

FİLOLOGİYA

NƏSİMİNİN DİLİNDƏ ƏRƏB LEKSİKASI

Salman SÜLEYMANOV*

Açar sözlər: Nəsimi poeziyası, ərəb kəlmələri, leksika, Quran, ədəbiyyat

Giriş

Nəsimi orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı və eləcə də ədəbi dilimiz tarixində tamamilə yeni bir mərhələdir. Təbii ki, Nəsiminin Azərbaycan ədəbiyyatı və dil tarixindəki yeri haqqında çox yazılıb. Ona görə də biz bu barədə olan fikirləri bir daha təkrarlamaqdan, sadəcə olaraq, onlardan bir neçəsini qısa şəkildə nümunə gətirməklə kifayətlənirik. “*Seyid İmadəddin Nəsimi Azərbaycan-türk ədəbi və fəlsəfi fikrinin XIV yüzillikdə yetişdirdiyi ən böyük mütəfəkkir şairlərdən biridir. O, türkcə Divanı ilə türk fəlsəfi fikrinin divan şeiri qəlibində poetik ifadəsini bu sahədə neçə yüzillərdən bəri ənənəsi olan ərəb və fars şeiri səviyyəsinə yüksəltdi*” (1, 206). “*Müşahidələr göstərir ki, böyük şair Nəsiminin dili XIII-XIV əsr Azərbaycan ədəbi dilinin parlaq bir təzahürüdür... Nəsimi Azərbaycan yazılı ədəbi-bədii dilinin ilk yaradıcısı, banisidir... Məhz Nəsimi ilk dəfə global şəkildə Ana dili, Azərbaycan-türk dilini zamanın qalib şeir dili – fars dili ilə, zamanın qalib elm dili – ərəb dili ilə sağlam rəqabətə qatdı və Nəsiminin doğma Azərbaycan dilində bədii-fəlsəfi poetik dili bu rəqabətdən uğurla çıxdı... Nəsimi üç dildə – fars, ərəb və doğma ana dili – o zamanlar türki adlanan Azərbaycan türk dilində yazıb-yaradan və böyük uğurlar qazanan ilk böyük poliqlot şairdir. Tədqiqatçıların fikrincə, şair fars və ərəb dilli bədii yaradıcılığında da eyni uğurlara nail olmuşdur*” (2, 238-239). Nəsiminin dili haqqında yazarkən isə akademik Tofiq Hacıyev aşağıdakıları qeyd edir: “*...Nəsimi Azərbaycan ədəbi dilinin lüğət tərkibini xeyli zənginləşdirdi; o, həm ana dilinin bütün leksik-semantik imkanlarını üzə çıxardı, xalq dilinin idrak potensialını aşkar etdi, həm də ərəb və fars dillərindən zərurət həddində məhz ehtiyac olan qədər, ifrata varmadan material mənimsədi, bununla da Azərbaycan ədəbi dilinin fəlsəfi, elmi ifadəçi səviyyəsini təmin etdi*” (6, 194).

Bəli, Nəsiminin ədəbiyyat, poeziyamız və dil tariximizdəki bu əzəmətli mövqeyi təbii ki, onun ərəb dilindən alınma sözlərə münasibətini də müəyyənləşdirir. Belə ki, Nəsiminin dilində işlənən ərəb kəlmələri onun dilinə bir əzəmət, parlaqlıq, fəlsəfi mündəricə, qayə vermiş oldu. Bununla da o, özündən qabaqkı şairlərdən təkəcə ana dilinə görə deyil, həm də ərəb kəlmələrinin gətirdiyi tutuma görə də seçildi. Tədqiqatlar göstərir ki, Nəsimi şifahi ərəb dili ilə bərabər, yazılı ərəb dili ilə də ciddi şəkildə bağlı olan şairdir və onun yaradıcılığında, dilində şifahi ərəb dilinin təsiri ilə bərabər, yazılı ərəb dilinin təsiri də geniş şəkildə duyulmaqdadır.

Alınma sözlərin Nəsimi dilinə təsiri

Beləliklə, Nəsiminin ərəb dilindən alınma sözlərə münasibətindən danışarkən onları əsasən aşağıdakı şəkildə təsnif etmək olar. 1. Ərəb dilindən alınan sadə leksika; 2. Müqəddəs Qurani-Kərim və dini təsəvvürlə bağlı leksika; 3. Hürufilik fəlsəfi cərəyanı ilə əlaqəli olan leksika. Təbii ki, bu şərti bölgüdür. Nəsimi yaradıcılığı elə bir yaradıcılıq növüdür ki, yuxarıda apardığımız bu bölgünün hər bir müddəasını onun ancaq ayrı-ayrı əsərlərinə aid etmək qüsurly görünər. Yəni, başqa sözlə desək, onun bir qəzəlində təbii

* filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, BAAU
e-mail: ssuleymanli@mail.ru

ki, həm sadə leksikaya, həm Qurani-Kərimdən gətirilmiş sitatlara, həm də hürufiliklə bağlı olan terminlərə rast gəlmək olar. Amma, elə də ola bilər ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz bölgünün hər hansı bəndinə onun yaradıcılığında bəzən daha çox və daha az şəkildə də təsadüf etmək mümkündür. Yəni ola bilsin, elə bir qəzəli ola bilər ki, orada Qurandan gətirilmiş nümunələr, digər bir qəzəli isə hürufilik ilə bağlı olan terminlər daha çox üstünlük təşkil edə bilər. Amma təbii ki, bütün bu dini-fəlsəfi terminləri, kəlmələri daha çox adi, sadə leksika, ərəb dilindən alınma olan sözlər və eyni zamanda, türk mənşəli, adi Azərbaycan dili sözləri bir-birinə bağlayır ki, bu sözlərin də özlüyündə Nəsimi yaradıcılığında yeri, mövqeyi tamamilə başqadır. “... *Təqdir və təbliğ etdiyi hürufilik təriqətini təmsil edən şeirlərində Nəsimi Azərbaycan dilinə yad olan və Quranın ayrı-ayrı surələrindən götürülmüş ayələri, söz birləşmələrini geniş şəkildə işlədirdi. Şablon xarakterli bu birləşmələr Azərbaycan ədəbi dilinin XIII-XV əsrləri əhatə edən dövründə işlənmiş, şərti olaraq desək, bir növ okkazional xarakter daşımışdır. Nəsiminin real həyatın təsviri üçün yazılan şeirlərində isə ərəb və farscadan alınmalar ya çox az olmuş, ya da bu alınmalar bu gün də ədəbi dilimizdə işlənən alınmalardır*” (2, 88). Belə ki, bu leksika nə Qurani-Kərimlə, nə də hürufiliklə bağlı olmasa da, hər halda ərəb kəlmələri olub, bu xüsusi terminləri bir-biri ilə əlaqələndirən sözlərdir ki, onlar da şeirin, Nəsimi şeirinin, Nəsimi dilinin özünəməxsusluq qazanmasına kömək etməklə bərabər, ona, bu dilə bir parlaqlıq, özünəməxsus intonasiya vermişdir. Amma bəzən bəzi tədqiqatçılar xüsusilə ərəb dilindən alınan dini, fəlsəfi məfhumları, terminləri Azərbaycan dilinə o qədər də doğma saymır, onların Azərbaycan ədəbi dilində yenə də nə qədər az olsa da, məhz Azərbaycan sözləri vasitəsilə “könüləyatan” olduğunu söyləyirlər. “*Diqqət edilərsə, ərəb və fars sözləri, tərkibləri olduqca statistik vəziyyətdədir* (söhbət, ümumiyyətlə, XIII-XVI əsrlər ədəbi dilindən gedir. – S.S.). Onların çoxu Quran ayələrində, təfsirlərdə ilk dəfə necə yaranıb işlənmişlərsə, silsilə izafət tərkiblərindəki və sinonim cərgələr daxilindəki yerlərindən tərpənməmişlər. Həmin sözlərin lüğəvi ağırlığını qismən yumşaldan, yad sintaktik vəziyyətlərini ani olaraq unuduran Azərbaycan dilinin bəzi qrammatik ünsürləri (hal və xəbər şəkilçiləri), belə məqamlarda çox fəal olan “əvəzlik” fellərdir (etmək, eyləmək, olmaq, qılmaq)” (2, 291).

2. Nəsimi dilində olan ərəb sözlərinin çeşidləri

Ümumiyyətlə, Nəsimi dilində alınmalardan danışarkən tədqiqatçılar bu alınmaların – isimlərin o qədər çeşidli növlərindən danışarkən ki, həqiqətən də bu alınmaların – isimlərin Nəsimi dilinə bir parlaqlıq, gözəllik gətirdiyinə şahid olursan. Maraqlıdır ki, tədqiqatçılar bu alınmaların Nəsimi dilində, ümumiyyətlə klassik ədəbi dilimizdəki rolunu doğru qiymətləndirmiş, onların mövqeyini düzgün təyin etmişlər: “Nəsimi dilində alınma sözlərin böyük əksəriyyəti bu gün Azərbaycan dilində türkmənşəli isimlərlə eynihüquqlu sözlər kimi işlənəməkdədir. Bunlar elə alınma isimlərdir ki, onlar Azərbaycan ədəbi dilinin ən qədim dövrlərindən orta əsrlər Azərbaycan ədəbi dilində də fəaliyyət göstərmiş, ədəbi dilin zənginləşməsinə xidmət etmiş, Azərbaycan ədəbi dilində “vətəndaşlıq hüququ” qazanmış, yalnız ədəbi dil çərçivəsində məhdudlaşmayıb, ümumxalq dilinə, hətta xalqın məişət dilinə, bəzən də dialekt və şivələrə belə daxil olmuşdur. Nəsiminin dilində məhz belə alınmalar çoxluq təşkil etmiş, şairin poetik dilinin daha parlaq, daha tərəvətli olmasını təmin etmiş, Nəsimi poeziyasının məhz Şərq kontekstində yaranmış poetik fenomen olmasını təsdiqləmişdir.

1. Məhəbbət anlayışını səciyyələndirən və bununla əlaqədar klassik Şərq poeziyasından gələn isimlər: eşq, aşiq, məhəbbət, məşuq, hicran, cövr, cəfa və s. (Məqsədimizə uyğun olaraq sitat daxilində biz ancaq ərəb mənşəli leksikanı göstəririk – S.S.).

2. Gül, çiçək adlarını bildiren alınma isimlər: reyhan, zəfəran, tuba və s.

3. Təbiət hadisələrinin və coğrafi anlayışları bildirən alınma sözlər: nəsim, afaq, ümman və s.
4. Ad bildirən alınma isimlər – antoponimlər: Əli, Məhəmməd, Əhməd, Rizvan, Leyli, Məcnun, Seyyid və s.
5. Coğrafi yer adlarını və coğrafi anlayışları bildirən alınma isimlər – toponimlər: Kəbə, İraq, Şam, Ərəb və s.
6. Astronomik anlayışları bildirən alınma isimlər – qəmər, bədr, şəms və s.
7. Musiqi terminləri və Şərq muğamlarının adlarını bildirən alınma isimlər – Müxalif, Hüseyini və s.
8. Quş adlarını bildirən alınma isimlər – tuti, Simurğ və s.
9. Şairin dilində poetik ifadə vasitəsinə çevrilmiş, poetikləşmiş anatomik isimlər – alınmalar: surət, sifət, camal, ruh və s.
10. Günün vaxtlarını və həftənin günlərini bildirən alınma isimlər – sübh.
11. Yemək-içmək adlarını bildirən alınma isimlər – şərab, şərbət.
12. İnsanın psixoloji vəziyyətini bildirən alınma mücərrəd isimlər – fələk, cəfa, fikir, xəyal, mərifət, insaf, lütf, qüdrət, işrət və s...
13. Zaman anlayışını bildirən alınma isimlər – zaman, əyyam, ömr, həyat.
14. Məkan anlayışını bildirən alınma isimlər – viranə, meyxanə, zindan, məskən.
15. Məişət əşyalarının adlarını bildirən alınma isimlər – mülk, təsbeh, əba.
16. Müxtəlif məzmunlu alınma isimlər – nəqqaş və s. (2, 248-251) .

Beləliklə, Nəsiminin dilində işlənən ərəb kəlmələrindən danışarkən onu demək lazımdır ki, Nəsimi dil tariximizdə, Azərbaycan ədəbi dilində ərəb kəlmələrinin kəmiyyət və keyfiyyətini artıran, bu kəlmələrə yeni məzmun, fəlsəfi istiqamət verən ilk şairimizdir.

3. Nəsimi dili və poeziyasını fərqləndirən xüsusiyyətlər

Nəsiminin dili ilə bağlı tədqiqat apararkən, orada olan ərəbizmləri araşdırarkən, tədqiqatçı istər-istəməz bir sual qarşısında bir daha düşünməli olur. Nəsimi dilini, Nəsimi poeziyasını Qazı Bühranəddin poeziyasından fərqləndirən, onu daha yüksək səviyyəyə qaldıran xüsusiyyətlər hansılardır? Təbii ki, ilk növbədə bu suala cavab verərkən Nəsiminin Qazı Bühranəddinə nisbətən daha istedadlı şair olması ilk cərgədə durur. Daha sonra Nəsiminin əruzun sirlərinə Qazı Bühranəddinə nisbətən daha dərinədən vəqif olması və öz yaradıcılığında Qazı Bühranəddinə nisbətən şüurlu şəkildə əruzla daha çox əlaqə qurması da istər-istəməz Nəsiminin yaradıcılığına və onun ərəb sözlərindən daha geniş və daha keyfiyyətli şəkildə istifadə etməsinə səbəb olur. Təbii ki, bu da Nəsimi yaradıcılığına dediyimiz kimi xüsusi bir mündəricə verir. Bu məqamda Nəsimi dilində ərəbizmlərdən danışarkən Tərhan Quliyevin Nəsimi və əruz məsələlərinin qarşılıqlı əlaqələri haqqında olan fikirlərindən də yan ötmək olmur. Belə ki, professor Tərhan Quliyev Qazı Bühranəddin, Nəsimi və onların əruz vəzninə olan münasibəti haqqında danışarkən istər-istəməz bizcə dil məsələsinə də toxunmuşdur ki, onun da bu barədə dediyi fikirləri istər Qazı Bühranəddin, istərsə də Nəsimi və onların dilində olan ərəb kəlmələri müstəvisində də anlamaq olar. Professor Tərhan Quliyev yazır: “...Nəsiminin ədəbiyyat tariximizdəki yeri və missiyası başqadır. Belə ki, o, bizcə, Qazı Bühranəddin poeziyasındakı vəzn baxımından olan uğursuzluqları duymuş və bu uğursuzluqlardan şüurlu şəkildə qaçmağa çalışmışdır. Bu mənada, o, öz poeziyasında türk ruhu ənənələrindən daha çox klassik şeirin normalarına riayət etməyə çalışmış və bu normalara doğru istiqamət almışdır. Eyni zamanda, buna onun Şamaxı kimi klassik əruz ənənələrinə sadıq, oturaqlaşmış, bitkinləşmiş bir türk yurdunda, şairlər vətəninə yaşayib-yaratması da məcbur etmişdir. Ümumiyyətlə, bu dövrdə klassik üslubda, əruzvəznli şeir sistemində yazıb-yaradan şairlərimizə Azərbaycan kimi qədim şəhər mədəniyyətinə malik və eyni zamanda, Xaqani, Nizami kimi əruzvəznli şeir sistemində yazıb bütün Şərqdə məşhur olan şairlər vətəninə qələm çalmaları da təsir

etmişdir. Çünki onlar bir növ bu böyük sənətkarların qoyduğu tələblərə cavab verməyə çalışmış, sadəcə onların əksinə olaraq öz əsərlərini ana dilində qələmə almaq istəmişlər. Lakin Orta Asiyadan Səlcuqlarla gələn güclü türk ruhu istər-istəməz bu şairlərin əsərlərinin mənəvi ruhuna və dillərinə də təsirsiz ötürməmişdir. Bu mənada, Nəsiminin istər əsərlərinin ruhunda, istərsə də dilində hələ də türk ruhunun güclü olduğu özünün göstərməkdədir. Lakin Qazı Bürhanəddin əsas etibarilə hökmdar olub, əgər belə demək mümkünsə, poeziya ilə bir həvəskar kimi məşğul olursa, Nəsimi şeirə daha ciddi yanaşaraq, daha doğrusu, onu təmsil etdiyi hürufilik cərəyanının ideoloji tribunasına çevirir. Bu mənada, həmin tribuna, yəni hürufiliklə Nəsiminin dilinə gələn terminologiya və klassik üslub Nəsiminin dilini daha da normativləşdirməklə bərabər, eyni zamanda, daha çox əruza yatımlı edir... Bu baxımdan, Nəsimi bir növ Qazı Bürhanəddin yaradıcılığı ilə Füzuli yaradıcılığı arasında keçid mərhələsini təşkil edir...” (7, 42-43)

Beləliklə, gördüyümüz kimi, Nəsimi öz yaradıcılığında əruz vəznindən şüurlu şəkildə istifadə edib, onun Azərbaycan poeziyasında işlənən on iki növündən on növünü öz yaradıcılığına tətbiq etmişdirsə (5), eyni zamanda, anadilli yaradıcılığında da ərəbizmlərdən də şüurlu şəkildə istifadə etmiş, ərəb terminlərini, ərəb leksikasını bütün əlvanlığı ilə öz yaradıcılığına tətbiq etməklə öz dilini normativləşdirmiş, Azərbaycan dilini ərəb-fars dillərilə bərabər poeziya dilinə çevirmiş, türkdilli Şərq ədəbiyyatında fəlsəfi şeirin əsasını qoymuşdur. Amma Nəsimi və Füzuli dillərini müqayisə etdikdə olduqca maraqlı və orijinal hadisələrlə üzləşirik. Məlumdur ki, Nəsimi dili Quran ayələrilə, Quran kəlmələriylə, hürufi terminlərlə daha çox zəngindir. Buna baxmayaraq isə, Nəsimi dili bütövlükdə oxucuya Füzuli dilindən daha sadə və daha anlaşılıqlı görünür. Füzuli dilində isə Nəsimi dilində gördüyümüz Quran ayələri, hürufi və başqa dini terminlər bir o qədər də çox deyildir. Amma müasir oxucu Füzuli dilini daha çətin anlayır. Bu məsələyə yanaşarkən onu demək lazımdır ki, Nəsimi Azərbaycan dilinin Şərq dilləri səviyyəsinə qalxmasının, onu normativləşdirməyin yollarını bilmiş, bunu məhz ərəbizmlərlə etməyin mümkün olduğunu görmüşdür. Bu mənada, ərəbizmlərin bütövlükdə Azərbaycan dili tarixində yeri olduqca möhtəşəm və əhəmiyyətlidir. Maraqlısı odur ki, Nəsimidən sonra yaşayıb-yaradan Kişvəri, Həbib kimi şairlər Nəsimi istedadında olmasalar da, hər halda artıq Nəsiminin əsasını ərəbizmlərlə qoyaraq normativləşdirdiyi, dolğunlaşdırdığı, fəlsəfiləşdirdiyi bir dildən yana ötə bilməmiş, bu ənənəni bu və ya digər şəkildə, az və ya çox miqyasda öz yaradıcılıqlarında qoruyub saxlamış və inkişaf etdirmişlər. Amma yalnız XVI əsrdə Füzuli istedadının nəticəsidir ki, o, Azərbaycan dilini ərəbizmlərdən də istifadə etməklə tamamilə yeni bir mərhələyə qaldırmışdır.

Nəsimi dilinin Füzuli dilinə nisbətən sadəliyi nədədir? Dedyimiz kimi, Nəsimi dili hürufi terminlərlə, hürufi anlayışlarla, fəlsəfi düşüncə ilə daha çox bağlı olsa da, niyə görə sadədir? Bizcə bunun bir səbəbi vardır. Nəsimi dilində ərəbizmlərdən, ərəb kəlmələrindən nə qədər istifadə olunsa da, bu dil əslində eyni zamanda sadə ərəb leksikası ilə də daha çox zəngin olduğu, hamı tərəfindən qəbul olunub başa düşüldüyü və qəliz terminologiya ilə əhatə olunan Nəsimi dilini bir növ şərh etdiyinə görə daha çox anlaşılıqlıdır. Nəsimi dilinə qəlizliyi gətirən əslində hürufilik və dinlə bağlı olan terminlərdir ki, bunları da başa düşdükdən sonra oxucu Nəsiminin fikirlərini anlayır. Füzulidə isə məsələ tamamilə başqa şəkildədir. Belə ki, Füzulidə ayrı-ayrı sözlərin mənasını dərk etdikdən sonra Füzulinin fikrinin mahiyyətini başa düşmək (təbii ki, filoloji savadı olmayan insanlar üçün) o qədər də asan olmur. Çünki Füzuli sözü daha mürəkkəb, daha obrazlıdır. Əslində bu məsələləri professor Tərhan Quliyev dərinədən, bir qədər başqa şəkildə izah edir. Belə ki, o yazır: “*Həqiqətə çatmaq yolunda hər bir həqiqət axtarıcısının keçdiyi mərhələlər, yəni şəriət,*

təriqət, mərifət və həqiqət yollarında Nəsimi yalnız ikinci mərhələyə, yəni təriqət mərhələsinə qədər yüksələ bilir"² (7). Professor Tərlan Quliyevin bu qısa tezisini şərh etməli olsaq, onu deməliyə ki, hər bir sufi, hər bir irfan sahibi və irfanı öz poeziyasında əks etdirən şair bu dörd yoldan- şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət yollarından keçir. Tərlan Quliyevin fikirlərinə görə Nəsimi təriqət mərhələsində, Füzuli isə daha yüksək mərhələdə, mərifət mərhələsindədir. Bu mənada, Nəsimi yaradıcılığı nə qədər təriqətlə bağlı olsa və təriqətlə bağlı terminlər onun yaradıcılığına mürəkkəblik gətirsə də, hər halda mərifət mərhələsinin özü bütövlükdə təriqətdən daha mürəkkəb bir mərhələ olduğuna görə, Füzulinin dili də Nəsiminin dilinə nisbətən daha qəliz və daha mürəkkəbdir. Beləliklə, onu da qeyd etməliyə ki, təriqət və dini leksika ilə bərabər irfani təfəkkür, irfani leksika da dilə təsir edib onu ərəbizmlərlə, ərəb leksikası ilə zənginləşdirən amillərdəndir ki, bunu biz istər Nəsimi və Füzuli kimi dahilərin və istərsə də digər şairlərimizin yaradıcılığında bariz şəkildə göürürük. Bizə elə gəlir ki, dediyimiz kimi, bəzən şairin dilinin sadə və mürəkkəbliyi onun irfana münasibətindən, irfan leksikasının istifadə dərəcəsinə asılı olur. Belə ki, bəzən adı ərəb kəlmələri əgər dünyəvi eşqin tərənnümündə iştirak edirsə, sadə, yox, əgər irfani eşqin, irfanın tərənnümündə iştirak edirsə qəliz şəkildə görünür.

Beləliklə, bütün yuxarıda deyilənləri yekunlaşdırıb Nəsiminin dilinə qeyd etdiyimiz bölgü əsasında sadə leksika, təriqət leksikası, Qurandan gələn leksika və bir də irfani leksika nöqtəyi-nəzərindən nəzər salaq:

*Lələdən axır, ey can, çeşməyi-abi-heyvan,
Gəl Xızra sor kim, içdi olduvü məstü heyran.*

*Səni bu hüsn ilə kim gördüvü yerdə, göydə,
Bu lütf ilə sənə can həqdən irişdi bürhan.*

*Vəslin həyatı gəldi, əyyami-vəsl irişdi,
Firqət vüsala döndü, getdi bu acı hicran.*

*Hüsnün təcəllisindən düşdü cahanə şölə,
Ey pərtövi-xudayi, sənsən çü nurü iman.*

*Doğdu günəş cəmalın nuri-cahan içində,
Aləmdə şək deyil ki, sənsən çü mahi-taban.*

*Dünyavü üqba, ey can, hüsnünə valeh oldu,
Məşuqədən çü irdi həm lütf ilə, həm ehsan.*

*Səbülməsani oxur hər dəm üzün günündə,
Hüsnündə öylə bil kim, aşkarə oldu Quran.*

*Çün xubların əmiri sənsən, Nəsimi, indi,
Sənsən cahan içində bu gün əmiri-xuban.*

Gördüyümüz kimi, bu qəzəldə – Nəsiminin yüzlərlə sadə, gözəlin vəsfinə, tərənnümünə həsr olunmuş qəzəllərindən birində işlənmiş onlarla *ləl, can, heyvan, məst, heyran,*

² Hörmətli həmkarım T.Quliyevin bu tezi ilə, təəssüf ki, razılaşmaq mümkün deyildir. Çünki Nəsiminin şeirlərində aşiqi-vasil halətinin ifadələrinə yetərinə yer verilib və o, yalnız şəriət və təriqət mərhələlərinə bağlı qalanları dəfələrlə tənqid etmişdir. (bu barədə bax: S.Şixiyeva. Nəsiminin ideya müxaliflərinə baxışı: arifanə mübahisə və yozumlar / VI Beynəlxalq Türk Dünyası Araşdırmaları Simpoziumunun materialları, 13-15 iyun 2019, Bakı, 2019, s. 237) (*Qeyd məsul katib S.Şixiyevaya aiddir*).

hüsn, lütf, həq, bürhan, vəsl, həyat, əyyam, firqət, hicran, təcəlli, cahan, nur, iman, cəmal, aləm, şəkk, taban, dünya, üqba, valeh, məşuqə, ehсан, aşkar, Quran, əmir və s. kimi sadə sözlər altı yüz-yeddi yüz il bundan əvvəl xalq dilinə girib, xalqa sadə göründüyü kimi, bu gün də ümümxalq dilində işlənir və bəzən heç milli sözlərimizdən fərqlənmir də. Təbii ki, Nəsimi yaradıcılığından nümunə gətirilən belə sözlərin sayını artırmaq da olar. Məsələn, *qüssə, inayət, səcdə, qüdsi, təriq, cövr, cürə, itab, fəraq, rəsm, nisbət, asi, fitnə, tən, ricət, tərbiyə, qafil, şölə, iman, məskən, lacər, şərr, zalim, zəxm, cübbə, cahil, təhəmmül, riya, əsrar, surət, baqi, dəvət, feyz, müntəzir, səyyar, deyr, qeyr, seyr, vəz, ərkan, zəkat, zəhr, inkar* və s.

4. Nəsimi dilində işlənmiş Qurani-Kərimdən gətirilən ərəbizmlər

Nəsiminin dilində, dediyimiz kimi, müqəddəs Qurani-Kərimdən gətirilən ayrı-ayrı kəlmələr, söz birləşmələri, bəzən bütöv bir ifadələr, dini məfhumlar, ayələrin hissələri onun dilini xüsusi olaraq bəzəyir. Ümumiyyətlə, Nəsimi Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tarixində özünə qədər və özündən sonra yaşamış bütün şairlərdən ərəb leksik vahidlərindən, Qurani-Kərimdən gətirilən nümunələrdən daha çox istifadə etmişdir. *“Bu cür alınmalarla yanaşı biz ədəbi dil abidələrində ayrı-ayrı şairlərimizin dünyagörüşünü, bu və ya digər dini və fəlsəfi cərəyana münasibətini müəyyən etmək baxımından maraqlı olan və ancaq onun dilinə xas olan alınmalara da təsadüf edirik ki, ədəbi dilin tədqiqində bu cür alınmaların da əhəmiyyəti var. XIV əsrdə yazıb-yaradan Nəsimini və XV əsrdə yaşamış Cahanşah Həqiqinin, Rövsəninin, Gülşəninin, qismən Həbibinin sufilik və hürufilik təriqətinin tərənnümçüləri olduğu məlumdur. Quranın bütün ayələrini insanın, həm də kamil insanın üzündə görünən hürufilər aydın məsələdir ki, Quranın ən geniş yayılmış ayələrini insan bədəninin ayrı-ayrı üzvlərinə təşbih edir və Qurana aid ifadələri sıx-sıx işlədirdilər. Kəlamüllah, ümmül-kitab, leylätül-əsrə, vəlleyl, rəşəms, nuriləmyəzəl, lövhiməhfuz, vəzzühə, ərəstü, inna, fətəhna, qədəflər kimi birləşmələri əsasən Nəsiminin, Həqiqinin, nisbətən də Həbibinin və Rövsəninin əsərlərinə xasdır”* (2, 202-203). Nəsimi bunu kiminsə xoşuna gəlmək, kiməsə yarımaq üçün deyil, sadəcə olaraq, onlardan istifadə etmək, bəzən sitat kimi istifadə etməklə dilini fəlsəfiləşdirməyə, poeziyasını fəlsəfi poeziyaya çevirməyə çalışmışdır. Əslində Nəsimi doğru etmişdir. Çünki bu leksikadan, bu məfhumlardan istifadə etmədən, dili və poeziyanı fəlsəfiləşdirmək, dövrün aparıcı dilləri və poeziyası səviyyəsinə qaldırmaq mümkün deyildir. Nəsimi bunu düzgün başa düşmüş və bu mənada ərəbizmlərdən doğru olaraq və eyni zamanda, akademik Tofiq Hacıyevin dediyi kimi, lazımı miqdarda istifadə etmişdir. Bu mənada, Nəsimini ərəbizmlərdən çox istifadə etməkdə və bu baxımından dilinin qəliz olmasında qınamaq olmaz. Nəsiminin böyüklüyüdür ki, o, ərəbizmlərdən lazımı qədər və yerində istifadə etməklə Azərbaycan dilinə fəlsəfi status vermişdir. Bu isə bir daha ərəb kəlmələrinin Azərbaycan ədəbi dilinin inkişafındakı yerini və rolunu göstərməkdədir. Başqa sözlə desək, bu ərəbizmlər dilimizdə olmasa və Nəsimi onlardan istifadə edərək öz dilini normativləşdirməsə, bəlkə də Nəsimi poeziyası və Nəsimi dilinin fəlsəfi əzəməti bu qədər böyük görünməzdi. Nəsimi eyni zamanda, dini istilahları, yəni müqəddəs Qurani-Kərimdən və islamdan gələn istilahları fəlsəfi istiqamətə yönəldən, onlara fəlsəfi məzmun verən və bununla da öz dilini və poeziyasını fəlsəfiləşdirən şairdir. Eyni zamanda, onu da qeyd etmək lazımdır ki, Nəsimi ilə əsası qoyulan bu istiqamət sonralar Azərbaycan poeziyasında bir üsluba çevrilmiş, Azərbaycan şairləri bu üslubdan lazımcına bəhrələnməklə bərabər, eyniz amanda, Nəsiminin ənənələrini davam etdirmişlər. Bu üslub isə sonrakı dövrlərdə Azərbaycan ədəbi dilinin ərəbizmlərdən gen-bol şəkildə istifadə etməsinə və fəlsəfi istiqamətin Azərbaycan poeziyasına həmişə yoldaşlıq etməsinə səbəb olmuşdur. Lakin bəzən elmi ədəbiyyatda orta əsr şairlərimizin ərəb-fars kəlmələrindən, dini istilahlardan bol-bol istifadə etmələrinə qısqançlıqla yanaşıldığına da şahidi oluruq: *“Bu şeirlərdə (söhbət XIII-XV əsrlər poeziyasından gedir – S.S.) qrammatik quruluş Azərbaycan dilində olsa da, onlarda*

leksik tərkibinə görə bəzən ərəb-fars dili sözləri sırf Azərbaycan mənşəli sözlərlə müqayisədə üstünlük təşkil edir. Burası da maraqlıdır ki, tədqiqat obyektinə çevirdiyimiz əsərlərin dilində elə ərəb, fars sözlərinə təsadüf edirik ki, bu sözlərin böyük əksəriyyətini leksik alınma kimi tədqiq etmək qeyri-elmi olar. Çünki tədqiq olunan əsərlərin dilində ərəbcə və farsca elə sözlər və söz birləşmələri var ki, onlar heç vaxt canlı danışıq dilində işlədilməmiş və xalqımızın ruhuna həmişə yad olmuşdur. Bu sadəcə olaraq ondan irəli gəlir ki, orta əsrlərdə yaşayıb-yaradan şairlər, bir qayda olaraq, o dövrdə mövcud bu və ya digər dini, elmi və siyasi təriqəti təmsil etmişlər. Bu təriqətlərin elmi-fəlsəfi və nəzəri əsasları ərəb və ya fars dilində yaradılmışdır. Həmin təriqəti təbliğ edən, onu yayan şair-filosof öz müddəalarını, dünyagörüşünü Azərbaycan dilində ifadə edərkən istər-istəməz ərəb, bəzən də fars dilində müvafiq terminlərdən – söz və söz birləşmələrindən istifadə etməli idi. Bununla əlaqədar olaraq, etiraf etməliyik ki :

*Ey xəti-xalın kəlamüllah, həm ümmül-kitab,
Həsərətindən didəyi-üşşaq olubdur qərqi-ab.*

- kimi beytlərin ədəbi dilin tədqiqi baxımından o qədər də böyük qiyməti yoxdur” (2, 91).

Beləliklə, Qurani-Kərimlə bağlı olaraq Nəsimi dilində işlənən ifadələrə nəzər salmaq:

*“Şahidi-laşərikə ləh” şol sənəmin cəmalidir,
“Leysəkəmislihi” anın nun ilə mimü dalidir.*

*“Ənə rəbbikum” oduna necə yanmasın Nəsimi,
Bu ənləhəqin çıraqı əbədi çü yanəsərdir.*

*Ey camalın nuri – “sübhəlləzi əsra” imiş,
“Əbdəhi leyla” tapındur, məscidi-əqsa imiş.*

*Sözlərinin hər birisi nəfxye-ruhül-qüdüs,
Ləblərin məna ilə “yəhyül-iləl mövta” imiş.*

*Yazdı alnına xuda “inna fətəhna” surəsin,
“Qaf vəl-Quran” üzündür, sidreyi-əla imiş.*

*Arizinlə iki zülfün layəzali görünür,
Məniyi – “səbülməsani” “əlləməl-əsmə” imiş.*

*Ayəti-“inni-ənəllah”əm, mən bu narın nuriyəm,
Həm minacatü təcəlli, həm Kəlimin Turiyəm.*

*Əvvəlim nun vəl-qələmdir, axirim mayəstərun,
Sureyi-vət turiyəm, vət-turinin məsturiyəm.*

*Vəşfini “vənnəcümü”, “vəşşəmsü” təbarək söylədi,
Şəninə “tahavü” “yasin” gəldi həqdən beyyinət.*

*Zilli-sanidir saçın inna ileyhür-rəcəun,
Qul kəfanin afitabi xoş məani göstərir.*

*Üzü müshəf, xətti bismillah, xalı nöqtədür,
Sözü rəhmanir-rəhim məcmui-Quran göstərir.*

*Sanein ehsanıdır hüsnün “təali şənəhu”
Qüdrəti kamil olanın adəti ehsan olur.*

*“Sibqətullah və mən əhsənə” həqdən yüzünə,
Abidun gözlərinə sibqeyi-sübhan dedilər.*

*“Əkrəmüzzejf” əmanət dedi peyğəmbəri həq,
İzzət etgil bu gün o nitqə ki mehman dedilər.*

*“Mən ərəfna” tanıyan nəfsini ol kimsənədir,
Bildi rəbbini, anın adını insan dedilər.*

Şahidi- laşərikə ləh - (شاهد لا شريك له) “Şahid ki, yoxdur şərki onun” Şərki olmayan şahid (Allah anlamında). شاهد - şahid, لا شريك - laşərikə - şəriksiz.

Leysəkəmislihi - (ليس كمثل له - leysə kəmislihi, feili cümlə) misli olmayan, onun kimisi yoxdur. ليس - leysə yoxdur (4, 531), كمثل - kəmislihi onun kimi (4, 440)

“ənə rəbbikum” - (انا ربكم - ənə rabbikum) Mən sizin rəbbinizəm.

“Sübhanəlləzi əsra” - (سبحان الذي اسرى - subhaanə-l-ləzii əsraa) Sübhanəllah ki, Peyğəmbərə (s.ə.s.) Məkkədən Qüdsə seyr etmək imkanı verdi

“Əbdühü Leyla” - (عبد له ليلى - əbduhu leylə) Onun qulu Leyla (4, 206)

“yəhyül-iləl mövta” - (يحيى الموتى - yuhyi-l-mautə) Ölüləri dirildir (4, 582; 3, 244)

“inna fətəhna” - (انا فتحنا - innə fətəhnə) Həqiqətən, biz zəfər bəxş etdik (fəth etdik)

“Qaf vəl-Quran” (ق و القرآن - qaf və-l-qurəən) “Qaf! Qurana and olsun!” (Qurani-Kərim “Qaf” surəsi) “Qaf” ərəb əlifbasının 21-ci hərfi. Təfsirçilərə görə, Allahın bir adıdır. Bəzi təfsirçilər isə yeri əhatə edən sıra dağların adı hesab edir.

“Səbül-məsani” - (السبع المثاني - əs-səbul-məsəəni) قیل أن السبع المثاني هي سورة الفاتحة، وهي سبع آيات وقد اختار هذا القول ابن جرير وابن كثير Deyilənə görə, “ə-s-səb”ul-məsəəni “Fatiha” surəsidir. Yeddi ayədir” İbn Cərir və İbn Kəsir də belə demişdir.

“Əlləməl-əsma” - (علم الاسماء - əlləmə-l-əsməə) Adları öyrətdi. Əsli belədir: علم آدم الاسماء كلها ... (Bəqərə surəsi, 31)

“İnni-ənəllah” (اني انا الله - innii ənəl-laahu) Həqiqətən, mən Allaham (Taha surəsi, 14)

“vannəcmü” - (والنجم - vannəcmü) və ulduz (4, 604)

“vəşşəmsü” - (والشمس - vəşşəmsü) və günəş (4, 102)

“Taha” - (طه - Taha) Taha surəsi. “Ta” Tuba ağacı, “Ha” cəhənnəmin bir adı. Sanki “حروف مقطعة عند نطقها جاءت في أول سورة طه لا يعلم معناها” Allah cənnət və cəhənnəmə and içir. Tha surəsinin əvvəlində işlənmiş baş hərfəldir, mənasını yalnız Allah bilir. (8)

“Yasin” - (يس - yəsiin) Quranın 36-cı surəsinin adı. 83 ayədən ibarətdir. Peyğəmbərə müraciət olduğu bildirilir.

İnna ileyhi-rəcəun - (انا لله و انا اليه راجعون - innə lilləəhi va innə ileyhi raciunə) Həqiqətən biz Allahınıq, həqiqətən, biz Ona qayıdacağıq (Bəqərə surəsi, 156)

Müşəf - (مصحف - hərfən: bürmələnmiş, lülələnmiş; kitab, Quran) (4, 120)

Bismillah - (بسم الله - bismilləəhi) Allahın adı ilə

Nöqtə - (نقطة - nuqtatun) nöqtə, məntəqə, damcı (4, 666)

Rəhmanir-rəhim - (الرحمن الرحيم - ər-Rahmənur-Rəhiimu) Bəzi alimlər qeyd ediblər ki, “Rəhman” sifəti Allahın bu dünyada hamıya qarşı rəhmlı olduğunu, “Rəhim” sifəti isə axirətdə yalnız möminlərə mərhəmət göstərəcəyini bildirir. (3, 357)

Təali şənəhu - (تعالى شأنه - tə’aalə şə’nuhu) Məqamı uca olan.

“**Sibqatullahi və mən əhsənə** - (صِبْغَةَ اللَّهِ و من احسن) – **sıbğatəllahi va mən əhsənu**) Allahın boyası. Daha yaxşısı varmı? (Bəqərə surəsi, 138)

“**Əkrəmüzzeyf**” - (اكرم الضيف) - **əkramu-d-dayf**) ən hörmətli qonaq. (4, 156, 456)

“**Mən ərəfnə**” - (من عرفنا) - **mən ‘arəfnə**) kim ki, tanıdıq; tanıdıqlarımız.

Vallahü ələm bissavab - (والله اعلم بالصواب) – **vallaahu ə’ləmu bissavaab**) Allah ən doğrusunu biləndir.

“**Fəbudu əyyahu vəscid vaqtəriəb**” - (فاعبدوا اياه واسجدوا اقترب) - **fəbuduu iyyəəhu vəscud vaqtəriəb**) Ona ibadət edin, səcdə et və yaxınlaş.

“**nəsrün minallah**” - (نصر من الله) – **nasrun minallahi**) Allahdan kömək (Saff surəsi, 13)

“**Fəthun qəriibi**” - (فتح قريب) – **fəthun qəriibun**) qələbə yaxındır (Saff surəsi, 13)

“**Leysə fiddar**” - (ليس في الدار غيره) - **leysə fiddəəri ğayruhu**) Varlıq evində ondan qeyrişi yoxdur.

“**Nəsrən minallah**” - (نصر من الله) – **nasrun minallahi**) Allahdan kömək (Saff surəsi, 13) Nəsimi deyir ki: “Yaza kirpiklərin nəsrən minallah // Oxur dodaqların fəthən qəriibi” Kirpiklərin “Allahdan kömək” yaza, dodaqların “fəth yaxındır” oxuyur. Yəni kirpiklərin Quran ayəsi yazar, dodaqların da oxuyar.

“**Hüvəl-lahüs-səməd**” - (هو الله الصمد) – **huva-l-lahu-s-saməd**) Allah əbədi və əzəlidir, möhtac deyildir. (İxlas surəsi).

“**Nəhnü qəsəmna**” - (نحن قسمنا) – **nəhnu qəsəmnəə**) Biz ayırdıq (Zuxuf surəsi, 32)

Zərraq – (زرّاق-zərraaqun) ikiüzlü, riyakar, fırıldaqçı

Üşşaq - (عشاق) – “uşşaaqun: aşıq sözünün cəmi. İsmi-fail) pərəstişkar, aşıqlər (təki – عاشق – “aaşıqun), sevənlər, vurgunlar (4, 235)

Övraq – (اوراق) – auraaqun, təki ورق - varaqun) yarpaq, kağız; gümüş, gümüş sikkə, gümüş pul.

Məhaqqaq – (محقق) – muhaqqaqun, II bab ismi- məful) yerinə yetirilmiş, həyata keçirilmiş; qeyd-şərtsiz, labüd, qaçılmaz, açıq-aşkar (3, 219)

Rəzzaq - (رزاق) – razzaaqun) ər-Rəzzaq – Allahın gözəl adlarından biri (3, 362); hər canlıya ruzi verən.

Müləmmə - (ملعم) – muləmməun. II bab ismi-məful) boyanmış, rənglənmiş, əlvən (4, 523); ala-bula, rəngarəng, parlaq. Ədəbiyyatda: bir misrası başqa dildə olan şeir.

Ruhi-qüds - (روح القدس) – ruhu-l-quds. iki sözün birləşməsi, izafət) Müqəddəs ruh. Dində: İsa; baş mələk Cəbrail (3, 394)

Yarəbb - (يا رب) – yə rabb) – ya Rəbb. Ya – ey xitab ədatı, Rəbb – Allah.

Vəch - (وجه) – vachun) – üz.

Niqab – (نقاب) – niqab) – örtük, duvaq, niqab. (4, 745, 660)

Nəticə

Təbii ki, XIV-XV əsrlər ədəbi dil mənzərəsi Nəsimi dili ilə məhdudlaşmır. Bu əsrlərdə Nəsimi dili nə qədər aparıcı yükə malik olub dövrünün, əsrinin ədəbi dil mənzərəsini əks etdirsə də, hər halda Nəsimi ilə bərabər XV əsrdə Həqiqi, Xəlili, Hamidi, Hidayət, Gülşəni, Kişvəri kimi Azərbaycan şairləri də ədəbi dilin inkişafında yaxından iştirak etmiş və onların da dilində ərəb leksik vahidləri geniş şəkildə istifadə olunmuşdur. Ərəbizmlərin dildə işlənməsi baxımından onlar, təbii ki, Nəsiminin qoyduğu ənənələri davam etdirsələr də, hər halda özünəməxsus yolla getmiş, ərəbizmlərin Azərbaycan ədəbi dilində işlənməsinin müxtəlif çalarlarının yaranmasına səbəb olmuşlar.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 6 cildə, III cild. Bakı: Elm, 2009, 736 s.
2. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. IV cildə, I cild. XIII-XVI əsrlər/Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı, 2007, 480 s.
3. Ərəbcə-Azərbaycanca lüğət. İki cildə, I cild, Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 440 s.
4. Ərəbcə-Azərbaycanca lüğət. İki cildə, II cild, Bakı: Şərq-Qərb, 2008, 816 s.
5. Əkrəm Cəfər. Nəsimi şeirinin vəznü // İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi). Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası, Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu, Bakı: Elm nəşriyyatı, 1973, 271 s.
6. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə. Bakı: Elm, 2012, 476 s.
7. Quliyev T. Anadilli əruz vəznü şeirimizin poetik inkişaf yolu. Bakı: Nurlan, 2011, 220 s.

Резюме

Салман Сулейманов

Арабская лексика в языке Насими

В статье на поверхность исследования выносятся арабские лексические единицы, используемые в языке Насими. Отмечается, что Насими – первый поэт-философ в истории азербайджанской литературы, творивший на родном языке. Таким образом, философские понятия в истории литературы, написанной на родном языке, впервые начали широко использоваться в языке Насими, и после этого получили гражданское право и в нашем языке, и в истории литературы. В статье лексические единицы (фразы) арабского языка, употребляемые в языке Насими, подразделяются на 3 типа: 1. Простая арабская лексика; 2. Арабская лексика, вошедшая из Корана; 3. Арабская лексика, связанная с хуруфизмом, с ирфан. Другими словами, в одном из его стихотворения, конечно, возможно столкнуться и с простым словарем и с цитатами, взятыми из Корана, а также терминологии, связанной с Хуруфизмом. Однако может случиться так, что в каком-то разделе строфы упомянутый выше мы иногда можем столкнуться более или менее часто в его творчестве. Возможно в одном газеле мы увидим образы из Корана, в то время как в другом газеле, могут преобладать связи с хуруфизмом. Но, конечно, все они религиозно - философские термины, слова связаны с друг другом, простым словарем, заимствованиями как с арабского языка так и турецкого и от простого азербайджанский слов, что эти слова полностью отличаются в творчество Насими. В поэзиях, представляющей школу Хуруфизма, которая ценилась и провозглашалась им, Насими частенько использовал словосочетания и стихи, полученные из различных стихов, которые были чужими для азербайджанского языка. Кроме использованные им, Арабизм, хоть к простым словам, хоть к коннотациям, используемые в стихотворении, дают содержательность и красоту к поэзии и подразумевающий под тем, чтобы быть мастерски объединенным с азербайджанскими словами и идеями.

Ключевые слова: поэзия Насими, арабские слова, лексика, Коран, литература

Summary

Salman Suleymanov

The Arabic lexical in the language of Nasimi

The article explores the Arabic lexical units in the gazals of Nasimi. It is shown that Nasimi is the first philosophical poet in the history of the Azerbaijani literature. Thus, philosophical denotations have been widely used in Nasimi language for the first time in the history of Azerbaijan lexicography and after fortified in our language. The Arabic lexical units used in the Nasimi language are highlighted in 3 groups: Simple Arabic lexic; The Arabic lexic taken from the Quran and the Arabic lexic concerning Hurufism and consciousness. In other words, in one of his poem, of course, it is possible to come across both simple lexicon and quotes taken from the Quran, as well as terminology related to Hurufism. However, it may well be that at any verse in the section we mentioned above, it is sometimes possible to come across more or less in his work. It is possible in one poem, samples from the Quran, while in another one terms related to Hurufism can prevail. But, of course, all these religious- philosophical terms, words are connected to one another by more common, simple lexicon, borrowings from Arabic, at the same time Turkish and common

Azerbaijani words that the place of these words is completely different in Nasimi's work. In his poetry representing the Hurufism sect, which was appreciated and promulgated by him, Nasimi widely used word combinations and verses derived from the various verses that were uncommon for Azerbaijani language. Furthermore Arabisms, simple words, as well as connotations utilized in the poem, give meaningfulness and beauty to the poetry and meaning by being masterly combined with Azerbaijani words and ideas.

Key words: *Nasimi poetry, Arabic words, lexicon, Quran, literature*

Məsul katib fil.ü.f.d.,dos. Şıxıyeva Səadət Məmməd qızının rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 82

ƏTTAR YARADICILIĞINDA KAMİL İNSAN KONSEPSİYASI

Aygün ƏLİZADƏ*

Açar sözlər: Cəbrayıl, ruh, kamil insan, əsər, yol

Giriş

Əttarın irfani mənzumələrinin təhlilinə keçməzdən qabaq bir məsələni xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, belə məzmununda yazılan əsərlər daha çox mənəviyyat aləmi ilə bağlı olan əsərlərdir. Yəni istər Sənayi Qəznəvi, istər Əttar, istər Mövlananı birləşdirən ümdə cəhət onların əsərlərində maddi aləmin yox, mənəvi aləmin xüsusiyyətlərinin təcəssümüdür:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او
ما از پی سنایی و عطار آمدیم.

*(Əttar ruh idi və Sənayi onun iki gözü,
Biz Sənayi və Əttarın ardınca gəldik).*

Yəni bu məzmunlu əsərlərin ruhlar aləmi ilə bağlı olduğunu unutmamaq olmaz. Biz insanlar hər bir şeyin maddi varlıqlar şəklində təzahür etməsinə öyrəşmişik. Çünki insanın xilqəti elə yaradılmışdır ki, gözü ilə gördüyünə inanır. Əlbəttə, hissiyyat üzvləri insanın ağılının inkişafına təsir göstərən amillərdir. Amma Əttarın “Müsibətnamə” əsərində gördüyümüz kimi bunlar insanı kamilləşdirməyə kifayət etmir. Yəni insanın kamilləşməsi üçün başqa vasitələr də vardır. Quran maddə şəklində bizim gözlərimiz önündə olsa da, onun içindəkilər tamamilə başqa bir aləmə məxsusdur. Bunu qeyd etmək istəyirik ki, Quran insanlara başqa bir aləmdən nazil olmuşdur. Nə üçün başqa bir aləm deyirik? Çünki Quranı nazil edən, onu Peyğəmbərə çatdıran varlıq insanın hissiyyat üzvlərindən üstündür. Deməli, əgər Quran başqa aləmdən gəlmişsə, onda insanın cismi yox, ruhu da başqa bir aləmdən bu dünyaya göndərilmişdir. Başqa sözlə desək, Quran insanın cismi üçün deyil, onun ruhu üçün nazil olmuşdur. Sənayi, Əttar, Mövlana başqa aləmdən bu dünyaya gələn insanı tanımağa çalışmış, onun haradan gəlməsi, niyə gəlməsi, hara gedəcəyi məsələlərini öz irfani məzmunlu əsərlərində araşdırmağa çalışmışlar. Buna görə də onlar insan haqqında mövcud olan düşüncələrini öz ölməz əsərlərində bəyan etmişlər. Bu üç mütəfəkkirin insan haqqındakı baxışları ilə tanış olmaq üçün Sənayi Qəznəvinin “Hədiqətül-həqaiq”, Əttarın “Məntiqüt-teyr”, “İlahinamə” və “Müsibətnamə”, Cəlaləddin Ruminin “Məsneviye-mənəvi” əsərlərinə müraciət etmişik. Əlbəttə, onların insan haqqında irəli sürdükleri konsepsiyaları bir kitabda vermək qeyri-mümkündür. Amma biz çalışmışıq ki, onların bəzisi haqqında oxuculara məlumatlar verək. Bu üç şair əsərlərində dünyanın ən əzəmətli varlığı olan insan haqqında bir sıra fikirlər söylədiklərinə görə əsərlərinin əzəməti də insanın əzəmətindən heç də geri qalmır. Adını çəkdiyimiz əsərlərin hər birinin çox gözəl və dərin bir ideyası vardır. Xüsusilə, Əttarın fikrincə, insan kamilləşməli və öz əslini tanımalıdır. Bəs insanın əsası nədir? Fəridəddin Əttarın üç əsərini mütaliə etdikdən sonra belə qənaətə gəldik ki, onun fikrincə, insanın ruhu yüksəlməli və sonda yenə ruha çatmalıdır.

* filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA akad. Z.M.Büynadov adına Şərqsünəşliq İnstitutu
e-mail: aygunalizade@yahoo.com

Əttarın əsərlərinin süjeti

Fəridəddin Əttarın əsərlərini araşdırarkən qarşılaşdığımız maraqlı faktlardan biri onun əsərlərinin sanki bir dairəni xatırlatması olmuşdur. Yəni əsərlərin süjet xətti hansı nöqtədə başlayırsa, həmin nöqtədə də sona çatır. Amma fərq bundan ibarətdir ki, qayıdış nöqtəsində salik həqiqətə çatmış vəziyyətdə olur. Belə ki, onun üç əsəri “Məntiqüt-teyr”, “İlahinamə” və “Müsibətnamə” əsərinin süjet xəttindəki eynilik diqqətimizi cəlb etmişdir.

Bu əsərlər arasında müqayisə apardıqdan sonra qətiyyətlə deyə bilərik ki, Əttarın fikrincə insan ruhunun kamilləşməsi onun Cəbrayıl qovuşmasındadır. “Məntiqüt-teyr”-də quş yola düşür, sonda Cəbrayıl çatır. “Müsibətnamə”də fikir Cəbrayıl yaxınlaşır sonda ruha çatır. “İlahinamə”də ruh atadır və o ruhun kamilləşməsi üçün yolları göstərir. Yenə də məqsəd kamilliyə çatmaqdır. Bəlkə də buna görədir ki, Mövlana Əttar haqqında şeir deyəndə onu ruh adlandırır.

İslam dinində Cəbrayıl kimdir? Cəbrayıl ibri dilində “Allahın adamı” mənasındadır. O, İbrahimi dinlərində dörd yaxın mələkdən biri və onlardan ən üstünüdür. Cəbrayıl Allahla peyğəmbərlər arasında əlaqə yaradır. Cəbrayıl vəhy mələyi, vəhy əmini, birinci ağıl, əkbər namus, əzəm ruh adları ilə xatırlanmışdır. Yəhudilik, xristianlıq və İslam tarixində Cəbrayılın rolu haqqında çox danışılmışdır. Cəbrayıl İbrahimi oddan xilas etmiş, Musanı fironla mübarizədə qorumuş, Fironun adamlarını Nil çayında qərq etmiş, Davuda zireh düzəltməyi öyrətmiş, Daniyala yuxu yozumunu demiş, Zəkəriyyəyə Yəhyanın doğumu, Məryəm İsanın doğumunu müjdə vermişdir. İslam Peyğəmbərinə Quranı nazil etmişdir. O merac gecəsində Peyğəmbərlə birlikdə olmuş, meracın sonunda Sidrətül-müntəhada Peyğəmbərə demişdir ki, bundan o tərəfə getmək icazəsi yoxdur. Bəzi hədislərə əsasən Cəbrayıl əlli dəfə Həzrət İbrahimə, dörd yüz dəfə Musaya, on dəfə İsayə, İyirmi dörd min dəfə Həzrət Məhəmmədə nazil olmuşdur.

İndi isə baxaq görək Cəbrayıl haqqında Quranda nə deyilir? Cəbrayıl adı Quranda üç dəfə mədəni ayələrdə gəlmişdir. Həmin ayələr Bəqərə 97, Bəqərə 98, Təhrim (66) 4-cü ayələridir. Bəqərə surəsinin 97-ci ayəsində Cəbrayılın əsas vəzifəsi, yəni vəhy gətirməsi məsələsi qeyd olunmuşdur. Mütəkəllimlər arasında vəhyin nazil olması və ötürülməsinin keyfiyyəti haqqında fikir müxtəlifliyi olsa da. Quranda Cəbrayılın digər adları bunlardır:

Quranda başqa ifadələr də işlənmişdir ki, təfsirçilər onların Cəbrayıl haqqında olduğunu qeyd etmişlər.

Ruhül-əmin: Şüəra surəsinin (26) 193-cü ayəsi. Vəhyi çatdırmaqda onun əmanətdarlığından xəbər verir.

Rəsuli-kərim: Haqqə surəsi (69), ayə 40, Təkvir (81), ayə 19-də onun gözəl xislətlərindən bəhs olunur.

Şədidül-quva (Nəcm: 5), Zumirrət (Nəcm: 6) və Ziquvvə (Təkvir: 21). Bu ayələrdə İlahi əmrlərin icrasında onun qüdrətindən bəhs olunmuşdur.

Məkin (Təkvir: 20) və Məta (Təkvir: 21): Bu ayələrdə Allah və digər mələklərin yanında onun xüsusi məqamından danışılır.

Ruhül-qüdü: Nəhl (16) surəsi, ayə 102 və Bəqərə surəsinin 97-ci ayəsi ilə birlikdə Quranın aydın şəkildə Cəbrayıl nazil olduğu qeyd edilir. Müqəddəs ruh vəhyi ötürməkdən əlavə İsanın (ə) doğumunda da xüsusi rolu olmuşdur. O, İsanın doğum müjdəsini Həzrət Məryəmə vermiş (Ali-İmran: 45) onun yanında insan şəklində peyda olmuşdur. (Məryəm: 17, 7) Sonda Allah İsayə Cəbrayıl vasitəsilə kömək etmiş və ona qüvvə bəxş etmişdir. Təfsirçilər demək olar hamısı qəbul edirlər ki, Cəbrayıl İsanın doğumunda vasitəçilik etmiş və qeyd olunmuş ayələrdəki ruh Cəbrayıl məxsusdur. Cəbrayıl haqqında ruh sözünün işlənməsinin səbəbi haqqında da təfsirçilər müxtəlif sözlər demişlər. Onun ruhlar aləminə mənsubluğu, viladətsiz təkvin, onda həyatın üstünlüyü, həyat feyzi, şəriəti dirçəldən və s. Cəbrayılın ruha aid edilməsi, ruhdan məqsəd haqqında aşağıdakı ayələrdə

qeyd olunmuşdur. Həmin ayələr bunlardır: Nəhl: 2, Məaric: 4, Nəbə: 38. Təfsirçilərin çoxu belə yazırlar ki, Cəbrayılın ruhla birlikdə işlənməsindən məqsəd onun digər mələklərdən əzəmət və üstünlüyündədir.

Bunu sübuta yetirmək üçün hər bir əsərdən aşağıdakı beytlərə baxa bilərik. “İlahi-namə”də deyilir:

عجب مرغی نمیدانم که چونی
که از اثبات ونفی ما برونی
چو نه در آسمان نه در زمینی
کجایی، نزد رب العالمینی (5,28)

*(Əcəb quşsan, bilmirəm ki, necəsən,
Bizim təsdiq və inkarımızdan xaricsən.
Çünki nə göydəsən, nə də yerdəsən
Haradasan, Rəbbül-ələminin yanındasan).*

“Müsibətnamə” əsərində oxuyuruq:

فكرتى كان مستفاد از ذكر اوست صد هزاران معنی بکر آورد آن نه غیبست آن ز نقل آید پدید فكرت قلبیست مرد کار را نه ز عقل از دل پدیدار آمدست کان ز فهم هر دو عالم برترست خویش در دریای اسرار افکند (4, 245)	راه رو را سالک ره فکر اوست ذکر باید گفت تا فکر آورد فكرتى كز وهم و عقل آید پدید فكرت عقلی بود كفار را سالک فكرت که در کار آمدست اهل دل را ذوق و فهمی دیگرست هر که را آن فهم در کار افکند
--	--

*(Yol gedən salikin yolu onun fikridir,
Onun fikri zikrindən yaranmışdır.
Zikr etmək lazımdır ki, fikir yaransın,
Yüz minlərlə xalis mənə yaransın.
Təxəyyül və ağıldan yaranan fikir
O qeybdən deyil, o danışığıdan yaranır.
Kafirlərin fikri ağıldandır
İş adamının (arifin) fikri qəlbindəndir.
İş başına gələn fikir saliki
Ağıldan yox, ürəkdən gəlmişdir.
Ürək əhlinin zövqü və düşüncəsi başqadır,
O iki dünyanın fəhmindən daha üstündür.
Kimdə həmin fəhm yaranarsa,
Özü sirlər dünyası yaradır).*

Burada gördüyümüz kimi, Əttar insan fikrini iki hissəyə bölür. Onlardan biri zikr nəticəsində yaranan fikirdir. Digəri isə təxəyyül və ağıl əsasında yaranan fikirdir. Həqiqət yolçusu olan salik zikr əsasında yaranmış fikirdə addımlamalıdır. Bu fikir qeyb aləmindən qaynaqlanır. Amma təxəyyülə və ağıla əsaslanan fikirlər danışığı əsasında formalaşır. Hətta sonrakı beytdə ağıl əsasında fikir irəli sürənləri kəskin şəkildə kafir adlandırır. Ariflər isə öz fikirlərini qəlblərində yaradırlar. Deməli, burada beyndə olan ağıl, qəlbə olan zikrdən aşağıdır. Kimin fikri beyndə yox, qəlbə yaranarsa, hər iki dünyanın sirlərindən agah ola bilər. Bu da insanın kamilliyə çatması yoludur.

Əttarın üç əsərinin kamal istiqaməti

Ruhun Əttarın hər üç əsərində ana xətti təşkil edən konsepsiyası budur ki, insanı Allaha çatdıran yeganə vasitə onun ruhudur. İnsan bunu dərk etdikdən sonra, öz varlığının

mahiyyətini anladıqdan sonra yola düşməli və bu yolun çətinliklərinə qatlaşmalıdır ki, sonda məqsədinə çatsın. Amma məqsədinə çatdıqdan sonra insan əslində öz əzəmətini dərk edir. Yəni ona bu əzəməti verən ruhudur. Əslində bütün səmavi dinlərin məqsədi də budur ki, insan öz əzəmətini dərk etsin. Sənayi, Əttar, Mövlana kimi dahi şairlər də bu konsepsiyadan çıxış edərək çox dərin irfani əsərlər qələmə almışlar.

Əttar kamala tərəf hərəkətdə olan ruhun keçdiyi yolları 5, 6 və yeddi sayda qeyd etmişdir. “Müsibətnamə”də beş vadini keçir, “İlahinamə”də 6 oğul, “Məntiqüt-teyr”də yeddi eşq vadisi vardır.

“İlahinamə”də beş vadi vardır: hiss, xəyal, ağıl, ürək, can. “Məntiqüt-teyr”də vadi-lərin sayı yeddidir: tələb, eşq, mərifət, istiğna, tövhid, heyrət, fəqr və fəna.

که اندر فن خود هر یک جهانیت
یکی شیطان و در موهوم رایش
یکی علمست و معلومات جوید
یکی توحید و کل یک ذات خواهد.
حضور جاودان آنگاه یابند (5, 29)

پسر هر یک ترا صاحب قرانیست
یکی نفسست و در محسوس جایش
یکی عقلاست و معقولات گوید
یکی فقرست و معدومات خواهد
چو این هر شش بفرمان راه یابند

*(Sənin hər bir oğlun müzəffər padşahdır,
Hər biri öz fənnində bir cahandır.
Biri nəfsdir və hisslərdədir yeri,
Biri şeytandır və xəyaldadır rəyi.
Biri ağıldır və ağıllı sözlər deyər,
Biri elmdir və məlumat axtarar.
Biri fəqrdir və yoxluq istəyər,
Bir tövhiddir və bütöv bir zat istəyər.
Bunların altısı da fərmana yol tapsalar,
Əbədi hüsuru onda taparlar).*

“Məntiqüt-teyr”də isə belə yazılmışdır:

چون گذشتی هفت وادی، درگه است
وادی عشق است از آن پس، بی کنار
پس چهارم وادی استغنا صفت
پس ششم وادی حیرت صعب ناک
بعد از این روی روش نبود تو را

گفت ما را هفت وادی در ره است
هست وادی طلب آغاز کار
پس سیم وادی است آن معرفت
هست پنجم وادی توحید پاک
هفتمین وادی فقر است و فنا

*(Dedi: Bizim yolda yeddi vadimiz var,
Yeddi vadini keçdikdən sonra saray var.
İşin əvvəlində tələb vadisi var,
Ondan sonra ucsuz-bucaqsız eşq vadisidir.
Onun üçüncü vadisi mərifətdir,
Dördüncü vadisi isə istiğnadır.
Beşinci vadi pak tövhiddir,
Altıncı vadi ağır heyrətdir.
Yeddinci vadi fəqr və fənadır,
Bundan sonra sənin yolun qalmadı).*

“Müsibətnamə”də insanın dərki mərhələlərinə işarə olunmuş, “Məntiqüt-teyr”də salikin batinində baş verən dəyişikliklərdən, “İlahinamə”də ruhu kamilləşmədən saxlayan cəhətlərdən istifadə olunmuşdur. Deməli, bu dairədə insanın idrakı, getdiyi yol və onu kamilləşmədən saxlayan səbəblər göstərilməlidir.

Əttarın fikrincə, kamilləşmə yolları bunlardır: ruh fikirlə kamilləşə bilər, ruh daxil-də baş verən dəyişikliklə kamilləşə bilər, bir də ruh mübarizə ilə kamilləşə bilər.

Əttarın əsərlərində irəli sürdüyü digər məsələ insana öz nöqsanlarını göstərməsidir. İstər “Məntiqüt-teyr”də, istər “İlahinamə”də, istərsə də “Müsibətnamə”də insanları həqiqət axtarışından saxlayan maneələr göstərilmişdir. Məsələn, “Məntiqüt-teyr” əsərində hər bir quş insanların malik olduğu pis xislətlərlə tanıtılır. Həmin quşlar bülbül, tutuquşu, tovuz, ördək, kəklik, huma, qırğı, danquşu, bayquş, alacəhrədir. Bu quşların hər bir bəhanə ilə səfərə çıxmaqdan çəkinirlər. Əslində isə Əttar göstərmək istəyir ki, insanları nələr həqiqətdən saxlayır. Həmin manelər bunlardır: bülbül gözəllik aşığı, tutuquşu əbədi həyat, tovuz behişt eşqi, ördək zahiri paklıq, kəklik ləl-cəvahirat vurğunu, huma nüfuz və iqtidar, qırğı bir qarın çörəyə görə qüdrətlər qarşısında əyilən, danquşu kədər, hüzn, bayquş dünya xarabalığında xəzinə axtaranlar, alacəhrə insanın zəif olduğunu təbliğ edənlərin nümunəsidir. Deməli, gözəllik, ədəbi həyat, behişt eşqi, zahiri paklıq, ləl-cəvahirat, nüfuz və iqtidar, yaltaqlıq, kədər, xəzinə axtarışı və insanı zəif saymaq insanın özünü tanımasına və həqiqət axtarışına mane olur.

Fəridəddin Əttar şanapipiyin dili ilə bunların hamısına çox məntiqli cavab verir və onların bu bağlılıqlardan qırılıb haqqa doğru hərəkətini istəyir. Məsələn, bülbül gülün eşqini hər şeydən üstün tutur. Çünki gül gözəllik rəmzidir. Amma şanapipik ona deyir ki, gülün müvəqqəti gözəlliyi səni ədəbi gözəllikdən saxlayır. Gül gözəl olsa da, ömrü çox qısadır.

Tutuquşu o qədər elmə aludə olur ki, son anda məlumdan (Allahdan) qalır. Şanapipik isə deyir ki, elm alimi məlum qovuşdurmalıdır. Amma alim elmə o qədər bağlanır ki, əsas hədəf olan məlum yaddan çıxır.

Bəzi insanlar behiştə getmək məqsədilə ibadət yolunu seçirlər. Onlar o qədər ibadətlə məşğul olurlar ki, haqqın görüşündən belə məhrum olurlar. Ona görə də belə insanların nəfsinə tabe olanlar adlandırılır.

Bir sözlə, Əttar insanlarda olan bütün mənfi xüsusiyyətləri bu bir neçə beytdə təsvir edir və onlardan xilas olmanın yollarını da göstərir.

Yaxud “İlahinamə” əsərini oxuyanda yenə də insan ruhunda hakim olan mənfi xüsusiyyətlərlə tanış oluruq. Böyük oğlan pərilər şahının qızını, ikinci oğlan sehr və cadu, üçüncü oğlan came-cəm, dördüncü oğlan dirilik suyu, beşinci oğlan Süleymanın üzüyü, altıncı oğlan kimyaya yiyələnmək istəyir. Onlardan hər biri öz səviyyələrində ataları ilə söhbət edirlər və atalarının dediklərinə diqqətlə qulaq asırlar. Atanın sözləri ilə desək, pərilər şahının qızına vurulmaq nəfspərəstlik, came-cəm istəmək hər şeylə maraqlanmaqdan, sehr və cadu istəklərin əsirinə çevrilməyin, dirilik suyuna ürək bağlamaq arzuların uzunluğu və dünya həyatına eşqdən, Süleymanın üzüyünü istəmək qüdrət sahibi olmaq, kimyanı mənimsəmək istəyi isə hərislikdən irəli gəlir. Atanın dediklərindən məlum olur ki, bütün bunlar dünyaya bağlılıqdan irəli gələn istəklərdir. Əttarın qəhrəmanı isə heç də bu istəklərlə dünyaya bağlanmamalı və azad quş kimi pərvaz etməlidir.

“Müsibətnamə” əsərində insanın tək varlıq olmaması, digər varlıqlarla ünsiyyəti haqqında yazılmışdır. İnsan 40 məqalədə sadalanan varlıqların hər birindən haqqa çatmaq üçün kömək istəsə də, sonda ona kömək edən özünün ruhu olur. Deməli, insanın ruhunda o qədər əzəmət vardır ki, cədvəldə göstərilənlərin hamısını özündə yerləşdirə bilər.

Hər üç süjet xəttində oxşarlıqlar vardır. Birinci insanın ruhu ilə başlayır, insan ruhunu həqiqətdən saxlayan maneələr göstərilir, bunların qurtulmağın yolları təqdim olunur (“Məntiqüt-teyr”də yeddi eşq vadisi, “Müsibətnamə”də beş vadi, “İlahinamə”də ata ilə birlikdə altı oğul), sonda insan yenidən öz ruhuna qaydır.

“Məntiqüt-teyr”, “İlahinamə” və “Müsibətnamə” əsərlərinin süjeti ilə tanış olduq. “Məntiqüt-teyr”də ruh quşu olan salik həqiqət quşu olan Cəbrayıl çatır. “Müsibətna-

mə”də ruh fikri Cəbrayıl başlandı və sonda yenə ruha çatır. Bu əsərlərin əsas məqsədi nədir? Məqsəd insanın ruhunun kamilləşməsidir. Bu əsərlərin üçündə də ruh əsas qəhrəmandır. Amma bu ruh müxtəlif şəkillərdə təzahür etmişdir. Məsələn, “Məntiqüt-teyr” əsərində ruh quş, “İlahinamə”də ata, “Müsibətnamə”də fikirdir. Əsas məsələ ruhun müxtəlif təzahürlər şəklində verilməsi deyil, əksinə mühüm olan budur ki, hər üç əsərin süjeti ruhla başlayır və ruhda bitir.

Ümumiyyətlə, dinin də, elmin də sübuta yetirdiyinə əsasən insan iki hissədən ruh və cisimdən ibarətdir. İrfani məzmunlu əsərləri digər əsərlərdən fərqləndirən başlıca cəhət onlarda cərəyan edən hadisələrin maddə aləmi ilə deyil, mənəviyyat aləmi ilə bağlılığından irəli gəlir. Əttarın qəhrəmanı quş, ata və fikir sonda yenə ruha çatır. Məsələn, “Məntiqüt-teyr” əsərində Şanapiriyin dəvəti ilə həqiqəti görmək ümidi ilə səfərə çıxan quşlar özlərinin həqiqət olduğunu anlayırlar. Amma bu həqiqəti dərk etmək üçün müxtəlif məşəqqətlər, əziyyətlərə dözmək lazımdır. Bu əsərdə quşlar Sümürğa gəlib çatırlar. Simurğ Cəbrayılın yerində işlənmişdir. Cəbrayıl varlığın feyzi, insanla Allah arasında hidayət vasitəsidir. “Məntiqüt-teyr” əsərində quşlar yeddi eşq vadisini keçdikdən sonra Simurğun sarayına çatırlar. Onların öz varlıqlarının həqiqətini Simurğda müşahidə etmələrinin səbəbi ondadır ki, bütün varlıqlar bu mələk vasitəsilə yaranmışlar, ona qovuşub ona birləşdikdən sonra kamala çatırlar. Buradan belə nəticə çıxara bilərik ki, bütün ruhlar müqəddəs ruha tərəf yüksəlirlər. Əsərdə təsvir olunan on üç quş ruhu göstərir. Sədrəddin Şirazi deyir: Fəal ağıl öz-özlüyündə varlıq və bəşərin nəfəsində varlıqdır. Nəfəsin kamalı fəal ağılla birləşməkdədir. Fəal ağıllar şeylərin Haqq-Təaladan çıxış və varlıqların Ona tərəf qayıdış vasitələridir”. Cəbrayıl insanları zülmətdən çıxarır, Şeytan isə insanları zülmətə tərəf aparır. İnsan Cəbrayıla çatmaq istəsə kamilləşər, şeytanı tutsa, zəlalətə düşər. Deməli, insanın ruhu ya yüksəlir, ya da enir. Yüksəldikcə Allaha yaxınlaşır, endikcə Allahdan uzaqlaşır. Eyni zamanda ruh yüksəldikcə qüdrətlənir. İnsan Cəbrayıla yüksəlmək istədikdə onun cismi ruhun idarəsində olur, uzaqlaşdıqca zəifləyir və cisim ruhun üzərində qələbə qazanır. Ruh əbədi olduğuna görə məhv olmur, cisim isə fani olduğuna görə aradan gedir. Ruhun əbədiliyinə ən adi misal insanları həqiqətə yönəltmək üçün yazılan əsərlərdir. Cismin hökmranlıq etdiyi ruh cisimlə birləşdiyi üçün mövcud deyil və cisimlə birgə ölür. Allah mələklərə Adəmə səcdə edin deyəndə cismin tabeliyinə olan ruha malik insanı nəzərdə tutmurdu. Çünki Şeytan Adəmi də aldatmışdır. Yaşadığımız dünya ruhu yüksəldən və alçaldan insanlar arasında mübarizə meydanıdır. Buradan belə nəticə ala bilərik ki, insanların ruhunu məhv edən cisimlər nə qədər çox olsa, dünyanın sonu olacaq. Amma mələyə qədər yüksələn insanlar nicat tapacaqlar. Onda belə bir sual yaranır ki, əgər belədirsə, onda yüz iyirmi dörd min peyğəmbər niyə insanlara nazil olmuşdur? Əgər mələklər insanlara nazil ola bilərsə, niyə məhz seçilmiş insanlara nazil olurdular? Elə olmazdımı ki, hər bir insana ayrılıqda nazil olardılar? Deməli, Allah bununla göstərmək istəyir ki, Cəbrayıl ancaq Peyğəmbərlərə nazil ola bilər. Salik Cəbrayıla gedən yolu seçərsə, onda onun məqamı da peyğəmbərlər məqamında olar. Əsas məsələ kimin kimə yaxınlaşması deyil, əsas məsələ alınan nəticədir. Yəni sonda kamil insan da Peyğəmbər kimi Allahın vəhy mələyi ilə birləşə bilər. Əttarın təfəkkür tərzinə əsasən insanlar Cəbrayılı görmək istəyirlərsə, onda yeddi eşq vadisini keçməlidirlər. Şeytanla isə vəziyyət bir qədər fərqlidir. Çünki Şeytan daim pusqudadır ki, insanları həqiqət yolundan azdırsın. Burada sufilərin seçdiyi yol, onların əsas məqsədi bəlli olur. Əgər insan Allaha çatmaq istəyirsə, əvvəl Onun Peyğəmbərinə iman gətirməli, sonra mələyə qədər yüksəlməlidir. Başqa sözlə desək, Peyğəmbərə üz tutmaq elə mələklə yaxınlaşmaq deməkdir. Çünki Allahın kəlamı Peyğəmbərə mələk vasitəsilə çatdırılıbdır. Deməli, salikin seçdiyi yol çox ağır və məşəqqətlidir. Çünki Şeytan bilavasitə insana təsir edə bilər. Burada başqa bir sual da meydana gələ bilər? Quranda Allah mələklərə insana səcdə etməyi buyurur. Əgər mə-

ləklər insana səcdə edirsə, onda Cəbrayıl da insana səcdə etməlidir. İnsan ruhunu təmizlədikcə, yeddi eşq vadisini keçdikdən sonra öz ruhunun necə paklaşdığını görür. İnsan mələyə qədər yüksəlir. Amma saliklərin məqsədi mələk yox, Allah idi. Mələklərə insana səcdə olunmasını onu göstərir ki, insan mələkdən üstün varlıqdır. Yəni insanda elə imkanlar vardır ki, bundan da yüksəyə qalxa bilərlər. Bu da ariflərin əsərlərində nəzərdə tutulan həmin kamil insandır.

Nəticə

Dediklərimizdən belə nəticə ala bilərik ki, Əttarın hər üç əsərində insan ruhunun kamilləşmə məsələsi ortaya qoyulmuşdur. Əttar və onun kimi onlarla mütəfəkkir şairin bir fikri vardır. Bütün insanların ruhu vardır. Bu ruh kamilləşməli və öz həqiqətini tanımalıdır. Kamilliyə çatmaq üçün yollar da müəyyən olunmuşdur. İnsan ruhu kamilləşdikdən, bu dünyanın zəncirlərindən xilas olduqdan sonra müqəddəs ruha yüksəlir. Müqəddəs ruh isə Cəbrayıldır.

ƏDƏBİYYAT

1. زرین کوب عبد الحسین، با کاروان حله، تهران، انتشارات توس 1374، 472 ص.
2. سجادی سید ضیا الدین، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران، انتشارات امیر کبیر 1386، 337 ص.
3. صفا ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران (جلد دوم)، تهران، انتشارات سینا 1363، 1128 ص.
4. فروزانفر بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، تهران، انتشارات معین 1374، 562 ص.
5. نیشابوری فرید الدین عطار، الهی نامه، تصحیح و مقدمه از هلموت زیتز، انتشارات توس، تهران 1367، 439 ص.
6. نیشابوری فرید الدین عطار، منطق الطیر، به اهتمام دکتر احمد رنجبر، انتشارات اساطیر، تهران 1359، 665 ص.

Резюме

Айгюн Ализаде

Концепция зрелого человека в творчестве Аттара

В статье проводится исследование трех произведений Фарид ад-Дина Аттара – «Мантигут-тейр», «Илахи-наме» и «Мусибат-наме», и показаны этапы совершенствования человеческой души, отраженные в этих трудах. Санай, Аттар, Мевлана в своих собственных декодированных произведениях, стремились познать мир человека, пришедшего из другого мира, пытались выяснить, откуда он, зачем он пришел и куда он пойдет. Поэтому они выразили свои собственные представления о человеке в своих бессмертных произведениях. Чтобы познакомиться со взглядами этих трех мыслителей, мы обратились к «Хадигатул-хагига» Санайи Газневи, к «Мантигут-тейр» Аттара, «Илахи-наме» и «Мусибатнаме», а также к «Месневийе-маневи» Джалаладдина Руми.

Конечно, невозможно дать их концепцию представления о человеке в одной книге. Но мы постарались дать читателям информацию о некоторых из них. Так как эти три поэта высказывают определённые мысли о человеке, который является самым великим созданием мира, величие их произведений ничем не уступает величию человека.

Каждая из вышеупомянутых произведений обладает очень хорошей и глубокой идеей. В частности, согласно Аттара, люди должны развиваться и признавать свое происхождение. Но что является основой человека? Изучив три произведения Фаридаддина Аттара, мы пришли к выводу, что по его мнению, дух человека должен возвышаться и в конце концов достичь души.

Одним из интересных фактов, с которыми мы столкнулись при рассмотрении работ Фаридаддина Аттара, было то, что его работы напоминали круг. То есть, в какой точке начинается сюжетная линия произведений, в той же точке она заканчивается. Но разница в том, что в точке возвращения салик достигает истины. Таким образом, наше внимание привлекло сходство сюжетной линии в его трех произведениях «Мантигут-тейр», «Илахинаме» и «Мусибетнаме».

Attar считал, что совершенствоваться можно следующими путями: душа совершенствуется с помощью мысли, душа может совершенствоваться с помощью изменений, происходящих внутри человека, а также душа совершенствуется в процессе борьбы.

Ключевые слова: Гавриил, душа, зрелый человек, произведение, путь

Summary

Aygun Alizade

The concept of a mature man in the works by Attar

The present article deals with the study of three works by Farid ad- Din Attar – “Manteq al- tayr”, “Elahi-nama” and “Mosibat-nama”, and shows the stages of the perfection of the human soul reflected in these works. Sanai, Attar, Mevlana in their own decoded works, sought to know the world of a man who came from another world, trying to figure out where he came from, why he came and where he would go. Therefore, they expressed their own ideas about man in their immortal works. In order to get acquainted with the views of these three thinkers, we turned to the “Hadigatul-hagiga” by Sanayi Ghazni, to the “Mantigut-teyr” by Attar, “Ilahiname” and “Musibatname”, as well as to the “Mesniye-manevi” by Jalaladdin Rumi.

Of course, it is impossible to give their concept of the idea of a human in one book. But we tried to give readers information about some of them. Since these three poets express certain thoughts about a human, who is the greatest creature of the world, the greatness of their works is not inferior to the greatness of a human being. Each of the above works possesses a very good and deep idea. In particular, according to Attar, people must evolve and recognize their origin. But what is the basis of a human? Having studied the three works of Faridaddin Attar, we came to the conclusion that, in his opinion, the spirit of a person should rise and eventually reach the soul.

One of the interesting facts we encountered when considering the works of Faridaddin Attar was that his works resembled a circle. That is, at what point the storyline of the works begins, at the same point it ends. But the difference is that at the point of return salik reaches the truth. Thus, our attention was attracted by the similarity of the storyline in his three works “Mantigutteir”, “Ilahiname” and “Musibetname”. Attar believed that a person can improve his soul in the following ways: the soul is perfected through thought, the soul can be perfected through changes that occur inside the person, and the soul is perfected in the process of struggle.

Keywords: Gabriel, soul, mature man, work, path

Məsul katib fil.ü.f.d.,dos. Şıxıyeva Səadət Məmməd qızının rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 82

**İBN MƏNZURUN “LİSAN ƏL-ƏRƏB” ƏSƏRİNDƏ
MÖVCUD OLAN POEZİYA ÜMMANİ HAQQINDA**

Heybət HEYBƏTOV*

Açar sözlər: şahid, əl-mənsur, əl-mauzun, muxədrəm, beyt, mudaf, mudafun ileyh

Giriş

Şərq ədəbiyyatşünaslığının qarşısında duran ən əsas vəzifələrdən biri də klassik irsin tədqiq edilməsi məsələsidir. Bu irsin parlaq nümunələrindən olan ərəb şeiri qərinələr boyunca yaddaşlardan-yaddaşlara ötürülmüş, yalnız səkkizinci əsrin sonlarından etibarən divan halına salınmağa başlamışdır. Ərəb şeirinin divan halına salınmasında, ümumiyyətlə gələcək nəsillərə ötürülməsində, həmçinin müasir dövrə qədər gəlib çatmasında orta əsrlərdə qələmə alınmış qrammatika kitablarının, leksikoqrafik əsərlərin böyük rolu olmuşdur. Məqalə on üçüncü əsrdə yaşamış görkəmli Misir filoloqu İbn Mənzurun “Lisan əl-ərəb” adlı ensiklopedik əsərində öz əksini tapmış poetik nümunələrin – şahid beytlərin tədqiqinə həsr olunmuşdur.

Ərəb elmi mühiti üçün şeirin əhəmiyyəti və filoloqların ona münasibəti

Bir zamanlar ərəb kəlamı yalnız nəsrə ibarət idi. Qərinələr dolaşdı, illər keçdi. Ərəblər əxlaqi dəyərlərini öymək, öz köklərini və genetik bağlarını nəğmələrə çevirmək, ötürdüüyü əyyamı – günləri xatırlamaq, köçüb tərk etdiyi obaları yada salmaq, həmçinin qəhrəmanlarını dilə gətirmək məqsədilə əruzü düşünüb onu kəlamın – sözün vəzninə (ölçülərinə) çevirdi. Vəzn tamamlandıqda isə onlar bunu şeir adlandırmağa başladılar. Ərəb nəsrinə (əl-mənsur) ərəb şeiri (əl-mauzun) ilə müqayisədə daha çox və həcmlidir. Çünki, mənsur kəlamın – ərəb nəsrinin onda biri itib-batmadığı bir halda, vəznli kəlamın – ərəb şeirinin onda biri belə günümüzə gəlib çatmamışdır [19, 472].

Şeir yarandığı ilkin dövrlərdən etibarən ərəblər üçün ifadə tərzinin əlçatmaz və müqəddəs bir formasına çevrilmişdi. Şeirdə həcv olunan şəxs qəbiləsini tərk etməli olur, adı sadalanan qəhrəmanın igidliyi dillər əzbərinə çevrilir, gözəlin isə elçiləri çoxalır. Ərəblər üçün şeir o qədər yüksəkdə duran bir kəlam hesab olunurdu ki, islamın gəlişindən sonra ilk dəfə Quran ayələrini peyğəmbərin dilindən eşidən ərəblər bir-birindən “o, şairdir?” deyə soruşur, Allah kəlamını şeirlə müqayisə edirdilər. Daha sonra “Biz ona (Məhəmmədə) şeir öyrətmədik, bu ona heç lazım da deyil” (Yasin-69) ayəsi nazil olaraq Allah kəlamı ilə şeir arasındakı sərhədləri müəyyənləşdirir. İslamdan sonrakı dövrlərdə də Qurani-Kərimlə müqəddəslərə aid edilən hədislərdən sonra üçüncü yerdə sıralanan ərəb şeiri elmin inkişafına verdiyi töhfəsi ilə öz mövqeyini qoruyub saxlaya bilir.

Hicrətin II yüzilliyindən, başqa sözlə desək, səkkizinci əsrdən başlayaraq poeziya nümunələrinin müxtəlif elmi mühakimələrdə şahid (dəlil, sübut) qismində çıxış etməsi, bu və ya digər ədiblərin on minlərlə şahid beyti əzbərdən bilməsi faktlarının mövcudluğu, şahid kimi istifadə edilən şeirlərin çoxsaylı elm sahələrinə tətbiqi, əslində, poeziya nümunələrinin iştirakı ilə yeni bir elmi cərəyanın formalaşmasından xəbər verirdi. Tətbiq ediləyən elmi istiqamətlər müxtəlif olsa da, bu elmi cərəyanın əsasında ərəb şeiri dayanaraq onun mahiyyətini təşkil edirdi. Məqalədə diqqəti əsasən poetik nümunələrin qrammatikada əksi, İbn Mənzurun əsəri əsasında şəvahid anlayışının dəqiqləşdirilməsi, ondan istifadə səviyyəsinin müəyyənləşdirilməsi məsələsinə çəkmək istərdik.

* filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, Bakı Dövlət Universiteti
e-mail: hheybatov@yahoo.com

Qeyd etmək lazımdır ki, Bəsrə qrammatika məktəbinin nümayəndələri, əsasən, ilk iki təbəqənin (cahiliyyə və muxədrəm) şeirinə müraciət etmişdir. Bu məktəbin təəssübkeşləri arasında əl-Bəğdadi kimi üçüncü təbəqə şeirinə müraciət etməyi düzgün hesab edənlər olsa da, bəsrəlilərin əksəriyyəti bu təbəqəyə aid olan şairlərin şeirinə istinad etməmişdir. Kufə qrammatika məktəbinin nümayəndələri isə dil hadisələrinə özlərinə məxsus yeni baxımdan yanaşdıqları üçün bir çox məsələlərin izahında bəsrəli həmkarlarının müddəaları ilə razılaşmamış, onlar barəsində yeni fikirlər irəli sürmüşlər [2, 3]. Belə ki, kufəlilər bəsrəlilərlə müqayisədə bir az da irəli gedərək bütün təbəqələrə (cahiliyyə, muxədrəm, islam və muvəlləd şeirinə) aid olan nümayəndələrin yaradıcılığına müraciət etmiş, hətta müəllifi bilinməyən poeziya nümunələrinə də dil faktlarının əsaslandırılmasında istinad etmişlər. Heç də təsadüfi deyil ki, bəsrəlilər Kufə qrammatika məktəbinin sütunlarından olan Kisaini (737-805) fəsaht əhli olmayanların şeirinə əsaslanmaqda, beləliklə, ərəb nəhvini – qrammatika elmını korlamaqda ittiham edirdi [25, 332].

Bu yanaşma yenə də orta əsr filoloqlarının qədim şeirlə muvəlləd şeir arasında müəyyən etdiyi fərqlə, həmçinin ədib və şairlərə göstərdikləri münasibətlə əlaqədardır. İlk orta əsr filoloqlarını istisna etməklə, daha sonrakı dövrlərdə yaşamış ədiblər bu məsələyə mühafizəkarcasına yanaşmamış, ərəb ədəbiyyatı tarixinin bütün təbəqələrindən olan müəlliflərin şeirinə istinad etməyi mümkün hesab etmişlər. A.B.Kudelinin təbiri ilə desək, qədim və yeni müəlliflərin hər biri öz motivlərində müəyyən üstünlüyə malikdir. Ümumiyyətlə, bu iki tərəf arasında müqayisə apararkən “pis” və ya “yaxşı” ifadələrini işlətmək olmaz. Sadəcə demək olar ki, konkret zamana aid müəlliflərin yaradıcılığı digər zamanla müqayisədə insanların tələbatına daha yaxşı cavab verir [3, 36].

A.Qasıмова yazır: “Klassik Şərq ədəbiyyatının başlıca cəhətlərindən biri burada bir mövzunun dönə-dönə işlənməsi, dahi sənətkarların eyni bir mövzuya müraciət edib ona yeni çalarlar vurması olmuşdur. Misal üçün, yüzilliklər boyu ərəb şeiri ətlalla, yəni şairin tərki edilmiş obanın qarşısında keçirdiyi hissələrin tərənnümü ilə başlamışdır. Ancaq ənənəvi mövzu işləndikcə cilalanmış, hər bir sənətkar, hər bir şair bu mövzunu öz duyğu və düşüncəsindən, təxəyyülündən keçirib ona yeni don geyindirmişdir” [1, 9].

Məsələyə məhz yuxarıda qeyd etdiyimiz şəkildə yanaşdıqda aydın olur ki, hər bir şair ədəbiyyat tarixinin, ədəbi cərəyanın bir parçasıdır və yaşadığı dövrdən asılı olmayaraq, söz sənətini inkişaf etdirmək, onu yaşatmaqla məşğuldur. Deməli, ərəb ədəbiyyatı tarixində bütün şairlərin poeziyasına müraciət edənlərin, başqa sözlə desək, dörd təbəqənin dördünün də yaradıcılığına əsaslananların işində qəbahət axtarmaq lazım deyil.

Misirli ədibin “Lisan əl-ərəb” əsərindəki poeziya ümmanı

İbn Mənzurun şeir şahidlərinə, ümumiyyətlə, hansı təbəqə şeirinə üstünlük verməsi məsələsinə gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, əl-Əyyubinin verdiyi məlumat əsasən “Lisan əl-ərəb” sahibi öz ensiklopedik əsərində qrammatik mühakimələrlə bağlı qeyd etdiyi çoxsaylı şeir şahidləri ilə yanaşı bu və ya digər sözlərin izahı zamanı təqribən otuz iki min beytdən istifadə etmişdir. Bu beytlərin iyirmi bir mininin müəllifinin adını qeyd edən müəllif, on bir min beytin kimə aid olması məsələsinə toxunmamışdır [26, 33]. İbn Mənzurun yaradıcılığına müraciət etdiyi şairlərin ümumi sayı təqribən min dörd yüz şairə yaxındır. Bu şairlər cahiliyyə, muxədrəm, islam və muvəlləd şeirinin bütün təbəqələrini əhatə etsə də, onların əksəriyyəti ilk üç (cahiliyyə, muxədrəm və islam) təbəqədəndir [26, 36]. Göründüyü kimi, İbn Mənzur da təbəqələr arasında fərq qoymamış, Bəşşar bin Burd (714-784), Rəbiə ər-Rəqiyy (ölüb-814), Məhəmməd bin İdris əş-Şafii (767-820), Mütənəbbi (915-965) və s. kimi muvəlləd şeir nümayəndələrinə də müraciət etmişdir. Düzdür, o əsasən cahiliyyə və muxədrəm şeirinə üstünlük vermişdir. Lakin bununla yanaşı, o heç də islam, Əməvi və Abbasi dövrü şeirindən də yan keçməmişdir. Yasin əl-Əyyubi yazır ki, üç yüz şairin beytləri üzərində apardığım tədqiqatın nəticəsi olaraq deyə bilərəm ki,

İbn Mənzur cahiliyyə şeirindən təqribən qırx faiz, muxədrəm şeirindən on, islam dövrü şeirindən on beş, Əməvi şairlərindən otuz, Abbasi dövrü yaradıcılığında isə beş faiz istifadə etmişdir. Bunu bir qədər də ümumiləşdirsək, deyə bilərik ki, İbn Mənzurun yaradıcılığına müraciət etdiyi şairlərin təqribən yarısı cahiliyyə, yarısı isə digər iki (islam və Əməvi) təbəqə şairləri olmuşdur [26, 34].

Onu da xüsusi şəkildə vurğulamaq lazımdır ki, İbn Mənzurun şahid beytlərə müraciət etməsi konkret bir metoda əsaslanmır və istifadə yerindən asılı olaraq, müxtəlif şəkildə təzahür edir. Bəzən İbn Mənzurun müəyyən bir qrammatik məsələ ilə əlaqədar yalnız bir şeir şahidindən istifadə etdiyini, öz fikrini əsaslandırmaq üçün digər şahid növlərinə müraciət etmədiyini görürük. Misal üçün aşağıdakı beyti göstərmək olar:

إذا ما أتيت بني مالكِ فسَلِّمْ علي أيِّهمْ أَفْضَلُ [6, 280]

(Malik oğullarının yanına gəldikdə, onların arasında üstün (fəzilət sahibi) olan kəsə salam ver).

İbn Mənzur beytin kimə mənsub olduğunu yazmasa da, onu "əyyun" sual əvəzliyinin "əlləzi" nisbi əvəzliyi mənasında işləmə bilməsi ilə əlaqədar misal çəkir. Yəni şair burada "əyyihim əfdəlu" desə də, onu "əlləzi əfdəlu" mənasında işlətməmişdir.

Bəzi hallarda isə İbn Mənzur müəyyən bir qrammatik məsələ ilə əlaqədar qeyd etdiyi şahid beytlə kifayətlənmir, öz fikrini şahidin digər növlərindən istifadə etməklə, yəni bir neçə şahidlə əsaslandırır. Məsələn, aşağıdakı beyti İbn Mənzur Fərraya (761-822) istinadən Aus bin Həcərdən (530-620) nəql edir:

يُفَرِّغُ لِلرِّجَالِ، إِذَا أَتَوْهُ وَلِلنِّسْوَانِ، إِنْ جِئْنَ، السَّلَامَ [13, 121]

(Kişilər onun yanına gəldikdə, onları narahat edir, onlarla yola getmir, gələn qadınlara isə salam verir).

Burada şahid "lir-ricəl" sözündəki ləm hərfinin artıq (zaid) işlənməsidir. Qrammatik nöqteyi-nəzərdən ləmin işlənməsinə ehtiyac yoxdur və bu fikri "yuqarri'ur-ricələ" kimi demək də olar. Daha sonra müəllif Ən-Nəml surəsinin 72-ci ayəsini misal göstərərək – عسى أن يكون ردف لكم – burada da "radifə ləkum" felinin bitişən əvəzliliklə işlənməsində ləm hərfinin artıq olmasına işarə edir. Göründüyü kimi, İbn Mənzur burada öz fikrini əsaslandırarkən tək cə şahid beytlə kifayətlənmir və bu fikri Qurani-Kərimdən gətirdiyi başqa bir şahidlə sübut etməyə çalışır.

İbn Mənzurun şahid beytlərdən istifadə zamanı sərgilədiyi metod

Tədqiqatın gedişatında poetik nümunələrin İbn Mənzur tərəfindən təqdimatı ilə əlaqədar qarşımıza çıxan bir neçə məqama da xüsusi şəkildə diqqəti cəlb etmək istərdik:

1. Müəllif bir qrammatik məsələ ilə əlaqədar müxtəlif cildlərdə ayrı-ayrı beytlərdən, ayə və hədislərdən şahid kimi istifadə edir. Məsələn, ön qoşma düşdüyü üçün ismin yiyəlik yox, təsirlik halda işlənməsi (نصب الاسم على نزع الخافض) hadisəsi ilə bağlı altı yerdə şahid beytlərə rast gəlmək olar [6, 456; 8, 167; 10, 288; 12, 92]. Bu beytlərdən bir neçəsinə nəzər salmaq:

تمرّونَ الديارَ ولم تُعْوجُوا كلامكم عليَّ إذا حراماً! [15, 72]

(Ölkəni dolaşsanız da, mənim yanına gəlmirsiniz. Belə isə haqqınızda danışib sizin söhbətinizi etmək mənə haramdır).

Beyt Cərirə məxsusdur. "Bə" ön qoşması düşdüyü üçün "əd-diyar" sözü təsirlik halda işlənməmişdir. Əslində isə "bid-diyari" olmalı idi.

Səvvar ibn əl-Mudərrəb dedi:

و لا أمانة، وسط الناس، عريانا [17, 295] إني كأني أرى من لا حياء له

(*Sanki mən həyası və sədaqəti olmayan şəxsi insanlar arasında lüt-üryan görürəm*).

Mudərrəb Əməvi şairlərindəndir. İkinci misradakı “vastə” sözü “fi” ön qoşması düşdüyü üçün təsirlik halda işlənmişdir.

2. İbn Mənzur qrammatik hadisə ilə əlaqədar qeyd etdiyi bir beyti bir neçə yerdə təkrarən yazır. Məsələn, aşağıdakı beyti “əlləzi” mənasında işlənmiş “əl” artikkelinin indiki-gələcək zaman feilinə birləşməsi ilə əlaqədar şahid gətirir. “təbi‘a” kökündə beytin Salaman ət-Taiyə* [28] mənsub olduğu qeyd olunur. “Əmsi” kökündə isə Fərraya istinadən nəql olunur [6, 210]:

أَخْفَنَ أَطْنَانِي إِنْ شُكِينِ، وَإِنِّي لَفِي شُغْلٍ عَنِ دَحْلِي الْيَتَبَعِ

((O qadınlar) şikayət olunduqları zaman mənim çəkimdən – ağırlığımdanmı qorxdular? Mən isə davam edən intiqamımla məşğul idim (yaxud intiqamımı düşünürdüm).

Burada “əlyətətəbbə‘u” yazılsa da o, “əlləzi yətətəbbə‘u” mənasındadır.

3. İbn Mənzur beyti, əsasən, sözün izahı məqsədilə qeyd edir, onun qrammatik əhəmiyyət kəsb etməsi, orta əsrlər filoloqlarının diqqət mərkəzində olan bir beyt olub-olmamasına fikir vermir. Məsələn, aşağıdakı beyti o, “tənəfə” [7, 57] (yer adı), “nəvafə-nafə” [16, 333] (ucalmaq), “qa‘alə” [13, 249] (üzümün parılması) köklərində sözün izahı zamanı istifadə edir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu beyt qrammatika kitablarındakı məşhur beytlərdəndir [4, 191; 20, 441]. İkinci misradakı “lə” həmcins üzvlər arasında əlaqə yaranan “və” mənasındadır. Beyt İmrul-Qeysə aiddir:

كَأَنَّ دِثَارًا حَلَقَتْ بِأَبْوِينِهِ عُقَابٌ تَتَوَفَى لَا عُقَابَ الْقَوَاعِلِ

(*Sanki Tənufa və əl-Qavail qartalı Disarın dəvələrini qaldıraraq dağın başına qoymuşdur*).

Disar İmrul-Qeysin çobanıdır. Şair öz çobanını düşmənlərin ona hücum etdiyi zaman vəsf edir. Dəvələrin hər biri qaçaraq uzaqlaşmışdır. Onlara yetişmək mümkün deyil. Sanki Tey dağlarında yerləşən Tənufa və ondan sonra gələn Qavail adlı məkanın qartalı bu dəvələri qaldıraraq dağın başına qoymuşdur. Şair burada dəvələrin dağlara pərən-pərən düşməsinə işarə edir [29].

İbn Mənzurun “Lisan əl-ərəb” əsərində ərəb nəhvi – sintaksisi ilə bağlı qeyd etdiyi (qarşımıza çıxan) şeir şahidlərinin ümumi sayı təqribən doqquz yüz otuz beytdir. Sözsüz ki, bu rəqəm müəllifin şahid kimi istinad etdiyi beytlərin ümumi sayı deyil və bu ensiklopedik lüğətin müxtəlif cildlərində digər leksik-qrammatik məsələlərə dair çoxsaylı şahidlər mövcuddur. Maraqlı məqamlardan biri də bundan ibarətdir ki, İbn Mənzur ərəb nəhvində aid olan şahidlərin bir qisminin kimə mənsub olduğunu qeyd etmir. O bu şahidlərin yalnız altı yüz iyirmi üçünün kimə aid olduğunu göstərir. Ümumiyyətlə, vurğulamaq lazımdır ki, poetik nümunələrin kimə mənsub olması məsələsi İbn Mənzur üçün o qədər də prioritet təşkil edən məsələlərdən deyil. O, bir leksikoqraf kimi diqqəti əsasən sözlərin toplanması, onların Qurani-Kərim, hədis və şeir parçaları üzərindən izah edilməsinə cəlb etmişdir. Poetik nümunələrin – şahid beytlərin təqdimatı işində isə o, vahid mövqedən çıxış etməmiş, müəyyən bir metodologiyaya əsaslanmamışdır. Belə ki, tədqiqata cəlb olunan şahid beytlər üzərində apardığımız müşahidələrə əsasən İbn Mənzurun şahid beytlərə olan münasibətini aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq olar:

* Cahiliyyə dövrünə aid şairlərdəndir.

1. İbn Mənzur bəzi şahidlər məşhur beytlərdən ibarət olduğu üçün onların müəllifini qeyd etməyi lazım bilməmişdir;
2. Bir neçə yerdə təkrarlanan bəzi poetik nümunələr – şahid beytlər müəyyən məqamlarda öz müəllifinə istinadən təqdim olunsa da, bəzən bu beytlər müəllifi göstərilmədən yazılmışdır;
3. İbn Mənzur bəzən bir şahid beytin iki müxtəlif şairə aid olduğunu yazır;
4. Müəllifi məlum olmayan çoxsaylı şahid beytlərdən istifadə edir;
5. İbn Mənzur bəzi beytləri öz müəllifinə yox, səhvən başqa şəxslərə aid edir. İndi isə yuxarıda göstərilən bölgünü nümunələr əsasında nəzərdən keçirək:
A) İbn Mənzur kimi güclü bir leksikoqraf təbii ki, məşhur beytlərin kimə mənsub olduğunu çox gözəl bilirdi. Lakin o, bir çox yerdə məşhur beytlərdən istifadə etsə də, onların müəllifini qeyd etmir və yalnız "şair dedi", "dediyi kimi", yaxud "Sibəveyh söylədi" kimi ifadələrlə kifayətlənir. Məsələn:

فَيْنَا نحن نَرْقُبُهُ، أَنَا مُعَلِّقٌ وَفَضَّةٌ وَزَنَادٌ رَاعٍ

(Onu gözlədiyimiz zaman o bizim üçün kisanın kəmərinə (yaxud asılmış kisanə), çobanın (alov əldə etmək üçün istifadə etdiyi) çubuğuna çevrildi).

Zənnimizcə, şair beytdə təsvir etdiyi şəxsin zamanında yetişib lazımı bir rol oynamasına işarə edir.

İbn Mənzur bu beyti "beynə" kökündə kimə aid olduğunu bildirmədən Sibəveyhin dilindən nəql edir [6, 561]. Burada şahid "beynə"nin özündən sonra gələn cümlə ilə uzlaşmayan təyini söz birləşməsi – izafət tərkiibi yaratması ilə əlaqədardır. "Beynə"nin fəthəsi bir qədər qalın tələffüz olduğu üçün ona əlif artırılmışdır. Ondan sonra isə "auqat" sözü nəzərdə tutulur. Əslində, cümlə "بين أوقات نحن نرقبه" – dan ibarətdir. İbn Mənzur beytin kimə aid olduğunu yazmasa da, o, Əməvi şairi Nuseyb bin Rəbahın (664-748) məşhur beytlərindəndir [23, 104].

Başqa bir yerdə isə Fərəzdəqə aid olan məşhur bir beyti qeyd etsə də, onun adını çəkmir:

يا مَنْ رَأَى بَارِقاً أَكْفُفُهُ بين ذراعي و جبهة الأسد [17, 469]

(Qardaşlarım, kim (yağış əlaməti olan) şirin əlləri və alını adlanan ulduzlar arasında sevindiyim (yağış) buludunu görüb? (şirin əlləri və alını astronomiyada eyni zamanda ayın mənzillərindən hesab olunur) [20, 799].

Bu beyt qrammatika kitablarında muzafıla – izafətin birinci tərəfi ilə (ذراعي) muzafun iləy – izafətin ikinci tərəfi (الأسد) arasında fasilənin (جبهة) yaranması ilə əlaqədar olaraq, şahid qismində istifadə olunur. Əslində isə sıralanma بين ذراعي الأسد وجبهته şəklində olmalıdır [22, 180].

Şair dedi:

رَأَتْ مَرَّ السَّنِينَ أَخَذَنْ مَنِي، كَمَا أَخَذَ السَّرَّازُ مِنَ الْهَيْلَالِ [9, 127]

(O, Sirarın – ayın son gecəsinin hilaldan azaltdığı kimi, yəni ay hilala çevrildiyi kimi illərin məndən necə (cavanlığımı) aldığını gördü).

Bu beyt Cərirə məxsusdur [24, 426]. Fərəzdəqin həcəvində yazdığı məşhur qəsidələrindəndir. İbn Mənzur, sözsüz ki, bunu bilirdi, lakin o, beytin kimə aid olduğunu qeyd etmir.

Qrammatiklər bu beyti izafətin birinci tərəfinin (muzafın) ikinci tərəfdən (muzafun iləyhdən) mütəəssir olaraq müənnəslik (qadın cinsini) kəsb etməsi ilə əlaqədar şahid kimi

istifadə edir. Burada “əxəznə” feilinin həqiqi subyekti “mərrun” olsa da, o, “sininə” (illər) sözü ilə uzlaşdırılmış və yaxud tək olan “mərrun” sözü burada cəm mənasını kəsb etmişdir [5, 478].

B) İbn Mənzur tərəfindən gah müəllifinə istinadən, gah da müəllifi qeyd olunmadan müraciət olunan beytlərə gəldikdə isə aşağıdakıları göstərmək olar:

سُبِّي الْحَمَاءَ وَابْهَتِي عَلَيْهَا نَمَّ اضْرِبِي بِالْوَدِّ مِرْفَقَيْهَا

(*Qaynananı söy, ona böhtan at, sonra isə mehribancasına onun dirsəklərindən vur*).

İbn Mənzur bu beyti *Lisan əl-ərəb* əsərində dörd yerdə – “bəhətə” [6, 513], “dərəhə” [9, 340], “zahərə” [11, 277] köklərində müəllifi Əbu ən-Nəcm əl-İcliyə (ölüb: 747) istinadən, “həmə” [8, 347] kökündə isə müəllifin adını qeyd etmədən, sadəcə “şair dedi” sözü ilə kifayətlənərək yazır.

Burada şahid “alə”nin artıq (zaid) olması ilə əlaqədardır. Çünki “bəhətə” feili “alə” ilə işlənmişdir, sadəcə “bəhətəhu” (ona böhtan atdı) demək kifayətdir. Şair böhtan sözünü “iftərə” feili mənasında işlətdiyi üçün onu “alə” ilə işlətməmişdir. Çünki “iftərə” feili həmişə “alə” ön qoşması ilə birlikdə işlənir.

İbn Mənzur aşağıdakı beytə bir neçə dəfə müraciət etsə də, yalnız ikisində onun müəllifi Əccacın [27]* adını çəkir [8, 383, 387; 12, 155; 14, 208].

فِي بئرٍ لَا حورٍ سَرَى وَمَا شَعَرَ بِأَفْكِهِ حَتَّى رَأَى الصَّبْحَ جَشَرَ

(*Geri dönüşü olmayan ölüm quyusuna düşüb yol getdi. (Yalanı ilə) bunu heç hiss belə etməsə də, səhərin açıldığını gördü*).

Burada şahid “la”-nin artıq (zaid) olması ilə əlaqədardır. Sanki şair burada *فِي بئرٍ حورٍ* demişdir. Yəni o, ölüm quyusuna (بئر الهلكة) düşsə də, bunu hiss etməmişdir. Ölüm quyusu dedikdə burada *بئر نقص* - çatışmazlıq və qüsurlu nəzərdə tutulur. Yəni onda çatışmazlıq və qüsurlu olsa da, bundan xəbərsizdir (نقص وما درى) [21, 20].

Fərəzdəqə aid olan beyti bir yerdə ona istinadən [13, 295], başqa bir yerdə isə [6, 244] (burada yalnız ikinci misra qeyd olunur) adını çəkmədən qeyd edir. Məsələn:

أَنَا الضَامِنُ الْحَانِي عَلَيْهِمْ، وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا، أَوْ مِثْلِي

(*Onlara zəmin olub qarşılarında baş əyən mənəm, mən, yaxud mənim kimilər öz əsl-nəcabətini müdafiə edir*).

Burada şahid “ma”nın “innə” ilə birlikdə işlənərkən onun idarəsinin qarşısını alması, ümumiyyətlə, “innəma”nın özündən sonra deyilən fikri təsdiq etməsi, həmin fikrin əksi olan fikirləri isə inkar etməsi ilə bağlıdır. Beyt İbn Hişamın əsərində də Fərəzdəqə aid edilir [18, 407].

Nəticə

Yuxarıda qeyd olunanlardan aydın olur ki, orta əsrlərdə elmin müxtəlif sahələrinin inkişafında öz payı olan ərəb şeiri, ərəb filologiya elminin tədqiqi istiqamətində xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Klassik irsin tədqiqi istiqamətində əsas mənbələrdən biri olan İbn Mənzurun “*Lisan əl-ərəb*” əsərində öz əksini tapmış çoxsaylı poetik nümunələr – şahid beytlər orta əsr ədəbi mühitinin bütün təbəqələrini əhatə edir. İbn Mənzur şahid beytlərin

* Əccac ləqəbidir. Mənası səs-küylü – qışqırıqçı deməkdir. Əsl adı Abdulla bin Ru'bə bin Ləbid bin Saxr əs-Sə'di ət-Təmmimi Əbu əş-Şə'sadır. Cahiliyyə dövründə doğulub İslamı qəbul edən şairlərdəndir. Vəlid ibn Əbdülməlikin (668-715) dövrünədək yaşamışdır.

təqdimatı zamanı konkret bir metodologiyaya əsaslanmır. Onun əsas məqsədi sözlərin izahı zamanı bu və ya digər mənəni əsaslandırmaq üçün poetik nümunələrə müraciət etmək olsa da, çoxsaylı qrammatik məsələlərlə əlaqədar da şahid beytlərdən istifadə edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qasımova A. Füzuli yaradıcılığında Quran rəvayətləri. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1995, 188 səh.
2. Məmmədəliyev V.M. Kufə qrammatika məktəbi. Bakı: ADU nəşri, 1988, 116 səh.
3. A.Б.Куделин. Средневековая арабская поэтика (Вторая половина VIII-XI век). Москва: Издательство «Наука», 1983, 259 стр.
4. ابن جنى، الخصائص، بتحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية-1957، المجلد الثالث 424 ص
5. ابن سراج، الاصول في النحو، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بيروت-1996، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، الجزء الثالث 502 ص
6. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الاول 566 ص
7. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد ثاني 437 ص
8. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الثالث 433 ص
9. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الرابع 462 ص، ص-127، مادة خضع
10. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد السادس 459 ص
11. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الثامن 282 ص
12. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد العاشر 373 ص
13. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الحادي عشر، 378 ص
14. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الثاني عشر 381 ص
15. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الثالث عشر، 237 ص
16. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الرابع عشر 350 ص
17. ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه و وضع فهارسه علي سيرى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، بيروت – 1988، المجلد الخامس عشر، 470 ص
18. ابن هشام، مغني اللبيب، حققه وعلق عليه الدكتور مازن المبارك و محمد علي حمد الله، مكتبة سيد الشهداء-قم. 1413، الجزء الاول 489 ص
19. السيوطي، المزهري في علوم اللغة وانواعها، الطبعة الثالثة، مكتبة دار التراث، القاهرة، دون تاريخ، المجلد الثاني 663 ص
20. السيوطي، شرح شواهد المغني، لجنة التراث العربي، دون تاريخ، 1157 ص، ص-799
21. ديوان العجاج، تحقيق الدكتور عبد الحفيظ السطلي، مكتبة اطلس، دمشق-1971، الجزء الاول 537 ص
22. سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي بالقاهرة-1988، المجلد الاول 446 ص
23. شعر نصيب بن رباح، جمع وتقديم الدكتور داود سلّوم، مطبعة الارشاد، بغداد-1967، 267 ص
24. محمد اسماعيل عبد الله الصاوي، شرح ديوان جرير، مطبعة الصاوي، الطبعة الاولى، مصر، دون تاريخ، 607 ص
25. مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة منهجها في دراسة اللغة والنحو، الطبعة الثانية، مصر-1958، 431 ص
26. ياسين صلاح الايوبي، معجم الشعراء في لسان العرب، دار العلم للملايين، الطبعة الاولى-1980، الطبعة الثانية-1987، 488 ص

27. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AC%D8%A7%D8%AC_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D8%B9%D8%B1
28. <http://alnssabon.com/167035-post21.html>
29. https://books.google.az/books?id=4adICwAAQBAJ&pg=PT1359&lpg=PT1359&dq=%D9%83%D8%A3%D9%86+%D8%AF%D8%AB%D8%A7%D8%B1%D8%A7+%D8%AD%D9%84%D9%82%D8%AA+%D8%A8%D9%84%D8%A8%D9%88%D9%86%D9%87&source=bl&ots=oE1QKvru90&sig=VkZuihw0N6GnrAP-79CWKh8eySE&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwj8xZT8xMLfAhXnk4sKHcloB_oQ6AEwAHoECAAAQAQ#v=onepage&q=%D9%83%D8%A3%D9%86%20%D8%AF%D8%AB%D8%A7%D8%B1%D8%A7%20%D8%AD%D9%84%D9%82%D8%AA%20%D8%A8%D9%84%D8%A8%D9%88%D9%86%D9%87&f=false

Резюме

Гейбат Гейбатов

О мире поэзии, существующем в «Лисан аль-Араб» Ибн аль-Манзура

Арабская поэзия, которая участвует в развитии разных сфер науки в средние века, имеет особое значение в направлении исследования арабской филологии. Многочисленные поэтические образцы – свидетели бейты, отраженные в произведении «Лисан аль-араб» Ибн Мансура, являющемся одним из основных источников в направлении исследования классического наследия, охватывают все слои средневековой литературной среды.

В статье рассматриваются примеры поэзии так называемые "шахид бейт (двустигшие)" из «Лисана аль-Араба» Ибн Манзура - одного из самых выдающихся представителей научного наследия арабского мира в средние века. Отмечая, что Ибн Мансур использует тридцать две тысячи двустигшие, автор показывает, что некоторые из этих примеров используются в качестве «шахид бейтов», то есть в качестве доказательств в научных суждениях. Также в статье освещаются подходы Ибн Манзура к шахиды и его формы проявления во всех аспектах.

Общее количество поэтических свидетельств, отмеченных (встречающихся нам) в связи с арабским нехви-синтаксисом в произведении «Лисан аль-араб» Ибн Мансура, составляет около девятисот тридцати тысяч бейтов. Несомненно, что эта цифра не является общим числом бейтов, на которые автор ссылается как на свидетеля, и в различных томах этого энциклопедического словаря существует многочисленное количество свидетелей, касательно других лексико-грамматических вопросов. Одним из интересных моментов является то, что Ибн Мансур не отмечает кому принадлежит одна часть свидетелей, принадлежащих арабскому нехву. Он указывает только лишь на шестьсот двадцать три из этих свидетелей. В целом, следует подчеркнуть, что вопрос принадлежности поэтических образцов не столь важен для Ибн Мансура. Он, как лексикограф, привлек внимание в основном к собранию слов, их повествованию через Коран, хадис и фрагменты стихотворений. В представлении поэтических образцов - свидетелей он не выступал с единой позиции и не опирался на определенную методологию.

Ключевые слова: шахид, аль-мансур, аль-маузун, мухадрам, бейт, мудаф, мудафун илейх

Summary

Heybet Heybetov

On the world of poetry, existing in "Lisan al-Arab" by Ibn al-Manzoor

Arabic poetry, which is involved in the development of various fields of science in the middle ages, is of particular importance in the direction of the study of Arabic philology. Numerous poetic samples - testimonies of bayts, reflected in the work of Lisan al-Arab by Ibn Mansur, one of the main sources in the direction of the study of classical heritage, cover all layers of the medieval literary environment.

The article discusses examples of the poetry so-called "shāhid bayt (the couplet)" from "Lisan al-Arab" by Ibn Manzoor, one of the most prominent representatives of the scientific heritage of the Arab world in the Middle Ages. Noting that Ibn Manzoor uses thirty-two thousand couplets, the author shows that some of these examples are used as "shāhid bayts," that is, as evidence in scientific judgments. The article also highlights Ibn Manzoor's approach to shahids and his forms of manifestation in all aspects.

The total number of poetic testimonies noted (occurring to us) in connection with the Arabic nehvi-syntax in the work of Lisan al-Arab by Ibn Mansur is about nine hundred thirty thousand bayts. There is no doubt that this figure is not the total number of bayts to which the author refers as a testimony, and in various volumes of this encyclopedic dictionary there are numerous testimonies regarding other lexical and grammatical issues. One of the interesting points is that Ibn Mansur does not mention who owns one of the witnesses belonging to the Arab Nehwa. He points only to six hundred and twenty-three of these testimonies. In general, it should be emphasized that the issue of belonging of poetic samples is not so important for Ibn Mansur. He, as a lexicographer, drew attention mainly to the collection of words, their narration through the Quran, Hadith and fragments of poems. In the presentation of poetic samples - witnesses, he did not perform from the single position and did not rely on a certain methodology.

Key words: *shāhid, al-manthūr, al-mauzūn, mukhaḍram, bayt, muḍāf, muḍāfun ileyh*

Redaksiya heyətinin üzvü f.İ.Ü.F.D., dos. Məmmədova Elmira Kekeç Fikrət qızının rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 81

**AZƏRBAYCAN VƏ FARS DİLLƏRİNDƏ
ATALAR SÖZLƏRİNİN MÜQAYİSƏSİ**

Sultan SEYİDOVA*

Açar sözlər: Azərbaycan dili, fars dili, atalar sözləri, eyni, müxtəlif, məzmun

Giriş

Şifahi xalq ədəbiyyatının mühüm növlərindən biri də atalar sözləridir. Dünyada elə bir xalq tapmaq mümkün deyil ki, onların gündəlik danışığında hansısa atalar sözlərindən istifadə olunmasın. Bu atalar sözlərinin yaranması tarixçəsi müxtəlif olsa da, hər bir xalqın tarixi, həyat tərzi, dini və adət-ənənələri həmin atalar sözlərinin yaranmasına səbəb olur. Atalar sözlərinin şifahi xalq ədəbiyyatında geniş yayılmasının başlıca səbəbi qısa cümlə ilə çox geniş mənanın ifadə olunmasıdır. Azərbaycan və fars dillərində də atalar sözləri çox geniş yayılmışdır. Məqalədə bu atalar sözləri arasındakı oxşarlıq və fərqlər üzə çıxarılmışdır.

“Ulu babaların müdriklik dəfinəsi”nin birər hikmət inciləri və fikir cövhərləri olan atalar sözləri, el məsəlləridir ki, obrazlı təfəkkürün qida mənbəyi kimi zehinlərə təpər verir. Əcdadların ruhunu yaşadan bu sözlərdən düşüncələrə ətir saçılır, güc-qüvvət gəlir, əqlin-düşüncənin qapıları onların üzünə qapanan zaman isə yazılanlardan doğma ana dilinin nəfəsini almaq, ətrini duymaq olmur. Bu üzdəndir, milli düşüncə həmişə təpər qazanmaqdan ötrü birər əcdad yadigarı olan atalar sözlərinə üz tutur, öz qidasını bir də onlardan alır. Atalardan qalma bu öyüdlərin bəzən birində ifadə olunan mətləblərlə bir elin, neçə-neçə nəsilin zəkası işığında təşəkkül tapan əxlaqına, dininə və fəlsəfəsinə, milli bədii idrak və təxəyyülünün sonsuz genişliyinə, bir sözlə, milləti millət eləyən bütün mənavi dəyərlərə bələd olmaq olar. Onun belə bir təsir gücündən bütün dövrlərin böyük söz ustaları, mütəfəkkirlər yerli-yerində və sənətkarlıqla faydalanmışlar. Dilin tarixi inkişafı nəticəsində yaranaraq mənacə də bölünməz olan atalar sözləri bu dilin əski adət-ənənələrə güzgü tutan mürəkkəb frazeoloji sistemiylə bütövləşmiş, onunla iç-içə yoğrulmuşdur. Ona görə də atalar sözündə, məsəllərdə bir sözü yerindən oynatmaq, ya sözlərin sırasını dəyişdirmək o ifadənin sintaksisini pozub təsir gücünü azalda bilir. Çünki həmin tərkiblər milli dil və düşüncənin bir-birinə qarşılıqlı təsiri nəticəsində artıq qəlibləşmiş bir şəkil almışdır. Dil ilə folklorun sərhədində dayanan və xalqın milli təfəkkür səviyyəsini anlamaq baxımından heyrətamiz dərəcədə böyük dəyəri olan bu tərkiblərdə alınmalar da az qala yox dərəcəsindədir.

Atalar sözlərinin tərfi

Folklorşünaslığın (və eləcə də dilçiliyin) bir sıra problemlərinin öyrənilməsi baxımından son dərəcə münasib olan atalar sözlərinin elmi ədəbiyyatlarda az-çox qənaətbəxş sayılacaq tərfi yoxdur. Həmin tərfin verilməyinin çətin olduğunu, hətta mümkün olmadığını söyləyənlərlə yanaşı, bir çoxları bunu hətta gərəkli də saymırlar. Modelləşdirici funksiyalı atalar sözlərini xalq ədəbiyyatına aid kiçik həcmli söyləmlərin cəmi sayıb onu qisimlərə, bu qisimlərin özünü isə yenə növlərə ayıranlar olduğu kimi tanınmış folklorçu və paremioloqlar içərisində “atalar sözünün tərfini hamısından yaxşı struktur terminlərlə vermək olar” – deyənlər də var. Hər halda paremik vahidlərin ənənəvi təsviri metodla öyrənilməsi imkanları tükənmiş, yəni bu vahidlərin özlüyündə nəyi təcəssüm etdirdikləri

* filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, BDU
e-mail: sultanseyidli@yahoo.com

sualına ənənəvi metodun dolğun cavab vermək gücü qalmamışdır. Atalar sözləri artıq ayrıca sahə kimi formalaşan struktur paremiologiyada bir çox baxımdan özünü doğrultmuş struktur-semiotik yanaşma üsulunun tətbiqi ilə getdikcə daha geniş təhlil və araşdırma obyektinə çevrilməkdədir. Paremik vahidlərin, o cümlədən atalar sözlərinin bir elin dünya haqqında təsəvvürləri toplusunda, onun dünyanı dərkində yeri və mahiyyətini üzə çıxarmaqda struktur paremiologiya əhəmiyyətli rol oynamışdır. Lakin struktur analiz, əlbəttə, həmin o açar deyil ki, paremiologiyanın bütün bağlı qapılarına düşsün. Bununla belə, paremik vahidlər kimi atalar sözlərinin struktur istiqamətdə öyrənilməsi baxımından ciddi fikir ayrılıqlarına baxmayaraq, struktur analizin məhz yanaşma tərzini araşdırıcıları açıq-aydın özünə cəlb etməsi də bir gerçəkdir. Özünün təqribən iki yüz illik tarixi boyunca folklorşünaslıq göz görə-görə klassik folklor ənənələrinin necə öz yaşarılığını itirdiyinin, neçə-neçə folklor janrının canlı ifadan qalaraq ömrünü necə başa vurduğunun şahidi olubdur. Lakin bu bir həqiqətdir ki, nə olur olsun, “atalar sözləri köhnəlmir, sönmür, getdikcə cilalanıb xalqın fikir-zəka göylərində ulduz kimi parlayır. Zamanların və nəsillərin, müxtəlif ictimai formasiyaların ağır sınaqlarından şərəflə keçdiyi üçün bu müdriklik dəfinələri ömrün, ləyaqətin, dostluğun, məhəbbətin, düşməne nifrətin, ümumiyyətlə, bütün həyatı hadisələrin və bütün bəşəri həqiqətlərin əsl meyarı, dəqiq məhək daşı olur. Atalar sözü xalqın əqli birliyinin təntənəsi, parlaq təzahürüdür. Xalqın zehni inkişaf səviyyəsini, fitri istedadını, estetik duyumundakı zərifliyi büruzə verən əsas amildir. Hər bir paremik vahid neçə-neçə yüzilliklər arxasından bu günümüzdə uzanan incə tellər kimi gərilməmişdir; ani titrəyişdən, xəfif bir təmasdan mənsub olduğu xalqın taleyi, maddi-mənəvi güzəranı barədə saysız-hesabsız hekayətlər söyləməyə qadirdir. Atalar sözü xalqın tarixə, tarixin də xalqa verdiyi ibrət dərsinin hamı tərəfindən qəbul və təsdiq edilən elə nəticəsidir ki, düzlüyünə və dəqiqliyinə şübhə yeri yoxdur. Paremik vahid, birinci növbədə, öz ədalətli ruhu ilə şüurlara hakimdir. Onun aksiomatik səciyyə daşması hökm səviyyəsində ifadə olunan məntiqi fikrin böyük ümumiləşdiricilik qüvvəsi ilə əlaqədardır. Bu “ümumiləşdirmə” müxtəlif nəsillər tərəfindən aparılmış, mətləbin- məzmunun aydın və sərrast ifadə səviyyəsinə görə ən son həddə çatmış, kristallaşmış ümumiləşdirmədir. Atalar sözü timsalında xalq öz zəkasının və dilinin ülvyyətinə, kəsərinə sığınmışdır; hər kəlam bir növ tabudur; istənilən gümandan, sualdan azaddır; hər fikri, hər etik-əxlaqi tövsiyəsi dərin daxili inamla qəbul olunan pözulmaz qanundur. Çünki xalq əzəl-binadan öz atalar sözlərini yazılmamış müqəddəs kitabın ayələri tək qavramışdır”.

İki dildə işlənən atalar sözlərinin bölgüsü

Coğrafi yaxınlıq, bir çox adət-ənənələrin oxşarlığı və bəzi məqamlarda eyniliyi, dini dünyagörüşünün birliyi Azərbaycan və fars dillərində işlənən atalar sözlərinin oxşarlığına səbəb olmuşdur. Bu iki dildə işlənən atalar sözlərini məzmun baxımından üç yerə bilmək mümkündür: 1. Tamamilə eyni olan atalar sözləri, 2. Mənası eyni olan atalar sözləri və 3. Müxtəlif mənalı atalar sözləri.

Birinci qrupa daxil olan atalar sözləri haqqında təsəvvür yaratmaq üçün aşağıdakılara baxa bilərik:

1. Tamamilə eyni olan atalar sözləri:

[Dəva sərə ləhaf-e molla bud]
Dava mollanın yorğanına görə idi.

دعوا سر لہاف ملا بود

[Beşn-o vo bavər nəkon].
Eşit və inanma.

بشنو و باور نکن

[Ba ab-e həmam dust migirəd].
Hamam suyu ilə dost tutur.

با آب حمام دوست می گیرد

[Ba yek dəst do hendevane nemişəvəd bərdəşt].
Bir əllə iki qarpız götürmək olmaz.

با یک دست دو هندوانه نمی شود برداشت

[Ba yek qol bəhar nemişəvəd].
Bir güllə bahar olmaz.

با یک گل بهار نمی شود

[Ba zəbun-e xoş mar əz surax dər miyad].
Xoş dillə ilanı yuvasından çıxarır.

با زبون خوش مار از سوراخ در میاد

[Be mah miqe to dər nəya mən dər miyam].
Aya deyir: sən çıxma, mən çıxım.

به ماه می گه تو در نیا من در میام

[Be morğəş kiş nemişe qoft].
Toyuğuna “kiş” demək olmaz.

به مرغش کیش نمی شه گفت

[Əz to hərəkət, əz mən bərəkət].
Səndən hərəkət, məndən bərəkət.

از تو حرکت از من برکت

[Atiş zəde be maləş].
Malına od vurub.

آتیش زده به مالش

[Bozorgi be əql əst, nə be sal].
Ağıl yaşda deyil, başdadır.

بزرگی به عقل است نه به سال

[Pa be dərya beqozərə, dərya xoşk mişəvəd].
Dənizə ayaq bassa, dəniz quruyar.

پا به دریا بگذاره دریا خشک می شود

[Tirəş be səng mixore].
Oxu daşa dəyib

تیرش به سنگ می خوره

[Hərf-e həqq təlxə].
Haqq söz acıdır.

حرف حق تلخه

[Xoda əz dəhənət beşnəvəd].
Allah ağzından eşitsin.

خدا از دهنت بشنود

[Səri ke dərd nemikonəd, dəstmal nemibəndənd].
Ağramayan başa dəsmal bağlamazlar.

سری که درد نمی کند دستمال نمی بندند

[Sərəş be tənəş ziyadi kərde].
Başı bədəninə ağırlıq edir.

سرش به تنش زیادی کرده

[Sokut neşane-ye rezayət əst].
Sükut razılıq əlamətidir.

سکوت نشانه ی رضایت است

[Səda əz təh-e çah bəramədən].
Səsi quyunun dibindən gəlir.

صدا از ته چاه بر آمدن

[Ənqur-e xub nəсіб-e şəğal mişe].
Yaxşı üzüm çaqqala nəсіб olar.

انگور خوب نصیب شغال می شه

2. Mənaca oxşar olan atalar sözləri:

[Ba yek tir do neşun zədən].

Bir oxla iki nişan vurmaq.

(Bir güllə ilə iki dovşan vurmaq)

با یک تیر دو نشون زدن

[Be dər qoft, divar beşnəvəd].

Qarıya dedi, divar eşitsin.

(Qızım sənə deyirəm, gəlinim sən eşit)

به در گفت دیوار بشنود

[Çənd ta pırahən biştər pərə kərde].

Bir neçə köynəyi daha çox yırtmışdır.

(Neçə bahar çox yaşayıb)

چند تا پیراهن بیشتر پاره کرده

[Divar muş dare, muşəm quş dare].

Divarın siçanı var, siçanın da qulağı var.

(Divarın da qulağı var)

دیوار موش داره موشم گوش داره

[Rəge xabe kəsi ra be dəst avərdən].

Kiminsə yuxu damarını əldə etmək.

(Zəif damarını tutmaq)

رگ خواب کسی را به دست آوردن

[Rəft ke riş dər biyavərəd səbiləş ra həm baxt].

Getdi saqqal çıxarsın, bığını da itirdi.

(Qaşını düzəltmək əvəzinə, vurub gözüünü də çıxardı)

رفت که ریش در بیاورد سبیلش را هم باخت

[Şenidən key bovəd manənd-e didən].

Eşitmək nə vaxt görmək kimi olar?

(Yüz dəfə eşitməkdənsə, bir dəfə görmək yaxşıdır).

شنیدن کی بود مانند دیدن

[Şotor didi, nədidi].

Dəvə gördün, görmədin.

(Dəvə gördün, heç qılını da görmədim)

شتر دیدی ندیدی

[Bad avərdə ra bad mibərəd].

Küləyin gətirdiyi küləklə gedər.

(Hayla gələn huyla gedər).

باد آورده را باد می بره

[Payan-e şəb-e siyəh sepid əst].

Qaranlıq gecənin sonu ağılıqdır.

(Hər şərdə bir xeyir var).

پایان شب سیاه سپید است

[Zir-e kase nim kase əst].

Kasanın altında maskura var.

زیر کاسه نیم کاسه است

3. Müxtəlif mənalı atalar sözləri

[Əz in sotun be un sotun fərəc əst].

Bu sütundan o sütuna açılış var.

از این ستون به اون ستون فرج است

[Aş nəxorde ve dəhan suxte].

Şorba yeməmiş ağzı yanmış.

آش نخورده و دهان سوخته

[Kəfgir təhe dig xord].

Kəfgir qazanın dibinə dəydi.

کفگیر ته دیگ خورد

فلل نبین چه ریزه

[Felfel nəbin çe rize].
İstiot, baxma, necə xırdadır.

دوستی خاله خرسه

[Dusti-ye xale xerse].
Ayı xalanın dostluğu.

باج سییل

[Bace səbil].
Bığ haqqı

بار کج به منزل نمی رسد

[Bar-e kəc be mənzel nemiresəd].
Əyri mal mənzil başına çatmaz.

با نردبان به آسمون نمی شه رفت

[Ba nərdeban be asemun nemişe rəft].
Nərdivanla göyə çıxmaq olmaz.

به روباهه گفتند شاهدت کیه؟ گفت: دمبم

[Be rubah qoftənd: Şahədət kiye? Qoft: Dombəm].
Tülküyə dedilər: Şahidin kimdir? Dedi: Quyuğum.

به هر کجا که روی آسمون همین رنگه

[Be hər koca ke rəvi asemun həmin rəngə].
Hara getsən, asiman həmin rəngdədir.

به شتر مرغ گفتند بار ببر گفت مرغم. گفتند ببر. گفت شترم

[Be şotormorğ qoftənd bar bebər qoft morğəm. Qoftənd bepər. Qoft şotorəm].
Dəvəquşuna dedilər: Yük daşı, dedi: Quşam. Dedilər: Uç. Dedi: Dəvəyəm.

از این امامزاده کسی معجزه نمی بینه

[Əz in emamzade kəsi moceze nemibine].
Bu imamzadədən kimsə möcüzə görmür.

از خر افتاده خرما پیدا کرده

[Əz xər oftade, xorma peyda kərde].
Uzunqulaqdan düşüb, xurma tapıb.

از بی کفنی زنده ایم

[Əz bikəfəni zendeim].
Kəfənsizlikdən diriyik.

از کیسه خلیفه می بخشه

[Əz kise-ye xəlife mibəxşe].
Xəlifənin kisəsindən bağışlayır.

آب از دستش نمی چکد

[Ab əz dəstəş nemiçəkəd].
Əlindən su dammır.

آب از دریا بخشیدن

[Ab əz dərya bəxşidən].
Dənizdən su bağışlamaq.

آن را که حساب پاک است از محاسبه چه پاک است

[An ra ke hesab pak əst, əz mohasebe çe bak əst].
Kimin ki hesabı düzdür, haq-hesabdan nə qorxusu var?

برای همه مادر است برای من زن بابا

[Bəra-ye həme madər əst, bəra-ye mən zən-e baba].
Hamı üçün anadır, mənim üçün atanın arvadı.

پول که زیاد شد خانه تنگ می شود و زن زشت

[Pul ke ziyad şod xane təng mişəvəd və zən zest].
Pul ki çoxaldı, ev dar olar və arvad kifir.

توی هفت آسمون به ستاره نداشتن

[Tu-ye həft asemun ye setare nədaştən].
Yeddi asimanda bir ulduzu olmamaq.

تا مردم سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد

[Ta mərdom soxən nəqofte, başəd eyb-o honərəş nəhofte başəd].
Adam ağzını açmayanadək eybi və hünəri gizli qalar.

سگ زرد برادر شغال است

[Səg-e zərd bəradər-e şəğal əst].
Sarı it çaqqalın qardaşdır.

سالی که نکوست از بهارش پیداست

[Sali ke nekust, əz bəharəş peydaşt].
Yaxşı il baharından məlumdur

صبر کلید کار هاست

[Səbr kelide karhast].
Səbr işlərin açarıdır.

Nəticə

Azərbaycan və fars dillərində olan atalar sözlərini şərti olaraq üç hissəyə bölmüşük:

1. Hər iki dildə eyni olan atalar sözləri. Yuxarıda verdiyimiz misallardan gördük ki, bu atalar sözləri az qala sözbəsöz tərcümə olunmuşdur.

2. Mənaca oxşar atalar sözləri. Bu növ atalar sözlərinə gəldikdə isə insanların düşüncə tərzini, məişəti eyni olduğuna görə onlarda işlənən eyni mənalı atalar sözlərinin olması labüddür.

3. Fərqli mənalarda olan atalar sözləri. İran və Azərbaycan qonşu ölkələr olsa da, onların tarixi şəraiti, ədəbiyyatı, yaşayışı, adət-ənənələri arasında fərqliliklər də vardır. Bu da fərqli mənalı daşıyan atalar sözlərinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Araşdırma zamanı məlum olmuşdur ki, birinci və ikinci dəstəyə aid olan atalar sözləri üstünlük təşkil edir. Bu da hər iki xalqın adət-ənənəsinin, yaşayış tərzinin, düşüncəsinin oxşarlığından irəli gəlir.

ƏDƏBİYYAT

1. https://az.wikiquote.org/wiki/Az%C9%99rbaycan_atalar_s%C3%B6zl%C9%99ri
2. <http://meneviservetimiz.az/az/2012-05-27-06-30-31/atalar-s%C3%B6zl%C9%99ri>
3. <http://koodakan.org/Gnome/>
4. <https://www.beytoote.com/fun/proverb/iranian-proverb.html>

Резюме

Султан Сейидова

Сравнение пословиц на азербайджанском и персидском языках

Пословицы являются одним из важнейших видов устной народной литературы. В мире невозможно найти нацию, которая не использует пословицы в повседневной речи. Хотя история создания этих пословиц различна, история, образ жизни, религия и традиции каждого народа являются причиной образования этих пословиц. Основной причиной распространения пословиц в устной народной литературе является выражение более широкого значения в коротком предложении. Пословицы, каждая из которых является жемчужиной мудрости и мыслей сокровищницы мудрости прадедов - это притчи людей, придающие силу разуму, как источник пищи для творческого мышления. От этих слов, придающих жизнь душе предков, запахи распространяются на мысли, приходит сила, и когда двери разума и мысли закрываются для них, они не могут ни услышать аромат родного языка, ни продышать им. Поэтому национальное мышление, чтобы достичь высот, всегда ссылается на пословицы, являющиеся наследственной реликвией, доставшейся нам от предков и питается ими. Даже единая пословица, доставшаяся нам от предков выражена сущностью, на основе которой можно узнать о морали, религии и философии, созданной в умах многих поколений, о бесконечной широте национального художественного воображения и познания и, другими словами, о всех моральных ценностях, формирующих нацию.

Пословицы также широко распространены в азербайджанском и персидском языках. В данной статье выявлены сходства и различия между этими пословицами. Пословицы в Азербайджанском и персидском языках условно разделены на три части: 1. Пословицы, которые одинаковы в обоих языках. 2. Пословицы: схожие по значению. и 3. Пословицы, имеющие совершенно разные значения. Во время исследования выяснилось, что пословицы, принадлежащие к первой и второй группам преобладают. И это связано со сходством традиций, образа жизни и мышления обеих наций.

Ключевые слова: *Азербайджанский язык, персидский язык, пословицы, одинаковый, разный, содержание*

Summary

Sultan Seyidova

Comparison of Proverbs in Azerbaijani and Persian Languages

Proverbs are one of the most important types of oral folk literature. In the world it is impossible to find a nation that does not use proverbs in everyday speech. Although the history of the creation of these proverbs is different, the history, way of life, religion and traditions of each people are the reason for the formation of these proverbs. The main reason for the spread of proverbs in oral folk literature is the expression of a broader meaning in a short sentence. Proverbs, each of which is the pearl of wisdom and thoughts of the treasury of the wisdom of the great-grandfathers, are parables of people that give strength to the mind, as a source of food for creative thinking. From these words, which give life to the soul of the ancestors, smells spread to thoughts, strength comes, and when the doors of mind and thoughts are closed for them, they can neither hear the scent of the native language nor breathe it. Therefore, in order to reach heights, national thinking always refers to proverbs, which are a hereditary relic, inherited from our ancestors and are fed by them. Even a single proverb, inherited from our ancestors, is expressed by the essence, on the basis of which one can learn about morality, religion and philosophy, created in the minds of many generations, about the infinite breadth of national artistic imagination and knowledge and, in other words, about all the moral values that form the nation.

Proverbs are also widely spoken in Azerbaijani and Persian. This article identifies the similarities and differences between these proverbs. Proverbs in the Azerbaijani and Persian languages, conditionally divided into three parts: 1. Proverbs, which are the same in both languages. 2. Proverbs: similar in meaning. and 3. Proverbs that have completely different meanings. During the study it turned out that proverbs belonging to the first and second groups predominate. And this is due to the similarity of traditions, way of life and thinking of both nations.

Key words: *Azerbaijani language, Persian language, proverbs, same, different, content.*

Redaksiya heyətinin üzvü fil.e.d., prof. Qasımov İkrəm Ziyad oğlunun rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 82

MİSİRDƏ “YENİ DALĞA” ƏDƏBİ CƏRƏYANININ KƏNDLİ QADIN
OBRAZLARININ HƏYATINDA HƏDƏFLƏDİYİ PROBLEMLƏR
(MƏHƏMMƏD YUSUF ƏL-QUAYYIDIN ƏSƏRLƏRİ ƏSASINDA)

Xumar ƏLƏKBƏROVA*

Açar sözlər: əl-Quayyid, Misir, Misir inqilabı, ictimai-siyasi proseslər

Giriş

Ərəb ədəbiyyatının cahiliyyə dövründən inkişaf edərək, müasir ədəbi irsə çatana qədər keçdiyi yolda dəyişən çox şey vardır: istər janr, ifadə tərz, istərsə də ideya, məzmun, mövzu və obrazlar. Bunların arasında daha çox dəyişikliyə məruz qalan, təkamül yolu keçən isə qadın obrazlarıdır desək, yanılmırıq. Belə ki, zəngin cahiliyyə dövrü ədəbiyyatında ərəb üçün dəyərli olan dəvə, döyüş, silah və şərəbin vəsfi ilə vəsflənən, yalnız eşq mövzularının obrazı olan qadının həmin dövr ərəb cəmiyyətində rolu və yeri elə mötəbər deyildi. İslamın yaranması ilə dinin, Müqəddəs Kitabın qadınlara verdiyi önəm və hüquqlarla onların həm cəmiyyətdə, həm ədəbiyyatda dəyəri dəyişir. Bununla belə, qadının ədəbiyyata müəllif və əsas obraz qismində gəlişi təbii ki, yeni dövr ərəb ədəbiyyatının inkişafı ilə bağlıdır. Məhz bu dövrdə cəmiyyətdə, eləcə də ədəbiyyatda ərəb qadınının tədriclə dəyişdiyini, təkamülünü, söylərini və mübarizəsini görürük.

Misir inqilabının ədəbiyyata təsiri

2011-ci ildə Misirdə inqilabı yaradanlar, yaşayanlar təkcə böyük şəhərin sakinləri – tələbə, müəllim, sürücü, xidmətçi, fəhlə deyil, həm də kəndlilər – fəllahlar idi. İnqilab yalnız Qahirədə yetişməmiş, Misirin ehramlarından çox uzaq səhralarında, kəndlərində də cücərmişdi. İstər Misir, istərsə də dünyanın başqa dövlətlərində baş vermiş inqilabların iştirakçılarının böyük bir payının kəndlilərdən ibarət olmasını söyləmək üçün sırf tarixçi olmağa gərək yoxdur. Beləliklə, tarixi proseslərdən kənar qalmayan Misir inqilabı üçün də zəmin yalnız şəhərdə deyil, kəndlərdə və kəndlilərin yaşamında yetişmişdi.

Bütün bunlar təbii ki, cəmiyyətin ziyalısının, ədibinin, siyasi düşüncə sahibinin təfəkkür süzgecindən, yaradıcılıq təxəyyülündən kənar qala bilməzdi. Mübarək rejimini (1981-2011) dəyişən tarixi-ictimai şərait bir çox Misir yazıçılarının “kənd povest və romanlarında” müfəssəl işlənmişdir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, 2011-ci il inqilabına qədər Misir ədəbiyyatında Məhəmməd Hüseyn Heykəlin 1914-cü ildə yazdığı “Zeynəb” əsəri ilə formalaşan kənd reallıqları və kəndli obrazları var idi və bunlar zamanla dəyişərək artıq “Yeni dalğa” cərəyanının nümayəndəsi Yusif Məhəmməd əl-Quayyidin əsərlərində fərqli şəkildə təqdim olunur ki, bu da inqilaba zəmindən xəbər verir.

Ümumiyyətlə, obrazların kimliyindən asılı olmayaraq, əl-Quayyid həmişə misirlini və Misir mühitini işləmişdir. Onun “Matəm” (1969), “Quraqlıq günləri” (1973), “əl-Minisi xutorunda hadisə” (1971), “Bunlar Misirdə bu gün baş verir” (1977), “Misir torpağında müharibə” (1981), “Qış yuxusu” (1976), “Bəlağətli misirlinin şikayətləri” (1983) və digər əsərlərində Misirin hər kəsi və hər yönü təsvir olunmuşdur. M.Y.Əl-Quayyid 1944-cü ildə əl-Buheyre vilayətinin Əz-Zəhriyyə kəndində dünyaya gəlib. İlk təhsilini kuttəbdə alıb, daha sonra Müəllimlər İnstitutunu bitirib. Əsasən roman və povest janrında yazan müəllif Misirdə “Yeni dalğa” ədəbi cərəyanının ən parlaq nümayəndələrindən biri sayılır, “Yeni dalğa” ruhunda yazılmış hekayələri “Nilin dağılması” (1976), “Qurumuş

* filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünəşliq İnstitutu
e-mail: uxba@mail.ru

göz yaşları” (1981), “Yoxsullar ölkəsindən hekayətlər” (1983) və başqa məcmuələrdə toplanıb.

Yeni qadın obrazları

Qeyd edək ki, yeni qadın obrazları ərəb ölkələrində, cəmiyyətində baş verən ictimai-siyasi, iqtisadi, mədəni proseslərə, bir sözlə, tarixi şəraitə uyğun dəyişir. Belə ki, Cürçi Zeydan (1861-1914), Məhəmməd Hüseyn Heykəl (1988-1956), Məhəmməd Muveylhi (1868-1930), Mustafa Lütfi Mənfəluti (1876-1924), Səlim əl-Bustani (1848-1884), Məhəmməd Teymur (1892-1921), Mahmud Teymur (1894-1973) və digər yeni dövr ədiblərinin əsərlərində canlandırılan ərəb qadınlarını artıq bir qədər sonrakı mərhələdə xeyli fərqli görürük. Müasir ərəb ədəbiyyatında qadınlar hüquqları sıxışdırılsa da, mübarizə aparan, vətən təəssübkeşli, demokratik baxışlı, novatorluğa meyilli, mütərəqqi islahatları arzulayan, azadlıq sevdalı, yüksək vəzifə kürsülərində əyləşmiş, cahilliyə qarşı çarpışan ali-təhsilli, keçmişdən qalmış əxlaq stereotiplərini qəbul etməyən fərdlərdir. Lakin əlbəttə ki, bütün ərəb cəmiyyəti bu qadınlardan ibarət deyil və ədəbiyyatda onların fonunda cahil, söz demək, fikir bildirmək hüququ olmayan, pulla alınmış satılan qadınların da inikasını görürük.

Qeyd etmək lazımdır ki, yeni dövr ərəb ədəbiyyatının yaranması ilə ənənəvi obrazların yeni təsnifatı – şəhərli və kəndli qadın obrazları formalaşmış olur. Əsərlərdə artıq ərəb qadını iki fərqli mühitin təmsilçiləri kimi təsvir olunur. Əlbəttə, fərqli mühitdən olmaları onları ərəb cəmiyyətində hökm sürən eyni problemlərlə üzləşməkdən, eyni haqsızlıq, cəhalət və mərhumiyyətlərdən uzaq etmir.

XX əsrin 60-cı illərində Misir ədəbiyyatında yaranan “Yeni dalğa” ədəbi cərəyanı nümayəndələrinin əsərlərində də iki fərqli mühitdən olan qadınların eyni problemlər prizməsindən tamam rəngarəng obrazlarını görmək mümkündür. Ələlxüsus kəndli qadın obrazlarının “yeni dalğaçı” Məhəmməd Yusuf Əl-Quayyidin “əl-Minisi xutorunda hadisə” (1971), “Bunlar Misirdə bu gün baş verir” (1977), “Misir torpağında müharibə” (1981) və digər əsərlərində real təsvirləri verilmişdir (4).

Ümumiyyətlə, ərəzisinin yalnız 3 faizi əkinə yararlı, hava şəraitindən asılı olaraq qismən məhsuldar sayılan Misirdə torpaqla yaşayanların acınacaqlı durumunu təsəvvür etmək çətin deyil. XX əsrin ortalarında bu az əkinə yararlı torpaqların qeyri-bərabər bölgüsü isə durumu daha da acınacaqlı edirdi. Belə ki, sənədlərdə 1952-ci il inqilabına qədər bu torpaqların əsas payının 280 iri feodalın əlində cəmləşdiyi qeyd edilirdi. Varlılar hərəsinə 500 fəddan torpaqları olduğu halda, kəndlilər malik olduqları maksimum 1 fəddanla keçinə bilmədikləri üçün torpağı həmin varlılardan icarələməyə məcbur olurdular, icarə haqları isə çox idi. Bütün bunlarla yanaşı, Misirdə torpaqsız kəndlilər – batraklar da var idi. Həmin dövr üçün onların sayı təxminən 2 milyona yaxın göstərilir. Belə olan halda inqilabın kəndlərdə hələ lap erkən yetişdiyini deyə bilərik. Bu səbəbdəndir ki, 1952-ci ildə hərbi çevriliş nəticəsində hakimiyyətə gələn əksəriyyət mənşəcə kəndlilər olan “azad zabitlər” aqrar islahatların vacibliyinin qaçılmaz olduğunu dərk edirlər. Və 1952-ci il sentyabrın 9-da aqrar islahatlar haqqında qəbul edilən qərar dönüş nöqtəsi olsa da, bunu vəd etsə də, tarixi həqiqətlər belə olmadı. Yeni qanuna görə feodal maksimum 200 fəddan torpağa sahib ola bilərdi və yerdə qalan torpaqların dövlətin xeyrinə onların əlindən alınması prosesi başlayır. Xüsusi sosial fond yaradılır və alınan torpaqlar ora yığılır, oradan kəndlilər arasında ailə başına hesablanmaqla 2-5 fəddan arasında paylanır. Əlbəttə, torpaqların paylanması tamam ödənişsiz həyata keçirilmir, kəndlinin ailəsi 30 il ərzində ixtiyarında olan hər fəddana görə 14 Misir funtu ödəməli idi. Torpaq icarəsində də tariflərə yenidən baxılır və kəndlilər üçün münasib qiymət təyin edilir. Batraklara isə minimum əmək haqları müəyyənləşdirildi. Məhz bu dönmədən sonra Misir tarixində ilk dəfə kəndlilər də Həmkarlar İttifaqı yaratdılar.

1961-ci ildə bu aqrar islahatların ikinci dalğası başladı. Feodalların ixtiyarındakı torpaq paylarının həcmi daha 2 dəfə azaldıldı. Onların qanunu yan keçmək üçün müxtəlif sənədlərlə firıldaqlarının qarşısını almaq üçün tədbirlər gücləndirildi. Bundan başqa, əgər aqrar islahatların ilk mərhələsində feodal əkin üçün tamam yararsız, az məhsuldar quru torpaqları vermişdisə, bu dəfə alınan torpaqlar məhsuldar idi. Çünki artıq birinci mərhələdə pis torpaqlar verilmiş, əldə qalan torpaqlar əksinə, daha yararlı idi. 1964-cü ildə isə alınan torpaqlara görə feodallara verilən kompensasiyalar tamamilə ləğv edildi. Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, məntiqi olaraq bu aqrar islahatlar birilərini – fəllahları, batrakları xoşbəxt edirdisə, həyatını yüngülləşdirirdisə, cəbhənin o biri tərəfində varlı torpaq sahiblərini məyus edirdi. Və təbii olaraq cəbhələşmə daha da dərinləşir. “Azad zabitlər”dən, aqrar islahatlardan narazı olan təbəqələr yaranır. Və bu təbəqə hər nə yolla olursa-olsun, bu islahatların yerlərdə aparılmasına qarşı çıxır, saxta sənədlərlə, torpaqları həttə mərhumlardan, qulluqçuların adlarına rəsmiləşdirməklə müsadirədən saxlamağa müvəffəq olurdular. Onlar kəndlilərin həyatını dözülməz etməyə çalışır, özlərinin “yenilməz büt” xofunun kəndlilərin üzərindən qalxmaması üçün müxtəlif alçaqlıqlara, cinayətlərə əl atır və təbii ki, “bəlkə qaytardılar” xülyası ilə yaşayırdılar.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, həmin varlıların siyasi dayaqlarını islahatlar yenə bilməmişdi. O üzədən paytaxtda verilən qərarlar, aqrar islahatlar və proqramlar realda kəndlərdə özünü doğrultmurdu. Və bu, “yeni dalğaçıları”, eləcə də Əl-Quayyidi haqlı olaraq, həmin məqamları işıqlandırmaya təhrik edirdi.

Əl-Quayyidin “Əl-Minisi xutorunda hadisə” əsərində qadınlar

Əl-Quayyidin 1971-ci ildə qələmə aldığı “Əl-Minisi xutorunda hadisə” əsərində kəndlərin yeni Misir inqilabına qədər yarım əsrlik bir dövrünün real təsvirləri verilmişdir. Yuxarı səviyyədə aparılan danışıqların, qəbul edilən qərarların, siyasi kurs və islahatların Misirin kəndlərindən çox uzaq olduğu “Əl-Minisi xutorunda hadisə”nin ilk səhifələrindən bəlli olur.

Əl-Minisi xutoru hacı Xabatulla Abd əl-Cabbar Əl-Minisiyə məxsusdur. Xutorda hər qarış torpaq, hər ev, dükan, küçə onunundur. Burada qazanılan hər bir şey onunla yarı bölünür. O, buranın həm ağası, həm ağsaqqalı, həm polisi, həm hakimi, həm imamıdır. Ona xutorda sitayiş edirlər desək, yanılmazdır. Lakin hadisələrin gedişatı ilə Əl-Quayyid onun kəndlilərin əcdadlarının bir zamanlar sitayiş etdikləri bütələr kimi zəif, qüdrətsiz, yalançı olduğunu, xəbis, zalım simasını açmaqla, xutor sakinlərinin ona qarşı dəyişən münasibətini göstərir.

Povestdə “yeni dalğaçı” Əl-Quayyid insanların ənənələrə, əxlaqi dəyərlərə, intiqama, namusa, bununla bərabər taleyin yazısına boyun əymələrinin onları məntiqi təfəkkürdən uzaq salmasına və bunun acı nəticəsi olaraq gənc bir qızın ölümünə toxunur.

Müəllifin kənd reallıqlarından bəhs edən “Əl-Minisi xutorunda hadisə” povestinin qadın qəhrəmanları sələflərindən çox fərqlənirlər (1). Əsərin əsas obrazlarından biri Sabrin Əbd əs-Səttardır, süjet xətti onun taleyi ətrafında qurulub və müəllif qəhrəmanının doğulduğu andan qətlə yetirilənə qədər həyatını təhkiyə etməklə bir neçə ideyanı çatdırır: Əbd əs-Səttarın tək qızı Sabrin hələ yetkinlik yaşına çatmamış, özündən yaşca böyük, xutorda zəhmətsevərliyi ilə tanınan yoxsul biri ilə sevgisiz, valideynlərinin məsləhəti ilə nişanlanır. Nişanlısı kənddən uzaqda işləyib evlənmək üçün pul topladığı müddətdə Sabrin xutorun ağasının gənc oğlu, şəhərdə təhsil alan Safvata aşiq olur. Sabrin Safvatla tamamilə ayrı təbəqənin adamları olduqlarını bilir, öz nişanlısını sevməsə də, onun qürurunu, namusunu və valideynlərinin qarşısında borcunu dərk edir, içində baş qaldıran sevgisini boğmağa hazırdır. Lakin varlı həyatın ərköyünləşdirdiyi Safvatın uğursuzluqlarının intiqamı qarşısında Sabrinin müqaviməti zəif olur. Həyatda heç nəyə nail ola bilməyən Safvat Sabrinin namusunu ləkələməklə özü-özünə qələbəsini sübut etmək istəyir. Sabrin

kənddəki digər qadınlar kimi acızdır və çıxılmaz duruma düşüncə Əbd əs-Səttar Safvatın atasından aldığı pulla qızını həkimə aparıb dünyaya gələcək uşağdan azad olur. Amma pul hər şeyi həll etmədiyi kimi, istər Misir, istər digər ərəb ölkələrində ən önəmli olan əxlaqi dəyərləri də satın ala bilmir. Sabrinin qardaşı Zanati xəstə yatağında olarkən bacısına dərman əvəzinə zəhər – “Teksafen” içirdir. Sadələvh Sabrin qardaşından dərman, əlac umduğu halda, varlı Safvatın ərköyünlüyünün, valideynlərinin cahilliyinin, qardaşının qeyrət, namus hisslərinin qurbanı olur. Müəllif bu kəndli qızın timsalında bütün cahil, savadsız, haqları tapdanmış, həyatları alınıb satılan misirli qadınların taleyini cəmləşdirmişdir.

Əsər kəndə gələn prokurorluq nümayəndəsinin Sabrinin ölüm faktını araşdırması ilə başlayır. Və müəllif faktı araşdırdıqca bu məsum qızın ölümündə əslində bütün kəndin, cəmiyyətin günahkar olduğunu vurğulayır, çatdırmaq istədiyi əsas ideya isə ondan ibarətdir ki, istər kənd, istər şəhər – bütün Misirdə haqsızlıq, cahillik hökm sürür və pulun gücünü heç bir islahatlar dəyişə bilmir.

əl-Quayyidin “Bunlar Misirdə bu gün baş verir” əsəri

“Bunlar Misirdə bu gün baş verir” əsərində isə kənddə bir ailənin acından ölməmək üçün səyləri təsvir edilir (2). Əsərin əsas qəhrəmanı əd-Dabiş Araıs tipik Misir kəndlisidir - səhər açıldan gün batana qədər torpaqda çalışan, bütün günü işləməsinə baxmayaraq, əyni paltar, qarnı doyunca çörək tapmayan, borcu borc üstünə yığılan, tək fikri axşam evə dönəndə 3 körpəsi üçün bir tikə çörək aparmaq olan məzlum insan. Onun bütün çətinliklərini əsərin başqa obrazı – arvadı Sudfa bölüşür.

ABŞ prezidenti Riçard Niksonun (1969-1974) Misirə səfəri münasibətilə ayrılacaq ərzaq yardımının kənddə yalnız hamilə qadınlara paylanacağını bildikdə əd-Dabiş Sudfanı hamilə kimi təqdim edərək ərzaq yardımını almağa qərar verir. Ailə, cəmiyyət qarşısında vəzifəsi ancaq dünyaya uşaq gətirmək olan Sudfa isə həmin vaxt hamilə olmadığı üçün ərinə məyus etdiyini bilir, çox üzülür. Ona görə ərinin dedikləri ilə razılaşıb, özünü hamilə kimi təqdim edir. Ərlə arvadın əməlinin üstü açılanda isə yardım geri alınır və polis məntəqəsinə aparılan əd-Dabiş orada müəmmalı şəkildə ölür. Bu vaxta qədər həyat yoldaşını tanrı kimi başının üstündə, hər çətinliyin qarşısında divar olaraq görən qadın tək qalır və daha acınacaqlı həyatı bundan sonra başlayır. İstintaq vaxtı yalançı hamiləliyini etiraf etməsini zabit tələb edərək qadının təskinlik tapdığı tək şey: əgər bu yalana görə onu həbsə atarlarsa, orada ərinə görməkdir.

Sudfa dul qalan çoxsaylı cahil Misir qadınlarının əziyyət, iztirab və gələcək qarşısında çarəsizliklərini özündə təcəssüm etdirir. Əsərə özünü də obraz kimi daxil edən yazıçı dul qalmış qadınla görüşür: yanından ayrılmayan iki azyaşlı və qucağında körpə olan, isti torpaq yalın ayaqlarını yandıran, meyit kimi bəmbəyaz, solğun bənizli olan arıq, çəlimsiz gənc qadın. Yazıçının “Necə yaşayırsınız?” sualına isə “Heç özüm də bilmirəm, necə yaşayıram”, - deyə cavab verir.

Ərinin ölümündən sonra əlindən heç bir iş gəlməyən Sudfa bir qarın çörəyə qulluqçu işləməyə başlayır, axşam yorğun evə dönüncə əməyi müqabilində aldığı yeməyi evdə uşaqları arasında bölüşür, özü aclıq çəkir. Artıq dilənməyi belə düşünür, amma bilir ki, əd-Dabiş sağ olsa, buna etiraz edərdi. Əslində, kəndlilərin vəziyyəti o qədər ağırdır, dilənçiyə bir tikə quru çörək verməyə belə imkanları yoxdur.

Əksər Misir kəndli qadınları kimi o da erkən ailə qurub. Ailə quran zaman 10 yaşındaydıqandan rəsmi nikahı, dünyaya gələn 3 körpəsinin doğum haqqında sənədi yoxdur və bu səbəbdən ərinin ölümündən sonra yardım alması da mümkün olmur. Əslində müavinət almaq üçün ondan tələb olunan sənədlərin uzun siyahısının ardınca məlum olur ki, sosial yardım almaq üçün növbədə təxminən 300 adam var və ildə 2-3 adama vəsait ayrıldığı nəzərə alınsa, Sudfa ən yaxşı halda 100-150 il növbəsini gözləməlidir. Ayrılacaq

müavinət isə cüzidir. Bütün bu sənəd süründürməçiliyinin qarşısında sənədsiz Sudfa özünü çıxılmaz bir quyuda hiss edir və o da “Yeni dalğa” cərəyanının başqa bir nümayəndəsi Məhəmməd əl-Busatinin “Dul qadınlar” əsərindəki qadınların uzun qara sırasına qarışır (3, 150).

Əl-Quayyidın “Ayrılıq” əsəri

M.Y. əl-Quayyid başqa qəhrəmanı Şamaanın timsalında isə (“Ayrılıq”) Misirin başqa reallıqlarını açır (3). Kənddə yalnız yaşayan bu qızın tək qardaşından başqa heç kimi yoxdur. Qardaşı bir il öncə başqa ölkəyə qazanc dalınca gedib və ondan heç bir xəbər yoxdur. Şamaa kəndin mirzəsinin yanına gəlir ki, qardaşına məktub yazdırsın. Amma problem ondadır ki, bu kimsəsiz qızcığaz laldır. Mirzə onun qardaşına nə yazmaq istədiyini bilmir və qarşısında aciz ağlayan Şamaanın dolub-boşalan gözlərinə baxaraq kənddə tək, kimsəsiz bir qadının hansı çətinliklərə, ağır həyata məhkum olduğunu açıqlayan bir məktub yazır: “Oğlum, bacın Şamaa hönkür-hönkür ağlayır və bütün kənd onu sakitləşdirə bilmir. Onu xilas et, ya heç olmasa bir kəlmə cavab yaz. Ayrılığınız uzun çəkdi, axı, onun səndən başqa heç kimi yoxdur, yalnızdır” (3, 219). Daha sonra məktuba əlavə edir ki, “bacısı ac-yalavac dolanır, əvvəlki görkəmindən əsər-ələmət qalmayıb, zəifləyib, böyük evdə tənha yaşamaq çətindir – qışlar sərt soyuq, yay ayları isə yandırır yaxır. Onun tək doğması qardaşı isə qürbət ölkədə və heç kəs onun haqqında nəşə bilmir, bu zavallıya bir xəbər vermir”. Bu ürək ağrısından məktub yekunlaşdıqdan sonra isə məlum olur ki, məktubu göndərmək üçün Şamaada ünvan da yoxdur. Burada müəllif məsələni çözülməmiş buraxmaqla, əslində Misirdə mövcud problemlərin beləcə həll olunmamış qaldığına işarə vurur (5).

Eyni bədbin ton müəllifin başqa bir qəhrəmanı, oğlunun ölüm xəbəri ilə barışmayıb müharibədən qayıtmasını gözləyən Umm Lamlumun acı taleyində də işlənmişdir (“Bəlağətli kəndlinin müharibə ilə bağlı dedikləri”). Ərini hələ gənc yaşında itirib dul qalan Umm Lamlumun həyatda yaşamaq üçün tək səbəbi oğludur. Artıq bir ildir oğlundan xəbər almayan qadın onun ölümünü qəbul edə bilmir. Üç il qədər ölümü rəsmi təsdiqlənmədiyi halda, övladı itkin düşmüş sayılır və qadın itkin düşmüş statusuna görə ona verilən müavinəti toplayıb, oğlu hərbi xidmətə getməzdən öncə könül verdiyi qızın qapısına elçi gedir, hədiyyələr alır, toy tədarükünə başlayır (3, 204). Burada müəllif müharibənin misirli qadınların taleyində yaratdığı faciəni işləmişdir.

Nəticə

Beləliklə, M.Y. əl-Quayyid cəhalət və səfalətdən qurtula bilməyən, kağızda yazılıb, amma reallaşdırılmayan aqrar islahatların həsrətini çəkən kəndlərdə tarixi hadisələrin fonunda Misir qadınları ilə bağlı acı reallıqları təsvir etməklə, mövcud problemlərin kökünə varmağa çalışmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Мухаммед Юсуф Аль-Куайид. Происшествие на хуторе Аль-Миниси. Москва, 1983, 304 с.
2. Мухаммед Юсуф Аль-Куайид. Это происходит в Египте в наши дни. Москва, 1980. (<http://e-libra.su/read/361780-eto-proishodit-v-egipte-v-nashi-dni.html>)
3. Современный египетский рассказ. Москва, 1988, 261 с.
4. https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%B0%D0%B9%D0%B8%D0%B4_%D0%9C%D1%83%D1%85%D0%B0%D0%BC%D0%BC%D0%B5%D0%B4_%D0%AE%D1%81%D1%83%D1%84_%D0%B0%D0%BB%D1%8C
5. <https://www.socionauki.ru/journal/articles/136489/>

Резюме

Хумар Алекперова

***Проблемы литературного течения «Новая волна» в жизни сельчанок Египта
(на основании произведений Мухаммеда Юсуфа Аль-Куайида)***

Мухаммед Юсуф аль-Куайид – один из видных представителей литературного течения «Новая волна», сформировавшегося в египетской литературе в конце XX века. Родился в деревне Эд-Дахрия мухафазы Бухейра. Окончил сначала куттаб, затем педагогический институт.

В 2008 году получил Государственную премию в области искусства за роман «Война на земле Египта» (1981), занимающий четвертое место по читаемости среди ста самых известных арабоязычных романов; это произведение даёт широкую картину жизни египетской деревни начала 1970-х годов.

Другие известные произведения: повести «Дни засухи» (1973), «На хуторе аль Миниси» (1971, русский перевод – 1976), романы «Это происходит в Египте в наши дни» (1977, русский перевод – 1980), «Траур» (1969), «Зимний сон» (1976), «Жалобы красноречивого египтянина» (1983). Рассказы писателя издавались в сборниках «Разлив Нила» (1976), «Рассказы раненого времени» (1980), «Осушение слёз» (1981), «Истории из страны бедняков» (1983). Тематикой его произведений являются социальные проблемы египетского общества, быт египетских крестьян, обличение правящего класса.

Следует отметить, некоторые произведения аль-Куайида ранее были запрещены в Египте из-за наличия в них критики правящего режима.

Объектом исследования в статье в основном выбраны произведения автора о сельской жизни, которые проанализированы в аспекте ее реалий, породивших египетскую революцию 2011 года.

В статье на основе произведений М.Ю.Куайида освещены проблемы, из жизни египетских сельчанок, на которые нацелена эта литературная волна. Автор акцентирует внимание на том, что хотя проблемы, с которыми сталкиваются женщины, личного характера, в корне их стоят общественные бедствия.

Следует отметить, что эти работы Мухаммеда Юсуфа Аль-Куайида можно назвать также историческими произведениями. Так, в его повестях и романах о египетских селах и их жителях рассказывается на фоне общественно-политических процессов, войны и аграрных реформ, происшедших в стран

Ключевые слова: аль-Куайид, Египет, Египетская революция, социальные проблемы

Summary

Khumar Alakbarova

***Problems in the life of female characters, which the New Wave literary movement targets in Egypt
(based on the works by Mohammed Yusuf Al Quayd)***

Mohammed Yusuf Al Quayd is a prominent representative of the “New Wave” literary movement that emerged at the end of the 20th century.

He is a contemporary Egyptian novelist and short-story writer. Born in the Delta region of a peasant background, Al Quayd received his education entirely in Egypt, and worked as a teacher before moving into journalism; he also served in the Egyptian armed forces during the wars of 1967 and 1973.

His first novel, “Mourning” (1969), took as his main theme of the conflict between the requirements of official justice and traditional patterns of family retribution. The novel was marked by a lively use of Egyptian colloquial, and by the author’s technique of portraying events through the eyes of the participants themselves. The theme of family honour was continued in “On the farm Ai Minisi” (1971), in which Al Quayd also began to experiment more radically with the novelistic technique.

His other most popular novels are “This is happening in Egypt these days” (1977) and “War on the land of Egypt” (1975).

The articles, prepared on the base of works by Mohammed Yusuf Al Quayd, highlight problems taken from lives of Egyptian rural women, which the literary movement targets. The author makes an accent on the fact that although the problems which the women face are of private character in the reality, they mostly originate from social drawbacks.

Misirdə “Yeni dalğa” ədəbi cərəyanının kəndli qadın obrazlarının həyatında hədəflədiyi problemlər (Məhəmməd Yusuf Əl-Quayyidın əsərləri əsasında)

These works of Al Quayd can be called historic. His stories and novels depict the villages and villagers in Egypt on the background of the socio-political processes taking place in the country, the ongoing agrarian reforms and the war.

Keywords: *Mohammed Al Quayid, Egypt, Egyptian revolution, socio-political processes*

Məsul katib fil.ü.f.d.,dos. Şıxıyeva Səadət Məmməd qızının rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 81

İKİNCİ TƏQDİMAT KATEQORİYASINDA
-Kİ ŞƏKİLÇİLİ FORMALAR

Pərvanə HÜSEYNOVA*

Açar sözlər: *-ki şəkilçili formalar, leksik şəkilçi, qrammatik şəkilçi, okkazonal forma, reprezentasiya*

Giriş

Müasir dilçilik elmi bir çox sosial elm sahələri kimi insan amili əsasında formalaşır. İnformasiyanın yaranma və ya istehsal sisteminin qismən, onun qəbulu və mənimsənilmə prosesinin isə tam şəkildə dil vasitəsilə reallaşdığını söyləmək mümkündür. Dil faktoru bir tərəfdən total modullaşma, digər tərəfdən isə reprezentasiya səviyyəsində, yəni informasiyanın istehsal sistemində koqnitiv fərqlərlə özünü büruzə verir. Koqnitiv və ya psixoloji dilçilik, dili və informasiyanı təşkil, emal və istehsal edən bir sahə kimi dərk edilir. Dilçiliyin bütün sahələrində olduğu kimi, koqnitiv və ya psixoloji dilçilikdə də əsas yer məhz semantikaya məxsusdur. Koqnitiv qəlib informasiyanın istehsal və ya qəbul edilməsini nəzərdə tutur, bu səbəbdən də onun ən fundamental məsələsi semantikanın reallığa, gerçək aləmə olan münasibətində özünü büruzə verir.

XX əsrin 90-cı illərində mətnin, cümlənin mənası, semantikasını üzrə tədqiqatlar yeni səviyyədə, koqnitiv yanaşma işığında özünü göstərir. Koqnitiv dərk etmə prosesi – şüur, düşüncə və təfəkkürlə bağlı olan anlayışların formalaşmasına, bilikdən nəticələrin çıxarılmasına xidmət edir. Koqnitivizm mətnin və ya cümlənin həm yaranmasının, həm də qavranılmasının modelləşməsinin nəzəri platforması kimi nəzərdən keçirilir. Son illərin dilçiliyində də mətnə koqnitiv tərzdə yanaşma aparıcı istiqamətə çevrilmişdir. * Problemlərə baxılma qaydası onların dilçilikdə "liderlik etməsi"nin xronoloji ardıcılığına deyil, antroposentrik yanaşmanın məntiqinə uyğun gəlir. Koqnitivizm (lat. *cognitio* – "başla düşmək, dərk etmək, öyrənmək") dil daşıyıcısının fikirdən sözə doğru hərəkət edən universal ideya-nitq dövrəsinin həyata keçirilməsi prosesində dil-koqnitiv düşüncə səviyyəsində meydana çıxan fenomenləri tədqiq edir.

Formaca qrammatik, mənacə leksik şəkilçi

Dildə olan şəkilçilərin ayrı-ayrılıqda mənşəyini müəyyənləşdirmək və onların inkişaf xəttini göstərmək çətin, hətta qeyri-mümkün olan bir məsələdir. Belə ki, şəkilçilər dilin qədim və ən qədim dövrlərindən başlayaraq uzun inkişaf yolu keçmişdir. Şəkilçilərin hansı kök və əsaslardan yarandığı haqqında dəqiq fikrə gəlib, düzgün mülahizələr irəli sürmək üçün ən qədim dövrlərə aid dil materiallarını əldə etmək, dilin formalaşmağa başladığı ilkin dönəmlərə əsasən bu faktları tədqiq etmək lazım gəlir. Bu isə o qədər də asan bir məsələ deyil. Şəkilçilər dilin həm lüğət tərkibinin, həm də, ümumilikdə, qrammatik quruluşunun formalaşması prosesində böyük rol oynayır. Şəkilçilər əlavə olunduğu sözdən ayrılıqda heç bir müstəqil məna ifadə etmir, amma onlar, bir tərəfdən, yeni sözlərin yaranmasında mühüm rol oynayır, digər tərəfdən isə, sözlər arasında əlaqə yaradaraq bitmiş fikirlərin, yəni cümlələrin yaranmasına xidmət edir. Başqa sözlə desək, şəkilçilər dilin söz yaradıcılığı prosesində iştirak etdiyinə görə sözdüzəldici, yəni leksik şəkilçi statusuna malik olur, digər tərəfdən isə, dilin qrammatik sisteminin formalaşmasında iştirak etdiyinə görə sözdəyişdirici, yəni qrammatik şəkilçi statusuna malik olur.

* dissertant, BAAU
e-mail: partur_83@mail.ru

Bu məqalədə biz elə bir şəkilçidən bəhs etməyi nəzərdə tuturuq ki, o, formaca qrammatik, mənaca leşik şəkilçi mahiyyəti daşıyır. Bu şəkilçi müxtəlif kök, əsas və formalara artırıla bilən **-ki** şəkilçisidir. Həqiqətən də **-ki** şəkilçisi 1) birbaşa söz kökünə, 2) yiyəlik hal şəkilçisi qəbul etmiş sözə, 3) yerlik hal şəkilçisi qəbul etmiş sözə, 4) müxtəlif qrammatik şəkilçilər qəbul etmiş sözə artırıla bilir. Bu şəkilçi ilə bağlı müxtəlif alim və tədqiqatçılar tərəfindən fərqli fikirlər irəli sürülmüşdür.

Prof. Muxtar Hüseynzadə əsərlərində **-ki** şəkilçisini sözdüzəldici şəkilçi kimi təqdim edir [11,12,13]. O bu şəkilçi vasitəsilə zaman bildirən isim və ya zərflərdən ibarət sözlərdən hadisə və ya əşyanı müəyyən vaxtla əlaqədar təyin edən sifətlər əmələ gəldiyini söyləyir. Məsələn, *bugünkü məsələ, axşamkı hadisə, səhərki iclas, çoxdankı görüş* və s.

Bu məsələ ilə bağlı S.Cəfərov [3, 4], Q.Kazımov [15], M.Yusifov və R.Adilov [18], G.Abdullayeva [1], F.Səfiyeva [17] əsərlərində eyni fikri dəstəkləyirlər.

Tədqiqatçılar, ismin yiyəlik hal şəkilçisindən sonra **-ki** morfeminin işlədilməsini fərqli mövqelərdən şərh etməyə çalışırlar. Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində *-inki*⁴ morfeminə yalnız bir dəfə rast gəldiyimiz halda XIV əsr abidəsi olan “Şühədanamə”nin dilində cəmi səkkiz dəfə rast gəlirik” [19, 18]. Qədim türk yazılı abidələrinin dilində isə *-inkı*⁴ şəkilçisinə demək olar ki, rast gəlinmir. Yəni yazılı abidələrin dilinin qrammatik quruluşuna həsr olunmuş tədqiqat əsərlərindən məlum olur ki, qədim türk yazılı abidələrinin dilində yiyəlik hal çox az işlənmişdir və artırılarkən şəxs əvəzlərinə, canlı varlıqları ifadə edən isimlərə artırılmışdır. Əski özbək dilini araşdıran A.M.Şerbak isə XIV-XVI əsrlərə aid əski özbək dilli mətnlərdə *bizniki* “*bizimki*”, *bizinku* “*bizimki*” kimi formaların cəmi dörd-beş dəfədən çox işlənmədiyini qeyd etmişdir [21, 123].

Yiyəlik hal şəkilçisindən sonra **-ki**⁴ şəkilçisinin işlənməsini K.N.Vəliyev dilin qənaət, lakonikliyi prinsipi ilə izah etməyə çalışır. Dilçinin fikrincə, **-ki**⁴ şəkilçisi müəyyən bir sözü və ya bütöv bir söz birləşməsinə əvəz edə biləcək dil işarəsinin səmərəli istifadəsinə ən gözəl nümunədir. *-inki*⁴ şəkilçisinin yalnız əvəzlik çərçivəsində nəzərdən keçirilməsinin düzgün olmadığını hesab edən K.N.Vəliyev həmin şəkilçinin tək-cəvəzliliklərə deyil, həmçinin hallana bilən başqa sözlərə də əlavə olunduğunu vurğulayaraq bu formanı “*müəyyən mənsubiyyət*” termini kimi qələmə verir [19, 20]. Məsələn, *Onunki çox gözəl alınmışdır. Mənimki isə yox*. Bu fikirlərlə biz də razılaşıırıq. **-ki**⁴ şəkilçisi sözü və ya hər hansı bir bütövü daha yığcam və ya lakonik edib, təkrara yol verməyin qarşısını alır.

Azərbaycan dilçiliyinin tarixinə aid yazılmış tədqiqat əsərlərində *-daki*, *-dəki* şəkilçisi, məhsuldar, sözdüzəldici şəkilçilər kimi qeyd olunur. Bu münasibətlə H.Mirzəzadə həmin şəkilçini yerlik hal şəkilçisi olan *-da*, *-də* və *-ki* şəkilçisinin birləşməsindən əmələ gələn mürəkkəb şəkilçi kimi göstərir. Müəllif bildirir ki, *-daki*² isim isim və həmçinin təyini söz birləşmələrinin sonunda gələrək bu və ya digər əşyanın yerə görə əlamətləndiyini ifadə edir. Bu məqam müxtəlif dövrlərdə yazılmış tədqiqat əsərlərində olduğu kimi, folklor əsərlərin dilində də öz əksini tapmışdır. Məsələn, *Altındağı alaca atın nə ögərsin, Ala başlu keçimcə gəlməz mana! Başındağı tuğulğanı nə ögərsən, mərə kafir, Başındağı börkümcə gəlməzmana!* [16, 47]; *Hər tərəf pürxun əliflərdir çəkilmiş köksümə, Ya havadan mövc urur bağrımdaki dəryayı-xun* [10, 83]; *Məqsədim könlümdəki dərdə təsəllidir mənim, Yoxsa verməzdim sənə bu sözlərimlə dərdi-sər* [9, 187] və s.

Bir çox tədqiqatçılar *-daki*² şəkilçisini öz əsərlərində sözdüzəldici şəkilçi kimi, daha dəqiq desək, isimdən sifət düzəldən şəkilçi kimi təqdim edirlər. Onlara misal olaraq M.Hüseynzadəni göstərmək olar. Belə ki, o, **ki**- şəkilçisini ismin yerlik halında işlənən sözlərin sonuna əlavə etməklə müəyyən bir əşyanın və ya hadisənin yerini ifadə edən sifətlər əmələ gəldiyini göstərir ki, bu sifətlər də hər hansısa bir əşya və ya hadisənin yerini göstərməklə onları digərlərindən ayırmaqla təyin edir. Onu da bildirək ki, bu zaman sifətlər hal-vəziyyət, keyfiyyət, rəng, xasiyyət və s. kimi xüsusiyyətlər göstərə bilmir [3,

79; 4]. Məsələn, *evdəki masa*, *bağdakı gül*, *küçədəki söhbət*, *səndəki kitab* və s. Bu fikirlərlə B.Xəlilov [14, 96], S.Cəfərov [4;3;5, 186], Ə.Əfəndizadə [6], Ə.M. Cavadov [2, 63], G.Abdullayevanın [14] mülahizələri də üst-üstə düşür.

Bir sıra tədqiqatçılar isə *-daki*² forması haqqında tamam fərqli düşünür. Q.Kazımovun fikrincə dilçiliyimizdə bu şəkilçi düzgün izah olunmur. Belə ki, digər sifət düzəldən şəkilçilərdən fərqli olaraq bu şəkilçinin leksik şəkilçi kimi bir sıra qrammatik şəkilçilərdən sonra söz artırıldığı göstərilir. Məsələn, *dağ-da-ki əkin*, *bağ-da-ki ağaclar*, *ev-də-ki əşya*, *yol-da-ki maşın* və s. Lakin bildiyimiz kimi sözdüzəldici şəkilçi sözdəyişdirici şəkilçidən sonra işlənə bilməz.

Q.Kazımovun fikrincə, bu şəkilçini sifət düzəldən şəkilçi adlandırmaq doğru olmaz. Belə ki, *-ki* şəkilçisi təkə yerlik hal şəkilçisindən sonra işlənmir, yerlik hal şəkilçisindən əvvəl kəmiyyət və mənsubiyyət şəkilçiləri də işlənə bilər. Məsələn, *meşə-də-ki yaşıllıq* – *meşə-lər-də-ki yaşıllıq* – *meşə-lər-iniz-də-ki yaşıllıq* və s. Yuxarıda göstərilənlər *-ki* şəkilçisinin sifət düzəldən şəkilçi yox, feili sifət, feili bağlama şəkilçisi tipində şəkilçi olduğu göstərilir. O elə söz düzəldir ki, həmin sözdə ismin əsas qrammatik əlamətləri qalmaqla yanaşı, həmin söz həmçinin sifət xüsusiyyəti kəsb edir, sifətin suallarına cavab verir və s. Odur ki, bu şəkilçinin ismi xüsusiyyətlərini (kəmiyyət, mənsubiyyət və hal şəkilçiləri) saxladıqda onu *atributiv* və ya *sifəti isim* şəkilçisi adlandırmaq daha doğru olardı. Yəni əslində isimdir, lakin sifət xüsusiyyətləri qazanmış, atributivləşmişdir [20, 106].

İkincili representasiyanın nominal vasitəsi

Məsələn daha aydın izah edərək bildirək ki, digər türk dillərində olduğu kimi abidələrin dilində də predmetlərin obraz, əlamət və ya hal-vəziyyətində bu və ya digər fikri məzmunu operativ təqdim edən formalar mövcuddur. Söhbət müstəqil leksemlərin və ya mürəkkəb mənaların ehtimal olunan okkazional mənə çalarından gedir. Ehtimal olunur ki, bu cür formaların işlənməsi bir semantikanın digər semantikaya keçməsinə fikri əməliyyatla müşayiət olunur. Bu yolla, hər hansı bir əlamət dil, danışmaq vasitəsilə iki dəfə representasiya olunur: birinci dəfə, o ilkin interpretasiya nəticəsində hər hansı mənə əldə edir, məsələn, “sizin əlinizdə” mənəsi təqdim olunur. İkinci dəfə, yenidən düşünmə nəticəsində həmin əlamət ikinci təyinatı əldə edir, məsələn, “sizin əlinizdə mövcud olan” və ya “sizin əlinizdə olan predmet” mənəsi təqdim olunur. Qeyd etmək vacibdir ki, müzakirə olunan nümunələr bir sıra hallarda leksikləşə, substantivləşə bilsə də sözdəyişmə formasına aiddir. Bu mənada araşdırılan kateqoriyada təqdim olunan şəkilçi, sözformalarında digər nominal sözdəyişdirici şəkilçilərdən sonra gələ bilər.

İkincili representasiyanın nominal vasitəsi kimi bu kateqoriya *-ki* göstəricisinə malik olan birüzlü kateqoriyadır [20]. Sözformalarında *-ki* şəkilçisi birbaşa söz kökünə (yuxarıdakı mənələrdə) birləşir və ya yerlik və ziyəlik hal şəkilçilərindən sonra gələ bilər. Məsələn, *axşamki* (axşam olan, axşam baş verən) hadisə, *səhərki* (səhər olan) hava, *yoldakı* (yolda olan) qəza, *belindəki* (belində olan) kəmə, *gözündəki* (gözündə olan) eynək, *başındakı* (başında olan) tac, *əlindəki* (əlində olan) qələm *mənimki* (mənim qələmim) idi, *üzündəki* (üzündə olan) xal və s.

Vurgulayaq ki, aqlütinativ və ya iltisafı dillərdə leksik baxımdan zənginləşmə dilə yeni leksik vahidlərin gətirilməsi, həmin dildə artıq mövcud vahidlərə sözdüzəldici şəkilçilərin artırılması ilə həyata keçirilir. Dilə daxil olmuş yeni leksik vahidlər dilin daimi olan ehtiyacından yaranaraq müstəqil sözlər şəklində lüğət tərkibinə daxil olaraq dili zənginləşdirir. Aparılan müşahidələr göstərir ki, lüğət tərkibinin zənginləşməsi, bəzən dilin daimi ehtiyacından yox, aktiv kommunikanın, yəni danışan şəxsin və ya situativ xarakterli nitqin müvəqqəti, keçici ehtiyacları ilə bağlı olur. Yəni ilkin variantda ad və ya hərəkət mənasına malik olan sözlər ikinci dəfə mücərrəd əşya, ismi və ya feili əlamət kimi

təqdim olunur ki, buna da dilçilik ədəbiyyatında *ikinci təqdimat* və ya *reprezentasiya* hadisəsi deyilir [7, 163].

Qeyd edək ki, representasiya hadisəsi müəyyən şəkilçilərin köməyi ilə yaranaraq, bu formanı yaradan şəkilçinin keçiciliyi yox, onun yaratdığı məna yükünün konkret nitq prosesində situativ ehtiyacı və dilin lakonikliyə olan meyli kimi izah olunur. Məsələn, *“Zəhranınkı azdır”* cümləsində *Zəhranınkı* ifadəsi mücərrəd və anlaşılmaz olaraq, mətndən kənarda işlədilməsi qeyri-qənaətbəxş hesab olunur, söhbətin nədən getdiyi tam anlaşılmır. Yox əgər cümlə tam bütöv şəkildə işlənsəydi, məna daha aydın olar və ya söhbətin nədən getdiyi açıq-aşkar bilinərdi. Məsələn, *Məryəmin dostları çox, Zəhranınkı azdır*. Məna indi tam anlaşılar. Lakin *“Zəhranınkı”* ifadəsi informasiyanın müvəqqəti ötürülməsi ehtiyacından yaranaraq, dilin lakonikliyə olan meyindən, yəni həmin cümlənin təkrar ikinci dəfə işlədilməməsi məqsədi ilə yaranmışdır.

Çox vaxt aktiv kommunikator nitq prosesində istifadə etdiyi elementlərdən birini və ya bir neçəsini xüsusi olaraq nəzərə çatdırmaq məqsədilə məntiqi vurğudan, intonasiyadan, sintaktik söz sırasından, üslubi məqamlardan və xüsusi formalardan istifadə edir [8, 69]. Məsələn, *Əli kitab oxuyur* cümləsində kitab sözünü xüsusi olaraq vurğulamaq istəyiriksə, ya cümlənin sintaktik söz sırasını dəyişir və ya *kitab* sözünü məntiqi vurğu altında tələffüz edərək onu *Kitabı Əli oxuyur* kimi təqdim edirik.

Danışq nitqimizdə istifadə edəcəyimiz elementlərdən birini və ya bir neçəsini xüsusi olaraq nəzərə çatdırmaq istəyiriksə, digər elementlərin məna yükünü azaldaraq, onları mücərrədləşdiririk. Yəni mücərrədləşdirilmiş elementlər fonunda xüsusi olaraq nəzərə çarpacaq elementlər daha qabarıq şəkildə təzahür edir. Məsələn, *Skamyada hörüklü bir qız gəlinciyi ilə oynayır, o, Lalədir. Skamyada gəlinciyi ilə oynayan qız Lalədir. Skamyadakı qız Lalədir. Skamyadakı Lalədir*.

Verilən nümunələrdən aydın görünür ki, birinci cümlədə iki sintaqmatik mərkəz vasitəsilə ifadə olunmuş və aktiv kommunikator üçün eyni dərəcədə əhəmiyyətli olan iki fikir vardır. İkinci cümlədə (*Skamyada gəlinciyi ilə oynayan qız Lalədir*) həmin iki fikir qismən mücərrədləşdirilərək bir sintaqmatik mərkəz ətrafında cəmlənmişdir. Üçüncü cümlədə isə, (*Skamyadakı qız Lalədir*) birinci cümlənin birinci sintaqmatik mərkəzi vasitəsilə ifadə olunmuş fikir (*Skamyada hörüklü bir qız gəlinciyi ilə oynayır*) kommunikator qismən maraqlandıraraq, həmin fikrin reması, yəni məlumatın məzmununu, nüvə informasiyasını özündə əks etdirən komponent mətndən çıxarılır. Sonuncu cümlədə (*Skamyadakı Lalədir*) fikir daha qabarıq nəzərə çatdırılaraq, ən yüksək həddə çatmışdır. Yəni ki, birinci cümlənin birinci sintaqmatik mərkəzi vasitəsilə ifadə olunmuş fikir kommunikator sadəcə abstrakt mövzu kimi maraqlandıraraq, həmin fikrin temasının böyük bir hissəsi və reması tamamilə mətndən çıxarılmışdır.

Tipik olaraq, müxtəlif leksik, qrammatik, vurğulama üsulları ilə yanaşı, mücərrədləşdirmədən də istifadə olunma okkazional ehtiyaclardan yaranır. Okkazional ehtiyac, yəni danışq vaxtı yalnız müəyyən kontekst daxilində hər hansısa bir ifadənin işlənmə formasının yaranması nəzərdə tutulur ki, bu formalar da müvəqqəti, keçici, situativ, bəzəlik ehtiyacın ödənməsinə xidmət edir. Onu da bildirək ki, okkazional formanın başlıca xüsusiyyəti onun leksik və qrammatik kateqoriyalar arasında keçid mərhələsində olmasıdır. Başqa sözlə desək, okkazional formalar adlara və feillərə müəyyən şəkilçilərin artırılması və yaratdıqları mənanın dəyişkən olması nəzərə alınaraq onlar leksik yox, qrammatik kateqoriyalar qrupuna daxil edilir.

Adların ikinci təqdimatı nitq prosesində meydana çıxan müvəqqəti informasiya ötürülməsi ilə bağlı ehtiyac, dilin lakonikliyə olan meyli və nitqdə ifadə olunmuş mənanın köməyi ilə müxtəlif adlara *-ki* şəkilçisinin artırılması ilə düzəlir [8, 73; 20, 105].

Epizodik xarakterli müvəqqəti və keçici mənalar ifadə edən bu formaların başlıca yaranma üsullarına örnək olaraq biz: adlıq halda olan adlara əlavə olunmaqla, yiyəlik

halda olan adlara əlavə olunmaqla və yerlik halda olan adlara əlavə olunmaqla yaranan formaları təqdim edə bilərik.

Bir qayda olaraq, **-ki** şəkilçisinin adlıq halda olan adlarla işlənməsi ilə əlaqədar onu deyə bilərik ki, zaman, yer, məkan, istiqamət məzmunlu adlıq halda olan zərflərə **-ki** şəkilçisinin artırılması ilə situativ, epizodik xarakterli formalar əmələ gəlir ki, onlar da mücərrəd əşya və ya ismi əlamət məzmununa malik olur.

Məsələn, *Biz **bugünkü** səadətimizə çiçəkli yollarla gəlib çıxmadıq* (Ə.Məmmədخان-lı) **hal-hazırda nail olduğumuz = bugünkü**

Funksional-semantik baxımdan feili-sifət tərkibinin verdiyimiz forma ilə əvəz olunmasının əsas səbəbi, danışan şəxs üçün haqqında danışılan əşya və ya hadisə üzərində hansı işin icra olunmasının heç bir əhəmiyyəti yoxdur. Danışan şəxs və ya aktiv kommunikant üçün nitq prosesinin bu hissəsindəki əsas məsələ nitqə əlavə söz və ya anlayış daxil edərək nitqi çətinləşdirmədən haqqında danışılan əşya və ya hadisəni mücərrədləşdirərək, epizodikliyi təmin etməkdir.

-ki şəkilçisinin yiyəlik halda olan adlarla işlənməsinə gəldikdə onu vurğulamaq olar ki, **-ki** şəkilçisi yiyəlik halda olan bütün isim, şəxs və bəzi işarə əvəzliliklərinə, substantivləşmiş digər nitq hissələrinə, məsdər və məsdər tərkiblərinə, feili sifət və feili sifət tərkiblərinə, zərflərə artırılaraq epizodik xarakterli formalar mücərrəd əşya və ya mücərrəd varlıq məzmununa malik olaraq təqdim edilir.

Məsələn, *Özüm rəngli xoşlayıram deyə **sizinkini** də tünd elədim, – dedim* (İ.Əfəndiyev)

sizin əşyanızı = sizinkini;

– *Nəyləyim, – dedi, – **mənimki** də bunlardır* (İ.Əfəndiyev) **mənim əşyam, mənim əşyalarım = mənimki**

Funksional-semantik baxımdan verdiyimiz formaların III növ təyini söz birləşməsini əvəz edə bilməsinin əsas səbəbi üzərində iş icra olunduğu obyektin müstəqil surətdə təyin olunması aktiv kommunikant və ya danışan şəxsi demək olar ki, heç maraqlandırmır. Onu maraqlandıran nitqə əlavə söz daxil etmədən haqqında danışdığı nəsnəni mücərrəd şəkildə təqdim edərək, lakonikliyə nail olmaqdır. Qeyd olunan **-ki** şəkilçili formaların müvəqqətiliyi, epizodikliyi məhz budur.

-ki şəkilçisinin yerlik halda olan adlarla işlənməsi ilə bağlı isə onu demək olar ki, yerlik halda olan bütün adlara, həmçinin isim, məsdər və məsdər tərkibli sözlərə, substantivləşmiş digər nitq hissələrinə, ismi söz birləşmələrinə, zərflərə, feili sifət və feili sifət tərkiblərinə **-ki** şəkilçisini artırmaqla düzələn situativ xarakterli formalar mücərrəd əşya və ya ismi əlamət məzmununa malik olur.

Məsələn, ***Çörəxanadakılar** vurhavur işləyir, su tökür, xamır yoğurur, kürəyə od qoyurdular* (Mir Cəlal)

çörəxanada işləyənlər = çörəxanadakılar;

*Duyan **könüllərdəki**; Diləklərdi, diləklər, ən müqəddəs sandığım* (N.Xəzri)

könüldə, qəlbə olanlar = könüllərdəki

Nitqin bu anında mücərrəd əşya və ya obyekt yalnız feili sifət tərkibini yox, həmçinin onun təyin etdiyi sözü də əvəz edir.

Göründüyü kimi, **-ki** şəkilçisi adlıq, yiyəlik və yerlik halda olan adlara, həmçinin, isim, məsdər və məsdər tərkibləri, əvəzlilik, zərf, substantivləşmiş digər nitq hissələri, feili sifət və feili sifət tərkiblərinə artırılaraq mücərrəd əşya və ya ismi əlamət məzmununa malik formalar yaradır. Digər sözlə, situativ xarakterli nitq ehtiyacının tələbi ilə geniş mənada əşya və ya əlamət mənası bildirən sözlər ikinci dəfə keçici və ya müvəqqəti olaraq mücərrəd əşya və ya ismi əlamət kimi təqdim edilir. Bununla da **-ki** şəkilçisini müxtəlif ad-

lara artıraraq onları ikinci dəfə okkazonal olaraq mücərrəd əşya və ismi əlamət kimi təqdim edən kateqoriyanı **adlarda reprezentasiya** və ya **ikinci təqdimat kateqoriyası** adlandırırıq.

Yuxarıda deyilənlərə aydınlıq gətirərək, **-ki** şəkilçili formaların qrammatik şəkilçilərdən sonra işlənməsi, yəni ismin adlıq, yiyəlik və yerlik hallarından sonra artırılıbilməsi, kontekstual mahiyyət daşması [19, 20], daha aydın desək, sözün kökünə və ya əsasına bir neçə dəfə artırılıbilməsi **-ki** şəkilçili formaların leksik vahidlər deyil, situativ xarakterli formalar olduğunu bir daha sübut edir.

Həqiqətən də, bir sıra qrammatika kitablarında və ya dilçiliyə aid olan əsərlərdə **-ki** şəkilçisi adlardan sifət düzəldən şəkilçi kimi, yiyəlik, həmçinin yerlik halda olan isimlərə, yiyəlik əvəzlərinə artırılması və həmçinin sözdəyişdirici şəkilçilərdən sonra gəlməsi, onun sözdüzəldici şəkilçilərdən fərqli xüsusiyyəti kimi qiymətləndirilir.

Nəticə

Bütün bu deyilənləri analiz edərək qeyd edək ki, indiyəcən **-ki** şəkilçili formalar haqqında deyilən fikirlər, bəziləri istisna olmaqla (B.Γ.Гузев, M.B.Əsgərov) yanlıştır. Belə ki, problem müxtəlif müəlliflər, dilçilər tərəfindən fərqli şəkildə şərh olunaraq, konkret bir problem eyni bir tədqiqatçının əsərində müxtəlif hissələrə bölünərək izah edilir. Daha dəqiq desək, **-ki** şəkilçili formalar hal-hazırda belə bir sıra ədəbiyyatlarda gah sözdüzəldici, gah da sözdəyişdirici formalar kimi təqdim olunur. Müəlliflərin əksəriyyəti, demək olar ki, hamısı **-ki** şəkilçisini zaman zərflərinə artıraraq, zaman mənəli sifətlərin əmələ gəldiyini, yerlik hal şəkilçisi ($-da^2$) ilə birlikdə bir sıra sözlərdən yer və zaman mənəli sifətlərin əmələ gəldiyini, həmçinin yiyəlik hal ($-m^4$) ilə birgə işləndikdə isə mənsubiyyət mənəsi əmələ gələn formalar şəklində təqdim edirlər. Bu zaman həmin sözlər cümlədə təyin yox, mübtədə vəzifəsində çıxış edir. Əslində isə bu formalar nə tam qrammatik, nə də tam leksik formalar olaraq, epizodik xarakterli nitq ehtiyacının tələbi ilə meydana çıxan keçid vəziyyətində olan formalardır ki, ilkin mənada əşya və ya əlamət mənəsi ifadə edən sözlər **-ki** şəkilçisinin köməyi ilə ikinci dəfə mücərrəd əşya və ismi əlamət kimi təqdim edilir [20; 4, 76].

O da məlumdur ki, sözdüzəldici şəkilçilər birbaşa söz kökünə əlavə olunur. Bütün türk və Azərbaycan dilçiliyində şəkilçilərin söz kökünə artırılmasında müəyyən qayda, ardıcılıq, daha dəqiq desək qanunauyğunluq var. Belə ki, söz kökünə və ya əsasına ilk növbədə leksik, daha sonra isə qrammatik şəkilçilər əlavə olunur.

Problemin fərqli şəkillərdə izah edilməsi və fərqli şəkillərdə adlandırılmasına səbəb kimi haqqında danışdığımız forma və ya kateqoriyaların ikili mahiyyət daşması, dəyişmə, yeniləşmə, sabitləşmə və inkişaf prosesinin hələ davam etməsini göstərə bilirik.

Bununla da deyə bilirik ki, bu mövzu ona görə aktualdır ki, indiyə qədər bütün qrammatika kitablarında, həmçinin dilə aid olan əsərlərdə **-ki** şəkilçisi gah leksik, gah da qrammatik şəkilçi adlandırılır. Bəzi müəlliflər israrla bu şəkilçini qrammatik şəkilçi adlandırdığı halda, digərləri leksik şəkilçi adlandırır. Əslində isə bu nə tam qrammatik, nə də tam leksik şəkilçidir. **-ki** şəkilçi formalar leksik-qrammatik şəkilçi olaraq keçid vəziyyətində olan xüsusi formalardır ki, ümumilikdə adı **ikinci təqdimat kateqoriyası** adlanır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayeva G. Müasir Azərbaycan dili. II hissə. Morfologiya, sintaksis. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 308 s.
2. Cavadov Ə. Sifət. Azərbaycan dilinin qrammatikası. Bakı: Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1962

3. Cəfərov S. Azərbaycan dilində sözdüzəldici və sözdəyişdirici şəkilçilər. Bakı: Maarif, 1968, 108 s.
4. Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dili. Leksika. Bakı: Maarif, 1970. 235 s.
5. Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dili. Leksika. Bakı: Maarif, 1982, 216 s.
6. Əfəndizadə Ə., Əhmədov N., Kəlbəliyev Ə., Vahidov S. Orta məktəbdə Azərbaycan dilinin tədrisi. II hissə. Müəllimlər üçün vəsait. Bakı: Maarif, 1977. 296 s.
7. Əsgərov M.B. Linqvopsixologiya və ya dilin psixologiyası. Bakı: Elm və təhsil, 2011, 308 s.
8. Əsgərov M.B. Türk dillərində zaman formaları, adverbial feil formaları və onlar arasında funksional-semantik əlaqələr. Bakı: Elm, 2003, 180 s.
9. Füzuli M. Seçilmiş əsərləri (5 cildə), beşinci cild. Bakı: Elm, 1985, 216 s.
10. Füzuli. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Yazıçı, 1984, 272 s.
11. Hüseynzadə M.H. Müasir Azərbaycan dili. Leksika, fonetika, morfolojiya. Bakı: ADU nəşriyyatı, 1954. 243 s.
12. Hüseynzadə M.H. Müasir Azərbaycan dili. Morfolojiya. III hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Maarif, 1973. 357 s.
13. Hüseynzadə M.H. Müasir Azərbaycan dili. Morfolojiya. III hissə. Bakı: Şərq-Qərb, 2007. 280 s.
14. Xəlilov B. Müasir Azərbaycan dilinin morfolojiyası, Bakı: "Adiloğlu" nəşriyyatı, 2007, 354 s.
15. Kazımov Q.Ş. Müasir Azərbaycan dili. Morfolojiya. Bakı: "Elm və təhsil", 2010, 397 s.
16. Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası (iki cildə), birinci cild. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, 622 s.
17. Səfiyeva F.R. Azərbaycan dili sxemlərdə. Bakı: Elm və təhsil, 2010, 260 s.
18. Yusifov M., Adilov R. Azərbaycan dili [Mətn] / Pedaqoji institutların hazırlıq kursları dinləyiciləri üçün dərs vəsaiti. Gəncə, [s. n.].1996, 139 s.
19. Велиев К.Н. Аффиксы -кы в азербайджанском языке. Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Баку, 1974, 24 с.
20. Гузев В. Г. Очерки по теории тюркского словоизменения: Имя (на материале староанатолийского языка). Ленинград, Издательство ЛГУ, 1987, 144 с.
21. Щербак А.М. Грамматический очерк языка тюркских текстов X-XIII вв. из Восточного Туркестана. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1961, 201 с.

Резюме

Пərvanə Гусейнова

Формы суффикса -ки во второй категории репрезентации

В статье рассматриваются взгляды, мнения и суждения различных лингвистов и исследователей о суффиксе **-ки**. Они стараются с разных точек зрения объяснить употребление морфемы **-ки** после окончания родительного падежа. Многие из них в своих работах рассматривают суффикс **-ки** как словообразовательный, точнее как суффикс прилагательного, образованного от существительного. Другие лингвисты рассматривают морфему **-ки** с совершенно другой точки зрения. Добавляя ее после падежных окончаний форм именительного, родительного и творительного падежей, отмечается создание различных форм с суффиксом **-ки**. Некоторые ученые упорно называют этот суффикс грамматическим, в то время как другие называют его лексическим.

В агглютинативных языках обогащение языка с лексической точки зрения происходит за счет новых лексических единиц с добавлением уже существующих в данном языке словообразовательных суффиксов. Исходя из постоянной потребности языка, новые лексические единицы входят в словарный запас языка как самостоятельные слова и обогащают его. Проведенные исследования показывают, что словарный запас обогащается не только за счет постоянной потребности языка в новых лексических единицах, но может также зависеть и от активности коммуниканта, т.е. от временных, преходящих потребностей речи ситуативного характера.

Ввиду различного подхода к объяснению этой проблемы и её различных определений указывается двойное значение, изменение, обновление, процессы динамики и развития этой формы или же категории. Таким образом, можно сказать, что эта тема актуальна тем, что до сегодняшнего дня

во всех учебниках по грамматике, а также работах по языку морфема определяется или как лексический, или как грамматический суффикс. Некоторые лингвисты настаивают, что морфема **-ки** является грамматическим суффиксом, другие утверждают, что это лексический суффикс. На самом деле, это ни абсолютно грамматический, ни абсолютно лексический суффикс. Таким образом, это специальная форма, которые находится в переходном состоянии, так называемая вторая категория репрезентации.

Ключевые слова: *формы суффиксов -ки, лексический суффикс, грамматический суффикс, окказиональная форма, репрезентация*

Summary

Pervane Huseynova

Forms with the suffix -ki in the second presentation category

The article describes attitudes, opinions, and considerations of various linguists and researchers to the suffix **-ki**. Therefore, they try to explain the use of the morphem **-ki** after the suffix of possessive case from different points of view. Many of them present the suffix **-ki** in their works as a word-forming suffix, precisely, as a suffix adjectives forming from nouns. Others think differently about the suffix **-ki**. It illustrates the coining of different forms by adding them the suffix **-ki** after the common case and the suffixes of possessive case and the case of place. Some thinkers insistently call this suffix as a grammatical suffix, while others call it a lexical one.

In aglutinative languages bringing new lexical units and adding word-building suffixes to the units that already exists in the language make it become rich from lexical point of view. Appearing from frequent need of the language, new lexical units enter the vocabulary of the language in the form of independent words and make it rich. The observations show that enrichment of vocabulary depends on the temporary, transient needs of the active communicator, that is, the speaker, or the speech of situative character, sometimes not necessarily the constant need of language.

As a reason of explanation of various forms and naming them in different ways the spoken form or dual essence, changing, updating, instability and developing process of the categories are displayed in the article. Thus, we can say that the subject is so actual, that in all grammar books as well as in the works of the language, the suffix **-ki** is called a lexical or grammatical suffix. Some thinkers insistently call this suffix as a grammatical suffix, while others call it a lexical. In fact, this is not a complete grammatical or lexical suffix. Thus, they are special transitional forms that are also called the second category of presentation.

Key words: *forms with the suffix -ki, lexical suffix, grammatical suffix, okkazional form, representation*

Redaksiya heyətinin üzvü fil.e.d., prof. Qasımov İkrəm Ziyad oğlunun rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 81

EVFEMİZMLƏR VƏ ONLARIN DİLDƏ İSTİFADƏSİ

Səidə YUSİFOVA*

Açar sözlər: evfemizm, disfemizm, nəzakət nəzəriyyəsi,, ünsiyyət, emosiya, dil mədəniyyəti, kommunikator, ünsiyyət ünsürləri

Giriş

Gündəlik həyatda ünsiyyət vasitəsi kimi istifadə etdiyimiz dil sadə və eyni zamanda çox mürəkkəbdir. Buna görə də insanlar nə demək istədiklərini və onu necə ifadə etmək barədə bir məlumata sahib olmalıdırlar. Bu prosesdə əsas meyar nəzakət çərçivəsidir. Bu baxımdan, müəlliflər mədəni evfemistik ifadələrin istifadəsinə daha çox diqqət verilməlidir, bir dildən digərinə tərcümə zamanı isə daha diqqətli olmaq tələb edilir.

Nəzakətli olmaq üçün insanlar həssas olur və təhqiramiz anlayışları örtməyə meyl göstərir. Kommunikatorlar söz və ya yazılı ifadələrdə xoşagəlməz fikirləri və ifadələri gizlətmək və ya yumşaltmaq üçün söz və yazılarda evfemizmlərdən istifadə edirlər.

Əslində bu dolayı ifadələrin kodlaşdırılması və ifadə edilməsi hər bir dildə öz əksini tapır. Nəticə etibarı ilə, nəzakətli insanların birbaşa xoşagəlməz bir şey ifadə etmək əvəzinə evfemizmlərdən istifadə etmək üçün məhdudiyyətləri qəbul etmələrinə və lazım gələrsə tərcümə prosesinə yerləşdirilməsinə təsir göstərilir. Təsadüfi deyil ki, *Merriam-Webster Online Dictionary* evfemizmləri "xoşagəlməz bir şeyə rəğbət və ya xoşagəlməz və qeyri-rəsmi bir ifadənin dəyişdirilməsi üçün irəli sürülən vasitə" kimi müəyyən edir.

1. Evfemizmlərin istifadəsi

Müxtəlif mədəniyyətlərdə birbaşa adı çəkilməsi münasib hesab edilməyən bəzi sözlər və mövzular var. Sözlərin və obyektlərin mənfi mənaları və məzmunlarının qarşısını almaq üçün dildə evfemizmlərdən istifadə olunur. Əsasən, evfemizmlər din, siyasət, cinsiyyət, ölüm, insan orqanının müxtəlif funksiyaları və xəstəliklər kimi mövzularda söhbət aparılarkən istifadə edilir.

Beləliklə, mövcud bütün dillərdə evfemizmlərdən istifadə etməsi mümkündür. Bir vacib məsələ ondan ibarətdir ki, evfemizmlər dil məsələsi olduğu üçün birbaşa mədəniyyətlə əlaqəlidir. Xalqın dili və mədəniyyəti bir-biri ilə sıx bağlıdır. Evfemizm də dilin ayrılmaz hissəsi kimi, mədəniyyət əlamətini daşıyır. Evfemizmlər ünsiyyət zamanı asanlıqla görülür müxtəlif mədəniyyət nümunələrində əks oluna bilər. Evfemizm müəyyən dərəcədə dil mədəniyyətinin aynasıdır.

Xalqlar arası ünsiyyətdə mədəni tərcümə çox lazımdır.. Belə bir ünsiyyətdə, tərəflər bir-birinin mədəniyyətlərindən xəbərdar olmadıqda, ünsiyyətdə yanlış nəticə alınır. Belə halda tərcümə prosesinin köməyinə gələn amil evfemizmlərdir. Baş verə biləcək anlaşılmaçılıqların qarşısını almaq üçün tərcüməçilər evfemizmlərdən effektiv və düzgün şəkildə istifadə etməlidirlər. Çünki burda mövzu mədəniyyətlərarası qarşılıqlı əlaqələrdir.

Ümumiyyətlə, tərcümə zamanı evfemizmlərə xüsusi diqqət edilməlidir, çünki tərcümə tərcüməçinin yalnız orijinal mətni linqvistik və səciyyəvi bir şəkildə köçürməsi demək deyil, tərcümə zamanı həm də mətndən gələn mesajın təbii və düzgün tərcüməsi ilə yanaşı mədəni amillərə də diqqət yetirməlidir.

Evfemizmlərin tədqiqi zamanı bütün dillərin universal bir xüsusiyyəti olduğunu görmək mümkündür. Bununla yanaşı, sözlər mədəniyyətə bağlı olan və mədəniyyətdən

* Bakı Avrasiya Universiteti
e-mail: saidayusifova5@gmail.com

mədəniyyətə dəyişən və ya müəyyən mədəniyyətlər arasında ünsiyyət zamanı təhlükə dərəcəsinə görə dəyişən normalar və dəyərlər ilə qiymətləndirilir

Ümumiyyətlə, insanların çox yaxşı tanıdıqları insanlar ilə ünsiyyətdə nəzakətli olmaları, həmin insanların müəyyən sosial qrup üzvü kimi qəbul edilməsinə və qiymətləndirilməsinə dəlalət edir.

Broun və Levinson nitqi iki cür nəzakətli qola ayırır: pozitiv və neqativ (2).

Pozitiv, yəni müsbət nəzakət başqalarının müsbət imicinin saxlanmasına xidmət edir. Bu zaman informasiyanı düzgün çatdırmaq üçün xüsusi seçilmiş tələffüz, ortaq dialekt və ya şivə ifadələri, ləqəblər, dinləyiciyə daha tez-tez müraciət etmək vasitəsilə dinləyicimizlə həmrəyliyimizi vurğulayan bir danışma strategiyasından istifadə edirik. Qıscası, pozitiv nəzakət insanların özünü təsdiqləməsinə cəmiyyətin təsdiqləndiyi qoruyur. Pozitiv nəzakətin bəzi nümunələri, anlaşılmazlıqdan qaçmaq, dinləyicinin ehtiyacına diqqət yetirmək təklif edir. Bu məqsədlə evfemizmlərdən istifadə edilir.

Neqativ nəzakət isə pozitiv nəzakətin əksidir. Neqativ nəzakət qaydasından istifadə edərkən danışan şəxs dinləyici ilə ortaq maraq daşımır, və danışanın vurğu və intonasiyası ilə dinləyicinin dinləmək istədiyi vurğu arasında uyğunluq yoxdur. Bu məqsədlə disfemizmlərdən istifadə edilir.

Media diskursuna gəldikdə isə sənədlərdə, kütləvi informasiya xəbərlərində, evfemizmlər adətən verilən mesajın emosional rəngini dəyişdirmək üçün istifadə olunur. Məsələn, "Zənci" əvəzinə, "Afrikalı amerikalılar", "Əlillər" → "fiziki məhdudiyəti olan insanlar", "həbsxana" əvəzinə, "xüsusi cəzaçəkmə müəssisələri" "həbs" əvəzinə, "qəti imkan tədbiri" kimi ifadələri işlədilməsi buna misal ola bilər. Son vaxtlar "avtoritar iş adamı" ("qanuni oğru") ifadəsi mətbuat tərəfindən evfemizm kimi istifadə olunur, müəllif bu şəxsi aydın şəkildə cinayətkar fəaliyyətə cəlb etmək istəyinin olması kimi ittiham irəli sürülməsindən ehtiyat edir.

Aşağı nüfuzlu iş adları da evfemizm kimi qəbul olunur: kuryer → "ekspeditor", katib → "ofis meneceri", "köməkçi", otaq təmizləyici → "təmizlik meneceri", "peşəkar təmizlikçi", "texniki təmizləyici". Son dövrlərdə "menecer" sözü vasitəsi ilə çox sayda iş, sənət adlarının yaranmasının şahidi oluruq, məsələn "yük daşıyan" əvəzinə, "logistika meneceri", "təhlükəsizlik işçisi" əvəzinə, "fövqəladə hallar meneceri". Bəzən isə iş, sənət adları həm də xarici dildə ifadə olunur və ya İngilis dilindəki ekvivalenti ilə ifadə olunur, bu da müəyyən çətinliyə səbəb olur. Məsələn, son zamanlarda çox hallarda rastımıza çıxan *host* (*Hostess*) sözünün lüğəti mənası *Ev sahibi* olduğu halda, sözün özü əslində dildə sənət adı bildirir.

2. Dildə evfemizasiya

Dildə müəyyən sözlər xaraktercə cəmiyyətə uyğun olmadığı, müəyyən məqsədlərə və nəticələrə zidd olduğu, bəzən isə həmin sözlər müasir dövr üçün xarakterik olduğu üçün sözlərin evfemizasiya prosesi baş verir. Evfemizasiya prosesi üçün aşağıdakı məqamlar əhəmiyyətlidir:

1) Danışanın sözügedən mövzunu necə qiymətləndirməsi, müəyyən bir ictimai mühitdə və ya müəyyən bir ünvanla – düzgünlük, sərtlik, ədəbsizlik və s. kimi birbaşa təyinat. Bu zaman müəyyən obyektlər, insan fəaliyyəti və insanlar arası münasibətlər söhbət mövzusu ola bilər – bəziləri belə olan halda "neytral" olur; buna görə də bizə evfemizasiya kimi görünən bütün məqamlar evfemizasiya deyil, sadəcə konkret mövzular və fəaliyyət sahələri ilə əlaqəli çıxışıdır.

2) Danışanlar tərəfindən müəyyən sözlər və ifadələr sadəcə mənaca yumşaldılmır, hətta bəzi məqamlar "maskalanır" və onların təsiri yumşaldılır: bu, əsasən də, özünü tibbi sahədə daha çox büruzə verir, məsələn, "şis" əvəzinə, "yad cisim", "naməlum sahə" kimi terminlər istifadə olunur.

3) evfemizmin istifadəsinin kontekstdən və ya şərti nitqdən asılılığı: Danışanın öz nitqi ə və nitqin sosial durumu üzərində nəzarəti nə qədər kəskin olarsa evfemizmlərin təsiri bir o qədər aydın olar və əksinə, zəif nəzarət altında olan nitqlərdə və avtomatik şəkildə həyata keçirilən danışıklarda (məsələn, ailə və dost çevrəsi) sözlərin “birbaşa ünvan” mənası olur ki, bunların da əksəriyyətini əslində disfemizmlər təşkil edir.

4) Nəyin evfemizm ola biləcəyi barədə sosial fikir nisbilyi, məsələn, bir mühit üçün evfemizm hesab olunan söz digər bir mühit üçün başqa bir qiymət ala bilər.

3. Evfemizasiyanın mövzusu və sahələri

Müəyyən bir mövzunu danışanın qiymətləndirməsi, bu adətən müəyyən mövzulara və insanların fəaliyyət sahələrinə (ya da onların arasındakı əlaqələrə) yönəldilir. Ənənəvi olaraq mövzu və sahələr bunlar hesab edilir:

- bəzi fizioloji proseslər və şərait; məsələn, “*O hamilədir*” əvəzinə, “*O uşaq gözləyir*”;

- qarşı cinslər arasında münasibətlər, məsələn, *sevgili* əvəzinə, son zamanlar işlədilən *boyfriend*, *girlfriend*, *görüşmək* kimi söz və ifadələrin istifadə edilməsi;

- xəstəlik və ölüm: *ağrımaq* əvəzinə, *özünü pis hiss etmək*; “*O, ümitsiz xəstədir*” əvəzinə, “*O özünü çox pis hiss edir*” istifadə edilməsi, “*O öldü*” əvəzinə, “*O bizləri tərk etdi*” və s.

Ölüm və ya dəfn ilə əlaqədar mövzular- əgər bu hadisələr aktual hesab edilirsə (ya danışılan anla üst-üstə düşür, ya da qısa bir müddət fərqi var), demək olar ki, tamamilə evfemizmlərin köməyi ilə ifadə olunur. Məsələn *keçinmək* əvəzinə, *gözlərini yummaq*, *öldü* əvəzinə, *artıq aramızda yoxdur*, *basdırılmaq* əvəzinə, *torpağa tapşırmaq* və s.; dəfn işi ilə məşğul olan təşkilatlar və məkanların adları öz-özlüyündə təbiəti etibarlı ilə evfemizm sayılır. Məsələn, yas mərasimləri üçün nəzərdə tutulmuş məkanlara *mərasim evi* deyilir.

Yuxarıda adı çəkilən məqamlara tibbi dildə də rast gəlmək olar, məsələn : *xəstəni itirmək*, *xəstəliyə məğlub olmaq* və s.

Evfemizmlərin bu sahəsini *şəxsi* adlandırmaq olar; onlar danışanın, xitab edilən tərəfin və ya üçüncü bir şəxsin şəxsiyyətinə və ya şəxsi həyatına aid ola bilər. Bundan əlavə, evfemizasiya fenomeni insan və cəmiyyətin sosial həyatının müxtəlif sahələrində müşahidə olunur.

Müasir cəmiyyətdə, ictimai əhəmiyyətli mövzulara, insan fəaliyyətinin sahələrinə, digər insanlarla, cəmiyyətlə, hakimiyyətlə əlaqələrə təsir edən evfemizasiya yolları və vasitələrinin çox inkişaf etmiş olduğunu vurğulamaq vacibdir. Məsələn, insan fəaliyyətinin sosial sahəsində evfemizmlər.

Evfemizmlərin bu növünü araşdırarkən aşağıdakı məqamları nəzərə almaq vacibdir:

- 1) evfemizmləşmənin məqsədi
- 2) evfemistik dil vasitələrinin başqalarına nisbətən daha tez-tez istifadə etdiyi sosial həyat sahələri
- 3) dil metodları və evfemizasiya üsulları
- 4) evfemizmlərin yaradılması və istifadəsində nəticələr arasında sosial fərqlər.

4. Evfemizasiyanın məqsədi

1. Sosial və insanlar arası münasibətlərdə evfemizmlərdən istifadə edilməsində əsas məqsəd söhbət zamanı tərəflər arasında əsas kommunikativ münəqişələr və uğursuz anlaşmanın qarşısını almaq, ünsiyyət zamanı narahatlıq hissini aradan qaldırmaqdır. Bu cür evfemizmlərdə daha nəzakətli bir şəkildə – digər üsullardan fərqli olaraq, obyekt, hərəkət, xüsusiyyət göstərilir.

Məsələn, *kar əvəzinə, zəif eşitmək, eşitmə qüsurlu; kor əvəzinə, görmə əngəlli* və ya *O tam eşitmir*, yerində qüsuru olanlar üçün *o bir az axsayır* kimi cümlələr, Səhhət problemi ilə əlaqədar *Elə bil bir az xəstələnmişəm* və s.

Pensiyaya çıxmaq əvəzinə daha nəzakətli olsun deyərək *əməkli olmaq, əmək təqaüdü-nə layiq görülmək* kimi ifadələr işlədilir. Haqqında söhbət gedən şəxsin söhbətdə iştirakı zamanı evfemizmlərin istifadəsi daha məqsədüyükün hesab edilir, çünki pensiya sözü bəzən insanlarda vəziyyətlə bağlı gərəksiz assosiasiya yaradır. Bu qəbildən olan daha fərdi evfemizmlər:

- Bu paltar sizi *olduğunuzdan daha yaşlı* göstərir...(danışan *qoca* göstərir ifadəsindən qaçır)

-*Sən böyüksən* – *qoca* sözünün istifadəsindən daha bir yayınma.

2. Daha spesifik- sosial mənada evfemizasiyanın digər məqsədi *əsas məsələnin üzərini örtmək, maskalamaq*. Bu məqsədlə istifadə edilən evfemistik vasitə tamamilə rəngarəng və xarakterikdir, xüsusilə də bizim nitq fəaliyyətimizin daha təbii olması üçün.

Bunun səbəbi cəmiyyətdəki ümumi saxtakarlıqda və ona xidmət edən ideoloji quruluşda qeyri-bərabər insanlar və onların fəaliyyətləri arasında fərqi aradan götürmək məqsədi ola bilər. Əbəs yerə deyil ki, gizlin qalması məsləhət bilinən şeylərin adının çəkilməsi əvəzinə, maskalanmış evfemizasiya üsulundan istifadə edilir. Məsələn, düşərgə və ya həbsxana, islah müəssisələrinin işi, bəzi siyasi partiyaların fəaliyyəti və s. siyasi və ictimai baxımdan fəaliyyəti maraqlı olan orqanlara çox vaxt *münasib təşkilatlar* deyilir. Həbsxana və düşərgə tipli yerlər isə *müəssisə* sözü ilə əvəz olunur. Məsələn, televiziya proqramlarında tez-tez belə ifadə eşitmək olur: “ *Bu müəssisəyə yeni insanlar daxil olub* ”

Dildə çox vaxt bəzi məqamların evfemizimləşdirilməsində maskalanma prosesində ən çox istifadə edilən söz “*xüsusi*” sözüdür. Məsələn, biz tez-tez belə ifadələrə rast gəlirik: *xüsusi təyinatlı, xüsusi məqsədlər, xüsusi şöbə, xüsusi fəaliyyət, xüsusi nəzarət, xüsusi tapşırıq, xüsusi tədbirlər, xüsusi təklif* və s. Bu ifadələrin hər birinin işlədilməsi müəyyən məqsəd daşıyır: bəzən məxfiliyi qorumaq, bəzən sərt görünməkdən yayınmaq, bəzən insanın şəxsiyyətinə toxunmaqdan ehtiyat etmək və s. məqsədlər.

Hərbi dilçilikdə artıq uzun müddətdir ki, göndərilən ismarışlar birbaşa mənasında deyil, üstüörtülü qeyd kimi göndərilir. Məsələn, *hərbi hissə əvəzinə, təsərrüfat, mərmii əvəzinə, xiyar* sözlərinin işlədilməsi. Bu ənənə müdafiə və digər buna bənzər “qapalı” müəssisələrin fəaliyyətinin təsviri zamanı da qorunur. Məsələn, *zavod, fabrik* əvəzinə, *yeşik* sözünün işlədilməsi buna misal ola bilər.

Evfemizmlərin söhbəti maskalamaq məqsədilə işlənməsinə siyasi mövzularda olan söhbətlərdə də rast gəlmək olar. Məsələn, *gizli sənədlər* əvəzinə, *iş sənədləri, cəzalandırıldı* əvəzinə *xüsusi tədbirlər görüldü, rüşvət aldı* əvəzinə, *vəzifəsindən sui-istifadə etdi, dövlət əmlakını mənimsədi, vəzifəsinə qeyri ciddi yanaşdı* və s.

Maskalanmış evfemizmlərin istifadəsi həmçinin bəzən sahənin xaricində də geniş yayılmışdır. Bu cür sözlərə danışanın fikrinə görə, əsasən, bir obyektin, hərəkətin, əmlakın birbaşa təyin edilməsini istəməyəndə; sosial təsirə, kütlənin mənfi reaksiyasına, məhkumluğa və s. səbəb ola biləcəyi hallarda müraciət edilir. Birbaşa mənalı ilə bu birləşmələr meydana gələn hər hansı bir prosesə əlavə edilə bilər: nitqin təsirini azalda, artır, eyni səviyyədə saxlaya bilər. Məsələn, bəzən müəyyən bir dövlətdə hökumət iqtisadi islahatlarla əhaliyə çatdırılan zərbələri evfemizmlər vasitəsilə yumşaltmağa çalışır. Belə ki, 1980-ci illərin əvvəllərində Rusiyada şəkər, sabun və digər zəruri malların alınması üçün kuponlara (ticarət terminologiyasına görə, belə məhsullar evfemistik üsulla *tələbatı artan mallar* adlandırılır) "dövətnamə" yazısı yazılmışdı. Hökumət qiymətləri artırmaq, vergilərin artırılması və s. istiqamətində tədbirlər həyata keçirir, və hökumətin özü də buna evfemistik şəkildə tədbirlər görür. Hadisələrin mənbələrini gizlətmək məq-

sədilə evfemizmlərin işlədilməsi üçün bir neçə nümunələrə baxaq: *Beynəlxalq döyüşçülər* bu ifadə 1979-1990-cı illərdə Əfqanıstandakı Sovet əsgərləri haqqında deyilirdi və ya *qardaş əfqan xalqına dostluq yardımı, məhdud saylı qoşunlar*. Birbaşa mənasında isə o sözlər əslində isə *işğal, işğalçılar* kimi təqdim olunmalı idi. Sovet İttifaqının dağılması və bəzi keçmiş “qardaş xalqları” arasında düşmənçiliyin yaranması ilə əlaqədar, Qafqaz, Mərkəzi Asiya, Baltiyanı ölkələr, Moldova və digər bölgələrdə baş verən qanlı hadisələrin hesabatları arasında tez-tez “maskalanmış evfemizmlər”, yumşaldıcı məqsədlə mətbuatda -televiziya və radioda çox istifadə edilirdi. Məsələn, *“Dağlıq Qarabağda gərginlik davam edir ...”* cümləsi əslində “Dağlıq Qarabağda döyüşlərdə *həlak olan və yaralananlar var*” deməkdir, *fövqəladə tədbir görmək, yəni qoşunları yerləşdirmək, gözlənilməz nəticələr verəcək, danışıqlar nəticəsiz qalacaq, yəni hərbi əməliyyatlardan yayınmaq mümkün olmayacaq* və s.

Müxtəlif millətlər və milli qruplar arasındakı gərginliyə bu gərginliyi artırmaq üçün qeyri-adekvat bir ifadədən qorxan, millətlərarası qarşıdurmaya qatqı verən insanların (jurnalistlər, şərhçilər, millət vəkilləri, siyasi xadimlər və s.) danışması səbəb ola bilər. Beləliklə, bəzi qurumların mənanı birbaşa, kobud şəkildə ifadə etməsi və bu birləşmələrin mənasını yanlış şərh etməsinə yönəlmiş bir addım - aidiyyəti olanlara mənəvi zərər verə bilər. Bu cür hallarda daha dəqiq bir məna, daha konkret bir obyektin gizlədilməsinə can atılır. Birbaşa adın qeyd edilməsi danışana narahat görünür, çünki onun əsl baxışlarını, niyyətlərini və ya məqsədlərini ortaya qoyur.

3. Evfemizmlərin istifadə olunmasında istifadəçilər tərəfindən həyata keçirilən üçüncü məqsəd, söhbət mövzusunun yalnız xitab olunan şəxsin başa düşməsidir. Əlbəttə, bu cür şifrələmə nisbidir və bu cür mesajlar xüsusi yazışmalarda daha çox müşahidə edilir və az hallarda oxucu və ya dinləyici kütləsi üçün nəşr olunaraq şərh edilə bilər.

Bu nöqtəyi-nəzərdən, bəzən hətta dayanacaqlarda, metro stansiyalarında, küçələrdə və s. rast gəlinən elanlarda üstüörtülü şəkildə yazılmış yazılar görmək olar, məsələn “Ciddi razılaşma yolu ilə dördotaqlı mənzili üçotaqlıya dəyişirəm” cümləsində “*Ciddi razılaşma*” ifadəsi əslində “*məni qane edəcək məbləğdə pul müqabilində*” ifadəsi mənasını verir.

Mənzil almaq və mübadilə etməklə bağlı olan sahədə çoxlu sayda evfemizmlər var. Məsələn, hər kəs yaxşı bilir ki, hansısa bir ev elanında yazılmış “*gənc ailələr üçün*” ifadəsi ilə gələcəkdə övlad sahibi olmağı planlaşdıran ailələr nəzərdə tutulur. Tam əksinə, “*perspektivi olmayan ev*” ifadəsi isə evin yalnız yaşlı adamlar üçün nəzərdə tutulduğunu bildirir.

Verilmiş hər hansı bir mesajın mahiyyətini gizlətmək məqsədi ilə evfemizmlərə nümunə - kişilərlə qadınlar arasındakı əlaqələr. Məsələn, nitq zamanı çox tez-tez rast gəldiyimiz “*Onun zəngin şəxsi sponsoru var*”; “*20 yaşlı bir gənc özünə sponsor axtarır*”. Vurğulanan sözlər açıq aydın evfemizmlərdir. Bu sözlər lüğət mənasında deyil, adətən bu yolla ifadə edilmək istəyinin olduğu üçün istifadə olunur; eyni zamanda, bu evfemizmlər öz “gizli” mənalərini kifayət qədər bəlli etməklə, öz kamuflyaj məqsədini pis yerinə yetirirlər (biz hansı növ xidmətlər haqqında söhbət etmək, şəxsi sponsoru nədir, tam olaraq 20 yaşındakı bir gəncin sponsor axtarmasının nə məna verdiyini anlayırıq).

Adı çəkilən hal üçün isə belə bir elanı misal göstərmək olar. Məsələn, “*Şirkətə sürücü lazımdır. Pis vərdişləri olan şəxslər müraciət etməsinlər.*” Bu cümlədə pis vərdişləri olan şəxslər dedikdə əslində əsl “*vərdiş*” nəzərdə tutulmur.

2. Qanunla müəyyən edilmiş cəzalardan danışarkən, məsələn; *həbs etmək* əvəzinə, *saxlanılmaq*. Bu cür cümlələrə tez-tez rast gəlinir: *Bu hadisə ilə əlaqədar bir neçə şəxs saxlanmışdır.*

Ən ali cəza sözünün dəfələrlə *ölüm hökmü* sözü əvəzinə işləndiyini görmüşük. Yerli olmayan əhali barədə *şəhərimizin qonaqları*; müəyyən xalqa mənsub olan nümayəndələrin məhv edilməsi əvəzinə, *etnik təmizləmə*; kəskin xəstəlik daşıyıcısı olan insanlar barəsində *yüksək risk qrupuna aid olan insanlar* və s.

2. Ordu, kəşfiyyat, polis, cinayət istintaqı və hərəkətləri "hər kəsin görməli" olması lazım gəlməyən bəzi digər orqanların fəaliyyəti. Burada sözlər və ifadələr ümumi bir mənə ilə istifadə olunur, lakin müəyyən hərəkətlərə və hadisələrə tətbiq olunur: məsələn, obyekt, məhsul, əl işi, qutu və s. bu kimi sözlər.

Nəticə

Hansı xalqa mənsub olmağımızdan asılı olmayaraq, nitq zamanı fikrimizi müxtəlif üsullarla bildiririk. Bu həm eyni sosial qrup və ya xalq daxilində həm də müxtəlif xalqlar və ya sosial qruplar arasında ünsiyyətə aid edilə bilər. Münasibətlər haqqında danışarkən çoxlu sayda evfemizmlər işlədir, işlətməyə məcbur qalır və ya evfemizmləşmə həyata keçiririk. Bunu müxtəlif üsullar və vasitələrlə yerinə yetiririk. Evfemizmlər nitqdə çox böyük rola malikdirlər. Onların vasitəsilə hətta başa verə biləcək münaqişələrin qarşısı alına bilər buna görə də media diskursunda evfemizmlər xüsusilə önəmli yer alır. Nitqin ayrılmaz hissəsi olan evfemizmlər nə qədər çox tədqiq edilsə yenə də tədqiq edilməyə ehtiyac duyulur.

ƏDƏBİYYAT

1. Blackwell. Leech, G. *Semantics* (2nd ed.). Harmondsworth: Penguin, 1981, 383 s.
2. Brown, P. & Levinson, S. C. *Politeness: Some universals in language use*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978, 345 s.
3. Hudson, R. A. *Sociolinguistics* (2nd ed.). Great Britain, Cambridge University Press, 1998, 422 s.
4. Keith Allan and Kate Burridge *Forbidden Words: Taboo and the Censoring of Language*. Cambridge University Press, 2006, 303 s.
5. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/euphemism>.

Summary

Saida Yusifova

Euphemisms and Their Usage in Linguistics

Euphemisms, necessity for their usage and cases of euphemisation are analyzed in the article. Speaking about the reasons of formation of euphemisms the author emphasizes the necessity for the usage of euphemisms in every sphere. Examples of euphemisms in the discourse of media are given in the article. The author also notes that the language we use as a means of communication in everyday life is simpler at the same time very complicated, as well as examples of the usage of the euphemisms in the media discourse. The article states that language and culture are inseparable. Euphemism is also a cultural symbol, as an integral part of the language. The article also speaks about the role of the euphemisms in mutual understanding, the use of euphemisms in the prevention of conflicts in social life and therefore we need to be extremely careful with euphemisms during translation. The necessity of the process of the euphemisms and why it is needed during the speech and what it serves can be found in the article. The author speaks about the advantages of euphemisms in the present day as a very important factor and the importance of euphemisms in media discourse and the proper usage of them. The author emphasizes that in order to be polite, people try to be sensitive and tend to cover up insulting concepts. Communicators use euphemisms in words and writings to conceal or alleviate unpleasant thoughts and expressions in speech or writing. The article also speaks about the topic of euphemisms in language, and provides information on the areas where euphemisms are used and the goals of this process. The author notes that there are also dysphemisms as well as

euphemisms in the language, and that they are used for certain purposes. The article also provides examples of the theories used in the study investigation of euphemisms. The author emphasizes that in modern methods of life, social issues, important areas of human activity and in society the ways of formation of euphemisms the have been developed. It is clear that the euphemisms have an exceptional role in the social field of human activity. The importance of the usage of euphemisms in daily life, law, medicine, education, politics, announcements, advertisements, political-social disputes and other areas is also found in the article. The role of euphemisms in changing the emotional color of the messages in media discourse: documents and mass media is also reflected in the article.

Key Words: *euphemism, dysphemism, courtesy theory, communication, emotion, linguistic culture, communicator, communicative elements*

Резюме

Саида Юсифова

Эвфемизмы и их использование в языке

В статье анализируются эвфемизмы, их использование, необходимые моменты их использования и случаи эвфемизации. Говоря о причинах образования эвфемизмов, автор подчеркивает необходимость использования эвфемизмов в каждой сфере. Автор также отмечает, что язык, который мы используем как средство общения в повседневной жизни, проще и в то же время очень сложен, а также примеры использования эвфемизмов в медийном дискурсе. В статье говорится, что язык и культура неразделимы. Эвфемизм также является культурным символом, как неотъемлемая часть языка. Примеры эвфемизмов в дискурсе медиа также приведены в статье. В статье также говорится о роли эвфемизмов во взаимопонимании, использовании эвфемизмов в предотвращении конфликтов в социальной жизни, и поэтому мы должны быть предельно осторожны с эвфемизмами при переводе. Необходимость процесса эвфемизмов и зачем они нужны во время речи и для чего они служат, можно найти в статье. Автор подчеркивает, что для того, чтобы быть вежливым, люди стараются быть чувствительными и склонны скрывать оскорбительные понятия. Автор говорит о преимуществах эвфемизмов в наше время как очень важного фактора и важности эвфемизмов в медиа-дискурсе и их правильном использовании. В статье также говорится о теме эвфемизмов в языке и предоставляется информация об областях, где необходимы эвфемизмы, и о целях этого процесса. Автор отмечает, что в языке существуют дисфемизмы, как и эвфемизмы, и они используются для определенных целей. В статье также приводятся примеры теорий, использованных при изучении эвфемизмов автор подчеркивает, что в современных методах жизни, социальных вопросах, важных сферах человеческой деятельности и в обществе разработаны пути формирования эвфемизмов. Понятно, что эвфемизмы играют исключительную роль в социальной сфере человеческой деятельности. Важность использования эвфемизмов в повседневной жизни, юриспруденции, медицине, образовании, политике, объявлениях, рекламе, политико-социальных спорах и других сферах также обнаруживается в статье. Роль эвфемизмов в изменении эмоционального цвета сообщений в медиа-дискурсе: документы и средства массовой информации также отражены в статье.

Ключевые слова: *эвфемизм, дисфемизм, теория вежливости, общение, эмоции, языковая культура, коммуникатор, коммуникативные элементы*

Redaksiya heyətinin üzvü b/m. Musayev Nəsrəddin Musa oğlunun rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 82

CƏFƏR CABBARLI YARADICILIĞINDA QADIN TIPLƏRİNİN ZƏNGİNLİYİ

Zümrüd RƏSULZADƏ*

Açar sözlər: qadın emansipasiyası, yenilik, qadın hüquqsuzluğu, inqilab

Giriş

Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən olan Cəfər Cabbarlı ilk pyes və şeirlərindən başlayaraq, yaradıcılığının son dövrünədək əsərlərində qadın problemini işləmişdir. Bu əsərlər elə bir cığır yaratdı ki, bu cığırın kulminasiya nöqtəsində hələ yazılı ədəbiyyatın yarandığı anlardan böyük şəxsiyyətləri, klassikləri düşündürən qadın emansipasiyası dayanırdı. Cabbarlı bu məsələyə münasibətində əsrlər boyu davam edən qadın hüquqsuzluğunun müdafiəçilərini bəzən satirik, bəzən romantik, bəzən də realist üslubdan istifadə edərək tənqid atəşinə tutmuşdu. Bu baxımdan Cabbarlı ədəbiyyat tarixində uzun əsrlər boyu təcəssüm tapmış bir ənənəni davam etdirirdi.

1. C. Cabbarlının 1917-ci ilə qədərki yaradıcılığında qadın obrazları

C. Cabbarlının 1917-ci ilə qədərki yaradıcılığında müti, fədakar, şəriətin, cəhəlin, avamlığın, pulun əzdiyi qadınlardır təsvir olunur.

Bu baxımdan onun “Vəfalı Səriyyə” (“Göz yaşları içində gülüş”) xüsusi diqqət cəlb edir. Təqribən 1915-ci ildə yazıldığı ehtimal olunan “Vəfalı Səriyyə”də azad sevginin boğulması, qızların zorla ərə verilməsi tənqid olunur. Bunu “*Səriyyə nə itdir ki, bir də ona məsləhət edək. Mən razıyam, vəssalam!*” deyən Çimnazın dilindən aydın görmək olur. (1, s. 19)

Çimnazın bu nitqi feodal-patriarxal mühitindəki dərəcəliyin hökm sürdüyünün əyani sübutudur. Eyni zamanda müəllif qadınları mütilikdən uzaqlaşmağa çağırır. Haqlı etirazın qarşılığı olaraq döyülən Səriyyə də dövrdən, insanlardan şikayətlənir, göz yaş axıdır. Səriyyə C. Cabbarlının sonralar yaratdığı Züleyxa, Saradan qismən də olsa, azadlığı, hüququ naminə mübarizə aparması ilə fərqlənir.

O, sevgisinə qovuşsa da, yenə də tam azad deyil, təkcə qadın azadlığının yalnız müəyyən bir hissəsini əldə edir. Pyesdə “*Yaxşı, indi götür çarşabı, biz də gedək*” (1, s. 33) ifadəsi ilə müəllif Səriyyənin sevgisinə qovuşmaqla heç də mənəvi əsarətdən uzaqlaşmadığını bildirir.

Əsərdə digər qadın obrazı – Çimnaz da var. Çimnaz savadsız, cahil olduğundan Səriyyəni başa düşmür. Çimnaz obrazını xarakterizə edən tədqiqatçılardan biri qeyd edir: “O, canlı insan olmaqdan daha artıq insan cahilliyinin nəticəsi olan şər adam ideyasını təmsil edir”. (5, s.12)

Ədibin “Aslan və Fərhad” hekayəsi də mövzu cəhətdən fərqlənir. “Aslan və Fərhad” hekayəsində isə iki qadın obrazı ilə rastlaşırıq. Hər iki obraz həyata baxışı baxımından bir birindən fərqlidir. Aslanın bacısı Züleyxa pəkdir, istəyi nəzərə alınmadan Əsgərə ərə gedir. Bir zaman gözəl olan Züleyxanın saralıb solması ilə Azərbaycan qadınlarının əksəriyyətinin faciəsi təsvir olunur. Bu, təkcə Züleyxanın həyat tərzi deyil, milyonlarla Azərbaycan qadınlarının acınacaqlı yaşamı idi. Bu, kişini “Allah” hesab edən, müqəddəs bilən, özünü onun qulu kimi görən Züleyxaların faciəsi idi. Yetim, kasıb ailədən olan bu qadınlar zülmə dözməli idilər.

* magistrant, BAAU
e-mail: zumrudemerald@gmail.com

Gülzar isə Züleyxadan fərqli həyat yolunu seçir. Aslan kimi saf bir insanın arvadı olan Gülzar “xoşbəxtliy”ini Fərhadla tapır. Gülzar niyə bu yolu seçir? Züleyxa kimi saf, müti bir qadının əksi olan Gülzar obrazının yaradılmasına nə kimi ehtiyac vardı? Fikrimizcə, bu sualın cavabı odur ki, Gülzar kapitalist mühitinin yetişdirməsidir. Züleyxanın qarşılaşdığı məşəqqətlərlə üzləşməyən, əksinə, nəvazişlərdən usanan Gülzar yeni əyləncə axtarır. C.Cabbarlı Gülzar obrazını yaratmaqla bildirir ki, heç də bütün qadınlar müti, ərini “Allah” gören sadələvh deyillər. Aslanın mərhəmət buxovlarından azad olmaq istəyən Gülzar “azadlıq”ını qorumaq üçün başqalarının həyatını puç etsə də, sonda mükafatlandırılır. Bu “mükafat” ona Fərhad tərəfindən verilir: boğulur.

Züleyxanın ölümü Gülzarın ölümündən fərqlidir. Züleyxa ölümü ilə nə qədər ucalırsa, Gülzar bir o qədər nifrətə layiq görülür. Ədib bir tərəfdən Züleyxanın öz taleyinə boyun əyməsinə acıyaraq Züleyxalara rəğbət bəsləyir, həm də əxlaqsız həyat təzi yaşayan Gülzarları doğru yola səsəyir. Əlbəttə, Gülzarlara XIX əsrdə deyil, XX əsrin kapitalist – burjua mühitində rast gəlmək olardı.

Gülzar obrazına tənqidçilər arasında müxtəlif mövqelərdən yanaşanlar olub. Məsələn M.Arif Gülzarı təmiz və günahsız təqdim edərək, “Aslanın arvadı Gülzarı yoldan çıxarıb öz evinə aparır, bacısı Züleyxanı öldürür...” (8, s. 516) desə də, R.Əliyev isə Fərhad və Gülzarın münasibətlərinin təsadüfi yarandığını hesab edir: “Fərhad şüurlu şəkildə öz qardaşı Aslanın arvadını sevmir, onlar arasında yaxınlıq təsadüfi şəkildə və təsadüfi zamanda baş verir” (5, s. 14)

Fikrimizcə, Fərhad və Gülzarın münasibəti heç də təsadüfi yaranmır. Ədib dəfələrlə göstərir ki, Fərhad Gülzarla rastlaşarkən ürəyi yerindən oynasa da, nəzərlərini başqa yerə yönləndirir. Gülzarın isə naz, qəmzə ilə danışaraq, Fərhadı özünə məftun etməyə çalışması onun xarakteri haqqında aydın məlumat verir.

Cəfər Cabbarlının yaradıcılığında Gülzarın davamçıları çoxdur. Bu xələflərdən biri də Sitarədir. İlk əvvəl Mənsurun sevgisinə sadıq qalan Sitarə pula, var dövlətə - Həsənə üstünlük verir. Sitarə də Səriyyə kimi istəmədiyi biri ilə ailə qurmağa etiraz etsə də, Səriyyədən fərqli olaraq fikrinə hörmətlə yanaşılır. Əlbəttə, Sitarənin təhsil almasında, sözünü deyə bilməsində atası Aslanın böyük rolu olmuşdur. Ədib göstərir ki, XX əsrdə bütün valideynlər heç də cahil, qadınların, qızların haqqını tapdalayan deyildir.

Həsənin var-dövlətinə uyub sonradan peşman olan Sitarə yenidən Mənsurun sevgisini xatırlayır. Bu, Sitarənin dönüş nöqtəsi idi. Bu barədə Rəhim Əliyevin fikri ilə razılışırıq: “*Sitarə hekayədə iki dəfə dəyişməyə uğrayır. Birinci dəfə yaxşı adamdan pis adama çevrilir. Mənsurdan üz döndərüb daha varlı Həsənə ərə gedir. İkinci dəfə isə əks dəyişmə baş verir, mənəvi təmizlənmə keçirib yenidən yaxşı adama, Mənsuru sevən əvvəlki Sitarəyə çevrilir*”. (5, s. 16)

Müəllif burada Sitarələri məhəbbətə əyləncə kimi baxmamağa, insanların hissələri ilə oynamamağa, addım atarkən düşünərək doğru qərar verməyə çağırır.

C.Cabbarlı Sitarə obrazı ilə təhsil alsada, həyat məktəbindən üzəg çıxma bilməyən zəif xarakterli qızların faciəsini acıyaraq təsvir edir. Sitarə C.Cabbarlının digər müti qadınlarından fərqli olaraq, ailə və cəmiyyətin deyil, sırf öz nəfsinin qurbanı olur.

Əsərdə digər qadın obrazı da var ki, bu, Saradır. Sara Sitarənin çəkdiyi əzabları başa düşsə də, atılmaq qorxusu, rəqabət hissi onu narahat edir. Belə demək olarsa, Saranın daxili zənginliyi Sitarənin insaniyyətindən üstündür. Onun Sitarəni qəbul etməsi, əslində, cəsarətli addımdır. Onun bu addımı bir insan kimi necə böyük qəlbə malik olduğunu göstərir.

C.Cabbarlı kapitalizmin və pul hakimiyyətinin çirkinliklərini əks etdirən “Solğun çiçəklər” dramında isə inqilabdan əvvəl qadınların acımacaqlı taleyinin bariz nümunəsi olan Sara obrazını yaradır. Bu dram ədibin yaradıcılığında ən çox tədqiqata cəlb edilən əsərlərindəndir. Burada da “Vəfalı Səriyyə”də olduğu kimi əmiqızı ilə əmioğlunun sevgi

münasibətləri əsərin əsasında dayanır. “Vəfalı Səriyyə”də sevgi cəhalətlə üz - üzə gəlsə, “Solğun çiçəklər”də burjua cəmiyyətindəki pul hakimiyyəti ilə üz-üzə gəlir.

Sara rəhmdil və sadələvh qızıdır. Safqəlblə Sara hamıya inanır. Həyatın eybəcərlikləri ilə qarşılaşmadığı üçün bu barədə təcrübəsizdir. O, səadəti pulda yox, saf məhəbbətdə görən Sara əsl insanlıq, gözəllik nümunəsidir. Sara Bəhram haqqında elə düşünür ki, onu var-dövlət deyil, Saranın saf sevgisi maraqlandırır. Bəhram tərəfindən atılan Sara ölüm ayağında belə öz əhdinə sadıq qalır, vəsiyyətnaməsində Bəhramı düşünür: *“Bir hissəsi insaniyyət adına mənim üçün çalışan vəkil Kərim bəyə, bir hissəsi mənim kimi yoxsulluqdan məhəbbəti sınıb, istiqbalı matəmə dönəcək qızların təmini – istiqlalına, bir hissəsi də ona... o bivəfaya, o məni puç edib gəlinlik pərdəmi qaranlıq məzara döndərən Bəhrama”* (1, s. 60) Bu sözlər ilə Sara əsl insanlıq nümunəsi olduğunu ifadə edir. Bununla yanaşı, o, yoxsul qızların hər zaman bədbəxtliklərlə üzləşəcəyini əks etdirir.

Sara sevgisinə şahid olan çiçəklərini ikinci bir məhəbbətin şahidi etmək istəmir. Bəhramın düşündüyünün əksinə olaraq, özünə milyonçu tapıb həyat qurmur. O, bütün varlığı ilə sevdiyi Bəhramı heç kəsə dəyişə bilməzdi. Onun bu sadələvhlüyü, mütiliyi həyatda mübarizə apararaq, Bəhrama ibrət dərsi vermək xoşbəxt ailə qurmağa imkan vermir. Saranın bu addımı atmasına səbəb onun daxili aləmindədir. O, həyata real aləmdən baxa bilmir.

Saranın bəxtsiz taleyinə boyun əyməsinə tədqiqatçıların əksəriyyəti onun iç dünyasının zəifliyi kimi qiymətləndirsə də, bu fikirlə tamamilə razılaşmaq doğru olmazdı. Saranın həyata romantik baxışları onun zəifliyindən çox təkliyinin ifadəsidir. T.Əfəndiyev qeyd edir ki, *“ürəyiaçıq, sadələvh olan Sara sərvətin səadəti əsir etdiyi bir zamanədə məğlubiyyətə düşər olmağa məcburdur”* (2, s. 416). Onun daxili təmizliyi onu əhatə edən kapitalizm mühitində yetişən insanlarla mübarizə aparmağa imkan vermir.

Saranın fəqirliyini Gülnisə ilə söhbətində görmürük. Gülnisəni atasının ölümündə günahlandıran Sara bütün həqiqətləri onun üzünə vurur. Lakin onun bu mübarizəsi elə bu səviyyədə qalır. Sara nə atasının var-dövlətini, nə də Bəhramın məhəbbətini geri qazınmağa çalışmır. O, təbii ki, məğlub olacaqdı. Çünki Sara kapitalist mühitində təkdir, kim-səsizdir.

Əsərdəki digər qadın obrazı Pəri isə Saranın tam əksidir – öz istəyini həyata keçirmək üçün mübarizə aparır, məqsədə riyakarlıqla da olsa, çatır. O, Saradan fərqli olaraq, pulun, cavahiratın hərisi idi.

Pərinə tamamilə güclü də adlandırmaq olmaz. Çünki o, məqsədinə daxili zənginliyi ilə deyil, riyakarlıqla çatır. Onu dəstəkləyən kapitalist mühit var. O, minlərlə Pərilərdən biridir. Buna görə də onun Pəri üzərində qalıbliyi təbiidir. Amma bu, onun daxili gücü demək deyil.

Pəri, kapitalizmin formalaşdırdığı, məqsədi üçün hər yola can atan mübariz, eyni zamanda meşşan qadınların tipik nümayəndəsidir.

Əsərdəki digər bir qadın obrazı isə Gülnisədir ki, o, “Vəfalı Səriyyə”dəki Çimnaz obrazı ilə müəyyən mənada eynilik təşkil edir. Lakin o, Çimnazdan fərqli olaraq qızının firavanlığını arzu edən ana obrazıdır. Gülnisə burjuaziyanın tipik ana surətidir. Pul naminə cinayətdən belə çəkinməyən Gülnisə öz monoloqunda xarakteristikasını açır: *“Necə sənin ananı vərəmləyib öldürdüm, ərini əlindən aldım, eləcə də səni eləyib, sevdiyin Bəhrama öz doğma qızımı verəcəyəm və bütün atanın malları sənə, ögey bir qıza deyil, mənim doğma qızım Pəriyə qalacaq”* (1, s. 36). Gülnisənin bir məqsədi var – mənimsədiyi var-dövləti öz əlində saxlamaq və gələcəyini sığortaya almaq. O, məzlum Saradan yox, Bəhramdan qorxur. Bunun da səbəbi Bəhramın onun əməllərinin üstünü açma biləcəyi qorxusundan irəli gəlir. Doğrudur, Gülnisə insani hislərdən məhrumdur, lakin onda analıq duyğuları var. Həbs olunsay belə, qızına istədiyi şəraiti qurduğu üçün şadır. Əsərdə sada-

lanan hər üç qadın obrazına birmənalı yanaşmaq olmaz. İstər Gülnisə, istərsə də Pəri kapitalist mühitinin yetişdirməsi olduğu üçün xoş yaşamaq üçün bu yollara əl atırlar. Onların bu arzusu təbiidir lakin insani duyğuları tapdalamadan da məqsədə çatmaq olardı. Sara isə həyata real prizmadan baxaraq da daxili təmizliyini qoruya bilirdi.

2. C. Cabbarlının 1917-1920-ci illər arasındakı yaradıcılığında qadın obrazları

Cabbarlının yaradıcılığında 1917-1920-ci illər arasında yazdığı əsərlərindəki qadınlar bundan əvvəl yaratdığı qadın obrazlarından mühüm dərəcədə fərqlənir. Səriyyə, Züleyxa, Sara mütiliyi, biçarəliyi ilə xarakterizə olunurdusa, onun 1917-1920-ci illər arasında yaratdığı qadın obrazları cəsarətli, sevgi naminə canından belə keçməkdən qorxmayan mübariz ruhludurlar.

C.Cabbarlı dramaturgiyasında Gültəkin (“Aydın”) obrazı daha geniş yer tutur ki, Gültəkin ona qədər mövcud olan qadın obrazları içərisində öz orijinallığı ilə fərqlənir. Dramaturq Gültəkinin faciəsini daha dərin və geniş ölçüdə təsvir etmişdir. Gültəkinin faciəsi öz sələflərindən fərqli olaraq daha dərin və ictimai məzmunludur. Burjua mühitinin mənəvi eybəcərliklərini, qüsurlarını daha kəskin göstərmək üçün dramaturq öz qadın qəhrəmanını çətin həyat yollarından keçirib onu cəmiyyətin qurbanı kimi yaradıb. Məmməd Arifin təbirincə desək, *“Gültəkin məzmunlu, mürəkkəb psixologiyaya malik, olduqca emosional bir obrazdır”*. (8, 3)

20-ci illərdə mühüm əsərlərin, eləcə də C.Cabbarlının pyeslərinin ədəbi məhkəməsi təşkil olunurdu. “Kommunist” qəzetinin nəzdindəki ədəbiyyat dənəyi tərəfindən təşkil olunan məhkəmədə xüsusən bir məsələ – Gültəkinin hərəkəti müzakirə olunurdu. Öz şəxsiyyətini saxlaya bilməyib Dövlət bəyin mənəviyyatdan uzaq bütün xahiş və arzularını yerinə yetirməkdə qadınlıq izzət nəfsini təhqir etməkdə günahlandırılan Gültəkin düzgün dəyərləndirilmirdi.. Buna səbəb 20- ci illərdə ədəbi-bədii hadisələrin, obrazların, əsərlərin inqilab dövrünün tələbləri ilə qiymətləndirilməsi idi.

Gültəkinin Dövlət bəylə söhbətində dediyi: *“sən mənə varlığımı deyil, qəlbimi, könlümü də aldın. Mən ki, hər şeyi onun xatiri, onun rahatlığı üçün elədim. İndi o yazıq özü büsbütün mənə gözümdən düşmüş”* (1, 208) ifadəsi onun haqqında ədəbi tənqiddə yanlış fikir formalaşdırmışdır. Gültəkinə əxlaqsız adlandırmaq bu obrazı dərinləndirməyə demək deyildir. Gültəkin maddiyyata satılmamış, eşqi uğrunda fədakarlıq etmişdir. Bunun üçün də Gültəkinin faciəsi, əslində, ictimai faciədir.

Məsud Əlioğlu Gültəkinin seçimini belə açıqlayır: *“...Maddi yoxsulluq və səfalətin acılığını daddıqdan sonra Gültəkinə aydın olur ki, arzu və xeyallarda arayıb-axtardığı idealları müqabilində təsəvvüründə yaratdığı şairanə- romantik həyat, əslində, bir əfsanə, aldanış imiş. Gültəkin hər nə qədər cəhd edib ehtiyac içərisində yaşamağı məqbul saysa da, ictimai həyatın, zamanın qanunları onun qənaət və nəticələrini alt-üst edir. Aydının ailəni dolandıra bilməməkdən çəkdiyi iztirablarına və mənəvi sıxıntısına nəhayət vermək məqsədi ilə Gültəkin şüurlu olaraq özünü varlanmaq ehtirasına- Dövlət bəyin rəzil təklifinə özünü ram edir”*. (4, 101) M.Əlioğlunun Gültəkinin var-dövlət naminə Dövlət bəyin təklifini qəbul etdiyini söyləməsi Gültəkinin fədakarlığını gözdən qaçıрмаq deməkdir. Çünki Gültəkin “mən”liyini və mənəviyyatını öz sevgisi uğruna satır.

Gültəkin Aydınla soyuq deyil, daha xoş münasibət yaradaraq onun məhəbbətini yüksək tuta bilirdi. Lakin onun Dövlət bəyə itaət etməklə bərabər, Aydınla münasibətində dəyişikliyi ona tamamilə haqq qazandırmamağa mane olur.

Əsərin əvvəlindəki Gültəkin ilə son pərdədəki Gültəkin fərqlidir. O, həyatın ağır girdabına sürükləndikdən sonra mənən zənginləşir. Bu zənginləşməni öz nitqində də ifadə edir: *“...Gördüyüm böyük binalar, möhtəşəm salonlar, heç birisi mənə bu kiçik evciyimiz qədər doğma və əziz olmadılar”*. (1, 238)

Gültəkinin son pərdədəki nitqi onun haqqında olan sərt görüşləri bir qədər yumşaldır: *“Mən nə etdimsə, ancaq sənin üçün elədim. Mən öz varlığımı öz eşqimə qurban verdim. Fəqət məni anlamadılar, məni aldatdılar, mənim könlümü, iradəmi zorladılar. Mərhəmət üçün tapınmış gücsüz, zavallı bir qadını yırtıcı canavarlar kimi diddilər, çeynədilər, parçaladılar. Ox, mən səni xilas etmək üçün özümü məhv etdim, məhv!”*. (1, 238)

Nəticə etibarilə, Gültəkinə nə tamamilə haqq qazandırmaq nə də suçlamaq olar. Gültəkini uçuruma aparən təkcə altun deyildir, xüsusilə də Aydındır. Aydının keçirdiyi sarsıntılar, ailə haqqındakı yanlış düşüncələri, romantik baxışları Gültəkini rəzilliyə vadar edir. Bundan başqa, özünün iradəsizliyi və təcrübəsizliyi də onun məhvinə bais olur.

1920-ci illər Azərbaycanda burjuva mühitinin yaratdığı böhranlar daha kəskin hal almışdı. C.Cabbarlının 1920-ci illərdə yazdığı əsərlərdə kapitalizmin sənətkarlara vurduğu zərbəni nümayiş etdirərək tənqid edir. 1920-ci ildə yazdığı “Oqtay Eloğlu”da yaşamaq-yaratmaq eşqində olan Firəngizin faciəsi əks olunur. Sərt əxlaq çərçivəsində olan Firəngiz tale yolunu özü müəyyənləşdirə bilməzdi.

Firəngiz təsəvvüründə canlandırdığı aləmi məhv edərək sevgisindən imtina edir. M.Əlioğlu Firəngizin bu addımını ittiham edir: *“Firəngiz, əslində, Oqtayı deyil, onun simasında öz ideallarını sevdiyini təsdiqə yetirir. Əgər belə olmasaydı, gözüaçıq və oxumuş bir qız qardaşının təkidi ilə Oqtaya yazmış olduğu məhəbbət məktublarından şüurlu olaraq imtina etməzdi”*. (4, 337) M.Əlioğlunun bu fikri ilə razılaşırıq. Çünki Firəngiz Oqtayı qardaşından qorumaq üçün bu addımı atmışdı. Zənnimizcə, onun bu fədakarlığı öz sevgisinin ən böyük təsdiqidir. Hər halda, Firəngizin xoşbəxtliyindən imtina edərək, Oqtayı qorumasını qiymətləndirməmək olmaz.

Sevdiyi şəxsin qardaşı tərəfindən təhqir olunmasına yol verən 10 il sonra onu Danyar bəyin mənəvi zərbəsindən xilas edir. Səhnədə tək qalan Oqtayla tərəf müqabili olan Firəngizin bu addımı böyük fədakarlıq idi. Onun bu fədakarlığı özündən əvvəlki qadınlardan fərqlənir. Çünki o, özünü kor-koranə qurban vermir, mövcud qaranlığı işıqlandırmaq uğrunda mübarizə aparır.

XIX əsrdə qadın azadlığının birinci düşməni feodal – patriarxal münasibətlərini özündə saxlayan kapitalizm idisə, ikinci düşmən şəriət və yalançı din xadimləri idilər. Cabbarlı “Gülzar” hekayəsində cəhalətin məhv etdiyi qızların tipik obrazını yaratmışdı. Gülzarı bürüyən fəlakətin səbəbi onun məsumluğu və o dövrün insanların azgınlığındadır. Mövhumatın qurbanı olan və namusuna əl uzadılmış Gülzar kimsədən kömək ala bilmir. İnandığı Quran da, Allah da bu yolda ona kömək edə bilmir. Quranı yerə çıxıran Gülzar bu hərəkəti ilə, sanki, vəhşi qanunlara, insanların dinə olan mövhumatçı baxışlarına üsyan edir.

C.Cabbarlının yaradıcılığının ana xəttini təşkil edən qadın azadlığı problemi “Sevil” dramında bütün mürəkkəbliyi ilə əks olunmuşdur.

Sevilin taleyi əsərdə iki hissəyə ayrılır. İlk hissədə Sevil hüquqsuz, mütidir. Digər hissədə isə Sevil gözü açılmış, özünü dərk edən bir qadındır. R.Əhmədov Sevilin bu dəyişimini belə qiymətləndirir: *“Sevilin təsvirində, sanki, qadın mənəvi və cismani gözəllik və tərəvətini itirmiş, yalnız qarın davası edən, ərinə acıq verən hikkəli, əcaib bir məxluqdur. Sanki, bu qadın ülvə, pak hislərini Balaşın evində qoyub çıxmış, ürəyi – qəlbi daşlaşmış, robotlaşmış “qrammofondur”* (3, s. 49) R.Əhmədovun bu fikirləri ilə razı deyilik. Sevilin “hikkə”sinin, acığının da əsası var. Sevilin acığı Balaşa deyil, onu müti doğuran cəmiyyətdir. Sevil bütün varlığı ilə Azərbaycan qızıdır. Onun isməti, daxili təmizliyi, sadələvhlüyü, eyni zamanda məhdudluğu müəyyən dövrdəki qadınlarımızın xarakteri, mənəvi-psixoloji aləminə çox uyğundur.

Azərbaycan qadınının şüurunda, həyatında inqilab yaradan bu “qəhrəman”ın tam əksi olan Dilbər haqqında bu sözləri deyə bilmirik. Sözsüz ki, meşşan əxlaq nümayəndəsi olan Balaşın zövqünü Dilbər – Edilya oxşaya bilərdi.

Əsərdə diqqət çəkən digər obraz Gülüşdür. Gülüş heç bir əsarətə boyun əyməyən, öz haqqını bilən qadındır. Maraqlı cəhət budur ki, Gülüş Sevili himayə etsə də, onun Edilyanın ayaqlarına qapanaraq təhqir olunmasına göz yumur. Bu, Gülüşün müdrikliyinin göstəricisidir. Çünki “zəlzələ” Sevili “silkələyərək” tərəqqi etdirə bilirdi.

“Sevil”dən sonra C. Cabbarlı Gülüşləri, Seviləri yalnız evdə, ailədə yox, eyni zamanda vəzifə başında, yeni dünya quruculuğu sahəsində görmək istəyirdi. Onun bu istəyinin nəticəsi olaraq “Almaz” dramı yarandı.

Almaz yeni bir insandır, onun ailəyə, cəmiyyətə, xalqa münasibəti tamamilə yenidir. Almaz həm də insanpərvərdir. O, Yaxşı ilə olan münasibətində Gülüşü xatırladı.

Tədqiqatçılar arasında Almaza olan münasibət birmənalı olmamışdır. “Mühafizəkar, toxunulmaz qanunlara birbaşa hücumu keçən Almazın arzusu kəndi öz mənimsədiyi ideyalara uyğun şəkllə salmaqdır. İlk gündən kəndin bütün işlərinə müdaxilə edir”. (9, s. 31) deyən S. Məmmədovanın fikri ilə müəyyən mənada razılaşıırıq. Almaz öz məqsədi uğrunda vuruşarkən əhalinin psixologiyasını da nəzərə almalı idi. M. Arif isə Almazın gördüyü işləri alqışlayır. Bununla belə, o, Almazın nöqsanlarını da bildirir: “Amma Almazın surətində inandırıcı olmayan yerlər və nöqsanlar da vardır. Əvvəla, əsərdə Almazın kənddəki ictimai işləri, onun gözəl təşəbbüsləri Sovet dövrünün siyasi – təsərrüfat tədbirlərindən təcrid edilmiş bir şəkildə, ancaq onun öz şəxsi təşəbbüsü kimi təsvir edilmişdir. Əlbəttə, Almazın təşəbbüskarlığı və fəal ictimai fəaliyyəti təqdirəlayiqdir: lakin bu təşəbbüskarlıq partiyanın və Sovet dövlətinin kənddə apardığı siyasətə əsaslanırdı, onunla üzvü surətdə bağlı idi və Almaz da birinci növbədə partiyanın və Sovet dövlətinin tədbirlərini yerinə yetirirdi... Lakin, təəssüf ki, Cabbarlı bunu əsərdə aydın və ətraflı göstərməmişdir; buna görə də Almazın hərəkətləri Sovet hökumətinin kənddə apardığı böyük işlərdən ayrılmış və özbaşınalıq kimi çıxmışdır” (8, 516) Bizim fikrimizcə isə, C. Cabbarlının məqsədi Sovet dövlətinin və partiyanın açıq-aşkar şəkildə əks etdirmək deyildi. Çünki bu, həmin dövrün aurasına uyğun deyildi.

Tədqiqatçının digər fikri ilə razılaşıırıq. Almaz öz mübarizəsində bir qədər ehtiyatlı davransa idi, həm məqsədinə daha uyğun şəkildə çatardı, həm də təzyiqlərə məruz qalmazdı. “İkinci nöqsan Almazın iş və mübarizə üsulundakı həddindən artıq “döyüşkənlik”dir. ...O, kənddə yenilik təbliğatçısıdır, lakin bəzən elə təbliğat vasitələrinə əl atır ki, kəndin qara qüvvələri bu vasitələrdən onun özünə qarşı bir ittihamnamə kimi istifadə edirlər”. (8, s. 516) Əlbəttə ki, bu, ən təbirsiz mübarizə üsuludur. M. Arifin dediyi kimi, “*bu, köhnə kənd ilə ciddi və ağıllı mübarizə üsulu deyil, bəlkə ona öcəşməkdir*” (8, 516) Tədqiqatçının bu fikri dediklərimizi bir daha təsdiqləyir.

C. Cabbarlınyı yaradıcılığı ərzində qadın azadlığı problemi ilə birlikdə qadın aktyor problemi də hər zaman düşündürmüşdür. Bu fikirlərinə Cabbarlı “Dönüş”də geniş yer vermişdir. “Dönüş”ün yazıldığı dövrdə səhnə Azərbaycan qadınının hələ də ən az görünüyü bir məkan olaraq qalırdı. Əsərdə cəmiyyəti teatr, onu dəyişən sosializmi Gülsabah əks etdirir. Gülsabahın teatr eşqi ilə yaşamasını Y. Qarayev Almaz obrazı ilə müqayisə edir: “*Almaz və Gülsabah surətləri ilə də Cabbarlı Azərbaycan qadınının tükənməz mənavi enerjisi, sosial - əxlaqi fəallıq və gözəllik ehtirasları haqqında bədii ideyanı yüksək xəlqilik, təbiilik və sənətkarlıq məharəti ilə canlandırma bilmişdir, eyni zamanda iyirmi – otuzuncu illərin gənc qızlarının maksimalist, keçid səviyyəli “portretini” rəsm etməyə nail olmuşdur*”. (6, 404)

Bu tükənməz enerjinin təzahürü idi ki, Gülsabah atdığı addımlarda yenilikdən qorxan, qərəzli və fərdiyyətçi aktyor truppası və müdiriyyəti ilə qarşılaşır və danlanır. Sənətin müqəddəsliyinə inam yaradan bir qəhrəman axtarışı Cabbarlı yaradıcılığında qadın emansipasiyası ilə birlikdə ana xəttini təşkil edən problemlərdən idi ki, “Dönüş”də bu problem həll yolunu tapır.

Nəticə

Azərbaycan qadınının bir kölə tək bütün insanlıq duyğularından məhrum edildiyi bir dövrdə C Cabbarlı Səriyyə, Sara, Sitarə, Züleyxa kimi qadın surətləri yaratdı. Bir-birindən fərqli xarakterə və əxlaqa malik bu qadınlar oxşar faciəli aqibətləri olan obrazlardır. Eyni zamanda, Gültəkin, Firəngiz, Gülzar kimi kapitalizmin məhv etdiyi obrazlar ilə ədib qalereyasını zənginləşdirir. Qadın emansipasiyasının güzgüsü hesab edilən Sevil, onun ardınca Almaz, Gülsabahın simasında isə Sovet hakimiyyətinin qadına verdiyi azadlıq özünü büruzə verir. Beləliklə, Cəfər Cabbarlının yaradıcılığında əks olunan qadınların hər biri fərqli xarakterə malik olsa da, onun yaradıcılığını zənginləşdirən obrazlardır.

ƏDƏBİYYAT

1. Cabbarlı C. Əsərləri. 4 cildə, II c. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
2. Əfəndiyev T. Azərbaycan dramaturgiyasında metodlar. Bakı: Elm, 2002, 511 s.
3. Əhmədov R. Cəfər Cabbarlının dramaturgiyası. Bakı: Yazıçı, 1994, 114 s.
4. Əlioğlu M. Məhəbbət və qəhrəmanlıq. Bakı: Yazıçı, 1979, 406 s.
5. Əliyev R. C. Cabbarlının yaradıcılıq təkamülü. Bakı: Yazıçı, 1989, 240 s.
6. Qarayev Y. Tarix : yaxından və uzaqdan. Bakı: Sabah, 1996, 712 s.
7. Məmməd Arif. "Aydın" haqqında // Ədəbiyyat qəzeti, 1940, 3 iyul
8. Məmməd Arif, Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. II c. Bakı: Azərbaycan EA-nın nəşri, 1968, 516 s.
9. Məmmədova S. XX əsrin 30-cu illər gerçəkliyinin C. Cabbarlı dramaturgiyasında inikası. Bakı: Elm, 2000, 100 s.

Резюме

Зумруд Расулзаде

Богатство женских типов в творчестве Джафара Джаббарлы

Вопрос свободы женщин был одним из вопросов, который всегда вдохновлял интеллектуалов, художников. Были разные подходы к этому вопросу на каждом этапе. В первые десятилетия двадцатого века Джафар Джаббарлы, один из самых выдающихся людей, поднявших вопрос о свободе женщин, был великим писателем.

В статье анализируются эмансипация женщин, права, положение женщин в обществе, их положение в театре, общество и проблемы женщин в творчестве Джафара Джаббарлы.

Севиля, который продвигал женщин в театре после революции, является одним из примеров, отражающих индивидуальную проблему женщин как зеркало национальной жизни и призраков Залива, , Это один из ключевых факторов, способствовавших гуманизму творчества Джафара Джаббарлы. Разница между предшественниками Джаббарлы заключалась в том, что судьба женщины, ее беззаконие и проблема личности были даны с реальными и широкими линиями. Это было связано с высокой ценностью, которую она дала Джафара Джаббарлы.

Как уже отмечалось, произведения искусства Джафара Джаббарлы, которые охватывали большое мастерство, создали героев, в которых была изображена вся их нагота в жизни женщины, с 1900 по 1934 год.

Еще одно отличие от предшественников Джафара Кабри состояло в том, что его женские образы были динамичными, постоянно развивающимися и меняющимися.

Художественное литературное и художественное творчество советских времен не изучалось бессознательно и не изучалось адекватно.

Несомненно, противоречивые и пересекающиеся моменты были сделаны исследователями работ великого писателя по образам этих женщин. С одной стороны, работа драматурга зависит от причин советской эпохи. В статье работы Джаббарлы основаны на современных призмах.

На наш взгляд, неправильно подходить к писателю с точки зрения социализма. Потому что ни один из героев на ее картинах неточен. К каждому из этих изображений нужно подходить с современной точки зрения.

Ключевые слова: женское освобождение, инновации, женское беззаконие, революция

The wealth of female types in the work of Jafar Jabbarli

The issue of women's freedom was one of the questions that always inspired intellectuals and artists. There were different approaches to this issue at each stage. In the first decades of the twentieth century, Jafar Jabbarli, one of the most prominent people who raised the issue of women's freedom, was a great writer.

The article analyzes the emancipation of women, the rights, the position of women in society, their position in the theater, society and the problems of women in the work of Jafar Jabbarli.

Sevil, who promoted women in the theater after the revolution, is one of the examples that reflect the individual problem of women as a mirror of the national life and the ghosts of the Gulf. The difference between the predecessors of Jabbarli was that the fate of the woman, her iniquity and the problem of the personality were given with real and broad lines. This was due to the high value she gave to Jafar Jabbarli.

As already noted, the works of art by Jafar Jabbarli, which covered great skill, created heroes, which depicted all their nudity in a woman's life, from 1900 to 1934.

Another difference from the predecessors of Jafar Kabri was that his female images were dynamic, constantly evolving and changing.

Soviet literary and artistic creation was not studied unconsciously and was not studied adequately.

Undoubtedly, contradictory and overlapping moments were made by researchers of the works of the great writer in the images of these women. On the one hand, the work of the playwright depends on the causes of the Soviet era. The article by Jabbarli is based on modern prisms.

In our opinion, it is wrong to approach the writer from the point of view of socialism. Because none of the characters in her paintings is inaccurate. Each of these images must be approached from a modern point of view.

Keywords: *female liberation, innovation, female lawlessness, revolution*

Redaksiya heyətinin üzvü fil.e.d., prof. Qasımov Cəlal Əbil oğlunun rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 82

MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRDƏ İBLİS OBRAZI

Fatiməxanım ƏHMƏDZADƏ*

Açar sözlər: İblis, şər, mif, tanrılar, mifologiya

Giriş

Bəşəriyyətin mövcud olduğu ilk dövrlərdən şərə qarşı mübarizə, xeyrin şər üzərində qələbəsi insanı düşündürən başlıca məsələlərdən olmuşdur. İbtidai təfəkkürün ibtidai ifadə forması kimi dual düşüncə, xeyir-şər mübarizəsi öncələr insanın təbiətə adaptasiya prosesi kimi mövcud olsa da cəmiyyətin inkişafı ilə bu hal mənəvi psixoloji faktor kimi ortaya çıxmışdır. Bunun nəticəsi kimi də şər zamanla hadisədən obraza çevrilmiş, tarixin gedişatında ədəbiyyatın inkişafı ilə İblis şərin ümumiləşdirilmiş xarakterinə çevrilmişdir. Mifoloji təfəkkürdən dini mətnlərə yol tapan İblis obrazı qəlibləşdirilmiş kanonik mətnlərə halına gəlmişdir. Bütün dünya xalqlarında müşahidə edilən bu obraz insanın Allah tərəfindən qoyulan yasağını pozmağa, İblis tərəfindən təhrik olunan faciəsi və cənnətdən qovularaq ölümlülük əldə etməsi kimi dəyərləndirilmişdir. İblis obrazının ilk təzahürü təbii ki, ibtidai mifoloji mətnlərdə öz əksini tapmışdır. İstər Şərq, istərsə də Qərb mifologiyalarında şər qüvvənin təmsilçisi kimi müxtəlif mif personajları ilə qarşılaşmaq mümkündür. Belə mifoloji obrazlara Misir, Şumer-Akkad, türk, İran miflərində, o cümlədən yunan, Roma, Skandinav ibtidai mətnlərində rast gəlinir.

İblis dünyada şərin və allahsızlığın ilk səbəblərindən biri kimi tanınır. Bu sözün yunanca «dyabolos» sözündən yaranma olduğu ehtimal edilir. «İblis» sözündən başqa bəzən analoji, bəzənsə identik anlamda «şeytan», «xaris», «əzazil», «xənnas» və s. adlar da işlənir. İblisin keyfiyyətlərindən biri də onun saxtakarlığıdır. O, şübhəsiz, böyük saxtakardır. İnsanlara yaxşını pis, şəri isə xeyir kimi göstərərək onları yoldan çıxarır. Mahiyyətindəki yaramazlıq görünüşündə də özünü bürüzə verir. O, özü də insanların gözüne görünəndə olduğu kimi görünür. Cəlbədicə bir şəkildə – gözəl qadın, mələk, peyğəmbər və s. şəkildə özünü göstərir. Əks təqdirdə kimi aldatmaq olar? Fərqli təqdimdə, demək, bir iblisanəlik var. Göründüyü kimi, olmaq, olduğu kimi görünmək haqda məşhur kəlam, yəqin ki, bu səbəbdən deyilib. Həqiqət libasındakı bütün yalanlar iblisanədir. İblis pisi yaxşı göstərdiyi kimi, eyni zamanda, yaxşılıq da pis göstərir. (10)

İblisin mifoloji müstəvidə roluna aydınlıq gətirmək üçün, “Dünya xalqlarının mifləri” eləcə də ədəbiyyat siyahısında yer alan müxtəlif lüğət və ensiklopediyalara müraciət olunur.

Misir və Şumer mifologiyasında şər qüvvələri

Qeyd etdiyimiz fikirlərə aydınlıq gətirmək üçün öncə Misir mifologiyasına nəzər salaq. Misirlilərin mifoloji görüşlərini əks etdirən əsas abidələr müxtəlif dini mətnlərdir: tanrılara himn və dualar, məzar divarlarında cənazə mərasim qeydləri. Dini bayramlarda və fironların tac tətili mərasimlərində kahinlər, bəzi hallarda fironlar tərəfindən keçirilən dramatik misteriyalar, tanrılar adına yazılmış mətnlər bizlər üçün əhəmiyyətli materialdır. Belə mifoloji Tanrı obrazları içində diqqət çəkən personajlardan biri də Tanrı Setdir.

Set qədim Misir mifologiyasında qəzəb, qum fırtınaları, məhv, xaos, müharibə və ölüm tanrısıdır. Başlanğıcda o "günəş Ranın müdafiəçisi", kral hakimiyyətinin himayəçisi kimi tanınır, adı bir sıra fironların adları və fəxri adlarına daxil edilmişdir. Set, qırmızı

* magistrant, BAAU
e-mail: fatyahm@mail.ru

yanan gözləri olan bir əsgər tanrısıdır, qaranlıqda yatan, zülmətləri təcəssüm etdirən və yeraltı Nilin qaranlıq dərinliklərində Rayı əsarətə gətirmək istəyən ilan Apopusu məğlub edə bilən tək tanrıdır.

Köhnə krallığın dövründə Set, Qor (şahin başlı insan şəklində göyün və günəşin tanrısı) ilə birlikdə "piramida mətnləri"ndə əks olunan kral hakimiyyətinin himayəçisi hesab edilirdi. Əsas tanrı kimi onun ibadətگاهی Misirin paytaxtı Avaris olmuşdur. Yeni Krallıq dövrün başlanğıcında, "Seti" adları hələ də olduqca geniş yayılmışdır; bu adları XIX sülalədən olan fironlar daşıyırdı. Set epitet kimi "qüdrətli" mənası verməyə başladı. II Ramzesin hetlərlə müqaviləsində Setin adı hetlərin tanrıları ilə birlikdə xatırlanır (5, 87).

Şumer mifologiyasında da şərin təmsilçiləri diqqət çəkir. Bunlardan biri də Tiamatdır. Tiamat şər və qəzəb tanrıçasıdır. O, əjdahaların və bu kimi xtonik qüvvələrin başçısıdır, əsmər və gözəldir, bəzən beş başlı təsvir edilir. Bütün dünyaya hökm etmək iddiasındadır. Mifoloji təsəvvürlərdə Tiamat öncə Absu ilə birgə suların hakimi idi və dünyaya tanrıları gətirmişdi. Onun nəvələri böyüdükdən sonra Absu onların səs küyündən şikayət etməyə başlamış, Tiamat bu məsələni sülh yolu ilə həll etməyə çalışsa da sonda Mardukun əməllərindən kainat coşmuşdur. Tiamatın səbri tükənmiş, o, əjdahaları və balıq adamları doğuraraq öz şəxsi ordusunu toplamışdır (2, 152).

O, yeni savaş üçün general Kinqu təyin edərək, ona qədim magiyanın sirlərini öyrətmişdir. Gənc Kinqu Tiamatın ümidlərini doğrultmur. O, Mardukla savaşa girir, əsir düşür, ittiham edilir və edam olunur. Onun qanını palçığa qatararaq tanrılar insanı yaradırlar. Tiamat öncə döyüşdə Marduka qalib gəlir. Marduk Tiamatın üzərinə dörd tufan və yeddi külək göndərir. Tiamatı tora salırlar, bitkilərlə zəhərləyirlər, dəhşətin qüdrəti ilə lənətləyirlər. Tor Tiamatın boğazına keçir. Qədim Tanrıçanın bədəni iki hissəyə bölünür. Tiamatın bədənin hissələrindən yer və göz yaranır.

Mesopotamiyanın mifik təsəvvürün nəticəsi kimi qadın İblis-Lilit də maraqlı obrazlardandır. Lilit kişiləri yoldan çıxarır. Onun bu hərəkəti sevgidən deyil, cinləri və şeytanları, cadukünləri doğurmaq üçündür. Lilitin çox gözəl bədəni və ayaqları var. Əsatirə görə Lilit Adəmin birinci arvadı olmuşdur. Mələklərin məşvərətçisi vəzifəsində olan Lilit Savların kraliçası mövqeyinə yüksəlmişdir. Geniş yayılmış əfsanəyə görə Allah öncə torpaqdan kişini və qadını yaradır. Lakin Lilit tezliklə başa düşür ki, o da Adəm kimi, tam hüquqludur. Bu zaman o, Adəmdən ayrılaraq dünyadakı ilk boşanmanı gerçəkləşdirir. Mələklər Liliti geri gətirmək üçün çox dilə tutsalar da, bunun heç bir xeyri olmur. Lilit yer üzərində insanlardan doğulan bütün uşaqları öldürməyə and içir. Bu zaman mələklər Liliti lənətləyirlər. Ondan doğulan övladlardan hər gün yüzü ölümə məhkum olunur. İnsanlar övladlarına yalnız müqəddəs səmavi adlar qoymaqla övladlarını Lilitin cəngindən qurtara bilirlər. Adəmə tabe olması üçün bu dəfə Allah Həvvanı Adəmin qabırğasından yaratmalı olur (bax: 9).

Türk və İran mifologiyasında İblis obrazı

İblis obrazının ilkin versiyasına İran mifologiyasında da rast gəlinir. Avestada Əhrimən və Hörmüz qarşılıqlı buna bariz nümunədir.

İran yaradılış mifində isə deyilir ki, hər şeydən öncə Zaman varmış. Zaman övladı olsun deyərək min il qurban kəsir. Min ildən sonra şübhələnir. Zamanın şübhələrindən Əhrimən doğulur. Amma qurbanlar da nəticə verir. Qurbanların savabından Hörmüz doğulur. Zaman kainatı iki yerə ayıraraq onları Hörmüzlə Əhrimənin arasında bölüşdürür ki, onlar arasında anlaşılmazlıq olmasın. Lakin o, bunun qarşısını ala bilmir. Hörmüzlə (xeyir) Əhrimən (şər) arasında davamlı mübarizə gedir. Dünya Hörmüzün bədəindən yaradılmışdır. Belə ki, onun başından göy, ayağından yer üzü, göz yaşlarından su, saçlarından bitkilər, sağ əlindən öküz, zəkasından atəş yaranmışdır. Hörmüzlə Əhrimən

arasında gedən davamlı müharibələrin sonunda hər zaman Hörmüz qalib gəlir (1, 30). Bu da qədim mifoloji təfəkkürdə xeyirin şər üzərində qələbəsinə olan inamla bağlıdır.

Türk mifologiyasında isə Şəri özündə ehtiva edən qüvvə Erlik adlanır. Şər tanrısı Erlik də Ülgən kimi Qara xan tərəfindən yaradılmışdır. Erlik pisliliyi, şəri təmsil edir. Bilgisizdir, dağıdıcıdır, ancaq şərin arxasındadır. Qara, buruq, uzun saçları belinə qədər, haça saqqalı dizinə qədər uzanır. Uzun bığlarını qulaqlarının arxasından asmışdır.

Hakaslar Erliyin çox çirkin olduğuna inanırlar. Tuva şamanlarına görə isə Erliyin qaba, boğuq səsi var və on iki qat qaranlıq dünya tanrılarının başçısıdır. Yaşıl dəmirdən qılıncı, insan kəllələrindən qədəhi var. Doqquz öküzə bağlanmış araba ilə səyahət edir. Öküzlərini yaşıl ilana bənzəyən qamçısı ilə hərəkətə gətirir. İnsan şəklində təsvir olunmuşdur. Yaratmaq qüdrətinə sahibdir, amma yaratdıqları çirkin və eybəcərdir. Potaninin toplamış olduğu yaradılış mifində deyilir ki, "...insanı Erlik yaratmışdır." (1, 11). Erlik türk epik arxaik mətnlərində də geniş yer almaqdadır. Məsələn, Altay dastanı "Maaday Kara" dastanında Kögütey adlı qəhrəman bütün əsər boyu Erliklə mübarizə aparır. Bu əsərdə Erliyin ailəsi də təsvir olunmuşdur. Kögüdeyin ailəsini yeraltı dünyaya sürgün edən və onun atası Maaday Karanın mal-mülkünü sahib çıxan Erlik sarı dağların arxasında yerləşən yeraltı dünyada yaşayır (1, 144).

Skandinav, yunan və Roma mifoloji mətnlərində İblis obrazı

Skandinav mifologiyasında da biz şərin prototipi olan Loki obrazına rast gəlirik. Ümumgerman panteonuna şər Tanrısı kimi daxil olan Loki obrazına İslənd saqaları "Böyük Edda" və "Kiçik Edda" əsərlərində rast gəlmək olar. Öncəliklə bunu qeyd etməliyik ki, Lokinin esxotoloji Tanrı olması danılmazdır. Loki Skandinav baş tanrısı Odinin qan qohumu hesab edilir.

Tanrıların Lokini özlərindən uzaqlaşdırmasının ilkin səbəbi onun tabunu pozması, Tanrıça ilə deyil, nəhənglə evlənməsidir. "Kiçik Edda" əsərində deyilir ki, Lokinin Anqroboda adlı nəhəngdən üç övladı doğulub. Birinci oğlunun adı Qurd Fenrirdir. İkinci oğlu Dünya ilanı Yermunqandır. Qızının adı isə Heldir. Allahlar məsləhətləşdikdən sonra belə qərara gəlirlər ki, nəhənglərin arasında böyüyən bu uşaqlardan yalnız böyük bəlalər gələ bilər. Bunun üçün də Lokinin övladları Tanrı Odinin yanına gətirilir. Uşaqlar onun yanına gətirildikdən sonra o, ilanı dərindən dənizin dibinə atdırır. Bu ilan o qədər böyüyür ki, quyruğunun ucunu dişləyərək bütün bədəni ilə dənizi halqalayır. Nəhəng Helini isə Odin Niflheimə göndərir və doqquz qat dünyanı onun nəzarətinə verir. O, xəstəlikdən yaxud qocalıqdan ölən hər kəsə məskunlaşmaq üçün yer verir. Bu yerin sədləri çox böyük, divarları çox möhkəmdir. Onun otaqları Yaş Moros adlanır. "...Aclıq - onun yeməyi, Yorğunluq - onun xəncəri, Yanyatan - onun nökrəri, Yuxucul - onun qulluqçusu, Bədbəxtlik - qapı ağzına yıxılan hasarı, Xəstəlik Odr - yatağı, Qəddar Kədər - onun pərdəsidir. Helin bir tərəfi göy rəngdə, digər tərəfi ət rəngindədir. Onu tanımaq çox asandır. Çünki onun beli bükülmüş, özü isə qəddardır." (6, 37).

Bu təsvirlərdən aydın olur ki, Loki ilə Anqrobodadan doğulan nəhənglər dünyanın nizamını poza biləcək xtonik varlıqlar kimi təqdim olunurlar.

Yakov Qrimm Lokini belə təsvir edirdi: "Logi və Loki mahiyyətə nəhəng, yeyimcil, toplumda olmağı sevən tanrılardır. Loginin təbii gücü oddur, səs-küylü Loki eyni zamanda çirkin ideyalarını irəli sürür. Ədəbsiz nəhəng hiyləgər, yoldan çıxaran və günahkardır" (7, 206).

Lokinin "məharətlərindən" ən başlıcası onun sehrliliyi obyektləri bu əşyaları qoruyan şəxslərdən oğurlaması və yenidən onlara geri qaytarması ilə bağlıdır. O, çox zaman bu əşyaları məcburiyyət qarşısında qalaraq geri qaytarır. Loki bəzən aldadır, bəzən isə özü aldanır. Bu hadisə mərasim aktında icra olunan rituallarla bağlıdır.

Lokinin Baldrın ölümündə iştirakına gəlincə isə bunu qeyd etməliyik ki, bu hal arxaik mifologiyalarda geniş yayılmış “əjdahanın günəşi udması” motivinə bərabərdir. Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün Baldrın ölümü motivinə nəzər salaq.

“Kiçik Edda” da deyilir ki, Odinin oğlu Baldr son zamanlar həyatının təhlükədə olması ilə bağlı narahat yuxular görür. O, yuxularını aslara danışdıqdan sonra aslar müşavirə keçirirlər və belə bir qərar verirlər ki, onun həyatını təhlükədən xilas etmək üçün Friqq bütün kosmik elementləri Baldrə toxunmayacaqlarına and içdirlər. Hər kəs Baldrə toxunmayacağına and içir. Heç kimin Baldrə xətdər toxundurmadığını görən Loki qəzəblənir. O, qadın donuna girərək, Friqqin yanına gəlir və Friqqdən onun kimə and içdirmədiyini soruşur. Friqq isə cavab verir ki, o, Bağamburcaya and içdirməyib. Çünki o, hələ çox cavandır. Loki bundan istifadə edərək, Bağamburcu kökündən qoparır və Hyedin korluğundan istifadə edərək onun vasitəsi ilə Baldrı öldürür. Tanrılar Baldrı “Rinqhornq” adlı ən nəhəng gəmiyə qoyaraq suya buraxmaq və orada yandırmaq istəyirlər. Lakin gəmini yerindən tərpətməyə heç kimin gücü çatmır. Bu işi nəhəng Girrukin adlı qarı yerinə yetirir. Onun güclü təkənindən zəlzələ və böyük yanğın baş verir. Baldrın arvadı Nannanın dərddən ürəyi partlayır. Tanrılar Baldrı atı, qadını və əşyaları ilə birlikdə yandırırırlar. Daha sonra Tanrılar onu Heldən geri qaytarmağa cəhd göstərir. Hel yalnız hər kəs Baldr üçün ağlayarsa, onu geri qaytaracağına söz verir. Bu zaman hər kəs ağlayır. Yalnız Loki nəhəng Heqqin görkəminə girərək ağlamaqdan imtina edir (6, 50).

Lokinin Baldrı öldürməsi kosmik nizamı pozmaq kimi dəyərləndirilsə, o zaman xeyirə qarşı çıxan şər İblisin özüdür.

Yunan və Roma mifologiyasında da bu obrazın müxtəlif çalarlarına rast gəlmək mümkündür. Apollon, Afrodita, Afinanın obrazları, yunan mifologiyasının inkişafının ən qədim xtonik dövrünə aiddir. Yunan mifologiyasının mahiyyəti yalnız bir böyük qəbilə cəmiyyətinin həyatı kimi qəbul edən və mifdə insan münasibətlərinin və təbiət hadisələrinin müxtəlifliyini xülasə edən yunanların ibtidai kommunal sisteminin xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq aydın olur. Olimp dövründə Olimp dağının ətrafında mifoloji obrazların mərkəzləşdirilməsi baş verir və bədii inkişaf dövrünə keçid başlayır. Yunan mifologiyası haqqında məlumat çox sayda yazılı ədəbiyyatda bizə çatdı: bədii və elmi; öyrənilmənin əsas mənbələri Homerin “İliada” və “Odisseya” əsərləridir.

Bir çox insanlar üçün, Lütsifer adı yer üzündə bütün şər in təcəssümüdür. Düşmüş mələk, satana, şeytan – o tarixdə bir çox adlar altında görünür, lakin eyni mahiyyəti daşıyır. Ancaq bu həmişə belə olmayıb.

Əgər Roma mifologiyasının ensiklopediyasına nəzər salsaq, qədim Romalılar Lütsiferi tanıyıblar. Lakin onun görünüşü və yerinə yetirdiyi funksiyalar cari görünüşdən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənirdi. Beləliklə, Lütsifer haqqında ilk qeyd Roma mifologiyasında tapılmışdır. Bu tanrı Yunan mifologiyasında da əks olunur. Qədim yunanlar, onu Eosfor və ya Hesper adı ilə tanıyırdılar.

Eosfor haqqında Yunan mifologiyası (bəzi kitablarda və mifoloji böyük ensiklopediyalarda Hesper adı altında tanınır) bizə başqa bir fikrə rast gəlirik. Qədim yunanlar Eosforun (Lütsifer) şəfəq in tanrısı olduğuna inanırdılar, lakin Hesper (bəzi mənbələrə görə, Eosforun qardaşı) axşam ulduzunun tanrısı hesab olunurdu.

Ancaq astronomiyanın elm kimi inkişafı ilə axşam və səhər ulduzlarının eyni olduğu məlum oldu. Buna görə də iki məfhum bir-biri ilə birləşdi. Lakin iki qardaş Hesper və Eosforun (Lütsifer) müxtəlif valideynləri var idi. Hesperin atası ölümcül Sefal, Eosforun (Lütsifer) isə valideyni titan Astrey, ikinci nəslin titanı idi. Bundan başqa, romalı yazıçı Qay Yuliy Qiqin qeyd edir ki, Astrey in valideynləri Tartar və Geya idi. Yunan mifologiyasından bəhs edildiyi kimi, Tartar qaranlıq dünya, hətta cəhənnəm hesab olunurdu (4, 19).

Beləliklə, yuxarıdakıların hamısını birləşdirərək, Lütsifer adı "ışq" və ya "ışığı daşıyan", orijinal variantda "lux-fero" deməkdir. Atası qaranlıq dünyasını təmsil etdiyi üçün belə bir versiya var ki, sonralar Lütsiferin adı uçurum (cəhənnəm) ilə əlaqəli olduğu ortaya çıxdı (bax: 8).

İblis, Lütsifer ən dəyanətli mələklərdən idi. O, müdrik və gözəl idi. Lakin özünü Tanrıdan üstün saymağa başladı. Bu səbəblə də, onu dəstəkləyən digər mələklərlə birgə zülmətdə yaşamağa məhkum edilmişdir. İlk anlayış olan "Satanail" arxaik dualistik düşüncə ilə bağlıdır. O, Tanrının ziddinə gedən qüvvə kimi təsvir edilir. İran mifologiyasında isə yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi zərdüştlük fəlsəfəsinə görə Əhriman adlandırılırdı.

Bəzi xalqların mifoloji mətnlərində şeytan müxtəlif obrazlar şəklində meydana çıxıb bilər. Afanasyevin fikirlərinə istinadən deyə bilərik ki, şeytanın tamamilə heyvani görkəm ala bilməsi mümkündür: "Bu buludların görkəmi dəyişməsi və istədiyi məkana gedə bilməsinə bənzəyir" (3, 12). Şeytanın quş şəklini alması hələ çox qədim mifologiyalarda görünməkdədir. İlk növbədə qeyd edəcəyimiz quşlar sırasına qarğa daxildir. İstər şərq, istər qərb mifologiyasında, o cümlədən nağıl və deyimlərdə qarğa şərin carçısı kimi təqdim olunurdu. Hətta Nuhun gəmisinə qonan qarğa da İblisin təcəssümü idi. Qarğanın yalnız forması, görkəmi, qaralığından əlavə, Avropa mifologiyasında Tanrı Votanın da qarğa cildinə girməsi inamı mövcud idi. Avropa mifologiyasında İblisin göstəricisi qismində bəzi hallarda xoruz iştirak edir. Yakov Qrimm yazırdı ki, İblisin ətəyinin altından at nalı ilə yanaşı xoruzun dimdiyi də asılır (7, 271). Avropa xalq inanclarında bayquş da İblisin simvolu hesab oluna bilər. Afanasyev qeyd edirdi ki, "polyakların düşüncəsinə görə şeytan bayquş cildində peyda olur. Əgər bir nəfər meşədə bayquş səsi eşitsə o, tez dua edərək, evinə doğru tələsir". (3, 14). Avropa inanclarında şeytan bəzən at görkəminə də girə bilər. Bu hala "Edda" mətnlərində də rast gəlinir. Loki at cildinə girərək, nəhəngin madyanını yoldan çıxardır. Y. Qrimmin araşdırmalarına görə, şeytan keçi və qurd cildinə girə bilirdi. Eləcə də itlər şərq qüvvəsinin simvolu hesab olunurdu, çünki onlar cəhənnəm qapısında duraraq ruhları qoruyurdular.

Nəticə

Bu sadaladıqlarımızdan aydın olur ki, demək olar, bütün qədim mifologiyalarda şəri ehtiva edən İblis obrazları mövcud olmuşdur. Bu da ibtidai dual düşüncənin ifadə forması idi.

İblis mifoloji təfəkkürdən gələn simvolik obrazdır İblis obrazının yaranması qədim mifoloji təfəkkür, ilkin dünyagörüşü ilə sıx bağlıdır. İblis ədəbiyyatda konflikt formalaşdıran obrazlardandır. İctimai-siyasi, sosial faktorlarla əlaqədar olaraq, İblisə müraciət etmək tendensiyası bütün dövrlərdə aktual olmuşdur.

Şərq və Qərb mifologiyalarında şərq qüvvənin təmsilçisi kimi müxtəlif mif personajları ilə qarşılaşmaq mümkündür. Belə mifoloji personajlara Misir, Şumer-Akkad, türk, İran miflərində, o cümlədən yunan, Roma, Skandinav ibtidai mətnlərində rast gəlinir.

İblisin mifoloji müstəvidə roluna aydınlıq gətirmək üçün, "Dünya xalqlarının mifləri" eləcə də ədəbiyyat siyahısında yer alan müxtəlif lüğət və ensiklopediyalara müraciət olunur.

Müxtəlif xalqların mifoloji düşüncəsində İblis obrazları fərqli adlandırılırsalar da, mahiyyət etibarilə eyni funksiyaları daşıyırlar. Bu obrazlardan hansının daha qədim olması fikri mübahisəlidir. Əlbəttə ki, təsirlənmələr olmuşdur, bir xalqın mifoloji düşüncəsində olan İblis obrazı digər xalqa da interpretasiya etmişdir.

İblis müxtəlif obrazlar şəklində təzahür edir. Hətta mifoloji düşüncədə İblis heyvan cildinə girmiş kimi ortaya çıxır. Daha çox quş cildində olan İblis obrazına rast gəlinir. Qarğa, bayquş, xoruz bu qəbildəndir. Heyvanlardan isə ən çox at bu funksiyaları yerinə yetirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Cəlil F. Türk və skandinav eposlarının mifolo-poetikası. Bakı: Bakı Slavyan Universiteti, 2016, 219 s.
2. Kramer S. N. Şümerler, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002, 260 s.
3. Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи, подготовка текста и коммент. Ю. И. Медведева, Москва: Современник, 1983, 464 с.
4. Кун Н. Легенды и мифы Древней Греции, Санкт-Петербург: Паритет, 2005, 448 с.
5. Мифы народов мира. Энциклопедия в II томах, пред. ред. С. А. Токарев. Москва: Советская энциклопедия, 1987, 671 с.
6. Младшая Эдда. Ленинград: Наука, 1970, 139 с.
7. Grimm J. Deutsche Mithologie Vollständige Ausgabe, Band I+II Wiesbaden 2007, 1385 s.
8. <https://foma.ru/kto-takoy-lyutsifer.html>
9. <https://grimuar.ru/poltergeist/demonologiya/adam-lilit-pervaya-zhenshhina.html>
10. <http://www.reldem.net/iblaz.html>

Резюме

Фатимаханум Ахмедзаде

Образ дьявола в мифологическом мышлении

Если мы обратим наш взор на мировую литературу, то увидим немало образов дьявола. Хотя борьба добра со злом являлась процессом адаптации человека к природе, с развитием общества эта борьба предстала как морально-психологический фактор. Чаще всего этот образ символичен, но иногда он носит конкретный характер. Дьявол, который воплощается в мировой мифологии в той или иной мере, с точки зрения формы и пола представляется по-разному. Первое появление образа дьявола, конечно же, отражено в примитивных мифологических текстах. Как в восточной, так и западной мифологиях можно встретить различных мифических персонажей, как представителей злых сил. В статье уделяется внимание богу Сету, которому сначала египтяне поклонялись, а позднее, боясь его, не признавали. Лилит, причиняя вред новорожденным детям путем введения в заблуждение мужчин в Месопотамии, выступает как Локи, бог обмана в скандинавской мифологии. В славянской мифологии дьявол, показавшись в образе змеи, воплощает в себе злое начало. Эрлик - бог подземного мира, яркий пример двойственного мышления в тюркской мифологии. В иранской мифологии согласно зороастрийской философии дьявол назывался Ахриманом. В статье анализируется роль дьявола в римской мифологии. А также даётся обширная информация о значении дьявола в греческих мифических текстах. Глядя на имена и функции дьявола в древних мифологиях, мы объяснили, по какой причине и как он был создан. Глядя на имена злых сил, которые являются продуктом мифологических представлений разных народов в мировой мифологии, мы видим, что они по сути носят одинаковые функции. Это приводит нас к выводу, что древние люди имели одинаковое мышление независимо от того, что жили они в разных регионах и принадлежали разным народам. Произведения «Старшая Эдда» и «Младшая Эдда», «Илиада» и «Одиссея» были рассмотрены с целью проведения исследования в правильном направлении.

Ключевые слова: дьявол, зло, миф, боги, мифология

Summary

Fatimakhanim Ahmadzada

The Image of the Devil in the Mythological Thinking

If we turn our eyes to the world literature, we will see quite a few images of the devil. Although the struggle between good and evil was a process of human adaptation to nature, with the development of society, this struggle appeared as a moral and psychological factor. Most often, this image is symbolic, but sometimes it is specific. The devil, who is embodied in the world mythology in one way or another, in terms of form and gender is represented in different ways. The first appearance of the image of the devil,

of course, is reflected in primitive mythological texts. In both Eastern and Western mythologies, one can meet various mythical characters as representatives of evil forces. The article focuses on the god Seth, whom the Egyptians worshiped first, and later, fearing him, was not recognized. Lilith, causing harm to newborns by misleading men in Mesopotamia, acts as Loki, the god of mischief in Norse mythology. In Slavic mythology, the devil, appearing as a serpent, embodies an evil inclination. Erlik is the god of the underworld, a vivid example of dualistic thinking in Turkic mythology. In Iranian mythology, according to Zoroastrian philosophy, the devil was called Ahriman. The article analyzes the role of the devil in Roman mythology. It also provides extensive information about the meaning of the devil in Greek mythical texts. Looking at the names and functions of the devil in ancient mythologies, we explained for what reason and how it was created. Looking at the names of the evil forces that are the product of the mythological representations of different peoples in the world mythology, we see that they essentially have the same functions. This leads us to the conclusion that the ancient people had the same thinking regardless of the fact that they lived in different regions and belonged to different peoples. The works “Elder Edda” and “Younger Edda”, “Iliad” and “Odyssey” were examined with the aim of conducting research in the right direction.

Key words: *devil, evil, myth, gods, mythology*

Redaksiya hey tinin  zvv  fil.e.d.,dos. Elmira Məmmədova-Keke  Fikrət qızının rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 81

**AZƏRBAYCAN ORFOQRAFIYA LÜĞƏTİNİN İNKİŞAF
TARİXİNƏ ÜMUMİ BAXIŞ**

Şəfəq HƏSƏNOVA *

Açar sözlər: orfoqrafiya, tarix, tədris, lüğət, müasirlik

Giriş

Hər bir xalqın dilinin inkişafında qarşıda duran ümdə problemlərdən biri düzgün kommunikativ ünsiyyət səriştələrinin formalaşdırılması ilə bağlıdır. Ünsiyyətin mənalılığı, dolğunluğu, dəqiqliyi şifahi və yazılı nitq vərdişlərinin düzgün mənimsənilməsindən asılıdır. Bu mənada istər yazılı, istərsə də şifahi nitqin düzgün formalaşması hər bir dilin o cümlədən Azərbaycan dilinin gəlişməsi üçün yanaşı aparılmalıdır.

Mənşəcə yunan sözü olan orfoqrafiya (orthos-düzgün, grapho-yazıram) “düzgün yazıram” mənasını verən bu məvhumun kökündə ədəbi dilin malik olduğu vahid yazı qaydalarının məcmusunu durur. Professor N.Abdullayev yazır: “Orfoqrafiya insanlar arasında yazılı ünsiyyəti nizama salır. Yazılı ünsiyyətdə məlumdur ki, iki tərəf olur: yazan və oxuyan. Orfoqrafiya hər hansı yazılı mətni onların hər ikisinin vahid şəkildə başa düşməsinə təmin edir.” (2, s. 6)

Orfoqrafiyanın ən mühüm məqamlarından biri də tədrislə bağlıdır. Yəni dil qaydalarının düzgün tədris olunması dilçiliyin mühüm amillərindən biridir. Bunu nəzərə alaraq müasir tədrisdə dilimizlə bağlı fənn kurikulumunda dörd cəhətə xüsusi önəm verilir. Buna dinləyib-anlama, danışma; oxu; yazı; dil qaydaları daxildir. Məhz bu cəhətlər Azərbaycan dilinin dərinədən mənimsənilməsi, savadlı yazının inkişafına xidmət edir.

Azərbaycan dilinin tədrisi tarixində orfoqrafiyanın rolu

XX əsrin əvvəllərindən etibarən müasir Azərbaycan ədəbi dilinin formalaşması onun tədrisə də birbaşa təsirinə səbəb oldu. Tədris müəssisələrində şagirdlərə oxumaq, yazmaq öyrədilmişdir. Lakin bu dövrə qədər klassik dövr Azərbaycan ədəbiyyatında XIII əsrdən etibarən anadilli ədəbiyyatımız bir çox söz ustalarımız olan Həsənoğlu, Nəsimi, Füzuli, Vaqif, Vidadi kimi görkəmli şəxsiyyətlərimizin əsərlərində inkişaf edərək türk dilləri içində özünəməxsus dəyər qazanmış oldu və onların dilə gətirmiş olduqları özünəməxsus dəyərlər həmin dövrün ədəbi bədii məktəblərinə də öz təsirini göstərdi. Məhz bu şəxsiyyətlərin ədəbi yaradıcılığına nəzər saldıığımızda aydın olur ki, Azərbaycan dili xüsusi inkişaf mərhələsindən keçərək bugünkü səviyyəyə gəlib çatmışdır. Azərbaycan dilinin leksikası, həmçinin M. Kaşğarlıdan üzübəri yaradılan bir çox lüğətlər (orfoepik, orfoqrafik, ensiklopedik, izahlı, frazeoloji, terminoloji və s.) tarixi inkişaf dövrü keçərək, müasir dilimizin zənginliyini əldə edə bilmişdir. Vahid orfoqrafiya yaradılmasına isə artıq XIX əsrin əvvəllərindən başlanılmış və son dövr Azərbaycan dilçiliyində orfoqrafiyamız tam təkmil bir səviyyəyə gətirilmişdir.

Belə ki, leksikamızın inkişafı yolunda müxtəlif lüğətlərin tərtib olunması o cümlədən orfoepik, orfoqrafik, ensiklopedik, izahlı, frazeoloji, terminoloji və s. sözlüklərin formalaşması böyük tarixi inkişaf yolu keçmişdir. Müasir Azərbaycan orfoqrafiyasının formalaşdırılması prosesinə hələ XIX əsrin əvvəllərindən M.F.Axundzadənin təşəbbüsü dövründən başlanılmışdır. Bildiyimiz kimi, orfoqrafiyanın tarixi əlifbanın tarixi ilə birba-

*Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti (UNEC)
e-mail:mhasanova999@mail.com

şa bağlıdır. Məhz Azərbaycan orfoqrafiyasına tarix boyu müxtəlif əlifbalardan, o cümlədən ərəb əlifbasından istifadə olunması öz təsirini göstərmişdir. Tarixə nəzər salsaq, görürük ki, Azərbaycan dilinin sabit orfoqrafiya qaydalarının inkişaf dövrünü beş mərhələdə təsnifatlandırmaq mümkündür:

1. Orxon-Yenisey abidələri də daxil olmaqla qədim dövrdən VII əsrin ikinci yarısına qədər mövcud olan türk runik əlifbasından istifadə dövrü.
2. VII əsrdən başlayaraq XX əsrin ilk rübünə qədər davam edən ərəb əlifbasından istifadə dövrü.
3. 1929-cu ildən başlayaraq, 1939-cu ilə qədər davam edən latın qrafikasından istifadə dövrü.
4. Sovet dövrü 1939-1991-ci illərdə mövcud olan kiril qrafikasından istifadə.
5. Müstəqillik dövründən başlayan yəni 1991-ci ildən etibarən latın qrafikasına yenidən dönüş dövrü.

Tarixdən də bəlli olduğu kimi, qədim türklərin özünəməxsus runik əlifbası mövcud olmuşdur. Bu əlifbanın ortaya çıxışı, təbii ki, ideoqram və piktoqramların inkişafı ilə mümkün olmuşdur. Bu piktoqramların ən bariz nümunəsi isə bu gün qədim türk yurdu Azərbaycan ərazisində yerləşən Qobustan qayalarında öz əksini tapmışdır. Zamanla inkişaf edərək əlifba statusunu qazanan qədim türk yazı nümunələri VII əsrə qədər etnosumuzun istifadə etmiş olduğu türk-uyğur və Orxon-Göytürk əlifbalarıdır. Məhz bu gün bu əlifba sayəsində bir çox informativ xarakterli etnoqrafik və tarixi məlumatlarımız çağdaş dövrümüzdə qədər çatmışdır. Lakin VII əsrdən etibarən başlayan ərəb istilasına Azərbaycan ərazisindən də yan keçməmişdir. Həmin dövrə qədər Azərbaycan ərazisində istifadə olunan yazı sistemi tədricən öz yerini ərəb əlifbasına təhvil vermişdir. Həmin dövrdən etibarən Azərbaycan ədəbiyyatı, poeziyası, elmi məhz bu əlifbadan istifadə yolu ilə inkişaf etdirilmişdir. Aydın ki, ərəb əlifbası Sami dillərin fonetik sisteminə əsaslanır və öz fonetik tərkibinə görə türk iltisacı dil qrupundan tam fərqli bir quruluşa malikdir.

Ərəb əlifbasının quruluşuna gəlincə, qeyd etməliyik ki, bu əlifbada 28 səs ifadə edən qrafik işarə vardır. Bunlardan 25-i işarə samitləri, 3 işarə isə uzun saitləri bildirir. Bundan əlavə, ərəb qrafikasında 3 qısa sait mövcuddur. Bu qısa saitlər yazıda xüsusi işarə ilə qeyd olunmur. Onlar yazıya oxucunun özü tərəfindən artırılır. Ərəb əlifbasında yazı istiqaməti sağdan soladır. Yeddi hərf ikişəkilli, digərləri dördşəkillidir. Özünəməxsus cəhətlərinə görə ərəb qrafikası kifayət qədər mürəkkəb quruluşa malikdir. Bu da türk dil qrupunun tərkib hissəsi olan Azərbaycan orfoqrafiyasında müxtəlif çətinliklərə səbəb olmuşdur, daha dəqiq desən dilin tələblərini ödəməkdə çətinlik yaradan bu əlifba mətbəə və teleqraf kimi texniki qurğulara yararlı hesab olunmamışdır. Bütün bu çətinlikləri müşahidə edən və xalqının savadlanması üçün əlindən gələni əsirgəməyən ilk maarifçilərimizdən sayılan M.F.Axundov öz müəllimliyi dövründə də ərəb əlifbasının dilimizin qarşısında törətdiyi çətinlikləri görmüş və onları aradan qaldırmağın yollarını axtarmışdır. M.F.Axundov fəlsəfi əsərlərinin birində belə yazırdı: “Ərəblər.. bizim şən və şöhrətimizi bərhad etdilər, vətənimizi elə xarəbdən da xarəb etdilər ki, bu günə qədər azad etmək mümkün olmadı. Buna əlavə olaraq bizim boynumuza elə bir yazı da bağladılar ki, onun sayəsində ümmə müyəssər olan savadı əldə etmək izim üçün işlərin ən çətini olmuşdur” (1, 45).

1850-ci illərdən etibarən Mirzə Fətəli ərəb əlifbasının xalqın maariflənməsinin qarşısını alan faktorlardan biri kimi görərək ona qarşı mübarizəyə başlamışdır. Mütəfəkkir 1857-ci ildə tərtib etdiyi yeni əlifba layihəsində real faktlara əsaslanaraq ərəb qrafikasının nöqsanlarını üzə çıxarır. Bununla yanaşı Mirzə Fətəli bu əlifbanın tam aradan qaldırmaq və onu latın qrafikası ilə əvəzləmək fikrində deyildi. Böyük maarifçinin əsas məqsədi məhz ərəb əlifbası və islam dini məsələsinə üstünlük vermiş, eyni zamanda qrafikamı Azərbaycan dil qaydalarına uyğunlaşdırmaq fikrini irəli sürmüşdü.

Hazırlamış olduğu əlifba layihəsinin gerçəkləşdirmək üçün elindən gələni edən böyük maarifçi öncə Tehrana daha sonra İstanbula gedərək, bu məsələdə ona dəstək ola biləcək dövlət qurumlarından dəstək istəyir. Lakin təəssüflər olsun ki, o öz layihəsini gerçəkləşdirə bilmir. Ərəb qrafikasının Azərbaycan dilinin inkişafına törətmiş olduğu çətinliklərə baxmayaraq, tarixin istənilən dövründə xüsusən də XIX əsrdə Azərbaycan xalqının ziyalı təbəqəsinin formalaşmasına mane ola bilməmişdir.

XIX əsr Azərbaycanı inkişaf etdikcə onun dilimizi ehtiva edən biləcək daha uyğun əlifbaya ehtiyacı gün gəndən artmaqda idi. Çünki əlifba məsələsi dilin orfoqrafiyasına ziddi şəkildə xələl gətirməkdə idi. Həmin dövrdə Azərbaycanın qabaqcıl maarifçilərindən demokratik fikirli ziyalılarından olan A.O.Çernyaveski və S.Vəlibəyovun 1888-ci ildə nəşr etdirdiyi “Vətən dili” dərsliyi kitabı tədris üçün mühüm materiala çevrilmiş oldu. Belə ki, bu dərslik uşaqlara qiraət vərdişləri aşılamaqla yanaşı, onlara yazı qaydalarını və orfoqrafik bilikləri əldə etməyi öyrədir, lüğət ehtiyatının zənginləşdirilməsi üçün də müəyyən rol oynayır. Sözü gedən dərslikdə çap olunan materiallar, o cümlədən şeirlər, atalar sözü və tapmacalar həmin dövrün tələblərinə tam uyğun gəlirdi. A. O. Çernyaveski və S. Vəlibəyov qeyd edirlər ki: “Bu əsərdə biz əvvəl dəfə bir-neçə nişan əlamətləri, məsələn : kəlamın axırında nöqtə (.) və bir para yerdə cift nöqtə (:), nişani-sual (?) və nida (!) lazım bilib qeyd etdik” (8, 5).

Bunun ardınca 1908-ci ildə M.Mahmudbəyov, S.Əbdürrəhmanzadə, S.Axundzadə, F.Ağazadə, A.Talibzadə, A.Əfəndizadənin təşəbbüsü ilə yeni bir dərslik “İkinci il” adlı dərslik işıq üzə gərdi. Kitabda eyni zamanda orfoqrafiya qaydalarının sabitləşməsinin vacib olduğu vurğulanırdı. Ardınca M. Mahmudbəyov 1911-ci ildə uşaqlar üçün “İmlamız” adlı çox dəyərli bir kitab nəşr etdirir. Müəllif sözü gedən orfoqrafiyanın əhəmiyyətindən, həmin dövrdə orfoqrafiya qaydalarının savad təlimində törətdiyi çətinliklərdən bəhs edirdi. Müəllif bu haqda belə yazırdı: “İmla məsələsi həm mühüm, həm də müşkül bir məsələdir. Mühümdür onun üçün ki, biçərə məktəblilərimiz oxuduqları kitabların hərəsində bir imlaya rast gəlir. Hər müəllim bir imla çıxarıb şagirdlərinə təlim edir, hər mühərrir, hər qəzetçi bir imla ilə yazır. Bu bəs deyil, hər kəs öz imlasını səhih sanıb öz-gələrinə də bu imla ilə yazmağı tövsiyə edir. Bu işə dilimizi ədəbi dil sanan qövmə yaraşmaz bir haldır. İmlada birlik olmaq üçün dilin əsasını, qanunlarını arayıb toplamaq, bu əsas və qanunlar üzrə imla üçün müstəqim üsul tərtib etmək lazımdır... Biz istəyirik ki, məktəblərimizdə oxunan kitab və qəzetlərimiz bir imla ilə yazılsın; istəyirik ki, bir qəzetdə on mühərrir varsa, hərəsi bir imla ilə yazmasın” (4, 2).

Dilimizin orfoqrafiyasının inkişaf etməsində xüsusi rolu olan daha bir şəxs dövrünün görkəmli simalarından olan Məhəmməd ağa Şahtaxtinski olmuşdur. Mətbuat, məktəb, maarif və əlifba məsələlərinin inkişafı uğrunda durmadan mübarizə aparan M.Şahtaxtinski 1902-ci ildə Tiflis şəhərində “Sövti Şərq əlifbası” adlı bir dərslik nəşr etdirmişdir. Böyük vətənpərvər bu dərsliyin vasitəsi ilə Azərbaycan ədəbi dilini və orfoqrafiyasını inkişaf etdirməyə çalışmışdır. O, Azərbaycan dilinin inkişafında fonetik yazıya üstünlük verilməsinin mühümlüyündən bəhs edirdi. Ədibə görə yazıda fonetikanın mühümlüyü ona görə vacibdir ki, bunun vasitəsi ilə, yəni fonetik yazı vasitəsi ilə ərəb əlifbasından fərqli olaraq, fars və türk sözlərini tələffüz olunduğu kimi yazmaq mümkün olacaqdır. M.Şahtaxtinski tərtib etdiyi yeni əlifbanı “Təzə xəttimizin mənzərəsi” adlandıırırdı. Xalqın savadlanmasına maneə törədən ərəb qrafikasının çətinliyini işləyən maarifçi bunları nəzərə alaraq yazırdı: “Şərq adətinə görə bizim yazımız sağdan sola yazılır və oxunur. Nöqtələr yerinə mənhürfunəşkali-əsasiiyyəsinə təzə şəkil vermişəm. Bizim hürufun mətbu heyətləri ilə yazma şəkilləri arasında əsas təfəvüt yoxdur. Nə yazıda, nə də basma bir-birinə yapışdırmazlar. Rusların və ümumi avropalıların işlətdikləri mürəkkəb və elastik qələmlə bizim xətt daha asan yazılır. Bizim hürufun hamısını boyu birdir” (1, 246).

Eyni zamanda qeyd etmək yerinə düşər ki, Azərbaycan dilinin, orfoqrafiyasının inkişafında müstəsna xidmətləri olan M.Şahaxtinskini dövrünün dəyərli dilçilərindən adlandırmaq çox doğru olardı.

Azərbaycan orfoqrafiyasının inkişafında lüğətçiliyin rolu

Bir çox inkişaf etmiş xalqlarda olduğu kimi Azərbaycan dilinin orfoqrafiyasının da formalaşması, sistemli şəkllə gətirilməsi böyük bir tarixi yol keçmişdir. Azərbaycan dilçiliyinin formalaşmasında problemlər yaradan ərəb qrafikasının qüsurları, maarifçilik dövrü Azərbaycan cəmiyyətində aktual problemə çevrilmiş və bunun aradan qaldırılması üçün Mirzə Cəlilin müstəsna xidmətləri olmuşdur. Ömrünün müəyyən bir hissəsini tədrisə həsr etmiş görkəmli ədib ərəb əlifbasının tədris prosesində yaratdığı çətinlikləri, köhnə tədris sisteminin yararsızlığını müşahidə etmişdir. Mirzə Cəlil Azərbaycan orfoqrafiyası problemini “Molla Nəsrəddin” jurnalında işıqlandırmaqla cəmiyyətin diqqətini bu mövzunun həllinə yönəltməyə çalışmışdır. O, dilimizin inkişafı üçün ərəb əlifbasının latın əlifbası ilə əvəz olunması ideyasını irəli sürmüşdür. Onun bu sahədə hazırladığı və 1906-cı ildə “Molla Nəsrəddin” jurnalında dərc etdirdiyi “Hürufatımızın şənində” məqaləsində məsələyə satirik yöndən yanaşaraq ərəb əlifbasının Azərbaycan dilində yaratmış olduğu nöqsanlara diqqət çəkmişdir: Mətnə nəzər salaq: “Cənab Molla Nəsrəddin! Keçmiş zamanda və hətta indi də bəzi adlarını alim qoyub, özləri biəməl müsəlmanlar bu fikrə düşüblər ki, latın hürufatından bir əlifba icad etsinlər ki, müsəlmanlar öz gözəl əlifbalarını atıb, murdar hərflərdən düzəlmiş əlifba vasitəsi ilə yazı-pozu eyləsinlər...

Təccüb edirəm ki, elmdən dəm vuran ağalar indiyə kimi müsəlman əlifbasının qədir və qiymətini başa düşməyiblər... Bəli, hər müsəlmana lazımdır bilmək o əlifbanı ki, xudayı-təala bizə əta edibdir, yetmiş iki millətin ülum və fününunun rüknüdür. Hər bir şərh vəixtiraat ki, hükəma arasında vaqi olur, xah şər'i və xah ürfi cəmisi istinbat olunubdur bizim əlifbadan...” (10, 8).

Bunun ardınca Bakıda 1906-1907-ci illərdə keçirilən I və II müəllimlər qurultaylarında Azərbaycan dilinin tədrisi, əlifba məsələsi əsas müzakirə obyektlərindən olmuşdur. 1907-ci ildə müəllimlər qurultayının 28 avqust tarixli iclasında ərəb əlifbasının Azərbaycan dilinə yaratmış olduğu nöqsanları Fərhad Ağazadə yeni “Əlifba” kitabı layihəsində əyani şəkildə sübut etmişdir. O, yeni əlifbanın üstünlüklərini izah etmiş və bu əlifbanın Azərbaycan orfoqrafiyasının inkişafına göstərəcəyi müsbət yönləri önə gətirmişdir. Sözü gedən layihə qurultay iştirakçıları tərəfindən geniş müzakirəyə səbəb olmuşdur. Sonda işə verilən qərara əsasən bu məsələni konqresə çıxarmaq tövsiyə olunmuşdur. Sovet Hakimiyyəti dövründə Azərbaycan dilinin orfoqrafiya qaydalarını nizamlamaq üçün dövlət səviyyəsində bir çox islahatlar həyata keçirilmiş bu sahədə müxtəlif konfranslar təşkil edilmişdir.

1926-cı ildə Səməd Ağamalı oğlunun təşəbbüsü ilə Bakıda təşkil edilən Birinci Ümumittifaq Türkoloji qurultayı çağırılmış və bu qurultayda əlifba, orfoqrafiya qaydalarının müəyyənləşdirilməsi, təkmilləşdirilməsi məsələləri müzakirə olunmuşdu. Bu müzakirələr zamanı əsasən iki fikir irəli sürülmüşdür:

1) Latın əlifbasına əsaslanan yeni əlifba;

2) İslah edilmiş ərəb əlifbası. Müzakirə sonucunda böyük bir əksəriyyətlə latın qrafikasını dəstəkləyənlər qələbə çaldı.

“Yeni latın əlifbasının, ərəb əlifbası və islah edilmiş ərəb əlifbası üzərindəki üstünlüyünü və texniki asanlıqını və habelə ərəb əlifbasına nisbətən yeni əlifbanın mədəni-tarixi cəhətdən və tərəqqi etibarını ilə son dərəcə böyük əhəmiyyətini nəzərə alaraq Qurultay bütün Türk-tatar xalqlarına və habelə başqa xalqlara bu islahatı öz aralarında keçirə bilmək üçün Azərbaycanın və Sovetlər İttifaqının başqa mahallar və respublikalarının təcrübə və metodunu öyrənməyi tövsiyə edir” (10).

1939-cu ildən başlayaraq, Azərbaycan yazısında rus qrafikasına əsaslanan əlifbaya keçilməsi məsələsi müzakirə olunmağa başladı, layihə hazırlandı. 1940-cı ildə kiril əlifbası dövrü üçün ilk qaydalar təsdiq olundu. “Bu qaydalar əvvəlkilərlə müqayisədəelmi əsaslar üzərində təsnif edilmiş, hər bir qaydaya aid xarakterik misallar verilmişdir” (10, 107). Bu qaydalar SSRİ Elmlər Akademiyası tərəfindən 1951-ci ildə bəzi dəyişikliklər olunmaqla nəşr olundu. Ümumiyyətlə, 1936-cı ildən 1958-ci ilə qədər 6 dəfə müxtəlif dəyişikliklərlə orfoqrafiya qaydaları nəşr olundu.

1960-cı ildə R.Rüstəmovun redaktəsi ilə orfoqrafiya lüğəti nəşr olunmuşdu. Bu lüğət 41 min sözü əhatə edirdi.

1975-ci ildə 58 min sözü əhatə edən orfoqrafiya lüğəti nəşr olunur. Bu lüğətin əsas xüsusiyyətlərindən biri o idi ki, az işlənən, yaxud dildə heç istifadə olunmayan bir sıra sözlər, terminlər bu lüğətə salınmamışdır. Lakin, elmin, mədəniyyətin, iqtisadiyyatın inkişafı ilə bağlı dilə daxil olmuş alınma sözlər və terminlər lüğətdə verilmişdi.

Azərbaycan orfoqrafiyasının tarixində orfoqrafiya qaydalarının zaman-zaman inkişafı, təkmilləşdirilməsi, bir neçə dəfə “Orfoqrafiya lüğəti”nin nəşr olunması mühüm mədəni-tarixi hadisələrdir. Azərbaycan orfoqrafiyası yazılı təfəkkürün inkişafında, yazı mədəniyyətinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Ölkəmizdə yazılı ədəbi dilin inkişafı, orfoqrafiya qaydalarının təkmilləşməsi sahəsində müstəqillik illərində mühüm işlər görülmüşdü. 2004-cü il 26 may tarixində Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin sərəncamına uyğun olaraq Azərbaycan Respublikası Nazirlər Kabineti tərəfindən yeni orfoqrafiyaqaydaları təsdiq olundu. Bu qaydaların hazırlanmasında uzun illər dilimizin lüğət tərkibində, tələffüz və yazı normalarında gedən təbii inkişaf nəzərə alınmışdı. Yeni orfoqrafiya qaydalarına əsasən orfoqrafiya lüğəti də tərtib olundu. Lüğət latın qrafikası ilə nəşr olunmuşdu. Lüğətdə 80 min sözün düzgün yazılış qaydası göstərilmişdi. Bu lüğətdə dilimizdə işlənmə tezliyindən asılı olmayaraq, bütün sözlər verilmişdi. Azərbaycan dilinin yeni orfoqrafiya qaydalarında kiril əlifbası ilə verilən qaydalara bəzi dəyişikliklər edilmişdir. Apostrofla yazılan sözlər yeni qaydaya əsasən apostrofsuz verilmişdir. Bəzi sözlərin yazılışında dəyişikliklər olunmuşdu. Məsələn, fel sözünün iki heca ilə - feil şəklində yazılışı qəbul edilmişdi.

Azərbaycan dilinin orfoqrafiya lüğəti 6 dəfə nəşr olunub: 1929, 1940, 1960, 1975, 2004, 2013. 6-cı nəşr əvvəlki nəşrlərdən fərqlənir. Belə ki, 2004-cü ildə nəşr olunmuş orfoqrafiya lüğətinə oxucular tərəfindən gələn rəy və təkliflər bu nəşrdə nəzərə alınmışdır. Bu nəşr genişləndirilmiş, yenidən işlənmişdir. Sözlərin sayı 110 minə keçmişdir. Bu lüğətdə əvvəlki nəşrdə unudulan sözlər, həmçinin dilə yeni daxil olan sözlər də verilmişdi. Sözlərin çoxunun yazılışında fonetik prinsipə üstünlük verilmiş, əvvəlki nəşrdəki texniki qüsurlar aradan qaldırılmışdır. Həmçinin lüğətdə coğrafi, şəxs, idarə və təşkilat adları, dünya ölkələrinin pul vahidlərinin, beynəlxalq kodların, şərti işarələrin yazılış qaydası, sözlərin sürətli axtarışına kömək edən, lüğətin quruluşunu aydınlaşdıran cədvəllər də verilmişdir.

Orfoqrafiyanın tarixi inkişafında baş vermiş dəyişikliklər dilimizin inkişafının, təkmilləşməsinin nəticəsidir. Azərbaycan ədəbi dili müasir dövrün tələblərinə uyğun olaraq daim inkişaf edir, lüğət tərkibi daim zənginləşir, müəyyən sözlər dildə öz işləklilik xüsusiyyətini itirir. Bunun üçün də daim orfoqrafiya qaydalarında müəyyən dəyişikliklər etmək vacibdir. Bütün bunlara görə də “Azərbaycan Respublikasının dövlət dili haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununda göstərilir ki;

13 Azərbaycan dilinin orfoqrafiya və orfoepiya normaları müvafiq icra hakimiyyəti orqanı tərəfindən təsdiq edilir. Hüquqi, fiziki və vəzifəli şəxslər həmin normalara əməl etməlidirlər.

14 Müvafiq icra hakimiyyəti orqanı 5 ildə bir dəfədən az olmayaraq, yazı dili normalarını təsbit edən lüğətin (orfoqrafiya lüğətinin) nəşr olunmasını təmin edir (1, 54).

Nəticə

Apardığımız araşdırmalardan gəlmiş olduğumuz qənaətə görə deməliyik ki, orfoqrafiya dilçiliyin ən mühüm atributlarından biridir. Məhz orfoqrafiyanın düzgün tərtibatı milli dilin inkişafında və onun dünya dilləri sırasında mühüm mövqə tutmasında önəmli rol oynayır. Dilin təqdimatı, onun səlistliyini və nəcibliyini ortaya çıxarmaqda mühüm rol oynayan orfoqrafiyanın inkişafında lüğət faktoru mühüm rol oynamışdır. Uzun və keşməkeşli yol keçən Azərbaycan orfoqrafiyasının inkişafı Azərbaycan dilçiliyində mühüm rol oynamış və bu gündə bu funksiyasını yerinə yetirməkdədir. Orfoqrafiya qaydaları daim müzakirə olunmuş, yeniləndirilmiş, inkişaf etmişdir. Bu işə dildə vahid vəsait yazı normalarının yaranması ilə nəticələnmişdir.

Çağdaş Azərbaycan dilçiliyinin inkişafında da orfoqrafiyanın inkişaf etdirilməsi və bu sahədə yeni lüğətlərin tərtib olunması Azərbaycan dilçiliyinə yönləndirilmiş diqqət və qayğının bir daha sübutudur.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov Ə., Əfəndizadə Ə. Məktəblilərin orfoqrafiya lüğəti. Bakı: Maarif, 1972, 182 s.
2. Abdullayev N. Nitq mədəniyyətinin əsasları. Bakı: Maarif, 2015, 280 s.
3. Abdullayev N. Orfoqrafiya və orfoepiya təlimi məsələləri. Bakı: BDU nəşriyyatı, 2008, 148 s.
4. Abdullayev N.Ə., Məmmədov Ə. Orfoqrafiya-orfoepiya lüğəti. Bakı: Lider, 2004, 124 s.
5. Abdullayev N. Ədəbi tələffüz və intonasiyanın mənimsədilməsində texniki vasitələrdən istifadə. Bakı: Maarif, 1977, 107 s.
6. Azərbaycan Respublikasının ümumtəhsil məktəbləri üçün Azərbaycan dili üzrə təhsil proqramı (kurikulumu) (I-XI siniflər), Bakı: Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, Azərbaycan Respublikası Təhsil Problemləri İnstitutu, 2013, 135 s.
7. Əfəndizadə Ə. Düzgün yazı təliminin elmi əsasları. Bakı: Maarif, 1975, 175 s.
8. Çernyayevski A. O., Vəlibəyov S. Vətən dili. II cild, Tiflis: [s.n.], 1888 (1305 h.), 169 +10 s.
9. Mahmudbəyov M. İmlamız. Bakı, 1911, 271 s.
10. "Molla Nəsrəddin" jurnalı. 1906, №6, 560 s.

Summary

Shafag Hasanova

History of Azerbaijan spelling dictionary general overview

One of the challenges facing the development of each nation's language is related to the formation of correct oral and written speech abilities. The meaning, completeness, and accuracy of communication depend on the correct adoption of verbal and written speech habits. In this context, the development of oral and written speech habits should be carried out in parallel with the Azerbaijani language. And three of these are the actual problems facing Azerbaijani linguistics.

After the formation of Azerbaijani literary language, it was taught to read and write to students in educational institutions. Our prominent word masters, representatives of our native literature - İ. Hasanoglu, İ. Nasimi, M. Fuzuli, M. P. Vagif, M. Vidadikimi created valuable works in their mother tongue, and most likely, these personalities studied, studied, wrote in a certain school. The Azerbaijani language has not reached its present level of development at once. The lexicon of our language, various dictionaries - orfoepic, orthographic, encyclopedic, explanatory, frazeological, terminology, etc. long and intensive developmental period. From the beginning of the 19th century, the struggle for the creation of a single spelling and nationalism has begun.

Creation, systematization of the Azerbaijani language spelling, defects of the Arabic alphabet, rejection of this alphabet plays an important role in the activity of Mammadguluzade. Mammadguluzadeh

has been in the public service for more than 10 years. The Latin alphabet has not been gradually used since 1922.

Spelling dictionary of Azerbaijani language has been published 6 times. (1929, 1940, 1960, 1975, 2004, 2013) 6th Edition differs from previous editions. In the contemporary times, special attention is paid to the development of spelling eras.

Key words: *orphanography, history, teaching, vocabulary, modernity*

Резюме

Шафак Гасанова

Общий обзор развития истории азербайджанского орфографического словаря

Одна из проблем, стоящих перед развитием языка каждой нации, связана с формированием правильных устных и письменных речевых способностей. Смысл, полнота и точность общения зависят от правильного принятия устных и письменных речевых привычек. В связи с этим, развитие устной и письменной речи должно осуществляться параллельно с азербайджанским языком. И три из них - актуальные проблемы азербайджанской лингвистики.

После формирования азербайджанского литературного языка его учили читать и писать студентам в учебных заведениях. Наши выдающиеся мастера слов, представители нашей родной литературы – Гасаноглу, Насими, Физули, Вагиф, Видади создали ценные произведения на родном языке мастеров, и, скорее всего, эти личности учились, учились и писали в определенной школе. Азербайджанский язык не достиг нынешнего уровня развития сразу. Лексика нашего языка, различные словари – орфоэпический, орфографический, энциклопедический, толковый, фразеологический, терминологический и др. длительный и интенсивный период развития. С начала 19 века началась борьба за создание единого орфографии и национализма.

Создание, систематизация правописания азербайджанского языка, дефекты арабского алфавита, отказ от этого алфавита играет важную роль в деятельности Мамедгулузаде. Мамедгулузаде находится на государственной службе более 10 лет. Латинский алфавит постепенно не использовался с 1922 года. После всех обсуждений в 1931 году были опубликованы новые правила правописания. Вторая конференция выступлений в этом году называется. Переговоры ведутся. Затем готовится проект по правописанию азербайджанского языка. Орфографический проект опубликован в 1936 году под названием «Правописание азербайджанской тюркской литературы».

Орфографический словарь азербайджанского языка издан 6 раз. (1929, 1940, 1960, 1975, 2004, 2013) 6-е издание отличается от предыдущих изданий. В наше время особое внимание уделяется развитию орфографических эпох.

Ключевые слова: *орфография, история, преподавание, лексика, современность.*

Redaksiya heyətinin üzvü fil.e.d.,dos. F.C. Cəlilin rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

UOT 82

“BƏXTİYARNAMƏ” VƏ “KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA
PARALELLƏR

Pərvin İSMAYILOVA*

Açar sözlər: “Bəxtiyarnamə”, səyyar motivlər, Fədai Təbrizi, Dədə Qorqud eposu, epik şeir

Giriş

XVI əsrin sonlarında yazılmış anadilli epik şeirin ən gözəl nümunələrindən biri də Fədai Təbrizinin “Bəxtiyarnamə” məsnəvisidir. “Quruluş-arxitektionika baxımından “Bəxtiyarnamə” də digər mövcud şifahi və yazılı “Bəxtiyarnamə”lərdə, “Sindibadnamə”, “Tutinamə”, “Mərzbanamə” və b. silsilədən olan əsərlərdə, “Min bir gecə”, nəhayət, Nizaminin “Yeddi gözəl”ində olduğu kimi, vahid bir süjet ətrafında inkişaf etmir. Burada ana süjetdən əlavə, bir neçə şaxə süjetlər də var ki, onlar ayrı-ayrılıqda hər biri müstəqil əsərlər kimi səslənsələr də, əsasən, ana süjetin açılışına yardım edir” (2, 522).

1. “Bəxtiyarnamə” əsərində səyyar motivlər

“Bəxtiyarnamə” əsərinin mövzusu ənənəvi sayıla bilər. Belə ki, Fədaidən əvvəl də bu mövzuda əsərlər yazılmışdır. “Əsərin ilkin variantı şifahi şəkildə olmuş və dövrümüzdə qədər gəlib çatmamışdır. Sonralar bu əsəri Məhəmməd Dəqaiqi tərcümə və əlavələr etməklə zənginləşdirmişdir. Dəqaiqidən sonra bir çox şairlər tərəfindən müxtəlif xalqlarda bu mövzu yenidən işlənmişdir. “Əsər onun baş qəhrəmanı Bəxtiyarın adı ilə bağlıdır, ana süjet də Bəxtiyarın sərgüzəştlərini əhatə edir. Şaxə süjetlər Bəxtiyarın dili ilə söylənən hekayələrdir. Şair onları xalq ədəbiyyatı təsiri ilə nağıl adlandırır. Lakin əslində onlar nağıl deyil, real həyat hadisələrinin təsviri onların özəyini təşkil edir” (2, 522). Bu hekayələrin hər biri müxtəlif mövzudadır, lakin ümumi olaraq, əsərin əsas süjet xəttindən kənarında deyildir. Bəxtiyarın söylədiyi hekayələrdə səbrli, ədalətli olmağa çağırış vardır. Əsasən, hökmdarlara və rütbəli digər şəxslərə yönəlmiş bu çağırış Fədainin xalqına olan məhəbbətini və dövrünün ictimai hadisələrinə laqeyd qala bilməməsini göstərir.

“Ortaq süjetlər üzərində qurulan fərqli əsərlər özünəməxsusluğu ilə diqqəti cəlb edir. XVII-XVIII əsr sənətkarları əsərlərinin süjetlərinə görə nə qədər Füzulinin təsiri altında olsalar da, hind ədəbiyyatından və ərəb-müsəlman ədəbiyyatından mükəmməl şəkildə faydalanıblar. Şərq ədəbiyyatında dərin iz buraxan “Bəxtiyarnamə”, “Tutinamə”, “Sindibadnamə”, “Hezar əfsanə”, “Yüz bir gecə”, “Min bir gecə”, “Yeddi vəzirin hekayəti”, “Qırx vəzirin hekayəti” kimi əsərlər ədəbiyyatımızda oxşar əsərlərin yaranmasına səbəb ola bilmişdir. Bir çox bədii sənət nümunələrimiz bu əsərlərin təsiri ilə yazılıb” (6). Amma Fədai özündən əvvəl yazılan “Bəxtiyarnamə”lərdən fərqlənən əsər ortaya çıxartmışdır. Fədainin yazdığı bu əsər qətiyyənlə tərcümə əsər deyildir, lakin ortaq süjet xəttinə malik əsərdir.

2. “Bəxtiyarnamə”də “Kitabi-Dədə Qorqud” motivləri

“Bəxtiyarnamə”də olan bir sıra hadisələr “Kitabi-Dədə Qorqud” əsərində də müşahidə olunur. Bu hadisələrdən biri övladı atası vasitəsi ilə öldürtməyə cəhd edilməsidir.

Bəxtiyar çox ağıllı, fərasətli, şahın yanında hörmətli bir şəxs idi. Hər yerə onun ad-sanı yayılmışdı. “Şah Azadbəxtin həsəd elmində alim, qəlbi pürkin, xəyalında qərəz, əxlaqı çirkin, həmişə fikri qeybət olan on vəziri” (3, 27) Bəxtiyarın sarayda bütün ixtiyarı

* magistrant, BAAU
e-mail: pervin.ismayilova.1991@mail.ru

əlinə almasını, şaha yaxın olmasını görüb fitnə törətmək üçün əlbir olurlar. Onlar Bəxtiyarı şahın gözündən salıb onun edamı üçün bəhanə axtarırdılar.

Analoji hadisə “Dirse xan oğlu Buğacın boyu”nda da baş verir. Dirse xan oğluna bəylik verdi, taxt verdi. Buğac atasının 40 igidini unutdu, bundan sonra 40 igid həsəd çəkdi, kin saxladı. Bir-birilərinə söylədilər: “Gəlin oğlanı atasının gözündən salaq. Bəlkə atası onu öldürə, hörmətimiz onun atasının yanında yenə xoş ola, artıq ola”, – dedilər. (4, 179)

“Bəxtiyarnamə” əsərində və “Dirse xan oğlu Buğacın boyu”nda böhtan ataraq atanı oğul qatili etmək istəyirdilər. İstər 10 vəzir, istərsə də 40 namərd olsun, həsəd çəkdikləri üçün oğula böhtan atırlar. Hər iki əsərdə bu hadisələrin həm əxlaqi- didaktik tərəfləri, həm də xeyrin şər üzərində qələbəsinin ifadəsi vardır. Əxlaqi-didaktik tərəfi odur ki, insan qərar verməyə tələsməməli, fitnə əhli, həsəd çəkənlər daim insanları bir-birinə düşmən etməyə çalışır, lakin insan ayıq-sayıq olmalıdır. Hər iki əsərdə də sonda Bəxtiyarın və Buğacın böhtana məruz qaldıqları ortaya çıxır və hər iki qəhrəman salamat qalır.

“Bəxtiyarnamə” əsərində Bəxtiyarın söylədiyi səkkizinci nağılda deyilir ki, Rum şahının gözəl qızı varmış, ona kim elçi düşərdisə, şah onların başını kəsdirərmiş. İlanşah öz yaxın adamı olan Butəmami elçi göndərir. Rum şahı Butəmama deyir ki, get, gör, qız İlanşaha layıqdırsə, onu sənənlə birgə göndərim. Sən demə, şah Butəmami sınağa çəkir. Öncəki elçilərin ölüm səbəbi isə bu sınaqdan keçə bilməmələri imiş:

*Nəvaziş qıldı ona qeysəri-Rum,
Nə üçün gəldiyini qıldı məlum.
Dedi: Xoş gəldin, ey mərdi-süxəndan,
Gedib sən görgilən ol mahi-əndam.,
Əgər var isə İlanşaha layıq,
Onun təbinə gər olsa müvafiq,
Əgər bilsəm qəbul eylər onu şah,
Rəvanə edəlim sənənlə həmrəh. (3, 132)*

Butəmamin əxlaqı, mərifəti bu sınaqdan onu sağ çıxardır. O, şahın qızının üzünə baxmır və şaha deyir:

*Eşitmişəm ululardan nəsihət,
Mənə atam dəxi qılmış vəsiyyəət.
Göz açıb baxma naməhrəm üzünə,
Qulaq asma dəxi böhtan sözünə. (3,133)*

Şah bu sözlərdən sonra Butəmama sirri açaraq deyir: “Gələn elçilərə bu təklifi edəndə hamısı gəlib qızı tərifləyərdilər, ona görə də canlarından olurdular”.

Biz şahın elçini sınağa çəkməsini “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”nda da görürük. Qanlı Qoca oğlu Qanturalıya qız axtarırdı. Trabzon təkurunun gözəl-göycək qızı varmış. Qızın atası vəd etmişdi ki, qız üçün saxlanılan quduz aslanı, qara buğa və buğranı kim ram etsə, onlara qalib gəlsə, qızı o adama ərə verəcək. Bu 3 heyvana qalib gələ bilməyən 32 kafir bəyinin başı kəsilib qala bürcündən asılmışdı: “O qızın “qalınlığı-qaftanlığı” üçün üç heyvan saxlanılırdı. Atası vəd etmişdi ki, hər kim o 3 heyvanı basıb qalib gəlsə, öldürsə, qızımı ona verəcəyəm. Basa bilməyəninin başını kəsirdi. Beləliklə, 32 kafir bəyinin oğlanlarının başı kəsilib qala bürcündən asılmışdı” (4, 48). Qanturalı bu 3 heyvana qalib gəlib Sarı donlu Selcan xatunu atasından xeyir-dua ilə alıb, öz yurduna – Oğuz apardı. “Bəxtiyarnamə” əsərində Butəmami da şahın sınağından keçib qızı İlanşaha apardı. Hər

iki hissədə də qız ataları elçiləri sınağa çəkmişlər, bu sınaqdan keçə bilməyənlər canlarından olmuş, sınağı keçənlər isə öz məqsədlərinə çatmışlar.

“Bəxtiyarnamə” əsərində geniş yayılmış “övladın nəzir-niyazla doğulması” motivini görürük. Bu motivə “Dirse xan oğlu Buğac boyu”nda və Nizami Gəncəvinin “Leyli və Məcnun” əsərində də rast gəlirik. “Xacə Həsən Bəzirganın hekayəsi”ndə Xacə Həsən adlı varlı, xoşbəxt bir şəxs vardı, onun tək dərdi övladının olmaması idi:

*Məgər var idi bir mərdi-tavana,
Beqayət maldarü sərvü bala.
Bəsi münəm, bəsi varlı, Həsən nam.*

*...Həmişə xürrəm, xoşnudü xursənd.
Könüldə həsrəti yox, qeyri fərzənd. (3, 44)*

Xacə Həsən malını, mülkünü kəsibə, dərddiyə təsəddüq elədi. Kəviz azad etdi, yol düzəltdi, körpü saldırdı, məscid abad etdi. Allah onun etdiyi bu gözəl işləri qəbul edib ona övlad bəxş etdi.

Əsərin başqa bir hekayəsində – X hekayədə bu motiv belə əks olunur: Çinü Maçın diyarının kərəmətli, adil sultanı var idi, amma onun tək dərdi oğlunun olmaması idi:

*Var idi bir müəzzəm padşahi,
Diyari-Çinü Maçın qibləgahi.
...Cavanmərdü kərimül-təb adil,
Nə kim, könlü dilər olmuşdu hasil.
Şücaüvü kamilü vala, xirədmənd,
Vələkin yox idi sultanə fərzənd. (3, 153)*

O, övladının olması üçün məscid tikdirir, körpü saldırır. Yetim, yoxsul, nə qədər ac var idi, doyurdu, haqq əhlinə çoxlu axça verdi. Rəiyyəti vergidən azad edib ümidini Allaha bağlamışdı və Allah ona övlad bəxş etdi:

*Bina eylədi məscid, körpü bünyad,
Qulamü həm kəviz eylədi azad
Nə yerdə var idi ürəyanü həm ac,
Yetimü müstəhəqq, yoxsul və möhtac.
Doyurdu onları, həm etdi xeyrat,
Qılırdı əhli-həqq ilə mülaqat.
Firavan axça verdi əhli-həqqə,
Bölüşdüdü, yetirdi müstəhəqqə.*

*...Qəbul oldu həqqə xeyratü ehsan,
İnayət qıldı ona həqq bir oğlan. (3, 154)*

Övladın nəzir-niyazla doğulmasını “Kitabi-Dədə Qorqud”da da görmək mümkündür. “Dirse xan oğlu Buğac boyu”nda Dirse xanın övladı yox idi:

“Dirse xan, öz xatununun məsləhəti ilə böyük məclis qurdurub Allahdan istəyini dilədi. Atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı. Ac gördü, doyurdu. Yalın gördü, geyindirdi. Borclunun borcundan qurtardı. Təpə kimi ət yığdı. Göl kimi qırmızı sağdırdı. Əl götürüb arzularını dilədi. Allah bir ağzı dualının alqısı ilə ona övlad verdi” (5, 178).

“Leyli və Məcnun” əsərində Məcnunun atası belə təsvir olunur:

*O bir xəlifə tək məşhur olsa da,
Övladsız, işıqsız bir şamdı o da.
Sədəfdən daha çox oğul arardı,
Dənsiz sünbül kimi dən arzulardı. (5, 62)*

Məcnun atası acları doyurardı, nəzirlə bir övlad istərdi. Allah onun naləsini eşitdi, ona bir oğul verdi:

*Onun naləsini eşitdi Allah,
Ona da bir oğul verdi bir sabah. (5, 64)*

Hər birində övladın dünyaya gəlməsi yaxşı, xeyirxah işlərdən sonradır. Bir insanın acları doyurmasından, insanlara yaxşılıq etməsindən sonra Allahın o kimsəyə övlad bəxş etməsi insanları yaxşılıq etməyə yönəldir.

Övladın bulaq başında atılması motivinə də hər iki əsərdə rast gəlinir. Dədə Qorqud dastanında Təpəgözün pəri olan anası onu bulağın başında atıb gedir. “Çoban irəli gəldi gördü ki, bir ət toplusu yatır, par-parıldayır. Pəri qızı gəlib dedi: “Çoban əmanətin budur, gəl götür. Amma Oğuzun başına bəla gətirdin” (4, 266). Çobanın səhvi nəticəsində bəla kimi, cəza kimi doğulan Təpəgözü bulaq başında anası tərək etdiyi kimi, atası olan çoban da tərək edir. “Çoban bu ət topasını görəndə təəccübləndi. Geri dönüb, sapand daşına tutdu. Vurduqca böyüdü, çoban həmin yığnağı qoydu, qaçdı, qoyunların ardınca düşdü” (4,266)

“Bəxtiyarnamə” əsərində Azadbəxt bulaq başında doğulan Bəxtiyarı anasından alıb orada tərək etməyə məcbur qalır, çünki isti havada uşaqla 10 günlük yol getmək çətin idi:

*Qəbul eylə sözümlə, ey nazlı canan,
Nə qədri müşkül olsa dərdi-hicran,
Dözüb cövrü cəfaya bu məkanda
Uşağı tərək qılmaq hər zamanda. (3, 19)*

Bunu da qeyd etməliyik ki, Fədainin “Bəxtiyarnamə” əsəri fantastik, mifik qəhrəmanların olmaması ilə seçilir.

“Bəxtiyarnamə”də Azadbəxt və Bəxtiyarın bir-birini tanımadan qarşılaşması və atanın öz oğlunu öldürmək qərarını verməsini motiv olaraq bir sıra əsərlərdə görmək mümkündür. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında Qazan xan və oğlu Uruz döyüş meydanında qarşılaşırlar, Dirsə xan öz oğlunu öldürməyə cəhd edir. “Şahnamə”də Rüstəm və Söhrəbin, “Tiran Edip” dastanında Lay ilə oğlu Edipin qarşılaşması səyyar motivlərə daxildir. Bu motivli əsərlərin sonluqları fərqli olur: 1) sonda faciə olur; 2) sonda barış olur; 3) Ata ilə oğul arasındakı münasibət yumşaldılır.

“Bəxtiyarnamə”də ata ilə oğul həqiqəti biləndən sonra aralarında barış olduğundan əsər üçüncü qrupa daxildir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da illər boyu əsirlikdə qalmış Qazan xanı xilas etməyə gələn oğlu Uruz və digər igidlər onu tanımırırlar. Qazan xan Beyrəkdən Ağ-boz ata minən igidin kimliyini soruşur, öyrənib bilir ki, öz oğludur. Onunla döyüşən Oğuz igidlərini məğlub edib hər birinə deyir ki, bəyinə de, gəlsin. Qazan xan oğlunu görmək istəyir, lakin bunu birbaşa demir. Uruz bu vəziyyətdə dözmür, qılınc çəkib, atasının üzərinə at salır. Döyüş meydanında Qazan xan və Uruz qarşılaşır. “Durmayıb çiyinə qılınc endirdi. Qılınc

Qazanın geyimini kəsib, çiyinə dörd barmağadək yara vurdu. Al qanı şoruldayıb qoy-nuna axdı. Uruz yenə döndü ki, bir də vursun, Qazan burada çağırıb oğluna soyladı, görək, xanım, nə soyladı:

*Qara dağım yüksəgi oğul!
Qarannulu gözlərim aydını oğul!
Alpım Uruz, aslanım Uruz,
Ağ saqqallu babana qıyma, oğul!* (4, 163)

Bu sözlərdən sonra Uruz atasının əlini öpdü. Ata ilə oğul bir-birinə qovuşdu. “Bəxtiyarnamə” əsərində oğlunu bulaq başında tərək edən ata, illər sonra onunla qarşılaşanda övladına qarşı sevgi duymağa başlayır:

*Həramilər keçirdi şah önündən,
Xudada nəzər saldı o birdən,
Vücudi titrədi şahin həmana,
Baxınca diqqətli ol cəvana.* (3, 25)

Sultan Azadbəxt oğlanın adını Bəxtiyar olaraq dəyişir. Sarayda get-gedə vəzifəsi və hörməti artan Bəxtiyarı vəzirlər sevmirlər. Əllərinə fürsət düşən kimi ona şər atırlar, guya ki, o, şahın yataq otağına girməklə onun qadını Gülcəməla və şahın taxtına göz dikib. Buna inanan sultan övladına edam cəzası verir, lakin ənənədən irəli gələn cəhətə görə Bəxtiyar on nağıl söyləyir. Ziyad Həraminin etirafından məlum olur ki, Bəxtiyar sultanın övladıdır. Azadbəxt biləndə ki, Bəxtiyar onun övladıdır sevincindən ürəyi gedir:

*Buyurdu açdılar ol Bəxtiyarı,
Üzündən öpdü getdi ixtiyarı.* (3, 164)

Əsərdə valideyn və övladın bir-birinə qovuşması dastanlara xas şəkildə 40 gün bayram edilir. 40 sayı geniş yayılmış saydır, dünya xalqlarının hər birində geniş yayılmışdır. “Toyların, məclislərin 40 gün olması məsələsi “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda da müşahidə olunur. “Bamsı Beyrək” boyunda Beyrəyin toyu 40 gün, 40 gecə keçir. Qanturalı üçün 40 yerdə otaq tikilir, 40 gərdək qurulur. “Oğuz Kağan” dastanında deyilir “Qırx gün yedilər, içdilər, sevinc tapdılar” (1, 132).

Nəticə

“Bəxtiyarnamə” əsəri qədim süjet xəttinə malik, səyyar motivlərlə zəngin və Azərbaycan milli təfəkkürünü, düşüncə tərzini əks etdirən dəyərli əsərdir. Məsnəvi şəkildə ana dilimizdə yazılan bu əsərdə Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının ən möhtəşəm abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud”la ortaq olan motivlərə də rast gəlirik.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla B. Folklorda say simvolikası. Bakı: Elm, 2006, 148 s.
2. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. III cild, Bakı: Elm, 2009, 736 s.
3. Fədəi. Bəxtiyarnamə. Bakı: Şərq-Qərb, 2004, 168 s.
4. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, 376 s.
5. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Bakı: Lider nəşriyyatı, 2004, 288 s.
6. <http://hedef.edu.az/xvii-xviii-%C9%99sr-az%C9%99rbaycan-%C9%99d%C9%99biyyatinin-epik-seir-numun%C9%99rind%C9%99-sujet-qaynaqlari>

Summary

Parvin Ismailova

Parallels with "Kitabi-Dede Gorgud" in "Bakhtiyarnam"

Fadai Tabrizi's "Bakhtiyarnama" is one of the best examples of Azerbaijani epic poem. Bakhtiyarnama is a valuable work reflecting the ancient way of thinking, rich in mobile motifs, and reflecting Azerbaijan's national thinking and thinking. This work is written in our mother tongue in the masnavi form of poetry poems. We also find in the book "Bakhtiyarnama" the motifs of Nizami Ganjavi's works, which is the most magnificent monument of Azerbaijani folklore "Kitabi Dede Gorgud" and the outstanding Azerbaijani artist of ancient times. In fact, among the sources of this work are the famous works of the East, "Kalila and Dimne", "Sindibadname" and Daqiqi Marvazi's "Bakhtiyarnama". Among these works are the "Bakhtiyarnama" of Marvazi, which is closest to the idea, structure and motif of Fada's "Bakhtiyarnama". Shamseddin Mohammad Daqiqi Marvazi, who lived and worked in the XIII century before the conquest, translated "Bakhtiyarnama" and enriched it with his own innovations, creating a beautiful Persian manuscript in prose. A number of motifs in the epic "Kitabi Dede Gorgud", which is one of the oldest cultural heritage of the Azerbaijani people, are also included in "Bakhtiyarnama". The reason for this is that Faday Tabrizi was closely acquainted with the Azerbaijani folk literature and skillfully incorporated elements belonging to the Azerbaijani people on the "Bakhtiyarnam" that went to the Indian literature. Three centuries ago, he appealed to Daqiqi Marvazi on the subject of "Bakhtiyarnama". The storyline stories in the story of Khaja Hasan Bagangan in "Bakhtiyarnama" of Fadai and "The Adventures of the King" by Daqiqi Marvazi's "The history of the warrior, at the outset of his failure and misfortune" and "The story of the Hijaz king and humanity" is called. In both of these stories there is no case of the birth of a son with a vow. Only in the epic "Kitabi Dede Gorgud" and in "Leyli and Majnun" by Nizami Ganjavi it is possible to find this motif, which shows that Fadai uses the ancient Azerbaijani literature.

Key words: Bakhtiyarnama, motif motifs, Fadai Tabrizi, Dede Gorgud epos, epic poem

Резюме

Парвин Исмаилова

Параллели в "Бахтиярنامه" и "Китаби-Деде Горгуд"

Книга Федаи Тебризи «Бахтиярнамэ» - один из лучших примеров азербайджанской эпической поэмы. «Бахтиярнамэ» стиль мышления Азербайджана с древней сюжетной линией, бесценное произведение искусства, богаты мотивами и отражающее национальный менталитет. Эта работа написана на нашем родном языке в форме поэзии Месневи. Мы также находим мотивы в книге «Бахтиярнамэ», которая является одним из самых зрелищных памятников азербайджанского устного фольклора, «Китаби Деде Коркут» и произведения Низами Гянджеви, известного художника азербайджанской литературы. Среди источников этой поэмы есть такие работы такие известные как «Калиле и Димне», «Синдибадنامه» и «Бахтиярама» Дакайки Марвази. Шамседдин Мухаммед Дакиаки Марвази, живший и создавший в 8 веке, перевел «Бахтиярама» и обогатил его собственной новизной, создав прекрасную работу на персидском языке.

Ряд мотивов, написанных в поэме «Китаби Деде Коркут», древнейшем культурном наследии азербайджанского народа, также включены в «Бахтияраму». Причина в том, что Федай Тебризи был близко знаком с азербайджанской народной литературой и с энтузиазмом включил элементы, принадлежащие азербайджанскому народу, в «Бахтиярам», который попал в индийскую литературу. За три столетия до Федаи, Дакики Марваши обратился к Бахтиярам. Такие же сюжетные истории в истории Хаджи Хасана Багангана в «Бахтияраме» и в работе Дакайки Марвази «История ювелира, в начале его провал». В этих двух историях нет вопроса о пришествии добродетельного сына. Схожие мотивы можно найти и в эпосе «Китаби Деде Коркут».

Ключевые слова: "Бахтиярنامه", странствующие мотивов, Федаи Тебризи, эпос Дада Горгуд, эпическая поэма.

Məsul katib fil.ü.f.d.,dos. Şıxıyeva Səadət Məmməd qızının rəyi əsasında çapa məsləhət görülmüşdür.

TƏBRİKLƏR

Bakı Avrasiya Universitetinin Ümumi Filologiya kafedrasının professoru, filologiya elmləri doktoru Həsən Kərəm oğlu Quliyevi *80 illik* yubileyi münasibətilə “Sivilizasiyaçılar” adından təbrik edir, sağ can, uzun ömür və qarşıdakı onilliklərdə də gələcəyimiz olan gənclərimizə hər zaman olduğu kimi faydalı xidmətdə olmasını arzulayırıq.

BİZİM MÜƏLLİFLƏR

ABBASBƏYLİ Ağalar

prof., Baku State University, Azerbaijan
e-mail: aabbasbeyli@bsu.edu.az

CƏFƏRLİ Ramilə

AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutunun doktorantı,
e-mail: jafarliramila@gmail.com

ƏHMƏDZADƏ Fatiməxanım

magistrant, BAAU
e-mail: fatyahm@mail.ru

ƏLƏKBƏROVA Xumar

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq
İnstitutu
email: uxba@mail.ru

ƏLİZADƏ Aygün

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutu
e-mail: aygunalizade@yahoo.com

ƏLİYEV Elnur

Siyasi elmlər və dövlət idarəçiliyi üzrə fəlsəfə doktoru, Azərbaycan Respublikasının
Prezidenti yanında Dövlət İdarəçilik Akademiyası
e-mail: ealiyev7@gmail.com

ƏLİYEVƏ Raya

AMEA Hüquq və İnsan Haqları İnstitutunun elmi işçisi
e-mail: aliyeva.raya.2017@gmail.com

ƏZİMOVA Solmaz

Bakı Dövlət Universiteti
e-mail: azimova.solmaz@mail.ru

HEYBƏTOV Heybət

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, Bakı Dövlət Universiteti
e-mail:hheybatov@yahoo.com

HƏSƏNOV Tofiq

tarix üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA A.A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutu
e-mail: leo_558@mail.ru

HƏSƏNOVA Şəfəq

Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti (UNEC)
e-mail: mhasanova999@mail.com

HÜSEYNOVA Aytən
BDU
e-mail: ayten212@mail.ru

HÜSEYİNİ Əkbər
dissertant, AMEA akad. Z.M.Büynadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu
e-mail: akkbarhosseyini@yahoo.com

HÜSEYNOVA Pərvanə
dissertant, BAAU
e-mail: partur_83@mail.ru

İBRAHİMOV Nurəddin
AMEA İnsan Haqları və Hüquq İnstitutunun doktorantı, siyasi elmlər üzrə fəlsəfə
doktoru
e-mail: nibrahimov@mail.ru

İSMAYILOVA Pərvin
magistrant, BAAU
e-mail: pervin.ismayilova.1991@mail.ru

QURBANOVA Şəhla
tarix üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, ADPU
e-mail: shahla_qurbanova@mail.ru

MƏMMƏDOVA Səadət
sosiologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Elm Tarixi İnstitutu
e-mail: saadet.baki@yahoo.com

MURADLI Zahid
magistrant, ADU
e-mail: gfbzahid@gmail.com

MUSTAFAYEVA Səmayə
dosent, ADPU
e-mail: 27elka77@mail.ru

RƏSULZADƏ Zümrüd
magistrant, BAAU
e-mail: zumrudemerald@gmail.com

SƏFƏRİ Həsən
tarix üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq
İnstitutu
e-mail: hesenseferi@gmail.com

SEYİDOVA Sultan
filologiya elmləri namizədi, dosent, BDU
e-mail: sultan@seyidli.com

SÜLEYMANOV Salman

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, BAAU

e-mail: ssuleymanli@mail.ru

TAGHIZADA Konul

PhD student, Baku State University

konul444@gmail.com

YUSİFOVA Səidə

BAAU

e-mail: saidayusifova5@gmail.com

KARAUZ Yücel

doktorant, Bakı Dövlət Universiteti

e-mail: azarbaycan2013@gmail.com

OZSOY Bahar

PhD, Baku State University

e-mail: bhr_ozsoy_27@hotmail.com

İŞİK Kerim Ömür

Bakı Slavyan Universiteti, doktorant

e-mail: omurkerim@hotmail.com

МУСТАФАЕВА Махаббег

магистрантка, Университет Иностранных Языков

e-mail: masi_19_96@mail.ru

НИЯЗОВ Халид

доктор философии по политическим наукам, доцент, Институт права и прав человека НАНА

e-mail: xalid-555@mail.ru

YAZI QAYDALARI:

1. Məqalələr Times New Roman-la, 1,5 interval və 14 şriflə yazılmalıdır.
2. Parametrlər aşağıdakı qaydada olmalıdır:

Aşağı – 2
Yuxarı – 2
Sağ – 3
Sol – 1

3. Abzas 1 sm. olmalıdır.

4. Başlıq:

Öncə məqalənin adı, 1 sətir boşluqdan sonra müəllifin adı verilir. Məqalənin adı bütün hərflər böyük olmaqla qara (bold) ilə verilir. Məqalənin adı ortada, müəllifin adı sağda qara ilə olmalıdır. Soyadının bütün hərfləri qara ilə və böyük hərflərlə verilməlidir, məsələn:

DİDAKTİK VÜCUDNAMƏLƏR

Elmira MƏMMƏDOVA

5. Məqalənin yazıldığı dildəki açar sözlər müəllifin adından sonra aşağıdakı qaydada 10 şriflə, 1 sətir öncədən, 1 sətir sonradan ara verilməklə yazılmalıdır:

Açar sözlər: Türk ədəbiyyatı, vücudnamə, yaşnamə, əlifnamə

6. Müəllifin elmi dərəcəsi, işlədiyi yer və e-mail adresi soyadının qarşısına ulduz (*) işarəsi qoyulmaqla səhifə sonunda **kursivlə** verilir, məsələn,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, Bakı Avrasiya Universiteti
mamedovaelmira4@gmail.com

7. Məqalələr daxili bölgülərlə verilməlidir: **Giriş, I, II... və Nəticə**. Paragraflar adlandırılmalıdır, məsələn,

Giriş

1. **Türk ədəbiyyatında vücudnamələr**
2. **“Öyüdnamə” məsnəvisinin arxitektonikası və məzmun özəllikləri**

Nəticə

Bu adlandırmalar qara şriflə fərqləndirilməli və adlardan öncə 1 sətir ara verilməlidir.

8. **Ədəbiyyat kod sistemi ilə verilməlidir: ya istifadə ardıcılığı və ya əlifba sırası əsas götürülməlidir. Başqa qaydalar qəbul edilməyəcək.**

Mətn içində istinadlar bu qaydada veriləcək: (3, s. 15)

Birinci rəqəm istinad edilən ədəbiyyatın kod nömrəsi olmalıdır. Vergül və nöqtədən sonra ara verilməlidir.

“**Qaynaqlar**” sözü qara və kursivlə yazılmalı, öncə bir sətir ara verilməli və ortada olmalıdır, məsələn,

Qaynaqlar:

Ədəbiyyat siyahısı əllə deyil, avtomatik olaraq, nömrələnməlidir. Ədəbiyyatın sırası 1 sm. sağa doğru çəkilməli və sol sıra çıxıntısız olmalıdır, məsələn,

Kitab adı:

1. Araslı H. İmadəddin Nəsimi: həyat və yaradıcılığı. Bakı: Azərneşr, 1972, 200 s.

Məqalə adı:

1. Əliyərli S. Milli hərəkatımızın ilkin dövənləri // Azərbaycan, 1992, №9-10, s.138-148.

Konfrans materialları üçün:

1. Gender: Demokratiya, Sülh Mədəniyyəti, Təhsil / II Respublika elmi-praktik konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s.23-25

9. Xülasələr üç dildə yazılmalıdır. Azərbaycan, rus və ingilis. Öncə müəllifin adı, növbəti sətirdə məqalənin adı qara şriflərlə verilməlidir. Müəllifin adı qara və sağda, məqalənin adı ortada qara və kursivlə yazılmalıdır. Məsələn,

Saadat Shikhiyeva

Nasimi's hagiographic personality

Müəllif adından öncə 1 sətir ara verilməlidir.

10. Mətnə şeirlərdən istifadə olunmuşsa, şeirlər 1 sətir öncə və bir sətir sonra olmaqla mətnədən ayrılmalıdır. Şeirlər kursiv və qara ilə verilməli, 2 sm. sağa doğru çəkilməlidir. Məsələn,

*Məndə sığar iki cahan, mən bu cahanə sığmazam,
Gövhəri laməkan mənəm, kövnü məkanə sığmazam.*

MÜHÜM QEYDLƏR:

- Bu qaydalara uyğun yazılmayan, orfoqrafik, imla və ya üslub xətalrı olan məqalələr qəbul edilməyəcəkdir.

- Elmi dərəcəsi olmayanların məqalələrini elmi rəhbərlərinin oxuyub imzalaması vacibdir.

- Bütün məqalələr bir rəy və şəbə çıxarışı ilə kağızda və elektron variantda təqdim edilməlidir.

ПРАВИЛА НАПИСАНИЯ:

1. Статьи должны быть написаны в Times New Roman, с интервалом 1,5 шрифтом 14

2. Параметры должны быть в следующем порядке:

Внизу – 2

Наверху – 2

Справа – 3

Слева – 1

3. Абзац – 1 см

4. Название:

Вначале печатается название статьи, с интервалом через одну строчку – имя автора. Название статьи целиком пишется заглавными буквами, выделяется жирным шрифтом (bold). Название статьи размещается посередине, имя автора справа жирным шрифтом. Фамилия целиком пишется заглавными буквами жирным шрифтом, например:

ДИДАКТИЧЕСКИЕ ВЮДЖУТНАМЕ

Эльмира МАМЕДОВА

5. С интервалом в одну строчку до и после имени автора на языке написания статьи представляются ключевые слова шрифтом 10 в нижеследующем порядке:

Ключевые слова: тюркская литература, вюджутнаме, летопись, алифнаме

6. Научная степень автора, место работы и e-mail адрес пишутся в конце страницы *курсивом*, со звездочкой (*) перед фамилией, например:

*доктор философии по филологии, Бакинский Евразийский Университет
mamedovaelmira4@gmail.com*

7. Статья внутри делится на разделы (части): Вступление, **I, II... и Заключение**. Параграфы должны быть названы, например,

Вступление

1. Вюджутнаме в тюркской литературе

2. Особенности архитектоники месневи «Оюднаме» и содержания

Заключение

Эти названия должны быть выделены жирным шрифтом и с интервалом в 1 строчку после названия

8. Литература должна быть представлена по кодовой системе: за основу берется или порядок использования, или алфавитный порядок. Другие правила не принимаются.

Ссылки внутри статьи даются в следующем порядке: (3, с.15)

Первая цифра обозначает кодовый номер литературы, на которую делается ссылка. После точки с запятой – пробел.

Слово «Источники» должно быть написано курсивом и жирным шрифтом, перед ним и после должен быть пробел в одну строчку, например,

Источники:

Список литературы должен быть пронумерован автоматически. Список литературы располагается со сдвигом 1 см вправо и левый ряд должен быть без отступа, например,

Название книги:

1. Араслы Г.Имадеддин Насими: жизнь и творчество. Баку: Азернешр, 1972, 200 с.

Название статьи:

1. Алиярлы С. Первые повороты в национальном движении // Азербайджан, 1992, №9-10, с. 138-148.

Для материалов конференции:

1. Гендер: Демократия, Культура Мира. Образование / материалы II научно-практической конференции. Баку: Седа, 2005, с.23-25

9. Резюме должно быть написано на трех языках: азербайджанском, русском и английском. Вначале имя автора, на следующей строчке название статьи жирным шрифтом. Имя автора пишется справа, жирным шрифтом и курсивом. Например,

Saadat Shikhiyeva

Nasimi's hagiographic personality

Перед именем автора пробел 1 строчка.

10. В случае использования в статье стихов, они должны до и после выделяться интервалом в 1 строчку. Стихи должны быть напечатаны курсивом и жирным шрифтом, со сдвигом вправо на 2 см. например,

*Məndə siğar iki cahən, mən bu cahənə siğmazam,
Gövhəri laməkən mənəm, kövniü məkanə siğmazam.*

ВАЖНЫЕ ЗАМЕТКИ:

- Статьи, написанные не в соответствии с этими требованиями, имеющие орфографические и стилистические погрешности, приняты не будут.

- Статьи, написанные авторами без научной степени, должны быть прочитаны и подписаны научным руководителем.

- Ко всем статьям должен быть представлен один отзыв и выписка от-дела в напечатанном и электронном вариантах.

RULES OF WRITING:

1. The text must appear in Times New Roman, 1.5 spaced, size 14.

2. Settings should be as following:

Down – 2

Up – 2

Right – 3

Left – 1

3. Paragraph should be 1 cm.

4. Title

Title must be written first, after 1 line space author's name. It may appear in bold and all letters uppercase. It must be in the middle, the author's name in bold in the right. All the letters of the last name must be given capitalized and bold, for example:

DIDACTIC VUJUDNAMES

Elmira MAMMEDOVA

5. The keywords written as the same language with the article must follow author's name: size 10, space 1 line before and 1 line after.

Keywords: Turkish literature, vujudname, age, elifname

6. The author's academic degree, place of work and e-mail address may appear at the end of the page in italic with an asterisk sign (*) in front of the surname, for example,

PhD, Baku Eurasian University

mamedovaelmira4@gmail.com

7. Articles must be given with internal divisions: **Introduction, I, II... and Summary**. Paragraphs must be given names, for example,

Introduction

3. Vujudnames in Turkish literature

4. The architectonics and content aspects of "Oyudname" masnavi

Summary

Those nomenclatures must be differentiated by using bold shrift and before the names must appear a line space.

8. The literature must contain code system: it should be based on either the usage of sequelize or alphabetical order. The other rules will not be accepted.

In-text citations should be as following: (3, p. 15)

The first number should be the code number of the referred literature. It is important to put an interval after the comma and dot.

"Sources" must be written in bold, italic fonts in the middle, there must be an interval before it, for example,

Sources:

The reference list must be numbered automatically, not by hand. It has to be moved 1 cm to the right and left line should not be protrusion, for example,

The name of the book:

2. Araslı H. İmadeddin Nesimi: life and creativity. Bakı: Azerneshr, 1972, 200 p.

The name of the article:

1. Aliyarlı S. The initial periods of our national movement // Azerbaijan, 1992, №9-10, p.138-148.

For conference materials:

1. Gender: Democracy, Culture of Peace, Education / II Republican scientific-practical conference. Baku: Sada, 2005, p. 23-25

9. Resumes must be written in three languages: Azerbaijani, Russian and English. First, the author's name, and in the next line title of the article may appear bold. The author's name should be written in the right, in bold, the title of the article in the middle, in bold and italic. For example,

Saadat Shikhiyeva

Nasimi's hagiographic personality

One line interval before the author's name.

10. If the text includes poetries, there must be one line interval before and after them. They may appear in bold and italic, and must be moved 2 cm to the right. For example,

***Məndə sığar iki cahan, mən bu cahanə sığmazam,
Gövhəri laməkan mənəm, kövnü məkanə sığmazam.***

IMPORTANT NOTES:

- The articles which don't match those criterias, with orthographic, writing or stylistic errors, won't be accepted.

- The supervisors of the authors without academic degrees have to read and sign the article.

- All articles should be submitted as paper and electronic version with one reference and an extract from the department.

YAZIM KURALLARI:

1. Makaleler Times New Roman, 1.5 aralık ve 14 punto ile yazılmalıdır.
2. Ayarlar aşağıdaki gibi olmalıdır:

Aşağı - 2
Yukarı - 2
Sağ - 3
Sol - 1

3. Paragraflar 1 cm girintiyle başlamalıdır.
4. Başlık:

İlk olarak makalenin başlığı 1 satır boşluktan sonra siyah ve koyu renkte olmalıdır. Makalenin başlığı ortada, yazarın ismi sağa dayalı ve siyah olmalıdır. Soyadı tamamı büyük harflerle ve siyah yazılmalıdır, örneğin:

AHLAKİ VÜCUTNAMELER

Elmira MAMMEDOVA

5. Makalenin anahtar kelimeleri aşağıdaki gibi 1 satır boşluktan sonra italik yazılmalıdır:

Anahtar kelimeler: Türk edebiyatı, vücut, ihtiyar olma, alfabe

6. Yazarın akademik unvanı, çalışma yeri ve e-posta adresi, soyadından sonra bir yıldız işareti (*) koyulmakla ilk sayfanın sonunda italik olarak yazılmalıdır, örneğin,

*Dr. Doç., Bakü Avrasya Üniversitesi
e-mail: mamedovaelmira4@gmail.com*

7. Makaleler ana metnin bölümleriyle verilmelidir: Giriş, I, II Paragraflar... ve Sonuç, örneğin;

Giriş

1. Türk edebiyatında vücutname
2. "Öğütname" mesnevisinin strüktürü ve içerik özellikleri

Sonuç

Bu başlıklar siyah fontla, metinden önce tek satır aralıklı olmakla yazılmalıdır.

8. Edebiyat kod sistemiyle verilmelidir: kullanım sırası veya alfabetik sıraya göre. Diğer kurallar kabullenmeyecektir.

Metindeki referanslar bu biçimde olmalıdır: (3, s. 15)

İlk rakam, başvuru literatürün kod numarası olmalıdır. Virgül veya noktadan sonra ara verilmelidir.

"Kaynakça" kelimesi siyah, ortada, tamamı büyük harflerle ve önceden tek satır aralıklı olmakla yazılmalıdır, örneğin,

KAYNAKÇA

Literatür listesi manuel olarak değil, otomatik olarak numaralandırılmalıdır. Edebiyat sırası 1 cm. sağa doğru çekilmeli ve çıkıntısız olmalıdır, örneğin,

Kitap başlığı:

1. Araslı H. İmadeddin Nesimi: hayat ve yaratıcılığı. Bakü: Azərneşr, 1972, 200 s.

Makale Başlığı:

1. Aliyarlı S. Ulusal Hareketin erken dönemleri // Azərbaycan, 1992, №9-10, s. 138-148.

Sempozyum metinleri için:

1. Gender: Demokrasi, Barış Kültürü, Eğitim / II Cumhuriyet Bilimsel-Pratik Konferansından Materyaller. Bakü: Sada, 2005, s. 23-25.

9. **Sonuçlar üç dilde yazılmalıdır:** Azərbaycan Türkçesi, Rusça ve İngilizce. Önce yazarın ismi, sonra makalenin başlığı siyah renkte verilmelidir. Yazarın adı siyah renkte ve sağda, makalenin başlığı ortada siyah ve italik olmalıdır. Örneğin,

Saadat Shikhiyeva

Nasimi'nin menkıbevi kişiliği

Yazar adı önceden bir satır aralıklı verilmelidir.

10. **Metinde şiirler kullanılıyorsa, şiirler metinden önce ve sonra bir satır aralıklı yazılmalıdır.** Şiirler italik, siyah, 2 cm. sağa doğru çekilmekle yazılmalıdır. Örneğin,

*Mende sığar iki cahan, men bu cahane sığmazam,
Gövheri lamekan menem, kövnü mekane sığmazam.*

ÖNEMLİ NOTLAR:

- Bu kurallara uygun olarak yazılmayan, yazım ya da üslup hataları olan makaleler kabul edilmeyecektir.
- Akademik unvanı olmayanların makalelerinin danışmanları tarafından okunup imzalanması gerekmektedir.
- Tüm yazılar, bir hakem önerisi ve bölüm toplantısının protokolünden alıntıyla birlikte basılı ve elektronik versiyonlarda sunulmalıdır.

e-mail: sivilizasiyabaau@mail.ru
WhatsApp +9940506328388

Müəllim nəşriyyatı

Kağız formatı 60□84 1/8. 25 ç.v.
Sayı 100 Çapa imzalandı 25.06.2019