

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
akademik Z.M.BÜNYADOV adına
ŞƏRQŞÜNASLIQ İNSTİTUTU

CÜMŞÜDLÜ RUHƏNGİZ AYDIN QIZI

FÜZULİNİN ƏRƏBCƏ
POETİK İRSİ

BAKI – 2024

*Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
akad.Z.M.Bünyadov adına Şərqsünashlıq İnstitutunun Elmi
Şurasının qərarı ilə çap olunur.*

Elmi redaktor: Gövhər Baxşəliyeva
akademik

Rəyçilər:

| |
|--|
| Vilayət Cəfər <i>filologiya üzrə elmlər doktoru, professor</i> |
|--|

Səadət Şıxıyeva
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Ruhəngiz Cümşüdlü. **“Füzulinin ərəbcə poetik irsi”**. Bakı,
2024 , 248 səh

Monoqrafiyada ilk dəfə olaraq Məhəmməd Füzulinin ümumi yaradıcılığı üçün xarakterik olan bir sıra məsələlərin – Füzulinin fəlsəfi-dini görüşləri, etik-estetik qənaətləri, sufizmə münasibəti, məhəbbət konsepsiyası və s. kimi mövzuların dahi söz ustasının ərəbcə poetik irsindəki təcəssüm və bədii təfsiri araşdırılır. Füzulinin ərəbcə şeirləri ərəb poetik ənənələri zəminində tədqiq edilərək mövzu seçimində ənənə və varislik əlaqələri, poetik ifadə tərzini və leksik fonda ümumi müştərəklik üzə çıxarılır.

İSBN 978-995-282-698-2

© Cümşüdlü Ruhəngiz, 2024



*Sifəti-hüsnün edər xəstə Füzuli, nə acəb,
Hüsnü-göftardə gər eyləsə Həssan ilə bəhs.*

M Ü N D Ə R İ C A T

| | |
|---|------------|
| «CƏMİİ-LİSANƏ QADİR» FÜZULİ..... | 5 |
| «HÜSNİ-ŞERİMLƏ İRAQİ-ƏRƏB OLMUŞ GÜLZAR...»..... | 9 |
| <i>I FƏSİL.</i> | |
| FÜZULİNİN ƏRƏBCƏ POETİK İRSİNİN TƏDQIQI TARİXİNDƏN | 17 |
| <i>II FƏSİL.</i> | |
| FÜZULİ DÖVRÜ BAĞDAD ƏDƏBİ MÜHİTİ..... | 31 |
| <i>III FƏSİL.</i> | |
| FÜZULİNİN ƏRƏBCƏ QƏSİDƏLƏRİNİN İDEYA-MÖVZU XÜSUSİYYƏTLƏRİ..... | 48 |
| Füzulinin ictimai mühitə münasibəti və tarixilik..... | 48 |
| Füzulinin fəlsəfi-etik və estetik görüşləri..... | 56 |
| Füzulinin məhəbbət konsepsiyası..... | 75 |
| Qəsidələrdə Məhəmməd peyğəmbər və Həzrət Əli şəxsiyyətlərinin poetik təcəssümü | 106 |
| <i>IV FƏSİL.</i> | |
| FÜZULİNİN ƏRƏBCƏ QƏSİDƏLƏRİNİN BƏDİİ-ESTETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ..... | 130 |
| Qəsidələrin janr xüsusiyyətləri..... | 130 |
| Qəsidələrin poetik leksikası..... | 141 |
| Qəsidələrin bədii-üslubi xüsusiyyətləri. Məcəzlar sistemi | 153 |
| Qəsidələrin vəzn və qafiyəsi..... | 189 |
| NƏTİCƏ | 197 |
| İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT | 202 |
| XÜLASƏ: (Rus dilində, İngilis dilində)..... | 222 |
| ADLAR GÖSTƏRİCİSİ | 226 |

«CƏMİİ-LİSANƏ QADİR» FÜZULİ

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının bir qolunu təşkil edən ərəbdilli ədəbiyyatın öyrənilməsi istiqamətində maraqlı və dəyərli işlər görülmüşdür. Buraya daxil olan bir çox ədəbi-bədii nümunələr üzərində tədqiqat işləri davam etdirildiyi kimi qaynaqlarda adı çəkilən, lakin əlimizdə olmayan bir sıra əsərlərin ortaya çıxarılması üçün axtarış işləri də aparılmalıdır. Azərbaycan-türk, ərəb və fars dillərində əsərlər yazmış ədəbiyyat klassiklərinin ərəbcə yaratdığı poetik nümunələr sırasında böyük Azərbaycan şairi Məhəmməd Füzulinin ərəbcə şeirləri xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Bu şeirlər dünya və Azərbaycan füzulişünaslığında alimlərin diqqətini cəlb edərək elmi məqalələrin mövzusu olsa da (Y.Bertels, Ə.İnan, H.əl-Misri, V.Feyzullayeva, İ.Həmidov), ayrıca araşdırma obyektinə çevrilməmişdir.

«Cəmi-i-lisanə qadir» Füzulinin ərəbcə şeirləri onun geniş yaradıcılıq dünyasının ayrılmaz tərkib hissəsidir. Qeyd etmək lazımdır ki, şairin Azərbaycan dilində yazdığı əsərlərin ətraflı təhlilinə xeyli tədqiqat işi həsr olunsada, şairin fars və ərəb dillərindəki əsərlərinin öyrənilməsi sahəsində bəzi məsələlər öz həllini tapmamışdır. Xüsusilə Füzulinin ərəbcə poetik irsinin tədqiqi istiqamətində ciddi boşluqlar duyulmaqda idi. Bu şeirlərin öyrənilməsi isə nəinki ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının inkişaf meyillərinin izlənilməsi, eyni zamanda XV əsrdə ərəbdilli ədəbiyyatın durumu haqqında təsəvvür yaratmaq üçün çox gərəklidir. Bu baxımdan Ruhəngiz Cümşüdlünün Füzuli yaradıcılığına müraciət etməsi və dahi şairin ərəbcə şeirlərini xüsusi tədqiqat işi kimi öyrənməsi təqdirəlayiqdir.

Dahi Füzulinin indiyə qədər monoqrafik tədqiqat obyektinə çevrilməmiş ərəbcə poetik irsi haqqında yeni söz olan bu tədqiqat əsərinin ən mühüm məziyyətləri onun yeni düşüncələrə

təkan, ustad sənətkarın poetik-fəlsəfi dünyası və təsəvvüf aləmi haqqında fikirləşməyə güclü impuls verməsidir.

Monoqrafiyanın strukturu və məzmunu, elmi-nəzəri müddəaları ilə dərinədən tanışlıq onu deməyə əsas verir ki, tədqiqat işinin bütün fəsil və bölmələri problemin konkret aspektləri ilə bağlı olduğundan mövzu tam açılmışdır. Belə ki, bu tədqiqat əsəri Füzuli dühası, onun zəngin ərəb dili və poetik sintaksisinə, möhtəşəm obrazlar və məcazlar aləminə, bədii ifadə vasitələrinə dərinədən vaqifliyi haqqında dolğun təsəvvür yarada bilir. Füzulinin ərəbcə şeirlərinin mövzu istiqamətlərini düzgün müəyyənləşdirən Ruhəngiz Cümşüdlü bu şeirlərin ideya-mövzu baxımından zənginliyini poetik faktlarla əsaslandırır, şairin ərəbcə şeirlərinin bədii dəyəri haqqında indiyədək deyilən mülahizələri cəsarətlə təkzib edib, onun bu sahədə də böyük söz ustası olmasına inandırır. Sevindirici haldır ki, gənc tədqiqatçı özünəqədərki füzulışünaslığın, Azərbaycan və dünya şərqşünaslıq və ədəbiyyatşünaslığının əldə etmiş olduğu elmi-nəzəri biliklər toplusunu dərinədən öyrənmiş, onlardan yaradıcı şəkildə bəhrələnmiş, lakin Füzulinin ərəbcə bədii irsi və bütövlükdə poetikasını öz elmi baxış bucağından tədqiq etmişdir. Mövzuya belə bir yaxınlaşma tərzii və təhlil metodu klassik Azərbaycan ədəbiyyatının yenidən oxunması və təhlilinin vacibliyini sübut edir.

Monoqrafiya ilə diqqətli tanış olduqdan sonra belə bir qəti qənaət hasil olur ki, tədqiqatçı Ruhəngiz xanım araşdırılan mövzu ilə əlaqədar heç bir nüansı nəzərdən qaçırmamış və predmetin spesifikasiyasına uyğun fəsillər və yarım-fəsillər vermişdir. İlk öncə mövzunun tədqiq tarixinə ekskurs edilir. Daha sonra dahi Füzulinin bütövlükdə poeziyasının, xüsusilə də ərəbcə şeirlərinin yaranmasında münbit zəmin olmuş Bağdad ic-timai-ədəbi mühiti, Azərbaycan-ərəb mədəni əlaqələri nəzərdən

keçirilir. Əsas diqqət monoqrafiyanın tədqiqat yükünün əsas daşıyıcıları olan III və IV fəsillərə yönəldilmişdir. Burada Füzulinin ərəbcə poetik irsinin ideya-mövzu xüsusiyyətləri, nəzəri-estetik məsələləri geniş şəkildə tədqiq edilmişdir. Tədqiqatçı çox böyük ustalıqla ustad sənətkarın ərəbcə şeirlərini təhlil edərək onun Qədim və Orta əsrlər Yunan və Şərq etik və estetik görüşlərinə hərtərəfli vaqifliyini, Qurani-Kərimin ilahi hikmətlərinə dərinlən bələdliyini, sufizm və onun şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət kimi mərtəbələrinə, vəhdəti-vücut və hürufilik kimi dini-fəlsəfi, ədəbi-ideoloji cərəyanlara aşinalığını sübuta yetirmişdir.

Bilindiyi kimi, Füzulinin əsərlərində zəngin bədii ifadə vasitələri tədqiqatçıların diqqətini hər zaman cəlb etmişdir. Füzulışünaslıqda şairin bədii sözünün müasir ədəbiyyatşünaslıq elminin tələbləri səviyyəsində öyrənilməsi tam həllini tapmamışdır. Məhz bu səbəbdən monoqrafiyada bədii-üslubi xüsusiyyətlərə və məcazlar sisteminə ayrıca bölmənin həsr edilməsi təqdirəlayiqdir. Gənc tədqiqatçının bir çox elmi nəticələri Azərbaycan füzulışünaslığında yeni sözdür.

Monoqrafiyada bizi razı salan ən ciddi elmi məqamlardan biri də müəllifin Füzulinin ərəbcə şeirlərini tipoloji-müqayisəli üsulla ərəb poetik ənənələri zəminində tədqiq etməsidir. Vaxtilə Y.Bertelsin irəli sürdüyü tövsiyəyə əsaslanan tədqiqatçının Füzulinin ərəbcə şeirlərində ərəb poetik ənənələri istiqamətindəki axtarışları təqdirəlayiqdir. Füzulinin ərəb poeziyası ənənələri və nailiyyətlərinə də mükəmməl bələdliyini aşkarlayan Ruhəngiz Cümşüdlü, haqlı olaraq, belə bir düzgün elmi mövqedən çıxış edir ki, Qeys ibn Müləvvəh, Cəmil Buseynə, Kəb ibn Zuheyr, Həssan ibn Sabit, Mütənəbbi şeiri ilə Füzuli poeziyası arasında əlaqələrin ortaya çıxarılması Azərbaycan-

ərəb ədəbi əlaqələrinin müəyyən həlqələrini öyrənməyə də kömək edir.

Bir çox məqamları ilə müasir ədəbiyyatşünaslığımız və türkologiyamız üçün maraqlı nəticələrin əldə olunduğu bu monoqrafiya elmi-nəzəri və təcrübi cəhətdən böyük əhəmiyyət daşıyır. Gələcəkdə mövcud sahə ilə bağlı araşdırmalar üçün ciddi-nəzəri baza rolunu oynaya biləcək bu tədqiqat əsəri, zənnimizcə, füzulişünaslığı zənginləşdirəcək.

**GÖVHƏR
BAXŞƏLİYEVƏ**

akademik

*AMEA akad. Z.Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutunun direktoru*

*Füzulini yaşadanlara və Füzuli
sayəsində yaşayanlara ithaf olunur...*

«Hüsni-şerimlə İraqi-ərəb olmuş gülzar...»

XVI əsr Azərbaycan ədəbiyyatının dahi nümayəndəsi Məhəmməd Füzuli qüdrətli şair, istedadlı nasir, görkəmli mütəfəkkir kimi şöhrət qazanmışdır. Üç dildə müxtəlif mövzu və janrlarda kamil sənət nümunələri yaradaraq Şərq xalqlarının şifahi və yazılı ədəbiyyatının ən böyük nailiyyətlərini bədii şəkildə ümumiləşdirən Məhəmməd Füzuli türk, fars və ərəb mədəniyyətinin müştərək yetişdirməsi və qanuni varisi kimi yüksəlmişdir. Füzuli yaradıcılığının tarixi və coğrafi miqyasının genişliyi və böyük bədii təsir qüvvəsinə malik olmasını nəzərə alsaq, şairin ərəb dilindəki bədii irsinin tədqiqata cəlb olunması olduqca gərəklidir. Xüsusilə Azərbaycan-ərəb ədəbi əlaqələrinin öyrənilməsi kontekstində Füzulinin ərəbcə bədii irsinin tədqiqi böyük aktualıq kəsb edir.

Məlumdur ki, VII əsrdən etibarən İslamın geniş vüsəti ilə əlaqədar vahid bir dövlət halında birləşmiş ərəblər az bir zaman müddətində bu dövlətin hüdudlarını Çin sərhədlərindən İspaniyaya qədər genişləndirmişdilər. Müxtəlif ictimai, iqtisadi və mədəni inkişaf yolu keçmiş xalqların geniş ərazili xilafətin tərkibinə daxil edilərək müsəlman mədəniyyətinə cəlb olunması onların gələcək mədəni inkişafını yüksək səviyyədə müəyyən etmişdi. Belə ki, orta əsrlər Şərq ədəbiyyatı ümum-müsəlman mədəniyyəti və sakral dil – İslamın müqəddəs kitabı Qurani-kərimin nazil olduğu ərəb dili ilə sıx bağlı olan bir ədəbiyyat kimi inkişaf etmişdir. Bunun nəticəsində isə «ərəb dili bir sıra Yaxın Şərq xalqlarının ədəbiyyatları üçün klassik dil kimi təzahür etmişdi» [174, 570]. Təsadüfi deyil

ki, görkəmli şərqşünas A.Krımski ərəb dilinin «bütün müsəlman dünyasının müqəddəs və elmi mahiyyət kəsb edən üzvi tərkib hissəsi olduğunu» qeyd edərək, ərəb dili ilə Orta əsrlər Qərbi və Mərkəzi Avropa xalqlarının kilsə, elm və mədəniyyət dili kimi böyük rol oynayan latın dilini müqayisə etmişdir [175, 13].

Qeyd etmək lazımdır ki, ərəblərin itaət altına aldıkları xalqlara bəxş etdikləri son dərəcə zəngin söz ehtiyatına malik olan ərəb dilinin «şəriksiz hakimliyi milli dillərdəki ədəbiyyatın yaranışı və inkişafında bir maneə idisə, sonralar həmin orta sərvət elə milli ədəbiyyatların yüksəlişinə güclü təsir göstərdi» [49, 14]. Bu, ideya-tematik motivləri və şəkli xüsusiyyətləri – kompozisiya və məcazlar sistemi normativ mahiyyət daşıyan klassik ədəbiyyatı səciyyələndirən əsas amil idi.

İslam dinini qəbul etmiş digər xalqlar kimi ümummüsəlman mədəniyyətinin inkişafı prosesində fəal iştirak edən azərbaycanlı ədib və şairlər ərəbcənin «bir elm lisanı kimi cilalanması və sonsuz ifadə imkanları qazanmasında, möhtəşəm şeir dili kimi təşəkkül tapmasında» [49, 16] əvəzsiz xidmətlər göstərmişlər. Azərbaycanın özündə yaranan ərəbdilli şeirin ilk nümunələri X əsrə aid olsa da, bundan xeyli əvvəl ərəblər tərəfindən əsir tutulub Məkkə və Mədinəyə aparılmış azərbaycanlılar içərisindən VII-VIII əsrlərdə İsmayıl ibn Yəssar, Musa Şəhəvat, Əbu-l-Abbas əl-Əmə və b. kimi qüdrətli qələm sahibləri yetişmişlər ki, bu şairlər ədəbiyyat tarixinə «məvali şairlər» adı ilə daxil olmuşlar [Bax: 68, 36-76]. «Öz qələmlərini ərəb dilində sınımış, hətta ərəbləri belə heyratə salan kamil sənət nümunələri yaratmış» [68, 30] bu şairlər öz yaradıcılıqları ilə ərəbdilli ədəbiyyata yeni tərəvət gətirmişlər. Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, VII-XVI əsrləri əhatə edən böyük tarixi müddət ərzində ərəbcə yazıb-yaratmış azərbaycanlı şair və ədiblərin

yaradıcılığı klassik Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafı və formalaşmasında böyük rol oynamışdır. Ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqində əvəzsiz xidmətlər göstərmiş görkəmli alim, professor M.Mahmudov qeyd edirdi ki, «özgə dildə şeir yazmaq təkcə bu dili incəliklərinə qədər bilməklə məhdudlaşmır. Belə mürəkkəb vəzifə o zaman yerinə yetirilə bilər ki, yad poeziyanın obrazlar aləmi, ifadə tərz, estetik prinsipləri, vəzn və qafiyə sistemi şair üçün «doğmalaşsın», onun poetik təxəyyülünün, ilham qartalının sərbəst pərvazlanmasına mane olmasın» [70, 23]. XII əsrdə Xaqani Şirvani, XIII əsrdə Zülfüqar Şirvani, XIV əsrdə Qazi Bürhanəddin, XV əsrdə Hamidi və İmadəddin Nəsimi və nəhayət XVI əsrdə Məhəmməd Füzuli kimi görkəmli Azərbaycan şairləri bu vəzifənin gerçəkliyini ərəb dilində qələmə aldığı poeziya nümunələrində bir daha təsdiq etmiş və ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatına gözəl sənət nümunələri bəxş etmişlər. Bu mənada Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin tədqiqi ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının inkişaf istiqamətlərinin, ümumiyyətlə ərəb dilinin Azərbaycan ədəbiyyatında klassik dil kimi təzahür xüsusiyyətlərinin izlənməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir və olduqca aktualdır.

Bütün ömrünü iki dil fəzasının qovşağı olan İraqda keçirən Füzuli vaxtın və mühitin ona bəxş etdiyi əlverişli imkan sayəsində üç dildə eyni dərəcədə sərbəst yazıb-yaratmaq vərdişinə yiyələnmişdi. Farsca qitələrinin birində Füzuli bu barədə yazır:

Mən gözəl bir süfrə açdım sözdən əhli-aləmə
Onda bir zövq artıran hər dürlü nemət düzmüşəm.
Süfrəmə hər bir qonaq gəlsə, xəcalət çəkmərəm.
Fərqi yox, ya türk gəlsin, ya ərəb, yaxud əcəm.
Kim gəlir-gəlsin, aparsın hər nə istər xatiri,
Qurtaran nemət deyil, süfrəmdən olmaz heç nə kəm. [36, 427]

Bu qitədə bədii irsinin üç sütun üzərində yüksəldiyini bildirən şair türkcə divanının dibaçəsində bir daha bunu nəzərə çatdırmış və eyni zamanda ərəb dilindəki şeirlərindən bəhs etmişdir: «Əgərçi ərəbdə və əcəmdə və türkdə yeganə kamillər çoxdur, amma sən kimi camii-lisanə qadir camii-fununi-nəzm və nəsr yoxdur. Hala ki, miftahi-zəbani, ruhi-ruzgarə əbvabi feyz açmaqda və qəvvasi-təbin xəvasü əvamə dəryayi-fəсахətdən cəvahiri bəlağət çıxarıb saçmaqdadır. Əhaliyi-aləmdən bəzi ləaliyi-münşəat və müəmmatından bəhreyi-feyz almışlar və bəzi məsnəvi və qəsaidindən təməttö bulmuşlar və bəzi farsı qəzəllərin nəqşi-zəmir etmişlər və bəzi ərəbi rəcəzlərin zövqünə etmişlər» [34, 12].

Göründüyü kimi, bu dibaçədə şair ərəb dilində rəcəzlər müəllifi olduğunu bəyan etmişdir. Şair farsca divanının dibaçəsində də ərəb dilindəki şeirlərindən bəhs etmişdir: «Bəzən ərəbcə şeirlər yazdım və ərəb bilicilərini müxtəlif mənzumələrlə şadlandırdım. Bu mənə çətin deyil idi. Çünki mənim elmi bəhslər (mübahisə) dilim ərəbcə idi» [36, 19-20].

Yuxarıda qeyd olunanlardan aydın olur ki, «cəmi lisanə qadir» Füzuli ərəbcə şeirlərini geniş yaradıcılıq dünyasının bir hissəsi hesab edərək, bu şeirlərlə «ərəb bilicilərini məsrur etdiyi» üçün qürur duymuşdur. Lakin təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələri onun bədii irsinin ən az öyrənilmiş hissəsidir. Qeyd etmək lazımdır ki, Füzulinin türk və farsca divanlarının müxtəlif mövzuların bədii həlli baxımından tədqiqi ədəbiyyatşünaslıqda müstəqil bir elmi istiqamətin əsasını təşkil edir. Bu baxımdan Füzulinin türk və farsca divanlarının müxtəlif aspektlərdə (ədəbiyyat tarixi, poetika, mətnşünaslıq, tarix, fəlsəfə, dilçilik) tədqiqi fonunda geniş və zəngin elmi ədəbiyyatın yaranmasına rəğmən, şairin ərəbcə şeirlərinin öyrənilməsi istiqamətində ciddi boşluqlar duyulmaqdadır. Belə

ki, şairin ümumi yaradıcılığı üçün xarakterik olan bir sıra məsələlər – Füzulinin məhəbbət konsepsiyası, fəlsəfi-dini görüşləri, etik-estetik qənaətləri, sufizmə münasibəti və s. onun türk və farsca divanlarına əsasən araşdırılsa da, bu mövzuların dahi söz ustasının ərəbcə qəsidələrində təcəssüm və bədii təfsiri tədqiqata cəlb olunmamışdır. Belə şərtlər daxilində Füzulinin ərəb dilində qələmə aldığı şeirlərin geniş və sistemli tədqiqi və obyektiv ədəbi qiymətinin verilməsi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin aktual məsələlərindən biri kimi meydana çıxır. Digər tərəfdən bu tədqiqat işi Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin tipoloji-müqayisəli üsulla ərəb poetik ənənələri zəminində tədqiq olunması, ümumərəb poeziyasındakı yeri və əhəmiyyətinin müəyyən olunması və Füzulinin ərəb dilində bədii istedadını tam mənası ilə dəyərləndirmək baxımından çox aktualdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələri 460 beytdən ibarətdir. Bu qəsidələrdən 11-i tam, biri isə 7 beytdən ibarət olmaqla fraqment şəklindədir. Həcmcə müxtəlif olan qəsidələrin ən böyüyü 62, ən kiçiyi isə 21 beyti əhatə edir. Bu şeirlər ilk dəfə 1958-ci ildə Füzulinin «Matləul-etiqađ» əsəri ilə birlikdə Sankt-Peterburq nüsxəsi əsasında akad. H.Arashlı tərəfindən Bakıda nəşr olunmuşdur [274]. Daha sonra 1987-ci ildə İraq füzulışünası M.M.Bayat Bağdadda nəşr olunan «Saut əl-İttihəd» (Birlik səsi) jurnalının 44-cü sayında Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin düzgün oxu variantına həsr olunmuş məqalə çap etdirmişdir. [8] Məqalədə Füzulinin ərəbcə qəsidələrində bir sıra istinsax xətlərinin mövcudluğunu qeyd edən M.M.Bayat bu səhv və xətlərin əruz bəhrinin ritminə əsasən islah edilməsinin vacibliyini vurğulamış və məqalənin sonunda yalnız beş qəsidənin elmi tənqidi mətnini təqdim etmişdir. 1994-cü ildə isə Bağdadda İraq-türkman alim və ədibi Ə.Bəndəroğlu tərəfindən bir sıra düzəlişlərlə yenidən işıq üzü görmüşdür [280]. Füzulinin

ərəbcə qəsidələrinin dünya füzulşünaslarına tanıtılması baxımından çox ciddi əhəmiyyətə malik olan Bakı nəşrində Sankt-Peterburq nüsxəsinin orijinalında olan bir sıra istisnax səhvləri təkrar edildiyindən, tədqiqat prosesində əsas mənbə kimi qəsidələrin Bağdad nəşrlərindən istifadə olunmuşdur. Qeyd edək ki, 1961-ci ildə nəşr olunmuş Füzuli əsərlərinin IV cildinə şairin ərəbcə qəsidələrinin mərhum alim M.Əlizadə tərəfindən hazırlanmış bədii tərcüməsi də daxil edilmişdir. Lakin bu qəsidələr Sankt-Peterburq külliyyatındakı mətndən tərcümə olunduğu üçün nöqsan və xətalardan xali deyil. Bu isə mənə anlaşılmaqlığı yaradaraq, qəsidələrin ifadə etdiyi ideya-məzmununun təhrif olunmasına səbəb olur. Məhz bu səbəbdən tədqiqat prosesində Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin tekstoloji xəta və nöqsanlardan azad mətni və yeni filoloji tərcüməsini hazırlamağı məqsədəuyğun hesab etmişik. Qeyd etmək yerinə düşər ki, görkəmli şərqşünas Y.Bertels «Füzulinin ərəbcə şeirləri» adlı məqaləsinin sonunda qəsidələrin ikisinin sətri tərcüməsini çap etdirmişdir. Tədqiqat zamanı mətnin səlisliliyi və bitkinliyi ilə Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin 1961-ci ildə nəşr olunmuş bədii tərcüməsindən fərqlənən bu filoloji tərcüməyə də müraciət etmişik.

Füzulinin ərəbcə şeirləri onun bədii yaradıcılıq istiqamətini müəyyənləşdirən amillərdən biri kimi çıxış etsə də, bu şeirlər şairin ümumi yaradıcılığından ayrılıqda tədqiq oluna bilməz. Füzuli yaradıcılığına xas olan sənətkarlıq xüsusiyyətlərini əks etdirən bu qəsidələrdə bu və ya digər mənəni daha qabarıq nəzərə çatdırmaq və şairin dünyagörüşü və yaradıcılığının bəzi xarakterik cizgilərini daha dolğun müəyyənləşdirmək məqsədilə yeri gəldikcə ustad şairin digər əsərlərinə də müraciət olunmuş, Füzulinin öz ədəbi irsinə istinad olunmuşdur. Xüsusilə nəzərə almaq lazımdır ki, Füzuli Azərbaycan dilində olan əsərlərində də

ərəb dilinə müraciət etmiş, bəzi misraları, beytləri, parçaları ərəb dilində qələmə alaraq müləmmələr* yaratmışdır. Buraya Füzulinin türk və fars dilindəki divanlarında mövcud olan ərəbcə şeirlər, «Leyli və Məcnun» poemasında rast gəlinən beytlər və şairin müləmmələri daxildir.

Şairin bütün külliyyatına səpələnən bu beytlər Füzulinin ərəb dilində bədii söz sənətkarlığını izləmək və ərəbcə qəsidələri ilə bəzi paralellər aparmaq baxımından maraqlı doğurduğu üçün tədqiqata cəlb olunmuşdur. Bu məqamda filologiya elmləri doktoru İ.Həmidovun «gənc tədqiqatçı R.Cümşüdlü «Füzulinin ərəbcə divanı» mövzusunda analitik və müqayisəli metodlar əsasında apardığı tədqiqatda yalnız Asiya muzeyinin əlyazmasında verilmiş şeirlərlə kifayətlənmişdir» mülahizəsi ilə razılaşmadığımızı xüsusi olaraq qeyd etmək istəyirik (46 a, 163).

Tədqiqatda ilk dəfə olaraq Füzulinin ümumi yaradıcılığı üçün xarakterik olan bir sıra mövzuların şairin ərəbcə qəsidələrində bədii həlli xüsusiyyətləri araşdırılır, qəsidələrin məna yükü – şairin ərəb dilində ifadə olunmuş poetik düşüncələri izlənilir və müxtəlif məna qatları üzə çıxarılaraq şairin dünyagörüşü və yaradıcılığının ümumi cəhətləri kontekstində təhlil olunur, qəsidələrdəki gözəllik və məhəbbət anlayışlarının bədii təfsirindəki məcaziliyin mahiyyəti aydınlaşdırılaraq şairin təsəvvüf və hürufiliyə münasibəti təhlil olunur. Bundan əlavə tədqiqatda ilk dəfə olaraq Füzulinin ərəbcə qəsidələri ərəb poetik ənənələri kontekstində araşdırılmış, qəsidələrin istər məzmun, istərsə də forma xüsusiyyətləri baxımından ərəb poeziya nümunələri ilə əlaqə və təması – bu qəsidələrdə ərəb şeiri məziyyətlərinin təzahür formaları müqayisəli şəkildə şərh olunmuş, Füzulinin Qeys ibn Müləvvəh, Cəmil ibn Məmər, Kəb ibn Züheyr, Həssan ibn Sabit, Mütənəbbi kimi görkəmli ərəb

* Müləmmə haqqında bax: [65, 44; 151, 148].

şairləri ilə varislik əlaqələri müəyyən olunmuşdur. Eyni zamanda qəsidələrin poetik xüsusiyyətləri və bədii təsvir vasitələrinin klassik Şərq poetika nəzəriyyəsinə əsasən tədqiq olunmuş və poetik ifadə tərzini və leksik fonda ümumi müştərəklik üzə çıxarılmışdır.

Beləliklə, monoqrafiyada Füzuli yaradıcılığının ayrılmaz hissəsi olan ərəbcə qəsidələrinin Füzuli ədəbi irsindəki və eyni zamanda ərəb poeziyasındakı mövqeyi müəyyənləşdirilmiş və nəticə etibarilə qəsidələrin həqiqi elmi dəyəri açıqlanmışdır.

Bu tədqiqat işi Füzulinin ərəbcə poetik irsi haqqında zaman-zaman dilə gətirilən «ögey və haqsız münasibət»lə barışmazlıq duyğusundan, onun ərəb dilində də böyük söz ustası olmasına olan inamdan və inandırmaq istəyindən törəmişdir. Füzuli sözünün sehrinə üz tutmaq böyük məsuliyyətdir. Vaxtilə, Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Hüseyn Cavid yazıçı və ədəbiyyatşünas alim Mir Cəlala tövsiyə etmişdi ki, «Füzulidən yaz. Sən Füzulini yaşada bilməsən belə, Füzuli səni yaşadacaq». Bəlkə də Füzuli sənətinə böyük məhəbbətlə qələmə alınan bu araşdırmamızın məhək daşı Füzulini yaşatmaq və Füzuli sayəsində yaşamaq arzusudur...

Bu tədqiqat işinin yazılmasında bir çox insanlar qarşısında özümü mənən borclu hesab edirəm. Xüsusən, İraq füzulişünası M.M.Bayatın Füzulinin ərəbcə qəsidələri haqqındakı məqaləsini əldə etməkdə mənə yardım edən əməkdaşı olduğum Şərqşünaslıq İnstitutunun «Ərəb filologiyası» şöbəsinin müdiri f.e.d., prof. Vilayət Cəfərə , hər zaman elmi məsləhətlərindən faydalandığım f.ü.f.d. Səadət Şıxıyevaya və ailəmə hədsiz minnətdarlığımı bildirirəm. Bu monoqrafiyanın redaktəsi və nəşrində böyük əməyi olan elmi rəhbərim f.e.d., prof. Gövhər Baxşəliyevaya xüsusi təşəkkürümü bildirmək istəyirəm.

I FƏSİL

FÜZULİNİN ƏRƏBCƏ POETİK İRSİNİN TƏDQIQI TARİXİNDƏN

Dahi Füzuli ustad və kamil bir sənətkar kimi yetkinləşdiyi zamandan etibarən onun əsərləri Şərqin bir çox ölkələrinə yayılaraq məşhur olmuşdur. Məhz bu səbəbdən şairin mükəmməl yaradıcılığı bir sıra təzkiyəçiləri, alim və ədibləri maraqlandırmışdır. XVI əsrdən başlayaraq Yaxın Şərqdə yazılmış təzkiyələrin əksəriyyətində Füzulinin yaradıcılığı haqqında maraqlı məlumatlar verilmişdir. Ustad şairimizin ərəbcə şeirləri haqqında ilkin bilgiler də məhz bu təzkiyələrdə hifz olunmuşdur. Füzulinin ərəb dilində ədəbi irsinin mövcudluğu haqqında ilk məlumat verən təzkiyəçi Şah İsmayıl Xətəinin (1485-1524) ortancıl oğlu Sam Mirzə (1517-1567) olmuşdur. O, 1550-ci ildə bitirdiyi «Təhfeyi-Sami» adlı əsərində Füzulini bütün Bağdad şairlərindən üstün tutaraq, türk və ərəb dillərində şeirlər yazmasını qeyd etmişdir [282, 136].

Füzulinin müasiri və həmyerlisi, «Gülşəni-şüara» adlı təzkiyəsini şairin ölümündən az sonra – 1563-cü ildə bitirən Əhdi Bağdadi Füzulidən bəhs edərkən yazırdı: «Mövlana Füzuli Bağdadi bilik və mərifətdə kamil, hünər fənlərində fəzil, şuxtəb, şirin-söhbət, elm, həndəsə, hikmət və heyətdə mahir, yeni mənalı məzmunlar tapmaqda misilsizdir. Üç dildə şeir növlərinin hamısına qabil, ərüz və qafiyədə mahirdir. Üç dildə yazdığı qəsidələri Xacə Salmanın qəsidələri kimi fəsahtəli olub, şeir biliciləri tərəfindən sevilir... Ərəb dilində olan beytləri ərəb fəsihləri arasında məşhurdur. Nəvəiyə yaxın türkcə şeirləri türk və moğolların dilinin əzbəridir. Fars dilində olan divanı hər

yerdə bəyənilmişdir». * Bu misralar şairin hələ öz sağlığında bir çox ölkələrdə böyük nüfuz qazandığını göstərir. Hər üç dildə yaradılmış şeir mədəniyyətinə və müasiri olduğu Füzuli yaradıcılığına dərindən bələd olan XVI əsr alimi Əhdi Bağdadının Füzulinin «ərəb dilində olan beytlərinin ərəb fəsilhləri arasında məşhur olması» məlumatı şairimizin ərəbcə şeirləri haqqında irəli sürülən – «bədiî dəyəri olmayan zəif əsərlər» kimi mülahizələrin əsassızlığını təsdiq etmək üçün qiymətli faktdır.

XVI əsrin digər məşhur təzkirəçisi Alinin «Künhul-əxbar» (1593-97) adlı təzkirəsində Füzulinin ərəbcə şeirləri haqqında verdiyi məlumat çox maraqlıdır. Şairi «türki şeir söyləyənlərin ustadı» adlandıran Ali onun «farsi və türki mükəmməl divanı, ərəb, dəri (fars) və rumi (türk) əlsinədə qəsaidi-bəlağət-nişanı» olduğunu xüsusi qeyd etmişdir (101, 255-56). Əgər Ali Füzulinin ərəb dilində yalnız qəsidələrinin mövcudluğunu söyləmişdirsə, Şah Abbasın kitabdarı, mədəniyyət tariximizdə alim, rəssam və şair kimi yer tutan Sadiqbəy Əfşar (Sadiqi) 1598-ci ildə bitirdiyi «Məcməul-xəvas» adlı təzkirəsində şairin türki, farsı, ərəbi kəlama bu qədər qadir olduğunu, ərəbcə divanı-qəzəl və qəsaid bitirdiyini bildirmişdir (117, 1187). Sadiqinin Füzulinin əsərlərini avtoqrafdan mütaliə etməsi haqqında məlumatı xüsusilə maraqlıdır.

Füzulinin ərəb dilində şeirlər yazmasından İran təzkirəçisi Məhəmmədəli Tərbiyət də bəhs etmişdir. O özünün 1937-ci ildə çap etdirdiyi «Daneşməndane-Azərbaycan» adlı təzkirəsində qeyd edir ki, «Məhəmməd ibn Süleyman Füzuli hicri X əsrin şairlərindəndir. Onun şeirləri Azərbaycan ləhcəsindədir.

* Əhdi Bağdadının mülahizələri A.Qaraxanın «Füzuli. Mühiti, həyatı və şəxsiyyəti» monaqrafiyasına əlavə olaraq verdiyi mətndən –«vəsiqələr» qismindən iqtibas olunmuşdur. Bax: [117, 224 –225]

Farscanı və ərəbcəni də mükəmməl bilmiş və hər üç dildə şeir yazmışdır» (93, 354-55).

Göründüyü kimi, təzkiyəçilər Füzulinin ərəb dilində yaradılmış poetik irsi haqqında qiymətli məlumat versələr də, bu irsin bədii istiqamət və məziyyətlərini açıqlamaqdan çox uzaq olmuşlar.

Müasir ədəbiyyatşünaslıqda Füzuli yaradıcılığına, Azərbaycan-ərəb ədəbi-mədəni əlaqələrinin müxtəlif problemlərinə həsr olunmuş monoqrafiya və məqalələrdə Füzulinin ərəbcə şeirlərinə yeri gəldikcə toxunulmuşdur (14, 15, 46, 46 a, 48, 90).

Bu əsərlərin bir qisminə şairin ərəbcə qəsidələri haqqında əsaslandırılmamış, birtərəfli mülahizələr irəli sürülsə də, bəzilərinə çox dəyərli və maraqlı fikirlərlə qarşılaşırıq. Lakin mövzuya bu baxımdan yanaşmaq, Füzulinin ərəbcə poetik irsinin onun ümumi yaradıcılığı üçün səciyyəvi olan mövzu istiqamətləri və ərəb poetik ənənələri ilə əlaqə və təması kontekstində tədqiqata cəlb olunması Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında ilk dəfədir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin öyrənilmə səviyyəsindən bəhs edərkən ilk növbədə qeyd etmək lazımdır ki, bu irs akademik Y.Bertels tərəfindən 1929-cu ildə Peterburqda – Asiya muzeyinə M.Vereşaginın bağışladığı Füzuli külliyyatının mükəmməl nüsxəsində (1589-cu ildə köçürülmüşdür) aşkarlanaraq elmi təhlilə cəlb olunmuşdur [143, 503-530]. (Bu barədə bir qədər sonra daha ətraflı bəhs olunacaq).

Bütövlükdə Füzulinin ərəbcə poetik irsinə münasibətdə tədqiqatçıları üç qrupa bölmək olar:

1) «Məcməul-xəvas» təzkiyəsinin müəllifi Sadiqinin Füzulinin ərəb dilində «divani-qəzəl və qəsaid» bitirməsi haqqında məlumatına əsaslanaraq Füzulinin ərəbcə divanının mövcudluğunu qəbul edən tədqiqatçılar. Bu qrupa daxil olan

tədqiqatçıların bir qismi – Y.Bertels [143, 503-530], Ə.İnan [110], Ə.Sami [86], Ə.Səidzadə [89], H.Hüseynov [48] Füzulinin ərəbcə divanının yalnız bu gün elm aləminə məlum olan on iki qəsidəni əhatə etdiyini hesab etdikləri halda, Hüseyn Mucib əl-Misri [278, 605-619], M.M.Bayat [8], Abbas Əl-Əzzavi [269, 249-251], Hüseyn Əli Məhfuz [276] kimi tədqiqatçılar Peterburq nüsxəsinin şairin ərəbcə divanını tam əhatə etmədiyini və on iki qəsidənin Füzulinin ərəbcə divanının yalnız bir hissəsi olduğunu bildirmişlər.

2) Füzulinin ərəb dilində divanının mövcudluğunu qəbul etməyərək, şairin ərəb dilindəki poetik irsinin yalnız qəsidələrdən ibarət olduğunu iddia edən tədqiqatçılar. Bu qrupa Əta Tərzibaş (94) H.Mazıoğlu (126), Ə.Bəndəroğlu (280), T.ət-Tancı (131), M.Quluzadə (66), V.Feyzullayeva (26) kimi tədqiqatçıları aid etmək olar.

3) Füzulinin bu gün elmi aləminə məlum olan ərəbcə qəsidələrindən başqa, ərəb dilində ayrıca divanı olduğunu qəbul edən tədqiqatçılar. Bu tədqiqatçıların sırasına füzulişünas Azərbaycan alimləri akademik H.Araslı, (3,138-141) və f.e.d. S.Əliyev (22) daxildir. H.Araslı «Böyük Azərbaycan şairi Füzuli» monoqrafiyasının «Füzulinin qəsidələri», S.Əliyev isə «Füzuli» adlı tədqiqat əsərinin «Şairin şöhrəti» bölməsində yuxarıdakı mülahizəni irəli sürmüşlər.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, 1929-cu ildə Leninqradda – Asiya muzeyinə M.C.Vereşaginın bağışladığı əlyazmalar içərisində Füzuli külliyyatının mükəmməl nüsxəsinin (1589-cu ildə üzü köçürülmüşdür) tapılması və görkəmli şərqşünas Y.Bertelsin bu külliyyata daxil olan ərəbcə şeirlər haqqında «Füzulinin ərəbcə şeirləri» adlı qiymətli məqaləsi (143, 503-530) füzulişünaslıqda müstəsna rol oynadı. Belə ki, dahi şairin ərəbcə şeirlərinin onun «üçüncü poeziya dilinin» mövcudluğundan bəhs

edən təzkirələrin fraqmentar məlumatlarını elmi şəkildə təsbit etdi. İlk dəfə olaraq Füzulinin ərəbcə qəsidələrini elmi təhlil mövzusunda çevirən Y.Bertels bu məqalədə daha çox diqqətini şeirlərin bədii məziyyətləri – bədii forma, dil, üslub, məzmun-forma əlaqələri üzərində saxlamış və çox maraqlı mülahizələr irəli sürmüşdür. (Y.Bertelsin Füzulinin ərəbcə qəsidələri haqqındakı fikirlərindən yeri gəldikcə monoqrafiyanın əlaqədar fəsilələrində bəhs olunacaqdır). Görkəmli şərqşünasın bu məqaləsi müəyyən dövrlərdə H.Araslı (3, 138-141), M.Quluzadə (66, 113-18), V.Feyzullayeva (26), S.Əliyev (22, 295-313) və b. kimi alimlər tərəfindən müfəssəl şərh olunmuş, məqalənin məziyyətlərindən kifayət qədər bəhs olunmuşdur. Məhz bu səbəbdən biz deyilənlərin təkrarına yol vermədən yalnız məqalədə bəzi müddəa və mülahizələrlə bağlı mübahisəli məqamlara öz münasibətimizi bildirməyi məqsəduyğun hesab edirik. İlk öncə qeyd etmək lazımdır ki, akademik Y.Bertels Füzulinin ərəbcə qəsidələrindəki daxili bütövlüyü, məntiqi ardıcılığı, süjet vəhdətini yüksək qiymətləndirərək, bu faktı şairin orijinal üslubu, bədii və estetik qənaəti kimi deyil, «təqlid etdiyi ərəb şeiri nümunələrinin təsiri» (143, 510) ilə izah edir. Ümumiyyətlə, alim Füzulinin ərəbcə şeirlərində ərəb poetik ənənələrinin təzahürü və təsirini «təqlid» kimi qiymətləndirir. «Ədəbi təsir faktı ədibin bədii səviyyəsinin aşağı və təxəyyülünün yoxsul olmasına deyil, onun düşüncələrinin və dünyagörüşünün genişliyinə dəlalət edir» (141, 7). Bu mənada Füzulinin ərəb şeiri məziyyətlərinə müraciəti təqlid kimi deyil, onun ərəb dilinin bədii qatına və poetik imkanlarına orijinal münasibəti kimi qiymətləndirilməlidir.

Şərqşünas alim öz məqaləsində ərəb dilinin Füzulinin şeir yazdığı üçüncü dil olması faktını əsas götürərək, şairin ərəbcə şeirlərinin anadilli əsərlərindən köklü surətdə fərqləndiyini,

onların bədii cəhətdən zəif olduğunu və qəsidə janrının tələblərini yalnız formaca ödədiyini iddia etmişdir: «Füzulinin ərəb dilindəki şeirləri ərəb poeziyasında görkəmli yer tuta bilməz. Bu qəsidələrdə ərəb dilini gözəl bilmək nümunəsi var, forma cəhətdən bunlar qüsursuzdur, ancaq bu qəsidələrin bütün gücü yalnız bu formal cəhətdədir. Bunların səciyyəvi cəhəti soyuq sənətkarlıqdır, hissdən az qala bütünlüklə məhrum zahiri gözəllikdir... Bu qəsidələrdə hərarət və səmimilik duyulmur» (143, 520). Alimin mülahizələrində bir ziddiyyət duyulmaqdadır. Məqalədə dəfələrlə Füzulinin ərəb dilini mükəmməl bilməsini qeyd edən akademik Y.Bertels məsələyə «iki və ya üç dildə eyni səviyyədə bədii əsər yazıla bilməz» müddəasının təsiri ilə yanaşaraq son nəticədə Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin yalnız formal cəhətlərinin üstünlüyü ilə diqqətə layiq olduğu qənaətinə gəlmişdir. Alimin bu mülahizəsi füzulşünas alim S.Əliyevin haqlı etirazına səbəb olmuşdur: «Əgər Füzuli ədəbi dil kimi, yazı dili kimi işlətdiyi ərəb və fars dillərini «daşıyıcı» sənətkar səviyyəsində bilib işlədirsə, qəsidə təcrübəsinin ən yaxşı keyfiyyətlərini inkişaf etdirib mühitini qabaqlayırsa və poetik ustalığı tələblərini tam ödəyirsə, onda şairin qəsidələrindən quruluq bəhanəsi ilə hansı gileyə əsas qalır?» (22, 308). Professor M.Quluzadə isə özünün «Füzulinin lirikası» adlı fundamental əsərində Y.Bertelsin bu mülahizəsinin subyektivliyini belə əsaslandırır: «Ərəbcə şeirlərin vəznü və qəfiyə sistemi üzərində Y.Bertelsin apardığı müşahidələr şairin ərəb şeiri ənənələrinə, poetikasına yaxşı bələd olduğunu müəyyənləşdirməyə imkan verir. Müəllif Füzulinin qəfiyə yaratmaqda böyük ustalığını, xüsusilə mürəkkəb qəfiyə yaratmaqda məharətini isbat etmək üçün tutarlı misallar gətirir. Bu nəticə Füzulinin ərəbcə şeirlərinin zəif, sönlük olması haqqındakı müddəaları rədd etmək üçün də əhəmiyyətlidir. Nəzərə almaq lazımdır ki,

ümumiyyətlə, nət, minacat və mədhiyyə xarakteri daşıyan qəsidələrdə qəzəllərə məxsus daxili hərarət və səmimiyyət axtarmaq olmaz» (66, 114). Deməli, akademik Y.Bertelsin qəsidələrdə müşahidə etdiyi «hissi soyuqluq nişanələri» Füzulinin ərəb dilinə bələdlilik səviyyəsi deyil, qəsidə janrının öz xüsusiyyətləri ilə bağlıdır. Məlumdur ki, qəsidə formaca lirik növ olsa da, məzmunca lirik poeziya deyildi, daha çox «bilik nümayişi tələb edən, əşya təsviri və müqayisə ustalığı forması kimi tanınan və bir az da soyuq mühakiməyə əsaslanan şeir növü idi» (22, 309). Burada əqli mühakimə, poetik ustalıq və intellekt tələb olunurdu. Füzuli də dərinə bildiyi janrın tələblərini həyata keçirmişdir. Bu məqamda qeyd etmək lazımdır ki, Füzuli nət xarakteri daşıyan ərəbcə qəsidələrində dərin ictimai-fəlsəfi məsələlər qoymuşdur (Bu barədə tədqiqat işində geniş bəhs olunmuşdur). Bu baxımdan «fikir şairi, duyğular selinin yetirib-bitirdiyi düşüncə aşıqı» (22, 309) Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin sxematikliyi haqqında mülahizələr qeyri-məntiqi səslənir və elmi əsası yoxdur.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Ankara Universitetinin İlahiyyat fakültəsinin dekanı professor Məhəmməd bin Tavit ət-Tancının Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin ərəb poeziyasında tutduğu mövqe haqqında fikirləri Y.Bertelsə nisbətən daha kəskindir. O, Füzulinin “Matləul-etiqađ” əsərinə yazdığı müqəddimədə: “Bu qəsidələrə mənzumə adı vermək mümkündür. Bununla bərabər onlar heç bir zaman “eyi” şeir vəsfinə sahib deyildirlər”, – deyərək Füzulinin farsca divanının dibaçəsindəki “şeyrlərimi bəzən ərəb dili ilə yazdım və bunlarla bu dili bilənləri məsrur etdim” fikirləri ilə razılaşmır. Müəllif belə nəticəyə gəlir ki, “biz Füzulinin ərəbcə şeyrlərilə ərəb şair və ədiblərini məsrur etdiyi qənaətində deyilik. O, şeyrlərilə bu dili bilən ərəb və qeyri-ərəb alimləri məmnun etmiş ola bilər. Ancaq ədəbiyyat və şeir

alanındakı – özəlliklə Füzulinin yaşadığı əsrdəki alimlərin məsrur olması bizim üçün heç bir şey ifadə etməz” (131, 11).

Göründüyü kimi, prof. Tavit Ət-Tancı Füzulinin özünün ərəb dilində şeirlər yazmasından bəhs edən fikirlərinə şübhə ilə yanaşaraq, ustad şairi az qala yalan söyləməkdə günahlandırır. O, heç bir dəlilə istinad etmədən Füzulinin ərəbcə qəsidələri haqqında elmi cəhətdən əsaslandırılmamış subyektiv mülahizələr irəli sürür. İraqlı alim Əta Tərzibaşının Füzulinin ərəbcə qəsidələri haqqında fikirləri ilə yuxarıdakı mülahizələr arasında bir qədər yaxınlıq mövcud olsa da, Əta Tərzibaşının bu məsələyə münasibəti daha çox Y.Bertlesin münasibəti ilə üst-üstə düşür. Belə ki, alim bu qəsidələrin, əsasən, şeir sənətkarlığı baxımından diqqətəlayiq olduğunu söyləmiş, onları Hafiz, Sədi kimi şairlərin şeirlərilə yanaşı tutaraq bir sənət əsəri kimi qiymətləndirmiş, ərəbcə şeirlərdən gətirdiyi nümunələrlə şairin təşbih yaratmaq sahəsindəki məharətini xüsusi qeyd etmişdir. Alim bu qəsidələrə xas olan bədii məharətini vurğulayaraq yazmışdır: «Şairimiz hər zamankı kimi şeirlərini boş sözlərlə doldurmaqdan çəkinmiş, əlindən gəldiyi qədər dərin anlam düşüncələri söz baxımından qısaldaraq ufaq tərkiblər içərisinə sızdırmağa çalışmışdır» (94, 27).

Qeyd etmək lazımdır ki, akademik Y.Bertelsin «Füzulinin ərəbcə şeirləri» məqaləsi istiqamətləndirici proqram xarakteri daşımışdır. Təsadüfi deyildir ki, türk alimi Ə.İnanın «Füzulinin ərəbcə divanı» (110), İraq-türkman ədibi Ə.Saminin «Füzuli əl-Bağdadi» (86) məqalələrində Y.Bertelsin məqaləsinin təsiri açıq-aydın duyulur. Azərbaycan alimi Ə.Səidzadə isə «Rus şərqşünaslığında Füzuli irsinin öyrənilməsi tarixindən» adlı məqaləsində (89) akademik Y.Bertelsin Füzulinin ərəbcə şeirlərində hürufilik elementlərinin əksinə dair irəli sürdüyü mülahizələrə xüsusi diqqət yetirərək, onları alim tərəfindən

inkişaf etdirilməmiş problematik məsələlərdən biri kimi qiymətləndirmişdir. (Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, monoqrafiyada Füzulinin ərəbcə qəsidələrindəki hürufiliklə bağlı obrazların bədii təsir səviyyəsi təhlil olunmuş, Y.Bertelsin bu məqamdakı ziddiyyətli mülahizələrinə aydınlıq gətirilmişdir.)

Qeyd edək ki, Füzulinin yaradıcılığının tədqiqinə həsr olunmuş bir çox əsərlərdə Y.Bertelsin məqaləsinin əsas müddəalarına istinad olunaraq şairin ərəbcə qəsidələrinə öləri toxunulmuşdur. Bu əsərlərdə öz əksini tapmış qeydlərin bəzilərində Füzulinin ərəbcə şeirləri haqqında əsaslandırılmamış, birtərəfli mülahizələr irəli sürülsə də, bəzilərində çox maraqlı fikirlərlə qarşılaşırıq.

Bu mənada türk alimi H.Mazıoğlunun «Füzuli və türkçə divanından seçmələr» adlı əsərində şairin ərəbcə şeirlərinə dair əks olunmuş qeydləri diqqəti cəlb edir: «Bu qəsidələr məzmunlar, məcazlar, təşbih və təxəyyül baxımından türkçə və farsca şeirlərinin eynidir. Bədii ifadə və forma baxımından qusursuz olan bu şeirlər onun ərəbcəni çox yaxşı bildiyini təsdiqləyir» (126, 33-34).

Füzulinin həyat və yaradıcılığına böyük bir monoqrafiya həsr etmiş ərəb alimi Hüseyn Mucib əl-Misrinin müddəaları şairin ərəbcə şeirlərini öyrənmək baxımından qiymətlidir (278, 605-619). Qeyd edək ki, alim Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin Bakı nəşrilə tanış ola bilməmiş və movzu ilə bağlı mülahizələrini Y.Bertelsin rus dilinə tərcüməsi ilə birgə çap etdirdiyi iki qəsidə əsasında söyləmişdir. Bununla belə, alim şairin bu qəsidələrinin ifadə etdiyi ictimai-fəlsəfi məzmunu ümumiləşdirməklə Füzulinin zəngin fikirli, yüksək zövqlü sənətkar olduğunu qeyd etmişdir. Lakin Hüseyn əl-Misri bu qəsidələrin birinin qafiyə sistemində qafiyə qüsurlarından hesab olan – ikfanın mövcudluğunu iddia edərək qəsidələrin

sənətkarlıq xüsusiyyətlərinin zəif olduğunu bildirmiş və bunu şairin ərəb olmaması ilə izah etməyə çalışmışdır. İraq-türkman ədibi Ə.Bəndəroğlu Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin yeni nəşrinə əlavə etdiyi müqəddimədə bu kimi mülahizələrə haqlı olaraq etiraz edərək yazır: «Mövcud səhvlər və xətalər əslindən nüsxənin üzünü köçürən katiblərlə bağlıdır. Çünki Füzuli Bağdadi ərəb dilini və ədəbiyyatının qaydalarını bilməkdə zəif deyildi. O, uzun müddət Bağdad, Hillə, Nəcəf və Kərbəlada təhsil görmüş və üç dildə öz dövrünün ən böyük sənətkarı olmuşdur» (280, 19). Qeyd edək ki, Füzuli özü belə səhlənkər və məsuliyyətsiz katiblərdən daim şikayətçi olmuşdur:

Qələm olsun əli ol katibi-bədtəhririn
Ki, fəsadi-rəqəmi «sözümüzü» «şor» eylər,
Gah bir hərf şüqutlə qılır «nadiri» «nar»
Gah bir nöqtə qüsurilə «gözü» «kor» eylər (34, 40).

Digər ərəb alimi Hüseyn Əli Məhfuzun «Füzuli əl-Bağdadi» adlı tədqiqatında Füzulinin ərəbcə şeirlərinə dair qeydləri daha çox məlumat xarakteri daşıyır (276). Alim Füzuli külliyyatının Leninqrad nüsxəsində hifz olunan ərəbcə qəsidələrin şairin ərəbcə divanının yalnız bir hissəsi olduğunu qeyd edir və Füzulinin türkcə divanında təsadüf olunan ərəbcə rübailəri, beyt və misraları da şairin ərəbcə şeirləri sırasına aid edir. Görkəmli alim Füzulinin ərəb və eyni zamanda fars dillərindəki yaradıcılığına yüksək qiymət verərək yazır: «Füzuli əsas Şərq dillərini mükəmməl öyrənmiş, bu dillərdə yaranmış zəngin sənət nümunələri ilə öz bilik dairəsini genişləndirmiş, Şərq xalqlarının nəzm və nəsr əsərlərinin ən gözəl nümunələrindən kifayət qədər bəhrələnmə bilmişdir» (276, 21).

Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin öyrənilməsi sahəsində f.e.n. V.Feyzullayevanın «Füzulinin qəsidələri» adlı tədqiqat əsəri xüsusi diqqətə layiqdir. Füzulinin hər üç dildə olan qəsidələrini tədqiqata cəlb edən V.Feyzullayeva çox doğru və haqlı olaraq ərəbcə qəsidələrin tərcüməsinin nöqsanlı olduğunu və tərcümə prosesində bir sıra kobud səhvlərə yol verildiyini qeyd etmişdir (26, 38-40). Tədqiqatçı Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin ərəb ədəbiyyatında əhəmiyyətsizliyi, bədii səviyyəsinin zəif olmasını iddia edən fikir və müddəalara tənqidi münasibətini açıqlamışdır. V.Feyzullayeva «Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin ərəb poeziyasında nə dərəcədə mövqe tutub- tutmaması haqqında qəti hökm vermək üçün ərəb poeziyasına tam mənası ilə bələd olmaq lazımdır» – söyləyərək öz tənqidi fikirlərini əsaslandırmaq üçün Əhdi Bağdadi, Sadiq bəy Əfşar kimi təskirəçilərin məlumatlarına istinad etmişdir (26, 62-63). Tədqiqatçı Füzuli qəsidələrinin ideya-mövzu və poetik xüsusiyyətlərinin araşdırılması kontekstində ərəbcə qəsidələrin bədii məziyyətlərinə dair mülahizələr irəli sürərək, qəsidələrdə əks olunun eşq duyğularından, ictimai-əxlaqi məzmunundan bəhs etmiş, məcaz, iştiaq, müqayisə kimi poetik kateqoriyalara aid nümunələr göstərmişdir. Bununla belə qeyd etmək lazımdır ki, bu tədqiqatda Füzulinin türk və fars dillərində olan qəsidələrinin əhatəli və geniş tədqiqi fonunda ərəbcə qəsidələrə dair mülahizələr natamam xarakter daşıyır və ərəbcə qəsidələr daha çox müqayisə materialı təsiri bağışlayır. Bu qəsidələrin bədii dəyəri şairin ümumi qəsidə yaradıcılığı kontekstində – türk və fars dillərində olan qəsidələri ilə bir sırada açıqlanaraq, qəsidələrin özəl cizgiləri tam mənasilə araşdırılmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, son zamanlar istər şairin həyat və yaradıcılığının, istərsə də Azərbaycan-ərəb ədəbi əlaqələri tarixinin müxtəlif problemlərinə həsr edilmiş monoqrafiya,

dissertasiya və məqalələrdə Füzulinin ərəbcə şeirlərinə dair maraqlı elmi fikirlərə təsadüf olunur ki, bunlar şairin ərəbcə şeirlərinin əhəmiyyətini bir daha artırmış olur. Bu baxımdan f. e. d., prof. V. Cəfərin «İraqda neoklassik poeziya» adlı tədqiqat əsəri səciyyəvidir (4). İraq şairi Məruf ər-Rusafinin bəhrələndiyi şəxsiyyətlər sırasına onun həmyerlisi, ustad Füzulinin də adını əlavə edən tədqiqatçı alim bu qənaətini İraq füzulişünaslarından M.M. Bəyatın şairin ərəbcə qəsidələrinin düzgün oxu variantına həsr olunmuş məqaləsindən (Bax: 8) əldə etdiyi faktlarla əsaslandırır: «M.M. Bəyat məqalədə şairin 1958-ci ildə H. Araslı tərəfindən buraxılmış ərəbcə qəsidələrinə toxunaraq göstərir ki, H. Araslı həmin kitabın müqəddiməsində Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin yeganə əlyazma nüsxəsinin Leninqrad Şərq-şünaslıq İnstitutunun kitabxanasından tapıldığını qeyd edir. Məqalə müəllifi oradaca qeyd edir ki, bu nüsxə H. Araslının yazdığı kimi yeganə olmayıb. O, Əta Tərzibaşığı istinadən qeyd edir ki, İraq-türkman şairi Molla Məhəmməd Saqinin deməsinə görə, Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin digər bir nüsxəsi də İraq şairi Məruf ər-Rusafinin kitabxanasından tapılmışdır və indiyə kimi heç kəsə məlum olmamışdır. Bu fakt bizə bu gün imkan verir deyək ki, Məruf ər-Rusafi Füzulini də yaxşı tanımış, nəinki onun ərəbcə divanından, hətta türkcə yazdığı şeirlərdən də bəhrələnib» (14, 139). Elmi cəhətdən yeniliyi ilə xüsusi diqqətə layiq olan bu məlumat Füzulinin ərəb dilində olan poeziya nümunələrinin ədəbi təsir dairəsini müəyyənləşdirmək baxımından çox əhəmiyyətlidir.

Görkəmli füzulişünas alim Sabir Əliyevin «Füzuli» adlı tədqiqat əsərinin «Şairin şöhrəti» bölməsində öz əksini tapmış mülahizələri isə Füzulinin ərəbcə bədii irsi haqqında mövcud olan ziddiyyətli və mübahisəli fikirlərə tənqidi münasibətin təzahürü kimi çox dəyərlidir. S. Əliyev Y. Bertelsin Füzulinin

ərəbcə şeirləri haqqında yürütdüyü yanlış mülahizələrə etiraz edərək yazır: «Biz ona möhkəm inanırıq ki, yaradıcılıq işinə xüsusi məsuliyyət və ciddiyyətlə, gələcək oxucunun zövqü zirvəsindən, məxsusi «Füzuli tələbi ilə» yanaşan şair tam yiyələnmədiyi bir dildə bədii əsər yazmağı rəva bilməzdi. Füzulinin hər üç dildəki şeir təcrübəsinin məzmun dərinliyi ilə forma parlaqlığı bu fikri kifayət qədər sübut edir. Hörmətli Y.Bertelsin ərəb dilinə bələdlik məsələsində «Füzulini mühakiməsi qeyri-məntiqi səslənir» (22, 310).

Füzulinin ərəbcə qəsidələrindən bəhs edərkən İran alimi doktor Ə.Şerdustun Füzulinin yaradıcılığının müxtəlif istiqamətlərinə həsr oolunmuş «Nur çeşməsi» monoqrafiyasını da qeyd etmək lazımdır [90, 77-79]. Füzulinin yaradıcılığına ümumi nəzər yetirən alim şairin ərəbcə qəsidələrinə də toxunmuşdur ki, bu, daha çox məlumat xarakteri daşıyır.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrinə dair söylənmiş bəzi fikir və mülahizələrə f.e.d. İ.Həmidovun «Azərbaycan-ərəb ədəbi əlaqələri tarixindən səhifələr» adlı məqalələr toplusuna daxil etdiyi «Füzulinin ərəbcə qəsidələri» məqaləsində də təsadüf olunur [46, 99-103]. Tədqiqatçı bu qəsidələrdə təsvir olunmuş eşq duyğuları haqqında belə bir qənaətə gəlir ki, «burada insanın ən yüksək duyğularından olan eşqin layiq olduğu qədri və dəyəri məcaziləkdən çıxaraq həqiqi anlamda təsvir edilir, onun bəşəri meydanı ilahi məkanda verilir. Bu mənada ərəbcə qəsidələr ilahi kamilliyə və paklığa çatmağın yolunu göstərən və mücərrəd adlandırılan lirikanın xarakterik nümunələridir» [46, 101]. İ.Həmidov eyni zamanda şairin ərəbcə qəsidələrinin sənətkarlıq baxımından zəif olduğunu iddia edənlərə tənqidi münasibətini bildirərək qeyd edir ki, «bu əsərlərin dəyərini ərəb ədəbiyyatının ümumi mənzərəsi önündə deyil, məhz XV-XVI əsrlərdəki vəziyyəti baxımından öyrənmək lazımdır» [46, 102]. Qeyd

etmək lazımdır ki, İ.Həmidovun «Azərbaycan ədəbiyyatı klassikləri ərəb ədəbiyyatşünaslığında» adlı monoqrafiyası Füzulinin ərəbcə şeirlərinin XX əsr ərəb ədəbiyyatşünaslığında tədqiqinin izdənilməsi baxımından böyük maraq doğurur (46). Müəllif Hüseyn Mucib əl-Misri, Abbas Əl-Əzzavi, Hüseyn Əli Məhfuz kimi ərəb ədəbiyyatşünaslarının Füzulinin ərəbcə bədii irsi haqqında fikir və mülahizələrinin elmi qiymətini vermişdir.

İraq alimi Abbas əl-Əzzavi «İraqda ərəb ədəbiyyatı tarixi» əsərində Füzulinin ərəbcə şeirlərindən bəhs etmişdir. Alim erkən Osmanlı dövründə yaşayıb-yaradan on iki Bağdadlı şairdən bəhs etdikdə Füzuliyə birinci yeri ayırmış və qeyd etmişdir ki, «Füzulinin şeirləri məna və məzmununa görə öz müasirlərinin şeirlərindən yüksəkdə durur» [269, 251].

Beləliklə aydın olur ki, Füzulinin ərəbcə poetik irsinin öyrənilməsi sahəsində bir sıra təşəbbüslər göstərilmiş, dəyərli mülahizələr irəli sürülmüşdür. Lakin təəssüf ki, şairin ərəb dilindəki qəsidələrinin bədii məziyyətləri haqqında bəzi alimlərin yanlış və subyektiv mülahizələri füzulişünaslıqda uzun illər ərzində mövcud olmuş və «təsiri tənqidindən çox olmuşdur» (22, 310). Doğrudur, heç bir dəlilə istinad edilmədən irəli sürülən bu mübahisəli fikirlər müəyyən zamanlarda M.Quluzadə, V.Feyzullayeva, S.Əliyev kimi Azərbaycan alimləri tərəfindən tənqid olunsa da, hökm sürən iradlar müqabilində qanəedici olmamışdır. Daha doğrusu bu tənqidi fikirlərin həcmi və problematikası Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin Azərbaycan və ərəb ədəbiyyatı tarixində tutduğu yerə, onların ideya-bədii tutumuna və həqiqi elmi dəyərinə bərabər olmamışdır.

II FƏSİL

FÜZULİ DÖVRÜ BAĞDAD ƏDƏBİ MÜHİTİ

Bəşəriyyətin söz xəzinəsinə üç dildə ecazkar sənət nümunələri bəxş edən Füzuli Şərq xalqlarının mədəniyyət mərkəzlərindən, «sənət paytaxtlarından» olan Bağdad şəhərində yaşayıb-yaratmışdır. Meydana gəlidiyi zamanın hüdudlarından kənara çıxaraq, bütün əsrlər üçün yaşarı bir irsə çevrilmiş Füzuli sənəti onu yetirən ictimai-ədəbi mühitdən təcrid olunmamışdır. «Ərəb eşqi, fars ruhu, türk qılıncı ilə qurulan» [19, 369], zaman-zaman Şərq xalqlarının ədəbi və mədəni təkamülünün kəsişmə məkanı olan Bağdad tarixin səhnəsinə beş əsrlik Abbasi xilafətinin (750-1258) möhtəşəm idarə mərkəzi və İslam dünyasının baş şəhəri kimi daxil olmuşdur. Xəlifə Mənsurun مدينة السلام (sülh və əmin-amanlıq şəhəri) adlandırdığı Bağdad müsəlmanların جنة الأرض (Yer üzünün cənnəti) sifətini verdikləri dörd mahaldan biri idi [112, 199]. Orta əsr mənbələrində دارالخلافة (xilafət evi), عين العراق (İraqın gözü), قبة الإسلام (İslamın qübbəsi), معدن الطرائف و اللطائف (gözəllik, zərafət və lətafət mənbəyi) [246, 355], Qurani-kərimin «əl-Fəcr» surəsinin VIII ayəsindən iqtibas olunmuş إرم ذات العماد (uca sütunlara, qəsrlərə malik İrəm) [269, 249] kimi epitetlərlə vəsf olunan Bağdad XVI əsrdə öz həyatının çox təzadlı və ziddiyətli bir mərhələsini yaşayırdı. Bağdad Səfəvi dövləti ilə Osmanlı sultanları arasında hökmranlıq və nüfuz dairəsi üstündə mücadilələr meydanına, hər iki dövlətin qanlı sərhəddinə çevrilmişdi. Hələ XVI əsrin əvvəllərindən başlayaraq Osmanlı sultanlarının xəlifəlik şüarı ilə bütün müsəlman xalqlarını əsarət altına almaq arzusu onlarla Səfəvilər arasında mübarizə zəruriyyətini meydana çıxarmışdı və hakimiyyət uğrunda gedən aramsız toqquşmalar sünni-siə

mübarizəsi bayrağı altında aparılırdı. Səfəvilər qüvvətli dövlət yaratmaq üçün qızılbaşlıq dini-siyasi ideyalarına arxalandıqları kimi, Osmanlı hökmdarları da Səfəvi dövlətinə tabe ölkələrdə şiiyəliyi aradan qaldırmaq və sünniliyi əsas islam dini təlimi kimi təbliğ etməyi bəhanə gətirərək bu ölkələri, o cümlədən İraqı ələ keçirməyə çalışdılar. Bütün bu deyilənlərə işarə edərək türk alimi Əbdülqadir Qaraxan yazırdı: «XVI əsrin əvvəllərində İraqa nəzər salınca tarixən geniş bir siyasi, dini, sosial, iqtisadi və mədəni sərvətin mirasçısı olmasına baxmayaraq, əski ihtişamı yanında sönük bir durumla qarşılaşırıq. Bitməz-tükənməz müçadilələr, istilalar, daxildə və xaricdə qüdrətləri artan iki dövlətin rəqabət və nüfuzları artıq Bağdadı bir mərkəz olmaqdan uzaqlaşdırmışdı. Şiə və sünni qovğalarından istifadə geniş ölkələrdə hökm sürməkdə olan iki dövlətin – Osmanlıların və Səfəvilərin siyasəti halına gəlmişdi» [117, 18-19].

XVI əsrdə Osmanlı sultanları ərəb ölkələrinin demək olar ki, hamısını işğal edib Osmanlı imperiyasına qatmışdılar. 1534-cü ildə Sultan I Süleyman Qanununin (1520-1566) hakimiyyəti dövründə İraqi-Ərəb də Bağdad ilə birlikdə Osmanlı imperiyasına tabe edilir və bununla da bir müddət İraqda Səfəvi hökmrənliyinə son qoyulur. İstər Səfəvilər, istərsə də Osmanlılar dövründə İraqın əldən ələ keçərək müharibələr cövləngahına çevrilməsinə, ölkənin iqtisadi cəhətdən ağır şəraitinə, insanların çətin ruzigarına, İraqi-ərəbdə müharibələrin yaratdığı fəlakətli vəziyyətə dahi Füzuli də göz yummamışdı və bütün bunları təsvir edərək yazırdı: «Çünki doğulduğum və yaşadığım yer İraqi-Ərəbdir ki, sultanların kölgəsindən uzaq və sakinlərinin şüursuzluğu üzündən xəraba qalmış bir ölkədir. Bura elə bir bostandır ki, xuraman sərvələri səmum küləyinin qasırgaları, açılmayan qönçələri şəhid qəbirlərinin qübbələridir. Bura bir zövq məclisidir ki, şərabı parçalanmış ciyərlərin qanı, nəğmələri

avarə qəriblərin naləsidir. Nə möhnət artıran səhrasında rahatlıq nəsimi əsir, nə də bəlalarla dolu çölündə tozları (dərd tozlarını) yatıra biləcək ümid buludu görünür» [36, 18].

Beləcə, mücadilələr, müharibələr arasından tarixin səhifələrindən boylanan Bağdad uzun müddət əsarət altında inləsə də, «bu ağır tənəzzül onu bir məngənə kimi sıxaraq iflic vəziyyətinə salsada» [14, 5], Bağdadı islam mədəniyyətinin ən böyük mərkəzi olmaqdan məhrum etsə də, bu şəhər mədəni inkişaf baxımından süquta uğramadı. Tənəzzülə çox dözməyən Bağdad ədəbi dirçəlişini bərqərar etdi və qoynunda yaranan Azərbaycan şeirinin yüksəlişini təmin edərək Türk–islam mədəniyyəti tarixində hələ öz sözünü demək iqtidarında olduğünü sübut etdi. Uzun illər ərzində Bağdad Türk xanədanlarının təsir və nüfuz dairəsində olmuşdu və bu faktın mövcudluğu onun Türk-islam mədəniyyətinin qoruyucu beşiklərindən birinə çevrilməsini söyləməyə imkan verir. Xüsusilə, Səfəvilər dövründə Bağdad-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinin canlanması Bağdadın daha sürəkli şəkildə Türk-Azərbaycan mədəniyyətinin təsirindən faydalanmasına şərait yaratmış və bəlkə də tarixi zərurət nəticəsində bu mədəniyyətin ən gözəl səhifələrinin qoruyucusuna çevirmişdir.

XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı özünəməxsus bir inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşdu. Bu dövrün əsas xüsusiyyəti ədəbi dil kimi Azərbaycan türkcəsinin fars və ərəb dillərini sıxışdırıb sənətdə hegemon dilə çevrilməsi idi. İ.Braginski Şərq ədəbiyyatında ərəb, fars və türk dillərinin zaman-zaman aparıcı rol oynamasından bəhs edərkən yazırdı: «Bizə belə gəlir ki, ərəb, fars və türk ədəbiyyatları əlaqələri sahəsində VII əsrdən XV əsrədək ədəbi hegemonluğun özünəməxsus bir şəkildə ərəbdilli ədəbiyyatdan (VII-IX əsrlər) farsdilli (X-XIV əsrlər) sonra isə türkdilli (XV əsrdən etibarən Nəvai, sonra Füzuli və b.) ədəbiyyata keçməsi baş vermişdir»

[63, 20]. Beləliklə, Bağdadda yaranan Azərbaycan ədəbiyyatına XV-XVI əsrlər anadilli şeirimizin yüksələn inkişafı prizmasından yanaşmaq lazımdır. Və bu baxımdan XVI əsrdə Bağdadda mükəmməl bir poeziya məktəbinin olması və bu məktəbin nümayəndələri tərəfindən öz ana dilimizdə gözəl sənət nümunələrinin yaradılması təsadüfi deyildi.

XVI əsr Bağdad ədəbi mühitinin əsas təzahür forması və bəlkə də nailiyyəti Azərbaycan dilində yaranan poeziya idi. Bu dövr Bağdadda inkişaf edən anadilli ədəbiyyatımız və bu ədəbiyyatı araya-ərsəyə gətirən sənətkarlarımız İsmayıl Hikmət, Salman Mümtaz, Həmid Araslı, Azadə Musayeva kimi tədqiqatçı-alimlərimiz tərəfindən araşdırılıb, dəyərli məlumatlar verilmişdir ki, biz yeri gəldikcə bu məlumatlardan faydalanacağıq.

Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli tədqiqatçısı İsmayıl Hikmət XVI əsr Bağdad ədəbi mühiti ilə bağlı belə bir qənaətə gəlmişdir: «Hicri X əsrdə Bağdad şeir və ədəbiyyatın parlaq bir beşiyi olmuşdur. Bağdad türkcə və bilxassə Azəri türk ləhcəsində yazan şairlərlə dolmuşdu. Bu dövrdə Bağdadda bir çox ədəbi məhfillərin (məclis, dərnək) varlığı, bir çox evlərin belə elmi-ədəbi toplanışlara müsaid bulunduğunu, bir çox qəhvəxanalar şair yatağı, şair məclisi olduğunu müəyyən edirik. Füzuli türkcə və farsca divanlarının müqəddimələrində Bağdadda bir çox ədəbi məclislər qurulduğunu, hətta qadınların belə şeir dinləməyə həvəs etdiklərini, özünün o məclislərdən ilham aldığını söyləyir. Bütün bunlar Bağdadın feyznak torpağında böyük bir tərbiyə istedadı və tənmiyə (çoxaltma, böyütmə) qabiliyyəti olduğunu göstərir» [47, 146-147]. İsmayıl Hikmətin bu mülahizəsi H.Araslı tərəfindən də təsdiq olunur: «Bu zaman (XVI əsrdə) Bağdadda azərbaycanlılar xüsusi ədəbi məclislər düzəldir, bu məclislərdə öz ana dillərində yazmış olduqları əsərləri oxuyub müzakirə edir və hətta həmin şairlərin

həyat və yaradıcılıqlarını qələmə alır, onlardan bəhs edən təzkiyələr də yaradırdılar. Biz bu əsrdə Bağdad şairləri içərisindən bir çox istedadlı sənətkarların çıxdığını görürük. Füzuli ilə müasir olan bir sıra şair və ədiblər vardır ki, bu ədəbi məclislərdə tərbiyə edilmişlər» [3, 79-82].

XVI yüzillikdə Bağdadda Azərbaycan ədəbiyyatını təmsil edən sənətkarlardan bəhs edərkən ilk növbədə Əhdi Bağdadini xatırlamaq lazımdır. Füzulinin müasiri olan Əhdi Bağdadi Bağdadda Azərbaycan dilində ilk dəfə təzkiyə yazan alim olmuş və Bağdad ətrafında yaşayan Azərbaycan şairləri haqqında geniş məlumat vermişdir. Haqqında Həsən Çələbi Kınalızadənin «Təzkiyə-tuş-şüəra» əsərindən ilkin bilgiler aldığımız Əhdi Bahdadının «Gülşəni-şüəra» təzkiyəsi orta çağlarda yaşamış yüzlərlə sənətkar, o cümlədən Bağdad ədəbi mühitini rəvnəqləndirən sənətkarlar haqqında bilikləri əhatə edən ensiklopedik abidədir [118, 66]. Əhdi Bağdadidən bəhs edən müəlliflər onun şeirlər yazmasından, hətta divanının varlığından söz açırlar. Lakin İsmayıl Hikmətin təbiri ilə desək «nəzm xüsusində qüvvətli və fəsih olan» Əhdinin adını yaşadan məhz onun təzkiyəsidir. XVI əsr Bağdad ədəbi mühitini araşdıran tədqiqatçılar etibarlı mənbə kimi məhz bu təzkiyəyə istinad etmişlər.

XVI əsrdə Bağdadda yaşayıb-yaradan şairlər sırasında Şəmsi Bağdadının adı məşhur olmuşdur. Azərbaycan dili ilə yanaşı farsca qəzəllər də yazan Şəmsi Bağdadi Əhdi Bağdadinin təzkiyəsində əhli-elm, divan və üç məsnəvi müəllifi kimi təqdim olunur, və yaradıcılığından bir neçə beyt təqdim olunur:

Mehrdir, ya mah, ya rəbb, ruyi-təbanın sənin
Kim həzərah çeşmilə çərx oldu heyranın sənin

Ey yuzi gül, zülfü sünbül, peykəri gül xərməni
Səbzü xürrəm rəngi buyindən məlahət gülşəni [79, 14].

Tədqiqatçılıımızdan Azadə Musayeva Şəmsi Bağdadının klassik dövrə aid bir çox əlyazma, cünglərdəki şeirlərini üzə çıxararaq şairin ədəbi irsinin mənzərəsini verməyə çalışmışdır. «Bu şeirlər sənətkarlıq baxımından etalon sayıla bilməsə də, ahəngdar və şuxdur, sairin təbii ifadə tərzilə şeir söyləməyə əziyyət çəkmədiyilə hiss olunur» [79, 19].

Bağdad şairləri arasında adı xatırlananlardan biri də Rindi Bağdadidir. Rindi divan və qəsidələr sahibi olmuş, ənənəvilə klassik qəzəl yazmaqda çox mahir olmuşdur. İsmayıl Hikmət şairin Əhdi təzkirəsində verilən rübaisini «rindanə, məstanə və mühəqiqanə» adlandırmışdır:

Təqdir ilə səc` olsa dərdir-meyil-nab
Zahid ələ aldıqca da məstü xərab
Ayağə düşərsə kefil-zənan, düxtəri-rəz
Mövlayilə olub rəqs edə onda hubab [47, 166].

Diqqətimizilə çəkən digər Bağdad şairlərindən biri də Hüzni Bağdadidir. «Əhdi təzkirəsində onu bütün məclislərdə Füzulilə şeirlərini oxumaqla şöhrət qazanmış şair kimi təqdim etmişdir. Əldə olunmuş şeirləri başqa Bağdad şairləri kimi Hüzninin həm Azərbaycanca, həm də farsca qələmini sınadığına dəlalət edir» [79, 24]. Hüzni qələmini müxtəlif səpkililə məzmunlu şeir nümunələrində sınamışdır. Şair əgər şerlərinin birində zəmanəsindən, möhnət dolu günlərindən, düşmən cəfasından şikayətlənirsə, digərində dini mövzuya üstünlük verərək Kəbənin müqəddəsliyini, peyğəmbərin yüksək xilqətini, hüdudsuz lütfünü hədsiz bir sevgi ilə tərənnüm edir. Hüzninin şeirləri onun elm və ədəbə verdiyi qiyməti də əks etdirir. Elm və ədəbin bəşər xilqətinin əşrəfi olması fikrini qüvvətləndirən şair xalq arasında əbədi hörmət və ehtiram qazanmağın vacibliyini

vurğulayır. Mərsiyələrini isə şiə ənənələrinə sadıq qalaraq «şahi-şühədə» adlandırdığı Hüseyinə həsr etmişdir. Hüzünün yaradıcılığına nəzər saldıqda aydın olur ki, o, klassik şerq poeziyasının ənənəvi mövzularına sadıq qalan şair olmuşdur.

Bağdadda yaranan poeziya məktəbinin nümayəndələri sırasında dahi Füzulinin oğlu Fəzli də olmuşdur. Mənbələrdə onun üç dildə müxtəlif növlərdə şeirlər yazması, müəmma yazmaqda, şeirlər tarix deməkdə əvəzsizliyi, «aşıqanə beytlərinin süzək, sözlərinin gözəl və xoşagəlimli» olması haqqında məlumatlar var [3, 82]. Mühitində «azəri ləhcəsinin qeyri ləhcələrdən üstün rəğbət görməsi» Fəzli şeirlərinin üstün cəhətlərindəndir. Fəzlinin aşiqanə şeirlərində dil sadəliyi və forma yeniliyinə təsadüf edirik. Qəzəl yazan şairlərin yaradıcılığını davam etdirən Fəzli atasının təsiri ilə də əsərlər yaradıb:

Səbrim tükəndi, möhnətə qatlana bilməzəm
Su başdan aşdı, eşq oduna yana bilməzəm.

Şair ilk dəfə azərbaycanca yazılmış müstəzadları ilə ədəbiyyatımıza bir yenilik gətirmişdir:

Ey sərv-i səhi, sən gələli seyr ilə bağə
Sər çəkmədi ərər.
Çox alınəsəblər özünü saldı ayağə
Qul oldu sənubər [3, 227]

Fəzli poeziyasının uğurlu örnəyi sayılan bu nümunələrinə oynaqlıq və ahəngdarlıq xasdır. Şair xalq ədəbiyyatı təsiri ilə yazdığı şeirləri məzmun və mənə çaları ilə Aşiq Ələsgərin, Molla Pənah Vaqifin sələfi təsiri bağışlayır:

Gözləri nərgiz tək şöləvar olə
Müjkanları çevrəsində xar olə
Alıcı tərən tək səbukbar olə
Mərifətdən xəbərdar olmaq gərək [79, 28].

Beləliklə, Fəzlinin XVI əsrdə Bağdadda yaşayıb-yaradan şairlər sırasında mühüm yer tutduğunu görürük. Azərbaycan dilində yaradılan şeirin inkişafında Fəzlinin az rolu olmamışdır.

Elmi Bağdadi XVI yüzillikdə Bağdadda həm ədib, həm də xəttat kimi məşhur olmuşdur. Tədqiqatçılar Elminin qəzəllərinin klassik Şərq ənənələrinə bağlılığından, ifadə tərzini və üslub baxımından türkdilli poeziya ilə səsleşməsindən, eyni zamanda Bağdadda yaranan Azərbaycan ədəbiyyatının başqa XVI əsr örnəkləri ilə həmahəng olmasından xəbər verdiyini söyləyirlər. A.Musayeva onun «lirik, eləcə də rəmzlərlə bəzənmiş təsəvvüfi məzmunlu poeziya örnəkləri yaradıcısı olduğu» qənaətinə gəlmişdir [79, 32].

Bu dövr Bağdad şairləri arasında diqqəti cəlb edən ən görkəmli sənətkar Kəlayidir. «Gülşəni-Şuəra» dan Kəlayinin Kərbəlada doğulduğu, zamanında ədəb və mərifətilə seçildiyi, görüb-bilmək, öyrənmək həvəsilə ellər gəzib-dolaşdığı, ustadipirlərlə, kəramət sahiblərilə görüşdüyü və Cahən Dədə ləqəbilə məşhur olduğu məlum olur. İ.Hikmət Füzuli ilə Kəlayini müqayisə edərək «Füzulinin hissi bir varlıq, Kəlayini daha çox fikri bir tip olaraq» görür [47, 97]. Şairin:

Sanma kim, sinəmdə eşqindən dil xunxarədir,
Kuşeyi-külxəndə yer tutmuş bir atəşparədir,

– beyti onun Füzuli sənətinə yaxın vəznə, dilə hakim lirik bir şair olduğunu aydın göstərir.

Kəlayi ilə yanaşı Bağdadda yaşayıb-yaradan Zaeyi Bağdadi tarixin yadda-şında bir şair tək deyil, həm də bir alim kimi qalmışdır. İ.Hikmətin «azəri ədəbiyyatı sahəsinə girən klassik şairlərdən» hesab etdiyi Zaeyinin aşağıdakı qəzəli dil, ifadə, sənətkarlıq nöqteyi-nəzərindən maraqlıdır və oynaq ritmi, ahəngdar axarı, fikir gözəlliyi ilə Füzulini xatırladır:

Ey ay ilə gün yüzünə heyran gecə-gündüz
Vey çərxi-fələk başınə qurban gecə-gündüz.
Sərgəştə olub darbədar istər səni, ey dust
Xurşidi-dürəxşan, məhi-təban gecə-gündüz.
Axır nə kim olmək gərək, ey dil tutalım kim
Dövr edə müradincə bu dövrən gecə-gündüz
Salmış bəni bir atəş ilə ab arasında
Bu dərdi –dili didəyi gıryan gecə-gündüz
Sərgəştə gəzər Zaeyinin dərdi-dilindən
Fanus kibi günbədi-gərdan gesə-gündüz [3, 34].

Bu gəzəl Füzuli dövründə Bağdadda qəzəl yazmağa meylin nə qədər yüksək olduğunu aydın göstərir.

XVI əsr Bağdad sənətkarlarından biri də Zehni Bağdadlıdır. Adı Əbdülzəlil, ləqəbi Nəcəfzadə olan bu şair «şeyr, yazı (xəttatlıq) və musiqi kimi Şərqin üç mühüm sənət şöbəsinə sahib bir sənətkar olaraq gözümüzün önündə canlanır» [47, 167]. Əgər Elmi alim-şair olmuşdursa, Zehni Bağdadinin musiqiçi, sazlı-kamançalı bir sənətçi olduğu aşkarlanır. İ.Hikmət Zehnidən söz açarkən onun şeirlərindən örnəklər vermişdir ki, onlardan bir neçə beyti nümunə göstərmək yerinə düşərdi:

Getdi əldən ixtiyarım cəzbəyi-dildar ilə
Dustlar bilməm nolur hal Əhmədi-Muxtar ilə?
Gülsən, açılсан rəqib ilə nola, ey gönçə ləb
Şimdi oldu güli-rəna açılmaq xar ilə.

XVI əsrdə Bağdad ədəbi mühitində yetişib pərvazlanan sənətkarlardan biri də Ruhi Bağdadıdır. O, Füzuli və Əhdidən sonra Bağdadda yaranan Azərbaycan ədəbiyyatının əsərləri toplusunun – əlyazmalarının əldə edildiyi üçüncü nümayəndəsidir [79, 40]. Ruhinin ədəbi irsində onun qəsidələri diqqəti daha çox cəlb edir. Şairin qəsidələri Füzuli ruhuna hərtərəfli yaxınlığı ilə səciyyəlidir. Ümumi şəkildə dünya – yaranış,

Allahın birliyi – touhid, həyata və hadisələrə baxış və sənətkarlarla bağlı düşüncələr, ədəbi görüşlərinin bir sıra məqamları, ayrı-ayrı çağdaşlarına obyektiv münasibətin əksi və s. yer aldığı bu sənət incilərində peyğəmbərimizin (ə); Həzrəti Əlinin (ə) ləyaqət və üstünlüklərinin müqəddəsiliyinin, İmam Hüseyn (ə) və İmam Həsənin (ə) mədhi də var. Ruhi qəsidələrində Füzulinin «yeddi ölkənin gözü, ədalət şəhəri» adlandıraraq məhəbbətlə andığı Bağdadı yurd sevgisi ilə əzizləmişdir:

Bağdad sədəfdir, gühəri dürri nəcəfdir

Yanında anın gühər sanki xəzəfdir [79, 48].

Ruhi Bağdadinin mənzum məktubları onun qəsidələrinin məzmunca ən maraqlılardan sayıla bilər. Tarixi məzmun daşıyan mənzum məktublarda sairin dünyaya, təbiətə, zəmanəyə, mühitə, xüsusilə ədəbi mühitə, sənətə, şəxsiyyətlərə münasibəti əksini tapmışdır. Tədqiqatçılar Ruhi Bağdadinin mənzum məktublarını yüksək qiymətləndirərək, onları XVI əsr Bağdad ədəbi mühitinin real təsvirini və eyni zamanda dövrünün təhlilini verən, Bağdad şairləri Əhdi, Elmi, Fəzli, Şəmsi haqqında orijinal məlumatlar hifz edən maraqlı mənbə kimi dəyərləndirirlər.

Ruhi Bağdadinin ədəbi irsinin tədqiqi onun üçün Həqqə, Həqq yoluna bağlılığın əsas olduğunu, Həqq qüdrətinin qarşısızalmazlığına inamı göstərmək-dədir. Şairin şeirlərindən onun zəngin dünyagörüşünə malik olduğu anlaşılır. Təsəvvüfi ideyaları tərənnüm edən Ruhiyə görə insan kamillik yolunu tutaraq özündəki mənliyi məhv etməklə Həqqə qovuşa bilər. Şair eşqi-ilahi ilə dünyanın mövcudluğunu qəbul edir. Tanrıdan sonra şairin nəzərində insan durur və Allah aləmi, dünyanı insan üçün xəlq etmişdir. İnsan üçün isə məhəbbət, eşq hər şeydən üstündür. Elmi-maarif və elmi-irfanı elmlərin əsası kimi təqdim

edən şair aləmi cism, maariflə dolu insanı onunkanı, könlünü
isə dərya sayır; əhli-irfani güllə, nadanı tikanla müqayisədə
götürür, üstünlüyü şübhəsiz ki, birinciyə verir:

Sinəmiz gövhərlə məmludur, məarif kaniyüz
Cisimdir, aləm həqiqətdə, biz anın kaniyüz
Əhli-irfan ilə ol, qılma nəzər nadanə
Gül əl üzrə tutulur, xar atılır, yabanə
Hər qandə ki, kamillər edər bəhsi-məarif
Sufi oturub dəvayi –əslı-nəsəb eylər
Gövhəri – irfanə malikdir məarif əhli həp
Könli, ey Ruhi, məarif əhlinin dərya olur [79, 74].

Beləliklə, Ruhi Bağdadının şeirləri onun poeziyasının Füzuli poeziyası ilə səsleşməsinə əks etdirir və onun Füzuli ədəbi məktəbinin ən istedadlı nümayəndələrindən biri olduğunu sübut edir.

Adlarını çəkdiyimizi bu sənətkarlar XV-XVI əsrlərdə Bağdadda yetişmiş, orada yaşayıb yaratmışlar. Lakin həmin dövrdə bir şair tək yetkinləşdikdən sonra və ya daha əvvəl tale yolunu Bağdada salan bir neçə Azərbaycan şairi də vardır ki, Həsiri onlardan biridir.

Həsiri XVI əsrdə Şirvanda doğulub boya başa çatmışdır. O, səyahətə başlamış, ellər dolaşaraq Bağdada gedib çıxmışdır. Sənətinə məhz Bağdad mühitinin rəvac verdiyi bu şair haqqında İsmayıl Hikmət yazırdı: «Zamanında varşaqılar yazan, xalq dili ilə şeir söyləyən olduğuna görə, Həsirinin keçirdiyi həyat etibarlı ilə dərvişlər kimi xəlqə yaxın yaşaması və türk sayacağına şeirlər söyləmiş olması imkan xaricində deyildir» [47, 107].

Bu dövrdə Hüsni, Zöhdi, Muradi təxəllüsü ilə yazan şairlərin, xüsusilə «Yusif və Züleyxa» poemasının müəllifi kimi məşhur olan Zəmirinin Bağdad ədəbi mühitini rəvnəqləndir-dikləri haqqında məlumatlar mövcuddur.

Qətiyyətlə demək mümkündür ki, XVI əsr Bağdad poeziya məktəbinin nümayəndələrinin Füzuli yaradıcılığında kamillik zirvəsinə çatan qəzəl janrının ədəbiyyatımızda möhkəm mövqe tutmasında xidmətləri böyük olmuşdur. Eyni zamanda xalq ədəbiyyatımızdan geniş istifadə edən bu şairlər şeiri bədii ifadə və dil etibarilə çox təkmilləşdirmişlər.

XVI yüzillik Bağdad mühitinin yetişdirdiyi Azərbaycan və sənətkarlarının şəxsiyyətlərilə bağlı məlumatlar və onların irsindən üzə çıxarılmış bəzi nümunələr bu dövr Bağdad ədəbi mühitinin yapılız bir istiqamətinin səviyyə və səciyyəsi haqqında müəyyən təsəvvür yaradır. Əgər XVI əsr Bağdad ədəbi mühiti inkişafının təzahür formalarından biri yüksələn anadilli Azərbaycan poeziyası idisə, digəri bu poeziyanın fonunda çox sönük görünən ərəb poeziyası nümunələri idi. Azərbaycan dilində intişar tapan poeziya Bağdad mühitinin aparıcı ədəbi inkişaf meyli olduğu halda, ərəb dilində yaranan şeirə bir durğunluq hakim kəsilmişdi. Bu dövr Bağdadda yaranan ərəb şeiri nümunələri XVI əsr ümumərəb poeziyası kontekstində mövcud idi və onun səciyyəvi xüsusiyyətlərini, cizgilərini özündə əks etdirirdi.

Ümumiyyətlə, elmi ədəbiyyatda XVI əsr-ərəb mədəniyyəti və ədəbiyyatının durğunluq dövrü kimi qiymətləndirilir. Orta əsrlərin son mərhələlərində ərəb poeziyasının mövcud vəziyyəti haqqında görkəmli şərqşünas alim İ.Kraçkovski yazırdı: «X-XI əsrlərdən başlayaraq müəyyən parlaq istisna hallarına baxmayaraq, ümumilikdə bütün dövr ümitsiz bir tənəzzülü əks etdirirdi. Onu əsasən yeni üslubun hədsiz, normadan artıq inkişafı hipertrofiyası səciyyələndirir ki, bu zaman nəinki sujet, hətta digər ədəbi üsullar da şair üçün heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Şairlər şeirin məzmununa əhəmiyyət vermədikləri halda, bədii dil və vəzn baxımından bütün məharətlərini nümayiş etdirirdilər.

Ümumiyyətlə, ərəb poeziyası XIV əsrdən başlayaraq say etibarlı ilə azalmayaraq ənənəvi çərçivə daxilində mövcud olmaqda davam edirdi, lakin mahiyyət etibarilə çox acınacaqlı bir vəziyyətdə idi, bəzən isə tamamilə susur, ölgünləşirdi. XV-XVIII əsrlər bu poeziya üçün ən tutqun bir dövrdür» [174, 259-262].

Bu fikirlərin davamı kimi digər şərqşünas alim A.Krımskinin də mülahizələri çox maraqlıdır: «XVI-XVIII əsrlər ərəb söz sənəti məzmunca çox yoxsullaşmışdı və bir sıra istedadsız «şairlərin» sayəsində şablon mövzu və üsulları ilə qədim şeir nümunələrinin təqlidinə çevrilmişdi. Orijinal bir poeziyanı ritorik nəzm əvəz etmişdi. Qəsidələr isə qədim islamaqədərki və erkən xilafət dövrü şerinin süni klassik bədəvi ruhunu əks etdirən bayağı bir formanı təqib edirdi» [176, 47].

Müxtəlif tədqiqatçılar ərəb şerinin tənəzzül xüsusiyyətlərini araşdırarkən, bu dövrün real təsvirini verməklə yanaşı, bu tənəzzül və durğunluğu doğuran səbəblər haqqında da müxtəlif mülahizələr irəli sürmüşlər. Ərəb tədqiqatçıları Əhməd Əmin, Hənnə əl-Fəxuri XVI-XVIII əsrlər ərəb şeirinin öz inkişafında geriləməsi, durğunluğa uğraması səbəblərini ərəb ölkələrinin Osmanlı imperiyası tərəfindən istila olunması nəticəsində bu ölkələrdə türk dilinin hakim dilə çevrilərək ərəb dilini sıxışdırması və ərəb dilinə yad və kinli münasibətin bəslənməsi ilə izah edirlər [213, 294; 238, 198]. Görkəmli şərqşünas alim İ.Filştinski Osmanlı istilalarının ərəb ədəbiyyatına göstərdiyi təsiri bir qədər fərqli mövqedən açıqlayaraq, durğunluğu sosial-tarixi faktorla-ərəb aristokratiyasının ümummüsəlman cəmiyyətində hakim mövqeyini itirməsi ilə əlaqələndirirdi: «Ərəb poetik incəsənətinin tənəzzülü ərəb klassizminin böhranı ilə əlqədar idi. Qədim ərəb poetik ənənələrinin və şəhər mühitində meydana çıxmış «yeni stilin» (bədi) mürəkkəb qarşılıqlı təsiri nəticəsində özündə bədii dil vasitələrinin yardımını ilə sosial-

siyasi və etik-estetik ideyaların təsdiqinə yönəlmiş yaradıcılığın bədii prinsip, qanun və üsullarının bütöv bir sistemini əks etdirən klassik üslub yaranmışdı. Ərəb poetik üslubu bədii əsərin yaranmasında digər qeyri-bədii formalarla birgə iştirak edən qaydaların məcmusu kimi çıxış edirdi. Bu zaman bədii əsərin oxucu tərəfindən başa düşülməsi yalnız oxucunun təsdiq olunmuş bədii üslubun əsasını təşkil edən bütün sosial-mədəni və estetik komplekslə tanışlığı şərti ilə mümkün idi. Ərəb klassizmi hakim dairəyə məxsus olan bir hadisə kimi yarandığı və çiçəkləndiyi üçün ilham aldığı mədəni mühitin aradan qalxması onun da tənəzzülü, durğuluğu ilə müşayiət olunmalı idi» [215, 455]. Beləliklə, şərqşünas–alimin mülahizələrindən aydın olur ki, ərəb ədəbi ənənələrinə yaxından bələd olan insanların asanlıqla qəbul etdiyi söz sənəti onu yüksək qiymətləndirən himayədarlar dairəsi daraldıqda, daha doğrusu «saray» sırf ərəb mənşəli hakimlərə məxsus olmadıqda ərəb poeziyası böhran keçirməyə başladı. Digər şərqşünas alim A.Krımski isə yeni hakimlərin – Osmanlı sultanlarının ərəb dilinə yad münasibət bəsləmələri haqqında mülahizələrə qətiyyətlə etiraz edərək yazırdı: «Heç bir vəchlə düşünmək olmaz ki, XVI əsrdən etibarən ərəb ədəbiyyatının tənəzzülə uğrayaraq zəifləməsi yad istilaçılar – Osmanlı türklərinin hakimiyyətlərinə məhkum ərəb xalqlarının ədəbi-yaradıcı həyatına düşmən münasibəti ilə əlaqədardır. Türklər müqəddəs Quran və islam ilahiyyatının dili, ümümmüsəlman elminin əsas tərkib hissəsi kimi ərəb dilini yüksək qiymətləndirirdilər. Bir çox Osmanlı ədibləri özləri ərəb dilində yazmağa cəhd göstərirdilər. XVI-XVIII əsrlər ərəbdilli ədəbiyyatda türklər say etibarlı ilə heç də axırıncı yeri tutmurdular» [176, 35]. Bizə belə gəlir ki, XVI əsr ərəb söz sənətində hökm sürən durğunluqdan bəhs edərkən onun səbəbini ilk növbədə bu poeziyanın inkişaf

dinamikasındakı ləngimədə-onun XIII-XV əsrlər ərəb poeziyasının ənənələri və nailiyyətləri çərçivəsindən kənara çıxma bilməməsində axtarmaq lazımdır.

Beləliklə, XVI əsr Bağdadda yaranan ərəb şeiri nümunələri də bu dövr ərəb poeziyasının bir hissəsi kimi öz təkamül dövrü ilə müqayisədə çox sönük bir durumda idi.

XVI əsr Bağdad ədəbi mühiti haqqında məlumatları hifz edən mənbələri araşdırarkən bu dövr Bağdadda anadilli poeziyamızın yaradıcıları ilə müqayisədə ərəb dilində yazıb yaranan şairlərin sayının çox cüzi olduğunu şahidi oluruq. Görkəmli Misir alimi Hüseyin Mucib əl-Misri bunu bu dövrdə məlum səbəblər üzündən ərəb ədəbiyyatı və mədəniyyəti mərkəzi funksiyasının Bağdaddan Qahirə və Şama keçməsi ilə əlaqələndirir və göstərir ki, mərkəz olmaq etibarı ilə ərəb ədəbi hərəkatı məhz bu şəhərlərdə rəvac tapmışdı və bir sıra ərəb ölkələrindən olan ədib və şairləri cəlb etmişdi. Eyni zamanda Bağdad şairləri də məhz bu şəhərlərdə ədəbi yaradıcılıqla məşğul olaraq Bağdad ədəbi mühitindən xaricdə fəaliyyətlərini davam etdirmişlər [279, 159].

Məşhur İraq alimi Abbas əl-Əzzavi özünün «İraqda ərəb ədəbiyyatı tarixi» əsərində XV-XVI əsrlərdə Bağdadda ədəbi yaradıcılıqla məşğul olan ərəb poeziyası nümayəndələrindən bəhs edərkən onları «Bağdad ədəbi mühitinin zamanın sınağı ilə üz-üzə qoyduğu şairlər» adlandırır və yazır: «Bu şairlərin yaradıcılığı Bağdadda mövcud olan ərəb ədəbi məclisləri və toplantılarında nümayiş etdirilirdi. Lakin bəzən bu məclislərdə əbədi-bədii zövğün yüksək olmaması seçim və qiymətlən-dirmə prosesinin dəyərini azaldırdı» [269, 238].

Tədqiqatçı alim bu poeziyanın ideya-mövzu xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən dini mövzuların geniş intişar tapdığını, Məhəmməd peyğəmbərə (ə) həsr olunmuş mədhiyələrin üstünlük

təşkil etdiyini xüsusi vurğulayırdı [269, 245]. Görünür, yerdəki fəlakətlərin aramsız və çıxılmazlığı, qanlı daxili çəkişmələr hədsiz ümitsizliyə qapanmış insanların öz nəzərlərini göylərə qaldırmasına, möhnət dolu bu dünyadan üz döndərib ilahi aləmdə, müqəddəs varlıqlarda təsəlli axtarmasına səbəb olurdu. İnsanlar şiə təlimində mənəvi qida, yeni əxlaqi ideallar tapırdı ki, bu da nəticə etibarilə sufi - mistik meyllərin, şiəlik motivlərinin poeziyada geniş əks olunmasına gətirib çıxarırdı. Xüsusilə, şiə elegiyalarında Həzrət Əli (ə) bir əzabkeş, cəfəkeş kimi müqəddəsləşdirilib, pərəstiş obyektinə kimi təqdim olunurdu.

Bağdadda ərəb poeziyasının nümayəndələrinin sayı az olduğu kimi, mənbələrdə onların şəxsiyyətləri və yaradıcılıqları haqqında verilən məlumatlar da cüzdür. Bu məlumatlara diqqət yetirək:

Əl-Ğəyaz əl-Bağdadi təxəllüsü ilə tanınan Abdullah bin Fəthullah əl Bağdadi fəzilətli ədib və şair olmuşdur. Şeirlərindən ibarət divanını tərtib etmişdi. İraqın XV əsrə qədərki tarixindən bəhs edən əsəri müəllifidir. Əl-Ğəyaz əl-Bağdadi eyni zamanda gözəl xəttat olmuşdur.

İbn əl-Həkim – əsl adı Əbu Abdulla Cəmaləddin Məhəmməd əl-Bağdadi olmuşdur. Bağdad ədəbi mühitində həm gözəl nasir, həm şair kimi tanınmışdır. Əbibin müasirlərindən Unsi təxəllüsü ilə şeirlər yazan Bağdad qazisi Əbdüllətifə ünvanladığı mənzum məktubları bədii irsində xüsusi yer tutur. O, İraqın və digər ərəb ölkələrinin bir sıra şairləri ilə ədəbi yaradıcılıq əlaqələri qurmuş və yazışmışdır. Şairin dini mövzularda qəsidələri mövcuddur.

Nasir əd-Din bin Suveydən dövründə الدرّة النقيّة لأهل العلم و النقيّة (saf elm əhli üçün xalis dürr) adlı ədəbi əsəri və şeirlərindən ibarət divanı ilə məşhur olmuşdur [269; 255; 248].

İbn Mətuq – əsl adı Şihab əd-Din əl-Musəvi olan bu şairin

şeyrlər divanı öz dövründə çox məşhur olmuşdur.

Göründüyü kimi, mənbələr çox az sayda şairin adını hiifz etmişdir və onların haqqında verilən məlumatlar isə bir neçə cümlədən ibarət olmaq etibarlı ilə çox səthi və naqısdır, daha çox xronoloji xarakter daşıyır. Bu şairlərin poetik irsindən nümunələrin yoxluğu isə onların yaradıcılığı ilə bağlı hər hansı bir mülahizəni yürütməyə qətiyyən imkan vermir. Məhz bu səbəbdən XVI əsr Bağdad ədəbi mühitinin inkişaf xəttinin digər qütbündə dayanan ərəbdilli poeziya və onun nümayəndələri haqqında təsəvvürlərimizi mənbələrdə verilən cüzi məlumatlarla məhdudlaşdırmağa və bununla kifayətlənməyə məcburuq.

Beləliklə, «ərəb eşqi, fars ruhu və türk qılıncı ilə qurulan» Bağdadın XVI əsr ədəbi mühitinin ümumi mənzərəsinə əsasən Bağdad və onun ətrafında fars, türk və ərəb şeiri və ənənələri bir-biri ilə kəsişirdi. Bu, əsrlər boyu Şərqi mədəniyyətinin mərkəzi rolunda çıxış edən Bağdadın tarixi reallıqlarından doğan bir fakt idi. Əslində isə, XVI əsr Bağdad ədəbi mühiti Azərbaycan şerinin ruhu və ənənələri üzərində köklənmişdi. Bu dövr Bağdadı Azərbaycan ədəbiyyatı və sənəti baxımından yüksək bir ədəbi mühitə-şeiri ilə əsrləri geridə qoyacaq üçdilli dahi Füzulini yetirməyə qadir bir mühitə malik olduğunu nümayiş etdirmişdir. Bu isə belə bir həqiqəti bir daha təsdiq edir ki, «Füzuli hər hansı bir təsadüfün məhsulu deyil, tarixi, siyasi, dini, ictimai və mədəni bir sərvətin və şəraitin oğludur. O, «Dar-üs-Səlam» bağçasında açan Türk çiçəklərinin ən gözəlidir» [117, 64].

III FƏSİL

FÜZULİNİN ƏRƏBCƏ QƏSİDƏLƏRİNİN İDEYA-MÖVZU XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Füzulinin ictimai mühitə münasibəti və tarixilik

Dərin fikirlər, aşiqanə hisslər poeziyası olan Füzuli sənətinin ictimai siqləti də böyükdür. Məddahlığı ikrahla rədd edərək aşiqanə sözlər söyləyən şairimiz «həqiqət ifadəsinin ikinci şəkildən də – məzəmmət, tənqid, ifşa formalarından da» [2, 32] məharətlə istifadə etmişdir. «Salam verdim – rüşvət deyildir deyü almadılar» - [35, 390] kimi ölməz kəlamı ilə dövrünün bürokratik sistemini damğalayan Füzuli zəmanəsinin ictimai mühitinin bütün sahələrinə nüfuz edən sənətkar olmuşdur. Öz dövrünün oğlu, həm də şair-mütəfəkkir oğlu olan Füzuli yaşadığı zaman və mühit çərçivəsində baş verənlərə biganə qala bilməmişdir. Müasirlik və sağlam həqiqət duyğusu Füzuli şeirinin başlıca xüsusiyyətlərindəndir. Onun müxtəlif səpkili sənət nümunələrində yaşayıb-yaratdığı zamanın ab-havası duyulur. Görkəmli ədib və alim M.İbrahimov Füzuli haqqında məqalələrinin birində qeyd edirdi: «Füzulinin böyüklüyü elə ondadır ki, nədən və nə barədə yazırsa daim dövrünün ruhunu, zəmanəsini əks etdirirdi. Füzuli heç vaxt zəmanəsindən ayrılmırdı. Dövrün faciə hadisələrindən özünü fikrən də olsa, kənara çəkmirdi. Bu hadisələrlə yaşayır, bu hadisələri özünəməxsus poetik üslubda əks edir, yeri düşdükcə dövrü qırmaqlayırdı» [50, 18].

«Coşub-daşan qəlbə malik və görüb-ağrı keçirdiklərini mütləq qələmə alan» [5, 56] Füzulinin ərəbcə qəsidələri də bu keyfiyyətlərlə aşılanaşdır. Şair bu sənət nümunələrində də beytlərarxası fəlsəfi ümumiləşdirmələr yolu ilə, lakin şeirin

tünd, qatı boyalarından bəhrələnərək zamanın çirkinlikləri üzərindən pərdəni qaldırır, dövrünün ictimai-mənəvi kəsirlərini – ədalətsizliyi, cahillik və nadanlığı, mənəvi düşkünlüyü üzə çıxarır. Yaşadığı mühitdən öz mənəviyyatı ilə qat-qat yüksəkdə duran böyük sənətkar həssas qəlbi ilə zəmanəsinin rəzalətlərindən dəhşətə gəlir və təəssüf, istehza, şikayət və yangı dolu fəryad çəkir:

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| فما أنا للأيام فيه معاتب | على عنادا لو تقدم جاهل |
| ادلة هذا الاعتبار الكواكب | عن السعد اعلا منزل النحس عادة |
| الصحة تاخير الكرام عن الردى | على صادق فى الصبح قدم كاذب |
| تثنت بتغريد الجبين الذوائب | على النور تغليب الظلام ميين |
| مقدم اعضاء الحماية حاجب | لكل من الامال حجب اما بدا |

[2 q. b. 11-15]

(Nəhs, bəd əməlin səadətdən üstün, yüksək olması ənənədir. Ulduzlar da bu məqama, bu münasibətə nişanədir. Bu bir həqiqətdir ki, rəzil adam kərəmətli, şərəfətli adamı geridə qoyub, ondan öndə gedir. Yalançı sübh həqiqi səhərdən tez açılır. Qaranlığın, zülmətin nur, işıq üzərində qələbəsi bəyandır, aydındır. Bu, gözəlin tellərinin onun parlaq alınına tökülərək örtməsinə bənzəyir. Hər bir arzu mənəcə, sədd qarşısındadır (gizlənmişdir)).

Bu beytlər başdan-başa orta əsr həqiqətinin mahiyyətinə nüfuz və onu inkardır, həyatın insan hüquqlarını tapdayan, şəxsiyyəti iflic edən kor və amansız qayda-qanunlara qarşı ittihamdır. Bu misralar rəzalət, yalan və mənəvi şikəstlik üzərində qurulan ictimai mühiti bütün mənzərəsi ilə gözlərimiz qarşısında canlandırır: bu mühitdə mənəvi əsarət həddini aşıb, yalan, fəsad baş alıb gedir, alçaq xislətlilər ucalıqda, alilər ayaqlar altındadır, zəkaya qiymət verilmir, nadanlar və cahillər hörmət sahibidirlər. Göründüyü kimi, Füzuli müasiri olduğu mühiti ruhi-mənəvi əzab və işgəncələrin hökm sürdüyü bir

mühit kimi təsvir edir. Şair psixoloji məqamı ön plana çəkərək mühit və insan probleminə aydınlıq gətirməyə çalışır. İnsanın və insanlığın məruz qaldığı tragizmin poetik mənzərəsini bizə təqdim etməyə çalışan Füzuli «idrakin və əxlaqın konkret ictimai gerçəklikdəki böhranlı və sarsıntılı məqamlarını şeirin predmetinə çevirir» [5, 61].

Füzulinin ictimai həyata gözüaçıq münasibəti onun hər beytində duyulur, şair cəmiyyətdə qarşılaşdığı bütün nöqsanları öz mənəviyyat prizmasından keçirir:

نیست صلاحاً ما را یت من الردی یزید الاسی عند المساوی المعایب
[2 q. b. 21]

(O qədər pislik gördüm ki, xeyirxahlığı yaddan çıxardım. Pisliklər içərisində ikən eybəcərliklər qəmimi daha da artırdı).

Cəmiyyətdə hökm sürən rəzalət və riyakarlıq həssas qəlbli şairi o qədər incitmiş, o, öz zəmanəsindən o qədər pislik görmüşdür ki, qətiyyətlə dünyada düzlük olmadığı qərarına gəlmişdir. Füzuli elə bir cəmiyyətdə yaşayırdı ki, müxtəlif qayələr və əxlaq normaları bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edirdi. Bütün bu ziddiyyətlərin toqquşduğu, mənəvi tarazlığın pozulduğu mühitlə üz-üzə qalan şair öz pərişan halından şikayət edir:

رفعت سموم النائبات بسلوۃ حسبت حلول الاتیات کما مضی
تمسک ذیل الصبر عظم کربتی فما هو اردی من معاشرۃ الردی
قبول رضا ۛ الخلق غیر خلقتی فویل لمن یمضی له العمر فی الریا
لکل من الحساد نبیل مفوق من اللوم فی الافعال یر مون من یری
[1 q. b. 2-5]

(Mən bədbəxtliklərin (acı) qayğılarını təmkinlə, təskinliklə aradan qaldırdım və yeni gələn bəlaları keçmiş hesab etdim. Səbrin ətəyindən möhkəm tutmağım qəmimi, kədərimi bir az da artırsa da, o, ölümün özü və yaxınlığı qədər məhvedici deyil.

İnsanların razılığını qəbul etmək xilqətini dəyişib, vay olsun o şəxsə ki, ömrü riyakarlıqla keçir. Bütün həsəd edənlərin mələmət adlı fəvqəladə bir oxu vardır, gördüklərini vururlar).

Şair mənəvi çirkinliklər girdabında boğulur, həsəd əhlindən, paxıl və ikiüzlü insanlardan şikayət edərək saf, nəcib insanların belə mənəni düşkün adamların hücumuna məruz qalmasını, onlardan aman tapa bilməməsini ürək ağrısı ilə bəyan edir. Hər addımda riyə və hiylə sahiblərini görənlər Füzuli, «vay olsun o şəxsə ki, riyakarlıqla ömür keçirir» – deyərək cəmiyyətin xislətindəki bu eybəcərliyə öz üsyanını bildirir. Cəmiyyətin üz tutub getdiyi bu qorxunc yol - əxlaq və mənəviyyatındakı bu təfriqələr Füzulinin daxili dünyasına, həyat və həqiqət idealarına ziddir, mənəvi böhranın öz ağuşuna aldığı bu mühit Füzuli üçün yaddır. Öz daxili dünyası ilə zəmanənin fəvqündə duran şair bu rəzalət və cəhəlat məmləkətində tək-tənhadır. «Füzuli təkliyi – mühit içində tənhalıqdır, insanlar arasında kimsəsizlikdir, anlanılmadan, başa düşülmədən, qəmxarsız yaşamaq faciəsidir» [2, 35]:

| | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| لعلی ینجینی مطاهرة الخفی | كنت جوار الاختفاء مخافتة |
| هدیت الی الحصن الحصین من العدی | خفیت عن العذال فی كهف عزلتی |
| بشرط وجود الاعتبار علی الفتی | اهانة عذل العذلين مصیبة |
| مهتك استار السلامة فی الملی | خلعت لباس الاعتبار لأنه |

[1 q. b. 6-9]

(Mən gizli qalmağı müdafiə olunmaq üçün seçdim ki, bəlkə gözə görünməmək məni xilas etdi. Mən mələmət əhlinin tənələrindən tənhalığımı mağarasında gizləndim, düşmənlərdən uzaq bir qalada hidayət tapdım. Mələmət əhlinin tənələrinə etinasızlıq müsibətdir, lakin bu, kişinin etibarını üçün şərtidir. Mən artıq etibar libasımı çıxarmışam, çünki o, insanın cəmiyyətdə salamatlıq örtüyünü (asdarını) parça-parça edir).

Bu beytlərdən aydın olur ki, insan qəlbinin tənhalığını,

kədərini dərindən yaşayan şair sönük, mənəviyyatsız və mənasız ömür sürən mələmət əhlinin arasında sıxılır. Mənəvi dəyərlərin öz qiymətini itirdiyi, etibar libasına malik insanların min bir dərədə, müsibətə düşər olduğu cəmiyyətdən bezən Füzuli gözə görünməmək, onu bu çirkinliklərdən qoruyacaq bir mağaraya sığınmaq istəyir. Füzuli burada Qurani-kərimin Kəhf surəsinin 9-26-cı ayələrində əks olunmuş Əshabi-kəhf (Mağara əhli) rəvayətinə işarə edərək, zalım padşahın zülmündən qorunmaq üçün mömin gənclərin sığındığı mağaranın onları xilas etməsi motivini ön plana çəkir, bu da təsadüfi deyil. Dini rəvayətdə mağara təqiblərdən qaçan gənclərə Allah-təalanın mərhəməti ilə pisləklərdən qorunmaq üçün bir pənah yeri, xilas yeridir, Füzulinin də zəmanə əhlinin mələmətindən, riyakarlığından qorunmaq, gizlənmək üçün belə bir sığınacağa ehtiyacı var.

Füzulinin ülvi-bəşəri hissləri əlilləşdirən, real insanı qeyri-təbii, miskin bir varlığa çevirən mühitin ab-havasına qarşı etirazı müxtəlif formalarda təzahür edir:

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| اتمنعك الواشون ام ليس تعلم | اراك ترى حالى و ما تترحم |
| من اللوم بين الناس ما تتكلم | ام الحال معلوم و لكن مخافة |
| اذا لامك الاعداء لا تتوهم | على قصد قطع الاتصال معاند |
| وفعلى بالفساد العقيدة منضم | بانى كما قالوا محل مروة |

[6 q. b. 1-2; 12-13]

(Görürəm mənim halım sənə məlumdur, lakin sən mənə rəhm etmirsən, qeybətçilər sənə mane olur, yoxsa heç nə bilmirsən? Yoxsa mənim halım sənə əyandır, lakin insanların tənələrindən qorxaraq mənimlə danışmırsan? Düşmənlər sənə tənə edərək mənimlə ünsiyyətini kəsməyə cəhd edərkən onlara müqavimət göstərib heç vaxt fikirləşmirsən ki, mən onların iddia etdiyi kimi insaf-mürüvvətdən əl çəkmişəm, hərəkətlərim pozulmuş əqidəni əks etdirir).

Beytlərdə ən ali duyğular və ülvî hisslərlə yaşayan aşıqə qarşı cəmiyyətin tənə və məzəmmət dolu münasibətini təsvir edən şair insanın hiss və düşüncələrini onun ətraf aləmi ilə təzadından – insan və zaman, mühit və insan münasibətlərindən bəhs edir. Mövcud reallıqla insanı mənəvi-ruhani çarpışmasını qələmə alan şair bunun insanın mənəvi əsarət altında olmasından, «zamanın və onun yetirməsi olan çoxluğun daşlaşmış əxlaq qaydaları ilə yeni insanın səadət və xoşbəxtlik haqqındakı əqidə və düşüncələrin bir-biri ilə ziddiyyətdə olmasından» [5, 48] irəli gəldiyini göstərir. Füzuli bu beytlərdə sevən aşıqın dili ilə ictimai mətləblərə toxunur, «vəslədən, rəhmdən əsər-ələmət olmayan» cəmiyyətdə aşıqın «mürüvvətsiz», «fəsad törədən», «əqidəsi pozulmuş» kimi adlarla damğalanmasını insan mənəviyyatının çirkin adət və ənənələrinin əsiri olması ilə izah edir. Beytlərarxası fəlsəfi ümumiləşdirmələrdən aydın olan budur ki, orta əsrlər mühitində mənəvi buxovlardan azad olaraq ruhi sərbəstliyə can atan Füzulinin lirik qəhrəmanı ideal gözəllik, ülvüyyət və harmoniya axtarışındadır. Şair ümid və istəklərlə yaşamaq istəyir, həqiqət və kamillik ideallarının bərqərar olduğu azad sevgi və azad əməllər dünyasına qovuşmağa can atır. Lakin orta əsrlərin həyat və yaşayış kodeksləri ilə şərtlənən mühit və zaman çərçivəsində ülvüyyət və harmoniya bir xəyal, ilğım idi. Bu səbəbdəndir ki, arzular aləmindən ayrılıb başdan-ayağa rəzalət və çirkab içərisində çapalayan real həyata nəzər salanda şair pərişan olur, qəm dəryasına qərq olur. Məhz şairin bu ruhi təlatümləri «onun böyük iztirabının kökləri, şeirinin tünd boyalarıdır» [4, 55].

Füzulinin cəmiyyətin bələləri ilə səsleşən bu kədəri bəşəri, dünyəvi kədər məqamındadır. Şairin qəmi, nisgili fərdi səciyyə daşımır, fəlsəfi qayəlidir, varlığın, həyatın möhnətidir. «Dərd şairliyin əsas sərmayəsidir» [36, 19] – deyən şairin kədəri

insanın maddi və mənəvi dünyasının faciəsidir, «başsız inkişaf təşvişi, ictimai təkamül və tərəqqi əndişəsi, cəmiyyət müşkülüdür» [23, 40]. Füzulinin beytlərindəki kədər notları onun şair mənliyinin əks-sədasıdır. Şairin «məhəbbəti bəşəri olduğu kimi, onun kədəri də böyük və bəşəri olmuşdur. Yüksək ideallarla yaşayan, dövrünün dönə-dönə qəhrini çəkən, bütün həyatı boyu dünyanı və insanı düşünən, insan ləyaqətinin tapdanmasına dözə bilməyən həssas şair kədərlənməyə bilməzdi. Buna görə də onda kədər dolu misralar, göz yaşları ilə islanmış beytlər çoxdur» [23, 75]. Məs:

لجسمى من اهل الملامة سائر

خلعت لباس الاعتبار فدمعى

[9 q. b. 20]

(Etibar libasımı artıq çıxarmışam və göz yaşlarım cismimi məlamət, həsəd əhlindən bir örtük kimi qoruyur).

Və ya:

كثير و عين الحال من ذاك تدمع

ويشكو عن الحساد أن عنادهم

[11 q. b. 51]

(Bu Füzuli) həsəd əhlindən şikayət eləyir. Onların hədsiz inadına mənim göz yaşlarım təsir etmir və bu inad qarşısında mənim gözüüm daim yaşlıdır).

«Qəm karvanının qafilə başçısı» olan Füzulinin öz dövrünə, mühitinə olan münasibəti onun acı şikayət, yanıqlı giley və göz yaşları ilə aşılənmiş beytləri ilə məhdudlaşmır. Şairin ərəbcə beytləri arasında elə beytlərə təsadüf olunur ki, onlar mənəvi aləminə dalmış insanın öz-özü ilə söhbəti və nəsihəti təsiri bağışlayır:

تنشأ من المتفتن المحتال

يا منبى لا تامن الحيل التى

واحذر معاشره رفعة الانذال

فانظر عواقب من معاشره الردى

[4 q. b. 17-18]

(Ey könül! Xəbis insanların fitnəsinə, hiyləsinə aldanma, onların fitnə-fəsadlarına uyma. Rəzillərlə dost olanın aqibətinə bax, rəzillərdən həzər qıl!)

Əslində, bu beytlər Füzulinin bütün insanlığa olan xitabıdır. Cəmiyyətin reallıqlarını bir daha xatırladan şair zəmanənin çirkabından «həzər qılmaq» çağırışı ilə insanları xilas etmək üçün yollar arayır və öz insansevərliyini nümayiş etdirir. Görünür, Füzuli şeirinin elə bu səciyyəvi əlamətinə əsaslanan Misir alimi Hüseyn Mucib əl-Misri şairimizi «insanlıqı təmsil edən vicdanlı şair» adlandırmışdır [278, 615].

Bütün ictimai eybəcərliklərin və mənəvi şikəstliyin fonunda mövcud mühiti hədəf seçərək, bəzən gileylə, fəryadla, bəzən də acı istehza və qəzəblə ona «atəş açan» Füzuli bu dərdlərə əlac edə bilmədiyindən, nikbinliyə olan ümid hissləri sarsıldığından öz daxili dünyasına qapılır – dünyanın faniliyi haqqında düşüncələrə dalır:

وما سجن الموجبات السوالب من الدهر لا ترج المنى لفنائها
بسعى مرور الدهر فان وذاهب عدو سعى فى ذلتى و اهانتى

[2 q. b. 18-19]

(Bu fani dünyaya ümid bağlama, ondan heç bir şey gözləmə. Mənim alçalmağıma, zəlil olmağıma, fəlakətə düşər olmağıma səy edən düşmən zamanın axarında bir heç olaraq puç olub gedəcək).

Füzulinin dünyanın faniliyi haqqında düşüncələri onun təmasda olduğu reallıqlara qarşı etiraz forması idi ki, bu məqam şairimizin böyük ehtiram bəslədiyi Həzrət Əlinin də beytlərində öz əksini tapmışdır:

محل فناء لا محل بقاء تحرز من الدنيا فان فناءها
و راحتها مقرونة بعناء فصفوتها ممزوجة بكدورة

[253, 38]

(Dünyadan qorun ki, o, fəna mülküdür, bəqa mülkü yox, şəffaflığı qaranlığa bürünmüş, rahatlığı əziyyətə qarışmışdır).

Əslində, Füzulinin dünyaya münasibətinin belə mənfi xarakteri onun cəmiyyətinə, dövrünə qarşı tutduğu mövqe ilə şərtlənir. Şair təsəvvüfdə geniş yayılmış «əl-bəqa bə'd əl-fəna» tezisinin «müstəqim – simvolik xəttini» [5, 45] əsas götürərək, fəna mülkündə bəqanı axtarır, həyati fəlakətlərdən uzaqlaşmaqla – cismani yoxluqdan keçməklə əbədiliyə çatmağı mümkün hesab edir: Şairin qəlb pərişanlığının bəlkə də zirvəsi olan bu beytlər onun qəmdən, kədərdən azad olmaq – mənəvi kamilliyin bərqərar olduğu zaman və mühitə qovuşmaq istəyindən xəbər verir.

Beləliklə, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində onun mühit və zəmanəsinə olan münasibətinin aydınlaşdırılması bu mülahizəni bir daha təsdiqləyir ki, «o, qaranlıqlar dünyasında parıldayan aydın bir zəka, dövrünün çirkinliklərini ifşa edən, hər cür alçaq və çirkin hisslərdən tamamilə uzaq və onlara zidd olan, onların fəvqündə duran, zəmanəsini qabaqlayan, son dərəcə mütərəqqi baxışlar irəli sürən bir düha idi. Ahı ilə fələkləri yandıran Füzuli qəlbi və düşüncəsi ilə insana məhəbbətin böyük məşəllərini yandırır. «Qəm karvanı» olan Füzuli sözün əsl mənasında zülmətdə nur idi» [62, 25].

Füzulinin fəlsəfi-etik və estetik görüşləri

Böyük sənətlə, sənətkarla doğma xalqı arasında həmişə ilahi bir ünsiyyət, bağlılıq olur. Xalqla Füzuli arasında əsrlərlə davam edən ünsiyyət, qırılmaz mənəvi əlaqənin milli ruhumuzla, əxlaqi-fəlsəfi, bədii-estetik təfəkkürümüzə bağlı olduğu təsdiq olunmuş bir faktdır. Böyük şairimizin yaradıcılığında bədii və fəlsəfi təfəkkür çulğalaşmış, vəhdət təşkil etmişdir. Füzulinin

bədii kəlamları hikmətlə, müdrikliklə yoğrulmuşdur. Onun «hər sözü bir pəhlivan» [34, 347] olan şeirləri fəlsəfi fikirlərinin, ümumilikdə təfəkkür və dünyagörüşünün gözəl nümunələridir. Füzuli sözün həqiqi mənasında mütəfəkkir şairdir. Onun hər üç dildə yazılmış sənət nümunələrindən ən yüksək mənəvi məziyyətlərlə aşılانmış nəcib bir insanın, doğru əməllərə səsləyən kamil bir həyat müəlliminin, dövrünün bütün elmlərinə yiyələnmiş alim və mütəfəkkir sənətkarın surəti boylanır. Dahi şairimiz universal bilik sahibi olmuşdur. Böyük söz ustasının Fars divanının Dibaçəsində oxuyuruq: «Elə ki, uşaqlıq dövründə dünya karxanasına etibar nəzəri ilə baxdım, maarif kəsb etmək gözəlini özümə məşuqə etdim... Mən bütün ülum və fünunu özündə toplamış bir insan olmaq üçün çalışırdım» [36, 21]. Füzuli alim şairdir. «Şairliklə alimlik Füzulinin şəxsiyyətində və yaradıcılığında birləşmişdir. Şair Füzuli poeziyasında alimdir, alim Füzuli də elmi mülahizələrində şairdir» [23, 5]. Mütəfəkkir şair elm və şeirin əlaqəsinə işarə edərək yazmışdır: «Zira ki, elmsiz şeir əsası yox divar olur və əsassız divar qayətdə bətibar olur» [34, 43]. Füzulinin ədəbi deviz kimi alimənə irəli sürdüyü «elmlə şeir» anlayışı intellektual şeir tələbi kimi başa düşülməlidir. Fars divanının Dibaçəsində «gah ərəbcə şerlər yazdım və ərəb fəsihlərini müxtəlif ərəb mənzumələrimlə şadlandırdım. Bu, mənim üçün asan oldu, çünki mənim elmi mübahisə dilim ərəbcə idi,» [36, 18] – yazan şairimizin elə ərəbcə şeirləri də onun elminin müəyyən tərəflərinə işıq salır. Füzuli bəzi elmi-fəlsəfi mübahisələrini bədii şəkildə, obrazlı mühitdə ifadə edərək ərəbcə qəsidələrinin müəyyən qisminə «elm bəzəyi» vurmuşdur. Elmi və bədii sözün vəhdətinin nəticəsi kimi meydana çıxan bu beytlər intellektual şeir nümunələrinə çevrilmişdir. «Elmi biliklərini bədii əsərlərində nümayiş etdirən, hər zaman oxucuya elmin, həyatın müxtəlif

sahələrindən məlumat verməyi sənətkarlığın zəruri şərtlərindən sayan» [3, 255] Məhəmməd Füzuli ərəbcə qəsidələrinin birində deyir:

فلو لم يكن مربوطة بولاية
بشخص وجود الممكنات مفاصل
لردت من الاعراض كرها جواهر
وفرت عن الارواح رعبا هياكل

[10 q. b. 31-32]

(Bu varlıq aləmi bir insan cisminin oynaqlarına bənzər. Əgər bu mövcudat (Əlinin) vilayətinə bağlı olmasaydı, vahid bir hala gəlməsəydi, onda varlıqlar öz yerində qərar tutmaz, cahan tarmar olardı. Cövhər ərəzdən ikrahla uzaqlaşar, cisim qorxudan ruhdan qaçardı. (Cisimdə ruh qorxudan qalmazdı).

Həzrət Əlinin şəxsiyyətinin mübaligəli şəkildə mədh olunduğu bu beytlərdə Füzulinin cövhər və ərəz, ruh və cism (vücut) barədə fəlsəfi görüşləri əks olunmuşdur. Cövhər (substansiya) və ərəz (aksidensiya – hadisə və əşyanın mahiyyətini, əsasını təşkil etməyən xassə, sonradan qazanılmış əlamət) məsələsi, onların nisbəti və qarşılıqlı əlaqəsi Füzulinin varlıq haqqında olan fəlsəfi görüşlərində diqqəti cəlb edir. Yuxarıdakı beytdə özünəməxsus poetik ustalıqla cövhərin sabit olduğunu vurğulayan şairin fəlsəfi məntiqinə görə cövhər – əsl mahiyyətdir və o dəyişməzdir. Cövhərin sabitliyini qəbul edən şairimiz «maddə əslini itirmir, yox olmur» ideyasını da təsdiq etmiş olur və bununla da «əsasın möhkəmliyini, atributiv keyfiyyətlərin olduğunu, hər bir şeydə kökün davamlı olması, ikinci dərəcəli xassələrə, sonradan əldə edilmiş və keçici xarakterdə olan sifətlərə nisbətən əsl məğzin müəyyən həddə qədər daimiliyini nəzərdə tutur ki, belə fikir şifahi xalq yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır. Məs: ot kökü üstə bitər [62, 117]. Eyni zamanda beytdə ruh və onun vücuda nisbəti haqqında da fikir mövcuddur ki, şair «Mətləul – etiqad» adlı fəlsəfi traktatında bu məsələyə geniş şərh verərək, problemə

daha çox psixoloq kimi yanaşmışdır. İnsanın nəfs (ruh) və bədəndən (cism) ibarət olmasını qəbul edən Füzuliyə görə «bədən ruhun surəti, təzahür etdiyi, şəhadət aləmində yetkin xassələri və qüvvələrinin üzə çıxdığı yer olduğuna görə ona (bədənə) möhtacdır və ondan ayrılmazdır». Bir çox ilahiyyatçı və filosof sələfləri kimi Füzuli də ruhun ölümsüzlüyünü, vücudun məhvindən sonra qaldığını təsdiq edir, lakin onu da bildirir ki, vücud ruhsuz yaşaya bilmədiyini kimi, ruh da vücudsuz tam şəkildə ləzzət ala bilməz [41, 87]. Göründüyü kimi, şairin yuxarıda sitat gətirdiyimiz beyti məhz onun bu fəlsəfi görüşlərinin poetik biçimli ifadəsidir. Qeyd etmək yerinə düşər ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində idrak nəzəriyyəsi ilə bağlı qiymətli qənaətləri mövcuddur və böyük mütəfəkkirin idrak problemi ilə əlaqədar fəlsəfi düşüncələri onun eşq fəlsəfəsi ilə vəhdətdə araşdırılmışdır.

Fəlsəfi dünyaduyumunun, mənəvi axtarışlarının əsasında mühüm, kosmo-qonik, etik problemlər duran Füzuli poeziyasının çıxış nöqtəsi insan yaşayışının mənası və məqsədidir. İnsanpərvərlik – Füzuli şeirinin ideya məhvəridir. Nəcib insane-pərvərlik ideallarının carçısı olan, böyük sələfi Nizami Gəncəvi kimi insanı varlığın tacı bilən və «aləm sədəfində insandan qiymətli gövhər» [37, 26] tapmadığını yazan Məhəmməd Füzulini insanın cəmiyyətlə münasibətlərinin ahəngdar şəkllə salınması, ziddiyyətlər və eybəcərliklərlə dolu ictimai həyatda xoşbəxtliyə hansı yollarla nail olması kimi köklü məsələlər düşündürürdü. Biz şairin ictimai baxışlarından bəhs edərkən onun müxtəlif əxlaqi prinsip və qayələrin toqquşduğu bir cəmiyyətdə yaşadığını qeyd etmişdik. Görünür, bu səbəbdən Füzuli qayəsində insan amilinin durduğu və mütərəqqi fəlsəfi-əxlaqi və didaktik görüşlər təbliğ edən şeirlər yazmağı özünə müqəddəs borc bilirdi. «Cəmiyyətdən narazı, mənəvi üsyanın yalnız tənqid

pilləsində olan böyük hümanist düzəlməsi ümitsiz, islahı müşkül, «mütləq eybəcər» bəşəri sifətin mümkünlüyünə inanmamış» [23, 123] və daxili təkamül, özünütərbiyənin insandakı naqisliklərin mühüm qismini dəf etməyə qadir olduğuna etiqad etmişdir. «Riya əhlinə həm çox etiraz etmək riyadəndir» [34, 121] – deyən şair öz sənətinin qüvvəsinə, ideyalarının qüdrətinə arxalanaraq bəşərin əxlaqına təsir göstərməyə çalışmışdır. Şairin yaradıcılığında əxlaqi fəlsəfi bir kateqoriya kimi tədqiq edən prof. F.Qasımzadə yazır: «Məhəmməd Füzulinin etik görüşləri silsiləsində diqqət cəlb edən cəhətlərdən biri onun yüksək əxlaqi sifətləri təbliğ etməsidir» [62, 276].

Kamil insan tərbiyə etmək – böyük şairin humanist konsepsiyasının əsasını təşkil edir. Bütün əsərlərində olduğu kimi ərəbcə qəsidələrində də bu məsələyə müəyyən qədər yer ayırması Füzulinin insanlıq və mənəvi azadlıq amalı ilə bağlıdır. «Estetik ideyalı surət və mənəvi gözəlliyi olan» [85, 6]. Füzuli insana qarşı olduqca tələbkardır. O, mənəvi-əxlaqi düşkünlüyü «aləm sədəfində ən bahalı gövhər» olan insana yaraşdırmır. Mənəvi saflıq və gözəllik Füzuli üçün əsasdır:

فما الكسر الا فى الاضافة واجب
لنيل العلا ان المميز ناصب

حريص هوى الدنيا تكسر قلبه
مميز فعل الخير والشر انسب

[2 q. b. 16-17]

(Dünya malına və nemətlərinə həris, tamahkar olanın qəlbi qırılır, sınır, bu dünya qarşısında əyilir, lakin qırılma, sınma (kəsrə) yalnız birləşmədə (izafətdə) vacibdir. Xeyirlə şəri bir-birindən fərqləndirən, onların arasında sərhəd qoya bilən kəsə ən uca məqam nəsis olar. Fərqləndirmənin (yəni təmyizin) əlaməti nasibdir (yəni təsirlik haldır)).

Böyük şairimiz bu beytlərdə insan həyatının məqsəd və qayəsini açıqlamışdır desək, yanılmırıq. Yüksək əxlaqın

meyarını məhz insanın xeyir və şər, yaxşı və pis arasında sərhəd qoya bilməsi ilə müəyyənləşdirən şair bu zaman insanın əqlinə güvənir. Füzulinin möhkəm əqidəsinə görə xeyri seçərək şərdən uzaq olan, gözəllik, nəciblik və yaxşılığın qəlbində, mənəviyyatında kök saldığı insan daim uca məqamda olar. Şair göstərir ki, hərislik, tamahkarlıq insanı insanlıqdan çıxarır; bu kimi heyvani hissələr şəxsin mənən alçalaraq zəlil olmasına gətirib çıxarır. İnsan yalnız belə kor xislətlərə qalib gələrək düzgün seçim etdikdə ən uca məqama – əxlaqi və mənəvi kamilliyin zirvəsinə çatmış olar. Bu incə mətləb Həzrət Əlinin bir beytində belə vurğulanır:

اقمعهم لشهوته و حرصه

اتم الناس اعرفهم بنفسه

[253, 362]

(Ən kamil adamlar onlardır ki, öz-özlərini tanıyır, öz şəhvət və ehtiraslarını boğa bilirlər).

İnsan həyatına onu mənəvi təkamülə aparan sınaq yolu kimi baxmaq Füzuli şeirinin səciyyəvi xüsusiyyəti kimi təzahür edir. Şairə görə insanlığın səadətinin yolu bəlalı, ağrılı, əzablı bir yoldur. Bu yol dözümlü, müqavimət və mübarizə yoludur, taleyə boyun əymək yox, tale yaratmaq yoludur:

الى الراى فى حب المصائب صائب
عذاب عظيم مؤلم لى صائب
بقدر بلاء المرء تغلو المراتب
فطالب نفع البلية طالب

حلت حين ما حلت على المصائب
مرادى بلاء فالنجاة عن البلاء
مراتب قدرى فى البلاء جليلة
فلا نفع الا تحت درك بلية

[2 q. b. 1-4]

(Elə bir dəm, elə bir vaxt yetişib ki, o, mənim müsibətlərimə, möhnətimə səbəbdir. Müsibəti sevən könül həmişə möhnətə düşər olar. Muradım bəladır, müsibət aşıyıram. Bu bəladan xilas olmaq, ondan nicat tapmaq mənim üçün ən ağrılı əzab olar. Bəla, möhnət mənim qədərimdə, taleyimdə vacibdir. İnsanın həyatdakı uca məqamı onun möhnətinin, acısının miqdarı ilə

ölçülür. İnsanın çəkdiyi müsibət, əzab hər nə qədərsə, onun məqamı da o yüksəklikdədir. Bəlanı, əzab-əziyyəti dərk etməyən şəxs xeyir tapmaz. Bəlaya, bədbəxtliyə düçar olmayan şəxs səadətini qədrini bilməz. Yalnız xoşbəxtlik axtaran şəxs həmişə bədbəxtliyə tuş gələr).

Beytlərin ideya-fəlsəfi məzmunundan aydın olur ki, zamanın məhrumiyyətləri, mənəvi böhranları insanın şəxsiyyətini və mənliliyini daim imtahana çəkir. Səadətə can atan şəxs həyatın bütün bəla və müsibətlərini yaşayaraq, onları öz mənəviyyətə süzgəcindən keçirməlidir. İnsanın mənəvi əzəməti məhz onun çəkdiyi acılarla ölçülür. Çünki yalnız iztirablardan keçib gələn insan onların mahiyyətinə nüfuz etməyə və ümumilikdə həyatın qanunlarını dərk edərək, xoşbəxtliyə aparan yolları tapmağa qadirdir. Məhz bu səbəbdən Füzuli «müsibət aşıqıdır». Böyük söz ustası islam fəlsəfəsində «cəbərlik» adlanan (bax: 76) fatalizmdən irəli gələn əqidə və inancla insani iztirabların qanunauyğunluğu və zəruriliyini göstərir, insanları bütün çətinlikləri yüksək mənəvi vüqarla qarşılamağa çağıraraq onlara əxlaqi fəzilətlər aşılayır:

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| فرحت اذا مالت الى النوائب | الى المجد ارشاد بكل من النوى |
| حلت بمدارة الرقيب الجباب | اعز جفاء الدهر نيل مقاصدى |
| لقاتها تحلو و تعلو المطالب | صلاح لفرط الشوق فقد مطالبى |
| لنجم الغرور الحادثات مغارب | كف النفوس الانكسار من النوى |

[2 q. b. 5-8]

(Həyatda uca məqama çatmaq, şan-şöhrət əldə etmək üçün səy etmək, çətinlikləri dəf etmək lazımdır. Nə qədər çox bəlaya düçar olub, həyatın məhrumiyyətləri ilə üzləşsəm də, heç vaxt pərişan olmuram. Öz məqsədlərimə yetişməyə üçün zəmanənin ən ağır cəfalarına dözüürəm. Sevgilisinə qovuşmaq istəyən kəs rəqib əzablarına tab gətirməlidir. Səlah, xeyirxahlıq şövqdədir, yalnız hədsiz şövqə malik insan öz məqsədlərinə, muradına

yetişə bilər. Məqsədlərinə çatıb, muradına yetən insan xoşbəxtliyini tapır və ucalır. Qəlbin səy və cəhdlərdən uzaqlaşaraq, onlardan imtina etməsi bədbəxtliklər ucbatından qürur ulduzunun qürubuna bənzər).

Füzuli Qurani-kərimdə صبر جميل - «Səbr etmək gözəldir» (Yusif surəsi, 18) ifadəsində əks olunmuş bu gözəl mənəvi keyfiyyət və əxlaqi fəziləti yuxarıdakı beytlərdə əks etdirmiş və bildirmək istəmişdir ki, fədakarlığı bacaranlar, hər cür çətinliyə, əziyyətə sinə gərə bilən səbrli və iradəli adamlar xoşbəxtliyə qovuşa bilərlər. Bu, Füzuli lirikasında yüksək əxlaqi əhəmiyyət daşıyan güclü motivlərdən biridir.

Füzuli insanın kainatın, cəmiyyətin hərəkətverici qüvvəsi olduğunu qəbul edərək, insanın mənən kamilləşməsini, dəyişməsini cəmiyyətin dəyişməsi, təkamülü kimi dəyərləndirirdi. Bu baxımdan şair üçün insanlararası münasibətlər böyük əhəmiyyətə malik idi. Hər hansı bir şəxsin əxlaqına qiymət verərkən əsas meyar kimi bu şəxsin gördüyü iş və əməlləri – cəmiyyətə, insanlığa etdiyi xidmətləri nəzərə alan şair deyir:

حلفت بتوفيق الصلاح مؤيدا

عن اللهو طبعي فطرة متنفرا

[12 q. b. 5]

(Həyatın puç əyləncələrinə təbiətim yaddır. Öz səyimlə xeyirxahlığa yardım edib, xeyir işlər görməyə and içmişəm (söz vermişəm)).

Füzuli səmərəsiz keçən ömrü mənasız sayır. Onun etiqadına görə hər bir bəşər xilqəti cəmiyyətə xeyir verib, öz faydalı əməllərilə səlahə yardım etməyi insani borc bilməli və bununla da həyatını mənalı etməli, onu zinətləndirməlidir. Bu, insanlığın qayəsi və məqsədi, əxlaqi kamilliyin əsas göstəricisidir. Şairin farsca qəsidələrindən birində deyilir:

Çalış xəlqə xeyir ver, xoş sifətlərlə qazan hörmət

Arı bal vermək ilə əldə etmiş şöhrəti, şanı. [37, 334]

Bu nəsihəti ərəbcə qəsidələrində bir daha vurğulayan şair insanlığa belə səslənir:

على الفقر تعويد النفوس تكرم

فما الفقر الا للكرامة جالب

[2 q. b. 9]

(Fəqirlərə qarşı kəramətli və səxavətli olmağı öyrən. Kəramət və mərhəmətə ehtiyacı olmayan fəqir yoxdur, ona yardım etməklə sən öz şərəfini göstərmiş olarsan).

Bu beytlər Füzulinin insanların bir-birinə mərhəmətli münasibətdə olduqları bir cəmiyyət arzusundan xəbər verir. Şair sadəlik, nəciblik, xeyirxahlıq kimi yüksək etik prinsipləri önə çəkərək bildirmək istəyir ki, bu kimi fəzilətlərlə həyat sürən insan öz mənəvi kamilliyini təzahür etdirir. Belə yüksək əxlaqa malik insanlar isə cəmiyyətin, bəşəriyyətin mənəvi-əxlaqi zövqünü formalaşdırır. Çünki fərdləri arasında səmimi insani münasibətlər olan cəmiyyət daxili müvazinətə və mənəvi üstünlüyə malikdir. Belə bir cəmiyyət isə Füzulinin kamil insan tərbiyə etmək üçün aradığı yollardan bəlkə də ən birincisidir.

Məhəmməd Füzulinin ərəbcə qəsidələrində onun estetik görüşləri də yer almışdır və şair estetik kateqoriya olan gözəllik anlayışından yüksək sənətkarlıq və dərin fəlsəfi mühakimələrlə bəhs etmişdir. Qeyd etmək yerinə düşər ki, Füzuli «Mətləul-etiqa» əsərində bu anlayışa elmi-fəlsəfi izahat verərək, gözəllik və çirkinliyin çıxış nöqtələrini açıqlamışdır [41, 61]. Ərəbcə qəsidələrində isə şair gözəllik kateqoriyasını təsəvvüfün «vəhdəti-vücuda» təmayülündən çıxış etməklə şərh edir. Ümumiyyətlə, «Füzulinin sufi görüşlərində panteizm meyilləri, «vəhdəti-vücuda» fəlsəfəsinin təzahürləri görünməkdədir ki, bu cəhət onu Həllac Mənsur, xüsusən Mollayi-Rumi və Mahmud Şəbüstəri kimi mütəsəvviflərə yaxın edir» [62, 78]. Ülvi – ideal

axtarışları Füzuli sənətinin başlıca predmeti olduğundan, belə bir sənət tipi kimi ona təsəvvüf dünyagörüşünün bir çox əsasları – xüsusilə, vəhdəti-vücut fəlsəfəsi yaxın olmuşdur. Vəhdəti-vücut fəlsəfəsinə görə «yeganə bir varlıq varsa, o da görünməz və görünən məqamları özündə birləşdirən Tanrı - Allahdır. Onun mahiyyəti görünməz, sifətləri isə nisbi varlıq kimi görünəndir. Kamil insan nəzərini hara yönəldirsə güzgüdə olduğu tək Tanrı gözəlliyi ilə qarşılaşacaq, «Onu» görəcəkdir. Kainatdakı bütün nəsnələr – hadisat, əşya və məxluqat Allahın təzahürüdür. İlahi qüvvə – mütləq varlıqdır, öz camalını görmək və göstərmək üçün aləmi yaratmışdır» [107, 65].

Füzuli bu mühakimələrdən çıxış edərək qəsidələrinə müqəddimədə yazır: «Həqiqi sevgili gizlənmək örtüyünü zahir olmaq üzündən atıb imkan aynasında öz gözəlliyini cilvələndirdikdə, hər zərrədə özünü göstərib, bu cilvəni tamaşa etmək üçün hər gözdən bir qapı açmışdır» [37, 26]. Şair gözəlliyi də Allah simasının aynası – ilahi qüdrətin təzahürü adlandıraraq ərəbcə qəsidələrinin birində deyir:

جنودك ارباب الجمال و حسنهم مناظر اصحاب النظافة و التقى

[1 q. b. 61]

(İlahi! Camal, gözəllik əhli sənin ordun, əmrə müntəzir əsgərləridir. Onların hüsnü, gözəlliyi isə müttəqi və pak insanların təzahürü, aşkar olması üçün vasitədir, bu hüsn və gözəllik paklığın və müttəqiliyin göstəricisi, əksidir).

Göründüyü kimi, Füzuli Tanrını məhz camal əhlinə təzahür etməsini göstərməklə və hüsnün İlahinin qüdrətini əks etdirməsini vurğulamaqla, gözəlliyin ilahi mənşəli – Tanrı məzhəri olması fikrini önə çəkir. Beytin məna qatından gözəllikdə başlıca amilin mahiyyət olması mülahizəsi aşkar olur. Böyük söz ustadı «Rind və Zahid» əsərində yazır: «Gözəllik Allah sirrinin aynasıdır, Allahxataranların məqsədə çatmaları

üçün yol göstərəndir. Camal Allah nurunun məzhəridir, əbədi feyzin mənşəyidir. Gözəlliyi müvəqqəti hesab etmək cəhalətə dəlalət edir. Çünki onun həqiqəti aradan getmir və yox olmur. Gözəlin surətindən məqsəd keyfiyyətdir, üzvlərinin tərkibinin nisbəti deyil. Sevgilinin camalından məqsəd həqiqətdir, cüzlərin tərtibinin uyğunluğu deyil:

Zənn etmə ki, hüsnün nəşəsi su və palçıqdır

Bəlkə həqiqətdir ki, üzdə aşkara çıxıbdır» [38, 65].

Bələliklə, Füzuli gözəlliyin gözəldə zahir olan həqiqət olduğuna etiqad etdiyindən ki, ərəbcə qəsidələrinin birində deyir:

سرورى و ذوقى من جمالک صادر على كل صنع صانع الحسن قادر
جمالک نور لامع متشعشع مشاهد ذاک النور لله ذاکر

[9 q. b 1; 3]

(Sevincimin və sənə olan meylimin səbəbi sənin camalıdır. Bu hüsnün yaradıcısı qüdrət sahibidir, hər möcüzəyə – hər bir şeyə qadirdir. Sənin camalın bərq vuraraq ətrafi nura qərq edir. Bu nuru görə hər kəs Allah-təalanı zikr edir).

Şair sonrakı beytlərdə daha da irəli gedərək, gözəlliyi həqiqət əhlinə – ilahi həqiqəti axtaranlara məqsədə çatmaları üçün yol göstərən möcüzə adlandırır və bununla da gözəlliyin ifadə etdiyi mahiyyəti açıqlamağa çalışır:

بديع زمان نور لطف جماله تحجب فى سر التشعشع و اغتشا
محير اهل العقل معجز حسنه لان مع الاظهار فى الاختفا فشا

[7 q. b. 11-12]

(Camalının lətafəti nur kimi ətrafa işıq saçaraq hər tərəfi zinetləndirmişdir. O, gah öz nur pərdəsinə bürünərək bərq vurur, gah da qeyb olur, ətrafi zülmətə qərq edir. Əql əhli onun hüsnünün möcüzəsinə heyran olmuşdur. Çünki o, öz zühuru ilə gizli sirləri faş edir, onların üzərinə aydınlıq bəxş edir).

Füzuli hüsnün nur saçaraq ətrafi işıqlandırması, gizli sirlərə aydınlıq gətirməsi fikrini vurğulamaqla gözəlliyin ilahidən

qaynaqlandığını göstərmək istəyir. Gör-kəmli tənqidçi alim Məmməd Cəfər yazırdı: «Füzulinin görüşlərində real maddi varlıqdan başqa, bir «ülvi aləmdən» feyzlənmək motivləri də olmuşdur» [16, 61].

Məhz bu səbəbdən, Füzuli gözəlliyi ali və fəvqəladə təsvir etməklə onu müqəddəsləşdirir və bu müqəddəslik, ilahilik qarşısında təzim, səcdənin vacib olduğunu bildirir:

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| و بحسن نسبته جمال جميل | بدر علا شرفا وطاب به البها |
| ما ليس من آياته التنزيل | نجم سما عزا و مصحف قدره |
| الا علاء و الترفع والتفضيل | فعلى جميع ذوى البها لجماله |
| التسييح و التكبير و التهليل | حتم على النظار عند لقائه |
| التعظيم و التكريم و التبجيل | فرض على الارواح اجلالا له |

[5 q. b. 10-14]

(Ay ondan şərəflənmiş, gözəlliyini və parlaqlığını ondan almışdır. (Sanki o, öz hüsnündən Aya bəxş etmişdir). Bu hüsn onun camalının gözəlliyidir. O, elə bir ulduzdur ki, şərəfi, izzəti ilə yüksəklikdə bərq vurur. Onun qüdrəti elə Müshəfə bənzəyir ki, göydən onun ayələri hələ nazil olmamış, insanlar üçün gizli, sirli qalmışdır. Bütün gözəllik sərvərləri onun camalını görəndə heyrətə gəlir, onu mədh edib, tərifini göylərə qaldırırlar. Onunla qarşılaşıb çöhrəsinə nəzər salanlar İlahinin bu qüdrətindən vəcdə gəlir, İlahinin şəninə, böyüklüyünə təriflər, mədhlər söyləyir və şükr edirlər. Hətta ruhların hörmət əlaməti olaraq ona ehtiram göstərib, təzim etməsi mütləq vacib (fərz) olmuşdur).

Akademik Y.Bertels bu beytlərin birində (13-cü beytdə) müsəlmanların təsəvvüründə yalnız Allah-təala ilə bağlı olan تسييح - təsbih, تكبير - təkbir, تهليل - təhlil kimi spesifik terminlərin işlədilməsini gözəlliyin ilahiləşdirilməsindən irəli gələn xüsusi hal kimi dəyərləndirmişdir [143, 517]. Bu məqamda qeyd etmək lazımdır ki, Qurani-kərimdə varlıq aləminin gözəllik və ahəngdarlığı (əl-Bəqərə, 29; əs-Saffat, 6; əş-Şəms, 7-8),

Tanrının hər şeyi gözəl biçimdə xəlq etməsi (əl-Hicr, 19; əs-Səcdə, 7-9), öz xilqətinə gözəl surət verməsi və nəhayət bütün maddə, mənəvi dəyərlər və təbii-ictimai qanunauyğunluqların Tanrının zatından qaynaqlanması və onun sifətlərinin təzahürləri olması (Loğman, 26) xüsusi vurğulanır.

Yuxarıda sitat gətirdiyimiz beytlərdən Füzulinin gözəllik haqqında təsəvvürləri çərçivəsində insan gözəlliyinə, xüsusilə insan camalının gözəlliyinə böyük önəm verməsi diqqətimizi xüsusilə cəlb edir. Bu məqam Füzuli nəzərində gözəllik anlayışının daşdığı mahiyyət və mənəvi tutumunu aydınlaşdırmaq baxımından çox maraqlı və vacibdir. İlk öncə onu qeyd edək ki, təsəvvüfdə insan amili mərkəzi yerlərdən birini tutur. «İnsan mütləq varlığı şəhadət aləmi ilə bağlayan yeganə qüvvə, Tanrının sifətlərini özündə təcəlli etdirən kiçik aləmdir» [107, 67].

Füzuli də təsəvvüfün vəhdəti-vücut təmayülündən çıxış etməklə bildirir ki, yer üzərində bütün mövcudat və məxluqat uca Tanrının məzhəridirsə, insan İlahi varlığın atributlarından biri sayılırsa, insanın camalının gözəlliyi pərəstişə layiqdir:

أحب ارى وجه المليح لأنه
مصلى على خير البرية و الورى

[1 q. b. 63]

(Mən məlahətli gözəlin camalını görmək istəyirəm, çünki o, yaradılmışların və insanların ən xeyirlisinə dua etmək üçün qibləgah, pərəstiş yeridir).

Qeyd etmək lazımdır ki, insan üzünün gözəlliyinə sitayiş edilməsinin çox maraqlı açıqlaması Türk alimi M.E.Kaanın tədqiqatında öz əksini tapmışdır. M.E.Kaan yazır: «Xarici gözəllik surətin gözəlliyi, daxili gözəllik əxlaqın gözəlliyidir. İnsanın gözəl surətə meyl etməsinin səbəbi Allahın insanın ruhuna öz ruhundan, nurundan xəlq etməsidir. Ayə: «Ona öz ruhumdan üfürdüm». Gözəl üz ruhundur, bədənin deyildir. Bu, ondan məlumdur ki, ölən adama baxılmaq istənməz, insanda

ikrah halı baş qaldırır. Çünki ona gözəlliyi verən ruhdur» [114, 35]. Bu açıqlamada alimin istinad etdiyi ayə Qurani-kərimin əl-Hicr surəsinin 29-cu ayəsidir.

İnsanın gözəlliyini məhz onun ilahi başlanğıca malik olmasında – ona ilahi ruh nəfəs edilməsində görün Füzuli üçün insanın – Adəm övladının zahiri aləminin də öz tərəvəti və gözəlliyi ilə seçilməsinin böyük əhəmiyyəti var. İnsan simasında öz gözəllik idealını axtaran şair yuxarıdakı beytdə Tanrının əlamət və keyfiyyətlərinin insan üzündə əks olunduğunu bildirməklə bu gözəlliyi əlçatmaz ənginliklərə qaldırır, müqəddəsləşdirir və eyni zamanda insanın özünü ülviləşdirir. Bizim bu mülahizəmizi isbat edən ən əhəmiyyətli və tutarlı dəlil Füzulinin ərəbcə qəsidələrində insan simasında İlahi təcəllini görüb onu müqəddəsləşdirən Hürufilik təlimi istilahlının və bu təlimlə bağlı obrazların əks olunmasıdır. Akademik Y.Bertels bu barədə yazırdı ki, «bu qəsidələrdəki obrazlar silsiləsi heyratamiz dərəcədə hürufilərin məşhur konsepsiyalarına uyğun gəlir» [143, 517].

Sufizmlə şiəliyin qovşağında yaranmış bu cərəyanın nümayəndələri bütün sufi təriqətləri kimi öz təlimlərinin isbatını Quranda axtarırdılar [Bax: 145; 130].

Hərflərin və rəqəmlərin mistik mənasını əsas tutaraq Qurani-kərimin şərhinə can atan hürufilər Müqəddəs Kitabın ayrı-ayrı ayələrinin, bir çox müqəddəs kəlamlarının insan simasında əks olunduğunu bildirirdilər [169, 284]. İnsan üzündə xətt cizgilərinin, Quran ayələrinin hürufilik təlimində rəmzi mənalar daşması təsadüfi deyildir. Hürufilərə görə bu əlaqə ilahi bir vəhdətlə bağlıdır [87, 5].

Akademik Y.Bertels Füzulinin ərəbcə qəsidələrində hürufi istilahlının müşa-hidə olunması ilə bağlı belə bir qənaətə gəlmişdir ki, «Füzuli hürufi şair deyildir, ehtimal ki, şair bu

qəsidələri hürufi təriqətinə mənsub bir şəxsə təqdim etmək üçün yazmış və hürufi istilahlарına müraciət etmişdir» [143, 519]. Ə.İnan [110], Ə.Səidzadə [89] kimi alimlərin marağına səbəb olan bu mülahizəyə haqlı olaraq etiraz edən prof. M.Quluzadə yazırdı: «Füzulinin dünyagörüşündəki panteist motivlərlə və gözəlliyin ilahiləşdirilməsi ilə əlaqədar bu meyllərə çox uyğun gələn hürufi istilahları Füzuli şeirinə Nəsimi və digər mənbələrdən gələ bilər» [66, 116].

Füzuli yaradıcılığı tədqiqatçılarının əksəriyyəti Nəsiminin – Şərqi digər qüdrətli sənətkarının dahi Füzuliyə olan təsirindən bəhs etmişlər [Bax: 3; 66; 91; 92]. Həqiqətən, Nəsiminin hürufi ideyaları sonrakı yüzilliklərdə bir çox şairlər tərəfindən mənənilmiş, şairin şeiri hürufilikdən uzaq olan sənətkarlara belə poetik forma və fəlsəfi ideya baxımından təsir etmişdir. Elə buna görə də, yüksək hümanist mahiyyətli, zəngin hissiyyatla zəngin olan Nəsimi poeziyası əsrlər boyu şairləri öz tilsiminə salan Füzuli kimi nəhəng sənətkarı da sirlər dolu əsrarəngiz aləminə çəkə bilmişdir. Təsədüfi deyildir ki, məşhur Türk alimi Abdulqadir Karahan görkəmli İraq tarixçisi və ədibi Abbas əl-Əzzaviyə istinadən İraqda hürufiliyin yayıldığını, Füzuli və Ruhi Bağdadi kimi şairlərin əsərlərində hürufilik təsirinin müşahidə olunduğunu xüsusi qeyd etmişdir [117, 269]. Qeyd edək ki, Xətai irsinin görkəmli tədqiqatçısı Ə.Məmmədov Nəsimi ənənələrinin və hürufi ideyalarının Xətai poeziyasında əksindən bəhs edərkən göstərir ki, «əvvəllər amansız surətdə təqib olunan hürufilik yalnız Səfəvilər dövründə azad nəfəs almağa imkan tapmışdı. Səfəvilər siyasi hakimiyyəti ələ aldıqdan sonra hürufi şairlərimizdən Süruri, Tüfeyli və b. Şah İsmayılın himayəsinə sığınmış, hürufi ideyalarını şüəliklə birləşdirməyə və uyğunlaşdırmağa cəhd etmişlər» [74, 185]. Füzulinin yaşayıb-yaratdığı İraq torpağının müəyyən zaman

kəsiyində Səfəvilərin hakimiyyəti altında olduğunu və bu dövrdə İraq-Azərbaycan ədəbi-mədəni əlaqələrinin öz inkişaf zirvəsinə yüksəldiyini nəzərə alsaq, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində müşahidə olunan hürufilik elementlərinin məhz Nəsimi və onun xələflərinin poetik ənənələri ilə bağlı olduğu heç bir şübhə doğurmur.

Füzuli hürufiliyin termin və təsəvvürlərini qeyri-iradi işlət-məmişdir. Türk alimi A.Gölpınarlı mövləvi, mələməti və həmzəvilərin hürufilik təsiri ilə şeir yazmalarını onların bu sahədə öz biliklərini nümayiş etdirmək istəyi kimi dəyərləndirmişdir [108, 159]. Bu, Füzuli şeirinə də eynən şamil edilə bilər. Görünür, insanı ali məqama yüksəldən, ona kamil varlıq kimi baxan hürufiliyin insansevərlik motivləri insan gözəlliyini əlçatmaz ənginliklərdə təsvir edib, onu müqəddəsləşdirən Füzulinin poetik-fəlsəfi ruhuna uyğun olduğu üçün şeirinə yol tapmışdır. Həqiqətən, Nəsimi və Füzuli poeziyasında xeyli ifadə və obraz uyğunluqları var, bunlar formal səsleşmələrdir, lakin hürufiliyin panteist ideyalarının mahiyyətindən doğan terminoloji səciyyəli vahidlərdir. Ancaq əgər Nəsimi hürufiliyə qəlbən tapınıb öz poeziyası ilə bu təlimin ideyalarını təbliğ edirdisə, Füzuli hürufiliyi bədii zövq kimi – şeirin estetik-bədii zinəti kimi təqdim etmişdir. Füzulinin ərəbcə qəsidələrində hürufiliyin məcazlaşan termin və anlamları, poetik biçimli obrazları hərf və rəqəm mistikası ilə deyil, üz və cizgiləri ilə əlaqədar olaraq istifadə olunmuşdur ki, bu da bizim mülahizələrimizi bir daha təsdiq edir. Qəsidələrə müraciət edək:

| | |
|----------------------------|-------------------------|
| تجب الصلاة على النبي و آله | أحبيت رب ملاحه لجماله |
| سبحان من سر القلوب بفاله | الحسن من آيات مصحف وجهه |

[3 q. b. 1-2]

(Mən elə gözəllik və məlahət sərvərinə aşıq olmuşam ki, bu gözəllik üçün peyğəmbər və onun ailəsinə daim dua etmək

lazımdır. Bu hüsn onun Müshəfə bənzər çöhrəsindəki ayələrdir. Onun xeyirli nişanəsi ilə qəlbləri sevindirənə həmd olsun).

Füzuli gözəlin camalını Quran səhifəsinə bənzədərək orada Quran ayələrinin yazıldığını söyləməklə, insan simasını Tanrının göydən yerə endirdiyi Quran qədər məqəddəsləşdirir. Qurani-kərimin ayələri ilahi həqiqətləri bəyan etdiyi üçün insan simasına da ilahilik, sirli mahiyyət məxsusdur. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Füzulinin Türk divanında da belə beytlərə təsadüf etmək mümkündür:

Üzarü ləbin vəsfin eylər Füzuli

Ona həm müfəssir derəm, həm mühəddis. [34, 96]

Mələmdür ki, Quranın şərhçisinə müfəssir (təfsirçi) deyilir. Füzuli burada özünü məşuqə üzünü vəsf eləyən müfəssir adlandırmaqla, insan üzünü Quran səhifəsinə bənzədir. Və yaxud digər bir beyt:

Nə bilir oxumayan müshəfi - hüsnun şərhin

Yerə gökdən nə üçün endiyinin Quranın. [34, 211]

Bu beytdə də böyük sənətkarın insanın çöhrəsində Quranın yazıldığını söyləməsi hürufilik təsiridir. Füzulinin ərəbcə beytlərində insan simasının epiteti kimi təqdim etdiyi مصحف -üzün müshəfi (səhifəsi) ifadəsi Nəsimi şeirindən eyni ilə götürülərək qəsidələrin bədii materialında yerləşdirilmişdir. Məsələn, Nəsiminin bir qəzəlində deyilir:

Müşəfi-hüsnün həqiqün, ey dilaramım mənəm

Ancaq kim, bu təndə canım var, səndən dönməzəm. [52, 147]

Füzuli insan simasına sirli bir mahiyyət verməyə çalışaraq digər ərəbcə beytlərində söyləyir:

ختم الكلام بان خط عذاره مصحف و نور جماله جبريل

[5 q. b. 15]

(Sözlər xətm edir ki, Müshəf (Quran) onun cöhrəsinin xətlərində, cizgilərində əks olunub, üzünün nuru isə Cəbraildir).

Və ya:

وجاحد ايات الملاحه كافر
اشد شعاعا في الظلام النوائر

هواك نعيم في البقاء مخلد
لحسنك من خط العذار تزايد

[9 q. b. 5-6]

(Sənin məhəbbətin cənnət səadətidir, o, bəqada əbədilik qazanmışdır. Bu məlahət ayələrini inkar edən isə kafirdir. Çöhrənin xətt və cizgiləri sənin gözəlliyini daha da artırır, çünki nur mənbəyi zülmətdə daha parlaq işıq saçır).

Böyük sənətkar insanın üzündəki xətt cizgilərinin Quran ayələrini əks etdirərək rəmzi məna daşmasına işarə edərək, hürufiliyin خط العذار - «üz (yanaq) xətti» kimi terminləşən məcazlarından birini işlətsə də, beytlərdə bu bədii obrazın hürufilik təlimi mövqeyindən ehtiva etdiyi fəlsəfi məzmun bütün qatları ilə üzə çıxarılmır. Nəsimi şeirinin kontekstində hürufiliyin bu anlamına diqqət yetirək:

Şəha, çün surətin Fırqanimizdir

Ol on dörd xətt bizim Quranimizdir. [51, 112]

Hürufilik təliminə görə insanın üzündə 1 saç, 2 qaş, 4 cərgə kirpik olmaqla 7 tük cizgisi var. İnsanların bu xətt cizgiləri anadangəlmədir. Bu cizgilərin özü və yerinin sayı 14-ə bərabərdir. 14 rəqəmi isə Qurani-kərimin nazil olduğu ərəb əlifbasındaki hərflərin sayının – yəni 28-in yarısıdır. Nəsimi də «ol on dörd xətt bizim Quranimizdir» deməklə insanın üz cizgilərində Qurani-kərimin əks olunmasını bildirir. Bununla da şair insan simasını müqəddəsləşdirməklə, insanın öz-özlüyündə ilahi varlığı və onun sirlərini əks etdirməsini bəyan edir.

Göründüyü kimi, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində hürufiliyin anlam və məcazları fəlsəfi fikir yükünü tam qoruyub saxlaya bilməmişdir. Sırf fəlsəfi deyil, fəlsəfi-bədii dəyər kəsb edən bu obrazlılıq bədii materialı bəzəmək – Füzulinin ilahiləşdirərək fəvqəladə məqamda vəsf etdiyi gözəllik haqqında fikirlərinə bir

sirlilik, fəlsəfi dərinlik vermək məqsədilə şeirə gətirilmişdir. Füzulinin meyl etdiyi, onun bədii ilhamının qaynaqlarından biri olan hürufilik poetik abstraklaşdırmada iştirak edərək, şairin beylərinin təsir qüdrətini daha da artırmışdır.

Füzulinin gözəllik haqqında mülahizələrinə vəhdəti-vücut fəlsəfəsindən irəli gələn güclü humanist ruh hakimdir. Gözəlliyi ali məqamda təqdim edən böyük mütəfəkkir bu gözəlliyin daşıyıcısı insanı da ülviləşdirir, ucaldır. Öz sələfi Nəsimi kimi insanı gözəllik və kamillik mücəssəməsi hesab edən Füzuli insanda İlahi qüdrətinin təzahür etdiyini dönə-dönə böyük sevgi ilə tərənnüm edir. Şairin nəzərində insan məhz öz gözəlliyi – həm cismani, həm də mənəvi gözəlliyi ilə ucalıqda, ulvi məqamdadır. Çünki, o, məhz bu gözəlliyi ilə kainatı ehtiva edir, «əl-aləm əs-sağır» – kiçik dünya kimi «əl-aləm əl-kəbir»i – böyük dünyanı öz varlığında əks etdirir. Füzulinin gözəllikdə axtardığı mahiyyət budur! Böyük mütəfəkkirin bu düşüncələri Hz. Əlinin «xılqətin ən kamil nüsxəsi» (Tin surəsi, 3) insana verdiyi böyük dəyərlə eynilik təşkil edir:

| | |
|---------------------------|-------------------------|
| و داؤك منك و ما تبصر | دو اؤك فيك و ما تشعر |
| و فيك انطوى العالم الأكبر | أتزعم أنك جرم صغير |
| بأحرفه يظهر المضمهر | وأنت الكتاب المبين الذي |
| يخبر عنك بما سطر | فلا حاجة لك في خارج |
| | [252, 236] |

(Sənin dərmanın səndədir, hiss etmirsən. Sənin xəstəliyin də özündədir, onu görmürsən. Sən özünü kiçik bir cism hesab edirsən. Halbuki, bu dünya səndə yerləşib. Sən elə bir kitabsan ki, onun hərfləri ilə ürəkdəki aşkara çıxır. Sənin başqa şeyə ehtiyacın yoxdur. Səndə yazılı olan şey səndən xəbər verir).

Beləliklə, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində gözəllik ümumiləşdirilmiş anlayış olub, lirik-psixoloji, fəlsəfi-etik xarakter kəsb edərək, qəsidələrin məzmun və ideasında rəmzi

şəkildə meydana çıxır və estetik ideala çevrilir.

Füzulinin fəlsəfi təfəkkürünü əks etdirən bütün bu nümunələrdən belə bir nəticə hasil olur ki, şairin həyatla poetik dialoqu istər insan qəlbinin iztirabları arxasında, istər fəlsəfi düşüncələr zəminində olsun, həmişə insana və insanlığa olan məhəbbətin ali qüdrətinə istinad edir.

Füzulinin məhəbbət konsepsiyası

Türkdilli şeirin tacdarı olan Məhəmməd Füzulinin söz sənətində yaratdığı möcüzələr neçə əsrlərdir ki, insanları öz sehrlili cazibəsində saxlayaraq onları heyrətə gətirir. Bu möcüzə dolu sənət şairimizin tükənməz, coşub-çağlayan məhəbbət çeşməsindən qaynaqlanır. «Qəlb şairi» [230, 95] olan böyük Füzulinin «hər sözündə haqq və həqiqət çağırışı səslənən, hər kəlamında vəhy və Quran hikmətinin nəfəsi duyulan, hər misrasında dərddli bir aşiqin (bəşərin) ruhi iztirab və təlatümlərinin əks-sədasi eşidilən, hər beytində zahiri söz gözəlliyi ilə batini məna incəliyinin vəhdəti gerçəkləşən «söz karvanının» [18, 18] qafilə başçısı eşq və məhəbbətdir. Füzuli nəinki türkdilli ədəbiyyatda, bütün Müsəlman Şərqi dünyasında eşqi əlçatmaz bir zirvəyə qaldırmış, ona yeni bir fəlsəfi ruh, ülvi məqam bəxş etmişdir.

Füzuli məhəbbət şairidir. Ülvi, pak eşq onun estetik dünyasının ən qiymətli gövhəridir. Eşq şairin bütün mənəvi dünyasını təlatümə gətirən, onun ilhamına qanad verən elə bir qüvvədir ki, bütün gözəlliklər məhz onda toplanmışdır. Füzulinin eşqə verdiyi yüksək fəlsəfi qayə onun bütün yaradıcılığını öz ağuşuna almış, şairin hər sözü aşiqanə hisslərlə aşlanmışdır. Təsadüfi deyil ki, şair öz qəzəllərinin birində deyirdi:

Məndən, Füzuli istəmə əşari-mədhu zəmm,
Mən aşiqəm, həmişə sözüm aşiqanədir [34, 123].

Şair bu beyti ilə bədii yaradıcılıq sahəsində məhəbbət müğənnisi kimi aşiq-şair kimi şöhrət qazanmasını təqdir edir. Məhz aşiqanə ruhlu söz deməsi ilə fəxr edən şairin nəzərində eşqin hansı məzmun və əhatə dairəsinə malik olduğunu anlamaq çətin deyil.

Eşq və məhəbbətin Füzuli yaradıcılığında tərənnüm edilən başlıca motiv olduğu şairin irsini tədqiq edən bütün alim və tədqiqatçılar tərəfindən şübhəsiz qəbul edilən bir məsələdir. Lakin qeyd olunmalıdır ki, bəzi tədqiqatçılar şairin eşqini şərh edərkən tədqiqat obyektini kimi yalnız onun qəzəl və müsəmmətlərini seçmiş, dini şəxslərə, dövlət adamlarına həsr edilmiş qəsidələrinə diqqət yetirməmişlər [125, 64]. Tədqiqatçı V.Feyzullayeva bu məsələyə toxunaraq haqlı olaraq qeyd edirdi ki, «qəzəldə ifadə olunan hissi, həyacanı, eşq-məhəbbət duyğularını, elm-fəlsəfə janrı olan qəsidədə axtarmaq, əlbəttə, doğru olmaz. Lakin ara-sıra Füzuli qəsidələrinin nəsib hissələrində səslənən məhəbbət tərənelərini şairin aşiqanə qəzəllərindən təcrid etmək də doğru deyildir» [26, 134]. Tədqiqatçının bu iradı ilə razılaşaraq bildirmək istəyirik ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələri də bu baxımdan istisna təşkil etmir. Şair bu qəsidələrin nəsib hissəsində eşq kimi ülvi hissini ən incə çalarlarını, ən kövrək ehtizazını, ən narın bəlirtilərini, sevincini, cövrünü və cövrün özündən doğan zövqü-səfasını bir alim, bir arif və nəhayət bir aşiq kimi füsunkar boyalarla qələmə almışdır.

Bu qəsidələrin beytlərində eşq fəlsəfi mənə kəsb edərək geniş, əhatəli məzmun daşıyır, şairin poetik sözünün əsas qayə və məqsədini şərtləndirən amil kimi çıxış edir. Füzulinin böyük ehtirasla tərənnüm etdiyi eşq onun bütün sənət nümunələrində olduğu kimi, ərəbcə qəsidələrində də Füzuli mənəviyyatının və

duygularının ən zərif, ən nəcib, Füzuli mərifəti və irfanının ən ülvi, ən yüksək təzahürü kimi öz ifadəsini tapmışdır. Bu məqamda Nəsim Cümşüdoğlunun bu fikirlərini xatırlamaq yerinə düşərdi: «Füzulinin sənət və mərifət dünyası bütöv bir tam kimi şairin söz düzümündə yetkin yer tutan eşq rəmzi ilə ifadə olunur. Bu əsas məhvərin açıqlanması Füzulinin söz sənətinin məzmun tutumunun yönümünü düzgün təyin etmək üçün önəmli məsələdir... Bu geniş anlamın çeşidli yozumlarının və incə məzmun çalarlarının ümumi cizgilərini ayırd etmək üçün onun orta çağlara xas düşüncə tərzində ifadə etdiyi əsas qayəsinin işıqlandırılmasına ehtiyac duyulur. Məsələnin qoyuluşu bir neçə baxımdan diqqəti cəlb edir:

1. Pak əqidə və iman baxımından insanın öz məbudu ilə mənəvi-viddani ünsiyyəti ali və ruhani bir eşqə söykənir. Bu eşq Haqq tərəfindən nazil olan lütf və ehsan kimi tanınır.

2. İnsanın dünyəvi və mənəvi həyatı, gerçəklikdən bütöv halda faydalanması eşq anlamı ilə ifadə olunur.

3. Eşq insan fitrətinə xas olan batini dəyərdir, bu mənada eşq insanlığın cövhəri olmaqla, onun mənəvi-əxlaqi paklığını, ruhi-əqli yüksəlişini və nəfsi kamilliyini təzmin edən mənəvi keyfiyyətdir.

4. Eşq insan qəlbinə nazil olan bilgi nuru və Tanrı feyzidir» [18, 83-84].

Alimin bu mülahizələrindən çıxış edib deyə bilərik ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində eşqə verdiyi məzmun müxtəlif baxış bucaqlarından əhatəli və tutumludur. Bu eşqin mahiyyətinin açıqlanması nəinki onun fəlsəfi-irfani istiqamətini müəyyən edir, eyni zamanda bədii-estetik mündərcəsinə də işıq salır. Eşq və məhəbbətə romantik mənə verərək onu ecazkar bir qüvvə kimi tərənnüm etmək Füzulinin ərəbcə qəsidələrinə xas olan bir xüsusiyyətdir. Şairin nəzərində bəşər yalnız eşq üzərində bərqəradır:

تسيرت فى الدنيا فجربت امرها سوى العشق مجموع الفعال ملاعب
[2 q. b. 22]

(Bu dünyada gəzib-dolanaraq, işlərini təcrübə etdim və eşqdən başqa bütün əməllərin oyuncaq olduğunu yəqin etdim).

Füzuli eşqi insan həyatının yeganə amili və hərəkətverici qüvvəsi hesab edir. İnsan qəlbinin təbii və zəruri meyli kimi təcəssüm olunan eşq Füzuliyə görə həyatın mənası və insanlığın ən ali məqsədidir.

على وجه جمهور الأمور هو الغشا
على لوح قلبى كل نقش تنقشا
خليلى غير العشق ما لى صنعة
محا حين تصوير الهوى قلم القضا
[7 q. b. 18-19]

(Həbibim (qəlbimin dostu), eşqdən qeyri mənim heç bir sənətim yoxdur. Eşq bütün işlərin üzərinə kölgə salmışdır. Taleyin, qəzanın qələmi qəlbimin lövhəsinə eşqin təsvirini həkk etdikdə, könlümdəki bütün nəqşləri sildi, məhv etdi).

Füzuli qələmində insan mənəviyyatından doğaraq onun qəlbini zinətləndirən eşq adiləkdən çıxaraq intəhasızlıq qazanmış bir hissdir. Şair məhəbbəti ilahi qüdrətin insanlığa bəxş etdiyi ən böyük lütf və kəramət kimi təsvir edir:

العشق مغضوب و لا القلب غاضب
فكيف من المجدوب يعدل جاذب
حلاوة ذوق العشق للقلب لطفه فلا
الهى خلقت الحسن للقلب جاذبا
الهى جعلت القلب للحسن راغبا
فكيف من المر غوب يرغب راغب
[2 q. b. 42-44]

(Eşq zövqünün şirinliyi onun (Tanrının) qəlblərə, könüllərə etdiyi lütf və ehsandır. Bu elə bir eşqdır ki, o qəlbi nə incidir, nə də əziyyət verir. İlahi, sənin xəlq etdiyin hüsn, gözəllik qəlbimizi, könlümüzü cəzb edib. Bəs cazibəyə düşmüş könül öz eşqindən necə əl çəksin! İlahi, sən qəlbi gözəlliyə mail etmişən. Necə ola bilər ki, qəlb bu gözəllikdən uzaqlaşsın, ona etinasız olsun?!)

Füzulinin Tanrıya xitabən söylədiyi bu beytlərdə eşq İlahinin nişanəsi və bəşərə ən böyük neməti kimi dəyərləndirilir. Bu eşq

Tanrının – Xalığın qüdsi-ali neməti olmaqla onun lütf və kəramətinin fəvqündə durur. Şair bununla insanın sevib-sevilmək haqqını əzəmi bir hiss, ülvü mənəvi keyfiyyət kimi qiymətləndirir. Füzulinin bu beytlərinin mənasına daha dərinədən varmaq baxımından onun «Rind və Zahid» əsərindən aşağıdakı kəlamları çox maraqlıdır: «Eşq bəşər vücudu sədəfində Allahın əmanəti olan bir gövhər və insan nəfsi-natiqəsində həqiqətdir. Kainatın binası onunla əsaslanır. Əqli-küll ixtiyarı ona tapşırır» [37, 64]. Füzulinin insan qəlbinin əsrarəngiz qaynağı olan eşqi bu cür dəyərləndirməsi təsadüfi deyildir. Eşq Tanrının müqəddəs neməti kimi bəşərin Tanrı ilə ruhi yaxınlığı və mənəvi ünsiyyətinə işarədir. Qurani-kərimin bir çox ayələrinin yozumuna əsaslanan (əl-Maidə, 54; Qaf, 16; əl-Hədid, 9 və s.) bu yaxınlıq və ünsiyyət məhz məhəbbət anlamı ilə aşkarlanır. Yuxarıdakı beytlərin ehtiva etdiyi mənə qatlarından biri də budur ki, eşq və məhəbbət gözəllikdən nəşət taparaq ilahi yüksəkliyə ucalır. Türkcə qəsidələrinin birində «Gözəllər eşqini tərək etmərəm ömrüm boyu haşa» [37, 210] – deyərək gözələ və gözəlliyə tapınan Füzuli qələmində eşq ən yüksək məqamını, ən ali mövqeyini gözəllikdə tapır:

| | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| و كيف ادارى و هو فى الحال يعلم | امرت ببينان التصبر فى الهوى |
| ظهرت فبان ان كتمت فتكتم | بحبك مربوط ظهور صبايتى |
| ولا انا فى كتم الصباية احكم | ولا انت فى اخفاء حسنك |

[6 q. b. 23-25]

(Sən mənə eşqdə səbri möhkəmləndirməyi, daha səbirli olmağı əmr etmişdin. Lakin mən onu necə gizləyə bilərəm, çünki o bir anda duyulur. Mənim ehtiraslı sevgim sənə olan məhəbbətlə bağlıdır, sən zahir olanda o da bəyan olur, sən gizlənəndə o da qeyb olur. Sən öz hüsünü, gözəlliyini gizləməyə qadir deyilsən, mən isə bu gözəlliyə olan eşqi gizli saxlamağı düzgün hesab etmirəm).

Şairə görə hüsən ilə, yəni həqiqi gözəlliklə eşq əkiz

yananaraq, eyni vəhdətdən törəmişlər. Eşq və gözəllik vahid bir tamdır. Eşqsiz gözəllik, gözəlliksiz isə eşq yoxdur:

متتبعاً عادت اليه تميل

لما عشقت جماله كل الوری

[5 q. b. 27]

(Onun hüsnü-camalını görüb aşiq olan hər bir kəs ona doğru meyl edir, hər yerdə onu izləyir).

Şair bildirir ki, insan qəlbi daim gözəlliyə maildir və eşq bu gözəlliyi dəyərləndirmək, qiymətləndirmək qabiliyyətidir. Görkəmli Misir alimi Hüseyn Mucib əl-Misri Füzulinin eşqindən bəhs edərkən yazırdı: «Şair əsl aşiq idi və gözəlliyi incə bir həssaslıqla duya bilirdi» [278, 236]. Füzulinin sitat gətirilən beytləri onun ideal axtarışlarında mənəvi duyğu və düşüncələrinin ifadəsidir. Bu beytlərdə «gözəllik məhəbbətin predmeti kimi meydana çıxır və o, əlçatmaz ənginlikdədir» [5, 34]. Şair eşq və gözəlliyi qırılmaz bağlılıqla qəbul etdiyi üçün gözəlliyi də eşq kimi uca, ülvi məqamda tərənnüm edir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində tərənnüm etdiyi eşq estetik-mənəvi zənginliyi ilə yadda qalır. Bu eşq insanın mənəvi kamilliyinin ölçüsü kimi qiymətləndirilərək pak və ülvi xarakter kəsb edir. Şairin ərəbcə beytlərində eşq romantik vüsət alaraq Yer qayğılarından uzaqlaşır, ruhi-mənəvi keyfiyyətlər qazanaraq adilikdən ülviliyə doğru yüksəlir. İngilis şərqşünası E.Gibb bu eşqin «gerçəkdən mələklərin səmada bir-birilərinə qarşı daşıyacaqları eşq qədər saf və pak» [230, 85] olduğunu xüsusi vurğulayır. Ümumiyyətlə, Füzuli yaradıcılığında eşq maddilikdən ülviliyə, reallıqdan romantizmə qədər bir inkişaf yolu keçmişdir. Tədqiqatçıların bəzilərinin (R.Faseh, A.Karahan, A.Qasımova və b.) qənaəti budur ki, Füzuli ilk gəncliyində ruhunun dərinliklərinə nüfuz edən şiddətli bir eşq fırtınası keçirmişdir. O dövrə görə maddi halda təzahürə imkan tapa bilməyən bu eşq onun qəlbində təkamül edərək böyüyə-

böyüyə, həbs edilə-edilə ülviləşmiş, maddilikdən uzaqlaşaraq ilahiləşmişdir [61; 25; 117]. Eşqi idealizə edərək ondan ruhani-mənəvi zövq alan Füzuli yaradıcılığındakı bu məziyyət onu üzri şairlərə yaxın edir. Füzuli eşqinin mahiyyəti ilə VII əsrin II yarısında Ərəbistanda meydana gəlmiş Üzri məhəbbət poeziyası arasında müəyyən paralellər mövcuddur. Xüsusilə, şairin ərəbcə şeirlərində bu poeziyanın təsiri açıq-aydın duyulur. Ərəb alimi Şövqi Dayf üzri şairlərin eşqinin mahiyyətini ifadə edərək yazır: «Onlar elə kövrək romantik eşqə meyl göstərirdilər ki, bu eşq aşiqi öz odunda yandırır bütün varlığına hakim kəsilirdi. O, elə bir möhnət, elə bir dərd idi ki, aşiq heç cürə ondan xilas ola bilmirdi» [265, 359]. Üzri şairlərin məhəbbəti real təbii çərçivəyə sığmayan, cismani ehtiraslardan uzaq pak və ülvili xarakterli idi. Bu eşq adi insani münasibətləri rədd edərək dini, fəlsəfi, mistik və romantik çalarları ilə yeni bir aləm yaratmışdır. Görünür, Füzulini də özünə cəlb edən məhz bu eşqin ideallığı və ülviliyi olmuş və bu məhəbbət insanın mənəvi kamilliyinin, fədakarlığının ölçüsü kimi şairimizi maraqlandırmışdır. Təsadüfi deyil ki, Füzuli şeirinin cəfəkeş aşiq qəhrəmanı – eşq yolunda çəkdiyi əzablardan daim sevinc duyan Məcnun da üzri şairlərin arasından çıxmışdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, f.e.d., prof. G.Baxşəliyeva bu məşhur ərəb şairinin – Qeys ibn Müləvvəhin yaradıcılığını əhatəli surətdə tədqiq etmiş və eyni zamanda Məcnunun faciəli məhəbbəti haqqında rəvayətin sujet və kompozisiya motivlərinin orta əsrlər Azərbaycan poeziyasında əks olunma istiqamətlərini müəyyənləşdirərək geniş və dərin şərhini təqdim etmişdir [141].

Türk alimi H.Mazıoğlu Füzulinin eşqindən bəhs edərkən yazırdı ki, «Füzuli divan şeirində tək olan bir həssaslıq və səmimiliklə bərabər, şeirlərində yaratdığı, əsasını ələm və iztirabın təşkil etdiyi hiss və xəyal aləmində orijinal bir sənətkar

şəxsiyyəti göstərmişdir» [125, 102]. Məhəbbətin bəşəri-fəlsəfi mahiyyətinə aşiqlik prizmasından yanaşan Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin lirik qəhrəmanı mənəvi saflığın daha incə nöqtələrinə enir, eşqin fəlsəfəsini hər cür cılız hissələrdən qoruyur. Məhəbbət duyğularını könlündə dərəcə-dərəcə təkamül etdirərək «maddilikdən uzaqlaşır, öz daxili dünyasına qapanır. Bəşəri zövqlərdən əl çəkərək ülvü bir aləmə meyl edən bu aşiq öz sevgilisini uzaqdan sevə-sevə onun könlündə yaratdığı xəyalı ilə yaşayır:

قنعت بتصوير الخيال ضرورة
 نهيت مع الاجبار عن ذلك الرشا
 [7 q. b. 15]

(Xəyalın təsvirində yarın surətinin təcəssümü ilə qane oluram, məcburən bu bəxşişlə özümü ovundururam).

يصوره الهوى فى كل أن
 على لوح التصور و الخيال
 فليس لى السلو بما سواه
 ولم ار غيره و سواه مالى
 [8 q. b. 12-13]

(Hər anda eşq onu xəyalımın və təsəvvürümün lövhəsində təsvir edir. Könlümün təsəllisi təkcə odur, gözüm ondan qeyri kimsəni görməz, mənim ondan başqa həmdənim yoxdur).

Bu, eşqin elə bir məqamıdır ki, aşiq real maddi dünyadan təcrid olunaraq, məhəbbət hissini özünün ona bəxş etdiyi zövqdən, ülvilikdən feyzlənir. Füzulinin lirik qəhrəmanı öz eşqinin daxili qüdrətini belə təsvir edir:

ان الهوى متمكن فى مهجتى
 لايمكن التقليل لاستقلاله
 فالروح منتسب الى اعقابه
 والقلب مصطبر على احواله
 عنقى با غلال الغرام مطوق
 لا اطلب الاطلاق من اغلاله
 قدمى على نهج المحبة ثابت
 لم اسع فى تدبير حل عقاله

[3 q. b. 28-31]

(Onun eşqi mənim könlümdə məkan salaraq taxt qurmuşdur. Bu eşqin azalması, könlümün ondan xilas olması qeyri-mümkündür. (Çünki bu eşq qəlbimin sultanıdır). Ruhum onun

kölgəsində, ardınca sürünməkdən yorulmaz. Qəlbim isə onun qüdrətinə, dəhşətinə səbrlə dözür. Boynuma eşqin zəncirləri bir həmayil kimi dolanıb. Bu zəncirlərdən xilas olmağı heç bir vaxt istəmərəm. Eşq yolunda qədəmlərim sabitdir, bu eşqin buxovlarından qurtulmaq üçün könlüm heç bir tədbirə səy etməz).

Füzulinin bu beytləri ilə məşhur üzri şairi Məcnunun – Qeys ibn Müləvvəhin aşağıdakı beytləri arasında məhəbbətin gücünə olan inamdan doğan bir yaxınlıq var:

لقد ثبتت في القلب منك محبة كما ثبتت في راحتين الأصبع

(Sənə olan məhəbbətim qəlbimdə elə möhkəm yer tutub ki, sanki barmaqlar biləklərdə möhkəm yer alıb (bitişib)) [235, 45].

Füzulinin nəzərində eşq yüksək amallara, ilahi ucalığa bağlı olduğu üçündür ki, onun möhnəti, cəfası da dərindən-dərin idi. Şairin beytlərində eşq qəmlə, kədərlə, cövr-cəfa ilə yanaşı addımlayırdı. Bu isə Şərq məhəbbət lirikasında – onun bir qolu olan və Füzulinin də ara-sıra bəhrələndiyi üzri məhəbbət poeziyasına xas səciyyəvi bir cəhət kimi meydana çıxır. Böyük ərəb şairi Məcnun deyirdi:

لا خير في الحب ليست فيه قارعة

(Əzab-əziyyət verməyən, sonunda bir fəlakət olmayan eşqdə xeyir olmaz) [235, 29].

Üzri məhəbbət şerinin yarandığı Üzrə qəbiləsi haqqında – «onlar elə adamlardır ki, aşıq olanda ölürlər», deyilmişdir [61, 182; 251, 131]. Təsadüfi deyildir ki, orta əsrlər ərəb filoloqu Əbu Məhəmməd əl-Qarii aşıq şairlərin taleyindən bəhs edən əsərini «Masari'u-l-uşşaq» (Aşıqlərin ölümü) adlandırmış və böyük bir əsərdə bir çox aşıqlərin faciəli taleyindən söhbət açmışdır [265, 375; 61, 182-183].

Füzuli də eşqi aşıqə qəm-kədər, cəfa bəxş edən bir hiss kimi təsvir edir, onun söz düzümündə olduqca zərif və şairanə tərzdə ifadə olunmuş incilərdən bir ah qopur, nalə və fəryad səsi ucalır:

| | |
|------------------------------|------------------------------------|
| من الضعف جسم لم يحظه الجوانب | محا طرق الفضاة ضعفى لان لى |
| وجودى و اعدامى معا متناسب | على فاقدى فى العشق با لضعف و البكا |
| اغيب فمن نوحى كاتى غائب | عدا عزلتى فى الهجر مالى مؤ نس |
| الى الفتى رحما تميل الأ باعد | سوى وحشتى فى الكرب مالى صاحب |

[2 q. b. 29-33]

(Zəifliyim qanvermənin müxtəlif yollarını məhv etdi, çünki, zəiflik cismimi elə bir hala salıb ki, sanki onu heç bir tərəf əhatə etmir (sanki onun heç bir tərəfi mövcud deyil). Eşq aləmində məni üzgünlük, zəiflik və göz yaşlarında itirənlər üçün varlığım və yoxluğum eynidir. Qeyb olub gözə görünmədikdə iniltilərım varlığıma dəlalət edir. Lakin cismim o qədər zəifdir ki, sanki mən heç mövcud deyiləm. Hicran məqamında tənhalığımdır mənə munis. Kədər dəmində vəhşətimdən başqa heç bir qəm-xarım yoxdur. Yadlar mənim bu halıma yanaraq mənə mərhəmət göstərdikləri, ülfətə meyl etdikləri halda, dostlarım, yaxınlarım naləmdən, ahımdan qorxaraq məndən qaçırlar). Və ya:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| قسم الهموم كمنفق لعياله | بين الأحبة للمعشه حبه |
| بذل البلاء على الضمير الواله | وقف العناء على الفؤاد اطابير |
| كل من الشر كاء شاكرا حاله | صل التساوى بالقناعة بينهم |

[2 q. b. 22-24]

(Həyata olan məhəbbət müqabilində onun sevgisi aşıqlar üçün bir az qəm, kədər payıdır ki, o, valideynin öz övladları üçün sərf etdiyi ruzi kimidir. O, çırpınan hər qəlbə cövr-cəfa verir. Ona valeh olan hər bir könülə bəla, əzab çəkdirir. Bu qənaətlə onların arasında bərabərlik meydana gəlmişdir, onlardan hər biri öz halı, qismətinə düşən pay üçün şükr edir).

Sonuncu beytlərin məzmun tutumundan hasil olan nəticə budur ki, eşq hamını bərabərləşdirən bir duyğudur. Sevgi insandan onun bütün varlığını istəyir, fədakarlıq, cəfəkeşlik tələb edir. Çünki:

مطية اوضاع الدوائر تضلع

فلو حملت مافی الغرام من الضنا

[11 q. b. 12]

(Əgər sevginin möhnət dolu yükü kainata yüklənərsə, onun bağı bu ağırlığa davam gətirməyib partlar, ondan əsər əlamət qalmaz).

Türkcə divanında isə şair bu fikri belə ifadə etmişdir:

Möhnəti – eşq asandır deyib çox urma laf

Eşq bir yükür ki, xəmə olmuş onun altında Qaf [34, 196].

Göründüyü kimi, Füzuli məhəbbətin bəşəri fəlsəfi mənasına ciddi bir surətdə yanaşaraq, onun Tanrı tərəfindən yalnız insana bəxş edilən bir ağır yük – qəm yükü, möhnət yükü olduğuna inanırdı və məhz buna görə aşıqdən eşq yolunda iztirablara sinə gərməyi istəyirdi. Şairə görə həqiqi aşiq eşq əzablarına qatlaşmağı, qəmi-kədəri, ələmi eşqin, məhəbbətin cəlvəsi saymalıdır:

جسمى بافراط السقام نحيل

فقليل هذا الابتلاء قليل

قلبي بتفريط المنى مكسر

في كل من كسب الهوى كثر البلا

[5 q. b. 5-6]

(Qəlbim taleyin amansızlığından parça-parça olub, cismim isə dərdir-əzabın çoxluğundan taqətdən düşüb, təvan qalmayıb. Eşqə mübtəla aşıqlərin dərdir-bələsi çox olar, eşq yolunda möhnətə düşər olarlar. Məhəbbət iztirablarının az olmasını diləyən aşıqlərin sevgisi kamil olmaz. Dərdir-bələsi az olan eşq kamil deyil).

Professor N.Cəfərov Füzulinin eşqinə xas olan və bizim fikrimizcə, üzri məhəbbət poeziyasından gələn bu fatalizmə və əbədiliyə öz münasibətini bildirərək yazır: «Şair məhəbbət əzablarının dəhşətini bütün gücü ilə duyur, lakin bu əzabdan boyun qaçırmaq olmaz, ona görə ki, məhəbbətdən o tərəfə təsəvvürünə heç nə gətirmir» [17, 31].

Türk alimi H.Mazıoğlu Füzuli şerində sevgilidən ayrılıq və

hicran motivlərinin geniş tərənnümünü xüsusi vurğulayır və bunu şairin eşq fəlsəfəsinin ən orijinal tərəfi kimi qiymətləndirirdi [125, 124]. Həqiqətən, Füzulinin lirik qəhrəmanının eşqi o qədər qüvvəlidir ki, o, bəşəri zövqlərin - vüsəlın bu hissələri söndürəcəyindən, ona xələl gətirəcəyindən qorxaraq ondan imtina edir, sevgisinin şiddətini artırdığı üçün hicranı sevir:

لم اسع فى طلب الوصال الازلى حظا على عدم الوصال دليل
[5 q. b. 2]

(Mən heç bir vaxt əzəli vüsəli axtarmağa səy etmədim. Vüsəlın əlçatmazlığı (həsrət oduna yanmaq) bir zövq, həzzdir).

Üzri məhəbbət şairi Cəmil ibn Məmər də ayrılığın sevgilisi Buseynəyə olan eşq və məhəbbətini artıraraq canlandırıldığını söyləyir:

يموت الهوى منى اذا ما لقيته ويحيا اذا فارقته فيعود

(Mən onunla (Buseynə ilə) görüşərkən ona olan sevgim ölür. Ondan ayrıldıqdan sonra isə sevgim canlanıb yenidən qayıdır) [265, 369]. Ayrılıqdan, hicrandan sevgiliyə olan eşq şiddətləndiyi, hicran qəmi eşq zövqünü artırdığı üçün aşiq hicran odundan doğan cəfaları sevinc kimi qəbul edir:

افنى الضنى جسدى وابلى بالى غلب الهوى وازاد بلوى البالى
العقل من الم الهوى ينهائى والبال من فرط الجوى بأبى لى
قلبى حوى محن المحبة رغبة وهو الذى بالنصح ليس ببالى
[4 q. b. 1-3]

(Əzab, möhnət cismimi taqətdən salıb məhv etdi, qəlbimi isə işgəncəyə düşər edib sınaq. Eşq qalib gəlib bütün cismimi sardı və bu üzgün aşiqin qəmini-kədərini bir az da artırdı. Əqlim məni eşqin qəmindən uzaqlaşdırmaq, əlindən almaq istəyir, qəlbim isə güclü məhəbbət atəşinin oduna yanaraq mənə itaət etməkdən üz çevirir. Könlüm eşq əzabının, möhnətinin əsiri olmaqdan şaddır, o heç vaxt nəsihətə qulaq asmaz).

Füzulinin məhəbbət konsepsiyasındakı bu motiv – eşqlə əzabın, cəfanın bir-birindən ayrılmazlığı ən əsaslardandır. Bu xüsusda dahi Nizaminin «Xosrov və Şirin» əsərində aşıq-qəhrəman Fərhadla Şahzadə Xosrovun deyişməsindəki kiçik bir detallı xatırlamaq yerinə düşərdi:

Xosrov əvvəl sordu: «Hardansan, cavan?»

Fərhad cavab verdi: «Dost diyarından».

Dedi: «O diyarda hansı sənət var?»

Dedi: «Qəmi alıb, canı satırlar».

Dedi: «Canı satmaq heç ədəb deyil».

Dedi: «Aşıqlərdə bu əcəb deyil» [42, 65].

Göründüyü kimi, «Dostluq diyarında» Tanrı dostları olan aşıqlərin can bahasına aldıkları qəm onlar üçün çox əziz və qiymətlidir. Füzuli üçün də eşqin ləzzəti - iztirablarda, bəlalarda və onlardan doğan qəmdə, kədərdədir. Eşqi də, dünyanın özünü də, həyatın sirlərini də dərk etməkdən ötrü məhz bu bəlalardan, qəmdən-kədərdən, ayrılıq zülmətinin içindən keçib-getmək lazımdır. «Ya rəbb, bəlayi-eşq ilə qıl aşına məni» [35, 285] – nidasını göylərə ucaldan Füzuli eşq xəstəliyinə daha artıq mübtəla olmaq arzusu ilə eşqin zövqü-səfasını duymaq istəyir, məhəbbətin cəfalarına özünü fəda edərək eşqin ən yüksək zirvəsinə – kamillik həddinə ucalmaq istəyir:

| | |
|---------------------------|--------------------------------|
| ولا حرقن القلب في بلبا له | ذوین الروح في نار الجوى |
| فاق التطاير في علو جلاله | حتى تقول عواذل هذا الذى |
| وبدا له نبيل الى آماله | هذا الذى فى العشق قد طلب العلا |
| ان الهوى لطف لحسن مآله | يا عادل العشاق لا تتعرضن |
| واسدد طرائق نقصه وزواله | يا رب زد شعف الفضولى فى الهوى |

[3 q. b. 32-38]

(Qoy ruhum bu ehtiraslı eşqin odunda əriyib yox olsun, qəlbim onun iztirabları ilə alışıb-yansın, kül olsun. Mələmət əhli desin ki, bu, eşq cəlalının zirvəsinə yüksələn aşıqdır. Bu aşıq

eşqdə ülvyyə, ucalıq həsrətində idi. İndi isə öz muradına çatmış, onu hasil etmişdir. Ey qərəz əhli, aşıqləri məzəmmət edib, onlara öz qərəzli sözlərinizlə hücum etməyin. Çünki eşq onların əməllərinin gözəlliyinin lətafətidir. (Həyatın mənasını onlar eşqdə tapıblar). Ya rəbb! Sən Füzulinin eşq həvəsini artır. Bu eşqin azalmasına, naqisliyinə və zəvalına aparən yollara sədd çək! (Yol vermə ki, bu eşqin şövqü sönsün!))

Bu məqamda üzri məhəbbət aşiqi, Füzuli poeziyasının fədakar aşiq qəhrəmanı Məcnunun beytləri xatırlanır:

يقول أناس على مجنون عامر يروم سلوا قلت انى لمابى
[235, 38]

(Camaat deyir: Məcnun Amiri xəstədir və öz dərdinə şəfa axtarır. Mən isə dedim: Mən bu halımdan çox razıyam).

Füzulinin məhəbbət konsepsiyasının əsasında eşqin insan mənəviyatından doğan, onu yüksəldən və paklaşdıran ülvü qüdrətini tərənnüm etmək arzusu durur. Prof. Azadə R. şairin bu ruhlu sənət nümunələrində «mən»in kailləşməsi – təkamülü yollarına güclü işıq salan bir enerjinin olduğunu göstərərək yazır ki, «burada romantik - ekspressiv rəng qatı, tünd olduğundan bu meyllər çox zaman əyani təsəvvürə sığışmır, daha çox assosiativ, ruhi-hiperbolik çalarlarda özünü göstərir» [5, 54]. Füzulinin möhkəm əqidəsinə görə eşq həqiqi aşiqin – özünü bütünlüklə məhəbbətinə fəda edən aşiqin batınını saflaşdırır, nəcibləşdirir, onun mənəvi-əxlaqi kamilliyini, ruhu-mənəvi paklığını təmin edir:

حياة قلوب العارفين هو الهوى هو حسن الروح و القلوب القوالب
[2 q. b. 23]

(Arif, mərifətli insanların qəlbi məhəbbətlə yaşar. Məhəbbət insan könlünün və ruhunun gözəlliyidir).

və ya:

مفيض صفاء العقل والروح والحشا

فكيف انا فى العشق جهالا وانه

[7 q. b. 23]

(Mən eşq adlı bir fəzilətdə necə cahil ola bilərəm? Çünki o, əqlin, ruhun və qəlbin saflığı və zənginliyi üçün bir mənəbidir, əzəli başlanğıcdır, əbədilikdir).

Deməli, eşq şair üçün həyat, paklıq, kamillik və mənəvi yüksəliş anlamıdır. Füzulinin bir çox beytlərində eşqin bu mənəvi-daxili qüdrəti «eşq atəşi» ifadəsi ilə əhatə olunur. Eşqin qəlbi alovlandırان və işıqlandıran bir atəş kimi təqdim olunması Füzuli sənətindən qırmızı xətlə keçən bir amildir. Biz Füzulinin aşiq qəlbinə əbədi eşq məbədi və sönməz eşq məşəli kimi görürük:

فلا بد من يبلى به يتشعشع

هواك لانوار الملاحه ملمع

[11 q. b. 1]

(Sənin məlahətinin nurundan eşqin qəlbimə nur saçdı. Bu atəşə, nura boyananların şölə saçıb yanması labüddür).

və ya:

حرز من الفحشاء حرقه ماله

لايقوب الفحشاء محترق الحشا

[3 q. b. 36]

(Məhəbbət odu ilə yanan qəlbə pisliklərin qalması, gizlənməsi mümkün deyil. Eşq atəşi onları yandırır və yox etməklə qəlbi qoruyar, hifz edər).

Şairin sonuncu beytlərində od və atəş eşq anlamı ilə bağlıdır və onun gücünü, qüdrətini ifadə edir. Füzuliyə görə od cismani vücudu yandırır və yox etdiyi kimi, eşq də aşiqin qəlbinə hər cür çirkin xislətlərdən pak edir. Ürək yangısı – eşq insanı saflaşdırır, ona mənəvi rahatlıq bəxş edir. Şair eşqin mahiyyətini yanmaqda, insan qəlbinə naqislikdən kamillik dərəcəsinə yüksəltməkdə, mənəvi zülmətdən işığa doğru yönəltməkdə – insanı nəcibləşdirməkdə görür. Şərqi görkəmli filosofu İbn Sina da eşqin nəticə etibarilə paklıq və qəlbin Tanrıya – İlahi kamilliyə

doğru yüksəliş olduğunu özünün «Eşq haqqında risalə»sində qeyd etmişdir. O, islam psixologiyasında nəfsin aşağı və yüksək mərhələsi arasındakı harmoniyanı eşq anlamı ilə ifadə edərək bildirmişdir ki, «insan məhəbbətinin mənəviliyi insanın mütləq kamilliyə qovuşması ilə ölçülür. Bu zaman insan nəcib və ruhi-mənəvi ucalığa malik bir varlığa çevrilərək daim alicənablığa, mərhəmət və şəfqətə, lütfkarlığa meyl edir» [163, 191]. Maraqlı bir fakt kimi qeyd etmək yerinə düşər ki, Fransanın cənubunda təxminən 1100-cü ildə meydana gəlmiş trubadur lirikasının əsas mövzusu olan kurtuaz məhəbbətin mahiyyəti – eşqin insanı nəcibləşdirən qüvvə olmasına inam, sevgilinin ilahiləşdirilməsi, əsl eşqin həqiqi aşiq üçün əlçatmazlığı və müqəddəsliyi və nəhayət eşq, məhəbbət naminə – elə eşqin özü, yəni hər cür cismani ehtiras və istəklərdən uzaq ülvi bir eşqdən ibarət idi. Avropa şərqsünasları kurtuaz məhəbbətin ərəb üzri məhəbbət lirikasından, Şərq fəlsəfəsinin – əl-Kindi, İbn Sina, «İxvan əs-Səfa»nın eşq haqqında fəlsəfi təlimlərinin «ideoloji fon və intellektual harmoniyasından» bəhrələndiyini və təsirləndiyini qətiyyətlə təsdiq etmişlər [163, 195]. «Dünyəvi, millətlərarası ədəbi əlaqələrin bir forması da müxtəlif millətlərin ədibləri tərəfindən yaradılmış əsərlərin mövzu və motivlərinin qarşılıqlı mübadiləsidir [172, 324]. Bu mənada Füzulinin məhəbbət konsepsiyası ilə fransız trubadur lirikasının aparıcı kurtuaz məhəbbət mövzusu arasında ideya və tipoloji məzmun yaxınlığının mövcudluğu bir fakt kimi meydana çıxır.

Beləliklə, Füzulinin ərəbcə beytlərində eşq təkamül edərək mənəvi-əxlaqi paklıq, ruhi-əqli yüksəliş və dünyanı dərk etmək vasitəsinə çevrilir: «eşq – qəlb və daxili işıqlanma, nurlanma yoludur, bəşər üçün həyat rəmzi, yaşamaq və gerçəkliyin fəzilətlərindən faydalanmaq fürsətidir, ancaq tək cism və bədənin – nəfsin tələbləri ilə məhdudlaşmaq yox, həmin dar

çərçivədən çıxaraq ali insani həqiqətlərə, ümumbəşəri dəyərlərə yetişmək yoludur» [18, 39].

Ümumiyyətlə, Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin bir sıra beytlərinin ifadə tərz, üslub və məzmun tutumunda ümumi bir cizginin şahidi oluruq; onlarda bu və ya digər dərəcədə rəmzi yozumlarla ifadə edilən arifanə bir yönüm var. Bu beytlərdə dünyəvi və arifanə anlamlar qovuşuq halda müxtəlif yozumlarla ifadə edilir. Yəni şair mərifət dünyası təsəvvüf və vəhdəti-vücutla bağlı qaynaqlardan, onların rəmz və ifadələrindən istifadə etməklə müəyyən məqamlarda məhəbbət konsepsiyasının açıqlanmasında irfana – təsəvvüfə meyl edir. Biz bir qədər əvvəl Füzulinin eşq anlamının izahında və bu anlamın məna çalarlarının ayırd edilməsində şairin yaşayıb-yaratdığı orta əsrlər düşüncə tərzinə əsaslanmağın vacibliyini vurğulamışdıq. Füzulinin söz sənətinin ideya və məzmun qayəsinin onun yaşadığı ictimai-mədəni, əxlaqi-dini və əqli-mənəvi mühitlə bağlılığını və şairin öz dövrünün əsas bilgilərinə mükəmməl bələdliyini nəzərə alaraq [Bax: 4; 5; 62; 66] qeyd etmək istə-yirik ki, orta çağlarda bir çox şairlərin seçdiyi və bağlandığı özünü ifadə yolu eşq və mərifətdən ibarət idi. Burada geniş bədii düşüncələrə və arifanə çalarlara rast gəl-mək olardı: eşqin iki əsas qütübü var – dünyəvi və irfani. Arifanə şerhlərin qayəsi bu iki məzmun qütbləri arasında münasibətlərin bədii rəmzi yozumlarla ifadəsi idi. İnsanın istər dünyəvi həyatı, istərsə də mənəvi-ruhani həyatı eşq ilə bağlı idi» [18, 90].

Bu baxımdan eşqi ilahiləşdirərək təqdim edən Füzuli də ərəbcə qəsidələrində irfan işığına meyl edir və öz beytlərinə bir fəlsəfi dərinlik və ilahi cazibədarlıq bəxş edirdi. Üzri məhəbbət poeziyasının bədii ənənə və təmayüllərindən istifadə edərək məhəbbəti ülviləşdirən Füzulinin təsəvvüfə-irfana gəlib çıxması – daha doğrusu onun rəmz və ifadələrindən faydalanması

təsadüfi deyildir. B. Şidfar «Ərəb fəlsəfi lirikası» adlı məqaləsində yazır: «Ərəb panteist fəlsəfi poeziyası alleqoriyalarının əsasında məhz ərəb məhəbbət lirikasının durmasının əsas səbəbi bu idi ki, «eşq» prinsipi (Həqiqətə can atma) müsəlman mistikasının özəyi idi və fəlsəfi rəmz və alleqoriyalar məhz ərəb məhəbbət lirikasının obrazlarına çox gözəl uyğunlaşdı» [225, 107]. F.e.d., prof. G.Baxşəliyeva isə bu məsələnin mahiyyətini daha geniş açıqlayaraq yazır: «Üzri məhəbbət poeziyasının xarakteri, onun yaradıcılarının platonik məhəbbəti Şərq şairlərinin təsəvvüfün təsirindən faydalanan yeni nəslə tərəfindən mistik-asketik yönümdə mənalandırılırdı və buna görə də üzri poeziya təsəvvüf mühitində çox məşhur idi. Üzri şairlərin öz yeganə sevgililərinə bəslədikləri dözülməz həsrəti ifadə etdikləri obraz və terminlər sufi şairlər tərəfindən Allaha olan məhəbbətin ifadəsi kimi qəbul edilir, bu obraz və terminlərin daxili emosional qüvvəsi isə «Allaha qovuşduran yolun» ilkin mərhələsini əks etdirirdi. Artıq X-XI əsrlər Bağdad şairləri (Əbu-l-Qasim ibn Cüneyd, Əbu-l-Hüseyn ən-Nuri və b.) tərəfindən üzri poeziya mistik poeziya kimi şərh olunurdu. Görkəmli sufi şairi İbn əl-Fəridin yaradıcılığında üzri poeziyasının motiv, obraz, poetik ifadə və təsvir vasitələri geniş istifadə olunurdu. Onun şerhləri Məcnun, Kuseyyir, Cəmil kimi üzri şairlərin şerhlərini xatırladırdı. Üzri məhəbbət poeziyasının sevgilisindən ayrı düşmüş aşiqin eşq əzabları, həsrəti və şikayətləri kimi mövzuları İbn əl-Fəriddə Allaha qovuşmağa mistik cəhd səviyyəsinə qaldırılır» [141, 205].

Beləliklə, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində ülviləşdirilmiş eşq bəzən təsəvvüf örtüyünə bürünərək təqdim olunur. Füzulinin bu kimi beytlərinin ideya-məzmununu açıqlamaq, onların mahiyyətinə varmaq üçün ilk növbədə şairimizin təsəvvüfə olan münasibətini müəyyənləşdirmək lazımdır.

Füzulinin yaşadığı zamanın ədəbi mühitində təsəvvüf düşüncəsinin də ayrıca yeri olduğundan, şairimiz bu «sevgi dənizində» zaman-zaman yerini tapmağa çalışıb. Buna görə də tədqiqatçılar şairin poeziyasında əsas yer tutan məhəbbət mövzusunə başlıca olaraq iki istiqamətdən yanaşıblar, yəni bəziləri bu sevgidə dünyəvi məzmun, başqaları isə irfani duyğular aşkar etmişlər [Bax: 3; 5; 18; 25; 54; 62; 66]. Füzulini «türk ədəbiyyatının ən böyük şairi» adlandıran görkəmli türk alimi M. T. Köprülü şairin sevgisini dəyərləndirərək yazır: «O, cismani ehtirasları deyil, sevgilisini kəndi varlığında bulan sakın, fədakar, ilahi bir eşqi, eşqi-mütləqi, eşqi-əflatuni tərənnüm etmişdir... Eşqi-mütləq tərəqqisi onda zehni bir məfhum halından qurtularaq səmimi və canlı bir şəkil aldı. Qəzəllərinin eyni təzəliyi və əhəmiyyəti mühafizə edərək yaşaması yaşadığı ilahi, ideal eşqin yüksək və insanüstü mahiyyətindədir, ruhun iztirablarını tatlı bir təsəlli ilə ovudan dərin fəlsəfəsindədir» [122, 385]. Füzuli də eşqin təsəvvüfə bağlılığını doğru sayaraq məsələyə başqa baxımdan yanaşan alimlər sırasında görkəmli türk alimi Əhməd Kabaklının mülahizəsi çox önəmlidir: «Füzulidə bir az şüəliyə qaçan islamçılıqla təsəvvüfün iyi qaynaşdığını görürük. Divan şairləri arasında «tək varlıq» görüşünü ən çox mənimsəmiş olanlardandır... . Ancaq Füzuli bir Yunus Əmrə, ya da Mövlana Rumi kimi kəndini sırf təsəvvüfə vermiş, yaşayış, duyğu və düşüncəsi ilə bu fəlsəfə içərisində ərimiş bir insan deyildir. Onda təsəvvüf sadəcə yaşı artdıqca dərinləşən bir düşüncə zövqüdür. Eşq anlayışı da büsbütün təsəvvüfə bağlanmaz. Bir sıra şairlərdə görünən təsəvvüfə yaymaq qeyrəti onda heç görünməz. Təsəvvüf ona bir ilham qaynağıdır. Ancaq kəndisi nə şeyx, nə pır, nə də müriddir» [115, 79]. Alimin bu mülahizələri ilə razılaşmamaq qeyri-mümkündür. Həqiqətən, Füzuli təriqət

şairi və sufi olmamışdır. Hətta o rəqs və səma ilə özünü ovunduran sufilərə tənə də vurmuşdur [Bax: 62, 55-110]. Dünyaya eşqin gözü ilə baxan Füzuli təriqətlər çərçivəsində məhdudlaşmadan, yalnız öz arifanə duyğularını ifadə etmək üçün təsəvvüfə meyl etmişdir. Prof. Azadə R. yazır ki, «mənəvi təkamül ilə təmizlənən, paklaşan «mən»in tərənnümü olan Nizami poeziyasından qızıl xətlə keçib, onun bütövlükdə bədii-fikri fəaliyyətini istiqamətləndirən bu problem deyək ki, Cəlaləddin Rumi «Məsnəvi»sində qatı sufi simvolikasına bürünərək təqdim olunur və bu baxımdandır ki, iki mənəli ideya-estetik vəzifə daşıyırdı» [5, 42].

Füzulinin də «bəşəri qaynaqdan çağlamaqla bərabər ilahi bir qövsi-qüzeh halında gözləri qamaşdıran eşqi» [25, 62] elə bir hal və səviyyəyə çatmışdır ki, şair bu eşqin ideya-estetik qayəsini anlatmaq üçün onu təsəvvüf örtüyündə təqdim edir. Orta əsr şairlərinin əksəriyyətinin sufi simvolikasından bəhrələnməsini tədqiqatçı-alim N.Priqarina «sufi poeziyasındakı leksikanın metafizik zəmində dərin və əsaslı nizamlılığ» ilə əlaqələndirir [192, 100]. İtaliya şərqsünası A. Bomboçi isə bunu belə açıqlayır: «Fars və türk şairlərinin – sufi müəllimlərinin məktəbindən çıxmış bu savadlı şəxslərin sufizm tərəfindən inkişaf etdirilən eşq konsepsiyasından ilhamlanmaya bilməyəcəkləri həqiqətdir. Beləliklə, onlar bilavasitə məcazdan gerçəyə aparan körpüdən keçmək məcburiyyətində qalmasalar da, bu sənətkarların bədii təsvir vasitələri lirik-mistik poeziyanın obrazları idi ki, artıq ədəbi şərtilik elementlərinə çevrilmişdilər» [146, 257]. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, görkəmli ərəb filoloqu Əbu Mənsur əs-Səalibi özünün *يتيمة الدهر في شعراء اهل العصر* (Dövrün şairləri haqqında dövrünün yeganəsi) adlı əsərində məşhur ərəb şairi Mütənəbbinin də bəzən sufi ifadə və ideyalarından istifadə edərək poeziyadan fəlsəfəyə yönəldiyini

bildirir [243, 124].

Digər ərəb filoloqu İbn Əbbad isə belə bir qənaətdədir ki, Mütənəbbinin bu beytləri İbn Cüneyd və əş-Şibli kimi sufi mütəfəkkirlərin dilində səslənsəydi, sufilər arasında arası kəsilməz mübahisə və müzakirələrə səbəb olardı [263, 55].

Beləliklə, Füzuli ərəbcə qəsidələrində təsəvvüf alleqoriyaları və şərti-metoforik obrazlarından istifadə etməklə eşqi ən yüksək, kamil, saf və ülvi bir amil kimi, bütün dünyanı qavramaq keyfiyyəti kimi tərənnüm edir.* Bu qəsidələrin müxtəlif beytlərində eşq – dünyanı dərk etmək vasitəsi, lirik qəhrəman – aşiq isə əsl idrak mücəssəməsi kimi meydana çıxır. Mərhum tənqidçi-alim M. Cəfərin bir mülahizəsi burada özünü doğruldur ki, «Füzuli sevir – Füzuli düşünür. Aşiq Füzuli ilə mütəfəkkir Füzuli ancaq vəhdət halında alındığı zaman onu duymaq olar... . Füzuli sənətinin iki canlı məsdəri var: eşq və idrak. Füzuli varlığa da bu yolla mərifət yetirirdi. Bunun üçündür ki, qəti hökm ilə,

Sərmənzili hər muradə rəhbərdir eşq,
Keyfiyyəti hər kəmalə məzhərdir eşq,
Gəncineyi-kainatə gövhərdir eşq,
Hər sadir olan nəşəyə məsdərdir eşq, –

demişdir. Orta əsrlərin zehniyyəti ilə müqayisədə bu eşqin tamamilə yeni və yüksək bir dünyagörüşü olduğunu anlamaq çətin deyil» [16, 41-45].

Eşqin gözü ilə dünyanı idrak edən və eşqin dili ilə ali həqiqətləri söyləməyə çalışan Füzuli heç bir təriqətə qoşulmadan

* Bu məqamda biz Y. Bertelsin şairin ərəbcə divanında sufi istilahlarının zəif əks olunması ilə bağlı mülahizəsini bir qədər qeyri-dəqiq hesab edirik [Bax: 143, 513]. Alim bu istilahların işlənmə dairəsini yalnız «bəqa», «fəna», «arif» terminləri ilə məhdudlaşdırsa da, şeirlərdə «heyrət», «hal», «şərab», «cam», «salik», «mərifət» kimi sufizmin məcazlaşan simvollarından istifadə olunmuşdur ki, biz yeri gəldikdə onlara müraciət edəcəyik.

özü üçün bir məqsəd və bir yol seçmişdir: bütün həqiqi aşıqlərin keçdiyi eşq və mərifət yolu... . Türkə divanının ilk qəzəlinin mətlə beytində söylədiyi kimi:

قد انار العشق للعشاق منهاج الهدى

(Eşq aşıqlər üçün hidayət yolunu işıqlandırdı).

Saliki-rahi-həqiqət eşqə eylər iqtida,

[34, 51]

- yəni həqiqət yolunun yolçusu eşqə arxalanır. Şair əərbə qəsidələrində də eşqi həqiqətə aparən yol kimi tanıdığı bildirir:

سلوك طريق العقل زاد تحيرى بدا العشق بدل الضلالة الهدى

[1 q. b. 11]

(Əqlə tabe olub onun yolu ilə getmək mənim heyretimi, çaşqınlığı bir az da artırdı. Eşq zahir oldu və çaşqınlığı hidayətlə əvəz edərək, mənə düzgün yolu göstərdi).

«Füzuli sənət aləmində eşqi özünə bir təriqət seçməklə mərifət çəşməsindən faydalanmış, öz arifanə duyğularını şairanə təxəyyül ilə qovuşduraraq gerçəkliyə baxışın bədii yozumunda öz zövqünə uyğun tərzdə bəhrələnmişdir. Ariflərə xas olan süluk, təriqət və s.-lə bağlı olan düşüncələr Füzulinin eşq çəşməsindən süzülərək səlis və rəvan bədii deyimlər axarına çevrilir. Şairin çoxşaxəli düşüncə və duyğu karvanı onun qələminə xas olan zəngin rəmzi yozumlarla ifadə olunur» [18, 119]. Bu mənada yuxarıda sitat gətirilən beytlərdə طريق سلوك, kimi istilahlərin işlənməsi məqamına diqqət yetirək. Təsəvvüfdə həqiqətə mənəvi gediş yolu təriqət, bu yolun yolçusu isə salik adlanır [76, 118]. Deməli, eşq insanı həqiqətə, hidayətə qovuşdurursa, insanlığın kamalı da eşqdə gerçəkləşir:

طريق صلاحى ضاع من فرط حيرتى فانت برشد الحال لا شك اعلم
حيوتى وموتى منك بالقرب و النوى تدبر احوالى اليك مسلم
هويتك لا جهلا علمت بان لى هواك لاسباب الكمال متمم

[6 q.b. 32-35]

(Məni səlaha aparan yol heyrətimin və çaşqınlığının çoxluğundan itib, yox olub. Lakin sən, şübhəsiz, irşad halından xəbərdarsan. Mənim həyatım və ölümüm sənə yaxın və səndən uzaqdır, mənim əhvalıma tədbir qılmaq isə sənə əmanətdir. Mən səni cahillikdən sevməmişəm, mən bilirdim ki, sənin məhəbbətin mənim kamalımı tamam edəcək, mənə kamillik bəxş edəcək).

Bu məqamda şairin Türk divanındakı bu misralar xatırlanır:

Ey Füzuli, qılmazam tərki-təriqi-eşq kim

Bu fəzilət daxili əhli-kəmal eylər məni [34, 318].

Sitat gətirdiyimiz yuxarıdakı beytlərdə eşqin aşıqı heyrətdən, çaşqınlıqdan xilas etməsi motivi diqqətimizi cəlb edir. Misir alimi Hüseyn Mucib əl-Misri yazır ki, «sufilər mərifətin kamalını heyrət anlamında görürdülər. Heyrət gerçəkliyin çeşidli və əsrarəngiz təzahürləri müqabilində insanın cavabsız qaldığını bildirir. Ariflərdə baş verən heyrət mərifətin yüksəlişindən doğur. Yəni gerçəkliyi qəlbinin gözü ilə, daxili duyumu ilə görən salikin qəlbinə qeyb aləmində gizlənən həqiqətin yəqinlik nuru dolur» [278, 212]. Çox maraqlı bir faktdır ki, görkəmli sufi şairi Fərid əd-Din Əttar özünün «Məntiq ət-teyr» adlı əsərində quşları yeddi vadidən keçirib haqqın timsalına – Simurğə yetirir ki, bu vadilərdən biri heyrət adlanır [102, 159].

Füzulinin sitat gətirdiyimiz ilkin beytindən [I q. b. 11] hasil olan bir nəticə də budur ki, məhz eşq ağılın aciz qaldığı maddi-dünyəvi sərhədləri keçərək insanı ali həqiqətə çatdırır, ona kainatı dərk etmək üçün kamillik, mərifət nuru bağışlayır. Qitələrinin birində:

Elm kəsbilə rütbeyi-rifət

Arizuyi-mühal imiş ancaq.

Eşq imiş hər nə var aləmdə

Elm bir qeylu qal imiş ancaq, - [34, 376].

– deyən şair ərəbcə beytlərində bu fikri belə səsləndirir:

حظوظ مقامات الغرام كثيرة
ولكن منها تابع العقل يمنع
برى ولى العقل من لذة الهوى
فما هو إلا حظ من يتولع
عجيب لمن ذاق الهوى و هو عاقل
عجبت لطير صاد و هو مبرقع

[11 q. b. 17-19]

(Sevginin müxtəlif məqamlarının həzzi hədsizdir. Yalnız əqlə tabe olan, əqlə itaət edən kəs ondan imtina edər. Ağıl sahibləri eşqin ləzzətindən məhrum olduqları halda, başında sevda olan, eşqə mübtəla olan hər kəs bu həzzi duyaraq onu dərk edər. Aqıl adamın eşqdən zövq alması, gözləri bağlı, kor bir quşun şikar etməsi qədər əcayib və qəribədir).

Bu məqamda Füzulinin digər bir ərəbcə beytini bir daha xatırlamağı məqsədəuyğun hesab edirik:

حياة قلوب العارفين هو الهوى
هو حسن الروح والقلوب القوالب

[2 q. b. 20]

(Arif, mərifətli insanların qəlbi məhəbbətlə yaşar. Məhəbbət insan könlünün və ruhunun gözəlliyidir).

Qeyd etmək lazımdır ki, təsəvvüfdə əql əhli – aqillər dedikdə məntiqi dəlillərə, əqlin və elmin müddəalarına əsaslananlar; mərifət əhli – ariflər dedikdə isə mərifət (intuisiya) tərəfdarları nəzərdə tutulur [76, 127]. Füzulinin bu beytlərində eşqlə (qəlblə) əqlin antitezası qırmızı xətlə keçir. Ümumiyyətlə, islam mədəniyyətində elm (əql) – mərifət (eşq) qarşılaşması böyük maraq və mübahisə qaynağı olmuşdur. Görkəmli şərqşünas F.Rouzental islamda elmin çeşidli məzmun çalarlarını izah etməklə elm – mərifət təzadına toxunmuş və ariflərin nəzərində mərifətin elmdən üstünlüyünü göstərmişdir [197, 167-173]. Elm və mərifət təzadı ilk baxışda bu məfhumların bir-birinə tam zidd olması kimi başa düşülsə də, əslində elm və mərifət idrakın müxtəlif səviyyə və mərhələləri – rəşadət, məntiqi və hissi-metaforik mərhələləridir və bunlar bir-birini

tamamlayır. Füzulinin sitat gətirilən beytlərindən də məlum olur ki, o, həqiqəti dərk etmək, hidayətə çatmaq üçün rasional təfəkkürü, əqli naqis və məhdud hesab edir və intuisiyanı, eşq və mərifəti bu yolda ən geniş imkanlara malik vasitə kimi qiymətləndirir. Bu zaman Füzulidə eşq prof. T.Hacıyevin təbirilə desək – «hissi-emosional deyil, əqli-idraki fakt kimi meydana çıxır, yəni onu hissiliyi idrakiliyinin içindədir – hissiliklə idrakilik sinkretikdir ki, burada aparıcılıq ikinciə məxsusdur» [54, 64]. Füzulidə həqiqəti tanımağın əsaslandığı duyum – qəlb duyumu və daxili müşahidədir. Məşhur sufi teoloq Əbu Həmid Qəzali də həqiqətin dərkinə gedən yolun qəlbədən keçdiyini xüsusi vurğulayırdı [271, 29].

Təsəvvüfə görə mərifət bucağından baxdıqda gerçəkliyin hər bir zərrəciyi batini duyum və zövq gözü ilə müşahidə edilir. Yəni hər bir gözəllik insan zövqünü oxşayır, onun düşüncə və müşahidə qabiliyyətini artırır və tənzimləyir. Gerçəkliyin canlı müşahidəsi – gözəlliklərin seyri Füzuli eşqinin də başlıca məziyyətidir. Bu, əsasən, orta əsrlər və o cümlədən bu dövrün yetirməsi olan Füzulinin düşüncə tərzində gözəllik anlayışı və bədii estetik duyumun səciyyələri ilə aşkar olunur. Kamillik və gözəlliyin yalnız Tanrı adlandırdığımız ən ali varlığa xas olduğunu qəbul edən Füzuli bu gözəlliyin müşahidəsi ilə mərifət arasında bağlılığı açıqlamağa çalışır:

| | |
|---|--|
| <p>اتم بيان فى الملائح و انجلا تضمير فى ادراك بعد هم الرجا رمى بينهم ربطا معاملة الوفا وروج سوق الحسن بالبيع و الشرى اذا كنت ذا تقوى وإن لم اكن فلا لاظهار عرفانى و معرفة جوى</p> | <p>عليم حكيم بان حد كماله تضمن و هم الخوف تحت و صالحهم امال قلوب العاشقين بحسنهم الى البال و البلواء ميل طبعهم الهى اعنى عند ميل لقائهم مشاهدة الاحباب آله مهجتى</p> |
|---|--|

[1 q. b. 51-56]

(Hər şeydən xəbərdar, ədalətli hakimin (Tanrının) kamalının

həddi gözəllərdə bəyan olaraq tamamlandı və göz önünə çıxdı. O, qorxu hissini vüsaldə gizləyərək, onların bəzilərinin idrakında ümidi yox idi. O, aşıqlərin qəlbini gözəllərin hüsnünə mail edərək onların arasında vəfa əlaqəsini yaratdı. Onların (aşıqlərin) təbiətini ürək və onun iztirablarına meyilli etdi və hüsn bazarına rəvac verdi. İlahi, sən mənim müttəqiliyimdən, təqvamdan asılı olaraq məni gözəllərlə görüşə mail et. Könül dostlarının müşahidəsi irfan və mərifətimi izhar etmək və üzə çıxarmaq üçün qəlbimin alətidir).

Bu beytlərdən aydın olur ki, Füzuli zahiri aləmin gözəlliyinin seyrində də həqiqət və mərifət sorağındadır. Gözəllikdən bəhs edərəkəndə onda bir arifanə mənə tapır. Gözəlliyin dərkində şairin yönümü məcazdən həqiqətə, surətdən mənaya doğrudur. Bir beytində:

وليس با علال المجاز مقيد

فؤادى الى ذوق الحقيقة مائل

[12 q.b.7]

(Qəlbim həqiqətin zövqünə maildir, o, məcazın əsiri ola bilməz), -

deyəndə şairin nəzərinə, həqiqət əhli - arif olanlar gözəlliyi seyr edib ondan zövq almaq və gözəlliyin rəmzini - onda əks olunan həqiqətin nişanələrini axtarır. Yəni arif zahiri gözəlliyin arxasındakı mənəni dərk etməklə mərifət hasil edir. Çünki Türkcə Divanında söylədiyi kimi gözəlliklər həqiqət günəşinin şölələrindən kənardə deyil:

Xubsurətlərdən, ey naseh, məni mən' etmə kim,

Pərtövi-ənvari-xurşidi-həqiqətdir məcaz [34, 161].

Akademik F.Qasımzadə «Füzulinin idrak nəzəriyyəsində formanı ayırmaq, forma arxasındakı məzmunu görmək, məhz onu dərk etməyin başlıca tələb olduğunu» xüsusi qeyd edir [62, 171].

Digər beytlərdən birində Füzuli deyir:

شربت رحيقا من اناء محبة
ولامدت أدرى ما الإناء و من أنا
كسبت سرور الاحتمال لرفعة
ونلت بقا ليس يدر كه الفنا

[1 q. b. 11-12]

(Mən eşq (badəsindən) camından şərab nuş etdikdən sonra dərk edə bilmədim ki, badə nədir və mən kiməm. Bir uca məqama çatmaq ehtimalına görə şadlandım, fənanın dərk edə bilməyəcəyi bəqaya nail oldum).

Füzuli bu beytlərdə şərab, cam, fəna, bəqa kimi təsəvvüfün şərti metaforik obrazlarından istifadə etmişdir ki, onların ifadə etdiyi rəmzi mənəni açıqlamaq vacibdir. İlk növbədə cam və şərab obrazlarına diqqət yetirək. «Miratül-üşşaq» əsərində göstəriləni kimi cam Haqqın təcəllisi ilahi nurun məzhəridir [145, 134]. Şərab isə Haqqa, ruhi-mütləqə qovuşmaq vasitəsi və əbədi ilahi zövqdür ki, o zövqü yalnız ilahi eşqin yolçusu olan salik duya bilər. «Gizli sirrini (Allahın) nurundan olan şərabı içən salik əbədiliyə – ilahiyə qovuşmuş olur. Təsəvvüfdə şərab ilahi vəhdət missiyasını yerinə yetirir» [145, 159].

Şairin bu beytdən eşq şərabının bəxş etdiyi bir sərməstlik anlayışı da meydana çıxır ki, bu ilahi sərməstlikdir, yəni zahiri məhdudiyyətdən çıxaraq Haqqa doğru yönəlmə və ona qovuşmadır. Füzulinin sərməstliyi idrak prosesi ilə bağlıdır, bu sərməstlikdə idrak məzmunu var. Beytdən aşkarca məlumdur ki, aşıq elə sərməstdir ki, dərk etməli olduğu anlayışların mənasını ayırd edə bilmir («dərk edə bilmədim ki, badə (cam) nədir, mən kiməm»).

Bu aşıqlığın elə səviyyəsidir ki, gerçəklik bu eşqin içində görünməz olub, bu isə sufilərdəki vəcdə gəlmək, ekstaza qapılmaq halının eynidir. Bu beytdən şairin «Leyli və Məcnun» əsərindəki bir qəzəlinin əks-sədası duyulur:

Öylə sərməstəm ki, idrak etməzəm dünya nədir

Mən kiməm, saqi olan kimdir, meyü səhba nədir.

Sitat gətirdiyimiz ikinci beytdəki «fəna», «bəqa»

anlayışlarına gəlincə isə, onların əsasında Qurani-kərimin ər-Rəhman surəsinin 26-27-ci ayələri dayanır: كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام (Yer üzündə olan hər kəs fanidir. Ancaq əzəmət və kərəm sahibi olan Rəbbinin zəti baqıdır).*

Təsəvvüfdə təriqətin son mərhələsi olan fəna sufinin bütün varlığı ilə Allah-təalanı duyub öz faniliyini dərk etməsidersə, bəqa əbədi və əzəli varlığa – Mütləq həqiqətə qovuşmaq deməkdir. Görkəmli şərqşünas Y.Bertels təsəvvüfün fəna və bəqa haqqında təliminin mahiyyətini belə izah edir: «Özünün keçici müvəqqəti «mən»inin məhvini hiss edən insan əbədiyyət dəryasına atılır və beləliklə aydın hiss edir ki, o, ilahi varlığın özü kimi əbədidir» [145, 38].

Tədqiqatçı-alim N.Cümşüdoğlu isə yazır: «İnsanı fəna mənzilinə yetirən eşq paklıq və kamillik rəmzidir. Bu mənzildə insan elə bir əqli, mənəvi, ruhi yüksəliş əldə edir ki, bütün dünyəvi ixtilaf və hər sayaq məhrumiyyətlər aradan götürülür, ali insani həqiqət və insaniyyət məqamı hər şeydən yüksəkdə dayanır. Bu halda insan qəlbi mənəvi işıqlanma tapır və belə bir işıqlanma halını keçirmədən nə həqiqətə yetişmək olar, nə haqqı tanımaq olar» [18, 160-161]. Bütün bu şərhərdən çıxış edərək Füzulinin yuxarıdakı beytindən belə bir məna hasil etmək olar ki, eşq şərabi aşiqin qəlbini feyz işığı ilə doldurur, o öz maddi vücudunu unudaraq Haqqın mərifətinə yönəlir, kiçik «mən»dən (mikroaləmdən) keçərək böyük «mən»ə (makroaləmə), əbədiliyə yetişir. Bu xüsusda şairin digər beyti də maraqlıdır:

أسارك من سكر الهوى كسبوا البقا وبين الورى كأس المنية دائر

[9 q. b. 9]

(Sənin məhəbbətinin əsirləri eşqinin sərməstliyindən bəqanı

* Burada və bundan sonra Quran ayələri akad. Z.Bünyadov və akad.V.Məmmədəliyevin tərcüməsində verilmişdir [67].

əldə ediblər. İnsanlar arasında isə ölüm piyaləsi daim dövr edir).

Beləliklə, şairin bu beytlərindən eşqin ölməzlik və əbədiyyət rəmzi olması aşkar olur. Bu rəmzi mənanın başqa bir beytdə ifadə etdiyi məzmununa diqqət yetirək:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| وذلك فضل الله يؤتيه من يشا | اباهى بوجد قد تمكن فى الحشا |
| و كيفية منها حشأى قد احتشا | اسر بشوق روح الروح ذوقه |
| رمانى فى وجد الغرام و انعشا | الذى بشوق بعد ما كنت ميتا |

[7 q. b. 1-3]

(Mən vəcdin (eşqin) qəlbimdə məkan etməsilə fəxr edir, buna çox sevinirəm. Çünki bu, Allah-təalanın elə fəzilətidir ki, onu sevdiyi, istədiyi bəndələrinə bəxş edir. Ruhumu bir nəsim kimi oxşayaraq, ona zövq-səfa verən bu şövq məni şadlandırır, sevinc bəxş edir. Və bu keyfiyyətlə qəlbimi büsbütün sarır, öz ağuşuna alır. (Bu şövqlə qəlbim sevinc şadlıq hissi ilə dolur). Bu şövq ilə ölmək bir zövq, həzz deyilmi? Çünki bu ölümdən sonra eşqin vəcdi insana yeni bir həyat, dirilik bəxş edir).

Göründüyü kimi, eşq Füzuli üçün bir zövq, həzz qaynağı kimi də tanınır. Eşq və zövq bir-birindən ayrılmazdır. Hər iki məfhum hissi duyumla yanaşı, daxili arifanə məzmun daşıyır və bədii-estetik duyğu mənbəyi kimi qəbul olunur, yəni zövq və eşq insan fitrətindən doğan gözəlliyə qarşı hüzn-rəğbətdən və meyldən ibarətdir. «Miratül-uşşaq» əsərində zövq batini işıqlanma, paklanma və həqiqətin müşahidə vasitəsi kimi açıqlanır [145, 151]. Füzuli bildirir ki, bu zövq ilə, yəni mənəvi paklığı əldə etdikdən sonra ölməyin heç bir qorxusu yoxdur. Çünki insan yenidən dirilik, həyat əldə edir. Bu zaman şairin nəzərində ölüm adı bir təbiət hadisəsi deyil, o, daha böyük bir qüvvə, insanı əbədiləşdirən fəlsəfi kateqoriya, onu Mütləq həqiqətə qovuşduran bir amildir. Göründüyü kimi, Füzuli bu beytlərdə «fəna» və «bəqa» istilahlardan istifadə etməsə də, eşqin insana əbədilik bəxş etmə qüvvəsini inandırıcı boyalarla təqdim etmişdir.

Füzulinin nəzərində aşiq həm də hal əhlidir:

بجسن سدادی فی الصلاح مع الهوی
وان قل قولی فی صفاء سریرتی
یباهی علی جمع الملائک آدم
سکوتی بمضمون المقال مترجم
تغیر حالی للترفع سلم
ففی کل آن لی عروج الی العلی

[6 q. b. 19-21]

(Hətta eşq olan yerdə belə səlahə sadıqlıyımə görə Adəm bütün mələklər qarşısında qürrələdir. Və əgər sözlərim mənim qəlbimin və fikirlərimin saflığını təsvir etmək üçün azlıq edirsə, mənim sükutum bütün nitqlərin məzmunu üçün mütərcimdir. Hər bir an mənim yüksəlişim üçün bir pillədir, mənim halımın dəyişməsi (haldan-hala düşməyim) ucalıq üçün pilləkəndir).

Təsəvvüfə görə «insanın həqiqətə doğru yüksəlişi iki səpgidə reallaşır: birincisi psixoloji və əxlaqi-mənəvi təlqin və təcrübə yolu ilə qazanılan və tədricən sabitləşən keyfiyyətlər, yəni məqam; ikincisi isə ilham, vəcd, mənəvi və batini işıqlanma vasitəsilə insanda baş verən və tez ötüb keçən hal. Hal bir işıq şöləsi kimi insan psixologiyasına təsir etməklə onda müəyyən duyğu və batini görün yaradır. Hal hər bir məqamı tamamlayan, həqiqət yolçusunu (saliki) yeni məqamlara hazırlayan və nəhayət Haqqa qovuşduran ilahi vergidir» [76, 119].

Füzuli də təsəvvüfdən çıxış edərək halı aşiqi mərifətə yetirən daxili duyum anları ilə eyniləşdirir və bildirir ki, aşiq məhz haldan-hala düşməklə yüksəlişini tənzimləyir, çünki hər bir hal ilahi yüksəlişə doğru bir pillədir. Şair bir daha eşqin kamillik və əbədiyyət bəxş etmə kimi keyfiyyətlərini vurğulayır. Digər beytdə şairin haldan-hala keçən lirik qəhrəmanı öz ruhunun dili ilə iç dünyasından danışır:

عوامل حالات المحبة صنعها
ترى بعد اظهار المعانر نوره
ومنه وجود الوجد و الشوق في الحشا
على عرش قلب قد تمكن و استوى

[1 q. b. 17-18]

(Məhəbbətin müxtəlif hallarının yaradıcısı odur, qəlbdəki

vəcd və şövq də ondan qaynaqlanır. Maneələrin zühurundan sonra sən onun nurunun qəlbə hakim kəsilməsinin, onu (qəlbə) öz hökmü altına alaraq orada məkan qurmasının şahidi olacaqsan).

Göründüyü kimi, aşiq keçirdiyi bütün halların eşqdən doğduğunu və bu eşqin ünvanlandığı məşuqənin nurunun – sevgi nurunun onun qəlbini öz hökmü altına almasını söyləyir. Füzuli Qurani-kərimin əl-Əraf surəsinin 54-cü ayəsində işlənən və Allah-təalanın Ərşi öz hökmü altına almasını nəzərdə tutan *استوى على العرش* ifadəsini işlətməklə Tanrıya aid bu məfhumu eşqə və məşuqəyə aid edir. Buradan da Füzuli eşqin və onun hasil etdiyi mənəvi kamilliyin, mərifətin qəlblə sıx bağlılığına işarə edir. Bu da təsadüfi deyil. Təsəvvüfə görə «Tanrı eşqi bəndənin könlündədir. O, öz könlünü elə təkmilləşdirməli, kamilləşdirməlidir ki, oradaca Haqqa qovuşa bilsin» [18, 137]. Görkəmli şərqşünas V. Braginski isə qəlbə belə anlam verir: «Ürəyin dərinliklərində ilahi ruh gizlənilir. Onun alt qatında isə məxluqatın həqiqi ilahi mahiyyəti gizlənilir» [149, 177].

Beləliklə, Füzulinin bu beytindən aydın olur ki, məhz qəlb ünsiyyəti, aşiqi-arifi tükənməz bir qaynağa – eşq dünyasına aparır və nəticə etibarilə mərifət hasil olur, kamillik və əbədiyyət əldə edilir. Bu prinsip Füzulinin eşq konsepsiyasının dayaq mərkəzi və ana xəttidir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində Məhəmməd peyğəmbər (s.a.s.) və Həzrət Əli şəxsiyyətlərinin poetik təcəssümü

Məhəmməd Füzuli zamanının böyük alim-mütəfəkkiri olmaqla yanaşı həm də mömin müsəlman idi. Şairin yaradıcılığında onun möminliyi qabarıq nəzərə çarpır. Və bu nöqteyi-nəzərdən Məhəmməd Füzuli şəxsiyyətinin tədqiqində dini etiqad və əqidəsinin rolu böyükdür. Mövlana Füzuli islam dininin qayda və qanunlarına, Quranın surə və ayələrinə bələd olmuş, hədis və təfsirləri dərinlən öyrənmiş, islamın elmi-fəlsəfi əsaslarını, hümanist mahiyyətini lazımınca dərk etmiş, din tarixini mükəmməl öyrənmişdir. Şairin etiqadlı bir müsəlman olduğunu qələmə aldığı əsərləri təsdiqləyir. Dini əxlaqın bəşəriyyət üçün lüzumunu və böyüklüyünü dərk edən Füzuli Allahın varlıq və birliyini qəbul etmiş, onu ilahi başlanğıc kimi göstərmişdir. Bu etiqad, bu iman onun minacat və nətlərindən, peyğəmbər və imamlar şərinə yazılmış qəsidələrindən, ilahi eşqi tərənnüm edən bir sıra qəzəllərindən, xüsusən qitə və rübailərindən, fəlsəfi traktatı «Mətləul-etiqaq» dan aydın görünməkdədir. Mütəfəkkir şairimiz «Leyli və Məcnun» əsərinin «Bu, həzrəti-izzətdən həmd ilə istimdadi-mətəlibdir və asari-şükr ilə istid'ayi-sətri-laibdir» adlanan ilk minacatında ərəb dilində deyir:

والشكر لصاحب المراحم
وهو الابدی فی النهاية
ما اعظم فی البقاء شأنه

الحمد لو اهب المكارم
وهو الازلی فی البداية
قد شاع بصنعه بيانه

(Kəramət və səxavət mənbəyinə həmd olsun, mərhəmət sahibinə şükrələr olsun. O, əzəli və əbədidir, başlanğıc və sonsuzluq ona məxsusdur. Onun xaliqliyi, yaratmaq qüdrəti bəyandır, onun əbədi şəni necə də əzəmətlədir) [35, 14].

Bu beytlərdə Tanrını dua və şükr ilə yad edən Füzuli Onun əbədiliyini, xaliqliyini, əzəmətini və şəriksiz, bənzərsiz olduğunu vurğulayır.

Allaha adil, mütləq və hər şeyə qadir bir qüvvə kimi baxmaq fikri Füzulinin ərəb dilində olan rübailərində daha qüvvətlidir:

الحمد لمن أنار قلبي و هذا والشكر لما فيه من الشوق بدا
ما أمدح و اهابا سواه أبده لا اشرك في ثنا ء ربي أحدى

(Mənim qəlbimə hidayət verərək onu nurlandırana həmd olsun. Onda zahir olan şövqə şükr olsun. Mən heç zaman başqalarını boş yerə mədh etmərəm. Allahıma heç kəsi şərikl etmərəm) [34, 387].

Və ya:

يا من بسط الارض و أجرى الافلاك إدراك كماله كمال الإدراك
في الارض و في السماء لا رب سواك ما نعبد يا واحد إلا اياك

(Ey yeri döşəyən, fələkləri hərəkətə gətirən. Kamalını dərk etmək idrakın son və kamil nöqtəsidir. Yerdə və göydə səndən başqa Allah yoxdur. Ey vahid, səndən başqa kimsəyə ibadət etmərik) [34, 395].

Böyük mütəfəkkirin «Mətləul-etiqađ» adlı fəlsəfi əsəri də Allaha minacatla başlayır. Füzuli Allahı mərhəmətli və lütfkar, adil adlandırır və ondan kömək diləyir. Fitri xassələri, aləmi öz mütləq mövcudluğuna dəlil kimi yaratmış Allahı mədh edir. «Allah dini təyinləri və onun hüdudlarını dərk edən insanı yaratmış, özünün səxavət xəzinəsinin açarları olan peyğəmbərləri rəsul etmiş, bizə göndərmişdir» [41, 7].

İnsanları Allahı tanımağa, dinə, imana səsləyən Füzulinin əsərlərində «bəşərdən olub Haqqa qovuşanlar» – (61, 249) peyğəmbərlər hədsiz bir sevgi ilə tərənnüm olunur. Qurani-kərimdə peyğəmbərlərin dərəcə və etibarını xüsusilə vurğulanır. Onlar Tanrıya yaxın ən şərəfətli bəndələr kimi dəyərləndirilir (əl-Cumua, 2 ; əl-Bəqərə, 129 və s.).

Füzuli də peyğəmbərlərin məqam və fəzilətlərinə işarə edərək belə söyləyir:

Ənbiyadır məzahiri-rəhmət
Ənbiyadır xəzaneyi-hikmət
Hər bəla kim, fələkdən etdi nüzul
Ənbiya qıldı ol bəlayi nüzul. [39, 67]

Göründüyü kimi, şairin «peyğəmbərliklə bağlı görüşləri ilk növbədə dünyəvi-bəşəri problemlərin həlli istiqamətinə yönəlib [5, 28].

«Hədiqətus-suəda» əsərində də Füzuli islam peyğəmbərindən əvvəlki bir çox peyğəmbərlərin və eləcə də Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s) əsasən maddi dünyası və məsləkləri yolunda şərfli və çətin mübarizə səhnələrinin təsvirinə daha çox fikir verir. «Mətləul-etiqađ»da isə o, peyğəmbərliyi cəmiyyətdə nizam-intizamı qaydaya salan bir institut kimi qəbul edir və bu baxımdan insanların peyğəmbərə ehtiyacı olduğunu göstərərək yazırdı: «İnsan təbiətə mədənidir. Mədənilik cəmiyyət şəklində topluluğu lazım bilir. Cəmiyyət isə nizam-intizamın səbəbi olan mədəniliyə fəsad üz verməməsi üçün insanların bir-birilə bütün münasibətlərində müəyyən qayda və qanuna ehtiyac duyur. Ona görə də Allah tərəfindən müqəddəs nəfs və mələk sifətlərinə malik, sadıq, uğurlu bir qanunvericinin olması vacibdir ki, buyuruqlar və qadağalar məsələsində ondan düzgün nümunə götürmək olsun. Həmin qanunverici – peyğəmbər, qanun isə şəriətdir» [41, 67]. Bu baxımdan Füzulinin peyğəmbərimizə – Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) verdiyi böyük qiymət diqqət çəkir. İslam əsaslarının müqəddəsliyinə sidq ürəkdən bağlı iman sahibi olan, zəmanəsində «mövlana» titulu ilə şərfəfləndirilən, fəlsəfi düşüncələrinin, fikri axarının və etiqađ qayələrinin əsasında Qurani-şərif, kəlam elmi, fiqh, Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) aid edilən hədislər duran dahi şairimiz

Füzuli Həzrəti Məhəmmədin mübarək həyatına və fəaliyyətinə biganə qala bilməzdi. «Allahın mükəmməl və məqbul dini olan islamı» (Ali-İmran surəsi, ayə 19) təbliğ etmiş, insanları tək olan Allahın ətrafında birliyə dəvət etmiş və fəzilət sahibi olan bir ümmət – bir islam cəmiyyəti yaratmış peyğəmbərimizin (s.a.s.) mədhi Füzulini bütün yaradıcılığı boyu izləmişdir. «Mətləul-etiqa» əsərinin «Peyğəmbərimizin peyğəmbərliyinə dair», «Onun (Məhəmməd peyğəmbərin) başqa peyğəmbərlərdən üstünlüyünə dair» adlı fəsillərində Həzrəti Məhəmmədin (s.a.s.) fəzilət və keyfiyyətlərini əsaslandıraraq, onun öz hikməti, ümməti, peyğəmbərliyinə dəlil olan möcüzələri – «qiyamət gününə qədər hər zaman peyğəmbərin elçiliyinə şahid kimi ondan sonra da öz ilkin vəziyyətində dəyişməz qalası Quran və mübarək Meracı ilə digər peyğəmbərlərdən üstün olmasını vurğulamışdır» [41, 75].

«Nəti nəbidir kəmalı-əql nişanı» deyən Füzuli Allah-təala tərəfindən insanlar arasında haqq dininin təbliği üçün seçilmiş xatəmül-ənbiya, bir insan kimi həmişə kamillik zirvəsində dayanmış, öz ağılı, zəkası, paklıq və saflığı, zahiri və daxili gözəllikləri ilə nəsillərə örnək olmuş Məhəmməd əleyhissəlamı sevə-sevə vəsf və mədh etmişdir. Yaradıcılığından əsas xətt kimi keçən, «qırmızı inkvizisiya» illərində bəzən şairin bədii yaradıcılığında ziddiyyət, bəzən orta əsrlər sənətkarının dar baxışları, bəzən də quru zahidlik göstəricisi» (61, 7) kimi qələmə verilən bu amil onun ərəbcə divanındakı səkkiz qəsidəsinə də şamil olunur. Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) mədhində olan bu qəsidələrin otuz beytində şair bəşərin son mürşidi və xilaskarına olan hədsiz sevgisini ortaya qoyur.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, ədəbiyyatşünaslıqda Məhəmməd peyğəmbəri (s.a.s.) mədh etmək məqsədi ilə yazılan qəsidələr nət adlanır. Türk dili və ədəbiyyatı ensiklopediyasının

VI cildində bu barədə yazılır: «Nət lüğətdə bir şeyi mədh edərək, öyərək anlatma, vəsfləndirmə, vəsf, mədh və sənə ilə bərabər tərifi şəklinə mənalandırmaqdır. Nətin ilk örnəkləri ərəb ədəbiyyatında mövcud olmuşdur» [133, 530]. Həqiqətən, ərəb ədəbiyyatşünaslığında mədhiy-yənin ən çox inkişaf etmiş və «əl-mədih ən-nəbəvi» adlanan növü elə peyğəmbərimizin (s.a.s.) sağlığında nəşət tapmış və məşhur ərəb şairləri Həssan ibn Sabit, Kəb ibn Zühəyr, Abdulla ibn Rəvahə tərəfindən yaradılmışdır. «Əl-mədih ən-nəbəvi» xüsusilə orta əsrlərdə məmluk sultanları dövründə geniş rəvac tapmış, peyğəmbərin mədhinə yazılmış ayrı-ayrı qəsidələrlə yanaşı bütöv divanlar da bağlanmışdır. Bu qəsidə və divanların müəlliflərindən Əbu Hənifə ən-Numan, əz-Zəməxşəri, Şərəfəddin əl-Busiri və b. göstərmək olar [238, 203]. Tədqiqatçılar belə bir mülahizə irəli sürürlər ki, peyğəmbərə (s.a.s.) həsr olunmuş mədhiyələrin əksəriyyəti ilk islam dövründə Kəb ibn Zühəyr tərəfindən yazılmış, peyğəmbərin (s.a.s.) hüzurunda oxunaraq onun xüsusi hədiyyəsinə – əbasına layiq görülmüş və məhz bundan sonra «əl-Burdə» («Əba») adlanmış «Bənət Suad» (Suad məni tərki etdi) qəsidəsinə «muarada» yolu ilə yazılmışdır. «əl-Muarada əş-şi'riyyə» (المعارضة الشعرية) istilahi ilk baxışda nəzirə kimi başa düşülsə də, əslində burada nəzirədən daha geniş bir ədəbi proses, bir qəsidənini bütün parametrlərini saxlamadan peyğəmbərin (s.a.s.) tərifi başqa bir qəsidə yazmaq prosesi nəzərdə tutulur. Ərəb və türk ədəbiyyatlarının müqayisəli tədqiqi ilə məşğul olmuş Misir alimi Hüseyin Mucib əl-Misriyə görə ərəb ədəbiyyatında geniş rəvac tapmış bu ədəbi ənənə türk ədəbiyyatında da özünü göstərmiş və bu mədhiyələr «nəzirə» və yaxud «nət» istilahi ilə adlandırılmışdır [279, 22].

Klassik Şərq şerinin bədii strukturu, ifadə tərz, leksik fondu və mövzu seçimindəki ənənə və varisliyin çox güclü təzahürü

məlumdur və Füzulinin yaradıcılığındakı nətlərin mövcudluğu məhz bu baxımından dəyərləndirilməlidir.

Qeyd etdiyimiz kimi, Füzuli səkkiz ərəbcə qəsidəsinin otuz beyti əhatə edən mədh hissəsində Məhəmməd peyğəmbəri (s.a.s.) Tanrı qatında üstün və sevimli peyğəmbər və bütün zamanların fəvqündə duran kamil bir şəxsiyyət kimi təqdim edir. Peyğəmbərimizin fəzilətləri və mübarək həyatı ilə bağlı bütün məqamlar Füzuliyana kəlmələr, obrazlı ifadələrlə birə-birə izlənilir və bu beytlər öz məzmunu ilə bu ilahi şəxsin əzəmətindən, mənəvi kamilliyindən xəbər verir. Klassik Şərq ədəbiyyatının özəyini və mənəvi qidasını təşkil edən peyğəmbərimizin (s.a.s.) şəxsiyyəti mövzusu Füzulinin ərəbcə qəsidələrində müxtəlif məqamlarla bağlıdır. Türkcə divanında:

Sənsən ol xatəm ki, dəf etmiş təmami-hakimi

Xatəmi-hökmi-rişalət tapşırıb dövrən sana [34, 56]

– deyən şair Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) Allahın rəsulu olduğunu, Allah-təalanın əmr və göstərişlərini insanlara çatdırmaq, Haqq dinini təbliğ etmək üçün seçildiyini – müqəddəs bir missiyanı həyata keçirdiyini ərəbcə qəsidələrində bir daha vurğulayır:

صلوة رسول للرسالة مختم
نبي كريم مكرم و مكرم

تحمد رب العالمين و بعده
بشير نذير كامل و مكمل

[6 q. b. 36-37]

(Aləmlərin Rəbbinə həmd olsun, risalətə xitam verən Rəsula salam olsun! O, müjdəçi, günah əməllərdən çəkindirən, qoruyan kamil və mükəmməlliyi əldə etmiş, kəramətli, hörmətli, şəni yüksək tutulan peyğəmbər, nəbidir).

Və ya:

قد بان امر الحق في ارساله
والشرع مبني على اقواله

سند كريم سيد مكرم
الدين منتسب الى احكامه

[3 q. b. 41-42]

(O, insanların kərəmətli dayağı, hörmətli, şəni uca ağadır. Haqqın əmrləri onun risaləsində aşkar, bəyan olub. Din onun hökmlərinə əsaslanır, şəriət onun kəlamları üzərində qurulub, ondan qaynaqlanır).

Şairin fikrincə, peyğəmbər Allah-təalanın insanlara hidayət yolunun müjdə-çisidir və onun əməllərinin və məramının ülviliyi məhz onunla dəyərləndirilir ki, o, insanlığın – bəşərin paklığa və saflığa olan tələbatını təmin edən, onu kamilliyə və nizam-intizama aparıb çatdıran ədalətli bir hakim rolunu oynayır; Allahın əmrlərini – müqəddəs Quranın hökmlərini cəmiyyətdə bəyan və bərqərar etməklə çaşqınlıq, küfr və zəlalət içərisində olan insanların xilaskarına çevrilir.

Qurani-kərimin əl-Əhzab surəsinin 45-ci ayəsində deyilir:

يا ايها النبي انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيرا

«Ya peyğəmbər! Həqiqətən, biz səni [ümmətinə] bir şahid, bir müjdəçi və bir qorxudan kimi göndərdik!»

Füzuli isə bunu öz beytlərində belə səsləndirir:

وصل على خير الانام محمد صلاة لمهديها تطيب العواقب

[2 q. b. 51]

(İnsanların ən xeyirlisinə, ən yaxşısına – Məhəmməd peyğəmbərə salamımızı izhar edək. Bizi düz yola yönəldərək, hidayət bəxş edən, bütün işlərin sonunu xeyrə calayan odur).

Və ya:

وحق الذي اعطى الكمال محمدا وفضله بالبينات وبالهدى
وحق ولى قوم الدين عد له وصار لنا عند التعثر مسندا

(Haqq-təala Məhəmmədə kamal, yüksək mənəviyyat və əxlaq əta edərək, öz fəziləti ilə onu ali həqiqətin açıq-aydın dəlilləri ilə zinətləndirdi və hidayət yolunun rəhbəri etdi. O, ümmətin sevilib-sayılan rəhbəri – peyğəmbəridir. Və biz çaşqınlıq içərisində olanda, hidayət yolunda bürəyəndə o, bizə dayaq oldu).

Tanrının ülvilik, ucalıq bəxş edərək xilqətin ən şərəfli insanına çevirdiyi peyğəmbərimizin (s.a.s.) kəraməti, fəziləti, mənəvi kamilliyi Füzuli dilində poetik deyimə çevrilir. Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) bəşərin xilasına yönəlmiş missiyasının müqəddəsliyi Füzuliyana obraz və ifadələrlə poetik sözün ən dərin fəlsəfi-ürfani qatları ilə çatdırılır:

وحق حبيب قدم الله نوره على الخلق كونا و هو اول ما بدا

[12 q. b. 3]

(Allah-təala həbibinə öz ilahi nurundan bəxş etdi. Və kainat xəlq olunarkən o, ilk olaraq öz nuru ilə bu cahana işıq saçıb, onu nura qərq etdi).

Və ya:

فصل على فخر الانام محمد منير الدياجى حين تغش البصائر

[9 q. b. 53]

(Salam olsun bəşərin fəxri Məhəmməd peyğəmbərə. O, qaranlıqlar içərisində bəsirət zülmətə qərq olduqda nur saçıb ətrafi nura qərq edir).

Göründüyü kimi, bu beytlərdə Məhəmməd nuru anlayışı geniş yer tutur. İslam fəlsəfəsinə görə ilkin olaraq yaradılan əqli-külldür. Əqli-küll isə eyni zamanda nuri-Məhəmməddir [216]. Sonralar islamda bir sıra fəlsəfi fikir yönümlərinin əsasını təşkil edən bu inam Məhəmməd peyğəmbərin bir hədisindən qaynaqlanır: Cabbar ibn Abdullanın dilindən nəql edilən bu hədisdə deyilir: Mən peyğəmbərdən soruşdum: Allah ilk əvvəl nəyi xəlq etmişdir? O dedi: Ey Cabbar, Allah ilk əvvəl peyğəmbərimizin nurunu xəlq etmişdir. O, bu nuru öz nurundan yaratmışdır. O nurdan ki, Allah-təala onu özü yaratmış və özünüki adlandırmışdır [60, 48]. Məhəmməd peyğəmbərin Qurani-kərimdə nurla bağlanması bu fikri bir daha gücləndirir. Əl-Əhzab surəsinin 46-cı ayəsində deyilir:

داعيا إلى الله بأذنه و سراجا منيرا

«Biz səni Allahın izni ilə ona tərəf çağırın və nurlu bir çıraq olaraq göndərdik».

Tanrının bənzədildiyi tək anlayış da nurdur, işıqdır. Bu cəhətdən ən-Nur surəsinin 35-ci ayəsi maraqlıdır:

الله نور السموات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس و الله بكل شيء عليم

«Allah göylərin və yerin nurudur. [Kainatı yaradıb ona nur verən, yer və göy əhlinə haqq yolu göstərən xalıqdır]. Onun [peyğəmbərimizin və möminlərin qəlbində olan] nuru, içində çıraqlı olan bir taxçaya bənzər, taxçadakı o çıraqlı bir qəndilin içindədir, o qəndil isə sanki bir parlaqlı ulduzdur. O, çıraqlı nə şərqdə, nə də qərbdə olan mübarək bir zeytun ağacından yandırılır. Onun [zeytun ağacının] yağı özünə od toxunmasa da sanki işıqlı saçırlı. O, nur üstündə nurdur. Allah dilədiyini öz nuruna qovuşdurur, [istədiyinə öz nurunu bəxş edib cənnət yolu olan islam dininə yönəlir]. Allah hər şeyi biləndir!»

Çox maraqlıdır ki, Peyğəmbər əleyhissəlamdan «Ey rəsulullah, sən Rəbbini görmüsənmi?» – deyər soruşduqda o: «Mən bir nur görmüşəm» – demişdir. XII əsr Azərbaycan alimi Şihabəddin Sührəvərdi İşraqiyyə (işraq-şıqlı, nur saçma) fəlsəfəsinin əsasını qoymuşdur. İlahi varlıqları işıqlı və nurla əlaqələndirən alim mücərrəd işıqları intuitiv surətdə, daxili müşahidə ilə görməyin mümkünliyünü inandırmağa çalışmışdır [60, 47-48; 76, 95].

Beləliklə, Füzulinin bu beytlərində Məhəmməd peyğəmbər (s.a.s.) ilahi nurun təzahürü, qaynağı kimi meydana çıxırlı. Şairimiz qaranlıqları işıqlandıran nur obrazı ilə misilsiz assosiasiya yaradaraq peyğəmbərimizin (s.a.s.) zəlalət, cəhəllət zülmətinə bürünmüş cəmiyyətdəki peyğəmbərlik missiyasının

rolunu və əhəmiyyətini aydınlaşdırır. Şairin bu fəlsəfi qənaəti ərəbcə bir rübaisində də öz poetik ifadəsini tapmışdır:

اثنا على خير الانام محمد كشف الدجى ببيضاء بدر جماله
بنائنه رفعت مدارج قدرنا خصت تحيته عليه وآله

(İnsanların xeyirlisi olan Məhəmmədə sənə edirəm. Onun gözəllik ayının işığı ilə gecənin zülməti, qaranlıq pərdəsi açıldı. Onu tərifləməklə bizim hörmət və etibar dərəcəmiz artdı. Ona və övladına bizim salamımız olsun) [34, 40].

Şairin bir müləmmə qəzəlinin ərəbcə olan beytində bu fikir bir daha inkişaf etdirilir:

اشرقت من فلک البهجة شمس و بها ملأ العالم نورا وسرورا وبها
(Gözəllik fələyindən günəş və parlaqlıq doğdu, aləmi nur sadlıq və gözəlliklə doldurdu) [34, 55].

Füzulinin poetikasında geniş rəvac tapan bu assosiativ obraza ərəb poeziyasında Məhəmməd peğəmbərə (s.a.s.) həsr olunmuş mədhiyyələrdə tez-tez təsadüf olunur. Bu baxımdan məşhur ərəb şairi Həssan ibn Sabitin bu beyti çox maraqlıdır:

فامسى سراجا مستنيرا هاديا يلوح كما لاح الصقيل المهند
(O gecələr işıq saçıb doğru yol göstərən bir çırağa bənzəyirdi. Qınından çıxan qılınc kimi parlayırdı) [244, 120].

Və yaxud digər ərəb şairi Kəb ibn Züheyirin peyğəmbərimizin (s.a.s.) şəxsən yüksək qiymətləndirdiyi «Burdə» qəsidəsindən bir beytə diqqət yetirək:

ان الرسول لسيف يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول
(Peyğəmbər işıq saçıb doğru yol göstərən bir qılıncdır. O, Allah-təalanını sıyrılmış iti qılıncı kimidir) [265, 86].

Yuxarıda Füzulinin sitat gətirilən beytində [12 q. b. 3] Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) ünvanlanan «Allahın həbibini» ifadəsi diqqəti xüsusilə cəlb edir. Fikrimizcə, peyğəmbərin (s.a.s.) şəxsiyyətinin dolğun bir şəkildə təzahürü üçün Füzulinin ustalılıqla seçib işlətdiyi bu ifadənin açıqlanması – peyğəmbərin

(s.a.s.) ilahi dərğahda uca bir məqamda olduğunu yenidən vurğulamaqla yanaşı, Füzulinin mövlanalığına da bir daha təsdiq olar. Qurani-kərimdə məhəbbət anlamına işarələr çoxdur (əl-Bəqərə, 165; əl-Maidə, 54). Xüsusilə, Tanrının kimləri sevməsi önəmli yer tutur (əl-Bəqərə, 195; ət-Tövbə, 47; 108). İnsanın Tanrını sevməsi və ona olan eşqin tərənnümü təsəvvüflə sıx bağlıdır. İmam Ğəzzali bildirmişdir ki, müqəddəs Quranda dəfələrlə Allahsevər insandan söhbət açılmışdır, eləcə də müqəddəslər həmişə Allah-təalanın sevdiyi mömin bəndələrdən danışmışlar. İmam Ğəzzalinin Yusif surəsinin təfsirinə həsr etdiyi كتاب بحر المحبة فى أسرار المودة (Sevginin sirlərinə dair eşq dənizi kitabı) əsərində Tanrının insana, kokret olaraq Məhəmməd əleyhissələmə məhəbbətini ifadə edən belə bir qüdsi hədis verilib:

يا محمد بنعليك شرفت حضرتى انت حبيبي من جميع الناس

(Ya Məhəmməd, Mənim hüzurum sənənin nələyinlə şərəf tapdı. Bütün məxluqat içərisində sən mənim həbibimsən) [61, 384; 273, 2-3; 61, 384].

Göründüyü kimi, qüdsi hədisdən istifadə edərək öz sözüne irfani çalar vuran mövlana Füzuli peyğəmbərimizin (s.a.s.) Tanrı dərğahında xüsusi bir mövqeyə malik olmasını – üstünlüyünü təsvir etmişdir. Şairin digər bir beyti Tanrının Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) olan məhəbbətinin bədii ifadəsi üçün daha səciyyəvidir:

و حق حكيم كون الخلق كلهم و خير منهم بالمحبة أحمدا

[12 q. b. 2]

(O hikmət sahibi, bütün mövcudatın xalığı kainatı yaradarkən Məhəmmədi və onu sevən ümmətinin məqamını uca etdi).

Beytin əsasında «Sən olmasaydın, sən olmasaydın fələkləri yaratmazdım» kimi ifadə olunan qüdsi

hədis durur və bu hədis peyğəmbərin və eyni zamanda onun ümmətinin üstünlüyünün göstəricisi kimi qavranır. Şair ərəbcə bir rübaisində də bu fikrə sadıq qalır:

يا من بك التجاء من كان سواك طوبى لمن اهتدى بما فيه رصاك
برهانك في الكمال يكفي لولاك لو لاك لما دار مدار الافلاك

(Ey hamının pənah gətirdiyi, sənin razılığın uğrunda çalışanlara müjdə olsun. Kamalına dəlil «lövlək» kifayətdir. Sən olmasaydın fələk mədarinin dövrü olmazdı) [34, 396].

Füzuli peyğəmbərin (s.a.s.) mədhi, onun kamil simasının daha parlaq boyalarla vəsfi üçün Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) ən böyük fəziləti olan Meracı hadisəsinə də toxunur. Türk və fars dillərində olan bir sıra nətlərdə peyğəmbər-bərimizin (s.a.s.) Meracla Tanrının lütfü və şərəfinə nail olduğunu görərək, «Ey olub merac burhani-uluvvu-şan sana!» [34, 56] – deyən Füzuliyə görə Məhəmməd əleyhissəlam öz Meracı ilə elə bir ucalıq və ülviliyə nail olmuşdur ki, başqa peyğəmbərlərdən öz kəraməti ilə çox-çox yüksəklərdə dayanmışdır. «Orta əsrlər mədəniyyətində Kamil insan obrazının ən parlaq örnəyi olan Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) obrazı və onun Meracı motivi insanın öz həyat perspektivində qaçılmaz olaraq qarşılaşdığı esxatoloji gələcək (qiyamət) haqqında müsəlmanların ən ifadəli illüstrasiyaları olaraq qalırdı» [227, 261-262].

Bu səbəbdəndir ki, peyğəmbərimizin (s.a.s.) meracı islam mədəniyyətində geniş mövzuya çevrilmiş, klassik Şərq şairləri bu mövzu ilə bağlı meracnamələr qələmə almışlar. Sufilər mistik kamilləşmə və Allaha qovuşmaq yolunda Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) meracından ilham alır, peyğəmbər əleyhissəlam kimi Allah-təala ilə təmasa can atırdılar. Sufilərdən ilk dəfə öz daxili hissyyatlarını, ruhi-mistik təlatümlərini merac hadisəsi ilə əlaqələndirən panteizmin banilərindən biri sayılan Əbu Yəzid Bistami olmuşdur. Məşhur sufi alimi Əbu Bəkr ibn

əl-Ərəbi (1164 -1240) də özünün «əl-Futuhət əl-Məkkiyyə» (Məkkə açıqlamaları) və «Kitab əl-isra» (Gecə isra edilmək haqqında kitab) əsərlərində merac hadisəsinə toxunmuşdur [60, 46]. Hətta O.Dante «İlahi kamediya» əsərində merac haqqında rəvayətlərdən faydalanmışdır [157, 203-205; 60, 46].

Peyğəmbərimizin meracına Qurani-kərimin İsrə surəsinin 1-ci ayəsində işarə edilir. Həmin ayədə deyilir:

سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذى بار
كنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير

«Bəzi ayələrimizi göstərmək üçün bəndəsini (Peyğəmbər əleyhissəlamı) bir gecə [Məkkədəki] Məscidul-Hərəmdən ətrafını mübarək etdiyimiz [bərəkət verdiyimiz] Məscidul-Əqsaya [Beytülmuqəddəsə] aparan Allah pak və müqəddəsdir. O, doğrudan da [hər şeyi] eşidən və biləndir!».

Füzuli qələmində isə bu mübarək hadisə belə səslənir:

| | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| بساط كمال القدر فى العرش افرشا | لنعت نبى عز رفعة قدره |
| على العرش با لفرع الرفيع تعرش | نبى كريم غصن قدر كماله |
| فمن سيره قد صار أدهم ابرشا | اذا نور المعراج برق براقه |
| اليه فضولى مانلا متعطشا | هو البحر للاحسان والجود و الندى |

[7 q. b. 24-27]

(Səni məqamı uca olan bir nəbini nət və vəsf edirəm, onun qüdrət, kamillik xalısı Ərş taxt-tacının üzərinə göşənərək, onun bəzəyi, zinətidir. Nəbi kərimdir, onun kamalı qüdrətinin yaşıl fidanı qol-budaq ataraq göylərə ucalıb, göyərərək Ərşə sarmaşığı kimi sarılıb. Əgər Buraq par-par parıldayaraq işıq saçıb onun Meracını nura qərş etdisə, onun bu seyri qaranlıqları, zülməti nura boyadı, bir aydınlıq gətirdi. Onun səxavəti, ehsanı elə bir dəryadır ki, Füzuli bu dəryanın təşnəsi, mailidir).

Göründüyü kimi, Füzuli poetik sözün bədii-fəlsəfi çalarlarından istifadə etməklə peyğəmbərimizin (s.a.s.) Meracla kamillik zirvəsini fəth etdiyini bildirir. O, Allah-təalanın ucalıq

və müqəddəsliyinin, hədsiz qüdrətinin rəmzi olan və Qurani-kərimdə dəfələrlə adı çəkilən Ərşdən (Əraf, 54; Yunus, 3; Hud, 7 və s.) danışıraq Peyğəmbərin (s.a.s.) Meracının Allah dərğahını zinətləndiyini, canlandırdığını söyləməklə bir tərəfdən Meracın mübarəkliyinə işarə edirsə, digər tərəfdən Peyğəmbərimizin (s.a.s.) bəşərin fəvqündə durduğunu təənnüm edir. Türkcə bir nətində:

Rütbeyi-hikməti-meracı-kəmalına görə

Hükəma firqeyi-dun, fəlsəfə cəmi-sühəfa, [34, 55]

– deyən Füzuli yuxarıdakı ərəbcə beytlərdə də Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) kamalını, idrakını və bunlardan qaynaqlanaraq təzahür edən hikmətini ön plana çəkir. Bununla əlaqədar Füzuli «Mətləul-etiqađ» əsərində yazırdı: «Peyğəmbər merac gecəsi ərşə qalxarkən, səmaların hər birində bir dəstə mələk ondan geri qalırdı. Bunun səbəbini soruşanda Cəbrayıl demişdir: «Bu, bəşərin xüsusi seçilmişidir. Sizin bilmədiyiniz (şeylər) barəsində onun hökmü aşkardır» [41, 77]. Qurani-kərimin ən-Nisa surəsinin 113-cü ayəsi də Məhəmməd əleyhissəlamın Hikmət sahibi olduğunu təsdiq edir. Füzuli də məhz peyğəmbərimizin kamal, idrak və hikmət sahibi olması faktından çıxış edərək, sonrakı beytlərdə Meracın bəşərə bəxş etdiyi səadət və əmin-amanlıqdan bəhs edir. Peğəmbərin üzərində merac etdiyi Buraqın par-par parıldayaraq ətrafa yayılan nuru ilə [242, 5] Meracın islam cəmiyyətinə gətirdiyi aydınlığı, ziyanı qarşılaşdıraraq, Peyğəmbərin (s.a.s.) tərəfini müqəddəs kəlamlarla yoğurur. Merac zamanı Məhəmməd peyğəmbər (s.a.s.) vəhy mələyi olmadan Allah-təala ilə birbaşa təmasda olmuş və ona əl-Bəqərə surəsinin son ayələri nazil olmuş; əmri-mütləq – «gündə beş dəfə namaz qılmaq barədə göstəriş» verilmişdir [60, 51]. Füzuli buna işarə edərək yazır:

نزلت نكات الوحي لاستقباله

لما توجه للعلو الى السما

[3 q. b. 43]

(O, səməyə yüksəlib, ucalığa qovuşarkən, özü və ümmətinin istiqbalı naminə vəhyin əsas məqamları, incə mətləbləri nazil oldu).

Beləliklə, Peyğəmbər (s.a.s.) «Tanrı dərğahına çatması ilə bir növ ona olan bilikləri əxz edir, qeybdən – yerin, göyün, varlığın sirlərindən xəbərdar olur və kamillik zirvəsinə çatır, digər tərəfdən Həqqdən müjdələr gətirir, Tanrı yanından mərhəmət ümidi ilə qayıdır - peyğəmbər ymmətindən olub müşriklilik etməyənlərin bəzi böyük günahları – Muqəmət bağışlanır» [60, 51].

Füzuli Peyğəmbərin (s.a.s.) şəfaətini, ehsanını dəryaya bənzətməklə onun qiyamət günü (Məryəm, 87; əl-Əraf, 53 və s.) öz ümmətinə Allah-təaladan şəfaət diləməsinə toxunur və bununla da Peyğəmbərin (s.a.s.) üstünlüyünün və onun bəşərə Allahın lütfü və mərhəməti olmasını tərənnüm edir. Eyni zamanda Füzuli şəfaət anlayışını peyğəmbər – ümmət münasibətləri ilə qırılmaz bağlılıqda oxucuya çatdırmaqla, yalnız peyğəmbərə itaət və rəğbətlə – yəni mənəvi saflaşma ilə Tanrının şəfaətinə qovuşmağın mümkünlüyünü bildirir:

بثناؤه رفعت مدارج قدرنا
خصت تحيتنا عليه و آلا

[3 q. b. 44]

(Ona etdiyimiz həmd-səna və ona olan rəğbətimizlə (Tanrı dərğahında) qədrimiz və şərəfimiz artır, ucalır. Ona və ailəsinə salamlarımızı, dualarımızı izhar edək).

Peyğəmbərin şəfaət izni isə yalnız Tanrı iradəsindən asılıdır (Yunus, 10; Taha, 109 və s.)

فأنت دليل الحائر بين فكن له
معينا شفيعا ان ربك غافر

[9 q. b. 52]

(Sən ey yolu azmışları xeyirli yola yönəldən rəhbər, özün kömək ol. Ona (Füzuliyə) özün şəfaət eylə, Rəbbindən şəfa,

ehsan dilə. Çünki Rəbbin günahları bağışlayandır).

Göründüyü kimi, Füzuli islam fəlsəfəsinin müddəalarından, Quran bəlağətindən və Peyğəmbərin (s.a.s.) mübarək şəxsiyyətinin fəzilət və kəramət dolu məqamlarını əks etdirən hədis və təfsirlərdən bəhrələnərək öz sözünü müqəddəs kəlamlarla yoğurmuş və kamil peyğəmbər simasının təsvirinə məhz elə Füzuli kimi nail olmuşdur.

Məhəmməd Füzulinin ərəbcə qəsidələrində böyük məhəbbət və rəğbətlə mədh olunan digər şəxs Həzrət Əlidir. Füzuli Həzrət Əlinin mədhinə həsr etdiyi üç ərəbcə qəsidəsinin 83 beytində Əmirəlmömininin əfsanəvi şəxsiyyətinə, mükəmməl əxlaqına, hikmət və fəsahtinə olan pərəstişini ifadə etmişdir. Şairin Həzrət Əliyə olan hədsiz sevgisi və verdiyi böyük qiymət poetik-bədii deyimə çevrilərək, onun bir çox əsərlərində öz parlaq əksini tapmışdır – «Bəngü-Badə» əsərinin giriş hissəsində, Türkcə divanının bir sıra qəzəl və qəsidələrində, fars dilində olan qəsidələrin böyük əksəriyyətində, «Hədiqə-tüs-südə» əsərinin müəyyən qismlərində bunu izləmək mümkündür. Şairin bu kimi əsərlərində onun dini etiqad və əqidəsi, ruhani zövqü – şiəliyi özünü daha bariz şəkildə büruzə verir. Zaman-zaman Füzuli irsinin müxtəlif tədqiqatçıları arasında müzakirə obyektinə çevrilmiş bu məsələ – şiəlik görüşlərinin şairin yaradıcılığında əhəmiyyətli dərəcədə yer tutması inkaredilməz bir həqiqətdir [3; 5; 26; 66; 117]. Şiəlik Səfəvi dövlətinin rəsmi dini ideologiyası olmuş və xüsusən, Füzuli dövründə İran, İraq və Azərbaycan kimi ərəzilərdə geniş yayılaraq möhkəmlənmişdir. Belə bir faktı da unutmamaq olmaz ki, şairin Nəcəf və Kərbəla kimi şiəlik ənənələri ilə bağlı olan yerlərdə yaşayıb-yaratması onun dünyagörüşü və yaradıcılığı üzərində dərin izlər qoymuşdur. Beləliklə, bir çox əsərlərində öz ruhani zövqünə və dini-fəlsəfi qənaətlərinə sadıq qalan

Məhəmməd Füzuli ərəbcə qəsidələrində də islam tarixində öz yeri olan Həzrət Əlinin «söz heykəlini» sevə-sevə yaratmışdır.

İman, inam və mərifət mücəssəməsi, «müttəqilərin sultanı» [113, 69] Həzrət Əlinin müqəddəs şəxsiyyətinin cazibəsinə, hikmətinin sehrinə sığınan Füzuli onun ilk növbədə Allahın dostu, Peyğəmbərimizin (s.a.s.) vəlisi – zamanının, dövrünün nizamlanmasında müstəsna mövqeyə malik İmam kimi təqdim edir.

| | |
|---------------------------|--------------------------------|
| تصرف اوها م العوارف عاطل | امام مبین فی تصور درکه |
| تصور ادراک المعارف باطل | ولی وصی حین حصر صفاته |
| له فی امور الکائنات مداخل | باذان الذی اعلاه قدر ا و منزله |
| و سائر اسباب الوجود انامل | ارادته فی کل صنع کساعد |
| بشخص وجود الممكنات مفاصل | قلو لم یکن مربوطة بولایة |

[10 q. b. 25-26; 29-31]

(O, elə bir imamdır ki, onu dərrakəsinin, hikmətinin təsviri üçün ən aqıl, arif adamların belə fəhmləri yetməz. Ariflər onun hikmətinin təsvirində acizdirlər. O, həm vəlidir, həm vəsi. Onu vəsf etmək və şəninə layiq adları saymaq üçün mərifət əhlinin idrakı, təsəvvürü batildir, imkansızdır. Öz qüdrəti və məkanı ilə uca olan Xəliqin izni ilə Əli kainatın, mövcudatın işlərinə müdaxilə edər. Bütün işlərdə onun iradəsi sanki bir əldir. Mövcudatın digər başqa varlıqları sanki bu əldə barmaq kimidir. Əgər bu mövcudat Əlinin vilayətinə bağlı olmasaydı, vahid bir hala gəlməzdi, varlıqlar öz yerində qərar tutmaz, cahan tar-mar olardı).

Bu beytlərdə Füzuli «Mətləəl-etiqađ» əsərində əks olunmuş imamətlə bağlı mülahizələrinə poetik biçim vermişdir. Bu mülahizələrə görə «İmamətin olması zəruridir. Çünki şəriətin hikməti islamın daimi qalması üçün davamlılıq tələb edir... Cismani aləmdə peyğəmbər, ruhani aləmdə isə imam hakimdir» [41, 81].

Göründüyü kimi, Füzuli imaməti cəmiyyətin tənzimlənməsi ilə bağlayır və yuxarıdakı beytlərində məhz Həzrət Əlinin bu fəvqəladə məramın daşıyıcısı olmasını vurğulamaqla, onun ali məqamını ən ifadəli obrazlarla qələmə alır. Füzulinin digər ərəbcə beytlərində deyilir:

لنظم وجود الدهر فى الكون مطلع
تقى نقى زاهد متشرع

بحب امام عادل نور ذاته
ولى وصى كامل متكمل

[11 q. b. 26-27]

(Məhəbbətimiz elə bir adil imama yönəlib ki, onun vücudunun, zatının nuru kainatın, mövcudatın nizamı üçün başlanğıc, çıxış nöqtəsidir. O, həm vəlidir, həm vəsi, həm kamil, mükəmməllik əldə etmiş insandır, həm müttəqi, pak, mötəbər bir zahiddir).

Göründüyü kimi, beytlərdə Həzrət Əlinin «vəli» , «vəsi» olması fikri xüsusi vurğulanır və bu, onun möminliyinin, müttəqilliyinin göstəricisi kimi çıxış edir. Bu, təsadüfi deyil. İslam tarixindən məlumdur ki, Məhəmməd peyğəmbər (s.a.s.) Qadiri-Xummda öz xütbəsində demişdir: «Mən kimin mövlasıyamsa (vəlisi), Əli də onun mövlasıdır» [113, 39]. Peyğəmbər (s.a.s.) hədisindən qaynaqlanan bu kimi beytlərə Füzulinin «Hədiqə-tus-süəda» əsərində də təsadüf olunur:

Fərzdir kim, ola siğaru kibar

Maili-hubbi-Heydəri-Kərrar.

Anın üçün demiş Rəsulullah

Həzrəti-Həqqə vali mən valah [39, 128].

Beləliklə, Həzrət Əli haqqında hədisdən – Peyğəmbərimizin Həzrət Əliyə verdiyi böyük qiymət və bəslədiyi hədsiz məhəbbəti ehtiva edən müdrik kələmdan bəhrələnən Füzuli poetik sözünün bədii təsir qüvvəsini daha da artırmış və bununla da Əmirəlmöminin şəxsiyyətinin ucalığını, müqəddəsliyini vəsf etmişdir.

Digər beytlərində Füzuli Həzrət Əlinin islam dini tarixindəki məqamı və roluna işarə edərək yazır:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| مقال مقامات العلا متواتر | ولى وصى فى صفات كماله |
| مبايعه فى الريح والخير خاسر | اطاعته فرض على كل مسلم |
| كفى انه للدين و الشرع ناصر | شهادة تصديق النبوة فى الملا |
| مدراج عرش الاقتدار منابر | علا فى المعالى اسمه ولذكره |

[9 q. b. 38-41]

(Həm vəlidir, həm vəsi, onun kamalının vəsfində ən ali məqamlar bir-birini izləyir, bu nişanələr bir-birinin ardınca bəyan olur. Ona itaət və ehtiram hər bir müsəlman üçün fərzdır (vacibdir). Öz qazancından və mənfəətindən ötrü bu fərzə əməl etməyən uduzar, xeyir tapmaz. Onun şəhadəti cəmiyyətdə nübüvvətin təsdiqi oldu. O, dinin və şəriətin köməyi, dayağı oldu. Onun adı şərəflidir, şəni yüksəkdir, sanki xalığın, iqtidar sahibinin Ərşinə doğru apararı pillələr onun şəni üçün zikr minbəridir).

Füzuli bu beytlərdə Həzrət Əlini «nübüvvət nuru ilə ilk nurlanan və Allahın iman dəryasına qovuşan» [113, 5] mömin kimi təqdim edir. İslam tarixindən məlumdur ki, Əli ibn Əbu Talib islamın yenicə təşəkkül tapdığı bir zamanda – Peyğəmbərimiz (s.a.s.) Haqq dinini küfr və cahilliyin geniş yayıldığı cəmiyyətdə böyük çətinliklər və məhrumiyətlər hesabına təbliğ etdiyi bir vaxtda Hz. Xədicədən sonra islamı qəbul etmiş və sanki Məhəmməd əleyhissələmin mənəvi dayağına, inam və etibar mənbəyinə çevrilmişdir. Həzrət Əli çox kiçik yaşlarından tərbiyəsi və himayəsi altında, gözəl əxlaqı və mənəvi kamilliyinin təsiri dairəsində yetişdiyi Məhəmməd əleyhissələma hədsiz sevgisindən qaynaqlanan bu addımı ilə islam tarixində şərəfli bir səhifə açmış və hər bir müsəlmanın könlündə taxt qurmuşdur. Təsadüfi deyil ki, Mövlanə Füzuli yuxarıdakı beytlərdə Həzrət Əlinin bu addımı ilə islamda

qazandığı məqamı xüsusi vurğulayaraq, onu Peyğəmbərimizin (s.a.s.) Meracı ilə müqayisə edir. Meracın Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) mənəvi kamillik zirvəsi olduğunu və bu Merac zamanı onun uca Allahın dərgahına qovuşduğunu xatırlasaq, Füzulinin Həzrət Əlinin şənini necə yüksək vəsf etdiyi aydındır.

Füzulinin digər beytlərinə nəzər salaq:

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| ودادا واكراها يضر وينفع | هو الغيث للحاباب والليث للعدى |
| ومن كل من فيه الشجاعة اشجع | على كل اهل اللطف والجد فائق |
| خيالات افساد العدى منه تدفع | امان من البلوى تحرك سيفه |
| | [11 q. b. 37-38; 41] |

(Dostları üçün məhəbbət və mərhəmət yağışı, düşmənləri üçün isə qəzəbli şirdir. Dostluğunda mənfəət, düşmənçiliyində isə ziyan var. Sevdiyi insanlara xeyir, ikrah etdiklərinə isə ziyan bəxş edir. O, bütün lütf, səxavət və ehsan əhlinin fəvqündədir, hər birindən üstündür. Ondakı şücaət və cəsarət isə kimsəyə müyəssər deyil, şücaəti ilə öyünən hər kəsi öz cəsarəti və cömərdliyi ilə ötüb keçib. Bəladan qorunmaq üçün qılınca hərəkətə gələndə, düşmən fəsadı və şərinin kabusları dəf olur, yoxa çıxır).

Füzuli bu beytlərində Həzrət Əli şəxsiyyətinin alicənablıq, şücaət, cömərdlik və qəhrəmanlıq kimi məziyyətlərini vəsf edir və onu islam dininin əli qılınca himayədarı kimi təsvir edir. Əli ibn Əbi Talib islamın ilk təşəkkül dövründə Peyğəmbərimizə (s.a.s.) mənəvi dayaq olduğu kimi, islamın yayılaraq bərqərar olmasında da müstəsna xidmət göstərmiş, islam tarixinin şanlı səhifələrinə yazılan əfsanəvi qəhrəmanlıqlar yerinə yetirmişdir. O, öz rəşadəti və cəngavərlik qüdrəti ilə əsl islam fədaisi kimi islamı qələbələrdən-qələbələrə aparmışdır. Bir şerində,

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| ما عشت الى ان أنال ما انا راج | سوف ارضى المليك بالضرب |
| شهيدا من شاحب الاوداج | من الظهور الاسلام او يأتى الموت |

(Nə qədər ki, sağam, arzu etdiyim işə çatmaq üçün qılınc vuracağam. Ya islam qələbə çalar, ya da şəhid olaraq qanım tökülər), [252, 100]

- deyən Həzrət Əli məhz bu şücaətinə görə islam tarixində «اسد الله» - «Allahın güclü aslanı» kimi tanınmışdır [113, 25]. Füzuli yuxarıda sitat gətirdiyimiz beytlərində bu fakta işarə etməyi unutmur və Həzrət Əlinin «öz düşmənlərinə qarşı qəzəbli şir» olduğunu məxsusi olaraq diqqətə çatdırır. Eyni zamanda şair Əli ibn Əbu Talibin islamın qələbəsi naminə düşmənlər üzərində önəmli və vacib zəfərlərini məhz öz qılıncı ilə qazanmasını daha qabarıq təqdim edərək, Həzrət Əli və onun qılıncını bir igidlik, cəngavərlik rəmzi kimi vəhdətdə götürür. Həqiqətən Həzrət Əlinin islamın bərqərar olması yolunda qazandığı böyük zəfərləri islam tarixində onun məşhur qılıncı Zülfüqarla əbədiləşmiş və bu qılınc Həzrət Əli şücaətinin simvoluna çevrilmişdir [Bu barədə bax: 13].

Qeyd etmək lazımdır ki, «İslam tarixində ad çıxarmış neçə-neçə ərəb sərkərdəsinin, islam cəngavərinin, islam fatehinin qılıncı ərəb poeziyasında tərənnüm olunmuşdur. Lakin onların sırasında «Rəsulullah» («Allahın elçisi») Məhəmməd peyğəmbərin Əbülhəsən Əli ibn Əbi Talib ibn Əbdülmütəllib ibn Haşim ibn Manafa əta elədiyi Zü-l-füqar adlı qılıncın xüsusi yeri vardır. Sonralar tarixdə «Əli Zülfüqarı» kimi ad çıxardan bu qılınc xronologiya baxımından ərəb poeziyasında ilkin vəsf olunan islam qılıncıdır» [13, 9]. Ərəb poeziyasının bu ənənəsinə sadıq qalan Füzuli digər beytdə Zülfüqarın döyüş meydanında düşmənləri vəhşətə salan zərbələrini Allah-təalanın bəlası adlandırır:

هو الآية الكبرى صلاحا وسيفه بلاء على الاعداء من الله نازل

[10 q. b. 34]

(O, [Həzrət Əli] öz səlahı ilə ən böyük möcüzə, möminliyin

rəmzidir. Onun qılıncı isə Allah-təala tərəfindən düşmənlərə göydən endirilmiş bir bələdir).

Bəlkə də Məhəmməd Füzuli Həzrət Əlinin Xəndək döyüşündə Zülfüqarla göstərdiyi misilsiz hünərdən vəcdə gələrək bu beyti qələmə almışdır... . «Çünkü Əli məhz bu davada islamın əbədi təməl daşını qoymuş və islam bayrağını bərqərar edərək onu islam mücahidlərinin başı üzərində dalğalandırmışdır» [13, 40].

Böyük söz ustadı Füzuli Əmirəlmömininin bədii portretini yaradarkən onun elmi, hikməti və bələğəti kimi üstün keyfiyyətlərini də vəsf etməyi unutmamışdır. Füzulinin poetik deyimində Həzrət Əli öz elmini, hikmətini, kamalını ən ali düşüncə, bələğət və fəsahtə dolu kəlamlara çevirən məharətli natiq kimi təsvir olunur:

امام الوری کنز المنی علم الهدی ولی وصی وصفه متکاتر
حکیم لاقوال النصیحة ناطق خلیل لاصنام الضلالة کاسر

[9 q. b. 28-29]

(İnsanların imamı, arzular xəzinəsi, doğru yolun ələmi, həm vəlidir, həm vəsi, onun vəsfi sayə gəlməz. Nəsihətamiz sözlər söyləyən müdrik bir natiq – zəlalət bütələrini qıran bir xəlildir).

Göründüyü kimi, böyük söz ustamız Həzrət Əlinin möminliyini, küfrə, zəlalətə qarşı mübarizəsini məhz onun natiqliyi ilə vəhdətdə vermişdir. Kafirlik, zəlalət anlamını təlmih sənətindən faydalanaraq İbrahim Xəlilullahın qırdığı bütələrlə ifadə edən [Bu barədə bax: səh. 170] Füzuli Həzrət Əlinin islamın şüurlara həkk olunmasında arxalandığı kəsərli «silahlarından» birinin də məhz onun müdriklik dolu nitqlərinin – xütbələrinin olması faktını önə çəkir. Həqiqətən, Əli ibn Əbu Talib öz elminin, zəkasının və kamalının məhsulu olan xütbələri ilə islam dininin hüquqi, əxlaqi-mənəvi, sosial prinsiplərini təbliğ edir, insnları Haqqa, imana dəvət edir, Füzulinin təbirilə

desək – «doğru yola, hidayət və nicat yoluna ələmlik, öndərlik» edirdi. Qeyd etmək yerinə düşər ki, Həzrət Əlinin yüksək əxlaqi-fəlsəfi düşüncələrlə aşılannış xütbələri «Nəhcül-Bəlağə» adlı kitabda toplanmışdır.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində Əli ibn Əbu Talibin «kamil insan» surətinin ən parlaq cizgilərindən biri də onun islam tarixində önəmli yeri olan xəlifəliyidir. «Hz. Əlinin islam dininin prinsiplərinə və Qurani-kərimin hökmlərinə əsaslanan» [113, 75] xəlifəliyi Füzuli şerində söz palitrasının ən tünd boyalarından istifadə olunmaqla mədh olunur:

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| امن هو مفضل كمن هو فاضل | فكيف اراعى غيره متجاهلا |
| امن هو عال مثل من هو سافل | فكيف اسأوى ذلك الدر بالحصى |
| فمات مع الحرمان منها الاوائل | خلافته لطف على اهل عصره |
| لحقية الاسلام قامت دلائل | مطابق دعوى الحق من معجزاته |
| حقيقة اشكال المسائل سائل | فلولم يحقق من معلم فيضه |

[10 q. b. 35-37; 40-41]

(Mən cahillik edib başqa birinə necə üz tutum, ona necə inanıb onun hörmətini saxlayım? Məgər fəzilətdə ondan (Həzrət Əlidən) üstünü varmı? Bu dürrü xırda daşlara necə bərabər tutum? Ali (uca) olan səfilə (alçağa) bərabər ola bilərmı? Onun xilafəti əsrinin əhalisi, müasirləri üçün bir lütf, bir kəramətdir. Bu Tanrı səxavətini görmədən həyatı tərک edənlərə yazıqlar olsun, onlar nələr itiriblər! O, möcüzə göstərərək haqq-ədələtə rəvac verdi, ədaləti bərqərar edərək insanları həqiqətə dəvət etdi. Odur islam həqiqətlərini isbat edən, Yer üzündə bərqərar edərək yayan! Əgər o, öz səxavətli, nəcib əməllərini həyata keçirməsəydi, öz fəzilətinin nişanələrini nümayiş etdirməsəydi, bir çox məsələlərin həqiqiliyinə xələl gələr, şübhə altına alınardı).

Füzuli bu beytlərində Həzrət Əlinin xilafətini əsrinin əhalisi üçün bir Tanrı lütfü və kəraməti adlandırır. Bu xilafətdə haqqın,

ədalətin bərqərar olduğunu, islam həqiqətlərinin öz isbatını tapdığı bir cəmiyyət qurulduğunu xüsusi vurğulayan şair bunu Əli ibn Əbu Talibin nəcib əməllərinin və fəzilətinin nəticəsi kimi dəyərləndirir. Füzulinin bu beytlərinin əsasında tarixi reallıq durur. Əli ibn Əbu Talibin xəlifəliyi dövründəki fəaliyyətinə dair tarixin təsbit etdiyi faktlar bunu söyləməyə imkan verir ki, bu şəxs öz ədalətinə, şəfqətinə və fəzilətinə, insanlara bəslədiyi məhəbbət və dostluğa daim sadıq qalmış və islamın ruhuna uyğun adil və nizamlı bir cəmiyyətin qurulması yolunda əsl ədalət mücəssəməsi kimi fəaliyyət göstərmişdir. O, xilafətin idarə etmə sistemində köklü dəyişikliklər aparmaqla islam əxlaqına əsalanan bir cəmiyyət araya-ərsəyə gətirmişdir [113].

Sonrakı beytlərdə Həzrət Əlini «fəzilət dəryası», «səxavət mədəni», «şəriəti yenidən quran», «bu cahan üçün xilaskar» adlandıran Füzuli imamın məddahı olması ilə fəxr etdiyini bildirir. Keçirdiyi böhranlı dəqiqələrdə ondan yardım diləməklə Həzrət Əlini ilahi qüvvəyə malik, fəvqəladə bir şəxs kimi təqdim edir.

Beləliklə, islam müqəddəslərinə həsr olunmuş bu qəsidələrdə Füzuli öz dünyagörüşü, əxlaqi-fəlsəfi düşüncələri, həyata baxışı və nəhayət bədii təxəy-yülünün zənginliyi ilə məhz elə Füzuli kimi görünür. Həm Məhəmməd peyğəmbər (s.a.s.) və həm də həzrət Əlini əqidə, məslək fədailəri, əxlaq mücəssəməsi, bəşərin kamillik nümunələri kimi təqdim edən böyük söz ustadımız insanları Haqqa, imana, inama səs-ləyir, onlara qəhrəmanlıq, əqidə yolunda mübarizlik kimi yüksək mənəvi hisslər aşıləyir, islamın xeyirxahlıq, halallıq, paklıq, mənəvi kamillik kimi gözəl keyfiyyətlərini təlqin edir.

IV FƏSİL

FÜZULİNİN ƏRƏBCƏ QƏSİDƏLƏRİNİN BƏDİİ-ESTETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Qəsidələrin janr xüsusiyyətləri

Dahi Füzulinin «sətirlərinin səfləri padşahlara xütbə mənbəri» [37, 30] olan, məzmun etibarlı ilə zəngin olan ərəbcə qəsidələrinin bədii strukturu və formal xüsusiyyətləri də çox maraqlıdır. Türk alimi H. Mazıoğlunun «forma və məzmun baxımından eyibsiz və nöqsansız» [126, 24] olaraq dəyərləndirdiyi bu qəsidələr Şərq poetikasında daim diqqət mərkəzində olan «forma və məzmun vəhdəti» kimi ciddi meyara əsaslanır. Klassik Şərq şeri nəzəriyyəsində mövzu və məzmun janr və növlə birbaşa qarşılıqlı əlaqədə götürülürdü. Hələ IX əsrdə görkəmli ərəb filoloqu İbn Quteybə poeziyanın forma və məzmun ünsürləri və onların mövqeyini müəyyənləşdirərək, poetik mətnləri mənə və ləfzdən (şerti olaraq məzmun və formadan) asılı olaraq dörd yerə bölmüşdür: 1) yaxşı ləfz və yaxşı mənə; 2) yaxşı ləfz və pis mənə; 3) pis ləfz və yaxşı mənə; 4) pis ləfz və pis mənə [Bu barədə bax: 250, 12-15]. Ərəb poetika elminin digər görkəmli nümayəndəsi Qudamə ibn Cəfər isə poeziyada forma və məzmun vəhdətinin dörd əsas ünsürləri kimi ləfz, mənə, vəzn və qafiyəni xüsusi olaraq vurğulamışdır [180, 133].

Ustad şairimiz Füzuli də şair və alim sələflərinin yaratdığı bədii elmi irsi dərinləndirən mənimsəmiş, klassik ənənəvi Şərq poetikasının normalarına riayət etmiş, bir sözlə klassikanın nəzəriyyə və təcrübəsini öz yaradıcılığı boyu inkişaf etdirmişdir. Bədii formanın məzmun üçün münasib olmasını əsas şərt kimi qarşıya qoyaraq, onu «məzmunun açıqlanması üçün siyasət,

məzmandan irəli gələn fikir və ideaların təfsir fəndi kimi» [23, 83] dəyərləndirən Füzuli ərəbcə qəsidələrində ifadə etdiyi məzmunun sərrast və çevik dərki üçün «mübhəm ifadələr meydanı və mətin mənalar məkanı» [37, 28] olan qəsidə janrının bütün formal cəhətlərinin kamilliyi və birliyinə çalışmışdır.

İlk öncə onu qeyd edək ki, Füzulinin islam müqəddəslərinə – Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) və Həzrət Əliyə (ə) həsr edilərək nət xarakteri daşıyan ərəbcə qəsidələri ənənəvi quruluşa əsaslanır: nəsib və mədh hissələrdən ibarətdir. Nəsib bu qəsidələrin ümumi strukturunda mərkəzi funksiya daşıyaraq əsas yer tutur. Yəni Füzuli əsas diqqətini giriş hissəyə – nəsibə yönəldərək, mədhə az yer ayırmışdır. Qeyd olunmalıdır ki, bu xüsusiyyət tədqiqatçılar tərəfindən Füzulinin qəsidə yaradıcılığı üçün səciyyəvi bir hal kimi dəyərləndirilir [26, 66; 78]. Nəsibin qəsidənin ümumi kontekstindəki rolunun «Şərq miniatür sənətində ümumi əhval-ruhiyyə və emosional ifadəliliyi özündə əks etdirərək, miniatürün estetik-obrazlı məzmunununun açığlanmasına və dərkinə xidmət edən ornamentin daşdığı funksiya ilə eyniləşdirildiyini» xatırlasaq [Bax: 179, 65] Füzulinin qəsidələrində nəsib-giriş hissəyə şamil edilən bədii dəyəri anlamaq çətin deyil. Qəsidələrin nəsib hissəsində eşq duyğularını, nəsihətamiz fikirlərini, bəzən isə həyat və yaradılış haqqında fəlsəfi düşüncələrini əks etdirərək onları mədh etdiyi şəxslə əlaqələndirən Füzuli ərəbcə qəsidələrində də nəsib və mədh hissələr arasında ahəngdar mənə əlaqəsi yaratmağa nail olmuşdur. Qəsidələrin ideya-məzmun vəhdətinin təminatçısı kimi çıxış edən bu ahəngdarlıq və harmonikliyin ilkin göstəricisi kimi nəsib hissədə müşahidə olunan çox maraqlı ədəbi üsulu qeyd etmək lazımdır. Füzulinin ustalıqla bəhrələndiyi bu ədəbi üsulun mahiyyətinə varmaq və onun qəsidələrin ümumi kontekstində yaratdığı bədii effekti müşahidə etmək üçün

şairimizin Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) həsr olunmuş əərbəcə qəsidələrindən birinə müraciət edək. Qəsidənin nəsib hissəsində deyilir:

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| غلب الهوى و ازال بلوى البالى | افنى الضنا جسدى و ابلى بالى |
| وبال من فرط الجوى يابى لى | العقل من الم الهوى ينهانى |
| وهو الذى بالفصح ليس يبالى | قلبى حوى صحن المحبة رغبة |
| شرف العلى بمصائب الاهوال | لوم العوائل لا يضر صبايتى |
| صلى على خير الورى و الال | بدر تجل كل من طلب الولا |

[4 q. b. 1-5]

(Əzab, möhnət cismimi taqətdən salıb məhv etdi, qəlbimi isə işgəncəyə düşər edib sınađı. Eşq qalib gəlib bütün cismimi sardı və üzgün aşıqın qəmini-kədərini bir az da artırdı. Əqlim məni eşqin qəmindən uzaqlaşdırmaq, əlindən almaq istəyir, qəlbim isə güclü məhəbbət atəşinin oduna yanaraq mənə itaət etməkdən üz çevirir. Qəlbim eşq əzabının, kədərinin əsiri olmaqdan şaddır, o heç bir nəsihətə qulaq asmaz. Məni məzəmmət edənlər mənim dərin məhəbbətimə xələl yetirə bilməzlər. Sevginin müsibətlərinə, cəfalarına dözən aşıqə eşqdə ucalıq, ülvilik şərəfi nəsib olar. Aşıqın eşqdə uca məqamı sevginin kədərini, iztirabının miqdarı ilə ölçülür. Məhəbbət, ülfət axtarışında olan hər bir kəs üçün o, bədr kimi təcəlli edər. (Sanki bu ay camallı insan eşq aləminin nurudur). İnsanların ən xeyirlisinə və onun əhli-əyalına salam olsun!).

Göründüyü kimi, bu beytlər qəsidənin nəsib hissəsinə aiddir. İlk dörd beytdə şair öz məşuquna olan hisslərini – böyük eşqini izhar edir, onun cəfalarından bəhs edir. Lakin artıq V beytdən aydın olur ki, qəsidədə hər hansı abstrak sevgili deyil, Məhəmməd peyğəmbər (s.a.s.) və ona olan hədsiz məhəbbət nəzərdə tutulur. Füzuli məhz peyğəmbərimizə (s.a.s.) olan intəhasız eşqini dilə gətirir, yəni bu qəsidə şairin öz məmduhuna olan aşıqanə hisslərinin tərənnümünə əsaslanır. Beləliklə,

qəsidədə mədh edənlə (şair) – məmduh (Məhəmməd peyğəmbər əleyhissəlam) arasında münasibət məhz aşiq – məşuqə münasibətləri kimi qurulur ki, bu da Füzulinin məhəbbət konsepsiyasının sərt kodeksinə əsaslanır. Yəni, öz məşuquna olan eşqinin atəşində alışıb-yanaraq izzətə çəkən aşiq bu məhəbbətin cəfalarını zövq-səfa kimi qəbul edir və onu aşıqın ülvilik, ucalıq məqamı kimi dəyərləndirir. Beləliklə, «aşiq-məşuqə münasibətlərinin deformasiyası məhəbbət lirikasının stil registrinin mədhiyyəyə köçürülməsi ilə nəticələnir» [178, 70]. Bu ədəbi üsulun şərtləri daxilində qəsidədə məmduhun (Məhəmməd peyğəmbər əleyhissəlamın) obrazı və eyni zamanda bu obrazın onu mədh edənlə (şairlə) münasibəti yeni xarakterik cizgilər kəsb edir. Belə ki, artıq qəsidənin mədh hissəsində Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) bir sıra üstünlüklərinin tərənnümü ona olan sevgi ilə qovuşuqda öz əksini tapmışdır. Bu qəsidədə Füzulinin Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) olan hədsiz sevgisini və ehtiramını əks etdirərək eyniləşən aşiq-şair obrazı bir daha təsdiq edir ki, «müəllifin fərdi şəxsiyyəti şairin obrazının yaranmasında birbaşa təsir göstərir və bu obraz bədii əsərin kompozisiyasının əsasını təşkil edərək, fərdi ədəbi stil və bədii metod sistemində böyük rol oynayır» [154, 142].

Çox maraqlı bir faktdır ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələrindən yeddisinə şamil edilən bu ədəbi üsul məşhur ərəb şairi Mütənəbbinin yaradıcılığı üçün çox xarakterik olmuşdur. Görkəmli ərəb filoloqu Əs-Səalibi Mütənəbbi şerində «məmduha məşuq və ya dost timsalında müraciət və münasibəti» xüsusi vurğulayaraq, onu Mütənəbbi poeziyasının üstünlüyü və onu digər şairlərin fəvqünə yüksəldən xüsusiyyət kimi dəyərləndirmişdir [244, 207]. Mütənəbbinin Hələb əmiri Seyf əd-Dövləyə həsr olunmuş bir mədhiyyəsinin nəsib hissəsində deyilir:

ومن بجسمى و حالى عنده سقم
وتدعى حب سيف الدولة الأمم
فليت انا بقر الحب تقتسم

واحر قلبى ممن قلبه شبح
مالى اكنم حبا قد برى حسدى
ان كان بجمعنا حب لغرتة

[217, 260]

(Qəlbi buz kimi soyuq olanın dərindən qəlbim od tutub yandı. Mənim cismim də onun yanında xəstəhal olur. Camaat Seyf əd-Dövlənin sevgisinə iddia etdiyi bir halda mən bədənimi üzüb əldən salmış bir eşqi nə üçün gizləməliyəm? Əgər bizim onun parlaq şəxsiyyətinə olan eşqimiz bizi bir yerə toplayıbsa, nə yaxşı olardı ki, onun lütfü də bizim eşqimizin qədərinə görə bölünərdi).

İlk beyt qəsidənin nəsib hissəsinin ənənəviliyindən xəbər versə də, artıq ikinci beytdən aydın olur ki, əslində Mütənəbbi əsrlərlə ərəb poeziyasında mövcud olan ənənəyə sadıq qalmamış, ona yeni bir istiqamət verməyə çalışmışdır, yəni məmduhu (Seyf əd-Dövləni) məşuq kimi təsvir etməklə nəsibin təsvir texnikasına yenilik gətirmişdir [Bu barədə bax: 180]. Beləliklə, həm Mütənəbbi, həm də Füzulinin qəsidələrində təzahür edən bu ədəbi üsul hər iki şairin mədhhiyələrinin bədiə effektini qüvvətləndirən amil kimi çıxış edir. Yeri gəlmişkən, Avropa ədəbiyyatının tədqiqatçıları qeyd edirlər ki, «trubadur nəğmələrində, orta əsr kurtuaz ədəbiyyatında ülvə məhəbbətin obyektini olan Qadına kişi cinsində – «Midons» («mənim ağam») ifadəsi ilə müraciət olunur, «Qadın» kultu vassalın öz senyoruna olan feodal xidmətinin aksesuarları ilə bəzədilmiş şəkildə təsvir olunurdu» [187, 95]. Bu baxımdan Mütənəbbi şerində əmir – şaray şairi, Füzuli şerində isə Peyğəmbər (s.a.s.) və ona vurğun şəxs (şair) münasibətləri «Qadın» kultunun analoqu kimi çıxış edir, yəni məmduh sevgili obrazında təsvir olunur. Bu ədəbi üsul Füzulinin ərəb poeziyası ənənələrindən, konkret olaraq Mütənəbbi poeziyasının ədəbi təsirindən yaradıcı surətdə

faydalanması faktını üzə çıxarır. Bu isə görkəmli şərqşünas, akademik Y.Bertelsin Füzulinin ərəbcə qəsidələrinə əsasən şairin ərəb poeziyası və bu poeziyanın nümayəndələri ilə əlaqəsinin müəyyən olunması zərurətindən bəhs edən mülahizəsinin təsadüfi və gərəksiz olmadığını və böyük əhəmiyyət daşdığını sübut edir [Bax: 143, 520].

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində bəzən fəxriyyə elementlərinə də təsadüf olunur. Bu kimi misralar qəsidənin ümumi kontekstində çox cüzi olsa da, təsadüfi xarakter daşımır və əsasən şairin bəhrələndiyi ədəbi üsulun şərtləri ilə müəyyən olunur. Belə ki, qəsidədə məmduhun sevgili obrazında təsvir olunması məmduh – mədh edən şair münasibətləri çərçivəsində mədh edən şair – aşıqın rolunun yüksəlməsinə səbəb olaraq, onun öz üstün keyfiyyətlərini – aşıqlıq məziyyətlərini tərifləməsi üçün yeni imkanlar yaradır. Bu zaman məhəbbət lirikasının mədhiyyəyə köçürülən motivləri qəsidənin bütün kompozisiyasını özünə cəlb etdiyi üçün fəxriyyə elementləri öz ənənəvi məzmunundan uzaqlaşır və mədh edən şair-aşıqın öz eşqinin saflığından, gözəlliyindən, bu məhəbbətə sadıqlıyından, onun yolunda göstərdiyi dözümlü və mətanətdən duyduğu qüruru ifadə edir. Məsələn:

بناء صلاحى فى الصباية محكم
كانى مسيح والصباية مريم
كانى نور و الكثافة مظلم

لقد غير الفساد حسن فتوتى
تربيت فى مهد الصباية طاهرا
بدأت و أبدأت اللطافة فى الهوى

[6 q. b. 16-19]

(Fəsad əhli mənim nəcib gəncliyimin və qəhrəmanlığımın hüsnünü ləkələsə də, səlahımın özülü eşq və məhəbbətdə möhkəmdir. Mən eşqin beşiyində pak və məsum olaraq tərbiyə olunmuşam, sanki mən İsa Məsih, eşq isə Məryəmdir. Mən aşıq olaraq eşq aləmində lətafət və məlahət yaratdım. Sanki mən nur, hökm sürən kəşafət və kobudluq isə zülmətdir).

Göründüyü kimi, ustad şairimizin bəhrələndiyi ədəbi üsulun qanunauyğunluqları vasitəsilə ərəbcə qəsidələrə – nətlərə köçürülən məhəbbət qəzəlləri motivləri bu qəsidələrin intonasiasını müəyyənləşdirir və qəsidənin digər motivlərini də özünə tabe edərək kompozisiyanı təşkil edir. Ümumiyyətlə, bir məsələni qeyd etmək lazımdır ki, bu qəsidələr əsas mövzunun müxtəlif variationalarıdır. Yəni bu qəsidələrdə (xüsusilə nəsih hissədə) ənənəvi mövzu (məhəbbət mövzusu) müxtəlif motivlərin uyğunlaşması nəticəsində müəyyən konkretlik kəsb edir. Məsələn; öz məmduhuna böyük məhəbbətini izhar edən Füzuli bir qəsidə də bu məhəbbətin aşıqı dözülməz iztirablara düşər etməsi motivini önə çəkirsə, digər qəsidədə eşqin mənəvi kamillik, ruhi zövq bəxş etməsi motivini vurğulayır, başqa bir qəsidəni isə hicrandan, ayrılıqdan eşqin artması motivi əsasında qurur və s.

Beləliklə, Füzulinin ərəbcə qəsidələri ahəng, bədii tərtib və quruluşun müntəzəm və mükəmməl olması ilə nəzərə çarpır. Böyük bədii ümumiləşdirmə, forma və üslubun özünəməxsusluğu ilə diqqəti cəlb edən bu qəsidələrdə ayrı-ayrı beytlərdə müxtəlif fikirlər əsas yer tutur, yəni qəsidəni təşkil edən beytlər məzmunca müstəqil olub, hər biri bitkin bir hissə kimi səslənir. «Bu və ya digər dərəcədə fəlsəfi fikirləri əks etdirən poeziyada azad kompozisiyanın əsas şərtlərindən biri hesab olunan» [225, 95] beytin məzmunca bitkinliyi və müstəqilliyi Şərq poetikasının, o cümlədən ərəb poetik nəzəriyyəsinin daim diqqət mərkəzində olan məsələlərdən biri olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, IX əsr ərəb filoloqu Sələb ərəb poeziyasında beş növ beytin mövcudluğunu qeyd edərək, bitkin, tamamlanmış mənə ifadə edən beyt növünə üstünlük vermişdir. Filoloq bəlağətin yüksək səviyyədə təzahür etdiyi bu növ beytin hikmətli kəlamalara: atalar sözlərinə olduğunu xüsusi

vurğulamışdır [180, 59]. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Avropa şərqşünasları Q. F. Qryunebaum və L.Massinyon Şərq ədəbiyyatında beytin məna bitkinliyini, obrazlılıq və üslubi baxımdan müstəqil bir şəkildə poeziyanın bütün qanunauyğunluqlarını əks etdirməsini, bir sözlə simvolik təməl malik olmasını müsəlman ədəbiyyatında islamın ruhunun təzahürü kimi dəyərləndirərək, onu islam dininin tوحيد konsepsiyası – Allahın təkliyini və bütün mövcudatın ontoloji birliyini – aləmin Allahda kamilləşdiyini bəyan edən konsepsiya ilə əlaqələndirilir [162, 179; 186, 50].

Füzulinin də ərəbcə qəsidələrində beytlər hər biri müstəqil məna vahidi kimi çıxış edərək qəsidənin ümumi ruhunu anlamağa xidmət edir. Eyni zamanda əksər beytlər bitkin məna ifadə edərək nəsihətamiz kəsb edir və aforizm xarakteri daşıyır. Məsələn:

فما الدهر الا خلوه لاجتماعنا

[9 q. b. 8]

(Həyat, dəhr insanlar – bəşər əhli üçün sığınacaqdan başqa bir şey deyil).

[1 q. b. 37]

السكوت من الرضى

(Sükut razılıqdır).

لنيل العلا ان المميز ناصب

مميز فعل الخير والشر انسب

[2 q. b. 18]

(Xeyirlə şəri bir-birindən fərqləndirən, onların arasında sərhəd qoya bilən kəsə ən uca məqam, ən böyük müvəffəqiyyət nəsib olar).

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin hər birində məzmunca müstəqilliyə malik olan müxtəlif mənalı beytlər arasında daxili əlaqə və möhkəm ardıcılıq mövcuddur. Qəsidəni təşkil edən beytlərin bir-birilə əlaqə və münasibəti üzvi vəhdətə əsaslanır. Akad. Y.Bertels

Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin bu xüsusyyətinə işarə edərək yazırdı ki, «bu qəsidələrin hamısı az və ya çox dərəcədə bitkin, məntiqi quruluşa malikdir. Hər bir beyt ərəb-fars poetikasının tələb etdiyi müstəqilliyə malik olsa da, beytlərin ardıcılığı təsadüfi xarakter daşımır. Beləliklə, qəsidə poetik fikrin müəyyənlanmış tam məntiqi inkişafını təmin edən bədii vəhdət kimi meydana çıxır» [143, 510].

Daha sonra görkəmli alim Füzulinin ərəbcə qəsidələrindəki bu intizamı «bütünlüklə şairin təqlid etdiyi ərəb poetik nümunələrinə» aid edir [143, 510]. Həqiqətən, «ərəb ədəbiyyatında əsas formayaradıcı element simmetriya və harmoniyaya olan cəhdin daha parlaq təzahür etdiyi kompozisiya idi. Xüsusilə qəsidə janrının nümunələrində ardıcılığın kompozisiya prinsipi əsas prinsiplərdən biri kimi çıxış edirdi» [226, 117]. Lakin Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin kompozisiya bitkinliyini sadəcə olaraq «ərəb şerinin poetik qanunları və ənənələrinin təqlidi» kimi izah etmək yanlışlıqdır. Şairin ərəbcə qəsidələrində müxtəlif beytlər arasında daxili əlaqəni təmin edən lirik qəhrəman, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi aşiq-şairdir. «Buradakı hisslər, düşüncələr konkret səciyyəyə malik olan bir aşıqın təəssüratıdır. Bu təəssürat isə müəyyən bir subyektə (konkret olaraq Füzuliyə) aid olduğu üçün ümumi ahəngə malikdir» [66, 270]. Beləliklə, bu qəsidələrdə Füzulinin estetik zövqü və sənətkarlıq qüdrəti sələflərinin ənənələrinə sadıqlığı ilə qovuşuqda öz əksini tapmışdır ki, bu amil onun bütün yaradıcılığı üçün xarakterikdir. Təsadüfi deyil ki, görkəmli ədib və alim M.Cəlil Füzuli şerinin istər forma, istərsə də məzmun etibarilə çox möhkəm vəhdətə əsaslanmasını xüsusi qeyd edərək yazırdı: «Bədii məntiqinin qüvvəti, ardıcılığı, təsiri etibarilə Füzuli dünya lirikaləri içərisində ən yüksək mövqedə durur» [78, 114].

Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin bədii struktur və kompozisiya quruluşunun formal xüsusiyyətlərindən biri də qəsidələrdə təsadüf olunan təxəllüsdür. Akad. Y. Bertelsin göstərdiyi kimi, birinci qəsidə istisna olmaqla, digər qəsidələrin sonuncu beytlərində şairin təxəllüsü öz əksini tapmışdır [143, 509]. Çox maraqlı bir faktdır ki, Füzuli bu qəsidələrin yalnız üçündə (3 – 5) فضولى sözünə müəyyənlik artikli əlavə edərək الفضولى şəklində təqdim etmişdir. Fars poetikasında «hüsnut - təxəllüs» (gözəl keçid) [151, 32], ərəb poetikasında isə «husnu-l-xuruc» (gözəl çıxış) [234, 70] terminləri ilə adlandırılan təxəllüs akademik Y. Bertels tərəfindən «hər hansı beytdə sonluq hissiyyatını yaratmaq imkanı verən spesifik vasitə» [144, 32] kimi dəyərləndirilmişdir. Bu baxımdan Füzulinin ərəbcə qəsidələrində də təxəllüs kompozisiya elementlərindən biri kimi çıxış edərək qəsidənin sonluğunun bədii effektini təmin edir. Məsələn:

| | |
|--|--|
| خالا عن الافساد و الضلال فى حضر حفظ المدرک المتعالى | فانظر الى قول الفضول انه دم لا تذال من المكاره فى الملا |
|--|--|

[4 q. b. 20-21]

(Sən Füzulinin sözlərinə diqqətlə nəzər sal! Çünki o, məkrdən, fitnə-fəsadın və yanlışlıqdan xali və uzaqdır. Zəmanə əhlinin ikrahından yalnız uca, ali müdrik – Allah-təala hidf edər. Onun hüzuruna sığın və ondan kömək dilə!)

Göründüyü kimi, bu beytlərdə təxəllüs «müdrikliyin dərin fəlsəfi məzmununu ifadə edərək,» bədii gözəlliyə və kompozisiya bitkinliyinə xidmət edən vasitə rolunda çıxış edir.

Bir faktı da qeyd etmək lazımdır ki, təxəllüs şerin kimə mənsub olduğunu göstərən söz və ya ifadə olduğu üçün əsas etibarilə «şairin dünyagörüşünü, elmə, gerçəkliyə, cəmiyyətə münasibətini və əqidəsini, daha doğrusu daxili aləmini müəyyənləşdirir» [45, 230; 57, 35]. Bu mənada Füzulinin

təxəllüsü onun yaradıcılığında daha geniş əhəmiyyət kəsb edərək, təkcə onun qəzəl və ya qəsidələrinin bədii struktur elementi kimi deyil, həm də şairin mənəvi dünyasının bariz göstəricisi kimi önə çıxır.

Məhəmməd Füzuli fars divanının dibaçəsində təxəllüsü ilə əlaqədar yazır: «Bu təxəllüs bir çox cəhətdən tamam mənim istədiyim kimi oldu. . . . Mən bütün ülum və fünunu özündə toplamış bir insan olmaq üçün çalışdım. Bunu ifadə edən bir təxəllüs tapdım. Çünki «füzul» lüğətdə «ülum» və «fünun» kimi «fəzlin» cəmidir. Füzulinin xalq arasında başqa mənası isə ədəbə müxalif deməkdir. Bundan da ədəbə müxalif nə hərəkət ola bilər ki, yüksək qədri alimlərlə az görüşmüşəm, mərhəmətli padşahlara və sultanlara yaxın olmamışam. Səyahət etmədiyim halda həmişə əqli mübahisələrdə həkimlərin (filosofların) müxtəlif hökmlərinə etiraz, nəqli məsələlərdə fəqihlərlə müxalifət edirəm və söz fənninin hər şöbəsinin ustası ilə ibarələrin gözəlliyi, ifadənin lətafəti xüsusunda münaqişəyə girirəm. Bu hərəkət nə qədər Füzulinin kamalına əlamətdirsə, o qədər də füzulluğun son dərəcəsinə işarətdir:

Hümmətu iqdamımı, səyü təlaşü cəhdimi

Elmü ürfanü hünər kəsbində gördü ruzigar.

Əhli aləm əksinə, məndə böyük hümmət görüb

Adımı qoydu Füzuli, fəzlim oldum aşikar [36, 21].

Dahi şairimiz təxəllüsünün məhz «fəzl» anlayışı ilə bağlı olduğunu ərəbcə qəsidələrinin birində bir daha vurğulayaraq, bu təxəllüsün bədii tutum və meyarını belə açıqlayır:

مشيع اسمي بالفضول لقد سها علو مقامى فى الفضائل ظاهر

[1 q. b. 59]

(Mənim fəzilətlərdəki uca məqamım açıq-aydındır, adımla füzulluqla əlaqələndirən böyük səhv edirlər).

Beləliklə, Şərq poetikasında bədii-üslubi vasitələrdən biri

olan təxəllüs Füzulinin ərəbcə qəsidələrində kompozisiya elementlərindən biri kimi çıxış edir.

Bütün qeyd olunanları ümumiləşdirib belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələri orta əsrlər Şərq poetika nəzəriyyəsində qəsidə janrı üçün irəli sürülən «möhkəmlik v  t mkinlik» [1, 160] kimi prinsipləri təzahür etdirərək, sabit kompozisiya göstəriciləri ilə diqqəti cəlb edir.

Qəsidələrin poetik leksikası

Azərbaycan bədii dilinin  n böyük s rrafı v  söz ustadı Füzuli bütün yaradıcılığı boyu xalqın mənəvi xəzinəsinin, dilinin qiymətli incisi olan s z  böyük ehtiram v  hörmətlə yanaşaraq ondan çox böyük ustalıq v  diqqətlə istifadə etmişdir. Görkəmli filoloq S.Əliyev haqlı olaraq qeyd edir ki, «Füzuli  z dövrünün  n böyük filoloq alimi idi. Nəhəng  r b, fars və türk filoloqlarının topladığı Bağıdad elmi m hiti¹ Füzuli kimi bir şairə nəcib təsirini göstərməyə bilməzdi» [23, 188]. Təsadüfi deyil ki, F zulil nas dilçi alimlər şairin n m n vi ədəbi dilini (qrammatik dəqiqlik, leksik zənginlik v  üslub aydınlığı) Füzuli sənətinin yüksək göstəricilərindən biri kimi d n -d n  vurğulamışlar [1; 23; 82]. «İnsan g vh rində sözdən şərəfli cövhər tapmadım» [37, 26] söyləyərək bədii söz qarşısında misilsiz tələbkarlıq qoyan Füzulinin  r b divanının poetik leksikasının araşdırılması – onun ərəb dilinin söz ehtiyatı, leksik-poetik imkanlarına yanaşma və ondan istifadə tərzini müşahidə etməyə və bununla da Füzulinin  r b dili və onun poetik ruhuna bələd olma səviyyəsini müəyyən etməyə yardım

* Bağıdad dilçilik məktəbi haqqında bax.: [73].

edir. Çunki «sənətkarın fikir zənginliyi, üslub aydınlığı, dəst-xətt kamilliyi, obrazlılıq yaratmaq ustalığı dilin söz ehtiyatına, fonetik, leksik, frazeoloji və qrammatik vasitələrinə bələd olmasından çox asılıdır» [10, 104]. Eyni zamanda bu araşdırma Füzulinin ərəb dilində qələmə aldığı qəsidələrin ərəb poeziyası nümunələri ilə yaxınlığı və bu sahədə varislik ənənələrinin mövcudluğu səviyyəsini üzə çıxarmağa imkan verir. Şairin ərəbcə qəsidələrinin leksik xüsusiyyətlərinin araşdırılmasında qarşıya qoyulan məqsədin həlli üçün ərəb poeziyasının poetik leksikasının əsas kimi çıxış etməsi zəruridir. Bəzi tədqiqatçıların Füzulinin ərəb dili və onun poetik qanunauyğunluqlarına bələd olması məsələsinə qeyri-professional və qərəzli mövqedən yanaşdıqlarını və şairin ərəbcə şerlərini şübhə altına aldıklarını nəzərə alsaq, Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin dil faktoru və söz ehtiyatı baxımından tədqiqi üçün məhz ərəb poeziyasının özünə müraciət etmək – bu poeziyanın poetik arsenalından çıxış etmək lazımdır. Qeyd edək ki, rus şərqşünası O.Frolova ərəb poeziya nümunələrinin leksik xüsusiyyətlərini əhatəli surətdə araşdıraraq, «ərəb poetik mətnlərində sözlərin bir neçə semantik-üslubi qruplarına təsadüf olduğunu və onların bütün lirik şerlərdə müxtəlif variant və modifikasiyalarda təkrar olunduğunu» müəyyənləşdirmişdir. Alim yazır: «Ərəb poetik leksikasının təhlili zamanı ənənəvi mövzular toplusu və bunun ardınca özündə tam uzlaşma və bütöv bir sistemi təcəssüm etdirən əsas məfhumlar və sözlər üzə çıxaraq aydınlaşır. Ərəb poetik leksikasının əsasını təşkil edərək mətndə mərkəzi funksiyaya malik olan sözləri 6 semantik-üslubi qrupa bölmək olar:

- 1) Məhəbbət (məhəbbət hissi)
- 2) Məhəbbətin predmeti və onun atributları
- 3) Lirik qəhrəman və onun atributları
- 4) Lirik qəhrəmana zidd qüvvələr

- 5) Lirik qəhrəmana yardımçı qüvvələr
- 6) Məhəbbətin fonu (peyzaj, təbiət)» [221,9].

Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin spesifik poetik leksikasının ümumi mənzərəsi məhz ərəb poetik mətnlərinin özəyini təşkil edən leksik vahidlərin bazasına əsaslanır. Lakin bu şərtlərdə Füzulinin ərəb dilinin zahiri xüsusiyyətlərinə və poetik ifadə imkanlarına sadıqlığı şairin şəxsi yaradıcılıq üslubu ilə birgə çıxış edir. Belə ki, Füzuli ərəb dilinin leksik vahidlərinin yerini və məqamını bilməkdə, lüğəvi və istilahi mənalarını seçməkdə məharət nümayiş etdirir. Şairin ərəbcə qəsidələrində sözə məsuliyyətli və yaradıcı münasibətini aydın müşahidə etmək üçün – divanın poetik leksikasını şərti olaraq beş semantik-üslubi qrupa ayıraraq, bu qrupları ayrılıqda nəzərdən keçirmək daha məqsədəuyğundur.*

1) Məhəbbət (məhəbbət hissi)

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində «məhəbbət» məfhumu 21 sözlə ifadə olunur ki, bu, ümumərəb poetik leksikasında qeydə alınan 43 sözün [221, 11] tam yarısını təşkil edir. Əsas mənə etibarı ilə uyğun olub, eyni məfhumu ifadə edən bu sözlərin fərqli semantik çalarları da mövcuddur. Onların ümumi mənzərəsinə diqqət yetirək:

a) «məhəbbət» məfhumunu ümumi şəkildə ifadə edən leksik vahidlər:

مودة، صباية، محبة، وجد، عشق، غرام، حوى، جب

b) «məhəbbət» məfhumunun yüksək səviyyəsini ifadə edən leksik vahidlər:

* Bu qruplar şərqşünas O. Frolova tərəfindən təqdim olunan təsnifat əsasında müəyyən olunmuşdur [221].

جوى gizli məhəbbət

شوق ehtiras, həsrət

شعف vurğunluq, məhəbbət alovu, odlu məhəbbət

c) «məhəbbət» məfhumunu «görüş», «əlaqə» məfhumları vasitəsilə ifadə edən leksik vahidlər:

ولع yaxınlıq, məhəbbət

وصل əlaqə, qovuşma, məhəbbət görüşü

وصال əlaqə, vüsal, məhəbbət əlaqəsi

كرب yaxınlıq, məhəbbət

d) «məhəbbət» məfhumunu «xoşbəxtlik», «səadət» məfhumları vasitəsilə ifadə edən leksik vahidlər:

نعيم səadət, eşq səadəti

سرور sevinc, zövq

صفا saflıq, sevinc, səadət, zövq-səfa

الوصال ذوق məhəbbətin ləzzəti, məhəbbət görüşünün həzzi, zövqü

رضاء meyl, istək

e) «məhəbbət səadəti»nin yüksək səviyyəsini ifadə edən leksik vahidlər:

نشوة sərməstlik

Füzuli bu sözlərin məna imkanlarına dərindən bələd olduğu üçün, onların hesabına misra və beytləri üslubi cəhətdən təkrar sözdən, yeknəsəklikdən azad etmiş və müxtəlif incə bədii mətləblərin ifadəsini reallaşdırmağa bilmişdir. Ustad şairimiz bu sözlərdən hər birinin yerini dəqiq müəyyən etməklə istifadə etmişdir və bu zaman sözün üzv olduğu «söz ailəsində» – misrada tam bərabər hüquqlu ünsür kimi uyğunlaşmasına xüsusi diqqət yetirmişdir. «Sinonimləri fərqləndirməyi bacarmaq, bunlardan daha əlverişli olanlarını seçməyi bacarmaq yazıçıdan böyük üslubi vərdiş tələb edir» [159, 32]. Bu mənada Füzulinin

yüksək ixtisas təhsili və ərəb dilinin poetik imkanlarına, zəngin söz ehtiyatına bələdliyi göz önündədir. Məsələn, bir- birindən o qədər də fərqlənməyən صفاء، سرور، وجد، شعف sözlərinin incə mənə çalarlarının fərqinə varan şair onları bir-birinin əvəzinə işlətmir; حوى sözünü «sonsuz məhəbbət» müqabilində [4 q. b. 13], صفاء sözünü məhəbbəti insan qəlbini saflaşdıran bir duyğu kimi təqdim etdikdə [8 q. b. 15], سرور kəlməsini məhəbbətin sevinc dolu anlarının təsvirində [9 q. b. 1], وجد kəlməsini məhəbbətin insan qəlbini ehtizaza gətirən, ona çılgınlıq, həyəcan bəxş edən qüvvəsini vurğulayan zaman [7 q. b. 1], شعف sözünü isə eşqin insanı yandıran, alovlandıran və bununla da bir zövq və həzz bəxş edən [3 q. b. 38] hiss kimi qavranılmasını təmin etmək üçün istifadə və s. Beləliklə, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində «məhəbbət» anlayışını ifadə edən leksik vahidlər sinonim cərgənin üzvləri kimi çıxış edərək, assosiativ, emosional və ekspressiv mənə çalarları nümayiş etdirir və bununla da qəsidələrə üslub əlvanlığı bəxş edirlər.

Şairin ərəbcə qəsidələrində əksini tapan poetik leksikanın digər semantik- üslubi qruplarına nəzər salmadan öncə qeyd etmək lazımdır ki, «klassik Şərq şerində aşiq və məşuqə bütöv bir sistemin semantik mərkəzləri olaraq, hər biri öz ətrafında ənənə ilə şərtlənən leksik material cəmləşdirib həmin semantik mərkəzləri uzlaşdırır» [201, 14]. Bu baxımdan, Füzulinin qəsidələrində aşiq və məşuqə semantik mərkəzlərinin hər birinin ətrafında mövcud olan leksik materialın – yəni yuxarıda qeyd olunan təsnifata əsasən II və III semantik- üslubi qruplara daxil olan leksik vahidlərin müəyyənləşdirilməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu leksik vahidlər aşiq və məşuqə obrazlarının daha əhatəli və geniş dərkinə xidmət etdiyindən, bu prosesdə Füzulinin yaradıcılıq üslubu və şair təxəyyülü əsas amil kimi çıxış edir. Yəni aşiq və məşuqə obrazları ətrafında «motivləşmiş

və hazır poetik formullara çevrilmiş» bu leksik vahidlər Füzulinin ərəbcə qəsidələrində təsadüfi xarakter daşımır, şair bu leksik vahidləri öz bədii məqsədinə uyğun olaraq, poetik təfəkkürü çərçivəsində istifadə edir. Buna görə də həmin leksik vahidlər Füzuli şerində xüsusi emosional tutuma malikdir. Bu qruplara ayrı-ayrılıqda diqqət yetirək:

2) «Məhəbbətin predmeti (məşuqə) və onun atributları

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində məşuqə obrazı ilə əlaqədar çoxsaylı söz və ifadələrə təsadüf olunur. Şairin məşuqun təsvirini vermək və ya ona müraciət məqsədilə bəhrələndiyi leksik vahidləri qruplaşdırmaq mümkündür ki, bu sözlər birlikdə qrup daxilində sinonim cərgələri təşkil edir:

a) «məhəbbət» məfhumunu ifadə edən fellərlə semantik bağlı olan sözlər:

حبيب - sevgili

حبيبة - məşuqə

مراد - istəkli, murad, əziz

b) «dost», «rəfiqə» anlayışları ilə bağlı olan sözlər:

خليل - dost

خليلة - rəfiqə

c) məşuqənin gözəlliyinin vəsfi ilə bağlı olan sözlər:

روضة الحسن - gözəllik, hüsn bağçası

خلفة - xilqət, sima

جمال - gözəllik, cazibədarlıq

بها - gözəllik, yaraşlıq

لطافة - lətafət

(ة) مليح - gözəl, məlahətli

حلاوة - şirin, gözəl

مفرد الملاحه - məlahətdə tayı-bərabəri olmayan

قد - qədd-qamət

وجه - çöhrə, üz

جبين - alın

لحظ - baxış

الحاظ أحد من النبال - oxdan kəskin baxışlar

أسواد الاجفان - qara kirpiklər

حمرة خده - al yanaqlar

حواجب - qaşlar

خد - yanaq

سواد خال - qara xal

لفظ - söz

لسان - dil

فاتح شميم، فواح - ətir saçan, xoş rayihəli

فلك الجمال - gözəllik fələyi

d) müqayisə əsasında yaranan leksik vahidlər:

ورد - qızılgül

غصن - sərvi budağı, pöhrəsi, qamətli gözəl

ظبي - ceyran, ahu

بدر - bədrələnmiş ay, gözəl

بدر التمام - bədrələnmiş ay, kamal ayı (nuru)

هلال - ay, hilal

نجم منور - parlaq ulduz

در - dürr, inci

e) abstrakt məzmunlu leksik vahidlər:

عزى - izzətim, qüdrətim

روحى - ruhum

f) məşuqəni aşıqə zülm edən varlıq kimi təsvir edən sözlər:

قاتلى - mənim qatilim, məhəbbətlə can alan

ساحر - sehrkar, qəlbləri ovsunlayan

Göründüyü kimi, bu leksik vahidlər epitetlər və məcazlaşmış izafət və ibarələr şəklində meydana çıxır. Füzulinin gözəlliyi müqəddəsləşdirməsi və ona pərəstiş etməsi bizə yaxşı məlumdur. Şairin ərəbcə qəsidələrinin bir çoxunda məşuqə

obrazı ilə məmduh obrazının eynilik təşkil etməsi isə məşuqə obrazının təsvirində, onun gözəlliyinin vəsfində (zahiri gözəlliyinin fonunda daxili gözəlliyinin vəsfində) daha incə mətləblərin ortaya çıxmasına səbəb olur. Bu isə məşuqə obrazı ilə bağlı ənənəvi leksik vahidlərin məna çalarlarından birinin qabardılması və motivləşmiş məzmun kəsb etməsi ilə nəticələnir. Məsələn, məşuqun «ay», «ulduz» kimi məcazlaşmış leksik vahidlərlə adlandırılması – onun ümumi məkan modelində aşiqdən yüksəkdə, fəvqəladə məqamda, əlçatmaz mövqedə olmasını ifadə edir. Bu, öz məşuqunu – məmduhunu hədsiz sevgi ilə tərənnüm edən Füzulinin poetik məram və məqsədinə xas olan bir xüsusiyyətdir. Bəzən isə Füzuli bu məqsədlə ənənəvi olmayan, öz bədii təfəkkürünün ruhuna uyğun yeni leksik vahidlərə müraciət edir və məşuq obrazının poetik arsenalını genişləndirir və zənginləşdirir:

جود - səxavətlik, alicənablıq

ندی - alicənablıq, səxavətlik

بحر الاحسان - ehsan, səxavət dənizi

نور لطف جماله - camalının lətafətinin nuru

نار حدوده - yanaqlarının odu, alovu

أشد شعاعا فى الظلام - zülmətdə ən şiddətli işıq şüası

عفيف الذيل - alicənab, nəcib

طاهر - saf, müqəddəs

منير الدياجى - qaranlıqları nurlandıran

أنوار الملاحة - məlahət nurları

Göründüyü kimi, bu leksik vahid və ibarələr mədh xarakterli motivlərin elementləri kimi çıxış edir.

Bu leksik vahidlər içərisində məşuqəyə xitab, müraciət funksiyasında işlənən عزی، روحى kimi abstrakt anlayışları ifadə edən sözlər diqqətimizi cəlb edir. «Abstrakt məzmunlu müraciətlərdə şəxsin ikinci nominasiyası (adı) olaraq əsas

adların üslubi sinonimləri çıxış edir. Abstrakt anlayışları ifadə edən sözlərin müraciət, xitab funksiyasında istifadə olunması ifadənin ekspressivliyini təmin edən vasitələrdən biridir» [84, 77]. Bu baxımdan Füzulinin faydalandığı *عزى* və *روحى* müraciətləri xarakterik emosional – lirik mənə yükünə malikdir.

3) Lirik qəhrəman və onun atributları

«Klassik Şərq lirikasında mövzunun əsas ünsürlərindən biri – aşiqin mənəvi əzablarının təsviri idi» [201, 14]. Gücünü, qüdrətini saf eşqdən, məhəbbətdən alan aşiq Füzuli də lirik qəhrəmanın – nakam aşiqin öz sevgilisi yolunda göstərdiyi intəhasız dözümlünü, sevgi həyəcanları və ruhi sarsıntılarını müəyyən leksik materialdan istifadə etməklə göstərmiş və öz oxucusunda emosional hisslər yaratmışdır. Şairin əərbəcə qəsidələrində təsadüf olunan bu leksik vahidləri belə qruplaşdırmaq olar:

a) «sevmək» anlayışını ifadə edən fellərlə semantik bağlılığı olan və yaxud «əzab, möhnət, ağrı» kimi əlavə mənaları ehtiva edən leksik vahidlər lirik qəhrəmanla əlaqədar istifadə olunmuşdur:

- محب - aşiq
- عاشق - aşiq
- مغرم - vurğun
- معذب - eşq əzabına düçar olan
- مريض - eşq xəstəsi
- عليل - eşq xəstəsi
- نحيل - eşqdən saralıb-solmuş
- حزين - kədərli, eşq qəmxarı
- عاجز - aciz, miskin, vurğun
- متحير - heyran, çaşqın
- حيران - heyran, eşqdən ağlını itirən
- عبد - eşqin qulu

متيم - vurğun, eşq əsiri, məftun
قتيل - eşq qurbanı

b) lirik qəhrəmanın atributları:

قلب - ürək, qəlb
فؤاد - ürək
سريرة - qəlb
مهجة - qəlb, ürək, həyat

c) lirik qəhrəmanın faciəli taleyini əks etdirən atributlar:

دهر - tale, qəzavü-qədər
ضنى - əzab, möhnət, qəmli ürək
سقام - xəstəlik, üzgünlük
بكاء - nalə, inilti
عذاب - əzab, möhnət
جفاء - cəfa, laqeydlik
هجران - hicran, ayrılıq
بعد - ayrılıq
فراق - fəraq, ayrılıq
حزن - hüzn, kədər
حرمان - qadağa, sərtlik, soyuqluq
نوى - ayrılıq
نارالجوى - eşq atəşi
نبال - oxlar
(دموع) دمع - göz yaşı
أنين - fəryad
ملامة (ملامة) - məlamət, tənə
ظلم - zülm
مصائب - müsibətlər
بلاء - bəla
عدلة - tənhalıq
كرب - ağrı, kədər, qəm, əzab
ألم - ağrı-acı, ələm, dərd

حسرة - həsrət, qüssə, nisgil

مرارة محنة - acı möhnət

d) lirik qəhrəmanın eşqdən aldığı zövqün atributları:

صهبا - qızılı şərab

رحيق - qədim şərab

سكر - sərməstlik, sərxoşluq

نشوة - sərməstlik

كأس - badə, piyalə

Göründüyü kimi, bu leksik vahidlərin arasında lirik qəhrəmanın – aşiqin çəkdiyi əzabları, qəmli-kədərli halını ifadə edən sözlər – epitetlər çoxluq təşkil edir. «Orta əsrlər ərəb şərinə obrazların ümumiləşmiş və tipikləşmiş forma kəsb etmələrini nəzərə alsaq» [226, 221] nakam aşiqin məhəbbəti yolunda çəkdiyi əzabların, kədər və iztirabın təsviri ənənəvi xarakter daşıyır. Eyni zamanda mətn daxilində sabitləşmiş sinonimlərə çevrilən bu sözlər eşq dərini hər səadətdən üstün bilən Füzulinin eşq fəlsəfəsinin və böyük kədərinin ifadəsi kimi çıxış edir. «Lirik qəhrəmanın eşqdən doğan ruhi sarsıntılarının, qüssə və iztirabının təsvirində əsas diqqət aşiqin qəlbinə yönəldiyi» [201, 109] üçün Füzulinin «ürək» anlayışını ifadə edən فواد، قلب، مهجة، حشا، kimi sözlərə müraciət etməsi təsadüfi xarakter daşımır.

Eşqin insan xəyalını göylərə qaldıran, onu vəcdə gətirərək sonsuz zövq- səfa bəxş edən bir duyğu olmasına etiqad edən Füzuli aşiqin eşqdən aldığı ruhi qıdanı və mənəvi həzzi təsvir etmək üçün müəyyən leksik vahidlərdən (نشوة، صهبا) bəhrələnmişdir ki, onlar mətn daxilində daha çox alleqorik məzmun daşıyır. Bu leksik vahidlər eyni zamanda eşqin daxili gözəlliyinin obrazlı şəkildə ifadəsini təmin etdikləri üçün beytin estetik faktorları kimi də çıxış edirlər.

Digər iki semantik-üslubi qrup poetik mətnə yardımçı

xarakter daşıyaraq bədii effekt, üslub əlvanlığı və əlavə məna çaları yaratdığı üçün Füzulinin bu qruplara daxil olan sözlərdən hansı səviyyədə faydalanması çox maraqlıdır.

4) Lirik qəhrəmana zidd olan qüvvələri ifadə edən leksik vahidlər:

عاذل - məzəmmət edən, tənə vuran, qeybətçi

رقيب - rəqib

حاسد - həsəd edən, paxıl

واشى - iftiraçı, qeybətçi, rəqib xəbərçi

أهل الملامة - məlamət əhli, tənə vuranlar

كراه - ikrah

Mühiti içində tənha, qəmxarsız, anlanılmadan, başa düşülmədən yaşayan, hər addımda rəzalət və cahilliyin əsiri olan, adamların rişxənd və tənəsinin hədəfinə çevrilən Füzulinin ərəbcə qəsidələrində yuxarıdakı leksik vahidlərin xüsusi məna yükü və məzmun çəkisi var. Mənəvi əsarətdə olan cəmiyyət və insanlıqla üz-üzə qalan şair bu leksik vahidlər vasitəsilə mühitinin mənəvi eybəcərliklərini açıqlamış və öz dərin kədərini ortaya qoymuşdur. Bu leksik vahidlərin hər biri Füzuli dilində sosial-ictimai məzmun kəsb edərək cəmiyyətin nadan, cahil, hər cür ali hisslərə qarşı olan fərdlərinin göstəricisinə çevrilmişdir. Yeri gəlmişkən, B. Şidfar leksik materialın məhz bu xüsusiyyətindən çıxış edərək yazır: «Eposda – sehrli nağıllardakı «şər qüvvə» personajı lirik əsərlərdəki «rəqib», «tənə vuran», «iftiraçı», «qeybətçi» obrazlarında öz əksini tapmışdır» [226, 219].

5) Lirik qəhrəmana yardım edən qüvvələri ifadə edən sözlər:

تبيب - təbib, həkim

دواء - dəva, dərman

قاضي الهوى - eşq qazisi, hakimi

أهل الوفا - vəfa əhli

Füzuli adətən bu sözlərdən müraciət, xitab kimi istifadə edərək, sevginin əzablarından, qüسسə-kədərinə şikayət edir. lakin bu dərddən azad olmağı ağına belə gətirməyərək, eşq dərdinə daha artıq mübtəla olmağı arzulayan Füzuli bu leksik vahidlərdən müraciət funksiyasından istifadə edərkən emosionallıq yaratmaq məqsədi güdür. Füzuli eşq qazisindən ona əzab verən məşuqəni mühakimə etməyi dilərkən [6 q. b. 6-7], قاضى الهوى - leksik vahidi ilə eşqin əzablarını, sevgilisinin cəfasını assosiasiya edir və oxucunun diqqətini sonuncuya yönəldir. Bu yolla xüsusi bədii effektə nail olan Füzuli əslində məhəbbətin iztirablarını təqdir etdiyini göstərir. Beləliklə, «semantikadan doğan assosiasiya yaradan» [1, 59] bu sözlər bədii-üslubi xarakter daşıyaraq Füzulinin eşqə verdiyi dəyəri açıqlayır.

Beləliklə, bütün bu araşdırmalardan çıxış edərək belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, ərəb poetik leksikasının sabitləşmiş söz qruplarından faydalanarkən ənənə və varislik prinsipinə əsaslanan Füzuli ərəb dilinin zəngin söz ehtiyatı və poetik arsenalına öz bədii zövq və təfəkkürü prizmasından yanaşmışdır. Füzulinin ərəbcə qəsidələrində qeydə alınan bütün leksik vahidlər hər dəfə yeni bir bədii təsəvvür, yeni bir lövhə yaratmaq üçün işlədilir ki, bu da qəsidələrdəki bədii təsvir vasitələrinin, poetik fiqurların əlvanlığına və ifadəliliyinə xidmət edir.

Qəsidələrin bədii-üslubi xüsusiyyətləri. Məcəzlar sistemi

«Bədii dil, obrazlı təfəkkür və bədii təsvir vasitələrinin məharətlə yerli-yerində işlədilməsi ilə şerimizdə orijinallığın inkişafına və ədəbiyyatda yüksək sənətkarlıq işinə böyük xidmət göstərən» [28, 271] Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin poetik xüsusiyyətləri böyük maraq doğurur. Bu qəsidələrin beytlərində müxtəlif üslubi-poetik keyfiyyətlər bir vəhdət təşkil edir, zəngin bədii məziyyətlər çulğalaşmış şəkildə meydana çıxır. Dövrün dini, elmi-fəlsəfi, estetik görüşlərinin poetik dil ilə qarşılıqlı əlaqəsinin təzahür forması olan bu qəsidələr Füzulinin ərəb dilinin poetik ruhuna yüksək səviyyədə bələd olmasından xəbər verir. Şair bədii əsər yazdığı üçüncü dildə – ərəb dilində də bədii ifadə vasitələrindən, poetik fiqurlardan məharətlə və yerli-yerində istifadə etmişdir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində istifadə etdiyi bədii vasitələrdən biri istiarədir (metafora) [151, 117; 99, 134] və şairin bədii sənətkarlığı burada da özünü büruzə verir. İstiarə təşbih əsasında qurulan bədii-poetik vasitədir. Görkəmli ərəb şairi və alimi İbn əl-Mutəzz «Kitəbu-l-bədi» adlı poetik traktatında istiarəni beş əsas poetik kateqoriyalar sırasına daxil edərək, onun əsas qaynağı kimi Qurani-kərimi göstərmişdir [234, 2-56]. İstiarə təşbih ilə müqayisədə daha yığcam, daha gizli və zehinlərə daha çox təsir göstərən bədii vasitədir. Şair bu sənətlə öz poetik hünərini daha geniş şəkildə gerçəkləşdirə bilir. «Təşbihdən fərqli olaraq istiarə sənətində dinləyicinin diqqəti sözün bədii-estetik mənasına yönəlir. Bu isə onunla izah olunur ki, istiarənin əsasını – söz, onun daxili forması, mənanın müxtəlif istiqamətlərini, intensivliyin müxtəlif dərəcələrini ifadə etmək imkanı, yəni leksikanın bu və ya digər elementləri ilə

qovuşduqda çeşidli mənalara malik olmaq imkanı durur» [226, 157]. Bu baxımdan Füzulinin istiarələri çox maraqlıdır. Məhəmməd peyğəmbər əleyhissəlamın mədhinə həsr olunmuş bir qəsidədə şair peyğəmbərin (s.a.s.) uca və müqəddəs şəxsiyyətinə olan sonsuz ehtiram və pərəstişini daha parlaq boyalarla vəsf etmək üçün istiarədən istifadə edir:

فالشمس طول الدهر دارت حوله ما شرفت يوما بمس نعاله

[3 q. b. 13]

(Günəş dəhr durduqca onun ətrafına dolanmışdır. Onun ayaqqabısına toxunmadığı bir gün şərəf tapmamışdır).

Bu beytdə günəşin istiarə vasitəsilə şəxsləndirilməsi ilə qarşılaşırıq. Əgər mömin bəndə Peyğəmbərin (s.a.s.) ayaqqabısına belə toxunmağı özü üçün şərəf bilirsə, günəşin də belə təmasdan şərəflənməyi Peyğəmbərin (s.a.s.) ucalığına dəlalət edir. Füzuli bu istiarə vasitəsilə həm də fəlsəfi görüşlərinə sadıq qalaraq Peyğəmbəri (s.a.s.) əbədi və əzəli bir varlıq kimi təqdim etmişdir: Peyğəmbərimizin (s.a.s.) ömrü dəhrlə, kainatla ölçülür, cahanın nur mənbəyi günəş ondan şərəflənir. Göründüyü kimi, Füzuli insana xas olan xüsusiyyətləri istiarə yolu ilə təbiətin bir parçası olan günəşin üzərinə köçürməklə gözəl bədii lövhə yaratmış və Peyğəmbərin (s.a.s.) mədhində yüksək məharət nümayiş etdirmişdir.

«Füzuli şeirinin dili, obrazlar sistemi həyat gərçəkliyinin min bir bəliriyə, sərrast və dəqiq məişət müşahidələriylə yoğrulmuşdur. . . Dünyanın hər bir ayrıntısı, mənzərəsi, zəngi, çaları şairin iti gözündən qaçmayıb. Ən adi şeylər onun ecazkar qələmiylə poetikləşdirilmiş, gözlənilməz valehedici obrazlara, bənzətmələrə çevrilmişdir» [2, 31]. Bir qəsidədə şair ticarət həyatı ilə bağlı ən adi detallardan istifadə edərək eşq əzablarının yüksək metaforasını yaradır:

بسّطت بساطا ماله التعزير
من كل طائفة أتاه عميل
فالبيع ذاك وليس منه مقيل
لوفائه لاينفع التعجيل

مالت ملاحته الى بيع البها
أغلا النفاق على سلعة وصله
قلبي بنقد الروح عامل حبه
بالوعد قد باع الوفا غبن الحشا

[5 q. b. 18-21]

(Onun məlahəti məhəbbət, gözəllik bazarına meyl edərək, orada elə boxçalar, xalılar döşəyib ticarətə, hərraca başladı ki, heç kim ondan yan ötə bilmədi. Bu məhəbbət bazarında mənim üçün ən qiymətli mal onun vüsəlidir ki, bütün tayfalardan mənim kimi onun vəslinin müştərisi olanlar çoxdur. Qəlbim ruhu nəqd etməklə onun məhəbbətini qazanmaq, əldə etmək istəyir. Lakin bu elə bir hərracdır ki, onda fəsilə, rahatlıq yoxdur. Bu hərracda o, vəfanı, sədaqəti vədə dəyişib satın alaraq, könlümü aldatdı. Onun vəfasını qazanmaq üçün isə tələsməyin heç bir faydası yoxdur).

Görüdüyü kimi, Füzuli məişət həyatının müəyyən sahəsinin – ticarətlə bağlı kiçik bir səhnənin müşahidəsini bədiiləşdirib – metaforikləşdirərək, qeyri-adi əyaniliyə malik istiarələr yaratmışdır.

Böyük söz ustasının ərəbcə qəsidələrində müşahidə olunan bəzi istiarələr gözəlin çöhrəsinin cizgilərinin canlandırılması ilə yaradılmışdır ki, bu – Füzulinin insan gözəlliyini, xüsusilə insan simasının gözəlliyini mənalandırması, ülviləşdirməsi və ona olan pərəstişi ilə sıx bağlıdır. Bu istiarələr öz orijinallığı, ifadə tərzinin incəliyi ilə diqqəti cəlb edir. Qəsidələrin birində şair gözəlin camalının cizgilərini belə canlandırır:

له حاجب منه الرود لمن اتى
لجمع المصلى والا جابة للدعا
ينادى بلال الخال حى على الصلا

جيبين كسلطان تملك خده
حواجبه المحراب فيه حضيرة
يام صفوف الجفن فترة لحظه

[1 q. b. 19-21]

(Onun alını sanki yanaqlara hökmranlıq edən sultandır, bu sultanın ona yaxınlaşmağa izn verməyən qoruyucusu (yəni

qaşlar – C. R.) var. Onun qaşları mehrabdır və burada insanlar namaz qılmaq və dua etmək üçün toplaşblar. Onun səf-səf düzülən kirpikləri isə xumar gözlərinə imamlıq edir, Bilal xalı isə «Namaza tələsin!» çağırışı ilə insanları səsləyir).

Bu beytlərdə Füzulinin xəyal zənginliyindən süzülüb gələrək istiarə sənəti ilə gerçəkləşən gözəl poetik lövhə ilə qarşılaşırıq. Birinci beytdə şair gözəlin alnını taxt-taca və mütləq hökmranlığa sahib şah ilə qiyas edir: məşuqənin alnı hüsn mülkünün sultanıdır və öz taxtında qərar tutaraq gözəlin yanaqlarına hökmranlıq edir. Daha sonra Füzuli **حاجب** sözünün mənə valentliyindən uğurla faydalanaraq, onun həm «xidmətçi, qoruyucu», həm də «qaş» mənələrindən öz bədii məqsədinə müvafiq şəkildə, lazimi poetik mənəni almaq üçün incəlik və dəqiqliklə istifadə etmişdir. Belə ki, şair **حاجب** sözünü beytdə daxil edərək mütləq-həqiqi mənədə gözəlin qaşlarına işarə edir və eyni zamanda istiarə yaradaraq bildirir ki, qaşlar hüsn mülkünün sultanı olan alnın xidmətçisi kimi yanaqları yad nəzərlərdən qoruyur – ona yaxınlaşmağa imkan vermir. Şairimizin bu beytdə söz və onun zəngin mənələrinin açılmasında nümayiş etdirdiyi qələm qüdrəti onun ərəb dilinin zənginliklərinə dərinləndən bələd olmasından xəbər verir. Sonrakı beytlərdə isə Füzuli gözəlin qaşlarını insanların dua və ibadət etdikləri mehraba bənzədir. Səf-səf düzülən kirpiklər isə xumar gözlərin qarşısında duraraq imamlıq edir, yəni məşuqənin kirpikləri o qədər uzundur ki, o, gözlərini açıb-yumduqca kirpiklər mehraba bənzər qaşlara dəyib-qayıdaraq sanki səcdə edir. Gözəlin xalı isə sanki müəzzin Bilaldır və o, « **حى على الصلاة** » - «Namaza tələsin!» çağırışı ilə möminləri namaza səsləyir, yəni xal o qədər gözəldir ki, hər bir kəsi özünə və çöhrənin gözəlliyinə cəlb edir. Göründüyü kimi, Füzuli sevgilisinin simasının cizgilərini canlandırır insanə xas olan

xüsusiyyətlərlə qiyas edərək, misilsiz poetik məna çalarlarına malik istiarələr yaratmışdır ki, bu istiarələr beytlərin bədii-estetik effektini daha da dolğunlaşdırır. Xatırladaq ki, böyük şairimiz Nəsiminin lirikasında da belə məzmunlu istiarələrə tez-tez təsadüf olunur:

Qaşın mehrabına eynün imamı

Qılır min səcdə billah rəvadır. [51, 303]

Bu, hər iki şairin dünyagörüşündəki yaxınlıqdan irəli gələn fakt kimi dəyərləndirilməlidir.

Füzulinin digər istiaərəsinə diqqət yetirək:

لكن يمانع جفنه بنباله

قلبي لنار خدوده متعبد

متجند كمجاهد بقتاله

قلبي على دين المجوس فجفنه

[3 q. b. 16-17]

(Qəlbim onun yanaqlarının oduna pərəstiş edir, lakin onun kirpikləri öz oxları ilə qəlbə maneələr yaradır. Qəlbim atəşpərəstlik dinini qəbul etmişdir, lakin kirpiklər din uğrunda mücahidlik edən əsgərlər kimi qəlblə döyüşmək üçün səfərbər olmuş, ordu halına gəlmişdir).

Beytlərdə mənanın incəliyinə, təsəvvürün orijinallığına, müqayisənin gözəlliyinə, adi, həyati faktın – gözəlin kirpiklərinin yanağa kölgə salmasının yüksək bədii təsvirinə heyrət etməmək mümkün deyil. Bu beytlərdə istiarə təşbih və mütəbiqə (təzad) kimi təsvir vasitələri ilə vəhdətdə işlənmişdir ki, bu da beytlərə xüsusi tərəvət və estetik çalar bəxş etmiş, ənənəvi obrazların yeni, orijinal poetik ruh və üslubda işlənməsinə səbəb olmuşdur. İlk beytdə şair Şərq ədəbiyyatında uzun geniş yayılmış, xüsusilə ərəb poeziyasının bədii təşbihləri sırasında öz yeri olan «نار» (od) təşbihinə müraciət edərək gözəlin yanaqlarını oda, alova bənzədir və bildirir ki, aşiqin qəlbi bu oda pərəstiş, sitayiş edir. Lakin məşuqənin kirpikləri öz oxları ilə aşiqin qəlbinə bu oda sitayiş etməyə mane olur. Yəni,

bu oxlar sanki aşiqin qəlbinə sancılaraq onu ibadətdən yayındırır. Burada qüvvətli verilmiş bir istiarə ilə qarşılaşırıq. Digər beytdə Füzuli bu istiarənin mənə yükünü bir qədər də tutumlu edir: yanağın oduna sitayiş edən aşiqin qəlbi artıq atəşpərəstliyi qəbul etmişdir, lakin məşuqənin səf-səf düzülən kirpikləri din uğrunda mücahidlik edən ordu halına gələrək bu yolda qurban olmağa hazır qəlbə qarşı döyüşə başlamışdır. Beytlərdə qəlb ilə kirpiklər qarşı-qarşıya duran düşmən ilə qiyas edilərək canlandırılır, bununla da, aşiqin gözələ və gözəlliyə olan eşqi ən kəskin ədavət və düşmənçilik səhnəsi ilə verilir ki, bu da misralararası mənə təzadları ilə öz yüksək bədii həllini tapır. Füzulinin bu beytlərdə yaratdığı təzadlı lövhələr istiarələrin bədii-emosional və estetik təsir qüvvəsini daha da qabarıq ifadə edir. Şairin ərəbcə qəsidələrindəki istiarələri onun «sözə, ifadəyə sahib olmaqda, dilin bütün zənginliklərindən istifadədəki ustalığına» [78, 57] dəlalət edir.

Füzuli ərəbcə qəsidələrində bədii söz yaradıcılığının mühüm sahəsi olan təşbihdən də məharətlə faydalanmışdır. Şairimizin qüvvətli söz sənətkarlığı onun bu təşbihlərində özünü təzahür etdirir. «Təşbihi bir bədii zərurət kimi işlədən» [78, 60] Füzuli ərəb dilində sözün leksik-semantik mənə çalarlarını yeni-yeni cizgilərlə qələmə almışdır. Böyük sənətkar bu qəsidələrdə hər bir təşbihə yeni məzmun, hər bir sözə yeni mənə və anlam verərək, sözün bədii fəlsəfi mənə imkanlarını üzə çıxarmaqda öz sələflərindən irəli getmişdir. Təsadüfi deyil ki, akademik Y. Bertels bu şerlərin əsas xüsusiyyəti kimi «çeynənmiş və köhnəlmiş təşbihlərin məharətlə yeniləşdirilməsi» faktını qeyd etmişdir [143, 520].

Qeyd edək ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələrindəki təşbihlər ikili xarakterə malikdir. Ərəb dilində qələmə alınaraq bu dilin leksik-semantik zənginliklərini, formal xüsusiyyətlərini özündə ehtiva

edən bu təşbihlər tipik fars-türk poetik stilinə uyğun olaraq yaradılmışdır. Belə ki, ərəb poetik traktatlarında «حسن التشبيه» (bənzətmənin, müqayisənin gözəlliyi) adlandırılaraq «nitq gözəllikləri» kateqoriyasına daxil edilən [234, 68-77] təşbih fars və türk nəzəriyyəçiləri tərəfindən əsas poetik fiqurlar sırasına daxil edilmiş və fərqli surətdə təsnif edilərək müxtəlif sayda növləri müəyyən olunmuşdur [151, 130-136]. Füzuli ərəb divanında məhz fars-türk poetik ənənələrinə sadıq qalaraq təşbihin bir neçə növündən – müfəssəl, mükəmməl (təkidli), əks, kinayəli, üstünlükvermə və gizli növlərindən uğurla faydalanmışdır. Bu nöqtəyi-nəzərdən çıxış edib qətiyyətlə demək olar ki, «Füzuli özündən əvvəl yaşayıb-yaratmış ədəbiyyatşünasların, poetiklərin – Xətib Təbrizi, Qeys Razi, Nəsirəddin Tusi, Əlişir Nəvai, Zəhirəddin Babur, Vəhid Təbrizi və b. kimi görkəmli alimlərin nəzəri əsaslarını oxumuşdur. Klassik ərəb, fars və türk ədəbiyyatlarının tarixi təcrübəsini nəzəri şəkildə təhlil edib ümumiləşdirən belə böyük alimlərin sağlam elmi mövqeyi Füzuli yaradıcılığına səmərəli təsir göstərmişdir» [23, 78]. Təsadüfi deyildir ki, bədii yaradıcılığında Şərq poetikasının ənənələrini, xüsusilə təşbihin inkişaf mərhələlərini izləyən Füzuli Türk divanındakı qəzəllərinin birində fars alim və şairi Rəşidəddin Vatvatın «Hədayiq əs-sehr fi dəqayiq əş-şer» (Poeziyanın incəliklərində seyr bağçaları poetik əsərinin mədrəsələrdə oxunması və alimin təşbihə dair bəzi fikirlərinin mübahisə doğurmasından söhbət açmışdır [bax: 34, 96; 82, 161].

Beləliklə, Şərq poetikasının bütün incəliklərinə bələd olan Füzuli ərəb divanında Şərq şerinin təşbihlərini sadəcə iqtibas etməmək, onları əlavə cizgilərlə tərəvətləndirməklə, özünün yaratdığı orijinal təşbihlərlə bir tərkibdə işlətməklə daha yeni poetik mənalar əldə etmişdir. Belə ki, «Poetik təfəkkürdə leksik

vahidlərin zənginliyi həm də fikrin emosionallığını artırır və ona bədii gözəllik verir» [82, 161]. Bütün bu qeyd olunanların davamı kimi Füzulinin ərəbcə qəsidələrindəki təşbihlərin inkişaf mənzərəsinə diqqət yetirək.

Şairin qəsidələrinin birində təşbihin müfəssəl növünə təsadüf olunur:

لذيق على قلبى مرارة محنتى كنشأة صبياء الصباية فى الصباء
[1 q. b. 10]

(Mənim acı möhnətimin qəlbimə bəxş etdiyi, zövq və həzz səbə mehi əsərkən nuş edilən eşq şərəbinin nəşəsi qədər şirindir).

Müfəssəl təşbihi aydınlaşdırmaq məqsədilə qeyd edək ki, ümumilikdə təşbih «ərkanu-t-təşbih» adlanan dörd ünsürdən ibarətdir:

- 1) Əl-müşəbbəh (bənzəyən) – müqayisə predmeti
- 2) Əl-müşəbbəh bihi (bənzədilən) – müqayisə obrazı
- 3) Ədat ət-təşbih (bənzətmə ədatı) – müqayisə vasitəsi
- 4) Vəch ət-təşbih (bənzətmə əlaməti) [99, 248] – müqayisə sifəti [208, 29].

Təşbihin hər dörd əlamətinin çıxış etdiyi təşbih müfəssəl təşbih adlanır. Füzuli yuxarıdakı beytdə sevginin qəm və möhnət yükünün aşıqə bəxş etdiyi zövqü-səfanın daha təsirli ifadəsi üçün müfəssəl təşbihə müraciət etmişdir. Bu müfəssəl təşbihdə *مرارة محنتى* (acı möhnət) – müqayisə predmeti; *صبياء الصباية* (eşq şərəbı) – müqayisə obrazı; *ك* (kimi) ədatı – müqayisə vasitəsi; *لذيق* (ləzzətli, şirin) – müqayisə sifətidir. Çox maraqlı bir faktdır ki, bu təşbihdə müqayisə obrazı «xəyali məfhumla» [226, 227] – «eşq şərəbı» məcazi vasitəsilə ifadə olunmuşdur. Təşbihin bədii-estetik dəyərini aydınlaşdırmaq baxımından bu məcazın poetik mənə tutumunun emosionallıq və ekspressivlik dərəcəsini müəyyənləşdirmək zəruridir. Biz təsəvvüfdə «şərab»

məfhumunun şərti-metaforik obraz rolunda çıxış etdiyini qeyd etmişdik [Bax: səh. 73]. Deyilənlərə əlavə olaraq qeyd etmək istəyirik ki, şərab mövzusu hələ Cahiliyyət dövrü ərəb ədəbiyyatında əsas aparıcı istiqamətlərdən olaraq həm real, həm də mistik anlam kəsb edirdi. Real mənada «poetik ilhamın qaynağı» olan, mistik anlama görə isə «həm həyat, həm də ölüm gətirən» şərabın bəzi adamları heç vaxt tərk etməyən məstliyi «xumar» termini ilə məcazlaşdırılırdı [174, 425]. İslam yayıldıqdan sonra isə şərabın daşdığı ekzotik əlamət ezoterik mahiyyətlə əvəzləndi və şərab eşq həzzinin, insan ruhunun azadlığından doğan səadət və xoşbəxtliyin simvolu kimi çıxış edərək, harmoniyaya, ülviliyə, yüksək ideallara qovuşmaq cəhdini və istəyini ifadə etməyə başladı [224, 15]. Füzuli də «eşq şərabı» məcazı vasitəsilə eşqin insana bəxş etdiyi həzz və səadəti ifadə edir və onunla məhəbbətin acı möhnəti və cəfası arasında zərif bənzətmə əlaqəsi yaradır. Şair poetik təxəyyülünün gözəl ifadə vasitəsi olan bu bənzətmə – təşbih vasitəsilə bildirmək istəyir ki, aşiq üçün eşqin cəfası da zövq-səfa və həzzdir. Eyni zamanda insan ruhunu oxşayan «səba mehi» obrazını beytə daxil edərək onu «eşq şərabı» məcazı ilə qovuşuqda verməklə Füzuli təşbihin bədii təsirini ikiqat qüvvətləndirir.

Füzulinin yaratdığı bu təşbih belə bir mülahizəni bir daha təsdiqləyir ki, «bütün məzmunlardan olan təsvir və tərənnümlərdə Füzulinin dili psixologizmlə yoğrulub» [44, 66].

Yuxarıda qeyd etmişdik ki, Füzuli Şərq poetikasının müştərək və ənənəvi obrazlarından yaradıcı surətdə bəhrələnmiş, onları öz poetik təxəyyülünün süzgəcindən keçirərək yeni mənə çalarları əlavə etmişdir. Bu nöqtəyi-nəzərdən şairin aşağıdakı beytdə yaratdığı bərabərləşdirici təşbih çox maraqlıdır:

(Baxışları ilə məni kəməndə salan və məni özündən başqa hər kəsdən ürkək edən ahunu sən özün himayə et, İlahi!)

Bu beytdə Füzuli təşbih içərisində təşbih yaradaraq silsilə təşbih meydana gətirmişdir. Eyni zamanda bu bənzətmələr – təşbihlər arasında bir bərabərlik hasil olmuşdur ki, buna əsasən təşbihlərin hər biri beytin bədiilik, obrazlılıq silsiləsində zəruri mövqe tutur və yanaşı gətirilərək bədii səhnə təşkil edir. Dahi söz ustadımız ilk öncə Şərq ədəbiyyatında geniş yayılmış təşbihə müraciət edərək məşuqəni öz gözəlliyinə görə ahuya bənzədir. Daha sonra isə gözəlin aşiqi məftun etməsinə işarə edərək onu ovçu ilə qiyas edir və bildirir ki, məşuqə öz baxışları ilə aşiqi kəməndə salmışdır. Bu zaman aşıqın – «məşuqənin kəməndə salınmış ovu» obrazı meydana çıxır. Füzuli bu obraz vasitəsilə aşıqın öz sevgilisi və onun gözəlliyi qarşısındakı məftunluğu və bu məftunluqdan doğan acizliyi və gücsüzlüyünü ifadə etmiş olur. Və elə bu məqamda şair ənənəvi təşbihlərə yeni bir çalar əlavə edərək ahunun ürkəklik keyfiyyətini aşıqə aid edir və onun öz sevgilisindən başqa hər kəsdən hürkməsini təsvir etməklə, aşıqın məşuqəyə olan sadıqlılığının, sevgisinin intəhasızlığını xüsusi vurğulayır. Bu isə, ənənəvi təşbihə yeni bədii biçim və beytə xüsusi tərəvət bəxş edir. Klassik Şərq poetikasına görə hər bir ustad şairin vəzifəsi ənənəvi poetik fikri yenidən daha gözəl formada təqdim etməkdir, yəni ən gözəl söz yeni deyilmiş söz deyil, deyilən sözün daha uğurlu təkrarıdır [180, 133]. Bu cəhətdən Füzulinin məharəti göz önündədir.

Görkəmli ərəb filoloqu əl-Əskəri bir beyt daxilində bir neçə əşyanı müqayisə etməyi bacaran şairi poetik sözün ən nəhəng ustadı hesab etmişdir [226, 176]. Bu baxımdan Füzulinin bir

beyti çox maraqlıdır:

ثوب على قد سواه طويل

ما قدده الاقضيبي قدره

[5 q. b. 17]

(Onun qəddi kimi sərv yoxdur. Onun qüdrəti, əzəməti isə uca qədd-qamətinə biçilmiş libasdır).

Füzuli bu beyt daxilində dörd müxtəlif məfhumu paralel müqayisə edərək, təşbihin iki növünü – üstünlük və kinayəli təşbih növlərini yaratmışdır. Beytin birinci misrasında məmduhun uca qəddi ilə sərv müqayisə edən şair bu bənzətmədə üstünlüyü qəhrəmanın sərv kimi uca qədd-qamətinə verir. İkinci misrada isə məmduhun əzəmət və qüdrətini qədd-qamətə biçilmiş libasla müqayisə edərək öz orijinallığı ilə fərqlənən təşbih yaradır. Məmduhun daxili – mənəvi keyfiyyəti olan qüdrət və ləyaqəti ilə onun zahiri görünüşünün bir elementi olan libas arasındakı kinayəli təşbih münasibəti belə bir poetik fikri ifadə edir ki, mədh olunan şəxsin şərəfi, ləyaqəti və qüdrəti onun mənəviyyatının ən gözəl libasıdır. Beləliklə, Füzulinin məharətlə yaratdığı hər iki təşbih məmduhun kamil bir şəxs kimi təqdim olunmasında böyük rol oynayaraq, bədii fikrin daha ifadəli və təsirli olmasına xidmət edir.

Füzuli də öz sələfləri Nizami və Nəsimi kimi insanı təbiətin hissəsi və törəməsi kimi yox, təbiəti insandan gözəllik və kamillik iqtibas edən varlıq kimi göstərir. Bu hər şeydən əvvəl insan gözəlliyinə və kamalına verilən yüksək qiymət və bəşəri pərəstiş hissləri idi. Bu baxımdan insanı cismani və mənəvi gözəlliklərinə görə kamil bir varlıq hesab edən Füzuli ərəbcə qəsidələrində əks təşbihə də sıx-sıx müraciət etmişdir:

وبحسن نسبته جمال جميل

بدر علا شرفا وطاب به البها

[5 q. b. 10].

(Ay ondan şərəflənmiş, parlaqlığını, gözəlliyini ondan almışdır. Sanki o, öz hüsnündən Aya bəxş etmişdir. Bu hüsnü

isə onun camalının gözəlliyidir).

Göründüyü kimi, bu beytdə Füzuli insanın – məşuqənin gözəlliyini ali məqamda vəsf etmək üçün əks təşbihdən bəhrələnmişdir. Yəni şair insanın öz hüsnünün parlaqlığından, gözəlliyindən Aya bəxş etməsini vurğulamaqla – gözəli Aya deyil, əksinə Ayı gözələ bənzətməklə təşbih yaradır. Bu təşbih məşuqənin gözəlliyinin daha parlaq boyalarla təsvirinə imkanlar yaradır və bununla da poetik fikrin obrazlılığını təmin edərək, beytə bədii gözəllik və məna incəliyi bəxş edir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində mükəmməl (yığcam) təşbih növünə də tez-tez təsadüf olunur. «Orta əsr alimlərinin fikrincə, təşbihin müxtəlif növləri içərisində ən təsirli və bəlağət elmi baxımından gözəl və kamil növü müqayisə əlaməti və təşbih ədatları işlənməyən növü, yəni mükəmməl təşbihdir» [45, 170]. Şairimizin mükəmməl təşbihləri əks olunmuş bir beytinə nəzər salaq:

بدأت فأبدأت اللطافية في الهوى كأنى نور و الكثافة مظلم
[6 q. b. 18]

(Mən aşiq olaraq eşq aləmində lətafət və məlahət yaratdım, sanki mən nur, hökm sürən qabalıq, kəsafət isə zülmət idi).

Füzulinin lirik qəhrəmanı öz dərin, ən lətif, ən zərif hisslərlə aşılanmış eşqinin məhəbbət aləmində, ümumiyyətlə qabalıq, kəsafət və cəhalət dolu cəmiyyətdə yaratdığı gözəlliyi, mənəvi zövqü zülmət dolu dünyaya, qaranlıqlara yayılan nurla müqayisə edir və öz eşqinin daxili qüdrətini qabarıq vəsf edir. Göründüyü kimi, bu beytin struktur təşkilinin aparıcı əlaməti – əsasnda iki mükəmməl təşbih (مظلم ← نور و الكثافة ← مظلم) və bu təşbihlərarası təzadın (نور - مظلم) meydana gəldiyi paralel-likdir. Əgər şair birinci təşbih vasitəsilə aşiqin eşqinin məhəbbət haqqında ənənəvi təsəvvürlərin fəvqündə ülvü məqamda olmasına işarə edirsə, digər təşbihi cəmiyyətin mənəviyyatındakı kütlüyü və

zövqsüzlüyü bütün dərinliyi ilə üzə çıxarmaq məqsədilə istifadə edir. «Bizdən zamanca uzaqda yerləşən hər hansı şairin məcazlar sisteminə baş vurmaq əslində onun dünyanı fərdi – müəllif görüşünü anlamağa cəhd göstərməkdir. Çünki məcaz dünyanın fərdi – müəllif görüşünün yaranmasında iştirak edir» [188, 5]. Bu baxımdan aralarında kəskin ziddiyyət mövcud olan və Füzulinin ayrılıqda təşbih kimi bəhrələndiyi «nur» və «zülmət» obrazları şairin dünyagörüşü haqqında aydın təsəvvür yaradır. Belə ki, orta əsrlər Şərq poeziyasında «nur» obrazı iman və islam, «zülmət» obrazı isə cəhalət və küfr məfhumları ilə assosiasiya olunurdu ki, bu da məcazların «dini və metafiziki modellər əsasında yaradılması təmayülündən» [192, 94] irəli gəlirdi. Beləliklə, Füzuli orta əsr bədii təfəkkürünün müəyyənləşdirdiyi obrazlara müraciət etməklə mükəmməl təşbihlər yaratmış və öz sözünün bədii dəyərini artırmışdır.

Füzulinin digər bir mükəmməl növə aid olan təşbihi isə real zəminə əsaslanması ilə diqqətimizi cəlb edir:

كسبت ببذل الروح ذوقا من الهوى من الرأى ان يغنى المصالح بالرشا

[7 q. b. 4]

(Ruhumu israf və sərf edərək eşqdən zövq aldım. Bu bir həqiqətdir ki, rüşvət sayəsində mənfəət artar, bütün işlər sərfəli həll edilər).

Söz sənətinin kamil bir ustadı olan Füzulinin ruh-rüşvət bənzətməsi onun həyat həqiqətlərinə yabançı və laqeyd olmadığına, həyatı faktları şərh etməsinə dəlalət edir. Qeyd etmək lazımdır ki, rüşvət Füzulinin yaşayıb-yaratdığı ictimai mühitin ayrılmaz elementi idi və böyük şairimiz özünün məşhur «Şikayətnamə» əsəri ilə cəmiyyətin real həyatındakı bu eybəcərliyi ifşa etmiş, rüşvətin ən adi məişət faktına çevrilməsindən təəssüflə gileylənmiş, şikayət etmişdir. «Şərq şərinə əsrlər ərzində təsvir romantikası predmet reallığına,

fantastik bədii təxəyyül mümkün həyatı sxemə əsaslanmış, ondan güc almışdır» [23, 144]. Bu baxımdan Füzulinin ruh-rüşvət bənzətməsi öz qeyri-adiliyi ilə ənənəvilikdən kənara çıxsa da, ifadə tərzinin kəskinliyi ilə orijinaldır.

«Yaxın Şərq klassik ədəbiyyatında ərəb hərflərinin bir çoxu müəyyən rəmzi mənalar daşmışdır. Məsələn:

əlif (ا) – qədd, qamət

mim (م) – ağız

qaf, nun (ق, ن) – qaş

dal, nun (د, ن) – qəddin bükülməsinə işarədir» [28, 260].

Füzuli də bəzən gözəlin camalının daha parlaq vəsfi üçün bəzi ərəb hərflərinin və kəlmələrinin qrafik şəkillərinə uyğun olaraq maraqlı təşbih yaradır. Bir zamanlar Nəsimi bu hərflər vasitəsilə öz fəlsəfi fikirlərini ifadə etdiyi kimi Füzuli də onun bu ənənələrindən istifadə edərək lirik hissələrini tərənnüm etmiş, gözəlliyi vəsf etmişdir. Şairin belə bir təşbihini müşahidə edək:

لصحة حسن الخط من قلم القضا

بنقطة لفظ الخد شبه بعضهم

[1 q. b. 25]

(Bəziləri onu (xalı) «خد» (yanaq – C.R.) sözünün nöqtəsinə bənzədirlər. Bu nöqtə qəzanın qələmi onun hüsnünün təsvirini çəkərkən xəttin gözəlliyi və dəqiqliyi üçün qoyulmuşdur).

Bu beytdə şair خ yanaq sözünün qrafik şəklindən müqayisə yaratmaq imkanı kimi istifadə edərək, bu kəlmədə خ hərfinin nöqtəsinə gözəlin yanağındakı xala bənzədir. Beləliklə, beytdəki «hərf metaforası» [10, 85] obrazlılığın ifadə vasitəsi kimi çıxış edir və Füzulinin öz dövrünün şeir mədəniyyəti və texnikasına mükəmməl dərəcədə bələd olmasından xəbər verir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində mübaliğələr də şairin özünəməxsus orijinallıq və sənəkarlıqla işlənmişdir. «İnsan surətini, hadisə, əşya və təbiət lövhələrini öz estetik ideyasının tələblərinə müvafiq bir tərzdə rəvnəqləndirib, istədiyi rəng və

boyalarla bəzəyərək bədii mübaliğələrdən istifadə yolu ilə fantastik lövhələr yaratmaq Füzuli lirikasının ən səciyyəvi xüsusiyyətidir» [66, 318]. Ərəb poetik traktatlarında «الافراط في الصفة» (təsvirdə ifratçılıq) adlandırılaraq «şerin bəzəyi və məna gözəllikləri» sırasına daxil edilən mübaliğə [234, 60] şairin ərəbcə qəsidələrində bəzən həddi-hüdudu aşmış müqayisələrlə verilsə də, Füzuli qələminə məxsus sənətkarlıq burada da özünü mühafizə etmişdir. Görkəmli alim Əli Fəhmi yazırdı: «Yaxın Şərqi klassik ədəbiyyatı nümayəndələrindən bir çoxu mübağiləni «şairanə və ədibanə yalan» adlandırmışlar. Lakin onlar eyni zamanda «bu yalanların ən qüvvətliyi – şerin ən gözəlidir» fikrini də təsdiq etmişlər (Əhsənüş-şeri əkzəbuhu). Mübaliğəyə yalan adı vermək bir o qədər də doğru deyildir. Çünki əsl mübaliğə zorakılıqla quraşdırılaraq yaradılmayan, əksinə yazıçının xəyal zənginliyindən axıb gələn səmimi və inandırıcı ifadələrdir» [28, 264]. Alimin bu mülahizələri Füzulinin ərəbcə qəsidələrində təsadüf olunan mübaliğələrə də şamil edilə bilər. Söz ustasının bu mübaliğələri – «şişirdilmiş şair yalanları» [23, 146] çox təbii və mənalı görünür. Füzuli söz sənətinin spesifikasiyası olan şairanə yalandan – mübaliğədən məşuqənin gözəlliyinin daha qabarıq vəsfində, aşiqin eşq aləmində, hicran, ayrılıq məqamlarındakı acı ıztıraqlarının daha mənalı təsvirində bədii vasitə kimi istifadə edir. Qəsidələrin birində məşuqənin gözəlliyini fəvqəladə məqamda təsvir edən Füzuli bu məqsədlə orijinal mübaliğə yaradır:

مع الصبح قطعا لا يقانه العشا

بخديه نور لو يخالط بعضه

[7 q. b. 13]

(Əgər onun yanaqlarından birinin nuru sübhə qarışarsa (sübh ilə görüşərsə), həmin gün gecə sübhü əvəz edib öz yerini tuta bilməz, qaranlıq düşməz).

Biz bu beytdə gözəlin parlaq çöhrəsinin mübaliğəli təsviri ilə

qarşılaşırıq. Şair bildirir ki, məşuqənin çöhrəsi o qədər parlaqdır ki, onun yalnız yanağının birinin nuru sübhün işığına qarışarsa, sübhün ömrünü – vaxtını uzadar. Yəni sübhün aydınlığı, nuru o qədər artar ki, qaranlıqlar belə nura boyanaraq üzərinə nur pərdəsi çəkilər və gecə olmaz.

Digər bir qəsidədə gözəlin qədd-qamətinin təsviri zamanı təsadüf olunan mübaliğə öz məzmunu, miqyası və orijinallığı ilə Füzulinin ən gözəl «bədi şışirtmələrindən» [23, 146] biridir. Beytə diqqət yetirək:

فلدهر اظهار القيامة آخر

قيامك افنى الدهر و هو قيامة

[9 q. b. 16]

(Sənin qiyamın cahanın məhvi və qiyamətin aşkar olmasıdır. Bəşər üçün qiyamətin zühuru yeri-göyü lərzəyə salan məhşər – axır zamandır).

Bu beytin mənası «قيامة» və «قيام» sözlərinin qarşılaşdırılması üzərində qurulub və mübaliğənin bədi-emosional effekti də məhz bu qarşılaşmadan irəli gəlir. Füzuli bildirir ki, gözəl qiyama gəlsə – ayağa durub hərəkət etsə qiyamət qopar, yəni ölümlər ayağa qalxar. Çünki məşuqə o qədər gözəldir ki, onun qədd-qamətinin hərəkətinə hətta ölümlər laqeyd qalmır, heyran olur. Göründüyü kimi, Füzulinin şair təxəyyülü qiyamət haqqında dini-fəlsəfi etiqaddan təkən alaraq orijinal mübaliğə meydana gətirir ki, bu da məşuqənin hədsiz gözəlliyinin daha əhatəli dərkinə yol açır. Qeyd edək ki, şairin belə mənə tutumlu mübaliğələrinə onun Türk divanında da tez-tez təsadüf olunur [34; 117, 132, 263].

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində cəfakeş aşiqin eşq yolundakı iztirab və əzablarını ifadə edən mübaliğələr əsas yer tutur. Şairimiz mübağilənin poetik imkanlarından elə ustalıqla istifadə edir ki, eşq mələmətinə mübtəla, məhəbbət cəfalarının taqətdən saldığı üzgün aşiqin təsviri inandırıcı, səmimi və təsirli görünür:

من الضعف جسم لم يحطه الجوانب
وجودى واعدامى معا متناسب

محا طرق الفضاء ضعفى لأن لى
على فاقدى فى العشق بالضعف والبكا

[2 q. b. 29-31]

(Zəifliyim qanalmanın müxtəlif yollarını məhv etdi, çünki zəiflik cismimi elə bir hala salıb ki, sanki onu heç bir tərəf əhatə etmir (sanki onun heç bir tərəfi mövcud deyil). Eşq aləmində məni üzgünlük, zəiflik və göz yaşları içində itirənlər üçün varlığım və yoxluğum eynidir, mütənasibdir).

Bu beytlərdə aşiqin sevda, kədər aləmindəki məşəqqətli durumu hüduzsuz şair təxəyyülünün meydana gətirdiyi xəyali və «şişirdilmiş» obrazla ifadə olunur. Aşiq ayrılıq məqamında o qədər göz yaşı töküüb, iztirab çəkmişdir ki, cismi taqətdən düşmüşdür, eşqin üzücü təsirinə məruz qalan vücudu o qədər incəlmişdir ki, onun varlığı ilə yoxluğu arasında fərq qoymaq qeyri-mümkündür. Digər beytlərdə şair bu mübaligəni bir qədər də qüvvətləndirmişdir:

من الضعف لم يدركه فكر مدقق
فوا عجباً أين التمكن للعنا

[1 q. b. 41]

(O (ürək), elə zəifləyib ki, insan fəhmi onu (varlığını) dərk edə bilmir. Bu nə möcüzədir! Bəs qəm, kədər harada qərar tutub?)

Bu beytlərdə isə şair qəm, kədər yükünün ağırlığı altında əzilən aşiq qəlbini təsvir edərkən ifrata varır, mübaligə yaradır. Füzuli bildirir ki, aşiqin qəlbi eşq möhnətinin dağıdıcı təsirindən, əzab və iztirabın ağırlığından o qədər zəifləyib ki, onun varlığı dərk olunmaz bir səviyyədədir. Şair bu məqamda istifhəm (bədi sual) poetik fiqurundan istifadə edir: وأين التمكن للعنا (Bəs qəm, kədər harada qərar tutub, yerləşib?) Təbii ki, Füzuli bu bədi fiqura mübaligə ilə vəhdətdə müraciət edərkən poetik məqsəd güdmüşdür. «Bədi fikri qüvvətləndirmək üçün verilən sualların cavabı axtarılmır və əslində bu cavab məlum

həqiqətdir. Fikrin sual vasitəsilə «ifadəsi dilin mahiyyətindən doğan təsirli bədii üsuldur» [20, 27]. Füzuli də istifadədən (bədii sual) istifadə etməklə aşiq qəlbində qəmin-kədərin, ələm və iztirabın möhkəm yer tutması fikrini xüsusi vurğu altına salır və mübaliğənin emosional təsirini daha da qüvvətləndirir.

Füzulinin mübaliğələrdən, «şair yalanlarından» ustalıqla bəhrələnməsi onun söz ehtiyatının genişliyi və zənginliyinə, bədii təxəyyülünün hüdudsuzluğuna və mücərrədliyinə dəlalət edir.

Füzulinin ərəb qəsidələrində istifadə olunan üslubi imkanlardan biri də təzadlardır. Ərəb ədəbiyyatşünaslığında «tibaq», «mutabaqa» terminləri ilə müəyyən olunan təzad (antiteza) İbn əl-Mutəzzin «Kitəbul-bədi» poetik traktatında beş əsas bədii fiqur sırasında yer almışdır [234, 34]. Məzmun etibarını ilə bir-birinə zidd olan anlamların qarşılaşdırılması olan təzad Şərqi poetikasında təşbihdən sonra daha çox işlənən poetik kateqoriyadır. Bu isə təsadüfi deyil. «Təzadların və ya paradoksal anlamların emosional təsiri daha güclüdür, yəni əks məzmunların bir araya gətirilməsi və ən adi məntiqlə uzlaşmayan mənalar arasında əlaqə çox maraqlı təxəyyül lövhələri yarada bilir. Estetik duyum bir-birinə zidd olan anlayışların qarşılıqlı münasibəti əsasında formalaşır. Təzadlı obrazları qarşılaşdırma yolu ilə bədii-estetik idealın dolğun ifadəsinə nail olmaq mümkündür» [18, 57]. Füzuli də bu təsvir üsulundan geniş istifadə etməklə təsvir olunan hadisələri, insanlar arasındakı kontrastı müqayisə yolu ilə müəyyənləşdirmiş və «təzadlı ömrünün əxlaqi çirkinliklərinə və zülmələrinə nifrət yaratmış, məhəbbətlə azadlığa buxov olan qayda qanunları tənqid etmiş, ziddiyyətlər dolu zəmanəsini lərzəyə gətirmişdir» [11, 133]. Füzulinin ərəbcə qəsidələrində mütləq təzadlarla – söz təzadı ilə yanaşı, mətndən kənarında antonim olmayan, lakin mətn daxilində antonimlik kəsb edən

söz və ifadələrdən ibarət mənə təzadı (antiteza) da işlənmişdir. İlk növbədə şairin mətndaxili antitezalarını izləyək:

إلى ألفتى رحما تميل الأبعاد
ومن نوحى رعبا تفر الأقداب

[2 q. b. 33]

(Yadlar mənim bu halıma yanaraq mənə ülfət, mərhəmət göstərdikləri halda, dostlarım, yaxınlarım naləmdən, ahımdan qorxaraq məndən qaçırlar).

Bu beytdə şair təzadlı lövhənin fonunda öz psixoloji durumunun, mənəvi təlatümlərinin kəskinliyi və dözülməzliyini yüksək emosionallıqla təsvir etmişdir.

Digər beytdə isə şair cəfakəş aşiqin qəlb çırpıntıları, eşq sarsıntıları və əqli təlatümləri arasındakı ziddiyyətlərdən məharətlə faydalanaraq qüvvətli şəriyyəti ilə diqqəti cəlb edən bədii təzad yaratmışdır:

العقل من الم الهوى ينهانى
والبال من فرط الجوى يأبى لى

[4 q. b. 2]

(Əqlim məni eşqin qəmindən, kədərindən uzaqlaşdırmaq, əlindən almaq istəyir, qəlbim isə güclü məhəbbət atəşinin oduna yanaraq mənə itaət etməkdən üz çevirir).

Digər qəsidədə isə bədii təzad bir qədər fərqli poetik məqsədlə istifadə olunmuşdur:

هو الغيث للأحباب والليث للعدى
ودادا وإكراها يضر وينفع

[11 q. b. 37]

(Dostları üçün mərhəmət və məhəbbət yağışı, düşmənləri üçün isə qəzəbli şirdir. Dostluğunda mənfəət, düşmənçiliyində isə ziyan var. Sevdiyi insanlara xeyir, ikrah etdiklərinə isə ziyan bəxş edər).

Göründüyü kimi, bu beyt silsilə təzadlar üzərində qurulmuşdur. Şairin faydalandığı kəskin kontrast boyalar məmduhun (Hz. Əlinin) zəngin daxili aləminin açılmasına xidmət edir. Beytdə təzadların çarpazlaşmasından meydana

gələn yüksək emosional-estetik duyum məmduhun şəxsiyyətinin üstün keyfiyyətlərinin daha obrazlı qavranılmasına yardım edir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Füzuli ərəbcə qəsidələrində təzadlı bədii lövhələr yaratdığı kimi, qüvvətli söz təzadları da yaratmışdır. Şair bir-birinə zidd mənalı sözləri qarşılaşdırmaqla mənəvi azadlıq əsiri olan insanla onu əhatə edən cəmiyyət, xoşbəxtlik və yüksək mənəviyyat ideali arasındakı ziddiyyətləri, ümumiyyətlə lirik qəhrəmanın real dünyası ilə xəyallar və arzular aləmi arasındakı kəskin kontrastı ifadə edir:

سعد - نحس [2 q. b.12]

كرام - ردى [2 q. b. 13]

صادق - كاذب [4 q. b. 13]

نور - ظلام [2 q. b. 14]

خير - شر [5 q. b. 17]

حلال - حرام [3 q. b. 21]

ضلاله - هدى [1 q. b. 11]

صباح - مساء [1 q. b. 50]

حيوتى - موتى [6 q. b. 33]

فرب - نوى [7 q. b. 34] və s.

Bu nümunələr bir daha təsdiq edir ki, Füzuli ərəb dilində hər bir sözün müxtəlif mənalardan məharətlə faydalanaraq, hər bir kəlməni öz yerində, öz mövqeyində işlətməş və əlvan, mürəkkəb bədii səhnələr yaratmışdır. Beləliklə, Füzuli ərəbcə qəsidələrində istər mütləq, istərsə də mətni təzadlara xüsusi yer ayıraraq, onlar vasitəsilə bədiiliyi qüvvətləndirmiş, poetik sözə ekspressivlik çaları bəxş etmişdir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində Şərq poetikasında geniş yayılmış hüsnü-t-təlil sənətinin gözəl nümunəsinə də təsadüf olunur. «Təlil poetik kateqoriyasında bədii sözün məna çalarını qüvvətləndirmək məqsədilə hadisənin hər hansı bir sifəti şərh və izah olunur» [45, 218]. Füzuli gözəlin camalına cazibədarlıq

bəxş edən xalını vəsf etmək üçün təlildən məharətlə faydalanır:

من الصفو عكس عن سواد قديدي
على خده حين التشهد قد بدا

[1 q. b. 22]

(Onun yanaqları o qədər şəffafdır ki, təşəhhüd zamanı mənim qara paltarım bu şəffaf yanaqlarda əks olundu).

Göründüyü kimi, şair bu beytlərdə bilavasitə «xal» sözündən istifadə etməsə də, «xal» məfhumu Füzulinin obrazlı təfəkkürünün yüksək estetik təsir qüvvəsinə malik nəticəsi kimi meydana çıxır. Şair oxucuda gözəlin xalının ən gözəl təsəvvürünü yaratmaq məqsədilə assosiativ obrazlara və təlil sənətinə müraciət edir. Belə ki, Füzuli gözəlin yanaqlarının parlaqlığını qabarıq şəkildə təsvir etməklə diqqəti bu parlaqlıqda əks olunan kölgəyə – xala yönəldir və bununla da bədii ifadənin təsir effektini təmin edir.

«Şərq klassik poeziyasının bütün şəkli xüsusiyyətlərini özünəməxsus bir sənətkarlıqla cilovlayan Füzuli ərəbcə şeirlərini boş və mənasız sözlərlə doldurmaqdan çəkinmiş, ərəb dilinin zəngin xüsusiyyətlərini mənimsəyərək hər sözünə, hər ifadəsinə dərin məna verməyə çalışmışdır» [26, 147]. Bu nöqteyi-nəzərdən şairin istifadə etdiyi tənsiqus-sifat [45, 223] və siyaqətul-ədad [151, 136] poetik fiqurları diqqətimizi cəlb edir. Tənsiqus-sifat bir şəxsə aid olan bir neçə xüsusiyyətin sadalanması kimi başa düşülür. Bu poetik vasitə hər hansı bir bədii obrazın mükəmməl təsvirini yaratmaq məqsədilə işlənir və onun bütün cizgilərini ifadə edir. Füzuli bu bədii vasitədən məmduhun şəxsiyyətinin bütün üstün keyfiyyətlərini açıqlamaq üçün məharətlə istifadə edir:

أمام الورى كنز المنى علم الهدى
ولى وصى وصفه متكاثر

[9 q. b. 28]

(İnsanların imamı, arzular xəzinəsi, doğru yolun ələmi, həm vəlidir, həm vəsi, onun vəsfi saya gəlməz).

Beləliklə, beytdə bir çox əxlaqi xüsusiyyətlərə sahib fəzilətli şəxs obrazı ilə qarşılaşırıq. Və yaxud digər bir beytdə şair öz pərişan halının, mənəvi sarsıntılarının təsviri üçün tənsiqus-sifat poetik ifadə vasitəsinə müraciət edir:

فضولی فقیر عاجز متحیر للطفک محتاج بجدک أمل

[10 q. b. 51]

(Bu fəqir, aciz, heyrət və çaşqınlıq içərisində olan Füzuli sənin lütfünə möhtacdır və ümidi sənin kəramətidir).

Füzulinin poetik sözə bədii-estetik çalar bəxş etmək üçün faydalandığı digər poetik vasitə – siyaqətul-ədada gəlincə isə, şair burada «müəyyən bir məfhumu ifadə edərək, məxsusi mənaya malik olan bir neçə müxtəlif adları həmcins üzvlər kimi sadalayır» [151, 137]. Şairin ərəbcə qəsidələrinin birində bu poetik vasitənin ən gözəl nümunəsi ilə qarşılaşırıq:

يا بهجة سلب القلوب بلحظه وبقده وبخده و بخاله

[3 q. b. 4]

(Ey qəlbimin sevinci, bir baxışınla, qədd-qamətin, al yanaqların və xalınla bir anda aşıqın qəlbini oğurlayırsan).

Göründüyü kimi, şair siyaqətul-ədada vasitəsilə öz gözəlliyi ilə aşıqını heyran və məftun edən məşuqənin mükəmməl və ideal obrazını yaradır.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində elə poetik vasitələrə təsadüf olunur ki, burada bədii sözün gözəlliyi və emosional-estetik təsiri birbaşa sözlərlə, yəni sözün forması, quruluşu, düzümü və yeri ilə sıx bağlıdır. Şərq poetikasında bu bədii vasitələr ləfzi sənətlər adlanır [45, 124; 190, 15]. Fikrimizcə, Füzulinin faydalandığı ləfzi sənətlərin müşahidəsi onun ərəb şeri texnikası və ərəb dilinin poetik zənginliklərinə yanaşma tərzinin müəyyən olunması baxımından çox səciyyəvi və maraqlıdır. Sənətkar şairimiz ərəbcə qəsidələrində raddu-l-əcz alə-s-sadr (sonun əvvələ qayıtması), iştiqaq, cinas kimi ləfzi sənətlərə müraciət

etmişdir ki, bu bədii vasitələr şairin ərəbcə şerinə şairanə gözəllik, axıcılıq və ahəngdarlıq bəxş edir. «Məhz müxtəlif üslubi əlvanlığa malik sözlərin, ifadə və cümlələrin ahəngdar sistemi poetik gözəlliyi yaradır» [10, 94]. Füzulinin istifadə etdiyi bu poetik vasitələri konkret nümunələrlə izləyək.

Şərq poetikasında geniş istifadə olunan radd-ul-əcz alə-s-sadr (sonun əvvələ qayıtması) və yaxud tasdir poetik kateqoriyası görkəmli ərəb filoloqu İbn əl-Mutəzzin müəyyənləşdirdiyi beş əsas bədii fiqurdan biridir [234, 75] və bu poetik kateqoriyada şair beytlərdə misradan-misraya keçid zamanı birinci misranın axırncı sözü ilə sonrakı misranı və ya beyti başlayır. Bu poetik formanı düzgün anlamaq üçün qeyd etmək lazımdır ki, birinci misranın əvvəli – sadr, ikinci misranın sonu isə əcz adlanır. İbn əl-Mutəzzin tasdirin üç növünü müəyyənləşdirmişdir və Füzulinin ərəbcə qəsidələrində hər üç növə aid olan nümunələrə təsadüf etmək mümkündür. Məsələn:

1) Beytin sonuncu sözü (II misranın sonu) I misranın sonuna uyğun olur:

وَمَالِي فِي مَدْحِ الْغَيْرِكِ خَاطِرِي لَغَيْرِكِ مَدْحِي لَا يَطِيبُ خَاطِرِي
[9 q. b. 49]

(Səndən başqasının mədhi, tərifi könlümə yatmaz, qəlbimi oxşamaz, təsəlli verməz. İnan ki, səndən savayı özgə bir sultanı mədh etməmişəm. Mənim tərifimin səndən başqa sərvəri yoxdur, o, yalnız sənənin xatirin üçündür).

2) Beytin sonuncu sözü (II misranın sonu) I misranın əvvəlinə uyğun olur:

بِقَدْرِ بَلَاءِ الْمَرْءِ تَعْلُو الْمَرَاتِبِ مَرَاتِبِ قَدْرِي فِي الْبَلَاءِ جَلِيلَةَ
[2 q. b. 3]

(Bəla, müsibət mənim qədərimdə, taleyimdə böyükdür. Mənim həyatdakı uca məqamım bəlanın miqdarı və böyüklüyü ilə ölçülür. İnsanın çəkdiyi müsibət nə qədərsə, onun məqamı da

o yüksəklikdədir).

3) Beytin II misrasının sonucu sözü ilk sözü ilə uyğun olur:

في كل من كسب الهوى كثر البلا
ءفقليل هذا الابتلاء قليل
[5 q. b. 6]

(Eşqə mübtələ aşıqların dərdi, bəlası çox olar, eşq yolunda möhnətlərə düşər olurlar. Eşq yolunda dərdi-bəlanın az olmasını diləyən aşıqların sevgisi kamil olmaz. Dərdi-bəlası az olan eşq naqisdir, kamil deyil).

Bu nümunələrdən aydın olduğu kimi, eyni sözlərin yanaşı misralarda bir beyt daxilində təkrar işlədilməsi məna və təsəvvür dolaşılığını yaratmır, bədii dilə xələl gətirmir. Əksinə misraların ahəng uyğunluğunu təmin edərək, şərə səlislik və axıcılıq bəxş edir.

Füzulinin bəhrələndiyi digər poetik kateqoriya iştiaq – eyni kökdən yaranmış sözlərin sətir və misralarda paralel işlənməsidir ki, bu, bədii fikrin forma və məzmun incəliyini təmin edir [45, 95; 151, 97]. İştiaq Füzulinin ərəbcə qəsidələrində ən çox təsadüf olunan bədii vasitədir. Şair təkcə bir qəsidəsində on səkkiz iştiaqın işlənməsi bizim bu qənaətimizi fakta çevirən dəlildir. Görkəmli şərqşünas Y. Bertels Füzulinin iştiaqa tez-tez müraciətini onun şerdə səs effekti və alliterasiya yaratmaq cəhdi kimi qiymətləndirmişdir [143, 512]. Həqiqətən, şairin ustalıqla seçib işlətdiyi iştiaqlar onun beytlərinə bir ritmiklik və musiqililik verir. Nümunə üçün bir neçə beytə müraciət edək:

كنفت جوار الاختفاء مخافتة
لعلى ينجيني مظاهره الخفى

[1 q. b. 6]

(Mən gizli qalmağın, gözə görünməməyin məni xilas edəcəyinə ümid bəsləyərək, onu müdafiə və qorumaq üçün sədd kimi saxladım).

بشير نذير كامل و مكمل

[6 q. b. 37]

نبى كريم مكرم ومكرم

(O, (Peyğəmbər əleyhissəlam) müjdəçi, günah əməllərdən çəkindirən, qoruyan, kamil və mükəmməlliyi əldə etmiş, kərəmətli, hörmətli və şəni yüksək tutulan peyğəmbər, nəbidir).

فمن ذاقه قد مات ذوقا و كل من
بذا الذوق لم يقتل له الغبين قاتل

[10 q. b. 5]

(Kim ki, bu məhəbbətin zövqünü dadıb, o zövq əhlidir və bu məhəbbətin ləzzəti ilə öləcək. Kim ki, bu eşqi dadıb, onun zövqünü duyub məhv olmayıbsa, onun qatili eşq deyil, bu eşqə çatmağa qoymayan məhrumiyyət, həsrət, mələmətdir).

قلبي تقريط المنى منكسر
جسمى بافراط السقام نحيل

[5 q. b. 5]

(Qəlbim taleyin amansızlığından parça-parça olub, cismim isə dərdin, əzabın çoxluğundan taqətdən düşüb, üzülüb).

Bütün bu nümunələrdən çıxış edərək qeyd etmək lazımdır ki, böyük ustadımız digər bədii-ifadəlilik vasitələri kimi iştiaqın da şerdə güclü mövqelərdə təzahür etməsinə xüsusi əhəmiyyət vermişdir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində müşahidə olunan bədii sənətkarlıq vasitələrindən biri də təlmihlərdir. Təlmih ərəbcə لمح kəlməsindən olub, «görmək», «işarə etmək», «gözucu nəzər salmaq» deməkdir. Bədiiyyat baxımından hər hansı məşhur bir Quran ayəsinə və qissəsinə işarə mənasını bildirir. Bura həmçinin hədis və xəbərlər, əsatirlər, tarixi-əsatiri və dini şəxsiyyətlər haqqında əhvalat və qissələr də daxildir [45, 243]. «Quran qissələrindən gəlmə süjet və motivlər sənətkar üçün həm bədii obraz kimi, həm də bədii sənətkarlıq vasitəsi kimi çıxış edir və ədib həmin qissələrə əsaslanaraq yığcam təlmih sənəti ilə zəngin bədii məzmun yaradır» [151, 142]. F.e.d. A.Qasımova qeyd edir ki, «Şərq ədəbiyyatında peyğəmbərlərin qissələri ilə

əlaqədar mövzulara müraciətin tarixi kökü Cahiliyyətdə dövrü poeziyasına gedib çıxır. Məşhur Cahilliyət şairlərindən Ləbid ibn Rabiənin divanında Davud peyğəmbərin, Nəbiğə əz-Zubyani və əl-Əşənin divanında Süleyman peyğəmbərin rəvayətinə toxunulmuşdur. Züheyr ibn Əbu Sulmə öz şeirlərində Ad, Tasm və Cəddis tayfalarından bəhs etmiş, Abid ibn əl-Əbras isə Loğman ibn Adın qissəsi ilə bağlı reminissensiyaları çox istifadə etmişdir» [61, 49]. İslamın yayılmasından sonra da Quran qissələrinə müraciət daha da artmışdır. Təsədüfi deyil ki, orta əsr filoloqu əl-Əsgəri «Divanu-l-məani» əsərinin bir fəslini ədəbiyyatda Quranla bağlı mənalara həsr etmiş, İbn Kunas adlı filoloq isə şiə şairi Kumeyt ibn Zeydin poeziyasında Qurani-kərimdən iqtibaslara dair xüsusi bir əsər yazmışdır [180, 92].

Ustad şairimiz Füzuli də öz yaradıcılığında peyğəmbərlər haqqında rəvayət və qissələrdən istifadə edərək, onlardan öz yüksək bədii-estetik ideallarının daha bəlağətli ifadəsi üçün bir örnək kimi faydalanmış – təlmih sənətinin gözəl nümunələrini yaratmışdır. «Sələflərin ədəbi təcrübəsinin mənimsənilməsi, ədəbi ənənələrin əxz olunması və yeni olanın yaranması ədəbi inkişafın qanunauyğunluqlarından biridir» [210, 3]. Bu baxımdan Füzulini ərəb divanında təlmihlərin, peyğəmbərlərin qissələri ilə bağlı assosiativ obrazların mövcudluğu onun kökü Cahiliyyətdə ərəblərinin poeziyasına gedib çıxan ərəb ədəbi ənənələri ilə bağlılığından xəbər verir. Görünür, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində müşahidə olunan bu poetik ənənəni nəzərdə tutaraq tədqiqatçı H. Hüseyinov yazır ki, «Füzulinin ərəbcə qəsidələrində hətta islamdan əvvəlki ərəb şairlərinin təsirini görürük» [48, 88].

Beləliklə, Füzuli sələflərinin ədəbi ənənələrindən bəhrələnərək, «bir sıra dini-simvolik obrazlara öz fərdi üslubuna, mənəvi aləminə, poetik qüdrətinə müvafiq yeni ruh

vermiş» [61, 371], təlmihin «müqayisə və təşbihlə qovuşaraq sözlün bədii təsir dərəcəsini və məna dəyərini artırmaq» [45, 245] kimi özəl xüsusiyyətindən məharətlə istifadə edərək poetik məzmunu daha qabarıq surətdə təsvir etmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, təlmihlər Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin həm nəsib, həm də mədh hissəsində müşahidə olunaraq beytlərin ezoterik xarakterini daha da qüvvətləndirir. Bu təlmihləri konkret nümunələr vasitəsilə izləyək. Şair qəsidələrin birində Adəmlə bağlı Quran qissələrinin bir mövzusunə işarə edərək təlmih yaradır:

بحسنى سدادى فى الصلاح مع الهوى بياهى على جمع الملائك آدم

[6 q. b. 19]

(Eşq və səlahdakı sabitliyim və dəyanətimə görə Adəm övladı bütün mələklərin qarşısında qürrələnir, fəxr edir (bütün mələklərdən üstündür).

Qurani-kərimin əl-Bəqərə surəsinin 30-34-cü ayələrində Allah-təalanın Adəmi xəlq edərək ona yaradılmışların adlarını və sirlərini öyrətməsi, Allahın kamil sifətlərinin Adəmdə toplanması, Adəmin məqamının yüksəkliyi və başqa məxluqatdan üstünlüyü, Tanrının buyruğu ilə mələklərin Adəmə səcdə etməsi təsvir olunur. Füzuli bu ayələrdə ifadə olunan mövzunun – Adəmin bütün məxluqatdan, hətta mələklərdən belə üstün olması epizodundan öz bədii təxəyyülünə uyğun şəkildə istifadə edərək dərin məzmunlu obraz yaratmağa nail olmuşdur. Fəxriyyə elementləri ilə sinkretik vəhdət təşkil edən bu obraz vasitəsilə Füzuli aşiqin səlah və eşqdə göstərdiyi dəyanət və mətanətini tərənnüm edərək bildirir ki, Adəm övladı məhz bu üstün keyfiyyətləri ilə mələklər qarşısında fəxr edir, qürrələnir.

Adəmlə bağlı rəvayətdə Füzulinin poetik ilhamına ruh verən mövzulardan biri də Adəmin qadağan olunmuş ağacın meyvəsindən yeyib cənnətdən qovulmasıdır. Füzuli Qurani-

kərimin əl-Bəqərə surəsinin 35-36-cı ayələrində əks olunmuş bu motivə öz bədii təxəyyülü və məqsədinə uyğun yeni bir yön verərək təlmih yaradır:

تعين قدرا في جوارك مضجع
حريمك عند العقل أقصى و أوسع

منى أدم الجنات حيناً لأجله
فلا شك من تلك الجنان لطافة

[11 q. b. 44-45]

(Adəm cənnəti tərک etmişdir ki, son mənzili, türbəsi sənin qonşuluğunda, sənin türbəninin yanında olsun. Cənnətin hüsnü, lətafətinə şübhə yoxdur. Lakin aşiqin (Adəmin) nəzərində sənin rahatlıq tapdığın yer – türbən daha əlçətməz, daha uzaq, daha cəlbədidir).

Göründüyü kimi, bu beytlərdə Quran qissəsinə sərbəst yanaşmadan irəli gələn paradoksal məna ilə qarşılaşırıq. Füzuli Adəmin cənnəti tərک etməsini qadağan olunmuş meyvəni yeməsi ilə deyil, məmduhu Həzrət Əliyə olan hədsiz sevgisi ilə əlaqələndirir. Şair bildirir ki, Adəm Həzrət Əlinin qonşuluğunda olmaq istədiyi üçün cənnəti tərک edərək Yerə enmişdir. Füzuli təlmih sənətindən faydalanaraq qüvvətli mübaliğə yolu ilə Əli əleyhissəlamı mədh etmiş və ona olan segisini tərənnüm etmişdir. Füzulinin Quran rəvayətinə belə sərbəst, öz şairlik prizmasından yanaşması onun ustalığına dəlalət edir. Görkəmli şərqşünas A.Dolinina XII əsrin məşhur ərəb yazıçısı Həririnin məqamələrində Quranla bağlı təlmih və iqtibasların tədqiqinə həsr etdiyi məqaləsində Quran ayələrinə belə sərbəst münasibətin ərəb ədəbiyyatında müxtəlif janrlarda yazılmış bir çox əsərlərə xas olduğunu göstərmişdir [61, 144].

Digər qəsidənin bir beytində isə Füzuli artıq Adəmin cənnətdən qovulması motivinin bir elementinə – qadağan olunmuş ağacın meyvəsi ilə bağlı obraza müraciət edərək təlmih yaradır:

هو الشجر المنهى مائه عصى

تفاضل قلبى فى محنة قده

[1 q. b. 28]

(Onun qəddinə olan məhəbbətimin möhnəti sayəsində qəlbim fəzilətlənib, kamilləşdi. Lakin o, «qadağan olunmuş ağacdır», ona meyl edən asi olub, günah işlədər).

Qeyd edək ki, Qurani-kərimdə iki yerdə [əl-Bəqərə, 35 və əl-Əraf, 19-22] Allah-təala Adəmə bu ağaca yaxınlaşmamağı buyurur. Taha surəsinin 120-ci ayəsində isə Şeytan Adəmə bu ağacın Şəcərrətu-l-xuldi (Əbədiyyət ağacı) olduğunu söyləyir. Beytdə öz əksini tapmış «الشجر المنهى» («qadağan olunmuş ağac») birbaşa bənzətmə ilə Adəmin cənnətdən qovulmasına səbəb olan ağaca oxşadılmasa da, ənənəvi obraz özünü yada salır, belə ki, «bədiifadə tərzinin ənənəvi şəkildə olması özü oxucunu lazım olan istiqamətə yönəldir» [61, 124; 183, 71]. Füzuli Şərq poetikasında geniş yayılaraq bir müqəddəslik, toxunulmazlıq simvolu kimi çıxış edən obrazdan istifadə edərək qüvvətli məcaz yaradır. Şair məşuqunun qədd-qamətini qadağan olunmuş ağac obrazı ilə qarşılaşdırmaqla bir tərəfdən bu qədd-qamətin gözəlliyini daha qabarıq ifadə edir, digər tərəfdən isə bu qamətə malik olan şəxsin əlçatmazlığını, müqəddəsliyini, toxunulmazlığını xüsusi vurğulayır. Beləliklə, Füzuli bu təlmih vasitəsilə zəngin obrazlar yaratmağa nail olaraq beytin bədiifadə təsiri gücünü qüvvətləndirir, bununla da gözəllik haqqında düşüncələrini biçimli poetik tərzdə ifadə edir.

Füzulinin digər bir beytində Cənnət mövzusu ilə bağlı dolğun məzmunlu təlmihlə qarşılaşırıq:

وجاد ايات الملاحه كافر

هواك نعيم فى البقاء مخلد

[9 q. b. 5]

(Sənin məhəbbətin Cənnətin səadətidir, o, bəqa ilə (bəqada) əbədilik qazanmışdır. Bu məlahət ayələrini inkar edən isə kafirdir).

Qeyd etmək lazımdır ki, «müsəlman esxatologiyasında cənnətlə bağlı təsəvvürlər mühüm yer tutur. Qurani-kərimdə cənnət müxtəlif adlarla təsvir olunur: Cənnətu ədn (Ədn Cənnəti), Cənnətu-n-nəimi (Xoşbəxtlik cənnəti), Cənnətu-l-xuldi (Əbədiyyət cənnəti), Cənnətu-l-məva (Məva cənnəti), əl-Firdous, Cənnətu-r-rəhmət (Rəhmət cənnəti) və s. Qurani-kərimin cənnətin təsvirinə həsr edilmiş hissələrində cənnətlə bağlı maddi nemətlərin təsviri üstünlük təşkil edir. Lakin tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, ilk baxışda sadə görünən bir çox ayələrin dərin batini mənaları var [60, 59]. Məşhur müsəlman teoloq-filosofu Ğəzzaliyə görə cənnətdə insanın nail olduğu ən böyük səadət onun Tanrısına yaxınlaşması və Tanrını görə bilməsidir [272, 65]. Deməli, cənnət mənəvi xoşbəxtliyin və ruhani səadətin üstünlük təşkil etdiyi bir yer təsiri bağışlayır. Füzuli də bu beytdə eşqi əbədiyyət qazanmış نعيم xoşbəxtlik adlandırmaqla Qurani-kərimin bəzi ayələrində (Yunus, 9; əl-Hicr, 45) öz əksini tapmış Cənnətu-n-nəimlə bağlı təlmih yaradır. Bu təlmihin arxasında şairin fəlsəfi təfəkkürü dayanır. Eşqi cənnət səadəti ilə müqayisə edən şair cənnətin maddi deyil, məhz mənəvi nemətlərlə bağlılığını önə çəkir və bununla da eşq və məhəbbətin insana səadət, xoşbəxtlik və əbədiyyət bəxş etməsini xüsusi vurğulayır. Füzuli təlmihin yaratdığı assosiativ obrazdan faydalanaraq eşqin yüksək fəlsəfi mahiyyətini obrazlı şəkildə ifadə edir. «Mükəmməl poetik obrazlılıq nümunələri sənətkarın mənliliyini, həyata baxışını, dünyagörüşünü, əqidəsini, məsləkini parlaq bir ayna kimi özündə əks etdirir» [10, 64]. Bu baxımdan yuxarıdakı beyt Füzulinin eşq haqqında düşüncələrini, eşqə verdiyi yüksək dəyəri dərk etmək, anlamaq üçün maraqlı sənətkarlıq nümunəsidir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində təsadüf olunan bəzi təlmihlər İbrahim peyğəmə-bərin qissəsi ilə bağlıdır. Şair bu qissənin

İbrahim peyğəmbərin oda atılması və bütləri qırması epizodlarına müraciət etmişdir. Qəsidələrdən birində Füzuli söyləyir:

صحف و نور جماله جبريل
نار وان الخال فيه خليل

ختم الكلام بان خط عذاره
حكم الخيال بان ورد خدوده

[5 q. b. 15-16]

(Sözlər xətm edir ki, Müshəf onun çöhrəsinin cizgilərində əks olunub, üzünün nuru isə Ruhul-qüds – Cəbraildir. Xəyalın hökmü budur ki, onun yanaqlarının qızartısı oddur, xal isə od içərisində oddan xətər görməyən Xəlildir).

Bu beytlərdə Füzulinin yüksək sənətkarlıq məharəti onun müdrik filosofluğu ilə vəhdət təşkil edir. Şairin yaratdığı güclü bədii obrazlar məhz bu beytin ifadə etdiyi fəlsəfi qayenin açıqlanmasına xidmət edir. F.e.d. A.Qasımovanın qeyd etdiyi kimi, XII əsrdə görkəmli Azərbaycan filosofu Şihabəddin Sührəvərdinin «İşraqilik» adlı dini-fəlsəfi təlim səviyyəsinə qaldırdığı işıq, nurla bağlı təsəvvürlər Füzulinin bu beytlərində özünü biruzə verir [61, 204]. Şair birinci beytdə Cəbrail əleyhissələmin Qurani-kərimdə əksini tapmış Ruhul-qüds [əl-Bəqərə, 87] adından uğurla istifadə edərək, onun məşuqənin üzünün nuru olduğunu söyləyir, ikinci beytdə isə gözəlin surətinin büsbütün bir atəş olduğunu bildirir. Bu məqamda Füzuli od içində oddan xətər görməyən İbrahim peyğəmbəri – Xəlilullahı xatırlamaqla Qurani-kərimin əl-Ənbiya surəsinin 68-69-cu ayələrində təsvir olunan hadisəyə işarə edir. Bu ayələrdə deyilir:

[Nəmrud və ətrafındakılar öz camaatına] belə dedilər: «Əgər [tapındıqlarınıza yardım göstərmək və onları xilas etmək üçün] bir iş görəcəksinizsə, İbrahimi yandırın və tanrılarımıza kömək edin!» Biz də: «Ey atəş! İbrahime qarşı sərin və zərərsiz ol! [Hətta soyuğun belə ona zərər yetirməsin!]» – deyər buyurduq).

Füzuli bu təlmihin meydana gətirdiyi bədii obrazlardan

bəhrələnərək atəşəbənzer, yəni al-qırmızı, od rəngli yanaq üzərindəki xalı od içərisində olub zərər görməyən Xəlilə – İbrahim peyğəmbərə bənzədir. Beləliklə, Füzuli qüvvətli məcaz yolu ilə beytin həm bədii-estetik, həm də fəlsəfi qatlarına misilsiz çalarlar vurur.

İbrahim peyğəmbərlə əlaqədar digər təlmihdən Füzuli Həzrət Əlinin mədhinə həsr etdiyi qəsidədə faydalanmışdır:

حكيم لاقوال النصيحة ناطق خليل لأصنام الضلالة كاسر

[9 q. b. 29]

(Nəsihətamiz sözlər söyləyən müdrik bir natiq zəlalət bütlərini qıran bir Xəlildir). Bu beytdə İbrahim peyğəmbərin bütləri qırıb-doğramasına işarə edilir. Qurani-kərimə görə İbrahim təkallahlığın təbliğinə məhz atası Azərə qarşı – onun düzəltdiyi bütlərə qarşı çıxmaqla başlamışdır [Məryəm surəsi, 42-48-ci ayələr]. Füzuli təlmihin bu ibrətamiz xüsusiyyətini ancaq bir bədii fikrin – Həzrət Əlinin möminliyinin, küfrə, şər və zəlalətə qarşı mübarizəsinin güclü və təsirli ifadəsinə yönəlmişdir. Kafirlik və cəhalət anlamını İbrahim Xəlilullahın qırdığı bütlər vasitəsilə ifadə edən Füzuli Hz. Əlini islamda təkallahlıq düşüncəsini – yəni tövhidin ən baris nümayəndəsi İbrahim peyğəmbərlə eyniləşdirir və bununla da Hz. Əlinin mədhinə inandırıcı boyalarla nail olur.

Həz. Əliyə həsr etdiyi digər bir qəsidəsində Füzuli Musa peyğəmbərlə əlaqədar Quran qissələrinin epizoduna – Musanın sehrlili əsası ilə bağlı epizoda işarə edir. Qeyd etmək lazımdır ki, «Allah-təala tərəfindən Musaya bəxş edilən sehrlili əsa ilə bağlı klassik şerimizdə bir sıra poetik obrazlar yaranmışdır. Füzuli şerində Musa adı daha çox onun sehrlili əsası ilə birlikdə anılır» [61, 219]. Musanın sehrlili əsasının əjdahaya dönüb sehrbazların ilanabənzer kəndirlərini udması rəvayəti [Taha, 57-73; əl-Əraf, 104-122] Füzulinin poetik təxəyyülünə geniş meydan açır:

اراقم حبل السحر تفنى و تبلىع

عصاه كلیم سیفه بظهوره

[11 q. b. 42]

(Kəlimullahın (Musanın) əsası tək onun qılıncı zühur etdikdə sehr kəndirlərini udub fani, yox edər).

Şair bu beytlərdə Musanın sehrli əsası ilə bağlı ənənəvi obrazdan Həzrət Əlinin Zülfüqar adlı qılıncını vəsf etmək üçün istifadə edir. Birbaşa bənzətmə vasitəsilə sehrli əsa ilə Zülfüqar qılıncını qarşılaşdıran Füzuli «sehr kəndirləri, sehr düyünləri» dedikdə gizli müqayisə yolu ilə Hz. Əliyə qarşı olan şər əməlləri, xəyanət və zəlaləti nəzərdə tutur.

Zülfüqar qılıncının da sehrli əsa kimi fəvqəladə qüdrətə malik olmasını xüsusi vurğulayan şair bildirir ki, Musa sehrkarların meydanında Fironun məkr və hiyləsinə qarşı əjdahaya dönən əsası ilə çıxış etdiyi kimi, Həzrət Əli bədxah düşmənlərinin fitnə-fəsadını öz qılıncı ilə dəf edir. Beləliklə, Füzuli Şərq poetikasında geniş yayılmış ənənəvi obrazdan istifadə edərək Hz. Əlinin qılıncının kəsərliliyini mübaligəli bir tərzdə vəsf etməyə nail olmuşdur.

Füzulinin bir qəsidəsində ماء الحياة «həyat cövhəri, dirilik suyu» ilə bağlı təlim diqqətimizi xüsusilə cəlb edir:

فلا شك يفنى كل من يتجرع

غرامك عن ماء الحياة عبارة

[11 q. b. 2]

(Sənin məhəbbətin həyat cövhəri, dirilik suyudur, kim ondan içərsə, fani olar (qiyamətə qədər sağ qalar)).

Sevgilisinin məhəbbətini həyat cövhəri, dirilik suyu kimi təqdim edən Füzuli bu məqsədlə Xızır əleyhissəlamın rəvayəti ilə bağlı assosiativ obrazdan faydalanmışdır. Qurani-kərimin Kəhf surəsinin 60-82-ci ayələrində Xızır əleyhissəlamın Musa peyğəmbərlə görüşü – Musa peyğəmbərin Xızırı «Məcməul-bəhreyndə» (iki dənizin qovşağında) balığın dirilib suya atıldığı yerdə tapması təsadüf olunur. «Elə bu surənin özündə həyat

suyuna, dirilik, ölməzlik qazanmaq səadətinə işarə var» [61, 224]. Xızır mifologiyada və bədii ədəbiyyatda daha çox dirilik suyuna yol tapan, ondan içib əbədi həyat qazanmış rəmzi əsatri bir qəhrəman kimi tanınır. Təsadüfi deyil ki, Şərq poeziyasında dirilik, ölməzlik anlamı məhz Xızır ilə bağlı gözəl bədii obrazlarla ifadə olunur (61, 224). Füzuli də yuxarıdakı beytdə ماء الحياة - həyat cövhəri kimi assosiativ obrazdan istifadə etməklə eşq haqqında düşüncələrinə təsəvvüf çalarları əlavə edir və eşqi aşiqə əbədi həyat bəxş edən bir cövhər kimi təsvir edir. Eşqi insana əbədilik qazandıran dirilik suyu ilə eyniləşdirən şair eşqin daxili qüdrətini mübaligəli bir tərzdə açıqlayır.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində Harut - Marut və Babil quyusu ilə bağlı Quran rəvayətlərindən də təlmih sənəti kimi istifadə olunmuş və müxtəlif bədii obrazlar yaradılmışdır. Əl-Bəqərə surəsinin 102-ci ayəsində öləri işarə edilmiş və təfsirlərdə ətraflı şərh olunan həmin rəvayətdə insanların Yer üzərində törətdiyi fitnə-fəsada görə Allah-təalaya şikayət edən mələklərin sınağa çəkilməsindən söhbət gedir. Harut və Marut adlı iki mələk bu məqsədlə Babilə endirilir. Çox keçmir ki, bu mələklər də insanlar kimi günah işlədirlər, Zöhrə adlı bir qadına aşiq olur, onun təhriki ilə şərab içir, zina edir və nəhayət adam öldürürlər. Allah-təala bu günah məqabilində onlara ya bu dünyanın, ya da axirətin əzabını seçməyi təklif edir. Onlar sonu olmayan axirət əzabındansa müvəqqəti olan fani dünyanın əzabını seçirlər: hər ikisi Babil quyusunda ayaqlarından başaşağı asılır. Bu mələklər insanlarla danışır onlara sehrkarlıq öyrətdiklərindən, Şərq ədəbiyyatında Babil, Harut və Marut sehrkarlıqla bağlı rəmzi məna kəsb etmiş və bir sıra bədii obrazlar yaratmışdır. Füzuli qəsidələrinin birində rəvayətin bu rəmzi ifadələrini gözəlin simasında görür:

لسانک حلو لفظ طرفک ساحر کأنک حلی وأرضک بابل

[10 q. b. 15]

(Dilin şirin, gözlərin, baxışların isə sehrlidir, hər kəsi ovsunlayır. Sanki sən Hilləlisən, vətənin, doğma torpağın – Babildir).

Göründüyü kimi, Füzuli gözəlin gözlərinin vəsfinə bədii emosional çalar vermək üçün Babil sehri ilə bağlı ənənəvi obrazdan faydalanır. Mütəfəkkir şairimiz Nəsimi də bir şerində gözəlin gözlərini sehri Babil adlandırır [52, 24]. Görkəmli ərəb şairi Əbu-l-Ətəhiyənin bir qəzəlində isə bu obraz öz əksini belə tapmışdır:

کأن فی فمها وفی طرفها سواحرا أقبلنا من بابل

[249, 19]

(Sanki onun ağızında və gözlərində Babildən alınmış bir sehr var).

Digər beytdə isə Füzulinin poetik təxəyyülündən keçən bu rəvayətlə bağlı başqa bir təlmihlə qarşılaşırıq:

تربیت واستکملت فی أرض بابل فأنت لذا فی صنعه السحر نادر

[9 q. b. 25]

(Sən Babil şəhərində tərbiyə alıb, kamilliyə çatmışsan. Ona görə də sehr sənətində nadir istedadla maliksan).

Füzuli ərəbcə qəsidələrinin birində Məhəmməd peyğəmbərdən söylənilən bir hədisə də müraciət etmişdir. Həmin hədis belədir:

مثل الذى يتعلم فى صغره كالنقش على الحجر و مثل الذى يتعلم فى كبره كالذى يكتب على الماء.

[98, 6]

(Uşaqlıqda elm öyrənmək daş üzərindəki nəqş kimi, qocalıqda elm öyrənmək su üzərindəki cizgi kimidir).

Şair eşqin qəlbinə möhkəm yer etdiyini bildirərək bu hədislə bağlı təlmih yaratmışdır:

مما حين تصوير الهوى قلم القضا على لوح قلبى كل نقش تنقشا

[7 q. b. 19]

(Taleyin, qəzanın qələmi qəlbimin lövhəsinə eşqin təsvirlərini həkk etdikdə, könlümdəki bütün nəqşləri sildi, məhv etdi).

Yeri gəlmişkən, f.e.d. A.Qasımova klassik poeziyamızın gözəl nümayəndəsi Qazi Bürhanəddin şerində bu hədislə bağlı təlmihlərin əksəriyyət təşkil etdiyini xüsusi vurğulayır [61, 47].

Bundan əlavə, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində divanında Qurani-kərimin Kəhf surəsinin 9-26-cı ayələrində əks olunmuş Əshabu-kəhf (Mağara əhli) rəvayəti və Məhəmməd pey-ğəmbərin Meracı (əl-İsra, 1) ilə bağlı təlmihlər də mövcuddur [səh. 75; 81].

Qəsidələrin vəzn və qafiyəsi

«Obrazlı sözlə verilən informasiya sözlərin yalnız leksik mənalarının qarşılıqlı əlaqəsi əsasında meydana çıxmır, bu informasiyaların yaranmasında habelə həm fonik xüsusiyyətlər, həm ritm - melodiya, həm də sözlərin daxili formaları iştirak edir» [1, 6]. Bu mənada Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin yüksək səviyyədə bədiiliyini təmin edən xüsusiyyətlər sırasında vəzn və qafiyə önəmli mövqeyə malikdir. Füzulinin sələflərindən XV əsr alimi və şairi Vəhid Təbrizi «Cəmi müxtəsər» adlı poetika traktatında şerdə vəzn və qafiyənin rolunu yüksək qiymətləndirərək yazırdı: «Nə vəznəş tək qafiyə ilə şer düzələr, nə də qafiyəsiz, tək vəznəş şer yaranar, hər ikisi olmalıdır ki, şer hasil olsun» [203, 36].

Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin vəzn xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən ilk növbədə onu qeyd etmək lazımdır ki, bütün əsərlərini əruz vəznində qələmə alan, əruzun müxtəlif bəhrlərində və müxtəlif təfilələrində öz ilhamını sınıyan və yüksək şer mədəniyyətinə malik bir sənətkar olduğunu nümayiş etdirən Füzuli ərəbcə qəsidələrində ərəb dilinin bədi ahənginə

və qəsidələrin məzmununa uyğun əruz bəhrlərindən istifadə etmişdir. Bu qəsidələr əruzun təvil [1, 2, 6, 7, 9-12], kamil [3-5] və vafır [8] bəhrində yazılmışdır [103, 508]. Xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, bu bəhrlər 16 bəhrədən ibarət olan ərəb əruzuna xas olan əsas şer ölçüləridir [12, 164; 219, 138-195]. Bu faktdan çıxış edərək belə bir qənaətə gəlmək olar ki, akademik Y.Bertels Füzulinin ərəbcə qəsidələrində istifadə etdiyi xarakterik bəhrləri şairin ərəb dilinə və ərəb şeri məziyyətlərinə bələdlik dərəcəsi ilə bağlamaqda tamamilə haqlıdır [143, 508]. Qeyd etmək lazımdır ki, müəyyən bir bəhrin bir neçə növü olur ki, bu növlər təfilələrə (bölümlərə) görə fərqlənirlər [12, 164]. Füzulinin bəhrələndiyi təvil bəhrinin 3, kamil bəhrinin 9, vafır bəhrinin isə 3 növü var [12, 165; 219, 247-274]. Fikrimizcə, şairin ərəbcə qəsidələrinin bəhr növlərinin və bu növlərin təfilələrinin müəyyən olunması qəsidələrin vəzn baxımından əlvanlığını və zənginliyini təzahür etdirir.

1) صفا شهد ذوقى من ممازجة الهوى علا شأن قدرى بالغناء من العلى

təvil bəhri

fə' Ulün məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün

fə' Ulün məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün

2) حلت حين ما حلت على المصائب الى الراى فى حب المصائب صائب

təvil bəhri

fə' Ulün məfA' ilün fə' Ulü məfA' ilün

fə' Ulün məfA' ilün fə' Ulü məfA' ilün

3) أحببت رب ملاحه لجماله تجب الصلاة على النبى وآله

kamil bəhri

mütəf' ilün mütəfA' ilün mütəfA' lün

mütəfA' lün mütəfA' ilün məfA' ilün

4) افنى الضنى جسدى وابلى بالى غلب الهوى وازاد بلوى البالى

- kamil bəhri
müstəf ' ilün mütəfA' ilün məfA' ilün
mütəfA' ilün mütəfA' ilün mütəfA' ilün
5) مالى الى وصل الحبيب وسواه مالى فى الملاح بديل
kamil bəhri
müstəf 'ilün mütəfA' lün məfA' ilün
mütəfA'ilün mütəfA' ilün mütəfA' ilün
6) اراك ترى حالى و ما تترحم اتمنعك الواشون ام ليس تعلم
təvil bəhri
fə' Ulü məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün
fə' Ulü məfA' İlün fə' Ulün fə' Ulün
7) اباهى بوجد قد تمكن فى الحشا وذلك فضل الله يؤتيه من يشا
təvil bəhri
fə' Ulün məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün
fə' Ulü məfA' İlün fə' Ulün məfA' ilün
8) سما قدر السماحة و الجمال ببدر لاح من فلك الكمال
vafir bəhri
məfA' İlün müfA' ələtun fə' Ulün
məfA' İlün müfA' ələtun fə' Ulün
9) سرورى و ذوقى من جمالك صادر على كل صنع صانع الحسن قادر
təvil bəhri
fə' Ulün məfA' İlün məfA' ilün fə' Ulün
fə' Ulün məfA' İlün fə' Ulün fə' Ulün
10) يحرك وجدى قدك المتمايل وقبلى إلى ذاك التحرك مائل
təvil bəhri
fə' Ulü məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün
fə' Ulü məfA' İlün fə' Ulün fə' Ulün
11) وحق الذى اعطى الكمال محمدا وفضله بالبينات و بالهدى
təvil bəhri
fə'Ulün məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün
fə' Ulün məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün

هواك لانوار الملاحه ملمع فلا بد من يبلى به يتشعشع 12)

təvil bəhri

fə' Ulü məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün

fə' Ulü məfA' İlün fə' Ulü məfA' ilün

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində bədii formanın digər komponenti – qafiyə öz kamilliyi ilə seçilir. Füzuli bu qəsidələrdə ahəngdar, rəvan qafiyələr quraraq qafiyə yaradıcılığında ustalıq nümayiş etdirmişdir. İlk öncə qeyd etmək lazımdır ki, klassik Şərq poetikasında qafiyə müstəsna bir mövqeyə malik idi və poetika nəzəriyyəçiləri qafiyə haqqında xüsusi təlim yaratmışdılar. «Şəri fonetik və semantik səviyyələrdə təşkil edərək harmoniya yaradan və beytlərin struktur quruculuğunda başlıca element» [156, 271] hesab olunan qafiyə istər fonetik-qrammatik, istərsə də üslubi baxımdan incəliklərinə qədər araşdırılmışdır. Xüsusilə, ərəb qafiyəşünasları ərəb qafiyəsinin bütün növlərini, yəni ərəb şərinə meydana çıxan bütün səs oxşarlıqlarının müxtəlif variantlarını və bu müxtəlifliyin yaranmasında iştirak edən bütün hərf və hərəkətləri müəyyən etmiş və adlandırmışlar. Belə ki, səs oxşarlığının əsasında duran rəvi hərfi, ondan əvvəl (təsis, dəxil, ridf) və ondan sonrakı (vəsl və xuruc) hərflərin mövqe və funksiyaları dəqiq aydınlaşdırılmışdır [64, 91].

Füzuli ərəbcə qəsidələrində qrafik prinsiplərə əsaslanan ərəb qafiyə təliminə ustalıqla riayət edərək, nəinki ərəb şərx texnikasına, eyni zamanda ərəb dilinin poetik imkanlarına – özünəməxsus zənginliklərinə və orijinal xüsusiyyətlərinə yüksək səviyyədə bələdliyini nümayiş etdirmişdir. Şairin bu qəsidələrində ərəb qafiyə nəzəriyyəsinin müəyyənləşdirdiyi bütün hərflər öz ifadəsini taparaq qafiyələrin ahəngdarlığını və səlisliyini təmin etmişdir. Qeyd edək ki, ərəb qafiyə təliminə əsasən qafiyədə ilk və əsas hərf rəvidir və o, bir neçə

qafiyələnmiş sözü bir-birinə bağlayır. Belə ki, rəvi istər ayrı-ayrı beytlərdə və istərsə də bütöv bir qəsidədə təkrar olunur və həmin qəsidə qafiyələrin rəvisi ilə adlandırılır. Məsələn, əgər qəsidənin rəvisi «lam» hərfidirsə, o – «lamiyyə» adlanır və s. [138, 93]. Çox maraqlı bir faktdır ki, Füzuli ərəbcə qəsidələrində ərəb poeziya nümunələri üçün daha xarakterik olan rəvilərdən istifadə etmişdir. Belə ki, şairin qəsidələrində ل (5 qəsidədə) , م , ش , ب , ر , ع , د hərləri rəvi mövqeyində işlənmişdir, yəni qəsidələr bu hərlərlə qafiyələnmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin qafiyə sistemi təkcə uğurla seçilmiş rəvi hərlərinə əsaslanmır, şair digər qafiyə hərlərini də öz mövqelərində işlətməklə bu qəsidələrin qafiyələrini daha da təkmilləşdirmişdir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, rəvidən əlavə ərəb qafiyəsinin təşkilində daha 5 hərf də iştirak edir. Onlardan üçü əvvəl, ikisi isə rəvidən sonra işlənir. Rəvidən əvvəl gələn hərlərin birincisi təsisdir. Belə ki, təsis yalnız əlif hərfindən ibarət olmalı və onunla rəvi arasında mütləq bir hərəkəli hərf durmalıdır. Bu prinsip Füzulinin ərəbcə qəsidələrində dəqiq və aydın şəkildə əks olunmuşdur. Məsələn:

تربيت و استكملت في أرض بابل فأنت لذا في صنعة السحر نادر
من الحلة الفيحاء زاد لك البها لذلك حلو أنت طبعاً و طاهر

(9q. b. 25-26)

(Sən Babil şəhərində tərbiyə alıb, kamilliyə çatmışan, ona görə də sehr sənətində nadir istedad qadırsən, nadirsən. Cah-cəlallı, əzəmətli Hillə şəhəri sanki öz gözəlliyindən, cəlalından sənə pay vermiş, sənin gözəlliyini daha da artırmışdır. Buna görə də sən öz təbiətinlə xoşagəlimli, məlahətli və paksan).

Ərəb qafiyə nəzəriyyəsinə görə rəvidən əvvəl gələn hər hansı uzun sait isə ridf adlanır. Füzulinin qafiyə yaradıcılığında ridfin işlənmə məqamına diqqət yetirək:

أنه عبد ضعيف عاجز وذليل
ما دام فى افق السما اكليل

فا نظر إلى فقر الفضولى
دم سالما زلت يا زين الورى
(5q. b. 29-30)

(Bu fəqir Füzuliyə bir nəzər salaraq rəhm qıl, dərdirinə dəva elə. O, sənin qolubağlı, aciz və köməksiz qulundur. Sən ey insanlığın, bəşərin zinəti, fəxri! Nə qədər ki, səma üfütü parlaqdır, bu dünya durduqca sən də yaşa!)

Ərəb qafiyəsinin digər hərfi vəsldir ki, hərəkəli rəvidən sonra gələn hər hansı uzun sait və eyni zamanda o hərfi vəsl ola bilər. Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin qafiyə sistemində vəslin də özünəməxsus mövqeyi və xüsusiyyətləri mövcuddur:

و حق حكيم كون الخلق كلهم
و خير منهم بالمحبة أحمد
و حق حبيب قدم الله نوره
على الخلق كونا و هو أول ما بدا
(12q . b. 2-3)

(O, hikmət sahibi, bütün mövcudatın Xalığı kainatı yaradarkən Məhəmmədi və onu sevən ümmətinin məqamını uca etdi. Allah-təala həbibinə öz ilahi nurundan bəxş etdi və kainat xəlq olunarkən o, ilk olaraq yaranıb, öz nuru ilə bu cahana işıq saçdı, onu nura qərq etdi).

Və ya:

أحبيت رب ملاحه لجماله
تجب الصلاة على النبى وآله
الحسن من آيات مصحف وجهه
سبحان من سر القلوب بفاله
(3q. b. 1-2)

(Mən elə gözəllik və məlahət sərvərinə aşiq olmuşam ki, bu gözəllik üçün peyğəmbər və onun ailəsinə daim dua etmək lazımdır. Bu hüsn onun Müshəfə bənzər rüxsarindəki ayələrdir. Onun xeyirli nişanəsi ilə qəlbləri sevindirənə həmd olsun).

Misallardan görüldüyü kimi, oxşar səs və hərflərin həmahəngliyi qəsidələrin qafiyələrinin poetik və estetik effektini təmin edir. Müəyyən olunmuş hərfləri qafiyə mövqeyində

İşlədən Füzuli ərəb dilinin leksik imkanlarından maksimum faydalanmışdır. Belə ki, şair son dərəcə müxtəlif mənali həmqafiyə sözləri bir qafiyə sistemində işlətməklə bu sözləri qəsidənin ümumi məzmun rabitəsi ilə birləşdirmişdir. Eyni zamanda qəsidə daxilindəki həmqafiyə sözlər bir-birilə müxtəlif mənə əlaqələri quraraq, yəni bəzən təzad yaradaraq, bəzən isə bir-birini tamamlayaraq misralar arasındakı əlavə mənə effektini təmin etmişdir. Məsələn, qəsidələrin birində *سافل - فاضل - واصل* - *عادل - جاهل* və s. kimi həmqafiyə sözlərin arasında yaranan təzad (*فاضل - جاهل*) və yaxud tamamlama, uyğunlaşma (*عادل - فاضل* və *عادل - فاضل - جاهل*) qəsidənin məzmununa əlavə mənə çalarları vuraraq onu cilalayır və bitkinləşdirir. Bu xüsusiyyət Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin fikir, məzmun zənginliyi ilə qafiyə zənginliyi arasında məxsusi əlaqənin – paralelizmin mövcudluğu kimi dəyərləndirilməlidir. «Qafiyə şerin fundamental xüsusiyyətinin, yəni paralelizmin yalnız kiçik, lakin yüksək konsentrasiya yükü daşıyan təzahürüdür» [228, 217] və bəzən Füzuli bu paralelizmi daha qabarıq göstərmək üçün asanlıqla daha mürəkkəb – cinas qafiyələr qurur:

غلب الهوى وازاد بلوى البالى
والبل من فرط الجوى يابى لى
وهو الذى بالنصح لىس يبالى

أفنى الضنا جسدى و ابلى بالى
العقل من الم الهوى ينهانى
قلبى حوى محن المحبة رغبة

(4q. b. 1-3)

(Əzab, möhnət cismimi taqətdən salıb, məhv etdi, qəlbimi isə işgəncəyə düşər edib sınaq. Eşq qalib gəlib bütün cismimi sardı və üzgün aşıqın qəmini bir az da artırdı. Əqlim məni eşqin qəmindən, kədərindən uzaqlaşdırmaq istəyir, qəlbim isə güclü məhəbbət atəşinin oduna yanaraq mənə itaət etməkdən üz çevirir. Qəlbim eşq əzabının, kədərinin əsiri olmaqdan şaddır, o, heç bir nəsihətə qulaq asmaz).

Bu beytlərdə Füzuli cinas qafiyələr qurmaqla tam təcnis meydana gətirmişdir. «Tam (sərih, mütləq) təcnis tələfüzcə eyni, mənaca fərqli iki və üç sözün işlədilməsinə deyilir» [1, 23]. Bu beytlərdə tələffüzcə eyni, mənəvacə müxtəlif olan sözlər - بالى (qəlbim); [ال] بالى (üzgün, taqətdən düşmüş); [يا] بى لى (məndən üz çevirir) – tam təcnisin əsasını təşkil edir. Ərəb dilinin söz əlvanlığından və mənə çalarlığından istifadə edilərək yaradılan bu cinas qafiyə dərin və vurğulu olub, məzmun və formanın vəhdətini yaradır, yəni beytin mənəsini qabarıq çatdırmaqla yanaşı, ona ahəngdarlıq və rəvanlıq bəxş edir. Akademik Y.Bertels şairin ərəbcə qəsidələrində təsadüf olunan tam təcnisləri türk poetik ənənələrinin təsiri ilə əlaqələndirmiş və belə cinas qafiyələrin qədim türk şeir janrı – tuyuğ üçün xarakterik olduğunu xüsusi vurğulamışdır [143, 509].

Görkəmli şərqşünasın bu mülahizəsindən çıxış edərək qeyd etmək lazımdır ki, Füzulinin ərəbcə qəsidələrində klassik Şərq poeziyası və qədim türk şeiri ənənələri vəhdətdə çıxış etmiş və «iki müxtəlif poetik sistemin imtizacından Füzuli poetikası doğmuşdur» [1, 35].

Beləliklə, Füzulinin ərəb qəsidələrinin vəzn və qafiyə sisteminin araşdırılmasından belə bir nəticə hasil olur ki, ərəb dilinin zəngin leksikasına və poetik xüsusiyyətlərinə dərindən bələd olan ustad üçün qəsidələrdə yüksək dərəcədə ahəngdarlıq yaratmaq bir o qədər də çətin olmamışdır. Ərəb dilinin leksikonundan sərbəst istifadə Füzulinin poetik fikirlərinin ifadəsində müstəsna imkanlar yaratmışdır.

NƏTİCƏ

İdeya məzmunu və bədii kamilliyi etibarilə Füzulinin ərəbcə qəsidələri onun yaradıcılığının ayrılmaz tərkib hissəsidir. Ustad şairimiz yaradıcılığına xas olan ana xətləri bu qəsidələrdə də davam və inkişaf etdirmişdir. Şairin ərəbcə qəsidələrinin ictimai-fəlsəfi, mənəvi-əxlaqi mənasını dayazlaşdıraraq onları soyuq mühakiməyə əsaslanan, hissdən, səmimiyyətdən məhrum poeziya nümunələri hesab edən tədqiqatçılar həqiqətdən uzaq olmuşdur. Füzuli qəsidə janrının əqli mühakimə, özünüifadə qüdrəti, poetik ustalıq kimi tələblərinə dərinləndirən əməl etmiş və ərəbcə qəsidələrinə məzmun dərinliyi bəxş etmişdir. Füzuli təfəkkürü bu qəsidələrdə dolğun surətdə əks olunmuş və bədii sözün tutumlu mənalara üzərində köklənmişdir. Şairin ərəbcə qəsidələri onun ən ali duyğularının, ən nəcib hissələrinin poetik ifadəsidir. Dahi söz ustası bu qəsidələrin nəsb hissəsində məhəbbət fəlsəfəsini açıqlayaraq eşqi insan həyatının yeganə istinad mənbəyi kimi təsvir etmiş, məhəbbətin daxili qüdrətini vəsf edərək onu insan qəlbini paklaşdıran, insana mənəvi və ilahi kamillik bəxş edən qüvvə hesab etmişdir. Füzuli kəlamında bəzən bu ali duyğunun tərənnümü təsəvvüf çalarları da kəsb etmiş, sufi terminləri kontekstində bəzi beytlərin obrazlılığı daha mürəkkəbləşmişdir.

Məhəbbət və gözəllik şairi olan Füzulinin ərəbcə qəsidələri onun estetik görüşlərini də ehtiva etmişdir. Bu qəsidələrin məzmun və ideyasında ümumiləşdirilmiş anlayış olub lirik-psixoloji, fəlsəfi-etik xarakter kəsb edən gözəllik, rəmzi şəkildə meydana çıxaraq estetik ideal kimi təqdim olunmuşdur. Gözəlliyyənin mahiyyətinin dərk olunmasını insanın mənəvi kamilliyinin çıxış nöqtəsi hesab edən Füzuli öz beytlərində hürufilik terminlərinə müraciət etmişdir. Qəsidələrdə sırf fəlsəfi

deyil, fəlsəfi-bədii dəyər kəsb edən hürüfilik elementləri poetik abstraklaşdırmada fəal rol oynayaraq, şairin gözəllik haqqında düşüncələrinə fəlsəfi dərinlik bəxş etmiş, onların təsir qüdrətini artırmışdır.

Söz ustası Füzulinin ərəbcə qəsidələri ictimai-əxlaqi ideyalarla zəngindir. Qəsidələrdə mənəvi təzadlarla dolu mühitin rəzalətlərini, eybəcərliklərini təsvir edən şair insanlığa səslənərək öz əxlaqi düşüncələrini açıqlayır. Cəmiyyətin insanı mənən iflic edən reallıqlarından çıxış edən şair bəşər övladını əxlaqi düşkünlükdən uzaq olmağı aşılayır. Şair insanı cəmiyyətin hərəkətverici qüvvəsi hesab edərək insanın mənən kamilləşməsinə cəmiyyətin dəyişməsi, tərəqqisi kimi nəzər yetirir və bununla da nəcib insanpərvərlik, humanizm ideyalarını bəyan edir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələri şairin Mövlanəliyinin poetik təsdiqi kimi çox əhəmiyyətlidir. Bədii sözü ilahi kəlamlarla – Quran ayələri və hədislərlə «yoğuran», islamın fəlsəfi əsaslarını, mənəvi-əxlaqi qayəsini dərindən mənimsəyən Füzuli qəsidələrdə Məhəmməd peyğəmbər (s.a.s.) və Həzrət Əli (ə) şəxsiyyətlərinin kamil surətini yaratmağa müvəffəq olmuşdur. Poetik sözü bədii-fəlsəfi çalarlarından ustalıqla faydalanaraq islam müqəddəslərinin mükəmməl əxlaqi sifətlərini mədh edən və onları əqidə, məslək fədailəri kimi təqdim edən mövlanə Füzuli insana yüksək mənəviyyat hissləri aşlamış, mənəvi saflığa səsləmişdir. Qəsidələrin ümumi məzmunundan aydın olur ki, böyük şairimiz istər eşq duyğularının tərənnümündə, istər fəlsəfi-əxlaqi düşüncələrinin təsvirində insana və insanlığa olan məhəbbətin ali qüdrətinə istinad etmiş və öz nəcib humanizmini bəyan etmişdir.

Bu qəsidələrdə diqqəti cəlb edən əsas cəhət Füzulinin qüvvətli realizmi ilə yüksək məhəbbət mövzusunun təzadıdır.

Öz zəmanəsinin, mühitinin eybəcərlik-lərinin, mənəvi təbəddülatlarının təsvirində Füzuli nə qədər realistsə, məhəbbətin, gözəlliyin ülviliyinin tərənnümündə bir o qədər romantikdir. Məhz bu baxımdan Füzulinin ərəbcə qəsidələri romantik və realistik ünsür və meyllərin sinkretizmini təzahür etdirən poeziya nümunələri kimi səciyyəvidir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələri məzmun etibarını ilə zəngin olduğu kimi bədii strukturu və formal xüsusiyyətləri baxımından da çox maraqlıdır. Füzuli poeziyasına xas olan sənətkarlıq, məzmunun yığcamlığı, bədiilik məharəti bu qəsidələrdə də öz əksini tapmışdır. Ənənəvi quruluşa əsaslanaraq nəsb və mədh hissələrdən ibarət olan qəsidələr daxili vəhdət və ümumi ahəngə malikdir. Füzuli sənətinin səciyyəvi xüsusiyyəti hesab olunan bədii məntiq bu qəsidələrin kompozisiya bitkinliyini şərtləndirən əsas amildir.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində müşahidə olunan ideya, məzmun zənginliyi və bədii struktur mükəmməlliyi forma müxtəlifliyinə, ahəng rəngarəngliyinə, yüksək bədii təsir qüvvəsinə gətirib çıxarmışdır. Bu qəsidələrin bədii materialı təsvir vasitələrinin vahidləri hesab olunan sözlərin zənginliyi üzərində köklənmişdir. Bu isə söz sənəti Füzulinin ərəb dilinin poetik ifadə imkanlarına yüksək səviyyədə bələdliyindən xəbər verir. Ərəb dilinin zəngin söz ehtiyatı və poetik arsenalına öz bədii zövq və obrazlı təfəkkürü prizmasından yanaşan şairimiz ərəb sözlərini poetik düşüncəsinin bədii biçimində ustalıqla istifadə etmişdir. Ərəb leksik vahidlərinin çeşidli mənə çalarlığından istifadə edərək onlardan müxtəlif bədii təsəvvür və lövhə yaratmaqda faydalanan ustad şair qəsidələrin bədii təsvir vasitələrinin əlvanlığını və ifadəliliyini təmin etmiş, eyni zamanda beytlərin qafiyə və vəzn düzümünü möhkəmləndirmişdir. Qəsidələrin dil və üslub xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsində ənənə və varislik prinsipinə əsaslanan Füzuli

sabitləşmiş obraz və məcazlara müraciət etsə də, onları ənənəvi şəkildə iqtibas etməmiş, yeni cizgilərlə, özünəməxsus üslubi keyfiyyətlərlə tərəvətləndirmiş və öz orijinallığını bir daha təsdiq etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, şair qəsidələrdə ərəb şəri texnikası və ərəb poetika nəzəriyyəsi normalarına üstünlük versə də, klassik türk-fars poetikasının ünsürlərinə də laqeyd qalmamışdır. Bu da qəsidələrin məcazlar və qafiyə sistemində bəzən sinkretizmə – ərəb, fars və türk şəri xüsusiyyətlərinin üzvi əlaqəsinə gətirib çıxarmışdır. Bu kimi hallar təsadüfi xarakter daşsa da, Füzulinin ərəbcə qəsidələrinin bədii dilinin rəvanlığını və ahəngdarlığını təmin edən amillərdən biri kimi çıxış edir.

Bu qəsidələrin dil xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən bir faktı xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, qəsidələrdə müşahidə olunan poetik kateqoriya və fiqurlar Füzuli kəlamının bədii məqsədinə müvafiq bir surətdə işlənmək etibarını ilə bədii düşüncənin ən təsirli ifadə vasitələri kimi diqqəti cəlb edir. Bu obrazlılıq şairin təqdim etdiyi ideyanın təsir dairəsini genişləndirir, məna və məzmununa xidmət edir. Füzulinin ərəb dilinin poetik ruhuna mükəmməl bələdliyindən xəbər verən təsvir vasitələri dövrün dini, elmi-fəlsəfi, estetik görüşlərinin poetik dil ilə qarşılıqlı əlaqəsinin təzahür forması kimi meydana çıxır.

Öz səlflərinin ədəbi irsini dərindən mənimsəyən, onların ədəbi nailiyyətlərini bədii şəkildə ümumiləşdirən Füzulinin ərəbcə qəsidələri ərəb poetik ənənələri zəminində gözdən keçirildikdə qəsidələrin müxtəlif tellərlə ərəb ədəbi ənənələri ilə bağlılığı müəyyən olunur. Ərəb poetik ənənələri şairin ərəbcə qəsidələrində müxtəlif istiqamətlərdə əks olunaraq, qəsidələrin istər məzmununa, istərsə də bədii formasına nüfuz etmişdir. İlk öncə onu qeyd etmək lazımdır ki, ustad şair ərəb poeziyasında geniş yayılmış qəsidə növünə müraciət edərək peyğəmbərin mədhinə həsr olunmuş qəsidələr (əl-mədhil ən-nəbəvi) qələmə

almış, Kəb ibn Züheyr, Həssan ibn Sabit kimi məşhur ərəb şairinin ənənəsini davam etdirmişdir. Füzulinin bu qəsidələrində Peyğəmbərin (s.a.s.) mədhinə həsr olunmuş qəsidələr üçün xarakterik olan bir sıra assosiativ obrazlar öz əksini tapmışdır.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrində tərənnüm etdiyi eşqin estetik və fəlsəfi mahiyyətində üzri məhəbbət poeziyasının təsiri çox böyükdür və qəsidələrdə üzri məhəbbət poeziyasının motivlərindən geniş istifadə olunmuşdur.

Məşhur ərəb şairi Mütənnəbi qəsidələrinin xarakterik xüsusiyyəti kimi qiymətləndirilən ədəbi üsul – məmduhun məşuqə timsalında təsvir olunması Füzulinin ərəbcə qəsidələrində də təzahür edərək bitkin kompozisiya elementlərindən biri kimi çıxış etmişdir.

Füzulinin bu qəsidələrdə ərəb poeziya nümunələri üçün daha xarakterik olan əruz vəznlərinə və ərəb qafiyə elminin prinsiplərinə müraciəti şairimizin ərəb şerinin texniki məziyyətlərini davam və inkişaf etdirməsi kimi qiymətləndirilməlidir.

Yuxarıda qeyd olunan bütün faktlar Füzulinin ərəbcə qəsidələrində ərəb ruhunun zəifliyini iddia edən mülahizələrin əsassızlığını təsdiq edir. «Hüsni-göftarda Həssan ilə bəhs edən» [34, 95] Füzuli məşhur ərəb şairi ilə elə onun doğma dilində apardığı söz yarışında ərəb dilinin bədii qatına, ərəb poetika elminin bütün incəliklərinə və ərəb poeziyasının ənənələri və nailiyyətlərinə mükəmməl bələdliyini nümayiş etdirmişdir. Məna və məzmununa görə XVI əsr ərəb poeziya nümunələrindən üstünlüyü ilə fərqlənərək «füsəhayi-ərəbdə məşhur olan» və «ərəb fəsilələrini məsrur edən» bu qəsidələr ərəb ədəbiyyatında əhəmiyyətli mövqə əldə etməyə layiq və qadirdir.

Beləliklə, Füzulinin ərəbcə qəsidələri klassik Azərbaycan ədəbiyyatının və eyni zamanda ərəbdilli ədəbi-bədii fikrin gözəl nümunələri kimi çox böyük dəyər və əhəmiyyət kəsb edir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Adilov M. Məhəmməd Füzulinin üslubu və poetik dili. Bakı: Maarif, 1996, 544 s.
2. Anar. Şairin kədəri // Azərbaycan jurnalı, 8 avqust 1986, s. 26-46.
3. Araslı H. Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı: Maarif, 1958, 311 s.
4. Aydın Abi Aydın. Füzuli və Türkiyə poeziyası. Bakı: Ozan, 2002, 280 s.
5. Azadə R. Mütəfəkkir –Mövlana Füzuli. Bakı: Sabah, 1996, 84 s.
6. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: 3 cild, I c., Bakı, 1960, 592 s.
7. Azərbaycan tarixi: 2 cildə, I c., Bakı: Azərnəşr, 1994, 687 s.
8. Bayat M.M. Füzuli əl-Bağdadinin ərəbcə qəsidələrinin yeni qıraəti//Birlik səsi (Saut əl-İttihad) jurnalı, 1987, № 44, s. 16-20
9. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı, 1989, 336 s.
10. Cabbarov X. Bədii ədəbiyyatda obrazlılıq. Bakı, 1986, 220 s.
11. Cavadova M. Məhəmməd Füzuli və onun əsərlərinin dili (leksik, semantik və üslubi xüsusiyyətləri) / Füzulinin dili (Məqalələr). Bakı: Elm, 1997, s.117-145.
12. Cəfər Ə. Ərüzün nəzəri əsasları və Azərbaycan əruzü. Bakı: Elm, 1977, 416 s.
13. Cəfər V. Əli qılıncı Zülfüqar. Bakı: Çıraq, 2000, 72 s.
14. Cəfər V. İraqda neoklassik poeziya. Bakı, 1998, 156 s.

15. Cəfər V. İraqdan gələn səslər. «Şəhriyar» qəz., 1993, 6 may
16. Cəfərov M. C. Seçilmiş əsərləri: 2 cilddə, I c., Bakı, 1973, 351 s.
17. Cəfərov N. Füzulidən Vaqifə qədər. Bakı: Yazıçı, 1991, 168 s.
18. Cümşüdoğlu N. Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, 1997, 386 s.
19. Çobanzadə B. Füzuli və onun yeri / M.Füzuli (Elmi-tədqiqi məqalələr). Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958, s. 364 -375.
20. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti / Əziz Mirəhmədovun redaktəsi ilə. Bakı, 1978, 200 s.
21. Əliyev F. Azərbaycan-ərəb ədəbi əlaqələri. Bakı: Yazıçı, 1987, 222 s.
22. Əliyev S. Füzuli. Bakı, 1996, 312 s.
23. Əliyev S. Füzulinin poetikası. Bakı: Yazıçı, 1986, 220 s.
24. Əlizadə L. Füzulinin gizli sözü. Bakı, 1989, 141 s.
25. Fəseh R. Füzuli şeirində təsəvvüfi qaynaqlar. Bakı: Elm, 2000, 255 s.
26. Feyzullayeva V. Füzulinin qəsidələri. Bakı: Elm, 1985, 183 s.
27. Feyzullazadə V. Füzulinin ömür yolu. Bakı: Elm, 1995, 151 s.
28. Fəhmi Ə. Füzuli qəzəllərinin bəzi poetik xüsusiyyətləri / M.Füzuli (Elmi-tədqiqi məqalələr). Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958, s. 250-271.
29. Füzuli – 400. «Azərbaycan SSR EA-nın Xəbərləri» jurnalının xüsusi nömrəsi. Bakı, 1958, 179 s.
30. Füzuli – 500. Beynəlxalq Füzuli simpoziumunun materialları. Bakı, 1997, 295 s.

31. Füzuli M. Biblioqrafiya. Tərtib edən C.Qəhrəmanov və b. Bakı, 1996, 192 s.
32. Füzuli M. Elmi-tədqiqi məqalələr. Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Ə.Cəfərin redaktəsi ilə. Bakı: Azərneşr, 1958, 385 s.
33. Füzuli M. Ədəbi fəaliyyətinin 400 illiyi münasibətilə. Bakı: Azərbaycan ədəbiyyatı cəmiyyəti, 1925, 106 s.
34. Füzuli M. Əsərləri: 5 cildə, I c., Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1958, 466 s.
35. Füzuli M. Əsərləri: 5 cildə, II c., Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1958, 465 s.
36. Füzuli M. Əsərləri: 5 cildə, III c., Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1958, 467 s.
37. Füzuli M. Əsərləri: 5 cildə, IV c., Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1961, 391 s.
38. Füzuli M. Əsərləri: 5 cildə, V c., Bakı: Elm, 1985, 216 s.
39. Füzuli M. Hədiqətus-süəda. Bakı: Gənclik, 1993, 366 s.
40. Füzuli M. – 500. Məqalələr toplusu. Ə.Səfərlinin redaktəsi ilə. Bakı, 2000, 380 s.
41. Füzuli M. Mətlə' əl-ətiqad (Ərəbcədən tərcümə, ön söz, qeyd və şərhlərin müəllifi akad. Z. Bünyadov). Bakı: Yazıçı, 1987, 102 s.
42. Füzuli M. – 500. Respublika konfransının tezləri. Bakı, 1996, 68 s.
43. Gəncəvi Nizami. Xosrov və Şirin. Bakı: Yazıçı, 1983, 401 s.
44. Hacıyev T. Füzuli. Dil sənətkarlığı. Bakı: Gənclik, 1994, 70 s.
45. Həmid M. Klassik Şərq bəlağəti və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: Ozan, 1999, 320 s.
46. Həmidov İ. Azərbaycan-ərəb ədəbi əlaqələri tarixindən səhifələr. Bakı: Elm, 2002, 210 s.

- 46a Həmidov İ. Azərbaycan ədəbiyyatı klassikləri ərəb ədəbiyyatşünaslığında. Bakı: Elm, 2007, 209 s.
47. Hikmət İ. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: 2 cildə, II c., Bakı: Azər nəşr, 1928, 212 s.
48. Hüseynov H. Ərəb üzri məhəbbət poeziyası və Füzuli yaradıcılığı / «Azərbaycan – Yaxın Şərq ədəbi əlaqələri» məqalələr məcmuəsi. Bakı, 1986, s. 80-89.
49. Hüseynov R. Söz qalası / M.Füzuli –500. Respublika konfransının tezisləri. Bakı, 1996, s. 6-16.
50. İbrahimov M. Məhəmməd Füzuli / M.Füzuli. Elmi-tədqiqi məqalələr. Bakı, 1958, s. 9-26.
51. İmadəddin Nəsimi. Əsərləri: 2 cildə, I c., Bakı: Elm, 1973, 572 + 84 s.
52. İmadədin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Maarif, 1985, 439 s.
53. İsfahani Ə. Bir Məcnun vardı... Ərəb dilindən tərcümə edəni və ön sözün müəllifi G.Baxşəliyeva. Bakı: Yazıçı, 1990, 88 s.
54. İsmayıloğlu (Hacıyev) T. Yunus Əmrə və Məhəmməd Füzuli // Ulduz jurnalı №6 (290), iyun 1991, s. 58-68.
55. Kəndli-Hərişçi Q. Xaqani Şirvani. (Həyatı, dövrü, mühiti). Bakı, 1988, 589 s.
56. Köçərli F. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları: 2 cildə, II c., Bakı: Azər nəşr, 1925, 270 s.
57. Köçərli F. Molla Məhəmməd Bağdadi – Füzuli təxəllüs / M. Füzuli. Elmi-tədqiqi məqalələr. Bakı, 1958, s. 349-351.
58. Köprülüzadə M.F. Azəri ədəbiyyatına aid tədqiqlər. Bakı: Sabah, 1996, 58 s.
59. Qasımova A. Füzuli yaradıcılığında Quran rəvayətləri. Bakı, 1995, 190 s.
60. Qasımova A. Məhəmməd peyğəmbərin meracı. Bakı:

Yazıçı, 1994, 96 s.

61. Qasımova A. XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı və Quran qissələri. Bakı, 1998, 436 s.
62. Qasımzadə F. «Qəm karvanı» yaxud zülmətdə nur. Bakı, 1968, 400 s.
63. Qəhrəmanov C., Allahyarov K. Müqəddimə / XIII-XVI əsrlər Azərbaycan şeiri. Bakı, 1984, s. 5-23.
64. Quliyev T. Əruz və qafiyəşünaslıq tarixi (VIII-XVI əsrlər). Bakı, 1998, 180 s.
65. Quliyeva M. Klassik Şərq poetikası. Bakı: Yazıçı, 1991, 128 s.
66. Quluzadə M. Füzulinin lirikası. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1965, 475 s.
67. Qurani-kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V. Məmmədaliyev. Bakı: Azərənşr, 1992, 719 s.
68. Mahmudov M. Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər. Bakı: Elm, 1983, 205 s.
69. Mahmudov M. Klassik ərəb ədəbiyyatı. Bakı, 2001, 258 s.
70. Mahmudov M. Piyada... Təbrizdən Şama qədər. Bakı: Yazıçı, 1982, 208 s.
71. Mahmudov Y. Öyrənilməmiş səhifələr. Bakı: Gənclik, 1972, 98 s.
72. Masse A. İslam. Bakı, 1992, 256 s.
73. Məmmədaliyev V. Ərəb dilçiliyi. Bakı, 1988, 286 s.
74. Məmmədov Ə. Nəsimi və Şah İsmayıl Xətai / Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi. Bakı: Elm, 1973, s. 184-192.
75. Məmmədov V. Füzulinin musiqi dünyası. Bakı, 1977, 68 s.
76. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: İrşad, 1994, 340 s.
77. Mir Cəlal, Xəlilov P. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Bakı, 1972, 280 s.

78. Mir Cəlal. Füzuli sənətkarlığı. Bakı, 1958, 275 s.
79. Musayeva A., Musayev C. Bağdadda yaranan Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, 1997, 82 s.
80. Mustafa N. Füzulinin poetik semantikas. Bakı, 1994, 99 s.
81. Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi / H.Araslının redaktəsi ilə. Bakı, 1943, 288 s.
82. Parənci F. Füzulinin Azərbaycanca qəzəllərində təşbihlərin leksik-semantik xüsusiyyətləri / Füzulinin dili. (Məqalələr). Bakı: Elm, 1997, s. 158-176.
83. Paşayev Q. Altı il Dəclə-Fərat sahillərində. Bakı: Yazıçı, 1985, 223 s.
84. Sadıqov Ə. Füzuli lirikasında xitab / Füzulinin dili. (Məqalələr). Bakı: Elm, 1997, s. 77-92.
85. Sadıqzadə F. Füzulinin gözəllik ideali (Ön söz) / M. Füzuli. Heyrət, ey but... Bakı: Gənclik, 1989, s. 3-18.
86. Sami Əziz. Füzuli Əl-Bağdadi. «Qardaşlıq» (əl-Əxə) qəz., 1969, № 1, 2
87. Səfərli Ə. Eşq günəşi (Ön söz) / İ. Nəsimi. Mən bu cahana sığmazam... Bakı: Gənclik, 1991, s. 5-22.
88. Səfərli Ə., Yusifov X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1982, 238 s.
89. Səidzadə Ə. Rus şərqşünaslığında Füzulinin ədəbi irsinin öyrənilməsi tarixindən / M. Füzuli. Elmi-tədqiqi məqalələr. Bakı, 1958, s. 349-351.
90. Şerdust Ə. Nur çeşməsi. Tehran: Suruş, 1996, 203 s.
91. Şıxıyeva S. Nəsiminin və Füzulinin «Tanrı və eşq» təlimləri / M. Füzuli –500. Beynəlxalq Füzuli simpoziumunun materialları. Bakı, 1997, s. 65-73.
92. Şıxıyeva S. Sələf və xələflik münasibətləri (Nəsimi və Füzuli) // «Nizami Gəncəvi» elmi, ədəbi-bədii jurnalı, 1994, № 3 (5), s. 70-75.

93. Tərbiyə M. Danişməndani-Azərbaycan. (Tərcümə edənlər Q.Kəndli və İ. Şəms). Bakı: Azərnaşr, 1987, 464 s.
94. Tərzibaşı Ə. Füzulinin ərəbcə qəsidələri. «Qardaşlıq» (əl-Əxə) qəz., 1961, say
95. Vahabzadə B. Heyrət, ey büt! / Sadəlikdə böyüklük. Bakı: Yazıçı, 1978, s. 13-41.
96. Vəfalı A. Füzuli xəlqiliyi. Bakı, 1995, 220 s.
97. Vəfalı A. Füzuli öyrədir. Bakı: Gənclik, 1977, 147 s.
98. 101 hədis. Tərtib və tərcümə edən Hacı Sabir Həsənli. Bakı, 1990, 32 s.

Türk dilində

99. Akalın S. Edebiyat terimləri sözlüyü. İstanbul, 1976, 280 s.
100. Alaəddin İ. Fuzuli. İstanbul, 1932, 40 s.
101. Ali. Kühül-Ahbarın tezkire kısmı. Haz. Dr. Mustafa İsen. Ankara, 1994, 396 s.
102. Attar F. Mantik al-tayr. Çeviren A.Gölpınarlı. İstanbul, 1962, 296 s.
103. Bekre Fikret Baha. Bu günkü dille Fuzuli. Ankara: Türk sanatı yayınları, 1959, 95 s.
104. Bursalı M. T. Osmanlı muallifləri: 3 ciltte, c. 3, İstanbul, 1333, 177 s.
105. Dakuki İ. İrak türkmenləri. Ankara, 1970, 189 s.
106. Gölpınarlı A. Fuzuli divanı. İstanbul, 1961, 235 s.
107. Gölpınarlı A. 100 soruda tasavvuf. İstanbul, 1966, 222 s.
108. Gölpınarlı A. 100 soruda Türkiyede mezhepler ve tarikatler. İstanbul: Gerçek yayınevi, 300 s.
109. Huart Clement. Arap ve arap dilinde İslam edebiyatı. Türkçeye çeviren Cemal Sezgin. İstanbul, 1944, 240 s.
110. İnan A. Fuzulinin arapca divanı // Türk dili bülleteni, II

- seri, Mayıs 1940, 3/4, seh. 59-61.
111. İpekten H. Eski türk edebiyatı. Ankara, 1985, 167 s.
 112. İslam ansiklopedisi, cüz 13. İstanbul: Maarif matbaası, 1942, 240 s.
 113. Kaan M. E. Hazireti Ali. İslam arslanı. İstanbul, 1961, 80 s.
 114. Kaan M. E. İslam mutasavviflarına göre ruh ve ölüm ötesi. İstanbul, 1961, 64 s.
 115. Kabaklı A. Türk edebiyatı. Ankara, 1966, 295 s.
 116. Karahan A. Eski türk edebiyatı incelemeleri. İstanbul, 1980, 331 s.
 117. Karahan A. Fuzuli. Muhiti, hayatı ve şahsiyeti. Ankara: Kültür bakanlığı yayınları, 1989, 308 s.
 118. Kınalızade Hasan Çelebi. Tezkiretüş- şuara: 2 ciltte, c. 2. Ankara, 1989, 520 s.
 119. Köprülü F. Türk edebiyatında ilk mutasavviflar. Ankara, 1991, 415 s.
 120. Köprülü Z. İrakta türk varlığı. Ankara, 1996, 112 s.
 121. Köprülüzade M. F. Fuzuli. Hayatı ve eseri. İstanbul: Darulfunun neşriyyatı, 1924, 320 s.
 122. Köprülüzade M. F. Türk edebiyatı tarihi. İstanbul, 1926, 286 s.
 123. Kudret C. Fuzuli. Hayatı, sanatı, şiirleri. İstanbul, 1974, 112 s.
 124. Kulliyatı-divanı-Fuzuli. İstanbul, 1328 h, 352 s.
 125. Mazioğlu H. Fuzuli-Hafız. (İki şair arasında bir karşılaştırma). Ankara: Türk tarih kurumu basımevi, 1956, 385 s.
 126. Mazioğlu H. Fuzuli ve türkçe divanından seçmeler. Ankara, 1986, 247 s.
 127. Nahid A. Fuzuli divanında maddi kültür. Ankara, 1989,

- 427 s.
128. Özkırmırlı A. Alevilik – bektaşilik ve edebiyatı. İstanbul, 1985, 384 s.
 129. Saatçı S. Tarihi gelişim içinde İrakta türk varlığı. İstanbul, 1996, 353 s.
 130. Suleyman N. Fuzuli. İstanbul, 1925, 173 s.
 131. Tancı M. T. Mukaddime / M. Fuzuli. Matlaul-etiqađ, Ankara, 1962, s. 5-19
 132. Tarlan A. N. Fuzuli divanı şerhi: 3 ciltte, c. 3, Ankara, 1985, 278 s.
 133. Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi: cilt 6, İstanbul, 1986, 556 s.
 134. Türk edebiyatında dini ve ahlaki şiirler. İstanbul, 1963, 159 s.
 135. Yener C. Fuzuli. İstanbul: Bahar matbaası, 1977, 179 s.
 136. Yener C. Fuzulinin dünyası. Ankara, 1966, 112 s.
 137. Ziyaođlu R. Allaha giden yollar ve kutsal mahaller turizmi. İstanbul, 1969, 139 s.

Rus dilinde

138. Аллахвердиев Т. Труд Хатиба Тебризи «Китаб ал-Кафи фи-л-аруз ва-л-кавафи» как источник по восточной поэтике. Баку: Элм, 1992, 136 стр.
139. Асадов Ф. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку: Элм, 1993, 204 стр.
140. Бартольд В.В. Сочинения: В 6-и т. Т. 6, Москва: Наука, 1966, 780 стр.
141. Бахшалиева Г. «Книга песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфাহани и классическая азербайджанская литература. Баку, 1998, 238 стр.

142. Бертагаев Т.А. Билингвизм и его разновидности в системе употребления / Проблемы двуязычия и многоязычия. Москва, 1972, стр. 82-88.
143. Бертельс Е.Э. Низами и Фузули. Москва: Издательство восточной литературы, 1962, 554 стр.
144. Бертельс Е.Э. Персидская поэзия В Бухаре. X в. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1935, 57 стр.
145. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Москва, 1965, 522 стр.
146. Бомбачи А. Тюркские литературы. Введение в историю и стиль // Зарубежная туркология. Выпуск I, Москва: Наука, 1986, стр. 191-293.
147. Боронина И.А. Особенности художественного образа в японской традиции и их модификация в поэзии и прозе / Восточная поэтика. Специфика художественного образа. Москва, 1983, стр. 185-208.
148. Брагинский В.И. К проблеме типологической реконструкции средневековых литератур // «Народы Азии и Африки», 1974, № 4, стр. 81-93.
149. Брагинский В.И. Символизм суфийского пути в «Поэме о Море женщин» и мотив свадебного корабля / Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва, 1989, стр. 174-216.
150. Буниятов З.М. Государство Атабеков Азербайджана (1136-1225 г.). Баку: ЭЛМ, 1978, 271 стр.
151. Ватват Рашид Яд-Дин. Сады волшебства в тонкостях поэзии. (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р). Перевод с персидского, исследования и комментария Н.Ю. Чалисовой. Москва, 1985, 324 стр.
152. Веселовский А. Историческая поэтика. Москва, 1989, 404 стр.

153. Винников И.Н. Коранические заметки / Исследования по истории культуры народов Востока. М.-Л., 1960, стр. 309-313.
154. Виноградов В. Проблемы авторства и теория стилей. Москва, 1961, 611 стр.
155. Виноградов В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика, Москва: Изд-во АН СССР, 1963, 255 стр.
156. Ворожейкина З.Н. Приемы усиления рифмы в малых стихотворных формах персоязычной лирики XII в. / Проблемы исторической поэтики литератур Востока. Москва, 1988, стр. 269-285.
157. Габриели Ф. Данте и Ислам / Арабская средневековая культура и литература. Москва: Наука, 1978, стр. 203-209.
158. Габриели Ф. Основные тенденции развития в литературах Ислама / Арабская средневековая культура и литература. Москва: Наука, 1978, стр.14-30.
159. Гвоздев А.Н. Очерки по стилистике русского языка. Москва: Просвещение, 1965, 408 стр.
160. Гибб Х.А.Р. Арабская литература (Классический период). Москва, 1960, 185 стр.
161. Гринцер П.А. Санскритская поэтика и античная риторика: теория «укращений» / Восточная поэтика. Специфика художественного образа. Москва, 1983, стр. 25-61.
162. Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабомусульманской культуры. Москва: Наука, 1981, 225 стр.
163. Грюнебаум Г.Э. «Рисала фи-л-'ишк» Ибн Сины и куртуазная любовь / Арабская средневековая культура

- и литература. Москва, 1978, стр. 191-197.
164. Гулиев Т. Фузули: караван поэтических жемчужин. Баку, 1996, 72 стр.
 165. Долинина А.А. Коранические цитаты и реминисценции в «макамах» ал-Харири / Ислам. Религия, общество, государство. Москва, 1984, стр. 156-160.
 166. Жирмунский В.М. Теория стиха. Москва, 1975, 664 стр.
 167. Заходер Б.Н. История восточного средневековья (Халифат и Ближний Восток). Москва, 1951, 151 стр.
 168. Заходер Б.Н. Средиземноморье и Ближний Восток в раннее средневековье. Москва, 1940, 114 стр.
 169. Ислам. Энциклопедический словарь / Под ред. Г.Милославского. Москва: Наука, 1991, 315 стр.
 170. Кныш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма / Ислам. Религия, общество, государство. Москва, 1984, стр. 87-94.
 171. Кныш А.Д. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции / Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва, 1989, стр. 8-20.
 172. Конрад Н.И. Запад и Восток. Москва, 1972, 495 стр.
 173. Крачковский И.Ю. Арабская культура / Литература Востока. Сборник статей. Выпуск I. Петербург, 1919, стр. 24-33.
 174. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения: В 6-и т. Т. 2, Москва-Ленинград, 1956, 702 стр.
 175. Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной. Москва, 1911, 217 стр.
 176. Крымский А.Е. История новой арабской литературы.

- Москва: Наука, 1971, 793 стр.
177. Крымский А.Е. История Турции и ее литературы. Москва, 1916, 150 стр.
 178. Куделин А.Б. К интерпретации одной касыды Ал-Мутанабби / Проблемы арабской культуры. Москва, 1987, стр. 66-77.
 179. Куделин А.Б. Классическая арабо-испанская поэзия. Москва: Наука, 1973, 200 стр.
 180. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика. Москва: Наука, 1983, 260 стр.
 181. Кулизаде З. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку, 1970, 265 стр.
 182. Кухаренко В.А. Интерпретация текста. Ленинградь, 1979, 328 стр.
 183. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Ленинградь, 1971, 414 стр.
 184. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Москва: Наука, 1972, 272 стр.
 185. Луцкий В.Б. Новая история арабских стран. Москва: Наука, 1966, 371 стр.
 186. Массиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов / Арабская средневековая культура и литература. Москва: Наука, 1978, стр. 46-60.
 187. Мейлах М.Б. Язык трубадуров. Москва: Наука, 1975, 240 стр.
 188. Метафора в языке и тексте / Под ред. В.Н.Телии. Москва: Наука, 1988, 175 стр.
 189. Мец А. Мусульманский ренессанс. Москва: Наука, 1973, 473 стр.
 190. Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская

- классическая поэтика. X-XV вв. Москва, 1989, 240 стр.
191. Османов М. –Н.О. Стиль персидско-таджикской поэзии. IX-X вв. Москва, 1974, 267+296 стр.
 192. Пригарина Н.И. Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке / Восточная поэтика. Специфика художественного образа. Москва, 1983, стр. 89-108.
 193. Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: Сборник статей / Под ред. И.Ф.Муриана. Москва, 1973, 255 стр.
 194. Проблемы восточного стихосложения: Сборник статей / Под ред. И.Брагинского. Москва, 1973, 184 стр.
 195. Рифтин Б.А. Типология и взаимосвязи средневековых литератур. (Вместо введения) / Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. Москва, 1974, стр. 9-116.
 196. Родионов М.А. Ал-Мутанабби: поэт в исламском обществе X в. / Ислам. Религия, общество, государство. Москва, 1984, стр. 149-154.
 197. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом Исламе. (Перевод с англ.). Москва, 1978, стр. 373 стр.
 198. Санчес А.А. К вопросу о сущности системы арабской метрики / Арабская филология. Москва, 1968, стр. 86-95.
 199. Сеидзаде А.А. Книга иракского ученого о Фузули. (О книге Хусейна Али Махфуза «Фузули Багдади») // Известия АН. Азербайджанской ССР. Серия общественных наук. 1960, № 6, стр. 173-175.
 200. Стеблева И.В. К вопросу формирования образной

- системы лирики в классической тюркоязычной поэзии / Проблемы исторической поэтики литератур Востока. Москва: Наука, 1988, стр. 176-189.
201. Стеблева И.В. Семантика газелей Бабура. Москва: Наука, 1982, 327 стр.
 202. Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей. Перевод с англ., франц., нем., чеш., польск. и болг. яз. / Под ред. Е.Я.Басина и М.Я.Полякова. Москва: Прогресс, 1975, 469 стр.
 203. Табризи Вахид. Джам'и мухтасар. Трактат о поэтике. Критический текст, перевод и примечания А.Е. Бертельса. Москва, 1959, 157 стр.
 204. Теория жанров литератур Востока: Сборник статей / Под ред. И.В.Стеблева. Москва: Наука, 1985, 261 стр.
 205. Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Образ, метод, характер / Под ред. Г.Абрамовича. Москва, 1962, 452 стр.
 206. Тимофеев А.И. Основы теории литературы. Москва: Наука, 1976, 488 стр.
 207. Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада: Сборник статей / Под ред. Б.Л.Рифтина. Москва: Наука, 1974, 575 стр.
 208. Томашевский Б.В. Стилистика, 2-ое изд. Ленинградь, 1983, 288 стр.
 209. Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. Москва, 1930, 237 стр.
 210. Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. Москва: Наука, 1982, 261 стр.
 211. Уэллек Р., Уоррен А. Теория литературы. Москва: Прогресс, 1978, 324 стр.
 212. Ал-Фахури Ханна. История арабской литературы: В 2-

- х т. Т.1, Москва: Наука, 1953, 365 стр.
213. Ал-Фахури Ханна. История арабской литературы: В 2-х т. Т.2, Москва: Наука, 1961, 483.
214. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф.Ильичев. Москва: Советская энциклопедия, 1983, 839 стр.
215. Фильштинский И.М. История арабской литературы. X-XVIII в. Москва: Наука, 1991, 726 стр.
216. Фильштинский И.М. Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев / Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва, 1989, стр. 28-34.
217. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв.). Москва, 1971, 255 стр.
218. Фролов Д.В. К вопросу о становлении и эволюции классического арабского стиха / Проблемы исторической поэтики литератур Востока Москва, 1988, стр. 243-269.
219. Фролов Д.В. Классический арабский стих. История и теория аруда. Москва: Наука, 1991, 359 стр.
220. Фролов Д.В. Теория аруда: просодия и ритм / Проблемы арабской культуры. Москва, 1987, стр. 124-143.
221. Фролова О.Б. Поэтическая лексика арабской лирики. Ленинград, 1984, 173 стр.
222. Цветков П. Исламизм: В 2-х т. Т.1, Асхабад, 1912, 460 стр.
223. Чистякова Т.А. Арабский халифат. Москва, 1962, 156 стр.
224. Шидфар Б.Я. Абу Нувас. Москва: Наука, 1978, 232

стр.

225. Шидфар Б.Я. Арабская философская лирика /Теория жанров литератур Востока. Москва, 1885, стр. 75-116.
226. Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы (VI-XII вв.). Москва, 1974, 255 стр.
227. Шукуров Ш. Об изображениях пророка Мухаммеда и проблеме сокрытия Лица в контексте мусульманской культуры / Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва: Наука, 1989, стр. 252-268.
228. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика / Структурализм: «за» и «против». Москва, 1975, стр. 193-231.

İngilis dilində

229. Allberry A. J. Sufizm. An account of the mysticks of İslam. London, 1956, 141 p.
230. Gibb E. W. History of Ottoman poetry. vol 3, London, 1904,
231. Nicholson R.A. A literary history of the Arabs. London, 1923, 470 p.
232. Nicholson R.A. Studies in islamic poetry. Cambridge, 1969, 207 p.

İtalyan dilində

233. Bombaci A. Histoire de la litterature Turque. Paris, 1968, 412 p.

Ərəb dilində

234. ابن المعتز عبدالله. كتاب البديع، دارالحكمة، دمشق، 94 ص
235. أبو الفرج الاصفهانی. كتاب الأغاني، الجزء الأول، بيروت – لبنان، م 1994 – 1315، 621 ص
236. أحمد أمين. ضحى الإسلام، الجزء الأول، القاهرة، 1956 ،

- 432 ص
 237. أحمد أمين. ضحى الإسلام، الجزء الثاني، القاهرة، 1956 ،
- 362 ص
 238. أحمد أمين. ظهر الإسلام، الجزء الرابع، القاهرة، 1955 ، 638 ص
- ص
 239. أحمد أمين. فجر الإسلام، القاهرة، 1965 ، 334 ص
 240. البغدادي الخطيب. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الجلد الأول،
 دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 440 ص
 241. البغدادي الخطيب. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الجلد الحادي
 عشر، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 507 ص
 242. بيضوى عبدالله ابن عمرو. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، الجلد
 الرابع، استانبول، هـ 1319، 590 ص
 243. الثعالبي ابو منصور عبدالملك. يتيمة الدهر فى شعراء أهل
 العصر، الجلد الأول، بيروت
 244. الجبورى يحيى. شعر المخضر مين وأثر الإسلام فيه، بغداد،
 1964 ، 452 ص
 245. الحانى ناصر، النقد الأدبى و أثره فى الشعر العباسى، بغداد،
 1955 ، 254 ص
 246. حسن ابراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى
 والاجتماعى، الجزء الثانى، القاهرة، 1922 ، 491 ص
 247. خفاجى محمد عبدالمنعم. الحياة الأدبية بعد ظهور الإسلام، هـ
 1369- م 1949، 591 ص
 248. الخقانى على. شعراء بغداد من تأسيسها حتى اليوم، الجزء الأول،
 بغداد، هـ 1382- م 1962، 432 ص
 249. الدش محمد محمود. أبو العناهة حياته وشعره، القاهرة، هـ 1388،
 461 ص
 250. الدينورى ابن قتيبة ابن مسلم. الشعر والشعراء، الجزء الأول،
 دار الثقافة، بيروت- لبنان، 1964 ، 900 ص
 251. الدينورى ابن قتيبة ابن مسلم. عيون الأخبار، الجلد الرابع، دار
 الكتب، مصر، 1963 ، 303 ص
 252. ديوان امام على. مؤلف قطب الدين بيهقى نشابورى، تصحيح،

- ترجمة: ابو القاسم امامى، 720 ص. هـ ش 1375
253. زكريا هاشم زكريا. فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم، مطبعة نهضة، القاهرة، مصر، 613 ص
254. زيدان جرجى. تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء الثانى، دار الهلال، 400 ص
255. زيدان جرجى. تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء الثالث، دار الهلال، 365 ص
256. زيدان جرجى. تاريخ التمدن الإسلامى، الجزء الثالث، دار الهلال، القاهرة، 1958، 278 ص
257. سعيد جميل وسلوم داود. نصوص النظرية النقدية فى القرنين الثالث والرابع للهجرة، بغداد، مطبعة النعمان، 1971، 415 ص
258. سلام محمد زغلول. أثر القرآن فى تطور النقد العربى إلى آخر القرن الرابع الهجرى، دار المعارف بمصر، 1961، 333 ص
259. سلوم داود. الشاعر الإسلامى تحت نظام سلطة الخلافة، بيروت، 1978، 144 ص
260. سلوم داود. النقد الأدبى، القسم الأول، بغداد، 1967، 256 ص
261. سلوم داود. النقد الأدبى، القسم الثانى، بغداد، 1968، 152 ص
262. شرح ديوان المتنبى. بيروت - لبنان، 1968، 302 ص
263. الصاحب ابن عباد. الكشف عن مساوى شعر المتنبى، بغداد، 1965، 90 ص
264. الضابط شاكر صابر. موجز تاريخ التركمان فى العراق، الجزء الأول، بغداد، 1960، 180 ص
265. ضيف شوقى. تاريخ الأدب العربى. العصر الإسلامى، دار المعارف بمصر، 1963، 491 ص
266. عاشور سعيد. تاريخ العلاقات بين الشرق فى العصور الوسطى، بيروت، 1972، 368 ص
267. العانى سامى. دراسات فى الأدب الإسلامى، بغداد، 1968، 300 ص
268. العزاوى عباس. تاريخ الأدب العربى فى العراق، الجلد الأول، مطبعة الجمع العلمى العراقى، هـ 1380 - م 1960، 424 ص
269. العزاوى عباس. تاريخ الأدب العربى فى العراق، الجلد الثانى،

- مطبعة الجمع العلمي العراقي، ه 1382 - م 1962، ص 420
270. العلوجى عبد الحميد. حكومات بغداد منذ تأسيسها حتى عهدها، بغداد، 1962، ص 31
271. الغزالي أبو حامد محمد. إحياء علوم الدين، الجزء الأول، القاهرة، ه 1378 - م 1967، ص 476
272. الغزالي أبو حامد محمد. إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، القاهرة، ه 1378 - م 1967، ص 684
273. الغزالي أبو حامد محمد. كتاب بحر المحبة فى أسرار المودة فى تفسير سورة يوسف، مصر، 1964، ص 164
274. فضولى محمد. مطلع الاعتقاد و القوائد العربية، دار الطبع لأكاديمية العلوم فى آذربايجان، باكو، 1958، ص 212
275. القرآن الكريم
276. محفوظ حسين على. فضولى البغدادي، بغداد، ه 1378 - م 1958، ص 46
277. المدور جميل نخلة. حضارة الإسلام فى دار السلام، القاهرة، طبع بالمطبعة الأميرية بولاق، 302 ص
278. المصرى حسين مجيب. فى الأدب الإسلامى. فضولى البغدادي أمير الشعر التركى القديم، القاهرة، 1967، ص 832
279. المصرى حسين مجيب. دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن، القاهرة، 1962، ص 606
280. مطلع الاعتقاد و القوائد العربية للشاعر فضولى، دراسته و مراجعه عبد اللطيف بندراغلو، بغداد، 1994، ص 126

Fars dilinda

281. الرازى شمس الدين محمد بن قيس. المعجم فى معايير أشعار العجم، تهران، 1314
282. سام مرزه. تحفة سامى، تهران، 1314 شمسى

Поэтическое наследие Физули на арабском языке

РЕЗЮМЕ

Монография посвящена обстоятельному и систематическому изучению в контексте арабских поэтических традиций тематических направлений поэтического наследия Физули на арабском языке, что свойственно всему творчеству поэта. Изучение арабоязычного поэтического наследия Мухаммеда Физули, создателя на трех языках различной тематики и жанра превосходных образцов искусства, актуально также с точки зрения определения путей развития арабоязычной азербайджанской литературы и, вообще, своеобразного проявления арабского языка как языка азербайджанской классической литературы.

В монографии представлены обстоятельные сведения о своеобразии и путях развития Багдадской литературной среды эпохи Физули. Затем рассматриваются идейно-тематические особенности поэтического наследия Физули на арабском языке, изучение же социально-нравственных, философско-эстетических идеалов, концепции любви анализируются в контексте мировоззрения и общих свойств творчества поэта.

В исследовании впервые анализируется своеобразие художественного решения в арабоязычном наследии ряде тем, характерных для всего творчества Физули, а также отношение поэта к суфизму и хуруфизму. При изучении идейно-художественных особенностей поэтического насле-

дия Физули на арабском языке, в монографии прослеживается художественная структура стихов, определяется система художественных функций - рифма, ритм и поэтический образ, которым поэт придавал преимущественное значение.

Особое внимание в монографии уделено изучению арабоязычных стихов Физули в контексте арабских традиций. Исходя из конкретных поэтических фактов с точки зрения как формы так и содержания этих стихов, становится очевидным тесная связь его с образами арабской поэзии и выявляется творческое использование Физули поэтических традиций таких арабских поэтов как Кейс ибн Мулаввах, Джамиль ибн Мамар, Хассан ибн Сабит, Каб ибн Зухайр, Мутанабби.

В заключении подводятся итоги всему исследованию и делаются соответствующие выводы.

Fizuli's poetic heritage in Arabic

SUMMARY

The monograph has been devoted to the Fizuli's poetic heritage in Arabic, to the large and systematic research of its subject directions and the context of Arabian poetical traditions characteristic for its general activity.

The research of the poetic heritage in Arabic by Fizuli – created great literary samples on different contents and genres in three languages – is topical from the point of developing directions of Azerbaijan literature, generally of following the appearance features of the Arabic language as a classical language in Azerbaijan literature.

Major information about Fizuli's time, the developing directions and features of Bagdad literary atmosphere is given in monograph. Then the thought – content features of Fizuli's poetic heritage in Arabic have been found out, the themes of the odes have been analyzed on the context of the poet's outlook and on the common features of his activity by following poet's social-moral, philosophical – aesthetic thoughts and love conception.

Literary solution features of some subjects characteristic for Fizuli's common activity are investigated for the first time in the research work of the poet's odes in Arabic, the poet's attitude to mysticism and to ancient sect of alphebet has been analyzed by explaining the meaning of abstraction in artistic commentary of beauty and love in the odes.

Having been researched the artistic – aesthetic features of Fizuli’s poetic heritage in Arabic the artistic structure, genre and composition characters of the odes are investigated, poetic qualities, artistic – descriptive means are shown in the research on the base of classical eastern poetic theory.

In the monograph special attention is given to the research on the context of Arabian poetic traditions in typological – comparative way of Fizuli’s poetic heritage in Arabic, the communication with Arabic poetry examples from the point of form and content of the odes has been shown, Fizuli’s inheritance connections have been desined with outstanding Arabian poets as Geys Ibn Mulavvah, Jamil Ibn Mamar, Hasan Ibn Sabit, Kab ibn Zuheyr and Mutanabbi.

In closing, relevant conclusions are drawn, once the over – all study is summed up.

دراسة التّراث الشعريّ العربيّ لفضوليّ البغداديّ

"بجمال شعريّ أصبح العراق العربيّ جنّاناً"

محمد فضوليّ

لقد جرت بحوث مهمّة وقيّمة في مجال دراسة الأدب الأذربيجانيّ المدوّن باللّغة العربيّة، وهو فرع من الأدب الأذربيجانيّ الكلاسيكيّ. تكتسب القصائد العربيّة للشاعر الأذربيجانيّ الكبير "محمد فضوليّ" (1494 - 1556) أهميّة خاصّة بين النماذج الشعريّة التي أبدعها الكلاسيكيّون بالعربيّة، الّذين كتبوا أعمالاً باللّغات التّركيّة الأذربيجانيّة والعربيّة والفارسيّة.

عُرف "محمد فضوليّ"، الممثل الفدّ للأدب الأذربيجانيّ في القرن السّادس عشر، بصفته شاعراً قوياً وكاتبَ نثر موهوباً ومفكراً بارزاً. لخصّ "محمد فضوليّ" أعظم إنجازات الأدب الشّفويّ والمكتوب لشعوب الشّرق بشكل فنيّ من خلال إبداع نماذج مثاليّة أدبية في موضوعات وأنواع مختلفة بثلاث لغات ونشأ بصفة مربّ على مشترك وخليفة شرعيّة للثقافات التّركيّة والفارسيّة والعربيّة. وبالنّظر إلى اتّساع النّطاق التّاريخيّ والجغرافيّ لإبداع فضوليّ وتأثيره الفنّيّ الكبير، فإنّ دراسة التّراث الإبداعيّ للشاعر باللّغة العربيّة لها أهميّة كبيرة. على وجه الخصوص، فإنّه يحمل طابعاً هاماً على ضوء دراسة العلاقات الأدبيّة الأذربيجانيّة العربيّة.

ومعلوم أن العرب، الذين توحدوا في دولة واحدة بسبب انتشار الإسلام منذ القرن السابع، وسَّعوا حدود هذه الدولة من الصين إلى إسبانيا في وقت وجيز. إن إشراك الشعوب ذات التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المختلفة في تكوين الحضارة الإسلامية من خلال انضمامها في الخلافة واسعة النطاق قد حدّد تطورها الثقافيّ المستقبل على مستوى عال. إذ تطوّر الأدب الشرقيّ في العصور الوسطى كأدب وثيق الصلة بالحضارة الإسلامية العامة واللغة المقدّسة - اللغة العربيّة، التي أنزل بها كتاب الإسلام المقدّس، القرآن الكريم. ونتيجة لذلك، أصبحت اللغة العربيّة لغة كلاسيكيّة لأدب عدد من شعوب الشرق الأوسط. وليس من الصدفة أن المستشرق البارز "أ. كريمسكي" (A. Krymsky) (1942 - 1971) أشار إلى أن "اللغة العربيّة هي جزء لا يتجزأ من العالم الإسلاميّ بأسره، ولها طابع مقدّس وعلميّ"، وقارن اللغة العربيّة باللّاتينية، التي لعبت دوراً مهماً بمثابة لغة الكنيسة والعلم والثّقافة لشعوب أوروبا الغربيّة والوسطى في العصور الوسطى.

وتجدر الإشارة إلى أن الهيمنة الفريدة للغة العربيّة، بمفرداتها الثريّة، التي منحها العرب للشعوب التي غزوها، كانت حاجزا على ظهور الأدب وتطوره باللغات المحلية. فيما بعد أثرت هذه اللغة في تطوير الآداب المحلية لتلك الشعوب تأثيراً قوياً، مما يُعدّ عاملاً رئيساً يميّز الأدب الكلاسيكيّ الذي يحمل طابعاً معيارياً بدوافعه الفكرية والموضوعية وخصائصه الشكليّة ونظامه التراكيب والاستعارات.

قدّم الكتاب والشعراء الأذربيجانيون المشاركون بنشاط في تطوير الحضارة الإسلاميّة، مثل الشعوب الأخرى التي اعتنقت الإسلام، خدمة لا

تُقدَّر بثمن في صقل اللُّغة العربيَّة بصفتها لغة للعلم واكتسابها الإمكانيات اللامنتهية للتعبير، وتحولها إلى لغة شعريَّة رائعة. على الرِّغم من أنَّ أقدم أمثلة الشَّعر العربيِّ في أذربيجان يعود تاريخه إلى القرن العاشر، إلَّا أنَّه نشأ بين الأذربيجانيِّين الذين أسرههم العرب خلال الفتوحات وأخذهم إلى مكَّة والمدينة في القرنين السَّابع والثَّامن، الشَّعراء مثل "إسماعيل بين يسار" و"موسى شهوات" و"أبو العبَّاس الأعمى" وغيرهم، دخلوا تاريخ الأدب باسم "الشَّعراء الموالي". دوَّن هؤلاء الشَّعراء باللُّغة العربيَّة وأبدعوا أعمالاً فنيَّة رائعة أذهلت العرب " (م. محمودوف)، جابوا بنفس جديد إلى الأدب العربيِّ من خلال أعمالهم. عموماً، تجدر الإشارة إلى أنَّ أعمال الشَّعراء والكتَّاب الأذربيجانيِّين، الذين ألَّفوا باللُّغة العربيَّة في الحقبة التَّاريخية العظيمة، التي تشمل القرنين السَّابع والسادس عشر، لعبت دوراً كبيراً في تكوين الأدب الأذربيجانيِّ الكلاسيكيِّ وتطويره. وأشار البروفيسور "م. محمودوف" (1938 - 1991)، الَّذي قدَّم خدمات لا بديل لها في دراسة الأدب الأذربيجانيِّ المدوَّن بالعربيَّة، إلى أنَّ "تدوين الشَّعر بلغة أجنبيَّة لا يقتصر على معرفة التَّفاصيل الدَّقيقة لتلك اللُّغة. لا يمكن تنفيذ مثل هذه المهمَّة الصَّعبة، إذا لم يكن عالم الصُّور وأسلوب التَّعبير والمبادئ الجماليَّة ونظام الوزن والقافية للشَّعر الأجنبيِّ "أصيلاً" للشَّاعر، ولا يمنع عن تخيله الشَّعريِّ الحر".

أكَّد الشَّعراء الأذربيجانيُّون البارزون مثل "خاقاني الشَّيرواني" في القرن الثَّاني عشر، و"ذوالفقار الشَّيرواني" في القرن الثَّالث عشر، و"القاضي برهان الدِّين" في القرن الرَّابع عشر، و"حامدي" و"عماد الدِّين نسيمي" في القرن

الخامس عشر، وأخيراً "محمد فضولي" في القرن السادس عشر على حقيقة هذه المهمة من خلال النماذج الشعرية التي ألفوها باللغة العربية، وقدموا نماذج عربية أدبية رائعة إلى الأدب الأذربيجاني. وبهذا المعنى، فإن دراسة قصائد فضولي العربية لها أهمية كبيرة وملحة من حيث تتبّع تطور الأدب الأذربيجاني باللغة العربية، وملامح ظهور اللغة العربية بمثابة لغة كلاسيكية في الأدب الأذربيجاني عامة.

تمكّن فضولي، الذي أمضى حياته كلها في العراق على مفترق طرق اللغتين، من الكتابة بطلاقة بثلاث لغات، وذلك بفضل الفرص التي أتاحتها له الزمن والبيئة. يكتب فضولي عن هذا الموضوع في إحدى قطعه بالفارسية:

"فتحتُ لأهل العالم مائدة جميلة من الكلام
وضعتُ عليها كل أنواع النعم التي تزيد المتعة
أيّا كان الضيف الذي يأتي إليها، ولا أحجل
سواء أن يكون تركياً، أو فارسياً، أو عجمياً
من يأتي إليها خلّي يأتي، ويأخذ ماذا يريد
إنها نعمة لا تنضب، ومائدتي لا نقص لها".

وأشار الشاعر في هذه القطعة إلى أن تراثه الفني يقوم على ثلاثة أعمدة، وكرّر ذلك في مدخل ديوانه بالتركية، ذكر فيها قصائده العربية: "في حين أنّ هناك الكثير من الأشخاص المتميزين بين العرب والعجم والأتراك، فلا يوجد من يمتلك كل السمات اللغوية، وجميع المهارات الشعرية والنثرية مثلك".

يُظهر الشّاعر على ما يبدو في هذه المقدّمة، أنّه مؤلّف الأراجيز باللّغة العربيّة. كما تحدّث الشّاعر في مدخل ديوانه الفارسيّ عن قصائده العربيّة: "أحياناً كنتُ أكتب القصائد باللّغة العربيّة وأفرح من يتقن العربيّة بقصائد مختلفة. لم يكن الأمر صعباً بالنّسبة لي، لأنّ لغة مناقشاتي العلميّة كانت العربيّة". يتبين من الكلمات الواردة أعلاه أن فضوليّ اليّ يمتلك كلّ السّمات اللّغويّة كان يعدّ قصائده العربيّة جزءاً من عالمه الإبداعيّ الواسع ويفتخر بهذه القصائد بإفراحه متقني اللّغة العربيّة. لكن، نشير بالأسف الشّديد إلى أنّ قصائد فضوليّ العربيّة هي الجزء الأقلّ دراسة من تراثه الإبداعيّ. ويجب أن يؤكّد على أنّ دراسة الديوانين التّركيّ والفارسيّ لفضوليّ من حيث التّحليل الفنّي لمختلف المواضيع تشكّل أساس التّوجّه العلميّ المستقلّ في النّقد الأدبيّ. من هذا المنطلق، وعلى الرّغم من ظهور مؤلّفات علميّة واسعة وغنيّة على ضوء دراسة الديوانين التّركيّ والفارسيّ من مختلف الجوانب (تاريخياً، وشعرياً، ونقداً نصيّاً، وفلسفيّاً، ولغويّاً)، كانت هناك فراغ كبير في دراسة القصائد العربيّة للشّاعر. رغم دراسة عدد من القضايا الخاصّة بالإبداع الكامل للشّاعر مثل مفهوم الحبّ، وأفكاره الفلسفيّة والدينيّة، واستنتاجاته الأخلاقيّة والجماليّة، وموقفه من التّصوّف وإلخ، على أساس ديوانيه التّركيّة والفارسيّة، إلّا أنّ التّجسيد والتّفسير الفنّيّ لهذه القضايا في قصائده العربيّة لم تُدرس بشكل جيد. في ظلّ هذه الطّروف أنّ الدّراسة الشّاملة والمنظّمة لقصائد فضوليّ العربيّة، وتقييمها الأدبيّ الموضوعيّ، تظهر واحدة من القضايا الملحّة في تاريخ الأدب الأذربيجانيّ. من ناحية أخرى، فإنّ هذا مهمّ للغاية من حيث دراسة نمطيّة ومقارنة لقصائد فضوليّ العربيّة على أساس

التقاليد الشعري العربي، وتحديد مكانتها وأهميتها في الشعر العربي، وتقييم موهبة فضولي الفنية في اللغة العربية بشكل شامل.

ويجب الإشارة إلى أن قصائد فضولي العربية تتكوّن من 460 بيتاً. 11 من هذه القصائد كاملة وواحدة في شكل مجزأ، وتتكوّن من 7 أبيات. والقصائد التي تختلف في الحجم تكون أكبرها 62 بيتاً، وأصغرها 21 بيتاً. صدرت هذه القصائد لأول مرة بواسطة "حميد آراسلي" (1909 - 1983) في باكو عام 1958، مع كتاب "مطلع الاعتقاد" لفضولي، على أساس نسخته سانت بطرسبرغ. وفيما بعد، تحديداً في عام 1987، نشر الباحث العراقي م.م. بيّات مقالاً عن القراءة الصحيحة لقصائد فضولي العربية في العدد 44 لمجلة "صوت الاتحاد"، المنشورة في بغداد. أشار م. بيّات، إلى وجود بعض أخطاء الاستنساخ في قصائد فضولي العربية، ولفت الانتباه إلى أهمية تصحيح هذه الأخطاء حسب إيقاع بحر العروض، وكتب في نهاية المقال نصاً نقدياً عن خمس قصائد. أعيد طبعه عام 1994 في بغداد مع بعض التعديلات التي قام بها الباحث والكاتب التركماني العراقي "ع. بندر أوغلو" (1937 - 2008). نظراً لوجود أخطاء الاستنساخ في طبعة باكو على نسخته سانت بطرسبرغ الأصلية، استخدمت طبعات بغداد لقصائد فضولي العربي كمصدر رئيس في البحث. نشير إلى أن نسخة باكو لها أهمية كبيرة من حيث تعريف قصائد فضولي العربية بمحبي إبداع فضولي والباحثين في العالم. ونذكر أن المجلد الرابع لأعمال فضولي، المنشور عام 1961، تضمن ترجمة أدبية لقصائد الشاعر العربية أعدّها العالم الراحل "م. علي زاده" (1911 - 1994). مع ذلك، فإنّ هذه القصائد لا تخلو عن العيوب والأخطاء،

بسبب ترجمتها من نسخة سانت بطرسبرغ، مما يؤدي إلى سوء الفهم للقصائد وتشويه فكرة القصائد ومضمونها. لهذا السبب، كان المرغوب في إعداد نصّ خالٍ من الأخطاء النصّية والعيوب لقصائد فضولي العربية وترجمتها الحرفيّة الجديدة خلال عملية البحث. ويجدر التأكيد هنا على أنّ المستشرق البارز "إ. بيرتلز" (E. Bertels) (1890 – 1957) نشر في نهاية مقاله تحت عنوان "قصائد فضولي العربية" الترجمة الحرفيّة للقصيدتين. روجع إلى هذه الترجمة الحرفيّة أيضاً أثناء الدّراسة، كانت هذه الترجمة تختلف عن الترجمة الأدبيّة لقصائد فضولي العربية المنشورة عام 1961 بطلاقة النصّ واكتماله.

على الرّغم من أنّ قصائد فضولي العربية هي أحد العناصر التي تحدّد اتجاه إبداعه الأدبيّ، إلّا أنّه لا يمكن دراستها بشكل منفصل عن إبداعه الكامل. ومن أجل التأكيد على هذا المعنى أو ذلك في هذه القصائد التي تعكس السّمات الفنّيّة الخاصّة بإبداع فضولي، ولتحديد بعض السّمات المميّزة لرؤية الشّاعر وإبداعه، روجع إلى أعماله الأخرى، واستند على تراثه الأدبيّ. ويجب الحساب أنّ فضولي استخدم في أعماله الأذربيجانيّة اللّغة العربيّة أيضاً، وكتب بعض السّطور والأبيات والمقاطع باللّغة العربيّة وأبدع الملمّعات. وتشتمل هذه الملمّعات على القصائد العربيّة في ديوانيه التّركيّة والفارسيّة، وبعض الأبيات من قصيدة "ليلي والمجنون".

تدرس هذه الأبيات بسبب أهمّيّتها في اتّباع إتقان فضولي للّغة العربيّة ومقارنة قصائده العربيّة. تبحث الدّراسة لأوّل مرّة خصائص الحلّ الفنيّ لعدد من القضايا الخاصّة بإبداع فضولي الكامل في قصائده العربيّة وتتبع معاني

القصائد - الأفكار الشعريّة للشاعر بالعربيّة، وإظهار الطبقات الدلاليّة المختلفة، وتحليلها في سياق رؤية الشاعر والجوانب العامّة لإبداعه، وتوضيح ماهية الاستعارة في التفسير الفنّي لمفاهيم الجمال والحبّ في القصائد، وتحليل موقف الشاعر تجاه التّصوّف والحروفية. بالإضافة إلى ذلك، ولأوّل مرّة دُرست قصائد فضولي العربيّة على ضوء التّقاليّد الشعري العربيّ، وكذلك علّقت على ارتباطها مع النّمادج الشعريّة العربيّة مضمونا وشكلا، وتجليات مميزات الشعر العربيّ في هذه القصائد بشكل مقارن. حدّدت علاقات وراثيّة لفضولي مع شعراء العرب البارزين مثل "قيس بن ملوح" و"جميل بن معمر" و"كعب بن زهير" و"حسان بن ثابت" و"المتنبّي". وفي الوقت نفسه، دُرست السّمات الشعريّة للقصائد ووسائل الوصف الفنّيّ على أساس النّظريّة الكلاسيكيّة للشاعريّة الشّرقية، وكُشف عن التّعبير الشعريّ و السّمات المشتركة العامّة مفردات اللّغة.

وهكذا، فإنّ دراسة "تراث فضوليّ الشعريّ العربيّ" تحدّد مكانة القصائد العربيّة، وهي جزءاً لا يتجزأ من إبداع فضولي، في تراثه الأدبيّ وفي الشعر العربيّ أيضاً. ونتيجة لذلك أعطيت القيمة العلميّة الحقيقيّة لهذه القصائد.

ADLAR GÖSTƏRİCİSİ ŞƏXS, SÜLALƏ VƏ TƏRİQƏT ADLARI

| | |
|-------------------|--------------------------|
| A.Bombaçı | 94 |
| A.Dolinina | 181 |
| A.Kölpınarlı | 71 |
| Abbas Əl-Əzzavi | 19, 30, 45,70 |
| Abbasilər | 31 |
| Abid ibn əl-Əbras | 179 |
| Adəm peyğəmbər | 180, 181,182 |
| Aida Qasımova | 80, 178, 184, 189 |
| Ali | 18 |
| Azadə Musayeva | 34, 36, 38 |
| Azadə Rüstəm | 88, 94 |
| | |
| B.Şidfar | 92, 152 |
| Bertels Y. | 14, 19, 20, 22, 23 və s. |
| Bilal | 157 |
| Braginski V. | 33, 105 |
| | |
| Cəmil ibn Məmər | 15, 86 |
| | |
| Davud peyğəmbər | 179 |
| | |
| Elmi Bağdadi | 38 |
| | |
| Ə.Bəndəroğlu | 13, 19, 20, 25 |
| Ə.İnan | 19, 24, 70 |
| Ə.Qaraxan | 18, 32, 70, 80 |
| Ə.Məmmədov | 70 |

| | |
|-----------------------|---------------------|
| Ə.Sami | 24 |
| Ə.Səidzadə | 19, 24, 70 |
| Ə.Şerdust | 29 |
| Əbu Bəkr ibn Əl-Ərəbi | 117 |
| Əbu Hamid Qəzali | 99, 183 |
| Əbu Məhəmməd əl-Qarii | 83 |
| Əbu Mənsur əs-Səalibi | 94, 133 |
| Əbu-l-Abbas Əl-Əma | 10 |
| Əbu-l-Ətahiyyə | 188 |
| Əbu Yəzid Bistami | 117 |
| Əhdi Bağdadi | 17, 18, 27, 35 |
| Əhməd Əmin | 42 |
| Əhməd Kabaklı | 93 |
| Əl-Əskəri | 163, 179 |
| Əl-Əşə | 179 |
| Əli Fəhmi | 168 |
| Əta Tərzibaşı | 20, 24, 28 |
| | |
| F.Rouzentel | 98 |
| Fərid əd-Din Əttar | 97 |
| Fəzli | 36 |
| Fuad Qasımzadə | 100 |
| | |
| Gövhər Baxşəliyeva | 16, 81, 92 |
| | |
| H.Araslı | 13, 20, 28, 34 |
| H.Hüseynov | 19, 179 |
| H.M. Əl-Misri | 19, 25, 30, 45, 55 |
| H.Mazıoğlu | 20, 25, 81, 85, 130 |
| Harut və Marut | 187 |
| Hafiz | 24 |

| | |
|-------------------------|---------------------|
| Həllac Mənsur | 64 |
| Hənnə əl-Fəxuri | 42 |
| Həsiri | 41 |
| Həssan ibn Sabit | 15, 115, 201 |
| Həsən Çələbi Kınalızadə | 35 |
| Həzrət Əli | 55, 58, 61, 74, 106 |
| Hüseyn Əli Məhfuz | 19, 26, 30 |
| X.A.Gibb | 80 |
| Xaqani Şirvani | 11 |
| Xacə Salman | 17 |
| Xəlifə Məmun | 31 |
| Xəlifə əl-Mənsur I | 31 |
| Xətib Təbrizi | 160 |
| Xızır əleyhissəlam | 186, 187 |
| İ.Filştinski | 42 |
| İ.Həmidov | 15, 29 |
| İbn Əbbad | 95 |
| İbn əl-Mutəzz | 154, 171, 176 |
| İbn Fərid | 92 |
| İbn Quteybə | 130 |
| İbn Sina | 89, 90 |
| İbrahim peyğəmbər | 183, 185 |
| İsa Məsih | 135 |
| İsmayıl ibn Yəssar | 10 |
| İsmayıl Hikmət | 34, 38, 41 |
| Kəb ibn Zühəyr | 15, 110, 115, 201 |
| Kələyi | 38 |
| Kraçkovski İ. | 42 |

| | |
|-----------------------------|-------------------------|
| Krimski A. | 10, 42, 44 |
| Q.F.Qryunebaum | 137 |
| Qazi Bürhanəddin | 11, 189 |
| Qeys ibn Müləvvəh | 15, 81, 83 |
| Qeys Razi | 160 |
| Qudamə ibn Cəfər | 130 |
| L.Massinyon | 137 |
| Ləbid ibn Rabiə | 178 |
| Loğman ibn Ad | 179 |
| M.E.Kaan | 68 |
| M.Əlizadə | 14 |
| M.F.Köprülüzadə | 93 |
| M.Körpülü | 93 |
| M.Quluzadə | 20, 22, 30, 70 |
| M.M.Bayat | 13, 16, 19, 28 |
| M.Mahmudov | 11 |
| Mahmud Şəbüstəri | 64 |
| Məmməd Cəfər | 67, 95 |
| Məhəmməd bin Tavit ət-Tancı | 20, 23 |
| Məhəmməd Füzuli | 9, 10, 12, 13, 14 və s. |
| Məhəmməd peyğəmbər (s.a.s) | 106, 108, 115, 131 |
| Məhəmmədəli Tərbiyə | 18 |
| Məruf ər-Rusafi | 28 |
| Məryəm | 135 |
| Mir Cəlal | 16, 138 |
| Mirzə İbrahimov | 48 |
| Mövlana Cəlaləddin Rumi | 93 |
| Musa peyğəmbər | 185, 186 |

| | |
|-------------------------|----------------------|
| Musa Şəhəvat | 10 |
| Mütənəbbi | 15, 133, 135, 201 |
| N.Priqarina | 94 |
| Nəbiğə əz-Zubyani | 179 |
| Nəsib Cümşüdoğlu | 77, 102 |
| Nəsimi | 11, 70, 72, 158, 164 |
| Nəsirəddin Tusi | 160 |
| Nizami Cəfərov | 85 |
| Nizami Gəncəvi | 59, 87, 164 |
| O.Dante | 118 |
| O.Frolova | 142 |
| Osmanlılar | 31, 32, 44 |
| R.Fəseh | 80 |
| Rəşidəddin Vətvət | 160 |
| Rindi Bağdadi | 36 |
| Ruhi Bağdadi | 39, 40, 70 |
| S.Əliyev | 20, 22, 28, 30, 140 |
| Sadiqbəy Əfşar (Sadiqi) | 18, 19, 27 |
| Salman Mümtaz | 34 |
| Sam Mirzə | 17 |
| Seyf əd-Dövlə | 133 |
| Sədi | 24 |
| Səfəvilər | 31, 32, 70, 71 |
| Süleyman peyğəmbər | 179 |
| Süruri | 70 |
| Şah Abbas | 18 |

| | |
|-----------------------|----------------|
| Şah İsmayıl Xətai | 17, 70 |
| Şəmsi Bağdadi | 35, 36 |
| Şihabəddin Sührəvərdi | 114, 184 |
| Şövqi Dayf | 81 |
| | |
| Tofiq Hacıyev | 99 |
| Tüfeyli | 70 |
| | |
| V.Feyzullayeva | 20, 27, 30, 76 |
| V.Cəfər | 16, 28 |
| Vasim Məmmədəliyev | 102 |
| Vereşagin M.C. | 19, 20 |
| Vəhid Təbrizi | 160, 189 |
| | |
| Yunus Əmrə | 93 |
| | |
| Zehni Bağdadlı | 39 |
| Ziya Bünyadov | 102 |
| Züheyr ibn Əbu Sulmə | 179 |

ƏSƏR VƏ QAYNAQ ADLARI

| | |
|--|-------|
| «Azərbaycan-ərəb ədəbi əlaqələri tarixindən səhifələr» | 29 |
| «Bəngü-Badə» | 121 |
| «Cəmi müxtəsər» | 189 |
| «Daneşməndane-Azərbaycan» | 18 |
| «Divanu-l-məani» | 179 |
| «Eşq haqqında risalə» | 90 |
| «Əl-Futuhət əl-Məkkiyyə» (Məkkə açıqlamaları) | 118 |
| «Ərəb fəlsəfi lirikası» | 92 |
| «Füzuli əl-Bağdadi» | 24,26 |
| «Füzuli. Həyatı və əsəri» | 18 |
| «Füzuli və türkcə divanından seçmələr» | 25 |
| «Füzulinin ərəbcə divanı» | 15,24 |
| «Füzulinin ərəbcə qəsidələri» | 29 |
| «Füzulinin ərəbcə şeirləri» | 14,20 |
| «Füzulinin qəsidələri» | 27 |
| «Gülşəni-şüara» | 17,35 |
| «Hədəyiq əs-sehr fi dəqayiq əş-şer» (Poeziyanın incəliklərində sehr bağçaları) | 160 |
| «Hədiqətus-süəda» | 108 |
| «Xosrov və Şirin» | 87 |
| «İlahi komediya» | 118 |
| «İraqda neoklassik poeziya» | 28 |

| | |
|---|-------|
| «Kitəbul-bədi» | 154 |
| «Kitəbu bəhrul-muhabbəti fi əsrari-l-mavaddə» (Sevginin sirlərinə dair eşq dənizi kitabı) | 117 |
| «Kühül-Əxbar» | 18 |
| «Qədim türk şeirinin əmiri Füzuli Əl-Bağdadi» | 19 |
| «Leyli və Məcnun» | 15 |
| «Masariul-uşşaq» (Aşıqlərin ölümü) | 83 |
| «Matləul-etiqađ» | 13,23 |
| «Məcməul-xəvas» | 18,19 |
| «Məntiq ət-teyr» | 97 |
| «Məsnəvi» | 94 |
| «Miratül-üşşaq» | 101 |
| «Nəhcul-Bəlağə» | 128 |
| «Nur çeşməsi» | 29 |
| «Təzkiyətuş-şüəra» | 35 |
| «Təhfeyi-Sami» | 17 |
| «Rind və Zahid» | 65 |
| «Rus şərqşünaslığında Füzuli irsinin öyrənilməsi tarixindən» | 24 |
| «Saut əl-İttihəd» (Birlik səsi) | 13 |
| «Şikayətnamə» | 166 |
| «Yətimətu-d-dəhr fi şüərai əhli-l-asr» (Dövrün şairləri haqqında dövrənin yeganəsi) | 94 |

TERMİNLƏR

| | |
|---------------|----------------------|
| abstrakt | 132, 148 |
| aforizm | 137 |
| allegoriya | 92 |
| antiteza | 98, 171 |
| antonim | 171 |
| assosiasiya | 145, 166, 174 |
| | |
| beyt | 15, 17, 18, 26 və s. |
| bədi' | 43, 79 |
| bəlağət | 121, 136 |
| bəhr | 189 |
| bilinqvizm | 192 |
| | |
| cinas | 175, 195 |
| | |
| qafiyə | 11, 17, 22, 25 və s. |
| qəsidə | 12, 13, 15, 16 və s. |
| qəzəl | 12, 19, 23, 36 |
| qissə | 178, 180, 181, 187 |
| | |
| divan | 12, 17, 19, 23 |
| | |
| ekspressivlik | 149 |
| epitet | 151 |
| epos | 152 |
| esxatologiya | 183 |
| | |
| əruz | 17, 189, 201 |

| | |
|---------------|-------------------|
| fəxryyə | 135 |
| hürüfilik | 15, 24, 69, 74 |
| hüsnü-l-xuruc | 139 |
| hüsnü-t-təlil | 173 |
| xitab | 148, 153 |
| ikfa | 25 |
| istiarə | 154, 155, 159 |
| iştiaq | 27, 175 |
| klassisizm | 43 |
| kompozisiya | 135, 139, 201 |
| mədhiyyə | 23, 45, 115 |
| məcaz | 25, 154, 161 |
| məsnəvi | 12 |
| metafora | 154, 155 |
| mifologiya | 187 |
| minacat | 22 |
| mübaligə | 167, 170 |
| müləmmə | 15, 115 |
| nəsib | 76, 131, 132, 179 |
| nəsr | 12, 26 |
| nət | 23, 109, 136 |
| nəzirə | 110 |
| nəzm | 12, 26 |
| panteizm | 64, 70 |
| parallelizm | 195 |

| | |
|------------------------|-------------------|
| semantika | 142 |
| sinkretizm | 198, 200 |
| sinonim | 144, 146, 151 |
| siyaqətul-ədad | 174, 175 |
| struktur | 110, 130 |
| sufizm | 13, 64, 69 |
| | |
| raddu-l-əcz alə-s-sadr | 175, 176 |
| realizm | 198 |
| rəvi | 192 |
| romantizm | 198 |
| rübai | 26, 107, 115 |
| | |
| tasdir | 176 |
| təcnis | 196 |
| təxəllüs | 139 |
| təlmih | 178, 182, 188 |
| tənsiqus-sifat | 174, 175 |
| təsəvvüf | 56, 68, 91 |
| təşbih | 24, 154, 159, 171 |
| təzad | 158, 171, 195 |
| təzkirə | 17, 18 |
| trubadur | 90, 134 |
| tuyuğ | 196 |
| | |
| üzri | 81, 90, 201 |
| | |
| vəzn | 11, 22, 189 |

COĞRAFİ ADLAR

| | |
|--------------|--------------------------|
| Asiya | 15 |
| Azərbaycan | 13, 18, 24, 35 və s. |
| Babil | 187, 188, 193 |
| Bağdad | 17, 26, 31, 33, 34 və s. |
| Ceyhun çayı | 18 |
| Çin | 9 |
| Diyarbəkir | 17 |
| Əndəlus | 9 |
| Həmədan | 133 |
| Hillə | 26, 188 |
| İraq | 31, 32, 45 |
| İran | 121 |
| İsfahan | 11 |
| İsgəndəriyyə | 13 |
| İspaniya | 9 |
| Kərbəla | 26, 121 |
| Mədinə | 10 |
| Məkkə | 10 |
| Nəcəf | 121 |

| | |
|-----------------|--------|
| Sankt-Peterburq | 13, 14 |
| Şam | 45 |
| Şirvan | 41 |
| Təbriz | 10 |
| Urmiya | 11 |
| Zaqafqaziya | 13 |

QURANI-KƏRİM

| | |
|------------------|-------------------------|
| əl-Bəqərə surəsi | 67, 107, 116, 119 və s. |
| əl-Cumua surəsi | 107 |
| əl-Əhzab surəsi | 112, 113 |
| əl-Ə'raf surəsi | 105, 119, 120, 182 |
| əl-Fəcr surəsi | 31 |
| əl-Hədid surəsi | 79 |
| əl-Hicr surəsi | 68, 69, 183 |
| əl-Kəhf surəsi | 52, 186, 189 |
| əl-Maidə surəsi | 79, 116 |
| ən-Nur surəsi | 114 |
| ər-Rəhman surəsi | 102 |
| əs-Saffat surəsi | 67 |
| əs-Səcdə surəsi | 68 |
| əş-Şəms surəsi | 67 |
| ət-Tövbə surəsi | 116 |
| Hud surəsi | 119 |
| İsra surəsi | 118 |
| Qaf surəsi | 79 |
| Loğman surəsi | 68 |
| Məryəm surəsi | 120, 185 |
| Taha surəsi | 120, 182, 185 |
| Tin surəsi | 74 |
| Yunus surəsi | 119, 120, 183 |
| Yusif surəsi | 63 |

CÜMŞÜDLÜ RUHƏNGİZ AYDIN QIZI

FÜZULİNİN ƏRƏBCƏ POETİK İRSİ

Çapa imzalanmışdır: 15.11.2012

Ç.v.: 15

Tiraj: 300

“R.M. Kompani - 1”nin mətbəəsində
hazır diapozitivlərdən istifadə olunmaqla
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.