

YYSQ – www.yysq.org

www.elmler.net

İntellektual-Elektron Kitabxananın təqdimatında

“Gənc elektron elm” N 71 (23 - 2014)

**Arif Əmrahoğlu
(Məmmədov)**

**Türk xalqları
ədəbiyyatı**

**Elmi məqalə, rəssenziya və
araşdırmaları**

2014

Virtual İnternet Resurs Mərkəzinin təqdimatında

“Gənc elektron elm”: 71 (23 - 2014)

Bu elektron nəşr Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Gənclər Fondu tərəfindən qismən maliyyələşdirilən, Yeni Yazarlar və Sənətçilər Qurumunun “Gənc elektron elm – Virtual İnternet resurs mərkəzi” innovativ-intellektual layihəsi çərçivəsində rəqəmsal nəşrə hazırlanır və yayımlanır.

Elektron kitab N 71 (23 - 2014)

Layihənin maliyyələşdirir:

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında

Gənclər Fondu:

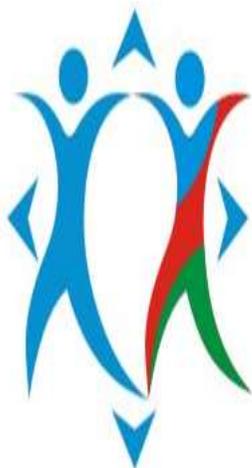
<http://youthfoundation.az>

YYSQ - <http://www.yysq.org>
<http://www.elmler.net>

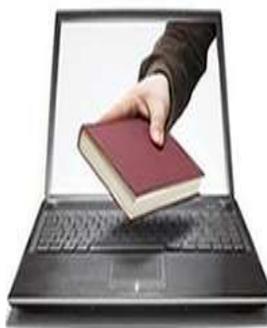
Kitab YYSQ tərəfindən e-nəşrə hazırlanıb.

YYSQ - Milli Virtual-Elektron Kitabxananın e-nəşri

Virtual redaktoru və e-nəşrə hazırlayanı: Aydın Xan (Əbilov),
yazar-kulturoloq



Azərbaycan Gənc Alimlərinin ELEKTRON KİTABXANASI



AZƏRBAYCAN
GƏNCLƏR FONDU

İntellektual resurs YYSQ və www.kitabxana.net – Milli
Virtual-Elektron Kitabxananın bir bölümü olaraq hazırlanıb.



Arif Əmrahöglü (Məmmədov)

Türk xalqları ədəbiyyatı

Elmi məqalə, resenziya və araşdırmaları

Bakı, YYSQ – 2014

*Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami
Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutunun Elmi Şurasının 25
fevral 2009-cu il tarixli 1 sayılı iclasının qərarı ilə çap
olunur*

Redaktor:

Zaman Əsgərli

filologiya elmləri doktoru, professor

Rəyçilər:

T.Kərimli

AMEA-nın müxbir üzvü

Siracəddin Hacı

filologiya elmləri namizədi

Ön sözün müəllifi:

Kamran Əliyev

filologiya elmləri doktoru, professor

*Arif Əmrahəylo. Türk xalqları ədəbiyyatı
(məqalələr, resenziyalar). Bakı: Nurlan, 2009, 145 s.*

Kitaba müəllifin müxtəlif vaxtlarda türk xalqları ədəbiyyatının ayrı-ayrı problemlərinə həsr olunmuş elmi məqalələri, resenziyaları və metodik vəsaiti toplanmışdır. Məqalələrdə etnik-milli özünəməxsusluqların, etnik varlığın qorunması uğrunda mübarizə cəhdlərinin söz sənətində təzahür qanunauyğunluqlarının, formalarının təhlilinə cəhd göstərilmişdir. Resenziyalarda türk xalqları ədəbiyyatı ilə bağlı elmi əsərlər və dərslik nəzərdən keçirilmiş, metodik vəsaitdə isə türk xalqları ədəbiyyatında mifologizmin öyrənilməsi və tədrisi ilə əlaqədar tövsiyələr verilmişdir.

ƏN BÖYÜK TÜRK LƏRİN XƏLƏFLƏRİNDƏN BİRİ

Bəşəriyyətin inkişafının müəyyən mərhələlərində, xüsusilə etnosu marağın artdığı bir dövrdə onun ifadə etdiyi məzmun və mahiyyətin öyrənilməsi də aktualıq kəsb etmiş və ön plana keçmişdir. Yəni tarixdə elə məqamlar yaranmışdır ki, insan artıq özü ilə bərabər, mənsub olduğu xalqı və milləti də düşünməyə məcbur olmuşdur. Bu reallıq bir tərəfdən özünümüdəfiə instinkti ilə bağlı idisə, digər tərəfdən də insanın qazandığı yeni dünyagörüşü hadisəsi idi. Ona görə də Arif Əmrahoğlunun "Türk xalqları ədəbiyyatı" adı altında qədim türkün ədəbiyyat tarixi, dili, dini, mədəniyyəti və ədəbiyyatı haqqında irəli sürdüyü fikirlər və tezislər maraqlı və zəngin mülahizələr hesab edilə bilər.

Arif Əmrahoğlunun tədqiqat yönümü, tədqiqatçılıq səriştəsi və tədqiqatçılıq üçün lazım olan elmi-nəzəri potensialı ədəbi ictimaiyyətə, hətta bir az irəli getmiş olsaq, geniş oxucu kütləsinə də kifayət qədər aydın və bəllidir. Bu yön milli-mənəvi varlığı ifadə edən müxtəlif ədəbi janrlar və incəsənətin müxtəlif sahələri deməkdir, bu səriştə həyatla söz sənəti arasındakı təmas nöqtələrini dəqiq görmək bacarığı və müəllif fikrinin mahiyyətini sezmək,

duymaq qabiliyyəti anlamındadır, bu elmi-nəzəri potensial metod və sistemləri dərinədən mənimsəmək, yeni istiqamət və cərəyanları diqqətlə öyrənmək çevikliyinə təsdiqdir. Ona görə də türk tarixinə və türk mədəniyyətinə hər hansı bir populist və diletant deyil, vətəndaşlıq məzmunu ilə yüklənmiş tədqiqatçılıq yönümünə, səriştəsinə və elmi-nəzəri potensiala sahib bir tədqiqatçının yanaşmasının, bu barədə söz söyləməsinin özü belə çox əhəmiyyətlidir.

Həqiqətdir ki, hər hansı bir məsələnin ilkin səbəbləri aydın olmasa, hər hansı bir fikrin nə üçün deyildiyi aşkarlanmasa, hər hansı bir insanın tərcümeyi-halının müəyyən faktları bilinməsə, onlar haqqında düzgün və ətraflı qənaətlərə də gəlmək mümkün deyildir. Etnos da belədir. Türk etnosu min illərin nəticəsidir və bu etnos mövqeyi, ədalətli mübarizələri, adət-ənənələri, yaradıcılıq keyfiyyəti, həmçinin etikətləri ilə bariz şəkildə seçilir. Bütün bunların formalaşması bir yana dursun, onların qorunması və gələcəyə ötürülməsi işində ayrı-ayrı tarixi şəxsiyyətlər az rol oynamışlar.

Qəribədir, böyük şəxsiyyətlərdə doğma etnosa sevgi ilə yanaşı, digər etnoslara münasibətdə tolerantlıq da çox güclüdür. Bəlkə şəxsiyyət böyüklüyünün mahiyyətində məhz elə bu dayanır?! Təsadüfi deyildir ki, "Türk dilini öyrənin, çünki onların hakimiyyəti uzun sürəcəkdir" fikri məhz Məhəmməd peyğəmbərə məxsusdur. Unutmayaq ki,

bu fikir VII əsrdə Məhəmməd peyğəmbər tərəfindən söylənmiş, XI əsrdə M.Kaşğarlının şəxsində yenidən xatırlanmış və XX əsrdə M.Şəhriyarın simasında "Türkün dilitək sevgili, istəkli dil olmaz" formasında reallaşmışdır. İlkinliyə qayıtmış olsaq, qeyd etməliyik ki, bədəvi ərəbləri bir yerə toplayan, onları bir toplum halına gətirməyi bacaran və dünyanın ən müqəddəs şəxsiyyətlərindən biri olan Məhəmməd peyğəmbər türk dilini öyrənməyi vəsiyyət etməklə, türkləri sevməyi məsləhət görməklə həm də bir daha öz peyğəmbərliyini sübut etmişdir. Həmin fikri daha geniş miqyasda yayan və məşhurlaşdıran isə ən böyük türklərdən biri olan Mahmud Kaşğarlı olmuşdur. Beləliklə, M. Kaşğarlı da öz növbəsində ərəb dilində yazır, ərəblərə öz rəğbətini gizlətmir və Məhəmməd peyğəmbərin yenilməzliyini etiraf edirdi.

XI əsri Şərqdə üç dilin - ərəb, fars və türk dillərinin bir-biri ilə mübarizəsi əsri də hesab etmək olar. O dövrdə yazı-pozu işlərinin ərəb dilində aparılması daha geniş yayılmış və eyni zamanda Qətran Təbrizinin "Ət-Təfasir", Mahmud Kaşğarlının "Divani-lügətit-türk" əsərləri yaranmışdır. Nəzərə alsaq ki, ərəb dilinin reallıqları ilə yanaşı, Q.Təbrizi fars və M.Kaşğarlı türk dilinin lügətlərini yaratmışlar, o halda bu üç dilin eyni bir əsrdəki mübarizəsini də aydın şəkildə təsəvvür etmək çətin deyildir.

M.Kaşğarlı "Divani-lügətit-türk" əsəri ilə türk dünyası üçün tayı-bərabəri olmayan bir iş gördü. Türk etnosunun öz doğma dilinə - türk dilinə marağını daha da artırmış oldu. Eyni zamanda M.Kaşğarlı bu əsər vasitəsilə A.Əmrah-oğlunun bildirdiyi kimi, ərəblərə də türk dili öyrətmək məqsədini reallaşdırırdı. Beləliklə, Məhəmməd peyğəmbər ərəb dilini İslamın dili səviyyəsinə qaldırırdısa, tədqiqatçının qələmində "M.Kaşğarlı türk dilinə "Quran"ın nazil olduğu dil səviyyəsində status verir".

M.Kaşğarlının əsəri tam imkan verir ki, onun ətrafında dil, din və etnos məsələlərinə müəyyən bir münasibət bəsləməklə bu sahədə müstəqil baxışlar sistemini formalaşdırasan. Belə bir reallığın tədqiqatçı tərəfindən sübutu yaxşı nümunədir, çünki etnosun din və dillə əlaqələrini müəyyənləşdirməkdən ötrü, etnologiya elminin bu sahədəki inkişafına nəzər yetirmək üçün elmi-nəzəri tədqiqatlardan daha çox "Divani-lügətit-türk" kimi cahanşümul əsərələrə istinad mənalı və əhəmiyyətlidir. Ona görə də A.Əmrah-oğlu haqlıdır: "M.Kaşğarlı ilk türkçülərdən və onun "Divani-lügətit-türk" əsəri türkçülüyn ilk elmi-nəzəri nümunələrindən biridir".

XI əsr türk dünyasının başqa bir mötəbər abidəsi Y.Balasaqunlunun "Qudatqu bilik" kitabıdır. Tədqiqatçı bu əsərin özəlliklərini "Türk "Şahnamə"si" adlı məqaləsində təqdim edir. Yəni "Qudatqu bilik" kitabı təsadüfən yaran-

mamışdır. Həmin dövrdə türk dilinin poeziya dili və elm əsərlərin dili ola bilməməsi barədə çoxlu şaiyələr dolayırdı. Bəziləri türk dilini yalnız məişət dili hesab edirdilər. Buna qarşı öz vətəndaşlıq mövqeyini və türklük qürurunu qoyan Y.Balasaqunlu tam gücü ilə sübut etdi ki, türk dili vasitəsilə əruz vəznində klassik poeziya nümunəsi yaratmaq mümkündür və "Qüdatqu bilik" onun dəyərli bir faktıdır. Beləliklə, "fars dilində yazmağın qaçılmazlığı puça çıxdı".

Əsərdəki mövzu və ideya da möhtəşəm idi: dövlət idarəçiliyi və ədalətli hakimiyyətin prinsipləri. Deməli, türk dilində yazmaq, türk dilini poeziya dilinə çevirmək, həmin poetik nümunədə əsas diqqəti dövlət və dövlətçilik məsələlərinə yönəltmək böyük ideallardan xəbər verirdi. Əslində alt qatda türk dilinin dövlət dili olması istəyi gizlənmiş və bütün istiqamət türk etnosunun gələcək taleyinə yönəlmişdir.

XII-XIII əsrlərdə yaşamış böyük türklərdən biri olan Mövlana Cəlaləddin Ruminin şəxsində isə etnos və din, etnos və mif məsələlərinə baxışda yeni bir mərhələ açıldı. Bu dahi insanın bəşəriyyət üçün düşünüb bəxş etdiyi klassik aforizmlər heç vaxt köhnəlməyəcək: "Comərdlik və yardım etməkdə axar su kimi ol", "Şövkət və mərhəmətdə günəş kimi ol", "Başqalarının qüsurlarını örtməkdə gecə kimi ol", "Hiddət və əsəbiyyətdə ölü kimi ol", "Təvazi və alçaq

könüllülükdə torpaq kimi ol", "Xoşgörülükdə dəniz kimi ol", "Ya olduğun kimi görün, ya göründüyün kimi ol".

Arif Əmrahoğlu mifin və dinin bir-birinə yaxınlığını onların məzmununda deyil, təsir imkanlarında görür. Ona görə də belə bir qənaət hasil olur ki, etnosun həyatını onun mifologiyası, etiqadla bağlı tərəflərini isə din təmizləyir. Deməli, mif və din etnosla bağlı təmizləmək, saflaşdırmaq funksiyasını yerinə yetirəndə xalq üçün daha gərəkli olur. M.C.Rumi dünyanın dərki yolunda, insanın kamilləşmə pillələrində həyatın bir başqa mənası olduğunu duyur və bunu anlatmağa çalışır. M.C.Rumi bazası - kökü və əsası İslam dini və Qurani-Kərim olan sufizmdə modelləşmə aparır. Buna söykənən tədqiqatçının nəticəsinin özü də bir modeldir: "Cəlaləddin Rumi sufizmin bazasında mövləviliyin əsaslarını işləyib hazırladı. Deməli, Rumi fenomeni bir-birinin içindən çıxan və biri digərini tamamlayan modelləşmiş iki sistemin xəlitəsindən ibarətdir". Bu mövləviliyin özü də türkün xilas missiyasına doğru istiqamətlənirdi.

A.Əmrahoğlunun təqdim etdiyi türkün tanınmış başqa bir şəxsiyyəti XIV əsrdə yaşayıb yaratmış Əlişir Nəvaidir. Türk dilində ilk "Xəmsə"ni meydana çıxaran bu dahi söz ustası digər sələfləri kimi (M.Kaşğarlı, Y.Balasaqunlu və s.) türk etnosunun mövcudluğunun qorunub saxlanmasını həyat və yaradıcılıq idealına çevirmişdir. O, "Mühakəmatül-lügəteyn" əsərində türk dilinin əvəzedilməz-

liyini bir daha sübuta çatdırmışdır. Tədqiqatçı göstərir ki, Ə.Nəvai öz kitabında türk dilindəki yüz feli nümunə gətirir və onların fars dilində qarşılığı olmamasını nəzərə çarpdırmaqla türk dilinin gərəkliliyini təsdiqləmiş olur. Əsərlərinin yarısını türkcə, yarısını da farsca yazmasına uyğun olaraq, həm Nəvai, həm də Fani təxəllüslərindən istifadə edən bu sənətkar bədii yaradıcılığından çox, "Mühakimətül-lügəteyn" əsəri ilə fəxr etmiş və onun haqqında "Qələmim ürəyimin qanı ilə yazdı bu naməni" fikrini söyləmişdir.

Tədqiqatçı türk varlığının qorunub saxlanması yolunda XIX əsrdə meydana çıxmış cədidizm hərəkatını ayrıca bir mərhələ hesab edir. Xüsusilə keçmiş sovet məkanında yaşayan türk xalqlarının mədəniyyət sistemində özünə mühüm yer tutan bu hərəkat "üsuli-cədid" anlayışına söykənir və xalq həyatına təhsillə, maariflə müdaxiləni əsas götürürdü. XIX əsrdə bu tipli məktəblərin açılması həmin ideyanı ortaya atanların fikirlərinin tam əksinə işlədi. Üsuli-cədid məktəblərində Avropa yönli təhsil vermək və inteqrasiya adı altında xalqları milli dəyərlərdən uzaqlaşdırmaq siyasəti milli ziyalıların gücü ilə öz yönünü dəyişdi və həmin məktəblər millətə, xalqa lazım olan şüurlu insanlar yetişdirməyə başladı. Hətta bu dövrdə Qori seminariyasında rus idarəçiliyinə kömək edən vətəndaşların yetişdirilməsi planı da böyük milli şəxsiyyətlərin (məsələn, C.Məmməd-

www.elmler.net - **Virtual Internet Resurs Mərkəzi**
quluzadə, Ü.Hacıbəyov, F.Köçərli, S.S.Axundov, S.M.Qəni-
zadə və s.) yetişməsilə sonujlandı.

XX əsrin əvvəllərində isə türk dilinin, türk mədəniyyətinin, türk varlığının qoruyub saxlanması ideyası "Füyuzat" jurnalı vasitəsilə görkəmli filosof Əlibəy Hüseynzadənin simasında həm siyasi, həm də mədəni müstəviyə çıxarıldı. Tədqiqatçı bu haqda danışarkən həmin mətbu orqanı "missiyasını bütün vaxtlarda qoruyub saxlayan" jurnal kimi təqdim edir. Eyni zamanda "füyuzatçılıq" ideyasına qarşı sovet dönəmində qoyulmuş qadağaların ümumi işə vurduğu zərərlər araşdırılır, həmin ideyanın ən azı gizli formalarda yaşama təsəllisi göstərilir.

Ə.Hüseynzadə ortaq türk dilinin və ortaq türk mədəniyyətinin carçısı idi. Onun bir abidə kimi qoyub getdiyi "Füyuzat" jurnalı və artıq kitab kimi çap olunan "Siyasətü firusət", "Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar", "Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?", "Qərbin iki dastanında türk" adlı əsərləri bu gün belə qəlblərdən silinməyən Ofelya Bayramlının cəfəkeşliyi ilə ərəb əlifbasından latın əlifbasına transliterasiya olunmuş, onlara izah və şərhlər yazılmışdır. Ə.Hüseynzadə yaratdığı bu irslə heç kəsin görə bilməyəcəyi bir işi görmüşdür. A.Əmrahoğlu da Ofelya Bayramlının bu sahədəki fəaliyyətini belə dəyərləndirir: "Bir kollektivin öhdəsindən çətinliklə gələ biləcəyi, bəlkə də, heç gələ bilməyəcəyi faydalı, lazımlı və böyük bir iş".

Türk varlığını tanıdan və türk varlığını qoruyub saxlayan yalnız ayrı-ayrı şəxsiyyətlər deyil, həmçinin uzun əsrlər boyu türkün yol yoldaşı olan zəngin mifoloji mətnlər və folklor nümunələridir. Türk mifologiyasında xilaskarlıq missiyasını daşıyan obrazlar olduğu kimi, türkün özünü də bir çox məqamlarda xilas edən, yeni həyata səsləyən məhz türk mifi və türk folklorudur. Şübhəsiz, bunlar ayrı-ayrı türk xalqlarının həyatında müxtəlif dövrlərdə və müxtəlif formalarda təzahür etmişdir. Qaraqalpaq nağıllarını araşdıran Arif Əmrahoğlu "yaratmaqda məqsəd fədakarlıqdır" (Pasternak) tezisinə əsaslanaraq onların tərcüməçisinin (Nizami Tağısoy) ikiqat fədakar olduğunu söyləyir, bu nağılların bizim dildə səslənməsinin həm bədii-ictimai dəyərinə, həm də mövzusuna görə faydalılığını əsaslandırır. Eyni zamanda "Qızıl quş" nağlında "gedər-gəlməz" tapşırığının verilməsi və bir nağıl obrazı kimi canavarın həm köməkçi, həm də xilaskar statusunda çıxış etməsi xüsusilə qabardılır. Əslində folklor mətnindəki xilaskarlıq missiyasının təhlil prosesində önə çəkilməsi türkün özünün xilas olması, yaxud da özünü təsdiq etməsi mənasında təqdim olunur.

Yaxud "Qaraqalpaq ədəbiyyatı" kitabına (müəllif professor Nizami Məmmədovdur) xüsusi dəyər verən A.Əmrahoğlu qaraqalpaqların şifahi ədəbiyyatına nəzər salarkən xalq mahnıları, nağıllar, atalar sözləri və məsəllər,

lətifələrlə yanaşı, hətta onlardan daha artıq dərəcədə "Qırx qız" qəhrəmanlıq dastanının mahiyyətini işıqlandıрмаğa daha çox üstünlük verir. Bunun səbəbi isə yalnız o deyildir ki, bu dastanda bütün türk xalqlarının şifahi və yazılı ədəbiyyatında olduğu kimi qadına yüksək dəyər verilir və yüksək münasibət bəslənir, eyni zamanda həm də o idi ki, bu qəhrəmanlıq dastanında xilaskarlıq missiyası əsas ideya səviyyəsinə qalxır və onunla paralellik təşkil edir.

Ümumiyyətlə, digər tədqiqatçıların elmi yaradıcılığı ilə müqayisədə Arif Əmrahoğlu araşdırmaları üçün fərqli bir xüsusiyyət - prinsip daha çox səciyyəvidir. Həmin prinsip ondan ibarətdir ki, tədqiqatçı predmet kimi seçilmiş məsələnin özü ilə yanaşı, həmin məsələnin ikinci, üçüncü planına da işıq salmaq qüdrətindədir. "Qırx qız" qəhrəmanlıq dastanına yönələn elmi mülahizələrin içərisində xilaskarlıq missiyası məhz irəli sürülən fikri təsdiq edən faktlardan biridir.

Miflə müasir insan arasındakı əlaqələrin yaradıcısı yalnız mifin özü deyil, həmçinin mifləri öz mətnində və bətnində yaşadan müasir yazılı ədəbiyyat nümunələridir. M.F.Axundzadənin "Aldanmış kəvakib" povesti ilə bağlı A.Əmrahoğlunun söylədiyi bir fikrin həqiqiliyi heç bir şübhə doğurmur: "Realist Azərbaycan nəsrinə dünya mədəniyyətində mifə maraq artdığı bir dövrdə yaranmışdır". Ötən əsrin 70-cı illərində isə mifdən bədii vasitə kim istifadə

yazıçılardan İ.Hüseynovun, Y.Səmədoğlunun, M.Süleymanlının və başqalarının yaradıcılığında mütəşəkkül forma almışdır. Hətta bu istiqamət digər türk xalqlarının nəsrində də hiss ediləcək dərəcədə güclənmişdir. Tədqiqatçı M. Süleymanlının yaradıcılığı ilə qazax ədəbiyyatı nümayəndəsi O.Bokeyevin nəsri arasında müqayisələr aparır, ayrı-ayrı türk xalqlarına mənsub bu iki yazıcının əsərlərindəki oxşarlıqları dəqiqliklə üzə çıxarır. Tədqiqatın nəticəsi isə belədir ki, həmin oxşarlıqların mərkəzində sənətkar təxəyyülünün miflə məhz sıxı əlaqələri dayanmışdır.

Mifdən təbii formada bədii vasitə kimi istifadə etmək bacarığının nümayişində türk xalqları sənətkarları içərisində qırğız yazıçısı Çingiz Aytmatov heç kəslə müqayisəyə gələ bilməz. Onun qırğız folklorunun əzəmətli nümunəsi olan "Manas" dastanını iki müəllimindən biri, bəlkə də birincisi hesab etməsi də təsadüfi deyil. A.Əmrahoglu isə Ç.Aytmatov nəsrində mifoloji motivin modelləşmə prosesini öyrənib təqdim etməklə yanaşı, bunu gerçəkliyin modelləşməsi kimi səciyyələndirir. Nəticədə isə miflərin "universallıq yox, ümumi qanunauyğunluqlar haqqında bilik verməsi" tezisi ortaya çıxır.

Ç.Aytmatovun "Ağ gəmi", "Dəniz kənarı ilə qaçan alabaş", "Əsrə bərabər gün", "Qiyamət", "Kassandra damğası" əsərlərini mifsiz və folklorusuz təsəvvür etmək

mümkün deyil. Konkret məqama gəldikdə isə tədqiqatçı qənaəti belədir ki, Ç.Aytmatov "Ağ gəmi" əsərində ana maral haqqında əfsanəni eşidən uşağın təbiətlə mədəniyyətin sərhəddində qalması, "Dəniz kənarı ilə qaçan alabaş" əsərində ilk balıq ovu əsasında ilkinlik, "Qiyamət" romanında qurdun xilaskarlıq missiyasını yerinə yetirmək modellərini yaratmaqla həyatın özündə oxşar olan modellərin nəsrdəki miflərin oxşarlığına təsir etmək imkanını ortaya qoymuşdur. Artıq bu gün Çingiz Aytmatov ən böyük türklərdən biridir.

Mifologiyanın özünə gəldikdə isə A.Əmrahoğlu dünya mifinin inkişaf mərhələlərini nəzərdən keçirdikdən sonra türk mifologiyasına münasibətini açıqlayır. Beləliklə, mif əvvəlcə həyatın özü kimi dərk olunur, sonra rituallaşaraq kosmosun qorunub saxlanılmasının normativləri statusunu qazanır, daha sonra isə şüurda və gerçəklikdə qaçılmaz faktor kimi iştirak edir. Tədqiqatçının təqdim etdiyi kimi, türk mifoloji sistemi öz rəngarəngliyi ilə seçilir: burada dağ massivini, dənizi, soyuq-isti iqlim şəraitini, meşəliyi, səhranı müşahidə etmək çətin deyil. Türk mifologiyasındakı ortaq totemlər və eyni inanclar sistemi onun dözümlülüyünə şərait yaradır, yaxud kaos-kosmos qarşıdurması, ölüb-dirilmə və ölümün aldadılması kimi motivlər isə həyati əhəmiyyətini daha da artırır.

A.Əmrahoğlu türk mifik təfəkkürü ilə bağlı kiçikli-böyüklü bütün əsərlərin (istər mətn, istərsə də araşdırma olsun!) tərtibinin, çapının, təbliğinin səmimi tərəfdarlarındandır. Buna görə də imkan düşən kimi "Türk mifoloci sözlüyü"nü (Cəlal Bəydili) "məqsədi, qayəsi bəlli elmi əsərlər" siyahısına daxil edir. Bununla yanaşı J.Bəydilinin yaradıcılıq məramının nüvəsində etnik-mədəni sistemin, mifoloji düşüncə tərzinin, folklor nümunələrinin dayanması faktı qabardılır, bütün bunların yalnız türksevərliklə məhdudlaşmadığı, həmçinin problemin incəliyinə - dərinliklərinə qədər bələdliyinin nəticəsi olması fikri irəli sürülür və sübut olunur. Sözlükdə etnik-mədəni ənənənin sistem kimi mahiyyətini açan anlayışlara üstünlük verilməsi, vahid türk etnosu miqyasında ümumiləşdirmələrin aparılması, dövlət və milli maraqlara diqqətin artırılması faydalı hesab edilir və təqdir olunur.

Arif Əmrahoğlunun türk ünvanlı bütün yazılarının müasir əhəmiyyətinə gəldikdə isə onlar büsbütün türkün özündən uzaqlaşmasının qarşısını almaq konsepsiyasına yönəlmişdir. Bu elə bir konsepsiyadır ki, M.Kaşqarlı, Y.Balasaqınlu, Ə.Nəvai, Ə.Hüseynzadə, Ç.Aytmatov məhz həmişə onun tərəfdarı olmuşlar. Tanınmış ən böyük türklərin qiymətli irsinə XXI əsrdə yeni baxışlar sistemi formalaşdıran və onların qələmindən çıxan nümunəvi faktları ərməğan kimi bir yerə toplayan Arif Əmrahoğlu elə bu

www.elmler.net - **Virtual İnternet Resurs Mərkəzi**

janrda türk dili, türk mədəniyyəti və türk varlığı barədə düşünməklə, eyni zamanda yeni mərhələdə söz və sənət adamlarını bu barədə fikirləşməyə sövq edib onları varisliyə səsləməklə həmin böyük türklərin layiqli xələflərindən biri səviyyəsinə ucalır.

Kamran Əliyev

ÇÜNKİ ONLARIN HAKİMİYYƏTİ UZUN SÜRƏCƏKDİR»

Hər bir xalqın, millətin dini mənsubiyyəti yalnız onun imanını deyil, həm də etnik-milləti varlığının və mövcudluğunun ən vacib spesifik faktorlarından biridir. VII əsrdən üzü bu yana türk etnosunun tarixi, təfəkkürü, yaddaşı, psixologiyası, həyat tərzi, ədəbiyyat və mədəniyyəti... həm də islami dəyərlər üzərində köklənibdir. Müsəlman dünyasında elə ortaq dəyərlər yaranıb ki, bunların hansının ərəblərə, hansının türklərə... məxsus olduğunu müəyyənləşdirmək nə qədər çətindir, bir o qədər də lazımsız bir cəhddir. Uzun əsrlik tarixinin olmasına baxmayaraq, ortaq dəyərlər eyni etiqadlı etnosları tam eyniləşdirə bilmədi. Birmənalı şəkildə bunun ondan irəli gəldiyini demək olar ki, din bəndələrin etnik-milləti özünəməxsusluğunun yeganə göstəricisi deyil və bu özünəməxsusluğu tam əvəzləyə bilmir.

Doğrudur, dünyada ayrı-ayrı dinlər mövcuddur. Çox təəssüf ki, onun potensialı və gücü etnoslar, xalqlar, millətlər, insanlar, sivilizasiyalar arası ünsiyyət və dialoqun, anlaşılmanın yaradılmasına tətbiq edilmir. Etiquddan, imandan, insanların dinə təmənnəsiz, səmimi bağlılığından dövlət quruculuğunda, dövlət və milli maraqların təminatında xüsusi

şəkildə, daha doğrusu, dini maraqlar dövlət maraqlarına qurban verilməklə istifadə olunur. Belə bir siyasətin gerçəkləşdirilməsinə cəhd tarixin bütün dövrlərində olub və mövcud dinlərə münasibətdə nəinki müsəlman, həm də xristian dövlətlərinin hamısının xarici siyasət kursunda və təhlükəsizlik konsepsiyasında özünü göstərirdir.

İslam dini yarandı, ayrı-ayrı istisnaları nəzərə almaqla bütün türk dünyasının yeganə imanına çevrildi. Müsəlmanlığın ilkin könüllü və ya məcburi qəbulu prosesində, heç şübhəsiz, ərəb etnosunun və dövlətçiliyinin maraqları və mənafeləri əsas götürülürdü. Təbii ki, islami dəyərlər etnik-millətçi dəyərlər sistemində birmənalı şəkildə qəbul ediləndən və həlledici amillərdən birinə çevriləndən sonra islam dinindən digər dövlətlər də oxşar şəkildə (öz maraq və mənafeləri nəminə) istifadə etməyə başladılar.

İslam dini ərəb dünyasından kənarda yayılmağa (və yayıldırılmağa) başlayandan təbliğat üçün dəyişməz, vacibliyi müsəlmanlığın əsas şərti kimi şüurlara yeridilən, indinin özündə də qorunub saxlanan bir cəhət prioritetə çevrildi: islam dininin dili ərəb dilidir; müqəddəs «Quran» nazil olanda ərəb dilində kitablaşdırıldı; ərəb dili müqəddəs Peyğəmbərimizin dilidir. Və deməli, islami ayin və mərasimlər, müsəlmanlığın bütün qaydaları ilk növbədə ərəb dilində icra olunmalıdır. Nəticədə bütün müsəlmanlara təbliğ edilirdi ki,

ərəb dilini öyrənmək və bilmək yalnız ziyalılığın deyil, ilk növbədə islama mənsubluğun ən vacib şərtlərindən biridir.

Zahirən xeyirxah məqsədlə aparılan bu təbliğat əslində etnik mövcudluq üçün real təhlükə idi. Xalqın gündəlik həyatını demək olar ki, bütövlükdə əhatə edən dini etiqadın ərəb təfəkkürü və dili ilə əlaqələndirilməsi nəticədə bu sahədə doğma dilin sıxışdırılmasına, passivləşdirilməsinə gətirib çıxaracaqdı; istər-istəməz etnik təfəkkürün özünəməxsusluğunun saflığına xələl vuracaqdı, prinsipial «bizlik» fərqlərinin aradan qaldırılmasını və ya ən azı minimuma endirilməsinə səbəb olacaqdı.

Bütün bunları, o cümlədən bir neçə il öncə mətbuatda «Quran»ın mərasimlərdə hansı dildə – azərbaycan və ya ərəb dilində oxunması ilə bağlı polemikalara toxunmadan yalnız onu demək istərdim ki, ilk dövrlərdə islamın maraqlarının müdafiəsi məramını daşıyan bu prinsiplərdən də sonradan dövlət maraqlarını qorumaq üçün istifadə edildi. Tədricən islam dininin yaradıcısı olan etnosun eyni etiqaddan olan digər etnosların özünə və dilinə laqeydliyinə, ümumiyyətlə, eqoizminə gətirib çıxartdı. Hələ 1499-cu ildə böyük Ə.Nəvai türk dilinin qorunmasına həsr olunmuş əsərində ərəb dili ilə əlaqədar yazırdı: «onun sözü həqiqət, işi doğru yol göstərməkdir, çünki adı uca, böyük, qadir Allahın kəlamları, bu kəlamların möcüzəli nizamı bizə o dildə nazil olub. Rəsul əleyhissəlavati və əs-salamın xeyir-

www.elmler.net - **Virtual İnternet Resurs Mərkəzi**
dualı hadisələri də bizə bu dildə çatıb» («Mühakəmətül-lüğə-
teyn»).

Amma Ə.Nəvidən çox-çox əvvəl – XI əsrdə böyük Mahmud Kaşğarlı «Divani lüğətit – türk» əsərini qələmə aldı. Bu möhtəşəm, əvəzsiz ensiklopediyanın bütün möcüzəli, siyasi, elmi, tarixi, coğrafi, linqvistik, ədəbi... əhəmiyyətinə toxunmadan indiki halında yalnız onu qeyd etməyə xüsusi ehtiyac vardır ki, türk dünyasının ilk ortaq yazılı abidələrindən biri olan «Divani lüğətit – türk» əsərinin ilk baxışdan adi təsir bağışlayan əsas məqsədi ərəblərə türk dilini öyrətmək idi. Əslində isə bunun arxasında türk etnosunun taleyi və gələcəyi üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edən ciddi məram dayanırdı. İslam dünyasında hamı tərəfindən birmənalı şəkildə qəbul olunmuş və əməl edilən bir normativ pozulurdu: ərəblərə eyni etiqaddan olan başqa etnosun dilini – türk dilini öyrətməyə cəhd göstərilmirdi. Bununla da M.Kaşğarlı türk dilinin müqəddəs «Quran»ın nazil olduğu dil səviyyəsində, ona bərabər statusda yaşamaq haqqının olduğunu təsdiq edirdi. Bu isə bir tərəfdən ərəblərdə türk dilinə marağı artırmalı idi, digər tərəfdən də türklərin öz dillərinə hörmətini, vurğunluğunu və sevgisini gücləndirməli idi. Doğma dili yaşatmağın, inkişafına zəmin hazırlamağın mövcud yollarından biri, həmin dövrdə bəlkə də yeganəsi məhz bu idi.

Məqsədinə çatmaq üçün Mahmud Kaşğarlı bəzi məqamları xüsusi şəkildə qabardır: ilk növbədə o, türk dilini öyrənməyin vacibliyini hər bir mömin ərəbin və ümumiyyətlə, müsəlmanın şəksiz-şübhəsiz qəbul etdiyi müqəddəs bir varlığın – Məhəmməd Peyğəmbərin sözləri ilə əsaslandırır. «And içərək deyirəm ki, mən bunu Buxaranın mötəbər imamlarının birindən və nişapurlu başqa bir imamdan şəxsən eşitmişəm. Onlar ikisi də sənət-sübutla bildirdi ki, peyğəmbərimiz qiyamətin əlamətlərini, axır zamanın fitnə-fəsadlarını və oğuz türklərinin ortaya çıxacağını söylədiyi vaxt «Türk dilini öyrənin, çünki onlar üçün uzun sürəcək hökmranlıq vardır».

Vəbalı söyləyənlərin boynuna, bu hədis doğru isə, türk dilini öyrənmək çox vacib işdir, əgər bu söz doğru deyilsə, o zaman türk dilini öyrənməyi ağıl əmr edir». M.Kaşğarlıya görə, ərəblər türk dilini bir də məhz ona görə öyrənməlidirlər ki, bunu həm də müqəddəs Məhəmməd peyğəmbər buyurur. Kəlamın Peyğəmbərimizə məxsusluğunu əsaslandırmaq üçün M.Kaşğarlı bir tərəfdən islam dininin həmin dövrün ən mötəbər simalarına istinad edir, digər tərəfdən də məsələni məntiq müstəvisinə keçirir: kəlamı o deyibdir, çünki şahidlər vardır; kəlamı o deyibdir, çünki layiq olmayan kəlamı onun adına yazmaq mümkün deyildir. Deməli, bütün hallarda hər bir insan, o cümlədən

müsəlmanların dini dili olan ərəb dilinin daşıyıcısı hər bir ərəb türk dilini öyrənməlidir.

Digər tərəfdən M.Kaşğarlı «Türk» adını cənab Haqqın verdiyini, onları «çağın xakanları» yaptığını, bəşəriyyətə məmur etdiyini bildirir və yazır: «Türklərin oxlarından qoruna bilmək üçün onların yolunu tutmaq hər bir ağıllı adama layiq və münasibdir. Dərdini söyləmək və türklərin könlünü fəth etmək üçün onların dilində danışmaqdan başqa yol yoxdur». Deməli, M.Kaşğarlı türklərin də ərəblər kimi Tanrı tərəfindən seçildiyini, onların insani keyfiyyətlərini vurğulayır və türk dilinin öyrənilməsinin vacibliyini həm də bununla əsaslandırır. Ən başlıca məsələlərdən biri bundan ibarətdir ki, M.Kaşğarlı ərəblərə türkləri olduqları kimi tanıdaraq sevdirməyə çalışır. Bunun üçün o, türklərin həm də böyük bir etnos kimi varlığını, geniş ərazidə yaşadıklarını, zəngin ədəbiyyatının, mədəniyyətinin folklorunun... bir sözlə, vurmağa qılıncı, deməyə sözü, yazmağa qələmi olduğunu göstərir.

M.Kaşğarlı doğma dilinin, əslində bununla da türk etnosunun mövcudluğunun müdafiəsinə qalxdı, çünki müxtəlif və çoxsaylı dövlətlərin (hətta eyni etiqadlı dövlətlərin) mövcudluğunun qaldığı işıqlı dünyada bu problemin də uzunömürlü olacağını bütün ağrı-acısı ilə müdrikcəsinə dərk edirdi; türklərin Tanrıdan gəldiyini göstərməklə dillərinin də yaşamaq, öyrənilmək haqqının olduğunu ərəblərə sübut

elədi, ən başlıcası isə türkləri buna inandırdı. M.Kaşğarlı ilk türkçülərdən və onun «Divani lüğətit – türk» əsəri türkçülü-
yün ilk elmi-nəzəri nümunələrindən biridir. Başqa xalqlara
hörmət və ehtiramla yanaşan M.Kaşğarlı öz soyuna eyni
hissləri təlqin eləməklə kifayətlənmədi, həm də özünün və
başqalarının özünə hörmət qoymasını, varlığı ilə qürrə-
lənməsini aşladı; doğma dilini sevərək və qoruyaraq yaşa-
mağın qaçılmazlığını öyrətdi; birmənalı şəkildə başa saldı ki,
bütün başqa etnoslar kimi, türkün də özünə sevgisi özünü
qorumaq bacarığından başlamalıdır. Başqa dilləri bilməyi,
sevməyi öz şəxsi nümunəsində təsdiqləyən M.Kaşğarlı türk
dilini sevməyin, qorumağın əsasını qoydu, özündən sonrakı
nəsil üçün bu günə uzanıb gələn yol açdı. Özü demişkən
«qabaqda gedənlərə çatması üçün bu kitab vasitəsilə ehtiyacı
olana at göndərdim, onlara yetməsi üçün yol açdım, daha
yuxarı çıxmaq istəyənlərə nərdivan qoydum».

Dahi fars şairi Ə.Firdovsinin möhtəşəm «Şahnamə» əsəri dünya miqyaslı söz möcüzələrindən biridir. Bu nadir sənət abidəsinin sifarişlə yazıldığı bəllidir. Deyilənə görə, bədii zövqü, duyumu, sənət əsərlərini qiymətləndirmək istəyi və bacarığı ilə seçilən türk hökmdarı M.Qəznəvi sifarişçi kimi böyük fars şairinə çatası «qonorarı» əvvəlcə ödəmək fikrindən daşındı və ya sağlığında müəllifə çatmayan dərəcədə gec verdi. Onun bu hərəkəti ilə bağlı müxtəlif versiyalar mövcuddur. Və bu versiyalardan birində deyildiyinə görə, M.Qəznəvini ilk növbədə əsərdə türklərə yanlış münasibət, həqiqətin təhrifi razı salmayıbmış, qüdrətli sənətkarın farslaşdırmaya meyl göstərməsi onu əsəbiləşdiribmiş. Firdovsiyə görə, farslarla türklər qardaşdılar; onların arasındakı sonradan İran-Turan müharibəsinə çevrilmiş ixtilaf atalarının ədalətsiz torpaq bölgüsündən başlayıbdır. Təbii ki, Firdovsinin bəlkə də düşmənçiliyi mehribançılıqla əvəzləmək məqsədi güdən bu xeyirxah niyyətindən daha sonra siyasi-ideoloji təbliğat işində, şovinst millətçi ideologiyanın formalaşmasında istifadə olundu və onu da qeyd etmək lazımdır ki, indinin özünə kimi də ardıcıl şəkildə istifadə olunur.

Bütün dövrlərdə hansısa bir dövlət başqa bir dövlətin ərazisinin işğalını bütün hallarda mənəvi işğalla tamam-

lamağa çalışıbdı. Bununla da qəsbkarlar işğallarının ömrünü ya əbədiləşdirmək, ya da uzatmaq istəyiblər. Etnosun özü kimi qaldığı müddətdə, xüsusən də yerli əhali dilini, inamını, adət-ənənəsini, həyat, düşüncə tərzini, psixologiyasını, maddi-mənəvi sərvətlərini qoruyub saxlayanda tam işğaldan danışmaq mümkün deyil. Digər tərəfdən tarixən işğalın ikinci yoluna da xüsusi diqqət yetirilibdir: mədəni işğalı gerçəkləşdirməklə ərazi işğalına zəmin hazırlanıbdır, (təsadüfi deyil ki, müasir mərhələdə ərazi işğalına ehtiyac qalmayan mədəni işğala daha çox üstünlük verilir. Müasir politologiya elmində «mədəni imperializm» dedikdə məhz müharibəsiz, mədəni işğalın gücünə və hesabına ərazi işğalı nəzərdə tutulur).

«Mədəni işğal» siyasətinin tərəfdarları hələ XI əsrdən başlayaraq dövlət maraqlarını və milli mənafeləri əsas götürərək Firdovsinin «Şahnamə»sindən istifadə etməyə başladılar. Fars dilinin Şərqdə, xüsusən də türklər arasında ictimai-siyasi və elmi-mədəni həyatın bütün sahələrində əsas dilə çevrilməsini başlıca siyasi məramına çevirənlər uzun müddət türk dilini aşağılayıblar. Türk etnosunun nümayəndələrinə təlqin eləməyə çalışıblar ki, onların dili elmi mətləb və problemləri nəzəri aspektdə, hiss və duyğuları poetik planda ifadə etməyə qadir deyil.

Təbii ki, təbliğat prosesində və aşağılama kompaniyasında ilk növbədə Firdovsiyə və onun «Şahnamə»sinə istinad ediblər: guya türklər farslardan dönmədirlər, türk dili

də (deməli, həm də türk təfəkkürü) «Şahnamə» yarada bilməz. Məqsədli aşağılamaq nəticəsində doğma dillərində danışan sırası insanlarda dilin potensialına, imkanlarına bədgümanlıq yaranırdı, yaradıcı qüvvələr isə fars dilində yazıb-yaratmağa meyl göstərirdilər. Azərbaycandan fərqli olaraq, Orta Asiya türklərində bu meyli ciddi təhlükə kimi qəbul edib, buna qarşı mübarizəyə XI əsrdən başlandı. Mübarizənin ön sıralarında duranlardan biri də Yusif Xas Hacib Balasaqunlu idi.

Y.X.H.Balasaqunlu hələlik elm aləminə bəlli yeganə, amma qeyri-adi dərəcədə əhəmiyyətli və dəyərli «Qutadqu bilik» əsərini ortaya qoymaqla yalnız türk dünyasının iftixarına çevrilmədi, eyni zamanda millətçi ideoloqlara əməli cavab olan abidə yaratdı. Şovinst ideoloqlar iddia edirdilər ki, türk dili əruz vəznə üçün yarırsızdır. Balasaqunlu ilk dəfə əruzun türk dilinə uyğunluğunu göstərməklə türk dilinin bütün vəznlərdə abidə yaratmağa qadirliyini təsdiqlədi. Şovinstlər iddia edirdilər ki, türk dilində «Şahnamə» yaratmaq qeyri-mümkündür. Balasaqunlu Firdovsinin əsərinin bəhrindən (mütəqarib) istifadə etməklə «Qutadqu bilik» əsərini qələmə aldı. Onun özü əsərin əvvəlində qeyd edir ki, «Qutadqu bilik»i «türk Şahnaməsi» adlandırırlar (Bu kitab hansı padşaha, ya hansı iqlimə çatdısa, fəvqəladə və nəhayətsiz gözəl olduğu üçün o ellərin hakimləri və alimləri tərəfindən qəbul olundu və hər biri ona dürlü ad və

ləqəb verdilər. Çinlilər «Ədəbül-mülk» adı verdilər. Maçın məlikinin hakimləri «Ayinül-məmləkət», məşriqlilər «Zinətül-üməra» dedilər. İranlılar «Şahnameyi-türki», bəziləri də «Pəndnameyi-müluk» adlandırdılar. Turanlılar isə «Qutadqu bilik» dedilər»). Görkəmli sənətkar mənasız polemikalara varmadan, yaxud da siyasətbazların uydurma təbliğatına faydasız cavablar vermədən onların bütün tezislərinin mənasızlığını, mahiyyətini açıb göstərən, təsdiqləyən abidə yaratdı.

Digər tərəfdən ən başlıcası Y.X.H.Balasaqunlu türklərə qürur, iftixar ünvanı verməklə kifayətlənmədi, onları inandırdı ki, istənilən mətləbi, problemi, ideyanı istənilən vəzndə, formada və istənilən həcmdə, miqyasda türk dilində ifadə etmək mümkündür; inandırdı ki, mətn dəyərli olanda hansı dildə yazılmasına belə baxmayaraq, dəyərini alacaqdır. Bununla da o, dövrünün türkləri və onların dillərini aşağılayanların başqa bir iddiasını – tanınmaq, məşhurlaşmaq üçün fars dilində yazmağın qaçılmazlığı və zəruriliyi iddiasını da puça çıxartdı.

Həmin dövrdə dövlət idarəçiliyi ilə bağlı vəsaitlərin əksəriyyəti ərəb və fars dillərində yazılırdı, buna görə də həmin xalqların dövlət quruculuğu və idarəçiliyinin tarixi təcrübəsinə istinad olunurdu. Türk dünyasında ilk dəfə dövlət idarəçiliyinə aid türk dilində əsəri də məhz Y.X.H.Balasaqunlu yaratdı. Böyük mütəfəkkirin özü əsərinin girişində

yazırdı ki, bütün Çin və Maçın hakimləri kitabın gözəlliyini tərif etmişlər, türk dünyasında (həmçinin Çin və bütün Məşriq ellərində) buna tay kitab yoxdur. Həmin dövr üçün bu çox mühüm hadisə idi: böyük türklərdən biri türk dilində türk hökmdarlarına türk törələri və təcrübəsi əsasında dövlətin idarə olunması ilə tanış etmək məqsədiylə fundamental iş ortaya qoydu (təbii ki, burada imkan daxilində müxtəlif dillərdə yazılmış əsərlərdən də istifadə olunmuşdu).

«Qutadqu bilik» çoxplanlı, çoxqatlı əsərdir və onun mövzusu dövlət idarəçiliyinin, yaxşı hökmdarlığın əsaslarını və prinsiplərini əhatə etməklə məhdudlaşmır (Əsər haqqında dolğun məlumat almaq üçün milli filoloji fikir tarixində ilk fundamental tədqiqat əsərinə - «Ramiz Əsgər. Qutadqu bilik. Bakı, Elm, 2003» monoqrafiyasına baxmaq olar).

Əsərin müxtəlif qatlarına və əhatə etdiyi problemlərinə təfəssilatlı nəzər salmadan yalnız bəzi məqamlara bir daha diqqət yetirək. Bəlli olduğu kimi, «Qutadqu bilik» əruz vəznində və türk dilində yazılmış ilk türk poemasıdır. Bu cəhətin, xüsusən də «Şahnamə» bəhrində yazılmasının bir səbəbi haqqında mülahizə artıq bildirilibdir. Amma Y.X.H.Balasaqunlu bir də ona görə bütün türk dünyası miqyasında mütəfəkkir yaradıcı şəxsiyyətdir ki, belə möhtəşəm əsəri yazmaq üçün qarşısına yalnız bir məqsəd qoymazdı: türk dilinin istənilən bədii,

fəlsəfi və s. mətləbi ifadə etmək qüdrətini, o cümlədən əruzda qüdrətli abidə yaratmaq gücünü sübut etməyə çalışmazdı. Bunlar onun gerçəkləşdirməyə çalışdığı vacib, əsas məramlar idi, amma yeganə məramlar deyildi.

Sənətkar əsas məramını əsərinin həm məzmun, həm də ifadə planındakı mükəmməlliklə tamamlamış və dolğunlaşdırmışdır. Poemada dövlət quruculuğu məsələlərinə xüsusi diqqət yetirən müəllif sufi-fəlsəfi məqamlara (məsələn, obrazlardan birinin zahidliyi və s.) da toxunmuş, dörd obrazın söhbətlərində, talelərində etnik-dini inanclar sisteminə istinad etmişdir. Yuxarıda adını çəkdiyimiz R.Əsgər haqlı olaraq yazır ki, «poemada işlənən ideyanın özü də türk ideyasıdır» (göstərilən əsəri, səh.117). Tədqiqatçılar tuyuq türk şeir şəklinin də onun yaradıcısı hesab olunan Qazi Bürhanəddindən üç yüz il əvvəl ilk dəfə məhz Y.Balasaqunlunun istifadə etdiyi fikrini irəli sürmüşlər (T.Hacıyev. Yusif Xas Hacib. Qutadqu – bilik. «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 2-ci cild. Bakı, 2007, səh.154). Dövlət quruculuğunun və cəmiyyətdə nizamın törə əsasında formalaşdırılması prinsiplərinin prioritet götürülməsi də müəllifin türkçülüyünün göstəricisidir. Çünki tədqiqatlardan da bəllidir ki, türklərin inamına görə, «törənin əsil mənası tanrının qoyduğu nizam deməkdir» (Sitat üçün bax: R.Əsgər, göstərilən əsəri, səh.103).

Əsərdə sıx-sız rast gəlinən bu tipli nümunələrin sayını istənilən qədər artırmaq mümkündür. İndiki halında əsərin sadalanan və sadalanmayan özünəməxsusluqlarına təfsilatlı şəkildə toxunmadan yalnız onu qeyd edək ki, etnoslar və millətlərarası açıq, gizli mübarizə olub, var və olacaq. XI əsrdən başlayaraq türkü öz-özündən uzaqlaşdırmağa ciddi, məqsədyönlü səylər göstəriləndə, türkü özünə qaytarmağa çalışan ziyalılar da, türkü özünə qaytaran kitablar da olub, var və olacaq. Belə şəxsiyyətlərdən biri Y.X.H.Balasaqunlu, belə kitablardan bir isə «Qutadqu bilik»dir.

İndiki ağır iqtisadi şəraitdə, kitab çapının əslində müəlliflərin əzablı sponsor axtarışlarının ümidinə qaldığı, yaradıcı insanların, xüsusən də tərcüməçilərin zəhmətləri bütün baxımlardan uyğun qiymətləndirilmədiyi, etiraf edilməyən «oxunacaqımı» gümanın acı həqiqətə daha yaxın olduğu bir vaxtda əmin olursan ki, Pasternak demişkən, həqiqətən də, «yaratmaqda məqsəd fədakarlıqdır». Ədəbi-mədəni həyatın bütün reallıqlarını nəzərə almaqla ədalət naminə deyək ki, tərcüməçilərin fəaliyyəti ikiqat fədakarlıqdır. Sevindirici haldır ki, mövcud çətinliklərə baxmayaraq, bu gün ölkəmizdə bütün sahələrə aid nümunələr (siyasətə, fəlsəfəyə, tarixə, jurnalistikaya, filologiyaya, bədii ədəbiyyata və s.) dilimizə tərcümə olunur və vaxtında çevrilməyən əsərlərlə yanaşı, dünya elmi-nəzəri fikrində xüsusi marağa səbəb olan əsərlər də oxucularımıza çatdırılır.

Bədii tərcümə yaradıcı və subyektiv-fərdi faktorla bağlı iş olduğundan onun keyfiyyətindən danışmaq zəruri və lazımlıdır. Amma mütərcimə seçdiyi müəllif və tərcümə edib tamamladığı əsərlə əlaqədar şəxsi zövqdən, səviyyədən çıxış edərək məsləhət vermək gecikmiş xeyirxahlığa çevrilir. Bununla belə, mövcud və mümkün tərcümələri şərti şəkildə iki qrupa ayırmaq mümkündür: birincisi, bədii-ictimai dəyərinə görə faydalı və lazımlı əsərlər; ikincisi,

bədii-ictimai dəyəri ilə yanaşı (bəlkə də daha çox), həm də konkret mövzusunə (Azərbaycanla və ya türk dünyası ilə bağlılığına), etnik-milli (türklərə və ya Azərbaycanda yaşayan etnik qrupa, milli azlığa) mənsubluğuna görə faydalı və lazımlı əsərlər. (Bu bölgələrin heç birinə düşməyən əsərlərin mövcudluğu inkar olunmur). Qarşılıqlı ədəbi-mədəni əlaqələr, bədii tərcümə problemləri üzrə nüfuzlu mütəxəssis, filoloq alim Nizami Tağısoyun tərcüməsində oxuculara təqdim olunan qaraqalpaq xalq nağılları toplanmış bu kitab məhz ikinci qrupa aid əsərlərdəndir.

Özbəkistanda yaşayan qaraqalpaq türklərinin folklorundan və yazılı ədəbiyyatından dilimizə həddindən artıq az əsər tərcümə olunduğunu nəzərə alsaq, Nizami Tağısoyun təşəbbüsü və zəhməti xüsusi qeyd olunmalıdır. İlk növbədə qaraqalpaq xalq nağılları toplanmış kitab təbliğati, tanışlıq baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Başqa, fərqli folklor nümunələrinə, istənilən xalqın, o cümlədən etnik mənşə baxımından qohum xalqların folkloruna və ya bədii ədəbiyyatına imkan daxilində «qarı» açmaq həqiqətən də faydalı yaradıcılıq işidir. Daha sonra Nizami Tağısoyun oxuculara çatdırdığı kitablar kimi əsərlər folklorşünasların, ümumiyyətlə, filoloqların araşdırmalarında əlavə və lazımlı mənbəyə çevrilir. Bəlli olduğu kimi, etnik-milli, dini, irqi və dil mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, dünya xalqlarının

folklorunda, xüsusən miflərində, əfsanələrində, nağıllarında, rəvayətlərində, lətifələrində məzmun planında müəyyən fərqlər özünü göstərsə də, struktur baxımından eynilik, oxşarlıq, müştərəklik kifayət qədərdir.

Türk xalqları ədəbiyyatından istənilən tərcümə, o cümlədən folklor əsərlərinin dilimizə uyğunlaşdırılması etnik-millî şüurun tarixi, inkişafı, ənənəsi, müasir düşüncədə arxetipə çevrilərək yaşaması və s. bu kimi məsələləri daha geniş kontekstdə bir daha nəzərdən keçirməyə, bir daha öyrənməyə imkan verir. Rəngarəng materiallar eyni zamanda etnosun (bütün özünəməxsusluqları ilə birlikdə) formalaşmasında coğrafi mühitin həlledici rolunu yenidən qabarıqlaşdırır. Geniş areala yayılmış türklərin mifologiyasında və ya folklor nümunələrində motivlərin, personajların və ya sehrli qüvvələrin bütün parametrləri ilə və eyni tutumda təkrarlanmaması onların bir-birindən fərqlinin göstəricisi deyil, ilk növbədə eyni, yaxın düşüncənin fərqli coğrafi mühitin spesifik cəhətlərinə uyğun təzahürüdür.

«Qızıl quş» adlı qaraqalpaq xalq nağılında bütövlükdə nağıllar üçün səciyyəvi ümumi «morfologiyanı» (V.Propp) görmək mümkündür. Bizim üçün bu ümumilik nə qədər əhəmiyyətlidirsə, ümumilik kontekstində təzahürünü tapan fərqlilik (deməli, öz-özlüyündə türk dünyası üçün ümumilik) bir o qədər maraqlıdır. Nağılın personajı Yesən çətin tapşırıq dalınca gedir. Nağıllardakı «gedər-gəlməz» tapşırığı

ölümə məhkumluğun bir formasıdır. Yesən ailənin sonbeşiyidir. Digər iki qardaşdan fərqli olaraq, fərasəti, ağılı, bacarığı və s. kimi keyfiyyətləri ilə potensial bəydir. Gələcək bəy özü, ailəsi və ölkəsi üçün sonuncu sınaqdan çıxmalıdır - üç oğuldan biri kimi ölməli, yeganə və layiqli bəy kimi dirilməlidir.

Yesən sıx meşələrin (meşənin mifologiyada, folklorda, yazılı ədəbiyyatda simvolik mənə tutumunu xatırlayaq) yanından keçərkən canavarla qarşılaşır və dostlaşır. Canavar onu belində Əmir şahın ölkəsinə gətirir, Qızıl quşu tutmağın yolunu öyrədir. Canavarın məsləhətinə əməl etməyən Yesəni tuturlar, başqa tapşırıq dalınca növbəti «gedərgəlməzə» göndərirlər. Yesəni canavar belində aparır. Məsləhət verir. Yesən bu dəfə də onun məsləhətinə əməl etmir. Nəhayət, üçüncü tapşırığı Yesən onun dediyi kimi edir. Canavarın köməkliyi ilə o, tülpar atla, qəşəng qızla və qızıl quşla geri qayıdır. Yolda qardaşları onu öldürürlər. Canavar yenidən peyda olub Yesəni dirildir. Onun atası bəyliyi kiçik oğluna verib ölür.

Nağılda canavar dünya nağıllarında qəhrəmanın sehrli köməkçilərindən birinin funksiyasını yerinə yetirməklə yanaşı, türk mifologiyasındakı xilaskar missiyasını də nağıl məntiqinə və poetikasına uyğun şəkildə gerçəkləşdirir. Canavar Xeyrin təmsilçisi kiçik qardaşın qarşısına çıxır, onu üç dəfə ölümə bərabər təhlükədən qurtarır, sonda isə böyük və

ortancıl qardaşları tərəfindən öldürülmüş Yesəni dirildir. Yesən dünyasını dəyişən atasını əvəz etməyə başlayır. Canavar isə yenidən sıx meşədə gözdən itir. Amma həmişəlik yox, növbəti xilaskarlıq missiyasına ehtiyac yaranana kimi...

Təbii ki, bəzi nağıllarda canavar xilaskar missiyasında deyil, adi heyvan kimi təsvir olunur. Başqa sözlə desək, canavarın arxaik etnik şüurdakı missiyası bütün nağıllarda olduğu kimi saxlanılmır. «Gec başa düşdü» nağılında (buna oxşar Azərbaycan nağılı da vardır) canavar aclığının və acgözlüyünün qurbanı olur. Maraqlıdır ki, qaraqalpaqların bəzi nağıllarında canavar hətta eşşəkdən aciz, ona məğlub olan varlıq kimi təsvir edilir. («Eşşək və dəvə»). Başqa bir nağılda isə qurdla köpək rastlaşırlar. Köpəyin ona yazığı gəlir və sahibinin evini qorumaqla doyunca yemək yeyəcəyi şərti ilə onu öz yanına dəvət edir. Qurd gəlib onun zəncirini görür, nəyə lazım olduğunu biləndə deyir: «Belə yaşamaqdansa, arıq olub, azad yaşamaq daha yaxşıdır. Mənə bu cür çəkilən kef lazım deyil». Nağılda söhbət əslində azadlıqdan gedir. Əlbəttə, bu nağıl kontekstində əsas məqsəd qurdu və ya köpəyi yox, ilk növbədə ideyanı qabarıqlaşdırmaqdır (halbuki başqa nağıl kontekstində köpəyin sədaqəti, vəfası və s. ön plana keçir). Qurdun əvəzinə başqa heyvanı da götürmək olardı. Amma istə-istəməz bu nağıl kontekstində məhz qurdun seçilməsi qurd arxetipinin qeyri-ixtiyari və qeyri-iradi «işə düşməsi» ilə bu

və ya digər dərəcədə sıx bağlıdır. Yeri gəlmişkən, qaraqalpaq nağıllarında heyvanların ənənəvi və sabit rəmzi mənası da müəyyən mənada pozulmuşdur. Dünya, Şərq folklorunda, o cümlədən ədəbiyyatında eşşək adətən qanmazlığın, kütlüyün, gönüqalınlığın və s. rəmzinə çevrilibdir. Amma müəyyən istisnalar, xüsusən də yazılı ədəbiyyatda, istisnalar az deyildir. Məsələn M.Talıblının «Kitab yüklü eşşək», C.Məmmədquluzadənin «Danabaş kəndinin əhvalatları» əsərlərində eşşəyin mifologiya, xüsusən xristian mifologiyası ilə bağlılığı güclüdür. Mövcud iki münasibətdən biri kimi, onun İsa peyğəmbərlə əlaqəsi ənənəvi rəmzi mənası ilə müqayisədə passivləşib, amma tamam məhv olmayıbdır. Qaraqalpaq nağıllarında özünü göstərən bu cəhətin öyrənilməsi də xüsusi elmi maraq doğura bilər.

Deməli, zahirən dünya xalqlarının çoxsaylı nağıllarına bənzəyən «Qızıl quş» nağılı əslində türk xalqları üçün ortaq, o cümlədən azərbaycanlılar üçün xarakterik cəhətləri özündə əks etdirir. Ölüb-dirilmə əsas motiv kimi, inisiyasiya mərhələsinin ölüb-dirilmə inamı ilə sıx bağlılığı, canavarın mifologiyadan gələn xilaskarlıq missiyasının qorunub saxlanması və s. ortaq inanclar sisteminin, personajlar aləminin, sehrlili köməkçilərin, motivlərin və s. yaxınlığını, oxşarlığını müəyyən istisnalarla başqa nağıllarda şərtləndirmişdir. Bütün bunlar, eləcə də türk xalqlarının nağıllarındakı (təbii ki, dünya xalqlarının nağıllarında olduğu

kimi) didaktikanın qabarıqlığı, xeyirlə şərin mübarizəsində birincinin qələbəsinin qaçılmazlığına birmənalı inam, bəd əməl sahibinin cəzasız qalmamasının təsdiqi və s. qaraqalpaqların digər nağıllarında da ön plandadır («Ögey ana», «Əsl dostluq», «Varlı oğlu, kasıb oğlu» və s.)

«Qaraqalpaq xalq nağılları» kitabı haqqında, onun lazımlılığı, faydası barəsində çox danışmaq olar. Amma onu xüsusi vurğulamağa ehtiyac var ki, Nizami Tağısoyun bu təşəbbüsü, zəhməti xüsusi təqdir edilməlidir. Son vaxtlar onun «Kredo» qəzetində çap olunan qaraqalpaqların etno-genezisi, tarixi, folkloru ilə bağlı silsilə məqalələri də alimin qaraqalpaq dünyasına xüsusi marağından xəbər verir. Zəhmətkeş, təvazökar alim kimi Nizami Tağısoyun türk, o cümlədən qaraqalpaq aləminə ardıcıl, məqsədyönlü maraq və meylinin bədii, elmi nəticələri tariximizin, mifologiyamızın, folklorumuzun daha geniş miqyasda və məsşabda öyrənilməsinin zəruriliyini, əhəmiyyətini sübut edir.

İstənilən tərcümə bu və ya digər dərəcədə itkidir və istənilən tərcümədə qüsurların, nöqsanların olması qaçılmazdır. Təbii ki, bu kitabda da yerinə düşməyən ifadələr, qeyri-dəqiqliklər ola bilər və var; bəzi hallarda daha optimal variant tapmaq mümkün idi. Görkəmli fransız etnoqrafi, mifoloqu K.Levi-Strosun miflərin tərcüməsi ilə əlaqədar fikrini müəyyən mənada nağılların tərcüməsinə də aid etmək olar. «Poeziya başqa dilə həddindən artıq

çətinliklə tərcümə olunur, istənilən tərcümə saysız-hesabsız təhriflərə gətirib çıxarır. Amma mifin dəyərinə hətta ən pis tərcümə ilə də xələl gətirmək olmaz. Mifi yaradan xalqın dilini və mədəniyyətini nə qədər pis bilsək də bütün dünyada istənilən oxucu tərəfindən mif kimi qavranılacaq. Məsələ burasındadır ki, mifin mahiyyətini üslub, təhkiyə forması, sintaksis yox, məhz danışılan hadisə təşkil edir».

Bütün bunlarla belə, qaraqalpaq nağılları dilimizdə məhz Nizami Tağısoyun sayəsində ilk dəfə kitab şəklində «danışmağa» başlayıbdır. Gələcəkdə yeni tədqiqatçı və tərcüməçi nəslinin istinad və müqayisə edə biləcəyi ilkin mənbə var. Ən başlıcası budur.

www.elmler.net - Virtual İnternet Resurs Mərkəzi
QARAQALPAQ ƏDƏBİYYATI
HAQQINDA DƏRSLİK

Professor Nizami Məmmədovun Qaraqalpaq ədəbiyyatına həsr olunmuş növbəti kitabı işıq üzü görəndə sevindim, amma qətiyyənlə təəccüblənmədim. Sevincimin səbəbi aydındır: ilk dəfədir ki, Azərbaycan filoloji fikir tarixində Qaraqalpaqların ədəbiyyat tarixi ayrıca bir tədqiqat şəklində ortaya qoyulur və dərs vəsaiti kimi ali məktəb tələbələrinin istifadəsinə verilir. Təəccüblənməməyimin bəlli səbəbini Nizami Məmmədovu yaxından tanımayanlarla bölüşsəm, fikrimcə, onlar da mənə haqq qazandırarlar. İlk növbədə onu qeyd etmək yerinə düşər ki, Nizami Məmmədov müasir nəzəri-filoloji fikrin ən zəhmətkeş və məhsuldar nümayəndələrindən biridir. Professorun indiyə kimi çoxsaylı elmi, bədii və tərcümə əsərləri işıq üzü görübdür. Bunların sırasında «Qazax ədəbiyyatı» (1993) kitabını, «Orta Asiya və Qazaxıstan ədəbiyyatı» proqramını, bu yaxınlarda oxucuların mütləqəsinə verilmiş «Qaraqalpaq nağılları» tərcüməsini xüsusi fərqləndirmək lazımdır. Sadalanan əsərlər onun qaraqalpaq ədəbiyyatına marağının adi təsadüfdən yaranmadığını bir daha təsdiqləyir.

«Qaraqalpaq ədəbiyyatı» (Bakı, 2007, rus dilində) ali məktəb tələbələri üçün dərs vəsaiti kimi nəzərdə tutulmuşdur. Amma onu da vurğulamaq lazımdır ki, müəllif araşdır-

masını dərs vəsaitinin tələbləri ilə məhdudlaşdırmamışdır. Azərbaycan filoloji fikrinin indiki inkişaf mərhələsində bu dərslik vəsaitini həm də tədqiqat əsəri saymaq mümkündür. Müəllif nəzərdə tutduğu problemlər haqqında mövcud tədqiqat əsərləri əsasında informativ məlumat verməklə kifayətlənməmiş, onları eyni zamanda özünün nəzəri mülahizələri ilə tamamlamış və dolğunlaşdırmışdır.

Nizami Məmmədov təbi ki, dərs vəsaitini ilk növbədə xarakterik nümunələri əsaslı şəkildə əhatə etməklə qaraqalpaq folkloru haqqında geniş məlumat vermiş və dolğun mənzərə yaratmışdır. Buna sadəcə olaraq hər hansı bir xalqın ümumi ədəbiyyat tarixinə həsr edilmiş monoqrafiyalar, dərsliklər və ya dərs vəsaitləri üçün xarakterik quruluşa formal sədaqət kimi baxmaq düzgün olmazdı. Nəzərə almaq lazımdır ki, dünyanın bir sıra xalqları kimi, qaraqalpaqların da söz sənətinin tarixində yazılı ədəbiyyatla müqayisədə şifahi xalq ədəbiyyatı daha önəmli yer tutur. Özü də nəzərə almaq lazımdır ki, qaraqalpaqların timsalında deyilən önəmliliyi yalnız folklor nümunələrinin kəmiyyəti deyil, bir tərəfdən keyfiyyəti, digər tərəfdən də uzunömürlülüüyü şərtləndirmişdir. Başqa sözlə desək, ayrı-ayrı istisnaların mövcudluğuna baxmayaraq, qaraqalpaq yazılı ədəbiyyatının əsas inkişafı təxminən XVIII əsrdən başlayır.

Qaraqalpaq folklorundan danışan müəllif əsas mülahizələrini vahid türk folkloru kontekstində ümumiləş-

dirmişdir. Belə yanaşmanı isə yalnız qaraqalpaqların türk etnosuna mənsubluğu deyil, eyni zamanda onların el ədəbiyyatının əsas problemlərinin, mövzularının, ideyalarının... vahid türk etnik düşüncəsi ilə bağlılığının qabarıqlılığı şərtləndirmişdir. Qaraqalpaqların tarixi, mədəniyyəti haqqında yığcam ümumi məlumat verən Nizami Məmmədov əsas diqqətini onların «Qırx qız» adlı qəhrəmanlıq abidəsinə yönəltmişdir. Professorun belə bir mülahizəsi ilə razılaşmaq lazım gəlir ki, «Qırx qız» dastanı mükəmməlliyinə, bədii dəyərinə, arxaik mifoloji rudimentlərinə görə türk xalqlarının zəngin epos yaradıcılığında mühüm yer tutur.

Türk eposlarının əsas nümunələri ilə tanışlıq tarixdə, folklorda və yazılı ədəbiyyatda dəfələrlə əksini tapmış belə bir faktın qürurunu bir daha təsdiqləyir ki, ən qədim çağlarda türk həyatında və düşüncəsində qadına münasibət həmişə birmənalı şəkildə yüksək olubdur, ən başlıcası isə cinsi fərqə görə onları aşağılamaq vasitəsinə çevrilməyibdir; hətta bir sıra nümunələrdə xilaskar missiyasını onlar həyata keçiriblər. Deyilənlərin təsdiqi üçün ən səciyyəvi nümunələrdən biri də, heç şübhəsiz, məhz qaraqalpaqların «Qırx qız» dastanıdır.

Dərs vəsaitində dastanın məzmununun geniş təhlili verilmişdir. Elə bu təhlillərdən də aydın görünür ki, qeyri-adi gözəlliyi ilə fərqlənən hökmdar qızı Gülayim 39

rəfiqəsi ilə Meyvəli adasındakı alınmaz qalada yaşayır və yorulmadan məşq etməklə savaşı sənətini öyrənirlər. Qalanın özünəməxsusluğunun təfəsilatına varmadan qapısı açılıb bağlanarkən səslənən nəqarata diqqət yetirək: 1.Qalada qırx nəfərlik. 2.Sən düşmənsənsə, girə bilməzsən. 3.Əgər sən buludlardan yuxarıdasansa, bu divarı adla. 4. Meyvəlidə kişilərə yer yoxdur. 5.Ölərək, amma təslim olmağıq. Dərslik müəllifinin dastanının qırğız xalqının «Canlı Mirza» eposu ilə müqayisəsi qadın-xilaskar motivinin türk xalqlarının etnik-mədəni düşüncəsinə yad olmadığını bir daha təsdiq edir. Başqa oxşar nümunələrin üzərində ətraflı dayanmadan onu da qeyd edək ki, qaraqalpaqların bu xilaskar qadın obrazının bir sıra özünəməxsusluqları böyük Nizami Gəncəvinin Nüşabə obrazının səciyyəvi cəhətləri ilə üst-üstə düşür.

Nizami Məmmədovun dastanının müqayisəli təhlili (eyni zamanda bizim qeyd etdiyimiz Nüşabə faktı kimi çoxsaylı faktlar) eyni mövzuda araşdırma aparmış bir sıra tədqiqatçıların elmi arqumentlərdən uzaq, yalnız və yalnız siyasi maraqlara xidmət edən mülahizələrinin absurdluğuna inandırıcı sübutlardır. Məsələn, müsəlman-türk dünyasının bütün uğurlarının, elmi-mədəni sərvətlərinin kökündə xristian izi axtarıb tapmağa çalışan alimlərdən biri kimi L.S.Tolstova da bu mərəzdən xilas ola bilməmiş, «Qırx qız»da erməni əfsanəsinin izini «kəşf» etmişdir.

Dərs vəsaitində qaraqalpaq folklorunun müxtəlif növləri və janrları geniş təhlil olunmuş, ümumi mənzərə haqqında dolğun təsəvvür yaradılmışdır. Onların xalq mahnılarının, nağıllarının, atalar sözü və məsəllərinin, lətifələrinin, o cümlədən janrdaxili özünəməxsusluqların təhlili bir tərəfdən elmi səviyyəsi ilə maraq doğurursa, digər tərəfdən də türk etnik-mədəni sistemi kontekstində müqayisəli yanaşması ilə əhəmiyyət kəsb edir. Bu deyilənlər isə yuxarıda qeyd etdiyimiz bir cəhəti bir daha doğrulayır-müəllif əsərinin dərs vəsaiti sərhədlərini orijinal tədqiqat miqyasına qədər genişləndirmişdir.

Bəzən müəllif mövzudan kənara çıxma hallarına da yol vermişdir. İlk baxışdan belə kənara çıxma halları lazımsız görünür, amma bəzi məqamları nəzərə alanda müəllifə haqq qazandırmaq lazım gəlir. Birincisi, bir daha təkrar edirik ki, haqqında söhbət gedən dərs vəsaiti Azərbaycanda qaraqalpaqlar, onların ədəbiyyat tarixi haqqında ilk kitabdır. İkincisi, informasiya almaq imkanlarının genişləndiyi müasir dövrdə subyektiv səbəblərdən bu və ya digər dərəcədə informasiyasızlıq vardır. Bütün bunları nəzərə alanda dərs vəsaitində müəllifin qaraqalpaqların tarixi, yaşadıkları ərazinin coğrafi şəraiti, dövlətin siyasi-ictimai quruluşu, musiqi alətləri və s. haqqında məlumat verməsini, konkret mövzu ilə əlaqədar müxtəlif əyani

nümunələrdən (fotolar, rəsm əsərləri və s.) istifadə etməsini təqdir etmək lazım gəlir.

Dərs vəsaitinin şərti ikinci adlandıra biləcəyimiz hissəsində qaraqalpaqların yazılı ədəbiyyatı araşdırılmışdır (birinci hissədə isə əvvəldə danışılanlardan da aydın göründüyü kimi, şifahi ədəbiyyat təhlil olunmuşdur). İkinci hissədə XVIII əsrdən başlayaraq müasir dövrə qədərki qaraqalpaq ədəbiyyatı həm icmal, həm də ayrı-ayrı sənətkarların həyat və yaradıcılıqlarının nümunəsində portret-oçerklər şəklində araşdırılmışdır. Bunların sırasında lirikası Hüseyn Arifin yüksək poetik dəyəri ilə seçilən tərcüməsində oxuculara çatdırılan şair Berdağ da var, «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyasının, «Qaraqalpaqın qızı» romanının, «Qaraqalpaqnamə» esse-romanının müəllifi T.Kaipberqenov da var.

Adları çəkilən və çəkilməyən sənətkarların əsərlərinin təhlili ilə tanışlıq ümumiyyətlə ədəbiyyat və insanlıq, konkret bir xalq və onun ədəbiyyatı problemi üzərində düşünməyə vadar edir. Həqiqətən də, böyük ədəbiyyat sərhəd tanımır, hadisəyə çevrilmiş hər bir ədəbi nümunə müxtəlif millətlər və xalqlar tərəfindən öz sərvəti kimi qəbul olunur. Amma... amma heç də dünya çapında yaradılan əsərlərin hamısı bütün xalqlar üçün ya bütövlükdə sərvətə çevrilmir, ya da olduğu, nəzərdə tutulduğu, lazım gələnlər kimi qavranılmır, mənimsənilmir (Təbii ki, qeyd

olunanların bir çoxu hətta həmin sərvət yaranan ölkələrdə və onların xalqlarında da problem kimi ortaya çıxır).

Bəzən hansısa xalq tarixinin əksər illərini azadlığı, müstəqilliyi uğrunda mübarizələrdə keçirir, etnik-milli mövcudluğunu qoruyub saxlamaq yolunda amansız çarpışmalar aparır, sosial-iqtisadi çətinliklərlə ölüm-qalım savaşında yaşamaq zorunda qalır. Şübhəsiz, belə vəziyyətdə, yəni sevinci, kədəri, ağrısı-acısı, düşüncəsi, maraq dairəsi, məram və arzusu başqa problemlər üzərində köklənən söz sənətindən umacağı da fərqlənməlidir və fərqlənir. Super-dövlətin sənəti ilə müstəmləkə (müxtəlif formalarda) dövlətinin sənəti arasında bədii-estetik kamillik baxımından fərq qaçılmaz deyil və olmamalıdır, amma mövzu, problematika, ideya, ideal... baxımından fərq (istisnalar nəzərə alınmaqla) istər-istəməz zəruriləşir. Bəzən tarixi bir mərhələ üçün bu fərq həyati əhəmiyyət kəsb edir (Məsələn, M.Ə.Sabirin şeirlərinin Səttar xan inqilabı dövründə oynadığı qeyri-adi rol haqqında A.Səhhətin mülahizəsini xatırlayaq). Bütün bunlar bədii fakt kimi sənətin sonrakı taleyinə özünəməxsus şəkildə bu və ya digər dərəcədə təsir göstərir, amma sənət bir dövəndə, bəlkə də xalqın varlığı ən böyük və kritik təhlükəyə məruz qaldığı dövəndə öz missiyasını yerinə yetirir. Qaraqalpaqların ədəbiyyatına həm də müəyyən mənada bu baxımdan yanaşmaq lazımdır. Nizami Məmmədovun dər

www.elmler.net - **Virtual İnternet Resurs Mərkəzi**
vəsaitində (yeri gəlmişkən, deyilənlər heç də əsərin qüsursuzluğunun təsdiqi kimi başa düşülməməlidir, ilk təşəbbüs və təcrübə olduğundan bunlara toxunmağı lazım bilmədim) bunu görmək çətin deyildir.

...Ortada bir əsər var. Olmaya da bilərdi. Daha yaxşısı ortaya qoyulana kimi yaxşısı hələ budur. Daha yaxşısını yaratmağa mənbə var. Hələ ki Nizami Məmmədov öz səviyyəsində və imkanı daxilində qaraqalpaq ədəbiyyatı haqqında ilk orijinal əsəri ərsəyə gətirdi və bununla da ciddi bir elmi uğura imza atdı.

MÜASİR AZƏRBAYCAN VƏ
QAZAX NƏSRİNDƏ MİFOLOGİZM

(Mövlud Süleymanlı və O.Bokeyev)

Bədii yaradıcılıq axtarışlarında mifologizm müxtəlif formalarda iştirak edir: birincisi, mifə bilavasitə müraciət, daha doğrusu, miflərin, mifik motivlərin, mövzuların müstəqil əsər şəklində işlənməsi, ikincisi, mifdən bədii vasitə və bu vasitələrdə realizəsini tapan dünyagörüş kimi istifadə olunması. Bu formalardan (başqa formalar istisna olunmur, bunlara ancaq başlıca formalar kimi diqqət yetirilir) hər hansı birinin seçilməsi sənətkar istəyindən, iradəsindən və həyata keçirilməsi nəzərdə tutulan poetik niyyətdən asılıdır.

Realist Azərbaycan nəsrində dünya mədəniyyətində, o cümlədən, ədəbiyyatında mifologizmə maraq artdığı dövrdə yaranmağa başlamışdır. Realist nəsrin ilk nümunəsi – M.F.Axundovun «Aldanmış kəvakib» povesti ədəbiyyatımızda eyni zamanda arxaik mifik təfəkkürlə bağlı ilk əsərlərdən biri kimi yaranmışdır. (Məsələn, ölüb-dirilmə motivinə diqqət yetirək: Şah Abbasın taxtdan əl çəkməsi ölmə, yenidən taxta çıxması dirilmə, ulduzların aldadılması isə ölümün aldadılmasıdır və s). Təəssüf ki, bu ənənə son-

radan bir qədər arxa plana keçirildi. 60-cı illərin nəsrində şəxsiyyətin mənəvi dünyasına maraq, özünütəhlilə davamlı meyl insan taleyinə daha ümumi, insanlıq yarandığı gündən sabitliyini saxlayan təfəkkürün imkanları səviyyəsində baxmağa imtiyaz verdi. İnsanı nəsillərin taleyinin sabit qanunauyğunluqları fonunda və işığında nəzərdən keçirmək və təsvir etmək mifologizmə müraciət sayəsində zəngin ifadə çalarları qazandı.

60-cı illərdən başlayan bu proses 70-ci illərdə daha da gücləndi. İ.Hüseynov, Y.Səmədoğlu, M.Süleymanlı, R.Rövşən, S.Budaqlı və s. kimi müxtəlif ədəbi nəsillərə mənsub sənətkarların yaradıcılıq axtarışlarında mifologizm mühüm rol oynamağa başladı. Mifologizmin bədii ədəbiyyatda, o cümlədən nəsrə xarakterik meylə çevrilməsi tipoloji spesifikaya malikdir, belə ki, analogi vəziyyəti bütünlüklə sovet, deməli, eyni zamanda Azərbaycan və qazax ədəbiyyatında, nəsrində də görürük.

Türkdilli xalqların müasir ədəbiyyatından müstəqil milli ədəbiyyat kimi danışmaq mümkün olduğu halda, onların qohum deyil, vahid xalq kimi mövcud olduqları dövrün xarakterik ədəbi-bədii nümunələrini, xüsusən şifahi söz sənətinin materiallarını bir-birindən ayırmaq, parçalamaq qeyri-mümkündür. Bölünməzlik arxaik mifik təfəkkürün qaynaqlarında daha qabarıq nəzərə çarpır. Buna görə də təsadüfi deyildir ki, nə müstəqil Azərbaycan, nə qazax...

nə də türkmən mifologiyasından danışılır, elmi fikir ancaq vahid türk mifologiyasını tanıyır və tədqiq edir. Deməli, müasir Azərbaycan və qazax nəsrində mifologizmdən söhbət açmaq vahid arxaik bir təfəkkürün qaynaqlarının müasir ədəbi təcrübədəki fərdi yozumunun və şərhinin özünəməxsusluğunun tədqiq olunması deməkdir.

XX əsrin mədəniyyətindəki mifologizm milli mənsubiyyət tanımır, C.Coysun, F.Kafkanın, T.Mannın, A.Kamyunun, C.Apdaykın və b. nəsrinin əsasında ilk növbədə xristian, daha sonra isə yunan və s. mifologiyası durur. Qazax, Azərbaycan nəsrü ümumtürk mifologiyası ilə yanaşı müsəlman mifologiyasına da əsaslanır. Lakin alman T.Mann xristian, amerikan C.Apdayk yunan mifologiyasından qidalanmaqda sərbəst olduqları kimi, müasir Azərbaycan və qazax nəsrində də mifologizmin iştirakı şərti və sərbəstdir. Belə ki, Azərbaycan və ya qazax yazıçısı başqa millətin və dinin mifologiyasına müraciət edə bilər.

Müasir Azərbaycan nəsrində mifdən daha çox ikinci formada – bədii vasitə və bu vasitələrdə realizəsini tapan dünyagörüş kimi istifadə olunur. Eyni vəziyyəti müasir qazax nəsrinin orijinal nümayəndəsi Oralxan Bokeyevin əsərlərində də görürük.

Mifin bədii vasitə – dünyagörüş kimi iştirak etdiyi əsərlərdə dünyanın yeni modeli ilk növbədə təfəkkürdə yaradılır. Dünyanın mifik dərki bəşəriyyətin uşaqlıq dövr-

lərinə təsadüf edir. Heyrət və sadələvhlük, cilovlanmamış ehtiras və instinktiv həyat tərzi və s. həmin dövrün təfəkkürü üçün xarakterik idi. İntellektin zəifliyi nəticəsində səviyyə fərqli yaranmamışdı. İnsanlar nəyi necə yaşayırdılarsa, onu da yaradırdılar. Daha doğrusu, mif düşünölmüş, məqsədli yaradıcılıq deyildi, mif yaşanan ömrün, həyatın özü idi. İnamla fantaziyanın biri-digərini tamamlayırdı, bir sözlə, elə bir dövr idi ki, C.Vikonun sözləriylə desək, insanların hamısı şair idilər. Müasir nəsrədə də məhz belə təfəkkür səviyyəsinə, özünəməxsusluğuna əsaslanmaq başlıca yer tutur.

Bəşəriyyətin uşaqlıq dövrünə qayıtmaq insanların heyrətlə, sadələvhlüklə, bir qədər də vəhşiliklə dolu təfəkkür çağlarına qayıtmaq deməkdir. Bu qayıdış prosesində reallıqla irrealıq, gerçəkliklə xəyal arasındakı fərq şüurlu şəkildə aradan qaldırılır, bədii obrazların hamısı şairləşirlər. «XX əsrdə mifologizmin pafosu bu poetik yüksəklikdən müasir dünyanın eybəcərliklərini açıb göstərməkdən daha çox empirik məişət və tarixi dəyişikliklərin içindən keçirilmiş pozitiv, yaxud neqativ dəyişməz, əbədi başlanğıcı, üzə çıxarmasıdır». (1,295) Dəyişməz və əbədi başlanğıc bir

insan taleyinin fonunda və nümunəsində insanlığın, daha konkret, heç olmasa bir neçə nəslin taleyini göstərməyə imkan verir. İnsan məhz elə bir dəyişməz və əbədi başlanğıcla yaşayır ki, ömrü başa çatdırmaq üçün hökmən bu mərhələdən – qaçılmazlıqdan keçmək lazım gəlir. Kimi bunu kortəbii şəkildə yaşayır, kimi də bütün ömrü boyu məhz buna can atır, arzusu, istəyi bu məqsədə çatmaq üzərində köklənir.

Yusif Səmədoğlunun «Qətl günü» romanının qəhrəmanlarının əksəriyyətinin ölümə doğru uzanmış yolu dəyişməz və əbədi bir başlanğıc kimi Baba Kahadan keçir, lakin onların çoxu Kahanın qorxusunu, xofunu, hətta varlığını belə dərk etmədən yaşayırlar. Namuslu ömür yaşamayan dirilər – Muxtar Kərimli, Salahov və s. Baba Kahanın partladılmasını bəd əməllərinin yeganə şahidinin ölməsini istəyənlər kimi istəyirlər. Namuslu ömrü başa vurub qurtaranların yolu isə həmin Kahadır. Baba Kaha simvolik məna tutumu qazanır - insanları bəd əməllərdən, pisliklərdən, çirkinliklərdən çəkindirən, yaşanmış ömrün dəyərliliyini müəyyənləşdirən, gündəlik fəaliyyəti, heç kəsə etiraf olunmayan ən intim arzu və istəkləri nizamlayan,

yoxluğu varlığına bərabər qorxu, etiqad məbədinə çevrilir.

Kəndin dəlisi kimi tanınan çolaq Qulam Mahmuda deyir:

«-Bu gün qətl günüdür, Mahmud.

Mahmudun qaşları çatıldı.

-Qətl günü niyə olur, ay avara?

-Çünki Baba Kahanı partdadırlar, Mahmud» (2,128).

Baba Kaha dünyanın, insanlar arasındakı münasibətlərin, onların davranışlarının, mənəvi-əxlaqi prinsiplərinin, ideal və əqidələrinin, bir sözlə, özlərini təsdiqin nizamlayıcısıdır. Təsvirini tapan bədii həyat kontekstində dünyanın – kosmosun xaosa çevrilməməsi məhz Kahanın xofunun, qorxusunun sayəsində olur.

Əsərdə müxtəlif zaman və məkan qatı vardır. Baba Kahanın simvolik mənası əsərdəki bütün zaman və məkan qatları üçün eyni dərəcədə əhəmiyyətli və zəruridir (əsərin sonunda neçə il əvvəl ölənlərlə yenicə vəfat etmiş Mahmudun Kahaya doğru uzanan qurtarmaz bir yolla birlikdə addımlamaları təsadüfi deyildir). Bu mənada Baba Kahanın partladılması kosmosun xaosa çevrilməsi, insanlıq üçün qətl gününün yaranması deməkdir.

Romanda obrazlar kaha simvolunu real həyatın özü kimi yaşayırlar, onlar bunda əfsanəlik, miflik görmürlər. Qaçılmaz bir reallıq kimi yaşanan bu mifiklik dünyagörüşə çevrilir, həyatın özünə, gerçəkliyə çevrilir. O.Bokeyevin «İldırımın izi» əsərinin qəhrəmanı ali təhsilli Kiyalxan elə

bir işlə məşğuldur ki, bütün kənd onu dəli sayır. O, yuxusunda irreal bir dünyada yaşayan qız görür, qızdan insanlıq üçün əbədilik ala bilməyən gənc müəllim onda heç olmasa insanlara öz əcəlləri ilə ölmək imkanı verilməsini istəyir. Qız onun bu arzusu ilə razılaşıır. Bunun üçün yerə düşmüş ildırımın yayını tapmaq, ən uca dağın zirvəsinə qalxmaq lazımdır. Nə qədər ki, həmin yay insan əlindədir, yer üzərində qəfil güllə açılmayacaqdır. Müəllim başlayır ildırım vurmuş ağacın kökünü qazmağa. Jasin – ildırımın yayını axtaran Kiyalxanı ancaq bir qız başa düşür, qız da onun kimi möcüzəyə inanır. Belə bəşəri arzusuyla çalışan müəllimə camaat gülür. O isə şaiyə yayır ki, qızıl axtarır, onda camaat əllərində bel çölə düşürlər. Bu vəziyyəti görən Kiyalxan deyir: «Yazıq insanlar, onlar ağıllarını itiriblər». İnsanlığı qanlı müharibələrdən azad etmək eşqiylə çalışan Kiyalxana heç kəs kömək etmədiyi halda, qızıl-gümüş adı eşidənlər hərəkətə gəlirlər: təkli varlansınlar, təkli qızılları olsun. Müəllim gündəliyinə belə bir qeyd yazır: «İkinci dünya müharibəsində yalnız iyirmi milyon sovet adamı öldü. Onların arasında mənim əsgər atam da vardı. Anam kimi dərddən ölənlərin hesabı aparılıbmı? Ey insanlar, bəs mən özümü hansı siyahıya salım?» (3,256).

Mif bu əsərdə də dünyagörüş səviyyəsinə yüksəlir, fikrin, mətləbin ifadəsində bədii vasitəyə çevrilir. Jasin da Baba Kaha kimi simvolik mənə çaları qazanır – əlçatmaz-

lığın, həyata keçməzliyin rəmzinə dönür. Var-dövlət axtarmağa axın-axın gedənləri jasının taleyi, nəticə etibarilə insanlığın, bəşəriyyətin taleyi düşündürmür. Buna görə də jasını yerin təkindən çıxarıb, ən uca dağın zirvəsinə qalxıb əlində saxlayan tapılmaz. Buna görə də Kiyalxan diriylən özünü hansı ölümlər siyahısına daxil etməyi fikirləşir. Baba Kaha ölümlər üçün yox, dirilər üçün qətl gününə çevrildiyi kimi, jasının axtarışı da dərk etməyi, bəşəriyyətin sabahını düşünməyi bacaranların qətl gününə çevrilir.

Müasir Azərbaycan nəsrilə O.Bokeyev yaradıcılığı arasındakı digər tipoloji yaxınlıq arxaik mifik təfəkkürün rudimentinin real həyatın qaçılmaz tərkib hissəsi kimi şüurlu şəkildə yaşanmasıdır. Obrazlar sevincli-kədərli olmasından, sonunda xoşbəxtliyin və ya ölümün durmasından asılı olmayaraq, əcdadlarından kiminsə keçdiyi yolu keçməyə, eyni ömrü yaşamağa, eyni psixoloji əhval-ruhiyyəni təkrar keçirməyə can atırlar. Ətrafdakılar üzərində qələbə çalmaqla yanaşı bu, eyni zamanda özünü təsdiqdir, həm makro və ya mikrocəmiyyətdə, həm də subyektiv fərdi dünyasında. Tanış, məlum bir anı hardasa yenidən yaşamaq, keçmişə qayıdırdan daha çox gələcəyi rahat, sərbəst və azad yaşamağa can atmaq, buna mənəvi haqq qazanmaqdır.

O.Bokeyevin «Qışqırtı» povestinin qəhrəmanı, nəhayət, günlərin bir günü «Şeytan körpüsü»nü keçməli olur. Bu, həmin körpüdür ki, otuz il əvvəl ata oradan keçəndə

qar yıǵınının altına düşmüş, ölümdən onu adi bir təsadüf xilas etmişdir. Onun oǵlu Aman da həmin körpünü keçməyə çalışır. Atasının başına gələn hadisə yaşadığı illər ərzində onu müşayiət edir. «Və onda Aman başa düşdü ki, adı həyat və ölüm olan bu Şeytan körpüsünün qarşısında yalnız özü deyil, onun atası, onun oǵlu, onun əcdadları, onun gələcək nəvələri donub qalıbdı» (4, 90-91).

Bütün bir nəslin həm keçmişini, həm bu gününü, həm də sabahını Şeytan körpüsünün xofundan, qorxusundan xilas etmək lazım gəlir. Bunun üçün Aman ilk növbədə özünü, atasının taleyindən gələn qorxusunu dəf etməlidir, «çünki insan yalnız özü özünü qorxuda bilər» (4, 90).

Nəhayət, Aman körpünü keçir, bununla da o, özünə, qorxusuna qalib gəlir. «Ey, mən Şeytan körpüsünü keçdim, mən, Aman, ilxıçı Aspanın oǵlu. Mən heç nədən qorxmuram. Məni gözləyən ən dəhşətli şey atamın taleyini təkrar etmək idi. Atamın. Atamın. Öz atamın. Mən onu təkrar etməkdən qorxmuram, o müqəddəsdir. A....A...» (4,91).

Amanın qışqırığı qorxuya qalib gəlmiş, bu qorxudan bir nəslin sabahını azad etmiş bir insanın qışqırığıdır, azadlığa çıxmış bir insanın harayıdır. Qeyri-adiliyi öz üzərində sınaqdan keçirmək, möcüzəli bir ömrün dərk olunmazlığını şəxsən yaşamaqla dərk etmək – budur təfəkkürün ilkinliyinə, insanlığın mifli günlərinə qayıtmaq. Zaman-məkan müəyyənliyi, konkretliyi itmiş belə bir qayıdılda in-

sanın özü, həyatı, məişəti və s. yox, onun təfəkkürü əbədilik fonunda götürülür və mənalandırılır.

İnsanlığın əbədi dəyişən və inkişaf edən təcrübəsində arxetip mühüm rol oynayır. «Arxetip – personajın psixikasının ilkin modelidi, bütün gələcək nəsildə sonsuz və hüdudsuz şəkildə təkrarlanır. Bu əbədi dəyişmə, ölüb-dirilmə, keçmişə qayıdış – mifoloji düşüncənin prinsipidir» (5,111).

İlkin arxetipə meyl O.Bokeyevin əsərlərində olduğu kimi, M.Süleymanlının yaradıcılığında da qeyri-ixtiyari, qeyri-iradi şəkildə özünü göstərir. Yəni arxaik mifik təfəkkürün zamanca dəyişkən, mahiyyətə əbədi tərəfləri – qalıqları şüurlu yaşanmır, ata babanın, oğul atanın həyatını instinktiv davam etdirir.

Həmidin («Yel Əhmədin bəyliyi» - M.Süleymanlı) babası «dan əppəyini Qaradağda yeyərmiş, günortasını Aladağda» (6, 235). Onların nəslə el arasında yel nəslə kimi tanınır. Bu nəslin ən qəribəliklərindən biri oğlanların beş yaşına qədər ayaqlarına kəpənək tozu sürtmələri, saqqallarını kəsövlə sürtüb qırxmalarıdır. Anası Əhmədə boylu olanda onun qarnının üstünə kəpənək qonur. Yel Əhməd də atası istidən qızarmış sobanın üstündə oynadığı kimi, qaynamış samovarin suyu ilə əl-üzünü yuyur. Atası Yel Həmid kimi Yel Əhməd də qaçır. Nəslin bəxtinə düşən tale təkrar yaşanır. Yel Həmid arxetipə daha yaxın və daha bağlıdır.

Əhməd birinci dəfə Arana tərəf qaçır, atası Arandan cibi boş, qəlbi dolu, ürəyini boşaltmaqla sakitləşmiş halda gəlirdisə, Əhməd Arandan ürəyi boş, cibi dolu, içindəkilərin içində qalmasının narahatçılığı ilə qayıdır. Bu qəribə qayıtmanı, kökdən bu və ya digər dərəcədə ayrılmanı Əhməd psixoloji cəhətdən ağır yaşayır, atasının yelliyi tutanda oxuduğu şeirləri oxuyur, saz çalır. At alması onu lap ağırlaşdırır, torpaqla ayaqlarının ünsiyyətini – yelliyini lap azaldır. Onun sonuncu yelliyi camaatı lap çaşdırır: «İlxıçını oturtdu qabaqda, özü də, Sarıca da əyləşdilər faytona, Aranın tərsinə sürüb kənddən çıxdılar». Bu gedişlə əlaqədar Möylə deyir: «Bu o getməkdən döyül» (6,277).

Yel Həmid atasının taleyini olduğu kimi yaşayır, Aman atası Aspanın taleyini yaşadığı kimi. Yel Əhməddə atasının taleyinə uyğun bir ömür başlayır, amma bu ömrü atası kimi axıra çatdıra bilmir. Nəslin tarixindəki təkrarlanma, ilkinliyə, təfəkkür baxımından kökə bağlılıq qırılır, bununla da yeni təkrarlanma silsiləsinin başlanğıcı qoyulur. Əhmədin öz nəslinin qayıdacağı keçmiş yaradılır: onun oğlu da artıq Arana doğru yox, Aranın tərsinə doğru üz tutacaqdır.

Müasir nəsrədə mifologizmin motiv səviyyəsində iştirakı da tipoloji yaxınlıqdan danışmağa əsas verir. Mifologizm dünyagörüşə çevrilən əsərlərdən fərqli olaraq, mifik motivin bədii dünyaya mifoloji fon verdiyi əsərlərdə həmin

motiv real həyat, taleyin qaçılmaz tələbi kimi yaşanır. Əksinə, mifik motiv obrazların gündəlik ömürləri ilə oppozisiya təşkil edir, yaxşı-pisliyi kontekstdə aydınlaşan başqa bir dünyanın xatırlanmasına çevrilir.

Şeytan arxaik dünyanın insanların mənfiyliyi, pisliyi, xəbisliyi və s. bu kimi antiinsani keyfiyyətləri bəşər övladının adına yazmamaq üçün uydurulmuş mifik obrazdır. Şeytan ikiləşən insanın mənfi «mən»inin fəaliyyətinə haqq qazandırmaq, bununla da, özünü təmizə çıxarmaq vasitəsidir. M.Süleymanlının «Şeytan» povestində şeytan yoxdur, insanlar var – günlərinin hansı vaxtında şeytanlaşan insanlar. Əsərdə təsvirini tapan dünyanın adamlarının hamısında potensial şeytanlıq ehtirası vardır və ya onlar artıq ən azı bir dəfə olsa da, şeytanlaşıblar. O.Bokeyevin «Qar qızı» əsərində obraz var ki, «insan deyil, əjdahadı və onun ruhu qaradı, konkaydı» (4,116).

Konkay nədir və kimdir? Bu suala Konkayın özü yaxşı cavab verir: «Konkay heç vaxt ölməyəcək və bu evin ocağının odu da heç vaxt sönməyəcək. Mənə qədər Konkay burda olub, onun yerinə mən gəlmişəm, mənim yerimə»

növbəti Konkay gələcək. Bəlkə də o elə indi sizin aranızdadı. Çünki Konkay hər bir adamın beynində, ürəyindədi. Konkay o deməkdir ki, xoşuna gələn nə varsa götür, heç nədən qorxma. Konkay – bu deməkdir ki, mən istəyirəm və tüpürmüşəm sizlərə. O, hər bir adamdadır, yalnız bunu etiraf etmək istəyən azdı» (4, 121).

Konkaylıq, şeytanlıq hər adamın içərisindədir, insanın mənəviyyəti, təfəkkürü, əxlaqı manqurtlaşanda o, şeytanlaşır və ya konkaylaşır. Bu mifik motiv bədii əsərin həyatı ilə mənfi hal kimi oppozisiya təşkil edir. Həyat yaxşıdır, həyat gözəldir, bu gözəllik, yaxşılıq şeytanlı, konkaylı həyatla müqayisədə daha aydın və qabarıq gözə dəyir. Bu yaxşılığı, gözəlliyi qorumaq üçün konkayı, şeytanı axtarmamaq, konkaylaşmamaq, şeytanlaşmamaq kifayətdir. O.Bokeyevin əsərindəki konkay təsadüfi demir ki, «Mən sizə, sizin adamlara heyrət edirəm. Məndən nə istəyirsiniz? Mən ki, sizi axtarmıram, siz məni niyə axtarırsınız?» (4, 123).

Real həyatla müsbət hal kimi oppazisiyaya girən mifoloji motiv başqa bir təmiz dünyanın simvoluna çevrilir. Konkaylığı-şeytanlığı özündən uzaqda saxlayan, amma əlaqədə və ünsiyyətdə olduğu adamların ikiləşməsini görəndə obraz təmiz bir dünyanın istəyi ilə yaşayır, həmin təmiz dünyaya qovuşmaq üçün tanrıdan Şanapipik («Şanapipik» - M.Süleymanlı) olmağı arzulayır, qar qızını axtarır, tapır və

onunla səmimi söhbətdən sonra paklaşır, təmizlənir, təskinlik, inam qazanır («Qar qızı» - O.Bokeyev).

Biz indiyə qədər müasir Azərbaycan nəsrinin bəzi nümayəndələri ilə qazax yazıçısı O.Bokeyevin yaradıcılığı arasındakı mifologizmin tipologiyasına toxunduq, dünya-görüşə çevrilən mifik motivləri, elementləri ön plana çəkdik. Lakin qeyd etmək yerinə düşər ki, adları çəkilən və çəkilməyən bir çox azərbaycanlı yazıçılarla O.Bokeyev nəsri arasında mifologizmin bədii vasitəyə çevrilən formasının tipoloji yaxınlıqları da çoxdur ki, bu da ayrıca tədqiqat tələb edir. Bütün bunlar isə ancaq müasir ədəbi prosesdəki tipoloji müştərəkliyi və ümumiliyi yox, həm də ən qədim çağların doğmalığı, eyniliyi, vahidliyi, arxaik təfəkkürün ayrılmazlığını, bölünməzliyini araşdırmağa imkan və əsas verir.

Ədəbiyyat:

1. E.M.Meletinskiy. Poetika mifa. M., 1976.
2. Y.Səmədoğlu. Qətl günü. «Azərbaycan», 1984, № 4
3. O.Bokeev. Sled molnii, M., 1978.
4. O.Bokeev. Krik. M., 1984.

5. S.Siqua. Mif i loqika. T., 1984.
6. M.Süleymanlı, «Köç» B., 1984.

İslam dini və Qurani-Kərim bazasında aranaraq inkişaf edən sufizm məhz istinad qaynağına görə bütün müsəlman ölkələrinin və xalqlarının ictimai-siyasi və elmi-mədəni həyatında eyni dərəcədə mühüm rol oynadı. Etnik mənsubiyyət, dil, həyat və düşüncə, adət-ənənə, psixologiya və s. fərqi baxmayaraq, çoxsaylı insanları eyni dərəcədə öz sehrinə salan, işığına yığan sufizm belə kütləviliyə müxtəlif vasitələrlə nail olurdu. Bu müxtəlif vasitələr sırasında hər bir tədqiqatçı özünün vacib sayaraq əsaslandırıdığı yeni və ya fərqli vasitəni xüsusi qeyd edə bilər.

İlk növbədə onu qeyd etmək ki, ən qədim dövrlərdən başlamış indiyə kimi bəşər övladının ağılla yaratdığı, yaxud da inam kimi qəbul etdiyi nə varsa, hamısı bir müddətdən sonra öncəki mənasını bu və ya digər dərəcədə ya itirməklə və ya dəyişdirməklə yeni funksiyada çıxış edir. Məsələn, ilkin yaranışda mif sadəcə olaraq insanların inamıdır, əhatə olunduğu aləmdə və mövcud olduğu cəmiyyətdə elmi şərhini verə bilmədiyi çoxsaylı bütün suallarına, narahatlıqlarına özünəməxsus cavab tapmaqla rahat yaşaması üçün əsasdır. Amma tədricən mif xüsusi tip inam olmasını qoruyub saxlamaqla yanaşı, cəmiyyət və insanlar, insan və insanlar arasındakı münasibətləri tənzimləmək funksiyasını gerçəkləşdirir. Başqa sözlə, inkişafın

müəyyən mərhələsində «mifoloji sistem cəmiyyətin ideologiyası kimi»(1,26) fəaliyyət göstərməyə başlayır. Bu isə onun sayəsində mümkün olur ki, mif bir tərəfdən rituallaşır, digər tərəfdən isə modelləşir. Modelləşmə ritualın bütün mərhələlərində əsas faktora çevrilir. Nəticə etibarlı ilə mif insanların həyat, düşüncə tərzini, adət-ənənələrini və s. tənzimləyən normativlərin, modellərin ardıcılığından ibarət sistem statusu qazanır. İnsanlar mövcud modelə uyğun ömür yaşayır, münasibət qurur və s.

Eyni sözləri müəyyən fərqli məna çaları ilə dini etiqad haqqında demək mümkündür. Din yalnız inam və iman deyil, eyni zamanda dini əsaslı, kosmosun xaosa çevrilməsinin qarşısını bu və ya digər dərəcədə alan həyat qanunlarından ibarət mükəmməl sistemlərdən biridir. Təbii ki, mifdə olduğu kimi, dində də bütün sistemi təşkil edən modellərin hamısı eyni vaxtda yox, şəraitə, hadisəyə uyğun konkret bir model işə düşür. Deməli, sistemi təşkil edən hər bir modelə uyğun davranış norması formalaşdırılır və lazımı məqamda bu davranış norması aktivləşir.

Bəlli olduğu kimi, sufizm dini dəyərlər, Qurani-Kərim və hədislər əsasında yaranaraq inkişaf edibdir. Sadalananların hər birinin ilkin mahiyyətini, məna tutumunu və funksiyasını onların tədricən tənzimləyici status qazanan modelləşməsi tamamlayır. Deyilənlərin təsdiqi üçün belə bir səciyyəvi fakta da diqqət yetirmək mümkündür: bütövlükdə

İstər etnosun, istərsə də onun sonradan xalqa, millətə çevrilmiş ayrı-ayrı qruplarının həyatını onun mifologiyası; eyni imanlı müxtəlif etnosların həyatlarının etiqadla bağlı tərəflərini isə mənsub olduqları din tənzimləyir. Yəni qazax, özbək, qırğız və s. etnik mövcudluğunu dini etiqadı ilə yanaşı, mifoloji inamı ilə təsdiqləyir, qoruyub saxlayırsa, türk, ərəb, fars və s. etnik mövcudluğunu özünəməxsus, fərqli mifoloji inamı ilə yanaşı, dini etiqadı ilə təsdiqləyir, qoruyub saxlayır. Başqa sözlə desək, ərəb, fars bir-birindən mifoloji inamı baxımından nə qədər fərqlənirsə, dini inamı baxımından bir o qədər oxşarırlar. Fərqi və oxşarlığı uyğun modelləri bilib riayət etmək şərtləndirir.

Digər maraqlı cəhət isə ondan ibarətdir ki, hər iki model sistemi ilə cəmiyyət və insanlar arasındakı qarşılıqlı münasibətlər vasitəçilər (şamanlar, ağsaqqallar, şeyxlər, qazılar, mollalar və s.) tərəfindən tənzimlənir. Vasitəçilər başqalarından ilk növbədə onunla fərqlənilirlər ki, əməl edilməsi zəruri və qaçılmaz olan normativləri incəliklərinə qədər digərlərindən daha yaxşı və daha dolğun bilirlər. Əsas məsələlərdən biri məhz bu məqamda diqqəti cəlb edir. İlkin mətnin və ona uyğun modellərin öz saflığını qoruyub saxlaması bu və ya digər dərəcədə vasitəçilərdən, onların səviyyəsindən, missiyalarına və vəzifələrinə sadıqlıqlərindən asılı olur. Modelin tərsinə yozumu və ya şərhə xaosun gəlişini sürətləndirən anti-modelə çevrilə bilər.

İslam əsaslı sufizm dindəki və müqəddəs Qurani-Kərimdəki bu spesifik cəhətləri ehtiva etmədən formalaşaraq inkişaf edə bilməzdi. Deməli, oxşar məsələlər sufizmdə də bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapıbdir. Əslində sufizmin özü də müxtəlif modellərdən ibarət mükəmməl sistemdir. Onun bütün modelləri bu modelləri formalaşdıran ilkin mənbələrdəki saflığı özündə ehtiva etməyə və gerçəkləşdirməyə hesablanıbdır. Ən başlıcası isə sufilər ilkin mənbə əsasında formalaşdırılmış modelləri vasitəçilərsiz gerçəkləşdirməyə üstünlük verirdilər.

Bütün sufilər kimi, Mövlana Cəlaləddin Ruminin həyatı və fəaliyyəti, bəlli olduğu kimi, Şəms Təbrizi ilə görüşə qədərki və Şəms Təbrizi ilə görüşdən sonrakı mərhələlərdən ibarətdir. Birinci mərhələdə rəsmi dinin modelləri ilə yaşayan və statusuna görə həm də bu modelləri yaşadan Mövlana ikinci mərhələdə sufi modelləri ilə yaşayanlardan fərqli olaraq, bu modellərin praktikasını həyatında təsdiqləyən, nəzəriyyəsinə bədii irsində daha da inkişaf etdirənlərdən birinə çevrildi. Cəlaləddin Rumi sufizmin bazasında mövləvililiyin əsaslarını işləyib hazırladı. Deməli, Rumi fenomeni bir-birinin içindən çıxan və biri digərini tamamlayan iki modellər sisteminin xəlitəsindən ibarətdir. Mövləvilik onların inkarı olmadığı kimi, bütövlükdə təkrarı da deyil.

Onun həyatında, fəaliyyətində əyani örnəyi, ədəbi irsində isə bədii-nəzəri əsasları yaradılan mövləvilik anti-modellik qazanan modelləyin ilkinliyinin fərqli aspektdən bərpası və yeni modellərin formalaşdırılmasıdır. Məsələn, adi bir fakta diqqət yetirək. Rəvayətlərdən bəlli olduğu kimi, «Mənəviyyat məsnəviləri»nin ilk on səkkiz misrasını şairin özü yazıbdir. Mövləvilər öz təriqətlərinin bütün mahiyyətinin bu beytlərdə olduğunu xüsusi qeyd edirdilər. Qurani-Kərimin «Fatihə» surəsi ilə on səkkiz beytin ilk sözünün eyni hərflə başlanmasını da onlar adi təsadüf saymırdılar. Onların fikrinə görə, əbcəd hesabında on səkkiz Tanrının on səkkiz adından birinə uyğun gəlir. Buna görə də onlar hətta nəzir-niyazlarının sayını da on səkkiz edirdilər (2,324). Göründüyü kimi, ideya eynidir, sadəcə olaraq ideyanın modelləşdirilməsi fərqlidir. Rumi irsinin sufizmin ensiklopediyası kimi qiymətləndirilməsi məhz bu baxımdan təsadüfi deyildi.

Bayəzid Bəstaminin din xadimləri tərəfindən küfr kimi qiymətləndirilən, sufilərin isə əsas ideya kimi qəbul etdikləri mülahizəsi - «Mən sənənin vasitənlə Sənə məxsusam (Tanrının ona dediyi söz-A.Ə.): Səndən başqa Allah yoxdur»(3,79) - sufizmin mahiyyətini təşkil edir. Mövlənin irsində də Allah insan deyil, insan Allah hesab olunur. Bu tezisə əsas yozumu isə ondan ibarətdir ki, Allah zərrəcik yox, zərrəciklərin-insanların qayıtmağa, qovuşmağa

çalışdıqları bütövdür. Başqa sözlə desək, kəsilməmiş qamış ney deyil, neyin bütün naləsi, iniltisi ilkinə-kəsildiği qamışa qovuşmaqdan yanadır. Eyni ideyanın fərqli modeldə təzahürünü bütün sufi şairlərin əsərlərində görmək mümkündür.

Əsas ideyanın (hər bir sufinin məqsədinin Tanrısına qovuşmaq olduğu ideyasının) gerçəkləşdirilməsinin yolları və vasitələri də müəyyən fərqli çalarları ilə bu və ya digər dərəcədə oxşardır. Yəni eyni model müxtəlif formalarda demək olar ki, bütün sufilərin əsərlərində təkrarlanır. Sufizmdə əsas məsələ yalnız ideyanın qəbul edilməsi deyil, eyni zamanda məqsədə nail olunmasıdır. İnsan Tanrısına, ilkinə qovuşmaq haqqını qazanmalıdır. Digər sufilər kimi, Mövlananın da fikrinə görə, bütövdən ayrılmış zərrəcik fani dünyanın şirnikdirici nemətlərinə uyduğu üçün onun Haqqa dönüşünün yolu bağlanır. Ümitsizlik qapısının ümid qapısına çevrilməsinin yeganə və real təminatı nəfsinin əsiri olan insanın ölərək nəfsinə qalib gəlmiş insan kimi dirilməsi, daha sonra hər biri on məqamdan ibarət dörd durulaşmaq, saflaşmaq mərhələsindən (Məsələn, X-XI əsrlərdə yaşamış Əbu Səid qırx məqamı xüsusi qeyd etmişdir. 4,63-69) keçməsidir.

Tanrıya qovuşmaq ideyası və bunun müxtəlif mərhələləri, yolları bütün sufilərdə bu və ya digər dərəcədə təkrarlanır. Rumidə ney ilkinə qovuşmaq üçün ah-fəğan edir. Fəridəddin Əttarın «Quşların dili» və Əlişir Nəvainin

«Quşların dili» əsərlərində bütün sınaqlardan, əzablardan keçən quşlar sonda özlərinə qovuşurlar. (Bayəzid Bəstaminin mülahizəsini xatırlayaq). Eyni sözləri Yunus Əmrənin, Şeyx Qalibin və başqa sufi şairlərin əsərləri haqqında da demək mümkündür.

Digər sufi şairlərin əsərlərində olduğu kimi, Ruminin də irsində dörd mərhələnin müxtəlif məqamları modelləşdirilibdir. Mərhələlərin hər bir məqamı uyğun həyat tərzini, davranış norması, əxlaq prinsipi tələb edir. Onun əsas məqsədi yaxşı insan yox, Tanrısına qovuşmağa mənəvi haqq qazanan insan modelinin mükəmməl poetik nümunələrini yaratmaq olmuşdur. Qüdrətli mütəfəkkirin fikrinə görə, yaxşı insan pislik etməyən, zərərsiz... insandır, kamil insan isə nəfsinə qalib gələn və özünü dərk edən insandır. Şair sufi simvollarının böyük əksəriyyətinin praktiki həyat üçün poetik modelini yaratmağa xüsusi maraq göstərmişdir.

Təriqət həmkarlarının böyük əksəriyyəti kimi, Cəlaləddin Rumi də islami dəyərlərin, Qurani-Kərimin hikmətlərinin, hədislərin subyektiv maraqlar baxımından bəsit yozumunun, fərdi, qrup, zümrə və ya dövlət mənafehlərinə uyğunlaşdırılmasının əleyhinə olmuş, prinsipial etiqad məsələlərində rəsmi din xadimlərinin etirazına səbəb olan, amma birbaşa ilkin mənbələrdən qidalanan şərhçilərlə çıxış etmişdir. Ölümün ənənəvi şəkildə əbədi yoxluğun qorxusu, xofu kimi təlqini Mövlana irsində özünə yer tapmayıbdır.

Ölüm onun həyatında və əsərlərində tamamilə başqa tutumda və mənədadır, əslində vəhdəti-vücut konsepsiyasının təməl prinsiplərindən biridir.

Gecə-gündüz inildəyən ney ilkindən kənarda və ilki üçün fəğan edir. İnsan da neydir, sınaqlardan çıxmaqla, əzablara dözməklə, özünü dərk etməklə zərrəciyi olduğu bütövə qovuşmağa çalışır. İlkinə qovuşmağa mənəvi haqq qazanan sufi ölümü də məhz Tanrısına qovuşmağın məntiqi yekunu kimi dərk etməlidir. Ölümün belə dərk edilməsi dünyanın faniliyinin yaratdığı qorxu müqabilində təsəlli, təskinlik məqsədi daşımır, müvəqqəti həyatın qurtararaq əbədi həyatın başladığına inam aşılayır. Çünki Tanrısına qovuşan Onunla, Onda Onun qədər yaşayır. Mövlana ölümü də modelləşdirməklə ritullaşdırmışdır.

Mövlana bir də ona görə bütün dövrlərin və istər yüz dəfə tövbə etmiş, istər yüz dəfə tövbəsini pozmuş bütün bəndələrin mütəfəkkir şairidir ki, gedənlər üçün yazmayıb, qalanlar üçün yazıb, qalanlara kamil insan olmaq üçün mükəmməl poetik modellər yaratmışdır. Söz gedənlərində, amma qalanlar üçündür. Qovuşmaqla Tanrısında əbədi yaşayan Mövlana Cəlaləddin Rumi həm də insanları ümid qarısına səsləyən əsərləri ilə əbədi yaşayacaq. Bunu onun səkkiz yüz il yaşaması da bir daha təsdiq edir.

Ədəbiyyat:

Arif Əmrahöglü (Məmmədov)

Türk xalqları ədəbiyyatı

1. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri». Bakı, Elm, 1988
2. Mevlana. Mesnevi. İstanbul, 1995
3. Knış A.D. Musulğmanskiy mistiüizm. Moskva – Sankt-Peterburq, «Dilə», 2004
4. Əbu Səid Əbül-Xeyr. Qırx məqam. «Şərq» tərcümə toplusu, №1, Bakı, «Araz» nəşriyyatı, 2004

www.elmler.net - Virtual İnternet Resurs Mərkəzi
«QƏLƏMİM ÜRƏYİMİN QANI İLƏ
YAZDI BU NAMƏNİ»

Görkəmli özbək şairi, türk dünyasının böyük sənətkarı Əlişir Nəvai ölümündən iki il əvvəl (1499-cu il) başa çatdırdığı «Mühakəmətül-lüğateyn» əsəri haqqında deyirdi: «Qələmim ürəyimin qanı ilə yazdı bu naməni». Əlişir Nəvai bu sözləri deyəndə arxada mənalı, faydalı, səmərəli ömür yolu və yaradıcılıq axtarışları qoymuşdu: süd qardaşı Hüseyn Bayqaranın hakimiyyəti illərində möhrdar, vəzir vəzifələrində çalışmış, daha sonra «fəxri sürgünə» - əyalətə hakim göndərilmişdir. Ömrünün sonuna qədər ailə qurmayan qüdrətli şair şəxsi mülkiyyəti olan torpaqlarında öz vəsaiti hesabına yaşayış kvartalı saldırmış, məktəb, kitabxana, məscid, xəstəxana tikdirmiş, bunların bəzilərinin layihələrini özü vermiş, orada çalışanların maaşlarını, təhsil alan tələbələrin təqaüdlərini öz hesabından ödəmiş, bəzi görkəmli sənətkarların qəbiri üstündə abidə tikdirmiş və ya mövcud abidəni bərpa etdirmiş, ən yaxşı xəttatlara ayrı-ayrı söz ustalarının əsərlərinin üzünü köçürdürmüşdür.

Bəlli olduğu kimi, Ə.Nəvai türk dilində ilk «Xəmsə»-nin, fars və türk dilində divanların, müxtəlif nəzm və nəsr əsərlərinin, elmi-filoloji tədqiqatların və araşdırma xarakterli tərtiblərin müəllifidir. Onun ədəbi-bədii irsi sağlığında peşəkarların da, sırayı oxucuların da, Ə.Cami kimi söz

sərraflarının da rəğbətini qazanmış, türk poeziyasının ümumi inkişafına və ayrı-ayrı şairlərin (məsələn, Kişvərinin və s.) fərdi yaradıcılıq axtarışlarına səmərəli təsir göstərmişdir.

Bu qədər böyük və faydalı işlər görmüş, əsərlər yaratmış sənətkar bunların heç birini ürəyinin qanı ilə ərsəyə gətirdiyini deməmişdir. Həyatın müdriklik çağında deyilmiş bu sözlərlə əslində arxada qalan illərə və əməllərə təskinliklə baxan sənətkar və dövlət xadimi məhz ömrünün mənasına çevrilmiş məramına xüsusi maraq oyatmağa çalışmışdır. Fars dilində yazdığı əsərlərində Fani, türk dilində yazdığı əsərlərində isə Nəvai təxəllüsü işlədən, amansız və aramsız müharibələr dövründə yaşayan, hakimiyyətin yüksək pilləsində təmsil olunan şair adi insanların fərqi varmadıqları bir həqiqəti çox gözəl bilirdi: qılınc mübarizəsində və müharibəsində qələbə çalmağın əsas yollarından biri qələmə arxalanmaq, onun imkanlarından, zahirən heç də həmişə qabarıq görünməyən gücündən maksimum istifadə etməkdir. Şairin özü təsadüfi yazmırdı ki, «sözlə pis adam qan tökər».

Ə.Nəvai yaradıcılıq axtarışlarında yalnız Şərq, o cümlədən türk ədəbiyyatının ən yaxşı ənənələrini inkişaf etdirmədi, eyni zamanda M.Kaşğarlı və Y.X.H.Balasaqunlu kimi qüdrətli sələflərinin türk etnik-mədəni sistemində gerçəkləşdirməyə çalışdıqları məramlarının davam olunmasına xüsusi üstünlük verdi. Başqa sözlə desək, o da

türk etnosunun mövcudluğu uğrunda aydınların çoxəsrlik mübarizəsində aparıcı simalardan biri kimi fəal rol oynamağa başladı.

Dahi N.Gəncəvi «Xəmsə»sini yaradanda ağına belə gətirməzdi ki, özündən sonrakı söz adamlarının və ictimai-siyasi xadimlərin bəziləri onun bu möhtəşəm sənət abidəsindən doğma xalqını aşağılamaq üçün istifadə edəcəklər. Ə.Firdovsinin «Şahnamə»sindən sonra məhz Nizaminin «Xəmsə»si fars dilinin qüdrətinin göstəricisinə çevrildi. Şovinistlər əvvəlcə «Şahnamə»ni nümunə gətirərək türk dilinin bu möhtəşəmlikdə abidə yaratmağa qadir olmadığını bildirirdilər. Onların bu iddiasının mənasızlığını Y.X.H.Balasaqunlu «Qutadqu bilik» əsərini yazıb ortaya qoymaqla sübuta yetirdi. Ə.Nəvainin yaşadığı dövrdə də hakim mövqeyini qoruyub saxlayan fars dilinə marağı artırmağın iki təbliğati yolu vardı: biricisi, fars dilinin poeziya dili kimi əvəzolunmazlığını təsdiqləmək; ikincisi, rəqib saydıqları dilləri, o cümlədən türk dilini aşağılamaq. Bu təbliğat yollarının imkanlarından maksimum istifadə olunurdu. Fars dilində əsər yazıb-yaradan sənətkarların ənənəvi şəkildə sayca çoxluğunu, türk dilindəki poetik nümunələrdə məhz əruz vəznində yazıldığı üçün ərəb-fars izafətlərinin bol-bol işlədilməsini nəzərə alanda demək olar ki, ardıcıl və taktiki şəkildə aparılan təbliğat nəticəsiz qalmırdı.

Özünün də yazdığı kimi, fars dilini doğma dili səviyəsində mükəmməl və dərindən bilən Ə.Nəvai («Müasirləri Nəvaiyə «Züllisaneyn», yəni ikidilli, iki dilə vaqif olan deyiblər». K.V.Nərimanoğlu) fars dilinə və ədəbiyyatına hörmətini, sevgisini, poeziyasının Ə.Cami və başqaları tərəfindən yüksək qiymətləndirildiyini əsərlərində döndönə ehtiramla vurğulamışdı. Halbuki bəzən əsərlərini türk dilində yazması müxtəlif dillərdə, o cümlədən fars dilində sözlərin incə məna çalarlarına bələd olan bu qüdrətli söz ustasının doğma dilinə vurğunluğu ilə deyil, ilk növbədə fars dilini bilməməsi ilə yozulurdu. Belə haqsız hədyanların cəfəngiyyat olduğunu elmi əsaslar və poetik nümunələr əsasında sübut etməkdə şairin məqsədi əslində fars dilini pisləmək və ya onun əleyhinə çıxmaq deyildi, türk dilinin mümkün və nəzərdə tutulan hər cür mətləbi, problemi, hissi, duyğunu... poetik zənginliklə ifadə etmək imkanını, bu baxımdan üstünlüyünü göstərmək idi.

Fars dilində poetik nümunə yaratmaq ənənəsinin uzunömürlülüyünü və davamlılığını nəzərə alan, özünün də əsərlərinin təxminən yarısını fars dilində yazdığını unutmayan şairi narahat edən əsas məsələlərdən biri də bundan ibarət idi: «...türk dilinin kamilliyi bu qədər dəlillə sübut olunursa, gərəkdir bu xalq arasından çıxan təb əhli öz qabiliyyət və təblərini öz dilləri dura-dura özgə dil ilə zahir qılmayalardı və bu işə girişməyələrdi. Əgər onlarda iki

dildə yazmaq bacarığı vardırısa, öz dillərində daha çox, başqa dildə isə az yazmalıydılar. Əgər həddindən artıq həvəsləri vardırısa, hər iki dildə tən yazaydılar» Digər məqsədi haqqında şairin özü yazırdı: «Və xəyalıma belə gəlir ki, türk ulusunun fəsihlərinə ulu həqiqət sübut elədim ki, öz söz və ibarələrinin həqiqətindən və öz dil və lüğətlərinin keyfiyyətindən vaqif olsunlar. Farsdillilərin ibarə və söz meydanında tənə etdikləri danlaqdan qurtarsınlar».

Bunun üçün Ə.Nəvai əlindən gələnə, gücü çatanı və bacardığını gördü: türk dilində ilk «Xəmsə»ni yaratdı, əsərlərinin demək olar ki, özünün də qeyd etdiyi kimi, tən yarısını türk dilində yazdı. Nəticədə Ə.Nəvai M.Kaşğarlı, Y.X.H.Balasaqunlu kimi, doğma dilinin qüdrətini və potensial imkanlarını göstərən sənət nümunələri ortaya qoydu. Amma şair sələflərindən fərqli olaraq, bədii nümunələr yaratmaqla kifayətlənmədi və dediyimiz kimi, «Mühakəmətül-lüğateyn» əsərini qələmə aldı.

Şairin bu əsərinə bəzən iki dilin mübahisəsi və ya iki dilin müqayisəsi də deyirlər. Onun fikrinə görə, «hər camaat öz sözləri ilə özgülərdən, hər tayfa öz danışıq tərzilə başqalarından seçilir». Deməli, seçilən tərəflərin qorunub saxlanması həmin «camaatın» qorunub saxlanması deməkdir. Buna görə, deyilənlərə yox, olanlara inanmaq, ilk növbədə doğma dilin imkanlarına dərinləndən

bələd olmaq lazımdır. Şair də məhz bu olanları elmi şəkildə əsaslandırmaqla açıb göstərməyə çalışıbdır. Məqsədinə çatmaq üçün Ə.Nəvai yüz feli misal göstərir, onların bəzilərinə bədii nümunə gətirir və xüsusi qeyd edir ki, «bu yüz fel müxtəlif məqsədləri ifadə etməkçün işlənən sözlərdir ki, onların heç birinə sət (fars nəzərdə tutulur - A.M.) dilində qarşılıq söz yoxdur, halbuki onlar hamısı vacibdir və danışmaq zamanı hər adam onlara böyük ehtiyac duyur. Özü də bunların əksəriyyətinin mənasını sətələrin dilində vermək mümkün deyil. Yalnız az bir qismini təsvir yolu ilə anlatmaq olar, özü də hər sözün izahı üçün neçə söz tərkiibi işlədəndən sonra. O da ərəb sözlərinin köməkliyi ilə».

Fars və türk dillərini konkret faktlarla müqayisə edən Ə.Nəvai doğma dilinin geniş imkanlarını, zənginliyini, gözəlliyini, üstünlüklərini, bununla da poeziya dili olmaq haqqını əsaslandıraraq təsdiq etmişdir. «...türk dilində heyrətamiz sözlər və ifadələr çoxdur. Amma onları xoşa gələn tərzdə nizamlayıb lətif şeirlər qoşmaq çətindir. Bu işə girişən adamlar o çətinliklə üzləşən kimi tez soyuyur və daha asan yola meyl edir». Ə.Nəvai özündən nümunə gətirərək bildirir ki, «elə ki, şüur sinninə qədəm qoyuldu, elə ki, Həqtəala təbimi qeyri-adiliyi dərkə, incə və mürəkkəb mətləbləri anlatmağa yönəltdi, türk dilini mülahizə etməyim dəxi vacib oldu». İndiki dövrdə adi

görünən bu hal, yəni şairin fars dilindən türk dilinə keçməsi əslində həqiqi bir hünər idi. Çünki onun özü xüsusi qeyd edirdi ki, türk dili zəngin bir xəzinədir, amma bu xəzinənin üstündə qanıqan ilanlar yatır və bu gülşənin tikanları saysız-hesabsızdır; türk təb ustaları bu ilanların zəhərli neştərindən, tikanların zərərindən qorxduqları üçün bu xəzinədən və bu gülşəndən yan keçiblər. Böyük türkün ilan və tikan dedikdə nəzərdə tutduqlarını başa düşmək çətin deyildir.

Ömrünün 48 ilinin çox hissəsini doğma dilində yaratmaqla türk dilini poeziya dili kimi yaşadan şair axırda «Mühakəmətül-lüğateyn» əsərini yazdı, bununla da bədii təcrübəsini elmi araşdırmaları ilə təsdiqlədi. Dil uğrunda mübarizəsinin məntiqi nəticəsi olan məhz bu əsər haqqında böyük Əlişir Nəvainin mənəvi haqqı var idi ki, desin: «qələmim ürəyimin qanı ilə yazdı bu naməni».

QORUYUB SAXLAYAN

«FÜYUZAT»

100 il bundan qabaq Bakıda bir dərginin ilk nömrəsi işıq üzü gördü. Azərbaycanın milli, mədəni, ədəbi, elmi intibahında canı və sərvəti ilə əvəzsiz rol oynamış H.Z.Tağıyevin vəsaiti hesabına, «böyük türk dünyasının mücahidi» fəxri adını qazanmış Əli bəy Hüseynzadənin redaktorluğu ilə nəşrə başlayan 32 sayı ilə «Füyuzat» cəmi bir il oxucularını sevindirə bildi. Amma bu bir il ərzində «Füyuzat» və onun baş redaktoru bütün türk və müsəlman dünyasına «elə vəlvələ və zümzümə» saldı ki, səsi, təsiri bir əsrdir diriliyini qoruyub saxlayır, yaşayır.

Azərbaycan bolşeviklər tərəfindən işğal ediləndən başlamış müstəqillik ərəfəsinə qədər dərginin öyrənilməsinə, təbliğinə, əslində isə ilk növbədə ölkə əhalisinin dünyagörüşünün, ideallarının formalaşmasına «füyuzatçılıq» ideyalarının göstərə biləcəyi mümkün təsire qadağa qoyuldu. Qadağanın bütün gücü ilə işləməsi üçün bir tərəfdən dərginin ya bütövlükdə, ya da ayrı-ayrı saylarının təkrar çapına imkan verilmədi, digər tərəfdən elmi siyasətə tabe etdirən rejim onun anti-təbliğinin təşkilində maraqlı idi. Doğrudu, onlar istəklərinə bu və ya digər dərəcədə nail oldular, «Füyuzat»ı və Ə.Hüseynzadə

irsini müvəqqəti gizlətdilər, amma müstəqilliyə qədər ayrı-ayrı ziyalılardan, müstəqillikdən sonra isə demək olar ki, xalqın əksəriyyətinin mütaliə sərvətinə çevrilməsinin qarşısını ala bilmədilər.

100 ildən sonra Azərbaycanda ilk dəfə «Füyuzat» dərgisinin bütün komplekti tam halında ədəbi-elmi ictimaiyyətə çatdırıldı. Dərgini filologiya elmləri namizədi Ofelya Bayramlı transliterasiya edərək çapa hazırlayıb və sanballı ön söz yazıbdir («Çaşıoğlu», 2005). Ə.Hüseynzadə irsinin bu təmənnasız, təvazökar və fədakar tədqiqatçısı özünə tale seçdiyi və ömrü boyu sadıq qaldığı sahəsində bir kollektivin öhdəsindən çətinliklə gələ biləcəyi, bəlkə də heç gələ bilməyəcəyi faydalı, lazımlı və böyük bir iş gördü. Əslində Ofelya xanımın fəaliyyəti adicə iş deyil, ilk növbədə adekvat qiymətləndirilməsinə ehtiyac olan xidmətdir.

Universiteti qurtarıb Ədəbiyyat İnstitutunda işə düzələn gənclərin bir çoxu üçün Ofelya xanım yalnız böyük bacı deyil, həm də ana oldu. O, özünü elə sadə, təvazökar, adi və qayğıkeş aparırdı ki, elmi tədqiqatla məşğul olduğu heç aqlımıza da gəlmirdi. Sonradan bəlli oldu ki, Ofelya xanım xeyli vaxtdır sovet rejiminin təqdir eləmədiyi bir mövzuda - Ə.Hüseynzadənin redaktorluğu ilə dərc olunan «Həyat» qəzeti ilə bağlı araşdırmasını çoxdan yekunlaşdırıbdir («Ə.Hüseynzadə və «Həyat» qəzetində ədəbiyyat məsələləri»), amma süni şəkildə yaradılmış çətinliklərə

görə müdafiə edə bilmir. Hətta ona mövzunu dəyişmək təklif olunmuşdu. Ofelya xanım bu təklifi qəbul etməkdənsə, müdafiə etməməyə üstünlük verdi. Nəticədə çox gec-uşaqları yaşında gənclərlə eyni vaxtda müdafiə elədi. Etirazını tərslik kimi yozanlar da var idi. Ofelya xanım «o olmasın, bu olsun» prinsipi ilə alimlik diplomu qazanmaq, bununla da Sovetlər Birliyində haqqı alınmış türk dünyasının böyük mütəfəkkiri Əlibəy Hüseynzadəyə xəyanət eləmək istəmirdi. Çəkdiklərini içinə yığdı, amma canının, başının ağrısı hesabına sübut elədi ki, alimlik yalnız 150 səhifəlik iş yazıb ortaya qoymaq deyil, alimlik həm də seçdiyən mövzuya, problemə, əsərə, yaradıcı şəxsiyyətə sədaqətdi.

Ə.Hüseynzadə irsindən sovet qadağası götürüləndən-müstəqillikdən sonra haqqında elmi, elmi-publisistik məqalələr yazılanda Ofelya xanım özünün hələ də nəşrini gözləyən tədqiqatını deyil, onun əsərlərini hazırlayaraq çap etdirməyə başladı. Dörd il ərzində tədqiqatçı Ə.Hüseynzadənin «Siyasəti-fürusət» (1994), «Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar» (1996), «Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?» (1997), «Qərbin iki dastanında türk» (1998) kitablarını öz hesabına nəşr etdirdi. Onun zəhməti sayəsində Azərbaycan oxucuları ilk dəfə bu kitabları oxumaq imkanı qazandı. Əslində Ofelya xanımın evi Ə.Hüseynzadənin həyatının, yaradıcılığının, elmi-nəzəri, bədii-publisistik irsinin həm

nəşr, həm təbliğat, həm tədqiqat, həm də müdafiə mərkəzinə çevrilmişdi. Bu mərkəzin rəhbəri də, elmi əməkdaşları da, texniki işçiləri də onun özü idi. Ə.Hüseynzadənin həyatı, fəaliyyəti, irsi ilə bağlı nəyisə dəqiqləşdirmək, onun əsərlərinin, buraxdığı jurnalın ilkin mətni ilə tanış olmaq, fotoşəkillərindən və ya əlyazmalarından istifadə etmək istəyənlər arxivlərdən, fondlardan əvvəl ona üz tuturdular. Həyalı, abırını qoruyub saxlayan Ofelya xanım diletantlarla mətbuatda açıq polemikaya girmirdi, hirsini, ağrısını, çəkdiklərini sovet dönəmində olduğu kimi içinə töküdü.

Nəhayət, növbə «Azəri türklərinin milli haqqlarının aynası» (A.Şaiq) olan «Füyuzat»a gəlib çatdı. Yüksək poliqrafik səviyyəsi ilə göz oxşayan kitab oxucuya yalnız dəyərini hələ də itirməmiş (və uzun müddət itirməyəcək) elmi-nəzəri, fəlsəfi-ideoloji qida vermir, həm də yaradıcılığı türk-müsəlman dünyasında yeni bir mərhələ yaradan qüdrətli bir şəxsiyyətlə qürrələnməyə əsas verir. Ofelya xanımın hazırladığı kitablar, xüsusən də «Füyuzat» bir tərəfdən Ə.Hüseynzadənin özünün fərdi yaradıcılığı, digər tərəfdən də XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan elmi-nəzəri, ədəbi-mədəni, siyasi-ideoloji, etnik-milli həyatı haqqında dolğun və mükəmməl təsəvvür oyadır. Dərginin türk, qismən müsəlman dünyasında geniş yayılması, müəllifləri sırasında M.Hadi, H.Cavid, M.Ə.Sabir, H.Zərdabi, M.Ə.Rəsulzadə və

başqaları ilə yanaşı, İ.Qaspralının, Ə.Hamidin, T.Fikrətin... iştirakı onun qayəsi və məramı ilə bağlı idi.

«Füyuzat» elitar dərgi idi, onun maarifçiliyi türk dünyasının birliyi ideologiyasının geniş miqyasda yayılmasına xidmət edirdi. Türkcülük ideologiyasının mükəmməl konsepsiya kimi formalaşmasında Ə.Hüseynzadənin üçlü qayəsi-türkləşmək, islamlaşmaq, avropalaşmaq qayəsi baza rolunu oynadı. Bu «imanlı türkcü»nün (Ə.Cəfəroğlu) tarixi xidmətləri iki baxımdan xüsusi dəyərləndirilibdir. Birincisi, Ə.Müznib demiş, millətində milliyətini anlatdı, farslaşmış bərhad olan türk balalarına türklüyü bildirdi; ikincisi isə «XX əsrin əvvəllərində türk xalqlarına kimliyini bildirən bir nəfər var idi. O da Ə.Hüseynzadə idi» (T.Sviyataxovski) və «bu mənada nəinki Məmməd Əmin və Nəriman Nərimanov, üstəlik Ziya Gökalp və Kamal Atatürk də Əli bəy Hüseynzadədən başlayır» (Y.Qarayev).

Amma ürək ağrısı ilə onu da qeyd etmək yerinə düşər və lazımdır ki, fəaliyyətə başlayandan onun dostları ilə müqayisədə rəqibləri, ideoloji, hətta etnik-milli məsələlərə münasibətdə düşmənləri də az deyildi. Düşmənləri başa düşmək olurdu: onları narahat edən və qayğılandıran ilk növbədə Əlibəy Hüseynzadənin bütün ömrünün və şüurlu fəaliyyətinin amalına çevrilmiş türk, müsəlman birliyi, avropalaşmaq-müasirləşmək məramı idi. Əslində bu məram ətrafdakı və ya dünyadakı heç bir etnosa qarşı yönəlmə-

mişdi. Hər bir etnosun sıravı və ya qabaqda gedən bir nümayəndəsi kimi, Ə.Hüseynzadənin də mənsub olduğu xalqın öz etnik yaddaşından və kökündən uzaqlaşmasının (daha çox məqsədli şəkildə uzaqlaşdırılmasının), digər türk xalqları ilə aralarına yadlaşma salınaraq gücləndirilməsinə qarşı, millətin özü olaraq qalması uğrunda mübarizə aparmasına hər cür mənəvi haqqı vardı. Düşmənlər isə ya özlərinin dövlət, geosiyasi, ya da etnik-millə maraqlarından çıxış edərək Ə.Hüseynzadənin özünə, fəaliyyətinə və ideyalarına qənim kəsilirdilər.

Mübarizə dostlar arasında da gedirdi. Azərbaycanın gələcəyinə, dünya xalqları ilə, xüsusən də digər türk xalqları ilə qarşılıqlı münasibətlərin perspektivinə fərqli mövqelər ortaya qoyulurdu. Bütün bu fərqli mövqelər düşmənçiliyə çevrilmirdi, amma ciddi ictimai-siyasi, ideoloji və ədəbi-mədəni fikir mübarizəsinə səbəb olurdu. Təfsilatına varmadan «Füyuzat» (orta türk dili, türkçülük...) və «Molla Nəsrəddin» (təmiz ana dili, azərbaycançılıq) dərgiləri, eləcə də onların baş redaktorları arasındakı dövrün (və dövrlərin) aktual problemi ilə əlaqədar fərqli mövqeləri və təbliğat məramlarını xatırlamaq kifayətdir. Cəlil Məmmədquluzadənin «Anamın kitabı» tragikomediyasında əsas obrazlardan təbii ki, biri Səməd Vahiddir (Türkiyənin və türkçülüyn təbliğatçısı kimi. Necə tərəfdarı-bu başqa məsələdir), biri də Rüstəm bəydir (Rusiyanın və Rusiya

modeli əsasında avropalaşmağın tərəfdarı kimi). Mirzə Cəlil və Molla Nəsrəddinçilər anamın, Ə.Hüseynzadə və Füyuzatçılar isə türkün kitabının təbliğatını aparırdılar. «Anamın kitabı» mümkün halların ifratının ziyanını qabarıq göstərirdi. Ə.Hüseynzadə kimi mütəfəkkir bir şəxsiyyət isə qızıl almanın reallaşacağına bəlkə də şübhəli yanaşırdı, amma qızıl almaya doğru gedişin etnik-milli kökdən uzaqlaşmanın qarşısını nisbətən alacağına, minimum itki ilə nəticələncəyinə qətiyyənlə şübhə etmirdi. XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq bu günə qədər davam edən fərqli münasibətlərin ortaya qoyulmasında həmişə birtərəflilik vardı: «Molla Nəsrəddin» və Molla Nəsrəddinçilərin əsərləri çap olunurdu, təbliğ edilirdi və s., amma «Füyuzat» və Füyuzatçıların əsərləri qadağalara məruz qalırdı. Bu qadağaları sındıranlardan, mövcud boşluğu dolduranlardan biri də məhz Ofelya xanım Bayramova oldu.

100 il bundan qabaq - XX əsrin əvvəllərində Ə.Hüseynzadə türk dünyasına etnik-milli kimliyini tanıtmmaq üçün əlindən gələnlə bütünlüklə işlədi, o cümlədən «Füyuzat»ı ortaya qoydu. XXI əsrin əvvəllərində də O.Bayramlı onun əsərlərini və «Füyuzat»ı hazırlayıb öz hesabına nəşr etdirməklə onları yenidən bizə qaytardı. Onda Ə.Müznibin sözləri ilə desək, Qafqaz farslaşmış bərküllü bərbaad olmuşdu, «Füyuzat» vaxtında yaranıb, bələnin faciəyə çevrilməsinin qarşısının alınmasında mühüm rol oynadı. Deyəsən,

www.elmler.net - **Virtual İnternet Resurs Mərkəzi**
missiyasını bütün vaxtlarda qoruyub saxlayan «Füyuzat»a
yenidən və dəhşətli dərəcədə ehtiyac vardır.

Türkiyə ədəbiyyatına Azərbaycanda maraq, sevgi və vurğunluq tarixin bütün dönəmlərində birmənalı şəkildə qeyri-adi dərəcədə güclü olubdur. Bunu xalqlarımızın vahid etnik kökə bağlılıqları ilə də izah etmək mümkündür. Amma etiraf edək ki, vahid etnik kökə bağlılığa görə Türkiyə türklərindən fərqlənməyən türkmən və ya qaqauz xalqının ədəbiyyatına eyni maraq, sevgi və vurğunluqdan danışmaq ən azı qeyri-dəqiqlik olardı. Bəli, mümkün oponentimin haqlı iradı ilə mən də razıyam ki, tarixinin qədimliyi və zənginliyi, ictimai-siyasi siqləti, bədii-estetik tutumu və dəyəri, müxtəlif tarixi dövrlərdə yazıb yaratmış qüdrətli qələm və söz ustalarının həm özlərinin kəmiyyəti, həm də əsərlərinin keyfiyyəti baxımından fərqlənən ədəbiyyatlara fərqli münasibətlər də qaçılmazdır. Bununla belə, əsas məsələlərdən biri də bundan ibarətdir ki, müxtəlif obyektiv səbəblərə görə, «bir millət, iki dövlət» (H.Əliyev) deyimi söyləndiyi gündən Türkiyə-Azərbaycan münasibətlərində tarixi həqiqət kimi özünü doğrultdu.

Digər tərəfdən ən qədim dövrlərdən (təbii ki, ilk növbədə folklor nümunələri nəzərə alınmaqla) başlayaraq təxminən orta əsrlərin sonuna qədərki mərhələdə türk və Azərbaycan ədəbiyyatı demək olar ki, iç-içə inkişaf edibdir:

Nəsimiyə, Füzuliyə... Türkiyədə fərq qoyulmadığı kimi, Azərbaycanda da Yunus Əmrəyə, Cəlaləddin Rumiyə... eyni doğmalılıqla yanaşılıbdır. Heç şübhəsiz, bütün deyilənlər yuxarıda xatırlanan məşhur deyimi bu və ya digər dərəcədə dəyişdirməklə dövrün mənzərəsi haqqında müəyyən qədər təsəvvür yaradır: iki dövlət, bir millət və bir ədəbiyyat.

İki dövlət, bir millət və bir ədəbiyyat mülahizəsinin həqiqət olduğunu etnik-mədəni sistemin və mifoloji düşüncə tərzinin, folklor nümunələrinin əsasında təsdiqləyən tədqiqatçılardan biri Cəlal Bəydilidir. Bəri başdan onu vurğulayaq ki, alimin əksər araşdırmaları qeyd edilən problemlərin tədqiqinə həsr olunmuşdur. Deməli, Cəlal Bəydillinin bu məsələ ilə əlaqədar istənilən mülahizəsi sadəcə olaraq vətənpərvər və türksevər bir şəxsiyyətin deyil, problemə incəliyinə qədər bələd alim şəxsiyyətin tutarlı şəkildə əsaslandırılmış fikirləridir.

Cəlal Bəydilinin «Türk mifoloji sözlüyü» (Bakı, 2003) əsərinin işıq üzü görməsi bir neçə baxımdan əlamətdar hadisəyə çevrildi: milli filoloji fikir tarixində ilk dəfə türk etnik-mədəni, mifoloji-dini sisteminin ən əsas və vacib anlayışları araşdırılmışdır. 400-dən artıq anlayışı müasir elmi tədqiqatların nailiyyətləri işığında tədqiq edən araşdırıcının bu anlayışların özlərinin seçimi prinsipi də xüsusi maraq doğurur. Bəllidir ki, bütün digər etnoslarda olduğu kimi, türk etnik-mədəni və mifoloji-dini sisteminin də

mahiyyətini açıqlamağa xidmət edən çoxsaylı anlayışlar mövcuddur. Təbii ki, bunların hamısının araşdırmaya cəlb olunması arzu edilən ən optimal variant ola bilərdi. Amma indiki halında Cəlal Bəydili bir şəxsin mümkün qədər görə biləcəklərini artıqlaması ilə yerinə yetirdi.

Müəllif ilk növbədə etnik-mədəni ənənənin sistem kimi mahiyyətini, xarakterik cəhətlərini, ruhunu, baza yaratmaq özünəməxsusluqlarını... əhatə və ifadə edən anlayışları araşdırmanın mərkəzinə çəkmişdir. Hətta kənar da qalan anlayışları da nəzərə almaqla demək olar ki, ən əsas anlayışların tədqiqi türk etnik-mədəni sistemi haqqında tam təsəvvür oyada bilmişdir. Digər tərəfdən də müəllifin indiki halında təqdim etdiyi sözlükdəki anlayışlar türk xalqlarının hər hansı birinin deyil, demək olar ki, hamısının mövcud bədi və elmi materiallarına istinadla araşdırıldığı üçün nəticələr vahid türk etnosu miqyasında ümumiləşdirilmişdir.

Mövcud sözlük haqqında, mənəcə, indiki halında yalnız təqdirədirici mülahizələr söyləmək mümkündür. Təbii ki, sözlüklə tanış olanlar onun natamamlığından danışa, hansısa anlayışın sözlüyə düşməməsini haqlı olaraq qüsurlu kimi göstərə, əsaslandırmağa qadir olduqları hansısa anlayışın məhz sistemin mahiyyətini açıqlamağa layiq olduğu düşüncəsi ilə nəzərə alınmamasını nəzərə çarpdıra bilərlər. Amma əsas məsələ bundan ibarətdir ki, müraciət etdiyi

problem barəsində araşdırma aparmağa mənəvi və elmi haqqı olan alimlərdən biri növbəti, daha əhatəli, daha dolğun və s. və i. sözlüklərin yaranmasına örnək ortaya qoyubdur. Deyilə biləcək bütün nöqsanlarla müqayisədə mənim üçün sözlüyün bu baxımdan mövcudluğu sevindiricidir və əslində tədqiqatçı dostumuzun bu nailiyyəti bütövlükdə filoloji fikrimizin uğurudur.

Məhz bir də ona görə ki, Cəlal Bəydilinin bu tədqiqatının elmi əhəmiyyəti ilə yanaşı, siyasi əhəmiyyəti də danılmazdır. Müəllifin elmi cəhətdən əsaslandırılmış mülahizələri geosiyasi, dövlət və milli maraqlar baxımından bir sıra alim və siyasətçilərin qəbul etmədikləri, yaxud da qəbul etmək istəmədikləri bir həqiqətin-türk etnosunun qədimliyi, ən əski çağlardan bitkin və mükəmməl mifoloji, fəlsəfi və bədii təfəkkürünün və s. olduğu həqiqətinin növbəti təsdiqlərindən biridir.

Artıq az tapılan nadir kitablardan birinə çevrilən bu tədqiqatdan sonra müəllif fundamental araşdırmalarını davam etdirmiş və «Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya» (Bakı, Mütərcim, 2007) monoqrafiyasını ortaya qoymuşdur. Müəllifin hər iki tədqiqatı bir-birini əsaslı şəkildə tamamlayır, müraciət olunan problemə və mövzuya konseptual baxışın ayrı-ayrı tərəfləri kimi diqqəti cəlb edir.

Mifologiyadan yazmaq dəbə çevrildiyi, bəzən də plan işini yerinə yetirmək naminə qələmə alındığı bir mərhələdə

Cəlal Bəydilinin monoqrafiyası bu normalardan kənara çıxan dəyərli bir istisna kimi diqqəti cəlb edir. İlk növbədə əsərin ciddi elmi araşdırmanın nəticəsi olduğunu vurğulamağa ehtiyac vardır. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, müəllif elmi istinad mənbəyinin miqyasını türk dünyası tədqiqatçılarının oxşar mövzuda yazdıqları nəzəri əsərlərlə məhdudlaşdırmamışdır, ümumiyyətlə, mifologiyadan, dünya xalqlarının əksəriyyətinin mifoloji sistemində təkrarlanan konkret problemlərlə bağlı elmi-nəzəri əsərlərdən də yararlanmışdır.

Hər bir elmi tədqiqat əsərinin fərqli cəhəti bir də onun müəyyən bir sistemə malik olması ilə şərtlənir. Cəlal Bəydilinin monoqrafiyası mükəmməl bir sistemə malik olması ilə həm problemin bütün əsas, vacib tərəflərini tam əhatə edə bilmişdir, həm tədqiqatın özünə bütövlük vermişdir, həm də qarşıya qoyulan elmi vəzifənin öhdəsindən tam gəlməyə imkan yaratmışdır. Müəllif ilk növbədə etnik-mədəni sistemin sabit və müəyyən mənada konservativ ənənə statusunda cəmiyyətin mövcudluğunun və özünü qoruyub saxlamasında vacib faktor olduğunu əsaslandırılmışdır. Bəlli olduğu kimi, ənənə yalnız əvvəlki müəyyən dəyərlərə və s. sadəcə hörmət və ehtiram əlaməti deyil, daha çox formalaşmış etnik-mədəni sistemin özünəməxsusluqlarının qorunub saxlanması, bununla da

etnosun özü olaraq mövcudluğuna əsaslı təminat yaratmaq imkanlarından biri və ən başlıcasıdır.

Bu baxımdan tədqiqatçının mifologiyanı etnik-mədəni sisteminin özülü kimi götürməsi qətiyyəən təsadüfi deyildir. Ən azı bir də ona görə ki, mifologiya sadəcə əski dünyaduyum vasitələrinin ilkinlərindən biri deyil, həm də etnosun başqa etnoslardan stereotip dünyagörüş, həyat, düşüncə, davranış... baxımından fərqlənməsi, seçilməsidir. Tədqiqatçı da məhz bütün bu ortağ, müştərək cəhətlərinə baxmayaraq, türk etnosunu «qeyri-biz»dən ayıran ənənələrinin spesifik tərəflərini araşdırmanın mərkəzinə çəkmişdir. Diqqət yetirilən mövzuların sadalanması deyilənləri bir daha təsdiqləyir: türk mədəni qəhrəman tipi, ilkin əcdad, göy oğlu, Ulu Ana, Tanrı, Sarı qız, övliya, demonologiya və s. Bütün bunlar türk etnik-mədəni sisteminin vahid və ümumi strukturunun mahiyyət formalaşdırıcı anlayışlarıdır.

Monoqrafiyada bütün problemlər və onların elmi araşdırılması öz-özlüyündə xüsusi maraq doğurur, amma əsərin «Ənənəvi türk təsəvvürlərində gizli təbiət qüvvələrinə-əyələrə inam (İziİssi inancı)» bölməsi bəzi cəhətlərinə görə fərqli yanaşma tələb edir. Öncə onu qeyd etmək lazımdır ki, gizli təbiət qüvvələrinə-əyələrə inam haqqında söhbət gedən tutumda, formatda və səviyyədə, mənəcə, milli filoloji fikirdə ilk dəfədir ki, ətraflı və əsaslı şəkildə təhlil olunur, sistemin ierarxik strukturunda yeri, digər mövcud

obrazlarla qarşılıqlı əlaqələri, mahiyyəti, xarakteri («qara iyə» və ya «ağ iyə» bölgüsünün şərtiliyi və bunun «onlara qarşı sayğı ilə davranıldığı zaman, yaradılışları etibarını ilə xeyirxah olduqlarından xeyir gətirir, sayğısızlıq gördükləri zamanlarda da ziyanlıq verirlər. Buna görə də onları acıqlandırmaq, küsdürmək olmaz») və s. haqqında dolğun elmi təsəvvür yaradılır.

Hər iki əsərin müəllifi Cəlal Bəydili məqsədi, qayəsi bəlli, öz potensialına, öz gücünə hamıdan yaxşı bələd olan, buna görə də yazdıqlarının umacaqlı şəkildə təbliğini qurmayan, daha çox yazacaqları ilə yaşayan təvazökar, iddiasız filoloq alimlərdən biridir. Onun qələmə aldıkları qələmə alacaqlarının da türkü özündən uzaqlaşmağın qarşısını almaq amaçlı əsərlər olacağına birmənalı şəkildə inam oyadır.

VƏ ƏDƏBİ-MƏDƏNİ HƏYATINDA
CƏDİDİZM

Dünyanın ən qədim xalqlarından biri kimi, türk xalqlarının da tarixi amansız mübarizələrdə keçibdir. Türk etnosunun formalaşması, adaptasiyadan keçdiyi coğrafi məkanı vətənə çevirməsi, dövlət quruculuğu prosesi... bir sözlə, özünü təsdiqi müharibələrlə, qarşıdurmalarla müşayiət olunubdur. Bütün bu proseslərdə, mübarizələrdə, müharibələrdə söz sənəti, elm, xüsusən də ədəbiyyat, mədəniyyət əvəzsiz rol oynayıbdir. Türk xalqlarının ədəbiyyatını öyrənərkən və tədris edərkən bu məsələyə xüsusi diqqət yetirməyə ehtiyac yaranır. Vahid etnik şüur bazasında türk xalqları ədəbiyyatının araşdırılması folklordan tutmuş yazılı ədəbiyyatın ən son mərhələsinə qədərki tarixi inkişafının özünəməxsusluğunun daha qabarıq şəkildə auditoriyaya çatdırılması üçün çox önəmlidir.

Tədqiqatın, mühazirənin və s. bu konsepsiya əsasında qurulması bir tərəfdən Azərbaycan bədii söz sənətini türk xalqlarının ədəbiyyatı ilə əlaqəli, ortaq cəhətlərin və dəyərlərin mövcudluğunu vurğulamaqla öyrənməyə imkan verir, digər tərəfdən türk xalqları ədəbiyyatında ədəbi varisliyin fasiləsizliyinə, xalqın taleyində rolunun dönməzliyinə işıq salmağa şərait yaradır. Bütün hallarda etnik şüur əsasında

yazıb-yaratmaq, etnik şüur və etnik mövcudluq uğrunda qələmlə mübarizə aparmaq başqa xalqların ədəbiyyat tarixində olduğu kimi, türk xalqlarının da ədəbiyyat tarixində mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Başqa sözlə desək, türk xalqları ədəbiyyatı üzrə tədqiqatçı araşdırmasına, xüsusən də müəllim mühazirəsinə hazırlaşarkən bir sıra aktual problemləri əhatə etməyi bacarmalıdır.

Etnosların yaranması, formalaşması, inkişaf tarixi haqqında danışmadan əvvəl etnos nəzəriyyəsinin əsas istiqamətləri, mahiyyəti, aparıcı elmi simaları, müasir filologiya elmində və siyasi proseslərdəki yeri haqqında tələbələrə informasiya çatdırmaq zəruridir. Xüsusən də mühazirəçi müəllim etnologiyanın tarixi inkişaf mərhələləri və bu mərhələləri formalaşdıran nüfuzlu alimlərin konsepsiyaları, onların əsas mahiyyəti və istiqamətləri haqqında auditoriyaya ətraflı məlumat çatdırmalıdır. Mühazirənin gedişində qeyd olunmalıdır ki, etnologiya elmi özünün inkişaf prosesində F.Boas, R.Benedikt, Z.Freyd, E.Fromm, A.Kardiner, K.Levi-Stross, E.Taylor, B.Malinovski və başqa görkəmli alimlərin elmi-nəzəri araşdırmaları, praktiki fəaliyyətləri nəticəsində yeni uğurlar qazanmağa başlayıbdır. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, adları çəkilən alimlərin elmi araşdırmaları yalnız etnologiyanın öz problemləri deyildir; bunlar eyni zamanda mədəniyyətin, incəsənətin, o cümlədən ədəbiyyatın müxtəlif aktual problemlərini

tamamilə fərqli aspektdən işıqlandırmğa imkan verir. Mövzunun bu istiqamətinin tələbələrə çatdırılması bir neçə baxımdan əhəmiyyətlidir.

Birincisi, tədris olunan fənn konkret bir etnosun – türk xalqlarının ədəbi-mədəni sərvətinin ən qədim dövrlərindən (mifologiya və folklordan) tutmuş XX əsrin axırlarına qədərki bütün nümunələrini əhatə edir. İkincisi, istənilən etnos kimi türk etnosu da başqa etnosların əhatəsində, onlarla qonşuluqda yaşayıbdır və yaşayır. Qonşu etnoslar türk etnosunun, türklər isə onların etnik özünəməxsusluqlarının formalaşmasına və tədricən dəyişməsinə bu və ya digər dərəcədə təsir göstəribdir. Üçüncüsü, tarix boyu türklər də müxtəlif etnoslarla müharibə aparmaq zorunda qalıblar, ya onların əsarətində yaşayıblar, ya da onları öz əsarətlərində saxlayıblar. Dördüncüsü, Türkiyədə yaşayan türk xalqı istisna olmaqla, digər türk xalqlarının böyük əksəriyyətinin ayrı-ayrı dövlətlər tərəfindən işğal olunması nəticəsində onlara müstəqil dövlətlərini ya fasilələrlə qurmağa imkan verilibdir, ya da ümumiyyətlə müstəqil dövlətlərini qurmağa imkan verilməyibdir. Deməli, türk xalqlarının etnik-millî özünəməxsusluqları həmin vaxtlarda müntəzəm şəkildə itirilmə təhlükəsi ilə üzləşibdir. Beşincisi, XX əsrin ikinci yarısından, daha dəqiqi, II Dünya müharibəsindən sonra sivilizasiyaların toqquşması konsepsiyası əsasında dünyanın idarə olunması ön plana

keçdi ki, bu konsepsiyada da etnik-milli, dini fərqlərə xüsusi diqqət yetirilir.

Müəllim bütün bu dediklərinin dünyanın idarə olunmasının siyasi konsepsiyasının əsas mahiyyəti və prioritet istiqamətləri ilə bağlılığını açıqlamalıdır. Mühazirəçi ictimai-siyasi proseslərin, dövlətlərarası münasibətlərin, sivilizasiyaların qarşılıqlı əlaqələrinin və s. bu kimi problemlərin gerçəkləşdirilməsində mədəniyyətin, incəsənətin və bədii ədəbiyyatın özünəməxsus əhəmiyyət kəsb etdiyini xüsusi vurğulamalı, mühazirədə bu özünəməxsusluğun müxtəlif tarixi dövrlərdə fərqli şəkildə təzahür tapdığını əsaslandırmalıdır. Başqa sözlə, o qeyd etməlidir ki, XII əsrdə dövlətlər və xalqlararası birgəyaşayışın tənzimlənməsində obrazlı şəkildə desək, qılinc qələmdən mühüm rol oynayıbdırsa, XX əsrin ikinci yarısından qılıncla müqayisədə qələmin əhəmiyyəti artmağa başlayıbdır. Əslində qılinc və qələmin cəmiyyətin idarə olunmasında və inkişafındakı rolu şəraitə uyğun olaraq dəyişir.

Amma bədii sözün tarix boyu dəyişməyən bir missiyası haqqında da müəllim tələbələrə məlumat verməlidir. Bəlli olduğu kimi, söz sənəti yarandığı gündən ilk növbədə həyatı, insanların iç dünyasını gözəllik qanunları ilə dərk etməyə, ictimai-siyasi, sosial-iqtisadi, mənəvi-əxlaqi problemlərin burulğanında sonuncu ümidini itirməkdən insanları gözəlliklə xilas etməyə çalışıbdır. Hətta bu halda dayəni

ədəbiyyat özünün əzəli və əbədi missiyasını yerinə yetirəndə də yaradıcısının şüuraltı qatında gücə çevrilmiş etnik-milləti mənsubluğun təsiri ilə qeyri-ixtiyari şəkildə ictimai tutumlu məsələlərə diqqət yetiribdir, başqa sözlə desək, konkret etnik şüurun məhsulu olan bədii söz həmin etnosun varlığının bu və ya digər dərəcədə qoruyucusu rolunda çıxış edibdir.

Bu məsələləri aydınlaşdırdıqdan sonra konkret problemin təhlilinə keçmək olar. Konkret təhlilə keçməmişdən əvvəl digər bir məsələyə də diqqət yetirmək vacibdir. İlk öncə müasir etnologiya elmində müxtəlif yozumlarda qəbul edilən etnos termininin mənası dəqiqləşdirilməlidir. Daha ümumi və əhatəli xarakter daşdığından L.N.Qumilyovun terminlə bağlı mülahizəsini qəbul etmək mümkündür: etnos «sabit, təbii şəkildə formalaşmış, özünü başqa oxşar kollektivlərə qarşı qoyan və tarixi zamanda qanunauyğun olaraq dəyişən özünəməxsus stereotip davranışı ilə seçilən insan kollektividir»(12,168).

Hər bir etnosun tarixi onun öz mövcudluğunu və varlığını qoruyub saxlamaq uğrunda amansız mübarizələrdə keçir. Mübarizə yalnız konkret bir etnosun başqa bir etnosla qarşılaşdığı münasibətlərində, könüllü və ya məcburi əlaqəsi prosesində deyil, həm də etnosdaxili vacib məsələlərin həllində, yoluna qoyulmasında özünü göstərir. Hər iki halı

bütün mövcud etnoslar öz tarixlərində məcburi şəkildə yaşayıblar. Türk etnosu da bu baxımdan istisna təşkil etmir.

Tarixin ayrı-ayrı dövrlərində türk etnosu müxtəlif etnoslarla ünsiyyətdə yaşamaq zorunda qalıbdır. Qarşılıqlı münasibətlərdə bəzən könüllü, çox vaxt isə məcburi şəkildə assimilyasiya prosesi gerçəkləşibdir, ictimai həyatın bütün sahələrini əhatə edən ən müxtəlif formalarda təzahür edibdir. Hər bir etnos özünün etnik-millî özünəməxsusluqlarını qorumaq məcburiyyətində qalıbdır. Assimilyasiya prosesi ilk növbədə böyük və güclü dövlətlərin siyasi kursunda önəmli yer tutubdur. Tarixən dünyanın ən möhtəşəm imperiyalarının yaradıcısı olan türk xalqları tarixinin müxtəlif mərhələlərində, hətta bəzən imperiya sahibi olanda da assimilyasiyaya məruz qalıbdır (Məsələn, Babur Hindistanı fəth edəndən sonra orada Böyük Moğollar imperiyasını yaratdı. Tədricən döyüşən ordunun əsasını təşkil edən türklər azaldı, bununla da assimilyasiyaya məruz qalmağa başladılar.)

Etnos üçün seçilmə başqa etnosla əlaqədə, ünsiyyətdə aktivləşir. Daha dəqiqi, başqa etnos olmayana kimi, özünün ondan fərqləndiyini xüsusi hiss eləmir. Deməli, bütün hallarda etnosların özlərinə məxsus stereotip davranış normalarının qabarıqlaşması üçün onların qarşılıqlı əlaqələri zəruridir. Təbii ki, bu əlaqələr ən müxtəlif formalarda təzahür edə bilər: müxtəlif etnosların məskunlaşdığı

sərhəd zonalarında, ictimai-siyasi, iqtisadi-ticarət, elmi-mədəni... əlaqələrində. Dünyada vahid etnosdan ibarət ölkə olmadığından müxtəlif etnosların bir dövlətdə bərabər hüquqlu vətəndaş kimi yaşamaları fərqliliyi üzə çıxardan faktorlardan biridir. Ədəbi-mədəni sərvətlərin mübadiləsi də etnosların müxtəlifliyi, deməli, özünəməxsusluq haqqında düşündürən mənbəyə çevrilə bilər.

Bütün bunlar sivil birgəyaşayış normalarıdır. Amma mühazirəçi auditoriyanın diqqətinə çatdırmalıdır ki, tarixdə heç də həmişə sivil birgəyaşayış normalarına əməl olunmur və bəşər tarixi əslində müharibələr tarixidir. Hansı məqsədlə aparılmasından asılı olmayaraq müharibədə qalib tərəf işğal etdiyi ölkənin ərazi işğalını bütün hallarda dövlətin əhali gücünün, təfəkkürünün, mənəviyyatının, psixologiyasının... işğalı ilə tamamlamağa çalışıbdır. Tarixdən bəlli bütün variantların təfsilatına varmadan indiki halda yalnız onu vurğulamaq lazımdır ki, bunun üçün eyni zamanda (və daha çox) etnoslararası seçilmə fərqiini özlərinin xeyrinə dəyişdirməyə xüsusi üstünlük veriləbdir. Müasir dövrdə olduğu kimi, tarixin ayrı-ayrı dövnlərində də məqsədi gerçəkləşdirmək üçün müxtəlif vasitələrdən maksimum istifadə olunubdur.

Türk etnosunun tarixinə təfsilatlı ekskurs etmədən mühazirəçi auditoriyanın nəzərinə çatdırmalıdır ki, dünyanın əksər xalqları kimi, türklər də oxşar taleyi yaşamaq zorunda qalıblar. Bəzən özləri imperiya yaradıblar, deməli,

imperiyanın gücünü və möhtəşəmliyini qoruyub saxlamaq üçün böyük bir dövlətin tərkibində yaşayan müxtəlif etnos və xalqlarla «işləyiblər», yəni onları imperiya mənafeyi və maraqları baxımından istədikləri şəkildə idarə etmək üçün təbliğat vasitələrindən və ya ən sonda gücdən istifadə ediblər. Bəzən isə özləri təbliğat vasitələrinin və fiziki gücün təsirinə məruz qalıblar.

Türk etnosunun tarixi taleyi elə gətiribdir ki, onlar yalnız məğlub tərəf olanda deyil, hətta qalib tərəf olanda da başqa etnosların təbliğat vasitələrinin və fiziki güclərinin təsirinə məruz qalıblar. Bunu ayrı-ayrı türk imperiyalarının taleyində görmək çətin deyildir. Belə standartdan kənar halın yaranması isə ilk növbədə türk etnosunun tarixi taleyinin özünəməxsusluğu ilə sıx bağlı idi.

İslam dininin yaranması yalnız dünyanın siyasi-dini mənzərəsini dəyişdirmədi, eyni zamanda bir çox xalqların, o cümlədən türk xalqlarının inkişafının sonrakı mərhələsinə, etnik-milli mövcudluğuna, müstəqil dövlət quruculuğu sahəsindəki fəaliyyətinə, həyat və düşüncə tərzinə, mentalitetinə və s. xüsusi təsir göstərdi. Bununla da türk etnosunun tarixində etnik-milli mövcudluğun qorunub saxlanması istiqamətində uzunömürlü mübarizə ikili xarakter aldı: birincisi, dini etiqad baxımından da fərqlənən etnoslarla qarşılıqlı münasibətlər prosesində; ikincisi, hətta dini etiqad baxımından da fərqlənməyən etnoslarla qarşılıqlı münasibətlər prosesində.

sibətlər prosesində. Mühazirəçi mübarizənin ikili xarakterinə diqqət yetirməli və bunların hər biri haqqında dəqiq və yığcam məlumat verməlidir.

Mühazirə prosesində belə bir cəhətə xüsusi nəzər salınmalıdır ki, türk etnosunun başqa etnoslarla, xüsusən dini etiqad baxımından da fərqlənən etnoslarla münasibətlər prosesində (istər dinc şərait olsun, istər müharibə şəraiti olsun) etnik-milli özünəməxsusluğun qorunub saxlanması probleminə vəziyyət nisbətən aydındır: yad etnos gəlibdir və ölkəni hərbi güc sayəsində işğal edibdir; ərazi işğalına ən yaxşı halda əbədilik, ən pis halda uzunömürlülük statusu vermək naminə təfəkkür və şüur işğalını gerçəkləşdirmək üçün bəlli mümkün vasitə və imkanlardan maksimum yararlanmağa çalışıbdir; məğlub tərəf isə bütün hallarda məqsədli və ya stixiyalı şəkildə özünü, etnik-milli özünəməxsusluğunu təşkil edən səciyyəvi cəhətlərini qorumağa səy göstəribdir. Mübarizənin bu formasında bədii ədəbiyyat özünəməxsus rol oynayıbdir və oynayır. Çar Rusiyasının Qafqazı və Orta Asiyanı işğal edəndən sonrakı mərhələdə imperiyanın tərkibində yaşamaq zorunda qalan türk xalqlarının ədəbiyyatında mübarizənin bu formasına kifayət qədər nümunə tapmaq mümkündür.

Etnik-milli özünəməxsusluğun qorunub saxlanması uğrunda mübarizənin ikinci forması, deyildiyi kimi, müəyyən əlamətləri ilə bir-birlərinə bu və ya digər

dərəcədə yaxın olan etnoslar arasında özünü göstərir. İslam dini yaranandan sonra bir sıra xalqlar kimi, əksər türk xalqları da islama etiqadı, dini inamları seçdilər. İlk mərhələdə necə yayılmasından asılı olmayaraq, sonradan islam türk etnosu üçün yalnız imana çevrilmədi, eyni zamanda etnik-milli özünəməxsusluqların vacib atributlarından biri oldu və təbii ki, etnik-milli ədəbiyyat və mədəniyyət inkişafında islami dəyərlərə daha çox istinad etməyə başladı.

Ərəblər islam dinini yaymaqla və təbliğ etməklə yalnız dinin deyil, ilk növbədə özlərinin etnik və dövlət maraqlarını əsas götürürdülər. Başqa xalqlar, o cümlədən türklər isə hələ mahiyyətinə tam bələd olmadıqları islam dinini ya zorla-məcburi, ya təbliğatın nəticəsində-könüllü, ya da şirnikdirici təkliflərə uymaqla qəbul edirdilər. Məsələn, islam dininin ilkin yayılma və təbliğat mərhələsində «ərəblər tacir və sənətkarları həvəsləndirərək, ticarət və sənətin inkişafı üçün əlverişli şərait yaradırdılar. Kəndlilər isə hər şeydən əvvəl vergidən canlarını qurtarmaqdan ötrü islam dinini qəbul edirdilər. Çünki islam dinini qəbul edən şəxslər vergilərin bəzisindən azad olunurdu» (9,17). Qaraxanilər hökmdarı Satuk Buğra xan, bir versiyaya görə, islamı qəbul etməklə Samanilərin və Abbasilərin himayəsini və rəğbətini qazanmaq istəyirdi (30,14).

Başqa bir versiyaya görə isə Satuk Buğra xanın islamı qəbul etməsində adı müqəddəs Məhəmməd peyğəmbərin məclisindəki iştirakçılar sırasında hallandırılan və onun tapşırığı ilə xanın yanına gələn Samani şahzadəsi Əbu Nəsrin təbliğatının mühüm əhəmiyyəti olmuşdur (30,158-159). Mövcud versiyalar içərisində uyğur tarixçisi Turğun Almasın versiyası da xüsusi maraq doğurur: «Qaraxanilər dövlətinin sərhədlərinə qədər gəlib çıxmış ərəblər islam dinini yaymaq üçün diplomatik tədbirlərlə, təbliğat və təşviqatla yanaşı silahlı qüvvədən də geniş istifadə edir, qeyri-islam, kafir ölkələrini tutmaq və orada islamı bərqərar etmək üçün hər şeyə əl atırdılar. Halbuki islamın könüllü şəkildə qəbul edilməsi dövləti ərəb ordularının istismarından xilas edə bilərdi» (3,14).

Bütün hallarda islamın ilkin təbliğat və yayılma, o cümlədən qəbul mərhələsində tərəflərin hər birinin özünün etnik və dövlət maraqlarından çıxış etdiyi, mənafeələrini əsas götürdüyü şübhə doğurmur və bu da dövlət quruculuğu siyasəti üçün tam normal bir haldır. Maraqlıdır ki, türk hökmdarı Əmir Teymur da cahangirlik yürüşlərinin böyük əksəriyyətini islam dininə xidmət məramı ilə gerçəkləşdirirdi. Bununla əlaqədar onun özü yazırdı: «Hansı bir məmləkətdə şəriət zəifləmiş olsa, allahın böyük yaratdıqlarına şəkk gətirsələr, tanrının sayıb seçdiyi bəndələrini incitsələr, əsl Cahangir Sultan, Məhəmmədin

(ona tanrının mərhəmətləri və salamları olsun) dinini və şəriətini irəli aparmaqdan ötrü həmin məmləkəti tutmalıdır» (2, 89). Göründüyü kimi, islamın qəbulundan sonrakı mərhələdə hətta türk hökmdarlarının özləri də etnik, dövlət və ya hakimiyyət maraqlarını qoruyub möhkəmləndirmək naminə islam faktorundan əsaslı şəkildə istifadə edirdilər.

Bəlli həqiqətdir ki, hər bir etnosun öz məhvinə təhlükə doğuran şəraitə qarşı adekvat reaksiyası vardır (18,29). Təhlükə gerçəkləşməyə başlayanda bu reaksiya işə düşür, ən başlıcası isə bu reaksiyanı işə salan qüvvələr meydana çıxırlar. Türk xalqlarının qədim dövrlərinə üz tutmadan ən yaxın tarixində də real təhlükə və təhlükəyə qarşı işə düşən reaksiya halına rast gəlmək mümkündür.

Çar Rusiyası hələ imperator I Pyotr dövründən məqsədyönlü şəkildə türk dünyasını və torpaqlarını ələ keçirməyi qarşısına taktiki və strateji məqsəd qoymuşdu. Türkiyəni işğala gücü çatmayan rus ordusu Zaqafqaziya və Orta Asiya türk dövlətlərini və xalqlarını əsarət altına aldı. Bütün dövrlərdə işğalçı dövlətlərin qarşısında duran ən çətin vəzifələrdən biri də deyildiyi kimi, məhz ərazi işğalını yerli əhalinin təfəkkür, şüur və mənəviyyat baxımından işğalının tamamlanması problemi olubdur.

Çətinliyin səbəbləri çox və müxtəlifdir, Bunların arasında aşağıdakı ən vacibləri qeyd etmək mümkündür: birincisi, etnosu özü olmaqdan çıxarmaq, əsrlər boyu

formalaşmış mentalitetini dəyişdirməyə uzun müddət lazımdır; ikincisi, assimilasiyaya məruz qalan etnosun müqavimət potensialı işə düşdüyü üçün prosesin qarşısını almağa və ya ən azı uzatmağa hesablanmış anti-tədbirlər reallaşdırmağa başlayır. Deməli, prosesin iki tərəfi vardır: sistematik, ardıcıl və məqsədyönlü şəkildə assimilyasiyanı gerçəkləşdirən tərəf və sistematik, ardıcıl və məqsədyönlü şəkildə assimilasiyaya qarşı müqavimət göstərən tərəf.

Tarixdən bəllidir ki, türk etnosu məqsədli şəkildə başqa etnosların nümayəndələrini assimilyasiya etməyə cəhd göstərməyiblər. Müxtəlif etnoslar türk dilinin və təfəkkürünün gücü qarşısında duruş gətirməyərək könüllü şəkildə özlərinin bəzi etnik-milli faktorlarından imtina ediblər. Bu gün Azərbaycan dövlətinə və xalqına qənim kəsilmiş ermənilərin vaxti ilə üç yüzdən çox aşığı, o cümlədən Sayat-Nova Azərbaycan xalq şeiri şəkillərindən, janrlarından istifadə etməklə Azərbaycan dilində yazıblar. M.Seyidov onların sayının 375 nəfərdən çox olduğu fikrini irəli sürmüşdür (6,84). Əks proses, yəni başqa etnosların türk xalqlarını assimilyasiyaya məruz qoymaq cəhdi sistematik xarakter daşıyıbdır və uzunömürlü olubdur.

Çar Rusiyası türk xalqlarını əsarət altına salandan sonra düşünülmüş, kompleks tədbirlər planı əsasında onların etnik özünüməxsusluqlarını dəyişdirmək siyasətini gerçəkləşdirməyə başladı. Konseptual və sistematik xarakter

daşıyan bu siyasət cəmiyyətin, həyatın bütün sahələrini əhatə edirdi. Bütün mənfi nəticələrinə baxmayaraq, Rusiyanın ölkəmizi və xalqımızı işğalının və assimilyasiya siyasətini reallaşdırmağa cəhdinin bir xüsusi təsiri oldu. Adətən, istənilən etnos özünün «biz»liyini başqa etnoslarla «qeyri-biz»lərlə ünsiyyət, əlaqə prosesində bütün parametrləri ilə anlamağa başlayır. M.Ə.Rəsulzadə təsadüfi demirdi ki, «Rus istilasının xeyri bu oldu ki, azərbaycanlılar özlərini ictimai bir vücut, xüsusi mədəniyyət toxumlarını daşıyan bir cəmiyyət, yəni ruslardan ayrı bir millət olduqlarını hiss etməyə başladılar»(5,34).

M.Ə.Rəsulzadənin qeyd etdiyi xeyir gerçəkləşsə kimi imperiyanın tərkibindəki digər xalqlar (təbii ki, onlardan daha çox) kimi genefonda ağılaşmaz itkilərə məruz qaldılar. Eyni hal bolşevik əsarəti dövründə daha kütləvi və daha amansız şəkildə həyata keçirildi. Tarixi mənbələr, müxtəlif tədqiqatlar, şahidlərin xatirələri deyilənləri bütün çıpaqlığı ilə təsdiqləyir. Qəddarlıq və amansızlıq səhnələri əksini tapmış nümunələrin böyük əksəriyyətini maraqlı tərəflərin, qüvvələrin, dövlətlərin və etnosların nümayəndələri məqsədli şəkildə tarixin səhifəsindən ya pozmağa çalışıblar, ya unudurmağa cəhd göstəriblər, ya da ən yaxşı halda üstündən sükutla keçməyi lazım biliblər.

İki müxtəlif (türk və slavyan etnosları) etnos arasında vicdan azadlığı sahəsindəki kəskin fərqlər mənəviyyat sahəsinə marağı qat-qat artırmışdı. Çünki etnosun özünəməxsusluğunu müəyyənləşdirən və qoruyub saxlayan ən incə, ən həssas və ən təhlükəli tərəf məhz mənəviyyat sahəsidir. Düşündürücü faktdır ki, çar Rusiyası türk dünyasını, o cümlədən Azərbaycanı işğal edəndən sonra məhv etmək üçün ilk növbədə etnosun kübarlarını və ruhanilərini hədəf seçdi. Maraqlıdır ki, Azərbaycan yazılı ədəbiyyatında ruhani təbəqəsinin tənqid və ifşası məhz bu dövrdən sonra sisteməlik xarakter almağa başladı.

Məsələ burasındadır ki, rus siyasətçiləri etnosun kübarlarından və ruhanilərindən məhv edə bildiklərini məhv etdilər, susdura və sındıra bildiklərini susdura və sındıra bildilər, məhv edə, susdura və sındıra bilmədiklərini isə ölkəni tərk etmək zorunda qoydular. Onlar bununla kifayətlənmədilər: layiq olmayanlara rəsmi sənədlə «bəylik» verdilər, sözlərini deyənləri, dinin əsaslarından xəbəri olmayanları, şəxsi maraq və mənafeyini dinin maraq və mənafeyindən yüksək tutanları ruhani təyin etdilər.

Görkəmli qazax şairi və maarifçisi Abay şeirlərində (1,59) başçı seçki sistemini iki baxımdan tənqid edirdi: birincisi, qazax xalqının imkanlı nümayəndələrinin və ağsaqqallarının seçkilərə maddi və qrup-qohumluq maraqları baxımından yanaşmalarını; ikincisi, rusların zahirən

demokratik və yerli adət-ənənələr nəzərə alınan seçki sisteminin arxasında çirkin niyyətin durmasını. Rus ədəbiyyatına və mədəniyyətinə bütün hörmətinə, ehtiramına baxmayaraq, Abay xalqla siyasətçiləri fərqləndirir və siyasətçilərin strateji niyyətlərinin doğma xalqının gələcəyi üçün hədsiz dərəcədə təhlükəli olduğunu yazıçı fəhmi ilə duyurdu. Abay çox gözəl başa düşürdü ki, rus çinovnikləri belə siyasi kursu reallaşdırmaqla bir tərəfdən özlərinin şəxsi mənfəətlərini nəzərə alırdılarsa, digər tərəfdən də ölkənin və xalqın taleyüklü məsələlərinin həllində, ümumiyyətlə götürdükdə cəmiyyətin üzde olan və xalqın inandığı qüvvələrin gündəlik yaşayışında və həyat tərzində rüsvətin normaya çevrilməsinə cəhd göstərirdilər.

İşğalın ilkin mərhələsində kübarları və ruhaniləri zərərsizləşdirdikdən sonra bədi ədəbiyyatın inkişafına xüsusi müdaxilə edə bilmədikləri üçün maarif və təhsil sahəsinə diqqəti artırmağa başladılar. İşğal olunmuş ölkələrin yerli əhalisi ilə münasibətləri qurmaq, onların idarə edilməsini asanlaşdırmaq, ən başlıcası isə tədrisən türk xalqları ziyalılarının hakim etnosun maarif və təhsil prinsipləri əsasında formalaşmasına, deməli, nəticə etibarlı ilə düşüncə və təfəkkür tərzlərinin dəyişdirilməsi məqsədi ilə ardıcıl şəkildə kompleks tədbirlər planını həyata keçirməyə diqqəti artırdılar. Maraqlıdır ki, çar çinovnikləri başqa sahələrdə (məsələn, türk ölkələrinin sənayeləşməsi sahəsində)

modernləşmə ideyasına təhsil və maarif sahəsindəki modernləşməyə göstərdikləri canfəşanlıq göstərmirdilər.

Bütün təfsilatına varmadan qarşıya qoyulmuş məqsədin bəzi vacib səbəblərinə diqqət yetirək: birincisi, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ilk növbədə idarəetməni asanlaşdırmaq; ikincisi, köhnə təhsil sistemindən imtinaya təhriklə əslində türk xalqlarının keçmişindən bu və ya digər dərəcədə uzaqlaşmasına nail olmaq; üçüncüsü, yeni təhsil sistemini tətbiq etməklə öz təhsil sistemlərini və təbii ki, buna uyğun düşüncə, həyat tərzini normaya çevirmək; dördüncüsü, yeni təhsil sisteminə keçməklə türk xalqlarının dini etiqadla əlaqələrini tamam kəsmək (bildiyimiz kimi, əvvəlki dövrlərdə türk xalqları ərəb qrafikalı əlifbadan istifadə edirdilər, əsas dərslikləri də ilk növbədə dini kitablar idi. Bütün bunların türk xalqlarının tarixində önəmli rol oynadığını onların sonrakı tarixi taleləri də bir daha göstərdi. Bunun arxasında rus dövlət xadimlərinin və siyasətçilərinin böyük siyasi məqsədlər güddüyünü, tatar xalqının bir neçə il əvvəl latın qrafikalı əlifbaya keçmək cəhdi və Rusiya Federasiyasının bütün siyasi, elmi, ədəbi və s. qüvvələrinin buna canfəşanlıqla etirazları, xüsusən də məhz tatarların gələcəklərini fikirləşdikləri, onların qayğılarını çəkdiklərini təbliğ etməklə etirazları bir daha göstərdi).

Səbəblər sırasını artırmaq da mümkündür, amma deyilənlər assimilyasiya prosesinin başladığını görmək üçün

kifayətdir. Amma bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, maarif və təhsil sahəsindəki islahatlar heç də xeyirxah məqsədlər güdmürdü. Əsas məqsəd ilk növbədə bundan ibarət idi ki, yerli əhali rus dilini peşəkarcasına və ya mütəxəssis səviyyəsində deyil, fikrini ən bəsit, utancaqlıq gətirəcək dərəcədə savadsızcasına ifadə etmək üçün öyrənsinlər.

Deməli, maarif və təhsil sahəsi müxtəlif qüvvələr üçün yalnız elmi-mədəni sahə deyildi, eyni zamanda siyasi məsələ idi. Təhsil islahatları ilə bağlı məsələlərin ancaq rus siya-sətçi, məmur və ziyalıları düşündürdüyünü güman etmək sadələvhlük olardı. Türk xalqlarının ziyalıları, xüsusən də ədəbiyyat, mədəniyyət və incəsənət xadimləri təhsil sahəsində islahatların qaçılmazlığını başa düşürdülər, buna cəhd də göstərirdilər. Amma onlar eyni zamanda bunu da çox gözəl anlayırdılar ki, maarif və təhsil sahəsindəki islahatlar xalqın gələcəyi, taleyi ilə birbaşa bağlı olduğundan tələskənliyə yol vermək ciddi və ağır nəticələr doğura bilər.

Hadisələrin sonrakı gedişi və inkişafı göstərdi ki, narahatlıq hissi təsadüfi deyilmiş. Dəhşətli dərəcədə aktual olan bu problemə münasibətdə türk ziyalılarının daxilində parçalanma yarandı, onlar iki qrupa ayrıldılar: bir qrup ənənəvi təhsil sisteminin qalmasının tərəfdarı, digər tərəf isə təhsil sahəsində islahatların aparılmasının tərəfdarı idi. Maraqlı bir cəhətə diqqət yetirməmək mümkün deyildir.

Aktual məsələyə mövqelərini xalqın gələcəyini düşünərək müəyyənləşdirənlərlə yanaşı, mövqelərinin ifadəsində şəxsi-fərdi maraqlarından çıxış edənlər də az deyildi. Bunların arasında ən təhlükəliləri şəxsi-fərdi maraqları naminə işğalçıların ideyalarının təbliğatçıları idilər.

Bütün bu deyilənlərin nəticəsində türk xalqlarının ictimai-siyasi həyatında cədidizm hərəkatı geniş vüsət qazandı. Cədidizm, demək olar ki, bütün türk xalqlarının həyatında özünü göstərən ortaq hərəkat idi. Sadəcə olaraq, müxtəlif türk xalqlarının həyatında onların yaranma tarixi, gur inkişaf və ya zəifləməsi ayrı-ayrı vaxtlara təsadüf edir. Əksər tədqiqatçıların yekdil rəyinə görə, türk xalqları üçün səciyyəvi olan cədidizm hərəkatı XIX əsrdən yaranmağa başlayıb. Bəzi tədqiqatçılar bu məsələ ilə əlaqədar fərqli versiya irəli sürürlər. Məsələn, tatar cədidizminin tədqiqatçılarından biri D.İsxakov (və bir sıra başqa tatar tədqiqatçıları) Tatarıstanda cədidizmin XVIII əsrdən yarandığını əsaslandırmağa çalışmışdır. «Fikrimizcə, tatar cəmiyyətində ən azı XYIII əsrin 70-ci illərindən başlayaraq 1920-ci illərə qədər gedən islahatlar (cədidizm) hərəkatını milləti formalaşdırma-«millət quruculuğu» hərəkatı kimi müəyyənləşdirmək daha doğru olardı» (14).

D.İsxakovun tatar cədidizminin tarixini daha əvvəllərə çəkməsi müəyyən səbəblərlə bağlıdır. Müəllif fikrini onunla əsaslandırır ki, çar Rusiyası Tatarıstanı daha əvvəl

işğal edibdir, deməli, digər türk xalqlarının XIX əsrdə davam etdirdiklərini tatarlar daha əvvəllər başlayıblar. Tədqiqatçının belə mülahizə irəli sürməsinin digər səbəbi onun ümumiyyətlə islahatçılıq, maarifçilik və cədidizm arasında terminoloji-məna fərqinin sərhədlərini nəzərə almaması ilə bağlıdır. Türk xalqları araşdırıcılarının yekdil rəyi bundan ibarətdir ki, cədidizm hərəkatı XIX əsrin ikinci yarısından başlayır.

Bəzi tədqiqatçılar cədidizm anlayışını daha geniş kontekstdə götürməklə onu yalnız türk dünyası hadisəsi olmaqdan çıxararaq beynəlmilləşdirməyə çalışmışlar. Türk araşdırıcısı İbrahim Maraş müsahibəsində cədidizmi islam dünyasının hadisəsi kimi götürmüş, onun Misirdəki, Hindistandakı və Tataristandakı təmayüllərini fərqləndirmiş, tatar cədidizmini «bu gün dünyaya faydalı çox şey verə biləcək» (19) başlıca təmayül kimi qiymətləndirmişdir. Cədidizmə oxşar yanaşma bir sıra tədqiqatçıların elmi araşdırmaları üçün də səciyyəvidir. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, cədidizm belə yanaşma daha çox son vaxtlardakı tədqiqatlarda səslənməyə başlamışdır.

Cədidizm haqqında belə müxtəlif rəy və mülahizələrin olmasının əsas səbəblərindən biri, heç şübhəsiz, bu hərəkatın islamlaşdırılması cəhdləri ilə əlaqədardır. Həm ilahiyyatçılar, həm də etiqad etdikləri dini modernləşdirmək istəyən tədqiqatçıların bir çoxu din

xadimlərinin tarixin müxtəlif dövrlərindəki səhvlərinin üstünü vurmada düzəltməyə çalışırlar. Məlum olduğu kimi Şərq, o cümlədən türk xalqlarının ictimai-fəlsəfi və bədii fikir tarixində əvəzsiz rol oynamış sufizm müqəddəs Quran və dini hədislər bazasında formalaşmışdır. Sufizmin böyük Yaradanla bəndələri arasında vasitəçini qəbul etmələrinin, «ənəlhəqq», Allahın insanda təcəllə etməsi və s. kimi ideyalarının nəticəsində din xadimləri onlara qənim kəsilmişdilər (Mənsur Həllacın, Fəzlullah Nəiminin, Nəsiminin və başqalarının faciəli aqibətlərini xatırlayaq). XX əsrdə isə din xadimləri sufizmi «özləşdirməyə» başlayıblar, ilahiyyətçilər sufizmin fəlsəfi təlim olmaqdan daha çox dini təlim olduğunu sübut etmək üçün çoxsaylı araşdırmalar aparıblar.

Eyni sözləri cədidizm haqqında da demək mümkündür. Cədidizmdə din amili başlıca rol oynayır. Səbəb hərəkətin dini xarakter daşması ilə deyil, cədidizmin xüsusi maraq göstərdiyi maarif və təhsil məsələlərinin bu və ya digər dərəcədə dinlə bağlı olması ilə izah edilə bilər. Çünki uzun müddət, o cümlədən XIX əsrin ikinci yarısına qədər müsəlmanların, eləcə də türklərin təhsili, maarifi bilavasitə dinlə bağlı idi. Buna görə də cədidizm hərəkətində din faktorunun olması təbii və qanunauyğun bir haldır. Ancaq uzun müddət davam edən və kütləvi xarakter daşıyan

cədidizm hərəkatını yalnız bir amil islam amili əsasında aydınlaşdırmaq onun mahiyyətini təhrif etmək deməkdir.

Maraqlıdır ki, sovet cəmiyyətində ideoloq alimlər yuxarıların direktivləri əsasında indiki islamçılar kimi mülahizələr irəli sürərək elmi cəhətdən sübuta yeritməyə çalışırdılar. Onlar da cədidizmi çox vaxt panislamist, bəzən də pantürkist hərəkat kimi qələmə verirdilər (Məsələn, tatar tədqiqatçısı X.Xasanov cədidizm dedikdə «pantürkizm, panislamizm ideyalarını» güclü şəkildə təbliğ edən «əks-inqilabi burjua-millətçi hərəkat» başa düşülməsinin lazım gəldiyini yazırdı. 25,61). Birində cədidizmi gözdən salmaq, digərində isə cədidizmi özəlləşdirmək əsas məqsəd idi.

Cədidizmin yaranma tarixi ilə bağlı əksər tədqiqatçılar arasında fikir ayrılığı yoxdur. Yalnız bəzi tatar tədqiqatçıları bu hərəkatın tarixini daha qədim dövrə çəkməyə və bununla da hərəkatın yalnız tatarlara məxsusluğunu əsaslandırmağa çalışırlar. Öncə onu qeyd edək ki, harada və nə vaxt yaranmasından asılı olmayaraq, cədidizm rus imperiyası tərkibində yaşayan türk xalqlarının ictimai-mədəni həyatının hadisəsidir. Razılaşmaq bəlkə də mümkündür ki, cədidizm mənbəyini daha əvvəllərdən və məhz tatar gerçəkliyindən götürübdür. Məsələn, adı çəkilən D.İsxakov digər tədqiqatçılara istinad edərək cədidizmin tatar cəmiyyətində inkişafını üç mərhələdən ibarət götürübdür: dini-ideoloji, mədəni və siyasi. Tatar cəmiyyətində

cədidizmin tarixini isə o, daha əvvəllərə çəkmişdir: «...güman etmək olar ki, tatarlar arasında dini islahatçılıq XVIII əsrin 70-ci illərinə gedib çıxır, belə ki, biz artıq Molla Muratda İslama qarşı bəzi xüsusi münasibət (onu «yeniləşdirmək» cəhdi) görürük» (14).

Belə olan halda biz əksər tədqiqatçılar tərəfindən başa düşülərək qəbul edilən ictimai-siyasi, ədəbi-mədəni xarakter daşıyan cədidizmdən deyil, bütün islahatlarını əsasən islam dinini modernləşdirmək üzərində quran hərəkət haqqında danışmalıyıq. Maraqlıdır ki, türk və müsəlman ölkələrinin bir sıra tədqiqatçıları ümumtürk hərəkəti olan cədidizmi mənsub olduqları millətin və dövlətin tarixi ilə bağlamağa canfəşanlıq göstərirlər. Özbək, başqırd, tacik və s. tədqiqatçıları arasında belələrinə rast gəlmək mümkündür. Orta Asiya tədqiqatçılarının bəziləri cədidizmin tarixini Teymurilər sülaləsinin hakimiyyəti dövrü ilə bağlamağa çalışır, hərəkətin formalaşmasına Mirzə Uluq bəyin, Əlişir Nəvainin ciddi təsir göstərdiyini sübut etməyə cəhd göstərirlər. «Son vaxtlar cədidizmin tədqiqatçılarının bəzilərinin mülahizələrində belə bir fikir səslənir ki, bu hərəkət Teymurilər dövrünün tarixi həqiqətləri bazasında yaranıbdir və bu, türk ruhu və özünüdərk keyfiyyəti daşıyan qaçılmaz hadisə idi. Şübhəsiz, Orta Asiya cədidçilərinin bir çoxu, xüsusən Türkünstan cədidçilərinin nümayəndələri özlərinin tarixi ideallarını Teymurilər dövründə görürdülər, onları

Mirzə Uluq bəyin hakimiyyəti mərhələsi cəlb edirdi. Eyni zamanda onların baxışlarının formalaşmasına yaradıcılığın humanizm ideyaları hopmuş bu dövrün qüdrətli şairi və mütəfəkkiri Əlişir Nəvai təsir göstərmişdir, sənətkarın əsərləri onların ilhamının qaynağı və yaradıcılıq məktəbi olmuşdur» (11).

Bu fikirlərlə razılaşmaq mümkündür, amma qəbul etmək çətindir. Ən azı ona görə ki, birincisi, dediyimiz kimi, cədidizm türk xalqlarının hamısına aid hadisədir və başqa türk xalqları tədqiqatçıları cədidizmin tarixini XIX əsrdən əvvələ aparmırlar. Digər tərəfdən ən başlıca arqument isə hərəkatın adı ilə bağlıdır. Tədqiqatçılar bu məsələdə tam yekdildirlər. Və nəhayət, cədidizm hərəkatı ümumtürk hadisəsi olduğu üçün onların dünyagörüşlərinin formalaşmasına təbii ki, digər etnosların deyil, ilk növbədə türk etnosunun, daha sonra müsəlman dünyasının elmi-nəzəri, bədii-fəlsəfi irsi təsir göstərməlidir.

Cədidizm «üsuli-cədid» anlayışı ilə birbaşa əlaqədardır, bu isə yeni təlim üsulunu, metodunu özündə ehtiva edir. Məlumdur ki, XIX əsrin ikinci yarısına kimi türk xalqlarının, demək olar ki, hamısı müsəlman ölkələri üçün səciyyəvi təlim üsulundan istifadə edirdilər. Rusiya tərəfindən işğal olunduqdan sonra türk xalqları ziyalılarının bir çoxu tədrisdə islahatlar aparılmasının zəruriliyi ideyasını irəli sürməyə və Avropa tədris üsulunun tətbiq edilməsinə

ciddi cəhdlər göstərməyə başladılar. Tədqiqatçıların yekdil rəyinə görə, cədidizm hərəkatının sistemətik və ardıcıl xarakter almasında İsmayıl bəy Qaspiralı mühüm rol oynadı. O, yeni üsulla tədris apan məkətb açmaqla kifayətlənmədi, eyni zamanda yaradıcısı olduğı məkətbın alovlu və yorulmaz təbliğatçısına çevrildi.

Yeni tipli məkətblərin yaradılması və əhəli arasında nüfuz qazanması türk xalqlarının ziyalıları arasında fikir və mövqə ayrılığına rəvac verdi. Yeni tipli məkətb tərəfdarları ilə yanaşı ənənəvi tədris üsulunu qoruyub saxlamağın zəruriliyinə tam əmin olan ziyalılar əks təbliğata başladılar. Qədim ənənələri müdafiə etdikləri üçün onlar qədimçilər adlandırıldılar. Bununla da cədidçilərlə qədimçilər arasında ciddi təbliğati mübarizə başladı. Aydın məsələdir ki, mübarizə zahirən maarif-təhsil sahəsi ətrafında gedirdi. Amma mahiyyətinə diqqət yetirdikdə bu mübarizənin daha geniş sferanı, türk xalqlarının bütün həyatını əhatə etdiyini görmək çətin deyildi. Cəmiyyətdə gedən mübarizədə əslində üç tərəf var idi. Bunların ikisi bəllidir: qədimçilər və cədidçilər. Üçüncüsü isə Rusiya imperiyası və rus ziyalıları idi.

Ən maraqlı cəhət rus ziyalılarının mövqeyi idi. Onların özləri də bu məsələyə münasibətdə iki yerə bölünmüşdülər. Ziyalıların iki yerə bölünməsinin səbəbini isə cədidizmə yalnız mədəni bir hadisə kimi deyil, ictimai-siyasi hadisə kimi yanaşılması şərtləndirirdi. Daha geniş

mənada konkret bir məsələyə rus ziyalılarının münasibəti cədidçilərin və qədimçilərin münasibətinə bu və ya digər dərəcədə uyğun gəlirdi. «Ölkə ictimai və pedaqoji fikrinin müxtəlif nümayəndələri müxtəlif, bəzən də bir-birinin əksi olan qiymət verirdilər. Onların bir qismi (N.İ.Aşmarin, O.Q.Romanov, S.V.Çiçerin) bütövlükdə təhsil sahəsindəki hərəkətin mütərəqqi xarakterini qeyd edirdilər və nəzərə çarpdırırdılar ki, «tatar pedaqoji mühiti əhəmiyyətli uğur qazanıb» və bu zaman belə bir faktı da etiraf edirdilər ki, «mütərəqqi hərəkət başqa müsəlmanlardan daha çox tatarları əhatə etdi». Başqaları (V.D.Smirnov, S.V.Smolen-ski, A.S.Budiloviç) yeni metodlu təhsilə mənfi münasibət-lərini gizlətmirdilər və qeyd edirdilər ki, «köhnə tipli mək-təblər daha az ziyanlı idi» (13)

Cədidizm hərəkətinə müsbət yanaşanlar ilk növbədə müsəlmanların Avropa tipli təhsilə keçmələri ilə onların həm rus cəmiyyətinə, həm də xristian dünyasına daha asanlıqla və ağrısız, problemsiz inteqrasiya olunacaqlarını güman edirdilər. Onların bir qismi inteqrasiya prosesində ilk növbədə assimilyasiya prosesini nəzərdə tuturdular. Hərəkəta mənfi mövqedən yanaşanları başqa məsələ narahat edirdi. Onlar müsəlmanların əsaslı şəkildə inkişaf etmələrini, müxtəlif sahələrdə, o cümlədən elm-təhsil, ədə-biyyat-mədəniyyət sahəsində tərəqqi edərək ya özləri

səviyyəsinə, ya da özlərindən yüksək səviyyəyə qalxmaqlarını istəmirdilər.

Cədidizmə mənfi münasibət bəsləyən ziyalıların mövqeyi dövlətin bu məsələyə münasibətindən, demək olar ki, fərqlənmirdi. Hərəkatın inkişafını daim nəzarətdə saxlayan dövlət cədidçilərin uğurlarından tədricən narahat olmağa başlayır. Cədidçilər lazım olandan və icazə veriləndən artıq mədəni uğurlar qazanmaq niyyətlərini gizlətmirdilər. Hərəkatın təsir miqyası və gücü tədricən o həddə çatmışdı ki, dövlət bunun qarşısını almaq üçün xüsusi müşavirə keçirmək məcburiyyətində qaldı. 1910-cu ildə P.A.Stolipinin rəhbərliyi ilə keçirilən müşavirədə əks tədbirlər planı işlənib hazırlandı. Sənəddə aşağıdakılar xüsusi vurğulanırdı: «Rusiyada müsəlmanlar arasında mədəni üstünlük və təsir göstərmək... tatarlara... məxsusdur», «...tatarlar, xüsusən də Volqaboyu tatarlar inadkarcasına ...rus dövlətçiliyinin əsrlər boyu formalaşdırılmış dayaqlarını sarsıdan milli-mədəni iş (cədidizmdən söhbət gedir A.Ə.) aparırlar» (13).

Nümunə gətirilən sənəddəki mülahizələr əslində cədidizmə mənfi münasibət bəsləyən ziyalıların fikirləri ilə üst-üstə düşür. Hər iki tərəfin narahatlıqları başa düşüləndir: tatarlar, daha geniş mənada bütün türk xalqları savadsızlıqları, hüquqlarını bilməməkləri, həmişə kölə kimi yaşamaqla barışmaq niyyətində deyildilər. Savadsız kölə ilə müqayisədə savadlı kölənin daha təhlükəli olduğunu dövlət

məmurları da, dövlət siyasətini dəstəkləyən ziyalılar da çox gözəl başa düşürdülər. Buna görə də onların cədidizmə real təhlükə mənbəyi kimi baxmaları, hərəkətin qarşısını almaq üçün dövlət səviyyəsində sərt tədbirlər planı hazırlayıb gerçəkləşdirməyə çalışmaları adi təsadüf deyildi.

P.A.Stolipinin başçılığı ilə hazırlanan tədbirlər artıq gecikmişdi. Cədidizm hərəkəti türk, o cümlədən müsəlman xalqları arasında missiyasını yerinə yetirməyə başlamışdı. Hökumətin daha çox qorxduğu hal türklərin tədricən siyasiləşməsi hadisəsi geniş vüsət almışdı. Cədidçilər təlim-tədrisi təkmilləşdirməklə kifayətlənmədilər, onlar eyni zamanda türklər və müsəlmanlar arasında sıx əlaqə və birlik yaratmağa nail oldular. Dövləti də qorxudan cədidizm sayəsində türklərin və müsəlmanların birləşməsi və siyasiləşməsi idi. Bir sıra ziyalıların anti-cədidizm mövqeyindən çıxış edərək onlara hər cür şər-böhtan yarlıkları yapışdırmaları məhz dövlətin xeyir-duası və təhriki ilə gerçəkləşirdi. Maraqlıdır ki, çar Rusiyasının görə bilmədiklərinin, bəlkə də dünya xalqlarının qınağı ilə qarşılaşmamaq üçün görmək istəmədiklərinin hamısını bolşevik rejimi artıqlaması ilə gördü: üzvlərini repressiyalara məruz qoymaqla, qorxutmaqla, şirnikləşdirməklə və s. cədidizm hərəkətini iflic halına saldı.

Cədidizm hərəkətinə qarşı sərt tədbirlərin başqa səbəbləri də var idi. Bu səbəblər həm çar Rusiyasını, həm

də bolşevik rejimini ciddi şəkildə təşvişə salırdı. Onlar tədris-təlim və mədəni-maarif məramı ilə fəaliyyətə başlayan hərəkətin üzvlərinin sonda hesablaşmaq lazım gələcək siyasi qüvvəyə çevrilməsindən narahat olurdular. İmperiya məmurlarının narahatlığı təsadüfi deyildi. Mövcud təsnifat prinsipinə nəzər salsaq görürük ki, cədidizm hərəkəti inkişafının sonrakı mərhələsində artıq imperiya daxilində böyük bir siyasi gücə çevrilmişdi.

Maraqlıdır ki, cədidçilərlə qədimçilər arasında gedən mübarizə, daha doğrusu, fikir ayrılığı da müəyyən mənada imperiya ambisiyaları ilə yaşayan ziyalıların hərəkəta qarşı münasibətlərindəki fərqli mövqeyə oxşayır. Qədimçilər adlarından da göründüyü kimi, ictimai-siyasi həyatın bütün sahələrində qədim həyat, düşüncə, təfəkkür, birgəyaşayış qaydalarında, xalqın, ölkənin və dövlətin gələcək taleyi ilə əlaqədar perspektiv inkişaf meyllərinin müəyyənləşdirilməsində tarixi ənənələri qoruyub saxlamağa üstünlük verirdilər.

Lakin məsələnin mahiyyətinə hərtərəfli baxanda qədimçilərin heç də hamısının bu məsələdə yalnız etnik və dini maraqlardan çıxış etdiklərini söyləmək düzgün olmazdı. Onların bəziləri yeni metodla tədrisə keçiddə bir tərəfdən maddi itkilərlə üzləşəcəklərini, digər tərəfdən də şöhrət və nüfuzlarının itiriləcəyini, deməli, cəmiyyətin idarəedilməsindən özlərinin uzaqlaşdırılacaqlarını başa düşürdülər.

Onların fərdi maraqları və mənfəətləri etnik və dini maraqları, mənafeləri üstələyirdi.

Birmənalı şəkildə onu vurğulamaq lazımdır ki, problemə bütün ciddiliyi ilə yanaşan qədimçilərin bir çoxu bu məsələyə bir tərəfdən taleyüklü bir məsələ kimi yanaşırdılar, digər tərəfdən də bunu yalnız tarixi keçmişlə bağlı deyil, eyni zamanda gələcəklə bağlı aktual bir problem kimi götürürdülər. Qədimçilər ilk baxışdan daha çox islamın qoruyucusu və müdafiəçisi rolunda çıxış edirdilər. Məsələnin mahiyyətinə tam varmayan bir sıra tədqiqatçılar da məhz bu cəhəti əsas götürərək onlara panislamist (xüsusən də çarizmin və bolşevizmin mövqeyində dayananlar) damğası vururdular. Bir daha təkrar etməyi lazım bilirik ki, bütün hallarda (hətta sonra deyəcəyimiz mülahizələri də nəzərə almaqla) onların fəaliyyətində islam maraqlarını qorumaq ön planda idi.

Deyildi ki kimi, əksər tədqiqatçılar cədidizmin XIX əsrin ikinci yarısında yarandığı mülahizəsində israrlıdılar. İki cəhətə diqqət yetirmək məsələyə daha çox aydınlıq gətirə bilər. Birincisi, cədidizm ən fəal şəkildə çar Rusiyasının müstəmləkəsində yaşayan türk xalqlarının hamısını əhatə edən bir ədəbi-mədəni və ictimai-siyasi hərəkat idi. Başqa müsəlman xalqlarının və dövlətlərinin tarixində islamı modernləşdirmək cəhdi olubdur (onu da qeyd edək ki, ümumiyyətlə belə cəhdlərə zaman-zaman bütün dini etiqad-

lara mənsub xalqların tarixində sıx-sıx rast gəlinir). Cədidizm isə daha çox türk xalqlarının tarixi və həyatı ilə bağlı məsələdir. Təsadüfi deyil ki, çar müstəmləkəsinin və bolşevik rejiminin ideoloqları cədidizmə panislamizm damğası ilə yanaşı, həm də pantürkizm damğasını vurmuşdular.

İkincisi, cədidizm etnik-millî ayrı-seçkiliyin dövlət siyasətinə çevrildiyi ölkədə yaranıbdır. Etnik, millî, dini zülmü gören xalqlarda özünüqoruma reaksiyası daha güclü olur. İlk öncə çar, daha sonra bolşevik Rusiyasında kifayət qədər sərt və amansız formada bu zülmələri gören türk xalqlarında qədimizmin və ya cədidizmin yaranması təsadüfi deyil, qanunauyğun bir haldır. Müsətəqil dövləti olan və dini etiqadı dövlət siyasətinin əsaslarını təşkil edən digər müsəlman ölkələrində bu tipli zülm xarakterik deyildi. İslama və onun artıq etnik-millî özünəməxsusluqlara çevrilmiş dəyərlərinə real təhlükə ilk növbədə məhz Rusiyada mövcud idi.

Bütün bu deyilənlərin işığında qədimçilərin məramına bir daha və başqa aspektdən işıq tutmağa ehtiyac vardır. Fikrimizcə, qədimçilərin bir-biri ilə sıx bağlı iki əsas məqsədi vardı: birincisi, başqa dini etiqada mənsub etnoslar tərəfindən dəyişdirilməsinə, aşağılanmasına, ən azı isə cəmiyyətdə, dindarlar və ziyalılar arasında gözdən və nüfuzdan salınmasına qarşı mübarizə aparmaq, islamın əsl siması və mahiyyəti ilə qorunub saxlanılmasına çalışmaq; ikincisi

və ən başlıcası, islamı qorumaq naminə mübarizəni geniş kontekstdə götürərək, buna etnik-milli mövcudluğun və varlığın qorunub saxlanması vasitəsi kimi baxmaq və istifadə etmək.

Əslində qədimçilər bununla da xeyirxah məqsəd güdürdülər. Onlar çox gözəl başa düşürdülər ki, dini etiqad etnik-milli özünütanımanın və özünə uyğunluğun başlıca faktorlarından biridir. Yəni etnos özünü başqa etnosdan bir də məhz dini etiqadı və bunun nəticəsindən irəli gələn bir çox stereotip davranış normalarının əsasında fərqləndirir. Assimilyasiyadan qorunmağın fəal mübarizə vasitələrindən biri dini etiqadları maksimum qoruyub saxlamaq idi. Deməli, onların nəzərində cəmiyyətin bütün sahələrində, o cümlədən maarif-təhsil sahəsində ənənələrə sadiqlik əslində gələcəyə keçmişdə olduğu kimi getmək imkanlarından biri idi.

Qədimçilər haqqında deyilənlərin böyük əksəriyyətini cədidçilərə də aid etmək mümkündür. Onların daxilində də fərdi maraq və mənafeələrindən çıxış edənlər vardı, onların da bəziləri üçün tədris-təlim sahəsindəki islahatlar özlərini təsdiq və həyatlarına təminat yaratmaq vasitələrindən biri idi. Onların daxilində də ya məqsədli, ya da qeyri-ixtiyari şəkildə müstəmləkə siyasətinə bu və ya digər dərəcədə xidmət göstərmək zorunda qalanlar var idi. Amma qədimçilərin bir çoxu kimi, cədidçilərin də böyük əksəriyyəti ilk

növbədə mənsub olduqları etnosun gələcəyini, taleyini fikirləşir, ideyalarını və məramlarını bu məqsədlə gerçəkləşdirməyə çalışırdılar.

Onlar bütün varlıqları ilə əmin idilər ki, zamanın və dövrün tələbinə uyğun tərəqqi etmək üçün hökmən maarif, tədris, təhsil və s. sahələrində ciddi islahatlar aparılmalıdır. Məsələ burasında idi ki, qədimçilər kimi, ortaq məxrəc tapmaq əvəzinə onlar da ifrat tərəflərdən birinə üstünlük verirdilər. Qədimçilər ənənəvi təhsil sistemini qoruyub saxlamağa çalışdıqları halda, cədidçilər də ondan tam imtina etməyə cəhd göstərirdilər. Hərəkatın bir çox üzvləri M.F.Axundzadə kimi, əlifbanı hərtərəfli və normal tərəqqi yolunda əsas maneələrdən biri hesab edirdilər. Əlifba uğrunda mübarizə bütün dövrlərdə və bütün dövlətlərin tarixində etnosiyasi mübarizə olubdur (Biz ərəb əlifbasının dəyişdirilməsinin əbəs cəhd olduğu mövqeyində duranların sırasında deyilik. Məqsədin izahı ilə razılaşmağın çətin olduğu qənaətdəyik. Əlifbanın öyrənilməsinin çətinliyi və ya yazıda ironiya obyektinə çevrilmiş nöqtələrin qoyulması, həqiqətən, tərəqqiyə əngəldirsə, onda heroqliflərdən istifadə edən yaponlar, çinlilər görək indiki elmi-texniki tərəqqi səviyyəsinə çatmayayıdılar).

Deməli, bütün hallarda savadsızlığın baş alıb getməsi və ya artması yalnız əlifbanın asan və ya çətinliyindən, təhsilin köhnə və ya yeni metodlarla aparılıb-aparılmama-

sından deyil, ilk növbədə cəmiyyət, yaxud da dövlət səviyyəsində gerçəkləşdirilməsi zəruri olan kompleks tədbirlər sistemindən asılıdır. Təsadüfi deyil ki, Tatarıstan Respublikası Elmlər Akademiyasının prezidenti Mansur Xasanov demişdir: «Köhnə metodlu, qədimçi məktəbin dayanıqlı dünyəvi təhsil elementləri var idi bu, hesab, Aristotel məntiqi əsasında traktat, ərəb dilinin sintaksisi və s. idi. Kazan təhsil dairəsinin müfəttişi V.Radlov etiraf etmək zorunda idi ki, «qədimçi məktəblərinin şagirdlərinin əqli inkişafı olduqca əhəmiyyətlidir və onların biliklərinin birtərəfliliyinə baxmayaraq, bu şagirdlər əqli cəhətdən bizim prixod şəhər məktəbinin müəllimlərindən daha yüksəkdə dururlar» (10). Halbuki bəzi alimlər qədimizmin tatar ictimai həyatına heç nə vermədiklərini, yalnız qabaqcıl imamlar haqqında danoslar yazmaqla fərqləndiklərini (24) yazırlar. Qədimizm kimi bir hərəkatı onun bəzi üzvlərinin əməllərinə görə belə təhqiramiz şəkildə qiymətləndirmək tədqiqatçının özünün hansısa marağından çıxış etməklə məsələnin mahiyyətinə məqsədli şəkildə varmaq istəməməsidir.

Diqqət yetiriləsi cəhətlərdən biri də bundan ibarət idi ki, cədidçilərin bir çoxu qədimçilərlə fikir mübarizəsində əksər vaxtlarda onlara hörmətlə yanaşır və onların tarixi fəaliyyətlərinin əhəmiyyətini etiraf edirdilər. Konfrantasiyanın mənasızlığını başa düşən İ.Qaspıralı qədimçilərə münas

sibətdə daha düzgün mövqə tuturdu və müsəlmanların maariflənməsində və savadlanmasında qədimçilərin məktəblərinin əhəmiyyətini xüsusi vurğulayırdı, özünün də məhz bu məktəbin yetirməsi olduğunu qeyd edirdi və bu məktəbin müəllimlərini yaxşı tanıdığını, onların Allaha və millətə səmimi şəkildə xidmət göstərdiklərinə qətiyyənlə şübhə etmədiyini nəzərə çarpdırırdı.

İ.Qaspıralı qədimçilərə üz tutaraq yazırdı: «Mahiyyəti etibarlı ilə bizim cədidçi məktəbi açmaq üzrə fəaliyyətimiz həm də sizə xidmət edir, çünki hələ bizim əcdadlarımız tərəfindən açılan dini məktəblərimizin açıq-aydın islahatlara ehtiyacı vardır. «Üsuli-cədid» sözü eşidəndə bunun nəşə yeni, köhnə ənənəvi tədrisdən köklü şəkildə fərqlənən nəşə başa düşmək lazım deyildir». Bununla Qaspıralı nəzərə çarpdırırdı ki, o, müsəlman təhsilinin əsaslarını dağıtmır, yalnız onu yaxşılaşdırmağa və bu sahədə islahatlar aparmağa cəhd göstərir. Yeri gəlmişkən, tatar yazıçısı Xəlil Əbülxan da tədris proqramlarında prinsipial fərqlər görmürdü və bu barədə özünün «Üsuli cədidə qarşı birinci addım» adlı tənqidi əsərini yazırdı (10). Tarixə ekskurs etmədən yaxın dövrü sovet dövlətinin türk xalqlarının əlifbasının başına açdığı oyunları və ya yuxarıda qeyd etdiyimiz Tatarıstanda latın əlifbasına keçidə cəhdlə əlaqədar Rusiyada baş verən siyasi məsələləri xatırlayaq.

Cədidçilər məktəblərdə və mədrəsələrdə yeni metodlu tədris üsulunu tətbiq etməyə, türk xalqlarının dilində dərs keçməyə və dillərini öyrətməyə başladılar. Cədidizmin ilk nümunəsinin və ilk nümayəndəsinin nə və kim olması haqqında müxtəlif fikirlər olsa da, araşdırıcıların böyük əksəriyyətinin rəyinə görə cədidizmin ilk təşəbbüskarı, yaradıcısı türk dünyasının böyük mütəfəkkiri İsmayıl bəy Qasıralıdır. Hərəkət və onun proqramı, məramı bir müddətdən sonra elə populyarlaşdı ki, mənsub olduğu etnosun taleyinə biganə qalmayan ziyalıların hamısı bu prosesdə iştirak (ya hərəkətin tərəfdarı kimi, ya da hərəkətin əleyhdarı kimi) etməyə başladılar.

Dini-teoloji başlanğıcdan sonra tədricən mədəni-maarif xarakteri qazanan cədidizm hərəkəti məntiqi inkişafının məntiqi zirvəsinə yüksəldi: ictimai-siyasi hərəkətə çevrildi. Hərəkətin bu istiqamətdə inkişafından da aydın görünür ki, cədidizm mövcudluğunun bütün vaxtlarında cəmiyyətin əksər təbəqələrinin maraqlarını ifadə etdiyi üçün türk xalqlarının, xüsusən çar Rusiyasının müstəmləkəsi altında yaşayan türk xalqlarının həyatında və tarixində ilk kütləvi hərəkətə çevrildi. Bizim fikrimizcə, mədəni-maarifçi bir hərəkət kimi cədidizmin siyasi hərəkətə çevrilməsi yalnız hərəkətin iştirakçılarının düşünülmüş və məqsədyönlü strateji planlarından irəli gəlmirdi, onları siyasi fəaliyyətə

sürükləyən çoxsaylı səbəblər göstərmək mümkündür. Onlardan bəzilərinə, amma ən səciyyəvilərinə diqqət yetirək.

Birincisi, XX əsrin əvvəllərində millətin varlığı və taleyi real məhvə təhlükəsinə məruz qalmışdı. Təhlükənin reallığı istər-istəməz milli şüuru oyatmışdı, milli intibah bütün sahələri əhatə etməyə başlamışdı. Milli şüurun oyadılması, fəallaşdırılması və onun uğrunda mübarizə etnik-milli nicatın əsas vasitələrindən birinə çevrilmişdi ki, türk ziyalıların da bu vasitəni seçməkdən başqa yolları qalmamışdı. Milli oyanışa və milli şüurun fəallaşmasına isə yalnız ədəbiyyatın, mədəniyyətin, incəsənətin, maarifin... vasitəsi ilə deyil, eyni zamanda və həmin dövrdə, bəlkə də, daha çox siyasi fəaliyyətlə nail olmaq mümkün idi. Ədəbiyyat, mədəniyyət, incəsənət, maarif bu işi çoxdan və səmərəli şəkildə görürdü, indi növbə onlarla bərabər siyasətçilərin də mübarizə meydanına atılmalarını qaçılmazlaşdırmışdı.

İkincisi, çarizm və bolşevizm dövründə türk xalqları o qədər qəddarlıq, amansızlıq, qeyri-insani münasibətlər görmüşdülər ki, artıq mübarizəsiz məhv olmaqdan, mübarizə aparıb ölmək ideyasını üzərilərinə missiya götürmüş ziyalıların qəti inamına çevrilmişdi. Doğrudur, 1905-ci il inqilabından sonra yaradılan «Müsəlmanlar ittifaqı» partiyasının əsas qüvvəsini cədidçilər təşkil edirdilər, 1907-1917-ci

illərdə Dövlət Dumasına seçilən müsəlman nümayəndələr müsəlman fraksiyasını yaratdılar (27).

Üçüncüsü və ən başlıcası demokratiyanın olmadığı müstəmləkə şəraitində və bolşevizmdə totalitar rejimdə və qüvvələrin qeyri-bərabərliyi dövründə siyasi mübarizə xüsusi effekt vermirdi, özbaşınalıq, etnik-millî soyqırımı siyasəti və ayrı-seçkiliyi daha da güclənirdi. Bunun nəticəsində siyasi mübarizə ən radikal forma almağa və tədricən müxtəlif bölgələrdə fəal silahlı mübarizəyə keçməyə başlayırdı. Aşağıda verdiyimiz nümunələr silahlı mübarizəni azadlıq və müstəqillik uğrunda deyil (bu, hətta, əsas məqsəd və arzu olsa belə), ilk növbədə özünü qoruma, etnos-millət kimi tarix səhifəsindən silinməyə qarşı mübarizə xarakteri aldığını təsdiqlədiyi kimi, əks tərəfin də əsas məramını və simasını bütün çılpalıqlı ilə açıb göstərirdi.

Hələ 1917-ci ildə keçirilən birinci ümumqazax qurultayı bir sıra siyasi xarakterli tələblər irəli sürdü: rusların Türkünə yerləşdirilməsi prosesi dayandırılın, onlardan alınmış köçürülmə ruslara verilən torpaqlar yerli əhaliyə qaytarılın; inzibati idarəetmə türkünənlilərin özlərinə verilsin; Birinci Dünya müharibəsi dövründə arxa cəbhədə işləmək üçün səfərbərliyə alınmış türkünənlilər evlərinə qaytarılın və s. (23)

Müvəqqəti hökumət bu tələbləri qəbul etdi, təbii ki, qəbul etmək hələ gerçəkləşdiriləcəyinə tam zəmanət vermək deyildi. Cədidçilər sosialistlərlə əməkdaşlıq etməyə bir şərtlə razılıq verirdilər ki, onlar yerli əhalinin ənənələrini qəbul etsinlər. Müəyyən qədər qədimizm hərəkatını təmsil edən üləmalar isə şəriət prinsipi əsasında fəaliyyət göstərən milli muxtariyyət tələb edirdilər. Bolşeviklərə qədərki siyasi qüvvələr müvəqqəti olaraq bu təkliflərə zahirən razılıq verirdilər.

Bolşeviklər isə ilk gündən nəinki bütün təklifləri rədd etdilər, hətta danışıqlara gələn Türküstan nümayəndələrini zorakılığa məruz qoydular. Onlar bu məqsəd üçün Frolov kimi quldur, sadist komissarların xidmətlərindən yararlanırdılar. Frolovun şəkəri isə bundan ibarət idi ki, axşamlar işıqlandırılmış pəncərədən yerli əhaliyə atəş açırdı. Türküstan bolşeviklərinin rəhbəri İ.Tobolin dəhşətli aclıq dövründə deyirdi ki, «qırğızlar marksist baxımdan iqtisadi cəhətdən zəifdirlər, onsuz da ölməlidirlər» (23).

Türküstanın sonuncu qubernatoru general Kuropatkinin sözləri ilə müqayisədə humanist bolşevikin bu sözləri iki rejimin həm ortaq cəhətləri və bir medalın iki əks üzü olduğu, həm də fərqi haqqında aydın təsəvvür oyadır: «Biz rusları və siz türküstanlıları qohumluq əlaqələri bağlayır. Biz sizin böyük qardaşınız. Sizin adətə görə böyük

qardaşın kiçik qardaşı cəzalandırmaq hüququ vardır. Siz də bunu zəruriyyət kimi qəbul etməlisiniz» (23).

Bolşeviklər də türk xalqlarına-müsəlmanlara qarşı eyni çirkin mübarizə üsulundan və vasitəsindən istifadə edirdilər. Onların məqsədli şəkildə Azərbaycana türk xalqlarının tarixi düşmənləri olan ermənilərdən-daşnaklardan ibarət hərbi dəstələri yeritməsinin, bu dəstələri hərbi və mənəvi cəhətdən dəstəkləməsinin faciəvi nəticələri haqqında kifayət qədər deyilib və yazılıbdır. Azərbaycanla kifayətlənməyən bolşeviklər daşnakların qəddarlığından Türküstanda da istifadə etmişdilər. «Kokanda qırmızı qvardiyanın işçilərindən qoşun, silahlandırılmış daşnak milis dəstəsi (öz qəddarlığı ilə məşhur olan eyniadlı erməni partiyasının dəstələri sovet Türküstanının hərbi qüvvələrinin tərkibində idi) və Daşkənd qarnizonunun hərbi hissələrini yeritmişdilər. Fevralın altısında Kokand muxtariyyətinin azsaylı tərəfdarları dəstəsinə qarşı hərbi əməliyyatlar başlandı. Bolşeviklər tərəfindən müsəlman əhalinin qırğını üç gün davam etdi. İngilis tədqiqatçılarının qeyd etdikləri kimi, qırılmış sakinlərin dəqiq sayı bəlli deyil, amma öldürülənlərin sayı, şübhəsiz, çox böyükdür. 1897-ci ildə Kokandın əhalisi 120000 nəfərdən ibarət idi, 1926-cı ildə 69300 qədər azaldı. Şəhər dağıdılmış və yandırılmışdı» (23)

Diktaturanın hökm sürdüyü, silahın demokratiyanı əvəz elədiyi belə bir dövrdə bolşevikləri insafa çağırmaq,

onlardan ədalət gözləmək mənasız bir iş idi. Bunu həmin dövrdə bolşeviklərin əsas rəhbərlərindən biri olan İ.Stalinin mövqeyi də təsdiqləyirdi. Mustafa Çokay (Çokay Şokay, Çokaev, Çokayoğlu. 1890-1941. Görkəmli qazax ictimai və siyasi xadimi, publisist, vahid Türkünstan ideyasının ideoloqu. Gimnaziyada oxuyarkən rus çinovniklərinin haqsızlıqlarını öz taleyində görməyə başlayıbdır. Daşkənd gimnaziyasını qızıl medalla qurtardıği halda, Türkünstan general-qubernatorunun istəyi və iradəsi ilə qızıl medalı rum mənşəli məzuna verirlər. Haqsızlıq hətta rus ziyalıları arasında narazılıqla qarşılandıği üçün qubernator istəyini dəyişmədi, sadəcə olaraq məzun layiq olmadığı qızıl medaldan imtina elədi. Üç ay fəaliyyət göstərən Kokanda dövlətinin-muxtariyyətinin başçısı seçilir. Bolşeviklər onun başına 1000 rubl mükafat təyin edirlər. O, Türkünstanı tərk etmək zorunda qalır. Bir müddət Tiflisdə yaşayır və «Yeni dünya», «Şəfəq» qəzetlərini nəşr etdirir. Sonra bir müddət İstanbulda, Parisdə, daha sonra Berlində yaşayır. Çokay Hitlerin xoşuna gələn təklif irəli sürür: Türkünstanı azad etmək üçün ilk növbədə əsirlərdən ibarət dəstə formalaşdırmaq. Onun başçılığı ilə Türkünstan milli komitəsi yaradılır. Söhbətlərinin birində o, yaxınlarına demişdir: «Yadınızda saxlayın, almanlar heç vaxt Sovet İttifaqına qalib gələ bilməyəcək. Mənsə sizi ölümdən xilas etmək üçün bir yerə yığmışam. Siz gələcəyin azad Türkünstanına lazımsınız».

Onun qəflətən xəstələnməsində və ölümündə, bəlkə də bu söhbətin, bu söhbəti almanlara çatdıran, sonradan Çokayın yerinə keçən, alman generalının qızı ilə evlənən Vəli Kayumun rolu az olmamışdır) məqalələrinin birində yazırdı: «Aclıqla mühasirə» nəticəsində 1 milyon 117 min türkünstanlı həlak oldu... 1917-ci il noyabr konfransında bolşeviklər türkünstanlıları Türkünstanın idarəedilməsinə buraxmamaq haqqında qərar qəbul etdilər... Rus əsgərləri səbəbsiz şəkildə yerli əhalinin dinc sakinlərini güllələyir və qılıncdan keçirirdilər... Rus mujikləri zorla mal-qaranı və ən yaxşı otlakları türkünstanlıların əlindən alırdılar... Əhalinin yağmalamanı və özbaşınalığı dayandırmaq haqqında müraciətinə cavabda Stalin bildirirdi ki, bu, «dünyada ilk dəfə proletariat inqilabını həyata keçirən rus xalqının tam haqq qazandırılan əməlidir» (27). Ən təhqiramizi isə bundan ibarət idi ki, V.İ.Lenin öləndə qeyrimüsəlmanlar ayaq üstündə durub, «Lenin öldü, amma onun işi əbədidir» deyər qışqırırdılarsa, sovet hökumətinin əmrinə əsasən Daşkəndin bütün müsəlman əhalisi dizi üstə çöküb bir neçə dəqiqə beləcə dayanmalı idilər (23).

Bolşeviklər bir prinsiplə fəaliyyət göstərirdilər: imperiya öldü, yaşasın imperiya. Başqa sözlə desək, bolşeviklər bütün sahələrdə çarizmin imperiya siyasətini daha amansız vasitələrlə həyata keçirirdilər, sadəcə olaraq

təbliğati xarakter daşıyan bəzi kosmetik dəyişikliklər edilmişdi. Sovet quruluşunun təbliğatına inanan bəzi türk ziyalıları bolşeviklərin heç də hamısının insanlıq simasını itirmədiklərini güman edirdilər. Hələ 1923-cü ildə müfti R.Fəxrəddinov M.Kalininə məktub yazmış və ondan müsəlmanlara-türklərə mədəniyyətlərinin, ədəbiyyatlarının qorunması işində yardım göstərilməsini xahiş etmişdi. O, məktubunda bir məsələni xüsusi vurğulayaraq yazırdı ki, türk xalqları elm, din, ədəbiyyat üzrə heç bir yazılı ədəbiyyatlarını saxlaya bilməyiblər (müfti məlumatsızlıqdanmı, yoxsa məqsədli şəkildəmi müəyyən mənada ifrata varırdı). Müfti bunun səbəbini türklərin öz keçmişlərinə biganəlikləri ilə izah etmirdi, belə anormallığın səbəbini İvan Qroznının Kazan xanlığını işğal edəndən sonra tapılan və ya zorla ələ keçirilən ərəb qrafikalı bütün yazıların hamısını yandırmaq əmrində görürdü (22).

Bütün bu deyilənlər və hələ deyilməyən nə qədər bu tipli faktlar, nümunələr cədidizmin siyasətlə yanaşı silahlı mübarizə yolunu seçməsinin təsadüf olmadığını bir daha təsdiq edir. Nəticədə türk xalqları arasında silaha sarılma və gücə güclə cavab vermə artmağa başladı və «bu zəmində də basmaçı adı ilə tanınan hərəkat yaradıldı. Basmaçılar sadəcə olaraq quldur deyildilər. Belə olsaydı, aydındır ki, onlarla çoxdan qurtarardılar» (23). Və təbii ki, «quldurların» sayı 100 və ya min olardı, 70 mindən 100 minə çatmazdı. Təfsi-

latına varmadan belə bir fikirlə razılaşmaq lazım gəldiyini vurğulayaq ki, cədidçilər, həqiqətən, milli-azadlıq hərəkatının, o cümlədən basmaçılar hərəkatının nəinki formalaşmasına təsir göstərdilər, onlar hətta rəhbər, sırayı üzv və ya tərəfdar, təbliğatçı kimi hərəkatda fəal iştirak etdilər.

XX əsrin əvvəllərində cədidizmə qarşı mübarizə üçün tədbirlər planı hazırlayan, amma gerçəkləşdirməyən (bütün hallarda səbəbin nə olması xüsusi maraq doğurmur) çar irticasından fərqli olaraq, cinayətkar bolşevik rejimi nəinki cədidizmin qarşısını aldı, onları məhv etdi, susdurdu, öz tərəfinə çəkdi və ya ölkədən qaçmalarına səbəb oldu, eyni zamanda bir əsrə yaxın onların simasında düşmən imici və obrazı yaratmaqla onları türk xalqlarının tarixindən silməyə və ictimai-siyasi və elmi-mədəni, bədii-fəlsəfi fikri cədidçilərin təsirindən uzaqlaşdırmağa cəhd göstərdi. Onlar məqsədlərinə qismən və müvəqqəti nail oldular, amma tarixi həqiqəti əbədi məhv edə və ya gizlədə bilmədilər.

Cədidizmin araşdırılması sahəsində maraq doğuran cəhətlərdən biri də hərəkatın müxtəlif, fərqli hərəkatlarla və s. müəyyən mənada ya məqsədli, ya da qeyri-ixtiyari şəkildə eyniləşdirilməsidir. Bunu biz dini islahatlar aparacağı qarşılarına məqsəd qoymuş ziyalıların fəaliyyətinin müqayisəsində də gördük. Əgər cədidizmin XIX əsrin II yarısının hadisəsi olduğu qəbul edilirsə, istər-istəməz həmin dövrdəki başqa hərəkatları, xüsusən də maarifçiliyi

nəzərdən qaçırmaq mümkün deyildir. Adlarını sadalamadan qeyd edək ki, bəzi tədqiqatçılar cədidizmi maarifçi hərəkatın başqa anlayışla adlandırılan forması hesab etmişlər, bəziləri isə onların tamam başqa-başqa hərəkat olduqlarını sübut etməyə çalışmışlar.

Tarixi təcrübədən bəllidir ki, heç bir ictimai-siyasi və ya ictimai-mədəni hərəkat yalnız özünəməxsus əlamət və ya keyfiyyətlərdən ibarət olmayıbdır; istənilən hərəkatda ya özündən əvvəlki, ya da paralel fəaliyyət göstərən hərəkatla ortaq cəhətlər, məramlar, ideyalar və s. özünü göstərir. Yaranandan bu günə kimi cədidizm anlayışı müxtəlif baxımlardan izah edilə bilər. İzahların müxtəlifliyinin əsas səbəblərindən biri də elmin və alimlərin ayrı-ayrı dövrlərdə dövlət ideologiyasının tələblərini əsas götürmələri olubdur. Nümunə kimi sovet dövründə cədidizmə alimlərin münasibətlərini xatırlamaq kifayətdir. Amma müxtəlif yozumların və ya şərhlərin hamısını yalnız və yalnız alimlərin özlərinin subyektiv yanaşmaları ilə izah etmək düzgün olmazdı.

Anlayışların özlərinin sərhədlərinin dəqiq müəyyənləşdirilməməsi də müxtəlif yanaşmalara və şərhlərə zəmin yaradıbdır. Ən çox mübahisə doğuran məsələlərdən biri cədidizmin dünyəvi və ya dini xarakter daşması, siyasi və ya maarifçi, islahatçı hərəkat olması ilə bağlıdır. XX əsrin əvvəllərinə qədərki tatar dini-fəlsəfi fikrinin görkəmli tədqiqatçısı A.Yuzeyev müsahibələrinin birində deyirdi:

«Cədidizmi dini islahatçılıqla eyniləşdirmək düzgün deyildir. Mənim fikrimcə, bu, başlıca məqsədlərindən biri müsəlmanları Avropa elminə və mədəniyyətinə yaxınlaşdırmaq olan təhsilin islahatlaşdırılmasıdır. İndinin özündə də cədidizmin dini-fəlsəfi cərəyanını müstəqil hadisə saymaq olmaz bu, onların geniş anlamında islahatçılığın və maarifçiliyin hissəsidir, tərəfidir, teoloji liberalizmin hissəsidir, amma müstəqil və spesifik istiqamət, xüsusən də sırf tatar istiqaməti deyildir» (10^a).

Filosofun bəzi fikirləri ilə razılaşmamaq mümkün deyildir. Son vaxtlar Tatarıstanda aparılan tədqiqatların bir çoxunda, əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, cədidizmin sırf tatar hadisəsi olduğunu sübut etməyə çalışırlar, bunun üçün gah onun tarixini daha qədimlərə aparmaq istəyirlər, gah da bəlli faktlara məqsədlərinə uyğun şəkildə yeni yozum verirlər. Halbuki bir daha təkrar etməyə ehtiyac vardır ki, cədidizm bütün ruhu, məramı və digər parametrləri ilə birlikdə ümumtürk hadisəsidir. Cədidizmi sırf teoloji hadisə saymaq sovet dövründə bu hərəkəti sinfi baxımdan səciyyə-ləndirməkdən, demək olar ki, fərqlənmir. Burada bir neçə məqama diqqət yetirmək lazımdır: birincisi, cədidizm sırf dini hadisə olsaydı, onu ümumtürk deyil, ümumi müsəlman hadisəsi saymaq lazım gələrdi. İkincisi, cədidizmdə dinin maraqlarından çıxış etmək ən başlıca məqsəd deyildir, taleyüklü etnik-millə məsələ və problemlərin həllinə cəhd

istiqamətində çoxsaylı vasitələrin ən müxtəliflərindən və vaciblərindən biridir. Cədidizmdə din faktoru etnik-milli maraqların ifadəsinə xidmət edir.

Maarifçiliklə cədidizmi fərqləndirmək və eyniləşdirmək cəhdləri elmi araşdırmalarda hələ də qalmaqdadır. Bəlli olduğu kimi, maarifçilik Avropada yaranıbdir və dünya hadisəsidir. Dünya miqyasında «həqiqi maarifçiliyin hər yerdə və həmişə həll etdiyi ən böyük mə-nəvi-tarixi vəzifə-milli qürur və azadlıq hissinin tərbiyəsi»dir (8,62), «klassik maarifçiliyin mühüm xüsusiyyətləri: «mali» və «hüquqi» bərabərlik (M.F.Axundov) ideyaları, aqıl və adil ictimai quruluş axtarırları, kütləvi bir tərbiyə və maarifləndirmə hərəkatı və bütün bu baxımlardan feodal təsisatının tənqidi bir əsrdən artıq tarixi inkişafı müddətində bizim milli maarifçiliyin məzmununda da özünü göstərir» (8,63).

Cədidizmdə də, maarifçilikdə də etnik-milli maraq və mənafeələr əsas götürülür və aktual problemlərin həllində tərbiyəyə və maarifləndirməyə üstünlük verilir. Maarifçilikdə millətin tərbiyələndirilməsi, cədidizmdə millətin xilasını ön plana keçirilir. Maarifçilik Avropa mədəniyyətinə və təhsilinə birmənalı şəkildə istiqamətlidir və meyillidir, bunun etnik özünəməxsusluğun qorunub saxlanılmasına təsirinə xüsusi diqqət yetirilmir. Cədidizmdə yeni metodlardan istifadəyə maraq güclüdür, amma bütün

hallarda hər bir yenilik ilk növbədə etnikliklə birbaşa əlaqələndirilir. Təsadüfi deyil və maraqlıdır ki, türk xalqlarının tarixində maarifçiləri panislamizmdə və pantürkizmdə nə qədər az qınayıblarsa, cədidçilər bu məsələyə görə bir o qədər təzyiq və təqiblərə məruz qalıblar.

Adını və əsərini bir neçə dəfə xatırladığımız D.İsxakov yazır: «Y.Q.Abdullinin bu yaxınlarda cədidizmlə əlaqədar nəşr olunmuş əsərində belə bir fikir irəli sürülübdür ki, cədidizmin fəaliyyəti «tatarların millət kimi xilasına..., tərəqqi yolunun... açılmasına» yönəlibdir. Müəllifin cədidizmi maarifçiliyin mərhələsi hesab etməsinə baxmayaraq, o, bunların eyniləşdirilməsinin qeyri-mümkünlüyü məsələsini qoyur. Onun fikrinə görə, maarifçiliklə cədidizm arasında iki fundamental fərq vardır: 1) cədidizm taktiki istiqamətli hərəkətdir; 2) cədidizm hərəkətinə iştirakçıların daha geniş dairəsi (mütərəqqi din xadimləri, müəllimlər, şagirdlər, iş adamlarının qabaqcıl hissələri və s.) cəlb olunmuşdu» (14).

D.İsxakov cədidizm termininin maarifçilik termini ilə əvəz olunmasını bir də sovet rejiminin tələblərinə uyğunlaşmaq cəhdi ilə əlaqələndirmişdir. Onun fikrinə görə, kommunist idoloqları maarifçilik termininə daha dözümlü yanaşırdılar. Buna görə də müəllif birləşdirici mövqe tutmuşdur. O, bütün bu milli mərhələni «bütöv islahatçı-maarifçi» mərhələ kimi götürərək qiymətləndirməyi təklif etmişdir.

Rusiya imperiyasının tərkibində yaşayan elə bir türk xalqı tapmaq olmazdı ki, cədidizim onların həyatında özünü göstərməsin, bu hərəkətdə onların nümayəndələri iştirak etməsin. Yeri gəlmişkən, cədidizimdən danışan sovet və müstəqillik dövrünün əksər tədqiqatçıları (Azərbaycan tədqiqatçıları istisna təşkil edir) Azərbaycanda cədidizmin mövcudluğunu nəinki vurğulayıb və birmənalı şəkildə qəbul edirlər, eyni zamanda bu hərəkətin, xüsusən də onun ikinci mərhələsinin formalaşmasında Azərbaycan ziyalılarının fəaliyyətlərini və xidmətlərini xüsusi vurğulayırlar. Bu zaman ən çox xatırlanan ziyalılar sırasında M.F.Axundzadənin, H.Zərdəbinin, C.Məmmədquluzadənin, ən çox da Ə.Hüseynzadənin, Ə.Ağaoğlunun adları hallandırılır. Bütün bu dövrlər, hərəkətlər və onların mərhələləri, problemlər kompleks müəyyən fərqlərlə mövcud olduğu halda, təəssüf ki, Azərbaycan humanitar elmində xüsusi öyrənilməyibdir.

Cədidizmlə qədimizm arasında düşmənçilik yox idi. Onların hamısı türk xalqlarının tarixi taleyi haqqında düşünür və gələcəklərini qurmağın ən optimal yollarını axtarıb tapmağa çalışırdılar. Onların arasındakı ideoloji mübarizə məhz bu məsələdə özünü daha qabarıq göstərirdi. Bu məsələ isə o dərəcədə aktual, əhəmiyyətli, köklü... bir məsələ idi ki, cəmiyyətin və dövlətin bütün sahələrini və xalqın bütün təbəqələrinin varlığını, perspektivini əhatə edirdi. Buna görə də cədidizm hərəkətinin iştirakçıları

tərkibinə görə yekcins deyildi, burada cəmiyyətin ən müxtəlif təbəqələrinin nümayəndələrinə rast gəlmək olurdu. Təbii ki, xalqın, millətin və dövlətin taleyi ilə bağlı belə ciddi problemləri əhatə edən hərəkətdə türk xalqlarının söz və qələm mücahidləri-şairlər, yazıçılar, dramaturqlar, alimlər və s. fəal iştirak edirdilər. Türk xalqlarının ədəbiyyat tarixinin XX əsrin 20-ci illərinə qədərki inkişaf mərhələsində çox az sənətkar tapmaq olardı ki, cədidizmdə gücü, imkanı daxilində iştirak etməsin.

Əlbəttə, cəmiyyətin və xalqın həyatında gedən istənilən prosesə, o cümlədən cədidizm kimi taleyüklü bir hərəkətə bədii ədəbiyyat biganə qala bilməzdi və qalmadı. Əslində cədidizm və bədii ədəbiyyat arasındakı qarşılıqlı əlaqələrdən danışıarkən nəzərə almaq lazımdır ki, onlar məntiqi cəhətdən biri digərinə zəmin hazırlayıblar, bir-birlərini tələb ediblər və tamamlayıblar. Bu isə o deməkdir ki, cədidizmin gerçəkləşdirməyi qarşısına məqsəd kimi qoyduğu məsələlərin bir çoxunu söz sənəti çoxdan və məqsədyönlü şəkildə poetikləşdirməklə ictimailəşdiribdir. M.Kaşğarlı, Y.X.H.Balasaqunlu, Ə.Yəsəvi, Ə.Nəvai və başqaları bədii-elmi yaradıcılıq axtarışları aparmasaydılar, belə bir hərəkət etnik-milli ənənələr əsasında yarana bilməzdi. Bütün hallarda (yuxarıda tədqiqatlardan nümunə gətirdiyimiz fikirlərə bir daha istinad etməklə) cədidizmin

formalaşmasına türk xalqlarının klassik ədəbiyyatı əhəmiyyətli təsir göstərmişdir.

Cədidizm hərəkatı yaranandan sonra proses əks istiqamətdə getməyə başlayıbdır. Başqa sözlə desək, cədidizm yaranandan və daha sonra ədəbiyyatın problematikasına, ideya axtarışlarına, məramına və ruhuna ciddi təsir göstərmişdir. Etnosun, millətin gələcək taleyi, xalqın varlığını qorumaq və yaşatmaq uğrunda mübarizəsi... kimi aktual problemlər bütün zamanlarda və dövrlərdə bədii ədəbiyyatı narahat edibdir. Cədidizm bu problemləri xalqın etnik məhvolma təhlükəsinə məruz qaldığı vaxtda qaldırıldığı üçün ədəbiyyat bu məsələyə daha çox və daha ardıcıl şəkildə maraq göstərməyə başlamışdı. Sovet işğalına qədər türk xalqlarının ədəbiyyat tarixində cədidçi və bir də cədidçi olmayan (hətta qədimçilərin tərəfdarı olsalar belə) yazarlar var idi, amma anti-cədidçi yazarlar, demək olar ki, yox idi. Belə bölgü sistematik şəkildə sovet quruluşunda və kommunist ideoloqları tərəfindən, onların təşəbbüsü və təhriki ilə yaradıldı.

Bir məsələni də qeyd etmək zəruridir. Cədidizm xalqın elə ağırlı məsələlərinin həllinə çalışırdı ki, istəməz bu hərəkatdan, onun varlığından və mahiyyətindən xəbəri olmayan sənətkarlar da birmənalı şəkildə cədidçi sənətkar təsiri bağışlayırdı. Cədidçilərin proqramında əksini tapan, elmi-publisistik əsərlərində nəzəri-fəlsəfi aspektdən

şərh olunan və praktiki formada gerçəkləşdirilən problem və məsələlər yazarların bədii əsərlərində qaldırılaraq poetik şəkildə mənalandırılırdı. Görkəmli qazax şairi Abay sovet elmi təsnifatına əsasən maarifçi sənətkar hesab olunur. Amma onun bütün fəaliyyəti və bədii irsi əslində cədidizmin əyani göstəricisidir. Güman edirik ki, maraqlı qüvvələr və tərəflər imkan versələr, yaxın gələcəkdə Abay da cədidçi sənətkar kimi öyrəniləcəkdir.

Biz «imkan versələr» ifadəsini təsadüfi işlətmədik. Son vaxtlar Tatarıstanda, Başqırdıstanda, Qazaxıstanda, Özbəkistanda və s. cədidizm hərəkatına həm tədqiqatçıların (yerli və xarici ölkə alimlərinin), həm də xalqın, xüsusən ziyalıların marağı hədsiz dərəcədə artıbdir. Türk xalqlarının cədidizmə bu marağı kimləri isə çox narahat edir. Hazırda, fikrimizcə, cədidizmə münasibətdə şərti şəkildə desək, üç tərəf vardır: birinci tərəf türk xalqlarının tarixi həqiqətlərini obyektiv bərpa etməyə çalışan tədqiqatçılardır, bunlar etnik-milləti və elmi maraqlardan çıxış edirlər; ikinci tərəf xarici ölkə tədqiqatçılarıdır ki, bunlar da öz növbəsində iki yerə bölünürlər: a) elmi maraqlardan çıxış edərək cədidizm haqqında obyektiv elmi söz deməyəyi qarşısına məqsəd qoyanlar; b) siyasi maraqlardan çıxış edərək cədidizm haqqında mənsub olduqları etnosun və dövlətin geosiyasi siyasətini «elmi» cəhətdən əsaslandırılanlar.

Yaxın keçmişdə cədidizmə panislamist, pantürkist damğası vuranlar, onları hər vəchlə öz doğma xalqlarının düşməni kimi təqdim edənlər indi cədidizmi vahabizmlə bağlamaq üçün dəridən-qabıqdan çıxırlar. Əsas məsələ cədidizmin vahabizmlə ələqəsinin olub-olmamasında deyil (olmayan bağlılığı axtarıb tapmaq üçün «ciddi elmi araşdırmalar» aparılar az deyildir), əsas məsələ mümkün olan və olmayan bütün vasitələrdən və imkanlardan istifadə etməklə cədidizmin türk xalqları arasında geniş yayılmasının və nüfuz qazanmasının qarşısının alınmasıdır. Əks təqdirdə türk xalqlarında milli şüur güclənə, aralarında birlik yarana, millət kimi nicatlarını azadlıq və müstəqillikdə görə, hərbi potensialı olmadıqları üçün sivil formalardan istifadə etməklə mübarizə apara... bilərlər. Demokratik proseslərin qarşısının alınmasının mümkün olmadığı bir dövrdə fiziki məhvetmə kimi iyrenc repressiya vasitələrindən istifadə edə bilməyənlər mənəvi repressiya metodlarına üz tuturlar cədidizmi dünya miqyasında qlobal təhlükə mənbəyi kimi qəbul edilən (və ya geosiyasi məqsədlə etdirilməyə cəhd göstərilən) vahabizmlə əlaqələndirməyə, bununla da sivil dünya birliyində cədidizmə antipatiya oyatmağa çalışırlar.

Onların sələfləri isə bu dərəcədə «demokratik» deyildilər. Sovet rejimi cədidizmdə praktiki fəaliyyət göstərən və ya yaradıcılıq axtarışlarının ruhu etibarlı ilə cədidçi olan yazarlar qarşısında çox seçim qoymamışdı: ya məhv

olmalı idilər, ya da peşman olduqlarını rəsmi bəyan etməklə anticədidçi təbliğata qoşulmalı və anticədidçi mövzuda əsərlər yazmalı idilər. Maraqlıdır ki, sovet rejimi «günahından keçdiyi» sənətkarları əksər hallarda sona qədər bağışlamırdı, şübhə onların bir çoxunu həyatlarının sonuna qədər müşayiət elədi.

Sovet rejimi Fitrəti, Çolpanı bağışlaya bilməzdi. Onlar bir tərəfdən özlərinin sələflərinin ənənələrini davam etdirirdilər, digər tərəfdən də müasirləri ilə birlikdə cədidizmin daha da inkişafına çalışırdılar. Mahmudxoca Behbudi, M.Əbdurəşidxanov, Əbdulvahid Munzim, Əhmədcan Həmdi, M.Burxanov, A.Muhiddinov, A.Şakuri, Səidəhməd Vəsli, Feyzulla Xocayev, Həmidxoca Mehri, M.Ağmolla («Onun aforistik müdrik lirikası tatar yazılı poeziyasının nailiyyətlərini və qazax akınlarının poetik ənənələrini özündə birləşdirirdi, çünki bu xalqlar tatarlarla birlikdə onu özlərinin şairi hesab edirlər». 32), M.Umetbayev, R.Fəxrətdinov, Z.Rəsulov, Orenburqdan Husainov və Rameyev, Troitskidən Yauşev qardaşları, Ufadan S.Nəzirov və Q.Hakimov, Əbdurrəhim Utız İməni, Abunasir Kursəvi, Şihabəddin Mərcani, H.Faizxanov, din xadimləri Z.Kamaləddinov, K.Zakir və bunlar kimi yüzlərcə ziyalı-cədidizmin yaradıcısı və fəal iştirakçısı millətin nicatı və siyasi baxımdan formalaşması istiqamətində əllərindən gələni etdi. (Bəzi tədqiqatçılar cədidizmi başqa hərəkətlərdən bir də məhz onların

millətquruculuğu sahəsində oynadıqları əhəmiyyətli rola görə fərqləndirirlər. Onların fikrinə görə, Tatarıstanda millətquruculuğu üç mərhələdən keçibdir: «müsəlman» millətinin inkişaf mərhələsi (XYIII-XIX əsrin ortaları); «etnik» (etnomədəni) millətin formalaşması mərhələsi; tatar «siyasi» millətinin təşəkkül mərhələsi (XX əsrin ilk iki yarım onilliyi)» (14)

Sələfləri isə onların səmərəli şəkildə yararlandıqları çox işləri görmüşdülər. İ.Qaspıralının, xüsusən də Kayum Nasirinin çoxcəhətli və zəngin fəaliyyəti, yaradıcılıq axtarışları haqqında Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında müəyyən araşdırmalar mövcuddur (9). Şihabəddin Mərcani cədidizmin dini-fəlsəfi əsaslarını hazırlamağa diqqət yetirir, tarixi əsərlər yazmağa üstünlük verir, gənc cədidçiləri dəstəkləyir, onları ruhlandırır. Məsələn, İ.Qaspıralı cədidizm ideyalarını yaymaq üçün Kazana gələndə yalnız bir nəfər onun gələcək «Tərcüman» qəzeti planını təqdir etməklə ruhlandırır. Bu da məhz Şihabəddin Mərcani idi. Mərcani kimi türk və müsəlman xalqları arasında böyük şöhrəti və nüfuzu olan bir şəxsiyyətin onu dəstəkləməsi gənc İ.Qaspıralını həddindən artıq ruhlandırır, nəzərdə tutaraq planlaşdırdığı işin faydası haqqında inamını daha da artırır.

Yeri gəlmişkən bəzən İ.Qaspıralının fəaliyyətinə bu və ya digər dərəcədə şübhəli yanaşanlar da olubdur. Məsələn tədqiqatçılardan biri onun «Tərcüman» qəzetini

çıxartmaq üçün tez və asanlıqla icazə almasını xüsusi vurğulamışdır: «kazan tatarları təxminən yüz il qəzet buraxmağa icazə ala bilmədilər, Qasprinski isə bunu bir-iki ilə aldı» (6). Və ya professor Y.Akpinar İ.Qaspiralının əsərlərinə ön sözdə onunla M.Şahtaxtlı arasında narazılıqdan danışaraq bildirir ki, «Şərqi-Rus»un sahibi İsmayıl bəyi özünün qəzetində qısqançlıqda qınayır. Onların arasındakı mübahisə şəxsiyyətin təhqirinə keçir, məhkəmədə İ.Qaspiralı qalib gəlir və M.Şahtaxtlı ondan üzr istəyir. Alim hətta «Şərqi-Rus»un bağlanması da bununla izah edir: guya bununla da qəzetin «itibarı zedelenir və qazete kapanır» (29,53).

Mahmudxoca Behbudi yeni özbək ədəbiyyatının, teatrının yaradıcısı, özbək dramaturgiyasının banisi, Orta Asiya və bütövlükdə cədidizmin böyük nümayəndəsidir. İ.Qaspiralını Kazanda Ş.Mərcani təqdirəlayiq qarşıladığı kimi, Daşkəndə də onun gəlişinə ən çox sevinən M.Behbudi oldu. Fərq bunda idi ki, birinci görüşdə şagird statusunda iştirak edən İ.Qaspiralı ikinci görüşdə artıq müəllim statusunda iştirak edirdi.

M.Behbudinin «Ata qatili» pyesi özbək ədəbiyyatında ilk dram əsəri hesab olunur və özbək teatrının tarixi də bu pyesin tamaşaya qoyulması ilə başlayır. Əsər asanlıqla işıq üzü görmədi. Müəllif kitabın üz qabığında sensorun fikrini yayındırmaq üçün «Borodin döyüşünə və Rusiyanın fransız

işğalçılarından azad edilməsinin bir illiyinə həsr olunur» cümləsini yazandan sonra dramaturqun özünün «milli faciə» adlandırdığı əsər işıq üzü görmüşdür. Sovet dövründə tədqiqatçılar bu pyesin (eləcə də digər əsərlərin) ideya-məzmun planında «ilişməyə» heç nə tapmayanda, «bədi səviyyəsinə görə olduqca zəif» (15,152) əsərlər kimi qiymətləndirirdilər. Daha sonra M.Behbudi «Səmərqənd» qəzetini, «Ayna» adlı şəkili həftəlik dərgi çap etdirir. Onun bütün fəaliyyəti və yaradıcılığı cədidizm ideyalarının geniş yayılmasına səfərbər edilmişdi.

«XX əsrin əvvəlləri ədəbi prosesin ideya lideri Qayaz İsxaki, milli arzuların ifadəçisi və zəkaların əsl hakimi isə Tukay idi... Bolşevizmi qəbul etməyən Qayaz İsxaki Rusiyadan mühacirətə getdi» (26). Görkəmli sənətkar Q.İbrahimovun ölümündən altı il əvvəl Əmək Qəhrəmanı adına layiq görülməsinə baxmayaraq, repressiyadan canını qurtara bilmədi, 1938-ci ildə həsxana xəstəxanasında dünyasını dəyişdi. «1921-1923-cü illərdə aclıq illərində ədəbiyyatşünas Qali Rahim və tarix professoru Qaziz Qubaydullin iki cildlik «Tatar ədəbiyyatı tarixi»ni yaradırlar. Sonralar hər iki müəllif repressiyaya məruz qaldı və onların əsərləri on illər boyu qadağalar altında qaldı» (26).

Q.İsxaki əmin idi ki, «təhsil azadlığa doğru yolda ilk addımdır». Digər qələm dostları kimi, o da fəal şəkildə cədidizm ideyalarını yayır və praktiki fəaliyyət göstərirdi. O,

1923-cü ildə «İnkiraz»-«Yox olma» adlı nəsr əsəri yazdı. Ədib fantastik-publisistik xarakterli bu əsərində ilk növbədə tatarların 200 ildən sonra etnik məhvindən bəhs edir. Yazıcının öncəgörümlülüyü «təəssüf ki, gerçəkləşir. Onun müəyyənləşdirdiyi vaxtın yarısı keçibdir, təcrübə göstərdiyi kimi, tatarların təxminən yarısı rusca danışır, fikirləşir, oxuyur və yazır. Oxucu auditoriyası daraldığı və doğma dildə kitablara tələbat aşağı düşdüyü üçün bu da istər-istəməz ədəbiyyatın keyfiyyətinə təsir göstərir. Kəndlərdə tatar dili hələ də qorunur. Amma kəndlərin özləri böhran keçirir, içkiyə aludə olur və ölür. Şəhərlərdə isə oxucuların yeni nəslə praktiki olaraq rus dilinə keçibdir» (20).

Fitrət və Çolpanın bu işdə xidmətləri danılmazdır. Bunu hətta bolşeviklərin onlara, xüsusən də Çolpana münasibətləri bir daha təsdiqləyir. Rejim onların cədidçi fəaliyyətlərini bağışlamadı, istedadlı şair və vətənpərvər bir insan, XX əsr türk dünyasının məşhur iki şəxsiyyətindən (onlardan biri Mustafa Kamal Atatürk idi) biri kimi qiymətləndirilən Çolpan («...Türkiyədə çıxan «Türküstan» dərgisi özünün 1989-cu il tarixli nömrələrinin birində XX əsrdə türk dünyasının iki böyük şəxsiyyəti eyni vaxtda itirdiyini yana-yana car çəkir». 7,322) repressiyaya məruz qaldı. Onların rəhbərliyi ilə «Cağatay söhbətləri» adlı cədidizm təşkilatı yaradıldı. Bir müddət Zəki Vəlidi Toğanın katibi işləmiş Çolpan (Əbdülhəmid Süleyman) bu

illərdə Sibir hökuməti və qazax Alaş-Orda və s. ilə əlaqələr quran gizli təşkilatın üzvü olmuşdur (21).

Çolpan cədidçi olmaqla yanaşı həm də qüdrətli şair, dramaturq, nasir, tərçüməçi kimi də fəaliyyət göstərmişdir. İlk şeirləri «Sədeyi-Türküstan» qəzetində işıq üzü görən Çolpanın müstəqillik illərində çap olunmuş kitablarından biri «Gözəl Türküstan» adlandırılmışdır. Əslində bu sərlövə onun yaradıcılığının ideya istiqamətini açıq-aydın ifadə edir, çünki şairin əsərlərinin əsas qəhrəmanı Türküstan, ideyası isə cədidçilikdir. Hələ sağlığında Çolpan haqqında deyirdilər ki, böyük Ə.Nəvaidən sonra özbək ədəbiyyatında və özbək dilində bu gücdə lirika olmayıbdır. Onun «Oyanma», «Çəşmələr» və s. şeirlər kitablarında, «Gecə və gündüz» romanında, «Erkinoy», «Bay», «Yoldaş Karşiboev», «Hücum» və s. pyeslərində hər iki xətt paritet istiqamət təşkil edir.

Fitrət (Əbdül Rauf Fitrət) Çolpanla birlikdə Orta Asiya cədidizminin bədii ədəbiyyatda əsas nümayəndələri olmuşlar. Onlar ədəbiyyatda da, həyatda da eyni taleyi yaşamışlar. Çolpan kimi Fitrəti də sovet quruluşu bağışlamadı, repressiya dövründə xalq düşmənlərindən biri olaraq güllələdilər. Türkiyədə təhsil alan Fitrət tarix sahəsində ciddi və ardıcıl şəkildə araşdırmalar aparmış, «Çingiz xan», «Mirzə Uluq bəy», «Əmir Əlimxanın hakimiyyəti dövrü» və s. kimi elmi tədqiqatlar ortaya qoymuşdur, «Divani lüğət-it

türk», «Qutadqu bilik» kimi abidələr haqqında traktatlar qələmə almışdır, Ə.Yəsəvi, Ə.Nəvai, Babur, M.Salih, Firdovsi, Bedil və s. barəsində dəyərli elmi məqalələr yazmışdır, pedaqoq-dilçi kimi isə «Özbək dilinin sərv kitabı», «Özbək dilinin nəhv kitabı», «Şeir və şairlik», «Müxtəsər islam tarixi», cədid məktəbləri üçün «Oxu» kitablarını çap etdirmişdir. Onun «Rəhbəri nicat» əsərində cədidizmin ideoloji əsasları verilmişdir.

«Mübahisə» əsəri Fitrətin cədidizminin proqram əsərlərindən biridir. Əsərdə Firəngi (avropalı) ilə müsəlman məktəbinin müəllimi Müdərris arasında təhsil-tədris barəsində dialoq gedir. Avropalıdan fərqli olaraq Müdərris savadsız təqdim olunmuş, satirik planda köhnə tədrisin bəlaları təsvir olunmuşdur. Tədqiqatçıların yazdıqlarına görə, «Hind səyahətçisi» əsəri İ.Marağalının «İbrahim bəyin səyahətnaməsi» əsərinin təsiri ilə yazılmışdır (16,130). Müəllif şeirlə yazdığı birpərdəli satirik pyesində İblis (Şeytan) və insan kimi söz sənətində bir çox yazıçı və şairlərin diqqətini cəlb etmiş obrazları, onların arasındakı qarşılıqlı münasibətləri təhlil mərkəzinə çəkmişdir.

Fitrət «Məşhər günü» satirik hekayəsində də müqəddəs islam dininin savadsız ruhanilər tərəfindən bəsitləşdirilməsinə və bayağılaşdırılmasına tənqidi yanaşmışdır. Hekayədə təsvir olunan kəndli Ruziqul ağır həyatdan, müxtəlif sosial ədələtsizlikdən bezən bir insandır. O yadır

və yuxusunda namusla, zəhmətlə yaşamış bir insan kimi cənnətə düşür. Onun təsvirində haqsızlıqlarına, ədalətsizliklərinə, insana biganəliklərinə və s. görə cənnət Ruziqulun gəldiyi işıqlı dünyadan qətiyyən fərqlənmişdir. Təsadüfi deyil ki, obraz cənnətdə o dərəcədə qeyri-insani hallarla qarşılaşır ki, onu buradan xilas etmələri üçün haray salır, cana yığılıb gəldiyi dünyaya qayıtmaq istəyir.

Sovet dövründə bu hekayəni din əleyhinə yazılmış cəsarətli əsər kimi qiymətləndirmişlər. Halbuki əsərdə ümumiyyətlə dinə, o cümlədən islam dininə deyil, ilk növbədə insanların etiqadını özlərinin səviyyəsində maraq və mənafeələrinə tabe etdirən din xadimlərinə tənqidi münasibət ifadəsini tapıbdır. Yeri gəlmişkən Fitrətin bu əsərini Ə.Haqverdiyevin «Xortdanın cəhənnəm məktubları» və Y.V.Çəmənşəminlinin «Cənnətin qəbzisi» əsərləri ilə həm ideya-məzmun, həm də sənətkarlıq baxımından müqayisə etmək mümkündür.

Cədidizm türk xalqlarının həyatında və ədəbiyyatında elə güclü bir hərəkətə çevrilmişdi ki, bütün maneələrə, repressiv cəza tədbirlərinə, güclü anticədidizm təbliğatına, şantajlara, cədidçilər əleyhinə kompaniyalara baxmayaraq, onlar 1926-cı ildə Səmərqənddə «Qızıl qələm» adlı ədəbiyyat cəmiyyəti yaratmağı bacarmışdılar. Cəmiyyətin rəhbərliyində təmsil olunmasalar da, cədidçilər bu cəmiyyətin əsas rəhbərləri sayılırdılar. Doğrudur, Azərbaycanda olduğu

kimi, Tatarıstanda da, Orta Asiyada da bu tipli cəmiyyətlərin fəaliyyətlərinin qarşısı alındı, üzvləri, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, ya məhv edildilər, ya ölkədən baş götürüb getməyə vadar edildilər, ya susduruldular, ya da öz tərəflərinə çəkdilər.

Bolşeviklər-kommunistlər öz tərəflərinə çəkdikləri cədidçilərə də sona qədər inanmırdılar. Düzdür, öz nəzarətlərində saxlamaq, istədiklərini yazdırmaq üçün onların bəzilərinə (təbii ki, ilk növbədə ən istedadlılarına) mükafatlar verirdilər, həyat şəraitlərini yaxşılaşdırırdılar, seçkili orqanlarda təmsil və vəzifələrə təyin olunmalarına diqqət yetirirdilər. Bununla belə inanmırdılar, inana bilmirdilər ki, cədidçilər bütün fəaliyyətlərində onlar istəyən kimi dəyişiblər. Etiraf edək ki, inanmamaqda da haqlı idilər. Cədidizmdən sovet gerçəkliyinin tərənnümçüsü mövqeyinə keçmiş cədidçilərin bir çoxu fürsət düşən kimi yenə də istedadlarına və həqiqi ideallarına sadıqlıqlərini nümayiş etdirirdilər. Onların hamısı (H.H.Niyazi, S.Ayni və başqaları kimi) mövqələrini birmənalı şəkildə dəyişdirmirdilər.

Çolpandan, Fitrətdən fərqli olaraq Həmid Əlimcan, Abdulla Qədiri, Muxtar Auezov və b. bu kimi sənətkarlar, bir az tez, bir az gec, XX əsrin 30-cu illərində məcburiyyət qarşısında qalaraq sovet platformasına keçdilər, yeni quruluşun problemlərinə, ideyalarının və üstünlüklərinin təbliğinə həsr olunmuş əsərlər yazdılar. Hətta bundan sonra da sovet

ədəbiyyatşünasları daha yüksək səlahiyyət sahibləri olan ideoloqların tələbi, təzyiqi və təsiri ilə onların millətçiliklərini tez-tez xatırlamaqla onları gərginlik və narahatlıq içində yaşamağa məcbur edirdilər. «Şair Həmid Əlimcan (1909-cu ildə doğulubdur) 1926-ci ildən yazmağa başlayıbdır (Onu da qeyd edək ki, sənətkar ilk təhsilini cədidçi məktəbdə alıbdir-A.Ə.). Onun ilk əsərlərində (şeyrlər məcmuəsi, 1929-cu il) hələ də burjua-millətçi ədəbiyyatın təsiri qalmaqda idi» (28). Bəlkə də elə bu səbəbdən, bəlkə də sırf təsadüfdən Həmid Əlimcan 1944-cü ildə tragik hadisə nəticəsində dünyasını dəyişdi.

«Ötən günlər» kimi ictimai-siyasi və bədii dəyərli romandan «Abid Kətmən» kimi ideoloji-təbliğati povestə keçən Abdulla Qədirini bu keçid də xilas etmədi. Şüurlu həyatının və məqsədyönlü fəaliyyətinin böyük hissəsini cədidçi hərəkatda keçirən, yazılarını cədidçi «Ayna» jurnalında, «Səmərqənd» və «Sədayi-Türküstan» qəzetlərində çap etdirən, publisistikasında, dramaturgiyasında, nəsrində hərəkatın əsas ideyalarının bədii təsvir və təhlilini verən Abdulla Qədiri sonda xalq düşməni kimi repressiyaya məruz qaldı.

Çoxsaylı titullarının olmasına, nəinki sovet cəmiyyətində, hətta dünyanın bir çox ölkələrində böyük və layiqli şöhrətinin olmasına baxmayaraq Muxtar Auezov həyatı boyu müxtəlif formalarda təzahür edən təzyiq və təqiblərə

məruz qalıbdır. Keçən əsrin 30-cı illərində kollektivləşdirmə siyasəti prosesində «qazaxlar öz əhalisinin üçdə birini itirdilər» (17). Həmin vaxtlar M.Auezov həbsdə yatırdı. Böyük sənətkar hətta həbsdə ikən ideoloji «səhvlərini» göstərməklə, yaradıcılığının ilk dövrünə aid bəzi əsərlərindən imtina etdiyini bildirməklə «peşmançılıq» məktubu da yazmışdı. Çoxları bunu yazıçının zəifliyi kimi qiymətləndirirdilər. Amma yazıçı dedi-qodulara fikir vermədən öz işini görməkdə idi. «Abay» romanı dostlara və qazax xalqına baş ucalığı gətirdi, həm ideoloji cəbhədəki, həm də milli ədəbi prosesdəki «dostların» isə ürək ağrısını, xəbisliyini daha da artırdı. Nəticədə dözülməz təqiblərə, həyatı real təhlükə qarşısında olduğuna görə yazıçı vətəni tərk etmək məcburiyyətində qaldı və bir müddət Moskvada yaşayaraq pedaqoji fəaliyyətlə və bədii yaradıcılıqla məşğul olmaq zorunda qaldı.

Cədidçi şair, yazıçı, dramaturq və s. haqqında, onların ədəbi irslərindəki və talelərindəki oxşar cəhətlərdən çox danışmaq mümkündür. Əsas məsələ bundan ibarətdir ki, cədidizm hərəkatı 1) ümumtürk hərəkatına çevrildi; 2) mədəni-dini və elmi-pedaqoji məramla yarandı, sonradan siyasi xarakter qazandı; 3) qarşısızalmaz prosesə çevrildi; 4) türk xalqları dövlətlərinin ən müxtəlif təbəqələrini əhatə etməklə tədricən ümumxalq hərəkatı statusu qazanmağa başladı... XX əsrin 20-30-cu illərində dövlət tərəfindən

təhrik olunan və dəstəklənən müxtəlif qüvvələr tərəfindən amansız təqib və təzyiqlərə məruz qaldı. Amma hərəkət dağılmadı, şüurlarda, inamlarda, arzu və ideallarda yaşamaqla bugünümüzdə qədər gəlib çıxdı.

Tarixin təkrarlandığını cədidizmin intibahı və ona qarşı münasibətlər bir daha təsdiqləyir. Cədidizm hazırda bir çox türk xalqları, xüsusən də tatarlar arasında intibah dövrünü yaşayır, amma cədidçilər öz xələflərini yetişdirdikləri kimi, hərəkət yarananda ona panislamizm və pantürkizm damğası vuranların indi cədidizmi vahabizmlə əlaqələndirən xələfləri yetişibdir. Bütün bunlara baxmayaraq cədidizm dünyanın öz varlığını, dilini, dinini, ədəbiyyatını, mədəniyyətini, incəsənətini, adət-ənənəsini, həyat-düşüncə tərzini... qoruyub saxlamağa haqqı olan xalqlarından biri kimi türk xalqlarının etnik-milli özünəməxsusluqları ilə yaşamaq və tarixdə qalmaq uğrunda apardığı mübarizədə seçdiyi sivil vasitələrdəndir.

Ədəbiyyat:

A) Azərbaycan dilində:

1. Abay. Şeirlər və poemalar. B., 1970.
2. Əmir Teymurun vəsiyyətləri. B., Azərneşr, 1991.

3. Əsgər R. M. Kaşğari və onun «Divanü lüğət-it-türk» əsəri. «M. Kaşğari. «Divanü lüğət-it-türk». Dörd cildə, 1 cild, B., «Ozan», 2006.
4. Xəlilov P. Türk xalqlarının və Şərqi slavyanların ədəbiyyatı. Bakı, Maarif, 1994.
5. Rəsulzadə M. Ə. Əsrimizin Səyavuşu. B., Gənclik
6. Seyidov M. Sayat-Nova. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı. B., 1954.
7. Ulutürk X. R. Turan çələngi. Bakı, «Qapp-poliqraf», 2005.
8. Yaşar Q. Realizm: sənət və həqiqət. Bakı, Elm, 1980.
9. Zahidi A. İ. Müasir ərəb dilində türk mənşəli sözlər, B., Elm, 1977.

B) Rus dilində:

10. Axunov A. Ne prosto dcadidizm www.islam.ru
11. Bautdinov B. Tatarstan: rossiye kie predteçi evroislama. "NQ-reliqii", M., 4 fevralə 2004.
12. Qafarov N. U. O nekotorix teoretiko-metodoloqiçeskix aspektax issledovanie istorii sredneaziatskoqo dcadidizma. <http://jadid.my1.r32.Xisamov N. Tatarskiy mir i dvenadüatğ stoletiy tatarskoy literaturı. http://kitap.net.ru hisamov.php>

13. Qumilev L.N. Gtnoqenez i biosfera Zemli. M., «İnstitut Dİ-DİK», 1977.
14. Cestovskæ F.A. Dcadidizm v oteçestvennoy istorioqrafii. <http://turkolog.narod.ru>
15. İsxakov D. Dcadidizm. § 1. O ponətii “dcadidizm”. <http://www.tataroved.ru>.
16. İstoriæ literatur narodov Sredney Azii i Kazaxstana. Moskva, izdatelğstvo Moskovskoqo universiteta, 1960.
17. Kor-oqlı X.Q. Uzbekskaæ literatura. Moskva, «Vıssaæ şkola»,1968.
18. KUNAEV D. Tvoreü veçnix üennostey (100-letie Muxlara Augzova) www.turkolog.narod.ru
19. Lurğe S.V. İstoriçeskaæ gtnoloqiæ. Moskva, Aspent Press, 1997
20. MİNVALEEV A. Tonna dcadidizma. Tureükiy uçe-niy sçitaet borğbu mecdü tatarskimi reformatorami i konservatorami illözıey. "Vostoçnyy gkspress". 14 nöabræ 2003 q.
21. Mustafin R.Proqulka po sadam tatarskoy slovesnosti <http://magazines.russ.ru>
22. PAKSOY Xasan, Zaki Validi Toqan o basmaçeskom dvcenii. www.turkolog.narod.ru.

23. Pisğma predseatelə ÜDUM muftiə R.Faxretdinova predseatelö ÜİK M.İ. Kalininu. 1920-e qq. www.rusarchives.ru
24. Sadıkova B. Paməti turkestanskix dcadidov. www.continent.kz/library/mustafa_chokaypredisl.
25. XAKİMOV R. Kuda nas zavedut musulğmanskie klerikalı? «Medina alğ-İslam», 17–23 maə 2008 q.
26. Xasanov X.X. Revolöüiə 1905-1907 qq. v Tatarii. - M.: Nauka, 1965. -s.61.
27. Xisamov N. Tatarskiy mir i dvenadüatğ stoletiy tatarskoy literaturı. <http://kitap.net.ru/hisamov.php>
28. Xodcaev F. K istorii revolöüii v Buxare i naüionalğnoqo razmecevanie v Sredney Azii. Çastğ pervaa. GMİRSKAƏ BUXARA www.uz-left.narod.ru
29. Şarafutdinov A. UZBEKSKAƏ LİTERATURA <http://feb-web.ru>

C) Türk dilində:

30. Akpınar Y. İsmail Qaspiralı: hayatı. «İ.Qaspiralı. Seçilmiş eserleri: İstanbul, Ötüken, 2003.
31. Turan O. Türk cihan hakimiyeti mefkuresi tarihi. İstanbul, 1 cild, 1995.

MOTİV MODEL KİMİ

Fakt-faktlığında qalır: Çingiz Aytmatov keçmiş SSRİ-nin tərkibində yaşayan türk xalqlarının və ümumiyyətlə, türk dünyasının XX əsrin 60-cı illərindən sonra beynəlxalq aləmdə ən çox tanınan yazıçılarında biridir. Onun əsərləri dünyanın 150 dilində 650 dəfə çap olunubdur. Atası represiyaya məruz qaldığından ağır həyat yaşayan və zootexnik diplomu alan bir türk övladının sonradan amansız rəqabət şəraitində özünü təsdiqini və rejimin bunu etiraf etməsini müxtəlif səbəblərlə yozmaq mümkündür. Amma ən vacib və yeganə səbəblərdən biri məhz istedadıdır.

Ç.Aytmatov bütün varlığı ilə kökünə bağlı sənətkardır. Başqa sözlə desək, dünya ədəbiyyatını da öyrənib, xristian mifologiyasına da bələddi, amma istedadının gücü ilk növbədə türk mifologiyasından, folklorundan, «Manas»dan, türk klassik ədəbiyyatından gəlir. Vaxtilə özünün iki müəlliminin - «Manas» və M.Auezov olduğunu yazıçı təsadüfi vurğulamırdı.

Yaradıcılığının ilk dövrlərində qələmə aldığı əsərlərdə («İlk müəllim», «Cəmilə», «Əlvida, Gülsara» və s.) kökə istinad – türk mifologiyası və folkloru motivi zahirən qabarıq nəzərə çarpmırsa, daha doğrusu, alt qatdadırsa, yaradıcılığının sonrakı mərhələsində ortaya qoyduğu əsərlərdə

(«Ağ gəmi», «Dəniz kənarı ilə qaçan alabaş», «Əsrə bərabər gün», «Qiyamət», «Kassandra damğası») mifoloji, folklor motivləri aşkara çıxır, əsərlərinin paralel və eyni statuslu süjetinə, faktına çevrilir.

Maraqlıdır ki, yaradıcılığının daha sonrakı dövrünə aid nəsr əsərlərində Ç.Aytmatov mifoloji motivi, obrazı... bəzi hallarda iştirakçı obrazların həyatının içində və faktı kimi verir. «Ağ gəmi» əsərində Mömin kişi Ana Maral haqqında eşitdiyini, bildiyini (təbii ki, müəyyən mənada həm də inandığını) uşağa danışır. Bakirə təbiətin qoynunda azsaylı insanlarla birlikdə yaşayan bu uşağın uşaq kimi böyüməsinə şərait yoxdur. Onun ətrafındakıların hamısı öz qayğıları, problemləri, dərdləri ilə yaşayan böyüklərdir. Mömin kişidən başqa heç kəs uşaq olmaq istəmir, uşaq isə vaxtından əvvəl böyükləşə bilmir. Müasir, bakirəlikdən uzaq həyatın bəzi atributları bura da gəlib çıxır. Amma gətirilənlər böyüklərin özləri üçün gətirdikləridir.

Uşaq isə yalnız coğrafi məkan kimi təbiətdə deyil, eyni zamanda mədəniyyətin qarşındurması mənasında təbiətdə yaşayır. Yaşlılarından fərqli olaraq, onun hətta uşaq kimi «bicləşməsinə», «korlaşmasına» səbəb, bəhanə yoxdur. Böyüklər dünyasında uşaqlaşan, uşaq dünyası olmadığından uşaqlığını saxlaya bilməyən bu obraz mədəniyyətlə təbiətin sərhədindədir. Buna görə də o, istər-istəməz özünün uşaq dünyasını uydurur: söhbət eləməyə

yaşadığını tapmadığı üçün cansız əşyalarla danışır. Yaşadığı real dünyadakı haqsızlıq, mürdarlıq, amansızlıq, qəddarlıq uşağı gerçək həyatdan daha da uzaqlaşdırır. Gerçək həyatdan uzaqlaşdıqca o, uydurduğu həyata mehrini daha çox salır. Hətta tədricən uydurduğu həyatın reallığına özü də inanmağa başlayır. Onun dünyası safdı, məsumdu, təmizdi, gözəldi, xüsusən bir də ona görə ki, bu dünyada günü içməkdə keçən, dövlətə həris, balaca səlahiyyəti ilə tiran, həyat yoldaşına fiziki və mənəvi əzab verən Bazarbay yoxdu; xüsusən ona görə ki, alçaldılmasına, təhqir olunmasına rəğmən əlacsızlıqdan Bazarbay kimi ərin məşəqqətlərinə dözən əzabkeş xala yoxdu; xüsusən bir də ona görə ki, onu çox istəyən anası, vaxt tapan kimi Ağ gəmidə gəlib hökmən onu aparacaq qayğıkeş atası var.

Uşaq tədricən uydurduğu həyata o dərəcədə inanır ki, artıq göldə üzən Ağ gəmini görməyə başlayır və əmin olur ki, atası həmin Ağ gəmidə işləyir. Onu aparmağa hökmən bu Ağ gəmidə gələcək. Ağ gəmi hələ uşağın arzusu, istəyidir, amma tədricən o həm də nisgilini çəkdiyi atalı-analı, Orazqulsuz... bir həyatın simvoluna çevrilir. Uşaq hələ gəminin gəlməsini gözləyir, özü gəmiyə tərəf getmir. Yaşadığı həyatda onu saxlayan güc, qüvvə, işıq, inam və insanlar var və onların hamısı hələ Orazqul deyil.

Onu yaşadığı həyata bağlayan ilk növbədə əzabkeş, həsrətində qaldığı bala yangısını və istəyini bəzən uşağa

çılğın sevgisində bildiren xalası və babası Mömin kişidi. Mömin kişi həm yaşına, həm də təcrübəsinə, bələdliyinə görə aulun ağsaqqalıdı. Normalara çox əməl etməsə də, hətta Orazqul da onun ağsaqqallığına hörmətlə yanaşır. Mömin kişinin əsas missiyasından biri də babalığından başqa, ağsaqqallığını yerinə yetirməsidir. Uşaq onun doğma nəvəsidir, amma eyni zamanda aulda yeganə uşaqdı, yəni aulda nəslin yeganə potensial davamçısıdı (hamı qocadı, Orazqul isə sonsuzdu). Geniş kontekstdə uşaq qırğızların gələcəyinin simvoludu. Mömin kişi onun yalnız sağlam böyüməsinin qayğısına qalmır, həm də onun sağlam, ən başlıcası isə qırğız kimi böyüməsinə çalışır.

Buyuzlu Ana Maralın vurulması, özü də məhz babasının iştirakı ilə öldürülməsi, ətindən çəkilən kababdan sərxoş babasının da yeməsi adsız uşağa pis təsir göstərir: o, yalnız psixoloji cəhətdən sarsılmaz, eyni zamanda onun özünün səviyyəsində və dünyasında yaradılmış və yaratdığı inamı qırılır. Uşaq öz gələcəyinə qənim kəsilmiş cəmiyyətdən artıq yalnız xəyal və inamında yaşatdığı başqa bir cəmiyyətə-Orazqulsuz, qırğız xalqının xilaskarına cəlladcasına yanaşanların olmadığı... bir məkana getmək qərarına gəlir. Bu məkan isə Ağ gəminin olduğu yerdir. İndiyə qədərki bütün inamları alt-üst edilmiş uşaq sonuncu inamının şövqü ilə balıq olaraq üzə-üzə Ağ gəmiyə çatmaq arzusunu gerçəkləşdirir suya baş vurur.

Yazıçı əslində gerçəklik hadisələri əsasında müəyyən bir model qurur, yaxud da belə də demək olar ki, gerçəklik hadisələrini qurduğu modelə uyğunlaşdırır. Bunun bədii əsərlərin hamısına xas olduğunu vurğulamaqla yanaşı onu da nəzərə almaq lazımdır ki, belə modellərə ehtiyac bir tərəfdən həyatın özündən, digər tərəfdən isə bədii yaradıcılığın təbiətindən irəli gəlir. Ç.Aytmatovda isə qeyd etdiyimiz model onunla fərqlənir ki, yazıçı modeli bədii həyatın içində maksimum dərəcədə «gizlətməyə», «əritməyə» xüsusi səy göstərmir.

«Dəniz kənarı ilə qaçan Alabaş» povestində də nisbətən fərqli aspektləri qabarıqlaşdırılmış oxşar modeli görmək mümkündür. Yeniyetmə ilk balıq ovuna çıxmağa hazırlaşır. Yəni onun həyatının artıq yeni bir mərhələsi başlamaq ərəfəsindədir. Kamal Abdullayevin sözü ilə desək, «Mifin sevimli situasiyalarından biri də ovla bağlı, ov şəraiti ilə bu və ya digər əlaqəsi olan situasiyadır.

Ov artıq hadisələrin axarına müəyyən ovqat gətirən bir hadisədir. Ovdan söhbət gedirsə, deməli, əhvalat gərgin bir dönüş nöqtəsinə yaxınlaşacaq, süjet də necə gəldi uzanmayacaq, nəşə bir sınağa məqamı ilə səciyyələnenəcək. Ov bir situasiya kimi ya bədbəxt hadisənin baş vermə yerinə çevrilir, ya da bədbəxt hadisənin baş verməsini dolayısı ilə hazırlayan bir səbəb olur. Hər iki halda ov ya bədbəxt hadisə ilə bağlıdır, ya da onu şərtləndirir.

Qəhrəman ov situasiyasına daxil edilsə, deməli, onun, ya da onun əzizlərinin başında qeyli-qal var». «Ağ gəmi»dən fərqli olaraq burada obrazların hamısını yalnız bir məsələ maraqlandırır: yeniyetmənin müstəqil həyata başlaması, cəmiyyətin bərabərhüquqlu üzvü kimi özünü təsdiqi uğurla başa çatsın. Ana ölümü aldatmaq məqsədi ilə (ölüm onun dalınca balıq ovuna getməsin deyərək) oğluna xeyir-dua verərkən meşədə ovunun uğurlu keçməsinə arzulayır. Daha sonra səfər zamanı qayıqda olanların hamısı həyatlarından bir məqsədlə keçirlər ki, nəslin davamçısı kimi yeniyetmə sağ qalsın, bir nəslin qiyaməti gəlib çatmasın.

«Ağ gəmi» insanların özlərinin sürətləndirdikləri qiyamətin gəlişinin xəbərdarlığıdır, «Dəniz kənarı ilə qaçan Alabaş» isə insanların öz iradələrindən asılı olmadan başlamaq ərəfəsindəki qiyamətin qarşısını almalarının təntənəsidir. Bütün hallarda modelin tərəfləri bu və ya digər dərəcədə iştirak edir: xaos-kosmos münasibətlərinin pozulması, bu pozulmanın nəticəsi kimi qiyamət, insanlığın və insanların gələcəyinin simvolu olan uşaq, yeniyetmə, qiyaməti yaxınlaşdıran və ya qiyamətin qarşısını alan insanlar (eləcə də başqa əsərlərində missiyasını saxlamaqla adı, görünüşü dəyişdirilmiş xilaskar totemlər).

Eyni model «Qiyamət» romanında da özünü göstərir. Sadəcə olaraq yazıçı adları çəkilən əsərlərdən fərqli olaraq romanında etnik mənsubiyyət baxımından modelləri

nisbətən konkretləşdirməyə üstünlük vermişdir. Ədib ilk növbədə xristian mifologiyasının imkanlarını türk etnosunun xilaskar totemi qurdun ifadə vasitələrinin imkanları ilə əlaqələndirmişdir. Bununla da yalnız mətləbin bədii ifadə imkanları genişləndirilməmişdir, eyni zamanda etnik-milli, dini, irqi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq bəşəri xarakter daşdığı əsaslandırılmışdır.

Avdi Kallistratov yalnız sırayı qeyri-müsəlman, qeyri-türk deyil, eyni zamanda dindar ailədə böyümüş, xristian dinini peşəkarcasına öyrənməyə başlamış və seminariyadan yarımçıq qovulmuş din xadimidir. Roman boyu Avdi qeyri-xristianlarla az əlaqə saxlayır, az ünsiyyətdə olur. Onun dini seminariyadan qovulmasının əsas səbəbkarları ilk növbədə «özünükülərdir». İsa peyğəmbər kimi insanları haqqın yoluna qaytarmaq (deməli, kosmos nəzarətçiliyi) cəhdi də yenə də «özünükülərlə» əlaqədardır. Eyni sözləri Ponti Pilat kimi Avdini haqqın yoluna qaytarmağa çalışdığı bəndələrin mühakiməsinə verən Qrişan, onu qatardan atanlar haqqında da demək mümkündür.

Deməli, Avdi xəttində kosmos dağıdıcıları, kaos bərpaçıları ilk növbədə sonda çarmıxa çəkənlər onun «özünükülərdir». Amma Avdi ölüm ayağında imdada inamının və dininin müqəddəslərini, öz xilaskarını deyil, Qurdu səsləyir. Qurd isə işıqlı dünyaya son bala götürmək ərəfəsindədir. Onun əsas marağı sonuncu analıq missiyasını

ləyaqətlə və bütün tərəfləri ilə yerinə yetirmək, balalarının sağ qalmalarına çalışmaqdır. Qurdun sonuncu balasını-etnik inama görə türkün sonuncu xilaskarını məhz xilaskarı olduqları bəndələr - müsəlmanlar-türklər öldürürlər. Sonuncu qurd balası ilə birlikdə bir ailənin oğlan uşağı nəslin davamçısı da məhv edilir.

Avdi «özünükülərdə» imdada çağırmağa heç kəsi tapa bilmir, Qurdu səsləyir, Qurdu isə, dediyimiz kimi, xilaskarı olduğu bəndələr öldürürlər. «Ağ gəmi»də Buynuzlu Ana Maral da, uşaq da məhv olduğu kimi, «Qiyamət»də də bəndə Qurdun və uşağın qatilinə çevrilir. Romanda kimin, hansı etnosun yaxşı və ya pis olmasından söhbət getmir, ilk növbədə qiyaməti insanların özlərinin yaxınlaşdırdıqları vurğulanır. Deməli, artıq bir ailənin, bir nəslin, bir xalqın, etnosun deyil, bütövlükdə bəşəriyyətin qiyamətindən danışmaq mümkündür. Vaxtilə Ç.Aytmatovun özü təsadüfi demirdi ki, «miflər universallıq yox, ümumi qanunauyğunluqlar haqqında bilik verir. Miflər xammaldır».

Ədibin mif vasitəsi ilə qanunauyğunluqları bədii şəkildə daha miqyaslı şəkildə təsvir etdiyi əsərlərindən biri, heç şübhəsiz, «Kassandra damğası» romanıdır. Rahib Filofeyin, Robert Borkun və onlar kimi azsaylı insanların timsalında, başqa həyat materialının əsasında yazıçı eyni modeli nisbətən fərqli şəkildə təkrarlamışdır. Əsərdə Rahib Filofey bu və ya digər dərəcədə Avdiyə bəndələri haqqın

yoluna qaytarmaq, bununla da müəyyən mənada xilaskarlıq missiyasını yerinə yetirmək cəhdi ilə İsa peyğəmbəri xatırladan Avdiyə oxşayır.

Onun əsas məqsədi insanlara onları gözləyən bəlalər barədə məlumat vermək və bu bəlalərin işarəsinin mövcudluğuna onları inandırmaqdır. Əslində insanlar bu işarənin mövcudluğunu qəbul edərək ona inansalar və həyatlarını bu işarələri aradan qaldırmaq üzərində qursalar kosmos öz qüvvəsində qalacaq, əks təqdirdə qiyamət, nəticə etibarlı ilə xaos qaçılmazdır. Yenə də xilaskar, yenə də xilaskarı məhv edən bəndələr təkrarlanır. Sadəcə olaraq mətləb, problem və ideyanın bədii ifadə miqyası əsərdən əsərə genişləndirilmişdir. «Ağ gəmi»də problem miqyası lokaldır, «Qiyamət»də nisbətən geniş miqyası əhatə edir, «Kassandra damğası» romanında isə artıq bəşəri xarakter daşımağa başlayıbdır. Adları çəkilən əsərlərdə model məhz bu miqyasa uyğunlaşdırılıbdır.

Romanda maraq doğuran cəhətlərdən biri də Rahib Filofeyin özünün vaxtilə dünyanın ilkin yaranışdan formalaşmış nizamına müdaxilə etməsinin, o cümlədən X adamlar (manqurtlar) yaradıcısı olmasının təsvir edilməsidir. Əməli ilə qiyaməti sürətləndirənlərdən biri kimi Filofeyin bəşəriyyəti bəladan xilas etmək istəyi absurd cəhddən başqa heç nə deyildir. Ən azı ona görə ki, Rahibin vaxtilə yaratdığı X adamlar çoxdan insanlar arasına qarışblar və

manqurt kimi öz işlərini görməkdədirlər. Deməli, cünahsız bəndə yoxdur, hər bir insan özü boyda suçu ilə qiyaməti bir qədər də yaxınlaşdırır, ən başlıcası isə başqasının əməlində, işində, rəftarında qiyaməti sürətləndirən əlamətləri daha tez və daha yaxşı görür. Xilaskarlıq missiyasını boynuna götürmüş Rahib kimi, Robert Bork kimi.

Yığcam şəkildə toxunduğumuz bu problemin araşdırılması bir daha göstərir ki, həyatın özündə oxşar olan modellər bu və ya digər dərəcədə Ç.Aytmatov nəsrindəki modellərin oxşarlığına təsir göstərmişdir. Digər tərəfdən yazıçı niyyət və məramını daha çox gerçəklikdəki oxşar modellərə istinad edərək bədii irsində təkrarlanan oxşar modellər yaratmaqla gerçəkləşdirməyə üstünlük vermişdir. Bütün hallarda Ç.Aytmatovun nəsrində ilk növbədə bəşəriyyəti gözləyən və müəllifi insan olan bəlalər haqqında xəbərdarlıqdır.

ƏDƏBİYYATI

(metodik vəsait)

Azərbaycan ali məktəblərində, xüsusən Bakı Dövlət Universitetində türk xalqlarının ədəbiyyatı 25 ildən artıqdır ki, tədris olunur. Sovet dönəmində fənnin tədrisi prosesində siyasi-ideoloji aspektlərə daha çox diqqət yetirilirdi. Digər tərəfdən eyni etnik kökdən olan xalqlarını folklorunun və yazılı ədəbiyyatının mənimsədilməsində bəzi təbliğati məsələlər ön plana çəkilirdi: birincisi, etnik təfəkkür hadisələrinin səciyyəvi cəhətləri məqsədli şəkildə təhrif olunurdu-yadlaşdırılmağa cəhdlər göstərilən türk xalqları adına ortağ, qan qohumluğundan irəli gələn hallar mümkün dərəcədə qabardılmırdı. İkincisi, Türkiyə ədəbiyyatı ümumiyyətlə türk xalqları ədəbiyyatından tamamilə təcrid edilmişdi. Məhdudiyətlərin sayını daha da artırmaq mümkündür.

Azərbaycan müstəqillik qazandıqdan sonra bütün bunlar tədricən aradan qaldırıldı, ən başlıcası isə tarixdə ilk dəfə Türkiyə ədəbiyyatı humanitar fakültələrdə (şərqsünaslıq fakültəsinin türk bölməsi istisna olmaqla) tədris olunmağa başlandı. Hazırda türk xalqları və Türkiyə ədəbiyyatı ilk növbədə obyektiv elmi mövqedən öyrənilir, tədris prosesində nəzəri-filoloji araşdırmaların nailiyyətlərindən yararlanmaqla

yanaşı, etnik-dini faktor da əsas götürülür. XX əsrin 80-ci illərindən daha sistemətik və ardıcıl şəkildə öyrənilən mifologiya haqqında bakalavr pilləsində icmal daxilində verilən elmi məlumat ali məktəblərin tədrisi prosesində mənimsədilmə baxımından kifayət deyildir. Buna görə də magistr pilləsində türk xalqlarının ədəbiyyatının əsasını təşkil edən mifologiyanın ayrıca və xüsusi kurs kimi tədrisi bu prosesə marağı qaçılmazlaşdırır.

Təlim prosesində, əlbəttə, mühazirəçi tələbələrə ilk növbədə türk xalqları ədəbiyyatında mifologiya fənninin tədrisinin məqsəd və vəzifələri haqqında ətraflı və dolğun məlumat verməlidir. Bəlli olduğu kimi, türk xalqlarının mükəmməl mifoloji sistemi, qədim və zəngin folklor nümunələri, ədəbi-mədəni irsi vardır. Müxtəlif türk xalqlarının söz sərəvəti ilə tanışlıq onların eyni qaynaqdan qidalandıqlarını təsdiqləyir. Eyni etnosə mənsub türk xalqlarının ortaq dünyaduyumlarının, həyata baxışlarının, inanclarının və imanlarının, psixologiyalarının, adət-ənənələrinin, bədii zövqlərinin və düşüncələrinin... olması tamamilə qanunə uyğundur. Türklərin vahid etnos kimi yaşadıkları dövrdə yaratdıqlarının hamısı türk xalqlarının hər birinin indiki özünəməxsusluğunda bu və ya digər dərəcədə iştirak edir.

Türk xalqlarının yazılı ədəbiyyatının ilkin və əsas bazası təbii ki, ilk növbədə vahid etnik düşüncənin məhsulu olan miflərdir. Məşhur «tarix şumerdən başlayır» (S.Kramer)

deyimini dəyişdirməklə deyə bilərik ki, bütün digər etnoslar kimi, türk etnosunun tarixi də türk miflərindən başlayır. Türk mifologiyasını öyrənmək əslində türk təfəkkür və düşüncə tarixini, dünya, həyat haqqında təsəvvürlərin varisliyini, ortaq etnik özünəməxsusluqlarını araşdırmaq deməkdir. Türk mifləri antik yunan mifləri və s. kimi mətnlərdə saxlanmadığı və çox vaxt onları bərpa etmək lazım gəldiyi üçün bədii ədəbiyyatda mifologiyanın öyrənilməsi mühüm elmi əhəmiyyət kəsb edir. Türk xalqları ədəbiyyatında mifologiyanın prioritet aspektlərini tədris etməkdə həm türk mifologiyası haqqında ümumi məlumat vermək, həm də ədəbiyyatda təzahür, yaşama yollarını göstərməkdir.

Mənşəcə yunan sözü olan mif, əslində kainatın, gerçəkliyin, həyatın, cəmiyyətin, insanın və s. yaranmasının, quruluşunun, inkişafının ayrı-ayrı mərhələlərinin ulu əcdadlarımız tərəfindən rəmzi-obrazlı yozumudur. Başqa sözlə, mif insanı maraqlandıran, narahat edən məsələ və problemlər haqqında ən əski çağların düşüncə və inamının məhsulu olan şifahi bədii mətndir. Bu mətn gerçəkliyin özü kimi dərk olunur, gerçəkliyin özü kimi yaşanır və tədricən həqiqi, əsl gerçəkliyin bazasında formalaşan normalar əsasında tənzimləyici funksiya qazanır.

Dünya mifləri öz inkişafında müxtəlif mərhələlərdən keçibdir: birinci mərhələ, mif həyatın özü kimi dərk olunaraq yaşandığı mərhələ. Bu mərhələdə insanlar mif yaratdıqlarını

güman etmədən həyatı mif kimi yaşayıblar; ikinci mərhələ, tədricən mif öncə rituallaşır, daha sonra geniş mənada xaosdan yaradılmış kosmosun qorunub saxlanılmasının normativləri statusunu qazanır. Başqa sözlə desək, xaosdan yaradılmış kosmosun yenidən əski halına qayıtmaması üçün mif cəmiyyətin və insanlar arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin əsas tənzimləyicisinə çevrilir; üçüncü mərhələ, mif həm şüurlarda, yaddaşlarda, həm ixtiyari və ya qeyri-ixtiyari şəkildə inamlarda, həm də gerçəkliyin bütün mövcudluğunun təməl prinsiplərində qaçılmaz faktor kimi iştirak edir və s.

İndiki mərhələdə mifologiya müxtəlif anlamlarda işlənir. Birincisi, mifologiya miflər toplusu kimi və ikincisi, mifologiya mifləri öyrənən elm kimi. Türk xalqlarının nəzəri-filoloji fikrində də mifologiyanın hər iki mənasından fəal şəkildə istifadə olunur. Hazırda türk xalqlarının mifologiyası iki aspektdən əsaslı şəkildə öyrənilir: bir tərəfdən mifoloji inamlar arxaik rudiment kimi əksini tapmış materiallar toplanır, digər tərəfdən də bu materiallar dünya filoloji araşdırmalarının son nailiyyətləri işığında əsaslı şəkildə araşdırılır.

Mühazirəçi tədris prosesində türk mifologiyasının tədqiqinin dünya mifologiyasının tərkibində götürülməsinin və bu sahədəki elmi-nəzəri nailiyyətlər kontekstində araşdırılmasının məqsədəuyğunluğunu ön plana çəkməli, bunun elmi cəhətdən daha düzgün olduğunu əsaslandırmalıdır.

Türk mifologiyasının tədqiqinin müxtəlif aspektləri ayrıca vurğulanmalıdır: birincisi, türk mifologiyasının dünya alimləri tərəfindən ümumi mifologiyanın tərkib hissəsi kimi öyrənilməsi (Məsələn, ikicildlik dünya xalqlarının mifləri fundamental tədqiqatında olduğu kimi); ikincisi, türk mifologiyasının Türkiyədə araşdırılması; üçüncüsü, türk mifologiyasının Sovetlər Birliyində tədqiqi; dördüncüsü, türk mifologiyasının keçmiş kommunist imperiyasının tərkibində yaşayan və sonradan müstəqillik qazanmış türk dövlətlərində tədqiqi, beşincisi, mifologiya və bədi ədəbiyyat probleminin öyrənilməsi.

Sadalanan tədqiqatların spesifik cəhətlərindən danışarkən bir sıra dünya alimlərinin türk mifologiyasını orijinal «mətn» kimi öyrənmələri, bəzilərinin isə «törəmə», «mənimsənilmə» kimi «əsaslandırılmalarına» diqqət yetirilməlidir. Sovetlər Birliyində də oxşar hallar nəzərə çarpırdı, üstəlik türk xalqlarını yadlaşdırmaq məqsədi ilə etnik mənsubluq faktı məqsədli şəkildə unutturulurdu və ya ən yaxşı halda xatırlanırdı.

Onu xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, türk mifologiyası türk alimləri tərəfindən daha obyektiv elmi aspektdən araşdırılmış və onlar bu sahədə əsaslı uğurlar qazanmışlar. Azərbaycan elmi-filoloji fikrində mifologiya hətta elm məmurlarının qadağalarına baxmayaraq, demək olar ki, terminin özü işlədilmədən də müntəzəm şəkildə

öyrənilibdir. Müstəqillik qazanmış türk dövlətlərində, o cümlədən Azərbaycanda mifologiyanın araşdırılması mövcud elmi ənənələr əsasında daha sistemətik xarakter aldı və ciddi uğurlar qazanıldı.

Mifologiya və ədəbiyyat problemi rus filoloqları tərəfindən daha ardıcıl şəkildə öyrənilməyi və əksər azərbaycanlı alimlərin onların elmi axtarışları ilə sıx ünsiyyətdə olduğu üçün bizim filoloqların da bu sahədə təqdirəlayiq əsərləri vardır. Bütün bunları isə problemin araşdırılmasında və tədrisində baza kimi götürmək lazımdır.

Mətn kimi qalıb-qalmamasından asılı olmayaraq, dünyadakı mövcud etnosların hamısının mifologiyası vardır. Mifologiyalar arasında kifayət qədər oxşarlıqların olması onların arasında fərqli cəhətlərin mövcudluğunu inkar etmir. Təbii ki, mifologiyada ortaq cəhətləri ilk növbədə kainatın, təbiətin, bəşəriyyətin, cəmiyyətin, insanın, onun düşüncəsinin, həyata baxışının və s. ümumiliyi şərtləndirmişdir. Məsələn, əksər etnosların, o cümlədən türk etnosunun mifoloji təfəkküründə və inamında dünyanın yaranmasının yozumu arasında prinsipial mahiyyət fərqi yoxdur, bunlar həm struktur, həm də məna baxımından təxminən eynidir. Türk mifoloji mətnlərində bu problemin şərhini digər mifoloji yozumlardan əsaslı şəkildə fərqlənmişdir.

İnsan və insandan kənardakı aləm mifologiyanın maraq dairəsinin mərkəzində dayanır. Hər iki tərəfin eyni

strukturda olması, eyni inkişaf mərhələsindən keçməsi, qaçılmaz şəkildə qarşılaşdıqları gerçəklik, fəlsəfi problemlərin mənşəyi, mənbəyi, formalaşması haqqında oxşar təsəvvürlərin ortaya qoyulması və s. də oxşarlıqları şərtləndirmişdir. Başqa sözlə desək, insan hər yerdə eyni bioloji varlıq kimi mövcuddur, eyni problemlərlə qarşılaşır, bunların səbəbinin eyni yozumunu verir və eyni vasitələrlə həllinə cəhd göstərir.

Mövcud mifologiyalardakı müxtəlifliklərin və fərqli cəhətlərin formalaşmasında coğrafi mühit və şərait mühüm rol oynamışdır. Məsələn, səhrada yaşayan ərəb etnosunun mifləri ilə səhrada yaşamayan slavyan etnosunun mifləri bu baxımdan müəyyən mənada fərqlənir (ərəb mifologiyasında dəvə, slavyan mifologiyasında ayı aktuallaşır və s.). Etnosun coğrafi şəraitə və mühitə adaptasiyası istər-istəməz onların düşüncə tərzinin, həyata baxışının, bir sözlə, mifoloji inamının formalaşmasına ciddi təsir göstərir.

Türk mifologiyasının özünəməxsus cəhətlərini eyni zamanda türk etnosunun geniş arealda yayılması şərtləndirmişdir. Geniş və müxtəlif coğrafi areal onların mifologiyasında fərqli halların, obrazların və s. təzahürünə səbəb olmuşdur. Dağ massivi, dəniz, soyuq-isti iqlim şəraiti, meşəlik, səhra və s. türk mifoloji sisteminə rəngarənglik vermişdir. Türk mifologiyası da bir çox etnosların mifologiyası kimi, yaddaşlarda, cəmiyyətdaxili və insanlar arasındakı münasibətlərin

tənzimləyicisi olan normalarda, folklor nümunələrində, bədii ədəbiyyatda yaşayır və müasir mərhələdə bərpa olunmaqla öyrənilir.

Bəlli olduğu kimi, mifologiya etnik təfəkkür və düşüncə məhsuludur, yəni ayrılıqda hansısa bir xalqın və ya millətin mifologiyadan bəhs etməsi elmi baxımdan düzgün deyildir, ən yaxşı halda məsələnin belə qoyuluşu şərti xarakter daşıya bilər. Türk etnosunun müxtəlif coğrafi arealda məskunlaşması onun mifoloji sisteminə təsirsiz qalmayıbdır. Təbii ki, dəniz kənarında məskunlaşmış türk etnosunun yaratdığı mifoloji obrazların dağlıq zonada yaşayan eyni etnosun nümayəndələrinin mifoloji obrazlarından bu və ya digər dərəcədə fərqlənməsi normaldır və müəyyən mənada qaçılmazdır.

Türk mifologiyasının ortaq totemləri, eyni inanclar sistemi və s. etnik özünəməxsusluqların əsas göstəricisi kimi müasir türk xalqlarının real həyatında, yaddaşında təsir gücünü saxlamaqla yanaşı, ən qədim dövrdən bədii yaradıcılıq axtarışlarında da fəal şəkildə iştirak etmişdir və indinin özündə də iştirak edir. Məsələn, bütün təfəsilatına varmadan M.Kaşğarlının, Y.X.H.Balasaqunlunun, Ə.Yəsevini, N.Gəncəvinin, C.Ruminin, Y.Əmrənin, Ə.Nəvainin, Abayın, İ.Şinasinin, N.Kamalın, Ə.İbrahimovun, A.Qədirinin, R.N.Güntəkinin, M.Auezovun... Ç.Aytmatovun,

Y.Səmədoğlunun, A.Həsənoğlunun və başqalarının əsərlərini xatırlamaq kifayətdir.

Türk mifik təfəkkürü ilə bağlı inanclar sistemi tədricən rituallaşır və modelləşir, başqa sözlə deyilsə, cəmiyyət miqyasında və insanlararası münasibətlərin tənzimləyici normasına çevrilir. Türk xalqları ədəbiyyatında mifoloji inamın bu istiqamətdə inkişafı istər-istəməz bədii ədəbiyyatda da öz əksini tapmağa başlayır. Söz sənətində mifoloji inamın tənzimləyici funksiyası əsasında bədii konfliktin tipi və xarakteri, surətlərin fərqli fərdi cizgiləri müəyyənləşdirilir. Türk etnosu tərəfindən qəbul olunmasından sonra islam dini türk mifologiyasına xüsusi təsir göstərdi. Ən başlıcası isə ümumi dini dəyərlərə hörmət və sadıqlıq bu və ya digər dərəcədə etnik özünəməxsusluğun qorunub saxlanılmasına tabe etdirildi.

Türk mifologiyasının müasir mərhələdə (ümumiyyətlə etnosun tədricən xalqlaşması və millətləşməsi mərhələsindən başlayaraq) ikili xarakter qazandı: birincisi, etnik vahidliyi qoruyub saxlayan əsas vasitə kimi; ikincisi, təbii şəkildə gedən, bəzən də məqsədyönlü şəkildə aparılan yadlaşdırma prosesini zərərsizləşdirən vasitə kimi. Bunların hər ikisi real həyatda və bədii ədəbiyyatda, mədəniyyətdə, incəsənətdə əsaslı şəkildə təzahürünü tapdı və bunlar bədii ədəbiyyatın etnik-milli özünəməxsusluqlarının müəyyənləşdirilməsində mühüm rol oynadı.

Etnik mənsubluğundan asılı olmayaraq bütün mövcud mifologiyalar sistem təşkil edirlər. Türk mifologiyası bu baxımdan istisna deyildir. Obyektiv səbəblərdən türk mifoloji sisteminin arxaik rudimentlərinin özünü qoruyub saxladığı müxtəlif mənbələr və yalnız elmi araşdırmalar əsasında bərpa edilməsi mümkündür və zəruridir. Türk mifoloji sistemində kainatın, dünyanın xaosdan kosmosun, həyatın, daha sonra isə insanın yaradılması prosesi digər etnosların mifologiyasında da oxşar formada öz ifadəsini tapıbdir. Nəzərə alınmalıdır ki, ilkin mərhələdə sadalananlar vahid bir sistemin tərkib hissəsi olmuşdur, sonrakı mərhələdə isə yeganə kosmos yaratmaq qabiliyyətli varlığın (Məsələn, Altay yaradılış dastanında Qaraxan) bu qüdrətinə şəriqlik iddiasından əl çəkməyən və hər dəfə iddiasını gerçəkləşdirərkən nizamı pozan insanın (Məsələn, Altay yaradılış dastanında Yerliyin) həmin sistemdən kənarlaşdırılmasının baş verməsi vurğulanmalıdır.

Əslində sistem kosmosu əhatə edir, mahiyyəti etibarlı ilə anti-xaosdur, ən başlıcası isə özündən uzaqlaşdırdığı insan üçün həyatının və mövcudluğunun qorunub saxlanılmasının normativlərinə çevrilir. Birmənalı şəkildə qeyd olunmalıdır ki, insan bu normativlərə əməl etməyə məhkumdur və bu məhkumluq ilk növbədə kosmosun əbədiyyətinin təminatçısı statusu qazanır. İnsanın sistemdən kənarlaşdırılması ilə normativlərin yaranması nəticəsində

sistemlə insan arasında vasitəçi (peyğəmbər-Altay yaradılış dastanındakı Ulu kişi, şaman, ağsaqqal, hökmdar və s.) mövcudluğu qaçılmazlaşır. Vasitəçinin sistemin təməl prinsiplərinə cəmiyyətdə əməl olunmasına bu və ya digər dərəcədə nəzarət edir, başqa sözlə, tənzimləyici funksiya qazanır. Vasitəçilər mifoloji sistemin təməl prinsiplərinin qorunmasında yalnız bu prinsipləri incəliyinə qədər bilməklə və şəxsi nümunəsində gerçəkləşdirməklə uğur qazanmağa qadirdirlər.

Mifoloji sistemdə xaos-kosmos qarşıdurmasının xüsusi əhəmiyyəti vardır. Sistemin qarşılıqlı əlaqədə olan əsas tərəfləri və prinsipləri ilk növbədə məhz buradan qaynaqlanır. Məsələn, ölüb-dirilmə və ölümün aldadılması motivi mifologiyada da, bədii ədəbiyyatda da xaos-kosmos qarşıdurması ilə birbaşa bağlıdır. İki nümunədə M.F.Axundovun «Aldanmış kəvakib», Ç.Aytmatovun «Dəniz kənarı ilə qaçan alabaş» povestlərində bu motivlərin əyani təzahürünü görmək mümkündür. «Aldanmış kəvakib» də Şah Abbasın Yusif Sərracla əvəzlənməsi, «Dəniz kənarı ilə qaçan alabaş» povestində dənizə balıq ovuna çıxan oğlana anasının meşədə keçəcək ovunda uğurlar arzulaması da ölümün aldadılması faktının maraqlı nümunəsidir.

Şah Abbasın xaos yaradıcısı olan hakimiyyətdən getməsi ölüm, Yusif Sərracın kosmos başlanğıclı qüvvə kimi hakimiyyətə gəlməsi dirilmə, onun aradan qaldırılması

ilə Şah Abbasın yenidən hakimiyyətə gəlməsi ölüm aktı kimi öz ifadəsini tapır və bütün bunların hamısı kaos-kosmos qarşıdurması ilə birbaşa bağlıdır. Şah Abbas hakimiyyətdədir, deməli kaos mövcuddur, onun əvəzinə taxta Yusif Sərrac çıxır, deməli, kosmos bərpa olunur, onun ölümü və Şah Abbasın ikinci dəfə hakimiyyətə qayıdışı yenidən kaosun bərpasını göstərir. Ç.Aytmotovun əsərində də ölümün aldadılması gözlənilən mümkün kaosun qarşısının alınması, vərdiş olunmuş kosmosun mövcudluğunun qorunması məqsədini güdür. Yeri gəlmişkən, burada onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, kaos-kosmos qarşıdurması dedikdə heç də bu kainat miqyasında deyil, bədii əsərdə təsvirini tapan hadisələrin zaman və məkanı miqyasında qarşıdurma nəzərdə tutulur. Miqyasın kiçikliyi və ya genişliyi haqqında danışılan qarşıdurmanın mahiyyətini qətiyyənlə dəyişdirmir.

Əslində bədii ədəbiyyatda mifologizmin iştirakı birbaşa və ya dolayısı ilə ilk növbədə bu qarşıdurmanın məntiqi nəticəsi kimi çıxış edir. Təbii ki, öz növbəsində bu zaman da xaosdan kosmos yaradan müqəddəs varlıqla bağlılıq əsas götürülür. Digər etnosların mifologiyasında olduğu kimi, türk mifologiyasında da təməl prinsipləri sırf mifoloji hadisə və ya dini mahiyyət qazanmış hadisə kimi çıxış edir, amma bütün hallarda onlar mifoloji inamın nəticəsidir.

Altay yaradılış dastanı dünyanın yaradılması haqqında mükəmməl bir mifoloji sistemdir. Dastanda dörd ünsürün dördü də iştirak edir, torpaq, su ünsüründən aşağıda yerləşir və digərləri ilə müqayisədə su başlanğıcı daha fəal rol oynayır. Qaraxan xaosdan kosmos yaradır və yaratdıqlarının hamısı təbii ki, harmonik və nizamlıdır. Yerlik yaratmaq hikməsini gerçəkləşdirməyə inadkarcasına cəhd göstərir, belə bir qüdrətinin olmaması nəticəsində dünyda nizamsızlıq yaradır (Qaraxanın düzənlik, Yerliyin dağ, təpə, dərə yaratması və s.). Əsassız iddia onun timsalında insanı tədricən tanrıdan uzaqlaşdırır və nəticədə Qaraxan müxtəlif qatlı dünya modelini formalaşdırır.

Yerlik yarada bilməmək gerçəyi ilə barışmır, ilk qadın və kişini Qaraxanın qadağasını pozmağa təhrik edir və bununla da onların, deməli, insanların Qaraxanın cəzasına məruz qalmalarının səbəbkarı olur (kişilərin işləmək, qadınların ana olmaq şəklində cəzalandırılması). İnsanların itaətkarsızlığının nəticəsində Qaraxanla onların arasında vasitəçinin (dini etiqadda peyğəmbərin) mövcudluğuna ehtiyac yaranır. Qiyamət dünyanın sonu anlayışının fərdi istəklə deyil, Tanrının insanların əməllərinə, onlara bəxş olunmuş dünya düzəninə və bir-birləri ilə qarşılıqlı münasibətlərin normalarına əməl edib-etməmələrinə əsasən müəyyənləşdirilməsi Altay yaradılış dastanında açıq-aşkar diqqəti cəlb edir. Altay yaradılış dastanında dünyanın yara-

dılışı modelinin türk və digər dünya xalqları mifologiyasındakı oxşar modellərlə ortaq cəhətləri bu məqamda daha qabarıq nəzərə çarpır. Elə buna görə də demək olar ki, türk mifoloji sistemində bu model dominant rol oynayır.

Mif folklorun müxtəlif janrlarının, o cümlədən dastanların, xüsusən də eposların əsas qaynaqlarından biridir. Məhəbbət dastanları, xüsusən də qəhrəmanlıq eposları mif bazasında real həyat kimi yaşanan mif dünyasından sonrakı dünyanın başlıca ədəbi hadisəsinə çevrilir. Başqa sözlə deyilsə, epos və dastanlarda qəhrəmanlar tədricən real cizgilər qazanırlar, amma bunları onların mifologizmdən tam «təmizləndiyinin» göstəricisi kimi götürmək mümkün deyildir.

Məhəbbət dastanları ilə müqayisədə eposların mifologiya ilə daha sıx bağlılığı onun mahiyyətindən, xarakterindən, strukturundan irəli gəlir. Eposların ilkin variantlarında mifoloji başlanğıcın üstünlüyü qaçılmazdır. Tam formalaşmış eposlarda isə həm miflərdən, həm də eposların ilkin variantlarından irəli gələn mifologizmlər üstünlük qazanmağa başlayır.

Məsələn, «Koroğlu» eposunda birincisi, Koroğlu mədəni qəhrəmandır; ikincisi, Koroğlu miflərdə əsası qoyulmuş dünya düzəni normalarının tənzimləyicisi və ya qoruyucusudur. Diqqət yetirsək görərik ki, normaların pozulmadığı dünyanın nümunəsi kimi Çənlibel normaların

pozulduğu digər məkanlardan fərqləndirilir, digər tərəfdən isə Koroğlunun Çənlibeldən kənara səfərləri yaşadığı məkanın normalarının başqa yerlərdə bərpasına cəhd məqsədi daşıyır. Bəllidir ki, onun ərənlik atributları mifoloji xarakter daşıyır. Deyilənlərə əsasən onu da vurğulaya bilərik ki, mifologiya yazılı ədəbiyyata həm də dastan-epos ənənələrindən gəlir.

İndinin özünə kimi mif və ritual anlayışının əsas mahiyyəti elmi ədəbiyyatda hələ də tam dəqiqləşdirilməmiş və fərqləndirilməmişdir. Geniş yayılmış mülahizəyə görə, mifologiya dünyanı dərk etməyin sözlü, ritual isə sözsüz, praktiki formasıdır. Hətta bəzi tədqiqatçılar mifi ritualın sözlə danışılması kimi qiymətləndirirlər. Bir məqama da diqqət yetirmək zəruridir: mədəniyyət və incəsənətdən fərqli olaraq bədii ədəbiyyatda hətta ritualın özü də sözlə ifadəsini tapır. Folklor nümunələrində ritual özünəməxsus şəkildə ifadə olunur. Məsələn, «Dədə Qorqud» eposunda oğlan uşaqlarına ad verilməsi, əslində onların bir yaş mərhələsindən başqa yas mərhələsinə keçməsi ritualın tipik örnəklərindən biridir. Mövcud material göstərir ki, bunun özü də ölüb-dirilmə motivi ilə bağlıdır.

Türk xalqlarının bədii ədəbiyyatında miflə ritualın qarşılıqlı əlaqələrinin spesifik ifadəsi diqqəti çəkir. Bir tərəfdən ritual dərk olunmuş arxaik mədəniyyət hadisəsi kimi, yəni hər hansı bir arxaik mədəniyyət hadisəsinin

məhz ritual kimi təsvir olunması. Digər tərəfdən bunun folklor nümunələrindən gəlir və ya bundan mahiyyətinə varılmadan etnik inanclar sisteminin tərkib hissəsi kimi istifadə olunması. İkinci yoldan türk xalqları ədəbiyyatında daha geniş istifadəsinin həm inkişafı, həm də yazılı ədəbiyyatın xarakteri ilə bağlıdır (mifoloji motiv və folklor nümunələri əsasında yazılmış əsərlər nəzərə alınmır). Məsələn, Y.V.Çəmənşeminlinin «Qızlar bulağı», A.Qədirinin «Ötən günlər», M.Auezovun «Abay», İ.Şıxlının «Dəli Kür» romanları və s.

Dini etiqad, mifologiya və onların qarşılıqlı əlaqələri məsələsindən danışarkən miflə dinin ortaq və fərqli cəhətlərinə diqqət yetirilməlidir. Bəllidir ki, dini etiqad mifoloji düşüncədən sonrakı dövrün hadisəsidir. Dinin mifologiyadan qaynaqlanmasının, onu, necə deyərək, «özünüküləşdirməsinin» müxtəlif səbəbləri vardır: mif dünyanın yaranması, dərki, adlandırılması haqqında hazır material kimi; insanların sabit inanclar sisteminin formalaşması və bu bazaya əsaslanan dinin onları asanlıqla inandıra bilməsi. İnkişafın konkret bir mərhələsində dini etiqad etnik özünəməxsusluğun əsas atributlarından birinə çevrilir. Bu isə müxtəlif etnoslar və eyni dini etiqad məsələsinə daha dəqiq yanaşmağı qaçılmazlaşdırır. Bildiyimiz kimi, eyni dini etiqada mənsubluq eyni etnosa mənsubluq demək deyildir. Dini etiqad konkret bir etnosun özünəməxsusluğu ilə

birleşərək həmin etnosun səciyyəvi cəhətlərini aradan qaldırmır, əksinə birlikdə fərqliliyi nisbətən qabarıq şəkildə qoruyub saxlamağa imkan yaradır.

Türk xalqları ədəbiyyatında mifologiyanın müxtəlif iştirak formaları mövcuddur: etnik mifologiyanın iştirakı, dini mifologiyanın iştirakı, etnik-dini mifologiyanın iştirakı, ortaq (yəni əksər etnoslar üçün səciyyəvi) mifoloji motivlərin iştirakı. Məsələn, N.Gəncəvi irsi üçün dini və ortaq mifologiya nə qədər səciyyəvidirsə, sufi ədəbiyyatın Y.Əmrə, C.Rumi, İ.Nəsimi, Ş.İ.Xətai, M.Füzuli, Şeyx Qalib və b. bu kimi nümayəndələrinin yaradıcılığında dini mifologiya bir o qədər səciyyəvidir. Müəyyən istisnalarla XIX və XX əsrlər ədəbiyyatında ortaq türk və müsəlman mifoloji motivli əsərləri daha çox yaranmağa başlayır. XX əsrin ikinci yarısından başlayaraq ortaq mifoloji motivlərlə yanaşı, türk mifologiyasına maraq artır. Çingiz Aytmatovun və Oljas Süleymenovun yaradıcılığında bunun maraqlı nümunələrini görmək mümkündür (Ç.Aytmatov-«Qiyamət», «Dəniz kənarı ilə qaçan alabaş», O.Süleymenov-«Gil kitab» və s.).

İslam dininin qəbulu bütövlükdə etnik özünəməxsusluqlara, o cümlədən yeni dini qəbul edən etnosların bədii yaradıcılıq axtarışlarına da ciddi təsir göstərdi və xarakterik rol oynamağa başladı: birincisi, islam müsbət təsiredici faktor kimi. Yəni islam sırayı insanlar, dövlət xadimləri və

ziyalılar tərəfindən birmənalı şəkildə etnik özünəməxsusluq atributu olaraq qəbul olunmuşdur; ikincisi, islam dinindən başqa etnosları aşağılamaq üçün istifadə ediləndir. Bu baxımdan ortaq türk yazılı abidələrində ikinci meylə qarşı mübarizə əzmi və qətiyyəti qabarıq nəzərə çarpır. Y.X.H.Balasaqunlunun, M.Kaşğarlının, Ə.Yəsəvinin əsərlərində islamın birinci bölgədəki əhəmiyyəti və eyni zamanda mübarizə motivi də özünü göstərir.

Y.X.H.Balasaqunlu «Qutadqu bilik» əsərində islam mifoloji motivi sufi ideyalarının dörd simvolik obrazın timsalında ifadəsini veribdir. M.Kaşğarlıda türk mifoloji nümunələri (ayrı-ayrı şeir nümunələrində, deyimlərdə, atalar sözlərində və s.) qeydə alınmışdır, Ə.Yəsəvi hikmətlərində Qurandan və hədislərdən gələn mifoloji motivlər sufi ideyaların bədii tərənnüm vasitəsi kimi götürülmüşdür. Qeyd edilən mübarizə hər üç sənətkarın əsərlərində aşkar özünü göstərir. Bunlara nümunə kimi Y.X.H.Balasaqunlunun türk dilində «Şahnamə» yaratmasını və türk dilinin əruz vəznində abidə yaratmağa qadirliyini sübuta yetirməsini; M.Kaşğarlının Quranın nazil olduğu dilin sahiblərinə-erəblərə türk dilini öyrətmək cəhdini; Ə.Yəsəvinin sufi ideyaları kimi dərin fəlsəfi fikirləri türk dilinin ifadə etmək iqtidarında olduğunu əyani şəkildə təsdiqləməsini göstərmək mümkündür.

Əlişir Nəvai yalnız qeyri-adi istedadla malik sənətkar, böyük nüfuz sahibi dövlət xadimi olmayıb, həm də, sələfləri Y.X.H.Balasaqunlu, M.Kaşğarlı, Ə.Yəsəvi kimi türkçü olubdur. Sənətkar müxtəlif mifoloji motivlərdən istifadə edibdir: A) türk dilində ilk «Xəmsə»də Ə.Firdovsinin və N.Gəncəvinin mifologiyadan yararlanmaq ənənəsini davam etdiribdir; B) «Xəmsə»də dünya mifologiyası üçün ortaq motivlərdən, varlıqlardan, qüvvələrdən istifadə olunubdur; C) «Xəmsə»də türkləşmək ideyası, məramı və bunun mifoloji qatda ifadəsi əksini tapıbdır. Ə.Nəvainin «Mühakəmətül-lüğateyn» adlı dilçilik əsərində dillərin yaranması haqqında fikirlərinin ifadəsində mifoloji rəvayətlərə istinad etməsinin özü də sənətkarın mifologizmə davamlı marağı göstərdiyini təsdiqləyir.

Sufi ideyalarının təbliğində Ə.Nəvainin bu fəlsəfi təlimin ilkin qaynaqlarından Qurandan və hədislərdən yararlanması dini mifologizmin yüksək səviyyəli nümunəsini yaratdığını göstərir. Qüdrətli sənətkar hətta türk mifologiyası üçün də əsas olan anlayış və motivləri bu və ya digər dərəcədə dövrün tələbinə uyğun olaraq dini mahiyyətlə süsləndirərək veribdir. Bununla belə, onun türk dili uğrunda mübarizəsi türk etnik mövcudluğu uğrunda mübarizə mahiyyəti və xarakteri qazanmışdı. Şairin ardıcıl mübarizəsi isə yalnız əsas əsərlərini türk dilində yazmağa cəhdində deyil, həm də obrazların taleyində, düşüncəsində,

həyat tərzində və s. ifadəsini tapan etnik təfəkkürlə bağlı normativlərin təsvirində özünü göstərir.

Başqa etnosla (xüsusən dini etiqad baxımından fərqlənən) təbii, qaçılmaz və ya məcburi ünsiyyət, ən başlıcası isə onların rəhbərliyi altında yaşamaq yeni dövrün bədii ədəbiyyatın özünəməxsusluğunu səciyyələndirən, xüsusən də mövzu-problematikasının yeniləşməsində, dəyişməsində əsas şərtlərdən birinə çevrildi. Əvvəlki dövrlərdə din (islam) faktoru digər etnoslarla ünsiyyəti mümkünləşdirən və asanlaşdıran əsas amilə çevrildiyi halda, yeni dövrdə bu faktorun (xristian dini faktorunun) ünsiyyət prosesini çətinləşdirərək tragik və ya komik konflikt yaratması daha çox diqqəti çəkməyə başladı. Konfliktin bu aspektdən mənalandırılmasına maraq dövrün əksər türk yazıçı və şairlərinin bədii əsərlərində müxtəlif formalarda əksini tapdı (Məsələn, M.F.Axundov, Abay, C.Məmmədquluzadə, M.Auezov və b.).

Yeni dövrdə mifologiyanın birbaşa deyil, dolayısı ilə ifadəsi üstünlük qazandı. Başqa sözlə desək, sənətkarlar bədii əsərlərində mifologiyanın sonrakı inkişaf mərhələsindəki normaların tənzimləyicisi funksiyasından məqsədli və ya qeyri-ixtiyari şəkildə istifadə etdilər. Qeyd olunan bu cəhət yalnız müxtəlif etnosların dialoqu prosesində deyil, daha çox eyni etnosa mənsub insanlar arasında münasibətlərin təsvirində də özünü qabarıq göstərirdi. Dövrün

bədii əsərlərində əksər mümkün problemlərin mənalandırılmasında bu aspektdən yanaşmaya xüsusi diqqət yetirilirdi.

Əvvəldə də deyildiyi kimi, mifologiya inkişafının müəyyən mərhələsində cəmiyyət daxilində və insanlararası qarşılıqlı münasibətlərin tənzimləyicisi statusu və xarakteri qazandı. Başlanğıcda qadağaların, tabuların, «olmazlar»ın dərk olunaraq, başa düşülərək əməl olunmasına üstünlük verilirdi. Zaman-zaman bunların-mifoloji inanların öncə insanın ayıb-utancaqlıq hissi, daha sonra isə həm də qorxu hissi ilə əlaqələnməsi ön plana keçdi. Bütün bunlar isə istər-istəməz həm real həyatda yeni normaların formalaşmasına səbəb oldu, həm də ədəbiyyatda geniş əksini tapdı, o cümlədən obraz yaradıcılığında mühüm əhəmiyyət kəsb etdi.

A.Qədirinin «Ötən günlər», M.Auezovun «Abay», İ.Şıxlının «Dəli Kür», R.N.Güntəkinin «Çalıquşu» romanlarında və s. əsərlərdə konflikt eyni zamanda mövcud davranış normalarına əməl olunması və ya onların pozulmasının üzərində qurulmuşdur. Atalar-oğullar arasındakı qarşılıqlı münasibətlər ataların dəstəklədiyi konservativ adətlərlə oğulların iç dünyalarının istəyinə uyğunlaşdırmağa çalışdıqları adətlər arasındakı konflikt kimi mənalandırılırdı. Abayın, Atabəyin, Gümüşün, Fəridənin və b. xarakterlərinin açılmasında mifoloji inamla təmizlənən davranış normaları mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Bəlli olduğu kimi, başqa etnosların mifologiyası ilə bütün ortaq, oxşar, doğma cəhətlərinin olmasına baxmayaraq, mifologiyanın etnik şüurun məhsulu kimi milli düşüncənin, həyat tərzinin, psixologiyanın və s. əsas qaynağıdır. Bədii ədəbiyyatda mifoloji motiv və milli ideallar probleminin ifadəsində iki başlıca cəhətə diqqət yetirmək mümkündür: birincisi, mifologiyanın, mifoloji motivin və ya mifoloji inamın şifahi formada, şüurdan-şüura keçərək yaşaması və tənzimləyici rolda çıxış etməsi; ikincisi, sadalananların bu və ya digər dərəcədə bədii ədəbiyyatın əsasını təşkil etməsi.

Bədii ədəbiyyatda mifoloji motivin iştirakı adətən ikili xarakter qazanır: birincisi, mifoloji motiv təsdiqi başlanğıcları dəstəkləməklə qoruyucu funksiyada çıxış edir; ikincisi, dağıdıcı, pozucu başlanğıcları zərərsizləşdirmək funksiyasında çıxış edir. M.Şeyxzadənin pyeslərində Cəlaləddin Mənquberdi və Mirzə Uluğ bəy bütövlükdə vətəni, onun timsalında etnik-milli varlığın bütün atributlarını (məsələn, ruhların məskəni olan yurdu sevmək və qorumaq, etnik-mədəni sistemdəki ərənliliyə sadıqlıq və s.) qorumaq, sabahkı nəsillərə saxlamaq naminə qəhrəmancasına mübarizə aparırlar. Bu cəhət onların qoruyucu funksiyalarını ləyaqətlə yerinə yetirmək əzmləri ilə birbaşa bağlıdır. Xarəzmşah, Seyid Abid və s. kimi obrazlar isə cəmiyyətin mövcudluğunu və normal gedişini

təmin edən, tənzimləyən normaları pozurlar, yəni kosmosu xaosa çevirməyə cəhd göstərirlər. Onların antidavranış normalarını yeni normalara çevirmələrinin qarşısının alınması, dağıdıcı funksiyalarını zərərsizləşdirmək cəhdi açıq düşmənçilik siyasəti apararlara qarşı mübarizədən az əhəmiyyət kəsb etmir. Bütün bunlar milli idealların qorunmasına cəhdin bəriz nümunələridir.

Sovet quruluşu yaradılışının ilk günündən etnik-milli varlıq atributlarına qarşı düşünülmüş və məqsədyönlü «mədəni» mübarizəyə başladı. Onların əsas məqsədi ilk növbədə sovet insanı yaratmaq idi, buna görə də bütün ideoloji-təbliğati güclərini bu məqsədin gerçəkləşdirilməsinə sərf edirdilər. Bu baxımdan milli ədəbiyyatların, o cümlədən türk xalqlarının söz sənətinin ciddi nəzarətdə saxlanması təsadüfi deyildi. Bütün mümkün vasitələrdən istifadə etməklə cədidçilərin milli ideallar uğrunda mübarizələrinin zərərsizləşdirilməsi quruluşun türk xalqlarının oxşar ideallarla yaşayan və fəaliyyət göstərən ziyalılarına münasibətin səciyyəvi nümunəsi idi.

Sovet insanı təbliğinə həsr olunmuş əsərlərlə bərabər uzaq və yaxın keçmişin real mənzərəsi təsvir edilən əsərlərin işıq üzü görməsi milli şüurun qorunub saxlanılmasında mühüm rol oynadı. Özbək ədəbiyyatında «Alpamış», qırğız ədəbiyyatında «Manas» və s. bütün türk xalqları ədəbiyyatında «Koroğlu» ənənələrinin, deməli, bu

eposlardakı etnik özünəməxsusluqların təbliğ olunması dövrün ədəbi məhsullarının böyük əksəriyyətinin səciyyəvi cəhəti idi. Mifik inamla bağlı mərasimlərin, adət-ənənələrin, bayramların və s. təsviri kökdən uzaqlaşmanın qarşısının alınmasına göstərilən təqdirəlayiq cəhd kimi qiymətləndirilməlidir. Bu xətt türk xalqları ədəbiyyatında prioritet xəttə çevrildi və bütün ədəbi növdə yazılmış əsərlərdən qırmızı xətt kimi keçirdi.

XX əsrin ikinci yarısında sovet cəmiyyətində yumşalma prosesi başladı, buna uyğun olaraq ədəbiyyatda da insana və onun mənəvi aləminə, hiss və duyğularının ifadəsinə maraq artdı. Digər tərəfdən də dünya ədəbi prosesində, xüsusən də Cənubi Amerika ədəbiyyatında aktual problemlərin mifoloji aspektdən mənalandırılmasına meyl gücləndi və bu meyl tədricən digər xalqların ədəbiyyatına da təsir göstərdi. Bədii eksperimentlərin artması ilə əlaqədar mifologizmin əvvəlki imkanları ilə yanaşı yeni imkanlarından da istifadə olunmağa başlandı. Ən başlıcası isə mifologizm psixoloji təhlilin əsas vasitələrindən birinə çevrildi. Türk xalqları ədəbiyyatı da dünya ədəbiyyatında gedən proseslərdən kənar qalmadı.

Mifologizm psixoloji təhlil vasitəsi kimi dedikdə məsələnin iki tərəfinə diqqət yetirmək lazımdır: birincisi, sırf insani yaşantıların, hiss və duyğuların, mənəvi aləmin zənginliklərinin və mürəkkəbliklərinin təsviri; ikincisi, prob-

lem və mətləblərin etnik-milli psixologiyaya uyğun şəkildə doğurduğu yaşantıların təsviri. Daha doğrusu, birinci halda ümumiyyətlə insanın, ikinci halda türk-müsəlman insanının mənəvi-psixoloji durumunun təsviri ön plana keçirilirdi. Ç.Aytmatovun, O.Süleymanovun, Y.Səmədoğlunun, O.Buğayevin, M.Süleymanlının və b. əsərlərində hər iki haldan səmərəli şəkildə yararlanma hallarını müşahidə etmək mümkündür .

Türk xalqları ədəbiyyatında mifologizmdən bədii vasitə və bu vasitələrdə realizəsini tapan dünyagörüş kimi istifadə olunmasının, mifologizm pafosunun əbədi başlanğıcı üzə çıxarmasının və s. O.Buğayevin, M.Süleymanlının epik axtarışlarında daha ardıcıl və sisteməlik şəkildə ifadəsi ilə rastlaşmaq çətin deyildir. Dəyişməz və əbədi başlanğıcın bir insan taleyinin fonunda və nümunəsində insanlığın, daha konkret, heç olmasa bir neçə nəslin taleyini göstərməyə imkan verməsi adları sadalanan sənətkarların əsərlərində də özünü qabarıq göstərir. O.Bokeyevin «İldırımın izi» əsərində mifologizm artıq dünyagörüş, həyatın özü, gerçəklik kimi çıxış edir.

M.Süleymanlı nəsrinə ilə O.Bokeyev yaradıcılığı arasındakı tipoloji yaxınlıq bir də arxaik mifik təfəkkürün rudimentinin real həyatın qaçılmaz tərkib hissəsi kimi şüurlu şəkildə yaşanmasında özünü göstərir. Onların hər ikisinin əsərlərində Şeytan kimi mifoloji varlıq iştirak edir.

İlkin arxetipə meyl O.Bokeyevin əsərlərində olduğu kimi, M.Süleymanlının yaradıcılığında da qeyri-ixtiyari, qeyri-iradi şəkildə ifadəsini tapır. Yəni arxaik mifik təfəkkürün zamanca dəyişkən, mahiyyətə əbədi tərəflərinin – qalıqların şüurlu yaşanmaması, ata babanın, oğul atanın həyatını instinktiv davam etdirməsi (M.Süleymanlı. «Yel Əhmədin bəyliyi») deyilənlərə əyani nümunədir. Hər iki sənətkarın əsərlərində real həyatla müsbət hal kimi oppozisiyaya girən mifoloji motiv başqa bir təmiz dünyanın simvoluna çevrilir. («Şanapipik» - M.Süleymanlı, «Qar qızı» - O.Bokeyev).

Epik növdə olduğu kimi, son illər lirik növdə də ideya-məzmun və poetika-sənətkarlıq baxımından səmərəli axtarış və eksperimentlər aparılır. Məlum olduğu kimi, lirik növdə mifologizmdən onların janr, bədii-estetik prinsiplərinə uyğun şəkildə istifadə olunur. Lirik şeirlərdə janrın tələblərinə uyğun olaraq ilk növbədə sabit mifoloji simvolikadan istifadə qaçılmazlaşır. Mifoloji obrazlardan yararlanma, mifologizmdə fikrin, mətləbin ifadəsində bədii vasitə kimi istifadə A.Aripovun, M.Salihin, R.Rövşənin, M.İsmayılın Z.Yaqubun, S.Rüstəmxanlının və b. şeirlərində ön plandadır. Süjetli lirikada isə mifoloji motiv və ya mifoloji simvolika əsərlərin ideya-məzmun xətti ilə sıx bağlı olur.

Poema janrında mifologizm özünəməxsus şəkildə, şərti şəkildə desək, bu və ya dəgər dərəcədə epik növdə

olduğu kimi təzahür edir. Mifologizmin poemada təzahürünün türk xalqları ədəbiyyatındakı klassik nümunəsinin N.Gəncəvi, Ə.Nəvai, Ş.İ.Xətai və s. kimi söz ustalarının, eləcə də Abay, Cəmbül, Q.Tukay, M.Cəlil yaradıcılığında ənənəsi vardır. O.Süleymanovun «Gil kitab» poeması bu ənənənin ən yaxşı nümunəsi kimi qiymətləndirilə bilər. Poemada bədii zaman və məkan mifoloji zaman və məkan kimi təzahür edir. Bunun əsas səbəbi ilk növbədə müxtəlif zaman qatlarında yaşayan insan nəsillərinin həyatlarının təsvirindən irəli gəlməsi ilə bağlıdır. Bütün zaman-məkan qatlarında təsvirini tapan Ruh həm məramı, həm müxtəlif nəsillər arasındakı bağlılığı, həm də genetik yaddaşı əyaniləşdirən vasitələrdən birinə çevrilir.

Epik növün müxtəlif janrlarında yazıb yaradan yazıçıların əsərlərində mifologizmdən həm mövzu kimi, həm bədii ifadə və təsvir vasitəsi kimi istifadə hadisə təhkiyəsinin əsas şərtlərindən biri kimi diqqəti çəkir. Bu sahədə əvvəlki epik ənənə davam və inkişaf etdirilir və dövrün nəsr təsərrüfatına dünya yazıçılarının, o cümlədən Çingiz Aytmatovun ədəbi axtarışları və təcrübəsi əsaslı şəkildə təsir göstərir.

Mifologizmdən hekayə, povest və romanlarda istifadə sahəsində təbii müxtəlifliklər üsullar mövcuddur: birincisi, ənənəvi üsul mifologiya mövzu və vasitə kimi; ikincisi, mifologiya problemin, ideyanın əbədiliyini göstərməyə xidmət

edən üsul kimi; üçüncüsü, mifologiya davranış normalarının tənzimləyicisi kimi və s. Üçüncü vasitəyə qeyri-ixtiyari üstünlük verilməsinin əsas səbəblərindən biri mifologizmin davranış normalarının tənzimləyicisi kimi həyatın bütün sahələrini bu və ya digər dərəcədə əhatə etməsi və mahiyyətində varılmadan da hamı tərəfindən qəbul olunması ilə bağlıdır. Bu vasitə ümumiyyətlə ədəbiyyatda, o cümlədən türk xalqları ədəbiyyatındaki əksər bədii nəsr nümunələrində özünü göstərir.

Çingiz Aytmatov da əksər qələm həmkarları kimi yaradıcılığının əvvəlki illərində mifologizmdən, eləcə də onun qarşılıqlı münasibətləri tənzimləmə funksiyasından qeyri-ixtiyari şəkildə istifadə etmişdir. Yazıçı yaradıcılığının sonrakı mərhələsinə təsadüf edən «Ağ gəmi», «Dəniz kənarı ilə qaçan alabaş», «Çingiz xanın ağ buludu» kimi povestlərində mifologizmdən məqsədli şəkildə yararlanmışdır. «Ağ gəmi»də Buynuzlu Ana Maral mifi əsərin ideyasının müxtəlif zamanlar və məkanlar üçün səciyyəvi olmasını ümumiləşdirməyə imkan vermişdir. Povestdə totemin-himayədarın və xilaskarın öldürülməsi qiyamətin yaxınlaşdığını göstərən fakt kimi mənalandırılmışdır (Yazıçı bu modeli «Qiyamət» romanına da tətbiq etmişdir). Uşaq obrazı və onun adsız verilməsinin əsas səbəbi də ideyanın ümumiliyindən irəli gəlmişdir. Əsərdə uşağın ölümünü gələcəyin məhvinin simvolu olaraq qiyamətin reallığını

təsdiqləyən göstərici kimi dəyərləndirmək lazım gəlir. Onun cansız əşyalarla danışması və onlara ad verməsi və s. mifologiyada insanın dünya ilə tanışlıq motivi ilə üs-üstə düşür.

«Dəniz kənarı ilə qaçan alabaş» povestində ölübdirilmə və ölümün aldadılması motivi daha aktivdir. Ölübdirilmə motivinin əsas göstəricisi kimi birincisi, oğlanın bir yaş mərhələsindən digərinə keçidin və ikincisi, qayıqdakı nisbətən yaşlıların hamısının oğlanın (gələcəyin simvolunun) sağ qalması naminə ölümü könüllü seçmələrini göstərmək mümkündür. Oğlanın dənizə ilk ova səfəri ərəfəsində anasının ona meşədə uğurlu ov arzulaması da ölümün aldadılması faktlarından biridir. Yazıçı «Çingiz xanın ağ buldu» povestində cəmiyyət və insan münasibətlərinin mifoloji motivlər əsasında ifadəsinə xüsusi meyl göstərmişdir.

Ç.Aytmatovun qələmindən çıxan dörd romanın hamısında — «Gün var əsrə bərabər», «Qiyamət», «Kassandra damğası», «Dağlar çökərkən» (Əbədi gəlin) əsərlərində mifologiya əsas rol oynayır. İlk üç romanın sərlövhəsinin özü də əsərin əsas mətləbinin birbaşa mifologiya, o cümlədən dini mifologiya ilə bağlılığını təsdiqləyir (Birincisinin xristian dini kitabından gəlməsi, ikinci və üçüncüsünün ümumi mifologiyadan və dini mifologiyadan gəlməsi, üçüncüsünün antik yunan mifologiyasından gəlməsi). Manqurt mifi ümumiləşdirici gücə malikdir, manqurtçuluq isə qiya-

mətin qaçılmazlığını göstərən reallıq kimi mənalandırılmışdır.

«Qiyamət» romanında boz qurdla bağlı mif əsas götürülmüşdür. Kökdən uzaqlaşma, dünyanın, yarananın nizamını insanların pozması, «Ağ gəmi» povestində olduğu kimi, insanların öz xilaskarına əl qaldırması qiyamətin başlanğıcından xəbər verir. «Kassandra damğası» romanında oxşar modelin iştirakını görmək çətin deyildir. Romanda gələcəkdəki bəlalardan xəbər verilməsi müqabilində insanların sabahla müqayisədə indi ilə yaşamağa xüsusi meyl göstərmələri öz təsvirini tapmışdır. «Əbədi gəlin» romanında isə yazıçı insanların kosmosu xaosa çevirən əməlləri norma halına salmaları və bunun gətirəcəyi fəlakətlərin qaçılmazlığını işıqlandırmağa üstünlük vermişdir.

Ədəbiyyat:

1. Abay. Şeirlər və poemalar. Bakı, 1970
2. Abdulla Qədiri. Mehrab əqrəbi. Bakı, 1969
3. Abdulla Qədiri. Ötən günlər. Bakı, 1960
4. Auezov M. Abay. Bakı, 1954
5. Aytmatov Ç. Ağ gəmi. Bakı, 1980
6. Aytmatov Ç. Gün var əsrə bərabər. Bakı, 1987
7. Aytmatov Ç. Qiyamət. Bakı, 1991
8. Aytmatov Ç. Çingiz xanın ağ buludu. Bakı, 1992
9. Bahəddin Ögəl. Türk mifologiyası. I cild. Bakı, 2006
10. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik (çevirənlər K.Vəliyev, R.Əsgər). Bakı, 1994
11. Cahangir Ə. Qədim türk ədəbiyyatının linqvistik poetikası (M.Kaşğarlının «Divanü lüğət-it-türk» əsərindəki bədii nümunələr əsasında). Bakı, 2001
12. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı, 2002
13. Cəfərov N. Qədim türk ədəbiyyatı. Bakı, 2004
14. Cəlal Bəydili. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, 2003
15. Cəlal Bəydili (Məmmədov). Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı, 2007
16. Əhməd Yəsəvi. Divani-hikmət. Bakı, 2004
17. Əlişir Nəvai. Yeddi səyyarə. Bakı, 1964
18. Əlişir Nəvai. Fərhad və Şirin. Bakı, 1968

19. Əlişir Nəvai. Şeyrlər. Bakı, 1975
20. Əlişir Nəvai haqqında rəvayətlər. Bakı, 1994
21. Əlişir Nəvai. Mühakəmətül-lüğateyn. Bakı, 1999
22. Əmir Teymurun vəsiyyətləri. Bakı, 1991
23. Füzuli Bayat. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. Bakı, 1993
24. Füzuli Bayat. Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufizminin bəzi problemləri. Bakı, 1997
25. Hüseyin İsrəfil. Alp Ər Tonqa (Astiaq, Əfrasiyab...) tarixdə və ədəbiyyatda. Bakı, 2007
26. Xəlil A. M.Kaşğarının «Türk dillərinin divanı kitabı»nda ədəbi mətnlər. Bakı,2001
27. Xəlil A. Əski türk savlının semiotikası. Bakı,2006
28. Xəlilov P. Türk xalqlarının və şərq slavyanların ədəbiyyatı. Bakı, 1994
29. Xəlilov P. Əhməd Yəsəvi. Bakı, 1997
30. Xəlil Rza. Məqsud Şeyxzadənin bədii yaradıcılığı. Bakı, 1980
31. Xəlil Rza Ulutürk. Turan çələngi. Bakı, 1992
32. Kaşğari M. Divanü lüğat-it-türk. I-IV cildlər. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. Bakı, Ozan, 2006
33. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999
34. Qumilyov L. Qədim türklər. Bakı, 1993
35. Oğuznamə. (tərtibçi S.Əlizadə). Bakı, 1987

36. Oğuznamələr. Bakı, 1993
37. Osmanlı V. Qədim türk ədəbiyyatı (VI-X əsrlər). Bakı, 2008
38. Ramiz Əkbər. Qutadqu bilik. Bakı, 2003
39. Ramiz Əsgər. M.Kaşğari və onun «Divanü lüğat-üt-türk» əsəri. Bakı,2008
40. Süleymenov O. Şeirlər. Bakı, 1975
41. Süleymenov O. Az-Ya. Bakı, 1993
42. Süleymenov O. Gil kitab. Bakı, 2005
43. Şaman əfsanələri və söyləmələri, Bakı, 1993
44. Şeyxzadə M. Seçilmiş əsərləri, II cildə, Bakı, 1973

Rus dilində:

45. Cirmunskiy V.M. Törkskiy qeroiçeskiy gpos. Leninqrad, 1974
46. İstoriə literatur narodov Sredney Azii i Kazaxstana. Moskva, 1960
47. Kor-oqlı X.Q. Uzbekskaə literatura. Moskva, 1968
48. Kor-oqlı. X.Q.Turkmenskaə literatura. Moskva, 1972

OXUDUQLARINIZ

Kamran Əliyev. Ən böyük türklərin xələflərindən biri.....3	
«Türklərin dilini öyrənin, çünki onların hakimiyyəti uzun sürəcəkdir»	13
Türk «Şahnamə»si	18
Qaraqalpaq nağılları	23
Qaraqalpaq ədəbiyyatı haqqında dərslik	29
Müasir Azərbaycan və Qazax nəsrində mifologizm (<i>Mövlud Süleymanlı və O.Bokeyev</i>)	35
C.Rumi sufizmində model.....	45
«Qələmim ürəyimin qanı ilə yazdı bu naməni»	51
Missiyasını bütün vaxtlarda qoruyub saxlayan «Füyuzat»....	56
Məqsədi, qayəsi bəlli elmi əsərlər.....	61
Türk xalqlarının ictimai-siyasi və ədəbi-mədəni həyatında cədidizm	66
Ç.Aytmatov nəsrində mifoloji motiv model kimi	114
Türk mifologiyası və türk xalqları ədəbiyyatı (<i>metodiki vəsait</i>)	121

Arif Əmrahoglu.

Türk xalqları ədəbiyyatı

(məqalələr, reseenziyalar).

Bakı: Nurlan, 2009, 145 s.

Nəşriyyat redaktoru:

Mələhət Qənbərova

Bilgisayar tərtibi:

Sevinc Hüseynzadə

Yığılmağa verilib: 01.05.2009.

Çapa imzalanıb: 25.05.2009.

Həcmi: 9 ç.v. Format:60x84

Ofset çap üsulu. Sayı: 500.

Qiyəti müqavilə yolu ilə

“Nurlan” Nəşriyyat Poliqrafiya Birliyi