ او باید داشت

O kəs ki, rəngdən min aləm çəkdi

Mənim və sənin rəngini haradan alarlar, ey kasıb

Bu rəng bütünlüklə həvəs olar, ey düşüncə

O, rəngsizdir, onun rəngində olmaq gərəkdir [113, s. 11].

Yuxarıdakı nümunədə təcnisin növü eyni söz üzərində işlədilmişdir. Burada hər bir misrada “rəng” sözündən məharətlə istifadə etmişdir. İşlənmə xüsusiyyətinə görə onu təcnisin “mürəkkəb” növünə adi etmək olar. Bütün misralarda verilmiş “rəng” sözü həm yazılışda, həm də səslənmədə eynidir. Bu terminə Rəşidəddin Vatvatın və Şəmsəddin Qeys Razinin əsərlərində rast gəlinir [90, s. 91; 100, s. 216].

Təcnisin mürəkkəb növünə aid edilən digər nümunə:

آتش بزنم بسوزم این مذهب و کیش

عشقت بنهم بجای مذهب در پیش

تا کی دارم عشق نهان در ریش

مقصود رهی تویی نه دینست و نه کیش

Yandırıb atəşində bu məzhəbi və dini yanaram

Məzhəbin yerinə sənin eşqini qarşımda qoyaram

Nə qədər ki, gizli eşqinə yaralarım la malik olaram

Aradığım məqsəd sənsən, məzhəb deyildir [113, s. 22].

Burada birinci və ikinci misralarda işlənən “məzhəb” sözü təcnisin “mürəkkəb” növüdür.

پس دل و جانرا فدای روی و حسن تو کنیم

وین غمان عشق را از بی غمی بر غم زنیم

Sənün üzünə və gözəlliyinə ürəyimizi və canımızı fəda edərik

Bu eşqin qəmlilərinə qəmsizlikdən qəmə düşar edərik [113, s. 227].

Bu şeir parçasını bədi forma cəhətdən qiymətləndirdikdə poetik fiqur kimi “Bu eşqin qəmlilərinə qəmsizlikdən qəmə düşar edərik” burada “qəm” sözü təcnisin zayəd növüdür.

Təcnisə nümunə kimi başqa şeirindən:

در عشق کسی قدم نهد کش جان نیست

با جان بودن بعشق در سامان نیست

در مانده عشق را از آن درمان نیست

کانگشت بهر چه بر نهی عشق آن نیست

Kim ki, eşqdə addım atar onun canının varlığı yoxdur

Eşqdə cana malik olmaq adət deyil

Eşqdən üzülmüşün ona görə dərman yoxdur ki,

Hara hərəkət etsən eşq orada yoxdur [113, s. 98].

Bu şeiri bədii forma cəhətdən izah etdikdə birinci və ikinci misralardakı “can” və “eşq”, üçüncü və dördüncü misralardakı “eşq” sözü təcnisdir.

Təcnisə aid digər nümunədə deyilir:

روزی دو که اندرین جهانم زنده

شرمم بادا اگر بجانم زنده

آن لحظه شوم زنده که پیشت میرم

و آن دم میرم که بی تو مانم زنده

İki gün ki, bu dünyada yaşayıram

Utanım, əgər canım sağdırsa

O zaman diri olaram ki, qarşında ölüm

O an ölərəm ki, sənsiz sağ qalaram [113, s. 97].

Bu şeirdə üçüncü və dördüncü misralarda poetik fiqur kimi “ölüm” təcnisdir.

Təcnisə nümunə kimi başqa şeirindən:

عاشق شدن آیین چو من شیداییست

ای هر که نه عاشقت او خود رایست

در عالم پیر هر کجا برناییست

عاشق بادا که عشق خوش سوداییست

Sevmək adətidir ki, mən dəlicəsinə aşıqəm

Hər kim ki, sənə aşıq deyil o, özündən razıdır

Qoca dünyada harada cavanlıqdır

Eşqi olan aşıq xoş sevdalansın [113, s. 91].

Bu şeiri bədii cəhətdən izah etdikdə birinci və ikinci misralardakı “aşıq” təcnisin zayəd növüdür.

ای بلعجب از بس که ترا بلعجیبست

جان همه عشاق جهان از تو غمیست

مسکین دل من ضعیف و عشق تو قویست

بیچاره ضعیف کش قوی باید زیست

Ey gözəl, sən olduqca gözəlsən

Dünyanın bütün sevənlərinin canı səndən kədərli

Mənim kədərli ürəyim zəif və sənin eşqin qüvvətlidir

Biçarə zəif qüvvətli dərdi çəkməklə yaşamalıdır [113, s. 109].

Bədii forma kimi “Ey gözəl, sən olduqca gözəlsən” misrasındakı “gözəl” təcnisin zayəd növüdür. Üçüncü və dördüncü misralarda “Mənim kədərli ürəyim zəif və sənin eşqin qüvvətlidir... Biçarə zəif qüvvətli dərdi çəkməklə yaşamalıdır” olan üçüncü və dördüncü misralarda “zəif” təcnis və “qüvvətli” təcnisin zayəd növüdür.

تا من بمیان خلق باشم با تو

تنها ز همه خلق من و تنها باتو

خورشید نخواهم که بر آید با تو

آیی بر من سایه نیاید با تو

Nə qədər ki, mən xalqın içindəyəm səninlə

Məndəki tənhalıq xalqdandır və tənhalıq səninlədir

Günəşi istəmədim ki, çıxsın səninlə

Mənim üzərimə kölgə gəlməsin, gəlsin səninlə [113, s. 121].

“Nə qədər ki, mən xalqın içindəyəm səninlə... Məndəki tənhalıq xalqdandır və tənhalıq səninlə” misralarındakı “xalq” və “tənhalıq” sözləri təcnisdir.

Təcnisdən fiqur kimi istifadə olunmuş digər münunə aşağıdakıdır:

در آینه روح به بیند خود را

پس عاشق خود شود که بی نقصانست

ما نیز درو همی به بینیم خود را

پس شاهد و مشهود همی یکسانست

پس عاشق و معشوق بهم بنشینند

زیرا که همو جان و همین جانانست

پس عشق عبارت از لقاهست و کلام

پس اکل و شراب اوزما خود آنست

پس روح بود باقی در عالم حی

Ruhun güzgüsündə özünü görür

Bəs aşiq özü olanda nöqsansızdır

Biz də onda özümüzü görürük

Bəs görən və görünən həm birdir

Bəs aşiq və məşuq birlikdə oturduqda

Zira ki, həm o candır, həm də həmin canandır

Bəs eşqin ifadəsi görüşdədir və nitq

Bəs yemək və içmək o bizim özümüzdəndir

Bəs ruh baqi olur canlı aləmdə

Belə sözün yeri yüz bu qədərdir [113, s. 280].

Bu şeir parçasına forma cəhətdən yanaşdıqda poetik fiqur kimi “Bəs görən və görünən həm birdir” misrasında “şahid” və “məşhud”, “Bəs aşiq və məşuq birlikdə oturduqda” misrasında “aşiq” və “məşuq” kəlmələrini əksər filoloqlar təcnisin növlərindən saysalar da, Rəşidəddin Vatvat onu iştiaq kimi göstərmişdir [90, s. 97]. Fiqurun xüsusiyyəti eyni kökdən olan sözlərdən istifadədir.

Şeirin “Zira ki, həm o candır, həm də həmin canandır” mirasında “can” və “canan” sözləri təcnisin zayəd növüdür. Bu terminə Rəşidəddin Vatvat və Şəmsəddin Qeys Razidə rast gəlinir [90, s. 91; 100, s. 216]. Həmin fiqura əsasən iki eyni köklü sözün birinin sonuna hərf əlavə olunur.

“Bəs yemək və içmək o bizim özümüzdəndir Bəs ruh baqi olur canlı aləmdə” beytlərində “bəs” tərsidir. Bu terminə Rəşidəddin Vatvat və Şəmsəddin Qeys Razidə rast gəlinir [90, s. 85; 100, s. 212]. Fiqurun tələblərinə əsasən beytlər arasında fikirlər qarşı-qarşıya qoyulur.

Poeziyada nitqin dialoq şəklində qurulma üslubu ədəbiyyatda qədim dövrlərə gedib çıxır. Burada iki şəxsin mükaliməsi şeir qanunları əsasında qurulur və nitqin həmin formada olması dinləyiciyə fərqli zövq verir. Ərəb və fars ədəbiyyatında ondan geniş istifadə olunur. Ərəb ədəbiyyatında bu üslubda şeirə ilk dəfə cahiliyyə dövrü şairi İmrul-Qeysin yaradıcılığında rast gəlinir.

Filosof-şairin yaradıcılığına nəzər saldıqda burada polemika şəklində qələmə alınmış nümunəyə də rast gəlinir:

گفتم ملکا ترا کجا جویم من
و ز خلعت تو وصف کجا گویم من
گفتا که مرا مجو بعرش و ببهشت
نزد دل خود که نزد دل پویم من

Dedim: Ey padşahım, səni harada axtarıram mən
Sənin dəyərlı paltarını harada vəsf edim mən
Dedi ki, məni ərşdə və behiştə axtarma
Öz ürəyinə yaxın ol ki, ürəyinə yaxınam mən
tələsik gedirəm [113, s. 34].

Şeirdə müəllif bədi fiqurlardan ustalıqla istifadə etmişdir. Rəşidəddin Vatvat onun yazılıma formasını poetik fiqur kimi “əs-sual və əl-cəvab” adlandırmışdır [90, s. 144]. Rübainin birinci və ikinci misralarında verilmiş “Dedim: Ey padşahım, səni harada axtarıram mən Sənin dəyərlı paltarını harada vəsf edim mən” beytində işlənən “harada” poetik fiqur kimi tərsidir. Sonuncu misrada “Öz ürəyinə yaxın ki, ürəyin yaxın mən tələsik gedirəm” misrasında “Ürəyin yaxın” ifadəsi isə fiqur kimi təcnisin mürəkkəb növüdür. Bu növ də hər iki filoloqun əsərlərində verilmişdir.

Dərin fəlsəfi məzmunu ilə seçilən başqa bir şeirində Eynəlqüzat Miyanəci poetik fiqurun təkrar növündən istifadə etmişdir:

بی دیده ره قلندری نتوان رفت
دزدیده بکوی مدبری نتوان رفت
کفر اندر خود قاعده ایمانست
آسان آسان بکافری نتوان رفت

Gözsüz dərviş yolu gedilməz
Oğurlanaraq tədbir sahibinin məhləsinə gedilməz
Küfr özü-özlüyündə iman rəsmidir
Asan, asan kafirliyə gedilməz [113, s. 41].

Mütəfəkkirin bir çox şeirlərində olduğu kimi bu rübainin də poetik təhlili mümkündür. Burada “Asan, asan kafirliyə gedilməz” misrasındakı “Asan, asan” bədi fiqur kimi təkrardır.

İbn Rəşiq bildirirdi ki, “təkrar”ın yaxşı və qəbahətli yerləri var. “Təkrar” ən çox mənalara qədər sözlərdə olur. O, sözlərə qədər mənalarda azdır. Əgər söz və mənə birgə təkrarlanarsa, bu uğursuzluqdur. Şair üçün qəzəl, yaxud nəsibdə, şövq və əzabdan bir adın təkrarlanması vacib deyildir. Təkrarın əsas xüsusiyyəti budur ki, bir söz beytin içində, yaxud ardıcıl şəkildə beytlərdə təkrarlınsın.

Əl-Cahiz (775-868) bu növü “əl-məzhəb əl-kələm” adlandırmışdır. İbn əl-Mutəzz də bu termini bu cür ifadə etmişdir. O, demişdir ki, bu fəsli Quranda tapdım. O, “təkəllüfə” uyğundur”.

İbn Rəşiq göstərmişdir ki, İbn əl-Mutəzz bu fəsil ilə bədinin fəsillərini sona çatdırır. O, “mən bu fəsli Abdulla bin əl-Mutəzzin kitabından götürdüm” deyərək təhlillərdə rast gəlinən uyğunluğun səbəbini izah etmişdir.

Bu kateqoriyaya İbn Rəşiq və Rəşidəddin Vatvat onu ayrıca kateqoriya kimi göstərmiş, Şəmsəddin Qeys Razi isə tənqis növələrindən biri hesab etmişdir. Cahiz və İbn Mutəzz isə bu kateqoriya məzhəb əl-kələm adlandırılır [130, c. 2: s. 103; 90, s. 169; 100, s. 218; 142, s. 61].

Aşağıdakı misraların hər biri dərin filosofun dünyagörüşünü əks etdirir və eyni zamanda bədii xüsusiyyətlərinə görə də maraqlıdır:

محراب جهان جمال رخساره ماست

سلطان جهان در دل بیچاره ماست

شور و شر و کفر و توحید و یقین

در گوشه دیده‌های خون خواره ماست

Dünyanın mehrabı bizim camalımızın üzüdür

Dünyanın sultanı bizim biçərə qəlbimizdir

Məhəbbət, şər, küfr, birlik və inam

Bizim qaniçən gözlərimizin küncündədir [113, s. 90].

Burada “Dünyanın mehrabı gözəllik üzü bizimidir... Dünyanın sultanı qəlbə biçərə bizimidir” beytindəki “dünya” sözü tənqis mürəkkəb növüdür. “Üzü

bizimdir” və “biçarə bizimdir” isə əl-əscənin muvazinə növüdür. Hər iki söz müxtəlif mənə daşısa da hər ikisi eyni qəlibdəndir. Üçüncü sətrdə “Məhəbbət, şər, küfr, birlik və inam” misrası “siyaqat əl-ədəd” adlandırılır. Burada da şair ayrı-ayrı mənalar daşıyan, lakin ortaq bir nöqtəsi olan anlayışları toplamışdır.

Siyaqat əl-ədədə kateqoriyasına digər nümunə aşağıdakıdır:

و آنگهی از جنت و فردوس و دوزخ بگذریم
خیمه جانرا برون از کون و کان محکم ز نیم

O zaman ki, cənnət, cənnət bağı və cəhənnəmdən keçərik

Canın çadırını bu iki dünyada möhkəm qurarıq [113, s. 227].

Bu şeir parçasını bədi forma cəhətdən qiymətləndirdikdə poetik fiqur kimi “O zaman ki, cənnət, cənnət bağı və cəhənnəmdən keçərik” “cənnət, cənnət bağı və cəhənnəm” “siyakat əl-ədəd” formasıdır.

Mütəfəkkirin ifadə xüsusiyyətlərilə seçilən digər şeirində deyilir:

نادیده هر آنکسی که نام تو شنید
دل، نامزد تو کرد و مهر تو گزید
چون حسن و لطافت جمال تو بدید
جان بر سر دل نهاد و پیش تو کشید

Hər kim ki, sənin adını eşitdi, görünməz oldu

Ürək səninlə qovuşdu və sənin məhəbbətini seçdi

Sənin hüsnün və zərif gözəlliyini gördükdə

Can ürəyini qəlbin başına qoydu və sənin önünə çəkdi [113, s. 89].

Bu şeiri bədii forma cəhətdən təhlil etdikdə “Sənin hüsnün və zərif gözəlliyini gördükdə” misrasındakı “hüsnün və zərif gözəlliyin” muraat ən-nazir, yaxud da mutanasib adlanır [90, s. 123].

دل زنده بجان و جان بود زنده بحق
که جان در دل و گاه دل در جانست

Ürək canla canlıdır, can haqla canlı

Can ürəkdədir və gah ürək candadır [113, s. 180].

Rəşidəddin Vatvat bu beyti əks adlandırır. Burada əvvəlki sözlər sonda yerini dəyişmişdir. İbn Rəşiq “əks”i sariqanın növü kimi vermişdir. Lakin burada bir müəllifin digərinin şeirinin sözlərini əksinə çevirərək verməsidir.

آن راه که من آمدم کدامست ای جان
تا باز روم که کار خامست ای جان
در هر نفسی هزار دامست ای جان
نامردان را عشق حرامست ای جان

Mən gəldiyim o yol hansıdır, ey can

Yenidən (o yolu) qayıdaramsa, xam xəyaldır, ey can

Hər bir ruhda min tələdir, ey can

Namərdlər üçün eşq haramdır, ey can [113, s. 119].

Burada rübai “ey can” rədifilə qafiyələnir, eyni zamanda qafiyələnmiş sözdən əvvəlki “hansıdır,.. xəyaldır,.. tələdir,.. haramdır,..” sözləri daxildə qafiyə yaradır. Bu da Rəşidəddin Vatvatda zu-l-qafiyəteyn adlanır. Həmin kateqoriyaya əsasən, şeirdə qafiyə yanaşı iki söz ilə olur. Sonda işlənən kəlmə ənənəvi qafiyə tələbilə, ondan əvvəlki isə kateqoriyanın fərqləndirici xüsusiyyətidir.

Bu kateqoriyaya aid digər nümunə:

ای سر و سهی ماه تمامت خوانم
یا آهوی افتاده بدامت خوانم
ز این هرسه بگوکه تا کدامت خوانم
کز رشک نخواهم که بنامت خوانم

Ey başlanğıc və təzə ay tamdır adlandırıdığım

Ya tələyə düşmüş ceyran adlandırıdığım

Bunu hər üçünə de ki, hansı ilə adlandırım?!

Qısqanlıqdan istəmirəm ki, sənin adınla adlandırım [113, s. 170].

“Dediyim” rədifli rübaidə “tamamdır... tələdir... hansıdır... adınadır” sözləri zu-l-qafiyəteyn adlanır.

حق بجان اندر نهان و جان بدل اندر نهان
ای نهان اندر نهان اندر نهان اندر نهان
این چنین رمزی عیان کوبانشانت و بیان

ای جهان اندر جهان اندر جهان اندر جهان

Haqq canda gizlidir, can ürəkdə gizlidir

Ey gizli, gizlidə, gizlidə, gizlidə

Beləcə, aydın rəmz hanı ki, sənin izinlə bəyan olmuşdur

Ey dünyada, dünyada, dünyada, dünyada [113, s. 157].

“Haqq gizlidə candadır, can ürəkdə gizlidir” misrasında “gizlidir” sözü İbn əl-Mutəzzin əsərinə əsasən rədd əl-acuz alə-s-sadr adlanır. Onu üç növdə göstərmişdir. İbn Rəşiq həmin kateqoriyanı təsdir aadlandırmış, bildirmişdir ki, Təsdir və tərdid bir-birilərinə yaxındır. Onlar arasında fərq odur ki, təsdir qafiyələrlə olur. Tərdid növ kimi beytin zəifliyidir.

Rəşidəddin Vatvatın əsərində həmin kateqoriyanın altı növü göstərilmiş və bu misra onun üçüncü növüdür.

İkinci və dördüncü misralar forma cəhətdən təkrardır. Burada ikinci misrada “gizlidə”, dördüncü misrada “dünyada” sözləri bir neçə təkrarlanır.

من بر سر کوی، آستین جنبانم

تو پنداری که من ترا می خوانم

نی نی غلطی که من ترا کی خوانم

خود رسم منست که آستین جنبانم

Mən məhlənin başında hazır olaram

Sən hesab edərsən ki, mən səni çağırırım

Yox, yox, səhvdir, mən səni haçan çağıraram

Mənim adətimdir ki, hərəkətə gəlirəm [113, s. 47].

Üçüncü misradakı “Yox, yox” kateqoriya kimi təkrardır.

Bütün keyfiyyətləri insanın öz məninə daşması fikrini ifadə edən şeirindən:

اندر دو جهان مشرک و کافر ماییم

زیرا که بت و شاهد و دلبر ماییم

با گوهر اصل هیچ نماند در خور

آن گوهر اصل را چو در خور ماییم

Bu iki cahanda müşrik və kafir bizik

Zira ki, gözəl, şahid, dilbər bizik

Əsil mahiyyətə uyğun özlüyündə heç nə qalmamışdır

O əsil mahiyyət bizim daxilimizdədir [113, s. 226].

Bu rübaini bədii xüsusiyyətlərinə görə təhlil etdikdə bədii fiqur kimi “Zira ki, gözəl, şahid, dilbər bizik” misrasındakı “gözəl, şahid, dilbər” “siyakat əl-ədəd” formasıdır. “Əsil mahiyyətə uyğun özlüyündə heç nə qalmamışdır O əsil mahiyyət daxilimizdə bizik” beytində “əsil mahiyyət” “təcnis”dir.

از عشق تو ای صنم غمم برغم باد
سودای توأم مقیم دم بر دم باد
با آتش عشق تو دلم محکم باد
عشقی که نه اصلیت اصلش کم باد

Ey sənəm, sənin eşqindən qəmim qəm üzərinə olsun

Sənə aşıqəm, sabitliyim anbaan olsun

Sənin eşqinin atəşindən ürəyim möhkəm olsun

Eşq ki, əsli yoxdur əsli az olsun [113, s. 234].

Bu şeirdə fikrin gözəl bədii ifadəsilə yanaşı, nəzəri cəhətdən də çox maraqlıdır. Birinci misrada işlədilən “qəm” sözü təcnisin zayəd növüdür. Üçüncü və dördüncü misralarda “eşq” sözü təcnisdir.

اندار ره عشق کفر و ترسایى به
در کوی خرابات تو رسوایی به
زنار بجای دلق یکتایی به
سودایی و سودایی و سودایی به

Eşqinin yolunda küfr və xristianlıq yaxşıdır

Sənın meyhanənin məhləsində rüsvayçılıq yaxşıdır

Zünnar yerinə bir tay dərviş paltarı yaxşıdır

Məhəbbət, məhəbbət, məhəbbət yaxşıdır [113, s. 300].

Sonuncu misrada “Məhəbbət” sözü üç dəfə təkrarlanır. Bu da onu təkrar kateqoriyasına aid edir.

عشق تو بسوخت ای صنم خانه دل
بشکست غم فراق پیمانہ دل
دردانه و دیده ز آن روان کردستم

زیرا کہ ز من جد است دردانه دل

Ey sənəm, ürək evini sənün eşqin yandırdı

Ayrılıq qəmin ürəyin badəsi sındırdı

Dürdanəmi (göz yaşımı) ona görə axıtdım ki,

Zira ki, məndən ayrılmışdır ürəyin dürr danəsi (mirvarisi) [113, s. 234].

Bu şeir gözəl ifadələr və bənzətmələrlə qurulması ilə yanaşı, nəzəri cəhətdən də diqqət çəkir. Şair öz məşuquna “Ey sənəm” deyərək müraciət edir. Hicran açısının onun qəlbini yaraladığını maraqlı bir ifadələrlə səsləndirir. Mütəfəkkirin aşiqin çəkdiyi iztirabları təsvir edərkən işlətdiyi “Ürək evini sənün eşqin yandırdı ... ayrılıq qəmin ürəyin badəsi sındırdı” bənzətmələri poetik cəhətdən çox maraqlıdır.

“Dürdanəmi ona görə axıtdım ki, ... Zira ki, məndən ayrılmışdır ürəyin dürr danəsi” misralarında işlədilən “dürdanə” sözü təcnisin tam növüdür. Üçüncü misrada işlənən “dürdanə” “göz yaşı”, dördüncü misrada isə “mirvari” mənələrindədir. Şair eyni sözü bir-birilə əlaqəsi olmayan iki mənada göstərmişdir. Bu da şeirə bədiilik cəhətdən gözəllik qatmışdır.

Beləliklə, Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığının ədəbiyyatşünaslıq cəhətdən qiymətləndirərkən yanaşmalardan biri də ondakı sözlərin forma baxımından seçilməsidir. Mütəfəkkirin şeirləri arasında bədi formanın müxtəlif növləri əsasında qurulmuş nümunələr vardır. Burada ən çox təcnis və onun fərqli növlərini, tərsi, əs-sual və əl-cəvab, təkrar, əscə, siyakat əl-ədəd, murat ən-nazir, əks, zu-l-qafiyəteyn, rədd əl-acuz alə-s-sadr kimi kateqoriyalara müraciət olunmuşdur. Təbii ki, Eynəlqüzat Miyanəcinin poeziyası digər dövrünün əsas şair kimi məşhur şəxsiyyətləri qədər kəlmələr üzərində belə bir yanaşmaya o qədər də rəngarənglik qatmamış, geniş yer verməmişdir. Lakin mütəfəkkirin irsinə həm məzmun, həm də ədəbiyyatşünaslığın müxtəlif sahələrinə uyğun qiymətləndirmək mümkündür.

NƏTİCƏ

Müasir dövrdə Qərb ölkələrində orta əsrlər müsəlman Şərfində yaranmış elmi-mədəni irsə maraq hədsiz artmışdır. İslam aləmi, burada inkişaf etmiş bir sıra cərəyanların mahiyyətinin öyrənilməsi, onun görkəmli nümayəndələri barədə məlumatlar Şərq xalqları ilə yanaşı, Avropa ölkələrində də tədqiqat obyektidir. Bu gün orta əsrlərdə yaşamış onlarla şəxsiyyətin həyatı və əsərləri ümummüsəlman mədəniyyətinin sərvəti kimi dərinlən, müqayisəli şəkildə araşdırılır.

Fərqli istiqamətlərdən və mövqələrdən yazılmış tarix kitablarına nəzər yetirdikdə aydın görünür ki, istər orta əsr müəllifləri, istərsə də müasir tədqiqatçılar bir sıra şəxsiyyətlər, onların xidmətləri haqqında məlumatlar verərkən milli mənsubiyyətdən daha çox, fikri fəaliyyət sahəsinə yönəlmişlər. “Ümummüsəlman mədəniyyəti” anlayışı müxtəlif millətlərə mənsub, təfəkkürü və istedadı ilə bəşər mədəniyyətinə töhfələr vermiş görkəmli alimlərin, şairlərin, ədiblərin, sənətkarların və ümumiyyətlə, cəmiyyətin tərəqqisində rolu olmuş şəxsiyyətlərin xidmətinin məcmusudur. Bu xidmətləri konkret millətə aid etmək isə doğru deyildir.

Dissertasiya işinin birinci fəslə “Eynəlqüzat Miyanəcinin ideya sələfləri, həyatı və müasirləri” adlandırılmışdır. XII əsrdə yaşamış Eynəlqüzat Əbuməali Əli ibn Məhəmməd Miyanəcinin isə öz yeri və xidmətləri vardır. Alimin fəaliyyəti digər azərbaycanlılar kimi əksər ədəbiyyat və fəlsəfə tarixi kitablarını ziynətləndirmişdir. Burada əsas mütəfəkkirin dövrünə qədər ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının keçdiyi uzun yol, nümayəndələri, filosofun yaradıcılığında da özünü göstərən dil siyasəti, müasirləri, ailəsi və həyatı, dünyagörüşü, əsərlərilə bağlı məlumatlar verilmişdir.

Dissertasiya işində Eynəlqüzat Miyanəci şəxsiyyətinin məşhur filosof, panteizmin banisi olması fikrillə yanaşı, ərəbdilli ədəbiyyatın görkəmli nümayəndəsi kimi xüsusi vurğulanmasına diqqət yönəldilmişdir. VII əsrdən başlayaraq XII əsrə qədər tarixi, dil və ədəbi istiqamətlərdən qiymətləndirilməsi qət edilmiş şərəfli yolun mütəfəkkirin yaradıcılığına bu və ya digər cəhətdən təsirinə diqqəti yönəltməkdir. Çünki ərəbdilli mədəniyyətin yarandığı ilk dövrlərdən əslən azərbaycanlıların xidmətləri, inkişafdakı rolu Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığına təsir göstərmişdir.

Siyasətdə baş verən tarixi dəyişikliklər, zamanın tələblərinə uyğun üslubda baş verən fərqliliklər, dil xüsusiyyətinə görə XI əsrdən etibarən farsdilli mədəniyyətin paralel inkişafı alimin yaradıcılığından da kənar ötməmişdir. Tədqiqat zamanı VII əsrdən başlayaraq yaranmış ərəbdilli nümunələrin XI əsrdən etibarən farsdillilə paralelləşməsinin tarixi, siyasi səbəbləri göstərilməklə Eynəlqüzat Miyanəci irsinə onun təsiri məsələsi də izah olunmuşdur. XII əsrə qədərki xatırlatma bir daha diqqəti yeni aşkarlanmış mənbələr vasitəsilə qədim ədəbiyyatımızın sayca məhdud, lakin ərəbdilli ədəbiyyat tarixində özünəməxsus yeri olan şairlərimizə yönəltməkdir.

Müasir alimlərin qələmə aldıkları ədəbiyyat tarixi, fəlsəfi cərəyanları əks etdirən lüğət və tarix kitablarda Eynəlqüzat Miyanəci ilə yanaşı ondan əvvəl və sonra yaşamış bir sıra görkəmli azərbaycanlılar haqqında məlumatlara rast gəlinir. Təbii ki, onların dünya tədqiqatçıları tərəfində araşdırılması və təbliği qürurvericidir, lakin özümüzün onları ümumi mənzərə fonunda təbliğ etməyimiz milli yanaşma, müqayisəli təhlil baxımından olduqca vacibdir. Ədəbiyyatımızın farsdilli nümunələrinə dair ölkəmizdə çoxlu sayda araşdırmalar aparılmış, bu məlumatları genişliylə istər ayrı-ayrı şəxsiyyətlər haqqında tədqiqatlardan, istərsə də tarix kitablarından öyrənmək mümkündür.

Azərbaycan ərəbdilli ədəbiyyatın ilk nümunələri əməvilər dövründən başlamışdır. Düzdür, bu tədqiqata qədər İsmayıl ibn Yəsar, Musa Şəhəvat, Əbul-Abbas Əma haqqında araşdırma aparılmışdır. Lakin burada həmin üç şair haqqında mövcud ədəbiyyatlarla yanaşı, onlar haqqında bu və ya digər dərəcədə məlumat verən iyirmidən artıq ərəb mənbəsi ilk dəfə aşkarlanmışdır. Bu günə qədər Əməvi dövründə yaşamış azərbaycanlı şairlər haqqında əldə olan ilkin mənbə İbn Quteybənin əsəri göstərilmişdir. Tədqiqat zamanı həmin əsərdən daha əvvələ aid əsərlər barədə məlumat verilmiş, müəlliflərin adları təqdim edilmişdir.

Bəzən Şərq və Qərb alimlərinin tədqiqatlarına diqqət yetirdikdə görünür ki, onlar İsmayıl ibn Yəsarı “fars şairi” kimi təqdim etmişlər. Burada alimlərin əsaslandığı ifadələrə, adlanmalara məhz ərəb mənbələrinin, tədqiqatçılarının yazdıqlarına əsaslanaraq o dövrün mənzərəsinə ərəb müəlliflərinin yanaşma tərzini

göstərməklə təkzib edilmiş, bütün söylənilənlərin ifadə kimi tarixi baxımından düzgün qiymətləndirmə olmadığı bildirilmişdir.

Azərbaycan ərəbdilli ədəbiyyatını öyrənərkən müasir ərəb alimlərinin yaradıcı keçidlərə, forma və məzmununa görə nümunələrdəki fərqliliklərə əsaslanan tarixi bölgələrini bilmək vacibdir. Çünki Azərbaycanlıların IX əsrdə geniş elmi fəaliyyət göstərmələrinə baxmayaraq, ədəbiyyat sahəsindəki durğunluğun səbəbi, X əsrdə ədəbiyyatda yenidən canlanma, XI əsrdə şərhçiliyə maraq, şeirin dilindəki bədiiliyin artması, XII əsrdə fəlsəfi poeziyaya maraq məhz o dövrlərin ərəbdilli mühitlə sıx bağlıdır.

X əsr bir sıra görkəmli alimlərilə yanaşı, Bərekəveyh Zəncaninin (X əsr), Əbu Abdulla Muğləsi Marağinin (X əsr), Cəfər ibn Məhəmməd Marağinin (...-967) müxtəlif mənbələrə daxil edilmiş şeirlərilə Azərbaycan adını yüksək zirvələrə ucaltdı. XI əsr şairliyi ilə yanaşı, əsasən şərhçilik sənətinə verdiyi töhfələrlə xalqın qürur mənbəyinə çevrilən, əsərləri hər zaman dünya şərqşünaslarının diqqət mərkəzində dayanmış Xətib Təbrizi yaradıcılığı ilə öz möhrünü vurdu. Şair və ədib Nasir ibn Əhməd ibn Bəkr Əbu Qasim Xuvəyyi (1073-1113), Ədib, şair və fəqih Əbu Həsən Əli ibn Həskəveyh ibn İbrahim Maraği (...-1116) və digər şairlərlə ədəbiyyat tarixlərinin araşdırma mövzusu oldu.

XII əsr Eynəlqüzat Miyanəcinin yazıb-yaratdığı yüzillikdir. Bu dövr ədəbiyyat tarixlərində mütəfəkkirlə yanaşı, böyük şair Əbuhəfs Ömər ibn Osman Gəncəvinin (1085-1155), sufi alim və şair Əbdülqahir ibn Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əmməveyh Əbunnəcib Sührəvərdinin (1097-1168), sufi alim və şair Şihabəddin Əbuhəfs Ömər ibn Abdulla ibn Əmməveyh Sührəvərdinin (1145-1234), işraqilik fəlsəfəsinin banisi, böyük şair və ədib Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya ibn Həbəş ibn Əmirək Sührəvərdinin (1154-1191) misilsiz bədii nümunələrilə yüksək zirvələrə ucalmışdır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı və ailəsilə bağlı ərəbdilli və farsdilli mənbələrdə o qədər də geniş məlumat rast gəlinmir. Mövcud faktlarda aydın olur ki, mütəfəkkirin atası və babası da dövrünün tanınmış şəxsiyyətlərindən sayılmışlar. Qaynaqlarda onun babası Əli ibn Həsən Miyanəci Həmədan qazi olmaqla yanaşı,

gözəl şairlik istedadına sahib şair kimi də göstərilmiş, müxtəlif mənbələrdə yalnız on bir beytlik şeiri dövrümüzdə gəlib çatmışdır. Filosofun atası Məhəmməd ibn Əli Miyanəci də məşhur Həmədan qasisi kimi xatırlanır.

XII əsrin görkəmli filosofunun həyatı haqqında bir sıra mənbələrdə rast gəlinir. Lakin onların əksəriyyətində fikirlər bir-birini təkrarlayır. Bütün bu məlumatlarda onun təhsilə erkən başladığı, gənc yaşlarından istedadı və zəkası ilə fərqləndiyi, gözəl şairlik ilhamına sahib bir şəxsiyyət olduğu göstərilir. Özünün və müxtəlif qaynaqların bildirdiyinə əsasən, mütəfəkkir on dörd elmi və bədii əsərin müəllifidir. Lakin təəssüflə qeyd edilməlidir ki, onlardan yalnız üç traktat və dövrünün müxtəlif şəxsiyyətlərinə ünvanladığı məktublar toplusu məlumdur.

Eynəlqüzat Miyanəci şəxsiyyəti Şərq və Qərb alimləri tərəfindən ilk növbədə görkəmli bir filosof kimi tədqiqat obyektinə seçilir. Müsəlman Şərqində fəlsəfi fikrin zənginləşməsində xidmətləri, panteist fəlsəfəsinin yaradıcısı olması onun yaradıcılığının elmi tərəflərini ön plana yönəldir. Lakin sufi əsərlərə xas kitablarının dili, bədii ifadələri, bura daxil etdiyi özünün və digər müəlliflərin şeirləri mütəfəkkirin irsini ədəbi-bədii cəhətdən araşdırma imkanı yaradır. Burada alim haqqında bəhs edən mənbə və tədqiqatlara müraciət edərək onun həyatı və əsərləri barədə məlumat verilmişdir.

İkinci fəsil “Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirləri zahiri və batini xüsusiyyətlərin vəhdətində” adlanır. Burada filosofun əsərlərində geniş bəhs edilən mövzulardan biri bəşər övladının həyatı necə anlamasıdır. Tanrı tərəfindən insanlara bəxş edilmiş ömür payının mənasını hərə bir cür başa düşür. Bu ömrün mahiyyəti real düşüncə və mənəvi aləm şəklində müxtəlif qiymətləndirilir. Real düşüncədə insanlar cəmiyyətə addım atdıqları ilk dövrlərdən gözəl yaşayışa, zənginliyə, dəbdəbəyə, firavanlığa can ataraq bu həyat nemətinə sahibliyi arzulayırlar. Bir ömür boyu arzularına çatıb-çatmamalarından asılı olmayaraq həmin məqsəd uğrunda çalışırlar. Getdikləri bu yolda səhvləri də olur, nəaliyyətləri də, lakin qarşıya qoyulmuş niyyət əksər insanın amalına çevrilmişdir. Bu maddi dünyanın tələbi və amalıdır.

Həyata baxışın mənəvi tərəfləri isə əsasən, mütəkəllimlərin, filosofların və dini düşüncə sahibi insanların yanaşmasıdır. Eynəlqüzat Miyanəci də həyatın mənasını

məhz maddilikdə deyil, əbədilikdə axtaran düşüncə sahibi idi. Mütəfəkkirin sufi-panteist dünyagörüşü həqiqət axtarışı, İlahi sevgi, sadıq aşiqin hissləri üzərində köklənmişdir.

Həqiqət axtarışı İlahi eşq anlayışları müəyyən qədər bir-birlərinə yaxın görünsələr də, sevgi artıq mahiyyəti dərk edərək onu yaşamaqdır. Həqiqət axtarışı isə ali məqsədə çatmaq üçün insanın yola çıxaraq səhvləri və doğruları ilə o məsafəni qətidir. Tədqiqat zamanı Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında İlahi aşiqin maddi dünya nemətlərinə laqeyd qalaraq əbədiliyə üstünlük verməsini ifadə edən fikirləri, şeirləri izah olunmuş, rast gəlinən fəlsəfi terminlərə aydınlıq gətirilmişdir.

“Elm”, “bilik” anlayışlarını dünyəvi və mənəvi istiqamətlərdən başa düşmək mümkündür. Dünyəvi cəhətdən yanaşdıqda, bu bir sıra sahələr, cəmiyyətin tərəqqisində rol oynayacaq kəşflər mənasında götürülür. Məfhumları belə qiymətləndirmə gündəlik həyatımız üçün göstəricilərdəndir.

Filosofların bu istiqamətdəki baxışları tamamilə fərqlənirdi. Onların “elm” haqqında düşüncələri ruhani, mənəvi aləmin dərkinə cəhdlərdir. Əbədilik səadətini anlayan aşiq həqiqətin mahiyyətini tamamilə fərqli şəkildə görür və qəbul edir. Bu səbəbdən də, onun məqsədinə çatmaq üçün bilməli olduğu bir sıra məsələrdə filosofun baxışları ilə maddi aləmin yaşması üst-üstə düşür.

Əbədilik səadətini qismən anlayan, bu baxışları ilə digərlərindən seçilən insan sanki qət etməsi vacib sayılan uzun, məşəqqətli yola addım atır. Arzuladığı mənzilə çatana qədər əsil həqiqəti anlamaq, ruhunu saflaşdırmaq, dünyəvi deyil, əbədi xəzinəyə sahibliyə can atır. Getdiyi bu yol səhvlərin və doğruların ölçüldüyü, küfrdən bacardığı qədər saqınmağa çalışdığı, qəlbində iman sevgisinin şaxələndirdiyi bir filosofun məqsədidir. Tədqiqatda Eynəlqüzat Miyanəcinin mənəvi elmə, küfrdən uzaqlaşma və imana gəlmə ilə bağlı fəlsəfi şeirləri əksini tapmış, adi kəlmələrlə ifadə olunmuş, ancaq əslində dərin sufi mahiyyət daşıyan sözlər izah edilmişdir.

Mütəfəkkirin əsərlərində diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri də, onun burada bənzətmələrdən yüksək səviyyədə istifadəsidir. Bədi fiqur kimi o, təşbih adlandırılsa

da, burada onu nəzəri cəhətdən təhlilindən daha çox müəllifin söz seçiminə diqqəti yönəltməkdir.

Şərq ədəbiyyatında tez-tez rast gəlinən bənzətmələrdən biri ruhun quşa, cismin qəfəsə bənzədilməsidir. Müxtəlif dillərdə yazılmış nümunələrdə həmin təşbih vardır. Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirlərində ruhun cisimdən azad olmasını libasından qurtulma kimi göstərilməsi dərin fəlsəfi mənə daşımaqla yanaşı, bədiiliyin gözəl nümunəsidir. Dissertasiyada mütəfəkkirin bu bənzətməsi Azərbaycan ədəbiyyatından gətirilmiş nümunələrlə müqayisə edilmişdir. Panteist-filosofun fikirlərinin ardınca işraqilik fəlsəfəsinin banisi Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin, İmadəddin Nəsiminin şeirləri arasında ruh və cisimlə bağlı beytlər göstərilmişdir. Bununla da, Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirlərinin bədii təhlililə yanaşı, Azərbaycan ədəbiyyatında taleləri bir-birinə bənzəyən iki şairin irsi arasında müqayisə aparılmışdır.

Üçüncü fəsil “Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində vətən, təbiət və insan xisləti” adlandırılmışdır.

Dissertasiyanın bu fəsli mütəfəkkirin həyat və fəaliyyətini qısa şəkildə təhlili baxımından əhəmiyyətliyədir. Məlumdur ki, “Qəribin şikayəti” əsərini müəllif Bağdad həbsxanasında olarkən qələmə almışdır. Traktatın yazılmasında məqsəd əleyhinə çevrilmiş qüvvələrin onun fikirlərini düzgün təhlil etməmələrini və səhv yozumlarla ona haqsızlıqla yanaşıldığının sübutu idi. Burada fikirlərin real və fəlsəfi məsələlərin vəhdətdə yazılması ona digərlərindən fərqlilik yaratmışdır.

Tədqiqat zamanı əsərə müxtəlif istiqamətlərdən yanaşılmışdır. İlk əvvəl Eynəlqüzat Miyanəcinin həbsinə səbəb kimi göstərilən üç məsələ ayrı-ayrılıqda verilmiş, ittiham irəli sürənlərin gətirdikləri yanlış arqumentlər bu əsər vasitəsilə yenidən şərh edilmişdir. “Qəribin şikayəti”ndə yetmişə yaxın sufi filosofun adına rast gəlinir. Mütəfəkkir həmin adları sadalamaqla özündən əvvəl neçə-neçə filosofların buna bənzər fikirlər söylədiyini və cəmiyyətdə heç də bu qədər kəskin etirazlarla qarşılanmadığını vurğulamışdır. Traktatla tanış olarkən filosofun əminliyi, qətiyyəti aydın görünür. Həbsə alınmasına baxmayaraq, o, dediklərinin doğruluğuna inanaraq əvvəl yazdığı fikirlərini burada yığcam şəkildə yenidən təkrarlamışdır. Mütəfəkkir

sonda hücumların kökündə dinə zidd fikirlərin deyil, cahil insanların fəzilət qarşısında acizliyinin dayandığını bildirmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəci qərib diyarda olarkə dost axtarışına çıxaraq dərđini bölüşəcək həmdəm axtarır. Dissertasiyada bu mövzu mütəfəkkirin fikirlərilə yanaşı, Qətran Təbrizi və Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin mülahizələrilə müqayisə edilmişdir.

İnsan xisləti heç bir çərçivəyə sığmayan təbiətə sahibdir. Yaşanılan cəmiyyətdə hər cür keyfiyyətlərə mənsub adamlarla qarşılanılır. Müsbət və mənfi davranışların konkret istiqaməti yoxdur. Bu səbəbdən, bəşər övladı həyatı boyu uğurları və itkilərilə dolu ömür sürür.

Əksər zaman şairlər, ədiblər ədəbiyyatı bəslədikləri müsbət və mənfi hisslərin güzgüsü kimi yaratmışlar. Burada rəğbət, məhəbbət, həsrət, fəxr, kədər, məzəmmət və bir sıra duyğular əksini tapır. Bəzən də söz sənətinin yaradıcıları cəmiyyətdə haqsızlıqla qarşılaşaraq baş verənlərə etirazlarını da ədəbiyyata gətirirdilər. Müxtəlif əsrlərdə buna dair çoxlu nümunələr vardır. Təəssüf ki, bəşər övladı hər zaman ədalətin yolunu izləməyi bacarmır. Bəzən bu adi bir uğursuzluqla nəticələnsə də, çox vaxt faciələrə də yol açmışdır. Cəmiyyətdə baş vermiş haqsızlıqlar yüzilliklər ərzində aktual mövzulardan biri sayılmışdır. Orta əsrdə bir çox məşhur şairlərin yaradıcılığında mühitinin ədalətsizliyindən, hakim təbəqənin özbaşınalığından bəhs edilmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəcinin cəmiyyətdəki haqsızlıqla bağlı fikirlərinə onun “Qəribin şikayəti” əsərində rast gəlinir. Başına gələn haqsızlıqları qələmə alan mütəfəkkir yeni bir əsəri ərəsəyə gətirməklə fikirlərini təmizə çıxarmış, eyni zamanda yaşadığı çətinlikləri qələmə almışdır.

Əsərlə bağlı tədqiqatda göstərilmiş aparıcı mövzulardan biri də cəmiyyətdə cəhalət və fəzilətin qarşıdurmasıdır. Yaşadıqları çətinliklərin səbəbini məhz bunda görə mütəfəkkir sanki haqsız ittihamlara bu dəfə elmi deyil, real amillərlə cavab vermişdir. Əsərin axışından da aydın görünür ki, müəllif gətirilən ittihamların əsl səbəb olmadığını, həqiqətin kökündə isə bütün dövrlərdə cəmiyyətin bəlası sayılan fəzilətə qarşı cəhalətin qısqanclığı dayandığını bildirmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəci öz xidmətlərinin, elminin, fikirlərinin dəyərini anlayırdı. Bu səbəbdən də, həsəd və paxılıq mövzusunda əsərində xüsusi yer ayırmış, şəxsi düşüncələrini qüvvətləndirmək məqsədilə müxtəlif şairlərin şeirlərindən də nümunələr göstərmişdir.

Mütəfəkkir paxıllıqla bağlı fikirlərini qüvvətləndirmək üçün orta əsrlərdə geniş yayılmış üslub sayılan dini rəvayətlərdən istifadə etmişdir. Dissertasiyada Xaqani Şirvaninin şeirlərindən nümunə gətirilmişdir.

Dissertasiya işində bu mövzuya ayrıca müraciət heç də təsadüfi deyildir. Çünki mütəfəkkirin həmin fikirləri həbsinin əsl səbəblərinin göstərilməsilə yanaşı, xüsusən, orta əsrlərdə neçə-neçə şəxsiyyətlərin haqsızlığa uğramasını, bəzən məhvinə gətirib çıxarmış cəhalət bəlasını qabarıq göstərməkdir. Tədqiqatda Cahillərin fəzilətə qarşı qısqanclıq hissi XII əsrin böyük şairi Xaqani Şirvaninin şeirlərilə müqayisə edilmişdir.

Vətən anlayışı bütün dövrlərdə ədəbiyyatın aktual mövzularından sayılmışdır. Millətindən və dilindən asılı olmayaraq, dünya ədəbiyyatında insanın sevgisinin hədəflərindən biri də doğulduğu, böyüdüüyü, babalarının yaşadığı məkana bağlılıqdır. Bu səbəbdən də, söz sənətinin incəlikləri arasında həmin mövzuya tez-tez rast gəlinir. Bəşər övladı yarandığı və özünü dərk etdiyə başladığı gündən zehmində torpaq və vətən məfhumları formalaşır. Təsadüfi deyildir ki, çox vaxt bu barədə danışarkən onu anaya bərabər tutaraq “ana vətən”, “ana torpaq” ifadələrini işlədirlər.

Mənbələrin verdiyi məlumatdan da aydındır ki, Eynəlqüzat Miyanəci əslən Miyanə şəhərindəndir. Onun babası Əli Miyanəci və atası Məhəmməd Miyanəci Həmədanın qazisi olmuşlar. İşlə əlaqədar babası ailəsilə birgə buraya köçmüş və yaşamışlar. Eynəlqüzat Miyanəci Həmədanda anadan olmuş və ömrü boyu burada yaşamışdır. Bu səbəbdən də, İran və bəzi avropa alimləri mütəfəkkirin nisbətini Həmədani kimi də göstərirlər.

Eynəlqüzat Miyanəcinin Bağdad həbsxanasında olarkən qələmə aldığı “Qəribin şikayəti” əsərində vətən mövzusu önəməxsus şəkildə ifadə olunmuşdur. Mütəfəkkir Həmədanda doğulub-yasadığından əsərində vətən həsrətindən bəhs edərkən o, buranı qübarla xatırlayır. Alim bu duyğularını şeiriyyatın və nəsrin qüdrətilə qələmə

almışdır. Nitqin hər iki növündə öz hisslərini mükəmməl ifadə etmiş Eynəlqüzat Miyanəci bununla da, şair və ədib istedadını nümayiş etdirmişdir.

“Qəribin şikayəti” əsərində vətən ilə təbiət mövzuları əlaqəli şəkildə təsvir olunmuşdur. Mütəfəkkir yaşadığı yeri həsrətlə xatırlamış, onun çaylarını, bulaqlarını, mənzərəsinin mövcud fəslə uyğun görünüşünü əlvan boyalarla vəsf etmişdir. Lakin alimin bu söylədikləri ənənəvi təbiət təsvirlərindən fərqlənir. Panteist filosof təbiət mövzusunun həsrət acısı ilə birgə təqdim etmişdir. Digər müəlliflərdən fərqli olaraq, onun iztirablarında haqsızlığa uğramış, yaxınlarından. Dostlarından ayrı salınmış, özünü tamamilə tənha hiss edən bir qəriblik fəryadı vardır. Əsərdə əvvəldən də aydın başa düşülür ki, mütəfəkkir onu hesabat xarakterli yazmış, yaşadığı həyat qayğılarını da oxucularına çatdırmışdır.

Tədqiqat zamanı müraciət edilmiş orta əsrlərdə qələmə alınmış bəzi coğrafi kitablarda Mauşanın adına rast gəlinir. Maraqlı bir faktdır ki, bu məkanla bağlı fikirlər söylənilərkən bədii hissə kimi məhz Əli Miyanəcinin və Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirlərini nümunə göstərmişlər. Eyni zamanda “Qəribin şikayəti” əsərində Həmədana yaxın bəzi məkanların adları da çəkilir.

Dissertasiya işinin dördüncü fəsil “Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığı Şərq kontekstində” adlandırılmışdır.

Tədqiqat zamanı ilk olaraq Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında fəlsəfi və ədəbi mövzu kimi yer almış işıq və qaranlıq məsələlərinə müraciət edilmişdir. Şərq dini-fəlsəfi ədəbiyyatlarında “ışıq” və “qaranlıq” anlayışlarına tez-tez rast gəlinir. Təhlil və yanaşma tərzinə görə onlar bir-birindən fərqlənsələr də, mahiyyət etibarilə eyni başa düşülmüşdür.

Araşdırmada ilk olaraq Zərdüştilikdə bu məsələyə fərqli adla yanaşıldığı vurğulanaraq, “ışıq” və “qaranlıq” anlayışlarına bərabər “xeyir” və “şər” məfhumlarının qoyulduğu, mahiyyət etibarilə onların eyni mənə daşdıqları göstərilmişdir. Bu iki əks qütblərin bir-birlərilə mübarizəsinə, qarşıdurmasına dair qədim və orta əsr ədəbiyyatında çoxlu sayda əsərlər yazılmışdır.

Dissertasiya işində bu mövzunun islam dinində də əksini tapdığı göstərilmiş, fikir əvvəl “ışıq” və “qaranlıq” sözlərinin Qurani-Kərimdə hansı kəlmələrlə ifadəsinə

yönəldilmiş, onların ərəb dili lüğətində mənaları verilmişdir. “İşıq” və “qaranlıq” anlayışlarının Qurani-Kərimdə Azərbaycan dilində də işlənən “nur, ziya, zülmət” sözlərilə ifadə olunduğu bildirilməklə, onların ərəb dilində mənə incəliklərinə və fərqliliyə diqqəti yetirilmişdir.

Tədqiqat prosesində Qurani-Kərimlə yanaşı, təfsir kitablarına da müraciət olunmuşdur. Məlumdur ki, belə bir mövzunu təfsir kitablarından istifadə etmədən işləmək mümkün deyildir.

İslam dininin müqəddəs kitabı Qurani-Kərimdə “ışığı” və “qaranlıq” anlayışları geniş mənada işlənmişdir. Saflığın, möminliyin, səmaviliyin əlaməti sayılan bir çox məfhumları “nur” kəlməsilə ifadə olunmuşdur. Təfsir kitablarına əsasən şərh edildikdə aydın görünür ki, dilimizdə adi səslənən bu söz batində çox dərin, ilahi, fəlsəfi mənə daşmışdır. Dissertasiyada “ışığı” və “qaranlıq” sözlərinə rast gəlinən surələrin adları və ayələrin sıra nömrəsi göstərilmiş, lakin həcm məhdudiyyətilə əlaqədar nümunə kimi bir neçə ayəyə müraciət edilmişdir. İslam dinində işığın mahiyyəti, onun işlənmə yeri, fikirlər arasında fərqliliklər, mənə incəlikləri, ümumiyyətlə, bu anlayış haqqında müraciət olunmuş təfsir kitablarındakı məlumatlar verilmişdir.

“İşıq”a əks sayılan “qaranlıq” anlayışına Qurani-Kərimdə bir qədər az rast gəlinir. Dissertasiyada əvvəlcə Qurani-Kərimdə “qaranlıq” sözünün rast gəlinəyi ayələrin adları, surələrin sıra nömrələri göstərilmiş, daha sonra təfsir kitablarında “qaranlıq”ın mahiyyəti, dərəcələri, növləri barədə məlumatlar verilmişdir.

Fəlsəfi fikir tarixini araşdırarkən hər zaman əsas predmet kimi qarşıya varlıq təlimi, idrak nəzəriyyəsi, ictimai-siyasi məsələlər qoyulur. Müsəlman Şərqində yaranmış bir sıra fəlsəfi təlimlərdə varlıq və yoxluq anlayışları “xeyir və şər”, “ışığı və qaranlıq” timsalında götürülərək şərh edilmişdir. “İşıq” və “qaranlıq” anlayışlarının izahına qədim dövrdə formalaşmış dini, fəlsəfi təlimlərdə rast gəlinə də, ayrıca bir cərəyan kimi XII əsrdə əslən azərbaycanlı Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi tərəfində yaradılmışdır. Mütəfəkkirə qədər bu iki anlayış haqqında müəyyən fikirlər bildirilsə də, işraqilik təlimi müstəqil sistemli şəkildə məhz onun tərəfindən hazırlanmış, sonrakı əsrlərdə çoxlu tərəfdarları olmuşdur.

Dissertasiyada “ışıq” və “qaranlıq” anlayışlarının Zərdüştilikdə və Qurani-Kərimdə işlənmə xüsusiyyətləri, izahlarının davamı kimi onun fəlsəfi təlimlərdə əksi verilmişdir. Məlumdur ki, fəlsəfədə əsas məsələ kimi hər zaman varlıq və yoxluq anlayışları götürülür. Çox vaxt “ışıq” və “qaranlıq” varlığın mahiyyətini anladan bir ifadə kimi verilir.

Burada əvvəl işraqi filosofun dünyagörüşü, işraqilik cərəyanının mahiyyəti, şərhli tədqiqat əsərləri əsasında göstərilmişdir. Çünki bu yanaşma etibarlı ilə kənar sahədir. Elm və ədəbiyyat tarixində Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi görkəmli filosof və istedadlı şair, ədib keyfiyyətlərinə sahib dahi şəxsiyyət olmuşdur. Burada mütəfəkkirin ışıq sevgisi ilə yazılmış şeirlərindən də nümunələr göstərilmişdir.

Tədqiqatda “ışıq” və “qaranlıq” anlayışlarının şəthinin yekunu kim Eynəlqüzat Miyanəcinin varlıq təlimində bu barədə fikirləri göstərilmiş, şeirlərindən nümunələr verilmişdir.

Bu fəslin fərqli xüsusiyyətlərindən biri də “eşq” anlayışına lirik və fəlsəfi mənada yanaşılmasıdır. Mövzu Şərq ədəbiyyatında lirik şeirin kökləri, inkişaf xüsusiyyətlərinin təhlililə başlamışdır. Qədim ərəb qəsidələrində həmin janrın yeri, islamın yayılmasından sonra ona münasibət məsələlərinə toxunulmuş, müxtəlif filoloqların bu haqqda fikirləri verilmişdir.

VII əsrdə lirik şeirlər Hicazda şəhər və bədəvi olmaqla iki istiqamətdə inkişaf etmişdir. Əgər şəhər lirikası əyləncəyə meylliliyi, açıq ifadəliliyi ilə seçilirdisə, bədəbi lirikası sadıqlığı, həsrəti, acısı, əksər vaxt faciəvi sonluğu ilə xatırlanır. Ədəbiyyat tarixində hər iki istiqamətin görkəmli nümayəndələrinin adlarına, şeirlərindən nümunələrə rast gəlinir.

Əvvəl qeyd edilmişdir ki, ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı həcm etibarlı ilə dövrümüzə məhdud sayda gəlib çatmışdır. Beytlər az olsa da, müxtəlif janrları əhatə edir. Dissertasiyada bu mövzuda danışarkən ərəbdilli nümunələrə üstünlük verməkdə məqsəd onları daha qabarıq göstərməkdir. Burada “eşq” anlayışının lirik mahiyyətindən danışarkən VII-VIII əsrlərdə yaşamış İsmayıl ibn Yəsarin Kəlsəm, X əsrdə Bərəkəveyh Zəncaninin Leyla adlı qıza ünvanlanmış şeirləri verilmişdir.

“Eşq” anlayışının digər istiqaməti ona fəlsəfi yanaşmadır. Əksər mistik ədəbiyyatda bu mövzuya rast gəlinir. Dissertasiyada əvvəl sufilərin həmin kəlməni hərfi cəhətdən şərhə göstərilmiş və ondan maraqlı bir bağlılıq yaranmışdır. Ərəb sözü olan “eşq”in termin kimi alimlər tərəfindən izahı verilmiş, onun həqiqi və məcazi olmaqla iki yerə ayrıldığı göstərilmişdir.

Burada məcazi eşq deyərkən bir bəşərin digərinə bəslədiyi saf duyğuları nəzərdə tutulur. O nə qədər güclü olsa da, əbədi deyildir. Rəngarəngliyi, müxtəlifliyi ilə hər zaman ədəbiyyatın aparıcı mövzularından biri sayılmış, lirik şeirlər şəklində qələmə alınmışdır.

Həqiqi eşqin hədəfi daha ali və əbədidir. Fəlsəfi ədəbiyyatlarda rast gəlinən məhəbbət mövzusu məhz budur. Dissertasiyada “həqiqət axtarışı” ilə “eşq anlayışı”nın ayrı-ayrı izahında məqsəd onlar arasında fərqi göstərməkdir. Həqiqət axtarışına çıxan aşiq həmin məhəbbətin mahiyyətini tam anlamır, ona çatmaq üçün səhvləri də olan uzaq bir yol keçir. Bəzən bəşəri nemətin şirinliyi onda şübhələr də yarada bilir. Bu səbəbdən də, əbədilik məqamına çoxları yüksələ bilmir. Güclü iradə, əminlik, sevginin möhkəmliyi vacib şərtidir.

Aşiq isə artıq nə istədiyindən əmin bir yolçudur. Hicranın bütün acılarına dözüür, çünki sonda mükafat kimi əbədi sevgisinə qovuşacağını anlayır.

Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında həqiqi eşq anlayışına geniş yer verilmişdir. Dissertasiyada əvvəl mütəfəkkirin bu mövzuda adi kəlmələrlə ifadə etdiyi fikirləri göstərilmişdir. Burada Eşqin mahiyyəti, aşiqin əbədi səadətə qovuşmaq istəyi, həqiqi eşqin real duyğularla müqayisəsi məsələləri qoyulmuşdur.

Mütəfəkkirin yaradıcılığında həqiqi eşqlə bağlı çoxlu sayda şeirləri vardır. Burada Eynəlqüzat Miyanəci hissləri o qədər səmimi, gözəl təsvir edir ki, onu real məhəbbət duyğusu kimi də başa düşmək mümkündür.

Beşinci fəsil “Eynəlqüzat Miyanəci şeirlərinin bədii xüsusiyyətləri” adlandırılmışdır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında maraq doğuran və bu dissertasiyanın yeniliklərindən biri də mütəfəkkirin fikirlərini qüvvətləndirmək məqsədilə əsərinə

daxil etdiyi ərəb ədəbiyyatının müxtəlif dövrlərində yaşamış şairlərin şeirlərinin seçilib ayrıca verilməsidir.

Ərəb ədəbiyyatının qədimliyi, möhtəşəmliyi hər zaman dünya tədqiqatçıları tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir. İslamdan əvvəl, yəni cahiliyyə adlandırılmış dövrdə Ərəbistanda bir çox bilik sahələrində gerilik özünü göstərsə də, ədəbiyyatdakı qüdrət sonrakı əsrlər üçün örnək olmuşdur. Məhz bu əzəmətli nümunələrə biganə qalmaqaraq əsərinə daxil etməsi Eynəlqüzat Miyanəcinin ərəb ədəbiyyatını dərinədən və mükəmməl bilməsini söyləməyə əsas verir.

Əvvəl də bildirildiyi kimi, dissertasiyada mütəfəkkirin “Həqiqətlərin məğzi”, “Müqəddimələr”, “Qəribin şikayəti” əsərləri və “Məktublar” toplusu əsas mənbə kimi tədqiq edilmişdir. Göstərilmiş bütün bu məxəzlərin hər biri iri həcmlidir. İlk baxışdan zəngin elmi fikirlər, özündən əvvəl yaşamış və müasiri sufi alimlərin düşüncələri, şeirlərindən nümunələrin əhatəsində həmin beytlər arxa plana keçir. Lakin onlara diqqətlə yanaşdıqda bütün bu məlumatlar arasında fərqlilik yaradır.

Tədqiqat zamanı Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində rast gəlinmiş ərəb ədəbiyyatının müxtəlif dövrlərində yaşamış, mədəniyyət tarixində əsas şair kimi məşhur olmuş, həyatı və yaradıcılığı dünya alimlərinin diqqət mərkəzində olan şəxsiyyətlərin şeirləri seçilərək bu mövzuda xüsusi danışılmışdır.

Ərəb ədəbiyyatının orta əsrin digər Şərq xalqlarına təsiri duyulsa da, onu zənginləşdirmiş şəxsiyyətlər haqqında ayrı-ayrı məlumatlar Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı üçün yad bir sahədir. Bu səbəbdən də, dissertasiyada həmin şairlər haqqında qısa məlumat, yaradıcılıqlarının xüsusiyyətləri, şeirlərin yazılma məqsədi və ünvanları barədə məlumat verilmişdir.

Dövrəşmə ilə mövzuya yanaşdıqda ilk əvvəl cahiliyyə zamanına dair iki şairə aid beytləri Eynəlqüzat Miyanəci əsərinə daxil etmişdir. Onlardan biri İmru-l-Qeysin (500-540) zəhərlənərək ölüm qabağı Asib dağı ətəyində dəfn olunmuş tənha qəbri görərkən söylədiyi deyilən beytlərdir. Onlara əksər ədəbiyyat tarixi kitablarında rast gəlinir. Eyni zamanda şairin şeir divanında da əksini tapmışdır. Digəri isə Ləbid ibn Rəbiənin (560-661) Ləxmililər hakimi Numan ibn Munzirə yazdığı mərsiyəsindən gətirilmiş nümunədir.

Dissertasiyada ərəb ədəbiyyatı tarixindən bu iki şairin yaradıcılıqlarının əsas istiqamətləri, janrları, inancları haqqında qısa məlumat verilmişdir. Onların fəaliyyət dairəsini ətraflı təsvirilə Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərinin bədii təmayüllərini daha aydın görmək mümkündür. Çünki mütəfəkkirin yaradıcılığı ilə İmru-l-Qeysin və Ləbid ibn Rəbiənin şəxsiyyətini, şeirlərinin məzmununu müqayə etdikdə əlaqə tapmaq çətindir. Filosof kimi elm tarixində daha çox məşhur bir şəxsiyyətin belə mövzuya müraciəti əsərə ədəbi-bədii cəhətdən rəngarənglik qatmışdır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında ərəb ədəbiyyatından gətirilmiş digər nümunələr əməvilər dövrünə aiddir. Qeys ibn Mulavvahnın (645-688), Fərəzdəqin (641-728), Təhman ibn Əmrin (...-700) şeirlərindən beytlərdir.

Təhman ibn Əmrin adına o qədər də ədəbiyyat tarixi kitablarında rast gəlinmir. Lakin o dövrə dair bəzi tədqiqatlarda onun haqqında məlumatlar vardır. Eyni zamanda şairin şeir divanı ayrı şəkildə çap edilmiş və Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərində rast gəlinən həmin beytlər burada əksini tapmışdır. Tədqiqat işində mütəfəkkirin yaradıcılığından nümunə göstərilməklə yanaşı, şairin əsərində onun yeri də verilmişdir.

Qeys ibn Mulavvahnın adı bəlkə də, ilk baxışdan Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi üçün yad bir mövzu təsiri bağışlayır. Lakin onun haqqında məlumatlar verildikdən və kimliyi bilindikdən sonra bu əlaqəni görmək mümkündür.

Qeys ibn Mulavvah eyni zamanda ədəbiyyat tarixində Məcnun kimi tanınır. O dövrün qəzəl janrının bədvi istiqamətinin bir neçə məşhur nümayəndələri olmuşdur. Onlardan ən məşhuru Məcnun Leyli kimi tanınan Qeys ibn Mulavvahdır. Şəxsiyyəti və faciəvi məhəbbət hekayəti əfsanələşmiş bu şairin həyatı sonrakı dövr Şərqi ədəbiyyatının aparıcı mövzusunə çevrilmişdir. Azərbaycan şairləri Nizami Gəncəvinin və Məhəmməd Füzulinin irsinin misilsiz nümunələrindən sayılan “Leyli və Məcnun” da məhz həmin eşq dastanı əsasında qələmə alınmışdır. Dissertasiyada Eynəlqüzat Miyanəcinin ilahi eşqdən bəhs edərkən bəşəri eşqdən nümunə gətirməsi, bu şəkildə ifadəsi onun əsərinin bədii təmayülünü artırması göstərilmişdir.

Fərəzdəqin həyatı və yaradıcılığı haqqında məlumatlar demək mümkündür ki, əməvi dövrünü ilə bağlı əksər ədəbiyyat tarixi kitablarında rast gəlinir. Eynəlqüzat

Miyanəcinin şeirlərini müxtəlif janrlarda qələmə almış əməvilər dövrü şairinin yaradıcılığına müraciəti mütəfəkkirin əsərinə fərqlilik qatmışdır.

Bəşşar İbn Burd, Əbu Nüvas, Əbu Ətahiyyə, Əbu Təmmam, Buhturi, Abdulla ibn Mutəzz, Mütənəbbi, Əbu Firas abbasilər dövrünün müxtəlif mərhələlərinə aid edilən şairlərdir. Onların hər birinin yaradıcılığına nəzər saldıqda söz sənətinin müxtəlif janrlarını əks etdirən poetik fəaliyyətlərilə yadda qaldıqları görünür. Bəşşar ibn Burd ədəbiyyat tarixində mədhləri, həcvləri, lirik şeirləri, mərsiyələrilə, Əbu Nüvas mədhləri, həcvləri, qəzəlləri, xəmrriyələrilə, Əbu Ətahiyyə mədhləri, lirik, ən əsas isə zuhdiyyə şeirlərilə, Əbu Təmmam mədhləri, mərsiyələri, vəsfləri, qəzəlləri, fəxriyyələri, həcvlərilə, Buhturi müxtəlif xəlifələrə ünvanladığı mədhlərilə, İbn Mutəzz şeirləri və ədəbiyyatşünaslıqda bədi fiqurların ilk tərtibçisi kimi fəaliyyətilə, Mütənəbbi mədhləri, həcvləri, fəxriyyələri, qəzəlləri, vəsflərilə məşhurdurlar.

Dissertasiya işində yuxarıda adı sadalanmış şairlərin hər biri haqqında ayrı-ayrı məlumatlar verilmiş, fəaliyyətləri, yaradıcılıq istiqamətləri göstərilmişdir. Bütün bunlara diqqət yetirdikdə onların həyat yolu, yaradıcı məqsədlərilə Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərləri arasında əlaqə yaratmaq çətindir. Çünki şairlərin şeirlərində janr rəngarəngliyi onların dövründə də yüksək qiymətləndirildiyini göstərir. Mütəfəkkirin həmin şairlərdən əsərinə daxil etdiyi beytlərin yazılma məqsədlərinə diqqət yetirdikdə isə onların fəlsəfi traktatla əlaqələndirmək də olduqca çətindir. Müxtəlif xəlifələrə, əmirlərə, katiblərə ünvanlanmış mədhlər, mərsiyələrlə panteist filosofun yaradıcılığında ortaq cəhəti tapmaq ilk baxışdan imkansızdır. Lakin Eynəlqüzat Miyanəcinin müxtəlif qəsidələrdən seçdiyi beytlərdən elə ustalıqla istifadə etmişdir ki, əsərdə onların əsas yazılma məqsədləri hiss edilmir. Bu da mütəfəkkirin ərəb ədəbiyyatını dərinlən bilməsinə və yaradıcı istedadına nümunədir. Dissertasiyada həmin mövzu qabarıq göstərilmişdir.

Eynəlqüzat Miyanəcinin poetik irsini forma cəhətdən də qiymətləndirmək mümkündür. Tədqiqat zamanı nəzəri mənbə kimi İbn Mutəzzin, İbn Rəşiqin, Rəşidəddin Vatvatın, Şəmsəddin Qeyz Razinin əsərləri götürülmüşdür.

Əvvəl şairlərin, ədiblərin söz seçiminə və mənaya verdikləri dəyərlə bağlı orta əsr müəlliflərinin maraqlı fikirləri təqdim olunmuşdur. Söz sənətinin yaradıcılarının

məna ilə yanaşı onun ifadəsinə xüsusi yanaşması, kəlmələrin bəzək sənəti kimi dəyərləndirilməsi orta əsr Şərq ədəbiyyatının özünəməxsusluqlarındandır. İbn Mütəzz tərəfindən ilk dəfə sistemləşdirilmiş, ədəbiyyatşünaslıqda neçə-neçə filoloqların təsnifatı ilə daha zənginləşmişdir.

Dissertasiyada bədi formanın Şərq ədəbiyyatında rolu və yuxarıda adı göstərilmiş filoloqların ayırdıqları kateqoriyalar haqqında məlumat verilmiş, tam əhatə etməsə belə, bəzi kateqoriyaların Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında əksini tapdığı nümunələrlə göstərilmişdir.

Ümumiyyətlə, Eynəlqüzat Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əli Miyanəcinin ədəbi-bədii irsi rəngarəngliyi, çoxşaxəliliyi yüksək qiymətə layiqdir. Panteist filosofun dəyərli fikirləri hər zaman müasirlərinin və sonrakı dövr alimlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Əsərlərində bəzi xüsusiyyətlər mütəfəkkirin irsini bədii cəhətdən də dəyərləndirmə imkanı yaradır. Bu mövzuya həsr olunmuş dissertasiya işində alimin ərəbdilli və farsdilli əsərlərinin ədəbi-bədii xüsusiyyətləri dil, üslub, məzmun cəhətdən tədqiq edilmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

- 1 Atakişiyeva, S. Şair-cəngavər Əbu Firas haqqında bəzi məlumat // - Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası, Ərəb filologiyası məsələləri, - 1979. s. 68-74
- 2 Əl-Bakivi, Ə. “Abidələrin” xülaləsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri / Əl-Ə.Bakivi, ərəbcədən tərcümə, müqəddimə və şərhlər akademik Z.Bünyadov. - Bakı: Şur, - 1992. - 176 s.
- 3 Bəlaği, S. Quran qissələri / S.Bəlaği, fars dilindən tərcümə edən, M.Nağısoylu. - Bakı: Azərbaycan bədii tərcümə və ədəbi əaqlər mərkəzi, - 1992. - 352 s.
- 4 Bünyadov, Z.M. Azərbaycan Atabəylər dövləti (1136-1225-ci illər) / Z.M.Bünyadov. - Bakı: Elm, - 1985. - 268 s.
- 5 Bünyadov, Z.M. Azərbaycan III-XII əsrlərdə. Azərbaycan tarixi / Z.M.Bünyadov, N.M.Vəlixanlı - Bakı: Elm, - 1993. - 284 s.
- 6 Əliyeva, N. Azərbaycanda islam mədəniyyəti (VII-XIII əsrin əvvəlləri) / N.Əliyeva. - Bakı: Elm-təhsil, - 2017. - 488 s.
- 7 Əlizadə, L. Mücirəddin Beyləqaninin lirikası / L. Əlizadə. - Bakı: Elm, - 2001. - 124 s.
- 8 Füzuli, B. Şamandan səmazənə oyun və oyunçu / B. Füzuli. - Bakı: Elm və təhsil, - 2017. - 228 s.
- 9 Gəncəvi, Nizami. Sirlər xəzinəsi / tərc., izah., şərh və lüğət R.Əliyev. Bakı: Elm, - 1981. – 247 s.
- 10 Həmidov, İ. Şair Ömər Gənci // - Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri, Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, - 1971. №3-4, - s. 26-34
- 11 Hüseyinov, X. Qətran Təbrizi. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: [7 cilddə] / X. Hüseyinov. – Bakı: Elm, - c. 2. – 2007. - 632 s.
- 12 Hüseyinov, X. Mənicə Xatın Məhsəti Gəncəvi. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi:

- [7 cilddə] / X. Hüseynov. – Bakı: Elm, - c. 2. – 2007. - 632 s.
- 13 Hüseynov, R. Məhsəti – necə varsa / R. Hüseynov. - Bakı: Yazıçı, - 1989. - 336 s.
 - 14 Xaqani, Şirvani. Seçilmiş əsərləri / tərt. ed. M.Sultanov. - Bakı: Lider, - 2004. - 672 s
 - 15 İslam: Tarix, fəlsəfə, ibadətlər. - Bakı: Elm, - 1994. - 336 s.
 - 16 Kəndli-Herisçi, Q. Xaqani Şirvani (həyatı, dövrü və mühiti) / Q. Kəndli-Herisçi. - Bakı: Elm, - 1988. - 592 s.
 - 17 Köçərli, F. Azərbaycan ədəbiyyatı / Transliterasiya və tərtib edəni, müqəddimə, izahlar və qeydlərin müəllifi Ruqiyyə Qənbər qızı: [2 cilddə] / F.Köçərli. - Bakı: Elm, - c. 1. – 1978. - 598 s.
 - 18 Kəndli, Q. XI-XII əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: [7 cilddə] / Q.Kəndli, N.Araslı, A.Rüstəmov, Z.Məmmədov – Bakı: Elm, - c. 2. – 2007. - 632 s.
 - 19 Kəndli, Q. Əbüləla Gəncəvi. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: [7 cilddə] / Q.Kəndli. – Bakı: Elm, - c. 2. – 2007. - 632 s.
 - 20 Kəndli, Q. Görkəmli Azərbaycan alimi Eynəlqüzat Əbdullah Miyanəci // - Bakı: Azərb. SSR EA Xəbərləri, İctimai elmlər seriyası, - 1964. № 4. – s. 107-111
 - 21 Qənbər qızı, R. İzahlar və qeydlər. Köçərli Firidun Bəy. Azərbaycan ədəbiyyatı: [2 cilddə] / R.Qənbər qızı. - Bakı: Elm, - c. 1. – 1978. - 598 s.
 - 22 Qənbərli, M. Ərəb ədəbi-bədii qaynaqlarında türk / M.Qənbərli. - Bakı: Mütərcim, - 1998. - 264 s.
 - 23 Quliyeva, M. Şərq poetikasının əsas kateqoriyaları / M. Quliyeva. - Bakı: Maarif, - 2010. - 400 s.
 - 24 Quran / Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev. - Bakı: Qismət, - 2006, s.
 - 25 Mahmudov, M. Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər (VII-XII əsrlər) / M.Mahmudov. - Bakı: Elm, - 1983. - 207 s.
 - 26 Mahmudov, M. Xətib Təbrizi. Həyatı və yaradıcılığı / M.Mahmudov. - Bakı:

- Elm, - 1972. - 205 s.
- 27 Mahmudov, M. Piyada... Təbrizdən Şama qədər / M.Mahmudov. - Bakı: Elm, - 1982. - 207 s.
- 28 Marağalı, Əvhədi. Cami-cəm / tərc. edən və izahlar Q.Beqdeli və X.Yusifli. – Bakı: Lider, - 2004. – 288 s.
- 29 Məmmədəliyev, V. Ərəb dilçiliyi / V.Məmmədəliyev. - Bakı: Maarif, - 1985. - 288 s.
- 30 Məmmədov, Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi / Z.Məmmədov. - Bakı: İrşad, - 1994. - 340 s.
- 31 Məmmədov, Z. Eynəlqüzat Miyanəci / Z.Məmmədov. - Bakı: Elm, - 1992. - 52 s.
- 32 Məmmədov, Z. Mənalı ömrün faciəsi // Elm qəzeti. – 2009, 20 may, s. 9
- 33 Məmmədov, Z. Mənalı ömrün faciəsi // Elm qəzeti. – 2009, 29 may, s. 11
- 34 Məmmədov, Z. Nizami Gəncəvinin fəlsəfi düşüncələri / Z.Məmmədov. -Bakı: Elm, - 2000. - 84 s.
- 35 Məmmədov, Z. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri / Z.Məmmədov. - Bakı: Azərnəşr, - 1986. - 66 s.
- 36 Məmmədov, Z. Renessans Qərbə və Şərqə nisbətə // Ədəbiyyat qəzeti. - 1996, 21 iyun, s. 7
- 37 Məmmədov, Z. Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi / Z.Məmmədov. - Bakı: Elm, - 2009. - 224 s.
- 38 Məmmədov, Z. Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi. Qısa bibliografik məlumat. / Z.Məmmədov. - Bakı: Elm, - 1991. - 40 s.
- 39 Məmmədov, Z. Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir / Z.Məmmədov. - Bakı: Elm, - 1978. - 207 s.
- 40 Məmmədov, Z. İşraqilik fəlsəfəsinin ontologiyası // - Bakı: Azərb. SSR EA Xəbərləri, Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası, - 1976, № 3, - s. 75-82
- 41 Məmmədova, Ü. Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirlərinin fəlsəfi-bədii əhəmiyyəti // Актуальные проблемы тюркологии: Россия и тюрко-мусульманский мир. Елабужский Институт Казанского Федерального Университета.

- Институт Международных Отношений Казанского Федерального Университета. “Актуальные проблемы тюркологии: Россия и тюрко-мусульманский мир”. Сборник материалов X Международная тюркологическая конференция, Елабуга: - 25 декабря, - 2020. Изд-во Казан. ун-та, 2021, - s. 136-139
- 42 Məmmədova, Ü. Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı və zəngin irsi // - Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2019. №62 (elektron dərgi), - s. 145-159.
- 43 Məmmədova, Ü. Eynəlqüzat Miyanəcinin “Qəribin şikayəti” əsərinin bədii xüsusiyyətləri // AMEA akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu. Yaxın və Orta Şərq: dünəni, bu günü, sabahı. Beynəlxalq elmi konfrans materialları, - Bakı: - 24-25 oktyabr, - 2007. Elmi araşdırmalar. Elmi-nəzəri məqalələr toplusunun xüsusi buraxılışı. Bakı: - 2011, - s. 288-292
- 44 Məmmədova, Ü. Eynəlqüzat Miyanəci yaradıcılığında təşbehlərin bədii-fəlsəfi məzmunu // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı, 2020. №1, - s. 17-23
- 45 Məmmədova, Ü. Ərəbdilli ədəbiyyat tarixində azərbaycanlıların mövqeyi // AMEA akademik Ziya Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu. “Azərbaycan Şərqsünaslıq elminin inkişaf yolları” mövzusunda Akademik Vasim Məmmədəliyevin anadan olmasının 70 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, - Bakı: - 27-28 iyun, - 2013, - s. 455-457
- 46 Məmmədova, Ü. XII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı və Nizami Gəncəvi // AMEA Nizami Gəncəvi adına Milli Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyi. Nizami Gəncəvinin anadan olmasının 875 illik yubileyinə həsr olunmuş "Nizami və dünya mədəniyyəti" mövzusunda Respublika elmi konfransının materialları, - Bakı: - 24 noyabr, - 2016, - s. 120-122
- 47 Məmmədova, Ü. XII əsr ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında ədəbi ənənələr // AMEA akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu. Akademik Ziya Bünyadovun 90 illiyinə həsr olunmuş “Orta əsrlər Şərqinin

- tarixşünaslığı və mənbəşünaslığı” beynəlxalq elmi simpoziyumunun materialları, - Bakı: - 7-8 may, - 2012, - s. 360-361
- 48 Məmmədova, Ü. XII əsrin böyük Azərbaycan mütəfəkkiri Eynəlqüzat Miyanəcinin bədii nəsrini // Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi, Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı Slavyan Universiteti. Ulu öndərin anadan olmasına həsr olunmuş “Ulu öndər Heydər Əliyev irsində multikultural və tolerant dəyərlər” Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, - Bakı: - 3-5 may, - 2016, II hissə, - s. 209-211
- 49 Məmmədova, Ü. XII əsrin iki dahi mütəfəkkiri // Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi Bakı Slavyan Universiteti. Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Yanında Bilik Fondu. “Azərbaycanşünaslığın Aktual Problemləri”. Ümummilli Lider Heydər Əliyevin anadan olmasının 92-ci ildönümünə həsr olunmuş VI Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, - Bakı: - 5-7 may, - 2015, II hissə, - s. 270-272
- 50 Məmmədova, Ü. XII əsrin məşhur gəncəviləri // Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, Gəncə Dövlət Universiteti. “Qafqaz tarixinin aktual Problemləri” mövzusunda Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, - Gəncə: - 15-16 oktyabr, - 2015, - s. 93-96
- 51 Məmmədova, Ü. Həmədan qazisi Əli Miyanəci və övladları // - Bakı: AMEA-nın Məruzələri, - 2014. LXX cild, №2, - s. 86-88
- 52 Məmmədova, Ü. Xilafətdə qeyri-ərəblərin rolu və ədəbiyyatda üslub məsələləri // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Ədəbi əlaqələr jurnalı, - 2015. IX cild., - s. 277-282
- 53 Məmmədova, Ü. “Qəribin şikayəti” əsərinin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında mövqeyi // - Bakı: Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, “Əlyazmalar yanmır” jurnalı, 2018. №2 (7), - s. 85-90
- 54 Məmmədova, Ü. Qoca Şərfin sönməyən zəka ulduzları // - Niğdə: Milli Kültür Araştırmaları Dergisi, - 2019. Cilt: №3 Sayı: 2, - s. 42-51
- 55 Məmmədova, Ü. Orta əsrlər ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı və dil siyasəti //

- AMEA İ.Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, Azərbaycan Respublikasının Bilik Fondu, Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi, Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi. “Azərbaycan multikulturalizmi: din və dil siyasətinin inkişaf perspektivləri” Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, - Bakı: - 8-9 sentyabr, - 2016, - s. 58-62
- 56 Məmmədova, Ü. Orta əsrlər Şərq mədəniyyətində azərbaycanlılar // Bakı Slavyan Universiteti, Azərbaycan Müqayisəli Ədəbiyyat Assosiasiyası. “Müqayisəli ədəbiyyat və mədəniyyət. Ədəbiyyatın və mədəniyyətin başlanğıc meyarları” Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, - Bakı: - 27-28 noyabr, - 2015, - s.89
- 57 Məmmədova, Ü. Ömər Xəyyamın məşhur şagirdi Eynəlqüzat Miyanəci // AMEA Nizami Gəncəvi adına Milli Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyi. Ömər Xəyyamın anadan olmasının 970 illiyinə həsr olunmuş “Xalqları qovuşduran Xəyyam sözü” mövzusunda Beynəlxalq Elmi Konfransının materialları, - Bakı: - 15-16 noyabr, - 2018, - s.198-200
- 58 Nəsibov, Y. Azərbaycan inkişaf etmiş feodalizm dövründə (XI-XII əsrlər). Oğuzlar və Azərbaycan XI əsrdə. Səlcuq imperiyasının yaranması. Azərbaycan tarixi: [7 cilddə] / Y.Nəsibov. - Bakı: Elm, - c. 2. – 2007. - 608 s.
- 59 Nəsimi: (seçilmiş əsərlər) / tərt. ed. H.Araslı - Bakı: Azərnəşr, - 1973. - 675 s.
- 60 Rüstəmov, A. Fələki Şirvani. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: [7 cilddə] /A. Rüstəmov. – Bakı: Elm, - c. 2. – 2007. - 632 s.
- 61 Səfərli, Ə. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. / Ə. Səfərli, X.Yusifov - Bakı: Maarif, - 1982. – 388 s.
- 62 Sultanov, M. Xaqani Şirvani / M.Sultanov, - Bakı: Azərnəşr, - 1954. – 112 s.
- 63 Təbrizi, Qətran. Divan / tərc. edən Q. Beqdeli, - Bakı: Elm, - 1967. – 440 s.
- 64 Vəlixanlı, N. Ərəb xilafəti və Azərbaycan. / N.Vəlixanlı. - Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, - 1993. - 157 s.
- 65 Vəlixanlı, N. VII əsrin II yarısı-X əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyəti . Elmi və fəlsəfi fikir. Azərbaycan tarixi: [7 cilddə] / N.Vəlixanlı, Z.Məmmədov. - Bakı: Elm, - c. 2. – 2007. - 608 s.

- 66 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). Azərbaycanın XII əsr ərəbdilli elmi-ədəbi mühiti // - Bakı: AMEA-nın Xəbərləri, Humanitar elmlər seriyası, - 2017. №1, - s.55-59
- 67 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). Eynəlqüzat Miyanəci əsərlərində adı çəkilmiş ərəb şairləri // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Ədəbi əlaqələr jurnalı, - 2017. XI cild., - s.221-226
- 68 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). Eynəlqüzat Miyanəcinin “Qəribin şikayəti” əsərində vətən həsrəti // - Bakı: AMEA-nın Xəbərləri (humanitar və ictimai elmlər seriyası), - 2007. №1, - s. 30-36
- 69 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığında işıq anlayışı // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı, 2019. №1, - s. 33-38
- 70 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). Ərəb ədəbiyyatşünaslığının əsasları (İbn Rəşiqin “əl-Umdə” və İbn Xəldunun “əl-Muqddəmə” əsərləri əsasında). / Ü.Zakirqızı (Məmmədova). – Bakı: Elm, - 2012. – 107 s.
- 71 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında eşq anlayışının lirik və fəlsəfi mahiyyəti // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı, 2019. №1, - s. 10-15
- 72 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). X əsrdə ərəbcə yazmış azərbaycanlı şairlər // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Ədəbiyyat məcmuəsi (xüsusi buraxılış), - 2014. XXV cild., - s. 288-294
- 73 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). XII əsr ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında Eynəlqüzat Miyanəcinin mövqeyi // Nizami Gəncəvi adına Milli Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyinin 70 illiyinə həsr edilən “Azərbaycan xalqının milli özünütdədiqində ədəbiyyat və mədəniyyətin yeri” mövzusunda beynəlxalq konfrans materialları, - Bakı: - 29-30 noyabr, - 2010, - s. 58-60
- 74 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). XII əsr ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatında qissə motivləri // - Bakı: AMEA-nın Filologiya və sənətşünaslıq jurnalı, 2020. №1. - s. 43-47
- 75 Zakirqızı, Ü. (Məmmədova). XI-XIII əsrlərin görkəmli sührəvərdliləri // -

- Bakı: AMEA-nın Xəbərləri, Humanitar elmlər seriyası, - 2016. №1, - s. 33-37
- 76 Zakırqızı, Ü. (Məmmədova). İsmayıl ibn Yəsarın poetik irsi və etnik mənşəyi // – Bakı: AMEA-nın Xəbərləri, Humanitar elmlər seriyası, – 2014. №2, - s. 16-19
- 77 Zakırqızı, Ü. (Məmmədova). Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında ruh və cisim // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Poetika.izm, 2020. №1-2, - s. 69-74
- 78 Zakırqızı, Ü. (Məmmədova). Şərq poetikası işığında Eynəlqızat Miyanəcinin şeirlərinə bir nəzər // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Poetika.izm, 2019. №1, - s. 17-23
- 79 Zakırqızı, Ü. (Məmmədova). Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi (ədəbi-bədii yaradıcılığı) / Ü. Zakırqızı (Məmmədova). - Bakı: Elm, - 2010. - 155 s.
- 80 Zakırqızı, Ü. (Məmmədova). Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin fəlsəfi şeirləri // - Bakı: AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Ədəbiyyat məcmuəsi, - 2017. XXXI cild., - s.127-132

Türk dilində

- 81 Cebecioğlu, E. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. / E. Cebecioğlu. - İstanbul: Anka Yayınları, - 2004. - 741 s.
- 82 İbn Arabi, Muhyiddin. Fütuhət-ı Mekkiyyə: [18 cilt] / Çeviri Ekrem Demirli. – İstanbul: Litera yayıncılık, - c. 2. - 2007. -486 s.
- 83 İbn Arabi, Muhyiddin. Fütuhət-ı Mekkiyyə: [18 cilt] / Çeviri Ekrem Demirli. – İstanbul: Litera yayıncılık, - c. 4. - 2006. -470 s.
- 84 Memmedova, Ü. Arap kaynaklarında Azərbaycan asıllı şairlər // Литература и художественная культура тюркских народов в контексте Восток-Запад: сборник материалов Международной научно-практической конференции, - Казань: - 14-17 октября, - 2015, - с. 353-356
- 85 Memmedova, Ü. Üç azerbaycanlı düşünürün yaradıcılığında dini hikayeler // - İstanbul: Akra kültür sanat ve edebiyat dergisi, 2020. №8 (21), - s. 225-235
- 86 Metinlerle tasavvuf terimleri sözlüğü. Tashih Selahəddin ed-Dimeşki el-

Ekberi. / Tercümü heyeti: Zafer Erginli, İlyas Karsh, Yavuz Köktaş, Nurettin Ödül, Rıfat Resul Sevinç ve Salih Sabri Yavuz. - İstanbul: Kalem, - 2006. - 1326 s.

Rus dilində

- 87 Баранов, Х.К. Арабско-русский словарь. / Х.К.Баранов. - Москва: Русский язык, - 1977. - 944 с.
- 88 Беляев, Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. / Е.А.Беляев. - Москва: Наука, - 1966. – 280 с.
- 89 Бертельс, Е.Э. Суфизм и суфийская литература. / Е.Э.Бертельс. - Москва: Наука, - 1965. – 527 с.
- 90 Ватват, Р. Сады волшебства в тонкостях поэзии. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н.Ю.Чалисовой. / Р. Ватват. - Москва: Наука, - 1985. - 324 с.
- 91 Гибб, Х.А.Р. Арабская литература. / Х.А.Р. Гибб. - Москва: Восточной литературы, - 1960. – 187 с.
- 92 Гиргас, В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. / В.Ф. Гиргас. - Москва: Диля, - 2010. - 925 с.
- 93 Крачковски, И.Ю. Арабская поэтика в IX в. Избранные сочинения: [в 6 томах] / И.Ю. Крачковски. - Москва-Ленинград: Наука, - т. 2. – 1956. – 712 с.
- 94 Крачковски И.Ю. Ибн ал-Му’тазз. Избранные сочинения: [в 6 томах] / И.Ю. Крачковски. - Москва-Ленинград: Наука, - т. 6. – 1960. – -----с.
- 95 Мамедова, У. Айналкузат аль-Мийанеджи аль-Хамадани, талантливый поэт и писатель Средневекового Востока // - Башкортостан (УФА): Академия наук Республики Башкортостан, Проблемы востоковедения, - 2016. №3 (73), - s. 47-51
- 96 Мамедова, У. Арабоязычные поэты Азербайджана XII века // - Казахстан (Алматы): “Вестник” Национальной Академии Наук Республики Казахстан, - 2017. т.2 (№366), - s. 240-245

- 97 Мамедова, У. Великий мыслитель Востока – Айналкузат Мийанеджи // Министерство науки и высшего образования Российской Федерации Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования “Кубанский государственный технологический университет” ФГБОУВО “КубГТУ”. Сборник материалов IV Международная научно-практическая конференция “Филологические и социокультурные вопросы науки и образования”, - Краснодар: - 25 октябрь, - 2019, - с. 492-498
- 98 Персидско-русский словарь. Под редакцией Ю.А.Рубинчика: [в 2 томах] - Москва: Советская энциклопедия, - т. 1. – 1970. - 784 с.
- 99 Персидско-русский словарь. Под редакцией Ю.А.Рубинчика: [в 2 томах] - Москва: Советская энциклопедия, - т. 2. – 1970. - 848 с.
- 100 Ар-Рази, Ш. Свод правил персидской поэзии. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н.Ю.Чалисовой. / Ш. Ар-Рази. - Москва: Восточная литература, - 1997. - 470 с.
- 101 Рипка, Я. История персидской и таджикской литературы. Перевод с чешского редактор и автор предисловия И.С.Брагинский. / Я. Рипка. - Москва: Прогресс, - 1970. - 440 с.
- 102 Соловьев, В. Арабская литература. / В.Соловьев, И.Фильштинский, Д. Юсупов. - Москва: Наука, - 1964. – 196 с.
- 103 Стилистический Энциклопедический Словарь русского языка. - Москва: Флинта и Наука, - 2011. - 696 с.
- 104 Аль-Фахури, Х. История арабской литературы: [в 2 томах] / Х. Аль-Фахури - Москва: Изд-во иностр. лит, - т. 1. – 1959. - 368 с.
- 105 Ал-Фахури, Х. История арабской литературы: [в 2 томах] / Х. Аль-Фахури - Москва: Изд-во иностр. лит, - т. 2. – 1961. - 483 с.
- 106 Фильштинский, И.М. Арабская литература VIII-IX веков. / И.М. Фильштинский. - Москва: Наука, - 1978. - 256 с.
- 107 Фильштинский, И.М. История арабской литературы: [в 2 томах] / И.М. Фильштинский - Москва: Наука, - т. 1. – 1985. - 528 с.

- 108 Фильштинский, И.М. История арабской литературы: [в 2 томах] / И.М. Фильштинский - Москва: Наука, - т. 2. - 1991. - 726 с.

Fars dilində

- 109 ذبيح الله، صفا. تاريخ ادبيات در ايران: [5 مجلدات] / ذبيح الله صفا - تهران: فردوس، - ج. ۱. - ۱۳۶۷. ص. ۷۱۶
- 110 زمانی، مهدی. نور سیاه در ادب عرفانی. دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. ۱۳۹۳، سال پنجم، شماره ۱۰، بهار و تابستان، ص. ۲۱۰-۲۳۸
- 111 فیروزه، پاپن - متین. عین القضاة همدانی چون برقی در خشید و ستاره ای جاودانه برجا ماند. ایران نامه. سال ۲۶، شماره ۱-۲، ص. ۱۹۱-۲۰۸
- 112 ولی اله اسماعیل پور. مفهوم عشق و مقایسه ی ان در دستگاه فکری احمد غزالی و عین القضاة همدانی با تاکید بر سوانح العشاق، تمهیدات، نامه ها و لوايح. فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی - دانشگاه ازاد اسلامی واحد سنندج - شماره ۹، سال سوم، زمستان ۱۳۹۰، ص. ۲۵-۴۶
- 113 الهمدانی، عین القضاة. تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عصیران. تهران: چاپخانه دانشگاه، ۱۳۴۱، ۵۲۶ ص.
- 114 الهمدانی، عین القضاة. نامه ها: [جلد ۲] / عین القضاة المیانجی - ج. ۱. تهران، ج. ۱. - ۱۹۷۲. - ۴۸۰ ص.
- 115 الهمدانی، عین القضاة. نامه ها: [جلد ۲] / عین القضاة المیانجی - ج. ۲. تهران، ج. ۲. - ۱۹۷۲. - ۴۸۸ ص.

Ərəb dilində

- 116 ابن الاثیر. جامع الاصول فی احادیث الرسول: [جلد ۱۲] / ابن الاثیر. - دار الفکر، - ۱۲ ج. - ۱۰۷۳ ص.
- 117 ابن الاثیر. اللباب فی تهذیب الانساب: [جلد ۳] / ابن الاثیر. - بغداد: مکتبة المثنی، - ۳ ج. - ۴۳۲ ص.
- 118 ابن ابی اصیبعه. عیون الانباء فی طبقات الاطباء / ابن ابی اصیبعه. - بیروت: دار مکتبة الحیاة، - ۱۹۶۵. - ۸۰۰ ص.
- 119 ابن حبان. الثقات ویلیه جامع فهارس الثقات: [جلد ۱۰] / ابن حبان. - دائرة المعارف العثمانية. - ۴

- ج. - ١٩٧٣ . - ٤٠١ ص.
- 120 ابن الحجاج. الكنى والاسماء / ابن الحجاج. - الجامعة الاسلامية، - ١٩٨٤ . - ١٠٣٤ ص.
- 121 ابن حجر العسقلانى. تهذيب التهذيب: [جلد ١٣] / ابن حجر العسقلانى. - مؤسسة الرسالة. - ١ ج. - ٢٠٠٨ . - ٦٩٩ ص.
- 122 ابن حجر العسقلانى. تذهيب تقريب التهذيب: [جلد ٦] / ابن حجر العسقلانى. - الرياض: مكتبة الرشد ، - ٢ ج. - ٢٠١٠ . - ٤٧٧ ص.
- 123 ابن حجر العسقلانى. لسان الميزان: [جلد ١٠] / ابن حجر العسقلانى. - بيروت - لبنان: مكتب المطبوعات الاسلامية ، - ٥ ج. - ٢٠٠٢ . - ٦٢٢ ص.
- 124 ابن حجر العسقلانى. لسان الميزان: [جلد ١٠] / ابن حجر العسقلانى. - بيروت - لبنان: مكتب المطبوعات الاسلامية ، - ٦ ج. - ٢٠٠٢ . - ٦٤٠ ص.
- 125 ابن حجر العسقلانى. لسان الميزان: [جلد ١٠] / ابن حجر العسقلانى. - بيروت - لبنان: مكتب المطبوعات الاسلامية ، - ٧ ج. - ٢٠٠٢ . - ٦٦٣ ص.
- 126 ابن حجر العسقلانى . نزهة الالباب فى الالقب : [جلد ٢] / ابن حجر العسقلانى. - الرياض: مكتبة الرشد الرياض، - ٢ ج. - ١٩٨٩ . - ٥٠٠ ص.
- 127 ابن خلدون. المقدمة / ابن خلدون. - بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنان، - ١٩٦٢ . - ١١٧٠ ص.
- 128 ابن خلكان. وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان : [جلد ٨] / ابن خلكان. - بيروت: دار صادر ، - ٣ ج. - ١٩٧٢ . - ٥٢٤ ص.
- 129 ابن رشيق القيروانى. العمدة فى محاسن الشعر و ادبه و نقده : [جلد ٢] / ابن رشيق القيروانى. - بيروت: دار الجيل، - ١ ج. - ١٩٧٢ . - ٣٣٥ ص.
- 130 ابن رشيق القيروانى. العمدة فى محاسن الشعر و ادبه و نقده : [جلد ٢] / ابن رشيق القيروانى. - بيروت: دار الجيل، - ٢ ج. - ١٩٧٢ . - ٣٢٨ ص.
- 131 ابن سعد. كتاب الطبقات الكبير : [جلد ١١] / ابن سعد. - القاهرة: مكتبة الخانجى ، - ٨ ج. - ٢٠٠١ . - ٥٦٧ ص.
- 132 ابن عساکر. تاريخ مدينة دمشق : [جلد ٨٠] / ابن عساکر. - بيروت: دار الفكر، - ٣٦ ج. - ١٩٩٦ . - ٥٠٣ ص.
- 133 ابن عساکر. تاريخ مدينة دمشق : [جلد ٨٠] / ابن عساکر. - بيروت: دار الفكر، - ٧١ ج. - ٢٠٠١ . - ٣٩٩ ص.
- 134 ابن عساکر. تاريخ مدينة دمشق : [جلد ٨٠] / ابن عساکر. - بيروت: دار الفكر، - ٧٢ ج. - ٢٠٠١ . - ٣٩٢ ص.
- 135 ابن العماد الحنبلى. شذرات الذهب : [جلد ١٠] / ابن العماد الحنبلى. - بيروت: دار ابن الاثير ، - ٦ ج.

- ج. - ١٩٨٩ - ٦٠٠ ص.
- 136 ابن الغزى. ديوان الاسلام : [جلد ٤] / ابن الغزى. - بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية ، - ٣ ج. - ١٩٩٠ - ٤٤٦ ص.
- 137 ابن الفوطى. مجمع الاداب فى معجم الالقاب : [جلد ٥] / ابن الفوطى. - تهران :وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي ، - ٢ ج. - ١٣٧٤ - ٥٩١ ص.
- 138 ابن قتيبة. الشعر و الشعراء / ابن قتيبة. - بيروت- لبنان: دار الثقافة، - ١٩٦٤ . - ٩٠٠ ص.
- 139 ابن كثير. طبقات الشافعية / ابن كثير. - بيروت- لبنان: دار المدار الاسلامي، - ٢٠٠٢ . - ٩٦٢ ص.
- 140 ابن ماكولا. الاكمال : [جلد ٨] / ابن ماكولا. - القاهرة: دار الكتاب الاسلامي ، - ١ ج. - ١٩٩٣ - ٦٢٣ ص.
- 141 ابن ماكولا. الاكمال : [جلد ٨] / ابن ماكولا. - بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية ، - ٤ ج. - ١٩٩٠ - ٥٩٦ ص.
- 142 ابن المعتز. كتاب البديع / ابن المعتز. - بيروت: الكتاب الثقافية ، - ٢٠١٢ - ١١٠ ص.
- 143 ابن الملقن. العقد المذهب فى طبقات حملة المذهب / ابن الملقن. - بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، - ١٩٩٧ . - ٦٤٣ ص.
- 144 ابن النجار. ذيل تاريخ بغداد : [جلد ٤] / ابن النجار. - بيروت- لبنان: دار الكتاب العربي ، - ١ ج. - ٤٥٦ ص.
- 145 ابن النديم. الفهرست / ابن النديم. - بيروت، - ٢٠٠٨ . - ٦١٦ ص.
- 146 ابن نقطة. التقييد : [جلد ٢] / ابن نقطة. - دائرة المعارف العثمانية ، - ٢ ج. - ١٩٨٣ . - ٣٦١ ص.
- 147 ابو الفرج الاصبهاني. كتاب الاغانى : [جلد ٢٥] / ابو الفرج الاصبهاني. - بيروت: دار صادر ، - ٣ ج. - ٢٠٠٨ - ٢٥٥ ص.
- 148 ابو الفرج الاصبهاني. كتاب الاغانى: [جلد ٢٥] / ابو الفرج الاصبهاني. - بيروت: دار صادر ، - ٤ ج. - ٢٠٠٨ - ٣٠١ ص.
- 149 ابن فارس. الصحبى / ابن فارس. - بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، - ١٩٩٧ . - ٢٣٨ ص.
- 150 الاسنوى. طبقات الشافعية : [جلد ٢] / الاسنوى. - بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية ، - ١ ج. - ١٩٨٧ - ٣٤٧ ص.
- 151 الاسنوى. طبقات الشافعية : [جلد ٢] / الاسنوى. - بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية ، - ٢ ج. - ١٩٨٧ - ٤٠٦ ص.
- 152 الاصفهاني، عماد الدين. خريد القصر وجريدة العصر فى ذكر فضلاء اهل فارس / الاصفهاني عماد الدين. - طهران: اينه ميراث، - ١٩٩٩ . - ٤٠١ ص.
- 153 الالوسى البغدادي، شهاب الدين. روح المعانى فى تفسير القران الكريم والسبع المثانى : [جلد ٣٠] /

الالوسي البغدادي شهاب الدين. - بيروت- لبنان: ادارة الطباعة المنيرية - تصوير دار احيار التراث العربي، - ١٨ ج. - ٢٦٠ ص.

- 154 امين، احمد. ظهر الاسلام: [جلد ٤] / امين احمد. - القاهرة، - ٢ ج. - ١٩٥٧ - ٢٨٦ ص.
- 155 البخارى. التاريخ الكبير: [جلد ٩] / البخارى. - دائرة المعارف العثمانية، - ٢ ج. - ٣٨٨ ص.
- 156 بروكلمان، كارل. تاريخ الادب العربي: [جلد ٦] / بروكلمان كارل. - القاهرة: دار المعارف، - ٥ ج. - ١٩٧٧ - ٣٨٨ ص.
- 157 البيهقي، ظهير الدين. تنمة صوان الحكمة / البيهقي ظهير الدين. - لاهور، - ١٣٥١. - ٣٥٩ ص.
- 158 الثعالب، عبد الملك. خاص الخاص / الثعالب عبد الملك. - بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، - ١٩٩٤. - ٣٠٩ ص.
- 159 الثعالب، عبد الملك. يتيمة الدهر في محاسن اهل العصر: [جلد ٥] / الثعالب عبد الملك. - بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، - ٣ ج. - ١٩٨٣ - ٥٠٩ ص.
- 160 خفاجي، محمد. الحياة الادب في العصر العباسي / خفاجي محمد. - الاسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، - ٢٠٠٤. - ٤٢٨ ص.
- 161 الدارمي. تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي / الدارمي. - دمشق- بيروت: دار المامون للتراث. - ٣٢٠ ص.
- 162 الدامغانى، الحسين. قاموس القرآن او اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم / الدامغانى الحسين. - بيروت - لبنان: دار العلم للملايين، - ١٩٨٣. - ٥١٢ ص.
- 163 الدمشقي، تقى الدين. طبقات الشافعية: [جلد ٥] / تقى الدين الدمشقي. - الطبعة الاولى، - ٢ ج. - ١٩٧٩ - ٤٤١ ص.
- 164 ديوان ابن المعتز. - بيروت: دار صادر. - ٥٢٣ ص.
- 165 ديوان ابى العتاهية. - بيروت: دار بيروت، - ١٩٨٦. - ٥١١ ص.
- 166 ديوان ابى فراس الحمدانى. - دار الكتاب العربي، - ١٩٩٤. - ٤٢٣ ص.
- 167 ديوان ابى نواس الحسن بن هاني. - بيروت- لبنان: دار الكتب العواي. - ٧٦٧ ص.
- 168 ديوان امرئ القيس. - دار المعارف، - ١٩٨٤. - ٥٦٩ ص.
- 169 ديوان البحتوري. - مصر: دار المعارف. الطبعة الثالثة. - ٣١٧٣ ص.
- 170 ديوان شعر بشار بن برد. - بيروت- لبنان: دار الثقافة، - ١٩٨١. - ٣٠٢ ص.
- 171 ديوان طهمان بن عمرو الكلابي. - بغداد: مطبعة الارشاد، - ١٩٦٨. - ٩٧ ص.
- 172 ديوان الفرزدق. - بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، - ١٩٨٧. - ٦٦٨ ص.
- 173 ديوان ليبيد بن ربيعة العامري. - دار صادر. - ٢٤٧ ص.
- 174 ديوان المتنبي. - بيروت: دار بيروت، - ١٩٨٣. - ٥٨٣ ص.

- ديوان مجنون ليلى. - مصر، - ١٩٧٩. - ٢٦٧ ص. 175
- الذهبي. سير اعلام النبلاء : [جلد ٢٥] / الذهبي. - بيروت: مؤسسة الرسالة ، - ٢١ ج. - ١٩٩٦ - ٥٣٦ ص. 176
- الذهبي. العبر في خبر من غير: [جلد ٤] / الذهبي. - بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية ، - ٢ ج. - ١٩٨٥ - ٤٧٥ ص. 177
- الذهبي. الكاشف: [جلد ٢] / الذهبي. - جدة: دار القبة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، - ١ ج. - ١٩٩٢ - ٦٩٨ ص. 178
- الرازي. الجرح والتعديل: [جلد ٩] / الرازي. - بيروت- لبنان: دائرة المعارف العثمانية ، - ٢ ج. - ١٩٥٢ - ٥١٥ ص. 179
- رفاعي احمد فريد. عصر المأمون: [جلد ٢] / رفاعى احمد فريد. - مصر: دار الكتب المصرية ، - ١ ج. - ١٩٢٧ - ٤٨٠ ص. 180
- الزبير بن بكار. جمهرة نسب قریش و اخبارها: [جلد ٢] / الزبير بن بكار. - بيروت: دار الكتب العلمية ، - ١ ج. - ٢٠١٠ - ٥٧٥ ص. 181
- الزيات، احمد حسين. تاريخ الادب العربي / الزيات احمد حسين. - القاهرة: دار نهضة مصر. - ٥٤٨ ص. 182
- زيدان، جرجى. التمدن الاسلامى: [جلد ٥] / زيدان جرجى. - مصر: مكتبة الهلال ، - ٢ ج. - ١٩٢١ - ١٨٠ ص. 183
- زيدان، جرجى. التمدن الاسلامى: [جلد ٥] / زيدان جرجى. - القاهرة: مكتبة الهلال ، - ٤ ج. - ١٩٥٨ - ٢٥٤ ص. 184
- السبكي. طبقات الشافعية الكبرى: [جلد ١٠] / السبكي. - عيسى البابى الحلبي ، - ٥ ج. - ١٩٦٤. ٥٣٠ ص. - 185
- السبكي. طبقات الشافعية الكبرى: [جلد ١٠] / السبكي. - عيسى البابى الحلبي ، - ٧ ج. - ١٩٦٤. ٥٩٢ ص. - 186
- السلفى ابى طاهر. معجم السفر / السلفى ابى طاهر. - دار الفكر. - ١٩٩٣. - ٦٧٩ ص. 187
- السمعانى. الانساب: [جلد ١٣] / السمعانى. - القاهرة: مكتبة ابن تيمية ، - ١ ج. - ١٩٨٠. ٤٢٠ ص. 188
- السمعانى. الانساب: [جلد ١٣] / السمعانى. - القاهرة: مكتبة ابن تيمية ، - ٣ ج. - ١٩٨٠. ٤٣١ ص. 189
- السمعانى. الانساب: [جلد ١٣] / السمعانى. - القاهرة: مكتبة ابن تيمية ، - ٦ ج. - ١٩٨٠. ٣٦١ ص. 190

- 191 - السمعاني. الانساب: [جلد ١٣] / السمعاني. - القاهرة: مكتبة ابن تيمية ، - ٧ ج. - ١٩٧٦. - ٥١١ ص.
- 192 - السمعاني. الانساب: [جلد ١٣] / السمعاني. - القاهرة: مكتبة ابن تيمية ، - ١١ ج. - ١٩٨٤. - ٥٩٢ ص.
- 193 - السيوطي، جلال الدين. بغية الوعاة: [جلد ٢] / السيوطي جلال الدين. - دار الفكر ، - ١ ج. - ١٩٧٩. - ٦٠٤ ص.
- 194 - السيوطي، جلال الدين. بغية الوعاة: [جلد ٢] / السيوطي جلال الدين. - دار الفكر ، - ٢ ج. - ١٩٧٩. - ٦٠٢ ص.
- 195 - السيوطي، عبد الرحمن. تاريخ الخلفاء / السيوطي عبد الرحمن. - مصر، - ١٩٦٤. - ٥٣٥ ص.
- 196 - السيوطي، عبد الرحمن. لب اللباب في تحرير الانساب: [جلد ٢] / السيوطي عبد الرحمن. - بغداد: مكتبة المثنى ببغداد ، - ١ ج. - ١٨٤٠. - ٣١٠ ص.
- 197 - السيوطي، عبد الرحمن. لب اللباب في تحرير الانساب: [جلد ٢] / السيوطي عبد الرحمن. - بغداد: مكتبة المثنى ببغداد ، - ٢ ج. - ١٨٤٠. - ٢٣٢ ص.
- 198 - شرح ديوان ابي تمام: [جلد ٢] / قدم له ووضع هاشية راجي الاسمر. - بيروت: دار الكتب العزلي ، - ١ ج. - ١٩٩٤. - ٤٧٠ ص.
- 199 - شرح ديوان ابي تمام: [جلد ٢] / قدم له ووضع هاشية راجي الاسمر. - بيروت: دار الكتب العزلي ، - ٢ ج. - ١٩٩٤. - ٥٥٢ ص.
- 200 - شوقي، ضيف. تاريخ الاداب العربي. العصر الجاهلي / شوقي ضيف. - القاهرة: دار المعارف، - ٢٠٠٣. - ٤٣٧ ص.
- 201 - الصفي، صلاح الدين. الوافي بالوفيات: [جلد ٢٩] / الصفي صلاح الدين. - بيروت - لبنان: دار احياء التراث العربي ، - ٢ ج. - ٢٠٠٠. - ٣٠٢ ص.
- 202 - الصفي، صلاح الدين. الوافي بالوفيات: [جلد ٢٩] / الصفي صلاح الدين. - بيروت - لبنان: دار احياء التراث العربي ، - ٥ ج. - ٢٠٠٠. - ٢٥٢ ص.
- 203 - الصفي، صلاح الدين. الوافي بالوفيات: [جلد ٢٩] / الصفي صلاح الدين. - بيروت - لبنان: دار احياء التراث العربي ، - ٩ ج. - ٢٠٠٠. - ٢٩٦ ص.
- 204 - الصفي، صلاح الدين. الوافي بالوفيات: [جلد ٢٩] / الصفي صلاح الدين. - بيروت - لبنان: دار احياء التراث العربي ، - ١٥ ج. - ٢٠٠٠. - ٣٢٥ ص.
- 205 - الصفي، صلاح الدين. الوافي بالوفيات: [جلد ٢٩] / الصفي صلاح الدين. - بيروت - لبنان: دار احياء التراث العربي ، - ١٧ ج. - ٢٠٠٠. - ٣٩٥ ص.
- 206 - الصفي، صلاح الدين. الوافي بالوفيات: [جلد ٢٩] / الصفي صلاح الدين. - بيروت - لبنان: دار

- احياء التراث العربي ، - ١٩ ج. - ٢٠٠٠ . - ٣٨٦ ص.
- 207 الصفدى، صلاح الدين. الوافى بالوفيات: [جلد ٢٩] / الصفدى صلاح الدين. - بيروت - لبنان: دار
احياء التراث العربي ، - ٢٠ ج. - ٢٠٠٠ . - ٢٤٨ ص.
- 208 الصلابى، على محمد. الدولة الاموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار: [جلد ٢] / الصلابى على
محمد. - بيروت - لبنان: دار المعارف ، - ٢٠ ج. - ٢٠٠٨ . - ٢٧٨ ص.
- 209 طقوش، محمد سهيل. تاريخ الدولة العباسية / محمد سهيل طقوش. - بيروت - لبنان: دار النفائس، -
٢٠٠٩ . - ٢٨١ ص.
- 210 عطوان، حسين. الزندقة والشعبوية فى عصر العباسي الاول / عطوان حسين. - بيروت: دار الجيل، -
٢١٦ ص.
- 211 عفيف، عسيران. مقدمة على شكوى الغريب // عين القضاة. شكوى الغريب. - تهران: چاپخانه
دانشگاه، ١٣٤١، ٣٨ ص.
- 212 على جواد الطاهر. الشعر العربي فى العراق و بلاد العجم فى العصر السلجوقى: [جلد ٢] / على
جواد الطاهر. - بغداد: مطبعة المعارف ، - ٢ ج. - ١٩٦١ . - ٢٧٤ ص.
- 213 عمر، فروخ. تاريخ الادب العربي: [جلد ٦] / عمر فروخ. - بيروت: دار العلم للملايى ، - ١ ج.
- ١٩٨١ . - ٧٧٤ ص.
- 214 القزوينى، زكريا. اثار البلاد واخبار العباد / القزوينى زكريا. - بيروت: دار صادر، - ١٩٩٨ . - ٦٦٧
ص.
- 215 القفطى، جمال الدين. انباه الرواة على انباه النحاة: [جلد ٤] / القفطى جمال الدين. - القاهرة: دار
الفكر العربي - بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية ، - ٢ ج. - ١٩٨٦ . - ٤١٦ ص.
- 216 القفطى، جمال الدين. انباه الرواة على انباه النحاة: [جلد ٤] / القفطى جمال الدين. - القاهرة: دار
الفكر العربي - بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية ، - ٣ ج. - ١٩٨٦ . - ٣٩٥ ص.
- 217 القفطى، جمال الدين. المحمدون من الشعراء واشعارهم / القفطى جمال الدين. - جامعة باريس كلية
الاداب والعلوم الانسانية، - ١٩٧٠ . - ٤٦٢ ص.
- 218 الكتبى. فوات الوفيات: [جلد ٥] / الكتبى. - بيروت: دار صادر ، - ٢ ج. - ١٩٧٣ . - ٤٧٥ ص.
- 219 المدينى. العلل / المدينى. - المكتب الاسلامى، - ١٩٨٠ . - ١٣٩ ص.
- 220 المرزبانى. معجم الشعراء / المرزبانى. - بيروت: كرنكو ، - ١٩٨٢ . - ٥٥٦ ص.
- 221 المزى. تهذيب الكمال فى اسماء الرجال: [جلد ٣٥] / المزى. - بيروت: المؤسسة الرسالة ، - ١٠
ج. - ١٩٨٧ . - ٥٦١ ص.
- 222 المصعب، الزبيرى. كتاب نسب قريش / المصعب الزبيرى. - دار المعارف. - ٥٢٢ ص.
- 223 المعجم المفهرس لالفاظ القران الكريم // وضعه محمد فؤاد عبد الباقي. - القاهرة: دار الكتب

- المصرية، - ١٣٦٤. - ٧٩٥ ص.
- 224 المنذر. التكملة لوفيات النقلة: [جلد ٤] / المنذر. - بيروت: مؤسسة الرسالة، - ٢ ج. - ١٩٨٤. - ٤٨٩ ص.
- 225 الميانجي، عين القضاة. الزبدة الحقائق / الميانجي عين القضاة. - طهران: مطبعة جامعة طهران، - ١٣٤١. - ١٣٠ ص.
- 226 الميانجي، عين القضاة. شكوى العريب / الميانجي عين القضاة. - طهران: مطبعة جامعة طهران، - ١٣٤١. - ٥٢ ص.
- 227 نكلسن، رينولد. تاريخ الادب العباسي / نكلسن رينولد. - بغداد، - ١٩٦٦. - ٤٠٣ ص.
- 228 اليافعي، اليمنى. مراة الجنان: [جلد ٤] / اليافعي اليمنى. - بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، - ٣ ج. - ١٩٩٧. - ٣٨٢ ص.
- 229 ياقوت، الحموى. معجم الادباء / ياقوت الحموى. - بيروت - لبنان، - ١٩٩٣. - ٣٥٤١ ص.
- 230 ياقوت، الحموى. معجم البلدان: [جلد ٥] / ياقوت الحموى. - بيروت : دار صادر، - ١ ج. - ١٩٧٧. - ٥٤٠ ص.
- 231 ياقوت، الحموى. معجم البلدان: [جلد ٥] / ياقوت الحموى. - بيروت : دار صادر، - ٢ ج. - ١٩٧٧. - ٥٤٩ ص.
- 232 ياقوت، الحموى. معجم البلدان: [جلد ٥] / ياقوت الحموى. - بيروت : دار صادر، - ٣ ج. - ١٩٧٧. - ٤٧٠ ص.
- 233 ياقوت، الحموى. معجم البلدان: [جلد ٥] / ياقوت الحموى. - بيروت : دار صادر، - ٥ ج. - ١٩٧٧. - ٤٦١ ص.