

Azərbaycan Respublikası Ədliyyə Nazirliyi
Mətbu nəşrlərin reyestrinə daxil edilmişdir.
(Reyestr № 4254)

ISSN 2957-3882 (Print)
ISSN 2957-6423 (Online)

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu

ŞƏRQ ARAŞDIRMALARI

elmi-nəzəri jurnal

ВОСТОЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

научно-теоретический журнал

EASTERN STUDIES

scientific-theoretical journal

№ 2 (12)

iyul-dekabr
cild/vol. 7, 2025

Bakı-2025

BAŞ REDAKTOR:

Akademik Gövhər BAXŞƏLİYEV - AMEA Akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun direktoru

BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ:

Fil.ü.f.d, dos. Ruhəngiz CÜMŞÜDLÜ - AMEA Akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun elmi işlər üzrə direktor müavini

MƏSUL KATİB:

Fil.ü.f.d., dos. Lalə ƏLİYEV - AMEA Akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun Yazılı abidələrin tədqiqi və nəşri şöbəsinin aparıcı elmi işçisi

REDAKSİYA HEYƏTİNİN ÜZVLƏRİ:

Akademik İ.Həbibbəyli -	AMEA-nın prezidenti
Akademik V.V.Naumkin -	Rusiya Elmlər Akademiyasının Şərqşünaslıq İnstitutunun elmi rəhbəri
Akademik A.B.Kudelin -	Rusiya Elmlər Akademiyasının M.Qorki adına Dünya Ədəbiyyatı İnstitutunun elmi rəhbəri
Akademik N.Axundova -	AMEA A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutu
Akademik N.Vəlixanlı -	AMEA Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin direktoru
Akademik M.Nağısoylu -	AMEA-nın müşaviri
Akademik Ş.Mustafayev -	Türk Akademiyasının prezidenti
Professor T.Məlikli -	AMEA N.Gəncəvi adına Milli Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyi
Professor İ.F.Popova -	Rusiya Elmlər Akademiyasının Şərq Əlyazmaları İnstitutunun direktoru
Professor T.Cəmil -	Babes-Bolyai Universitetinin Türkologiya və Mərkəzi Asiya Araşdırmaları İnstitutunun direktoru, Rumıniya
Professor T.Seyhan -	Memar Sinan İncəsənət Universiteti, Türkiyə
Professor M.E.Kılıç -	İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının İslam Tarixi, İncəsənəti və Mədəniyyəti Araşdırma Mərkəzinin baş direktoru
Professor M.Xalvaşi -	Batumi Şota Rustaveli Dövlət Universiteti, Gürcüstan
Professor E.Quliyev -	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin "Türk Araşdırmaları" Elmi-Tədqiqat Mərkəzinin rəhbəri
Professor M.M.Əbdülhəmid -	İraq Strateji Araşdırmalar Mərkəzinin direktoru
Professor H.Eren -	Türkiyə
Professor S.Rüstəмова-Tohidi -	AMEA Akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu
Professor M.Kazımov -	Bakı Dövlət Universiteti, Orta Şərq dilləri və ədəbiyyatı kafedrasının müdiri
Professor İ.Həmidov -	AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Ortaq başlanğıc və İntibah dövrü Azərbaycan ədəbiyyatı şöbəsinin müdiri

REDAKTORLAR: H.Ağamoğlanov, İ.Bağırov, Ş.Şahbazova

REDAKSİYA HEYƏTİNİN ÜNVANI:

Hüseyn Cavid prospekti 117

Bakı, Azərbaycan, AZ1143

Tel: (+994) 0554711366

Rəsmi sayt: es.anas.az

E-mail: sherq.arashdirmalari@mail.ru

Fb.com/Şərq araşdırmaları elmi-nəzəri jurnal

Academia.edu/Şərq araşdırmaları (elmi-nəzəri jurnal)

© akad. Z.M.Bünyadov adına
Şərqşünaslıq İnstitutu, 2025

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Академик Говхар БАХШАЛИЕВА - директор Института Востоковедения имени академика
З.М. Буньядова НАНА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:

Д.ф.п.ф., доцент Рухангиз ДЖУМШУДЛУ - заместитель директора по научной работе Института
Востоковедения имени академика З.М.Буньядова НАНА

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Д.ф.п.ф., доцент Лала АЛИЕВА - ведущий научный сотрудник отдела исследования и публикации
памятников письменности Института Востоковедения имени
академика З.М.Буньядова НАНА

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

Академик И.Габибейли –	Президент НАНА
Академик В.В. Наумкин –	Научный руководитель Института востоковедения РАН
Академик А.Б. Куделин –	Научный руководитель Института мировой литературы имени М. Горького РАН
Академик Н. Ахундова -	Институт истории НАНА им. А. Бакиханова
Академик Н.Валиханлы –	директор Музея национальной истории Азербайджана НАНА
Академик М. Нагысойлу –	советник НАНА
Академик Ш. Мустафаев –	президент Турецкой академии
профессор Т.Меликли -	Национальный Музей Азербайджанской Литературы НАНА им. Н.Гянджеви
Профессор И.Ф. Попова –	директор Института восточных рукописей РАН
Профессор Т. Джемиль –	директор Института тюркологии и исследований Центральной Азии Университета Бабеш-Бойяи, Румыния
Профессор Т. Сейхан –	Университет искусств Мемара Синана, Турция
Профессор М.Э.Кылыч –	генеральный директор Центра исследований исламской истории, искусства и культуры Организации исламского сотрудничества
Профессор М. Халваши -	Батумский государственный университет имени Шота Руставели, Грузия
Профессор Э.Гулиев –	руководитель Научно-исследовательского центра «Тюрковедение» Азербайджанского Государственного Педагогического Университета
Профессор М.М. Абдулхамид –	директор Иракского центра стратегических исследований
Профессор Х. Эрен -	Турция
Профессор С.Рустамова-Тохиди -	Институт Востоковедения НАНА имени академика З.М.Буньядова
Профессор М.Кязимов –	Бакинский Государственный Университет, заведующий кафедрой языков и литературы Среднего Востока
Профессор И.Гамидов –	заведующий отделом азербайджанской литературы, Общих начал и периода Возрождения Института литературы имени Низами Гянджеви НАНА

РЕДАКТОРЫ: Х.Агамогланов, И. Багиров, Ш.Шахбазова

АДРЕС РЕДАКЦИИ:

Проспект Гусейна Джавида 117
Баку, Азербайджан, AZ1143
Тел: (+994) 0554711366
Официальный сайт: es.anas.az
E-mail: sherq.arashdirmalari@mail.ru
Fb.com/Şərq araşdırmaları elmi-nəzəri jurnal
Academia.edu/Şərq araşdırmaları (elmi-nəzəri jurnal)

EDITOR-IN-CHIEF:

Academician Govhar BAKHSHALIYEVA - Director of the Institute of Oriental Studies named after Academician Z.M.Bunyadova of ANAS

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF:

Associate Professor Ruhangiz JUMSHUDLU - Deputy Director of the Institute of Oriental Studies named after Academician Z.M.Bunyadova of ANAS

EXECUTIVE SECRETARY:

Associate Professor Lala ALIYEVA - Leading Researcher in the Department of Research and Publication of Written Monuments at the Institute of Oriental Studies named after Academician Z.M.Bunyadov of ANAS

EDITORIAL BOARD MEMBERS:

Academician I.Habibbeyli	President of ANAS
Academician V.V.Naumkin	President of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
Academician A.B.Kudelin	Scientific adviser of the Institute of World Literature named after M.Gorky of the Russian Academy of Sciences
Academician N.Akhundova	Institute of History named after A.Bakikhanov of ANAS
Academician N.Valikhanli	General Director of the National History Museum of Azerbaijan of ANAS
Academician M.Naghisoylu	Advisor of ANAS
Academician Sh.Mustafayev	Institute of Oriental Studies named after Academician Z.M.Bunyadov of ANAS, head of the Department of History and Economy of Turkey
Professor T.Malikli	National Museum of Azerbaijani Literature named after N.Ganjavi of ANAS
Professor I.F.Popova	Director of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences
Professor T.Jamil	Director of the Institute of Turkology and Central Asian Studies, Babes-Bolyai University, Romania
Professor T.Seyhan	Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
Professor M.E.Kilic	General Director of the Research Center for Islamic History, Art and Culture of the Organization of Islamic Cooperation
Professor M.Khalvashi	Batumi Shota Rustaveli State University, Georgia
Professor E.Guliyev	Head of the Research Center for Turkic Studies of the Azerbaijan State Pedagogical University
Professor M.M.Abdulhamid	Director of the Iraq Institute for Strategic Studies
Professor H.Eren	Turkey
Professor S.Rustamova-Tohidi	Institute of Oriental Studies named after Academician Z.M.Bunyadov of ANAS
Professor M.Kazimov	Baku State University, head of the Department of Middle Eastern Languages and Literature
Professor I.Hamidov	Institute of Literature named after Nizami of ANAS, Head of the Department of Ancient Azerbaijani Literature

EDITORS: H.Aghamoghanov, I.Baghirov, Sh.Shahbazova

EDITORIAL ADDRESS:

Huseyn Javid Avenue 117

Baku, Azerbaijan, AZ1143

Tel: (+994) 0554711366

Official website: es.anas.az

E-mail: sherq.arashdirmalari@mail.ru

Fb.com/Şərq araşdırmaları elmi-nəzəri jurnal

Academia.edu/Şərq araşdırmaları (elmi-nəzəri jurnal)

MÜNDƏRİCAT

ƏDƏBİYYAT

Aysel ƏHMƏDOVA. Yaponiyada türkologiyanın inkişafında qədim uyğur tədqiqatlarının rolu	8
Qumru ŞƏHRİYAR. Qırx Batır haqqında dastan silsiləsində “Kıdırbay və onun nəslı”	24
Aytən TAĞIYEVA. Orxan Pamuk yaradıcılığında siyasi məsələlərin postmodern ifadəsi	35
Nazim MƏNSİMOV. Şəhriyarın farsdilli yaradıcılığına Azərbaycan dilinin təsiri	44
Sevinc HƏZRƏTQULİYEVA. Ərəb ədəbiyyatında “Bənu Hilal” dastanının yaranma tarixi və ideya-məzmun özəllikləri	52
Adilə FƏRGÜZADOVA. Şəhriyarın farsdilli “Divan”ında təkrarın funksional mövqeyi	62
Xeyransa ƏLİYEVA. Curci Zeydanın həyatı və ədəbi irsi	77
Orxan MƏMMƏDOV. Əndəlus şairlərinin yaradıcılığında bədii təsvirlər	86

FƏLSƏFƏ

Giorgiy SVİANADZE. Gürcüstan müsəlman icmasının sosial integrasiyasının hüquqi aspektləri	93
İradə ZƏRQAN. Müasir düşüncədə təbii və süni intellektin vəhdəti problemi	109
Nicat MƏMMƏDOV. Məşrutə inqilabı dövründə Cənubi Azərbaycan poeziyasının milli ideya və fəlsəfi düşüncəyə təsirləri	117
İlhamə MƏMMƏDOVA. Əlinin (ə) “Kəşfül-əsrar”dakı fəlsəfəsinin “Məsnəvi-ye Mənevî”də poetik inikası	129

TARİX, ETNOQRAFIYA VƏ SİYASİ ELMLƏR

Nərgiz QULİYEVA. Azərbaycan xalqının ənənəvi yeməklərinə dair	144
Şeraz MEHMOOD. Mərkəzi Asiya ölkələrində daxili siyasi təhdidlər və onların xarici təzyiqlərlə əlaqəsi	155
Fərəh KƏRİMOVA. “Böyük oyun” və İran. Herat müharibəsi (1838-1841)	169
Məhəmmədli SEYİDOV. İraqda su probleminin Bağdad-Ankara münasibətlərinə təsiri	182

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИТЕРАТУРА

Айсель АХМЕДОВА. Роль древнеуйгурских исследований в развитии тюркологии в Японии.....	8
Кумру ШАХРИЯР. «Кидирбай и его потомки» в эпическом цикле о сороке богатырях ..	24
Айтен ТАГИЕВА. Постмодернистское выражение политических вопросов в творчестве Орхана Памука.....	35
Назим МАНСИМОВ. Влияние азербайджанского языка на персоязычное творчество Шахрияра	44
Севиндж ХАЗРАТГУЛИЕВА. История создания и идейно-содержательные особенности эпоса “Бану Хилал” в арабской литературе	52
Адиля ФАРГЮЗАДОВА. Функциональная роль повтора в персоязычном «Диване» Шахрияра.....	62
Хейранса АЛИЕВА. Жизнь и литературное наследие Джурджи Зейдана	77
Орхан МАМЕДОВ. Художественные образы в творчестве андалусских поэтов	86

ФИЛОСОФИЯ

Георгий СВИАНАДЗЕ. Правовые аспекты социальной интеграции мусульманской общины в Грузии	93
Ирада ЗАРГАН. Проблема единства естественного и искусственного интеллекта в современной мысли	109
Ниджат МАМЕДОВ. Влияние поэзии Южного Азербайджана на национальные идеи и философскую мысль в период Конституционной революции.....	117
Ильхама МАМЕДОВА. Поэтическое отражение философии Али (а) в «Кашф ал-асрар» в «Маснави-йе Манави».....	129

ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Наргиз КУЛИЕВА. О традиционной пище азербайджанского народа	144
Шераз МЕХМУД. Исследования внутренней политической угрозы в странах Центральной Азии и их связь с внешним давлением.....	155
Фарах КЕРИМОВА. «Большая игра» и Иран. Гератская война (1838–1841)	169
Мехаммедали СЕИДОВ. Влияние водного кризиса в Ираке на Багдадско-Анкарские отношения.....	182

CONTENTS

LITERATURE

Aysel AHMADOVA. The Role of Old Uyghur Research in the Development of Turcology in Japan.....	8
Gumru SHAHRIYAR. Kidirbay and His Genealogy in the Epic Cycle of the Forty Heroes.....	24
Aytan TAGHIYEVA. The Postmodern Expression of Political Issues in the Works of Orhan Pamuk....	35
Nazim MANSIMOV. The Influence of the Azerbaijani Language on Shahriyar's Persian-Language Works	44
Sevinj HAZRATGULIYEVA. The History of the Creation of the Epic Banu Hilal in Arabic Literature and Its Conceptual and Content Features	52
Adila FARGUZADOVA. Functional Role of Repetition in Shahriyar's Persian-Language Divan.....	62
Khayransa ALIYEVA. The Life and Literary Legacy of Jurji Zaydan.....	77
Orkhan MAMMADOV. Artistic Imagery in the Works of Andalusian Poets	86

PHILOSOPHY

Giorgi SVIANADZE. Legal Aspects of the Social Integration of the Muslim Community in Georgia.....	93
Irada ZARGAN. The Problem of the Unity of Natural and Artificial Intelligence in Contemporary Thought.....	109
Nijat MAMMADOV. The Influence of South Azerbaijani Poetry on National Ideals and Philosophical Thought during the Constitutional Revolution	117
Ilhama MAMMADOVA. The Poetic Manifestation of 'Alī's ('a) Philosophy in Kashf Al-Asrār in Masnavī-Ye Ma'navī	129

HISTORY, ETHNOGRAPHY AND POLITICAL SCIENCES

Nargiz GULIYEVA. On the Traditional Foods of the Azerbaijani People.....	144
Sheraz MEHMOOD. Domestic Political Risks in the Central Asian Countries and Their Connection with External Pressures.....	155
Farah KARIMOVA. "The Great Game" and Iran: The Herat War (1838–1841).....	169
Mahammadali SEYIDOV. The Impact of the Water Problem in Iraq on Baghdad–Ankara Relations.....	182

ƏDƏBİYYAT

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.8>YAPONİYADA TÜRKOLOGİYANIN İNKİŞAFINDA QƏDİM UYĞUR
TƏDQIQATLARININ ROLU

Aysel ƏHMƏDOVA

*fil.ü.f.d., dos., Azərbaycan Milli Elmlər
Akademiyası Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu
aysel901120@gmail.com**Daxilolma tarixi: 04.05.2025**Düzəliş tarixi: 17.09.2025**Nəşrə təsdiq tarixi: 25.09.2025*

XÜLASƏ

Yaponiyada türkologiyaya həsr olunmuş tədqiqatlar xüsusən son dövrlərdə genişlənmişdir. Bu tədqiqatlarda əsas yeri qədim uyğur tədqiqatları tutur. Bu tədqiqatlar yaponların buddizmə marağı və Yaponiyada qədim uyğur əlyazmalarının saxlanılması ilə başlanmış və sonralar genişlənərək digər qədim uyğur yazılı abidələrini də əhatə etmişdir. Yapon tədqiqatçıları abidələrin məzmunu, dili, tarixi ilə bağlı tədqiqatlar aparmış, bir çox qədim uyğur abidəsini nəşr və tərcümə etmişlər. Bu sahədə tədqiqat aparənlər sırasında Masahiro Şouqaito, Takao Moriyasu, Kogi Kudara, Dai Matsui, Hiroşi Umemura, Yukio Kasai, Koiçi Kitsudo və başqalarının adlarını çəkmək olar.

Yaponiyada əlyazmalarla yanaşı, qədim uyğurlara məxsus divar rəsmləri və yazıları da tədqiq olunmuşdur. Yapon alimlərinin diqqətini cəlb edən məsələlərdən biri də qədim uyğurların tarixi, onların buddizmi qəbul etməsi, qədim uyğur dövlətlərinin buddizmə münasibəti olmuşdur. Onlar qədim uyğur yazısını diqqətlə öyrənmiş və bu yazının müxtəlif növlərini müəyyənləşdirərək, onları dövrləşdirmişlər.

Yapon türkoloqlar qədim uyğurların monqollara təsiri, xüsusən monqol Yuan sülaləsinin dövründə qədim uyğurların geniş fəaliyyəti və monqolların buddizmə keçməsində qədim onların rolunu da araşdırmışlar. Onlar bu nəticəyə gəlmişlər ki, monqol hakimiyyəti dövründə, xüsusən XIII-XIV əsrlərdə qədim uyğurlar dövlətin idarəsində mühüm rol oynamaqla yanaşı, bir çox buddist mətnini də monqol və türk dillərinə tərcümə etmişlər.

T.Moriyasunun Dunhuanda, Şaço adlı ərazinin uyğurlar tərəfindən idarə olunması, Y.Kasainin qədim uyğur dövlətlərində hakimiyyətin qanuniləşdirməsində dinin rolu, M.Şoqaitonun Çin sözlərinin qədim uyğur əlifbası ilə yazılması qaydaları, C.Odanın qədim uyğur abidəsi “Səkkiz yükmək” haqqındakı tədqiqatları diqqəti cəlb edir.

Açar sözlər: əlyazmalar, türkologiya, buddizm, Turfan, Dunhuan, qədim uyğur yazısı

РОЛЬ ДРЕВНЕУЙГУРСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В РАЗВИТИИ ТЮРКОЛОГИИ В ЯПОНИИ

Айсель АХМЕДОВА

*доктор философии по филологии, доцент,
Институт лингвистики имени Насими
Национальной академии наук Азербайджана
aysel901120@gmail.com*

Дата поступления: 04.05.2025

Дата исправления: 17.09.2025

Дата утверждения к публикации: 25.09.2025

АННОТАЦИЯ

В Японии исследования по тюркологии особенно расширились в последнее время. Древнеуйгурские исследования являются существенными среди них. Эти исследования начались с интереса японцев к буддизму и с того факта, что некоторые древнеуйгурские рукописи сохранились в Японии, а затем они расширились и охватили также другие древнеуйгурские письменные памятники. Японские исследователи исследовали содержание, язык, историю памятников, они опубликовали и перевели множество древнеуйгурских памятников. Среди исследователей этой области можно упомянуть Масахиро Сёгайто, Такао Мориясу, Коги Кудару, Дай Мацуи, Хироси Умэмуру, Юкио Касаи, Коити Кицудо и других.

В Японии исследовались не только рукописи, но и настенные росписи и письма. К проблемам, привлекающим внимание японских ученых, относятся также история древних уйгуров, их обращение в буддизм и отношение древнеуйгурских государств к буддизму. Они тщательно изучали древнеуйгурскую письменность, определяли различные типы этой письменности и делили ее на периоды.

Японские тюркологи также исследовали влияние древних уйгуров на монголов, особенно их широкий спектр деятельности во время правления монгольской династии Юань, и их роль в обращении монголов в буддизм. Они пришли к такому выводу, что во время правления монголов, особенно в XIII-XIV веках, помимо того, что они играли важную роль в управлении государством, древние уйгуры также перевели множество буддийских текстов на монгольский и тюркские языки.

Особый интерес вызывают исследования Т.Мориясу о том, что Ша-Чжоу в Дуньхуане находился под властью уйгуров, исследования Ю. Касаи о роли религии в легитимации правления в древнеуйгурских государствах, исследования М.Сёгайто о правилах написания китайских слов в древнеуйгурском письме, исследования Дж.Оды о древнеуйгурском памятнике “Секиз юкмек”.

Ключевые слова: *рукописи, тюркология, буддизм, Турфан, Дуньхуан, древнеуйгурская письменность*

THE ROLE OF OLD UYGHUR RESEARCH IN THE DEVELOPMENT OF TURCOLOGY IN JAPAN

Aysel AHMADOVA

*PhD in Philology, Associate Professor,
Nasimi Institute of Linguistics
Azerbaijan National Academy of Sciences
aysel901120@gmail.com*

Date of submission: 04.05.2025

Date of revision: 17.09.2025

Date of acceptance for publication: 25.09.2025

ABSTRACT

In Japan, research on Turkology has broadened especially in recent times. The Old Uyghur research is essential among this work. This research began with the Japanese interest in Buddhism and with the fact that some Old Uyghur manuscripts are preserved in Japan, and later expanded to include other Old Uyghur written monuments as well. Japanese researchers have explored the content, language, and history of these monuments, and they have published and translated many Old Uyghur texts. Among the researchers in this field, Masahiro Shōgaito, Takao Moriyasu, Kōgi Kudara, Dai Matsui, Hiroshi Umemura, Yukio Kasai, Kōichi Kitsudō, and others can be mentioned.

In Japan, not only manuscripts, but also wall paintings and inscriptions have been investigated. The issues that attract the attention of Japanese scholars also include the history of the Old Uyghurs, their conversion to Buddhism, and the attitude of the Old Uyghur states toward Buddhism. They studied the Old Uyghur script carefully, identified various types of this script, and divided it into periods.

Japanese Turkologists have also explored the influence of the Old Uyghurs on the Mongols, especially their wide range of activities during the reign of the Mongolian Yuan dynasty, and their role in the conversion of the Mongols to Buddhism. They concluded that during Mongol rule, especially in the 13th–14th centuries, the Old Uyghurs not only played an important role in state administration but also translated many Buddhist texts into Mongolian and Turkic languages.

T. Moriyasu's research on the fact that Sha-Chou in Dunhuang was ruled by the Uyghurs, Y. Kasai's research on the role of religion in legitimizing rule in the Old Uyghur states, M. Shōgaito's research on the rules for writing Chinese words in the Old Uyghur script, and J. Oda's research on the Old Uyghur monument *Säkiz Yükmäk* are especially noteworthy.

Keywords: *manuscripts, Turkology, Buddhism, Turfan, Dunhuang, Old Uyghur script*

Giriş

Yapon türkoloqlarının ən çox məşğul olduqları sahələrdən biri qədim uyğur yazılı abidələridir. Bunun da bir neçə səbəbi var:

1) Qədim uyğur abidələrinin bir hissəsinin Kiotoda Ryukoku Universiteti kitabxanasında saxlanması. Turfan və Dunhuan kimi ərazilərdə ekspedisiya aparənlər arasında yaponlar da olmuşdur və onlar tapdıqları əlyazmaları öz ölkələrinə gətirmişlər.

2) Uyğurların yaşadıkları və qədim uyğur abidələrinin tapıldığı ərazinin Yaponiyaya digər türklərin yaşadıkları ərazidən daha yaxın olması;

3) Qədim uyğur abidələrinin əksəriyyətinin buddizm məzmunlu olması. Yaponiyada buddizm erkən orta əsrlər dövründən etibarən geniş yayılmışdır və hələ də əhali arasında mövcudluğunu davam etdirir;

4) Qədim uyğur mətnlərinin çoxunun Çin dilindən tərcümə olunması. Yaponlar arasında Çin dilini bilənlər çoxdur və bu da onların qədim uyğur mətnlərinə daha çox maraq göstərməsinə səbəb olmuşdur.

Qədim uyğur abidələri ilə bağlı bir cəhət də yaponların diqqətini cəlb etmişdir. Belə ki, özləri də buddizmi qəbul etdiklərinə baxmayaraq, yaponlar dini mətnləri öz dillərinə tərcümə etməmiş, Çin dilindəki mətnlərdən istifadə etmişlər. Bu da onları dini mətnlərin öz dillərində versiyalarını hazırlayan xalqlardan: çinlilər, toxarlar, tibetlilər, monqollar, həmçinin qədim uyğurlardan fərqləndirmişdir (Kudara, 2009, s.253).

Beləliklə, Yaponiyada qədim uyğur tədqiqatları ötən əsrdə başlamış və bu gün də davam edir. Bu tədqiqatlar İpək Yolu və qədim uyğurlar, qədim uyğur yazılı abidələrinin dili, qədim uyğur mətnlərin Çin və sanskrit sözləri, qədim uyğurlarda buddizmin yayılması kimi məsələlərdir. Bu sahə ilə məşğul olan yapon tədqiqatçılara Masahiro Şougaito, Takao Moriyasu, Kogi Kudara, Dai Matsui, Hiroşi Umemura, Yukio Kasai, Koichi Kitsudo və b. daxildir.

Türkoloji tədqiqatlar Yaponiyada uzun müddətdir aparılsa da, bunlar türkologiya ilə maraqlananlar istisna olmaqla, digərlərinə çox da məlum deyil. Bunun səbəblərindən biri həmin tədqiqatların yapon dilində olmasıdır (Kudara, 2009, s. 247). Lakin son dövrlərdə bir çox yapon tədqiqatçı əsərlərini ingilis və digər dillərdə çap etdirmiş, yaxud yapon dilində olan tədqiqatlar digər dillərə tərcümə olunmuşdur. Bu da Yaponiyada türk dillərinə, xüsusən qədim uyğur abidələrinə həsr olunmuş tədqiqatların dünyada daha yaxşı tanınmasına səbəb olmuşdur.

1. Yaponiyada saxlanan qədim uyğur əlyazmaları

Qədim uyğur əlyazmaları hazırda müxtəlif dövlətlərin ərazisində saxlanılır: Almaniya, Böyük Britaniya, Fransa, Rusiya, Yaponiya və Çinlə yanaşı, Türkiyədə də bir neçə əlyazma nümunəsi var. Yaponiyada qədim uyğur abidələrinin öyrənilməsinə maraq yaradan bu əsərlər hazırda Kiotoda, Ryukoku Universitetinin kitabxanasında saxlanılır. Bunları Yaponiyaya gətirən Kozui Otani olmuşdur.

1876-1948-ci illərdə yaşamış Kozui Otani Avropada təhsil almış, London Universitetində oxuyanda Aurel Steynlə tanış olmuş və bu onun gələcək səfəri üçün təkan vermişdir (Kudara, 1999, s. 333). K.Otaninin başçılığı ilə ilk yapon ekspedisiyası 1902-1904-cü illərdə həyata keçirilmişdir. Maraqlıdır ki, Londondan yola düşən K.Otani şərqə getmək üçün Londondan sonra məhz Bakıya gəlmiş, daha sonra Səmərqəndə keçmişdir. Sonralar daha 2 səfər də həyata keçirilmişdir (Kudara, 1999, s. 336). K.Otaninin qədim əlyazmalarla maraqlanmasının səbəbi onun buddist rahib olması idi. Onun keçirdiyi səfərlər də məhz abbatı olduğu Nişi Honqanci məbədi hesabına maliyyələşdirilmişdir (Kudara, 1999, s. 337).

II Dünya müharibəsi vaxtı Otaninin şəxsi kolleksiyası dağılmış, həmin kolleksiyaya məxsus əsərlər hazırda Yaponiya, Çin və Koreyada saxlanılır: Ryukoku Universiteti (Kioto), Tokio Milli Muzeyi, Milli Mərkəzi Muzey (Seul), Lu Şun Muzeyi (Çin), Milli Pekin Kitabxanası (Kudara, 1999, s. 338).

Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, K.Otaninin topladığı materialların əksəriyyəti Ryukoku Universitetində saxlanılır. Bu da həmin universitetdə Mərkəzi Asiya tədqiqatlarının başlanmasına təkan vermişdir. Ryukoku Universitetində 10 min qədim uyğur fraqmenti olduğu göstərilir. Bunların təxminən yarısı buddist, qalanlar isə manixey və nestorian mətnləridir (Kudara, 1999, s. 338-339).

K.Otani təhsil aldığı dövrdə Avropada qədim yazılı abidələrə marağı görmüş və buddizmlə məşğul olan bir şəxs olaraq həmin abidələri əldə etmək istəmişdir. Onun məqsədi qədim uyğur abidələrini tədqiq etmək olmasa da, gətirdiyi əlyazmalar içində qədim uyğurlara məxsus əsərlərin də olması Yaponiyada qədim uyğur mətnləri və onların dilinə marağın formalaşmasına səbəb olmuşdur.

2. Qədim uyğur abidələrinin dövləşdirilməsi

Qədim uyğur abidələrinin dövləşdirilməsi məsələsi yapon tədqiqatçıların diqqət mərkəzinə düşür. C.Hamiltonun çap etdirdiyi qədim uyğur abidələrindən danışan Juten Oda bu abidələrin dövləşdirilməsi ilə bağlı yazmışdır: “C.Hamilton tərəfindən çap olunan uyğur əlyazmaları dini əlyazmalardan və məktublar və ailədaxili yazışmalardan ibarətdir ki, bunlar ən azı XI əsrin birinci yarısından əvvəl yazılmışdır” (Oda, 2011, s. 1186). Dai Matsuinin fikrincə, qədim uyğur mətnləri IX-XIV əsrlərə aiddir (Matsui, 2019, s. 151).

Qədim uyğurlardan kağız üzərinə yazılmış mətnlərlə yanaşı, həm də divar yazıları və rəsmləri də qalmışdır. Takao Moriyasunun fikrincə, uyğur buddist divar rəsmlərinin əksəriyyəti X-XII əsrlərə (X əsrin sonu və XIII əsr də daxil olmaqla, əsasən, XI-XII əsrlərə aiddir (Moriyasu, 2000, s. 341).

Qədim uyğur abidələrinin əksəriyyəti buddizmə həsr olunmuşdur. Ona görə də həmin mətnlərin tarixləndirilməsi üçün ilk növbədə qədim uyğurların buddizmi qəbul etdiyi dövrü müəyyənləşdirmək lazımdır. T.Moriyasuya görə, Qərbi uyğur dövlətinin yuxarı sinfi X əsrin ikinci yarısında buddizmə keçmişdir (Moriyasu, 2000, s. 338). C.Odaya görə, bu keçid X əsrdə baş vermişdir: “Bir tərəfdən Kaşğarda İslama keçid başlanmış, digər tərəfdən X əsrdə Tarımda və Turfan hövzəsində olan xaqanlıq manixeylikdən buddizmə keçmişdir” (Oda, 2011, s. 1187).

T.Moriyasunun fikrincə, uyğurlar buddizmi azı IX əsrdən sonra qəbul etmişlər: “Məncə, IX əsrdə heç bir uyğur buddisti yox idi, çünki həmin vaxt onlar ya manixey, ya da şamanist idilər. Hətta X əsrdə də manixeylik qərb uyğurları arasında üstün mövqedə idi” (Moriyasu, 2000, s. 342). “Heç bir uyğur (türk yox!) buddizm nümunəsi X əsrin əvvəllərindən daha köhnə deyil” (Moriyasu, 2000, s. 351). Tədqiqatçı X əsrdən sonra artıq buddizmə tam keçildiyini və manixeyliyin mövcudluğuna son qoyulduğunu da göstərir. T.Moriyasu yazır ki, Kaşğari qonşu uyğur dövlətinin işləri ilə yaxşı tanış olsa da, onun ensiklopedik kitabında uyğur manixeyizminə aid bircə söz belə yoxdur. Lakin buddizm haqqında müəyyən məlumat var. Bu da onu göstərir ki, Qərbi Uyğur dövlətində manixeylik XI əsrin ortalarında zəifləmişdir. Dəyişiklik X əsrdə baş vermişdir. X əsrin ortalarına kimi manixeyliyə dövlət dəstəyi var idi (Moriyasu, 2000, s. 346). Beləliklə, T.Moriyasuya görə, XI əsrin əvvəllərindən sonra heç bir qədim uyğur manixey abidəsi yoxdur (Moriyasu, 2000, s. 351). Yukio Kasai da X əsrin ikinci yarısında və ya XI əsrin əvvəllərində buddizmin manixeyliyə üstün gəldiyini və uyğurların əsas dini olduğunu göstərsə də, onun fikrincə, müəyyən müddət ərzində bu iki din birgə mövcud olmuşdur (Kasai, 2020, s. 73).

Maraqlıdır ki, “Divanü lüğət-it-türk”də qədim uyğurlar haqqında verilən məlumatlarla bağlı T.Moriyasu və Y.Kasai fərqli fikirdədirlər. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, T.Moriyasu Kaşğarının qədim uyğurlarda manixeylik haqqında danışmadığını, yalnız buddizm haqqında məlumat verdiyini göstərir. Y.Kasai isə bu məsələ barədə yazır: “Divanü lüğət it-türk”də qaraxanlıqların Qərbi Uyğur dövləti ilə mübarizəsinə aid ən azı 4 şeir var ki, onlardan da yalnız birində uyğurların buddist olması xatırlanır (Kasai, 2020, s. 85). “Divan”da qədim uyğurlar haqqında məlumatlar arasında buddist dini terminləri nəzərə çarpır: *toyın* “rahib” (DLT, III, 1689), *burxan*, *furxan* “budda”, “büt” (DLT, I, 436, 343), *muyan* “savab” (DLT, III, 172) və s.

Qədim uyğur abidələrinin dövləşdirilməsində əsərlərin hansı dillərdən tərcümə edildiyinə də əsaslanmışlar. K.Kudara bildirir ki, qədim uyğurlar buddizmlə bağlı mətnləri ilk dövrlərdə toxar və soqd dillərindən tərcümə etmişlər (Kudara, 2009, 256). Sanskrit dilindən edilən tərcümələr daha

sonrakı dövrə aiddir, əsasən, ikidilli olmuş, brahmi yazısı ilə yazılmışdır (Kudara, 2009, s.256). Tibet dilindən tərcümələr uyğur buddizminin son mərhələsinə, yəni monqolların Yuan sülaləsinin hakimiyyəti dövrünə aiddir (Kudara, 2009, s.256).

Qədim uyğur abidələrində eyni terminin tərcüməsi kimi müxtəlif sözlərdən istifadə geniş yayılmışdır. K.Kudara bunu tərcümələrin müxtəlif dövrlərə aid olması ilə bağlayır (Kudara, 2009, s. 258).

Müxtəlif dövrlərə aid qədim uyğur abidələrinin üslub və quruluş cəhətdən müqayisəsinə də təsadüf olunur. K.Kudaranın fikrincə, ilk tərcümələr adətən səthi, həddindən artıq uzadılmış və ədəbi məqsəd olmadan edilmişdir (Kudara, 2009, s.257). Maraqlıdır ki, ən məşhur qədim uyğur abidələrindən olan “Altun yaruk”, “Maytrısimit” və “Daşakarmapathaavadanamala” məhz ilk dövrün nümunələrindəndir və tərcüməçinin sərbəst hərəkət etdiyi, şeirlər və hekayələrlə zənginləşdirdiyi, dili də kifayət qədər anlaşıqlı olan (xüsusilə bədii hissələr, şeir və hekayələrdə) bu mətnlərin səthi və ədəbi məqsəd olmadan yazılmış olduğunu qəbul etmək çətindir. Uzatmalar məsələsində tədqiqatçı haqlı olsa da, bunu həmin əsərlərin uyğurlar arasında buddizmin yayılması üçün ilk addımlar olması və bu cəhətdən tərcüməçilərin geniş izahlar verməyə ehtiyac duyması ilə əlaqələndirmək olar. Müəllif XIII əsrin ikinci yarısından qədim uyğurlarda tərcümə işinin daha geniş yayıldığını, bu tərcümələrdə yeni terminlərin meydana çıxdığı və tərcümənin daha səlis olduğunu göstərir, ancaq bir məsələni də əlavə edir: “Bəzən bu səlis tərcümələrin hisslərdən məhrum və çox da maraqlı olmadığını görürük” (Kudara, 2009, s.258).

XIV əsrin ikinci yarısından etibarən qədim uyğurlarda, xüsusən də Koço uyğurlarında buddizm məzmunlu əsərlərə, demək olar ki, rast gəlinməsə də, Qansuda “Altun yaruk”un 1687-ci ilə aid bir əlyazma nüsxəsi tapılmışdır. Bu fakta əsaslanan K.Kudara uyğurların az hissəsinin İslamı qəbul etmədiyini və şərq bölgələrində buddizmə inanmağa davam etdiklərini ehtimal edir (Kudara, 2009, s.261).

Qədim uyğur mətnlərinin yazıldığı dövrü müəyyənləşdirməyə çalışan tədqiqatçılar onların tapıldığı yerlərə də diqqət yetirmişlər. Dunhuan mağarasından danışan C.Oda yazır: “Bu mağara XI əsrin birinci yarısında bağlanmış və XX əsrin başlanğıcına kimi bağlı qalmışdır” (Oda, 2011, s. 1185). Onun fikrincə, buradan tapılan abidələr ən azı XI əsrin birinci yarısından əvvəl yazılmışdır (Oda, 2011, s. 1186).

3. Qədim uyğur yazısının tədqiqi

Qədim uyğur yazısı soqd əlifbası əsasında meydana çıxsada, uzun müddət bu yazıdan istifadə edən qədim uyğurlar yazının müxtəlif növlərini əmələ gətirmişlər. Müxtəlif əsrlərdə və müxtəlif üsullarla meydana çıxmış qədim uyğur abidələrində fərqli yazı sistemləri (qədim uyğur, manixey, brahmi və s.) ilə yanaşı, eyni yazının bir-birindən fərqlənən növlərinə də rast gəlinir.

Yapon tədqiqatçıların ən mühüm xidmətlərindən biri qədim uyğur yazısının növlərini və dövrlərini müəyyənləşdirmək olmuşdur. Bu işlə xüsusən T.Moriyasu məşğul olmuşdur. 1985-ci ildə T.Moriyasu uyğur yazısını formasına görə 4 qrupa (dərəcəyə) bölmüşdür: kvadrat (düzbucaqlı) (*kaisho*), yarı-kvadrat (*han-kaisho*), yarı-kursiv (*han-sōsho*), kursiv (*sōsho*). O, yazının formasına görə, uyğur əlyazmalarını isə iki böyük qrupa bölür: daha köhnə qrup – yarı-kvadrat yazı (təxminən, X-XI əsrlər) və yeni qrup – kursiv yazı (təxminən, XIII-XIV əsrlər) (Moriyasu, 2000, s. 345). Müəllif göstərir ki, “Uyğur buddizminin ilk qızıl dövründə təxmini, XI əsrin birinci yarısında” bütün əlyazmalar və divar yazıları kvadrat və ya yarı-kvadrat yazı ilə yazılmışdır. (Moriyasu, 2000, s. 352).

Kvadrat yazı çap üslubu hesab olunur. Kvadrat yazı və ya kitab yazısı professional xəttatlar tərəfindən yazılıb, IX-X əsrlərdən başlayaraq monqol dövrünə qədər istifadə olunmuşdur. Kursiv yazı ilə yazılmış, yazılma tarixi verilmiş və ya müəyyənləşdirilə bilən bütün uyğur əlyazmaları monqol dövrünə aiddir. Əksinə, yarı-kvadrat yazılı əlyazmalar təxminən X əsrdən etibarən tapıla bilər, məsələn, Dunhuanın gizli mağarasından tapılan yazılar və Turfanda dirək üstündəki 2 yazı. Yarı-kursiv yazı keçid mərhələsidir (Moriyasu, Zieme, 199, s. 74).

T.Moriyasu uyğur buddizminin ilk qızıl dövrünü XI əsrin birinci yarısı kimi müəyyənləşdirir və bu dövrdə bütün əlyazmalar və divar yazılarının kvadrat və ya yarı-kvadrat yazı ilə yazıldığını göstərir (Moriyasu, 2000, s. 352).

K.Kudara uyğur yazısını kvadrat, blok və kursiv (əlyazma) tiplərə bölmüşdür. Onun fikrincə, kvadrat yazı tipi nüsxə çıxarmaq üçün işləndirdi (Kudara, 2009, s. 257). K.Kudaranın bölgüsü T.Moriyasunun bölgüsünə olduqca yaxındır.

4. Qədim uyğurların buddizmi qəbul etməsi ilə bağlı tədqiqlər

Yapon tədqiqatçıları qədim uyğur abidələri ilə yanaşı, qədim uyğurların tarixi və onların buddizmi qəbul etməsi ilə bağlı da məlumatlar vermişlər.

Kogi Kudara bildirir ki, mübahisəli də olsa, VI əsrə aid bir Çin qaynağına görə, Şimali Qi dövləti buddizmə aid “Mahāparinirvāna-sūtra” türk dilinə tərcümə edib, türklərə göndərmişdir və bu türklərin buddizmlə ilk tanışlığıdır (Kudara, 2009, s.249).

K.Kudara qədim uyğurların buddizmə keçməsinin səbəbini onların yaşadıkları ərazidə buddizmin geniş yayılması ilə izah edir. Onun fikrincə, həmin dövrdə bölgədə “mədəniləşmiş” olmaq buddizmi qəbul etmək deməkdi və uyğurlar bu bölgədə yaxşı yer tutmaq üçün dövlət səviyyəsində buddizmi qəbul etməli idilər. O, bu hadisədə İpək Yolunun təsirini xüsusi qeyd edir (Kudara, 2009, s. 250-253).

Y.Kasainin qədim uyğur hökmdarlarının öz hakimiyyətlərini qanuniləşdirmək üçün istifadə etdikləri yollar barədə tədqiqatı da çox əhəmiyyətlidir. Müəllifin fikrincə, bu yollardan biri hökmdarın özünə ad seçməsidir: “Uyğur hökmdarlarının adları onların qanuniləşdirmə strategiyaları üçün əsasdır, çünki onlar hökmdarların özlərini rəsmi olaraq necə təmsil etməklə bağlı niyyətlərini əks etdirir” (Kasai, 2020, s. 61). O qeyd edir ki, Şərqi Uyğur xaqanlığı dövründə qanuniləşdirmə ənənəvi formada, yəni Göytürk dövlətindəki qayda üzrə gedirdi (Kasai, 2020, s. 61). Y.Kasai Şərqi Uyğur xaqanlığı deyəndə Orxon hövzəsində Göytürk dövlətindən sonra mövcud olan Uyğur xaqanlığını nəzərdə tutur (Kasai, 2020, s. 62).

Şərqi Uyğur xaqanlığının üçüncü hökmdarı (Bögü xan) manixeyliyi əsas din kimi qəbul etmişdi. Y.Kasainin fikrincə, burada məqsəd öz dövlətini digərlərindən fərqləndirən və hakimiyyətini qanuniləşdirən bir dinə ehtiyac idi. Onun ətrafdakı digər rəqib dövlətlərdəkindən fərqli (Tibet buddizmi, Çin daosizmi, xəzərlərin iudaizmi) və öz imperiyasını təmsil edən bir dünya dininə ehtiyacı vardı (Kasai, 2020, s. 65). Fikrimizcə, özünü başqalarından fərqləndirmək üçün tanrıçılığı dəyişmək inandırıcı deyil. Göy tanrı inancı da onu başqa dövlətlərdən fərqləndirməyə davam edə bilərdi, necə ki Göytürk dövlətləri həmin inancla mövcud olmuşdular və qədim uyğur dövlətlərindən fərqli olaraq daha müstəqil daxili və xarici siyasət yetirmişdilər.

Orxon Uyğur xaqanlığına son qoyulandan sonra uyğurlar müxtəlif ərazilərə köç etmiş və burada öz dövlətlərini yaratmışlar. Bu dövlətlərdən biri Turfan hövzəsində yaranmış Qərbi Uyğur dövlətidir. Y.Kasainin fikrincə, Koço Uyğur dövlətinin ilk dövrlərində də, Orxon Uyğur dövlətinin sonrakı dövrlərində olduğu kimi, manixeylik əsas olmuşdur. Onun fikrincə, onların da öz hakimiyyətlərini qanuniləşdirmək üçün manixeyliyi himayə etməyə ehtiyacları vardı (Kasai, 2020, s. 71). Tədqiqatçı dövlətin idarə olunması və hakimiyyətin qəbul etdirilməsi üçün dini icmaların dəstəyini qazanmaq ehtiyacının bir səbəbi kimi də qərb uyğurlarının başçısı Puqu Junun Yağlakar qəbiləsindən olmamasını göstərir (Kasai, 2020, s. 73). Orxon Uyğur xaqanlığın varisi kimi qəbul olunmaq üçün onların hakim sülaləsindən olmaq mühüm idi. Koço Uyğur dövlətinin hökmdarları da bu statusa malik olmadıqlarından hakimiyyətlərini müxtəlif dinləri himayə etməklə qanuniləşdirmək istəmişlər.

Qədim uyğurların buddizmi kimdən qəbul etməsi ilə bağlı da müxtəlif fikirlər var. Türkoloqların əksəriyyəti qədim uyğurların buddizmi soqdlardan öyrəndiyini irəli sürmüşlər. A. fon Qaben, S.Klyaxstornı, L.Bazin, E.Triyarski, J.P.Laut. Lakin T.Moriyasu və Y.Kasainin fikrincə, uyğurlara buddizmi öyrədənlər soqdlar yox, toxarlar və çinlilər olmuşlar (Moriyasu, 2000, s. 341; Kasai, 2020, s. 76). Qədim uyğurların buddizmi soqdların təsiri ilə qəbul etməsi fikri qədim türklərin soqdlarla yaxın əlaqədə olması və soqd əlifbası əsasında öz yazılarını yaratmaları və bu yazıdan ən

çox buddizm məzmunlu abidələrdə istifadə etmələri (manixey abidələri, əsasən, manixey yazısı ilə yayılmışdı) faktına əsaslanır. Toxar və çinlilərin təsirini qəbul edənlər isə, çox ehtimal ki, ilk dövrlərdə buddizm məzmunlu qədim uyğur abidələrinin əksəriyyətinin toxar və Çin dillərindən tərcümə olunmasını əsas götürmüşlər.

Artıq X əsrin ikinci yarısında Çin buddizminin uyğur hökmdarları üzərində güclü təsiri olmuşdur (Kasai, 2020, s. 77). Bunu həmin dövrdə Çin dilindən tərcümə olunmuş əsərlərin sayının artması da təsdiqləyir.

5. Qədim uyğur abidələrindəki dini terminlərin öyrənilməsi

Yapon alimləri qədim uyğur abidələrindəki buddizm terminlərinin mənşəyi məsələsinə də toxunmuş və bu terminlərin toxar dili vasitəsilə sanskritcədən keçdiyi qənaətinə gəlmişlər. Onlar burada sözlərin yazılış tərzinə əsaslanmış və bunu “uyğur-toxar qaydaları” adlandırmışlar (Shōgaito, 1991, s. 29). Bu qaydalara görə, sanskrit dilində *a* ilə qurtaran sözlərdə qədim uyğur dilində son sait ya *i*-yə çevrilir (canlıları bildirən sözlərdə), ya da düşür (cansızları bildirən sözlərdə) (Shōgaito, 1991, s. 32). Sanskrit-uyğur-toxar formalarındakı dəyişikliklər:

1. *a – i – e/ä, ā/a*;
2. *ā – a, i*;
3. *a/ā – # – #* (cansızlarda);
4. *in – i – i/ī*;
5. *jit – çi – ji/cī* (Shōgaito, 1991, s. 29).

6. Qədim uyğurların digər xalqlara təsirinin tədqiqi

Yaponiyada yalnız uyğurlar yox, digər xalqlar arasında da buddizm yayılması və buddizmə həsr olunmuş yazılı abidələrin meydana çıxması məsələləri araşdırılmışdır. Monqollar arasında buddizmin yayılması diqqəti cəlb edir. M.Şoqaito bildirir ki, monqollar arasında buddizmin yayılmasında uyğurlar mühüm rol oynamışlar. 1343-cü ildə Pekin şəhərindən kənarda tikilmiş “Yu yong guan” daş kitabəsində dharanilər və kitabənin tikilmə tarixi 6 növ yazı yazılmışdır. Burada Hpags-pa yazısı ilə monqolca, uyğur yazısı ilə isə uyğurca mətn var (Shōgaito, 1991, s. 27). Monqolların uyğur yazısını qəbul etdiyini və uzun müddət bu yazıdan istifadə etdiklərini də qeyd etmək lazımdır.

Hələ monqol dilində buddist mətnləri meydana çıxmamışdan, monqollar tərəfindən keçirilən mədəni mərasimlərdə qədim uyğur mətnlərindən istifadə olunurdu (Kasai, 2020, s. 87).

Yuan sülaləsi dövründə, yəni monqolların Çində hökmran olduğu vaxtlarda buddist uyğurlar dövlət işlərində çalışmış və bir çox buddist mətnin tərcümə və nəşri sahəsində fəaliyyət göstərmişlər. Onlar bu zaman taxta qəliblərlə çap üsulundan istifadə etmişlər (Kudara, 2009, s.251). Uyğurlarda buddizmin XIV əsrin ortalarına, yəni Yuan sülaləsinin süqutuna qədər davam etməsi də diqqət çəkir (Kudara, 2009, s.251).

Monqolların buddizmi qəbul etməsinə uyğurların təsir etdiyini göstərən faktlardan biri də onların istifadə etdikləri buddist terminlərin qədim uyğurlar vasitəsilə alınmalıdır. M.Şoqaito da göstərdiyi daş kitabədə də monqol və uyğur mətnləri arasında çoxlu oxşar buddizm termini olduğunu müəyyənləşdirmişdir: “Buddist monqol terminlərinin bəziləri əsl uyğur (türk) sözlərinə gedib çıxsada, digərlərinin çoxu uyğur dili vasitəsilə digər dillərdən gəlmişdir və onların böyük əksəriyyəti sanskrit dilindəndir” (Shōgaito, 1991, s. 29).

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu xüsusiyyət, əsasən, monqolların buddizm qəbul etdiyi ilk dövrlərə aiddir. M.Şoqaito bunun Yuan sülaləsi dövründə baş verdiyini göstərir və onu monqolların Tibet vasitəsilə lamaizmlə tanışlıq dövründən fərqləndirir (XVI-XVIII əsrlər) (Shōgaito, 1991, s. 29). O, “Pancaraksa” və “Suvarnaprabhasa”nın kolofonlarına əsaslanaraq bu nəticəyə gəlir ki, bu əsərlər monqol dilinə Tibet dilindən tərcümə olunsada, onun uyğur variantına da müraciət olunmuşdur (Shōgaito, 1991, s. 30).

M.Şoqaitonun fikrincə, bu proses uzun müddət davam etmişdir: “Hətta XVI əsrdə Tibet vasitəsilə lamaizmlə tanış olduqdan sonra da çoxlu buddist termin XIV əsrin əvvəllərində uyğurlardan

alınmış formada saxlanmışdır. ... Lakin çox sayda Tibet buddist mətnləri monqol dilinə tərcümə olunmağa başladıqca, bu sabit formalar Tibet dilindən alınmış və ya tərcümə olunmuşlarla əvəzləndi” (Shōgaito, 1991, s. 34). Monqol mətnlərində özünü göstərən dini terminlərdən biri olan *təhri* > *tehri* məhz qədim uyğurlardan alınmışdır (Shōgaito, 1991, s. 34). Bundan əlavə, *sarığ*, *tag*, *adək*, *erdem* “ləyaqət” < *ärdäm* (uyğur), *ädräm*; *erklig* < *ärk*+*-lig*; *kkir* sözləri də monqol mətnlərində işlənmiş türk sözləridir (Shōgaito, 1991, s. 38). M.Şoqaito bunu burada türk sözlərinin işləməsinə iki səbəblə bağlayır: “Birincisi, monqol dilindəki türk (uyğur) alınmalarını uyğur dilindən tərcümə olunmuş və ya tərcüməçinin ana dili türk dili olan mətnlərdəki əcnəbi formalardan fərqləndirmək asan deyil” (Shōgaito, 1991, s. 38). Buradan belə nəticəyə gəlmək olur ki, nəinki buddist dini mətnlərinin monqol dilinə tərcüməsində qədim uyğur abidələrindən istifadə olunmuş, bu mətnlərin bəzilərinin tərcüməçiləri də elə qədim uyğurlar olmuşlar. Bunu həm də monqol dövlətlərinin idarəçiliyində türklərin mühüm rolu olması ilə əlaqələndirmək mümkündür.

Monqol mətnlərində qədim uyğurlardan alınmış bəzi sözlər fonetik dəyişikliyə uğramışdır. M.Şoqaitoya görə, bu dəyişikliklərin bəziləri yalnız monqol mətnlərinə aid olmamış, qədim uyğurlarda da baş vermişdir: “Uyğur dilindən alınmış bəzi monqol formaları uyğur qarşılıqları ilə paralel dəyişikliklərə uğramışdır. Bu hadisə, əlbəttə ki, eyni mühitdə yaşayan uyğur və monqol rahiblərinin fəaliyyətləri ilə bağlıdır və yuxarıda qeyd olunmuş samit dəyişmələri Yuan sülaləsi dövründə yazılmış uyğur mətnləri üçün səciyyəvidir” (Shōgaito, 1991, s. 42). Yəni dəyişikliklərin bəzilərinin səbəbi də elə qədim türk dilində baş verən hadisələr olmuşdur.

M.Şoqaito bir məsələni də xatırladır: “Digər tərəfdən, uyğur mətnlərinin böyük hissəsi itmişdir və bizim bu gün gördüyümüz mətnlər say və miqdar cəhətdən çox da böyük deyil” (Shōgaito, 1991, s. 44). Onun fikrincə, monqol mətnlərini öyrənməklə dövrümüzə çatmamış buddist uyğur mətnlərini bərpa etmək olar (Shōgaito, 1991, s. 45). M.Şoqaitonun fikrincə, bəzi sözlərin qədim uyğur mətnlərində mövcud olan formaları da monqolların qəbul etdikləri sözlər vasitəsilə bərpa oluna bilər (Shōgaito, 1991, s. 44).

7. Qədim uyğur toponimləri ilə bağlı tədqiqlər

Dai Matsui qədim uyğur mətnlərinə, əsasən, qədim uyğurların yaşadıkları ərazidəki yer adlarını müəyyənləşdirmişdir. Burada həmin toponimlər Çin dilindəki qarşılıqları və müasir dövrdəki toponimlərlə müqayisə edilmişdir (Matsui, 2019, s. 151). Müəllif qədim manixey uyğur mətnlərindən birinə əsaslanaraq bildirir ki, Qərbi Uyğur dövləti, yaxud Koço Uyğur dövləti də adlandırılan və IX əsrin ikinci yarısından etibarən Turfan hövzəsində hökmran olmuş dövlətin 22 şəhəri olmuşdur (Matsui, 2019, s. 149).

D.Matsui qədim uyğur mətnlərində aşağıdakı toponimləri müəyyənləşdirmişdir: Koço, Kara-koço (Kara-Koja), Turpan, Lükçüng/Lukçun, Yar/Yar-xoto, Toqsın/Toqsun, Çıqtın/Çıqtim, Halayuq, Tiyok/-Toyok (Matsui, 2019, s. 151). Onun fikrincə, *Nicüng/Nişüng/Lişüng* yer adı qədim uyğur buddizminin mərkəzlərindən olan Bəzəklik mağarasını ifadə etmişdir, çünki həmin mağaradan tapılan divar rəsmlərində bu toponimə rast gəlinir (Matsui, 2019, s.159-160). D.Matsui göstərir ki, bu adların bir qismi Çin dilindən alınmış və qədim uyğurların dilinə uyğunlaşdırılmışdır (Matsui, 2019, s. 170). Bir qismi isə uyğurlar tərəfindən bölgəyə gətirilmişdir: “Bəlkə də haqqında danışılan sözlər uyğurların IX əsrin ortalarında qərbə köçündən əvvəl Monqolustandan gəlmişdi” (Matsui, 2019, s. 168).

D.Matsui yer adlarının qədim uyğur abidələrində işlənmiş formalarını qarşılaşdırmış, onların hansının daha qədim, hansının bir qədər sonrakı dövrə aid olduğunu müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Məsələn, müəllif sino-uyğur formasındakı adların daha sonrakı dövrə aid olduğu fikrindədir (Matsui, 2019, s.168, 170).

8. Sino-uyğur söz formaları

Qədim uyğur mətnlərində Çin sözləri və ifadələri uyğurcaya tərcümə edilərək və edilmədən işlənir. Çin sözlərinin qədim uyğur əlifbası ilə yazılmasının özünəməxsus qaydaları var. Bu qaydalar “sino-uyğur” termini ilə ifadə olunur.

Belə formalar qədim uyğur abidələrində yalnız alınma sözlər kimi işlənmiş, həm də ikidilli uyğur-Çin mətnləri var. Berlin və Ryukokuda saxlanan belə mətnlərin kursiv yazı ilə yazılmasına əsaslanan T.Moriyasu və P.Zieme onları monqol hökmranlığı dövrünə, yəni XIII-XIV əsrlərə aid etmişlər (Moriyasu, Zieme, 1999, s. 73). Çin-uyğur ikidilli mətnlərində uyğur hərfləri də Çin işarələri kimi yuxarıdan aşağı yazılmışdır (Moriyasu, Zieme, 1999, s. 75).

M.Şoqaito “Mancuşri-nama-samgiti”nin Çin dilində qədim uyğur əlifbası ilə yazılmış variantından qalan 2 fraqmenti nəzərdən keçirmişdir. O, əsərin Çin dilinə Yuan sülaləsi dövründə tərcümə olunmasına əsaslanaraq, bu mətnin uyğur əlifbası ilə yazılmış variantının da bu dövrdən əvvələ aid ola bilməyəcəyini müəyyənləşdirir. Lakin həm “Mancuşri-nama-samgiti”nin, həm də uyğur əlifbası ilə yazılmış digər Çin mətnlərinin fonoloji quruluşu Yuan dövründəki Çin dilində yox, son Tanq və ya Beş sülalə dövrünün şimal-qərb dialektinə bənzəyir (Shōgaito, 2012, s. 375). Bu da M.Şoqaitonu uyğur rahiblərinin Çin mətnlərini dövrün ədəbi dilindən fərqli şəkildə yazıya köçürdükləri qənaətinə gətirib çıxarır. Tədqiqatçı bu sistemi IUPC – Inherited Uighur Pronunciation of Chinese (Çin dilinin ənənəvi uyğur tələffüzü) adlandırır (Shōgaito, 2012, s. 375). Başqa sözlə, qədim uyğurlarda Çin mətnlərini transkripsiya etmək və yazıya köçürmək üçün əvvəlki dövrlərdən etibarən xüsusi sistem olmuş və bu sistem irsən sonrakı dövrlərə də keçmişdir.

M.Şoqaito bu fraqmentlər əsasında IUPC adlandırdığı sistemi də təsvir edir. Məsələn, bu sistemdə /s/ ş və /z/ j səslərinin hər ikisi s və ya s' kimi, /i/ və /e/ isə eyni bir y hərfi ilə yazılmışdır. O, 2 ehtimal üzərində durur. Birincisi, bu səslərin elə bir cür də oxunmuş olmasıdır. Burada ikinci bir ehtimal da var: “Lakin başqa bir ehtimal da mümkündür, daha dəqiq desək, bu işarələri yazanlar IUPC-dəki bu xırda fərqləri başa düşmüş, lakin oxşar səsləri ifadə etmək üçün bu hərflərdən istifadə etmişlər” (Shōgaito, 2012, s. 380). Əslində, qədim uyğur dilində də bu səslər bir-birindən fərqlənmiş, lakin yazıda adətən eyni hərflə qeyd olunmuşdur. Başqa sözlə, bunu yalnız qədim uyğurların Çin dilindəki mətnləri yazmasına yox, məhz qədim uyğur yazısının özünə aid etmək lazımdır.

9. Qədim uyğurların digər türk xalqları ilə əlaqəsi

Yapon alimləri buddist uyğurların qonşuluqda yaşayan digər türk xalqları ilə əlaqəsi məsələsinə də toxunmuşlar. Bu tədqiqatlarda bəzi mübahisəli məsələlərə də rast gəlinir. Məsələn, K.Kudara yazır ki, bu ərazidəki yerli xalqlar XII əsrdən sonra İslama keçəndə məbədləri dağıtmış və dini mətnləri cırıb atmışlar (Kudara, 1999, s. 339). Düzdür, müsəlman türklər buddist uyğurlarla yaxşı münasibətdə olmamışlar. Bunu M.Kaşğarinin yazdıqları da təsdiqləyir. “Divanü lüğət-it-türk”də bir şeir müsəlman türklərin uyğurlara hücumunu təsvir edir və müsəlman və buddist türklər arasındakı münasibəti əks etdirir. M.Kaşğarinin verdiyi izahdan görünür ki, müsəlman türklər kafir ölkəsinə daxil olanda birinci növbədə onların məbədlərini dağıdırdılar (DLT, I, s. 344). Lakin Şərqi Türkistanda yaşayan türklər İslamı XII əsrdən sonra yox, həmin əsrdən əvvəl qəbul etmişlər. Əks halda XI əsrdə “Divanü lüğət it-türk”, “Qutadğu bilig” kimi əsərlərin yaranmazdı. Bu haqda Cuten Odanın fikri daha həqiqətə uyğundur: “Bir tərəfdən Kaşğarda İslama keçid başlandı, digər tərəfdən X əsrdə Tarımda və Turfan hövzəsində olan xaqanlıq manixeylikdən buddizmə keçmişdir” (Oda, 2011, s. 1187). Yəni Şərqi Türkistanda İslamın və buddizmin qəbul olunması yaxın dövrdə, bəlkə də, paralel olaraq baş vermişdir.

Dini fərqlər yaxın ərazidə yaşayan müsəlman və buddist türklərin birləşməsinə mane olsa da, bu heç də onların bir-biri ilə həmişə düşmən münasibətdə olması demək deyildi. İpək Yolu üzərində yaşayan bu xalqların həyatında ticarət xüsusi yola malik idi və bu da onların müəyyən iqtisadi əlaqələr yaratmasına təkan verirdi: “...sabit maliyyə bazası yaratmaq üçün qonşu ölkələrlə ticarət ən vacib məsələ olduğundan, dini fərqlər yalnız ikinci dərəcəli idi” (Kasai, 2020, s. 90). Lakin qonşuluqdakı Qaraxanlı dövlətinin dininin İslam dini olması qərb uyğurlarının buddizmi vurğulamasının qarşısını almışdır (Kasai, 2020, s. 87). Yəqin ki, onlar qaraxanlılarla ticarət əlaqəsini pozmamalı üçün aralarındakı fərqlərin kəskinliyini azaltmağa çalışmışlar.

C.Odanın fikrincə, qədim uyğurlar və qaraxanlılar etnik cəhətdən bir-birinə çox yaxındır: “Qaraxanlı şahzadələri, yəqin ki, Uyğur xaqanlığının nəslindən idilər” (Oda, 2011, s. 1186). O, qədim

uyğurların dilini göytürklərin dili ilə də əlaqələndirir: “Çox ehtimal ki, uyğurların istifadə etdiyi türk dili qərb türklərinin və ya türkütlərin qədim ərazisinə yayılmışdır” (Oda, 2011, s.1187). C.Oda qədim türk dillərinə Orxon türkcəsi, uyğur türkcəsi və Qaraxanlı türkcəsini aid edir (Oda, 2011, s. 1185).

10. Qədim uyğur şeiri haqqında məlumatlar

Qədim uyğur abidələri yalnız nəsr əsərlərindən ibarət deyil, onlar arasında xeyli sayda şeirə də rast gəlinir. Yaponiyada aparılmış tədqiqatlarda qədim uyğur şeirləri ilə bağlı da müəyyən məlumatlar var. K.Kudara qədim türk şeirinin 4 misralı olduğunu və alliterasiya əsasında qurulduğunu göstərmişdir (Kudara, 2009, s.257). Nəsr əsərləri kimi, bəzi şeirlər də tərcümədir. Eyni şeirin iki müxtəlif şəxs tərəfindən tərcümə edilməsi halları da müşahidə olunur (Kudara, 2009, s. 259). Bəzi əsərlərin həm nəsr, həm də şeirlə edilmiş tərcümələrinə də təsadüf olunur: “Guan wuliangshou jing” və “Buddhāvataṃsaka-sūtra” (Kudara, 2009, s.259). Qədim uyğur şeirlərinin bir hissəsi budda və bodhisattvalara müraciətlər və dualar şəklindədir (Kudara, 2009, s. 260). K.Kudara qədim uyğur şeirlərinin ictimai əhəmiyyətini də vurğulamışdır: “Bu şeirlər çətin həyat şəraitinə məruz qalmış insanların hisslərini ifadə edir və sosioloji cəhətdən də olduqca maraqlı xüsusiyyətlərə malikdir” (Kudara, 2009, s.260).

11. Qədim uyğur dövlətlərində buddizmin mövqeyi

Qədim uyğurlar Orxon vadisində və Şərqi Türkistanda müxtəlif dövlətlər qurmuşlar. Bu dövlətlərin başçılarından buddizmə münasibəti və buddist dini icma və rahibləri müdafiə etməsi Yaponiyada aparılan tədqiqatlarda toxunulan məsələlər arasındadır.

Şərqi Uyğur xaqanlığının, yaxud Orxon Uyğur xaqanlığının süqutundan sonra (840-cı ildə) uyğurların əksəriyyəti Tyanşanın şərq hissəsinə köçmüş və orada Koço Uyğur dövləti də adlandırılan Qərbi Uyğur dövlətini yaratmışlar (IX əsrin II yarısından XIII əsrə qədər). Qərbi Uyğur dövləti uzun müddət mövcud olmuşdur: “Bu dövlət hətta Çingiz xanın güclənməsindən sonra da mövcudluğunu davam etdirmiş, uyğur hökmdarı könüllü olaraq Çingiz xana tabe olmuşdur” (Kasai, 2020, s. 69). T.Moriyasunun fikrincə, uyğurların Tyanşan regionunda möhkəmlənməsi bu tarixdən əvvələ aiddir. Onu fikrincə, Tanq sülaləsinin hakimiyyətinin zəifləməsindən sonra Mərkəzi Asiyanın şərq hissəsində (Çin Türkiistanı) 2 dövlət hökm sürməyə başladı: biri uyğurların, digəri isə tibetlilərin dövlətidir. Uyğurlar 790-cı ildə Tyanşan regionunu, tibetlilər isə Tarım hövzəsinin cənub hissəsini tutmuşlar (Moriyasu, 2000, s. 337). T.Moriyasu bu dövlətin 4 böyük şəhərinin adını çəkir: Kao-chang/Koço/Hsi-chou, Pei-ting/Beşbalıq, Ark/Karasar və Kuça. Qərb uyğurlarına Koço uyğurları, His-chou uyğurları, Kuça uyğurları və Arslan uyğurları da demişlər. Bu dövlətdə onlar çinlilər, toxarlar və soqdlar kimi müxtəlif xalqlar üzərində hakim olmuşlar (Moriyasu, 2000, s. 338).

Uyğurların bir qrupu isə cənubda Ganzhou/Kanchou (甘州) – Qansu vahəsində məskunlaşmışdır. Qansu Uyğur dövləti IX əsrin ortalarından – 1028-ci ilə qədər) mövcud olmuşdur (Kasai, 2020, s. 69). Başqa sözlə, bu dövlətin hökmranlığı Koço Uyğur dövlətindən daha az olmuşdur. T.Moriyasunun fikrincə, Şərqi Dunhuanda yerləşən bu dövlətin əhalisinin əksəriyyətini uyğurlar və çinlilər təşkil edirdi (Moriyasu, 2000, s. 338).

Y.Kasai bildirir ki, Qansu Uyğur dövləti haqqında məlumat da azdır. O, təxminən 890-cı ildə yaranmış ola bilər. 898-899-cu illərdə Tanq xanədanı onları rəsmi olaraq tanımışdır. Bu dövlətin hökmdarları özlərinin Orxon Uyğur xaqanlarının mənsub olduğu Yağlakar qəbiləsindən olduğunu iddia edirdilər: “Görünür, Ganzhou Uyğur dövləti Şərqi Uyğur xaqanlığının davamçısı mövqeyini vurğulamağa çalışmışdır” (Kasai, 2020, s. 69).

Uyğur dövlətlərində dini icmalar mühüm yer tutmuşdur. Uyğur hökmdarları dini icmaların idarə edilməsində fəal rol oynamışlar (Kasai, 2020, s. 73). Bu dini icmalar arasında həm manixey, həm də buddist icmaları olsa da, X əsrin ikinci yarısında və ya XI əsrin əvvəllərində manixeyliyin nüfuzunun azalması nəticəsində buddizm üstünlük qazanmışdır. Y.Kasai uyğur hökmdarının manixey monastırının sökülüb, yerində buddist monastırının tikilməsi barədə 983-cü ilə aid fərmanını xatırladır (Kasai, 2020, s. 74). Buna baxmayaraq, manixeyliyə dəstək birdən-birə dayandırılmamışdır.

Başqa bir mətndən uyğur hökmdarlarının hər iki dini icmaya maddi yardım etdiyi anlaşılır. Lakin manixey rahiblərinə edilən yardımın “xeyirxahlıq”, buddist rahiblərinə edilən yardımın isə “hökmdarın xeyirxahlığı” kimi təsvir edilməsi göstərir ki, uyğur hökmdarları buddizmə üstünlük vermişlər. (Kasai, 2020, s. 75). Y.Kasai haqlı olaraq göstərir ki, uyğur hökmdarlarının bu iki din arasında tənəsübü saxlamağa çalışması yalnız onların dini meyilləri ilə yox, həm də siyasi mühakimələri ilə bağlıdır (Kasai, 2020, s. 76).

T.Moriyasunun fikrincə, qədim uyğurlar arasında buddizmin yayılmasına təkan verən amillərdən biri toxar və Çin buddistlərinin uyğur idarəçi sinfinə daxil olması idi. O, qədim uyğurların buddizmi qəbul etdikləri ilk illərdə onlarda manixey inanclarının hələ qaldığını göstərir. Uyğur buddizminin başlanğıcında İşıq, Maitreya və ya Çintamani ilə bağlı mətnlərin geniş yayılmasını da, həmin anlayışların manixeyliklə də əlaqələndirilə bilməsi ilə izah edir. Bu dövrdə Mərkəzi Asiyada buddizm və manixeyliyin sikretizmi olmuşdur. Qərb uyğurlarının yay paytaxtı olan Beşbalıqdakı və Bəzəklikdəki divar rəsmləri eyni dövrə aiddir (Moriyasu, 2000, s. 347).

Bəzi manixey monastırları sonralar buddist məbədlərinə çevrilmişdir. Bunlardan biri də Qərbi Uyğur xaqanlığının qış paytaxtı olan Koçoda yerləşir və 1008-ci ildə buddist məbədi kimi yenidən tikilmişdir (Moriyasu, 2000, s. 344). Bunun səbəbi, əlbəttə ki, buddizmin daha geniş yayılması və manixeyliyin nüfuzdan düşməsidir.

Koço Uyğur dövlətinin hökmdarları buddizmə böyük diqqət göstərsə də, Y.Kasai onların özlərinə dini səciyyə vermədiyini göstərir: “Lakin Qərbi Uyğur xaqanlığı dövrünə aid olan qədim uyğur kolofonlarında hökmdarların adı heç çəkilmir, yalnız bir istisna var: “Maitrisimit”in (Maitreya ilə görüşmə) 1067-ci ildə yazılmış Hami nüsxəsi” (Kasai, 2020, s. 84).

Y.Kasai bunu Qərbi Uyğur dövlətində hakimiyyəti qanuniləşdirmək üçün buddizmdən istifadəyə ehtiyac olmaması ilə izah edir. Onun yazdığına görə, buddizm dövlət dini statusu qazananda isə dövlət hakimiyyəti sabitləşmişdi və onun qanuniləşdirilməsinə əvvəlki qədər ehtiyac yox idi (Kasai, 2020, s. 84).

Xubilay xanın dövründən monqolların hökmdarı buddist anlayışına uyğun olaraq “çakravartin” hesab olunurdu (Kasai, 2020, s. 86). Deməli, buddizmi uyğurlardan sonra qəbul edən monqollar artıq öz hökmdarlarına dini səciyyə vermişdilər. Ancaq Takatoşi Akagiye Guiyijun idarəsində, Xotan və Qərbi Uyğur dövlətlərində də buddist və ya bodhisattva hökmdarların (“çakravartin”) meydana çıxdığını yazmışdır (Kasai, 2020, s. 78).

Lakin monqol dövründə uyğur hökmdarları buddizmlə əlaqələrini açıq şəkildə göstərməyə başladılar. Onlar buddist mətnlərinin hazırlanmasında ianəçi kimi çıxış etdilər. Qərbi Uyğur dövlətinin tarixini buddist ənənəyə uyğun izah edən qədim uyğur salnamələrinin də bu dövrdə nüsxələri çıxarıldı (Kasai, 2020, s. 87). Başqa sözlə, bu dövrdə artıq uyğurların buddizmlə əlaqəsi rəsmiləşdi. Fikrimizcə, bunun səbəbi monqolların da buddizmə meyil etməsi və uyğurların bu prosesdə öz rollarını vurğulamaq, monqollarla əlaqələrini və öz mövqelərini möhkəmləndirmək istəyi ola bilər.

Bu hal Yuan sülaləsinin hakimiyyətinin zəifləməsi dövründə güclənmişdi. Çünki bu vaxt həm hökmdarın nüfuzu zəifləmiş, həm də monqol imperatorları artıq arxalanmaq üçün yaxşı dayaq deyildilər. Ona görə də uyğur hökmdarları özlərini buddist kontekstinə daxil etməklə hakimiyyətlərini qanuniləşdirmək istəyirdilər (Kasai, 2020, s. 89).

1334-cü ildə yazılmış ikidilli qədim uyğur-Çin yazısı (“Iduk kutların (Koço hökmdarlarının) genealoji xatirə yazısı”nda) uyğur hökmdarları müxtəlif buddist atributları (təyinləri) ilə adlandırılır: *bodisatav*, *tuşittin inmiş* (*tuşitd* “cənnət, göy”dən enmiş), *çintamani tæg* və s. (Kasai, 2020, s. 88). Bu yazı monqol Yuan sülaləsinin hakimiyyəti altında olan qərb, yaxud Koço uyğurlarına məxsus idi. Deməli, qərb uyğurlarının başçıları XIV əsrdə də buddizmi himayə edirdi.

Y.Kasainin fikrincə, Qansu uyğur hökmdarlarının dini mənsubiyyəti aydın deyil (Kasai, 2020, s. 70). Ona görə də onların buddizmi himayə edib-etməməsini müəyyənləşdirmək çətinidir.

Y.Kasai göstərir ki, X əsrdə Dunhuan artıq Çin imperatorlarının hakimiyyətinə arxalanmırdı. Ona görə də onlar hakimiyyətlərini qanuniləşdirmək üçün yeni qaydalara ehtiyac duyurdular. Onlar

bu məqsədlə buddizmdən istifadə etmişlər: “Buddistlərin mütləq çoxluğu təşkil etdiyi və buddist qonşularla diplomatik əlaqələrin olduğu Dunhuanda buddist qanuniləşdirməsi strategiyası yaxşı davam edirdi” (Kasai, 2020, s. 84).

12. Qədim uyğur divar rəsmləri və dirək yazıları haqqında məlumatlar

Qədim türklərə məxsus Orxon-Yenisey abidələrinin əksəriyyəti daş üzərində, qədim uyğur abidələrinin əksəriyyəti isə kağız üzərində yazılmışdır. Lakin qədim uyğur yazısından divar və dirəklər üzərində də istifadə olunmuşdur. Bu yazılar, o cümlədən qədim uyğurlara məxsus divar rəsmləri T.Moriyasunun diqqətini cəlb etmiş və bu məsələyə dair öz mülahizələrini irəli sürmüşdür. Onun fikrincə, uyğur buddist divar rəsmlərinin əksəriyyəti X-XIII əsrlərə, xüsusilə XI-XII əsrlərə aiddir (Moriyasu, 2000, s. 341).

T.Moriyasunun diqqətini cəlb edən bir cəhət də bəzi mağaraların divarlarında ikiqat rəsmlərin olmasıdır. Bu divarlarda həm manixey, həm də buddist yazıları var (Moriyasu, 2000, s. 343). T.Moriyasu belə nəticəyə gəlir ki, müəyyən müddət manixeylər tərəfindən istifadə olunmuş bu mağaralar yeni divarlar tikilməklə təzələnməmişdi. Yeni mağaralar əvvəlkilərdən kiçik idi. Buraya buddizm motivli divar rəsmləri çəkilmiş və bodhisattvaların heykəlləri qoyulmuşdur (Moriyasu, 2000, s. 342).

Qədim uyğur dirək yazılarında da, əlyazmalarda olduğu kimi, ianəçilərin adları göstərilmişdir (Moriyasu, 2000, s. 348). Y.Kasai göstərir ki, Dunhuandakı Maqao mağaralarındakı divar rəsmlərində uyğur hakim sülaləsindən olanların və yüksək rütbəli şəxslərin portretləri olsa da, hökmdarların portretləri kimi müəyyən edilə biləcək rəsmlər azdır (Kasai, 2020, s. 79).

T.Moriyasu göstərir ki, Museum für Indische Kunstda 3 dirək yazısı var. Birinci və üçüncü yazılar uyğur, ikinci isə Çin dilində yazılmışdır. T.Moriyasu birinci yazının 1008, üçüncü yazının isə 1019-cu ilə aid olduğunu bildirmişdir (Moriyasu, 2000, s. 345).

13. Şaço uyğurları

Takao Moriyasu qədim uyğurların Şaço uyğurları adlı bir qrupundan bəhs edir: “Mənim nəticəmə görə, Dunhuanda hökmran olanlar qərb uyğurları olmuş və “Şaço uyğurları” qərb uyğurlarına tabe olan bütün uyğur qruplarını bildirən ümumi termin olmuşdur” (Moriyasu, 2000, s. 349).

T.Moriyasu Şaço uyğurları konsepsiyasını ilk dəfə 1980-ci ildəki məqaləsində irəli sürmüşdür. Onun fikrincə, XI əsrin əvvəllərində Dunhuan, Şaçoda uyğurların qüvvətli bir qrupu olmuşdur; onlar Qərbi Uyğur dövlətinə tabe olmuşlar və 1020-1050-ci illərdə Şaçonu idarə etmişlər (Moriyasu, 2000, s. 348).

T.Moriyasunun fikrincə, IX-X əsrlərə aid Dunhuan əlyazmalarında adı çəkilən Hsi-çou, əslində, Qərbi Uyğur dövlətini bildirir ki, bu da Dunhuanla Qərbi Uyğur dövlətinin əlaqəsini göstərir. Dunhuanda Min Budda mağaralarından birindəki (№ 409) divar rəsminə təsvir olunmuş ianəçilərin görünüşü Qərbi Uyğur divar rəsmlərindəkilərə bənzəyir (Moriyasu, 2000, s. 340). Tədqiqatçı onu da əlavə edir ki, 1008-ci ilə aid dirək yazısında uyğur buddist ianəçisinin adı *Şaçu Sangun* “Şaço generalı” kimi verilmişdir (Moriyasu, 2000, s. 348).

T.Moriyasunun bu fikri Çində geniş yayılmış, hətta onun yazdıqlarından fərqli olaraq burada Şaço uyğurlarının müstəqil dövləti olduğunu söyləyənlər də olmuşdur. Bunlardan biri Yanq Fuşudur (Moriyasu, 2000, s. 350). Lakin T.Moriyasu buna etiraz edir və onların müstəqil olmadığını, Qərbi Uyğur dövlətinə tabe olduqlarını yazır.

14. Yaponiyada qədim uyğur abidələrinin nəşri

Yapon tədqiqatçıları qədim uyğur abidələrinin nəşri və tərcüməsi ilə də məşğul olmuşlar. Koiçi Kitsudo Piter Zieme ilə birlikdə Çin dilində “Jin’gangjing zuan” adlandırılan abidənin qədim türk dilinə tərcüməsini araşdırmışdır. “Jin’gangjing zuan” buddizmin məşhur “Almaz sutrası”nın qısaldılmış formasıdır. Apokrif (uydurma, sanskrit kanonunda olmayan) Çin buddist mətnlərindəndir.

Bir qız haqqında möcüzəvi hekayə, On bayram günü və On iki təqvim günü haqqındadır. Qədim uyğur fraqmentləri Sankt-Peterburq və Berlində saxlanılır (Kitsudo and Zieme, 2017, s. 43).

Yapon alimi Cuten Odanın əsas tədqiqatları qədim uyğur abidələrindən olan “Səkiriz yükmək”ə həsr olunmuşdur. Çin dilindən tərcümə olunmuş bu abidə də apokrif sutra, yəni sanskritcə əsli olmayan, birbaşa çincə yazılmış sutradır. C.Oda “Səkiriz yükmək yaruk”u 2010-cu ildə yapon dilində çap etdirmişdir. Bu kitab 2015-ci ildə ingiliscə nəşr olunmuşdur (Uçar, 2017, s. 245).

C.Odaya əsərin müxtəlif əlyazma nüsxələrini müəyyənləşdirmişdir. London (Dunhuan) və Kioto (Turfan) əlyazmaları daha bitkin xarakter daşıyır. Bunlarla yanaşı Berlin, Kyoto, Tokyo, London, Paris, Sankt-Peterburq və Çində saxlanan taxta çap mətnləri və əlyazma fraqmentləri də var (Uçar, 2017, s. 247). Cuten Oda “Səkiriz yükmək”in böyükhəcmli nüsxələri ilə yanaşı, Ryukoku Universitetində saxlanan bəzi kiçik fraqmentlərini də müəyyənləşdirmiş və nəşr etdirmişdir (Oda, 2012, s. 352).

“Səkiriz yükmək yaruk” sutra Dunhuan mağarasından tapılmışdır (Or.8212 (104)) türk əlyazmasındakı ən qədim xüsusiyyətlərdən birini əks etdirir. Mətnin blok çap kitabları Monqol-Yuan dövründə (təxminən XIV əsr) Çində çap olunmuşdur (Oda, 2011, s. 1186).

T.Moriyasu 1980-ci ildə Ş.Tekin “Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit” adlı əsərində təhlil edilmiş və Fransa Milli Kitabxanasında p.4521 nömrəsi altında Pelliot kolleksiyasında saxlanılan qədim uyğur əlyazmasının bir hissəsini nəzərdən keçirmiş və onun XIV əsrə aid bir məktub olduğu qənaətinə gəlib həmin məktubu çap etdirmişdir (Moriyasu, 1982, s. 2).

Qədim uyğur yazısı ilə Çin dilində mətnlər də yazılmışdır. Masahiro Şoqaito Rusiya Elmlər Akademiyası Şərq Əlyazmaları İnstitutunda saxlanılan və “Mancuşri-nama-samgiti” adlı mətnə aid 2 fraqmenti nəşr etdirmişdir (Shōgaito, 2012, s. 376).

İstanbul Universiteti Mərkəz Kitabxanasında qədim uyğur mətnləri kolleksiyası var ki, Şərqi Türkiyədən, çox ehtimal ki, Turfan hövzəsindən gətirilmişdir. Bu kolleksiyaya 7 dünyəvi sənəd daxildir. Onların 5-i müqavilələrdir. Rəşid Rəhməti Arat və Nobuo Yamada tərəfindən çap olunmuş, sonra Hiroşi Umemura tərəfindən düzəliş edilmiş, nəhayət, SUK-da çap olunmuşdur (Matsui 2007, s. 61). Sənədlərdən biri şərab çatdırılması inzibati sifarişdir, N.Yamada tərəfindən çap olunmuş, Dai Matsui tərəfindən düzəliş edilmişdir. Yerdə qalan kiçik fraqment isə D.Matsuinin bir məqaləsində verilmişdir (Matsui 2007, s. 61). D.Matsui bu sənədin becərilən torpaqlarda üstünlüklər (soyurqal) vermək haqqında fərman olduğu qənaətinə gəlmişdir (Matsui 2007, s.67).

Yapon alimləri başqa ölkələrin tədqiqatçıları ilə də birgə fəaliyyət göstərmişlər. Bu əməkdaşlığın nəticələrindən biri “REA Şərqşünaslıq İnstitutunun Serindiya fondundakı qədim uyğur əlyazmalarının və ksiloqraflarının kataloqu”dur. Rusiya Elmlər Akademiyası Şərq Əlyazmaları İnstitutunun əməkdaşları O.Landışeva və A.Turanskaya və Toyo Bunkonun (Şərq Kitabxanasının) əməkdaşı Hiroşi Umemura tərəfindən hazırlanmış bu kataloq Toyo Bunko tərəfindən Tokioda nəşr olunmuşdur. Kitabın ön sözünü Toyo Bunkonun tədqiqat şöbəsinin müdiri Takeşi Hamaşita yazmışdır (Catalogue, 2021, s. VI). Kitabın hazırlanmasında T.Moriyasunun, eləcə də Toyo Bunkonun əməkdaşlarından C.Oda, D.Matsui, K.Kitsudo və Akihito Yoşidanın da xidmətləri olmuşdur (Catalogue, 2021, s. XXIII). Buradakı uyğur mətnlərinin ilkin siyahısı 2020-ci ildə H.Umemura, M.Şoqaito, Y.Yoşida və A.Yakup tərəfindən çap olunmuşdur: “A Provisional Catalogue of the Microfilms of Uigur, Sogdian and Manichaean Manuscripts belonging to the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences brought to the Toyo Bunko” (Catalogue, 2021, s. XXXV-XXXVI).

Nəticə

Yuxarıdakı məlumatlar göstərir ki, qədim uyğur yazılı abidələri, xüsusilə də buddizm məzmunlu qədim uyğur abidələri Yaponiya türkologiyasında ən çox müraciət olunan mövzulardandır. K.Otaninin qədim uyğur əlyazmaları və blok çap fraqmentlərini Yaponiyaya gətirməsi və onların Kiotoda – Ryukoku Universitetində saxlanması ölkədəki qədim uyğur tədqiqatlarının əsas

təkanverici amilidir. Sonralar həm buddizmlə məşğul olan tədqiqatçılar, həm də türkoloqlar bu sahəyə maraq göstərmiş və onu yeni tədqiqatlarla zənginləşdirmişlər.

T.Moriyasu, K.Kudara və C.Oda kimi tədqiqatçılar qədim uyğur abidələrinin yazıldığı dövrü müəyyənləşdirməyə çalışmış, ümumiyyətlə X-XIV əsrlər arasında yazıldığını müəyyənləşdirdiyi abidələrin müxtəlif dövrlərə aid xüsusiyyətlərinə də toxunmuşlar. Qədim uyğur yazısının tədqiqi, bu yazının müxtəlif tiplərinin analizi də yapon tədqiqatçıları düşündürmüş, T.Moriyasu qədim uyğur yazısının dörd əsas tipini və onların hər birinin aid olduğu dövrü müəyyənləşdirmişdir. K.Kudara və Y.Kasai qədim uyğurların buddizmi nə vaxt və necə qəbul etməsi ilə bağlı tədqiqatlar aparmışlar. Y.Kasai bunu qədim uyğurların qurduqları yeni dövləti legitimləşdirmək istəyi ilə əlaqələndirmişdir. M.Şoqaito qədim uyğur abidələrində buddizm terminlərini nəzərdən keçirmiş, bunların əksəriyyətinin toxar dili vasitəsilə sanskrit dilindən keçdiyini və bu zaman hansı səs dəyişmələrinə məruz qaldığını göstərmişdir. Qədim uyğurların digər xalqlara təsiri, xüsusən Yuan sülaləsi dövründə monqollar arasında buddizmin geniş yayılmasında qədim uyğurların rolu yazılı abidələrin də verdiyi materiallar vasitəsilə öyrənilmişdir. Qədim uyğur toponimlərinin mənşəyi və yaranma yolları, o cümlədən qədim uyğur əlifbası ilə yazılmış Çin dilində mətnlər əsasında qədim uyğurlarda Çin sözlərinin transkripsiya formaları yapon tədqiqatçıların verdiyi qiymətli məlumatlardandır. Yaponiyada qədim uyğurların ətraf ərazilərdə yaşayan digər türk xalqları ilə, xüsusən müsəlman qaraxanlılarla əlaqəsi də öyrənilmişdir. Qədim uyğur abidələrinin bir hissəsini təşkil edən şeirlər də qədim uyğur tədqiqatçıların diqqətindən yayınmamışdır. Yaponiyada “Səkilz yükmək” və s. qədim uyğur abidələri nəşr və tərcümə edilmiş, bu abidələr onların digər dillərdəki variantları və orijinal mətnləri ilə müqayisə edilmiş, onların yazıldığı dövr haqqında fikirlər söylənməmişdir.

Bütün bu tədqiqatlar Yaponiyada qədim uyğur abidələrinə göstərilən marağı, hər bir abidənin necə diqqətlə öyrənildiyini göstərir. Yapon alimlər bu abidələr əsasında orta əsrlər Uzaq Şərq tarixi və buddizmin yayılması barədə bir çox faktları aşkara çıxarmışlar.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- Kasai, Y. (2020). Uyghur legitimation and the role of Buddhism. *Buddhism in Central Asia I*, Editors: Carmen Meinert and Henrik Sørensen, Leiden: Brill, pp. 61-90.
- Kâşgarlı, M. (2013). *Divanü Lûgat-it Türk*. Çeviren: Besim Atalay. Ankara: TDK Yayınları, c.1.
- Kâşgarlı, M. (2013). *Divanü Lûgat-it Türk*. Çeviren: Besim Atalay. Ankara: TDK Yayınları, c.3.
- Kitsudō, K. & Zieme, P. (2017). The Jin'gangjing Zuan 金剛經纂 in Old Uighur with parallels in Tangut and Chinese. *Written Monuments of the Orient*, 2, pp. 43-87.
- Kudara, K. (1999). *Silk Road and its culture: the view of a Japanese scholar*. *Berichte und abhandlungen / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (vormals Preussische Akademie der Wissenschaften)*, 6, pp. 331-347.
- Kudara, K. (2009). *Eski Uyğurların Budist Kültürü*. İngilizcedən çeviren: Murat Elmalı. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul, 20, s. 247-262.
- Matsui, D. (2019). *Turfan bölgesindeki Eski Uyğur yer adları*. Çeviren: Ahmet Karaman. *Türk dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, sayı 47, s. 149-175.
- Matsui, D. (2007). *An Uigur Document Preserved in the library of Istanbul University*. 内陸アジア言語の研究 (Nairiku Ajia gengo no kenkyuu). 22, p. 61-70.
- Moriyasu, T. & Zieme, P. (1999). *From Chinese to Uighur Documents*. *Nairiku-Ajia gengo-no-kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages*, 14, pp. 73-102.
- Moriyasu, T. (1982). *An Uigur Buddhist's letter of the Yüan Dynasty from Tun-huang 敦煌* (Supplement to “Uigurica from Tun-huang”). *The Memoirs of the Toyo Bunko*, 40, pp. 1-18.

Moriyasu, T. (2000). The West Uighur Kingdom and Tun-huang around the 10th-11th centuries. *Berichte und abhandlungen / Berlin-Branderburgische Akademie der Wissenschaften* (vormals Preussische Akademie der Wissenschaften, 8, pp. 337-368.

Oda, J. (2011). On the relationship between Old Turkic and Ottoman Turkish / *Eski Türkçe ve Osmanlı Türkçesi arasındaki ilişkiler*. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 8, 2007, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s. 1185-1202.

Oda, J. (2012). Uighur fragments of the block-printed text “Säkiz törlügin yarumış yaltrimış nom bitig”. *Türk dili ve edebiyatı dergisi*, № 24, s. 325-346.

Shōgaito, M. (1991). On Uighur elements in Buddhist Mongolian texts. *Memoirs at the Research Department of the Toyo Bunko*, № 49, pp. 27-49.

Shōgaito, M. (2012). Two fragments of Chinese Mañjuśrīnāmasaṃgītī transcribed into Uighur script: Дх-12114 and Дх-12082 preserved in St.Petersburg. *Тангуты в Центральной Азии. Сборник статей в честь 80-летия профессора Е.И.Кычанова*. Москва: Восточная литература, с. 375-382.

Uçar, E. (2017). Juten ODA. A Study of the Buddhist Sūtra called Säkiz Yükmäk Yaruq or Säkiz Törlügin Yarumış Yaltrimış in Old Turkic, *Berliner Turfantexte XXXIII*, Brepols Publishers, Turnhout (Belgium), 2015, 319 pp. ISBN: 978-2-503-56540-8. *Journal of Old Turkic Studies*, 2017, 1/2, s. 245-250.

Каталог древнеуйгурских рукописей и ксилографов Сериндийского фонда Института восточных рукописей РАН. (2021). Том 1. Токио: Тоё Бунко. / *Catalogue of the Old Uyghur Manuscripts and Blockprints in the Serindia Collection*. (2021). Volume 1. Tokyo: The Toyo Bunko. Compiled by Olga Landysheva, Anna Turanskaya, Hiroshi Umemura. Edited by Peter Zieme.

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.24>

QIRX BATIR HAQQINDA DASTAN SILSİLƏSİNDƏ “KIDIRBAY VƏ ONUN NƏSLİ”

Qumru ŞƏHRİYAR

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru,
AMEA Folklor İnstitutu Türk xalqlarının
folkloru şöbəsi, böyük elmi işçi
E-mail: nevayi-qumru@rambler.ru*

Daxilolma tarixi: 21.11.2024

Düzəliş tarixi: 15.09.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 25.09.2025

XÜLASƏ

Silsilə dastanlar məsələsi bu günə qədər geniş tədqiqat obyektı olmamışdır. Belə ki, “Koroğlu” dastanının özbək variantı, “Manas” dastanı, “Tulumbi” dastanı və s. bu kimi dastanların silsilə yaratdığına baxmayaraq, onun haqqında ətraflı araşdırmalar yoxdur. Görünür, bu, silsilələrin əsas mahiyyətinin dərinədən öyrənilməməsi ilə bağlıdır. Əksi təqdirdə axı belə zəncirvari şəcərə sisteminin poetik dillə ifadəsi maraq doğurmaya bilməzdi.

Qırx batır haqqında dastanlar silsiləsi ən böyük silsilə hesab edilir, çünki o, özü də daxilində daha üç irihəcmli silsiləni ehtiva edir: “Anşıbay və onun nəslı”, “Karadön və onun nəslı” və “Müxtəlif batırlar haqqında dastanlar”. Amma bununla yanaşı, həmin silsilənin bir qolu da “Kıdırbay və onun nəslı”dir ki, həmin silsilə müxtəlif səbəblərdən ayrıca bir şəcərə şəklində öyrənilir. Bu səbəblərdən biri jırav-söyləyicilərin repertuarlarında dastanların düzülmə ardıcılığındakı yerin fərqli olmasıdır. Yəni jırav söyləyici hansı dastanın ardınca nəyin gəldiyini dastanın sonuna əsasən müəyyənləşdirir. Səkkiz-on dastan söyləyəndən sonra yeni bir soy dövriyə girir. Beləcə, jırav-söyləyici Qırx batır haqqında dastan silsiləsinin içərisində neçə şəcərədən bəhs edəcəyini özü müəyyənləşdirir.

“Kıdırbay və onun nəslı” silsiləsinə daxil olan dastanlar bəzən müstəqil olaraq, bəzən də “Müxtəlif batırlar haqqında dastanlar”a aid silsilənin içərisində söylənir. Əslində bu silsilələrin hamısının, yəni Qırx batır haqqında dastan qəhrəmanlarının hər biri Qızıl Orda tarixində adını qızıl hərflərlə yazdırmış sərkərdə, Noqay Ordasının qurucusu Edigeyin şəcərəsinə aiddirlər. Ona görə də şəcərənin əsas bağı məhz onun haqqında yaranan “Edigey” dastanıdır. Bu o deməkdir ki, orta ərsələrdə Qızıl Ordada və ondan sonrakı Ordaların (Böyük Orda, Noqay Ordası və s.) süqutunaqədərki dövrdə yaranan bütün qəhrəmanlıq dastanları bu silsiləyə daxildir.

Qeyd edək ki, “Kıdırbay və onun nəslı” silsiləsinə aid olan dastanların ayrı-ayrılıqda araşdırılmasına baxmayaraq, silsilə bütövlükdə tədqiqata cəlb olunmamışdır. Ümumiyyətlə, bəzən onunla bağlı Qırx batır haqqında dastan silsiləsinin tədqiqı zamanı söz açmırlar. Biz bu gün “Kıdırbay və onun nəslı” silsiləsinə tədqiqata cəlb etməklə onun Qırx batır haqqında dastan silsiləsinin içərisindəki önəmli yerini vurğulamağa çalışmışıq.

Açar sözlər: dastan, silsilə, Kıdırbay batır, epik mətn, şəcərə, jırav-söyləyici

«КИДИРБАЙ И ЕГО ПОТОМКИ» В ЭПИЧЕСКОМ ЦИКЛЕ О СОРОКЕ БОГАТЫРЯХ

Кумру ШАХРИЯР

*доктор философии по филологии,
старший научный сотрудник отдела фольклора тюркских народов
Института фольклора НАНА
E-mail: nevayi-qumru@rambler.ru*

Дата поступления: 21.11.2024

Дата исправления: 15.09.2025

Дата утверждения к публикации: 25.09.2025

АННОТАЦИЯ

Проблема циклизации эпосов до сих пор не была подробно изучена. Другими словами, несмотря на то, что многие эпические произведения, такие как узбекский вариант эпоса «Кероглу», эпос «Манас» и эпос «Тулумбий», образуют циклы, подробных исследований этих циклизаций нет. По-видимому, это связано с тем, что сами циклизации не были изучены досконально и глубоко. В противном случае поэтическое выражение такой цепной генеалогической системы не могло бы не вызвать интереса.

Цикл эпосов о Сороке богатырях считается самым крупным циклом, так как он содержит в себе три крупные циклы: «Аншибай батыр и его потомки», «Карадон батыр и его потомки», «Эпосы о разных батырах». Но наряду с этим существует также ветвь этого рода под названием «Кыдырбай и его потомки», которая по разным причинам не изучается как отдельная генеалогия. Одна из этих причин заключается в том, что порядок расположения эпосов в репертуаре джырав-сказителей различен. Другими словами, рассказчик определяет, что следует за тем или иным эпосом, основываясь на его конце. После рассказа восьми-десяти эпосов в цикл вступает новая родословная. Таким образом, рассказчик сам определяет, сколько родословных он упомянет в эпическом цикле о Сороке богатырях.

Эпосы, входящие в цикл «Кыдырбай и его потомки», иногда рассказываются самостоятельно, а иногда в составе цикла «Эпосы о разных героях». По сути, каждый из этих рядов, то есть герои эпоса о Сороке богатырях, принадлежат к родословной Едигея — основателя Ногайской Орды, полководца, имя которого золотыми буквами вписано в историю Золотая Орда. Поэтому основным звеном в генеалогии является эпос «Эдигей», созданный о нем. Это значит, что в эту серию включены все героические эпосы, созданные в средние века до падения Золотой Орды и последующих Орд (Великой Орды, Ногайской Орды и т. д.).

Следует отметить, что, несмотря на отдельные исследования эпосов, входящих в цикл «Кыдырбай и его потомки», цикл в целом не был включен в исследование. Вообще, при изучении эпического цикла о Сороке батырах его иногда не упоминают. Сегодня, включив в свое исследование цикл «Кыдырбай и его потомки», мы попытались подчеркнуть его важное место в циклизации о Сороке богатырях.

Ключевые слова: эпос, циклизация, Кыдырбай батыр, эпический текст, генеалогия, жырав-сказитель

KIDIRBAY AND HIS GENEALOGY IN THE EPIC CYCLE OF THE FORTY HEROES

Gumru SHAHRIYAR

PhD in Philology,

Senior Researcher, Department of Turkic Peoples' Folklore,

Institute of Folklore, ANAS

E-mail: nevayi-qumru@rambler.ru

Date of submission: 21.11.2024

Date of revision: 15.09.2025

Date of acceptance for publication: 25.09.2025

ABSTRACT

The issue of serial epics has not been the subject of extensive research to date. Thus, despite the fact that the Uzbek version of the *Koroghlu* epic, the *Mana* epic, the *Tulumbiy* epic, and other epics have created a series of epics, there are no detailed studies about them. Apparently, this is due to the lack of in-depth study of the basic nature of the series. Otherwise, the poetic expression of such a chain genealogical system could't fail to arouse interest.

The series of epics about the *Forty Batirs* is considered the largest series, as it itself includes three larger series: *Anshibay Batir and his descendants*, *Karadon Batir and his descendants*, *Epics about different batirs*. But along with this, a branch of that series is *Kidirbay and his descendants*, which is not studied as a separate genealogy for various reasons. One of these reasons is that the place of the epics in the repertoires of the jirav-tellers in the sequence of arrangement is different. That's, the jirav-teller determines which epic comes after what based on the end of the epic. After telling eight or ten epics, a new lineage cycle begins. Thus, the jirav-teller determines for himself how many genealogies he will mention in the epic series about the *Forty Batir*.

The epics included in the series *Kidirbay and his descendants* are sometimes told independently, and sometimes within the series *Epics about various heroes*. In fact, each of the heroes of all these series, that's, the epic about the *Forty Batirs*, belongs to the genealogy of Edigey, the leader whose name is inscribed in golden letters in the history of the Golden Horde, the founder of the Nogai Horde. Therefore, the main link of the genealogy is the epic *Edigey* created about him. This means that all the heroic epics created in the Middle Ages in the Golden Horde and before the collapse of the Hordes that followed it (the Great Horde, the Nogai Horde, etc.) are included in this series.

It should be noted that, despite individual studies of the epics included in the cycle *Kidirbay and his descendants*, the cycle as a whole was not included in the study. In general, when studying the epic cycle about the *Forty Batirs*, it is sometimes not mentioned. Here, by including the *Kidirbay and His Descendants* cycle in our study, we aim to emphasize its important place in the overall epic cycle of the *Forty Batirs*.

Keywords: *epic, cycle, Kidirbay Batir, epic text, genealogy, jirav-tellers*

Giriş

Dastan silsiləsini ruslar “циклизация эпосов”, türklər isə “destanlar dairesi” adlandırırlar. “Qırx batır” dastanlarının epik silsiləsi Volqaboyu, Sibir, Qazaxıstan, Özbəkistan, Şimali Qafqazda yaşayan türk xalqları arasında geniş yayılmışdır. Bu, demək olar ki, Krım yarımadasından Altay dağlarına qədər olan ərazidə yaşayan xalqlar haqqında XIV-XVIII əsrlərin tarixi-poetik salnaməsidir. Qırx batır haqqında dastan silsiləsi orta əsrlərdə Qızıl Orda tarixinin ən gözəl bədii ifadəsidir. Bu silsilənin içərisinə daxil olan dastanların sayından asılı olmayaraq nümunələr yüksək poetik dillə, zəngin ifadə vasitələri ilə söylənilmişdir. Silsilənin yaranması, formalaşması və sona çatması şəcərənin, demək olar ki, tarix səhnəsində ilk üzə çıxan şəxsi ilə başlayıb, sonuncuya qədər davam edir.

Qırx batır haqqında dastanlar silsiləsi, demək olar ki, tədqiq olunmamış bir mövzudur. Bu da, görünür ki, sovet rejiminin qəhrəmanlıq dastanlarına qoyduğu qadağalarla bağlıdır. Lakin buna baxmayaraq, silsiləyə daxil olan dastanların böyük əksəriyyəti ayrı-ayrılıqda tədqiqata cəlb olunmuşdur.

O qədər də zəngin tədqiqat tarixi olmayan Qırx batır haqqında silsiləsi XX əsrin 40-cı illərində yazıya alınmasına baxmayaraq, indi-indi elm aləmində diqqəti cəlb edir. Silsilə mövzusunun əsaslı şəkildə tədqiq olunmaması Qırx batır haqqında dastan silsiləsinin tədqiqinə böyük maneələr yaradır. Belə ki, epik ənənədə silsilə hansı missiyanı yerinə yetirir, yaxud silsiləyə daxil olan epik mətnləri hansı qanunauyğunluğa əsasən müəyyənləşdirmək mümkündür? Bunun kimi onlarla sual silsilənin əsas mahiyyətinin öyrənilməsində vacib şərtlərdəndir.

Qırx batır haqqında dastanlar silsiləsi dünya ədəbiyyatında həcm etibarı ilə “Manas” dastanından daha böyükdür. Adının “Qırx batır” olmasına baxmayaraq, silsiləyə 32 dastan cəlb olunub, amma qəhrəmanların adı qırx olaraq müəyyənləşdirilir. Qırx batır haqqında epik silsiləsinin tərkibi də, öz növbəsində, gah üç, gah da dörd silsilədə formalaşır. Bunun haqqında aşağıda daha ətraflı danışacağıq.

Qırx batır haqqında dastan silsiləsinin içərisində, adətən, “Kıdırbay və onun nəslı” ayrıca silsilə şəklində təqdim olunmur. Buraya daxil olan dastanları jırav-söyləyicilər “Müxtəlif batırlarla bağlı müstəqil jırlar”ın içərisində söyləyirlər. Amma biz Qırx batır haqqındakı silsiləyə daxil olan dastanların soy ağacındakı təsnifatına görə dörd mərhələdə öyrənilməsini daha məntiqli hesab edirik. Çünki “Karadön və onun nəslı” haqqındakı silsilə “Şora batır” dastanı ilə sona çatır. Bildiyimiz kimi, Şora batırın övladı olmur (Murin Sengirbekuli variantında) və Karadön batırın nəslı onunla sona çatır. Ondan sonra meydana Kıdırbay və onun oğlu görünür. Bu, əslində bizə yeni bir qəhrəman soyunun başlanğıcından xəbər verir. Qeyd edək ki, qazax epik ənənəsində silsilədən kənarda o qədər də aktiv olmayan “Kıdırbay” dastanı mövcuddur. Mövzu etibarı ilə bu dastan elə silsilədəki “Kıdırbayulu Kobılandı batır” dastanının əvvəlindəki süjetlə üst-üstə düşür. Lakin silsilə ənənəsi və ya epik təhkiyə onu vahid bir parça halında dinləyicilərə təqdim edir.

Qeyd etdiyimiz kimi, biz dastan silsiləsinin dörd istiqamətdə öyrənilməsini vacib hesab edirik:

1. Anşıbay və onun nəslı;
2. Karadön və onun nəslı;
3. Kıdırbay və onun nəslı
4. Müxtəlif batırlar haqqında dastanlar.

Beləliklə, Qırx batır haqqında dastanların arasında üçüncü yerdə dayanan “Kıdırbay və onun nəslı” silsiləsində “Kıdırbayulu Kobılandı batır”, “Şıntasulu Törexan”, “Alav batır”, “Əmet batır”, “Er Kökşe”, “Kökşenin oğlu Er Kosay” adlı altı dastan müəyyənləşdirdik.

Epik silsilə və onun həlqələri

Qırx batır haqqında silsiləsinin ədəbi əhəmiyyəti, adından da göründüyü kimi, “qırx” səviyyəsinə çatmış, dünya miqyaslı epik dastanlar toplusuna çevrilmişdir. İlk baxışda müəyyən bir dövrdə insanların dünyagörüşünü, sosial-ictimai həyatını, arzularını əks etdirən bir epik mətn kimi görünən bu mədəni irs xalqın bir neçə əsr tarix səhnəsindəki varlığını, o dövrdəki şüurunu özündə ehtiva edir.

Epik silsilənin yaranma səbəbi, əslində, tarix səhnəsində baş vermiş hadisələri sona qədər izləmək ehtiyacından yaranır. Silsilənin əsasını nisbətən kiçikhəcmli mətnlər təşkil edir. S.Neklyudov onların “kəşifən süjetlə” bağlanmadığını yazaraq qeyd edir ki, burada ortaqlar olan şeylər “yalnız silsilənin personajları, hadisələrin məkan və zaman lokalizasiyası, epik dövlət və epik dövrüdür” (Неклюдов, URL). Amma bu fikir, məsələn, “Koroğlu” dastanının özbək versiyasında özünü doğrulda bilirsə də, Qırx batır haqqında dastan silsiləsində “epik dövlət və epik dövr” anlayışı özünü doğrultmur. Çünki bu silsiləyə daxil olan dastanların personajlarının böyük əksəriyyəti tarixi şəxsiyyətlər və üstəlik də onlar Orta Asiyada uzun əsrlər boyunca hökm sürən Qızıl Orda və onun Noqay Ordası, Ağ Orda və s. kimi xələflərinin xanı, bəyi və sərkərdəsi olublar. Silsilə bioqrafik prinsiplər üzərində qurulur, yəni silsilənin yaranmasında əsas rolu geneologiya oynayır, amma buna baxmayaraq, silsilə epik düşüncənin qoyduğu bütün qaydalara da rəəyət edir.

Bunu xüsusilə vurğulamağa ehtiyac var ki, Qırx batır haqqında dastan silsiləsi yalnız qazax ədəbi mühiti üçün xarakterikdir və qeyd etdiyimiz kimi, Qızıl Orda, o cümlədən onun xələflərinin tarixində baş vermiş hadisələri özündə əks etdirir. Böyük bir siyasi dövrü özündə ehtiva edən bu silsilə Qızıl Ordanın və Noqay Ordasının tarixində, dövlət quruculuğunda, siyasi arenasında iştirak edən şəxsiyyətlərə həsr olunub.

Silsilədə yer alan “Edigey” dastanının qəhrəmanı Edigey Noqay Ordasının qurucusudur. “Orak və Mamay” dastanının qəhrəmanı Mamay xan Qızıl Orda sərkərdəsi, Krım hakimidir. “Şora batır” dastanının qəhrəmanı Şora isə tarixi şəxsiyyət olan Şora Narıkovun prototipi kimi dəyərləndirilir. Bu epik qəhrəmanların simalarında qazax ictimai şüurunun etik, məənəvi-əxlaqi normaları, yurd sevgisi, torpaqlarını yaddellilərdən qorumaq istəyi ifadə olunub.

Silsiləyə daxil olan dastanların qəhrəmanlarının tarixi şəxsiyyət olmaları epik mətnin əsas məzmunundakı epik təhkiyənin vahidliyi üçün münbit zəmin yaradır. Eyni zamanda dastanların əsas leytmotivini yurd-yuvalarını yaddellilərdən qorumaq və torpaqlarının ərazi bütövlüyünü müdafiə etmək təşkil edir. Elə buna görə də epik təhkiyənin mərkəzində hər zaman qalib batır dayanır.

Silsilənin özəyini təşkil edən, təbii ki, bir süjet xətti var. Bu süjet xəttini, əsasən, qəhrəmanın həyatı ilə əlaqəli epizodların xronoloji ardıcılığı təşkil edir. Belə ki, hər hansı bir epik qəhrəmanın aid olduğu soy ağacındakı şəxslərlə bağlı (bu halda Qızıl Ordanın və onun xələflərinin tarixinin yazılmasında yaxından iştirak edən şəxsiyyətlər) epik mətnlər zəncirvari həlqə yaradır. Bu da qəhrəmanın həm şəcərəsini, həm də dövrün ictimai-siyasi vəziyyətini öyrənməyə yardım edir.

Silsilənin həcmindən, hansı dövrdə təşəkkül tapmasından, ümumiyyətlə, formalaşmasından asılı olmayaraq, onun içərisində əsas bağ hesab edilən bir həlqə mövcud olur. Məsələn, bu, “Koroğlu” dastanının özbək və türkmən variantlarında Koroğlu, qırğız dastanı “Manas”da Manas, qaraqalpaq dastanı “Tulumbi”də isə Tulumbidir. Bilindiyi kimi, “Koroğlu” dastanının özbək və türkmən variantlarının yaratdığı silsilə Koroğlunun şəcərəsini (oğlu Övəz, nəvəsi Nurəli və nəticəsi Cahangir) əhatə edir. “Manas” dastanında bu, Semetey və Seytek dastanlarıdır ki, bu da öz daxilində silsilə yaradır. “Tulumbi” dastanının davamı isə “Nuradin” adlanır. Orta Asiya dastanları üçün xarakterik olan belə silsilə dastanların sayını artırmaq olar.

Qırx batır haqqında dastan silsiləsi də bu qəbildəndir. Bu silsilə içərisində epik təfəkkürdəki soy ağacı zəncirini əsas tutan başqa müstəqil silsilələri də ehtiva edir. Onlar aşağıdakı kimi sistemləşdirilir:

1. Anşıbay batır və onun nəsl;
2. Karadön batır və onun nəsl;
3. Müxtəlif batırlar haqqında müstəqil jırlar.

Bəzi mənbələrdə (Kazak Destanları, 2007, s. 17) soy ağacını nəzərə alaraq bu dastanlar dörd hissəyə bölünür:

1. Anşıbay batır və onun nəsl – Anşıbay batır, Baba Tüküti Şaştı Aziz, Parpariya, Kuttıkiya, Edigey, Nuradin, Musaxan, Orak, Mamay, Karasay, Kazı;
2. Karadön batır və onun nəsl – Karadön batır, Jubanış, Suyniş, Er Bequs, Kögis, Tama batır, Tana batır, Narık batır, Şora batır, Kulınşak batır;

3. Kındırbay nəslə – Kobılandı batır, Şıntasulı Törexan, Əmet batır, Alav batır, Kökşə batır – Kosay batır;

4. Müxtəlif batırlarla bağlı müstəqil jırlar – Asan Kayqı, Abat batır, Toqan batır, Kargəboylu Kartuqan batır, Akjonasulı er Kenes, Manaşı batır, Manaşılı Tuyakbay batır, Aysaulı Ahmet, Janbırşılı Telaqış.

Göründüyü kimi, burada qırx batırın adı çəkilir, amma silsilənin daxilində 32 dastandan söz edilir. Biz soy ağacı vasitəsilə və epik təfəkkürdəki ənənəyə əsaslanaraq qırx batırla bağlı dastanları müəyyənləşdirə bildik:

1. Anşıbay batır və onun nəslə: “Anşıbay batır”, “Baba Tükü Şaşı Aziz” (bu dastanın onlarla variantı mövcuddur. Sadəcə Qırx batır haqqında dastan silsiləsini söyləyən söyləyicilər bunu “Parpariya” dastanının başlanğıcında qısa şəkildə söyləyərək onun üzərində ayrıca dayanmağa, nədənsə, ehtiyac duymayıblar.), “Parpariya”, “Kuttıkiya”, “Edigey”, “Nuradin”, “Musaxan”, “Orak və Mamay”, “İsmayıl”, “Karasay və Kazi”, “Janqbırşı” (dastanın qəhrəmanı ilə bağlı bütün hadisələr, göstərdiyi şücaətlər “Anşıbay batır və onun nəslə” silsiləsindəki dastanların içərisində ayrı-ayrı parçalar şəklində verilmişdir. Lakin bu dastan müstəqil olaraq söyləyicilərin repertuarlarında da yer alır. Doğrudur, jırav-söyləyicilər bunu aktiv şəkildə məclislərdə səsləndirməsələr də, xalq arasında dastanın bir neçə variantı mövcuddur.), “Tel Aqış” dastanı.

2. Karadön batır və onun nəslə: “Karadön batır”, “Jubaniş”, “Süyiniş”, “Er Begis”, “Tegis, Kögis”, “Tama”, “Tana”, “Narik”, “Şora batır” dastanı.

3. Kındırbay və onun nəslə: “Kındırbaylı Kobılandı batır”, “Şıntasulı Törexan”, “Asankayğı, Toğan, Abat”, “Kargəboylı, Kaztuğan”, “Alav batır”, “Əmet batır”, “Er Kökşə”, “Kökşenin oğlu Er Kosay” dastanı.

4. Müxtəlif batırlarla bağlı müstəqil jırlar: “Adil sultan”, “Aysanın oğlu Axmet batır”, “Manaşılı Tuyakbay batır”, “Akjonasulı Er Kenes”, “Canbay batır” (jırav-söyləyicilərin repertuarında bir neçə variantının olmasına baxmayaraq, silsiləyə daxil olmayıb.), “Sınbas batır” (silsiləyə daxil olan dastanlar arasında yer almasa da, jıravların repertuarında bu dastan yer alıb. Müasir jırav-söyləyicilər hazırda bu dastana müraciət etmədiklərindən, təəssüf ki, unudulmaqda olan epik məndir.), “Temirxan batır” (silsiləyə parça-parça daxil olan bu dastan ayrılıqda hazırkı jırav-söyləyicilərin də repertuarında səsləndirilir.), “Sultan Kərim” (təəssüf ki, qazax epik arealında bu dastan haqqında heç bir məlumata rast gəlmədik.), “Şimon batır” dastanı (silsiləyə müstəqil şəkildə daxil olmasa da, qırx batırın arasında onun da adı çəkilir. Dastanın bir neçə variantı jırav-söyləyicilərin repertuarında yer alır.).

Silsiləyə daxil olan dastanların süjet xətti epik yaradıcılığın qanunauyğunluğunu tam şəkildə özündə əks etdirir. Yəni silsilə içərisinə aldığı dastanları ənənədən ayıraraq yeni qaydalar qoyaraq özünə tabe etdirmir. Əksinə, ənənəni daha mühafizəkar bir şəkildə qorumağa çalışır. Belə ki, “Anşıbay batır və onun nəslə” silsiləsinin beşinci həlqəsini təşkil edən “Nuradin” dastanının sonunda qəhrəman (bu halda Nuradin) döyüşdən geri qayıdanda anası onun bir oğlu olduğunu, adını da Musaxan qoyduğunu bildirir. Bu, söyləyicinin növbəti – altıncı dastanın varlığını auditoriyaya xəbər verməsidir. “Karadön batır və onun nəslə” silsiləsinin ikinci həlqəsini təşkil edən “Jubaniş batır” dastanının sonunda isə qəhrəman (bu halda Jubaniş) döyüşdən qayıdarkən anası ona bir oğlunun olduğunu, adını isə Süyiniş qoyduğunu bildirir. Bu isə ikinci silsilənin “Er Süyiniş” adlı üçüncü həlqəsindən xəbər verir. Yaxud da “Karadön batır və onun nəslə” silsiləsinin sonuncu dastanı olan “Şora batır” dastanının sonunda qəhrəmanın öldüyünü və onun silah-sursatının arvadı tərəfindən odda yandırılması övladsızlığa işarə edilərək soyun kəsildiyini, özündən sonra yeni bir soy ağacının başlanacağından xəbər verir.

Bildiyimiz kimi, bir çox epik əsərlərdə qəhrəmanın doğuluşu mətnin girişində təntənəli şəkildə göstərilir. Hətta o uşaq atası yanında olmadan dünyaya gəlsə, yenə də eyni təntənə ilə auditoriyaya çatdırılır. Silsiləyə daxil olan dastanların bir çoxunun quruluşunda isə göründüyü kimi, bu, adətən, sonda və təntənəsiz verilir. Bu da təsadüfi deyil. Əvvəla ona görə ki, silsilə təkcə qəhrəmandan deyil, həm də onun nəslinin şücaətindən bəhs etdiyindən onların hər birinin necə doğulduğu üzərində dayanmağa ehtiyac yoxdur. Bu, həm danışan, həm də dinləyicilər üçün lazımsız vaxt itkisi olardı.

Digər tərəfdən isə bu şəkildə təqdim olunan təkrarlar epik və süjet zamanının qavranılmasına çətinlik yaradardı. Süjet zamanının əlaqəsi, eyni zamanda hadisələrin sonrakı nəqliyə asanlıqla keçməyə də yardım edir.

“Kıdırbaylı Koblandı batır” dastanı

Bu dastan “Koblandı batır” adı ilə dəfələrlə tədqiqata cəlb olunmasına baxmayaraq, silsiləvi şəkildə öyrənilməmişdir. Belə ki, “Kıdırbay batır” adlı bir qazax dastanı mövcuddur. Dastanın sonunda Kıdırbayın Koblandı adlı bir oğlu dünyaya gəlir. Bu dastan passiv mövqedə duran bir dastandır və yalnız onun haqqında silsilənin daxilində söz açılır, amma yenə də müstəqil olaraq silsiləyə daxil olmaq hüququ qazana bilmir. “Koblandı batır” dastanının silsiləyə daxil olan qazax variantının əvvəlində “Kıdırbay batır” dastanı qısa şəkildə təsvir olunur. “Koblandı batır” dastanının qısa məzmunu aşağıdakı kimidir:

“Doxsan qollu Noqayda on iki yarım xan hökmranlıq etmişdir. On iki yarım xanın hakimiyyəti dövründə Akşahan adlı bir xan yaşamışdır. Akşahanın zamanında da Kıdırbay adlı 80 yaşında varlı bir adam vardı. Kıdırbayın övladı olmurdu. Bir gün Akşahan məclis qurub onu öldürərək mallarına sahib olmaq istəyir. Bunu eşidən Kıdırbayın yeddi göbək uzaq qohumu olan çox kasıb bir kişi onu xəbərdar edir. Kıdırbay küsür, dəmir ayaqqabı və əsa düzəltirib yurdunu tərk edir. Yetmiş gün yol gedir. Qarşısına çıxan qəbirlərdən birinin yanında uzanıb ona uşaq verməsi üçün Allaha dua edir. Elə oradaca yuxuya gedir. Yuxuda ağ saqqallı bir qoca Allahın onun dualarını qəbul etdiyini, yurduna yetişəndə bir qızının, bir oğlunun olacağını, adlarını noqay xalqının qoyacağını deyir. Kıdırbay tez-tələsik geri qayıdır. Günlər keçir. Bir gün qadın yerikləyir. Yerdən bir ilan tutaraq başını qoparıb yeyir və yerikləməsi keçir. Bir müddətdən sonra iki uşaq doğur. Kıdırbay qırx gün bayram edir. Bu bayrama gələn çobanlar qarşılarına çıxanlara Kıdırbayın Koblandı adlı bir oğlu, Hansuluv adlı bir qızının olduğunu deyirlər. Koblandı 4 yaşında oxu-yayı götürüb, atına minib Tavıp xanın qarşısına çıxır. Tavıp xan Koblandıyı görən kimi onun qızıyla evlənə biləcək adam olduğunu düşünür. 90 dəvə, 90 qul, 90 kənizlə 18 yaşlı qızı Kurtkanı ona ərə verir. Kıdırbay bu evlilikdən razı qalmır. O, gəlini Kurtkaya bir tay verir. Kurtka taya baxmaq üçün iki nökar tutur, tay doğduğu zaman balasının ayağının yerə dəyməməsi üçün onlara ipək yorğan verir. At doğduğu zaman nökarlar yuxulayı, tayın ayağının biri yerə dəyir. Kurtka bunu bilib nökarları öldürəcəyini deyir. Nökarlar da ona şər atırlar. Koblandı acığından Kurtkanı qırmancla döyür, sonra isə arvadının dediklərinə inanaraq nökarları cəzalandırır. Koblandıının qırx nəfər dostundan biri gedib Akşahana bu atdan danışır. Atı öldürmək istəyən Akşahan bir məclis qurub, at yarışı keçirib, Koblandıının atı öldürmək, özünü isə yaralamaq istəyir. Kurtka Akşahanın Koblandıyı öldürmək niyyətini bilir. Yarış günü Koblandı atına Koşabay adlı yetim bir noqayı mindirir və o, yarışın qalibi olur. Bir müddətdən sonra Koblandı kalmık xanı Alşagırın üzərinə yürüşə çıxır. Alşagır Jiyrenkopa adlanan bölgədə Besoba təpəsində məskunlaşmışdır. Jiyrenkopanı görən Koblandı xalqını buraya köçürür. Alşagır hiylə işlədərək Koblandı ilə dost olur, qırx günlük məsafədəki düşmənlə münafişədə ondan yardım istəyir. Koblandı ona yardım etmək üçün qırx dostuyla yola çıxır. Kalmık xanı Kozqalmasın yurduna yetişib yeddi gündə oranı ələ keçirir. Geri qayıdanda dincəlmək üçün yolda yatır və yuxusunda ata-anasını, bacısını və arvadını pis vəziyyətdə görür. Səksən günlük məsafəni səkkiz gündə yurduna yetişir. Gəlib görür ki, Alşagır noqay xalqını talan edib yetmiş günlük məsafəyə qaçıb. Koblandı yetmiş günlük məsafəni yeddi gündə gedir. Alşagırın yurduna yetişib anasının qoyun otardığını görür. Alşagır Kurtkanı öz yanına aparandan sonra anasının ağlamaqdan gözləri kor olduğundan oğlunu tanımır. Koblandı gələndən sonra yaşlı qadının gözləri açılır. Qadın kalmıkın gücünü oğluna başa salıb Krımın qırx batırını da yanına almasını məsləhət görür. Koblandı Alşagırı öldürür. Kurtkanı xilas edir. Bacısını bir neçə gün axtardıqdan sonra onu nökarlara xidmət edərkən görür. Koblandı Alşagırın arvadını kəniz edir, beləcə intiqamını alır. Bir müddətdən sonra kalmıklardan intiqam almaq üçün o, yenidən səfərə çıxır. Koblandı altmış gündən sonra geri dönəcəyinə söz verib Kostörenin yurduna tərəf yol alır. Kostöre noqayın gəldiyini eşidəndə iki min əsgərlə Koblandıının qarşısına çıxır və ilk oxu Kostöre atır, lakin ox Koblandıının zirehini deşmir. Koblandıının atdığı oxlar Kostörenin

başını qoparır. O, qaçan kalmık əsgərlərini öldürüb kalmık elini viran etdikdən sonra yurduna geri dönür. Bu, Kobılandının çıxdığı son səfər idi” (Қыдырбайұлы Қобыланды батыр, 2019, s. 326-358; Кидирбай оғлу Кобыланды, 2007, s. 744-827).

I. “Şıntasulu Törexan” dastanı

Qırx batırın arasında Şıntas batırın da adı çəkilir. Ona aid dastan, çox güman ki, olub, sadəcə söyləyicilərin repertuarından zamanla çıxıb. “Şıntasulu Törexan” dastanın əlimizdə olan üç variantına nəzər salaq:

1. Anonim söyləyicidən toplanan variant – Bu variant folklorşünas Bisem Sarımanov tərəfindən yazıya alınmışdır. Burada göstərilir ki, Noqaylıların zamanında Temirxan adlı bir xan olub. Xanın böyük arvadından Törexan adlı bir oğlu, Bibi adlı bir qızı var idi. Bir gün xan ölür. Törexanın altı yaşı olanda xanın ikinci arvadından doğulan qardaşları Egizbəy və Segizbəy Törexanı öldürmək qərarına gəlirlər. Bundan xəbərdar olan Törexan yurd-yuvasını tərk edib gedir. Dastan boyu onun xeyirxahlıqlarından bəhs olunur. Sonda Törexan geri qayıdır, bacısını tapır. Xalq onun gördüyü xeyirxah əməlləri nəzərə alaraq gənc Törexanı öz xanları seçirlər. Dastanda onu Orakın və Mamayın nəvəsi adlandırırlar (Шынтасұлы Төрехан батыр, 2019).

2. Nurpeyis Bayqanın variantı – Qədimdə Temirxan adlı bir xan olur. O, Nuradinin Saule adlı qızıyla evlənir. Saulenin uzun müddət uşağı olmur. Temirxan övladsız öləcəyini düşünərək Türkmən xanı Karamana elçi göndərərək qızı Karaşaşı kiçik arvad olaraq alır. Karaşaşdan onun Egizbəy və Segizbəy adlı iki oğlu dünyaya gəlir. Daha sonra Nuradinin qızı Saulenin də Törexan adlı bir oğlu olur (Бабалар сөзі, 2008).

3. Murin Sengirbekuli variantı – Törexan altı yaşında artıq uşaqlarla çöldə aşıq oynayır. Uşaqlar onun aşığını əlindən alıb qovurlar və gedib qızılbaşların atasının əlindən aldığı torpaqların intiqamını almasını söyləyirlər. Törexan evə gəlib olanları anasından soruşur. Anası qızılbaşlar tərəfindən zəbt edilən noqay torpaqları haqqında oğluna danışır. O zaman Törexan atası Şıntasxanın gümüşü-ağ rəngdə polad qılıncı götürərək Aktaban qara atını minib yola çıxır. Bacısı Xanbibə onun yel kimi uçduğunu görür. Qızılbaş elinin xanı Kodarkül xana noqayın gəldiyini xəbər verirlər. Xan igidlərini başına toplayıb noqayın üzərinə yürüş edir. Törexanla Kodarkül xan beş gün dayanmadan döyüşürlər. Sonda Törexan Kodarkül xanı bir quyuya salıb üzərini daşla doldurur. Xanbibə isə qardaşının gəlmədiyini görüb atası Şıntasxanın yanına gedərək qardaşının izinə düşməsi üçün ona jelməyə (bırhürgüclü dəvə) verməsini istəyir. Qız bir neçə gün yol gedib kalmık elinin sərhəddinə yetişir. Burada Törexanın Kodarkül xanı saldığı quyunun yanına gəlir. Bu əsnada Şıman xanın qızı Şınbike sulu Törexanı üç gün yanında qonaq saxlayır. Dördüncü gün Törexan bacısını görmək üçün yurduna qayıtmaq istəyir. Şınbike sulu Törexanda daha üç gün qalıb sonra getməsinə deyir. Daha üç gün qaldıqdan sonra Törexan yola çıxır. Şıntasxan yatıb yuxuda balalarının darda olduğunu görür və qalxıb onların arxasınca gəlir. Törexan da atası və bacısı ilə qarşılaşıb sağ olduğunu deyir. Kodarkül xanı öldürüb kalmıkların üzərinə hücum edib qalib olaraq Noqay elinə qayıdan Törexan Şıman xanın qızı Şınbike sulu ilə evlənir (Шынтасұлы Төрехан батыр, 2019, s. 513-527).

II. “Alav batır” dastanı

“Alav batır” dastanı o qədər də aktiv olmayan bir dastandır. Yəni silsilədən kənarda söyləyicilərin repertuarlarında yer almır. Amma buna baxmayaraq, silsilənin içərisində və epik yaddaşda qorunub-saxlanıb. Dastanın qısa məzmunu aşağıdakı kimidir:

“Alav Aysanın kiçik qardaşının oğludur. Onun on yaşı olanda zireh geyinib, ox qurşanıb Esen və Süyin adlı kalmıkların üzərinə yürüş etmək istəyir. Sonra qızılbaşlara hücum etmək fəktinə düşür. Aysa qızılbaşlar həm çox uzaq, həm də kalmıklar kimi deyil, onlar daha azaddırlar. Ona görə də ona Esen və Süyin adlı kalmıkların üzərinə yürüş etməsinə deyir. Alav Aysanın məsləhətlərinə qulaq asmır. Zireh geyinmədən, nizə götürmədən, başı dəbilqəsiz, yanı yoldaşsız, altı qulaş almazı dartıb belinə bağlayır, atına minib dörd nalla çapır. Aysa isə onun arxasınca baxıb “silahı ona elə düşmənin özü verəcək” deyir. O, gecə-gündüz yol getdi. Gəlib Törtkildin dağının başına çıxdı. Qarşı bomboz

səhralıq idi. Səhranı keçəndən sonra qarşısına Amudərya çıxdı. Əvvəl otuz gün yol getdi, bir günün yüz etdi, sonra üç ay on gün də yol gedəndən sonra gəlib bir yurda yetdi. Orada mal-heyvanın başında duran bir çobana yaxınlaşıb bu yurdun hara olduğunu soruşdu. Çoban ona buranın çox zəngin və güclü yurdu olan Esen və Süyin adlı kalmıqların yurdu olduğunu dedi. O zaman kalmıqlar qızılbaşların üstünə yürüş etdiyindən orudunun çox az bir hissəsi yurdda qalmışdı. Alav Esen və Süyin xanın yanına adam göndərüb noqayın gəldiyini xəbər verdi. Onlar beş yüz nəfər ordu ilə noqayın qarşısına çıxdılar. Qarşılarındakının silahsız bir uşaq olduğunu görüb ona əhəmiyyət vermədilər. Alav belinə bağladığı almazların bir hissəsini açıb ordunun ayağının altına səpdi. Əsgərlər silahlarını atıb almazları yığmağa çalışdılar. Alav fürsətdən istifadə edib qılıncı götürdü və Süyin xanın başını kəsdi. Esen isə qaçmağa çalışdı. Uzun və ağır döyüşdən sonra Alav ordunu darmadağın edib Esen xanı da öldürdü. Kalmıq elindən ələ keçirdiyi qənimətləri də götürüb öz yurduna geri döndü. Boz atının belində Alav batır Krımın qırx batırına bənzəyirdi. Aysa uzaqdan oğlunun gəldiyinə sevinib məclis qurdu, toy-bayram elədi” (Алау батыр, 2019, s. 492-501).

III. “Əmet batır” dastanı

“Əmet batır” dastanı da “Alav batır” dastanı kimi passif fonda olan bir dastandır. Bu dastan da söyləyicilərin repertuarında silsilədən kənarda o qədər də çox söylənilmir. Dastanın qısa məzmunu aşağıdakı kimidir:

“Əmet batır qardaşı Alav batırın yolunu davam etdirib batır olmaq qərarına gəlir. O, ata-anası ilə birlikdə Karakobda, Elekke yaxınlığında yaşayırdılar. Onlara daha yaxın bir yerdə isə qara noqaylar məskunlaşmışdılar. O, böyük qardaşı Alavın yanına gəlib onlardan ayrılıb qara noqayların arasında yaşamaq istədiyini dedi. Anasının narazılığına baxmayaraq, Alav batır ona öz silah-sursatını və tülpar atını verib getməsinə icazə verdi. On iki gün yol getdikdən sonra uzaqda bir el gördü. Orada kalmıqların yaşadığını öyrəndi. Onların üzərinə təkbətək hücum etmək qərarına gəldi. Təkbətək döyüşdə kalmıq xanına qalib gəlib ələ keçirdiyi qənimətləri götürərək geri qayıtdı. Qənimətləri xalqına payladı” (Əмет батыр, 2019, s. 502-512).

IV. “Er Kökşe” dastanı

“Er Kökşe” dastanı müstəqil olaraq jırav-söyləyicilərin repertuarlarında səsləndirilir. Lakin dastanın geniş auditoriyası, demək olar ki, yoxdur. Amma silsilənin içərisində dastan özündən əvvəlki epik mətnlər haqqında geniş informasiya verən bir dastandır desək, yanılmarıq. Dastanın qısa məzunu aşağıdakı kimidir:

“Kökşe batır Şingırlav, Toriat adlanan dağda məskunlaşmışdı. Yaxınlıqda Ormanqalı adlı bir kalmıq xanının da yurdu var idi. Bir gün bu kalmıq xanı Kökşe batıra xəbər göndərir, onu Süyretpeyə döyüşə çağırıldığını, gəlməzsə, Noqay yurduna hücum edəcəyini bildirir. Kökşe batır Noqay elinə xəbər göndərsə də, kimsə onn köməyinə gəlmir. Kökşe batır da Sıpira jıravın yanına gedib onunla məsləhətləşir. O da Noqay igidlərindən Orak ilə Mamaya xəbər göndərməsini, Kökşenin səkkiz yaşından ata-anasız olduğunu eşidib mütləq onun yardımına gələcəklərini deyir. Kökşe batır Mamaya xəbər göndərüb vəziyyəti ona nəql edir. O da Oraka və Janbırşılı Telaqısa xəbər verir. Yanlarına Krımın qırx batırını da alan igidlər – qırx üç nəfər Kökşe batırın yurduna gəlirlər. Birlikdə Süyretpeyə gedirlər. Bir tərəfdən də onlara Aysaulı Ahmet, Bahadır Alav, İgid Amet, Şıntasulı Törehan da səkkiz nəfərlik bölüklə özlərini onlara yetirir. Ormangalının oğlu Kökşeni təkbətək döyüşə çağırır. Atdığı oxların heç biri Kökşeyə batmır. Kökşe nizəni atıb onu ələ oradaca öldürür. Qardaşının öldüyünü görən Jaynas meydana atılır. İki igid səkkiz gün döyüşürlər. Kökşe yorğunluqdan dizləri titrəyən Jaynasın boğazını kəsir. İki oğlunun öldüyünü görən Ormangali çox çətinliklə ata minib meydana çıxır. Bu dəfə Kökşenin əvəzinə Orak döyüşə atılır. Ormangalının atdığı oxlar hədəfə dəymir, Orakın atdığı ox xanı öldürür. Xanın öldüyünü görən kalmıqlar hücumə keçirlər. Səkkiz min kalmıqa qarşı əlli iki igid mübarizəyə başlayır. Otuz iki günlük döyüşdən sonra altı min kalmıq əsgəri ölür. Qalanları isə yurdlarına qaçırırlar. Noqay igidləri arxalarınca gedib kalmıq elini talan edir, qənimətlərlə

yurdlarına geri qayıdırlar” (Ep Көкше, 2019, s. 400-409; Көкше Батır, 2007, s. 934-955; Көкше Оғлу Er Kosay, 2007, s. 956-997).

V. “Kökşenin oğlu Er Kosay” dastanı

Dastan qısaca “Er Kosay” adlanır. Bu dastan yalnız “Er Kökşe” dastanı ilə birlikdə müstəqillik statusu qazana bilir. Tədqiqata az cəlb olunmasına baxmayaraq, “Er Kökşe” dastanı ilə birlikdə jırav-söyləyicilərin repertuarlarında yer alır. Dastanın qısa məzmunu aşağıdakı kimidir:

“Kosay üç yaşında olanda atası Kökşe ölür. O dövrdə Sarıbay adlı zəngin bir bəy var idi. Sarıbayın altı oğlu, bir Karabek adlı qızı var idi. Kosay nökrəri Semle-Selimi qızı istəməsi üçün Sarıbayın yanına göndərir. Sarıbay qızını ona vermək istəmədiyi üçün nökrəri döyür. Kosay nökrəri Sarıbayın yanına göndərərək əgər qızını igid birinə vermək istəyirsə, ona verməsini təkid edir. Sarıbay yenə döyüb geri göndərir. Kosay buna bərk əsəbiləşir, anasına üç aylıq məsafədə yerləşən Üş Bökenbay adlı şəhərə səfərə çıxacağını deyib yola düşür. Bir neçə aydan sonra Kosay həmin şəhərə yetişir və xana onunla döyüşmək istədiyini bildirir. Həmin vaxt Serek xan əsgərlərini toplayıb qızılbaşlar üzərinə yürüşə çıxmış, yerinə isə Esen xanı qoymuşdur. Esen Han Kosayın qarşısına üç yüz nəfərlik bir qrupla çıxır. Kosay kalmıqları talan edir. O, düşmənləri öldürdükdən sonra qənimətləri də götürüb yurduna geri dönür. Yolda Sarıbayı görüb Er Kosayın kalmıqlarla döyüşdə öldüyünü deyir. Sarıbay bu xəbərə çox sevinir, amma sonradan onun Kosay olduğunu anlayır. Bir gün Kosay yatdığı yerdə atının ayağını yerə çırpmasına oyanır. Atından nə olduğunu soruşur. Atı da kalmıqların onun başına bəla olacağını, təcili onların üzərinə yürüş etməsini deyir. Kosay atının dediklərinə əməl edib yola çıxır. Yolda min nəfərlik qrupla qarşılaşır. Bu kalmık ordusu idi. Onların aralarında qanlı döyüş başlayır. Kosay onların hamısını qılıncdan keçirəndən sonra qənimətləri də götürüb yurduna doğru yola çıxır. Yurduna çatmağa bir az qalmış kalmıqların onun yurduna hücum etdiyini eşidən Kosay Sümbetəmir adlanan bir aylıq məsafədəki kalmık elinə yürüş edir, əsir düşən anasını xilas edib yurduna geri dönür. Bu dəfə Sarıbay Kosayın qəhrəmanlıqlarını eşidib qızını ona ərə verməyə razı olur. Gözəl bir toy edirlər. Karabek ilə Kosay bir-birinə çox yaraşırlar” (Көкшениң ұлы Ep Қосай, 2019, s. 410-428; Көкше, 2007, s. 956-997).

Nəticə

Göründüyü kimi, adları çəkilən bütün bu dastanlar silsilənin içərisində ayrıca bir şəcərə yaradır. Bunu nəzərə alaraq biz “Kıdırbay və onun nəslini”ni ayrılıqda öyrənməyi vacib hesab edirik. Çünki bu silsilə də özündən əvvəlkilər kimi bütövlükdə şəcərə üzərində qurulur və özündən əvvəlki silsilə zəncirində olduğu kimi, həmin şəcərənin başında duran əcdadın adı ilə adlandırılır.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, biz burada altı dastan müəyyənləşdirə bildik. Qırx batırın arasında adı çəkilən qəhrəmanlardan yalnız bu altısına həsr edilən epik mətnlər “Kıdırbay və onun nəslini”nə aiddir. Əslində bəlkə də bu dastanların sayını artırmaq olardı, amma o dastanlardan bir çoxu, qeyd etdiyimiz kimi, ya passiv fondadır, ya da epik mətn statusunu itirib ya özündən əvvəlkinə, ya da sonrakı dastana qoşulub. Məsələn, Kıdırbay batır haqqındakı dastan kimi. O, göründüyü kimi, “Koblandı batır” dastanında öz valığını sürdürür. Yaxud Qırx batır haqqında dastanlar arasında bir neçə belə dastan var ki, onlar da “Kıdırbay” dastanı kimi başqa epik mətnlərin içərisində söylənir.

Nəzərə alsaq ki, “Anşıbay və onun nəslini”nə on dastan, “Karadön batır və onun nəslini”nə doqquz dastan, “Müstəqil batırlar haqqında dastanlar”a altı dastan daxildir, o zaman “Kıdırbay və onun nəslini” haqqında silsiləsi də ayrılıqda tədqiqata cəlb edilməsinin məntiqli izahı var. Belə ki, bu silsiləyə də altı epik mətn daxil olduğundan onun ayrı bir bölümə öyrənilməsi vacibdir.

Beləliklə, jırav-söyləyici məktəblərinin zəngin olduğu qazax epik mühiti Qırx batır haqqında dastan silsiləsinə daxil olan dastanları ayrı-ayrılıqda mühafizə etməyi bacarsa da, qeyd etdiyimiz kimi, tam şəkildə silsilə günümüzə gəlib çatmamışdır. Ümumiyyətlə, bu silsiləni hansı səbəbdən yaratmağa ehtiyac duyulduğu da maraqlıdır. XX əsrin əvvəllərində baş vermiş ictimai-siyasi hadisələr ucbatından vətən həsrəti duyan jırav-söyləyicilər Qırx batır haqqında silsiləsini yaratmağa ehtiyac duymuşlar. Amma təəssüf ki, çar Rusiyası dönməndəki təzyiqlər, ardınca da Sovet İttifaqının türk

xalqları arasında qəhrəmanlıq dastanlarının toplanıb tədqiq və nəşr olunmasına qoyduğu qadağalar bu silsilənin tamamlanmasına və müxtəlif variantlarının yazıya alınmasına mane olub. Amma bütün bu qadağalar, inkvizisiya və s. və i. bu qəhrəmanlıq dastanlarının tamamilə unudulmağa və sıradan çıxarılmaya sadəcə gücü çatmayıb. Xalq öz yaddaşında, yuxarıda da göstərdiyimiz kimi, bir neçə epik mətni bir yerə sığdıraraq söyləməklə, əslində Qırx batır haqqındakı dastan silsiləsini represiyadan və ya inkvizisiyadan xilas edə bilib.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Әмет батыр. (2019) // Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар С.И.Сәкен, Н.Ә.Сәрсек. – Алматы: Brand Book. – б. 502-512.

Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. / çev. F.Türkmen, M.Ekici. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. – 1045 s.

Kıdırbay oğlu Kobılandı (2007) // Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. / çev. F.Türkmen, M.Ekici. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. – s. 744-827.

Kökşe Batır. (2007) // Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. / çev. F.Türkmen, M.Ekici. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. – s. 934-955.

Kökşe Oğlu Er Kosay. (2007) // Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. / çev. F.Türkmen, M.Ekici. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. – s. 956-997.

Алау батыр. (2019) // Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар С.И.Сәкен, Н.Ә.Сәрсек. – Алматы: Brand Book. – б. 492-501.

Бабалар сөзі. (2008). Жүз томдық. Т.46: Батырлар жыры. – Астана: Фолиант. – 512 б.

Ер Көкше. (2019) // Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар С.И.Сәкен, Н.Ә.Сәрсек. – Алматы: Brand Book. – б. 400-409

Көкшениң ұлы Ер Қосай. (2019). // Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар С.И.Сәкен, Н.Ә.Сәрсек. – Алматы: Brand Book. – б. 410-428

Қыдырбайұлы Қобыланды батыр (2019). // Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар С.И.Сәкен, Н.Ә.Сәрсек. – Алматы: Brand Book. – б. 326-358

Неклюдов С. Типология героического эпоса. URL: https://www.ruthenia.ru/folklore/LS_nekludov2.htm 31.07.2024

Шынтасұлы Төрехан батыр. (2019) // Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар С.И.Сәкен, Н.Ә.Сәрсек. – Алматы: Brand Book. – б. 513-527.

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.35>
 UOT821.512.161

ORXAN PAMUK YARADICILIĞINDA SİYASİ MƏSƏLƏLƏRİN POSTMODERN İFADƏSİ

Aytən TAĞIYEVA

AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu

Kiçik elmi işçi

E-mail: ayten.reshidli@gmail.com

ORCID: 0009-0001-7212-4147

Daxilolma tarixi: 10.10.2025

Düzəliş tarixi: 20.10.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 29.10.2025

XÜLASƏ

Görkəmli türk yazıçısı, Nobel mükafatı laureatı Orxan Pamuk “Qar”, “Mənim adım Qırmızıdır”, “Vəba Gecələri” və “Qara Kitab” romanlarında siyasi, dini və ideoloji məsələləri postmodern estetika kontekstində ədəbi diskursa daxil etmişdir. Müəllif bu əsərlərində müasir Türkiyə cəmiyyətində mövcud olan ideoloji ziddiyyətləri, dini dəyərlərlə dövlət siyasəti arasındakı qarşıdurmaları və fərdi kimlik üzərindəki siyasi-ictimai təsirləri dərin təhlil obyektinə çevirmişdir. Xüsusilə “Qar” romanında Pamuk, Türkiyə cəmiyyətindəki siyasi gərginlikləri üç əsas ideoloji istiqamətdə təqdim edir: islamçılar, dövlətin dinə nəzarət mexanizmini təmsil edənlər və sol yönümlü müxalifət. Romanda hadisələrə təkqütblü münasibət yox, polifonik – yəni çoxsəsli – yanaşma mövcuddur ki, bu da postmodernizmin əsas göstəricilərindən biridir. Əsərdə 1980–1990-cı illərdə Türkiyədə baş verən siyasi hadisələr dekonstruktiv yanaşma ilə təqdim olunur və “qar” obrazı həm unudulmanın, həm də baş verənlərin üzərini örtən simvolik pərdə kimi təqdim edilir.

“Mənim adım Qırmızıdır” romanında isə yazıçı milli kimlik və Qərb təsirlərinə qarşı müqavimət məsələsini ön plana çıxarır, sənət və ideologiya münasibətinə postmodern yanaşma ilə yanaşır. Pandemiya dövründə yazılmış “Vəba gecələri” romanında isə Pamuk vəba xəstəliyinin fonunda demokratiya və avtoritar idarəetmə formaları arasındakı ziddiyyəti tənqid edir. “Qara Kitab” romanında fərdin kimlik axtarışı fonunda bir toplumun tarixi, mədəni və ideoloji özünüdərk prosesi simvolik dillə ifadə olunur.

Açar sözlər: Orxan Pamuk, roman, postmodernizm, siyasi roman, tarix

ПОСТМОДЕРНИСТСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ОРХАНА ПАМУКА

Айтен ТАГИЕВА

Младший научный сотрудник

Институт востоковедения имени З. М. Буниятова НАНА

E-mail: ayten.reshidli@gmail.com

ORCID: 0009-0001-7212-4147

Дата поступления: 10.10.2025

Дата исправления: 20.10.2025

Дата утверждения к публикации: 29.10.2025

АННОТАЦИЯ

Выдающийся турецкий писатель Орхан Памук в своих романах «Снег», «Меня зовут Красный», «Ночи чумы» и «Чёрная книга» художественно переосмысливает политические, религиозные и идеологические вопросы через призму постмодернизма. В этих произведениях автор глубоко исследует идеологические противоречия современного турецкого общества, столкновение между религиозными ценностями и государственной политикой, а также влияние социополитических процессов на формирование индивидуальной идентичности.

Особенно в романе «Снег» Памук выделяет три основные идеологические направления в политической системе Турции: исламисты, сторонники государственного контроля над религией и левую оппозицию. В произведении отсутствует единая точка зрения, вместо этого используется полифонический (многоголосый) подход, что является характерной чертой постмодернизма. Политические события 1980–1990-х годов подвергаются деконструкции, а образ снега символизирует завесу забвения и очищения, покрывающую реальные события.

В романе «Меня зовут Красный» автор поднимает вопросы национальной идентичности и сопротивления западному влиянию, раскрывая их через художественные и идеологические конфликты. В написанном в период пандемии романе «Ночи чумы» Памук открыто критикует противоречие между демократией и авторитаризмом на фоне эпидемии. В «Чёрной книге» поиск личной идентичности становится метафорой коллективного стремления к осмыслению исторического, культурного и идеологического бытия общества.

Ключевые слова: Орхан Памук, роман, постмодернизм, политический роман, история

THE POSTMODERN EXPRESSION OF POLITICAL ISSUES IN THE WORKS OF ORHAN PAMUK

Aytan TAGHIYEVA

Junior Researcher

Institute of Oriental Studies named after Z.M. Bunyadov, ANAS

E-mail: ayten.reshidli@gmail.com

ORCID: 0009-0001-7212-4147

Date of submission: 10.10.2025

Date of revision: 20.10.2025

Date of acceptance for publication: 29.10.2025

ABSTRACT

The renowned Turkish author Orhan Pamuk, in his novels *Snow*, *My Name is Red*, *Nights of Plague*, and *The Black Book*, artistically explores political, religious, and ideological issues through a postmodern lens. In these works, Pamuk offers a profound examination of the ideological divisions in modern Turkish society, the tensions between religious values and state policy, and the impact of socio-political forces on individual identity formation.

In *Snow*, Pamuk categorizes Turkey's political dynamics into three main ideological groups: Islamists, proponents of state control over religion, and the left-wing opposition. The narrative adopts a polyphonic (multi-voiced) perspective rather than presenting a single truth, a key feature of postmodernism. The political events of the 1980s and 1990s are deconstructed, with the symbol of snow representing a veil of forgetfulness and purification that obscures past realities.

In *My Name is Red*, Pamuk foregrounds the issue of national identity and the resistance to Western influences, blending artistic and ideological conflict within a postmodern structure. In *Nights of Plague*, written during the pandemic, he openly critiques the tension between democracy and authoritarianism in the context of a public health crisis. Finally, *The Black Book* portrays the individual's search for identity as a symbolic reflection of society's broader quest for historical, cultural, and ideological self-understanding.

Keywords: *Orhan Pamuk, novel, postmodernism, political novel, history*

Giriş

Postmodern roman, ənənəvi ədəbi formaları və düşüncə sistemlərini sual altına alan bir estetik yanaşma olaraq, siyasət və hakimiyyət anlayışlarına da fərqli baxış təqdim edir. Ənənəvi realist romanlarda siyasi motivlər adətən konkret hadisələr, personajların ideoloji mövqeləri və sosial mühitin birbaşa təsviri üzərindən təqdim olunurdusa, postmodern roman bu mövzuları daha çox dolaylı yollarla – struktural oyunlar, çoxsəslilik, ironik diskurs və intertekstual əlaqələr vasitəsilə qurur.

Müasir dünya ədəbiyyatında postmodernizm estetikası ilə fərqlənən buyazıçılardan biri də Nobel mükafatına layiq görülmüş türkiyəli müəllif Orxan Pamukdur. Elə bu səbəbdən də tədqiqatın əsas obyekti Pamuk yaradıcılığıdır. O, romanlarında fərqli zaman və məkanlarda baş verən ictimai-siyasi hadisələri bədii kontekstdə təqdim edərək, oxucunu yalnız süjet axını ilə deyil, eyni zamanda fəlsəfi və ideoloji dilemmalarla da qarşı-qarşıya qoyur. Pamukun yaradıcılığında siyasi məsələlərin təsviri yalnız səthi bir motiv olaraq qalmır, əksinə, postmodern estetik yanaşmalar vasitəsilə çoxlaylı mənalandırma imkanları ilə zənginləşdirilir. Onun romanlarında fərdi talelərin fonunda təqdim olunan siyasi hadisələr – dövlət və vətəndaş münasibətləri, din və ideologiya qarşıdurması, modernləşmə və ənənə arasındakı ziddiyyətlər, milli kimlik problemi – həm Türkiyənin, həm də ümumilikdə Şərq cəmiyyətlərinin inkişafında önəmli rol oynamış mürəkkəb məsələlərin bədii ifadəsinə çevrilmişdir.

Orxan Pamuk postmodern roman poetikasının təməl xüsusiyyətlərindən olan polifoniya, intertekstuallıq, metafiksiya, simvolizasiya, tarixi dekonstruksiya, mətnin özünə referensiyası kimi üsullardan istifadə etməklə, oxucunu mətnin passiv istehlakçısına çevirmək əvəzinə, onu daim düşünməyə, fərqli baxış bucaqlarından məsələlərə yanaşmağa təşviq edir. Bu xüsusda onun əsas əsərlərindən sayılan “Qar”, “Mənim adım Qırmızıdır”, “Vəba Gecələri” və “Qara kitab” romanları xüsusilə diqqət çəkir. Bu əsərlərdə siyasi problematika müxtəlif zaman və məkan kəsimlərində təqdim olunaraq, həm konkret tarixi kontekstdə dəyərləndirilir, həm də ümumbəşəri dəyərlər sistemində inteqrasiya olunur.

“Qar” romanında 1990-cı illər Türkiyəsində ideoloji qütbləşmənin, din-dövlət münasibətlərinin, kimlik axtarışlarının fərdi və cəmiyyət səviyyəsində yaratdığı psixoloji və sosial gərginliklər dərin bədii təsvirlərlə verilir. Roman Qars şəhəri timsalında Türkiyənin siyasi və ideoloji mənzərəsini təqdim edir. “Mənim adım Qırmızıdır” romanında isə Osmanlı imperiyasının son dövrlərində Şərq və Qərb təsviri sənətləri arasında gedən mübarizə fonunda mədəniyyət və identiklik məsələləri ön plana çəkilir. Digər tərəfdən, Pamukun pandemiya dövründə yazdığı və nəşr etdirdiyi “Vəba Gecələri” romanı postmodern tarixi roman nümunəsi kimi çıxış edərək, vəba xəstəliyi kontekstində Osmanlı idarəçiliyinin zəifliklərini, siyasi böhran və avtoritarizmin fəsadlarını simvolik dillə ifşa edir. Pamukun digər mühüm siyasi məzmunlu əsərlərindən biri olan “Qara Kitab” isə fərdi yaddaş, kimlik böhranı və ictimai manipulyasiya mövzularını birləşdirərək, Türkiyədə siyasi sistemin və media ideologiyasının insan şüuruna təsirini postmodern prizmadan nümayiş etdirir.

Bütün bu romanlarda siyasi məsələlərin postmodern yanaşmalarla təqdim olunması, yazıcının nəinki zaman və məkan çərçivəsini aşaraq universal siyasi problemləri gündəmə gətirdiyini, eyni zamanda fərdi kimlik və kollektiv yaddaş arasındakı münasibətləri ədəbi müstəvidə yenidən qurduğunu göstərir. Tədqiqat işində məqsəd Orxan Pamukun adıçəkilən romanlarında siyasi mövzuların postmodern estetik çərçivədə necə ifadə olunduğunu araşdırmaq, bu əsərlərdəki simvolik strukturların, çoxqatlı məna sistemlərinin və polifonik yanaşmanın siyasi diskurs yaratmaq baxımından necə funksional olduğunu ortaya qoymaqdır.

Əsas mətn

Böyük filosof Platon “doğru” anlayışının mücərrəd və insan duyğularından kənar, dillə tam ifadə oluna bilməyən bir konsept olduğunu müdafiə etmişdir. Onun nəzərinə, dil doğru bilik əldə etmək prosesində məhdudlaşdırıcı rol oynayır. Platonun tələbəsi Aristotel isə müəllimindən fərqli olaraq, ideyaların başqa dünyada mövcudluğunu deyil, həqiqətin real dünyada axtarılmasını əsas götürən daha realist yanaşma nümayiş etdirir. Postmodern tədqiqatçı Mişel Fuko Aristotelin

realizmini təhrif edərək, biliyin obyektivliyi ilə bağlı şübhələr irəli sürür. Fukoya görə, bilik mütləq şəkildə hakimiyyətin (yəni iqtidarın) dili ilə ifadə olunan, birmənalı olmayan bir anlayışdır. Poststrukturalistlər Fukunun bu ideyasını daha da genişləndirərək vurğulayırlar ki, “hakim ideologiyalar” informasiya ötürmək üçün dili bir vasitə, hətta bir silah kimi istifadə edir. Onlar dil ilə idrakı bir-birinə bərabər tuturlar (Quliyev, 156–157). Bu məlumatlar onu göstərir ki, postmodernistlər siyasi diskursa tamamilə başqa istiqamətdə baxırlar. Belə ki, postmodern roman siyasi məsələləri açıq təbliğ etmir və oxuculara problemi ancaq dolaylı yollarla göstərir. Burada dil və onun çoxqatlı strukturu çox önəmli rol oynayır. Beləliklə, postmodernistlər dilin mətn yaratdığını, mətnin isə dilin təqdimat forması olduğunu bildirirlər; oxucuya mətnin əsasən dilin qaydaları əsasında qurulmuş bir oyun olduğunu göstərir. Buna görə də dil və mətn bir-birindən ayrılmazdır: dil mətnin, mətn isə dilin təzahürüdür. Tədqiqatda Orxan Pamuk yaradıcılığında siyasi məsələlərin dil oyunları vasitəsi ilə postmodern yazı tərzinə xas necə dekonstruksiya olunduğu təhlil olunmuşdur.

Orxan Pamuk “Qar” (Pamuk, 2002) romanını özünəməxsus yaradıcılıq üslubu ilə yazmışdır. Əsəri oxuyan oxucuya bir daha aydın olur ki, dünyanı, insanları, ətrafda baş verən siyasi prosesləri və s. tam anlamaq qeyri-mümkündür. Pamuk uzun illər ərzində Türkiyədə baş verən siyasi hadisələri 428 səhifəyə sığdıraraq irihəcimli roman yazmışdır. Əsərdə zaman anlayışının itməsi və hadisələrin iç-içə verilməsi postmodern yazı üslubuna məxsus xüsusiyyətdir. Yazıçı 1980-90-cı illərdə baş vermiş Türkiyənin demək olar ki bütün siyasi məsələsinə həm üstüörtülü, həm də açıq şəkildə toxunmuşdur.

Əsərdə hadisələr Qars ərazisində baş verir. Qars sanki Türkiyənin kiçildilmiş maketidir. Türkiyədə siyasi roman üçün seçilə biləcək ən uğurlu məkandır. Əvvəlcə onu qeyd etmək lazımdır ki, Qars Türkiyənin ən qədim vilayətlərindən biridir. Qars Şərqi Anadolu bölgəsinin şimal-şərqində yerləşir. Ərazi tarix boyu dəfələrlə baş vermiş Rus-Türk müharibələrində əldən-ələ keçmişdir. Hətta qısa müddət ingilislərin və ermənilərin əsarəti altında olmuşdur. Bu günə qədər də ermənilərin həmin ərazi ilə bağlı iddiaları vardır. Rusların Qara dənizə ordan da, Aralıq dənizinə çıxış, türklərin isə Sovetlər Birliyinə bağlanış nöqtəsi kimi bu şəhərin özünəməxsus taleyi var. Qars özündə Şərq və Qərb mədəniyyətlərini birləşdirir. Bu şəhər müxtəlif etnik qrupların: türklərin, kürdlərin, azərbaycanlıların, ermənilərin və s. yaşadığı məkandır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Qars şəhəri Çar Rusiyasının dövründə yenidən qurulmuş və burada qədim rus binaları tikilmişdir. Yazıçı roman boyunca qədimi rus binalarından çox geniş söz açmışdır. Ruslar ənənəvi siyasətlərini burada davam etdirmiş, ermənilərin burada yaşamağına, hətta öz torpaqları kimi burada kök salmaqlarına hər cür şərait yaratmışdır. Ona görə də, yazıçı tez-tez boş qalmış erməni, rus evlərindən, tikililərindən bəhs edir. (Pamuk, 2002, s.17, 57, 164)

Orxan Pamuk “Qar” romanı ilə Türkiyənin bir çox siyasi problemlərini qələmə alaraq oxucunu qarlı Qars küçələrində gəzdirir. Belə ki, əsər siyasi olduğundan oxucular tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdır.

Romanda oxucu İran islamçılarının, kürd dindarlarının islamçı təşkilatının, kürd kommunist təşkilatının və s. siyası qurumların bir-biri ilə çirkin mübarizə apardığını, iqtidarın isə bunların hər biri ilə ayrı-ayrı haqq-hesab çəkdiyinin şahidi olur. Ancaq təəssüf doğuran səbəb budur ki, xalqını dərinləndirən sevib, onun dərindən çarə axtararaq çarəsizləşən türk oğulları-Lacivərt, Nəcib və s. ölümə məhkum olurlar, bir-birlərinin qatilinə çevrilirlər. Qarsda İran İslamçı təşkilatının rəhbərlərindən olan Lacivərtin Ka ilə ilk görüşü maraqlı dialoqlarla yadda qalmışdır. Siyasi qəhrəman Kaya Firdovsinin “Şahnamə” əsərində olan Rüstəm və Zöhrabın hekayəsini dərin duyğularla nəql edərkən (Pamuk, 2002, s.79-82) öz taleyinin də Zöhrabın kimi acınacaqlı bitəcəyindən xəbərsiz idi. Əslində Orxan Pamuk bu hekayənin vasitəsi ilə xalqın baş verən hadisələrdə nə qədər günahsız olduğunu göstərməyə çalışmışdır. Oxucuya aydın olur ki, atanı oğula, qardaşı qardaşa qırdıran qüvvələr xaricdən idarə olunur, günahsız xalq isə baş verən siyasi oyunlardan xəbərsizdir.

Əsərin əsas qəhrəmanı Kanın Qarsa gəlişi diqqəti tez cəlb edir. Özünü daxilən türk hesab edən, ancaq qiyafəsindən bir avropalı olduğu hiss olunan bu adamın intihar edən qızları araşdırması siyasi təşkilatların nəzərindən qaçmır. (Pamuk, 2002, s.9, 38) Dövlət qəzeti tərəfindən göndərilə də

əsilində siyasətdən baş çıxarmayan Ka tez bir zamanda siyasi dairələrin əlində oyuncağa çevrilir. Tək arzusu İpəklə evləninb Frankfurta qayıtmaq və ömrünün sonuna kimi xoşbəxt yaşamaq olsa da, qəhrəmanımız siyasi oyunlara qarışdığı üçün arzusuna çata bilmir, şəhəri tək tərk etməli olur. Qarsda yazdığı şeirlərini çapa hazırladığı bir dövrdə isə sui-qəsd nəticəsində öldürülür.

Əsərdə oxucunun diqqətini çəkən məqamlardan biri də Kanın daxilində yaranan kimlik axtarışdır. Almaniyada yaşayan Kanın dinə ateist münasibəti əsər boyunca dəyişikliyə məruz qalır və əsərin müəyyən hissəsindən sonra dinə, mistikaya inamı artır. Sanki, mədəniyyətlərarası böhran yaşayan qəhrəman daxili boşluğunu doldurmağa çalışır. Əsərin digər qəhrəmanı İpəyə olan sevgisi və siyasi məsələlərin içində burulğana düşən Ka bu mübarizədən qalib çıxıb bilmir. Bütün bu məsələlərin içərisində oxucu Kanın şəxsiyyətini tam anlaya bilmir.

Əsərdə baş verən bəzi siyasi məsələlər azərbaycanlı oxucunu düşündürməyə vadar edir. Çünki, Qars və Qarabağın ortaq “erməni” məsələsi vardır. Qars və Qarabağ ərazi olaraq hər ikisi Ermənistanla sərhəddə yerləşir. I Qarabağ Müharibəsindən sonra, Türkiyə Ermənistanla sərhəddi bağlamış, ölkə ilə əlaqəni tamamilə kəsmişdir. Çünki, bütün tarixi mənbələr həmin ərazilərin qədim türk torpağı olduğunu sübut etsə də, ermənilər və ruslar daim həmin torpaqların iddiasında olmuş, ilk fürsətdə işğal etmiş, soyqırım törətmişdir. Yazıçı əsərdə məkan olaraq yalnız Qarsı seçsə də, ermənilərin iddiasında olduğu torpaqlar qədim Anadolu ərazisidir. Uzun müharibələrdən sonra əldən-ələ keçmiş Qars sanki dövlətin nəzərindən kənarda qalmış, əhalisi yoxsul, təhsilin səviyyəsi çox aşağı olmuşdur. Çayxanalar axşama kimi işsiz insanlarla doludur. Hər kəs evinə çörək pulunu hansı yolla qazanıb aparacağı barədə baş sındırır. Elə bu səbəbdən də şəhərdə əslində kənardan məharətlə idarə olunan bir çox siyasi qruplar rahat fəaliyyət göstərə bilirlər. Burada insanlar özləri də hiss etmədən hansısa təşkilatın oyuncağına çevrilə bilər, qardaş qardaşa qəsd edir. Əsərdə cərəyan edən həmin siyasi vəziyyət 90-cı illərin əvvəllərində Azərbaycanda baş verən hadisələri xatırladır. Həmin illərdə yenidən müstəqillik əldə edən, ordusu qurulmamış ölkəmizə kənardan edilən müdaxilələr xalqı yanlış istiqamətlərə yönəltdi və yaranmış qarışıq vəziyyətdən istifadə edən Ermənistan və Rusiyanın birgə siyasəti nəticəsində Qarabağ işğal olunmuşdur.

1878-ci ildə Osmanlı-Rus müharibəsinin nəticəsi olaraq Qars ruslara təhvil verildi. Çar Rusiyası devrilənə qədər onun tərkibində daha sonra qısa müddət Böyük Britaniyanın idarəsinə keçmiş, onlar isə ərazini ermənilərə təhvil vermişlər. Təqribən bir ilə qədər erməni əsarətində olan əraziyə hələ Çar Rusiyasının dövründən ermənilər köçmüş, yaşamışdır. 1920-ci ildə imzalanmış Gümrü müqaviləsi ilə torpaqlar yenidən əzəli sahibinə qayıtmışdır. Orhan Pamukun “Qar” romanında bəhs etdiyi boş qalmış erməni evləri 1990-cı illər Qarabağ məsələsindən sonra Ermənistanla sərhədləri bağlayan Türkiyə ərazisində yaşamaq istəməyən ermənilərin evləridir. Hansı ki, Qars ərazisindən qaçmış ermənilərin bir çoxu sonralar Qondarma Dağlıq Qarabağ Respublikasına köçürülmüşdür. Türkiyənin kiçik bir maketi olan Qarsda baş verən hadisələr yalnız postmodern roman vasitəsi ilə açıla və ya oxucuya təqdim oluna bilərdi. Çünki, postmodern romanın bədii əsnəkliyi imkan verir ki, iç-içə verilmiş hadisələr zamandan və məkandan aslı olmayaraq oxucuya təqdim olunsun.

Yazıcının digər siyasi məsələlərə üstüörtülü toxunduğu roman isə “Mənim adım qırmızıdır” (Pamuk, 1998) əsəridir. Orxan Pamuk əsərin girişində müqəddəs kitab “Qurani Kərim”in “Bəqərə” surəsindən belə bir cümlə vermişdir: “Şərq və Qərb Allahındır.” (Pamuk, 1998, Giriş) Bəşəri problemə çevrilən Şərq-Qərb qarşıdurması əsərin əsas ideyasını təşkil edir. Şərq aləminin Qərbin yaratdığı yeniliklərə birmənalı olaraq mənfi münasibət bəsləməsi, dinin təsiri ilə qəliblərdən çıxıb bilməməsini oxucularına çatdırmağa çalışan Orxan Pamuk bu idealogiyaların sintezindən mükəmməl, unikal bir cəmiyyət qurula biləcəyinə işarə verir. Ancaq təəssüf ki, bu müşkül məsələdir. Əsərdə Şərq minyatür sənətindən və Osmanlı dövründə bu sənətə verilən diqqətdən söhbət gedir. Osmanlı sarayının minyatür ustaları bir-birindən mükəmməl əsərlər ərsəyə gətirməkdən ötrü az qala “yarışa” girirlər. Ustalara rəhbərlik edən Əniştə əfəndi və onun şəyirdi Zərif usta öldürülür. Bunun başlıca səbəbi isə usta və şəyirdinin Qərbin təsiri altında yeni minyatür nümunələri yaratmaqları idi.

Beləliklə, Orxan Pamuk eyni ilə “Qar” əsərində olduğu kimi “Mənim adım qırmızıdır” romanında da radikal islamçıların cəmiyyəti necə geridə qoyduğunu bir daha göstərməyə çalışır. Yazıçının seçdiyi məkan XVI əsr Osmanlı sarayı olsa da bu problemlər çağdaş dövr Şərq dünyası üçün hələ də aktualdır. Pamuk modernləşmə prosesinin Şərq cəmiyyəti üçün necə ağırlı, çətin məsələ olduğunu oxucusuna çatdırır. Bu siyasi proses nəinki Şərqlə Qərbin ortasında yerləşən Türkiyə, eləcə də Azərbaycan cəmiyyəti üçün tanışdır. Yazıçı insan olmaq məsələsinə də həssaslıqla toxunur. Bunun necə çətin olduğunu oxucusuna göstərməyə çalışır. Hətta Şərqlə Qərbin birliyinə münasibətini qadının dilindən belə bir şeirlə çatdırmağa çalışır:

Qərrarsız qəlbim deyir ki, Şərqdə ikən Qərbdə,

Qərbdə ikən Şərqdə olmaq istəyirəm.

Kişiyəmsə qadın, qadınamsa kişi olmaq istəyirəm,
deyir başqa tərəfdən.

Nə çətinmiş insan olmaq, daha çətinini insan kimi bir həyat.

Həm qarşımda, həm arxamda, həm Şərqimlə, həm Qərbimlə,

Zövq almaq istiyirəm. (Pamuk, 1998, s.403)

Orxan Pamukun “Qərrarsız qəlbim...” parçası postmodern dövrdə fərdin siyasi və mədəni kimlik böhranını poetik formada ifadə edir. Müəllifin “Şərqdə ikən Qərbdə, Qərbdə ikən Şərqdə olmaq istəyirəm” sətiri postmodern insanın sabit kimlikdən uzaq, mədəni və ideoloji sərhədlər arasında qalan vəziyyətini göstərir. Burada “Şərq” və “Qərb” yalnız coğrafi anlayış deyil, həm də iki fərqli dəyər sisteminin, iki siyasi təfəkkür tərzinin simvoludur. Pamukun qəhrəmanı bu iki mədəni-siyasi dünyanı özündə birləşdirmək, lakin eyni zamanda heç birinə tam mənsub olmamaq dilemması içindədir. Bu vəziyyət postmodern siyasətin insan üzərində yaratdığı kimlik parçalanmasının bədii təzahürüdür. “Nə çətinmiş insan olmaq, daha çətinini insan kimi bir həyat” ifadəsi fərdin siyasi ideologiyalarla müəyyənləşdirilmiş kimlik modellərinə qarşı autonom varlıq kimi yaşamaq istəyini göstərir. Beləliklə, Pamukun poetik düşüncəsində siyasət və kimlik problemi ayrılmaz şəkildə birləşir; insan nə Şərq, nə də Qərb dəyərlərinə tam uyğunlaşa bilir və nəticədə sabit kimlikdən azad, lakin daimi qərrarsızlıq içində yaşayan postmodern subyektə çevrilir. Bu şeir parçasında Orxan Pamuk sanki öz prototipini yaratmışdır. Çünki Pamuk həyatı boyu Şərq və Qərb torpaqları arasında özünü tapmağa çalışmışdır. Ölkəsində təqibə məruz qalmış, daim müzakirə obyektinə olmuşdur. Qərbdə şərqli, şərqdə qərbli olmuşdur.

Pamukun pandemiya dövründə çap etdirdiyi “Vəba gecələri” (Pamuk, 2021) romanı onun yaradıcılığında siyasi və tarixi məsələlərin postmodern rakursdan təqdim olunmasının bariz nümunəsidir. Əsər forma və məzmun baxımından postmodern tarixi roman janrına aiddir, çünki burada tarixi hadisələr xronoloji ardıcılıqla deyil, dekonstruksiya edilmiş şəkildə verilir. Yazıçı realılıqla uydurmanı, sənədlə təxəyyülü birləşdirərək, oxucunu həm tarixi, həm də simvolik bir məkan olan Minger adasına aparır. Vəba xəstəliyinin yayıldığı bu ada, əslində, yazıçı təxəyyülünün məhsuludur; real məkanda mövcud olmasa da, Osmanlı imperiyasının son dövrlərindəki siyasi və ideoloji gərginliyin metaforik modeli kimi çıxış edir. XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində bütün dünyada yayılan vəba epidemiyası bir çox ölkələrdə karantin rejimlərinin yaranmasına səbəb olmuş, bu da dövlətlə xalq arasında siyasi nəzarət və güvən böhranı yaratmışdır. Pamuk bu tarixi faktı istifadə edərək, imperiyanın zəifləməsini, idarəçilik böhranını və hakimiyyətin öz legitimliyini qorumaq üçün tətbiq etdiyi avtoritar metodları incə şəkildə tənqid edir. Əsərin fonunda Osmanlı imperiyasının qeyri-sabitliyi, taxt-tac uğrunda gizli siyasi oyunlar və V Muradın taxtdan endirilməsi hadisəsi diqqət mərkəzinə çəkilir.

Osmanlı hökmdarları V Murad və II Əbdülhəmid obrazları romanda metaforik mənə daşıyır. Yazıçı bu iki obraz vasitəsilə fərqli idarəçilik modellərini və siyasi düşüncə tərzlərini qarşılaşdırır. V Murad islahatçı və liberal düşüncəli bir lider kimi təqdim olunur, II Əbdülhəmid isə sərt və avtoritar idarəçilik rejiminin simvolu kimi səciyyələndirilir. Müəllif göstərir ki, Osmanlı imperiyasında liberal ideyalar və modernləşmə cəhdləri qısaömürlü olmuş, nəticədə rejim avtoritar istiqamətə yönəlmişdir. Əsərdə baş verən siyasi hadisələrin içərisində V Murad zəif və gücsüz görünür, II Əbdülhəmid isə sərt idarə üsulu ilə müxalifəti yatırırdı. Bununla belə, Pamuk Minger adasının Osmanlıdan qopmasını

Əbdülhəmid rejiminin uğursuzluğu kimi təsvir edir və beləliklə, totalitar idarəçiliyin sonda dağılmaya gətirib çıxardığını bədii şəkildə göstərir. Bu hadisə həm imperiyanın siyasi parçalanmasını, həm də ideoloji böhranını təcəssüm etdirir.

Əsərdə yer alan ədzaçı Misyö Core obrazı da xüsusi simvolik əhəmiyyət daşıyır. Əslən kiprli olan bu obraz roman boyunca bir növ “kənardan baxış” funksiyasını yerinə yetirir. O, hadisələrə Osmanlıdan kənar, obyektiv mövqedən yanaşır və bəzi tarixi həqiqətləri oxucuya məhz onun dili ilə çatdırılır. Misyö Core deyir: “...siz də bilirsiniz ki, Əbdülhəmid Kipr, Girit kimi, bu adanı da çoxdan gözdən çıxardıb” (Pamuk, 2021, s.273). Bu fikir, əslində, Osmanlı imperiyasının artıq öz ərazilərinə və xalqına qarşı məsuliyyət hissini itirdiyini, siyasi cəhətdən dağılma mərhələsinə qədəm qoyduğunu göstərir. Bu sözlərin ardınca Osmanlının Minger adasına təyin etdiyi nümayəndə Vəli Paşanın ağılına Namiq Kamalın “Vətən və yaxud Silistrə” əsəri düşür. Pamuk burada XIX əsr Osmanlı ədəbiyyatının siyasi və milli ideyalarını öz romanına intertekstual şəkildə daxil edir. Bu tamaşa Türkiyə ədəbiyyatında vətənpərvərlik ideyasının ən güclü bədii ifadələrindən biridir. Romanda tamaşanın qəhrəmanı İslam bəyin dilindən səslənən sözlər sitat kimi verilir: “Dövlətin, qalalarını, adalarını, məmləkət və vilayətlərini itirə-itirə geri çəkilməsi yüz əlli ildir davam edir.” (Pamuk, 2021, s.273). Bu cümlə təkcə Osmanlının tənəzzülünü deyil, həm də siyasi məsuliyyətsizliyin və imperiya ideyasının çöküşünü ifadə edir.

Pamukun bu romanında siyasət yalnız tarixi hadisələrin fonu kimi deyil, həm də fikir və dəyər sistemlərinin toqquşma məkanı kimi təqdim olunur. “Vəba gecələri” həm postmodern, həm də postkolonial bir roman kimi imperiya ideologiyasının dağılmasını, “mərkəz”in gücünü itirməsini və “əyalət”in öz varlığını təsdiq etməyə çalışmasını bədii şəkildə əks etdirir. Yazıçı burada siyasi gücün müvəqqətiliyini, insan iradəsinin isə dəyişiklik yarada biləcəyini göstərir. V Murad və Əbdülhəmid obrazları vasitəsilə Pamuk həm tarixi, həm də müasir siyasətin mahiyyətini açır: bir tərəfdə islahatçı azadlıq ideyası, digər tərəfdə qorxu və nəzarətə əsaslanan rejim. Bu baxımdan “Vəba gecələri” romanı yalnız keçmişin hekayəsi deyil, həm də indiki dövrün siyasi metaforası kimi oxuna bilər.

Orxan Pamukun “Qara Kitab” romanı zahirən bir şəxsin həyat yoldaşını və qohumunu axtarması kimi təqdim olunsa da, əsərin dərin qatlarında bu axtarış Türkiyənin özünü, kimliyini və keçmişini anlama cəhdi kimi yozulur. Əsərin baş qəhrəmanı Qalibin İstanbul küçələrində keçirdiyi daxili və fiziki səyahət, əslində, bir millətin tarix, din və modernlik arasında itirilmiş kimliyini yenidən bərpa etməyə çalışması ilə paralel şəkildə təqdim edilir. Roman boyunca müəllif qəhrəmanın daxili monoloqları və simvolik hadisələr vasitəsilə cəmiyyətin mediatik manipulyasiyalara, siyasi nəzarətə və ideoloji yönləndirmələrə necə təsir etdiyini göstərməyə çalışır. Cəlal obrazının yazdığı köşə yazıları vasitəsilə isə müəllif köhnə Osmanlı dəyərlərinə bağlılıqla çağdaş modernist baxışlar arasındakı ziddiyyəti nümayiş etdirir. Pamuk bu əsərdə siyasi hadisələri birbaşa təqdim etməsə də, fərdin öz kimliyini tapmaqda çəkdiyi çətinliklər fonunda cəmiyyətin siyasi və ideoloji basqılar altında yaşadığı böhranı simvolik dillə ifadə edir. Beləliklə, “Qara Kitab” yalnız bir fərdin yox, bir toplumun öz ruhunu və mənəvi dayaqlarını axtarmasının bədii ifadəsinə çevrilir.

Beləliklə, Orxan Pamukun müxtəlif romanlarında siyasi motivlər yalnız konkret tarixi hadisələrin deyil, eyni zamanda insan psixologiyası, cəmiyyətin kollektiv yaddaşı və mədəniyyətlərarası qarşıdurmaların kontekstində işlənmişdir. Onun postmodern üslubu sayəsində bu mövzular təkcə bir dövrə və ya məkanla məhdudlaşmır, daha geniş mənada Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin toqquşması, fərdi və kollektiv kimliklərin formalaşması, totalitarizmlə mübarizə və insan azadlığının sərhədləri kimi bəşəri suallara çevrilir. Pamukun siyasi məsələlərə yanaşmasında təkqütblü baxışdan uzaq, çoxsəsliliyə əsaslanan, oxucunu fəal düşünməyə çağıran bir yanaşma müşahidə olunur. Bu isə onu çağdaş türk və ümumbəşəri ədəbiyyatın önəmli nümayəndələrindən birinə çevirir.

Nəticə

Orxan Pamukun yaradıcılığı müasir türk ədəbiyyatında postmodern estetikanın və siyasi diskursun bədii sintezinin bariz nümunəsidir. Onun “Qar”, “Mənim adım qırmızıdır”, “Vəba gecələri” və “Qara kitab” romanlarında siyasi problemlərin postmodern yanaşmalarla qələmə alınması

yazıcının həm fərdi estetik dünyagörüşünün, həm də ictimai-siyasi məsələlərə yanaşma tərzinin göstəricisidir. Pamuk bu romanlarda Şərq-Qərb qarşıdurması, kimlik böhranı, dini və ideoloji qütbləşmələr, siyasi manipulyasiyalar və avtoritar idarəçilik kimi məsələləri mürəkkəb məkan və zaman strukturları vasitəsilə təqdim edir.

“Qar” romanında Türkiyənin yaxın tarixində yaşanmış siyasi hadisələr simvolik obrazlar, polifonik təqdimat və dekonstruktiv yanaşmalarla əks etdirilir. Qars şəhəri bir növ Türkiyənin siyasi və mədəni maketi kimi təqdim olunur. Əsərdəki çoxsəslilik, qəhrəmanların fərqli ideoloji mövqeləri və hadisələrə müxtəlif baxış bucaqları postmodern ədəbiyyatın əsas göstəricilərindəndir. Yazıçı burada tək bir “həqiqət” təqdim etmək əvəzinə, oxucunu düşünməyə və fərqli fikirləri dəyərləndirməyə sövq edir.

“Mənim adım qırmızıdır” romanı isə tarixilik və sənət fəlsəfəsi fonunda milli kimlik, modernləşmə və ənənə qarşıdurması mövzusunun ön plana çıxarır. Şərq miniatür sənətinin transformasiyası və bu transformasiyanın doğurduğu ziddiyyətlər vasitəsilə yazıçı Osmanlı cəmiyyətindəki müasirliklə ənənə arasında olan konfliktləri bədii şəkildə tədqiq edir. Pamukun burada apardığı əsas fikir ondan ibarətdir ki, sənət və kimlik anlayışları siyasi və ideoloji çərçivələr daxilində daim dəyişkən və mübahisəli olmuşdur.

“Vəba gecələri” romanında isə yazıçı pandemiya fonunda imperiyanın süqutunu, siyasi idarəetmədəki böhranı və müstəqil düşüncə ilə totalitar nəzarət arasında qalan cəmiyyətin faciəsini ustalıqla qələmə alır. Tarixi hadisələrin təxəyyül elementləri ilə yoğrulması, real və metaforik fiqurların bir araya gətirilməsi əsəri həm siyasi, həm də estetik baxımdan dəyərli bir postmodern nümunəyə çevirir. Burada V Murad və II Əbdülhəmid obrazları vasitəsilə islahatçılıq və avtoritarizmin toqquşması simvolik şəkildə təqdim edilir.

Orxan Pamukun “Qara Kitab” romanında isə fərdin kimlik axtarışı fonunda bir toplumun tarixi, mədəni və ideoloji yöndə özünü anlama cəhdini simvolik şəkildə göstərir.

Pamukun romanlarında siyasi məsələlərin açıq təhlili ilə yanaşı, bu problemlərin fərdin həyatına, psixologiyasına və mənəvi dünyasına təsiri də ətraflı şəkildə işlənmişdir. Onun qəhrəmanları yaşadıkları siyasi-mədəni mühitin təsiri altında daxili qarşıdurmalar keçirir, kimlik axtarışına çıxır, sevgi ilə ideologiya, inanc ilə şübhə arasında çarpışırlar. Bu baxımdan Pamukun romanlarında siyasi problemlər təkcə ictimai müstəvidə deyil, həm də fərdi təcrübə səviyyəsində dəyərləndirilir.

Beləliklə, Orxan Pamukun yaradıcılığı postmodern ədəbiyyatın vasitələri ilə siyasi və ictimai problemlərin dərin təhlilinə imkan yaradan zəngin bir mənbədir. Onun romanları təkcə Türkiyə cəmiyyətinin deyil, ümumilikdə Şərq dünyasının tarixi, mədəni və siyasi dilemmalarını bədii-fəlsəfi müstəvidə əks etdirən universal əsərlər kimi qəbul edilə bilər.

Yazarın romanlarında siyasi diskursun postmodern estetika ilə sintezi təkcə ədəbi mətnlər səviyyəsində deyil, həm də ictimai şüurun formalaşması və tənqidi düşüncə bacarığının inkişafı baxımından dəyərli nümunə kimi çıxış edir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- Quliyev, Q. (2012). XX əsr ədəbiyyatşünaslıq konsepsiyaları. Bakı: Çarşıoğlu.
 Pamuk, O. (1998). Benim adım Kırmızı (470 s.). İstanbul: İletişim Yayınları.
 Pamuk, O. (2002). Kar (436 s.). İstanbul: İletişim Yayınları.
 Pamuk, O. (2013). Atamın bavulu (s. 100). Bakı: Qanun nəşriyyatı.
 Pamuk, O. (2014). Öteki Renkler. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
 Pamuk, O. (2021). Veba Geceleri (s. 537). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
 Türkiyənin Böyük İl Ensiklopediyası (1989). 2-ci cild. İstanbul.

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.44>

ŞƏHRİYARIN FARSDİLLİ YARADICILIĞINA AZƏRBAYCAN DİLİNİN TƏSİRİ

Nazim MƏNSİMOV*AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına**Şərqşünaslıq İnstitutunun doktorantı**E-mail: nazim.2000mensimov@gmail.com**<https://orcid.org/0009-0003-2942-5811>**Daxilolma tarixi: 26.08.2025**Düzəliş tarixi: 09.09.2025**Nəşrə təsdiq tarixi: 12.09.2025***XÜLASƏ**

Məqalədə görkəmli şair Məhəmmədhüseyn Şəhriyarın farsdilli “Divan”ı əsasında Azərbaycan dilinin fars dilinə təsirinin istiqamətləri və miqyası araşdırılır. Tədqiqat göstərir ki, bu təsir üç əsas müstəvidə – leksik, sintaktik və üslubi-poetik səviyyələrdə təzahür edir. Leksik müstəvidə Şəhriyar yalnız hər iki dildə işlək olan müştərək vahidlərə üstünlük vermir, həm də fars ədəbi dilində normativ sayılmayan, lakin Azərbaycan türkcəsində canlı dolaşımında olan söz və söz birləşmələrini poeziya dilinə gətirir. Belə vahidlər şairin misralarında mənə çaları, emosionallıq dərəcəsi və mədəni assosiasiyalar (yurd, el-oba, dədə-baba dünyası, yaylaq-qışlaq kimi məkansal kodlar) baxımından mətnə əlavə yük daşıyır, poetik mənzərəni “xalqvari” və səmimi tonla zənginləşdirir.

Sintaktik səviyyədə təsir daha çox deyim və frazeoloji modellərin, həmçinin nitq aktı quruluşlarının farscaya köçürülməsi ilə üzə çıxır. Xalq danışığı üslubuna məxsus paralel konstruksiyalar, nida-sual cümlələrinin sıxlığı, müraciət formullarının (ustadnamə ruhunda ünvanlamaların) çoxluğu, eləcə də Azərbaycan türkcəsində tipik olan ritmik cütləşmələr və təkrirlər Şəhriyarın farsca şəirlərində də ardıcıl görünür. Bu, yalnız söz səviyyəsində bir “qarışma” deyil, söyləmin daxili axışını dəyişən, sintaktik dinamikanı canlılaşdıran müdaxilədir.

Üslubi-poetik qatda isə Şəhriyar klassik fars poeziyasının ağır, təmtəraqlı ornamentikasıdan qismən uzaqlaşaraq danışığı dilinə yaxın, səmimi və anlaşıqlı ifadə sistemini formalaşdırır. Aşıq-bayatı ənənəsinin lirizmi, təcnis və daxili qafiyyə kimi xalq poetik texnikaları aruz qəlibində yeni nəfəs qazanır; beləliklə, hissən təbiiliyi sözün təntənəsindən üstün tutulur. Nəticə etibarilə, Şəhriyarın farsdilli yaradıcılığı dil kontaktlarının məhsuldar modelini nümayiş etdirir: Azərbaycan dilinin ruhu və obraz sistemi fars poetik mühitində yeni semantik imkanlar açır, ünsiyyət çevikliyi artırır və interkultural körpü yaradır. Bu qənaətlər həm kontakt-lingvistika, həm də tərcümə və üslubşünaslıq üçün praktik əhəmiyyət daşıyır; gələcək tədqiqatlar korpus əsaslı tezlik, frazeologizmlərin paylanması və sintaktik modellərin statistikasını istiqamətində dərinləşdirilə bilər.

Açar sözlər: fars, türk, Azərbaycan, şair, söz, dil

ВЛИЯНИЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ЯЗЫКА НА ПЕРСОЯЗЫЧНОЕ ТВОРЧЕСТВО ШАХРИЯРА

Назим МАНСИМОВ

*Докторант Института востоковедения
имени акад. З. М. Буниятова НАНА
E-mail: nazim.2000mensimov@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-2942-5811>*

Дата поступления: 26.08.2025

Дата исправления: 09.09.2025

Дата утверждения к публикации: 12.10.2025

АННОТАЦИЯ

В статье исследуются направления и масштабы влияния азербайджанского языка на персидский на основе персоязычного «Дивана» выдающегося поэта Мохаммада-Хусейна Шахрияра. Исследование показывает, что данное влияние проявляется в трёх основных плоскостях — лексической, синтаксической и стилистико-поэтической. На лексическом уровне Шахрияр использует не только общие для обоих языков единицы, но и вводит в поэтическую речь слова и словосочетания, которые не считаются нормативными в персидском литературном языке, однако активно функционируют в азербайджанском (тюркском) языке. Такие единицы придают тексту дополнительные смысловые оттенки, степень эмоциональности и культурные ассоциации (родина, род-община, мир дедов-прадедов, а также пространственные коды типа яйлаг–кишлák), обогащая поэтический пейзаж «народным» и искренним тоном.

На синтаксическом уровне влияние проявляется прежде всего через перенос в персидский язык устойчивых выражений и фразеологических моделей, а также структур речевых актов. Характерные для разговорной речи параллельные конструкции, высокая частотность восклицательных и вопросительных предложений, обилие формул обращения (в духе «устада-наме»), а также типичные для азербайджанского языка ритмические парные построения и повторы последовательно обнаруживаются и в персидских стихах Шахрияра. Это не просто «смешение» на уровне словаря, а вмешательство, изменяющее внутреннее течение высказывания и оживляющее синтаксическую динамику.

На стилистико-поэтическом уровне Шахрияр отчасти отходит от тяжёлой, пышной орнаментальности классической персидской поэзии, формируя выражение, близкое к разговорной речи — искреннее и доступное. Лиризм традиции ашугов и жанра байаты, а также такие народно-поэтические приёмы, как тажнис и внутренняя рифма, обретают новое дыхание в рамках аруза; тем самым естественность чувства ставится выше торжественности слова. В результате персоязычное творчество Шахрияра демонстрирует продуктивную модель языковых контактов: дух и образная система азербайджанского языка открывают новые семантические возможности в персидской поэтической среде, повышают коммуникативную гибкость и создают межкультурный мост. Полученные выводы имеют практическое значение как для контактной лингвистики, так и для переводоведения и стилистики; дальнейшие исследования могут быть углублены в направлении корпусной частотности, распределения фразеологизмов и статистики синтаксических моделей.

Ключевые слова: фарси, тюркский, Азербайджан, поэт, слово, язык

THE INFLUENCE OF THE AZERBAIJANI LANGUAGE ON SHAHRIYAR'S PERSIAN-LANGUAGE WORKS

Nazim MANSIMOV

PhD Candidate,

Institute of Oriental Studies named after Z.M. Bunyadov of ANAS

E-mail: nazim.2000mensimov@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-2942-5811>

Date of submission: 26.08.2025

Date of revision: 09.09.2025

Date of acceptance for publication: 12.09.2025

ABSTRACT

This article examines the directions and scope of the Azerbaijani language's influence on the Persian language based on the eminent poet Mohammad Hossein Shahriyar's Persian-language *Divan*. The study shows that this influence manifests on three planes—lexical, syntactic, and stylistic-poetic. On the lexical plane, Shahriyar not only employs units shared by both languages, but also introduces words and collocations that are not considered standard in Persian literary language yet are in active circulation in Azerbaijani Turkic. Such units impart additional semantic nuance, emotional intensity, and cultural associations (homeland, village-community, ancestral world, and spatial codes such as *yaylaq-qışlaq*) to the text, enriching the poetic landscape with a “folk-like” and sincere tone.

At the syntactic level, the influence appears chiefly through the transfer into Persian of idioms and phraseological patterns as well as discourse-act structures. Parallel constructions characteristic of colloquial speech, the high frequency of exclamatory and interrogative sentences, the abundance of vocative address formulas (in the spirit of *ustadname* invocations), and rhythmic pairings and repetitions typical of Azerbaijani Turkic are consistently visible in Shahriyar's Persian poems. This is not merely a “mixing” at the word level, but an intervention that alters the internal flow of discourse and animates its syntactic dynamics.

On the stylistic-poetic plane, Shahriyar partially distances himself from the heavy, ornate ornamentation of classical Persian poetry, shaping an expressive system closer to colloquial speech—sincere and accessible. The lyricism of the *ashig-bayati* tradition and folk poetic techniques such as *tajnis* (paronomasia) and internal rhyme acquire a fresh life within the *aruz* meter; consequently, the naturalness of feeling is prioritized over the pomp of diction. Consequently, Shahriyar's Persian-language writing models a productive instance of language contact: the spirit and imagistic system of Azerbaijani open new semantic possibilities within the Persian poetic milieu, enhance communicative flexibility, and create an intercultural bridge. These findings have practical significance for contact linguistics as well as for translation studies and stylistics; future research may be deepened through corpus-based frequency analysis, the distribution of phraseologisms, and statistics of syntactic models.

Keywords: *Persian, Turkic, Azerbaijani, poet, word, language*

Giriş

XX əsr Azərbaycan və İran ədəbi mühitində mühüm yer tutan Məhəmmədhüseyn Şəhriyar həm fars, həm də türk dillərində yüksək bədii dəyərə malik əsərlər yaratmışdır. O, iki böyük ədəbi ənənənin – Azərbaycan-türk poeziyasının və klassik fars poeziyasının birləşdiyi mədəni körpü rolunu oynamışdır. Şəhriyarın farsdilli yaradıcılığında türk dilinin təsiri onun milli kimliyindən və ana dilinə bağlılığından qaynaqlanır. Bu mövzunun aktuallığı ondan ibarətdir ki, Şəhriyarın iki dilli yaradıcılığı ədəbi sintez və dil qarşılıqlı təsiri baxımından dərin elmi tədqiqat tələb edir. Əsərlərində müşahidə olunan leksik, sintaktik və obrazlı təsir formaları yalnız dilin deyil, həm də milli təfəkkürün poeziyada ifadə üsullarını göstərir.

Məhəmmədhüseyn Şəhriyar həm Azərbaycan türkcəsində, həm də fars dilində yazıb-yaradan nadir klassik-modern qələm sahiblərindəndir. Onun farsdilli divanı təkcə fars ədəbiyyatının içində deyil, iki dillilik (bilingualizm) və mədəni dillərarası təsir baxımından da xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Şəhriyarın poetik dünyası, əsasən, üç dil qatının (farsca, Azərbaycan türkcəsi və ərəb dilindən keçmiş klassik leksika) dinamik qarşılıqlı təsiri üzərində qurulur. Bu qarşılıqlı təsirin ən görünən təzahürləri leksik, sintaktik və üslubi-poetik səviyyələrdə üzə çıxır.

Bu məqalədə Şəhriyarın farsdilli əsərlərində Azərbaycan türkcəsinin təsirini aşağıdakı istiqamətlər üzrə təhlil edəcəyik: (1) leksik qat; (2) sintaktik modellər; (3) üslubi-poetik mexanizmlər; (4) konkret beytlərin yaxın oxunuşu (close reading) və semantik-üslubi şərh.

Tədqiqatın məqsədi – Şəhriyarın farsdilli şeirlərində türk dilinin izlərini aşkar etmək, bu təsirin dil, üslub və obraz səviyyəsində təzahürünü müəyyənləşdirməkdir.

Şəhriyarın farsdilli yaradıcılığının ümumi səciyyəsi

Məhəmmədhüseyn Şəhriyar (1906–1988) Təbrizdə anadan olmuş, gənclik illərindən həm fars, həm də türk dillərində şeir yazmağa başlamışdır. Onun yaradıcılığı həm İran, həm də Azərbaycan ədəbiyyatında mühüm mərhələ təşkil edir. Şəhriyarın fars dilində yazdığı əsərlər arasında “Afsaneyi-bidar”, “Şəbnəm”, “Əbdi-bəyin dastanı” və müxtəlif qəzəllər xüsusi yer tutur. Bu əsərlərdə klassik fars poeziyasının təsiri hiss olunsa da, müəllifin xalq ruhuna və türk poetik dünyagörüşünə bağlılığı da aydın görünür.

Farsdilli yaradıcılığında Şəhriyarın əsas mövzuları: məhəbbət və vəfa; vətən və doğma yurd həsrəti; mənəviyyat və ilahi eşq; uşaqlıq xatirələri və saf duyğular. Farsca yazsa da, bu şeirlərdə türk təfəkkürünün səmimiyyəti və emosional dili qorunur. O, klassik fars qəzəl formasına türk lirikasının sadə və canlı ifadəsini gətirmişdir.

Türk dilinin təsir sahələri

Şəhriyarın farsdilli əsərlərində türk dilinin təsiri bir neçə səviyyədə özünü göstərir: leksik, sintaktik və üslubi.

1. Leksik təsir

Leksik sahədə təsiri müəyyənləşdirmək üçün bir çox yerlərdə fars və Azərbaycan dillərində işlənən müştərək sözləri görə bilərik. Birinci onu qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan və fars dilləri arasında müştərək sözlər çoxdur. Şəhriyarın farsca şeirlərində Azərbaycan və fars dilində işlənən müştərək sözlərə tez-tez rast gəlinir. Məsələn: yar, can, qəlb, dost, ay, dağ, qardaş, yol, sevdə kimi sözlər fars dilinə uyğunlaşdırılaraq poetik mətnə daxil edilmişdir. Bu, onun ana dilinə sevgi və doğmalılıq hissinin təzahürüdür. Bununla yanaşı Şəhriyar türk sözlərini fars dilinə daxil etməkdən də çəkinməmiş və onları olduğu kimi saxlamışdır. Belə sözlərdən birinə aşağıdakı beytdə rast gəlmək olar:

این معلقهای شوق و این کیوترهای دل
ترسم آخر در خم چنگال قوش آرد مرا (شهریار، 80)

Bu şövq müəlləqələri və bu könül göyərçinləri
Qorxuram, axırda məni quşun caynağının əyrisinə gətirər.
Və ya

ناقوس دیر را جرس کاروان مگیر

(Ganjoor, Shahriar, s. 152) سیمرغ را مقایسه با قوش می‌کنی

Kilsənin zəngini karvanın zıncırovu sanma.

Simurğu quşla müqayisə edirsən sən?

Məlum olduğu kimi fars dilində quş sözünü ifadə etmək üçün “مرغ”, “پرندە” sözlərindən istifadə olunur. Amma Şəhriyar öz farsdilli yaradıcılığına “quş” sözünü olduğu kimi daxil etməkdən çəkinməmiş və bununla da Azərbaycan dilinin fars dilinə təsirini artırmışdır.

Burada قوش (/quş) sözü xüsusi diqqətəlayiqdir. Klassik farsda قوش artıq əsrlərdir işlənir və əsasən “**yırtıcı quş, şahin**” semantikasını daşıyır; mənşəcə türkcədir və ədəbi dilə **türkcə laydan** keçməsi türk-fars dillərarası kontaktın dərinliyini göstərir. Şəhriyar sözü həm etnik-poetik özünütanıma markerinə çevirir, həm də **obrazlar sisteminə** türk ovçuluq-səhravi semantikasını gətirir. Bu, sadəcə söz seçimi deyil, **dünya təsəvvürü** seçimi kimi də oxunur: Simurq (mifik, transsendent) ↔ Quş/shahin (real, əlçatan, təbiət). Kontrastın gücü türk leksikonunun poetik funksiyalaşdırılmasından gəlir.

Fars dilində yazıb-yaradan şairlərin əsərlərində müştərək leksik mənaları sözlərin olması heç də təəccüb doğurmur. Maraqlı məsələ budur ki, Şəhriyarın farsdilli “Divan”ında elə sözlərə rast gəlmək olur ki, onlar fars dilində çox da işlək sözlər sayılmır və şair bir çox sözləri dogma dildən farsa tərcümə edərək maraqlı sözlər yaratmışdır. Onlardan birini nümunə olaraq göstərmək istəyirik:

قمار عاشقان بردی ندارد از نداران پرس

(Ganjoor, Shahriar, s. 69) کس از دور فلک دستی نبرد از بدبیاران پرس

Aşıqlərin qumarı heç bir uduş gətirməz — bunu yoxdur-olmayandan soruş. Fələyin dövrünün dan heç kəs “əl” aparmamışdır — bunu bəxti gətirməyənlərdən soruş.

Bu beytdə diqqət çəkən sözlər “nədarən” və “bədbiyan” sözləridir. Belə ki, bu sözlər hərfi olaraq Azərbaycan dilinə tərcümə olunanda “olmayanlar” və “pis gətirən”lər mənasını verir. Bizdə “olanlar” və “olmayanlar” sözündən bilinir ki, mənası yəni imkanı olanlar və olmayanlar sözləri nəzərdə tutulur. Amma fars dilində belə ifadələr işlənmir. Bu sözləri fars dilinə Şəhriyar daxil etmişdir. Hər kəsə məlumdur ki, bizim dilimizdə, xüsusən ticarətdə “əli gətirmək” ifadəsi işlənilir. “Əlim gətirmədi” deyəndə yəni hər hansı bir işdə “uğursuzluğa düşər oldum” demək istəyir. Bundan əlavə Azərbaycan dilində həmçinin “əlim pis gətirdi” ifadəsinin işlənməsi də kimsəyə gizli deyil. Şəhriyar farsdilli “Divan”ında “əli pis gətirənləri misranın içində çox ustalıqla işləmişdir. Göründüyü kimi bu dilimizdə olan sözlərdir ki, olduğu kimi fars dilinə tərcümə olunmuşdur. Şəhriyarın farsdilli “Divan”ında belə sözlər çoxdur. Onların hamısı bir-bir araşdırılırsa Şəhriyarın fars dilinin lüğət tərkibinin zənginləşməsində oynadığı rolun səviyyəsini müəyyən etmək olar.

نداران (nədarān) — farsda “**məhrumlar, imkansızlar, have-nots**” mənasında **standart** bir formadır (nə + dār “sahib olmaq” felindən). Yəni bu söz Şəhriyarın “icadı” deyil; lakin beytin semantik çəkisini artırmaq üçün **xalq dilinin** ruhuna uyğun səmimiyyətlə işlədilir və Azərbaycan türkcəsindəki “**olanlar/olmayanlar**” semantik qarşılığını **kalk effekti** ilə xatırladır.

بدبیاران (badbiyārān) — “bəxti-pisi gətirənlər, uğursuzlar” anlamında **nadir/kolloquial** görünən formadır. Burada Şəhriyar “*əlin (yaxud bəxtin) pis gətirməsi*” tipli türk deyim semantikasını farsca morfologiya ilə (suffiks -ān) poetikləşdirir. Bu, bir növ semantik kalkdır: konsept türkcədir, formal ifadə farscadır.

2. Sintaktik təsir

Fars dilində cümlə quruluşu adətən feli sonlu olur, lakin Şəhriyarın bəzi şeirlərində türk sintaksisinə uyğun ifadələr diqqət çəkir. Məsələn: “Səni gördüm, dilim susdu, qəlbim danışdı” – tipli ifadə farsca şeirlərdə də eyni ardıcılıqla qorunur. Bu, dilin emosional strukturunun türk təfəkkürünə uyğunlaşdırılmasının göstəricisidir.

سرونازا گرم اینگونه کشی پای از سر

(Ganjoor, Shahriar, s. 70) منت آنگونه شوم دست به دامن که میرس

Ey sərv-naz, əgər bu cür başımdan ayağını (yəni, himayəni) çəkəsən,
Mən elə ətəyinə əl atan olaram ki — soruşma.

Bu beytdə göründüyü kimi Şəhriyar öz farsdilli yaradıcılığında təkcə leksik üslub deyil, fars dilinin sintaktik üslubuna da böyük təsir göstərə bilmişdir. Azərbaycan dilində “əli ətəyində olmaq” sözünə çox rast gəlmək olur. Bunun mənası da, kimdənsə “kömək istəmək, yardım diləmək” mənasını verir. Şəhriyar eyni ifadəni olduğu kimi fars dilinə tərcümə etməklə dilin sintaktik üslubuna təsir göstərmişdir.

Beytdəki «کس از دور فلک دستی نبرد» cümləsi farsın öz daxili deyim sisteminə məxsusdur (“dast bordan” = nəsə qoparmaq/qazanmaq), amma “**bəxt gətirmək/əlin gətirməsi**” məntiqi ilə qoşa işlənməsi türk deyim dünyası ilə semantik rezonans yaradır. Bu cür **ikili rezonans** Şəhriyar poetikasında tez-tez baş verir: bir deyim farsca görünür, lakin arxa planda türk deyim modelini də işə salır — oxucu iki mədəni kodu eyni anda eşidir.

Bu fikrimizi başqa nümunələr əsasında da sübuta yetirə bilərik.

خاموشی ما مایه ی سردی است کجایی
ساقی که دمی گرم کنی چانه ما را (شهریار، 78)

Sükutumuz soyuqluğun səbəbidir — haradasan?

Ey saqi, gəl ki bir anlıq çənəmizi qızıqdırasan.

Gördüyümüz kimi Azərbaycan dilində “söhbətə başı qarışmaq” mənasında işlənən “çənəsi qızıqmaq” sözünü Şəhriyar olduğu kimi fars dilinə tərcümə etmiş və bununla da Azərbaycan dilinin fars dilinə təsirini bir daha da artırmışdır.

Azərbaycan dilində “səbr kasası dolmaq”, “səbr kasası daşmaq” ifadələrinə rast gəlmək mümkündür. Şair farsdilli yaradıcılığına bu kimi sözləri daxil etməkdən çəkinməmiş və olduğu kimi işləmişdir. Aşağıdakı beytə baxaq:

آه من تا شعله سر داد اشک من سر می رود
دیگ صبرم کاتش هجران بجوش آرد مرا (شهریار، 83)

Mənim ahım şöləyə kimi baş verdi, göz yaşım axır

Səbr kasasıyam, hicran atəşi məni cuşa gətirir.

3. Üslubi təsir

Şəhriyarın üslubu fars klassik poeziyasındakı təmtəraqlı və mürəkkəb ifadələrdən fərqli olaraq, sadə, səmimi və xalq dilinə yaxın tərzdədir. Bu sadəlik türk dilinin ruhundan gəlir. O, sözün təntənəsindən çox, duyğunun təbiiliyinə üstünlük verir. Məsələn, Firdovsinin “Şahnamə”sində və Hafizin qəzəllərində ağır bədii təsvirlər üstünlük təşkil etdiyi halda, Şəhriyarın poetik dili daha “xalqvari” və emosionaldır.

Müqayisəli təhlil

1. Eyni mövzuda iki dilin qarşılaşdırılması

Şəhriyarın “Heydər babaya salam” poeması Azərbaycan dilində, qəzəlləri isə fars dilində yazılmışdır. Onun farsdilli qəzəllərinə baxanda çoxunda eyni səmimi şair ruhu, uşaqlıq, kənd həyatı, ana məhəbbəti və nostalji duyğuları ifadə olunur. “Heydərbaba”da bu duyğular açıq və xalq dilində verilsə, farsca qəzəllərdə həmin hisslər poetik rəmzlərlə, lakin eyni emosional ruhda təqdim olunur. Bu, göstərir ki, dil dəyişsə də, düşüncə və duyğu sistemi eyni türk ruhuna əsaslanır.

2. Obraz sistemi və simvolika

Şəhriyarın farsca şeirlərində “dağ”, “külək”, “ay”, “yarpaq” kimi obrazlar türk folklor və poeziyasındakı mənalarla işlənmişdir. Bu, onun farsca poetik mühitə türk simvollarını daşdığını sübut edir. Şəhriyar obrazları çox zaman **türk dünyagörüşünün** təbii elementlərinə (yurd, yaylaq, çöl, yırtıcı quş, at, köç motivi) söykənir. Yuxarıdakı “Simurq ↔ Quş” qarşılaşdırması bunun nümunəsidir: mifik-ustanı (simurq) ilə real-təbiini (şahin) toqquşdurub, şair **mənəvi ölçüləri** konkret gerçəkliklə səsləşdirir.

به گردباد هم از من گرفته آتش شوقی
که خاک غم به سر افشان به کوه و دشت دویده (Ganjoor, Shahriar, s. 120)

Hətta burulğan da məndən bir şövq atəşi almışdır,
Elə ki, başına qəm torpağı səpərək dağa-düzə qaçmışdır.

Şəhriyarın farsdilli “Divan”ında türk sözü ilə yanaşı “Siyavuş”, “Rüstəm” sözlərinin işlənməsinin şahidi oluruq. Şəhriyar Firdovsinin “Şahnamə” əsərindən “Siyavuş”, “Rüstəm” sözlərini görmək olar. Bunu aşağıdakı beytlərə göstərə bilərik:

خون دل ریخته ترک نگهی کو رستم

(Ganjoor, Shahriar, s. 100) تا ز توران طلب خون سیاوش کنیم

Ürək qanı tökmüşəm, türk baxışlısan hanı Rüstəm?

Ta ki Turandan Siyavuşun qanını tələb edək.

بیژن تر از آنم که به چاهم کنی ای ترک

(Ganjoor, Shahriar, s. 112) خونم بفشان کیست سیاوش تر از من

Bijəndən də üstünəm, məni quyuya sala bilməzsən, ey türk;

Qanıma tök — məndən daha Siyavuş-tək kim var?

خمیدهام چو کمان تا ز تیر آه کمین گیر

(Ganjoor, Shahriar, s. 155) به رستمی بستانم ز ترک چشم تو کینی

Kaman tək бүкүlmüşəm ki, ahımın oxu ilə pusqu qurum;

Rüstəm tək sənin türk gözündən qisasımı alım.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz beytlər tarixi alluziyaları (Rüstəm, Siyavuş, Bijən/Bican), klassik məcazları (“türk” məzmunu, göz–ox, qan–intiqaq semantikas) və lirik “mən”in emosional-ideoloji mövqeyini açır.

Rüstəm – “Şahnamə”nin ən qüdrətli pəhləvanı; ədalət və intiqamın icraçısı.

Siyavuş – nəhaq qanı tökülən, günahsızlığın simvolu; onun qanının “tələb edilməsi” ədalətin bərpası ideyasıdır.

Bijən (Bican) – Turanda **quyuya atılıb** əsir edilən igid; sonradan Rüstəm tərəfindən xilas olunur. “Quyu” motivi məğlubiyyət, əsarət və sınaq rəmzidir.

“Türk”/“Turan” – klassik poeziyada ikiqat mənə daşıyan işarə:

Cöğrafi-siyasi: Turan – İranın (məcazi “öz”ün) “qarşı tərəfi”, düşmən məkanı; ədalətin bərpa olunacağı məkan.

Məhəbbət məzmunu: “türk gözlü” – sevgilinin sərt, ovsunlayıcı, qənimət alan baxışı; gözün “ox”u aşıqı yaralayır.

1-ci beyt

“Ürək qanı tökmüşəm... hanı Rüstəm?

Ta ki Turandan Siyavuşun qanını tələb edək.”

Lirik “mən” dərindən iztirab (“ürək qanı”) içindədir; bu iztirab şəxsi dərddən (sevgili zülmü) ictimai-epik ədalət motivinə (Siyavuşun qanı) yüksəlir.

Rüstəmin çağırılması – ədalətin, gücün “kənardan” dəvəti; haqsızlığın miqyası elə böyüyüb ki, onu yalnız rəmzi-epik güc həll edə bilər.

İham (ikiqat mənə): “türk baxış” – həm sevgilinin qəddar baxışı (eşq planı), həm də Turan düşmənliliyi (epik plan). Beləliklə, şəxsi yara (“ürək qanı”) ümumi ədalət məsələsinə bağlanır.

2-ci beyt

“Bijəndən də üstünəm, məni quyuya sala bilməzsən, ey türk;

Qanıma tök — məndən daha Siyavuş-tək kim var?”

“Quyu” birbaşa Bijən hekayəsinə işarədir: lirik “mən” özünü **Bijəndən də artıq igid** sayır, yəni zülmə tabe olmur, ruhən əsir düşmür.

“Qanıma tök” – **mübaligə:** “öldürsən belə, mənim günahdan uzaq (Siyavuş-tək) təmizliyim qalacaq”.

“Siyavuş-tək kim var?” – **təlmih:** Siyavuşun nəhaq qanı **paklıq və şəhidlik** idealıdır; “mən” öz haqq davasını bu idealla eyniləşdirir.

3-cü beyt

“Kaman tək бүкүlmüşəm ki, ahımın oxu ilə pusqu qurum;

Rüstəm tək sənin türk gözündən qisasımı alım.”

“**Kaman–ox–pusqu**” ardıcılığı klassik eşq hərbiyyəsi leksikonudur: aşiqin “**ahı**” **ox** kimi təsəvvür olunur; “**bükülmək**” həm qəmi (zahiri əyilmə), həm də atışa hazır kamandır (daxili qüvvət).

“**Türk göz**” – sevgilinin cazib, amma divanə edən baxışdır; “qisas” – burada **ədalətin bərpası** deməkdir: aşiq “ah”-ın oxu ilə zalım baxışın hökmünü geri alır.

Yenə **Rüstəm** çağırışı: lirik “mən” öz içindəki “rüstəmlik” potensialını oyadır – qisası həm dəruni güclə, həm də ədalət simvolu ilə əlaqələndirir.

Təlmih: Rüstəm, Siyavuş, Bijən motivləri.

İham / Məzmun: “türk” – həm düşmən, həm sevgili; “göz”ün ox atması.

Mübaligə: “Bijəndən də üstünəm”, “Siyavuş-tək kim var?” – özünü epik idealla ölçmək.

Təzad: Məhəbbətin fərdi xiffəti ↔ epik-ictimai ədalət çağırışı; “ürək qanı” ↔ “qan tələb etmək” (şəxsi ağrıdan hüquqi-əxlaqi tələbə keçid).

Metafora və istiarə: “ahın oxu”, “kaman tək bükülmək”, “gözün qəniməti”.

Şəxsi iztirab → ədalət arayışı: Aşiqin yarası ümumi haqsızlığa (Siyavuşun qanı) bağlanır; sevgi poeziyası epik ədalət estetikası ilə qovuşur.

Qurban və igidlik dialektikası: Siyavuşun paklığı ilə Bijənin dözümlü/igidliyi birləşdirilir; lirik “mən” həm **günahsız qurban**, həm də **məğlub edilməyən igid** obrazını özündə toplayır.

Daxili Rüstəm ideyası: “Hanı Rüstəm?” səslənişi yalnız xarici xilaskar deyil, **öz içindəki ədalət gücünü oyatma** çağırışıdır.

Təhəyyüç–mübarizə tonu: İlk misrada dözülməz ağrı (“ürək qanı”), sonrakılarda **qətiyyət və meydan oxuma** artır.

Epik leksika (qan, intiqam, pusqu) ilə **lirik leksika** (ah, göz, baxış) üz-üzə gətirilir; bu, klassik şərq poeziyasının tipik sintezidir.

1-ci beytin “**türk-nigahi**” ifadəsi klassikdə çox vaxt **sevgilinin baxışı** mənasında işlənir. Ancaq “**Turan**” və “**Siyavuşun qanı**” kontekstləri bu “türk” sözünə **geosiyasi qat** da verir. Yəni beyt **iki planda** oxunur:

1. **Eşq planı:** Zalımanə baxışlı sevgilidən zülmün hesabı sorulur.

2. **Epik plan:** Turandan nahaq qan üçün ədalət tələb edilir.

Bu beytlər eşq qəmindən çıxıb **ədalət və haqlılıq** axtarışına yüksələn, “**Şahnamə**” alluziyaları ilə zərifləşən bir lirik-epik toxunuş yaradır. Lirik “mən” həm **Siyavuşun təmizliyi**, həm **Bijənin sarsılmazlığı**, həm də **Rüstəmin ədalət gücü** ilə öz ağrısını mənalandırır: şəxsi yara ictimai-mənəvi **haqqın bərpası** idealına çevrilir.

Nəticə

Şəhriyarın farsdilli yaradıcılığına türk dilinin təsiri çoxşaxəlidir. Bu təsir yalnız leksik səviyyədə deyil, həm də düşüncə tərzində, üslubda və poetik ruhda özünü göstərir. O, fars dilinin incəliyini türk duyğusunun sadəliyi ilə birləşdirərək iki ədəbi dünyanın vəhdətini yaratmışdır. Bu mənada Şəhriyar həm fars, həm də türk ədəbiyyatının ortaq dəyəridir. Şəhriyarın yaradıcılığı milli dilin və mənəvi dəyərlərin bəşəri poeziyada necə təzahür edə biləcəyini nümayiş etdirən parlaq nümunədir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Rəhimova D. M. Müasir fars dilində Azərbaycan-türk sözləri. Bakı: Çənlibelnəşr, 1998, 148 s.

Zərinəzadə H. H. Fars dilində Azərbaycan sözləri (Səfəvilər dövrü). Bakı: AMEA nəşriyyatı, 1962, 435 s.

Иранское языкознание. История, этимология, типология / Под ред. В. С. Расторгуева / М.: Наука, 1976, 113 с.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий: в 4-х т.Т. 1., Ч. 1., Сан.: Типография Российской Императорской Академии Наук, 1893, 967 с.

محمد حسين شهریار، مجموعه کامل اشعار شهریار.

<https://vajehyab.com/>

<https://ganjoor.net/>

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.52>

ƏRƏB ƏDƏBİYYATINDA “BƏNU HİLAL” DASTANIN YARANMA TARİXİ VƏ İDEYA-MƏZMUN ÖZƏLLİKLƏRİ

Sevinc HƏZRƏTQULİYEVA

AMEA Ziya Bünyadov adına

Şərqşünaslıq İnstitutu, doktorant

E-mail: sevinchezretquliyeva@gmail.comOrcid: <https://orcid.org/0009-0001-5029-951X>*Daxilolma tarixi: 23.09.2025**Düzəliş tarixi: 28.10.2025**Nəşrə təsdiq tarixi: 03.11.2025*

XÜLASƏ

Bənu Hilal dastanı ərəb xalq ədəbiyyatının ən əhəmiyyətli epik nümunələrindən biri olmaqla, tarixi və mədəni baxımdan böyük əhəmiyyət kəsb edir. Dastanın əsasında ərəb cəmiyyətində baş vermiş real tarixi hadisələr, xüsusilə Bənu Hilal qəbiləsinin Ərəbistan yarımadasından Şimali Afrikaya köçü dayanır. Bu köç tək siyasi və hərbi hadisələrdən ibarət olmayıb, həmçinin regionların sosial və mədəni həyatına dərin təsir göstərmişdir.

Bu məqalədə dastanın yaranma dövrü tarixi, ictimai və mədəni aspektlər təhlil edilir. Dastanın formalaşdığı dövr – VII–XII əsrlər ərəb tayfa müharibələrinin və ictimai dəyişikliklərin ən gərgin mərhələsini əhatə edir. Bu dövrdə ərəb qəbilə sisteminin sosial strukturu, nəsəb və şərəf prinsipləri, eləcə də tayfalararası münasibətlər ədəbiyyatda öz bədii əksini tapmışdır. “Bənu Hilal” dastanı həmin ənənənin məhsulu kimi ərəb xalqının tarixi yaddaşını, qəhrəmanlıq ruhunu və mənəvi dəyərlərini bədii formada ifadə edir.

Tədqiqatda dastanın yaranma prosesinə təsir edən **cahiliyyət dövrü** mədəniyyəti, çoxallahlıq inancları və qəbilə mərkəzli sosial modelin xüsusiyyətləri geniş şəkildə araşdırılır. Eposda qəbilə şərəfi, qisas prinsipi, səxavət, cəsarət və ailə bağları kimi anlayışların bədii-estetik səviyyədə ifadəsi təhlil olunur. Əlavə olaraq, İslamın gəlişi ilə ərəb cəmiyyətində baş verən mənəvi və ideoloji dəyişikliklərin dastanın məzmununa və ideya istiqamətinə təsiri göstərilir. İslamdan sonra Bənu Hilal qəbiləsinin tarix səhnəsindəki rolu yalnız döyüş və qəhrəmanlıqla deyil, həm də iman, ədalət və mədəni kimlik dəyərləri ilə əlaqələndirilir.

Məqalə göstərir ki, “Bənu Hilal” dastanı sadəcə folklor nümunəsi deyil, ərəb sivilizasiyasının tarixi-mədəni təkamülünü əks etdirən **epik sənəd** xarakteri daşıyır. Eposda qəbilə ruhu, dini və mənəvi idealların vəhdəti müşahidə olunur. Dastanın bədii təsvir vasitələri, süjet və kompozisiya strukturu ərəb xalq ədəbiyyatının ən yüksək bədii mərhələsini təmsil edir. Nəticə etibarilə, “Bənu Hilal” dastanı ərəb ədəbiyyatında qəhrəmanlıq ənənəsinin formalaşmasında və milli-mədəni kimliyin qorunmasında mühüm rol oynamışdır.

Açar sözlər: *Bənu Hilal, dastan, ərəb ədəbiyyatı, Cahiliyyət dövrü, İslam mədəniyyəti, qəbilə sistemi, tarixi hadisələr, epik ənənə, bədii-estetik xüsusiyyətlər, ərəb folkloru*

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ И ИДЕЙНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПОСА “БАНУ ХИЛАЛ” В АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Севиндж ХАЗРАТГУЛИЕВА

Докторант Института востоковедения

имени Зии Буниятова НАНА

E-mail: sevinchezretquliyeva@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5029-951X>

Дата поступления: 23.09.2025

Дата исправления: 28.10.2025

Дата утверждения к публикации: 03.11.2025

АННОТАЦИЯ

Эпос "полумесяц Бану" имеет большое историческое и культурное значение, являясь одним из важнейших эпических примеров арабской народной литературы. В основе эпоса лежат реальные исторические события, произошедшие в арабском обществе, в частности миграция племени Бану Хилал с Аравийского полуострова в Северную Африку. Эта миграция состояла не только из политических и военных событий, но и оказала глубокое влияние на социальную и культурную жизнь регионов.

В этой статье анализируются исторические, социальные и культурные аспекты периода создания эпоса. Период формирования эпоса – VII–XII вв. -охватывает наиболее напряженный этап арабских племенных войн и социальных преобразований. В этот период социальная структура арабского племенного строя, принципы родословной и чести, а также межплеменные отношения нашли свое художественное отражение в литературе. Эпос "Бану Хилал" как продукт этой традиции выражает в художественной форме историческую память арабского народа, его героический дух и духовные ценности.

В исследовании широко исследуются культура эпохи невежества, многобожие верования и особенности социальной модели, ориентированной на племена, которые повлияли на процесс создания эпоса. В эпосе анализируется выражение на художественно-эстетическом уровне таких понятий, как племенная честь, принцип мести, щедрость, отвага и семейные узы. Кроме того, показано влияние духовных и идеологических изменений, произошедших в арабском обществе с приходом ислама, на содержание и идейную направленность эпоса. После ислама роль племени Бану-Хилал на исторической сцене связана не только с битвой и героизмом, но и с ценностями веры, справедливости и культурной самобытности.

В статье показано, что эпос "Бану Хилал" является не просто образцом фольклора, а эпическим документом, отражающим историко-культурную эволюцию арабской цивилизации. В эпосе прослеживается родовой дух, единство религиозных и духовных идеалов. Средства художественного изображения, сюжетно-композиционная структура эпоса представляют собой высший художественный этап арабской народной литературы. Следовательно, эпос "Бану Хилал" сыграл важную роль в формировании героической традиции в арабской литературе и сохранении национально-культурного самосознания.

Ключевые слова: *полумесяц Бану, эпос, арабская литература, эпоха невежества, исламская культура, племенная система, исторические события, эпическая традиция, художественно-эстетические особенности, арабский фольклор*

THE HISTORY OF THE CREATION OF THE EPIC BANU HILAL IN ARABIC LITERATURE AND ITS CONCEPTUAL AND CONTENT FEATURES

Sevinj HAZRATGULIYEVA

PhD student,

Institute of Oriental Studies named after Z.M. Bunyadov, ANAS

E-mail: sevinchezretquliyeva@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5029-951X>

Date of submission: 23.09.2025

Date of revision: 28.10.2025

Date of acceptance for publication: 03.11.2025

ABSTRACT

The *Banu Hilal* epic is of great historical and cultural importance, being one of the most significant examples of Arabic folk literature. The epic is based on real historical events that took place in Arab society, in particular, the migration of the Banu Hilal tribe from the Arabian Peninsula to North Africa. This migration was not only a political and military event, but also had a profound impact on the social and cultural life of the regions.

This article analyzes the historical, social, and cultural aspects of the era in which the epic was created. The period of its formation—7th–12th centuries—covers the most intense stage of Arab tribal wars and social transformations. During this period, the social structure of the Arab tribal system, the principles of honor, and inter-tribal relations were reflected in literature in fictionalized form. The epic *Banu Hilal*, as a product of this tradition, expresses the historical memory, heroic spirit, and moral values of the Arab people in an artistic form.

The study extensively examines the culture of the pre-Islamic period, the beliefs in polytheism, and the features of the tribal-centered social model that influenced the creation of the epic. The epic portrays, at the artistic and aesthetic level, concepts such as tribal honor, the principle of revenge, generosity, courage, and family ties. In addition, the influence of the spiritual and ideological changes that took place in Arab society with the advent of Islam is evident in the content and direction of the epic. After the rise of Islam, the role of the Banu Hilal tribe in history became associated not only with combat and heroism, but also with the values of faith, justice, and cultural identity.

The article shows that the epic *Banu Hilal* is not merely an example of folklore, but an epic document reflecting the historical and cultural evolution of Arab civilization. In the epic, the unity of the tribal spirit, religious, and spiritual ideals is evident. Its artistic description, plot, and compositional structure represent the highest artistic stage of Arab folk literature. Consequently, the epic *Banu Hilal* played an important role in the formation of the heroic tradition in Arabic literature and in the preservation of national and cultural identity.

Keywords: *Banu Hilal, epic, Arabic literature, period of ignorance, Islamic culture, tribal system, historical events, epic tradition, artistic and aesthetic features, Arabic folklore*

Giriş

Ərəb ədəbiyyatının zəngin janr sistemində dastanlar yalnız bədii yaradıcılığın məhsulu deyil, həm də xalqın yaddaşında yaşayan tarixi, mənəvi dəyərləri və düşüncə tərzini özündə daşıyan mədəni xəzinədir. Bu baxımdan “Bənu Hilal” dastanı ərəb epik ənənəsinin ən mühüm nümunələrindən biri kimi xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Əsər tək qəhrəmanlıq ruhunun poetik ifadəsi deyil, həmçinin ərəb qəbilə həyatının sosial və ideoloji inikasını özündə birləşdirir.

Mövzunun aktuallığı ondan ibarətdir ki “Bənu Hilal” dastanı ədəbiyyat, tarix, mədəniyyət elmləri üçün çoxsahəli tədqiqat obyektidir. Ərəb dünyasının ictimai-siyasi həyatında baş verən dəyişikliklər, qəbilə münasibətləri, dini və mənəvi dəyərlərin formalaşması bu eposun bədii strukturu vasitəsi ilə öz əksini tapır. Müasir dövrdə dastan yalnız xalq ədəbiyyatının bir parçası deyil, həm də insanlığın keçmişini, düşüncəsini və dəyərlərini əks etdirən nümunə kimi dəyərləndirilir.

Tədqiqatın **elmi yeniliyi** ondan ibarətdir ki burada “Bənu Hilal” dastanı ərəb ədəbiyyatının ümumi inkişaf kontekstində araşdırılır, onun yaranma mərhələləri tarixi hadisələrlə əlaqələndirilir və eposun qəhrəmanlıq, məişət motivləri sistemə şəkildə təhlil olunur. əsərin ərəb kimliyinin formalaşmasında və mədəni yaddaşın qorunmasında oynadığı rolu elmi qiymətləndirilməsi bu işin əsas məqsədini təşkil edir.

Bənu Hilal qəbiləsinin mənşəyi və ərəb tayfa sistemində yeri

Ərəb ədəbiyyatının zəngin ənənələri içərisində dastan janrı, xüsusilə də qəhrəmanlıq ruhu ilə yığrulmuş əsərlər mühüm yer tutur. Bu dastanlar yalnız bədii yaradıcılığın məhsulu deyil, eyni zamanda ictimai-siyasi və tarixi hadisələrin ədəbi inikası kimi dəyərləndirilir. Bu baxımdan “Bənu Hilal” dastanı (سيرة بني هلال) ərəb xalqların yaddaşında dərin iz qoymuş, ədəbiyyat və tarix elmləri üçün qiymətli mənbələrdən biri hesab olunur. Eposda yalnız qəhrəmanlıq motivləri deyil, həm də ərəb qəbilə sisteminin sosial quruluşu, tayfa münasibətləri, əxlaq normaları və dövrün mədəni mühiti öz əksini tapmışdır. Dastanın yaranma tarixi VII – XII əsrlər arasında ərəb tayfa müharibələrinin, xüsusilə də Hilalilər qəbiləsinin Ərəbistan yarımadasından Şimali Afrikaya köçü ilə bağlı ictimai-siyasi hadisələr fonunda formalaşmışdır. Eposun yaranma prosesi birbaşa Bəni Hilal qəbiləsinin tarixi taleyi ilə əlaqədardır.

Ərəb xalqın etnik və tarixi formalaşma prosesi çoxəsrlik mədəni inkişafın və tayfa əlaqələrin məhsuludur. Ərəbistan yarımadası qədim zamanlardan etibarən müxtəlif tayfaların, köçəri və yarımköçəri qəbilələrin məskəni olmuşdur. Bənu Hilal qəbiləsinin tarixi mənşəyi ərəb yarımadasının qədim köçəri tayfalar sistemində dayanır. Qəbilə birliyi ərəb xalqların siyasi, sosial, və mədəni həyatına mühüm rol oynamış, sonradan isə İslam mədəniyyətinin inkişafına da təsir göstərmişdir. İslamdan əvvəlki dövrdə ərəb cəmiyyəti “nəsəb və qəbilə şərəfi” prinsiplərinə əsaslanırdı. Qan bağı, mənşə ortalığı və qarşılıqlı müdafiə borcu qəbilə üzvlərini birləşdirən amil idi. İbn əl – Kəlbə bu quruluşu belə izah edir: “*Hər bir qəbilə onları birləşdirən bir ata soyuna bağlıdır, onların xüsusi nəşəbi və özlərinə məxsus vəfa əhdi vardır.*” [İbn əl-Kəlbə, 1981, s.14].

Ərəb genealoji ənənəsinə görə, ərəblər üç əsas mənşə qrupuna bölünürlər:

Əl-Arab əl-Bəida العرب البائدة (yox olmuş ərəblər) – bu tayfalar qədimdə

yaşamış və zamanla yoxa çıxmış xalqlar idi. Qurani Kərimdə də adları çəkilən Ad və Samud tayfaları bu qrupa daxildir. Onların izləri daha çox Əhqaf və Hicr bölgələrində arxeoloji olaraq müşahidə olunmuşdur. İslam tarixçiləri bu tayfaları belə təsvir edir: “*Onlar xalqlar arasında ən qüvvətli idilər, lakin zülmətlər səbəbi ilə Allah onları məhv etdi.*” [Ət-Tabari, 1967, c.1, s.102].

Əl-Arab əl- Arabia العرب العربية (əsil ərəblər) - bu qrupun nəslə Qahtan ibn Yarubdan gəlir və əsasən Yəmən və Cənubi Ərəbistan bölgələrində məskunlaşmışdır. Adı çəkilən qrupa Himyar, Kində, Əzd, Kəhlan və Həmədan kimi məşhur tayfalar daxildir. Bu tayfalar arasında Səba və Himyar krallıqları mədəni inkişafın zirvəsinə çatmış, yüksək suvarma sistemi və şəhər mədəniyyəti ilə fərqlənmişlər. Şevqi Dayf qeyd edir: “*Cənubi ərəblərin mədəni səviyyəsi bədəvi tayfalarından qat-qat yüksək idi. Onlar ticarət, memarlıq və dövlət idarəçiliyində qabaqcıl idilər.*” [Zeydan G., 1960, s.23].

Əl-Arab əl-Mustariba العرب المسعربة (sonradan ərəb olanlar) - qrupun mənşəyi İsmayıl ibn İbrahim soyuna bağlanır. Onlar əvvəlcə Hicaz bölgəsində yaşamış, sonra ərəb dilini və mədəniyyətini mənimsəmişlər. Bu qrupa Mudar, Rəbiə, Kinanə, Əmir ibn Səsəə, Təmin, Qureys və Banu Hilal kimi tayfalar daxildir. Bu barədə İbn Hazəm yazır: *“Bunlar Hicazda məskunlaşmaqla ərəb mədəniyyətini mənimsədilər və sonra bütün Ərəbistan boyunca yayıldılar.”* [İnb Hazm, 1983, s.11].

Qəbilələrin həyat tərzinə bir başa Ərəb yarımadasının təbii şəraiti – səhralar və su mənbələrin məhdudluğu təsir edirdi. Cənubi ərəblər (Qahtanilər) daimi yaşayış məskənlərində oturaq həyat sürür, əkinçilik və ticarətlə məşğul olurdular. Şimali və Mərkəzi ərəblər (Muradilər) köçəri həyat təzi aparır, heyvandarlıq və kərvan ticarəti ilə dolanırdılar. Bu sosial fərqi Cahiz belə izah edir: *“Yəmən əhalisi şəhərlilərin, Nəcd əhalisi isə səhraların ruhunu daşıyır, onların təbiət və mədəniyyətləri bir-birindən fərqlidir.”* [Əl-Cahiz, 1975, s.88]. İslamdan əvvəlki dövrdə ərəb qəbilələri əsasən Hicaz, Nəcd və Yəmən ərazisində məskunlaşmışdılar. Bu bölgələrdə yaşayan tayfalar dil, mədəniyyət və dini baxımdan ortaq xüsusiyyətlər daşısalar da, sosial strukturları və həyat təzləri fərqli idi. Hilalilər bu qəbilə sisteminin bir hissəsi kimi Nəcd bölgəsində formalaşmış, daha sonralar Yəmən və Şimal Afrika istiqamətində köç etmişlər. *“Ərəb qəbilələrinin miqrasiyası həm iqtisadi məhdudiyyətlərin, həm siyasi parçalanmanın nəticəsi idi.”* [Hitti P.K., 1970, s.23]. Hittinin qeyd etdiyi kimi onların tarixi köçləri həm sosial-iqtisadi səbəblərlə, həm də siyasi ziddiyyətlərlə bağlı olmuşdur. Bu baxımdan, Bənu Hilal dastanının tarixi yalnız ədəbi hadisə deyil, həm də konkret bir tayfanın köç tarixini, qəbilə ruhunu və ərəblərin erkən ictimai strukturunu özündə əks etdirir.

Cahiliyyət dövrünün sosial-mənəvi xüsusiyyətləri:

Bənu Hilal qəbiləsinin tarixi kontekstə yeri

Bənu Hilal dastanının tarixi iki əsas dövrə bölünür: İslamdan əvvəlki dövr və İslamdan sonrakı dövr. İslamdan əvvəlki dövr Cahiliyyət dövrü جاهلية adlanır. “Cahiliyyət” sözü ərəbcə جهل (cəhl) yəni “bilməmək, elmsizlik, nadanlıq” mənasında yaranmışdır. Lakin bu anlayış savadsızlıq deyil, həm də mənəvi və əxlaqi pozğunluğu, sosial ədalətsizliyi və dini azgınlığı ifadə edir. İslam alimləri və tarixçiləri “cahiliyyət” terminini İslamın gəlişi ilə yaranan dəyərlər sisteminə qarşı olan keçmiş cəmiyyətin xüsusiyyətlərini təsvir etmək üçün işlətməmişlər. İnb Haldun bu dövrü *“əxlaqi və ictimai nizamın itirildiyi mərhələ”* kimi dəyərləndirir.

Ərəb cəmiyyəti bu dövrdə qəbilə əsaslı sosial stuktura malik idi. Qəbilə hər bir fərdin kimliyini, hüququnu və təhlükəsizliyini təmin edirdi. Cəmiyyət “əyanlar”, “döyüşçülər”, “kölələr” kimi sosail təbəqələrə bölünmüşdü. Əyanlar qəbilə rəhbərliyini təmsil edir, müharibə və sülh qərarlarını verirdilər. Qəbilənin tam hüquqlu üzvü tamamı ilə azad olub. Üzv üçün ən qorxululu qəbilədən sürgün edilməsi idi. Belə sürgünləri “xalı” جالي adlandırıdılar. Xalını köləliyə sata bilirdilər. Mükəmməl ərəb nəcib, qorxusuz, qonaqpərvər, böyüklərə hörmət edən olmalıdır. Ərəb qəbilə sistemində qohumluq, qarşılıqlı müdafiə və qisas prinsipləri mühüm yer tuturdu. Qan qisası (“əs-sər”) sosial nizamın qorunması vasitəsi idi. Əgər bir qəbilə üzvü öldürülərdisə, bu hadisə bütün tayfanın məsuliyyəti kimi qəbul olunurdu. Belə bir sosial model Bənu Hilal dastanının strukturunda da açıq şəkildə öz əksini tapır: qəhrəmanlar qəbilə şərəfini müdafiə edir, ailə və nəsil dəyərləri uğrunda mübarizə aparırdılar. *“Bəduin ədəbiyyatının bütün janrlarında olduğu kimi, Bənu Hilal dastanında da qəbilə birliyi və qisas prinsipi bədii təfəkkürün mərkəzindədir.”* [At-Talib M.H., 2009, s.61].

İslamdan əvvəlki dövrdə Bənu Hilal qəbiləsi Nəcd və Hicaz ərazilərində yaşayan köçəri ərəb tayfalarından biri idi. Onların əsas məşğuliyyəti heyvandarlıq və yol ticarəti idi. Qəbilə həm də şeir sənətinə və qəhrəmanlıq ənənələrinə böyük dəyər verirdi. Cahiliyyət dövrü ərəblərin sosial həyatında qəbilə həm müdafiə, həm siyasi, həm də əxlaqi dəyərlərin mərkəzi sayılırdı. Bənu Hilal da bu sistemdə öz şərəf və azadlıq idealları ilə tanınırdı. Ərəb tarixçisi Əl-Jahiz yazırdı ki, *“Hilalilər səxavət və döyüş ruhu ilə tanınırdılar, onların şairləri qəbilə şərəfini qorumağı dini vəzifə sayırdı.”* [Ə-Cahiz, 1975, c.2, s.87]. Bu fikirdən görünür ki, Bənu Hilal qəbiləsi təkcə fiziki gücü deyil, həm də mənəvi dəyərləri ilə seçilirdi. Qəbilə o dövrdə tez-tez qonşu tayfalarla münaqişələrə girir, bəzən Bənu

Amir, Bənu Abs və Bənu Tamim kimi güclü tayfalarla müttəfiq olurdu. Bu qarşıdurmalar ərəb qəbilə sisteminin dinamik təbiətini əks etdirirdi və sonralar “Bənu Hilal” dastanında epik mübarizə motivləri şəklində bədii ifadəsinə tapmışdır.

Cahiliyyət dövrü Ərəbistan yarımadasında dini baxımdan çoxallahlıq hökm sürürdü. Cahiliyyət ərəblərin ayin və ibadətləri arasında büdpərəstlik, ulduzlara və təbiət hadisələrinə sitayiş əsas yeri tuturdu. Taha Hüseyn bu barədə qeyd edir: *“Cahiliyyət dövründə ərəblərin dini təfəkkürü sadə və simvolik idi; onların Tanrı anlayışı təbiət hadisələri ilə sıx bağlı idi.”* [Dayfi Ş., 1960, s.37]. Ərəb tayfalarının çoxu müxtəlif bütlərə ibadət edir, hər qəbilənin öz totemi və müqəddəs əşyası olurdu. Kəbədə olan üç yüz altmış içərisində Hubal baş büt sayılırdı, ən məşhur bütlər isə Lat, Uzza, Manat idi. Hubal – adam şəklində olan bir heykəl idi və qırmızı əqiqdən düzəlmişdir və siyadan Kəbəyə gətirilmişdir. Bir çox ərəblər Huballa “məslətləşməyi” çox sevirdi. Onun qarşısında yeddi oxdan birini çəkərək, evlənməzdən əvvəl, səyahətə çıxmamışdan əvvəl fala baxırdılar. Ərəblər heykəl formasında olan bütlərə “sanəm” (əsnam), daş bütleri isə nasab (ənsab) adlandırılırdılar.

Sanəm - صنم (انصاب) qızıl və gümüşdən insan və ya heyvan sürətində düzələn bütler idi. Bütler yalnız dini rəmz deyil, həm də qəbilə kimliyinin, mədəni birliyin simvolu idi. Hər qəbilənin öz sanəmi olurdu. And içərkən qurban kəsərkən və mühüm qərarlar qəbul edilərkən həmin büt qarşısında mərasim keçirilirdi. Əsas ayinlər bütlərə qurbanlar kəsməkdən, onların ətrafına dolanmaqdan, onlara hədiyyələr etməkdən ibarət idi. Bütlərə, xüsusi ilə qız uşaqlarına qurban deyilməsi adəti var idi. Bu səbədən də Qurani – Kərimdə *“övladlarınızı aclıq qorxusundan öldürməyin”* ayəsi nazil olmuşdur [“İsra” surəsi, 31-ci ayə].

Nasab - نصب (انصاب) büspərəst mərasimlərin mərkəzində dayanırdı və ibadətin, qurbanın, həmçinin andın obyektinə çevrilmişdir. Bədvi ərəblər səyahətə gedərkən özləri ilə dörd daş götürərdilər: birinə sitayiş edib, üçü ilə isə atəş yandırırdılar.

Erkən İslam alimləri iddia edirdi ki, hər qəbilə öz sanəminə “əlif”, “iləh” kimi müraciət edirdi və bu da sonradan “Allah” sözünün etimologiyası ilə bağlı müzakirələrə səbəb olmuşdur.

Cahiliyyət dövründə ərəblər arasında büdpərəstlikdən əlavə monoteist düşüncə tərzində formalaşmışdır. Ərəbistan yarımadasının müəyyən ərazilərində, bəzi qəbilələr arasında xristianlıq dini yaranmışdır. *“Şam (Suriya) ərəblərin xristianlıqla tanış olduğu ilk ölkə idi. Çünki bu ərazilər xristianlığın beşiyi olmuşdur.”* [Qasimova A.Ş., 2007, s.33].

Cahiliyyət dövrü ərəb cəmiyyətində qadınların hüquqlarının ciddi şəkildə məhdudlaşdırıldığı bir mərhələni təmsil edir. Bu dövrdə qadınların ən əsas hüquqları belə tanınmır, onların varlığı cəmiyyət tərəfindən dəyərsizləşdirilirdi. Qız uşaqlarının doğulması ailə üçün rüsvayçılıq sayılırdı. Bəzi hallarda, qız uşaqlarının doğulması ailənin nüfuzunu zədələyir və bu səbəbdən valideynlər qız uşaqlarını diri-diri torpağa basdırmaq kimi qəddar bir ənənəni davam etdirirlər. Bu praktika Qurani-Kərimdə də tənqid edilmişdir: *“Və nəhayət, diri-diri basdırılmış qız uşağı soruşulacaq.”* [Qurani-Kərim, “Təkvir” surəsi, 8-ci ayə]. Ərəbistan yarımadasında tarix və sosial inkişafın müəyyən mərhələlərində qadınların cəmiyyətdəki mövqeyi olduqca məhdud xarakter daşıyırdı. Qadınların kişilərin mülkiyyətinə aid obyekt kimi dəyərləndirilməsi onların sosial və hüquqi statusunun zəifləməsinə gətirib çıxarırdı. Əksər qəbilə icmalarında qadının həyat yoldaşına qarşı çıxması sosial norma baxımından yolverilməz sayılırdı. Belə ictimai münasibətlər sistemi qadınların kişi ilə bərabər hüquqlara malik olmadığı ideyasını möhkəmləndirirdi. Hətta bəzi hallarda qadının həyat yoldaşı ilə eyni masada nahar etməsi və ya onunla eyni yaşayış məkanında qalması sosial qadağa kimi qiymətləndirilirdi.

İslam dinin təşəkkülündən sonra qadınların cəmiyyətdəki mövqeyində mühüm dəyişiklər baş vermişdir. İslam qadının insan kimi bütün mənəvi və hüquqi aspektlərdə kişi ilə bərabər hüquqlara malik olduğunu vurğulamışdır. İslam təliminə görə, qadının faydalı ictimai və elmi fəaliyyətlərində iştirakına mane olmaq ədalətsizlik və zülm kimi qiymətləndirilir. Bu baxımdan, qadın öz fitri qabiliyyətlərini reallaşdırmaqla cəmiyyətin inkişafında mühüm rol oynaya bilər.

Məhəmməd Peyğəmbər (s.ə.s.) qadınların sosial statusunun yüksəldilməsinə xüsusi diqqət yetirmiş və onların bir çox hüquqlara malik olduğunu bildirmişdir. Məlum hədislərdə qeyd olunur ki,

qız övladının təhsil və tərbiyəsi üçün məsuliyyət daşıyan ata Allah tərəfindən savabla mükafatlandırılır. Həmçinin İslam mənbələrinə görə, Peyğəmbər qızı Fatiməni “Allahın əmanəti” adlandırmış və onu qorumağın, hörmətlə yanaşmağın vacibliyini vurğulamışdır. Rəvayətlərin birində Məhəmməd Peyğəmbərin (s.ə.s.) İmam Əliyə (ə.) belə buyurduğu qeyd olunur: “*Ey Əbü'l-Həsən, sənə etibar etdiyim qızım Allahın əmanətidir, ona görə də ona hörmət və qayğı göstərməlisən.*” [İbn Həşəm, 1976, c.2, s.73].

İslam dini insanın mənəvi və bioloji xüsusiyyətlərində qadın və kişi arasında əsaslı fərq qoymur. Bu prinsip Qurani-Kərimin bir çox ayələrində öz təsdiqini tapır. Allah kişi və qadını eyni fitrət əsasında yaratmışdır və təqva müəyyən bir cinslə məhdudlaşmır. Hər kəs Allahdan qorxmaq və öz əməlindən məsul olmaq məcburiyyətindədir. “Əl-Hucurat” surəsi 13-cü ayəsində Allah buyurub:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“*Ey insanlar, Biz sizi bir kişi və bir qadından yaratdıq. Bir-birinizlə tanış olasız deyə sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Şübhəsiz, Allah yanında sizin ən dəyərliniz ən təqvalı olanızdır. Şübhəsiz ki, Allah hər şeyi biləndir, hər şeydən xəbərdardır.*” [Qurani-kerimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi; Bünyadov Z.M., və Məmmədəliyev V. M., 2015, s.478; 7].

İslam qadının yalnız əşya kimi qəbul edilməsinin qarşısını alır və onun cəmiyyətdəki rolunu yüksəldir. Qadınlara şəriət tərəfindən icazə verilən işlə məşğul olmaq və fəravan bir həyat qurmağa icazə verir. Allah Təala Qurani-Kərimdə xatırladır ki, bütün qadınlar və kişilər öz hərəkətlərinə görə məsuliyyət daşıyırlar və heç kim başqalarına cavabdeh deyil [Qurani-kerimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi; Bünyadov Z.M., və Məmmədəliyev V. M., 2015, s.291; 7]. Quranda qadın məsələsi ciddi şəkildə əks olunmuşdur. “Qadın” kəlməsi otuz beş surədə və yüz iki ayədə qeyd olunur, bir surəyə isə “Nisa” (“Qadınlar”) adı verilib ki, bu da qadının İslamda yüksək statusunu göstərir. Məhəmməd Peyğəmbər hədislərin birində “*Kimin üç qızı olsa, onları imkanı daxilində qidalandırar, geyindirər, rəhm edərsə, Cənnət ona vacib olar*” qeyd edərək, qadınlara münasibətdə nümunə göstərmişdir.

Şəriət həm kişilər, həm də qadınlar üçün qanun və qaydalara riayət etməyi tələb edir. Bu qaydalar davranış, geyim və ictimai münasibətləri əhatə edir. Müsəlman bir qadına öz ərindən başqa, başqasının yanında öz gözəlliyi ilə öyünməsi qadağandır.

Qurani-Kərim kişiye həyat yoldaşına qarşı yumşaq, mərhəmətli və qayğıkeş davranmağı əmr edir. Kişi ailəsinin rifahına cavabdehdir və həyat yoldaşına sevgi və hörmətlə yanaşmalıdır. Qadın isə nəslin davam etdirmək, övlad böyütmək, evin daxili işlərini qaydaya salmaq kimi məsuliyyətləri öz üzərinə götürür. Qadın hər şeydən əvvəl anadır. Peyğəmbərimizin (s.ə.s.) bir hədisində buyurur: “*Cənnət anaların ayaqları altındadır.*” Mənim fikrimcə, bu söz İslamda qadına verilən dəyərin ən gözəl ifadəsidir. Beləliklə, görürük ki, İslam “zəif cins” sayılan qadını ən yüksək məqama qaldıran ilk dindir. Ondan əvvəlki dinlər və cəmiyyətlər qadına çox zaman ədalətsiz yanaşırdılar, lakin İslam qadını hörmət və şəfqət mövqeyinə gətirdi.

Cəhiliyyət dövrü ilə İslamdan sonrakı dövrü müqayisəli şəkildə təhlil etdikdə və bu sahəni ətraflı araşdırdıqdan sonra belə nəticəyə gəlmək olar ki, İslam dini Ərəbistan yarımadasında tək qadınların deyil, ümumi cəmiyyətin vəziyyətinə əsasən müsbət təsir göstərmişdir.

İslamdan sonrakı dövrdə Bənu Hilal qəbiləsinin tarixi rolu və Şimali Afrikaya köç prosesi

İslamın yayılmasından sonra Bənu Hilal qəbiləsinin tarixi rolu tədricən dəyişməyə başladı. İslam dövründə qəbilə artıq dini və siyasi birliyin tərkib hissəsinə çevrilmişdi. İlk İslam dövrlərində Bənu Hilal tayfaların bir hissəsi Mədinə və Məkkə yaxınlığında, digərləri isə İraq və Şam torpaqlarında məskunlaşmışdı. Bu dövrdə qəbilə İslam ordularının yürüşlərində də iştirak etmiş, xüsusilə də Abbasilər dövründə hərbi sədaqəti ilə tanınmışdı. Lakin IX əsrin sonlarına doğru ərəb dünyasında mərkəzi hakimiyyətin zəifləməsi və qəbilələrarası rəqabətin güclənməsi nəticəsində Bənu Hilal qəbiləsi yenidən köçəri həyat tərzinə dönmüş, Şimali Afrikaya doğru hərəkət etməyə başlamışdı. “*Hilali tayfaların köçü İfrikianın siyasi tarazlığını poizdu, lakin eyni zamanda ərəb*

ruhunu və dilini Qərb torpaqlarına daşdı.” [İbn Xaldun, 2000, c.6, s.58] İbn Xaldun qeyd etdiyi kimi, bu köç hadisələri İslam tarixi üçün həm sosial, həm də mədəni baxımdan mühüm dönüş nöqtəsi olmuşdur.

Çox güman ki, Bənu Hilal qəbiləsi bu dövrdə artıq yalnız köçəri tayfa deyil, ərəb kimliyini simvolu kimi qəbul edilirdi. Onların həyat tərz, döyüşü ruhu və mədəni dəyərləri xalq yaddaşında epik qəhrəmanlıq hekayələrinə çevrildi. Bu hadisələr “Bənu Hilal” dastanının süjetini formalaşdırdı və qəbiləni bədii ədəbiyyatın qəhrəmanına çevirdi.

Dastanda qəbilənin İslamdan sonrakı dövrdə oynadığı rol bəzən dini çalarlarla da müşayiət olunur. Qəhrəmanlar İslam dəyərləri uğrunda mübarizə aparır, qəbilə isə ədalət və iman simvolu kimi təsvir edilir. Bu öz növbəsində, xalq təfəkküründə qəbilənin sadəcə tarixi varlıq deyil, həm də mənəvi ideal səviyyəsinə yüksəldiyini göstərir. Beləliklə, Bənu Hilal qəbiləsinin İslamdan əvvəlki dövrdə döyüş və qəhrəmanlıq, İslamdan sonra dövrdə isə iman və mədəni kimlik funksiyası bir-birini tamamlayır. Bu tarixi sintez “Bənu Hilal” dastanının ideya əsasını təşkil etmiş və əsəri sadəcə folklor nümunəsi deyil, həm də fikrimcə, ərəb sivilizasiyasını tarixi və mənəvi baxımdan yüksəltmişdi.

XI əsr ərəb tarixinin kritik dövrlərindən biri idi. Abbasilər xilafətinin mərkəzi hakimiyyəti zəifləyərək regional dövlətlərin formalaşmasına yol açmış, bu isə qəbilə ittifaqlarının müstəqil hərəkətlərinə şərait yaratmışdır. Hilali tayfalarının XI əsrdə Ərəbistan yarımadasından Şimali Afrikaya miqrasiyası ilə bağlı real tarixi hadisələrə əsaslanır. Bu hadisələr həm siyasi, həm iqtisadi, həm də mədəni baxımdan Orta əsr ərəb dünyasında böyük dəyişikliklərə səbəb olmuşdur. Bu dövrdə Abbasilər xilafətinin mərkəzi hakimiyyəti zəifləyərək regional dövlətlərin formalaşmasına yol açmış. Bu isə, öz növbəsində qəbilə ittifaqlarının müstəqil hərəkətlərinə şərait yaratmışdı. Hilali tayfalarının Hicaz və Nəcd bölgələrindən Şimali Afrikaya köçü də məhz bu siyasi dağılma dövründə baş vermişdir. Qəbilələr arasında rəqabət və torpaq uğrunda mübarizə artıqca, Hilalilər tədricən Nəcd və daha sonra Misirə doğru hərəkət ediblər. Ərəb mənbələrində qeyd olunur ki, Hilali tayfaların əsas qüvvəsi Bənu Hilal ibn Amir ibn Sasa nəsilindən idi. [Ət-Tabari, 1967, c.4, s.113]

XI əsrin əvvəllərində Fatimilər xilafəti ilə Hilali tayfaları arasında mürəkkəb münasibətlər yaranmışdı. Fatimilərin Misirdə möhkənlənməsi və Qərbi afrikaya doğru genişlənməsi yeni siyasi balans yaratdı. Həmin dövrdə İfrikiya (indiki Tunis və Əlcəzir) bölgəsində Fatimi hakimiyyətinə tabe olan Zirilər sülaləsi mövcud idi. Zirilər 1048-ci ildə Fatimilərlə ittifaqı pozaraq, Bağdad Abbasiləri ilə yaxınlaşdılar. Bunun nəticəsində, Fatimilər Ziriləri cəzalandırmaq üçün Hilali və Süleym tayfalarını Qərbi Afrikaya yönəltdilər. Bu hadisə həm tarix, həm də ədəbiyyat üçün dönüş nöqtəsi oldu. Hilali tayfaların Şimali Afrikaya miqrasiyası dövrdə ərəb folklorunda qəhrəmanlıq eposların yaranmasına səbəb oldu.

Hilali miqrasiyasının arxasında həmçinin sosial-iqtisadi səbəblər dayanırdı. Ərəbistanın bir çox bölgələrində iqlim dəyişikliyi və otlaq sahələrinin azalması bədvi qəbilələrin iqtisadi strukturuna ciddi zərbə vurmuşdur. Ərəb tarixçisi İbn Xaldun qeyd edir ki: *“Hilalilərin köçü təkcə siyasi deyil, həm də həyat tərzində dəyişməsi idi – onlar yeni torpaqlarda keçmişin çətinliklərindən qurtulmaq istəyirdilər.*” [İbn Xaldun, 2000, c.1, s.291]

Digər tərəfdən XI əsrin dini vəziyyəti də bu miqrasiyanı izah edən mühüm amillərdəndir. Fatimi xilafətinin şiə məzhəbi ilə Zirilər və digər sünni qüvvələr arasında yaranan ziddiyyətlər qəbilələrin də parçalanmasına səbəb olmuşdu. Hilali tayfaların bir hissəsi Fatimilərə sdaqətli qalaraq onların ordusunda xidmət etmişdi. Digər hissəsi isə Fatimilərə tabe olmayaraq, müstəqil hərəkət etmişdir. Bu dini – siyasi gərginlik dastanda da öz əksini tapır. Qəhrəmanların düşmənləri təkcə yad ellər deyil, həm də “haqdan dönnən” tayfalardır.

Hilali yürüşü haqqında məlumatlar bir sıra orta əsr tarixçilərinin əsərlərində öz əksini tapmışdır. Ən etibarlı mənbələrdən biri İbn Xaldunun “Kitab al-İbar” əsəridir. O, Hilalilərin Şimali Afrikaya köçünü geniş şəkildə təsvir edərək yazıb: *“Hilalilərin gəlişi Magribin tarixi taleyini dəyişdi. Onların ardınca bədvi mədəniyyəti və ərəb dili Afrikaya yayıldı.*” [İbn Xaldun, 2000, c.1, s.294]

Digər mühüm mənbə Misir tarixçisi əl-Məqrizinin yazılarıdır. Tarixçi bildiri ki, Hilali tayfalarını Zirilərin üzərinə yönəltməklə, siyasi rəqibini zəiflətmək istəmişdi [Əl-Mufriqi, 1908, c.2,

s.177]. Bu hadisə nəticəsində 1050 – 1052 – ci illərdə Hilali yürüşü bütün İfrikiyanı əhatə etmiş və Zirilər dövlətin dağılma həddinə gətirmişdir. Qərb tarixşünaslığında bu hadisə “Hilali invaziyası” kimi tanınır.

Bənu Hilal dastanı hər nə qədər bədii elementlərlə zəngin olsa da, tarixi gerçəkliklərə əsaslanır. O, tayfa həyatının dinamikasını, köç yollarını, qəbilə münasibətlərini əks etdirən canlı bir sənəddir. Dastanda təsvir olunan hadisələr vasitəsi ilə biz o dövrün siyasi münasibətlərini, mədəni dəyişikliklərini və xalq psixologiyasını dərinlən anlama bilirik. Beləliklə, dastan xalqın bir qəhrəmanlıq salnaməsi deyil, həmçinin ərəb dünyasının orta əsrlər tarixinin bədii aynasıdır. Eposda hər bir hadisə tarixi xatirə və ictimai ibrət mənbəyi kimi göstərilir. Əbu Zeyd obrazı təkcə qəhrəman deyil, cəsarət, sədaqət, və mənəvi ədalət rəmzi olaraq ümumərəb idealının daşıyıcısıdır. Dastanda qadın obrazlarının fəallığı da diqqətə layiqdir. “*Ərəb epik ənənəsində qadın təkcə passiv obyekt deyil, qəhrəmanın taleyini dəyişdirən mənəvi qüvvədir.*” [Allen R., 1998 s.89]. Bu fikirdən də görünür ki, dastanda qadın artıq sosial hadisələrin iştirakçısına çevrilir.

Nəticə

Bənu Hilal dastanının yaranma dövrü ərəb və Şimali Arika tarixində siyasi parçalanma və mədəni transformasiya mərhələsidir. Hilali tayfaların Hicazdan Mağribə köçü tarixi hadisə və mədəni mif səviyyəsində ərəb kimliyinin yenidən qurulmasına təsir etmişdir. Dastanın formalaşması bu köçün sosial-iqtisadi, dini və mənəvi səbəbləri ilə sıx bağlıdır. Hilalilərin həyat tərzindəki dəyişiklik, bədəvi etik sisteminin yeni mühitdə təzahürü və qəhrəmanlıq idealının ədəbi simvola çevrilməsi bu eposun əsas məzmun qatını təşkil edir. posun yaranma və formalaşma prosesi göstərir ki, o, sadəcə bir qəbilənin həyatını və köç tarixini təsvir etmir; əslində, ərəb toplumunun keçid dövrlərində – Cahiliyyətdən İslam mərhələsinə qədər baş verən dərin mənəvi və sosial dəyişikliklərin bədii ifadəsinə çevrilmişdir.

Dastanda qəbiləçilik prinsipləri, şərəf, səxavət, cəsarət kimi ənənəvi dəyərlər İslamla birlikdə yeni mənəvi məzmun qazanır. Bu sintez həm ərəblərin tarixi düşüncə tərzini, həm də onların mədəni yenilənmə prosesini əks etdirir. “Bənu Hilal” qəbiləsinin obrazında biz təkcə savaş və qəhrəmanlıq rəmzlərini deyil, həm də ədalət, iman və mədəni bütövlük ideallarını görürük.

Dastanın diqqətəlayiq cəhətlərindən biri qadın obrazlarının fəal və mənəvi gücə malik şəkildə təqdim edilməsidir. Bu, İslamdan əvvəlki dövrdə qadınlara qarşı mövcud olan sosial məhdudiyyətlərin tədricən aradan qalxması və qadının cəmiyyətdəki rolunun dəyişməsinə əks etdirir. Beləliklə, “Bənu Hilal” dastanı yalnız qəhrəmanlıq və müharibə mövzularını deyil, həm də ailə, sevgi, sədaqət və mənəvi dəyərlər kimi ümumbəşəri anlayışları özündə birləşdirir.

Ümumilikdə, qeyd etmək istəyirəm ki, “Bənu Hilal” dastanı ərəb ədəbiyyatında epik təfəkkürün zirvəsini, xalq yaddaşının dərin qatlarını və ərəblərin öz tarixi kimliyini qoruma istəyini nümayiş etdirir. O, keçmişin hadisələrini sadəcə xatırlatmır, həm də bu hadisələrin arxasındakı mədəni və mənəvi mahiyyəti açır. Bu baxımdan dastan, ərəb sivilizasiyasının tarixi-mədəni inkişafını, qəhrəmanlıq ruhunu və mənəvi özünüdərk bədii şəkildə əks etdirən nadir əsərlərdən biridir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- Allen R. The Arabic Literary Heritage/ R. Allen. –Cambridge: University Press, -1998. -476s.
At-Talib, M.H. *Folk Epic Traditions in Arabic Literature*/ M.H. At-Talib. - Cairo, - 2009. – 256p.
Hitti P.K. History of the Arabs / P.K. Hitti. – London: Macmillan, -1970. -767s.
Qasımova, A.Ş. Cahiliyyət ərəblərin əqli-mənəvi durumu/ A. Qasımova. – Bakı: Nurlan, - 2007. - 217s.
Qurani-Kerimin Azərbaycan dilindən tərcüməsi: Yenidən işlənmiş XVII nəşr / ərəb dilindən tərcümə edənlər Z. Bünyadov, V. Məmmədəliyev - Bakı: Nurlar, -2015. -632s.

Мутаххари, М. Правовой статус женщины в Исламе/ М. Мутаххари. – Москва: Садра, - 2013. – 400стр.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания/ М. Пиотровский. – Москва: Наука, - 1991. – 225стр.

Эрсан О. Женщина в Исламе ее права и достоинства / О. Эрсан. – Москва: САД, - 2009. - 176стр.

ابن الكلبي، هشام بن محمد. كتاب الأنساب. - بيروت: دار الكتب، - 1981-672ص.
ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. جمهرة أنساب العرب. - بيروت: دار الكتب العلمية، - 1983-672ص.
ابن خلدن، عبد لرمين بن محمد. كتاب لعبر وديوان المبتدأ الجبر في أيام العرب والعجم و البربر و من حاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: [في 7 مجلدات]. - بيروت: دار الفكر، المجلد الأول. -2000-606ص.
ابن خلدن، عبد لرمين بن محمد. كتاب لعبر وديوان المبتدأ الجبر في أيام العرب والعجم و البربر و من حاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: [في 7 مجلدات]. - بيروت: دار الفكر، المجلد السادس. -2000-500ص
ابن هشام، عبد الملك بن هشام. السيرة النبوية: [في 2 مجلدات]. - القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، المجلد الثاني. -1976. - 442ص

الجاحظ. البيان والتبيين. القاهرة: درا الهلال، -1975. - 456ص.
زيدان، جرجى. تاريخ العربي الجهلي. - القاهرة: دار الهلال، -1960. -404ص.
ضيف، شوقي. اريخ الأدب العربي. - القاهرة: المعارف، - 1960. -432ص.
الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك: [في 11 مجلدات]. - بيروت: دار التاث، المجلد الأول. -1967. -402ص.
المفريزي، تقى الدين أحمد بن علي . المواعظ والاعتنار بذكر الخطط والآثار: [في 2 مجلدات]. - القاهرة: مطبعة النيل، المجلد السادس. - 1908. - 414ص.
هسين، طه. في الأدب الجاهلي: [في 2 مجلدات]. - القاهرة: دار الكب المصرية، المجلد السادس. -1926. -426ص.

ŞƏHRİYARIN FARSDİLLİ “DİVAN”INDA TƏKRARIN FUNKSIONAL MÖVQEYİ

Adilə FƏRGÜZADOVA

Bakı Dövlət Universiteti,

Şərqşünaslıq fakültəsinin dissertantı

E-mail: adile.farguzadova@mail.ruORCID: <http://orcid.org/0009-0001-1692-6284>*Daxilolma tarixi: 19.09.2025**Düzəliş tarixi: 22.10.2025**Nəşrə təsdiq tarixi: 30.10.2025*

XÜLASƏ

Məhəmməd Hüseyn Şəhriyar klassik poeziyada təkrarın funksional imkanlarından son dərəcə ustalıqla istifadə edən nadir sənətkarlardandır. Onun poetik irsində təkrar sadəcə formaca deyil, məzmunca da çoxqatlı və çoxfunksiyalı şəkildə təqdim olunur. Belə ki, Şəhriyarın qəzəllərində rast gəlinən təkrarlar eyni anda bir neçə poetik funksiyanı daşımaq gücünə malikdir. Bu, şairin həm estetik zövqünün, həm də bədii ustalığının bariz nümunəsidir. Şəhriyarın “Divan”ındakı lirika zəngin poetik vasitələrlə, xüsusilə də leksik təkrarlarla müşayiət olunur. Bu təkrarlar yalnız poetik ahəng və ritm yaratmaq məqsədi daşımır, eyni zamanda emosional yükü artırmaq və mənanı dərinləşdirmək baxımından da mühüm funksiyaya malikdir. Əgər bir çox klassik şairlərdə təkrar əsasən ritmik struktur və ahəngin təmin olunması məqsədi daşıyırsa, Şəhriyar yaradıcılığında bu vasitə eyni zamanda həm emosional yüklənmənin artırılması, həm də əsas ideyanın vurğulanması, simvolik mənə qatlarının açılması, metaforik dərinliyin gücləndirilməsi, bədii təsvirin gücləndirilməsi kimi funksiyaları da icra edir. Məsələn, bir beytdə işlənən bir söz həm leksik təkrar, həm semantik vurğu, həm də emosional təsir yaratmaq funksiyalarını yerinə yetirə bilir. Bu hal, təkrarın klassik poetik fiqur olmaqla yanaşı, mətnin daxili strukturunun formalaşmasında və oxucu ilə əlaqənin emosional səviyyədə qurulmasında nə qədər mühüm yer tutduğunu göstərir. Şəhriyarın poeziyasında təkrar yalnız poetik bəzək və ya ritmik vasitə deyil, çoxsəviyyəli funksional yüklə poetik sistemin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış edir. Bu da onu digər şairlərdən fərqləndirən mühüm sənətkarlıq xüsusiyyətlərindən biridir.

Açar sözlər: Şəhriyar, Divan, təkrar, funksiya, leksik, semantik, sintaktik

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ РОЛЬ ПОВТОРА В ПЕРСОЯЗЫЧНОМ «ДИВАНЕ» ШАХРИЯРА

Адиля ФАРГЮЗАДОВА

*Диссертант факультета востоковедения
Бакинского государственного университета*

E-mail: adile.farguzadova@mail.ru

ORCID: <http://orcid.org/0009-0001-1692-6284>

Дата поступления: 19.09.2025

Дата исправления: 22.10.2025

Дата утверждения к публикации: 30.10.2025

АННОТАЦИЯ

Мухаммад Хусейн Шахрияр — один из редких мастеров классической поэзии, который с исключительным искусством использовал функциональные возможности повтора. В его поэтическом наследии повтор представлен не только как форма, но и как содержательное, многослойное и многофункциональное явление. Повторы, встречающиеся в газелях Шахрияра, способны одновременно выполнять несколько поэтических функций. Это является ярким примером как эстетического вкуса поэта, так и его художественного мастерства. Лирика в «Диване» Шахрияра сопровождается богатым поэтическим инструментарием, особенно лексическими повторами. Эти повторы служат не только для создания ритма и поэтической гармонии, но и выполняют важную функцию в усилении эмоциональной нагрузки и углублении смысла. В то время как у многих классических поэтов повтор используется в основном для обеспечения ритмической структуры и звучания, в творчестве Шахрияра он также усиливает эмоциональное напряжение, акцентирует основную идею, раскрывает символические слои смысла, углубляет метафоры и усиливает художественные образы. Например, одно и то же слово в бейте может выполнять функции лексического повтора, семантического акцента и эмоционального воздействия одновременно. Это показывает, насколько важно повторение не только как поэтическая фигура, но и как элемент внутренней структуры текста и средство установления эмоциональной связи с читателем. В поэзии Шахрияра повтор — это не просто украшение или ритмический прием, а многоуровневая функциональная единица, неотъемлемая часть поэтической системы. Это одна из важных художественных черт, которая отличает его от других поэтов.

Ключевые слова: *Шахрияр, Диван, повтор, функция, лексический, семантический, синтаксический*

**FUNCTIONAL ROLE OF REPETITION IN SHAHRIYAR'S
PERSIAN-LANGUAGE *DIVAN***

Adila FARGUZADOVA

*PhD student, Faculty of Oriental Studies,
Baku State University*

E-mail: adile.farguzadova@mail.ru

ORCID: <http://orcid.org/0009-0001-1692-6284>

Date of submission: 19.09.2025

Date of revision: 22.10.2025

Date of acceptance for publication: 30.10.2025

ABSTRACT

Mohammad-Hosseini Shahriyar is one of the rare artists in classical poetry who masterfully utilizes the functional potential of repetition. In his poetic legacy, repetition is presented not only formally but also with rich and multi-functional content. The repetitions found in Shahriyar's ghazals often serve several poetic purposes simultaneously, clearly reflecting the poet's refined aesthetic taste and artistic mastery.

The lyrical part of Shahriyar's *Divan* is enriched with various poetic devices, particularly lexical repetitions. These repetitions are not merely used to create poetic rhythm and harmony but also serve to enhance emotional impact and deepen meaning. While in the works of many classical poets repetition primarily establishes rhythmic structure and harmony, in Shahriyar's poetry it also plays key roles such as intensifying emotional expression, emphasizing the main idea, revealing symbolic meanings, enhancing metaphorical depth, and reinforcing imagery. For instance, a single word used in a couplet can simultaneously function as a lexical repetition, semantic emphasis, and emotional trigger. This illustrates that repetition, beyond being a classical poetic figure, holds a crucial place in forming the internal structure of the text and establishing an emotional connection with the reader. In Shahriyar's poetry, repetition is not merely a poetic embellishment or rhythmic tool; it functions as a multi-layered and integral component of the poetic system. This characteristic distinctly sets him apart from other poets.

Keywords: *Shahriyar, Divan, repetition, function, lexical, semantic, syntactic*

Giriş

Təkrar insan nitqinin və ədəbi təfəkkürün ayrılmaz tərkib hissəsidir. Hər nə qədər bəzən “təkrar” sözünün özü mənfi çağırışla qəbul olunsada, bədii ədəbiyyatda və digər üslubi formalaşmalarda təkrar ən güclü ifadə vasitələrindən biri kimi çıxış edir. Təkrarın funksional mövqeyini araşdırmaq onun mətnin mənasına, strukturuna və emosional təsirinə verdiyi töhfəni anlamaq deməkdir.

Təkrarın bir neçə növü mövcuddur və onların hər biri mətn daxilində müxtəlif funksiyalar yerinə yetirir. Leksik təkrar eyni sözün təkrarlanması ilə yaranır və bu zaman ifadə olunan fikir daha aydın və vurğulu olur. Sintaktik təkrar isə eyni cümlə və ya ifadə quruluşlarının təkrarlanması ilə ritmik və estetik quruluş yaradır. Məsələn, Füzulinin “Məni candan usandırdı, cəfadən yar usanmaz mı?” misrasında həm leksik, həm sintaktik təkrar müşahidə olunur ki, bu da həm məzmunu, həm də emosionu gücləndirir.

Bədii ədəbiyyatda geniş istifadə olunan anafora (cümlə və ya bəndlərin əvvəlində təkrar) və epifora (sonunda təkrar) üslubi fiqurlar kimi çıxış edir və poetik ritm, emosional gərginlik yaradır. Təkrar yalnız estetik zövq yaratmaqla kifayətlənmir, eyni zamanda semantik funksiyaya da malikdir – əsas ideyanı oxucuya daha aydın çatdırmaq və fikri dərinləşdirmək məqsədinə xidmət edir.

Təkrarın funksional mövqeyi onun mətndaxili əlaqələrin qurulmasında oynadığı rolda daha aydın görünür. Təkrarlar, fikirlər arasında əlaqəni möhkəmləndirməklə yanaşı, müəllifin vurğulamaq istədiyi əsas ideyanın oxucu yaddaşında qalıcı olmasına şərait yaradır.

Təkrarın növləri və funksiyalarını aşağıdakı kimi qruplaşdırmaqla bilərik:

1. Leksik təkrar – sözlərin təkrarından yaranan vurğulayıcı effekt
2. Sintaktik təkrar – cümlə və ifadə strukturunun təkrarı ilə ritmik quruluş
3. Anafora və epifora – bədii təsir və vurğulama məqsədilə
4. Semantik təkrar – əsas ideyanın gücləndirilməsi
5. Emosional və estetik funksiya

1. Leksik təkrar – sözlərin təkrarından vurğulayıcı effekt yaradır

Şəhriyarın “Divan”-ındakı lirika zəngin poetik vasitələrlə, xüsusilə də leksik təkrarlarla müşayiət olunur. Bu təkrarlar yalnız poetik ahəng və ritm yaratmaq məqsədi daşımır, eyni zamanda emosional yükü artırmaq və mənanı dərinləşdirmək baxımından da mühüm funksiyaya malikdir. Aşağıdakı beytdə bu xüsusiyyət bariz şəkildə müşahidə olunur:

با رنگ و بویت ای گل گل رنگ و بو ندارد

(Ganjoor, Shahriar, s. 39) با لعلت آب حیوان آبی به جو ندارد

Ey gül, rəngin və ətrinə görə artıq gülün rəng və ətri qalmayıb,

Sənin ləlinlə müqayisədə dirilik suyunun axarında bir damla belə su yoxdur.

Bu beytdə “gül” (گل), “rəng” (رنگ), “qoxu” (بو), “su” (آب) və “yoxdur” (ندارد) kimi dörd əsas leksik vahid təkrar olunaraq poetik strukturun möhkəmlənməsinə, mənanın gücləndirilməsinə xidmət edir. Məsələn, “gül” sözünün iki dəfə işlənməsi təmsil və təşbehlə yanaşı, lirik “mən”-in müraciət etdiyi sevgilinin gözəlliyini adi güldən üstün tutmaq məqsədilə vurğulanır. Eyni zamanda “rəng” və “qoxu” sözlərinin təkrarı sevgilinin zahiri və batini gözəlliyini ön plana çıxarır, “su” sözünün təkrar istifadəsi isə sevgilinin dodağının (ləlinin) cazibəsini “ab-i heyvan”-dan (dirilik suyundan) üstünlüyünü göstərir.

Bu cür leksik təkrarlar Şəhriyar poeziyasında həm bədii ifadənin gücləndirilməsi, həm də semantik vurğunun formalaşması baxımından çoxqatlı funksional mövqeyə malikdir. Beləliklə, təkrar sadəcə estetik element deyil, həm də dərin məna qatlarını üzə çıxaran əsas poetik vasitə kimi çıxış edir.

Şəhriyarın “Divan”-ında leksik təkrarlar poetik struktura və semantik dərinliyə xüsusi bir dinamika və musiqi qatır. Bu təkrarlar yalnız estetik məqsədlərə xidmət etməklə qalmır, həm də şairin fikirlərini vurğulamaq və oxucunun diqqətini cəlb etmək üçün istifadə olunur.

با رنگ و بویت ای گل گل رنگ و بو ندارد
 از عشق من به هر سو در شهر گفتگوی است
 دارد متاع عفت از چار سو خریدار
 جز وصف پیش رویت در پشت سر نگویم
 محراب ابروانت خواند نماز دلها
 گر آرزوی وصلش پیرم کند مکن عیب
 خورشید روی من چون رخساره بفرورد
 در تار طره شب تا روی روز بنهفت
 سوزن ز تیر مژگان وز تار زلف نخ کن
 او صبر خواهد از من بختی که من ندارم
 با شهریار بی دل ساقی به سرگرانی است

با لعلت آب حیوان آبی به جو ندارد
 من عاشق تو هستم این گفتگو ندارد
 بازار خودفروشی این چار سو ندارد
 رو کن به هر که خواهی گل پشت و رو ندارد
 آری بمیرد آن دل کز خون وضو ندارد
 عیب است از جوانی کاین آرزو ندارد
 رخ برفروختن را خورشید رو ندارد
 دل نیست کو تعلق با تار مو ندارد
 هر چند رخنه دل تاب رفو ندارد
 من وصل خواهم از وی قصدی که او ندارد
 چشمش مگر حریفان می در سبب ندارد

(Ganjoor, Shahriar, s. 39)

Rəngin, ətrinə ey gül, gülə rəng, qoxu qalmayıb,
 Ləlinlə müqayisədə dirilik suyunda su qalmayıb.
 Məhəbbətim haqqında hər yerdə söz gəzir,
 Mən sənin aşiqinəm – bu sözün söhbəti yoxdu.
 Dörd yandan iffət malı alıcı qazanır,
 Amma satqınlıq bazarının o dörd yanı yoxdu.
 Sənin gözəlliyini danışaram yalnız üzbəüz,
 İstədiyin kimi bax gülə, gülün arxa-üzü yoxdu.
 Qaşlarının məhəbbəti qəlblərə səcdə yeri,
 Bəli, ölsün o qəlb ki, qanla dəstəməzi yoxdu.
 Əgər eşqinə qovuşmaq qocaltsa məni, ayıblama,
 Ayıbdı elə bir gənc ki, bu arzusu yoxdu.
 Ey günəş tək gözəlim, üzün işıq saçanda,
 Görərsən ki, parlaq üzə günəşin nuru yoxdu.
 Gecə qaranlığında saçların gündüzü gizlədi,
 Elə bir qəlb yoxdu ki, bir tükə bağlanmasın.
 Qaşlarının oxundan, saçından sap düzəlt,
 Ürəkdəki bu yırtığı tikməyə səbr yetməz.
 O məndən səbir istəyir – məndə səbir yoxdur,
 Mən isə ona qovuşmaq istəyirəm – o istəmir.
 Şəhriyarın dərdi ilə badə verən müşgül çəkir,
 Görərsən gözlərində dostlara badə yoxdu?

Şəhriyarın 11 beytdən ibarət olan bu qəzəlinə, son üç beyt istisna olmaqla, hər bir beytdə ən azı bir sözün təkrarına rast gəlmək mümkündür. Bu təkrarlar, poetik ritmin və musiqinin yaranmasına səbəb olur. Məsələn:

از عشق من به هر سو در شهر گفتگوی است

من عاشق تو هستم این گفتگو ندارد (Ganjoor, Shahriar, s. 39)

Bu beytdə "danışiq" sözünün təkrarı, sevginin şəhərdə necə yayıldığını və insanların bu barədə danışdıqlarını göstərir.

Qəzəldə misralar üzrə təkrar olunan sözlər aşağıdakı kimidir:

- İkinci beytin ikinci misrasında "mən" (من) və "goftəqu" (گفتگو) sözlərinin təkrarı, şəxsiyyətin və sevgidəki iddianın qətiyyətini vurğulayır.

- Üçüncü beytin ikinci misrasında "çarsu" (چار سو) sözünün təkrarı, dörd tərəfə yayılmış alver anlayışını və sosial-iqtisadi kontekstdə təsəvvüfi baxışın sərhədlərini göstərir.

- Dördüncü beytin birinci misrasında "piş" (پیش) və ikinci misrasında "poşt" (پشت) sözlərinin təkrarı, qarşı və arxa anlayışları arasında mənəvi mövqe tutmağın metaforasıdır.

- Beşinci beytin hər iki misrasında "dil" (دل) sözünün təkrarı, ürəyin həm ibadət, həm də sevgi müstəvisində mərkəzi yerini vurğulayır.

- Altıncı beytdə "eyb" (عیب) və "arzu" (آرزو) sözləri bir-birinə qarşı qoyulmaqla irfanın qəbuletmə fəlsəfəsi ifadə olunur.

- Yeddinci beytdə "xorşid" (خورشید), "ru" (رو) və "rox" (رخ) sözlərinin təkrarı, işıq və üz metaforaları vasitəsilə kamilliyin obrazını yaradır.

- Səkkizinci beytdə "tar" (تار) sözünün təkrarı həm saçın fiziki forması, həm də gecənin metafizikası ilə bağlı maraqlı çağırış yaradır.

Bu misralar arasında xüsusilə iki beyt üzərində dayanmaq zəruridir:

جز وصف پیش رویت در پشت سر نگویم

(Ganjoor, Shahriar, s. 39) رو کن به هر که خواهی گل پشت و رو ندارد

Qarşında vəsfini edərəm, arxanca danışmaram.

Kimə istəyirsən üz tut, gülün arxası-üzü yoxdur.

Bu beytdə xalq arasında işlənən "gülün arxası-üzü olmaz" deyiminə incə işarə var. Şəhriyar bu deyimi poetik mətnə işlətməklə xalq dilinə yaxınlaşır, həm də ədəbi dilin canlılığını qoruyur. Burada "piş" (qarşı), "poşt" (arxa) və "ru" (üz) sözləri arasında leksik və semantik təkrar şeirin həm struktural harmoniyasını təmin edir, həm də məzmunu qüvvətləndirir.

Digər mühüm beyt isə aşağıdakıdır:

در تار طرّۀ شب تا روی روز بنهفت

(Ganjoor, Shahriar, s. 39) دل نیست کو تعلق با تار مو ندارد

Gecənin qaranlıq qıvrımlarında gündüzün üzünü gizlətdi.

Elə bir könül yoxdur ki, tükə bağlanmamış olsun.

Bu beytdə "tar" (تار) sözü iki misrada da açıq şəkildə işlənib. Birinci misrada gecənin qaranlığı, ikinci misrada isə saç tükü kimi təqdim olunur. Bundan əlavə, birinci misradakı "ta ruy" birləşməsi fonetik baxımdan "tar" kimi səsləndiyi üçün, buradakı təkrar həm vizual, həm də fonetik formada reallaşır. Bu, klassik poeziyada söz oyununun gözəl nümunəsidir və Şəhriyarın poetik məharətini göstərir.

Beləliklə, bu leksik təkrarlar sadəcə formaya deyil, məzmunu da xidmət edir. Onlar vasitəsilə şair bədii ifadəni gücləndirir, fikri ritmik və simvolik ölçüdə dərinləşdirir və irfani, fəlsəfi mənalara çoxqatlı şəkildə oxucuya təqdim edir.

Leksik təkrarlar, yalnız ritmik və musiqili bir təsir yaratmaqla kifayətlənmir, həm də şairin fikirlərini daha aydın və vurğulu şəkildə ifadə etməsinə imkan verir. Bu təkrarlar vasitəsilə Şəhriyar, oxucunun diqqətini müəyyən mövzulara yönəldir və onların əhəmiyyətini vurğulayır.

Şəhriyarın "Divan"-ında leksik təkrarlar, poetik dilin zənginliyini və şairin ustalığını göstərən əsas elementlərdən biridir. Bu təkrarlar vasitəsilə şair, həm estetik, həm də semantik dəyərlər yaradır və oxucunu dərin düşüncələrə sövq edir.

Şəhriyarın qəzəllərində leksik təkrarların funksional səviyyədə işlənməsi, onun poetik üslubunun əsas cəhətlərindən biri kimi təzahür edir. Bu təkrarlar yalnız poetik musiqi və ritmik uyğunluq yaratmaqla qalmır, həm də semantik təbəqənin dərinləşməsinə, şeirin emosional təsir gücünün artmasına xidmət edir. Məlum qəzəldəki leksik təkrar nümunələri məhz bu funksiyaları yerinə yetirərək, oxucuda güclü assosiasiyalar doğurur.

2. Sintaktik təkrar – cümlə və ifadə strukturunun təkrarı ilə ritmik quruluşa təsir göstərir

Sintaktik təkrar dedikdə, eyni cümlə quruluşunun və ya ifadə tərzinin bir neçə dəfə təkrar olunması ilə yaranan ritmik və vurğulayıcı effekt nəzərdə tutulur.

Məsələn:

“O susurdu, o düşünürdü, o gözləyirdi.”

Bu cümlədə "o + fel" sintaktik quruluşu üç dəfə təkrarlandığı üçün sintaktik təkrara nümunədir və ritmik ahəng yaradır.

Şəhriyarın "Divan"-ında olan sintaktik təkrara aşağıdakı beyti misal göstərmək olar:

جوانی حسرتا با من وداع جاودانی کرد

(Ganjoor, Shahriar, s. 41) وداع جاودانی حسرتا با من جوانی کرد

Gənclik, heyif ki, mənimlə əbədi vidalaşdı.

Əbədi vidalaşmanı, heyif ki, mənimlə gənclik etdi.

Burada eyni sözlər fərqli ardıcılıqla, eyni qrammatik quruluşla təkrar olunub. Yəni cümlə strukturunun simmetrik şəkildə (tərs söz düzümlü ilə) təkrarlanması müşahidə olunur. Bu isə sintaktik təkrarla yanaşı kəsişən quruluş sənətinə də misal göstərilə bilər.

Hər iki cümlədə sintaktik təkrar eynidir.

[mübtəda + nida + tamamlıq + xəbər]

جوانی+ حسرتا + با من+ وداع جاودانی کرد

وداع جاودانی + حسرتا + با من+ جوانی کرد

və misralarda eyni sözlər sintaktik baxımdan təkrarlanır.

Aşağıdakı beytdə sintaktik təkrarın gözəl nümunəsi müşahidə olunur.

جوانی کردن ای دل شیوه جانانه بود اما

(Ganjoor, Shahriar, s. 41) جوانی هم پی جانان شد و با ما جوانی کرد

Ey könül, gənclik etmək aşiqanə bir üslub idi, amma

Gənclik də canana tərəf getdi və bizimlə gənclik etdi.

Bu beytdə əsas sintaktik təkrar “gənclik” (جوانی) və “etmək” (کردن) fellərinin eyni şəkildə həm mənə, həm də quruluş baxımından yenidən işlənməsi ilə yaranır.

1. Birinci misrada:

جوانی کردن (gənclik etmək) → felin məsdər formasıdır.

Burada “gənclik etmək” ifadəsi abstrakt anlayış kimi təqdim edilir və “aşiqanə bir yol” kimi xarakterizə olunur.

2. İkinci misrada:

جوانی کرد (bizimlə gənclik etdi) → burada isə “جوانی” yenə işlədilir, lakin bu dəfə məsdər yox, feili xəbər kimi konkret hərəkət ifadə olunur.

Sintaktik təkrarın nümunələri aşağıdakılardır:

- جوانی کردن (gənclik etmək)

- جوانی کرد (gənclik etdi)

Yuxarıdakı iki ifadə, forma baxımından oxşardır – hər ikisi “gənclik” və “etmək” tərkiblidir. Lakin sintaktik müstəvidə biri felin məsdəri, digəri isə keçmiş zamanda xəbərlilik formasıdır. Bu bənzərlik sintaktik təkrar yaradır.

Bu təkrar şairin dərin nisgilini, gənclikdən keçmiş bir şəxs kimi içindəki sarsıntıyı, canana tərəf gedən zamanın acısını vurğulayır. Eyni zamanda beytdə ritmik paralellik yaranır, misralar bir-birini nəzmlə və mənə ilə tamamlayır.

Təhlil etdiyimiz bu beyt sintaktik təkrarın klassik nümunəsi sayıla bilər və təkrarlanan ifadələr poetik dərinlik yaratmaqla yanaşı, mətnin estetik keyfiyyətini də artırır.

جوانی خود مرا تنها امید زندگانی بود

(Ganjoor, Shahriar, s. 41) دگر من با چه امیدی توانم زندگانی کرد

Gənclik özü mənim üçün həyatın yeganə ümidi idi,

İndi mən hansı ümidlə yaşaya bilərəm?

Hər iki misrada “ümid” (امید) və “zindegani” (زندگانی) sözləri eyni sintaktik çərçivədə işlənmişdir:

- birinci misrada:

امید زندگانی بود – həyatın ümidi idi

- ikinci misrada:

توانم زندگانی کرد – yaşaya bilərəm

Bu strukturlar “ümid – həyat” və “yaşamaq – ümitsizlik” mövzularını eyni sintaktik quruluşda təkrar edərək müqayisə və ziddiyyət yaradır.

Bundan əlavə, hər iki misrada “زندگانی” (həyat, yaşamaq) əsas anlayış kimi sintaktik cəhətdən vurğulanır:

- birincidə isim kimi (ümidə bağlı),
- ikincidə isə fel ilə birlikdə, yəni yaşamaq anlamında.

Bu beyt sintaktik təkrarın aydın nümunəsidir. Təkrar həm leksik, həm də sintaktik səviyyədə baş verir və şairin keçmişə aid olan ümidinin itməsi ilə indiki ümitsiz halı arasında poetik qarşılaşdırma yaradır. Bu, həm ritmi gücləndirir, həm də hissi dərinləşdirir.

دل اگر خداشناسی، همه در رخ علی بین
به علی شناختم من به خدا قسم خدا را
به خدا که در دو عالم اثر از فنا نماند

چو علی گرفته باشد سر چشمه بقا را (Ganjoor, Shahriar, s. 2)

Əgər qəlbin Allahı tanıyorsa, Onun bütün təcəllisinin Əlinin simasında gör.

Mən Allaha and olsun, Allahı Əli vasitəsilə tanımışam.

Allaha and olsun ki, iki aləmdə fənilikdən əsər qalmaz,

Əgər Əli, əbədlilik çeşməsinin mənbəyini əldə tutmuş olsa.

Bu iki beytdə sintaktik təkrar nümunələrinin araşdırılması klassik poeziyada forma və məzmun harmoniyasının necə yaradıldığını aydın göstərir. Hər iki beytdə işlənən cümlələr, quruluş baxımından bir-birini təkrarlayır və bu, poetik vurğunu gücləndirməklə yanaşı, məna bütövlüyü yaradır.

Beytlərdə diqqəti çəkən əsas sintaktik təkrar aşağıdakı iki cümlənin quruluşundadır. Bu iki beytdə iki sintaktik təkrardan danışmaq olar. Birincisi ilk beytin ikinci misrası ilə ikinci beytin birinci misrasında işlənən cümlələrin sintaktik təkrarıdır. Fikrimizi daha aydın izah etmək üçün cümlələrə ayrı-ayrılıqda baxaq:

من به خدا قسم خدا را به علی شناختم

به خدا قسم که در دو عالم اثر نمی ماند (Ganjoor, Shahriar, s. 2)

Mən Allaha and olsun ki, Allahı Əli ilə tanıdım.

Allaha and olsun ki, iki aləmdə fənadən iz qalmır.

Hər iki cümlədə:

- "به خدا قسم" ifadəsi eyni şəkildə işlədilmişdir;
- Hər iki cümlə and strukturu ilə başlayır (anafora);
- Cümlələrin ikinci hissəsi isə ya bir etiqadı (tanımanı) ifadə edir, ya da metafizik nəticəyə

gəlir.

Bu sintaktik paralellik aşağıdakı funksiyaları yerinə yetirir:

1. Poetik vurğu – And içmə ilə başlayan cümlələr oxucuda emosional təəssürat yaradır, vurğulanacaq fikri daha qüvvətli təqdim edir.

2. Ritmik harmoniya – Təkrarlar ahəngi gücləndirir, beytlərin musiqiliyini artırır.

Bu iki beytdə iki sintaktik təkrardan danışmaq olar. Birincisi ilk beytin ikinci misrası ilə ikinci beytin birinci misrasında işlənən cümlələrin sintaktik təkrarıdır.

Digər sintaktik təkrar isə aşağıdakı beytdədir:

دل اگر خداشناسی، همه در رخ علی بین

به علی شناختم من به خدا قسم خدا را (Ganjoor, Shahriar, s. 2)

İkinci misrada "به علی شناختم من" və "به خدا قسم، خدا را" quruluşları bir-birinə struktur baxımından oxşardır:

- Hər iki ifadə "به + isim + fel + mənsub şəxs" quruluşundadır.
- Hər iki hissədə də tanıma və and içmə aktı sintaktik paralelliklə verilir.

Bu struktur bənzərliyi — yəni paralel quruluş — klassik şeir poetikasında sintaktik təkrar sayılır və fikrin vurğulanması, ritmik ahəngin artırılması və məna təsirinin gücləndirilməsi üçün istifadə olunur.

3. *Anafora və epifora – bədii təsir və vurğulama gücünü artırır*

Anafora – ardıcıl cümlə və ya misraların eyni söz və ya ifadə ilə başlamasıdır. Bu bədii vasitə mətnə vurğu, emosional təsir və musiqililik verir.

بجز از علی که گوید به پسر که قاتل من

(Ganjoor, Shahriar, s. 2) جو اسیر توست اکنون به اسیر کن مدارا

Əlidən başqa kim oğluna deyər ki, mənim qatilim

İndi sənın əsirindir, əsirə mərhəmətlə davran!

بجز از علی که آرد پسری ابوالعجائب

(Ganjoor, Shahriar, s. 2) که علم کند به عالم شهادی کربلا را

Əlidən başqa kim belə möcüzəli bir oğul gətirə bilər ki,

O da Kərbəla şəhidlərinin bayrağını bütün aləmdə ucaltsın?

Hər iki beytdə birinci misra "بجز از علی که" (Əlidən başqa kimi) ilə başlayır. Bu, anafora nümunəsidir, çünki:

- İki müstəqil fikir ardıcıl eyni ifadə ilə başlayır;

- Eyni sintaktik başlanğıc qəhrəmanlıq və bənzərsizliyi vurğulamaq üçün təkrarlanır;

- Ədəbiyyatda belə təkrarlar mövzunu mərkəzləşdirmək və oxucunun diqqətini artırmaq məqsədi daşıyır.

"بجز از علی که" ifadəsi bu beytdə aydın şəkildə anaforadır. Şair bu yolla Hz. Əlinin bənzərsizliyini vurğulayır və mənəvi üstünlüyünü poeziya dili ilə gücləndirir.

Anaforaya digər nümunə kimi aşağıdakı beytləri göstərə bilərik:

چو ما به داد کسی در حیات خود نرسیم

کجا به گوش کسی داد می‌رسد ما را

چو نیک و بد به موازین عدل می‌سنجند

(Ganjoor, Shahriar, s. 4) همان تفاوت مازاد می‌رسد ما را

Əgər biz kimsəyə həyatda kömək edə bilməmişiksə,

Kim bizə ədalət səsi eşitdirəcək ki?

Əgər yaxşı və pis ədalət tərəzisi ilə ölçülürsə,

Bizə yalnız artıq olan fərqlər çatır.

Gördüyümüz kimi hər iki beyt “چو” sözü ilə başlamışdır.

Anaforaya digər maraqlı nümunə isə aşağıdakı misralardadır.

ای شمع که با شعله دل غرقه به اشکی

یارب تو چه آتش که بشویند به آبت

ای کاخ همایون که در اقلیم عقابی

(Ganjoor, Shahriar, s. 15) یارب نفدت ولوله وای غرابت

Ey şam ki, şölənlə ürəyin göz yaşına qərqlənib,

Ya Rəbb, Sən necə bir oddan danışırısan ki, onu suyunla yuyursan?

Ey xoşbəxt saray ki, qartal diyarında ucalmışan,

Ya Rəbb, bu əzəmətin sarsılmasın, vay onun qərribə halına!

Hər iki beytin ilk misrası “ای”, ikinci misraları isə “یا رب” sözləri ilə başlayır ki, bu da çox maraqlı bir poetik fiqur sayıla bilər.

کاروان آمد و دلخواه به همراهش نیست

با دل این قصه نگویم که به دلخواهش نیست

کاروان آمد و از یوسف من نیست خبر

(Ganjoor, Shahriar, s. 26) این چه راهیست که بیرون شدن از چاهش نیست

Karvan gəldi, amma sevdiyim onunla deyil,

Bu hekayəni qəlbə deməyəm, çünki qəlbinə görə deyil.

Karvan gəldi, amma mənim Yusifimdən xəbər yoxdur,

Bu nə yoldur ki, onun quyudan çıxışı yoxdur?

Bu beytlərdə də “کاروان آمد” sözü hər iki beytdə olduğu kimi işlənmişdir.

Şəhriyarın “Divan”ında poetik təkrarların müxtəlif formalarına – xüsusilə də epifora fiquruna geniş şəkildə rast gəlinir. Epifora – yəni bir neçə misra və ya cümlənin sonunda eyni söz və ya ifadənin təkrar edilməsi – həm şeirə ritmik bütövlük verir, həm də fikrin vurğulanmasını təmin edir. Bu cəhət, klassik Şərq poeziyasında – xüsusən qəzəl janrında – çox geniş yayılmışdır və demək olar ki, əksər klassik şairlərin yaradıcılığında mövcuddur. Şəhriyarın şeirlərində bu üslubi fiqurun istifadə olunması onun həm klassik poetik ənənələrə bağlılığını, həm də lirikasına musiqilik və emosional güc qatmaq istəklərini göstərir.

Xüsusilə, “دارد” (vardır), “ندارد” (yoxdur), “نیست” (deyil/yoxdur), “چرا” (niyə), “اینجا” (bura) kimi sözlərin beytlərin sonunda təkrar edilməsi epiforanın tipik nümunələridir. Məsələn:

با رنگ و بویت ای گل گل رنگ و بو ندارد

(Ganjoor, Shahriar, s. 39) با لعنت آب حیوان آبی به جو ندارد

Bu nümunədə hər iki misra “ندارد” sözü ilə başa çatır. Burada “ندارد” sözü bir tərəfdən misralara ahəng və ritm verir, digər tərəfdən isə mənaca ümitsizliyi və nəfsin istəklərinə çatmamağın poetik ifadəsini daha təsirli şəkildə oxucuya çatdırır.

Şəhriyarın qəzəl yaradıcılığında poetik fiqurların estetik gücündən ustalıqla istifadə etməsi onun lirikasını zənginləşdirən əsas amillərdəndir. Bu baxımdan “epifora” fiquruna xüsusi yer vermək olar. Epifora – yəni eyni söz və ya ifadənin ardıcıl misraların sonunda təkrarı – qəzəldə ritmiklik, mənəvi vurğu və emosional gərginlik yaratmaqla yanaşı, həm də şairin ideya-məzmun fikrinin daha təsirli çatdırılmasına xidmət edir.

Bu poetik fiqurun ən təsirli nümunələrindən biri, Şəhriyarın məşhur və emosional “آمدی جانم به” qəzəli ilə başlayan qəzəldə öz əksini tapır. Bu qəzəldə “چرا” (niyə) sual əvəzliyinin hər misranın sonunda təkrarlanması qəzələ sual xarakteri, dramatik gərginlik və iztirab dolu ovqat bəxş edir. Hər misranın sonunda təkrarlanan “niyə?” sualı, həm şairin sevgilisinə ünvanladığı inciklik və təəssüf, həm də zamanın ironik gecikməsini ifadə edir.

آمدی جانم به قربانت ولی حالا چرا

بی وفا حالا که من افتاده ام از پا چرا

نوشدارویی و بعد از مرگ سهراب آمدی

(Ganjoor, Shahriar, s. 9) سنگدل این زودتر می خواستی حالا چرا

Gəldin canım sənə qurban, amma indi niyə?

Vəfasız, indi ki, mən taqətsizəm, niyə?

Şəfa dərmanısan, amma Söhrab öləndən sonra gəldin,

Qəddar, bunu daha tez istəməliydin, indi niyə?

Burada “niyə” sözünün epifora kimi işlənməsi təkcə poetik struktur deyil, həm də şeirin tematik ağırlığını daşıyan əsas elementdir. Hər misrada təkrar olunmaqla bu söz həm ahəngi möhkəmləndirir, həm də şairin daxili narahatlığını, sarsıntısını və qırılmış ümidlərini vurğulayır. Beləliklə, epifora qəzəldə emosional gərginliyin əsas daşıyıcısına çevrilir və lirizmin zirvəsində bədii ifadə vasitəsi kimi çıxış edir.

Epiforanın digər funksiyası isə fikri bədii cəhətdən möhkəmləndirmək və onu oxucunun yaddaşında daha qalıcı etməkdir. Həmçinin bu təkrarlar vasitəsilə şair eyni fikri müxtəlif aspektlərdən təqdim edərək, poetik fikrin çoxqatlılığını təmin edir.

Beləliklə, Şəhriyarın qəzəllərində epiforaların tez-tez işlədilməsi onun poetik dünyagörüşünün bir hissəsi olmaqla yanaşı, həm də klassik poeziyanın gözəlliklərini çağdaş oxucuya təqdim etmək vasitəsidir. Bu təkrarlarda həm ritmik gözəllik, həm semantik dərinlik, həm də emosional təsir gücü bir araya gəlir.

4. Semantik təkrar – əsas ideyanın gücləndirilməsi funksiyasını daşıyır

Semantik təkrar – mətnə və ya bədii nümunədə eyni fikrin, ideyanın və ya mənanın müxtəlif söz və ifadələrlə bir neçə dəfə təkrar olunmasıdır. Bu təkrar forması leksik və sintaktik təkrarlardan fərqli olaraq, zahiri deyil, mənaca eyni olan təkrarları əhatə edir. Yəni söz və ya cümlələr zahirən fərqli olsa da, eyni məna və məzmunu daşıyır və əsas ideyanı möhkəmləndirmək məqsədi daşıyır.

Semantik təkrar əsasən mövzuya vurğu gətirmək, oxucunun diqqətini cəlb etmək, ideyanın yadda qalmasını təmin etmək və emosional-intonativ təsiri artırmaq üçün işlədilir. Bu tip təkrarda müəllif eyni məzmunu sinonim ifadələrlə, bənzətmələrlə və ya fərqli cümlə quruluşlarında təqdim edir, lakin məqsəd dəyişmir: ideyanı gücləndirmək.

مگر زه گم کند کو را گذار افتد به ما یارب

(Ganjoor, Shahriar, s. 1) فراوان کن گذار آن مه گم کرد راه اینجا

Ey Rəbbim, bəlkə yolu azan birisinin yolu bizə düşər,

O yolu azmış ay parçasının yolunu bura tez-tez sal,

Burada hər iki cümlədə eyni fikir eyni sözlərlə ifadə olunur – bu semantik təkrardır.

Hər iki misra eyni əsas ideyanı – yolu azmış sevgilinin (və ya ruhani, ideal varlığın) gəlməsini arzulamaq – fikrini ifadə edir. Misralar fərqli sözlərlə qurulsada, məna eyni məzmunu daşıyır:

- 1-ci misrada: “yolu azan birisinin bizə rast gəlməsi” arzulandır.

- 2-ci misrada: həmin “yolu azmış ay parçası”nın yolu buraya tez-tez salınsın – yəni onun gəlişi çoxalsın – deyilir.

Bu təkrar fikrin vurğulanması və təsir gücünün artırılması məqsədilə işlədilmişdir. Bu da semantik təkrarın əsas funksiyalarından biridir.

گله جا ماندش این جا و نیامد دیگرش از پی

(Ganjoor, Shahriar, s. 1) نیاید فی المثل آری گرش افتد کلاه اینجا

Sürüsü burada qaldı, özü isə arxasınca gəlmədi;

Məsələn, papağı burda düşsə də, gəlməz.

Növbəti beytdə semantik təkrarın bariz nümunəsi mövcuddur və bu, şeirin üslubi zənginliyini artırmaqla yanaşı, əsas fikrin gücləndirilməsinə xidmət edir. Semantik təkrar – yəni eyni və ya yaxud çox oxşar məna daşıyan ifadələrin, cümlələrin və ya ideyaların fərqli formalarda təkrarlanması – oxucunun diqqətini mətnin mərkəzi məqamına yönəldir və onu daha dərinə qavramağa imkan yaradır.

Bu beytdə ilk misrada “Sürü burda qaldı, özü isə arxasınca gəlmədi” ifadəsi ilə əsas bir fikir çatdırılır: müəyyən bir hadisənin və ya şəxsin davamı gəlmir, ardınca hərəkət etmir. İkinci misrada isə bu fikir xalq arasında məşhur olan deyim vasitəsilə “Məsələn, papağı burda düşsə də, gəlməz” ifadəsində təkrar olunur. Burada semantik təkrarın məqsədi təkcə fikrin təkrarlanması deyil, həm də məcazi ifadə ilə şeirə rəng qatmaqdır.

Bu cür təkrar həm məna baxımından mövzunun aydın və vurğulu olmasına xidmət edir, həm də poetik ritm və ahəngin formalaşmasına töhfə verir. Deyim vasitəsilə təqdim olunan ikinci misra oxucunun yaddaşında daha qalıcı təsir bağışlayır və ilk misrada verilən fikri daha emosional və obrazlı şəkildə təqdim edir.

Belə semantik təkrarlar şeir mətni üçün funksional poetik vasitə kimi qiymətləndirilir. O, məzmunun daha dərinə qavranılması üçün təkrarlanan ideyanın fərqli leksik və üslubi vasitələrlə təqdim olunmasını təmin edir. Beləcə, şair mətnində əsas mesajı gücləndirir və oxucuya şeirə daha çox diqqət yetirmək imkanı yaradır.

Burada semantik təkrar şeirin ideya-səmantik quruluşunun fundamental elementlərindən biri kimi çıxış edir və onun poetik təsir gücünü artırır.

Bu qəzəlin sonuncu beytində semantik təkrarın ən gözəl və effektiv nümunələrindən biri müşahidə olunur.

سفر مپسند هرگز شهریار از مکتب حافظ

(Ganjoor, Shahriar, s. 1) که سیر معنوی اینجا و کنج خانقاه اینجا

Ey Şəhriyar, heç vaxt Hafiz məktəbindən səfəri bəyənmə

Ki, mənəvi seyr burda xanəgah küncü burdadır.

Şəhriyar burada Hafiz məktəbindən səfəri rədd etməyi tövsiyə edir və bunun səbəbini növbəti misrada açıq şəkildə izah edir. İlk misrada “Hafiz məktəbi” ifadəsi metaforik mənada istifadə olunaraq, müəyyən bir ruhi və mənəvi yol, yəni sufizm və mistik təlimlər sistemi kimi təqdim olunur. İkinci misrada isə bu məna konkretləşdirilir — “mənəvi seyr” və “xanəgah küncü” ifadələri vasitəsilə

Hafiz məktəbinin mahiyyəti və mahiyyətə ruhani inkişaf və ilahi həqiqətlərə doğru səyahət olduğu vurğulanır.

Burada semantik təkrar — yəni əsas ideyanın müxtəlif ifadələrlə təkrar olunması — həm mövzunun dərinliyini artırır, həm də şeirə ritmik və məna dolu bir struktur qazandırır. "Mənəvi seyr" və "xanəgah küncü" ifadələri Hafiz məktəbinin mistik və sufizm yönünü əks etdirir, beləliklə oxucuya bu məktəbin fəlsəfi və ruhi istiqamətləri aydın olur. Şair bu yolla həm Hafiz məktəbinin mənəvi dəyərini bir daha vurğulayır, həm də şeirə didaktik xarakter verir.

Bu cür semantik təkrar poetik mətnin mənəvi və ideya yükünü gücləndirən, oxucu diqqətini əsas məqamlara yönəldən effektiv vasitə kimi qiymətləndirilir. Belə təkrarlar şairin əsas fikrini daha qabarıq və yadda qalan edir, eyni zamanda mətnin estetik quruluşunu zənginləşdirir. Nəticədə, Şəhriyarın bu beyti həm məzmun, həm də forma baxımından semantik təkrarın yüksək səviyyədə tətbiqinə nümunə təşkil edir.

Semantik təkrar poetik və ya nəsr əsərlərində ideyanın möhkəmləndirilməsi, mövzuya diqqətin yönəldilməsi, məlum fikrin oxucuya emosional təsir gücü ilə çatdırılması üçün olduqca əhəmiyyətlidir. Bu fiqur müəllifin bədii ustalığını da nümayiş etdirir, çünki eyni ideyanı müxtəlif yollarla təkrar etmə bacarığı güclü yazı texnikası tələb edir.

5. Emosional və estetik funksiya

Təkrarın emosional və estetik funksiyası ədəbiyyatda və nitqdə çox mühüm yer tutur. Bu funksiyaları belə izah etmək olar:

Emosional funksiyası:

Təkrarın emosional funksiyası poetik mətnlərdə çox mühüm rol oynayır. Şairlərin məqsədi təkcə məna bildirmək deyil, həm də oxucuda və ya dinləyicidə müəyyən duyğular oyatmaqdır. Bu baxımdan, emosional funksiyalı təkrarlar bir tərəfdən fikrin vurğulanmasına, digər tərəfdən isə hisslərin daha dərin və təsirli şəkildə çatdırılmasına xidmət edir.

Şəhriyarın aşağıdakı beyti bu funksiyanın parlaq nümunəsidir:

جوانی شمع ره کردم که جویم زندگانی را

(Ganjoor, Shahriar, s. 8) نجستم زندگانی را و گم کردم جوانی را

Cavanlığı yolun şamı etdim ki, yaşayışı tapım

Yaşayışı tapmadım və cavanlığı itirdim.

Bu beytdə “جوانی” (cavanlıq), “زندگانی” (yaşayış) və “جستن” (axtarmaq) sözlərinin təkrarı yalnız bir leksik oyun deyil, eyni zamanda dərin mənəvi iztirabın ifadəsinə xidmət edir. Şair “cavanlığı” “yaşayış” uğrunda qurban verdiyini bildirir, lakin nəticədə nə istədiyi həyata çatmış, nə də əlində olanı qoruyub saxlaya bilmişdir. Bu ziddiyyətli və peşmanlıq dolu vəziyyətin ifadəsində təkrar mühüm emosional yükləyici funksiyanı yerinə yetirir.

Bu beytdə “جوانی”, “زندگانی” və “جستن” sözlərinin təkrarını görmək olar. Bu sözlərin təkrarı beytdə emosionallığı artırmaqla yanaşı, mənanı da gücləndirir.

Xüsusilə “جوانی” və “زندگانی” sözlərinin həm fonetik, həm də semantik yaxınlığı şeirdə ahəng və musiqililik yaradır. Təkrar, burada təkcə formaya deyil, məzmunu da xidmət edir: insan ömrünün keçiciliyi, seçimlərin nəticəsi və zamanın geri dönməzliyi fikirləri bədii-estetik cəhətdən dərinləşdirilir.

Bu beytdəki təkrarlar, sadəcə dil elementi olaraq yox, şeirin emosional təsir gücünü artıran əsas vasitə kimi çıxış edir və oxucuda dərin psixoloji rezonans doğurur.

Aşağıdakı beyt Şəhriyar poeziyasında təkrarın emosional funksiyasının incə və təsirli nümunələrindən biridir::

بسکه با شاهد ناکامیم الفتها رفت

(Ganjoor, Shahriar, s. 10) شادکامم دگر از الفت ناکامیها

O qədər nakam gözəllərə ülfət bağladım,

Artıq uğursuzluqlarla ülfətdən zövq alıram.

Bu beytdə “ناکام” (nakam), “الفت” (ülfət) və “کام” (kəm, zövq) sözləri poetik təkrar kimi qəsdən yenidən işlədilmiş və həm mənə baxımından, həm də emosional yük baxımından qəzələ xüsusi dərinlik bəxş etmişdir. Şairin içindəki tənhalıq, məyusluq və taleyin ironiyası poetik dildə ifadə olunarkən təkrar vasitəsilə daha vurğulu şəkildə təqdim edilir.

Burada “ناکام” və “کام” sözləri bir-birinin antonim yükü daşıyır. “Nakam” uğursuz, arzularına çatmamış demək olduğu halda, “kam” və ya “şadkam” uğurlu, muradına çatmış mənasındadır. Şair bu ziddiyyətli anlayışları təkrar etməklə yalnız emosional deyil, həm də mənəvi paradoks yaradır — artıq uğursuzluqlar şairin vərdiş etdiyi bir hal almış, hətta ona bir növ sevinc və rahatlıq bəxş edən forma qazanmışdır. Bu, insanın ruh halındakı dəyişkənliyi, daxili emosional parçalanmanı və dərin psixoloji reallığı poetik dillə əks etdirən güclü poetik vasitədir. Bu beytdə təkrar, yalnız ahəng və ritm yaratmaqla qalmır, həm də şairin duyğularını gücləndirir, emosional gerilim qurur və oxucuda həm estetik, həm də psixoloji təsir buraxır.

Estetik funksiya:

Təkrar poetik ritmi gücləndirir, musiqililik yaradır və mətnin ahəngini artırır. Bu, qəzəldə və digər poetik formalarda gözəllik və ifadə qüvvəsi yaradır. Eyni zamanda, struktur baxımından əsərin harmonik görünməsinə xidmət edir.

دیده در ساق چو گلبرگ تو لغزد که ندید

(Ganjoor, Shahriar, s. 11) مخمل اینگونه به کاشانه کاشانی‌ها

Sənin lələyarpaq kimi incə ayağında göz sürüşər, baxmaz,

Heç kaşanlıların evinə belə bir məxmər gəlməyib.

Burada xüsusilə diqqət çəkən iki sözün təkrarıdır: “کاشانه” (yuva, ev) və “کاشانی‌ها” (Kaşan şəhərindən olanlar). “کاشانه” sözü həm fiziki məkan (ev), həm də poetik anlamda sığınacaq, sevgi məkanı kimi mənalandırıla bilər. “کاشانی‌ها” isə həm coğrafi, həm də mədəni bir identiteti ifadə edir – ipək və məxmər sənətkarlığı ilə məşhur olan Kaşan əhalisi.

Bu iki söz arasında səs yaxınlığı (kök oxşarlığı) və mənəvi bağlılıq yaradılaraq, paronomaziya üsulundan istifadə olunmuş, bu isə beytdə estetik gözəllik və musiqililik yaratmışdır. Şair burada yalnız sözləri təkrar etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda Kaşan məxməri ilə sevgilinin ayağının incəliyini müqayisə edir. Beləliklə, poetik təsvir konkret mədəni-tarixi bir istinadla bədii dəyər qazanır.

Bu təkrar eyni zamanda məcazla reallıq arasında körpü rolunu oynayır – məxmər dedikdə artıq bir parça deyil, sevgilinin ayağındakı zəriflik, yumşaq və cazibə nəzərdə tutulur. Bu da təkrarın yalnız formal yox, semantik və estetik baxımdan da dərinlik qazandığını göstərir.

Nəticə olaraq, bu beytdə təkrar vasitəsilə:

- Poetik harmoniya və ahəng təmin olunur,
- Estetik zövq və musiqililik yaradılır,
- Simvolik və məcazi mənalar dərinləşdirilir,
- Mədəni kontekstlə bağlılıq gücləndirilir.

Bütün bunlar klassik poeziyada təkrarın sadəcə texniki deyil, bədii və estetik funksiyalar daşıyan bir vasitə olduğunu aydın şəkildə nümayiş etdirir.

Eyni qəzəlin digər beytində də çox böyük ustalıqla estetik funksiyalı təkrar yaradılmışdır.

دارم از زلف تو اسباب پریشانی جمع

(Ganjoor, Shahriar, s. 11) ای سر زلف تو مجموع پریشانی‌ها

Sənin zülfündən dağınıqlıq səbəblərini toplayıram

Ey zülflərinin ucu bütün pərişanlıqlara səbəb.

Şəhriyarın bu beytində təkrar yalnız formal deyil, eyni zamanda semantik və estetik yük daşıyır. Beytin hər iki misrasında “پریشانی” (pərişanlıq/dağınıqlıq) və “زلف” (zülflər/saçlar) sözlərinin işlədilməsi dilin poetik imkanlarını nümayiş etdirir. “پریشانی” sözünün birinci misrada daha çox zahiri dağınıqlıq, ikinci misrada isə ruhi pərişanlıq mənasında işlənməsi çox incə semantik oyunu meydana çıxarır. Bu da təkrarın estetik funksiyasını artırır.

Beytin birinci misrasında şair obrazlı şəkildə gözəlin züflərindən pərişanlıq səbəblərini topladığını deyir. Bu, həm aşiqin halını, həm də sevgilinin cazibəsini ifadə edir. İkinci misrada isə züflərin yalnız bir səbəb deyil, pərişanlıqların ümumi qaynağı olduğu vurğulanır: “Ey, züflərinin ucu bütün pərişanlıqların cəmidir”. Bu fikirdə həm mübaligə, həm də estetik vurğu var.

Burada “زلف” sözünün təkrarından yaranan musiqililik və poetik ritm, “پريشانى” sözünün müxtəlif mənalarda işlədilməsi ilə ahəngdarlıq və anlam dərinliyi qazanır. Bu cür təkrarlar beytdə estetik gücü artırır, obrazlılığı dərinləşdirir və oxucunun yaddaşında güclü iz buraxır. Beləliklə, təkrar sadəcə formallıq deyil, poetik mənə qatlarının qurulmasında mühüm vasitə kimi çıxış edir.

Nəticə

Təkrarın funksional mövqeyi ədəbiyyat və nitq mədəniyyəti baxımından çoxşaxəli və əhəmiyyətli bir hadisədir. Bu dil vasitəsi yalnız sözlərin və ya ifadələrin təkrarlanmasından ibarət olmayıb, eyni zamanda mətnin quruluşu, mənası və emosional təsiri baxımından da dərin funksiyalar yerinə yetirir. Bütün bu nümunələr əsasında Şəhriyar “Divan”ında işlənən təkrarın funksional mövqelərini aşağıdakı kimi qeyd etmək olar:

1. Mövzunun inkişafı və ideyanın ötürülməsi üçün rolu:

Təkrar ideyanın və əsas fikrin vurğulanmasına xidmət edir. Bir söz və ya ifadə təkrarlandığında oxucu və ya dinləyici həmin fikrə daha çox diqqət yetirir. Bu, müəllifin nə demək istədiyini daha qabarıq şəkildə təqdim etməsinə kömək edir və mətnə fikrin inkişafına ritmik axıcılıq bəxş edir.

2. Qəzəldaxili əlaqələrin qurulmasında əhəmiyyəti:

Təkrar vasitəsilə qəzəldəki müxtəlif hissələr arasında semantik və sintaktik bağlar yaranır. Eyni söz və ya ifadənin müxtəlif bölmələrdə təkrarı oxucuya mətnin müxtəlif səviyyələri arasında əlaqə yaratmaq imkanı verir və mətni bütövləşdirir.

3. Oxucu yaddaşında iz buraxmaq funksiyası:

Təkrar olunan sözlər daha asan yadda qalır. Bu xüsusiyyət təkrarın xüsusilə poeziyada və natiqlikdə geniş istifadəsini izah edir. Təkrar vasitəsilə emosional və semantik təsir gücləndirilir, nəticədə oxucu və ya dinləyici həmin ifadəni uzun müddət yadda saxlayır.

4. Poetika və üslubiyyət baxımından önəmi:

Təkrar, şair və yazıçı üçün üslubi vasitədir. Müəllif öz poetik dünyagörüşünü təkrar vasitəsilə ifadə edir, ritmik struktur və ahəng yaradır. Şeir dili üçün səciyyəvi olan musiqililik, ritm və ahəng hissi çox vaxt məhz təkrarın hesabına meydana çıxır. Bu, həm də fərdi üslubun formalaşmasında mühüm amildir.

Təkrar – istər leksik, istər sintaktik, istərsə də semantik səviyyədə olsun – mətnə sadəcə təkrarlanan vahid deyil, funksional, mənalı və üslubi gücə malik olan poetik bir vasitədir.

Araşdırmalarımız nəticəsində bu qənaətə gəlmək mümkündür ki, Şəhriyar klassik poeziyada təkrarın funksional imkanlarından son dərəcə ustalıqla istifadə edən nadir sənətkarlardandır. Onun poetik irsində təkrar sadəcə formaca deyil, məzmunca da çoxqatlı və çoxfunksiyalı şəkildə təqdim olunur. Belə ki, Şəhriyarın qəzəllərində rast gəlinən təkrarlar eyni anda bir neçə poetik funksiyanı daşımaq gücünə malikdir. Bu, şairin həm estetik zövqünün, həm də bədii ustalığının bariz nümunəsidir.

Əgər bir çox klassik şairlərdə təkrar əsasən ritmik struktur və ahəngin təmin olunması məqsədi daşıyarsa, Şəhriyar yaradıcılığında bu vasitə eyni zamanda həm emosional yüklənmənin artırılması, həm də əsas ideyanın vurğulanması, simvolik mənə qatlarının açılması, metaforik dərinliyin gücləndirilməsi, bədii təsvirin gücləndirilməsi kimi funksiyaları da icra edir. Məsələn, bir beytdə işlənən bir söz həm leksik təkrar, həm semantik vurğu, həm də emosional təsir yaratmaq funksiyalarını yerinə yetirə bilər. Bu hal, təkrarın klassik poetik fiqur olmaqla yanaşı, mətnin daxili strukturunun formalaşmasında və oxucu ilə əlaqənin emosional səviyyədə qurulmasında nə qədər mühüm yer tutduğunu göstərir. Şəhriyarın poeziyasında təkrar yalnız poetik bəzək və ya ritmik vasitə deyil, çoxsəviyyəli funksional yüklə poetik sistemin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış edir. Bu da onu digər şairlərdən fərqləndirən mühüm sənətkarlıq xüsusiyyətlərindən biridir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Adilov Musa. Azərbaycan dilində sintaktik təhlillər. Bakı: Elm və təhsil, 2019, 416 s.

Adilov Musa. Azərbaycan dilində təqlidi sözlər. Bakı: Elm və təhsil, 2019, 416 s.

Bəylərova Aytən. Bədii dildə üslubi fiqurlar. Bakı: Nurlan, 2008, 210 s.

<https://ganjoor.net/shahriar>

انوری حسن، احمدی گیوی حسن. دستور زبان فارسی، جلد دوم، تهران: انتشارات فاطمی، 404 ص.

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.77>
 UOT 821.411.21

CURCİ ZEYDANIN HƏYATI VƏ ƏDƏBİ İRSİ

Xeyransa ƏLİYEVƏ

*AMEA akademik Z.M.Bünyadov
 adına Şərqşünaslıq İnstitutunun doktorantı
 E-mail: s.hayrunnisa@gmail.com*

Daxilolma tarixi: 07.10.2025

Düzəliş tarixi: 16.10.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 23.10.2025

XÜLASƏ

Məqalədə XIX əsrin ərəb intibahı (Nahda) dövrünün görkəmli maarifçisi və yazıçısı Curci Zeydanın həyatı və ədəbi irsi ətraflı araşdırılır. Onun uşaqlıq və gənclik illəri, təhsili, ictimai-siyasi fəaliyyəti və publisistik işi geniş şəkildə təhlil edilir. Məqalədə Zeydanın Misirdə mətbuat sahəsindəki fəaliyyəti xüsusən də “Əl-Hilal” jurnalının təsisindəki rolu əhəmiyyətli yer tutur. Tarixi romanlarına diqqət yetirilərək, onların mövzu dairəsi, istifadə etdiyi mənbələr və romanların ərəb oxucusunda milli şüurun formalaşmasındakı rolu qeyd olunur. Zeydanın əsərlərindəki tarix və əxlaq elementlərinin əhəmiyyəti vurğulanır, eləcə də onun yazı üslubu və tarixi hadisələri realist tərzdə təqdim etməsi təhlil edilir.

Məqalədə Curci Zeydanın əsərlərinin Azərbaycan dilinə tərcüməsi və burada göstərilən maraq da araşdırılır. Nəticədə onun ərəb ədəbiyyatında tarixi roman janrının inkişafında və maarifçilik hərəkatında rolu, həmçinin milli və ictimai şüurun formalaşmasına verdiyi töhfələr göstərilir. Curci Zeydan yalnız yazıçı kimi deyil, həm də maarifçi, publisist və tarixi hadisələri geniş oxucu kütləsinə çatdıran əhəmiyyətli intellektual şəxsiyyət kimi təqdim olunur. Məqalə nəticəsində Zeydanın ərəb intibahı dövründəki əhəmiyyətli ideoloji və ədəbi mövqeyi təsdiqlənir. Onun həyatı və ədəbi irsi vasitəsilə XIX əsr ərəb maarifçiliyinin və tarixi roman ənənələrinin inkişafını anlamaq mümkün olur.

Bir sözlə, məqalədə Curci Zeydanın şəxsiyyəti, yaradıcılığı və əsərlərinin ictimai təsiri barədə dolğun və sistemli məlumat təqdim edilir, onun ərəb ədəbiyyatında xüsusi yeri vurğulanır.

Açar sözlər: Curci Zeydan, ərəb maarifçiliyi, tarixi roman, Nahda, ərəb ədəbiyyatı

ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ДЖУРДЖИ ЗЕЙДАНА**Хейранса АЛИЕВА***Докторант Института востоковедения**имени акад. З. М. Бунятова НАНА**E-mail: s.hayrunnisa@gmail.com**Дата поступления: 07.10.2025**Дата исправления: 16.10.2025**Дата утверждения к публикации: 23.10.2025***АННОТАЦИЯ**

В статье подробно рассматривается жизнь и литературное наследие Джурджи Зейдана – выдающегося просветителя и писателя эпохи арабского Возрождения (Нахда) XIX века. Анализируются его детство, юность, образование, общественно-политическая деятельность и публицистика. Особое внимание уделяется его вкладу в развитие арабской печати в Египте, в частности роли в основании журнала «Аль-Хиляль».

Рассматриваются его исторические романы, их тематическое разнообразие, используемые источники и влияние на формирование национального самосознания арабского читателя. Подчеркивается значимость нравственных и исторических элементов его произведений, а также реалистичный стиль изложения событий. Анализируется интерес к его произведениям в Азербайджане и их перевод на азербайджанский язык. В заключение делается вывод о том, что Зейдан был не только писателем, но и просветителем, публицистом и влиятельным интеллектуалом, сыгравшим ключевую роль в развитии жанра исторического романа и арабского просветительского движения XIX века.

Статья демонстрирует, что через его жизнь и творчество можно глубже понять процессы формирования новой арабской литературы и национальной мысли.

Ключевые слова: *Джурджи Зейдан, арабское Возрождение, Нахда, исторический роман, арабская литература, просвещение*

THE LIFE AND LITERARY LEGACY OF JURJI ZAYDAN

Khayransa ALIYEVA

PhD student,

Institute of Oriental Studies named after Z.M. Bunyadov ANAS

E-mail: s.hayrunnisa@gmail.com

Date of submission: 07.10.2025

Date of revision: 16.10.2025

Date of acceptance for publication: 23.10.2025

ABSTRACT

This article provides a detailed study of the life and literary legacy of Jurji Zaydan, a prominent educator and writer of the nineteenth-century Arab Renaissance (Nahda). It examines his childhood and youth, education, socio-political activities, and journalistic work. Particular emphasis is placed on Zaydan's contributions to the development of the press in Egypt, especially his role in founding the influential journal *Al-Hilal*.

The article also analyzes his historical novels, focusing on their thematic scope, the sources he employed, and their role in shaping national consciousness among Arab readers. The importance of historical and moral elements in his works is highlighted, as is his realistic narrative style in depicting historical events.

Additionally, the study considers the translation of Zaydan's works into Azerbaijani and the reception they have received in the region. The article demonstrates Zaydan's role not only in the development of the historical novel genre and the Arab enlightenment movement, but also in fostering national and social consciousness. Jurji Zaydan is presented not merely as a writer, but also as an educator, publicist, and an important intellectual figure who made historical events accessible to a broad readership.

Through his life and works, the article confirms Zaydan's significant ideological and literary position during the Arab Renaissance. His biography and literary heritage offer valuable insight into the development of nineteenth-century Arab intellectual thought and the evolution of the historical novel tradition.

In short, the article provides comprehensive and systematic information on Zaydan's personality, literary activity, and the social impact of his works, emphasizing his distinctive place in Arabic literature.

Keywords: *Jurji Zaydan, Arab Enlightenment, Nahda, historical novel, Arabic literature, enlightenment*

Giriş

XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəlləri ərəb dünyasının ictimai, siyasi və mədəni həyatında dərin dəyişikliklərin baş verdiyi bir dövr kimi xarakterizə olunur. Bu dövrdə ərəb xalqları uzun əsrlər boyu mövcud olan gerilikdən xilas olmaq, Qərb elminin və mədəniyyətinin nailiyyətlərindən faydalanmaq, milli kimlik və dil birliyini bərpa etmək məqsədilə maarifçilik hərəkatına – “ən-Nahda”ya qədəm qoymuşdular. Ərəb intibahının bu mühüm mərhələsi ərəb ədəbiyyatında yeni janrların yaranmasına, milli düşüncənin formalaşmasına və cəmiyyətin modernləşməsinə geniş şərait yaratdı.

Həmin dövrün görkəmli nümayəndələrindən biri olan Curci Zeydan (1861–1914) ərəb maarifçiliyinin, eləcə də ərəb tarixi roman janrının banilərindən sayılır. O, ədəbiyyat, mətbuat, tarix, dilçilik və təhsil sahələrində çoxşaxəli fəaliyyəti ilə ərəb cəmiyyətinin intellektual inkişafına mühüm təsir göstərmişdir. Zeydanın yaradıcılığı ərəb xalqının tarixi yaddaşını oyatmaq, milli və mədəni şüurunu formalaşdırmaq, elmi-maarifçi ideyaları təbliğ etmək məqsədi daşıyırdı.

Curci Zeydanın formalaşdığı dövr Osmanlı imperiyasının siyasi zəifləməsi və Qərb təsirinin artması ilə səciyyələnirdi. Belə bir şəraitdə o, milli və mədəni dirçəlişin əsasını maarif, elm və təhsildə görürdü. Yazıçı Misirdə “Əl-Hilal” jurnalını təsis etməklə ərəb mətbuatının inkişafına, elmi-maarifçi fikrin genişlənməsinə və yeni ədəbi mühitin formalaşmasına təkan vermişdir. Onun jurnal vasitəsilə yaydığı ideyalar ərəb cəmiyyətində düşüncə azadlığı, milli kimlik və ictimai məsuliyyət prinsiplərinin təşəkkülünə xidmət etmişdir.

Curci Zeydanın həyatı

Ərəbşünas alim Curci Zeydan ərəb ədəbiyyatı tarixində maarifçilik hərəkatının öncüllərindən biri olmuşdur. Ərəb tarixi roman janrının memarı hesab edilən Curci Zeydan 14 dekabr 1861-ci ildə Beyrutda kasıb bir xristian məzhəbli ailədə dünyaya gəlmişdir (Çelebi, 1993, DİA, s.69). Onun ailəsi dindar olsa da, yunan pravoslav icmasına mənsub idi. Atası kiçik ticarətlə məşğul olan Həbib Zeydan idi [Wikipedia, 2024]. Curci Zeydan ailəsinin maddi vəziyyəti yaxşı olmadığı üçün uşaqlıq və yeniyetməlik illəri əziyyət və yoxsulluq içində keçmişdir. Müxtəlif məktəbləri tez-tez dəyişdirməli olmuş, atası ilə birlikdə ailəni dolandırmaq üçün kiçik yaşlarından işləməyə məcbur olmuşdur (Cəfər, 1996, s. 6). İbtidai təhsilini isə Beyrutda İlyas Huri (ərəbcə: مدرسة إلياس الحوري), Gevvam (ərəbcə: مدرسة الجوام – bəzən “əl-Cəvvam” kimi də transliterasiya olunur), Muallim Zahir (ərəbcə: مدرسة المعلم ظاهر) mədrəsələrində almışdır (Çelebi, 1993, DİA, s.69).

Curci Zeydan ibtidai təhsilini bitirdikdən sonra—1881-ci ilin payızında onu hazırlaşdıran dostun köməyi ilə uşaqlıq arzusunu yerinə yetirmək üçün qəbul imtahanlarını uğurla verir və tələbə kimi qeydiyyatdan keçərək öz zəkasının sayəsində uğur qazandı. Suriya Protestant Kollecinin tibb fakültəsinin tələbəsi olmuş Curci Zeydan təhsilinin birinci ilində böyük uğur qazanmışdır. İlk kursu mükafatlar alaraq fərqlənmə ilə bitirmişdir. Suriya Protestant Kolleci Amerikalı missionerlər tərəfindən 1866-cı ildə Beyrutda yaradılmışdır. Tezliklə ziyalıların mərkəzinə çevrildi. Suriyada həyat yenidən inkişaf etməyə başlayır. Faris Nimr (1857-1951), Yaqub Sərruf (1856-1918) kollecini ilk məzunlarından idilər.

1881–1883-cü illərdə Amerika Protestant Kollecində və Qahirədə yerləşən Qasrul - Ayni Tibb Mədrəsəsində natamam olaraq tibb üzrə təhsil alan Curci Zeydan etiraz aksiyasına dəstək verdiyi üçün Beyrutda yerləşən bu kollecdən qovulmuşdur (Çelebi, 1993, DİA, s.69).

Zeydan üçün kollecdəki bu böhran həlledici əhəmiyyət kəsb edirdi. O, tibb təhsilini bitirdi və nəticədə, Beyrutu tərk etdi.

Şərqdə ilk dəfə ki tələbələr öz hüquqlarını tələb etmək üçün birləşmişdilər. Orada özünün iştirakı ilə bağlı Zeydan yazır ki, İskəndər əl-Bərudi etirazın əsas liderlərindən biri idi. Hər kəsdən çox ona —müəlliminə inandığım üçün hər kəs kimi, orada iştirak etdim (Zeydan, Tarixu Mısr, 1999, s. 9).

Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, Curci Zeydanın keçmiş müəlliminə sədaqəti onun ilk etiraz aksiyasında fəal iştirakının yeganə səbəbi idi.

Zeydanın başlıca məqsədi sadə insanların maariflənməsi üçün təhsil almaları idi. 1898-ci ildə elan etdi: *“Tək elitanın təhsil alması, öyrədilməsi ən çox rast gəlinən haldır. Bu qənaətbəxş deyil. Əsas məqsəd xalqın sadə nümayəndələrinin tədrisi, təlim-tərbiyəsi olmalıdır. Çünki onlar ictimaiyyəti təşkil edir. Cahili çox olan heç bir xalq uğur qazana bilməz”* (Zeydan, Tarixü Mısır, 1999, s. 10).

Azərbaycanlı alim Elman Araslı isə bu haqda yazır: *“Curci Zeydan 1881-ci ildə Beyrutda fəaliyyət göstərən “Amerika Kollecinin” tibb fakültəsinə daxil olur. O, bu kollecdə dərslərini oxumaqla yanaşı, siyasi fəaliyyətlə məşğul olur. Amerika Kollecinin rəhbərliyi onu siyasətə meyilli tələbələrə siyasi fəaliyyətinə cəlb etdiyi, onlarla əməkdaşlıq etdiyi üçün bir il təhsildən tamamilə uzaqlaşdırır. Lakin ruhdan düşməyən Curci Zeydan çalışqanlığı sayəsində imtahanlarını müvəffəqiyyətlə verir. Nəticədə, 1883-cü ildə əczaçı diplomuna yiyələnir...”* (Araslı, 1980, s.23).

Curci Zeydan ailəsinin maddi vəziyyəti ilə əlaqədar aşbazlıq və pinəçilik peşəsində işləməklə paralel şəkildə ingilis, fars və ıvrit dillərini dərinlən öyrənməyə müvəffəq olmuşdur (Şauqi Əbu Xəlil, s. 15).

Professor Vilayət Cəfər yazır: *“Curci Zeydan hələ Beyrutda atasının aşxanasında işləyərkən oraya gələn ziyalılarla, tanınmış yazıçı və şairlərlə tanış olmağa başlamışdı. Belə ədiblərlə tanışlığı zaman onu yaradıcılıqla məşğul olmağa ruhlandırmışdı. Xüsusilə, tanışlığı onun maarifçi düşüncələrinin formalaşmasına ciddi təsir göstərmişdir. Xüsusilə, ərəb maarifçiləri İbrahim əl-Yaziçi, Abdullah əl-Bustani, İbrahim əl-Kufrani ilə tanışlığı Curci Zeydanda ədəbi mühitə marağı çox artırmışdı”* (Zeydan, 1996, s.6). Buradan da aydın olur ki, Curci Zeydanın ərəb maarifçiləri ilə mütəmadi şəkildə ünsiyyəti, onun ədəbi düşüncə dünyasının zənginləşməsində mühüm rol oynamışdır.

Daha sonra Zeydan Beyrutdan Misirə köçür. Bununla da yeni həyatın uğurlu qapıları mərhələli şəkildə açılmağa başlayır. Qeyd etmək istərdik ki, həmin dövrdə İngilis müstəmləkəsində olan Misirə Suriyadan xristian əsilli olan elmi, təhsilli şəxslərin bir çoxu köç etməkdə idi.

Hələ XIX əsrin əvvəllərində Napoleon Bonapartın Misirə hücumundan sonra onun digər ərəb ölkələrinə nisbətən Avropa ilə əlaqəsi daha da genişlənməmişdi. *Ölkənin ziyalı təbəqəsinin müəyyən qədər Avropa meyilli nümayəndələri Parisə elmin müxtəlif sahələrində: hüquq, tibb, dəqiq elmlər, eləcə də ədəbiyyat, xüsusən də tərcümə sahəsində təhsil almaq üçün Parisə-Fransaya ezam olunurlar. Orada Avropanın elmi, mədəniyyəti, hüquqi sahəsi ilə həm tanış olur, həm də bu cəmiyyətin müəyyən sahələrdəki ali təhsil diplomları ilə geri qayıdırdılar* (İsmayilova, s.14). Buradan da belə aydın olur ki, Misirin qüdrətli Osmanlı imperiyasından asılılığı ziyalı təbəqənin köçməsinə əsas səbəb idi.

Curci Zeydan Misirdə yaşamağa başladıqdan sonra ədəbiyyata daha da marağı artmış və 1884-1886-cı illərdə “əz-Zaman” qəzetində işləməyə başlamışdır. Bu haqda tanınmış rus ərəbşünas alim, İslam Ensiklopediyasının ilk nəşrinin müəlliflərindən biri olan akademik İqnati Yulianoviç Kraçkovski (1883–1951) bu haqda yazır: *“Zeydan Misirə getdikdən sonra publisistik fəaliyyətinə “əz-Zaman” qəzeti (1884–1886), daha sonra “əl-Muqtataf” jurnalı ilə başlayır 1892-ci ildə öz arzusu ilə təsis etdiyi “əl-Hilal” (“Aypara”) jurnalı vasitəsilə ədəbi, tarixi və publisistik irsini ərəb dünyasına təqdim etmişdir”* (Kraçkovski, 1960, s. 235).

O, Qahirəyə gedib və gündəlik “Əl-Zaman” qəzetində redaktor işləyib. Daha sonra 1884-cü ildə Qahirədə Britaniya Kəşfiyyat İdarəsində tərcüməçi işləməyə başlayır. Mehdi ordularının ingilis komandiri “Qordon”a tətbiq etdiyi mühasirəni aradan qaldırmaq üçün Sudana gedən ingilis ekspedisiyasını müşayiət edir. Vətəni Livana, sonra Londona səfər edir. O, 1888-ci ilin əvvəllərinə qədər bu vəzifədə qaldı, o, istefa verdi və özünü yazıçılığa həsr etdi. İki böyük cildə “Misirin müasir tarixi”ni, “Masonluğun ümumi tarixi” və s. əsərlərini yazdı (<https://www.hindawi.org/contributors/-40590249>).

Curci Zeydan Londonda onun intellektual cəhətdən formalaşmasında mühüm təsiri olan bir çox şərqşünaslarla tanış olur. Daha sonra Qahirəyə geri qayıdan kimi özünün redaktoru olduğu Misirdə və ərəb dünyasında ən çox tirajlı və məşhur jurnallardan birinə çevrilən “Əl-Hilal” jurnalını nəşr etdirməyə başlayır (<https://www.hindawi.org/contributors/40590249/>).

1889-cu ilin sonlarında o, məşhur Əl-Ubaidiya məktəbində ərəb dilinin tədrisinin idarəçiliyini öz üzərinə götürdü. O, iki il bu vəzifədə qaldı, sonra onu tərk edərək kiçik çap mətbəəsi quraraq 1892-ci ilin sonlarında “Əl-Hilal” jurnalını nəşr etdirməyə başlayır. İlk dövrlərdə nəşriyyatın bütün işlərini, o cümlədən idarə, redaktə və yazışmaları şəxsən özü idarə edirdi.

O, doqquz dildə sərbəst danışır, Avropa və Amerikadakı əksər şərqşünaslarla yazışırdı. Bir sıra elmi və şərq cəmiyyətlərinin, o cümlədən italyan, ingilis və fransız Asiya cəmiyyətlərinin üzvü idi. Tunis bəyi onu Sudan Mühəribəsi medallarından əlavə, birinci dərəcəli Xidmət Ordeni ilə təltif etdi. Eləcə də Beyrutdakı Suriya-Amerika Kolleci ona fəxri ad verdi.

“Əl Hilal” iyirmi iki il müddətində nəşr olundu və bu müddət ərzində ərəb qəzetləri və jurnalları arasında böyük bir tirajla çap edildi. Diqqəti cəlb edən və insanlarda intellektual marağı stimullaşdıran maraqlı mövzulara toxunulub.

Curci Zeydanın ailə həyatına gəlcə demək olar ki, Beyrutdakı Zeydan ailəsi alınının təri ilə çörəkpulu qazanan fəal işçi ailəsi idi. Misirdə məskunlaşanda qardaşlarını bir-bir yanına çağırırdı. Onun əhatə dairəsi genişləndikdə idarəçiliyi qardaşı Mitri Əfəndi Zeydana həvalə etdi. O, İstanbul, Avropa və Fələstinə bir neçə dəfə səfərlər etmiş və məşhur Əl-Hilal Kitabxanasını təsis etmişdi. Dərzi işləyən və yun ticarəti ilə məşğul olan qardaşı Yusif Əfəndini Beyrutdan Misirə gətirərək kitabxananın idarəçiliyini qardaşı İbrahim Əfəndi Zeydana həvalə etmişdir.

“Əl-Hilal”da yalnız Cürçi Zeydanın əsərləri nəşr edilmirdi, həm də görkəmli yazıçıların, dahi müəlliflərin və başqalarının əsərləri də çap edilirdi. Əl-Hilal Kitabxanası sürətlə böyüdü. Bu baxımdan da bir kitabxanadan digər iki kitabxana yarandı. Bunlardan yazıçı Mitri Əfəndi Zeydanın oğlu yazıçı Həbib Əfəndiyə məxsus Zeydan Xalq Kitabxanası və yazıçı Mişel Əfəndi Rahala məxsus Əl-Dia Kitabxanası idi.

1891-ci ilin əvvəlində Məryəm Matarla evlənmişdi. Məryəm Beyrutdan idi və yetimçiliklə böyümüşdü. Bir mənbəyə görə o, monastır məktəbində təhsil almışdı (Philipp, T, 1979, s.17). Onun Beyrutdakı Amerika Qızlar Məktəbində oxuduğu da iddia edilir. 1887-ci ildə Məryəm Qahirəyə müəllimlik işi tapmaq üçün gəlmişdi. Amerika missioner məktəblərinin birində Zeydanla Məryəm qarşılaşdılar və evlənmək qərarını verdilər. Lakin onların evlənmək qərarı Curci Zeydanın ailəsinin şiddətli müqaviməti ilə üzləşdi. Məryəmi layiqli və onlar üçün kifayət qədər varlı hesab etməyən valideynlər Zeydanın dostlarının hər iki tərəfə müdaxiləsi sayəsində nikaha razılıq alındı. Zeydan sevgilisi uğrunda apardığı mübarizə vaxtı “Gihad al-muhibbin” – “Sevənlərin cihadı” adlı əsərini yazır (Philipp, 1979, s.18).

Onun Emil və Şükri adlı iki oğlu dünyaya gəlmişdir. İkisi də övlad kimi atalarına, vətəndaş kimi xalqına yararlı olmuşdular. Hər ikisi də atalarının yolunu davam etdirib, yaradıcılıq yolu ilə gediblər: *“Yazıçının elm, zəka və fərasətlə onlara verilən elm və zəka yolunda möhkəm addım atan iki tacı-Emil Əfəndi və Şükri adlı oğlanları zəhmət və əzmləri hesabına “Əl Hilal” jurnalının əhatə dairəsini genişləndirdilər. Daha sonra Misirdə analoqu olmayan böyük bir mətbəə qurub, Avropa və Amerikanın ən böyük mətbəələri ilə fəaliyyət göstərən ərəb dilində yeniliklərə malik “Əl Musəvvər”, “Kul Şi” və “Əl Fəkahə” jurnallarını nəşr etdirdilər”*.

Demək olar ki, Cürçi Zeydanın ailəsinə təsiri onları zəhmətkeşliyə, azad sahibkarlığa öyrətməsindən, eləcə də dürüstlük, mərdlik, cəsarət və qətiyyətlilik ruhunu aşılamasından ibarət olmuşdu.

1914-cü il avqustun 21-də çərşənbə axşamı axşam saat on birdə qəflətən dünyasını dəyişmişdi. Onun dəfn mərasimində olan izdiham elminə, ədəbiyyatına, fəzilətinə, yüksək məqamına yaraşan möhtəşəm bir hadisə idi. Misir hökuməti və onun rəsmiləri müxtəlif məzhəblərdən olan sayısız-hesabsız insanlarla birlikdə Zeydanın dəfn mərasimində iştirak etdirdilər. Ölümündən qırx gün sonra onun anım mərasimi keçirildi. Burada ən görkəmli şairlər və natiqlər onu mədh etdilər, onun böyük fəzilətlərini sadaladılar. Həmçinin qeyd etdilər ki, Curci Zeydanın ölümü Şərqdə ən böyük itki hesab edilməlidir (<https://langue-arabe.ac-versailles.fr/%D8%AC%D8%B1%D8%AC%D9%8A>).

Curci Zeydanın ədəbi irsi

Curci Zeydanın ədəbi irsinə gəldikdə qeyd etmək yerinə düşərdi ki, ədibin yaradıcılığı Müasir ərəb ədəbiyyatı tarixində dərin iz buraxmışdı. Belə ki, Curci Zeydanın Müasir ərəb ədəbiyyatına ən böyük töhfəsi onun ərəb tarixinə və mədəniyyətinə elmi və bədii üslubda təqdim etdiyi tarixi romanları, eləcə də dəyərli tədqiqat və publisistik əsərləridir. Təsadüfi deyildir ki, ərəb ədəbiyyatı tarixində onun adı tarixi roman janrının banisi kimi öz möhürünü vurmuşdu. O, əksəriyyəti islamın yaranmasından XIII əsrə qədərki dövrü əhatə edən (1891–1914) 22 tarixi roman qələmə almışdır.

1891-ci ildən etibarən hər il Curci Zeydan ərəb oxucusunun ixtiyarına bir tarixi roman vermişdir (Kraçkovski, III c, 1956, s.35-36).

Tanınmış ərəbşünas alim Vilayət Cəfər yazır: *“Əgər yunan tarixçisi Heradot ümumiyyətlə, tarixin, Təbəri ərəb tarixinin atası sayılırsa, onda Curci Zeydanı ərəb tarixi roman janrının həm pioneri, həm də babası saymaq olar. Çünki Curci Zeydan bu janrın ərəb ədəbiyyatında həm müəssisi - əsasını qoyan, həm də elə öz sağlığında onun əlçatmaz zirvəsini fəth etmiş patriarxı olmuşdur. Qətiyyətlə demək olar ki, bundan sonra ərəb ədəbiyyatı tarixində çətin ki, elə bir şəxsiyyət dünyaya gəlsin ki, onun 22 il ərzində təqribən beş yüz çap vərəqi həcmində tarixi roman yazmağa həm fiziki gücü, həm də sənətkarlıq qüdrəti çatı bilsin”* (Zeydan, 1996, Fərqanə gəlini, s.8].

Curci Zeydanla tanışlığı olan rus akademiki Kraçkovski qeyd edir ki, 1892 –ci ildə “Əsir əl-Mutəməhdi”, “Məmlüklərin zülmü”, 1899-cu ildə “Əzra Qureyş”, 1908-cü ildə “Fərqanə gəlini”, 1905-ci ildə “Əbu Muslim əl-Xorasanı”, 1913-cü ildə “Səlahəddin Əyyubi”, 1914-cü ildə “Şəcərət əd-durr” Curci Zeydanın iyirmi iki romanı arasında əhəmiyyətli yeri və rolu vardır (Kraçkovski, 1960, s. 38–41).

Ensiklopedik biliyi və zəngin dil savadı olmuş Curci Zeydan romanlarında ərəb oxucusunun maariflənməsi və tarixi şüurunun formalaşmasına xidmət göstərərək tarixi hadisələri bədii dildə təqdim edir. Hətta yazır ki, bu romanları yazmaqda məqsədim təkə oxucunu ayləndirmək deyil, həm də tarixi həqiqətləri ona sadə və başa düşülən şəkildə çatdırmaq idi (Zeydan, 1910, s. 7).

Həqiqətən də, Curci Zeydan tarixi həqiqətlərin ərəb ədəbiyyatı tarixində ən mötəbər carçısı idi. Haqlı olaraq tədqiqatçı Ə.İsmayılova yazır ki, Curci Zeydan islam tarixinə aid əsərlər yazan yazıçılar sırasında ən məhsuldar müəllifdir və o, romanlarında Təbəri, İbn əl-Əsir, Məsudi, Məqrizi, Balazuri, Əbul Fərəc əl-İsfahani kimi Orta əsr tarixçilərinin, filoloqlarının mənbələrinə əsaslanaraq islam tarixindən bəhs etmişdir (İsmayılova, 2025, s. 7).

Curci Zeydan bu haqda yazır: *“Ərəb oxucularının hamısının zövqündən asılı olmayaraq öz dillərinin, ölkələrinin tarixini, mədəniyyətlərini, adət-ənənələrini onların marağını cəlb edəcək şəkildə təqdim etməliyik. Çünki bizim ölkədə elmin ilk qədəm qoyduğu bir dövrdə oxucu kütləsi üçün yazmaq çətinidir. Bu baxımdan, biz elmin yayılması məqsədi ilə insanları onu oxumağa həvəsləndirmək üçün metodlar düşünməliyik. Məqsədimizə çatmağımız üçün roman janrı ən yaxşı ədəbi mərhələdir”* (Zeydan, İslam mədəniyyəti tarixi, c.I, s.47; زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي، s.47).

1908-1912-ci illərdə Bakı qazisi, axund Mirməhəmməd Kərim Mircəfərzadə (1853-1938) Curci Zeydanın 22 romanından dördünü “Ərmənüsə əl-Mısıriyyə” (1896), “أرمانوسة المصرية”, (“Misirli Ərmənüsə”), “Əzra Qureyş” (1899), “عذراء قريش”, (“Qureyş bakirəsi”), “On yeddi Ramadan” (1900) “رمضان ١٧”, (17 Ramazan) və “Gadət Kərbəla” (1901), “غادة كربلاء”, (“Kərbəla gözəli”) romanlarını Azərbaycan dilinə tərcümə etmişdir. Əski əlifbada çap edilmiş romanlar Hacı Zeynalabdin Tağıyev mətbəəsində işıq üzü görmüşdür.

Curci Zeydanın “Ərmənüsə əl-Mısıriyyə” (1896), “أرمانوسة المصرية”, (“Misirli Ərmənüsə”) əsərində ərəb fəthlərindən öncə qibtilərin və bizanslıların adət-ənənələri, Bizans imperatoru Heraklin (v. 641) 252 öz Misir canişini Muqavqisin qızı Ərmənüsə ilə evlənmək istəməsi, ərəb sərkərdəsi Əmr ibn əl-Asın Misiri fəth etməsi, müsəlmanların Misirdə Fustat şəhərini qurması kimi məsələlər izah edilir ().

Curci Zeydanın “Əzra Qureyş” (1899), “عذراء قريش”, (“Qureyş bakirəsi”) (Əzra Qureyş) 1899-cu ilə ilk dəfə Misirdə Hilal mətbəəsində nəşr edilmişdir. Romanda İslamın ilk illərində baş verən

siyasi hadisələri - III Xəlifə Osman ibn Əffanın qətlindən sonra Həzrət Əlinin xilafətdə hakimiyyətə gəlməsindən və ondan sonra ona qarşı fitnə-fəsadların törədilməsindən (Cəməl və Siffin döyüşləri), Misirin Əli hakimiyyətindən çıxmasından, Əlinin iştirak etdiyi sayızsız-hesabsız döyüşlər kimi tarixi hadisələrdən bəhs edilir (<https://www.hindawi.org/books/92527518/> "عذراء قریش | جُرْجِي زيدان - مؤسسة هنداءي").

Curci Zeydanın digər bir romanının "On yeddi Ramadan" (1900) "رمضان ١٧", (17 Ramazan)] adlanmasının başlıca səbəbi Həzrəti imam Əlinin 17 ramazan h. 40 (m. 661)-ci ildə şəhadətə ucalmasıdır (Zeydan 1908, s. 83). 17 Ramazan əsəri Əməvilər sülaləsinin banisi və ilk xəlifəsi olan Müaviyənin (603-680) və xaricilərin Həzrət Əlinin hakimiyyətə gəlməsini istəməmələri və bu səbəblə də onu öldürərək hakimiyyəti qəsd ilə ələ keçirmələrindən bəhs edir.

Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə əl-Bakuvinin Həzrət Hüseynin qətlini araşdıran "Ğadətu-Kərbəla" əsərini "Kərbəla yanğısı" adı ilə tərcümə etməsi əhalisinin əksəriyyəti şiə məzhəbindən olan Azərbaycan müsəlmanları üçün onların öz məzhəblərini daha yaxşı tanımaları baxımından daha böyük əhəmiyyətə malik idi (Fərhadov, s. 252). Fikrimizcə, "Ğadətu-Kərbəla" əsərini "Kərbəla gözəli" deyil, "Kərbəla yanğısı" adı ilə tərcümə etməsi məhz Kərbəla hadisəsinin Azərbaycanda xüsusilə dini mərasim olaraq keçirilməsi, xeyir işlərin təxirə salınaraq qırx gün matəm saxlanması-bir sözlə, imamların xatirəsinin əziz tutulması ilə əlaqədardır.

"Ğadətu-Kərbəla" əsərinin tərcüməçisi Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə əl-Bakuvi yazır: *"Bu rəvayətlər ərəb lüğətində olduğuna görə sair lüğətləri ilə danışan İslam təfəvvələri onların ləzzətindən məhrum qalublar, xüsusən bizim türki-Azərbaycan lüğəti ilə danışanlar. Məhz vətənə xidmət edüb bizim türki-Azərbaycan dilində danışan cəmaət elmdən uzaq və tarixdən bixəbər olduqlarından bu zəhməti özümə rahat hesab edüb onların arasında elmi rəvac verməkdə səy və geyrat etməki özümə lazım və vacib bildim"* (Zeydan, 1908, s.3-4).

Curci Zeydanın XX əsrin əvvəllərində ərəb dilindən Azərbaycan dilinə edilən tərcümə əsərləri sayəsində islam tarixinin maraqlı faktları ilə tanış olunmuş və ərəb maarifçilik hərəkatına müsbət təsir göstərən dəyərli əsərlər oxucusunun diqqət mərkəzində olmuşdur.

Curci Zeydanın "əl-Hilal" jurnalının 1907-ci ilin oktyabr ayından 1908-ci ilin iyul ayınadək buraxılan nömrələrində nəşr etdirdiyi "Fərqanə gəlini" romanını isə 1996-cı ildə ərəb dilindən Azərbaycan dilinə mərhum ərəbşünas alim, professor Vilayət Cəfər tərcümə edərək "Gənclik" nəşriyyatı tərəfindən kiril əlifbasında ərsəyə gətirmişdir.

Bu romanlar Azərbaycan oxucusuna peşəkar tərcümələr sayəsində sevdirdi. Təsədüfə deyildir ki, Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Curci Zeydanın 1899-cu ildə qələmə aldığı "Qureyş bakirəsi" romanının tərcüməsinin müqəddiməsində yazır ki, bu rəvayətlərin hansı biri olursa olsun, həmin ke qare mütaliəsinə ibtida elədi, mütaliədən əl çəkməyüb bir mütaliədə kitabın axırına çıxıb rəvayətin həqiqətinə müttaliyə olmaq istiyor (<https://www.hindawi.org/books/92527518/> "عذراء قریش | جُرْجِي زيدان - مؤسسة هنداءي").

Curci Zeydanın ədəbi irsindən söz açarkən, onun ərəb tarixi haqqında yazdığı tədqiqat əsərlərindən islam mədəniyyətinin hərtərəfli araşdırılması baxımından "Tarixu təmədduni-l-isləmi" ("İslam mədəniyyəti tarixi") (1901–1906, 5 cild) və ərəb ədəbiyyatının tarixi inkişaf dövrlərini tam şəkildə əhatə edən onun Qahirədə çap olunmuş dördcildlik "Tarixu-l-ədəbi-l-ərəbi" ("Ərəb ədəbiyyatı tarixi") (1911-1914) kimi tarixi əsərləri çox qiymətli dir. Qeyd etmək istərdik ki, bu gün dünya şərqşünaslığında tarixi mənbə hesab edilən bu əsərlər Curci Zeydanın tarixçi simasını bizə tanıtdırır.

Daha sonra ədibin dilçilik sahəsində "Tarixu ədəb əl-luğə əl-ərəbiyyə" (1910–1913, IV cildə) və "əl-Əlfaz əl-ərəbiyyə və fəlsəfətu-l-luğəviyyə" (1889) kimi bir sıra dəyərli əsərləri mövcuddur. Bu əsərlərdə ədib əsas diqqətini ərəb ədəbi dilinin heç bir dəyişikliklərə məruz qalmayaraq qorunub saxlanılmasına, yəni dilin saflığının təmin edilməsinə və inkişaf etdirilməsinə yönəlmişdir: *"Əgər ədəbi dil qorunmazsa, ümumi ərəb mədəniyyəti də dağılacaq. Bu dil bizim kimliyimizdir"* (Zeydan, 1889, s. 109).

Nəticə

Ümumiyyətlə, maarifçilik hərəkatının banisi, həm yazıçı, həm tarixçi-bir sözlə, ərəbşünas alim Curci Zeydanın ədəbi irsi olduqca rəngarəng və zəngindir. Həyatını həm ədəbi, həm tarixi, həm də publisistik yaradıcılığa həsr etmiş bu dahi şəxsiyyətin ədəbi irsi maarifçilik hərəkatının, ərəb intibahının (Nahda) inkişafına, bütövlükdə isə ərəb ədəbiyyatı tarixinin nəsilədən nəslə ötürülməsinə əsaslı şəkildə təsir göstərmişdir. Onun bədii irsində əsas xidməti qədim ənənələrlə modernizm arasında əlaqələr yaradaraq dini və tarixi məsələlərə liberal baxışla ideoloji mövqeyindən çıxış etməsindən ibarət idi.

Bu baxımdan Curci Zeydanın həyatı və ədəbi irsi ərəb mədəniyyətinin inkişaf mərhələlərini, maarifçilik ideyalarının təkamülünü və milli özünüdərkini formalaşmasını anlamaq üçün mühüm elmi əhəmiyyətə malikdir. Onun çoxşaxəli fəaliyyəti ərəb ədəbiyyatını yalnız estetik baxımdan deyil, həm də ideoloji və intellektual yönü ilə zənginləşdirmişdir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Çelebi, M. (1993). "Corci Zeydan"// DİA, İstanbul, c. VIII.

Fərhadov Ə. (2021). Corci Zeydanın həyatı, əsərləri və tərcümələri haqqında // "Akademik Vasim Məmmədəliyevin İlahiyyat və Şərqşünaslıq elmlərinə verdiyi töhfələr" mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları, Bakı: "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi. <https://symposium.ait.edu.az/vasim-memmedeliyev/article/view/181>

<https://langue-arabe.ac-versailles.fr/%D8%AC%D8%B1%D8%AC%D9%8A-%D8%B2%D9%8A%D8%AF%D8%A7%D9%86-1861-1914-%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7%D9%86>

<https://www.hindawi.org/books/92527518/> "عذراء قریش | جُرْجِي زیدان - مؤسسة هنداوي"

https://www.wikimedia.az-az.nina.az/%C4%B0mam_Museyi_Kaz%C4%B1m.html?utm

İsmayılova, Ə.H. (2025). Curci Zeydan islam mədəniyyətinin tədqiqatçısı kimi/ Filologiya elmləri üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı.

Zeydan, C. Fərqanə gəlini / C.Zeydan, ərəb dilindən tərcümə ed., V.Cəfər. – Bakı: Gənclik, – 1996. – 292 s.

Араслы, Э.Г. Джирджи Зейдан и арабский исторический роман / Э.Араслы. – Москва: Издательство Наука, – 1968.

Крачковский, И.Ю. (1956). Избранные сочинения: [в 6 томах] / И.Ю.Крачковский. – Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, –т. 3.

زیدان، جرجي. تاريخ مصر . بيروت: دار العلم للملايين (1999). الجزء الأول. – ۲۶۲ ص
زیدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. – القاهرة: دارالهلل، ۱۹۵۶، الجزء الأول. ، ص. ۲۶۲
زیدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي، ج 3. بيروت: دارالهلل، 1903، ص. 284–271
فيليب حتي تاريخ العرب. ترجمة: أحمد جوادوف. بيروت: دار العلم للملايين (1953)
مرزوقي، حسين. الحركة الاجتماعية في التاريخ الإسلامي. بغداد: دار الجنان (۲۰۰۱).

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.86>

ƏNDƏLUS ŞAİRLƏRİNİN YARADICILIĞINDA BƏDİİ TƏSVİRLƏR

Orxan MƏMMƏDOV

*AMEA akad.Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq
İnstitutu, dissertant, Azərbaycan*

e-mail: orxanmammadov2024@gmail.com

Daxilolma tarixi: 11.11.2025

Düzəliş tarixi: 24.11.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 28.11.2025

XÜLASƏ

Məqalədə orta əsr ərəb-müsəlman ədəbiyyatının mühüm istiqamətlərindən biri olan Əndəlus poeziyasında bədii obrazların yaranma prinsipləri, onların funksional və estetik xüsusiyyətləri geniş şəkildə araşdırılır. Əndəlus poeziyası Şərq və Qərb arasında yaranmış mədəni mühitin məhsulu olduğundan, burada klassik ərəb poetik ənənəsi ilə yanaşı, yerli zövq, təbiətə münasibət və müəyyən mənada Qərbdə kök salmış İslamın intellektual atmosferi öz əksini tapmışdır. Bu zəngin mühit bədii obrazların çoxlaylı, simvollarla əsaslanan, emosional və fəlsəfi çalarlarla zəngin formalaşmasına şərait yaratmışdır.

Tədqiqatda müqayisə, metafora, rəmz və 拟 cismiləndirmə kimi bədii vasitələrin məzmunu və istifadəsi ayrıca qiymətləndirilir. Şairlər bu vasitələrlə təbiətin müxtəlif elementlərini — işıq, su, bağ, külək, çiçəkləmə motivlərini — həm real təsvir, həm də məcazi mənə daşıyan obrazlara çevirirlər. Eyni zamanda sevgi lirikasında insan duyğularının dərinliklərini ifadə edən incə poetik detallar, sufi poeziyasında isə ruhani yüksəliş və mənəvi kamillik ideyaları xüsusi şəkildə ön plana çıxır.

Kordova, Sevilya, Qranada və digər Əndəlus şəhərlərinin poetik məkan kimi təqdim edilməsi məqalədə mühüm tədqiqat istiqamətlərindən biridir. Bu şəhərlər bəzən ideal harmoniyanın simvolu, bəzən isə şairin daxili dünyasının güzgüsü kimi təqdim olunur. İbn Zeydun, İbn Xafacə, Vəlladə bint əl-Mustakifi və İbn Ərəbi kimi ərəb klassiklərinin yaradıcılığı nümunəsində göstərilir ki, bədii obrazlar təkcə estetik məqam deyil, həm də fəlsəfi təfəkkürün, emosional dərinliyin və sufi dünyagörüşünün təəcəssümüdür.

Açar sözlər: *Əndəlus poeziyası, bədii təsvir, təşbeh, istiarə, məhəbbət lirikası, təbiət obrazları, ürfani poeziya*

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ В ТВОРЧЕСТВЕ АНДАЛУССКИХ ПОЭТОВ**Орхан МАМЕДОВ***Институт востоковедения им. академика З.М.Буниятова,**НАНА, диссертант, Азербайджан**e-mail: orxanmammadov2024@gmail.com**Дата поступления: 11.11.2025**Дата исправления: 24.11.2025**Дата утверждения к публикации: 28.11.2025***АННОТАЦИЯ**

В статье подробно исследуются художественные образы в творчестве андалусских поэтов, что рассматривается как важнейший этап развития арабо-мусульманской литературы Средневековья. Андалусская поэзия формировалась в уникальной культурной среде, где пересекались традиции Востока и Запада, благодаря чему возникла неповторимая система образов, сочетающая классическую арабскую поэтику, местные элементы и новаторские художественные решения.

Особое внимание уделяется анализу таких выразительных средств, как сравнение, метафора, символ и олицетворение. Эти средства позволяли поэтам не просто описывать картины природы, но и наполнять их философскими и эмоциональными смыслами. Мотивы света, воды, сада, ветра и цветущей природы приобретают многозначный характер: они одновременно служат реалистическим описанием и метафорой духовного состояния, любви, тоски или мистического озарения.

В статье рассматривается также поэтизация городского пространства. Такие города, как Кордова и Севилья, предстают в поэзии не только как культурные центры, но и как символы гармонии, красоты и интеллектуального расцвета. Через образы города поэты раскрывают собственные переживания и отражают динамику эпохи.

Отдельное место занимает анализ творчества Ибн Зейдуна, Ибн Хафаджи, Валлады бинт аль-Мустакифи и Ибн Араби. Их произведения демонстрируют глубокое владение образной системой и способность превращать поэтический текст в пространство духовного поиска. Делается вывод, что художественные образы андалусской поэзии выполняют эстетическую, эмоциональную и философско-мировоззренческую функции, формируя целостное представление о внутреннем мире эпохи.

Ключевые слова: *Андалусская поэзия, художественный образ, сравнение, метафора, любовная лирика, образы природы, суфийская поэзия*

ARTISTIC IMAGERY IN THE WORKS OF ANDALUSIAN POETS

Orkhan MAMMADOV

*Institute of Oriental Studies named after acad. Z.M.Bunyadov
of ANAS, doctoral student, Azerbaijan
e-mail: orxanmammadov2024@gmail.com*

Date of submission: 11.11.2025

Date of revision: 24.11.2025

Date of acceptance for publication: 28.11.2025

ABSTRACT

The article offers an in-depth analysis of artistic imagery in the works of Andalusian poets, emphasizing its significance within the broader development of medieval Arab-Islamic literature. Andalusian poetry emerged in a unique cultural environment shaped by the interaction of Eastern and Western traditions. This intersection produced a distinctive poetic system that blends classical Arabic aesthetics with local sensibilities and innovative literary approaches.

Particular attention is devoted to literary devices such as simile, metaphor, symbol and personification. Through these techniques, poets were able not only to depict natural scenery but also to encode complex emotional, philosophical and spiritual meanings. Motifs of light, water, gardens, wind and blossoming nature acquire multilayered significance: they represent both observable reality and symbolic reflections of love, longing, inner harmony or mystical enlightenment.

The article also examines the poetic transformation of urban space. Cities like Córdoba and Seville appear in poetry as more than cultural hubs; they become symbols of beauty, intellectual refinement and spiritual balance. Through the image of the city, poets' express personal emotions while simultaneously capturing the essence of the Andalusian cultural landscape.

A separate section is devoted to the contributions of Ibn Zaydun, Ibn Khafaja, Wallada bint al-Mustakafi and Ibn Arabi. Their works illustrate a sophisticated mastery of imagery and the ability to convert poetic text into a medium of spiritual reflection and philosophical inquiry. The study concludes that artistic imagery in Andalusian poetry fulfills aesthetic, emotional and worldview-forming functions, offering a comprehensive depiction of both the artistic and inner spiritual horizons of the era.

Keywords: *Andalusian poetry, artistic imagery, simile, metaphor, love lyrics, nature images, mystical poetry*

Giriş

Əndəlus ədəbi mühiti orta əsrlər İslam sivilizasiyasının Qərb dünyasında formalaşdırdığı ən mühüm mədəni laboratoriyalardan biri kimi çıxış etmiş və burada yaranan poeziya özünün obrazlılıq sistemi, estetik düşüncə tərzı və bədii təsvirlərin zənginliyi ilə həm klassik ərəb poeziyası daxilində, həm də ümumiyyətlə dünya ədəbiyyatı kontekstində xüsusi mərhələ təşkil etmişdir. Əndəlus şairlərinin yaradıcılığında bədii təsvirlər yalnız poetik bəzək elementi kimi deyil, bütöv bir estetik düşüncə sisteminin əsas struktur elementi kimi çıxış etmiş, təbiət, insan, sevgi, zaman, ölüm, ilahi həqiqət kimi anlayışlar məhz obrazlı təfəkkür vasitəsilə təqdim olunmuşdur. Bu poeziyanın formalaşdığı tarixi-siyasi mühitin mürəkkəbliyi, Əndəlusun çoxmillətli etnik quruluşu, ərəb, bərbər, roman, yəhudi, vestqot mədəni elementlərinin sintezi burada yaranan bədii düşüncənin də çoxqatlı və çoxsəsliliyə əsaslanan xarakter almasına şərait yaratmışdır. Ərəblərin VIII əsrin əvvəllərində İspaniyanı fəth etməsi ilə başlayan yeni mədəni mərhələdə Şərqlin poetik ənənələri Qərb təbiət mühiti və estetik zövqü ilə birləşərək tamamilə yeni tip poeziya yaratmışdır ki, bu poeziyanın əsas müəyyənədicı keyfiyyətlərindən biri məhz bədii təsvirlərin funksional, semantik və estetik baxımdan misilsiz inkişafı olmuşdur.

Əndəlus poeziyasının ilkin mərhələsində bədii təsvirlər hələ klassik ərəb şeirinin səhraya əsaslanan obraz sistemini daşısa da, zaman keçdikcə İspaniya təbiətinin fərqliliyi, yaşıllıqla zəngin landşaftı, çayları, bağları, limon və narıncı ağacları, dəniz mənzərələri və şəhər mədəniyyəti bu təsvir sistemini köklü surətdə dəyişdirmişdir. Klassik ərəb poeziyasında əsas yer tutan səhravi motivlər – qum, günəş, köç, tərk edilmiş obalar Əndəlus mühitində bağ-bostan, su hövzələri, dəniz, dağ, şəhər, saray və məclislər kimi yeni bədii obyektlərlə əvəzlənmişdir. Bu dəyişiklik yalnız mövzu rəngarəngliyi yaratmamış, eyni zamanda təşbeh və istiarələrin semantik bazasını da zənginləşdirmişdir. Əndəlus şairlərinin təbiət təsvirlərində su elementi xüsusilə mühüm yer tutur; çaylar zamanın axıcılığına, sevginin davamlılığına, həyatın təzələnməsinə işarə edən universal simvola çevrilir. Dağlar məğrurluğun, dəyişməzliyin və sükutun ifadəsi kimi təqdim olunur, bağlar isə estetikanın, fani gözəlliyin, zövq aləminin simvolik modelinə çevrilir. Bütün bu elementlər klassik ərəb vəsfinin Əndəlus variantında bədii təsvirin əsas daşıyıcı strukturunu təşkil etmişdir.

Əndəlus şairlərinin yaradıcılığında bədii təsvirlərin əsas qaynaqlarından biri də məhz vəsf janrıdır. Vəsf klassik ərəb poeziyasında mövcud olsa da, Əndəlus mühitində o tamamilə yeni semantik çalar qazanmışdır. Əgər Şərq poeziyasında vəsf daha çox səhraya, atlara, döyüş səhnələrinə, sərt təbiət münasibətlərinə əsaslanırdısa, Əndəlus vəsfi şəhər mədəniyyəti, musiqi, bağlar, su elementləri, gəzintilər, sosial həyat və estetik zövq üzərində qurulmuşdur. Bu janrda təşbeh və istiarələr son dərəcə yumşaq, plastiki və vizual xarakter almışdır. Məsələn, axan su gümüşü xəncərə, gecə səması qara ipəyə, ulduzlar səpələnmiş mirvarilərə, səhər şəfəqləri isə qızıl taclara bənzədilir. Bu təşbehlər sadəcə poetik bəzək deyil, eyni zamanda Əndəlus insanının dünyanı qavrama formasını, estetik idealını, gözəllik anlayışını dəqiq əks etdirən idrak modelidir.

I. Bədii təsvirlərin təzahür etdiyi mühüm sahələr

Bədii təsvirlərin ən güclü şəkildə təzahür etdiyi sahələrdən biri də Əndəlus məhəbbət lirikasında müşahidə olunur. İbn Zeydun və Vallada bint Mustəkfı arasında formalaşan poetik məktublaşma, qəzəl janrının Əndəlus variantında necə yüksək estetik mərhələyə çatdığını aydın nümayiş etdirir. Bu qəzəllərdə sevilənin gözəlliyi klassik ərəb təşbehləri ilə yanaşı, Əndəlus təbiətindən götürülmüş yeni obrazlar vasitəsilə təqdim olunur. Sevilənin gözləri təkcə ceyrana deyil, həm də dağ bulağına, dəniz dalğasına, göy üzə işığına bənzədilir. Onun saçları gecənin qaranlığı ilə deyil, bəzən bahar axşamının kölgəsi ilə müqayisə edilir. Sevgilinin siması bəzən bədr (dolunay), bəzən açılmış nar çiçəyi obrazı ilə təqdim olunur. Bu təsvirlər sevginin yalnız ehtiras deyil, estetik harmoniya, ruhani gözəllik və həyat zövqü kimi dərk edildiyini göstərir.

Əndəlus poeziyasında bədii təsvirlər yalnız dünyəvi sevgi və təbiət mövzusu ilə məhdudlaşmır, həm də fəlsəfi və irfani poetikanın əsas ifadə vasitəsinə çevrilir. Xüsusilə İbn Ərəbi yaradıcılığında ilahi eşqin məcazi eşq obrazları vasitəsilə təqdim edilməsi bədii təsvirin simvolik imkanlarının son

həddinə qədər genişləndirildiyini göstərir. Onun «Tərcümani-əşvaq» toplusunda zahirən qadın gözəlliyinə, aşiqin iztirabına həsr edilmiş kimi görünən təsvirlər əslində ilahi təcəlli ideyasının poetik forması kimi çıxış edir. Burada qadın gözəlliyi Allahın təzahürü, baxışlar ilahi nur, ayrılıq isə insanla həqiqət arasındakı mənəvi məsafənin ifadəsidir. Bu mənada Əndəlus irfani poeziyasında bədii təsvir həm estetik, həm metafizik, həm də simvolik funksiya daşıyır.

Əndəlus poeziyasında muvəşşah və zəcəl janrlarının yaranması ilə bədii təsvirlər yeni ifadə müstəvisinə çıxmışdır. Klassik əruz sistemindən qismən uzaqlaşan bu janrlarda obrazlılıq daha sərbəst, xalq dilinə yaxın, musiqi ilə birbaşa bağlı formalar almışdır. Xüsusilə zəcəldə bədii təsvirlər canlı danışq dili, dialekt sözlər və gündəlik həyat mənzərələri üzərində qurulduğundan poeziya daha realist, daha dinamik və daha sosial xarakter almışdır (Bürgel, 1997). Burada bazar səhnələri, məclislər, gəzintilər, şəhər həyatının müxtəlif epizodları birbaşa vizual təsvirlərlə təqdim olunur və bu təsvirlər artıq yalnız yüksək poetik dairələrin deyil, xalq şüurunun da estetik modelini əks etdirir.

Əndəlus şairlərinin bədii təsvir sistemində xüsusi yer tutan istiqamətlərdən biri də zaman və fənilik mövzusunun poetik ifadəsidir. Zaman axan çaya, insan ömrü küləkdə sovrulan yarpağa, dünya aldadıcı kölgəyə, həyat isə səhər dumanına bənzədilir. Bu təşbəhlər bir tərəfdən klassik ərəb hikmət poetikasının davamı olsa da, digər tərəfdən Əndəlus mühitində daha zərif, daha estetik və daha emosional çalar qazanır. Burada fənilik qorxulu bir fəlakət kimi deyil, həyatın təbii harmoniyasının tərkib hissəsi kimi təqdim olunur. Bu da Əndəlus poeziyasının ümumi həyatsevər, estetik nikbin ruhu ilə bilavasitə bağlıdır.

Əndəlus poeziyasında bədii təsvirlərin strukturunda təşbih və istiarə ən məhsuldar poetik fiqurlar kimi çıxış edir. Xüsusilə təşxis-istiarələr – cansız varlıqlara insani xüsusiyyətlərin verilməsi geniş yayılmışdır. Dağlar düşünür, çaylar danışır, gecə pıçıldayır, səhər gülümsəyir. Bu üsul təbiəti canlı bir varlıq kimi təqdim edir və insanla kosmos arasında metafizik bir yaxınlıq yaradır. Bu da Əndəlus insanının dünyanı bütöv və harmonik sistem kimi qavramasının poetik əksidir.

Əndəlus şairlərinin yaradıcılığında bədii təsvirlərin sosial funksiyası da diqqətəlayiqdir. Saray həyatının dəbdəbəsi, məclislər, musiqi, şərab məclisləri, zövq və əyləncə səhnələri xüsusi obrazlılıqla təsvir olunur. Bu təsvirlər yalnız fərdi estetik zövqü ifadə etmir, eyni zamanda cəmiyyətin həyat tərzini, sosial iyerarxiyasını, şəhər mədəniyyətinin strukturunu da açır. Şərab bəzən sevincin, bəzən unutmağın, bəzən azadlığın simvoluna çevrilir (Chejne, 1974). Məclis təsvirləri ictimai ünsiyyətin estetik modelini yaradır.

Bütün bu xüsusiyyətlər göstərir ki, Əndəlus poeziyasında bədii təsvir sadəcə ədəbi texnika deyil, bütöv bir dünyagörüşünün poetik infrastrukturudur. O, estetik idealı formalaşdırır, fəlsəfi düşüncəni ifadə edir, sosial münasibətləri əks etdirir, insanın daxili aləmini açır və ilahi həqiqət ideyasını simvolik müstəvidə təqdim edir. Bu mənada Əndəlus şairlərinin yaradıcılığında bədii təsvirlər həm klassik ərəb poetikasının davamı, həm də Qərb estetik düşüncəsinin ilkin qaynaqlarından biri kimi çıxış edir və dünya ədəbiyyatı tarixində spesifik, unikal mərhələ təşkil edir (Garcia, 1961).

II. Estetik şüurun təsiri

Əndəlus şairlərinin yaradıcılığında bədii təsvirlərin formalaşmasına təsir edən əsas amillərdən biri də bu mədəni mühitdə formalaşmış çoxqatlı estetik şüur idi. Burada ərəb-islam poetik ənənəsi, yerli roman mədəniyyətinin vizual dünyagörüşü, xristian və yəhudi estetik düşüncə elementləri üzvi şəkildə qovuşmuş, nəticədə poetik obraz sistemi yalnız Şərq deyil, həm də Qərb duyumunun xüsusiyyətlərini özündə cəmləmişdir. Məhz bu səbəbdən Əndəlus poeziyasında bədii təsvirlər təkcə sözün ornamental yükünü artırmır, həm də müxtəlif mədəni kodların sintez nöqtəsinə çevrilir. Bir tərəfdən klassik ərəb təşbəhləri, digər tərəfdən isə Aralıq dənizi mədəniyyətinə xas rənglər, işıq, su, şəhər dinamizmi poetik təsvirlərin əsas strukturunu müəyyənləşdirir. Bu poeziyada işıq yalnız fiziki hadisə deyil, həm də biliyin, ilahi nurun, gözəlliyin simvoludur; su yalnız fiziki axın deyil, zamanın, sevginin və həyatın metafizik hərəkətidir.

Əndəlus şeirində bədii təsvirlərin mühüm funksiyalarından biri də emosional-psixoloji vəziyyətin təqdimidir (İbn Zaydun, 2008). Klassik ərəb poeziyasında hisslərin ifadəsi daha çox qəhrəmanlıq, fəxr, kədər və mərsiyə üzərində qurulurdusa, Əndəlus poeziyasında insanın daxili aləmi, incə duyğuları, romantik həyəcanları daha ön plana çəkilir. Bu mənada bədii təsvir psixoloji vəziyyətin ayrılmaz komponentinə çevrilir. Məsələn, ayrılıq motivi təkcə bir faktın bildirilməsi kimi deyil, solan bağ, quruyan bulaq, sönən ulduz, dağılmış yuva kimi çoxqatlı obrazlarla təqdim olunur. Sevinç isə açılan çiçək, bahar yağışı, gülümsəyən səhər, parlayan çay suları ilə paralelləşdirilir. Bu təsvirlər insan ruhunun və təbiətin eyni harmonik sistemin tərkib hissəsi kimi dərk edildiyini göstərir.

Əndəlus poeziyasında bədii təsvirin mühüm istiqamətlərindən biri də şəhər mədəniyyətinin poetik inikasıdır. Klassik ərəb poeziyası əsasən səhra həyat tərzinin poetikasına söykəndiyi halda, Əndəlus poeziyası şəhəri estetik obyektə çevirir. Kordova, Sevilaya, Qranada, Toledo kimi şəhərlər təkcə coğrafi məkan deyil, eyni zamanda poetik obraz, estetik ideal, mədəniyyət simvolu səviyyəsinə qaldırılır. Sarayların mərmər sütunları, fəvvarələr, bağçalar, mozaikalı hovuzlar, zərif memarlıq elementləri şeirlərin təsvir dünyasında geniş yer tutur. Şairlər şəhəri bəzən sevilən qadın obrazı ilə eyniləşdirir, onun gözəlliyini qadın incəliyi ilə təqdim edir, şəhərlərin küçələri, meydanları, məclisləri emosional fon yaradan əsas vizual təbəqəyə çevrilir.

Əndəlus poeziyasında qadın obrazının bədii təsviri də xüsusi estetik mərhələ təşkil edir (İbn Arabi, 2005). Klassik ərəb qəzəlində qadın daha çox idealizə olunmuş məhəbbət obyektinə kimi təqdim edildiyi halda, Əndəlus şeirində qadın həm ideal, həm də real varlıqdır. Onun davranışı, danışığı, gülüşü, baxışı, məclisdəki halı canlı bədii detallar vasitəsilə təsvir edilir. Xüsusilə Vallada bint Mustəfkə kimi qadın şairlərin iştirakı bu poetik sistemə yeni psixoloji və estetik çalarlar əlavə etmişdir. Burada qadın artıq təkcə təsvir olunan obyekt deyil, təsvir edən subyektdə çevrilir və bədii təsvirin semantik yükü daha da genişlənir.

Əndəlus poeziyasında bədii təsvirlərin mühüm qatlarından biri də musiqi ilə əlaqəli olmalarıdır. Xüsusilə muvəşşah və zəcəl janrlarında şeir musiqi ilə üzvi şəkildə bağlandığından, təsvirlər də səs, ritm, melodik axın üzərində qurulur. Burada bədii təsvir yalnız vizual deyil, həm də akustik xarakter daşıyır. Bülbül səsi, ud simlərinin titrəyişi, su xovuzlarının pıçıltısı, məclis şənliyinin səs-küyü poetik təsvirin ayrılmaz komponentinə çevrilir (Khavaja, 2010). Bu da Əndəlus poeziyasını yalnız oxunan deyil, eyni zamanda dinlənən estetik sistemə çevirir.

Əndəlus şairlərinin yaradıcılığında bədii təsvirlərin siyasi məzmun daşıyan formaları da diqqətəlayiqdir. Zaman-zaman dövlət başçılarına həsr olunan mədhiyyələrdə hökmdar obrazı günəşə, aslana, dənizə, dağa bənzədilir. Bu təşbehlər siyasi hakimiyyətin ilahiləşdirilməsi funksiyasını daşıyır. Hökmdarın ədaləti yağışa, mərhəməti kölgəyə, gücü isə sarsılmaz qayaya bənzədilir. Bu təsvirlər bir tərəfdən klassik ərəb siyasi poetikasının davamı olsa da, digər tərəfdən Əndəlus mühitinin vizual zənginliyi ilə yeni semantik qatlar qazanır.

Əndəlus poeziyasında bədii təsvirin digər mühüm sahəsi də ölüm və fənilik motivlərinin poetik təqdimidir (Monroe, 1989). Mərsiyə janrında ölüm təkcə fiziki yoxluq kimi deyil, kosmik bir prosesin tərkib hissəsi kimi təqdim olunur. Günəşin batması, ulduzun sönməsi, payızın gəlməsi, bağların solması ölümün müxtəlif poetik ekvivalentlərinə çevrilir. Bu təsvirlər həm kədərli, həm də fəlsəfi xarakter daşıyır. Burada insan ömrünün qısalığı, dünyanın dəyişkənliyi, zamanın amansız axını poetik obrazlar vasitəsilə oxucuya çatdırılır.

Əndəlus poeziyasında bədii təsvirlərin strukturu yalnız fərdi obrazlar səviyyəsində deyil, bütöv poetik sistem səviyyəsində də təzahür edir. Şeir bütövlükdə metaforalar üzərində qurula bilir. Məsələn, bütün bir qəzəl ayrılıq metaforasının müxtəlif təbiət obrazları vasitəsilə inkişaf etdirilməsi prinsipi üzərində qurulur. Bir beyt bağçanın solması ilə başlayır, növbəti beyt çayın bulanması ilə davam edir, daha sonra səmanın tutulması, ulduzun sönməsi ilə kulminasiyaya çatır. Beləliklə, bədii təsvir ardıcıl metaforik şəbəkə yaradır və şeirin semantik yükünü çoxqatlı hala gətirir.

Əndəlus poeziyasında bədii təsvirlərin mühüm xüsusiyyətlərindən biri də onların dinamik xarakter daşımasıdır. Təsvirlər statik deyil, hərəkətlidir. Su axır, külək əsir, çiçəklər açılır, ulduzlar

sürüşür, gecə çəkilir, səhər doğur. Bu dinamiklik Əndəlus poeziyasına xüsusi həyatilik gətirir və oxucunu hadisələrin birbaşa iştirakçısına çevirir. Bu poeziyadakı təsvirlər yalnız baxılan deyil, sanki yaşanan obrazlardır (Menocal, 2002).

Əndəlus şairlərinin bədii təsvir sistemi ilə bağlı mühüm məsələ də onların dil qatının zənginliyidir. Şairlər klassik ərəb poetik leksikası ilə yanaşı, yerli dialekt sözlərindən, roman dillərindən keçən ifadələrdən də istifadə etmişlər. Bu, xüsusilə zəcəl janrında açıq şəkildə görünür. Dilin bu çoxqatlılığı bədii təsvirlərin semantik spektrini genişləndirir, obrazların daha real, daha canlı və daha sosial xarakter almasına şərait yaradır. Bu baxımdan Əndəlus poeziyası yalnız saray poetikası deyil, həm də xalq həyatının poetik ifadəsinə çevrilir.

Nəticə

Əndəlus poeziyasında bədii təsvirlərin inkişafı bütövlükdə ərəb poeziyasının təkamül prosesinə də ciddi təsir göstərmişdir. Muvaşşah və zəcəl vasitəsilə əldə edilən forma sərbəstliyi, qafiyə və vəzn sisteminin qismən dağılması obrazlılığın sərbəst inkişafına, poetik təsvirlərin daha çevik və daha musiqili formada qurulmasına imkan yaratmışdır. Bu proses sonradan həm Şimali Afrika poeziyasına, həm də Avropa trubadur poeziyasına dolayı yollarla təsir göstərmişdir.

Bütün bu faktlar göstərir ki, Əndəlus şairlərinin yaradıcılığında bədii təsvirlər yalnız estetik kateqoriya deyil, həm də tarixi, sosial, psixoloji, fəlsəfi və metafizik anlam daşıyan çoxfunksiyalı poetik sistemdir. Bu təsvirlər vasitəsilə Əndəlus insanı dünyanı dərk etmiş, sevmiş, ağlamış, sevinmiş, düşündüyü kimi ifadə etmiş və zamanın fəvqündə dayanan universal bədii dəyərlər yaratmışdır. Məhz bu səbəbdən Əndəlus poeziyası təkcə ərəb ədəbiyyatının deyil, bütövlükdə dünya ədəbiyyatının ən yüksək obrazlılıq məktəblərindən biri kimi qəbul edilir və onun bədii təsvir sistemi bu gün də poetik düşüncə üçün tükənməz estetik mənbə olaraq qalır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- Bürge, J. C. (1997). *The Feather of the Simurgh: The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam*. New York, NY: New York University Press.
- Chejne, A. G. (1974). *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- García Gómez, E. (1961). *Poemas arábigo-andaluces*. Madrid, Spain: Espasa-Calpe.
- Ibn Arabi. (2005). *Tarjumān al-Ashwāq* (R. Nicholson, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ibn Zaydun. (2008). *Dīwān Ibn Zaydūn* (Critical ed.). Beirut, Lebanon: Dār Šādir.
- Khafaja, I. (2010). *Dīwān Ibn Khafāğa al-Andalusī*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Menocal, M. R. (2002). *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston, MA: Little, Brown and Company.
- Monroe, J. T. (1989). *The Art of Badī‘ az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative*. Beirut, Lebanon: American University of Beirut.

FƏLSƏFƏ

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.93>ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ
МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ В ГРУЗИИ

Георгий СВИАНАДЗЕ

*Доцент, доктор философии**Международного университета Грузии**Моб. (GE) +995 595 00 62 42**Email: giorgi.svianadze@giu.edu.ge**Дата поступления: 20.10.2025**Дата исправления: 30.10.2025**Дата утверждения к публикации: 10.11.2025*

АННОТАЦИЯ

В статье кратко описаны исторические аспекты социальной интеграции мусульманской общины в Грузии с VII века до настоящего времени. Отмечается, что в настоящее время мусульманская община является самой крупной религиозной меньшинством в стране. Согласно переписи населения Грузии, проведённой в 2014 году, в стране проживает 398 000 мусульман, что составляет более 10% населения. В Грузии представлены оба основных направления ислама — как суннитское, так и шиитское.

Автор подробно рассматривает как национальные, так и международные правовые рамки, обеспечивающие свободу веры и религии. Конституция Грузии признаёт свободу веры и исповедания. Кроме того, свобода веры и исповедания гарантируется рядом внутренних нормативных актов, согласно которым Грузия обязуется обеспечивать религиозным меньшинствам беспрепятственное пользование правом на веру и исповедание, а также защищать их от насилия и дискриминации на почве религиозной принадлежности.

Несмотря на существующие в стране прочные правовые гарантии, наблюдаются определённые проблемы в реализации свободы религии на практике, что подтверждается решением Европейского суда по правам человека по делу о пансионате в Кобулет, вынесенным в 2023 году. В данном деле суд установил, что ответчик — власти Грузии — нарушили позитивные обязательства, предусмотренные статьёй 8 (право на частную жизнь) и статьёй 9 (свобода мысли, совести и религии) Европейской конвенции по правам человека, в совокупности со статьёй 14 (запрет дискриминации).

На основании дела о пансионате в Кобулет в статье приводится рассуждение о нарушенных правах мусульманской общины. На основе анализа существующих фактов и правовых стандартов в заключительной части работы автор формулирует рекомендации по обеспечению практической реализации права мусульманской общины на свободу религии и вероисповедания.

Ключевые слова: Мусульманская община, свобода вероисповедания, Конституция Грузии, дискриминация, Европейский суд по правам человека, Пансионат Кобулет

GÜRCÜSTAN MÜSƏLMAN İCMASININ SOSIAL İNTEQRASIYASININ HÜQUQİ ASPEKTLƏRİ

Giorgiy SVIANADZE

Dosent, fəlsəfə doktoru

Gürcüstan Beynəlxalq Universiteti

Mobile (GE) +995 595 00 62 42

Email: giorgi.svianadze@giu.edu.ge

Daxilolma tarixi: 20.10.2025

Düzəliş tarixi: 30.10.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 10.11.2025

XÜLASƏ

Məqalədə VII əsrdən başlayaraq müasir dövrdə Gürcüstanda müsəlman cəmiyyətinin ictimai inteqrasiyasının tarixi aspektləri qısa şəkildə təsvir edilmişdir. Qeyd olunur ki, hal-hazırda müsəlman icması ölkədəki ən böyük dini azlığı təmsil edir. Gürcüstan əhalisinin 2014-cü ildə aparılmış siyahıyaalmasına əsasən, ölkədə 398 000 müsəlman yaşayır ki, bu da ümumi əhalinin 10 %-dən çoxunu təşkil edir. Gürcüstanda İslamın hər iki əsas qolu olan sünni və şiə məzhəbləri mövcuddur.

Müəllif həm milli, həm də beynəlxalq hüquq çərçivəsində iman və din azadlığı məsələlərini araşdırır. Gürcüstan Konstitusiyası tərəfindən etiqad və din azadlığı qəbul olunur. Bundan əlavə, etiqad və din azadlığı bir sıra daxili qaydalarla təmin edilir və bu qaydalara əsasən, Gürcüstan dini azlıqların etiqad və din hüququndan maneəsiz istifadəsini təmin etməyi, habelə onları dini mənsubiyyətinə görə zorakılıq və ayrı-seçkilikdən qorumağı öhdəsinə götürür.

Ölkədə güclü hüquqi zəmanətin mövcudluğuna baxmayaraq təcrübədə dini azadlıq problemləri ilə rastlaşmaq olur. Bunu Avropa İnsan Hüquqları Məhkəməsinin Kobuleti pansionatı işi üzrə 2023-cü il qərarı sübut edir. Həmin işdə Məhkəmə cavabdeh tərəf olan Gürcüstan hakimiyyətinin 14-cü maddə (ayrı-seçkiliyin qadağan edilməsi) ilə birlikdə Avropa İnsan Hüquqları Konvensiyasının 8-ci maddəsi (şəxsi həyat hüququ) və 9-cu maddəsi (düşüncə, vicdan və din azadlığı) üzrə müsbət öhdəliklərini pozduğunu müəyyən etmişdir.

Məqalədə Kobuleti pansionatındakı məsələnin əsasında müsəlman icmasının pozulmuş hüquqları müzakirə olunur. Mövcud dəlillər və hüquq standartları əsasında aparılmış təhlillərə görə müəllif nəticə hissəsində müsəlman icmasının dini və etiqad azadlığı hüququnun təcrübədə həyata keçirilməsi barədə məsləhət formullarını təqdim edir.

***Açar sözlər:** Müsəlman icması, vicdan azadlığı, Gürcüstan Konstitusiyası, diskriminasiya, Avropa İnsan Hüquqları Məhkəməsi, Kobuleti pansionatı*

LEGAL ASPECTS OF THE SOCIAL INTEGRATION OF THE MUSLIM COMMUNITY IN GEORGIA

Giorgi SVIANADZE

Associate Professor, PhD

International University of Georgia

Mobile (GE) +995 595 00 62 42

Email: giorgi.svianadze@giu.edu.ge

Date of submission: 20.10.2025

Date of revision: 30.10.2025

Date of acceptance for publication: 10.11.2025

ABSTRACT

The paper briefly describes the historical aspects of the social integration of the Muslim community in Georgia, from the 7th century to the present day. It also emphasizes that the Muslim community currently represents the largest religious minority in the country. According to the 2014 Social Census of Georgia, there are 398,000 Muslims living in Georgia, which is more than 10% of the country's population. Furthermore, both main branches of Islam—Sunni and Shia—are represented in the country.

The paper provides an extensive overview of both the national and international legal frameworks of Georgia that guarantee freedom of belief and religion. The Constitution of Georgia recognizes the freedom of belief and confession. In addition, freedom of belief and confession is guaranteed by several domestic legal acts, according to which Georgia is obliged to ensure the unhindered enjoyment of the right to belief and confession by religious minorities and to protect them from violence and discrimination based on religious affiliation.

Despite the solid legal guarantees in the country, certain problems are observed in the practical implementation of religious freedom. This is evidenced by the 2023 decision of the European Court of Human Rights in the Kobuleti Boarding School case, in which the Court found that the respondent state – Georgia - had violated its positive obligations under Articles 8 (right to respect for private life) and 9 (freedom of thought, conscience, and religion) of the European Convention on Human Rights, in conjunction with Article 14 (prohibition of discrimination), in relation to the applicants.

Based on the “Kobuleti Boarding School case”, the article discusses the violated rights of the Muslim community. Drawing on an analysis of existing facts and legal standards, the concluding part of the paper formulates recommendations to ensure the practical realization of the right to freedom of religion and belief for the Muslim community.

Keywords: *Muslim community, freedom of religion, Constitution of Georgia, discrimination, European Court of Human Rights, Kobuleti boarding house*

Введение

На фоне текущих политических и социальных процессов в мире за последние 200 лет существующие религии мира оказались перед величайшими проблемами.

На протяжении всей истории нового времени считалось почти банальной истиной, что религия утратит свое значение, полностью исчезнет из основных сфер жизни общества. В академических, литературных и дипломатических кругах считалось, что в результате распространения идей науки и просветительства следует забыть понимание священного и сверхъестественного и любые другие «суеверия». Считалось также, что остальные религии примут более толерантные, просвещенные и философские формы. Это означало, что вера больше не должна быть движущей силой объединения людей и политической деятельности, будь то борьба за политическую власть или права человека.*

С точки зрения упомянутой идеологии не было исключением и пространство бывшего Советского Союза. Коммунизм и атеизм утвердились как идеология советской власти. Благодаря этому возобладало мнение о нераздельности коммунизма и атеизма. Независимо от того, связаны ли эти два события неразрывно или нет, очевидно следующее: марксистско-ленинский атеизм был неотъемлемой частью советской системы от ее зарождения до последней фазы ее существования.†

После распада Советского Союза в независимой Грузии, как и в других постсоветских странах, начался подъем традиционных религиозных конфессий и одновременно появление и утверждение нетрадиционных для этого региона религиозных течений. В результате произошло быстрое усиление религиозности большинства населения. Разумеется, этот процесс затронул и мусульманскую общину, проживающую в Грузии. В результате сегодня сложилась такая ситуация, когда в стране, населенной традиционно христианским (православным) большинством, представлен пестрый и разнообразный спектр различных ветвей ислама.

Следует отметить, что мусульманская община является крупнейшим религиозным меньшинством в стране. В частности данным социальной переписи населения Грузии, проведенной в 2014 году, в Грузии проживают 398 тысяч мусульман, что составляет более 10% населения Грузии. В стране представлены обе основные ветви ислама – как суннитская, так и шиитская.‡

Для современной Грузии, которая является демократическим и правовым государством, права человека, включая свободу религии и убеждений, являются основой развития общества, особенно в условиях, когда толерантность является неотъемлемой частью грузинского общества на протяжении многих веков. Грузия – уникальная и выдающаяся страна с точки зрения религиозного, этнического и культурного разнообразия. В Грузии, в силу ее геополитической реальности, с древнейших времен пересекались культуры и религии различного содержания.

Высший закон Грузии – Конституция Грузии признает свободу вероисповедания и религии. Кроме того, свобода вероисповедания и религии гарантируется рядом внутренних законов, согласно которым Грузия обязана обеспечивать беспрепятственное осуществление права на веру и религию религиозными меньшинствами и защищать их от насилия и дискриминации по признаку религиозной принадлежности.

Несмотря на наличие в государстве развитых правовых гарантий, в правоприменительной практике в сфере свободы вероисповедания продолжают выявляться определённые системные проблемы. Об этом свидетельствует решение Европейского суда по правам человека от 2023 года по делу «Кобулетский пансионат». В рамках данного дела Суд установил ответ-

* Религия, общество и государство

<https://ge.boell.org/ka/2006/06/25/religia-sazogadoeba-da-saxelmcpio> [12.08.2024]

† Паупашвили Н. «Совет и религия», Институт толерантности и разнообразия <https://tdi.ge/ge/page/sabchoeti-da-religia> [12.08.2024]

‡ Кавказский Дом, «Ислам в Грузии: политика и интеграция» Тбилиси, 2016, с. 7 <http://caucasianhouse.ge/wp-content/uploads/2017/05/Islam-GE-web-2.pdf> [12.08.2024]

ственность государства — Правительства Грузии — за нарушение статьи 8 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод (право на уважение частной и семейной жизни), а также за неисполнение позитивных обязательств, вытекающих из статьи 9 (свобода мысли, совести и религии) во взаимосвязи со статьёй 14 (запрет дискриминации). Европейский суд отметил, что дискриминационные действия со стороны группы лиц, выражавшиеся в разжигании ненависти, угрозах и унижающем человеческое достоинство обращении, в совокупности с бездействием правоохранительных органов, сформировали у заявителей обоснованное чувство страха и правовой незащищённости, что фактически лишило их возможности открыть мусульманский пансионат.*

Целью данной статьи является рассмотрение «дела Кобулетского пансионата» с юридической точки зрения. Обсудить нарушаемые права мусульманской общины и на основе международных стандартов разработать рекомендации по реализации права мусульманской общины на свободу религии и убеждений.

Конечно, учитывая масштаб темы исследования, статья не может полностью охватить все аспекты социально-правовой интеграции мусульманского сообщества, однако представленные материалы будут направлены на максимальное информирование общественности о действующих конституционных гарантиях в стране, международные стандарты и проблемы на практике, связанные с реализацией права на свободу вероисповедания с точки зрения социальной интеграции мусульманского сообщества.

1. Мусульманская община в Грузии

Основой грузинской культуры и обще грузинского этоса (характера) является православие, точнее, христианство восточной традиции, пронизавшее не только церковное прошлое, но и гражданскую историю нашей страны. Однако этот факт не исключает роли и участия других христианских традиций и конфессий. История, литература, фольклор и этнография Грузии не позволяют сделать иного вывода (например, оперное искусство Закария Палиашвили, исповедующего католика, основано на фольклоре, а также на православных и католических традициях; аджарский фольклор, чьей питающей артерией является ислам, включает также аксессуаров христианской традиции).†

Грузинское общество познакомилось с исламом уже в конце VII века, с момента появления арабов на территории Грузии. Расширение Арабского халифата и формирование исламской империи первоначально происходили в Ираке, Сирии и Дербенте, где в 633–643 годах были учреждены мусульманские органы власти. Впоследствии, в период 644–655 годов, известный арабский полководец Хабиб ибн Маслама аль-Фихри (617–662) осуществил военные походы в Армению и Грузию. В отношении населения Тбилиси им был издан так называемый «акт о защите», представлявший собой соглашение о перемирии и гарантиях безопасности, что свидетельствует о сформировавшейся модели взаимоотношений между мусульманами-арабами и христианским населением города.

По мнению С. Джапаридзе, аналогичные соглашения были заключены и в Картли с другими сторонами и населёнными пунктами. Подобные документы VII–VIII веков отражают практику, сложившуюся между победившими арабскими мусульманами и покорёнными народами, которые, не оказывая вооружённого сопротивления, признавали подданство. В таких случаях арабский военачальник направлял в местную администрацию «гарантийный документ», который, как и большинство мусульманских официальных актов, начинался с басмалы. В этих документах чётко формулировались основные условия перемирия: либо принятие ислама, либо уплата подушного налога (джизы) в обмен на мир и гарантии неприкосновенности.

* Отчет Народного Защитника Грузии за 2023 год, с. 175

<https://ombudsman.ge/res/docs/2024052311354297279.pdf> [12.08.2024]

† Библиотека Народного Защитника Грузии, «Религии в Грузии», Тбилиси, 2008.

https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/8483/1/Religiebi_Saqartveloshi.pdf [13.08.2024]

Упомянутый акт, текст которого сохранился в сочинениях арабоязычных историков VIII–XIII веков, а также ряд других источников позволяют предположить, что грузинское население условно признавало подчинение и соглашалось на выплату джизьи. Примечательно, что данный документ является одним из первых, в котором чётко зафиксированы основы исламского вероучения — свидетельство единобожия (шахада) и признание пророческой миссии Мухаммада.

История взаимоотношений Грузии с исламом — точнее, с его политическими проявлениями — начиная приблизительно с VIII века и вплоть до Нового времени, носит сложный и драматический характер, варьируясь между конфронтацией и поиском путей мирного сосуществования.

Существенные изменения на Кавказе произошли с приходом Российской империи. Мусульманские государства утратили возможность оказывать серьёзное политическое и военное влияние, а для Грузии — как части Российской империи, а позднее Советского Союза — границы с мусульманским миром со временем были существенно ограничены. Политика в отношении мусульманских поселений, исторически сложившихся в различных регионах Грузии, а также характер взаимоотношений мусульманских общин с центральной властью в значительной степени определялись волей и взглядами российской политической элиты. Показательно, что в рамках царской политики на Кавказе расселение мусульман в городах в целом ограничивалось, однако Тбилиси оставался исключением.

Особый интерес представляют процессы, происходившие в начале XX века. В 1907 году в Тбилиси была создана мусульманская партия «Модафи» («Самооборона»), деятельность которой отражала развитие религиозного образования среди мусульман Тифлиской губернии. Параллельно грузинские национальные деятели инициировали целенаправленную работу по интеграции мусульманского населения Грузии в грузинскую культурную и общественную среду.

Важным шагом грузинской интеллигенции в этом направлении стал перевод и издание священной книги ислама — Корана — на грузинском языке. В 1906 году Коран был опубликован отдельным изданием, что стало значимым событием в истории межрелигиозных и культурных отношений в Грузии.*

Сегодня полмиллиона граждан Грузии исповедуют ислам. Районами компактного расселения мусульманского населения являются Панкисская долина (муниципалитет Ахмет), регион Квемо Картли и Аджарская Автономная Республика. В муниципалитетах Кварли, Телави и Сагареджо Кахетинского региона имеются небольшие анклавные населённые мусульманами разного этнического происхождения (этнические хундзе и азербайджанцы), а также в Цалкском муниципалитете, Самцхе-Джавахетском и Гурийском регионах (эко мигранты, переселённые из Аджарии, а также небольшие группы репатриированных месхетинцев). Мусульманское население компактно проживает и в Тбилиси. По данным вышеупомянутой переписи, их число в столице превышает 16 тысяч.

Регионы, населённые мусульманской общиной Грузии, характеризуются особой спецификой, что обусловлено этническим многообразием и особенностями социально-экономического развития конкретного региона. Кроме того, необходимо учитывать противоречия внутри исламского сообщества, которые различны для каждого региона.

2. Общий обзор конституционных рамок свободы религии и убеждений

* Кавказский Дом, «Ислам в Грузии: политика и интеграция» Тбилиси, 2016, с. 9 <http://caucasianhouse.ge/wp-content/uploads/2017/05/Islam-GE-web-2.pdf> [13.08.2024]

Свобода вероисповедания является началом и основой самоопределения человека. Указанное право предполагает внутреннюю свободу человека самостоятельно определять направления развития, приоритеты с религиозной, мировоззренческой или морально-этической точки зрения, формироваться в соответствии с ними, жить в обществе с возможностью индивидуального самореализации и найти себя с этим чувством. В этом смысле свобода убеждений является основой человеческих мнений, чувств и жизни в соответствии с ними. Примечательно, что оно включает как религиозные, так и нерелигиозные убеждения и, следовательно, не представляет собой идентичную концепцию свободы религии. Оно включает, помимо прочего, территорию, охраняемую свободой религии.

Упомянутое право имеет очень большое влияние на общество, поскольку оно состоит из свободно самореализующихся людей, сформированных в соответствии со своими (и отличными друг от друга) убеждениями. Это право включает в себя проявление конкретного убеждения в различном содержании и форме - его раскрытие, выражение, оно потенциально несет в себе большую возможность влиять на развитие общества, определять настроения общества. Поэтому свобода вероисповедания является опорой личностного развития и самостоятельности человека, в то же время она определяет архитектуру общества в целом, определяет степень его демократичности, поскольку плюрализм вообще и в частности религиозный (или с точки зрения развития убеждений иного содержания) плюрализм жизненно важен для демократического общества. Поэтому эта свобода, как минимум, требует обеспечения возможности гармоничного сосуществования последователей разных убеждений, что налагает на каждого субъекта свободы убеждений обязанность ограничивать свою свободу такой же свободой других - это обязанность, присущая фундаментальной свободе вероисповедания.

Таким образом, это право является жизненно необходимым и существенно определяющим свободу, самобытность, развитие и самореализацию человека, причем по своему назначению и значению оно чаще всего конкурирует: а) с такой же свободой других (иных людей) б) с обладающими иными правами и законными интересами. Поэтому, с одной стороны, признание свободы убеждений, обеспечение ее полной реализации, а с другой стороны, эффективное использование этой свободы, учет и уважение законных интересов других лиц является задачей государства, народа и общества в целом.*

Свобода религии и убеждений защищена как международным, так и грузинским законодательством. Оно включает в себя индивидуальный, коллективный, институциональный, образовательный и коммуникационный аспекты. Свобода мысли, совести и религии относится к категории прав, от которых нельзя отступать даже при наличии чрезвычайного положения, государство обязано защищать свободу вероисповедания и религии непоколебимо и беспристрастно. Также не допускается деление религиозных групп по институциональным характеристикам или каким-либо иным критериям, например, на традиционные и нетрадиционные, малые, большие, старые и новые группы. †

В целом конституция как таковая воспринимается как правовая форма самореализации общества, законный результат его прошлого и своеобразное культурное явление. С учётом этого свобода вероисповедания как самостоятельный правовой институт, регулирующий отношения между человеком и государством, является неотъемлемой частью соответствующей

* Решение Конституционного суда Грузии от 22 декабря 2011 года № 1/1/477. <https://constcourt.ge/ka/judicial-acts?legal=450> [15.08.2024]

† (TDI) Институт толерантности и разнообразия, Отчет «Свобода религии и убеждений в Грузии» за 2020-2021 годы, с. 10 https://tdi.ge/sites/default/files/forb_in_georgia_amid_and_beyond_pandemic_geo.pdf [15.08.2024]

национальной правовой (и в более широком смысле — социокультурной) культуры и во многом ею обусловлена. Грузинское законодательство в сфере свободы вероисповедания является одним из интересных образцов с этой точки зрения. *

Установление основных прав человека в законодательстве является важным достижением конституционализма. Согласно классической концепции, основное право человека — это субъективное защитное право личности от государства. Основная функция основных прав человека — обеспечение свободы личности от государства. †

Принципу укрепления прав человека служит пункт 2 статьи 4 Конституции Грузии, где упоминается, что «государство признает и защищает общепризнанные права и свободы человека как неотъемлемые и высшие человеческие ценности». При осуществлении управления народ и государство ограничены этими правами и свободами как законом прямого действия. Конституция не отрицает общепризнанные права и свободы человека, которые здесь не упоминаются, но которые сами вытекают из принципов Конституции. ‡

Таким образом, Грузия признает права человека высшей человеческой ценностью. Однако, помимо основных прав, предусмотренных Конституцией, государство не отрицает общепризнанные права и свободы, которые не могут быть упомянуты в Конституции, но они вытекают из принципов Конституции.

Исчерпывающий перечень основных прав человека представлен в главе 2 Конституции Грузии, где одним из основных прав человека является свобода убеждений, религии и совести. В частности, согласно статье 16 Конституции Грузии:

«Каждый человек имеет право на свободу вероисповедания, убеждений и совести. Ограничение данного права допускается исключительно на основании закона и лишь в той мере, в какой это необходимо в демократическом обществе в целях обеспечения общественной безопасности, охраны здоровья либо защиты прав и свобод других лиц. Преследование лица по мотивам его вероисповедания, убеждений или взглядов не допускается, равно как и принуждение к выражению или отказу от выражения собственных убеждений».

Следует отметить, что свобода вероисповедания была закреплена и Конституцией Грузии от 21 февраля 1921 года, где отмечалось, что «гражданин не может подвергаться преследованиям и терпеть ограничения его политических или гражданских прав из-за его веры или убеждений». Каждый может исповедовать ту веру, которую хочет, или сменить веру, или не принадлежать к какому-либо культу. §

Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод, равно как и иные международно-правовые акты, содержит положения, затрагивающие сферу религии. Аналогичным образом Конституция Грузии регулирует вопросы, связанные со свободой вероисповедания, рассматривая её в неразрывной взаимосвязи с иной формой внутренней свободы личности — свободой совести, которая по своей природе носит внутренний характер. При этом в конституционном регулировании чётко акцентируется признание и защита свободы убеждений и религиозного самоопределения личности. Эти права находятся в контексте единства наших международных актов. В обзоре мы коснемся и нынешней нормы Конституции Грузии, Это национальное отражение этой международно-правовой базы, здесь по этому вопросу. Мы не будем делать это снова.

Кроме того, следует подчеркнуть, что согласно Конституции Грузии свобода религии и убеждений, как внутреннее право, относится к категории абсолютных прав, а следовательно,

* Правовой контекст взаимоотношений государства и религии – грузинская модель» с. 1 <https://conlaw.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2013/10/erqvania.pdf> [15.08.2024]

† Кобахидзе И. «Конституционное право» Тбилиси, 2019, с. 48-49

‡ Конституция Грузии от 24 августа 1995 года. <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/30346?publication=36> [14.08.2024]

§ Конституция Грузии от 21 февраля 1921 года. <https://www.matsne.gov.ge/ka/document/download/4801430/0/ge/pdf> [14.08.2024]

данный конституционный запрет также является абсолютным. Запрет преследования человека по признаку религии или убеждений создает явное негативное обязательство перед государством, которое выражается в обязательстве создать соответствующие правовые механизмы для защиты человека от такого обращения.

Прежде всего, это относится к преследованию человека по причине его религиозной принадлежности или убеждений и включает любую форму нарушения его свободы, будь то физическое, психологическое насилие, притеснение, ограничение прав или полное игнорирование прав, профессиональных или моральное воздействие, угрозы, запугивание, шантаж или дискриминационное обращение и т. д. Также существенно, что изгнание религии или убеждений может проявляться в таких действиях по отношению к человеку, которые мешают ему свободно выражать свою религию или насильственно изменять конкретные религиозные убеждения или взгляды и т.п. *

Здесь следует отметить, что Конституция Грузии устанавливает общее положение о запрете дискриминации, согласно которому все равны перед законом, независимо от религии, политических или иных взглядов. †

В частности, согласно статье 11 Конституции Грузии:

1. Все люди равны перед законом. Запрещается дискриминация по признакам расы, цвета кожи, пола, происхождения, этнической принадлежности, языка, религии, политических или иных взглядов, социального происхождения, имущественного или сословного положения, места жительства либо по любому иному признаку.

2. В соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права и законодательством Грузии граждане Грузии, независимо от их этнической, религиозной или языковой принадлежности, имеют право без какой-либо дискриминации сохранять и развивать свою культуру, а также пользоваться родным языком как в частной жизни, так и публично.

3. Свобода религии в международно-правовом контексте

Процесс утверждения права на свободу религии и убеждений в международно-правовом пространстве начался после окончания Второй мировой войны.

10 декабря 1948 года Генеральная Ассамблея ООН приняла Всеобщую декларацию прав человека, которая впервые в истории человечества закрепила права человека, подкрепленные принципом универсальности и рассматриваемые в индивидуальном контексте. На сегодняшний день Декларация переведена на 360 языков и является самым переводимым документом в мире, что доказывает ее универсальность и всеобщую доступность. Декларация стала источником вдохновения для разработки конституций многих новых независимых государств и новых демократий. Это критерий и мера того, как мы определяем (, и должны ли мы определять), что хорошо, а что плохо.

Статья 18 Всеобщей декларации прав человека определяет, что:

«Каждый имеет право на свободу мнения, совести и религии; это право включает свободу исповедовать религию или убеждения, а также свободу изменять их. Оно охватывает возможность как индивидуально, так и совместно с другими, публично или частным образом, исповедовать свою религию или веру посредством обучения, соблюдения религиозных предписаний, исповедания и совершения обрядов». ‡

* Метревели А. «Правовой статус религиозных объединений в Грузии», стр. 86-88 <https://ug.edu.ge/storage/disertations/October2019/GyNKRIMctqVCzoT8iTLw.pdf> [15.08.2024]

† Коркелия К. Мchedлидзе Н. Налбандов А. «Соответствие законодательства Грузии стандартам Европейской конвенции по правам человека и протоколов к ней», с. 257 <https://rm.coe.int/168008ebbb0> [15.08.2024]

‡ Всеобщая декларация прав человека. 10 декабря 1948 г. <https://www.supremecourt.ge/files/upload-file/pdf/aqtebi3.pdf> [15.08.2024]

4 ноября 1950 года Св. В Риме была подписана Европейская конвенция по правам человека.

Конвенция принята под эгидой Совета Европы (Страсбург), целью которой является защита прав человека, укрепление плюралистической демократии и продвижение верховенства закона. Приняв ее, авторы Европейской конвенции намеревались создать такой международный механизм, который не допустил бы безнаказанности за нарушения прав человека, тиранию и тоталитарное правление в Европе.

Европейская конвенция вступила в силу 3 сентября 1953 года. В настоящее время участниками конвенции являются 44 государства, для которых она создает юридические обязательства. Наряду с Европейской конвенцией по правам человека были приняты дополнительные протоколы к Конвенции.

Грузия подписала Европейскую конвенцию 27 апреля 1999 года. В результате ратификации парламентом Грузии Конвенция вступила в силу для страны 20 мая 1999 года.*

Согласно статье 9 Европейской конвенции по правам человека:

“1. Каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии; Это право включает свободу менять свою религию или убеждения, а также свободу индивидуально или совместно с другими, публично или в частном порядке исповедовать свою религию или убеждения в профессии, преподавании и соблюдении обрядов.

2. Свобода религии или убеждений подлежит только таким ограничениям, которые предусмотрены законом и необходимы в интересах общественной безопасности в демократическом обществе, для защиты общественного порядка, здоровья и нравственности либо прав и свобод других лиц”.

А согласно статье 14 той же конвенции: «С правами, предусмотренными настоящей конвенцией и пользование свободами обеспечивается без какой-либо дискриминации независимо от пола, расы, цвета кожи, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, национальной принадлежности к меньшинству, имущественному положению, месту рождения или иному признаку».

В 1966 году был принят Международный пакт о гражданских и политических правах. Государства-участники Пакта считают, что принципов, провозглашенных Уставом Организации Объединенных Наций Соответственно, достоинство, свойственное всем членам человеческого рода, Признание их равных и неотчуждаемых прав есть свобода, Основа справедливости и всеобщего мира.

Согласно статье 18 Международного пакта:

“1. Каждый человек имеет свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу иметь или принимать религию, или убеждения по своему выбору, а также свободно исповедовать свою религию или убеждения самостоятельно, или совместно с другими, практиковать богослужения, религиозные и ритуальные практики публично или в частном порядке, и Доктрина.

2. Никто не может подвергаться принуждению, ущемляющему его свободу иметь или принимать религию, или убеждения по своему выбору.

3. Свобода религии или убеждений может подлежать только тем ограничениям, которые установлены законом и необходимы для защиты общественной безопасности, порядка, здоровья и нравственности, а также основных прав и свобод других лиц.

4. Государства-участники настоящего Пакта обязуются уважать свободу родителей и, в соответствующих случаях, законных опекунов обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии с их собственными убеждениями”.

* Коркелія К. «Использование Европейской конвенции по правам человека в Грузии» с. 16-17 <https://rm.coe.int/168008db49> [14.08.2024]

25 ноября 1981 года Генеральная Ассамблея ООН приняла Декларацию о ликвидации нетерпимости и всех форм дискриминации на основе религии или убеждений, в которой дополнительно были определены права, защищаемые свободой религии или убеждений. Вышеупомянутым актом ООН обратила внимание на дискриминацию по признаку религии или убеждений как на проблему, стоящую перед человечеством. В преамбуле закона говорится, что «религия и убеждения являются одними из основных элементов понимания жизни для всех, кто их исповедует». А в статье 3 того же закона упоминается, что: «Дискриминация людей на основе религии и убеждений является нарушением человеческого достоинства».

Таким образом, анализируя международные стандарты свободы религии и убеждений, становится ясно, что свобода религии и убеждений прочно признана в международно-правовом пространстве. Государства согласны с тем, что дискриминация по признаку религии или убеждений запрещена.

Однако здесь следует подчеркнуть, что устранение дискриминации и взаимная толерантность не подразумевают абсолютную свободу вероисповедания. Полное и неограниченное осуществление этих прав может привести к нарушению других прав человека. Комитет ООН по правам человека в деле Карлин Синн Биндер против Канады отдал приоритет не защите религиозных прав, а необходимости защиты безопасности и здоровья. В частности, согласно материалам дела, Карлен Синн Биндер лишился работы электрика в канадской железнодорожной компании из-за того, что отказался носить обязательный шлем и попросил разрешения на ношение тюрбана. Комитет ООН по правам человека отметил в своем решении, что законодательство, требующее от работников носить головные уборы, служит защите безопасности труда и соответствует Пакту о гражданских и политических правах.*

4. Пансионат Кобулет – социальные аспекты

В Кобулет, на улице Лермонтова N13, 15 сентября 2014 года должна была открыться мусульманская школа-интернат и начаться учеба. Однако 10 сентября, чтобы воспрепятствовать работе пансионата, местные православные граждане заблокировали вход в здание и не позволили студентам приступить к учебе.

Женщина, проживающая рядом с пансионатом, заявила, что православное население не позволит мусульманам открыть пансионат:

«Мы не боремся с религией. Даже если отцы потребуют открыть христианскую церковь, мы тоже не дадим им права. Здесь нет места религиозной святыне. Здесь живут православные люди. Ни один человек не является мусульманином. Если они филантропы и руководят школой, то им следует привозить грузинских детей и учить их на грузинском языке».

Единственный воспитанник интерната - Каха Кахадзе, которого местные жители пустили в интернат, заявил, что: «Когда я был один, не было ни ругани, ни напряжения. Три месяца полиция патрулировала и охраняла здание. Православные не хотят, чтобы здесь была мусульманская школа. Они заблокировали вход».†

11 сентября 2014 года на инцидент с мусульманской школой-интернатом отреагировал премьер-министр Грузии, который публично осудил происходящее. В частности, премьер-министр Ираклий Гарибашвили заявил:

«Оскорбление религиозных чувств совершенно недопустимо, неприемлемо для всех, в том числе и для православных. Религиозные конфликты чужды нашему народу. Грузия всегда славилась толерантностью, в нашей стране всегда мирно сосуществовали и уважали друг друга люди разных вероисповеданий.

* Батиашвили И. «Статья 16 Конституции Грузии в контексте национального законодательства и Европейской конвенции», IV. Джавахишвили Юридический журнал Тбилисского государственного университета N2/21, с. 23

† Гогалашвили Н. (возле пансионата в Кобулет возведены баррикады) <http://www.humanrights.ge/index.php?a=main&pid=18085&lang=geo> [15.08.2024]

Эта провокация на руку только тем, кто хочет создать имидж дестабилизации в Грузии, тем, кто хочет разжечь религиозные конфликты среди нашего населения.

Призываю правоохранительные структуры немедленно расследовать инцидент и должным образом ответить всем, кто участвовал в этой провокации. Я хочу, чтобы все знали, что правительство Грузии не допустит религиозного конфликта и дестабилизации в стране. Хочу заверить мусульманское население Грузии, что мы делаем все для защиты их интересов. Все нарушители будут наказаны по всей строгости закона.»^{*}

17 октября 2024 года Народный защитник Грузии встретился с главой правительства Аджарии Арчилом Хабадзе, чтобы обсудить развитие ситуации с открытием религиозного пансионата для мусульман в Кобулет.

На встрече говорили о путях решения проблемы. Общественный защитник призвал власти действовать быстро и эффективно, чтобы соглашение между сторонами было достигнуто вовремя. Свобода религии, гарантированная Конституцией, должна быть достигнута и обеспечена. По словам общественного защитника, важно, чтобы расследование было завершено. Следует как можно скорее и корректно зафиксировать факт того, что это произошло.

Со своей стороны глава правительства Аджарии отметил, что уже встретился с премьер-министром Грузии и вопрос будет обсуждаться в ближайшее время. Решение будет принято с учетом интересов сторон, участвующих в конфликте.[†]

На события, связанные с пансионатом, отреагировали и неправительственные организации Грузии, которые осудили произошедшее в Кобулет.

16 января 2015 г. представители Правозащитного центра посетили пансионат, чтобы ознакомиться с ситуацией там. По оценке Центра, в действиях, предпринятых против мусульманской общины, явно прослеживались признаки преступления, предусмотренного статьей 156 (преследование) УК - преследование человека из-за его вероисповедания, убеждений или убеждений.

Правозащитный центр призвал Правоохранительным органам обеспечить свободу передвижения мусульман и беспрепятственное использование находящихся в их владении зданий, а также - провести полное расследование и привлечь к ответственности нарушителей закона, связанных с инцидентом 10 сентября и другими актами насилия.

5. Правовой анализ решения Европейского суда по правам человека от 30 ноября 2023 г. (дело «Грузинские мусульмане и другие против Грузии»)[‡]

В связи с фактом существования Кобулетского пансионата, 25 апреля 2019 года «Мусульмане Грузии» и семь граждан Грузии (далее — «истцы») подали жалобу (№24225/19) против Грузии в Европейский суд по правам человека.

Основная жалоба заявителей заключалась в том, что государство не соблюдало Конвенцию, в частности статьи 3, 8 и 9, взятые отдельно или в сочетании со статьей 14. Заявители указывали на нарушение позитивных обязательств государства по предотвращению и прекращению дискриминационного насилия со стороны местного населения. Они утверждали, что подвергались постоянным преследованиям, включая словесные оскорбления, агрессию и угрозы со стороны местной православной общины, ограничениям свободы передвижения, направленным против них как мусульман. Данные нарушения усугублялись бездействием полиции, в результате чего заявители ощущали себя беспомощными.

^{*} Заявление Премьер-министра Грузии
<https://batumelebi.netgazeti.ge/news/8460/> [15.08.2024]

[†] Персональный вестник народного защитника, номер №9, октябрь 2014 г., с. 8 <https://www.ombudsman.ge/res/docs/201910109105793088.pdf> [15.08.2024]

[‡] Дело грузинских мусульманских отношений и других против. Грузия (заявление № 24225/19) [https://hudoc.echr.coe.int/#/{%22fulltext%22:\[%22N24225/19%22\],%22documentcollectionid%22:\[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22\],%22itemid%22:\[%22001-229159%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/#/{%22fulltext%22:[%22N24225/19%22],%22documentcollectionid%22:[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22],%22itemid%22:[%22001-229159%22]}) [15.08.2024]

Заявители также утверждали, что их уязвимость к насилию на религиозной почве была обусловлена неспособностью полиции обеспечить открытие и функционирование мусульманского пансионата. Они указывали, что полиция знала о происходящем, но допустила насилие, оставаясь пассивной с 15 сентября 2014 года. Свидетели не вмешались, чтобы убрать баррикады или обеспечить свободный доступ к школе и её бесперебойное функционирование. Реакция полиции, которая, по мнению заявителей, была вызвана их религиозными взглядами, не соответствовала стандартам, установленным Конвенцией, поскольку не обеспечивала им возможность осуществления права на открытие школы и получение образования.*

В ответ на жалобу заявителей правительство Грузии заявило, что, по мнению правительства, обращение, на которое жаловались семь заявителей, не достигло минимального уровня жестокости, необходимого для применения статьи 3 Конвенции. В частности, Общие обвинения в словесной агрессии, унижениях, угрозах и психологическом стрессе, которые, по словам заявителей, они испытали в рассматриваемый период, последовали за двумя конкретными инцидентами, связанными с угрозами физического насилия, блокированием входа в школу. Хотя и тяжелый и оскорбительный, последний инцидент, по данным правительства, был единичным и произошёл в отсутствие представителей мусульманской общины.

Кроме того, правительство признало существование позитивных обязательств по статье 9 Конвенции, хотя отрицало их нарушение. Оно отметило, что речь идёт об одном отдельном случае, при этом право заявителей свободно исповедовать свою религию должно рассматриваться в контексте, гарантированном статьёй 9 Конвенции, а с другой стороны, необходимо учитывать права местного населения на свободу выражения мнений и мирные собрания, предусмотренные статьями 10 и 11 Конвенции.

По мнению правительства, причиной протестов была не нетерпимость к мусульманской религии, а нежелание местного населения, чтобы в данном районе существовал такой интернат, по практическим причинам, таким как шум. Учитывая деликатность ситуации, национальные власти действовали осторожно и стремились обеспечить надлежащий баланс между конкурирующими интересами.

Правительство подтвердило своё мнение о том, что его реакция на насилие на религиозной почве со стороны частных лиц была адекватной и что полиция приняла все необходимые меры для предотвращения инцидентов с применением насилия. В результате, в надлежащее время, не произошло никаких физических столкновений или конфликтов.

Что касается расследования, правительство заявило, что оно было начато незамедлительно и значительная часть действий была проведена в течение первого года разбирательства. Тот факт, что судебное разбирательство продолжалось, сам по себе не свидетельствует о его неэффективности.†

Палата Европейского суда по правам человека (Пятая секция) своим решением от 30 ноября 2023 года по делу «Отношения грузинских мусульман и других лиц против Грузии» завершила судебное рассмотрение и разъяснила следующие фактические обстоятельства дела. Дело в отношении статьи 9 Конвенции (свобода религии):

Когда оспариваемые действия совершаются частными лицами и, следовательно, не принадлежат непосредственно государству-ответчику, Суд должен рассматривать вопросы соблюдения государственными органами позитивных обязательств в целях обеспечения прав, предусмотренных статьёй 9, в пределах их юрисдикции.

В пределах Суд пояснил, что, когда религиозная церемония была сорвана враждебной демонстрацией, Рассматриваются два типа конкурирующих основных прав:

На демонстрации Право участников на свободу выражения мнений и мирных собраний и право верующих без ненужного вмешательства в мирную молитву в обществе.

* Там же. Пункт 69-70

† Там же. Пункт 72-75

Все вышеперечисленное Это право защищено Конвенцией: Свобода выражения мнений и мирные собрания. Свобода защищена статьями 10 и 11, а право на свободу религии защищено. Статья 9. Никакое право не является абсолютным: все три статьи предусматривают, что осуществление прав может подвергаться ограничениям, в том числе со стороны других лиц. Конвенция не устанавливает априорной иерархии между этими правами: в принципе, они заслуживают равной защиты.*

Относительно оценки конкретных фактов пансионата Кобулету относительно статьи 9 Конвенции суд пояснил следующее:

Действительно, в таких обстоятельствах от государства ожидают, что это подразумевает. Насколько это разумно возможно, обеспечить защиту обоих видов прав. Однако из обстоятельств настоящего дела кажется очевидным, что это было неправильно. Рассмотрено, как обеспечить надлежащий баланс между отдельными заявителями. А власть, по сути, не смогла обеспечить эффективную реализацию прав протестующих. Оно показало, как государство защищает права заявителей.

В связи с этим Суд отмечает, что нападения на людей, совершаемые конкретной группой населения посредством оскорблений, насмешек или клеветы в адрес определённых групп, могут быть достаточными основаниями для того, чтобы власти приняли меры по защите свободы выражения мнений, которая используется безответственно, ксенофобски или иным дискриминационным образом.

Суд также пояснил, что правительство не обеспечило адекватную реакцию на такие факты, как посягательства на личную жизнь, достоинство и постоянное вмешательство в религиозные убеждения. Кроме того, Суд считает, что пассивное отношение властей к заявителям способствовало усилению совершённых дискриминационных действий.

По оценке Суда, учитывая обстоятельства рассматриваемого дела, национальные власти сталкивались с разжиганием ненависти, угрозами и унижительным обращением — прямыми признаками, мотивированными религиозной принадлежностью отдельных заявителей.

По мнению Суда, применение уголовного законодательства было необходимо для эффективного использования внутренних механизмов, позволяющих выявлять возможные мотивы ненависти, стоящие за инцидентами, и лиц, ответственных за них, а при необходимости — привлекать их к адекватной ответственности. Суд считает, что быстрое и эффективное расследование было разумной и необходимой мерой для предотвращения незаконных и дискриминационных действий и их последствий в сложившихся обстоятельствах. Однако такое расследование до сих пор не было проведено. С момента начала разбирательства прошло более года, и результаты расследования заявлений о религиозном насилии остаются неизвестными.

Таким образом, Суд установил, что власти Грузии нарушили права заявителей, предусмотренные статьями 8 (право на частную жизнь) и 9 (свобода мнения, совести и религии) Конвенции, а также положительные обязательства по статье 14 (запрет дискриминации) в сочетании с ними. Суд пояснил, что заявители подвергались дискриминации через такие действия, как разжигание ненависти, угрозы и унижающее достоинство обращение, а также сталкивались с бездействием полиции, что вызывало у них чувство страха и неуверенности, вследствие чего они не смогли открыть мусульманский пансионат.

Европейский Суд отметил, что государство обязано было принять все разумные меры для исключения религиозных мотивов и дискриминации по религиозному признаку с целью защиты заявителей. Однако в ходе расследования усилия национальных органов были ограничены, и из-за задержки они не смогли определить и должным образом реагировать на религиозную мотивацию происшедших событий. В результате религиозно мотивированное насилие осталось без правовых последствий.

* Там же. Пункт 82-83

На основании вышеизложенного Европейский суд признал, что имело место нарушение свободы вероисповедания и религии заявителей.

Заключение

Существование мусульманской общины в Грузии имеет многовековую историю и в настоящее время мусульманская община составляет примерно 10% населения Грузии. Согласно социальной переписи населения Грузии, проведенной в 2014 году, мусульманская община является крупнейшей религиозной общиной после православного большинства.

В результате анализа конституционных и международно-правовых основ права на свободу религии и убеждений можно с уверенностью сказать, что в Грузии существуют прочные правовые гарантии для того, чтобы мусульманская община могла пользоваться правом на свободу религии. Без помех. В Грузии свобода вероисповедания закреплена на уровне высшего закона – Конституции. Кроме того, статья 14 Конституции Грузии запрещает любую дискриминацию, в том числе по религиозному признаку.

Кроме того, в результате анализа социальных аспектов Кобулетского пансионата видно, что государственные учреждения и неправительственные организации страны резко реагируют и единогласно осуждают дискриминацию по признаку религии, оскорбление религиозных убеждений, религиозных противостояний, что является однозначно позитивным фактом и в соответствии с правовыми гарантиями позволяет сделать вывод о том, что государственная политика направлена на защиту религиозных прав граждан.

Что касается дела Кобулетского пансионата, то, конечно, указанный факт неприемлем и заслуживает строгой оценки, однако анализ решения Европейского суда по правам человека по тому же делу показал нам, что свобода вероисповедания и религии не является абсолютным и часто противоречит другим правам человека.

Страсбургский суд подчеркнул, что, обеспечивая свободу вероисповедания и религии, государство обязано поддерживать справедливый баланс между правом на свободу религии и другими правами человека. Эти права должны быть уравновешены друг с другом для того, чтобы их значение было признано в обществе, основанном на принципах плюрализма, толерантности и широкого мировоззрения.

Случай с пансионатом в Кобулетском показал нам, что государству сложно поддерживать справедливый баланс между правами мусульманской общины и представителей других религий. Соответственно, государству следует приложить больше усилий для устранения упомянутой проблемы и ответить на вызовы на практике с помощью эффективных механизмов правовой защиты, основанных на толерантности, с целью установления мира и социального равенства в обществе.

Однако следует еще раз подчеркнуть, что ликвидация дискриминации и взаимная толерантность не подразумевают абсолютную свободу вероисповедания. Полное и неограниченное использование этих прав без справедливого баланса, может привести к нарушению других прав человека.

БИБЛИОГРАФИЯ

Религия, общество и государство

Паупашвили Н. «Совет и религия», Институт толерантности и разнообразия

<https://tdi.ge/ge/page/sabchoeti-da-religia> [12.08.2024]

Кавказский Дом, «Ислам в Грузии: политика и интеграция» Тбилиси, 2016, с. 7

<http://caucasianhouse.ge/wp-content/uploads/2017/05/Islam-GE-web-2.pdf> [12.08.2024]

Отчет Народного Защитника Грузии за 2023 год, с. 175

Библиотека Народного Защитника Грузии, «Религии в Грузии», Тбилиси, 2008.

https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/8483/1/Religiebi_Saqartveloshi.pdf [13.08.2024]

Ислам в Грузии

<https://www.nplg.gov.ge/wikidict/index.php/%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%9A%E1%83%90%E1%83%9B%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%90%E1%83%A5%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%97%E1%83%95%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%A8%E1%83%98> [13.08.2024]

Кавказский Дом, «Ислам в Грузии: политика и интеграция» Тбилиси, 2016, с. 9
<http://caucasianhouse.ge/wp-content/uploads/2017/05/Islam-GE-web-2.pdf> [13.08.2024]

(TDI) Институт толерантности и разнообразия, Отчет «Свобода религии и убеждений в Грузии» за 2020-2021 годы, с. 10

https://tdi.ge/sites/default/files/forb_in_georgia_amid_and_beyond_pandemic_geo.pdf [15.08.2024]

Его звали Т. «Правовой контекст взаимоотношений государства и религии – грузинская модель» с. 1 <https://conlaw.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2013/10/erqvania.pdf> [15.08.2024]

Кобахидзе И. «Конституционное право» Тбилиси, 2019, с. 48-49

<https://www.matsne.gov.ge/ka/document/download/4801430/0/ge/pdf> [14.08.2024]

Метревели А. «Правовой статус религиозных объединений в Грузии», стр. 86-88

<https://ug.edu.ge/storage/disertations/October2019/GyNKRIMctqVCzoT8iTLw.pdf> [15.08.2024]

Коркелия К. Мchedлидзе Н. Налбандов А. «Соответствие законодательства Грузии стандартам Европейской конвенции по правам человека и протоколов к ней», с. 257
<https://rm.coe.int/168008ebb0> [15.08.2024]

<https://www.supremecourt.ge/files/upload-file/pdf/aqtebi3.pdf> [15.08.2024]

Коркелия К. «Использование Европейской конвенции по правам человека в Грузии» с. 16-17 <https://rm.coe.int/168008db49> [14.08.2024]

Европейская конвенция по правам человека <https://convert.voov.me/> [14.08.2024]

Международный пакт о гражданских и политических правах (1966 г.).

Декларация о ликвидации нетерпимости и всех форм дискриминации на основе религии или убеждений (1981 г.).

Батиашвили И. «Статья 16 Конституции Грузии в контексте национального законодательства и Европейской конвенции», IV. Джавахишвили Юридический журнал Тбилисского государственного университета N2/21, с. 23

Гогалашвили Н. (возле пансионата в Кобулеті возведены баррикады)
<http://www.humanrights.ge/index.php?a=main&pid=18085&lang=geo> [15.08.2024]

Заявление Премьер-министра Грузии

Свобода религии в Грузии, проблемы, рекомендации, Тбилиси, 2015 стр.6-10.

ДЕЛО ГРУЗИНСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ И ДРУГИХ против. ГРУ-ЗИЯ (заявление № 24225/19)

[https://hudoc.echr.coe.int/#{?%22fulltext%22:\[%22N24225/19%22\],%22documentcollectionid%22:\[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22\],%22itemid%22:\[%22001-229159%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/#{?%22fulltext%22:[%22N24225/19%22],%22documentcollectionid%22:[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22],%22itemid%22:[%22001-229159%22]}) [15.08.2024]

Конституция Грузии от 21 февраля 1921 года.

Всеобщая декларация прав человека. 10 декабря 1948 г.

Конституция Грузии от 24 августа 1995 года.

<https://matsne.gov.ge/ka/document/view/30346?publication=36> [14.08.2024]

<https://ge.boell.org/ka/2006/06/25/religia-sazogadoeba-da-saxelmcpo> [12.08.2024]

Решение Конституционного суда Грузии от 22 декабря 2011 года № 1/1/477.
<https://constcourt.ge/ka/judicial-acts?legal=450> [15.08.2024]

Персональный вестник народного защитника, номер №9, октябрь 2014 г., с. 8
<https://www.ombudsman.ge/res/docs/201910109105793088.pdf> [15.08.2024]

<https://ombudsman.ge/res/docs/2024052311354297279.pdf> [12.08.2024]

<https://batumelebi.netgazeti.ge/news/8460/> [15.08.2024]

<https://www.ombudsman.ge/res/docs/2019040312451449535.pdf> [16.08.2024]

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.109>**MÜASİR DÜŞÜNCƏDƏ TƏBİİ VƏ SÜNİ İNTELLEKTİN VƏHDƏTİ PROBLEMİ****İradə ZƏRQAN***Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya
İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
E-mail: iradazargan@gmail.com**Daxilolma tarixi: 05.06.2025**Düzəliş tarixi: 21.11.2025**Nəşrə təsdiq tarixi: 28.11.2025***XÜLASƏ**

Elmi məqalədə təbii və süni intellektin oxşar və fərqli cəhətləri, canlı insanı mexaniki təqlid edən maşın və mexanizmlərin həyatımıza gətirdiyi yeniliklər tədqiq olunur. Qeyd olunur ki, süni intellektin insan aqlını əvəz etməsi nəticəsində psixoloji metodların yerini proqnozlaşdırma və nəzarətin fizioloji üsulları tutur. Qnoseologiyanın varisləri hesab olunan yeni istiqamətlərin biliklər sisteminə daxil olması yeni sosial-psixoloji münasibətlər yaradır. Süni intellektin tətbiq sahələrində normal diskursu anormal diskursdan fərqləndirmək üçün dini və dünyəvi biliklərin vəhdətinə əsaslanan riyazi sistemin qurulması vacibdir.

Müəllif insan idrakı və süni intellektin fəlsəfi təhlilini aparır. Tədqiqatda “İnsan düşüncəsini robotlarda və maşınlarda təqlid etmək mümkündürmü?” sualına cavab axtarılır. Tədqiqatçı bildirir ki, fəlsəfə yalnız məlumat toplamaq deyil, həm də hikməti, mənanı və əxlaqi seçimləri anlamaqdır. Təbii intellekt yalnız məlumatı qavramır, həm də mənasını və etik dəyərini anlayır. Süni intellekt isə yalnız proqramlaşdırılmış verilər əsasında işləyir; nəticələrin məsuliyyəti hər zaman insana aiddir.

Müəllif göstərir ki, süni intellekt də elə təbii intellektin aynası olmalıdır ki, bəşəriyyət təhlükəsizlikdən qismən əmin olsun. Halbuki süni intellekt hələlik əmək və informasiya vasitəsi kimi istifadə edilir; etik qərarlar, məsuliyyət və hikmət yalnız insan idrakı vasitəsilə həyata keçirilə bilər. Süni intellekt təbii intellektin aləti rolunda çıxış edir. Alətin isə əxlaqi və məsuliyyəti olmur, o yalnız icraçıdır. Süni intellekt aləti hər hansı məqsədə çatmanı yalnız sistemli şəkildə həll edə, sürətləndirə və asanlaşdıra bilir (xətalər və nasazlıqlar istisna deyil).

Açar sözlər: süni intellekt, təbii intellekt, insan, maşın, fəlsəfə, vəhdət

ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ЕСТЕСТВЕННОГО И ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ

Ирада ЗАРГАН

*Доктор философии по философии, доцент,
ведущий научный сотрудник Института
философии и социологии НАНА
E-mail: iradazargan@gmail.com*

Дата поступления: 05.06.2025

Дата исправления: 21.11.2025

Дата утверждения к публикации: 28.11.2025

АННОТАЦИЯ

В научной статье исследуются сходства и различия естественного и искусственного интеллекта, а также нововведения, которые приносят в нашу жизнь машины и механизмы, механически имитирующие живого человека. Отмечается, что вследствие замещения человеческого разума искусственным интеллектом психологические методы уступают место физиологическим способам прогнозирования и контроля. Включение в систему знаний новых направлений, считающихся наследниками гносеологии, формирует новые социально-психологические отношения. Для различения нормального дискурса от аномального в сферах применения искусственного интеллекта важно создание математической системы, основанной на единстве религиозных и светских знаний.

Автор проводит философский анализ человеческого познания и искусственного интеллекта. В исследовании ищется ответ на вопрос: «Возможно ли имитировать человеческое мышление в роботах и машинах?» Исследователь подчёркивает, что философия — это не только сбор информации, но и понимание мудрости, смысла и нравственного выбора. Естественный интеллект не только воспринимает информацию, но и осознаёт её смысл и этическую ценность. Искусственный интеллект действует лишь на основе запрограммированных данных; ответственность за результаты всегда принадлежит человеку.

Автор показывает, что искусственный интеллект также должен быть зеркалом естественного интеллекта, чтобы человечество хотя бы частично могло быть уверено в безопасности. Однако на сегодняшний день искусственный интеллект используется лишь как средство труда и информации; этические решения, ответственность и мудрость могут быть реализованы только посредством человеческого познания. Искусственный интеллект выступает в роли инструмента естественного интеллекта. Инструмент же не обладает нравственностью и ответственностью — он лишь исполнитель. Инструмент искусственного интеллекта способен системно решать, ускорять и облегчать достижение любой цели (ошибки и неисправности не исключены).

Ключевые слова: *искусственный интеллект, естественный интеллект, человек, машина, философия, единство*

THE PROBLEM OF THE UNITY OF NATURAL AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN CONTEMPORARY THOUGHT

Irada ZARGAN

*Assoc. Prof., PhD, Leading Research Fellow
Institute of Philosophy and Sociology,
Azerbaijan National Academy of Sciences
E-mail: iradazargan@gmail.com*

Date of submission: 05.06.2025

Date of revision: 21.11.2025

Date of acceptance for publication: 28.11.2025

ABSTRACT

The scientific article examines the similarities and differences between natural and artificial intelligence, as well as the innovations introduced into our lives by machines and mechanisms that mechanically imitate the human being. It notes that as artificial intelligence increasingly replaces human mental activity, psychological methods are being superseded by physiological techniques of prediction and control. The inclusion of new fields—considered heirs of epistemology—into the system of knowledge generates new socio-psychological relations. To distinguish normal discourse from abnormal discourse in the application areas of artificial intelligence, it is essential to establish a mathematical system based on the unity of religious and secular knowledge.

The author provides a philosophical analysis of human cognition and artificial intelligence. The study seeks to answer the question: “Is it possible to imitate human thinking in robots and machines?” The researcher emphasizes that philosophy is not merely the accumulation of information but also the understanding of wisdom, meaning, and moral choices. Natural intelligence not only perceives information but also comprehends its meaning and ethical value. Artificial intelligence, however, operates solely on programmed data; responsibility for its outcomes always rests with humans.

The author demonstrates that artificial intelligence must reflect natural intelligence in order for humanity to attain even partial assurance of safety. However, artificial intelligence is currently used merely as a tool for labor and information; ethical decisions, responsibility, and wisdom can be realized only through human cognition. Artificial intelligence functions as an instrument of natural intelligence. An instrument possesses neither morality nor responsibility—it merely executes. The artificial-intelligence instrument can only systematically solve problems, accelerate processes, and facilitate the achievement of a given purpose (errors and malfunctions are not excluded).

Keywords: *artificial intelligence, natural intelligence, human, machine, philosophy, unity*

Giriş

Müasir ədəbiyyatlarda “süni intellekt fəlsəfəsi” anlayışına rast gəlinir. Suallar yaranır: İnsanın düşüncə mədəniyyətini robota şamil etmək nə dərəcədə doğrudur? Axı “fəlsəfə” anlayışı hikməti sevməklə əlaqədardır. Maşın, robot, pua barəsində hikməti sevmək xüsusiyyətini, düşüncə mədəniyyətini ifadə edən “fəlsəfə” anlayışı necə tətbiq oluna bilər? Məlumdur ki, mexaniki cihazların hikməti sevmək və ya sevməmək kimi marağı və istəyi yoxdur. Süni intellektə əsaslanan cihazlar xüsusi verilənlər bazası əsasında öz proqramına müvafiq işləyir. Onun vəziyyətə uyğun funksiyalar seçməsi insanla müqayisədə çox məhduddur (1). Buna baxmayaraq onlara müvafiq əmrlər verməklə, gözlənilən nəticələr almaq mümkündür. Deməli, yenə də məsuliyyət insanın - təbii intellektin üzərindədir. Predmetin dəyişməsi subyektə dəyişmir.

Qnoseologiyanın varisi - süni intellekt

Süni intellekt fəlsəfəsi (SİF) süni intellektlə işləyən predmetlərin insan həyatına, onun etika, şəur, qnoseologiya, azad iradə, bilik və idraka təsirlərini araşdıran fəlsəfi tədqiqat sahəsidir. Elmin Sİ sahəsi süni heyvanların və ya süni insanların yaradılması ilə məşğul olduğundan, SİF də bir yaradıcılıq və sahəsi hesab olunur. Burada problem yaranan süni intellekt cəmiyyətinin fəlsəfəni rədd edərək yerinə riyaziyyatı qoymaq təhlükəsidir. Əslində həm süni intellekt, həm də fəlsəfə üçün ortaq cəhət bilik və bacarıqları anlamaq və səmərəli şəkildə həyata tətbiq etməkdir. Fəlsəfə digər elm sahələrində olduğu kimi, süni intellekt sahəsində də açar rolunu oynayır. David Deutsch yazır ki, “Süni intellekt əldə edilə bilər, lakin insanlar kimi düşünən maşınları inkişaf etdirmək üçün kompüter elmləri və nevrologiyadan daha çox şey lazımdır”. (1) O, tamamilə haqlıdır. Məsələn, süni intellektin də hüququ, etikası olmalıdır ki: universal normaları tanısin, xeyir və şər arasında doğru seçim edə bilsin.

İnsan beyninin maddi cisimlərdən üstün imkanlara malik olduğunu söyləmək artıqdır. Beyin kosmosun varlığını, rəqəmlərin funksiyasını, hadisə və proseslərin səbəbini bilməklə yanaşı, insanın öz fitrətinə sadıq olmasını əxlaqi norma hesab edən yeganə obyektədir. Onun qabiliyyət zənginliyi daha genişdir. İnsan mühitin təsirlərini və öz fəaliyyətinin nəticələrini hesablayan, yarana biləcək təhlükələrdən özünü sığortalamağı bacaran məxluqdur. Süni intellektin tətbiqi zamanı isə hər bir vəziyyətdə mövcud olan bütün hərəkətlər və hərəkətlərin görülməsinin nəticələri qeydə alınır. Süni intellekt bu qeydlərdən kənara çıxıb bilməz. Deməli onun funksiyası sonludur, təbii intellektə məxsus intuisiyadan məhrumdur. Ona görə də müasir düşüncəyə təbii və süni intellektin vəhdəti kimi baxıla bilər. Çünki bütün sahələrdə olduğu kimi, fəlsəfə də süni intellektlə bağlıdır. Süni intellektdən mütləq istifadə edilməsi və cəmiyyətə təsirlərinin araşdırılması yenə də fəlsəfənin, xüsusilə etikanın tədqiqat obyektinə olaraq qalır. Elm fəlsəfəsi kontekstində Popperin falsifikasiya konsepsiyasının substantiv məntiqi-metodoloji prinsiplərinin qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin konseptual - metodoloji bazisinin formalaşmasına tətbiqini süni intellekt və təbii intellektin vəhdəti probleminin həllində səciyyəvi hal kimi nəzərdən keçirmək olar.

“Məlumdur ki, elmin inkişafında elmi-nəzəri konsepsiyaların formalaşmasının və inkişafının metodoloji xüsusiyyətlərinə dair tədqiqatlarda göstərilirdi ki, ilkin nəzəriyyələrin konseptual məzmunu yeni işlənib hazırlanmış nəzəriyyənin əsas prinsipinə istinad edilməklə, onun konseptual tərkibinə daxil edilir.” (6, 129) Bu isə yeni yaradılmış elmi-nəzəriyyənin əsas prinsipinin müəyyən edilməsi və tədqiqat obyektinin tərkibində yeni substansional münasibətlərin aşkar edilməsini, habelə müvafiq məntiqi-metodoloji prinsiplərin tətbiqini tələb edir.

Riçard Rorti “Fəlsəfə və təbiətin güzgüsü” əsərində “ağıl”, “bilik” və “fəlsəfə” anlayışlarını nəzərdən keçirmiş, bəşəri perspektivdə intuisiyanın roluna diqqət çəkmişdir. Rortiyə görə, əgər psixoloji metodların yerini proqnozlaşdırma və nəzarətin fizioloji üsulları tutarsa (süni intellektə olduğu kimi), hətta intuisiyalar da dəyişə bilər. Əsərin birinci hissəsi insanın güzgü mahiyyətindən, ikinci hissəsi isə qnoseologiyanın varisləri hesab olunan yeni istiqamətlərdəki son cəhdlərdən bəhs edir. Üçüncü fəsildə qnoseologiya anlayışının genezisi ilə kartezyen ağıl anlayışının əlaqəsi təhlil edilir. O, bilik nəzəriyyəsini biliyə dair iddiaların əsaslandırılması ilə vəhdətdə nəzərdən keçirir.

R.Rortinin sosial təcrübələrin və postulatlaşdırılmış psixoloji proseslərin qarışığı kimi təqdim etdiyi konsepsiyası səbəb-nəticə əlaqələri arasındakı ziddiyyətə əsaslanır. R.Rortinin fikirləri Kuaynenin verilənlər və Sellarsın zəruri bilik haqqındakı müddəaları ilə əlaqədardır. Onun fikrincə bu iki filosof gerçəkliyi olduğu kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir. Məhz reallığın dəqiq təsviri nəyə inanmaq lazım gəldiyi haqqında təsəvvür yaradır. (3, 7-8) Rorti əsərin üçüncü hissəsinin yeddinci fəslində obyektiv biliyin meyarlarına (elmi, siyasi, teoloji və s.) istinadən normal diskursun anormal diskursdan fərqlərini izah edir. “Biz mövzu müstəvisində qnoseologiyanın bəhrəsinə sahib olmağa çalışmamalı, əksinə, fəlsəfəni elmi araşdırma çərçivəsinin kəşfi funksiyasından azad etməliyik. Xüsusilə, fəlsəfənin elmin açıqlanmayan şeyləri izah edə biləcəyi anlayışından əl çəkməliyik. Mənim fikrimcə, “universal pragmatika” və ya “transsendental hermenevtika”nın özünü inkişaf etdirmək cəhdi çox şübhəlidir.” (3, 281) O, qnoseologiya ilə əlaqəsi olmayan, lakin normal fəlsəfi araşdırmanı mümkün edən sistematik fəlsəfənin yeni formasının tapılacağını ehtimal edir. (3, 292) Hələlik isə, süni intellekt və təbii intellektin vəhdətinə əsaslanan müasir düşüncə istənilən real problemlə təmasda yenə də ağıl, idrakın, əxlaqın köməyinə möhtacdır.

Süni intellekt fəlsəfəsi

Süni intellekt fəlsəfəsi “Maşın ağıllı hərəkət edə bilərmə? İnsanın düşünərək həll edəcəyi hər hansı problemi həll edə bilərmə? İnsan zəkası və maşın zəkası eynidirmi? İnsan beyni “kompüter”dirmi?” və s. suallara cavab axtarır. Bu suallar süni intellekt üzrə tədqiqatçıları, koqnitiv elm adamlarını və filosofları maraqlandırır. Ağıl və şüur haqqındakı elmi cavablar məhz hansı “maşınların” müzakirə olunmasından asılıdır.

İnsan - müasir taksonomik adıyla Homo sapiens - başqa məməlilərə nisbətən zehni inkişafa malik beyinə, təfəkkürə və məntiq qabiliyyətinə, iki ələ, iki ayağı üstündə dik duruşa və hərəkətə sahib canlıdır. İnsanı dünyadakı digər canlılardan fərqləndirən başlıca xüsusiyyətlər: maraq və məqsədləri üçün əmək alətləri yaratması və istifadə etməsi, özünü və başqalarını tanıması, müşahidə, müqayisə, mücərrədləşdirmə, ümumiləşdirmə yolu ilə hadisə və proseslərə dəyər verməsi, ideyalarını sözlə ifadə etməsi, biliyini qələmə alaraq özündən sonra gələn nəsillərə ötürməsidir. İnsanın ən üstün cəhəti təbiət, cəmiyyət və idrakının nəticələri üçün məsuliyyət daşımasıdır.

“Kainatın məqsədini və bəşəri funksiyanın nə olduğunu bilmək üçün təkə kainatı meydana gətirən əsas komponentlərə (maddə, struktur və proseslərə) baxmağın yetərli olması metodoloji baxımdan ciddi bir yanlış olardı. Yekun cavab yalnız kainatın fəvqündə ola bilər... Bizə ağıl verilməsinin əsas səbəbi təkə bu heyranedici kainat evini kəşf etmək deyil, eyni zamanda bizə bu evi verən Varlığın bizdən nə istədiyini anlamaqdır” (4, 363). Con Lennoks “Matilda nənənin keksi” misalı ilə Tanrının öz yaratdığı kainatdakı maddənin fəvqündə, əslində rəşional bir prinsipdən daha böyük bir həqiqət olduğunu izah edir. Matilda nənənin bışirdiyi bir keksdirsə, Tanrının yaratdığı insan daha geniş funksiyalara malikdir. Əgər bir Tanrı varsa və bizə informasiya vermişsə, bizim həqiqət axtarışımızın ən doğru cavabı Onun özünün bizə çatdırdığı məlumatlar olacaqdır. Beləliklə, “Elmin Tanrını rədd etməsi kimi bir məsələ yoxdur... İnsan zəkası varlığını ya şüursuz maddəyə, ya da bir Yaradana borcludur. Bəzi insanların ikinci ehtimalın yerinə birinci fərziyyəni seçmələri və buna səbəb kimi ağıl və zəkalarını göstərmələri, doğrusu olduqca qərībədir...” (4, 366).

Andre Kont-Sponvil insan haqqında demişdir ki, özünü tanımaq heyran-heyran özünü seyr etmək deyil, insanın həm nə olduğunu, həm də nə olmalı olduğunu öyrənməsidir; necə düşünəcəyini, necə yaşayacağını, necə xoşbəxt olmağı özünə bəxş etməsidir. Martin Lüter yazır ki, quşlar kimi uçmağı, balıqlar kimi üzməyi öyrəndik, lakin çox sadə bir sənəti unutduq: İnsan kimi yaşamağı. Mark Tvenin fikri də maraqlıdır: “... o yalnız xarici təsirlər tərəfindən hərəkət etdirilir və istiqamətləndirilir. İnsan heç bir şeyi, bir fikri belə özbaşına yarada bilməz” (2, 9).

Süni intellekt təbii intellektin, təbii intellekt Yaradanın əsəridir

Süni intellekt insanın təbii intellektinin təqlidi nəticəsidir. O, insanı əks etdirir. İnsan özü də güzgü mahiyyətinə malikdir: gördüyü, eşitdiyi, bildiyini əks etdirir. Bu keyfiyyətin ən gözəl

nümunəsi Allahın rəsulu Muhəmməd salavatullahdır. Onun əxlaqı haqqında “Muhəmməd iki ayaqlı Qurandır” hədisi-şərifı mövcuddur. Xanımı hz. Aişə Muhəmmədin əxlaqını soruşanlara cavabında demişdi: “Allahın rəsulu Muhəmmədin əxlaqı Quran əxlaqıdır” O, Quran hikmətinə sadıq olmuş, İslam dini tərbiyəsi almışdır. Quranın insanda təcəssümü Muhəmməd əleyhissalamdır. O, davranışı və fəaliyyətində güzgü kimi Quranı əks etdirmiş, eyni zamanda digər insanlara güzgü olmuşdur.

Allahın rəsulu İslamın güzgüsü, rəsul isə möminlərin güzgüsüdür. Qurani-kərimdə müsəlmanların bu xüsusiyyətləri haqqında deyilir: “Beləliklə Biz sizi orta bir ümmət etdik ki, siz insanlara şahid olasınız, peyğəmbər də sizə şahid olsun. Biz, əvvəl üz tutduğunuz qibləni ancaq ona görə təyin etdik ki, peyğəmbərin ardınca gedənləri üz döndərənlərdən fərqləndirək. Bu, Allahın doğru yola yönəltdiyi şəxslərdən başqa (hamısına) ağır gəldi. Allah sizin imanınızı puç etməz. Həqiqətən də, Allah insanlara qarşı Şəfqətlidir, Rəhmlidir.” (7, 2/143)

Şahiddə güzgü xüsusiyyəti olmalı, gördüyü və eşitdiyini olduğu kimi: artırıb-azaltmadan, doğru əks etdirməlidir, hikmətə sadıq və ədalətli olmalıdır. Quranın “Bəqərə” surəsinin 272-ci ayəsində buyrulur: “(Ey Rəsulum!) İnsanları doğru yola yönəltmək sənə borcun deyildir. (Sənə vəzifən ancaq onları haqq yola dəvət etməkdir). Allah kimi istərsə, onu doğru yola yönəldər. Malınızdan sərf etdiyiniz hər hansı bir şey (mənfəəti) ancaq özünüz üçündür. Siz onu yalnız Allahın razılığını qazanmaq üçün verirsiniz. Malınızdan verdiyiniz hər hansı bir şeyin əvəzi tamamilə sizə ödəniləcəkdir. Sizə əsla zülm edilməz!” (7, 2/272)

Təkcə “Bəqərə” surəsində deyil, Quranın digər ayələrində də dində məcburiyyətin olmaması dönə-dönə xatırladılır. Qeyd edilməlidir ki, dində məcburiyyətin olmaması haqqındakı ayələr müasir ədəbiyyatlarda birtərəfli izah edilir. Bu yalnız dini əqidə azadlığına şamil edilmir, daha vacib məsələ dinin insanların bir-birini məcbur etməsinə qarşı olmasıdır. Yuxarıdakı surədə olduğu kimi, “Əbəsa” surəsində də insanların biri-birindən deyil, hər kəsin özündən məsul olmasına işarə edilir və bildirilir ki, “Onun təmizlənməməyinin sənə bir dəxili yoxdur. (7, 80/7) Yəni, sən özünlə məşğul ol, özünü tərbiyə et, mənaəviyyatını saflaşdıran “güzgü” ol ki, sənə baxan həqiqəti doğru əks etdirdiyindən əmin olsun. Yalnız o halda müqabilin də səni əks etdirəcək. Deməli, süni intellekt elə təbii intellektə ayna olmalıdır ki, bəşəriyyət əxlaq və məsuliyyət hissini itirməsin, gələcək təhlükəsizlikdən qismən əmin olsun.

Müasir psixoloqların gəldikləri yekdil qənaətə görə, insanlar sözdən daha çox əməl, hərəkət və davranışlardan təsirlənirlər. Quran hələ VII əsrdən bu barədə xəbər verir. Onlara: “Allahın nazil etdiyinə tabe olun!” – deyiləndə onlar: “Xeyr, biz atalarımızın yolunu izləyirik!” - deyirlər. Bəs, əgər ataları bir şey anlamayıb doğru yolda deyildilərsə necə?!” (7, 2/170) Uca Yaradan nazil etdiyi kitablardakı hikməti peyğəmbərlərinin əməlləri ilə reallaşdırmış, həyata keçirmişdir. Peyğəmbərlər Allahın hikmətini güzgü kimi insanlara əks etdirmişlər. İnsanlar da mənaəvi dəyərləri özlərində əks etdirərək gələcək nəsillərə və texnologiyalara ayna tutmuşlar.

Əbu Həmid Qəzəli “İhya ulumiddin” əsərində insanı aynaya bənzədir. Ayna nə qədər keyfiyyətli, eyni zamanda təmiz olarsa, əksətdirmə qabiliyyəti o qədər güclü olar. Bu adi gerçəklikdir. Lakin Qəzəli əsərində daha mühüm məsələ üzərində - insanın güzgü xüsusiyyətinin başqa heç nə ilə müqayisə oluna bilməyən üstünlüyü üzərində dayanır. Bu insanın seçmək hüququ, iradə azadlığı və məsuliyyət hissidir.

İnsan azad məxluq olduğu üçün əks etdirdikləri də müxtəlif olur: yönü Allaha tərəf və ya əksinə. Deməli, güzgünün keyfiyyəti və təmizliyi ilə yanaşı nəyi əks etdirməsi də çox vacibdir və nəticəyə təsir edir. Əbu Həmid Qəzəli insana güzgü keyfiyyəti verən “nur” anlayışının fəlsəfəsini “Mişkətül-Ənvar” əsərində geniş təhlil etmişdir. Qəzəliyə görə güzgüdəki görüntü güzgünün rəngini və keyfiyyətini alır: yaşıl şüşədən hazırlanmış güzgü əks etdirdiyi mənzərəni yaşıl, qırmızı şüşə qırmızı göstərir. Düz aynada görüntü düz, əyri aynada əyri əks olunur. İnsan da belədir. Eyni əsər iki müxtəlif mütəxəssisin tərcüməsində fərqli təqdimatda ola bilər. Qəzəlinin “Mişkətül-ənvar” əsərinin tərcüməçisi Şadı Eren bu mühüm məqamı nəzərdə tutaraq yazır: “Tərcüməçilərin bəziləri müəllifin söyləmədiyini – (ona) söylədir, bir qismi isə müəllifin söylədiyini fərqli şəkildə təqdim edir. Bunu

bilən biri kimi, mən Qəzalinin “Mişkət”inə rəngsiz və düz ayna olmağa çalışdım. Sanıram ki, əsasən müvəffəq ola bilmişəm” (8, 12)

Tərcümələrin orijinal mətnin gözəlliyini, ədəbi keyfiyyətlərini eynilə əks etdirmədiyi məlumdur. Lakin bir məsələ aydındır ki, tərcüməçinin “güzgü keyfiyyəti” nə qədər yüksəkdirsə və doğru səmtə yönəlmişsə, əsər o qədər əslinə uyğun alınır. Bəs insana “güzgü keyfiyyəti” verən nədir?

Qurani-kərimin “Nur” surəsinin 35-ci ayəsində xəbər verilir ki, “Allah göylərin və yerin nurudur! Onun nuru içində çıraq olan bir çıraqdana bənzəyir. O çıraq bir qəndilin içindədir. Qəndil isə, sanki parlaq bir ulduzdur ki, nə Şərqdə, nə də Qərbdə olan mübarək bir zeytun ağacından (çıxan yağdan) yandırılır. Onun yağı alov toxunmasa belə az qalır ki, işıq saçsın. O, nur üstünə nurdur. Allah dilədiyi kimsəni nuruna qovuşdurar. Allah insanlar üçün belə misallar çəkir. Allah hər şeyi biləndir.” (7, 24/35) Allah göylərin və yerin nurudur” ifadəsi ilə bütün aləmin və aləmdəki bütün nurların və canlıların yaradıcısının Allah olduğuna işarə edilmişdir. Nuru yaradan Allaha nur deyilməsi məcazi mənədadır. Bəşəriyyətin maddi və ruhani qidası üçün əvəzsiz informasiya mənbəyi olan Quranın bu ayəsinin təfsirinə istinadən, Qəzali nurların səviyyələrini və xüsusiyyətlərini izah etmişdir. O, nurların dərəcələrini açıqlamaqla, insanlara Allahın gerçək nur olduğunu və əsla şəriki olmadığını sübut edir. Aləmin varlıq mərtəbələrində təcəllə edən nurlar isə yalnız məcazdır. Qəzaliyə görə, varlıq mərtəbələrində təcəllə edən nurların birinci səviyyəsi gözlə görməni təmin edən “maddi nur”dur. (8, 18)

Gözlə görmə baxımından varlıqlar üç növdür: 1) görünməyənlər; 2) görünən, lakin başqalarını göstərməyənlər (ulduzlar və köz); 3) görünən, eyni zamanda başqalarını göstərənələr (günəş, ay, alovun şöləsi). Məsələn: günəş, çıraq və alov özü görünməklə yanaşı, həm də ətrafın görünməsini təmin edir. Bu maddi nurun xassəsidir.

1) Nurlar aləminin birinci səviyyəsi maddi nurdur: görünür və başqasını göstərir. (8, 20)

2) Nurlar aləminin ikinci səviyyəsi göz nurudur. Göz nuru:

- başqasını görür, özünü görmür;
- önü görür, arxanı görmür;
- zahiri görür, batini görmür;
- varlıqların qismini görür, hamısını görmür;
- sonluları görür, sonsuzları görmür;
- görmədə yanıla bilir: böyüyü kiçik, uzağı yaxın, duranı hərəkətli görə bilir.

(8, 19-20)

3) Nurlar aləminin üçüncü səviyyəsi ağıl nurudur. Ağıl: başqasını gördüyü kimi, özünü də görür;

- Özündən çox uzaqda və çox yaxında olanları görür;
- Pərdə arxasında olanı da görür;
- Əşyanın zahirini gördüyü kimi, batinini də görür;
- Varlıqların bir qismini gördüyü kimi, cəmini də görür;
- Sonlu şeyləri gördüyü kimi, sonsuzu da dərk edir. Çünki göz də daxil olmaqla beş duyğu üzvü ağılın xəfiyyələridir, ona xidmət edirlər. Ağılın xəyal, fəhm, təfəkkür, yaddaş kimi köməkçiləri də vardır. (8, 21-25)

İnsan doğrulara güzgü olarsa, bəs onda yanlışlığın səbəbi nədir? – deyə soruşana Qəzalinin cavabı belədir: İnsan fəhm və xəyal pərdələrindən sıyrılırsa, qətiyyənlə yanılmaz. (8, 26) İnsanın fəhm və xəyaldan azad olması isə çətin məsələdir. Çünki gerçəkləri görməyə əngəl olan qəflət pərdələri adətən insan öldükdən sonra aradan qalxır. Qurani-kərim bu barədə xəbər verir: “Sən bunun (bu günün) haqqında qəflət içində idin. Amma Biz pərdəni sənün üzündən qaldırdıq. Sən bu gün çox yaxşı görürsən!” (7, 50/22)

Tədqiqatdan məlum olur ki, “nur” adlandırılmağa gözdən daha çox layiq olan ağıldır. Qəzali yazır: “Onlar arasındakı fərq nəzərə alınsa, “nur” adına layiq elə ağıldır. Ağıl hikmətlə (İslamla) birləşəndə nurlanma dərəcələri artır. Quranın hikmət nurunun bəşəriyyətə təsirini yalnız təbiətdəki Günəş nuru ilə müqayisə etmək olar. Texnoloji nailiyyətlərin nəticəsi olan enerji mənbələrinə rəğmən

Günəş üstün olduğu kimi, süni intellektlə müqayisədə təbii intellekt daha üstündür. Çünki təbii intellektin güzgü xüsusiyyəti hikməti sadəcə əks etdirmir, həm də onun hikmət olduğunu bilir. Süni intellekt isə sadəcə oxuyur və əks etdirir (onun hikməti sevmək istəyi yoxdur), istiqamətini mexaniki olaraq seçir. Lakin bu o demək deyil ki, cəmiyyət süni intellektdən imtina etməlidir. “Süni intellekt qavranılması lazım olan materialı təchiz etməklə kifayətlənməyərək, eyni zamanda insan şüurunun mahiyyəti, onun formalaşmasında əxlaq və zəkanın hansı rol oynadığı, rasionallıq və fədakarlığın nə olduğu, nəhayət xeyir və şərin necə meydana çıxdığı barədə düşüncələrimizi dərinləşdirmək üçün imkan yaradır.” (5, 118) Deməli, təbii intellekt süni intellektlə vəhdətdə dünya qarşısında daha böyük perspektivlər açar bilər.

Nəticə

Bəşəriyyət tarixi boyunca, həmişə olduğu kimi, bu gün də insan yer üzünün əsrəfi funksiyasını daşıyır. Bu məsuliyyət davam etdikcə kainat süni intellektin yalnız faydasını görə bilər. Hər yeni ixtira, hər yeni kəşf insanın fiziki qüvvəsinə güc qatır, həyatını dəyişdirir. Lakin onu mənəvi, ruhi cəhətdən qidalandıra bilmir. Maddi firavanlıq bədənə rahatlıq versə də, ruh yalnız ünsiyyətdə hüsur tapır. Hüzurlu insanla aqressiv insan eyni deyildir. Onların süni intellektdən istifadəsi də fərqlidir. Güc və sürət əsində kiçik bir yanlış böyük fəlakətlərə səbəb ola bilər. Gələcəyin dərkə və proqnozlaşdırılması müasir düşüncədə süni və təbii intellektin vəhdəti probleminin həlli ilə bu və ya digər şəkildə bağlıdır.

Nəticə olaraq, süni intellekt yalnız köməkçi vasitədir və funksiyaları insana bağlıdır. Təbii intellektin etik və hikməti əks etdirən xüsusiyyəti, süni intellektin cəmiyyət üçün təhlükəsiz və faydalı olmasını təmin edir. İnsan azad iradə və məsuliyyət daşıdığı üçün hər bir texnoloji inkişafı və süni intellekti doğru istiqamətə yönləndirə bilər. Bu vəhdət insan və süni intellektin qarşılıqlı tamamlayıcı roluna əsaslanır: süni intellekt alət, vasitə, təbii intellekt isə həm güzgü, həm də etik idarəedici rolunu oynayır. Müasir dünyada süni intellektin tətbiqi yalnız təbii intellektin rəhbərliyi və hikmətinə əsaslanarsa, bəşəriyyət üçün daha geniş perspektivlər açar, eyni zamanda etik, elmi və mənəvi inkişafın təminatçısı olar.

ƏDƏBİYYAT

1. David Deutsch <https://www.theguardian.com/science/2012/oct/03/philosophy-artificial-intelligence> 01.11.2022
2. Manafov Rəşad. Şəxsiyyət kodları: enneaqram. İpək yolu nəşriyyatı, Bakı: 2020, 256 səh.
3. Рорти Ричард. Философия и зеркало природы. Перевод с английского и предисловие В. В. Целищева. Издательство Новосибирского университета, Новосибирск: 1997, 320 стр.
4. Lennoks Con. Elm tanrı axtarışında. “Qədim qala” nəşriyyat evi, Bakı: 2020, 368 səh.
5. Məmmədzadə İlham, Buniyatov Arif. Qeyri-səlis məntiq konsepsiyasının elmi-fəlsəfi kontekstdə məntiqi-metodoloji əsasları. Bakı: “Bilgi” MMC, 2021, 135 səh.
6. Məmmədzadə İlham. Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin neorasionalizm və elm fəlsəfəsi kontekstində məntiqi-metodoloji xüsusiyyətləri. Elmi əsərlər, 2021, № 1/36, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu nəşri, səh. 128-130.
7. Qurani-Kərim, 2/27. Tərcümə: Əlixan Musayev. <https://quran.az/2/272?t=22> 25.12.2022. İmam-ı Gazali. Mişkatul-Envar. Tərcümə Şadi Eren. DİB yayınları, Ankara: 2014, 111 səh.

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.117>

MƏŞRUTƏ İNQİLABI DÖVRÜNDƏ CƏNUBİ AZƏRBAYCAN POEZİYASININ MİLLİ İDEYA VƏ FƏLSƏFİ DÜŞÜNCƏYƏ TƏSİRLƏRİ

Nicat MƏMMƏDOV

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, aparıcı elmi işçi, dosent
E-mail: nicatmk@mail.ru

Daxilolma tarixi: 15.08.2025

Düzəliş tarixi: 13.10.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 22.10.2025

XÜLASƏ

Məşrutə inqilabı dövrü Cənubi Azərbaycan cəmiyyətinin siyasi, ictimai və mədəni həyatında dərin dəyişikliklər başlatdı və milli kimlik şüurunun formalaşmasında mühüm mərhələyə çevrildi. Bu dövrdə ədəbiyyat təkcə bədii yaradıcılıq sahəsi olmayıb, həm də xalqın milli hüquqlarının müdafiəsi, zülmə qarşı intellektual müqavimət və siyasi oyanış üçün effektiv ideoloji vasitəyə çevrildi. Sərraf, Mir Əbdülhüseyn Xazin və Səid Səlməsi kimi şairlər müxtəlif poetik formalar vasitəsilə xalqı oyanışa çağırır, istibdada qarşı mübarizəni təbliğ edir və milli kimliyin qorunmasını ön plana çəkirdilər. Onların şeirlərində dini motivlər, mənəvi dəyərlər, sosial ədalət axtarışı və milli ləyaqət anlayışı bir-biri ilə vəhdət təşkil edirdi; bu isə cəmiyyətin bütün təbəqələri üçün yeni düşüncə modeli yaradırdı.

Xalq arasında geniş yayılan inqilabi folklor nümunələri və Səttarxan kimi qəhrəmanların obrazları poeziyada ideoloji dayaq nöqtəsi rolunu oynayırdı. Bu folklor və poeziya sintezi xalqın öz tarixi rolunu anlamağa, azadlıq uğrunda mübarizənin ümummilli xarakter almasına xidmət edirdi. Səttarxanın qəhrəmanlığı sadəcə siyasi simvol deyil, həm də milli kimliyin və azadlıq düşüncəsinin poetik təəcəssümü kimi təqdim olunurdu. Bu dövrün ədəbiyyatı yalnız çağırış üslubu ilə deyil, həm də cəmiyyətin psixoloji durumunu, zülm və ədalətsizliyə qarşı daxili üsyanını ifadə etməsi ilə seçilirdi.

Beləliklə, Məşrutə dövrü Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı həm milli ideologiyanın formalaşmasında, həm də azadlıq mücadiləsinin ictimai əsaslarının qurulmasında mühüm rol oynadı. Şairlərin fikri fəaliyyəti nəticəsində poeziya milli özünüdərk, mədəni dirçəliş və siyasi şüurun yüksəldilməsi üçün əsas platformalardan birinə çevrildi. Bu yazılı miras bu gün də milli kimliyin öyrənilməsi və tarixi proseslərin anlaşılması baxımından əvəzsiz mənbə olaraq qalır.

Acar sözlər: fəlsəfi, ictimai-siyasi, Cənubi Azərbaycan, Məşrutə, düşüncə, milli-mənəvi, özünüdərk, demokratik

ВЛИЯНИЕ ПОЭЗИИ ЮЖНОГО АЗЕРБАЙДЖАНА НА НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИДЕИ И ФИЛОСОФСКУЮ МЫСЛЬ В ПЕРИОД КОНСТИТУЦИОННОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Ниджат МАМЕДОВ

*Доктор философии по философии, доцент,
Института Философии и Социологии НАНА,
Ведущий научный сотрудник. Азербайджан.
E-mail: nicatmk@mail.ru*

Дата поступления: 15.08.2025

Дата исправления: 13.10.2025

Дата утверждения к публикации: 22.10.2025

АННОТАЦИЯ

Период Конституционной революции стал одним из наиболее значимых этапов в истории Южного Азербайджана, когда общество столкнулось с масштабными политическими и социальными преобразованиями. Эти процессы привели к формированию нового уровня национального самосознания, а литература данного времени стала центральным инструментом идеологической борьбы и духовного пробуждения. Южноазербайджанские поэты — Сарраф, Мир Абдулхусейн Хазин, Саид Салмаси и другие — использовали художественное слово для выражения протеста против тирании, осуждения деспотизма, призывов к свободе, а также для продвижения идей национальной независимости и прав народа. Их стихи объединяли религиозно-нравственные ценности с общественными идеалами справедливости, сопротивлением угнетению и стремлением к национальному достоинству.

Важную роль играли и народные произведения, в особенности фольклор, посвящённый героическим фигурам — прежде всего Саттархану. Эти поэтические образы укрепляли связь между литературой и массовым сознанием, формируя коллективную память, основанную на представлениях о сопротивлении, свободе и достоинстве. Благодаря этому литература функционировала не только как эстетическая сфера, но и как политический и воспитательный инструмент, способствовавший консолидации общества вокруг национальных целей.

Таким образом, литература Южного Азербайджана эпохи Мешруты стала ключевым фактором развития национального движения, формирования политической культуры и укрепления идей общественной свободы. На основе этих произведений можно проследить, как художественное творчество превращается в мощный ресурс исторической памяти, социального единства и национального самопознания.

Ключевые слова: философский, общественно-политический, Южный Азербайджан, Маишута, Мысль, национально-духовный, самосознание, демократическая.

THE INFLUENCE OF SOUTH AZERBAIJANI POETRY ON NATIONAL IDEALS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT DURING THE CONSTITUTIONAL REVOLUTION

Nijat MAMMADOV

*Doctor of Philosophy in Philosophy, Associate Professor,
Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,
Leading Researcher. Azerbaijan
E-mail: nicatmk@mail.ru*

Date of submission: 15.08.2025

Date of revision: 13.10.2025

Date of acceptance for publication: 22.10.2025

ABSTRACT

During the Iranian Constitutional Revolution, South Azerbaijan underwent substantial political, social, and cultural transformations, which dramatically accelerated the formation of a modern national identity. Literature became not merely an artistic discipline but a central ideological and intellectual engine of resistance and awakening. Poets such as Sarraf, Mir Abdulhossein Khazin, and Said Salmasi articulated the people's dissatisfaction with tyranny, exposing the injustices of despotism and calling for freedom, dignity, and national revival. Their works combined ethical teachings, spiritual symbolism, and nationalistic ideals, forming a unified literary discourse that resonated with both the educated elite and the general population.

Revolutionary folk poetry, especially verses celebrating the heroism of Sattar Khan, further strengthened collective identity and mobilized public sentiment. The poetic portrayal of such figures offered a shared symbolic language through which people could understand their struggle and articulate their aspirations for justice and autonomy. Thus, literature acted simultaneously as a cultural archive, a political manifesto, and a social catalyst.

Consequently, the South Azerbaijani literary movement of the Constitutional era played a decisive role in shaping political consciousness, reinforcing national identity, and promoting a culture of resistance against oppression and assimilation. These texts remain valuable historical documents that illuminate the intellectual foundations of national liberation movements and continue to serve as sources of cultural memory and scholarly inquiry.

Keywords: *Philosophical, socio-political, South Azerbaijan, Mashruta, Thought, national-spiritual, self-awareness, democratic.*

Giriş

Cənubi Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir tarixində XX əsrin əvvəlləri xüsusi mərhələ təşkil edir. XX əsr Cənubi Azərbaycan xalqının tarixində ən keşməkeşli dövrlərdən biridir. Cənubi Azərbaycanda bu əsrdə bir neçə dünya əhəmiyyətli hadisə baş vermiş, İrandakı bütün azadlıq hərəkatları başlanğıcını məhz bu ölkənin tərkibində olan Azərbaycandan götürmüşdür. Səttarxanın lideri olduğu Məşrutə inqilabı (1906-1911), Ş.M.Xiyabani hərəkatı (1919-1920), S.C.Pişəvərinin rəhbərliyi ilə qurulan Azərbaycan Demokratik Hökuməti (1945-1946), nəhayət 1978-ci il İran İslam İnqilabı Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatında baş verən bir sıra hadisələr ictimai-fəlsəfi fikrin istiqamətinin nəzərəcarpacaq dərəcədə dəyişməsinə səbəb oldu. Məhz bu hərəkat və inqilablar sayəsində ictimai fikirdə, ədəbiyyatda, xüsusilə poeziyada milli şüurun inikası özünü qabarıq şəkildə göstərməyə, milli kimlik uğrunda mübarizə məsələsi o dövrün bütün yaradıcılıq sahələrinin əsas mövzuları arasında əhəmiyyətli yer tutmağa başladı. Məhz bu səbəbdən də XX əsrin ortalarına qədər İranda müsəlman milləti deyilən bir məfhum daha çox işlənmiş, azərbaycanlılar da özlərini iranlı və müsəlman milləti hesab etmişlər. Ona görə də onların müsəlman millətinin kimliyi uğrunda mübarizəsini, əslində Azərbaycan millətinin milli kimlik uğrunda mübarizəsi kimi qəbul etmək lazımdır.

Məşrutə dövründə Cənubi Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikri və milli şüur

XX əsrin əvvəllərində Cənubi Azərbaycanda ictimai-siyasi, fəlsəfi, ədəbi-bədii, nəzəri-estetik düşüncə tərzini öz fərqli çalarları ilə diqqət çəkir.

Məlum olduğu kimi, Cənubi Azərbaycan “Gülüstan” (1813) və “Türkmənçay” (1828) müqavilələrindən sonra İranın tərkibində qalmış və bu günə qədər müstəqil dövlət quruluşuna malik deyil. Cənubi azərbaycanlılar türk olsalar belə, İran vətəndaşları olduqlarından özlərini daha çox iranlı hesab edirlər. Elmi ədəbiyyatda qeyd olunduğu kimi, “İranın tərkibində yaşayan azərbaycanlıların bir millət kimi formalaşması XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində başlamış, XX əsrin 20-ci illərinin ortalarına qədər sosial-iqtisadi proseslərin təbii axarının nəticəsi olaraq, ölkədə hakim millətçilik siyasətinin formalaşmadığı bir şəraitdə davam etmişdir” (Mustafayev V., 1991, s.176). İngilislərin himayəsi ilə milliyətcə fars olan Rza xanın hakimiyyətə gəlib türk mənşəli Qacarların hakimiyyətinə son qoymasından sonra vəziyyət dəyişmiş, milli zülm siyasəti güclənmiş, Azərbaycan türklərinə qarşı zorakı assimilyasiya siyasəti yeridilərək azərbaycanlılar əzilən millət vəziyyətinə salınmışdır. “Əsrin əvvəllərində, Məşrutə hərəkatı dövründə İranda azərbaycanlılara verilən nisbi azadlıqlar Rza şah Pəhləvi hakimiyyəti illərində tamamilə onların əlindən alınmış, Azərbaycan dilində mətbuat orqanlarının çapı tam qadağan olunmaqla bərabər, Azərbaycan dilində tamaşalar göstərmək, məktəblərdə ana dilində danışmaq da qadağan edilmiş, hətta türk mənşəli toponimlərin adlarının dəyişdirilməsi kütləvi hal almış, ən acınacaqlısı, hətta yeni doğulan körpələrə Azərbaycan adlarının verilməsinə maneələr törənmişdir” (“Yoldaş”, 1979, s.94).

Belə bir qarışıq zamanda, təbii ki, ictimai-fəlsəfi fikrin əsas təmsilçisi olan anadilli ədəbiyyatın da inkişafına ciddi əngəllər törənmiş, buna baxmayaraq ədəbiyyat, ədəbiyyatın ən aktiv qolu olan poeziya həm Azərbaycan, həm də fars dilində inkişaf etmiş, milli kimlik və milli şüur məsələsi, əsasən, poeziya vasitəsi ilə inkişaf etdirilərək unudulmağa qoyulmamışdır.

Rusiyanın və Avropanın tarixində bir sıra dəyişikliklərin yaranmasına səbəb olan 1905-ci il Birinci Rus İnqilabı Şərq dövlətlərində, xüsusilə İranda da azadlıq uğrunda mübarizə ilə yanaşı, ictimai fikirdə və ədəbiyyatda milli kimlik məsələsinin ön plana çıxmasında mühüm rol oynadı. Bu inqilabın aşkar təsiri ilə İranda baş vermiş və əsas liderləri azərbaycanlılar olan Məşrutə inqilabı (1905-1911) İranın tərkib hissəsi olan Güney Azərbaycanda da əhalinin siyasi fəallığının artmasına, ölkədə demokratik ideya və fikirlərə marağın kifayət qədər güclənməsinə səbəb oldu. Məşrutə hərəkatının başlanması ərəfəsində Tehrandə demokratik düşüncəli, əsasən, Qərbyönlü ziyalıların təşəbbüsü ilə “İnqilab komitəsi”, “Maarif əncüməni”, Təbrizdə “İctimaiyyun-amiyun” (“Sosial demokrat”) kimi ictimai təşkilatlar (1906) yaradıldı. Bu təşkilatların başlıca məqsədi həmin illərdə

mövcud quruluşa, şəhliq rejiminə qarşı artmaqda olan narazılıqı vahid bir məcraya yönəltmək, monarxist bir ölkədə demokratik qanunlara söykənən müəyyən islahatlar aparmaqdan ibarət idi (Aghamoghlanov H., 2025, s.80). Mərhələ-mərhələ şiddətlənən, hakimiyyətin dəyişilməsi məsələsini gündəmə gətirməsə də, qanunların təzələnilib zamanın və insanların vəziyyətinə uyğun bir şəkllə gətirilməsi uğrunda mübarizənin məntiqi nəticəsi kimi meydana çıxıb adı tarixin səhifələrinə qızıl xətlə yazılan Məşrutə inqilabından. çəkinərək məcburiyyət qarşısında qalan Müzəffərəddin şahın Konstitusiyanın (Qanuni-əsası) qəbul edilməsi və Şura Məclisinin (Parlament) çağırılması barədə fərmanlar verməsi İranın və Cənubi Azərbaycanın tarixində o dövrə qədər görünməmiş, analoqu olmayan hadisələr idi. Həmin illərdə Azərbaycanı idarə edən Müzəffərəddin şahın oğlu, vəliəhd Məhəmmədəli Mirzə fərmanların Azərbaycanda icra olunmasına mane olsa da, istəyinə çatı bilmədi. Məhz Məhəmmədəli Mirzənin bu anti-insani və anti-humanist addımlar atması hərəkətin Təbrizdən başlayaraq, yenidən baş qaldırmasına, kütləvi hal almasına və bütün İrana yayılmasına səbəb oldu. Çox keçmədi ki, lideri Səttarxan olan Təbriz məşrutəçiləri Məhəmmədəli Mirzə və onun havadarlarına tarixi bir dərs verərək, qadağaları aradan qaldırmağa müvəffəq oldular və Məşrutə inqilabının qələbə sorasını bütün İrana və dünyaya yaymağa müvəffəq oldular.

Müzəffərəddin şahın ölümündən sonra (1906) şəhliq taxtına oturan Məhəmmədəli şah Qacarın ilk işlərindən biri atasının xalqın tələbi ilə verdiyi fərmanları ləğv edib Məşrutəni bələkdə ikən boğmaq oldu. Onun əmri ilə Tehrandə məclis topa tutuldu, Məlikül-Mütəköllim kimi vətənpərvər, demokratik düşüncəli ziyalıların bir çoxu ya faciəli şəkildə öldürüldü, ya da vətəninə tərək etməyə məcbur oldu. Yeni, uğursuz, haqqında heç də yaxşı fikirlərin olmadığı Məhəmmədəli şahın insan adına ləkə gətirən hərəkətlərindən sonra qəhrəman Azərbaycan xalqı yenidən ayağa qalxaraq Səttarxanın (Sərdari-milli) və Bağırxanın (Salari-milli) rəhbərliyi ilə qan içində çabalamaqda olan Məşrutəni qanları və canları bahasına qorudu, şahı və onun ətrafını iflic vəziyyətinə saldı.

Məşrutə dövrü ədəbiyyatı və milli kimliyin poetik təzahürü

Məlum olduğu kimi, o dövr ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrin əsas təmsilçisi olan ədəbiyyat, bədii söz nə qədər fərdlər tərəfindən yaradılsa da, cəmiyyətin, toplumun həyatında, əxlaq və mənəviyyatında baş vermiş hadisələr ictimai-ədəbi fikirdə əksini tapır və real həyatda baş verən hadisələrsiz ötüşə bilmir. Bu mənada Məşrutə dövründə Cənubi Azərbaycanda yaranmış ədəbiyyatın ictimai-fəlsəfi təhlili bizi belə bir mənzərə ilə qarşılaşdırır ki, “Məşrutə dövründə ədəbiyyat xalq hərəkətinin salnaməsi, dövrün bədii təfəkkürünün inkişafının, ictimai hiss və həyəcanlarının güzgüsü olmuşdur” (Müciri C., 1990, s.35).

Məhz bu baxımdan da Məşrutə dövrü Cənubi Azərbaycan ictimai-siyasi fikri bədii ədəbiyyatın əksər nümunələri olan poetik forma və janrlarda yaranmışdır. Məşrutə inqilabının ən radikal qüvvəsi olan Cənubi azərbaycanlılar, xüsusilə Təbriz camaatı arasında inqilabi poeziya çox populyar idi. Bu illərdə istər Azərbaycan dilində, isitərsə də fars dilində meydana gələn poetik əsərlərdə əsas mövzuları yeni ictimai-siyasi baxışlar, milli dəyərlərin təbliği, millətə səadət və insansevərlik, vətənpərvərlik, azadlıq uğrunda mübarizəyə çağırış motivlər təşkil edir. Həmin illərdə yazıb-yaratmış H.R.Sərraf, S.Ə.Gilani, S.Səlməsi, M.C.Məşuf, M.Ə.Xazin, B.Abbaszadə, M.M.Şəbüstəri və başqalarının yaradıcılıqlarında yuxarıda qeyd etdiklərimiz çox aydın şəkildə öz dolğun fəlsəfi-poetik əksini tapmışdır.

Akademik Mirzə İbrahimovun qeyd etdiyi kimi, “XIX əsrin sonlarına, XX əsrin əvvəllərinə qədər bir sıra müsəlman ölkələrində xalqların milli mənsubiyyəti ilə dini əqidələri eyniləşdirilir, “İslam milləti” kimi ifadə işlənirdi” (İbrahimov M., 1990, s.14) ki, Cənubi Azərbaycanda da vəziyyət qeyd olunduğu kimi idi. Təbii ki, özlərini iranlı, İran dövlətinin vətəndaşı hesab edən şairlər milli kimlik baxımından iranlı kimi çıxış edir, milli kimliyin komponentləri onların yaradıcılığında da iranlı, İran vətəndaşı olaraq əks olunurdu. Bu əsərlərin əksəriyyətində din, əqidə, adət-ənənə, tarixi keçmişin xatırlanması müşahidə olunsa da, əsas mövzulardan ən başlıcasını azadlıq ideali, vaxtilə şöhrətli bir ölkə olan İranın hazırda çətin durumda olması və ümumi şəkildə “islam milləti” kimi təqdim olunan İran azərbaycanlılarının milli kimlik komponentlərinin tərənnümü təşkil edirdi.

İranın o zamankı ictimai-siyasi vəziyyətində və cəmiyyətdə gedən mübarizələr fonunda demokratik inqilabi ruhu gücləndirən, xalqın çoxdankı arzularını ifadə edən, onun azadlıqsevər bir xalq olduğunu, lakin hələ də qəflətdə qaldığını xatırladan şair şeirin ilk misraları ilə oxucusuna ərk və bir qədər də hiddətlə müraciət edərək deyir:

Ey milləti-İslam, oyan, vaxti-şəhərdir,
Bəsdir, bu qədər yatma, çürürsən nə xəbərdir.
Dur, vaxti-şəhərdir! (Sərraf, H. R., 1912, s.75).

Diqqət edilərsə, bu misralarla H.R.Sərraf təkcə vətəndaşları olan Cənubi azərbaycanlılara deyil, bütün dindaşlarına, Məhəmməd ümmətinə, İslam millətinə, ümumilikdə müsəlmanlara üz tutur.

Xatırlamaq yerinə düşərdi ki, şeirin yazıldığı dövrdə İranda yaşayan azərbaycanlılar özlərini ayrıca, əlahiddə millət yox, İranın vətəndaşı və iran milləti, daha geniş mənada müsəlman milləti hesab edirdilər. Bu mənada H.R.Sərrafın azərbaycanlılara deyil, bütün müsəlman millətinə xitabı tamamilə başa düşüləndir və əslində, bu müraciətdə müraciət obyektı kimi daha çox haqqı tapdanan, Tehranın mərkəzi hökumətindən asılı vəziyyətdə olan Azərbaycandır. “Qafil düşübən dinini dünyaya satıbsan!” nidası ilə həmvətən və həmdinlərini qəflət yuxusundan ayıldırıb öz hüquqlarını müdafiə etməyə çağıran böyük humanist bəzən canından artıq sevdiyi milləti ittiham etməkdən belə çəkinmir, onun yatmağının ölümündən də betər olduğunu alovlu sətirlərlə bəyan edir:

Yatmaq belə olmaz, bu, ölümündən də betərdir,
Dur, vaxti-şəhərdir! (Sərraf, H. R., 1912, s.75)

Göründüyü kimi, millətinin halına acıyan, vətəndaşların təcəddüd, inkişaf əsri olan XX əsrdən, əsrin əvvəllərində biri digərini əvəz edən dünyəvi hadisələrdən ibrət götürmədiyini, hələ də qəflət yuxusundan oyanmağa səy göstərmədiyini görən şair onları seçim qarşısında qoyur. Açıq kontekstdə onlara bildirir ki, düşdüyn əsarət, gerilik, korazehinlikdən, maarif və mərifətsizlikdən qurtarmaq üçün qapıldığı səfalət yuxusundan ayılmasın, xaricilər bir yana, həmsəyələrin də səni tapdalamaqdan çəkinməz. Haqlı olduğunu bilə-bilə zülmün qarşısında qolu bağlı qul kimi boyun burduqca, həqiqətdən uzaqlaşır xəyallara qapıldıqca, birləşib zalıma qarşı üsyan etmədikcə, aqibətin bugünkündən daha pis, vəziyyətin pis olacaq. Çünki zaman sən düşündüyün zaman deyil. Dünyanın əksər xalqları ayağa qalxaraq, azadlığını tələb etdiyi bir vaxtda “hamı yatmışların oyanıb öz eybini qandığı belə bir tarixi məqamda hər kimsə yatsa, qanı hədərdir”.

Şair çox yaxşı görür, hiss edir və başa düşür ki, müraciət etdiyi kütlə hələ də oyanmaq, haqqını tələb etmək üçün mübarizə meydanına atılmaq fikrində deyil. Odur ki, əsəbi bir tonda, bir qədər də həsədlə milli kimlik, azadlıq uğrunda mücadilə edən digər millətləri, ad çəkməsə də, daha doğru anlamda avropalıları onlara nümunə göstərir və beləliklə, əvvəlki çağırış indi sərt bir sarkazmla əvəzlənir:

Sən yat, qoy olar dursun, olar çünki bəşərdir! (Əhməd, V., 2014, s.75).

Düşünürük ki, müəllifin milli oyanışa xidmət göstərmiş bu şeiri milləti qəflətdən həqiqətən ayılmaq istəyən H.R.Sərrafdan sonrakı Cənubi Azərbaycan şairləri üçün də bir nümunə olmuş, onlar qələmin və sözün gücü ilə millətə, milli şüurun oyanışına və milli kimliyin dərkinə xidmət etməyi əsas ictimai məramları hesab etmişlər.

Məşrutə dövrü ictimai-fəlsəfi fikrinin əsas təbliğatçısı olan ədəbiyyatın bir sıra poetik nümunələri, milli dirçəlişin, xalqın arzu və istəklərinin ifadəçisi olduğundan, milli ruhlu, inqilabi mövzulu şeirlər camaat içərisində tez yayılır, bir çox hallarda, müəlliflərinin adları belə xalqın yadından çıxır, onlar az qala folklor nümunələri hesab olunurdu. Belə poetik nümunələrin əksəriyyətində Səttarxan və xalq azadlığı tərənnüm olunur, mürtəcelər lağa qoyulur, lənətlə yad edilirdilər.

Belə müəllifi unudulmuş şeirlərin birində oxuyuruq:

Səttarxan geyib qərəni,
Bağlayıb bəndi-bərəni,
Qoymur kənardan gələni,

Bərəkallah, qəllac oğlan,
Məşrutəyə fərrac oğlan!
(Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, 2013, s.47).

Dovrün məhz belə nümunələrdə inqilabi əhvali-ruhiyyə daha qabarıqdır, şəhliq üsuli idarəsinə qəzəb, qanlı döyüşlərdən qorxmamaq çağırışları ilə fərqlənir.

Bu illərdə meydana çıxan folklor nümunələrində Səttarxan vəsf olunduğu halda, Məhəmmədəli şah və Azərbaycana ögey gözlə baxan Tehran hakimiyyəti kəskin tənqid edilir və eyni zamanda, millətin öz milli kimliyinə sahib çıxmasının vacibliyi fikri də geniş təbliğ olunur.

Verdiyi sözə əməl etmək, söz qəhrəmanı yox, əməl qəhrəmanı olmaq Azərbaycan xalqına xas olan əsas milli keyfiyyətlərdəndir ki, bu məsələ ədəbiyyatda da öz əksini tapırdı. Dövrün tanınmış mücahid şairlərindən olan və “Səttarxan hərəkatının müğənnisi” hesab edilən Mir Əbdülhüseyn Xəzin (1873-1918) “Mücahid” adlı şeirində yazırdı:

Quru söz ilə vəfa toxumun əkmə, yersiz olur,
Bu toxuma qan ilə su verməsən səmərəsiz olur.
Mücahid olmagilən, olsan ol həbib kimi,
Mücahidi-həqq olan həqq yolunda sərsiz olur
(Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası, 1983, s.96).

Vətəndaşlarını “Qədəm bu dairəyə qoyma, qoysan eşqilə qoy” çağırışı ilə hüququ və azadlığı uğrunda mübarizəyə çağıran şair cəsarətlə və açıq şəkildə qeyd edirdi ki, “Nə şahdan çarə var biz millətə yaran, nə məclisdən” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası, 1983, s.96). “Şahdan, millətin qanını zəli kimi soran əyan-əşrəfdən, dindən öz mənafeləri üçün istifadə edən ruhanilərdən Azərbaycan xalqına nicat yoxdur” fikrini əsərlərində tez-tez işlədən şair tam yəqinliklə bildirir ki, hər bir millət kimliyini başqa millətlərə isbatlamaq üçün, ilk öncə, azadlığını əldə etməli, onu sıxan, adi insani hüquqlardan məhrum edən istibdadın bünövrəsini sarsıtmaq üçün canından, qanından və malından keçməli, lakin haqqından, hüququndan, milli varlığından keçməməlidir.

Milli kimliyin inikası əksər şeirlərində bədii əksini tapan Səid Səlməsi Məşrutə hərəkatı dövründə inqilabi-ictimai fəaliyyəti, azadlıq mübarizəsində dönməz mövqeyi və heyratamiz cəsarəti ilə seçilən qələm sahiblərindəndir. İyirmi iki illik qısa ömrünü millətinin milli şüuru və ictimai-siyasi fikrinin, özünüdərkini oyanışına, dirçəliş və istiqlalına həsr edən, milli kimliyin əsas komponentlərindən biri olan “Vətən” obrazı əsərlərində mühüm yer tutur. Səid Səlməsi Məşrutə inqilabı illərində irticaçı ünsürlər milli-istiqlal mübarizəsinə mane olub pozuculuq fəaliyyətinə başlayanda Azərbaycan xalqının mübarizədən qalib çıxacağına əminliklə Təbrizi, Azərbaycanı tutduğu haqq yoldan döndərmək istəyən irticaçı qüvvələri ittiham edərək “İrşad” qəzetində “Müstəbidlərə” adlı kəskin bir şeir çap etdirir. “Cənubi Azərbaycan inqilabçılarının qəhrəmanlıq, mərdlik ruhunu ustalıqla ifadə edən” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası, 1983, s.95), müstəbidləri ifşa, hürriyyət, azadlıq aşıqlərini tərənnüm edən, zalımdan intiqam almağa ədalət divanının qurulacağı inamı onun yaradıcılığının əsasını təşkil edir.

S.Səlməsinin İran Məclisinə üzv seçilmiş Cənubi azərbaycanlı vəkillərə ünvanladığı və nikbin təəssüratlar əsasında yazdığı “Təhəssür” şeiri milli kimlik mübarizəsinin inikası baxımından böyük maraq doğurur.

“Milli kimliyinin təhlükə altında qaldığını hiss edən müəllif ya üsyankar şəkildə onu daha kəskin formada üzə vurur və ya özünü qoruma (həm fərdi, həm də milli) məqsədilə yaradıcılığında ideyanın kodlarla ifadəsinə üstünlük verir” (Səlməsi S., 1907, s.5) ki, bu halı biz S.Səlməsinin də əsərlərinin əsasını təşkil edir. Zülm və istibdada qarşı açıq protest kimi səslənən “Xəyali-mənfur” şeirində oxuyuruq:

Çəkil həyatımı tədhiş edən xəyal, çəkil!
Müdam nifrətə bais o hali-tənnazın.

Çəkil də qılma mənə şuxi-məşribanə nigah,
Səbati-əzmimi qırmaz o çeşmi-tənnazin (Səlməsi S., 1907, s.209).

Milli dilin və milli kimliyin ən mühüm daşıyıcısı olmasına baxmayaraq, “bir çox hallarda, başqa dildə yazılan mətn öz milli kimliyi baxımından onu yaradan müəllifin milli kimliyinin daşıyıcısı olur” (Səlməsi S., 1907, s.10). Şeirləri ilə milli şüurun formalaşmasında xidmətləri olan, əsərlərini, əsasən, fars dilində yazan Seyid Əşrəfəddin Gilaninin (1872-1934) də bir sıra əsərlərinə məhz bu baxımdan yanaşmaq lazımdır. Rəştdə farsca çap etdirdiyi “Nəsimi-şimal” qəzetində günün aktual problemlərini müzakirə obyektinə çevirən, müasir ictimai-fəlsəfi, milli və bəşəri məsələləri qabartmaqla milli kimliyin təbliğinə şair-vətəndaş töhfəsini verən, “Məşrutə hərəkatı dövründə yazdığı əsərləri ictimai-siyasi satiranın və tənqidi realizmin gözəl nümunələri sayılan” (Hüseynov B., 1975, s.57-58). S.Ə.Gilaninin həmin illər yaradıcılığının araşdırdığımız problemlə bağlı məzmun və mündəricə baxımından ən seçkin şeirlərindən biri “Təranəyi-zəfər” əsəridir.

On iki bəndlik və hər bəndin sonunda “Milləti-Təbriz, xuda yarınız!” misrası təkrarlanan bu şeir “Nəsimi-şimal” qəzetində dərc olunandan az sonra böyük romantik və mütəfəkkir şair Məhəmməd Hadi (1879-1920) tərəfindən çox böyük ustalıqla Azərbaycan dilinə tərcümə edilərək “İttifaq” qəzetində nəşr olunmuşdur (Bax: “İttifaq” qəzeti, 26 fevral 1909-cu il, № 47).

Əgər H.R.Sərrafın məşhur müstəzadında “İslam milləti” deyilərək iranlılara, o cümlədən İranın vətəndaşları olan Cənubi azərbaycanlılara xitab olunurdusa, burda müraciət obyektinə dəyişir. Məzmunundan göründüyü kimi, şeir Təbriz inqilabına həsr olunmuşdur. Bu şeirdə Tehrandan mitinqləri yatırmaq üçün Təbrizə göndərilmiş şah ordusunu darmadağın edən və Azərbaycan xalqının milli kimliyinin daşıyıcıları olan Səttarxanın və Bağırxanın ətrafında birləşən Təbriz camaatı alqışlanır, onlar vətən bağını laləzara döndərən, zülmün kökünü tar-mar edən, iranlıların adını bütün dünyada tanıdan qəhrəmanlar kimi vəsf olunur.

S.Ə.Gilani təbrizlilərə xitabən bildirir ki, təkcə gilanlılar deyil, bütün iranlılar, o cümlədən isfahanlılar da sizinlə fəxr edir, sizdən ibrət alaraq, vətənlərini qorumaqdan etməkdən ötrü hər cürə fədakarlığa hazırdırlar.

S.Ə.Gilani Məşrutə hərəkatı dövründə yazdığı əsərlərində fədailərin qanı və canı bahasına əldə olunmuş Konstitusiyayı və yeni təsis olunmuş Məclisi alqışlayır, bunlara millətin nicatı yolu, ümid yeri kimi baxırdı. Şairin “Qulaq asan kimdir”, “Ey vay, Vətən vay”, “Fatihə”, “Təsnif”, “Şəfa tapıb haçan vətən” və s. bu kimi şeirlərində həmin illərin mübariz əhval-ruhiyyəsi açıq cizgilərlə görünməkdədir.

Əgər “Təranəyi-zəfər” şeirində irticaya qarşı azad fikirlilik ideyaları uğrunda döyüşən “Milləti-Təbriz” – Təbriz camaatı, Azərbaycan xalqı əsas müraciət obyektinə kimi götürülürdüsə, Məşrutə inqilabının məğlubiyyətindən sonra yazılan “Ey vay, Vətən vay” şeirində milli kimliyin əsas komponentlərindən olan Vətən bir obraz kimi götürülür və ona müraciət olunur.

XX əsrin ilk onillikləri dövrü ictimai-fəlsəfi fikirlərlə zəngin Cənubi Azərbaycan bədii yaradıcılığını təhlil edərkən akademik M.İbrahimov yazır: “Azad gələcəyə inam, zalımların əvvəl-axır məhv ediləcəyinə, qaranlığın çəkilib səhərin açılacağına sarsılmaz inam şairlərin ürəyinə xalq və vətən məhəbbətilə dolmuşdur və bu məhəbbətlə də nəsildən-nəsilə keçmişdir. Bəli, vətən eşqi, xalqa məhəbbət insanın fikrini hərəkatə gətirən, iradəsini möhkəmləndirən ecəzkar qüvvədir və bu işıq saçan qüvvə cənub şairlərini ilhamlandırmışdır” (İbrahimov M., 1990, s. 24-25). Milli kimliyin bir çox komponentlərini özündə ehtiva edən bu sitatdan göründüyü kimi, gələcəyə inam, xalqa məhəbbət, satqın şahlara və onların əlaltılarına nifrət həmin illərin poeziyasının əsas mövzularından olmuşdur.

Pesyan Təbrizinin “Marş”, Behiştəyi-Təbrizinin “Vətən”, Cəfər Xamneinin “Vətənə”, “Ümid fəlsəfəsi”, Təqi Rüşd Təbrizinin “Qadınlara xitab”, “Ey iranlı cavan” və s. bu kimi əsərlərdə dövrün ictimai-fəlsəfi tərənnümü, milli kimliyin bədii inikası və milli kimlik uğrunda mübarizə çox böyük sənətkarlıqla öz həllini tapmışdır.

Şeirlərini farsca yazan, “Şeyx Məhəmməd Xiyabaninin yaratdığı Azərbaycan Demokratik Firqəsinin orqanı “Təcəddüd” qəzetinin görkəmli mühərrirlərindən biri olan” (Xamneyi C., 1983,

s.69) Cəfər Xamneyi XX əsrin ilk onilliklərində dünyada və İranda baş verən bir sıra qanlı, ictimai-siyasi hadisələri (Birinci Dünya müharibəsi, Rusiyada, İranda, Türkiyədə baş verən inqilablar və s.) nəzərdə tutaraq, yaşadığı əsri “Qanlı faciələr, vəhşət heykəli” (Xamneyi C., 1983, s.69) adlandırırsa da, Ş.M.Xiyabani hərəkəti zamanı artıq bir filosof kimi Cənubi Azərbaycanda qanlı mənzərənin günbəgün dəyişdiyini, könül quşunun vətənin şənində kədərli nəğmələr qoşduğunu, hələ də darda olan millətin vəziyyətini nəzərə alıb vətənin şir olsa da, qorxaq tülkü pəncəsində (burada qorxaq tülkü deyəndə İranın mərkəzi hakimiyyəti nəzərdə tutulur) qaldığına işarə edərək “Vətənə” adlı şeirində gözəl tərənnüm etmişdir.

Bunu qeyd etmək düzgün olardı ki, yeni ictimai-fəlsəfi fikirlərin təbliği zamanı xalqın özünüdərkində, milli-bəşəri dəyərlərin sonrakı nəsillərə çatdırılmasında onun ədəbiyyatı mühüm rol oynayır. XX əsrin ilk onilliklərindəki şairlərin, o cümlədən Təqi Rüşfətin poetik irsinə bu prizmadan yanaşmaq lazımdır. Milli kimlik məsələsinin bədii təbliğinə Təqi Rüşfət Təbrizinin milli adət-ənənələrimizi tərənnüm edən “Novruz və kəndli”, hər cür ali hörmətlərə layiq olsa da, dünyada bir gün görə bilməyən qadınlara ünvanlanan “Qadınlara xitab”, vətəni cəhalət içində olan gənclərə xitabən yazılan “Ey iranlı cavan” adlı ictimai xarakterli şeirlərində də rast gəlirik.

Milli kimliyin inikası və milli kimlik uğrunda mübarizə baxımından “Ey iranlı cavan” şeiri daha xarakterikdir. Burda yaradılan “vətən oğlu”, “doğma vətən” obrazları bilavasitə problemin mahiyyəti ilə səsleşir. Azadlıq eşqi və gələcəyə inam hissi güclü olan şeirdə iranlı gəncə “Sabaha səsleşir hər an səni doğma vətənin”, - deyə müraciət edən şair ona şərəfli, şanlı tarixi keçmişini, ulu əcdadlarını da xatırladaraq yazır:

Qalx ki, xoşbəxtlik özü qarşına gəlmiş gülərək,
Qalx, düzəlt qamətini, meydana çıx Rüştmək.

Zal kimi barmağını qoy kamana, sən oxu at,

Səsleşir, bax səni xoş günlərə indi bu həyat (Təbrizi T. R., 1983, s.162).

Dövrün ictimai-fəlsəfi baxışları, milli dil, məfkurə, milli kimlik məsələləri poeziyasında mühüm yer tutan ən qüdrətli şairlərdən biri, heç şübhəsiz ki, Mirzə Əli Möcüz Şəbüstəridir. O, “mən xalqımı Sabir kimi oyadacağam” – deyə C.Məmmədquluzadə (Molla Nəsrəddin) və M.Ə.Sabir ruhunda şeirlər yazmaqla, yeni həyat, insani hüquqlar və demokratiya uğrunda mübarizə aparan yazıçıların ön cərgələrində inam və cəsarətlə addımlamışdır.

Mövzu və forma müxtəlifliyinə baxmayaraq, Güney Azərbaycanda Sabir fəlsəfi məktəbini məharətlə, özünəməxsus tərzdə davam etdirən və özündən sonra bir məktəb yaradan M.Ə.Möcüz şeirlərinin demək olar ki, əksəriyyətində milli şüurun və milli kimliyin formalaşmasında müstəsna xidmətləri olan maarifi, mədəniyyəti və azadlıq ideyalarını təbliğ edir. O, elmsizlik, cəhalət və insani əzən zamanədən, onun dövlət sistemi və qanunlarından acı-acı şikayətlənirdi. Böyük maarifçi, lirik və satirik olan Möcüz gerilikdən və əsarətdən qurtulmağın çarələri sırasında elmə, maarifə yiyələnməyi ən ümdə vəzifələrdən biri hesab edirdi.

Millətin ictimai-siyasi və mənəvi inkişafında sənətin rolunu yüksək qiymətləndirən, bütün qüvvə və bacarığını onun xidmətinə yönəldən şairin qənaətinə görə xalqa fayda gətirməyən, onun məişətinin qaranlıq cəhətlərinə işıq salmayan söz və söz sahibi olan qələm yiyəsinin olması olmamasından yaxşıdır. Filosof şairin fikrincə, qələm insan cəmiyyətində bütün islahatları, çevrilişləri hazırlayan qüdrətli silahdır. Sözün, qələmin qüdrətinə dərin inam bəsləyən Möcüz qarşısına belə bir müqəddəs vəzifə qoymuşdu: xalqı cəhalət yuxusundan oyatmaq! Şeirlərinin birində o yazırdı:

Xalqı bidar eyləmək mümkünmü xəbə-cəhldən?

Eylərəm bidar, Möcüz, qorxmasam icadidən

(Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, 2013, s.86).

“Dilim türki, sözüm sadə, özüm səhbəyə dildadə”, - deyə özünün milli varlığı və dili ilə fəxr edən, qələm yoldaşlarına “yaz anan təlim edən dildə!” şüarı ilə xitab edən Möcüz sənətini XX əsrin

ilk onillikləri Güney Azərbaycan, o cümlədən İran həyatının güzgüsü adlandıranlar qətiyyənlərdir. Tədqiqatların birində deyildiyi kimi: “M.Ə.Möcüz... ilk dəfə olaraq, poeziyada İran sosial həyatının panoramasını yaratmağa, tutqun, boz-bulanıq və fərəhsiz mənzərəsini bütün ziddiyyətləri ilə nəqş etməyə nail olmuşdur” (Ələsgərova S., 2002, s.77).

M.Ə.Möcüz dünyagörüşünün baş, əbədi və əzəli mövzusu vətən və millətin taleyi məsələsidir. O, şeirlərində döənə-döənə qeyd edir ki, vətən vətəndaşlarının xoşbəxtlik və şərəf mənbəyidir. Vətəni olmayan millətin, yaxud istiqlaliyyəti əlindən alınan xalqın istiqlalı haqqında danışmaq boş xülya, mənasız bir şeydir. “Ey tirmə xətti-xab içində quylanan dadaş, Getsə vətən, vətənlə gedər istirahət”, - deyər həməslərinə müraciət edən şairin vətən və millət haqqında düşüncələri bir çox əsərlərində, o cümlədən “Aşiqi-pərişan”, “Gəl başım üstə”, “Möcüzün səsi”, “Dedilər”, “Canlı cənəzə”, “Yoxdur əlac söylədi cəhalətə”, “Olsun”, “Səni” və s. bu kimi satiralarında son dərəcə açıq, konkret və qabarıq şəkildə öz əksini tapmışdır.

M.Möcüzün dünyagörüşünə görə, xalqın rəzalətə düşər olmasının səbəbi mütiliyn törətdiyi istibdad, qayğısızlıq və bundan doğan səfəldir. “Əyani-vətən”in xəyanəti ucbatından vətən düşmən tapdağına çevrilmiş, demokratik idarəçilik prinsiplərinin yoxluğu, şah və məmurlarının hər cür nəzarətdən kənarda qalıb hakimi-mütləq olmaları ölkəni inkişafdan saxlamış, geniş xalq kütləsi aclığa, üzücü əzab-əziyyətə məhkum edilmişdir.

M.Möcüzün dünyagörüşünün əsas tərənnümü olan satiralarında cəhaləti xalq arasında yayan din xadimlərinin, ruhanilərin ifşası da mühüm yer tutur. Şəxsi müşahidələri nəticəsində şair belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, əhalini istismar etməkdə hakim dairələrlə ittifaq bağlayan ruhanilər şəxsi mənafeləri naminə, yeri gəldikdə, müqəddəs şəriət qanunlarını belə pozmaqdan çəkinmirlər. Şairin qənaətinə görə, xalqı elm, təhsil əvəzinə boş, mövhumı anlayışlarla aldatmağı özlərinə peşə etmiş din xadimləri üçün vətənə, xalqa, millətə xəyanət etmək adi hala çevrilmişdir. “O gün ki oldu”, “Axır ki, ağlat milləti”, “Məscidə” və s. əsərlərində riyakar din xadimləri kəskin rənglərlə ifşa olunur.

İlk şeirlərini “Mirzə Gülzar” təxəllüsü ilə yazan, Təbrizdə Məşrutə inqilabı başlanan ərəfdə bir çox vətənpərvərlər kimi fədailərə qoşularaq mücahidlərlə birgə mübarizə meydanına atılan Bayraməli Abbaszadənin şeirlərinin milli kimliyin formalaşmasındakı rolunu danmaq olmaz.

“Molla Nəsrəddin” fəlsəfi-ədəbi məktəbinin tanınmış simalarından olan, şeirlərini “Molla Nəsrəddin” və onun təsiri ilə çıxan satirik jurnallarda çap etdirən B.Abbaszadə, əsasən, Şimali Azərbaycanda yaşayıb-yaratsa da, yaradıcılığında Güney və İran mövzusu mühüm yer tutur ki, bu da səbəbsiz deyil. Çünki o, Güney Azərbaycanı milli-azadlıq hərəkatının bilavasitə iştirakçısı olmuş, xalqın səadəti uğrunda şəhid olmağı özünün ideali elan etmişdi. Fikrimizin təsdiqi üçün “Həllac” adlı şeirin bir neçə misrasına diqqət edək:

Mən ruzi-əzəldən demişəm:- Əncümənəm mən,
Gər döysələr, öldürsələr də incimənəm mən,
Söz verməsəm əğyarə, məgər mütəmənəm mən?
Millət yolunda ölməyə hazır kəfənəm mən (Abbaszadə, 1983, s.101).

Vətən, yurd həsrəti, güneylilərin acınacaqlı taleyini düşünmək, onların tapdanmış hüquqlarını cəsarətlə müdafiə etmək M.Möcüzün yaradıcılığında olduğu kimi B.Abbaszadə yaradıcılığının da baş, aparıcı xəttini təşkil edir. “Məşrutə”, “İranlıların naləsi”, “İranlı olmasaydı”, “Keçər gedər”, “Gözün aydın”, “Hər yana baxıram” və s. bu kimi şeirlərdə xalqın, ölkənin ümumi mədəni-siyasi vəziyyəti real şəkildə satirik və yumoristik boyalarla əks etdirilir.

Vətən, ailə-uşaq həsrəti ilə qəlbi alışıb-yanan, diyarbədiyar gəzib hımballıq, əkinçilik, biçinçilik, çobanlıq, fəhləlik edən Güney zəhmətkeşinin arzu və istəkləri, acı fəryadları B.Abbaszadə satirasının başlıca mövzuları sırasında özünə yer alır. Onun “satirası mövzudan, mətləbdən, ideyadan asılı olaraq, bəzən gülüşdən göz yaşına, acı qəhqəhələrdən inilti və sızıltıya keçir” (Hüseynov M-C., 1982, s.228).

İctimai və siyasi baxışları baxımından şair dönə-dönə sual edir ki, milləti və məmləkəti bu hala salan kimdir? Müxtəlif münasibətlərlə sualın cavabı təxminən eynidir: Ümmətin başına noxta vurub uçuruma sürükləyənlər, şahlar, xanlar, mollalar, batini kafir, zahiri abid olan üləmələr.

B.Abbaszadə ictimai satiraları ilə vətənin, millətin halına ağlasa da, onda gələcəyə, xalqının mübarizə əzminə böyük inam var. O, əmindir ki, Səttarxan və Bağırxanın varisləri azadlıq uğrunda mübarizədə son məqsədə çatmaq üçün yenə silaha sarılacaq, istismar dünyasının daşını daş üstə qoymayacaqlar. Şərqin əzilən kütlələrini mübarizəyə çağırən, təsirli şeirləri ilə onların azadlıq eşqini alovlandırmağa çalışır.

Yeni ictimai görüşlərin, milli şüur və milli kimliyin daşıyıcıları olan yeni insan tərbiyəsi, maarif və mədəniyyətin təbliği C.Ə.Bağçaban, M.Səfvət, M.Eşqi və XX əsrin əvvəllərində yaradıcılığa başlayan, demokratik poeziyanın inkişafında müəyyən xidmətləri olan filosof şairlərdən biri olan İrəc Mirzənin (1874-1925) yaradıcılığında İran, xüsusən də Güney Azərbaycan qadınlarının acınacaqlı taleyinin təsviri və bunlardan çıxış yolu məsələsi mühüm yer tutur.

20-ci illərin əvvəllərində dövrünün müasir ictimai-fəlsəfi baxışların təsiri altında Cənubi Azərbaycanda genişlənən milli-azadlıq hərəkatı bədii ədəbiyyatda yeni “mübariz insan” obrazlarının yaradılması ilə də seçilir ki, bu illərdə ədəbiyyatda Şeyx Məhəmməd Xiyabani, Heydər Əmioğlu, Məhəmməd Tağıxan və s. bu kimi şəxslər barədə dəyərli əsərlər meydana gəlir. Xorasan üsyanının başçısı olan polkovnik Məhəmməd Tağıxan barədə dəyərli bir şeir yazan İrəc Mirzə onu cəsur vətənpərvər, misilsiz qəhrəman və Vətənə sdaqət kimi xarakterizə edir.

Nəticə

XX əsrin əvvəllərində Cənubi Azərbaycanda baş verən siyasi, ideoloji və mədəni proseslər xalqların milli kimlik uğrunda mübarizəsinin ən parlaq nümunələrindən biridir. Məşrutə inqilabı, İranın mərkəzi hakimiyyətinə qarşı artan narazılıq, farslaşdırma siyasəti və sosial ədalətsizliklər Cənubi Azərbaycan cəmiyyətində dərin bir milli oyanış yaratmışdır. Bu dövrdə xalq yalnız siyasi haqlarını deyil, həm də milli varlığını qorumaq uğrunda mübarizə aparırdı.

Ədəbiyyat bu mübarizənin əsas ifadə vasitələrindən birinə çevrilmişdir. Şair və mütəfəkkirlər xalqı oyatmaq, zülmə etiraz etmək, milli kimlik və azadlıq duyğularını gücləndirmək üçün poeziyanı ideoloji silah kimi istifadə edirdilər. Sərrafın “Ey milləti-İslam, oyan”, Mir Əbdülhüseyn Xazinin “Mücahid”, Səid Səlmasinin “Müstəbidlərə” və “Təhəssür” kimi əsərləri Cənubi Azərbaycan poeziyasının milli özünüdərk prosesində oynadığı mühüm rolunu nümayiş etdirir. Bu ədəbi nümunələrdə azadlıq, ədalət, milli ləyaqət və müstəqillik ideyaları ön plana çıxmış, cəmiyyətin ideoloji ehtiyaclarına cavab vermişdir.

Folklor nümunələrində Səttarxan və digər inqilabi qəhrəmanların obrazı xalq yaddaşının da eyni istiqamətdə formalaşdığını göstərir. Xalq şeirləri və müəllifi unudulmuş poetik nümunələrdə Səttarxan azadlıq rəmzi, milli ləyaqətin təcəssümü və zülmə qarşı dirəniş simvolu kimi təqdim olunur.

Bütün bu faktlar göstərir ki, Məşrutə dövrü Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı yalnız estetik hadisə deyil, həm də siyasi və milli oyanışın intellektual platforması olmuşdur. Şairlərin əsərləri milli kimliyin qorunması və inkişafına ciddi təsir göstərmiş, xalqın öz kimliyini dərk etməsi prosesində mühüm rol oynamışdır. Beləliklə, həmin dövrün ədəbiyyatı həm tarixi, həm də elmi baxımdan milli şüurun formalaşmasında əvəzsiz mənbə kimi çıxış edir.

Tədqiqat nəticəsində belə bir qənaətə gəlmək mümkün olmuşdur ki, ictimai-siyasi mühitdə baş verənlər, azadlıq və istiqlaliyyət uğrunda genişlənən mübarizə və dirənişlər ədəbiyyata da təsirini göstərmiş, məhz bunların sayəsində ədəbiyyatda milli ruh güclənmiş, milli kimlik məsələsi poeziyanın baş mövzusuna çevrilməyə başlanmışdır. Bu dövrdə formalaşan ictimai-fəlsəfi fikir özündən sonrakı proseslərə də təsirsiz qalmamış, milli şüurun təşəkkülündə mühüm rol oynamışdır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- “Yoldaş” jurnalı // Tehran: – 1979, № 8, – s. 94.
- Abbaszadə B., Həllac // II c. – Bakı: Elm, – c. 2. –1983. – s. 101.
- Aghamoghanov H.A., Mirza Fazlali Agha Irvani’s participation in the formation of religious and socio-political thought during the constitutional period, Journal of Young Researcher, 2025, №3, ISSN 2409-4838. Bakı. DOI: 10.59849/2409-4838.2025.3.78
- Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası // II c. – Bakı: Elm, –1983. – 580 s.
- Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: XX əsr // II c. – Bakı: Qanun, –2013. – 680s.
- Əhməd, V., Cənubi Azərbaycan poeziyası (1950-2010) // V.Əhməd – Bakı: MBM, – 2014. – 420 s.
- Ələsgərova S., Mirzə Əli Möcüz Şəbüstəri // S.Ələsgərova – Bakı: ADPU, – 2002. –182 s.
- Hüseynov B., XX əsr fars şeirində ənənə və novatorluq // B.Hüseynov – Bakı: Elm, –1975. –s. 57-58.
- Hüseynov M-C.F., XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı // – Bakı: Maarif, – 1982. – s. 228.
- Xamneyi C., İyirminci əsr. // CAƏA, II c. – Bakı: Elm, – 1983. – s. 69.
- İbrahimov M., Dövrün müxtəsər ictimai-ədəbi mənzərəsi (XX əsr Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında demokratik ideyalar: 1900-1985-ci illər). – Bakı: Elm, – 1990. – s.3-38.
- Məmməd T., Milli kimlik və bədii mətn // T.Məmməd – Bakı: Elm və təhsil, – 2020. – 144 s.
- Mustafayev V., Cənubi azərbaycanlıların milli şüuru haqqında bəzi qeydlər (Cənubi Azərbaycan tarixi məsələləri) // – Bakı: Elm, –1991. – s. 175-195.
- Mücir C., Məşrutə dövrü ədəbiyyatı (1901-1917). (XX əsr Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında demokratik ideyalar: 1900-1985-ci illər). – Bakı: Elm, – 1990. – s.39-61.
- Mücir, C., Məşrutə dövrü ədəbiyyatı (1901-1917). (XX əsr Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında demokratik ideyalar: 1900-1985-ci illər). – Bakı: Elm, – 1990. – s.39-61.
- Səlməsi S., Xəyali-mənfur // “Füyuzat” jurnalı – 1907, 23 iyun, № 20, – s.209.
- Sərraf, H. R., Divan. – Təbriz: 1331 (1912), – s. 75.
- Təbrizi T. R., Bir iranlı cavan // CAƏA, II c. – Bakı: Elm, – 1983. – s. 163.

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.129>

ƏLİNİN (Ə) “KƏŞFÜL-ƏSRAR”DAKI FƏLSƏFƏSİNİN “MƏSNƏVİ-YE MƏNƏVİ”DƏ POETİK İNİKASI

İlhamə MƏMMƏDOVA

*Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,**AMEA akad. Z.Bünyadov adına Şərqşünaslıq**İnstitutunun elmlər doktorluğu üzrə dissertantı**Email: ilhama.mamedova72@gmail.com**ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-4118-8893>**Daxilolma tarixi: 22.09.2025**Düzəliş tarixi: 20.11.2025**Nəşrə təsdiq tarixi: 28.11.2025*

XÜLASƏ

Həzrət Əli İslam tarixində, mədəniyyətində və intellektual düşüncəsində dərin iz qoymuş görkəmli bir şəxsiyyətdir. Bu, təkcə Peyğəmbərin ona göstərdiyi dərin sevgi və ehtiramdan deyil, həmçinin Peyğəmbərin vəfatından sonrakı dövrdə Əlinin fəaliyyəti və sonrakı nəslərdə onun obrazının möhtəşəm əsərlərdə yenidən dirçəldilməsindən də aydın görünür. Elə bir hədis və ya təfsir kitabı tapmaq çətindir ki, orada Həzrət Əlinin adı çəkilməsin və ya ondan hədis nəql olunmasın.

Bu məqalədə araşdırma obyektimiz ən qədim sufi təfsirlərdən biri olan Rəşidəddin Meybodi tərəfindən yazılmış "Kəşfül-əsrar və iddätül-əbrar" əsəridir. Digər təfsirlər kimi, bu əsərdə də Əlidən nəql olunmuş çoxsaylı hədislər və müxtəlif hadisələr yer alır. Lakin bu təfsirdə Əlinin təqdimatı digər təfsirlərdən fərqlənir — burada o, təkcə tarixi və dini şəxsiyyət kimi deyil, həm də mistik bir baxış bucağından qiymətləndirilir. Həzrət Əli haqqında çox sayda şair əsərlər yazmış və onun obrazı ədəbiyyatda dərin iz buraxmışdır. İslam dövründə, sonrakı mərhələlərdə və hətta bu gün də Əli obrazı müxtəlif xüsusiyyətləri simvolizə edən poetik nümunələrdə yaşadılır. Bu baxımdan Mövlana Cəlaləddin Ruminin "Məsnəvi-yi mənəvi" əsəri də istisna deyil. Əksinə, bu məqalədə iddia olunur ki, Rumi Əlini və onun fəzilətlərini şeir formasında ən çox tərənnüm edən şairdir. "Məsnəvi"də hərçənd Əliyə həsr olunmuş yeddi bölmə varsa da, əsərin ümumi gedişində də onun hədislərinə və "Nəhcül-Bəlağə"dəki hikmətlərinə poetik formada rast gəlmək mümkündür. Bu, Mövlananın Həzrət Əliyə olan dərin ehtiramını və bu ehtiramı oxuculara incə və gözəl şəkildə çatdırmaq bacarığını göstərir.

Bu araşdırma Həzrət Əlinin klassik Şərq ədəbiyyatındakı yerini tanımaq baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır.

Açar sözlər: *Həzrət Əli, Meybodi, Kəşfül-Əsrar, Rumi, Məsnəviye-Mənəvi, poeziya*

ПОЭТИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ АЛИ (А) В «КАШФ АЛ-АСРАР» В «МАСНАВИ-ЙЕ МА'НАВИ»

Ильхама МАМЕДОВА

Доктор философии по философии,

докторант по докторской диссертации

Института востоковедения им. академика З. Бюниятова НАНА

Email: ilhama.mamedova72@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-4118-8893>

Дата поступления: 22.09.2025

Дата исправления: 20.11.2025

Дата утверждения к публикации: 28.11.2025

Хазрат Али — выдающаяся личность, оставившая значительный след в истории, культуре и интеллектуальной мысли ислама. Это можно понять не только по глубокой любви и уважению, проявленным к нему Пророком, но и по активной деятельности самого Али после смерти Пророка, а также по тому, как его образ был воссоздан в последующих монументальных произведениях. Трудно найти книгу хадисов или тафсир, где бы не упоминалось имя Али или не приводились хадисы, переданные от него. В данной статье объектом нашего исследования является один из самых ранних суфийских тафсиров — «Кашф аль-Асрар ва иддат аль-абрар» («Откровение тайн и обеспечение благочестивых»), написанный Рашидом ад-Дином Мейбоди. Как и другие тафсиры, этот труд содержит многочисленные хадисы, переданные от Али, и описывает различные события. Однако изображение Али в этом тафсире отличается от других: помимо историко-религиозного образа, здесь он представлен также в мистическом свете. Множество поэтов писали о Хазрате Али, оставив тем самым глубокий след в литературе. Образ Али часто встречается в поэзии исламского периода, в более поздние времена и даже сегодня, символизируя различные черты его личности. В этом отношении «Маснави-йи Ма'нави» (Духовные двести стихов) Джалаладдина Руми не является исключением. Более того, мы утверждаем, что именно Руми чаще всего воспевал Али и его достоинства в стихах. Хотя в «Маснави» есть семь разделов, формально посвящённых описанию личности Али, высказывания Али или его мудрости из «Нахдж аль-Балага» встречаются на протяжении всего произведения в поэтической форме. Всё это свидетельствует о глубоком почтении Руми к личности Али и его стремлении донести это восхищение до читателя в красивой художественной форме. Проведённое исследование имеет большое значение для осмысления роли Али в классической восточной литературе.

Ключевые слова: *Хазрат Али, Мейбоди, Кашф аль-Асрар, Руми, Маснави-йи Ма'нави, поэзия.*

THE POETIC MANIFESTATION OF ‘ALĪ’S (‘A) PHILOSOPHY IN KASHF AL-ASRĀR IN MASNAVĪ-YE MA’NAVĪ

Ilhama MAMMADOVA

*PhD in Philosophy, Doctoral Candidate (Doctor of Sciences)
at the Institute of Oriental Studies named after Z.M. Bunyadov, ANAS*

Email: ilhama.mamedova72@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-4118-8893>

Date of submission: 22.09.2025

Date of revision: 20.11.2025

Date of acceptance for publication: 28.11.2025

ABSTRACT

Hazrat ‘Alī is a prominent figure who left a profound mark on Islamic history, culture, and intellectual thought. This is evident not only from the deep respect and love shown toward him by the Prophet, but also from ‘Alī’s activities following the Prophet’s passing and from the subsequent revitalization of his image in monumental works across generations. It is difficult to find any hadith or exegesis book in which ‘Alī’s name is not mentioned or from which no hadith is narrated by him.

The focus of this study is one of the earliest mystical exegeses, *Kashf al-Asrār wa Iddat al-Abrār*, written by Rashid al-Din Meybodī. Like other exegeses, this work contains numerous hadiths narrated by ‘Alī and discusses various events. However, the portrayal of ‘Alī in this exegesis differs from others: he is presented not only as a historical and religious figure but also from a mystical perspective.

Many poets have composed works about Hazrat ‘Alī, leaving a lasting impact on literature. Across the Islamic era, subsequent periods, and even today, his image continues to appear in poetic examples symbolizing various virtues. In this context, the *Masnavī-ye Ma’navī* by Jalal al-Din Rumi is no exception. In fact, this article argues that Rumi is the poet who most frequently celebrated ‘Alī and his virtues in verse. Although seven sections of the *Masnavī* are explicitly dedicated to ‘Alī, his hadiths and wisdoms from *Nahj al-Balāgha* appear in poetic form throughout the entire work. This demonstrates Rumi’s profound reverence for Hazrat ‘Alī and his ability to convey that reverence to readers with subtlety and beauty.

This study is of great importance for understanding the position of Hazrat ‘Alī in classical Eastern literature.

Keywords: *Hazrat ‘Alī, Meybodī, Kashf al-Asrār, Rūmī, Masnavī-ye Ma’navī, poetry*

Giriş

از علی آموز اخلاص عمل / شیر حق را دان مظهر از دغل

Əməldəki ixlası Əlidən öyrən/ Haqqın şirini hiylədən uzaq bil. [Mövləvi, 1, s. 183, b. 3721]

Əli ibn Əbu Talib İslam dininin yaranışından etibarən, xüsusilə Məhəmməd (s) peyğəmbərin vəfatından sonra bütün böyük ariflər, övliyalar və sufizmin önəmli simaları tərəfindən ilk müraciət edilən şəxsiyyət olmuşdur. Peyğəmbərlik “Xatəmül-ənbiya” Məhəmmədlə sona çatsa da, Əli ibn Əbu Talibin siması kamil insan modelinin davamlılığını və mükəmməlliyini təcəssüm etdirir. Bu səbəbdən, onun əməlləri, kəlamları və həyat təzi həmişə müxtəlif dövrlərin yazıçıları, şairləri və təfsirçilərinin diqqət mərkəzində olmuş, əsərlərinə zənginlik və mənəvi dərinlik qatmışdır.

Müxtəlif İslam təfsirlərində, xüsusilə təlim və irfan ədəbiyyatında, Əli (ə) dilindən nəql olunan hədislər böyük önəm daşıyır. Bu hədislər çox vaxt “peyğəmbərdən eşitdim”, “Allah Rəsulu belə buyurmuşdur” kimi ifadələrlə başlayır və bu da göstərir ki, Əli daim peyğəmbərin yanında olmuş, onun nurundan və hikmətindən dərin şəkildə bəhrələnmişdir. Bu münasibət və əlaqə, Əlinin şəxsiyyətinin İslam irfanında mərkəzi yer tutmasının əsas səbəblərindən biridir.

Bundan əlavə, “Məsnəvi”də yer alan çoxsaylı ilahi mənbələr və hədislərin zənginliyi səbəbindən, Şeyx Bəhayinin məşhur beyti belədir:

مثنوی معنوی مولوی / هست قرآن در زبان پهلوی

“Məsnəvi” o qədər ilahi mənbələrdən bəhrələnmişdir ki, onun adi olması mümkün deyil”. Bu ifadə həm əsərin dərinliyi, həm də içərisindəki hikmətlərin sonsuzluğunu vurğulayır.

Əli ibn Əbu Talibin şəxsiyyətinin və kəlamlarının irfani ədəbiyyatdakı rolu, xüsusilə “Məsnəvi-ye mənəvi” və “Kəşfül-əsrar” kimi fundamental əsərlərdə özünəməxsus şəkildə təzahür etmiş, İslam sufizminin əsas ideya və simvollarından biri kimi möhkəm yer almışdır. Bu mövzu yalnız dini-mənəvi aspektdən deyil, həm də ədəbiyyatşünaslıq, tarix və fəlsəfə baxımından geniş və dərinlən araşdırılmağa layiq kompleks bir tədqiqat predmetidir.

1. “Kəşfül-əsrar” və “Məsnəvi-ye mənəvi”də Həzrət Əli (ə) ilə bağlı məqamlar

Meybodi və Mövləvinin Həzrət Əliyə (ə) olan diqqətini müəyyən etmək üçün ilk növbədə əsərlərdə Əli ilə bağlı olan məqamları araşdırmaq lazımdır. Burada əsərlərdə Əlinin təqdim olunduğu adlar, onunla bağlı olan hissələr haqqında məlumat verilmişdir. Həm “Kəşfül-əsrar”, həm də “Məsnəvi-ye mənəvi”də Əli ibn Əbu Talibin aşağıdakı adlarla xatırlanmasına rast gəlirik. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, cədvəl əsasən ilk altı ad hər iki əsərdə işlənmişdir.

Kəşfül-əsrar		Məsnəvi-ye mənəvi	
Əli	علی	Əli	علی
Murtəza	مرتضی	Murtəza	مرتضی
Heydər	حیدر	Heydər	حیدر
Kərrar	کرار	Kərrar	کرار
Şir-e xoda	شیر خدا	Şir-e xoda	شیر خدا
Mövla	مولا	Mövla	مولا
Əmirəlmöminin	امیر المومنین	Şir-e həqq	شیر حق
Əbəl-Həsən	ابا الحسن	Mövla şiri	شیر مولا
Əbu Talibin oğlu	پسر ابو طالب	Rəbbani şir	شیر ربانی
Mustafanın əmisi oğlu	ابن عم مصطفی	Cəsur pəhləvan	پهلوان
Qiyamət xatunu	شوهر خاتون قیامت	Musanın buludu	ابر موسی
Fatime-ye Zəhranın əri	زهرا		
Zülfüqar sahibi	صاحب ذو الفقار	Elm şəhərinin qapısı	باب مدینه علم

Mühacir və ənsarın seyyidi	سید مهاجر و انصار	Hər nəbi və vəlinin ixfixarı	افتخار هر نبی و ولی
		Əmirəlmöminin	امیر المومنین
		Müctəba	مجتبی

Əli:

پس جبرئیل بفرمان حق او را فرمود که امشب از خوابگاه خویش برخیز، رسول خدا برخاست و علی (ع) را آن شب بخوابگاه خویش بخوایاند و گفت: تسبیح ببردی فائده آن یخلص الیک منهم امر تکرهه [ganjoor.net/meybodi, s. 8]
 Sonra Cəbrayıl Allahın fərmanını ona buyurdu ki, bu gecə öz yatağından qalx, Allahın rəsulu qalxdı və Əlini (ə) o gecə öz yatağında yatırdı və dedi: Yat, onlardan sənə bəyənmədiyin heç bir zərər yetişməyəcək.

چون بخواهم کز سرت آهی کنم / چون علی سر را فرو چاهی کنم

Sirrindən ah etmək istəyəndə / Əli kimi başımı quyuya salıram (Mövləvi, c.2, s. 1141, b. 2014)

Murtəza:

بویکر نقاش حکایت کرد از امام مسلمانان علی مرتضی (ع) که روزی جهودی مرا گفت "در کتاب شما آیتی است بر من مشکل شده اگر کسی آن را تفسیر کند تا اشکال من حل شود من مسلمان شوم" [ganjoor.net/meybodi, s. 2]...
 Bu Bəkr Nəqqaş müsəlmanların imamı Əli Murtəzadan (ə) danışır ki, bir gün bir cuhud mənə dedi "Sizin kitabınızda bir ayə vardır ki, mənə çətin gəlir. Əgər kimsə öz təfsiri ilə mənim çətinliyimi həll etsə, mən müsəlman olaram"...

راز بگشا ای علی مرتضی / ای پس سو القضا حسن القضا

Ey Əli Murtəza, sirləri bizim üçün aç / Ey suil-qəzanın ardından, hüsnül-qəza [Mövləvi, dəftər 1, s. 185, b. 3757]

Heydər:

حیدر کرار بدان قدم در رکاب کرده است تا چون تویی رکاب او گیرد، و باز گرداند، دور باش از بر من که اندیشه سینه من کم از آن اثر نکند که خورشید در فلک [ganjoor.net/meybodi, s.23].
 Heydəri-Kərrar ona görə ayağını üzəngiyə qoymuşdur ki, sən kimisi onun üzəngisini tutsun və qaytarsın. Mənim yanımdan uzaq ol ki, günəşin fələyə təsiri qədər sən fikrin mənim qəlbimə təsir etməz.

بعد از آن هر صورتی را بشکنی / همچو حیدر باب خیبر بر کنی

Hər бүтү sındırandan sonra/ Heydər kimi Xeybər qapısını qopararsan. [Mövləvi, dəftər 3, s. 411, b. 580]

Kərrar:

رقیب عصمت و نبوت بود، عنصر علم و حکمت بود، اخلاص و صدق و یقین و توکل و تقوی و ورع شعار و دثار وی بود، حیدر کرار بود، صاحب ذو الفقار بود، سید مهاجر و انصار بود [ganjoor.net/meybodi, s.23].
 İsmət və nübuvvətlə yarışan idi, elm və hikmətin ünsürü idi, ixlas, sədaqət, yəqin, təvəkkül, təqva, vərə onun şüarı idi, Heydəri-Kərrar idi, Zülfüqar sahibi idi, Mühacir və ənsarın seyyidi idi.
 Kərrar adına Mövləvinin qəzəllərində rast gəlmək mümkündür. Amma "Məsnəvi-ye Mənəvi"də işlənməmişdir. *

Şir-e xoda

حسن بصری رحمه الله هر گه که قصه اصحاب بدر خواندی گفتی: طوبی سپاهی را که امیر ایشان رسول خدا، جاسوس ایشان جبرئیل امین خدا، مبارز ایشان حمزه و علی شیر خدا، مدد ایشان فریشتگان خدا، مقصود ایشان اظهار دین خدا، حاصل ایشان رضای خدا [ganjoor.net/meybodi, s. 15].

Həsən Bəsri (r) Bədr səhabələrinin qissəsini oxuyanda deyərdi: Xoş o qoşunun halına ki, onların əmiri Allah rəsulu, xəbərgətirəni Allahın əmini Cəbrayıl, onların mübarizi Həmzə və Allahın şiri Əli, onların köməyi Allahın mələkləri, məqsədləri Allah dinin izharı, qazancları Allahın razılığı olsun.

چون ز رویش مرتضی شد درفشان / گشت او شیر خدا در مرج جان

*دزد غم گردن خود از حذر سیلی من/ زانک من از بیشه جان حیدر کرار شدم

Murtəza üzündən dürlər tökdükcə / O ruh çəmənliyində Allahın şiri oldu.* [Mövləvi, d. 2, s. 244, b. 925]

Mövlananın “Məsnəvi”sində “Şir-e xoda”dan başqa, “**Şir-e həqq**”, “**Şir-e moula**”, “**Şir-e rəbbani**” ifadələri də işlənmişdir.

من نیم سگ شیر حقم حق پرست / شیر حق آنست کز صورت برست

Mən it deyiləm, haqqa ibadət edən şirəm / Haqqın şiri odur ki, surət aləmindən xilas oldu. [Mövləvi, d.1, s. 195, b. 3964]

شیر دنیا جوید اشکاری و برگ / شیر مولی جوید آزادی و مرگ

Dünya şiri şikar və ruzi axtarar / Mövla şiri azadlıq və ölüm axtarar. [Mövləvi, d.1, s. 195, b. 3965]

در شجاعت شیر رُبانیستی / در مُرُوت خود که داند کیستی؟

Şücaətdə rəbbani şirsən / Mürüvvətdə kimsə bilmir ki, kimsən. [Mövləvi, d.1, s. 184, b. 3732]

Mövlana:

و فی الخبر: من كنت مولا فعلى مولا^[ganjoor.net/meybodi, s. 23]

Və xəbər gəlib çatmışdır: “Mən kimin mövlasıyamsa, Əli onun Mövlasıdır”.

گفت هر کو را منم مولا و دوست / ابن عم من على مولاى اوست

Dedi: Mən kimin mövlası və dostuyamsa / Mənim əmim oğlu Əli onun mövlasıdır. [Mövləvi, d. 6, s. 1265, b. 4539]

گفت پیغامبر علی را کای علی / شیر حق پهلوانی پردلی

Peyğəmbər Əliyə dedi ki ey Əli / Haqqın şirisən, pəhləvansan, cəsursan. [Mövləvi, d.1, s. 146, b. 2959]

Digər adlar araşdırılan əsərlərdə müxtəlif şəkillərdə təqdim olunmuşdur. “Kəşfül-əsrar”da işlənən adlar:

Əmirəlmöminin

و از جهت سَنَةِ امیر المؤمنین علی ع گفت مصطفی را پرسیدم از ابجد هوز حطی، فقال: یا علی ویل لعالم لا یعرف تفسیر

ابی جاد: الالف من الله و الباء من الباری و الحیم من الجلیل^[ganjoor.net/meybodi, s.2]

Sünnətə əsasən, Əli (ə) dedi: Mustafadan Əbcəd, həvvəz, hotti haqqında soruşdum. O Dedi: “Vay olsun o alimə ki, Əbicədin təfsirini bilmir: Əlif Allahdan, ba Baridən və cim Cəlildəndir.

Əbəl-Həsən

علی بازگشت تا بمسجد رسول شود و نماز کند، اعرابی را دید که شتری میفروخت، گفت یا ابا الحسن این شتر را میفروشم

بخر، علی گفت نتوانم که بهای آن ندارم^[ganjoor.net/meybodi, s.147]

Əli qayıtdı ki, Rəsulun məscidinə gedib namaz qılsın. Dəvə satan bir ərəbi gördü. Dedi: Ya Əbəl-Həsən bu dəvəni satıram, al. Əli dedi. Pulum olmadığına görə bacarmaram.

Əbu Talibin oğlu

امیر المؤمنین علی (ع) دیناری بر دست نهاد گفت: یا صفراء اصفری و یا بیضاء ابیضی و غری غیری، ای دنیا و ای نعیم

دنیا رو که تو عروسی آراسته ای و بانگشت عروسان پنجه شیران نتوان شکست، شو دیگری را فریب ده که پسر ابو طالب سر

آن ندارد که در دام غرور تو آید: وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ^[ganjoor.net/meybodi, s.24].

Əmirəlmöminin Əli (ə) əlinə bir dinar qoyub dedi: Ey sarı sarı ol, ey ağ ağ ol, ey qara başqa ol. (Yəni sən tezliklə rəngini dəyişəcəksən). Ey dünya və ey dünya neməti. Get ki, sən bəzənmiş gəlinənsən və gəlinlərin barmağı ilə şirlərin pəncəsini sındırmaq olmaz. Get başqasını aldat ki, Əbu Talibin oğlunun sənə qürur tələnə düşmək məqsədi yoxdur. “Dünya həyatı aldadıcı maldan başqa bir şey deyil”. (Ali-İmran, 185)

Mustafanın əmisi oğlu

Qiyamət xatunu Fatiməyə Zəhranın əri

علی مرتضی این عم مصطفی شوهر خاتون قیامت فاطمه زهرا که خلافت را حارس بود، و اولیا را صدر و بدر بود چنان که

نبوت بمصطفی ختم کردند خلافت خلفاء راشدین بوی ختم کردند^[ganjoor.net/meybodi, s. 23].

* Həzrət Əli o əzəmətli nuru gördükdə sirr və həqiqət mirvarilərini istəyənlər üçün səpdi. O ruh çəmənliyində Allahın şiri oldu.

Xilafətin qoruyucusu Əliyyu-Murtəza, ibn Əmm-i Mustafa, qiyamət xatunu Zəhranın əri, övliyanın sədri və bədri, nübuvvət Mustafa ilə xətm olunduğu halda Rəşidi xəlifələrinin xilafəti onunla tamamlandı.

Zülfüqar sahibi

Mühacir və ənsarın seyyidi

رقيب عصمت و نبوت بود، عنصر علم و حکمت بود، اخلاص و صدق و يقين و توکل و تقوى و ورع شعار و دثار وى بود، حيدر کرار بود، صاحب ذو الفقار بود، سيد مهاجر و انصار بود [ganjoor.net/meybodi, s. 23].

İsmət və nübuvvətlə yarışan idi, elm və hikmətin ünsürü idi, ixlas, sədaqət, yəqin, təvəkkül, təqva, vərə onun şüarı idi, Heydəri-Kərrar idi, Zülfüqar sahibi idi, Mühacir və ənsarın seyyidi idi.

“Məsnəvi-ye mənəvi”də işlənən adlar aşağıdakılardan ibarətdir.

Musanın buludu

در مُرُوت، اَبْر موسیٰ به تیه / کآمد از وى خوان و نان بی شبیه

Mürüvvətdə Tih səhrasında Musanın buludusan / Ondan misilsiz süfrə və çörək gəldi. [Mövləvi, d.1, s. 184, b. 3733]

Elm şəhərinin qapısı

چون تو بابى آن مدينه علم را / چون شعاعى آفتاب حلم را

Sən o elm şəhərinin qapısısan / Helm günəşinin şüası kimisən. [Mövləvi, d.1, s. 184, b. 3763]

Hər nəbi və vəlinin iftixarı

او خدو انداخت در روى على / افتخار هر نبى و هر ولى

O Əlinin üzünə tüpürcək atdı / Hər nəbinin və hər vəlinin iftixarı [Mövləvi, d.1, s. 184, b. 3723]

Hər iki əsərdə Həzrət Əli (ə) ilə bağlı olan məsələləri araşdırmaq istəyirik. “Məsnəvi-ye mənəvi” başdan başa Həzrət Əlinin (ə) sözlərinin ifadəsini özündə əks etdirsə də, bu əsərin yalnız yeddi hissəsi Həzrət Əlinin (ə) adı ilə bağlıdır. Həmin hissələr aşağıdakılardan ibarətdir. Gördüyümüz kimi bu hissələrdən altısı “Məsnəvi”nin birinci dəftərində, biri isə sonuncu dəftərdə yer almışdır. Birinci dəftərdə olan hissələr:

1. Rəsulun (s) Əliyə (ə) vəsiyyət etməsi: Hər kəs bir növ Allaha itaətə yaxınlaşır, sən ağıllı və xüsusi bəndələrlə dostluğa çalış ki, onların hamısından öndə olasan.
2. Düşmənin Əlinin (ə) üzünə tüpürməsi və Əmirəlmöminin Əlinin qılıncı əlindən atması.
3. O kafirin Əlidən (ə) “Niyə mənə qalib gəldiyin halda xəncəri əlindən atdın?” sualını soruşması.
4. Əmirəlmöminin o vəziyyətdə qılıncı atmasının səbəbinin nə olması cavabını verməsi.
5. Əli (ə) hekayəsinə qayıdış və onun öz qaniçəsinə güzəşt etməsi.
6. Hər dəfə üzəngini tutanın Əmirəlmömininin qarşısına çıxması ki, ey Əmirəlmöminin Əli mənə öldür və bu qəzadan xilas et.

7. Mustafa (s) buyurduğu hədis: “Mən kimi mövlasıyamsa, Əli onun mövlasıdır”.

“Məsnəvi”də Əlinin adı keçən ilk beyt belədir:

گفت پیغامبر على را کای على / شیر حقى پهلوانى پردلى [Mövləvi, d.1, s. 2959]

Dedi peyğəmbər Əliyə ki, ey Əli / Haqqın şirisən, pəhləvansan, cəsursan.

“Əli”nin adı keçən sonuncu beyt isə budur:

گفت هر کو را منم مولا و دوست / ابن عم من على مولاى اوست [Mövləvi, d.6, s. 4539]

Dedi: Hər kimin mövlası və dostu mənəmsə / Mənim əmim oğlu Əli onun mövlasıdır.

Nə üçün Həzrət Əlinin (ə) adı birinci və altıncı dəftərlərdə qeyd olunmasının sualına cavab olaraq deyə bilərik ki, Mövlana öz metoduna sadıq qalaraq birinci və altıncı dəftərlər arasında bağlılıq yaratmışdır. Ona görə də birinci dəftərdə Haqqın şiri olan Əli sonuncu dəftərdə peyğəmbər sevənlərinə tövsiyə edir ki, kim mənə seversə, Əlini də sevsin. Niyə bu hədis “Məsnəvi”nin sonuncu dəftərində işlənmişdir? Çünki Qədir-Xum hadisəsi də peyğəmbərin həyatının son zamanlarında baş vermişdir. Peyğəmbər dünyadan köçmək ərafəsində özü əmisi oğlunu sevməyi müsəlmanlara tapşırılmışdır.

Bu beytin davamında Mövlana Mövlanın kim olmasını açıqlayır.

کيست مولا آنک آزادت کند / بند رقيت ز پائ بر کند

Kimdir Mövla, o ki səni azad etsin / Bəndəlik ipini ayağından qoparsın.

چون به آزادی نبوت هادیست / مؤمنان را ز انبیا آزادیت

Peyğəmbərlik məqamı insanları azadlığa hidayət etdiyi üçün / Möminlər peyğəmbərlərdən azadlığı əxz etmişlər.

Meybodinin “Kəşfül-əsrar” əsəri də Həzrət Əlinin (ə) dilindən nəql olunan saysız hədislərlə zəngindir. Qeyd edək ki, Mövlana kimi Meybodi də bu iki əmi oğlunun bağlılığını göstərmək üçün Əlinin (ə) peyğəmbərdən nəql etdiyi sözləri vermişdir. Təfsirdə Əli (ə) ilə bağlı olan hissələri bir neçə hissədə qruplaşdırmaq olar:

1. Əlinin (ə) peyğəmbərdən nəql etdiyi sözlər. [ganjoor.net/meybodi, s. 5]

2. Peyğəmbərin Əli ilə söhbətləri. [ganjoor.net/meybodi, s. 143]

3. Əlinin özünün nəql etdiyi sözlər. [ganjoor.net/meybodi, s. 14]

4. Əli haqqında digər şəxslərin dediyi sözlər.

5. Əli haqqında olan hekayətlər.

Bu misallar göstərir ki, insanın mənəvi halı bəzi hallarda cismani hissələrə üstün gələ bilər və ali ruhani mərhələdə olan şəxslər dünya ağrı və iztirablarını hiss etməyə bilər. Allah-Təalanın dediyi kimi:

وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا

Onların hər birinə (meyvə kəsib soymaq üçün) bir bıçaq verdi. (12/31)

Sakitləşəndə Yusifi bəzədilmiş halda gətirdi və ona dedi. Onların yanından keç.

أَخْرَجَ عَنْهُمْ

Onların qarşısında çıx. (12/31)

Misir qadınları Yusifi həmin camal və kamalla gördükdə onların gözü böyüdü.

فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ

(Qadınlar Yusifi) gördükdə (gözəlliyinə heyran olub) onu həddindən artıq təriflədilər (12/31)

Hamı əllərini kəsdilər, Yusifin camalı və kamalını gördükdə öz əllərini kəsməkdən xəbərləri olmadı.

Həqiqətən bilirik ki, Əlinin qəlbinin və ruhunun Allahın cəlalı, camalı, izzət və heybətini müşahidəsi yad qadınların məxluq Yusifi müşahidəsindən çox olmuşdur. Əgər onlar belə özlərini itirmişdilər və öz ağırlarından xəbərləri yox idisə, Əlinin ət və dərisinin kəsilməsi və onun ağrısından xəbər tutmaması da təəccüblü deyil. [ganjoor.net/meybodi, s.24]

2. “Nəhcül-bəlağə” “Kəşfül-əsrar” və “Məsnəvi”nin mənbəsi kimi

Həzrət Əlinin (ə) hikmət xəzinəsi olan “Nəhcül-bəlağə” bir çox irfani əsərlərin mənbəyi olmuşdur. Bunu biz iki əsərin müqayisəsində də görə bilirik. Belə ki, həmin hikmət xəzinəsindən olan incilər eynilə həm “Kəşfül-əsrar”da, həm də “Məsnəvi-ye mənəvi” əsərlərində mövcuddur. Fikrimizi aşağıdakı nümunələr əsasında sübuta yetirə bilirik:

من نکردم امر تا سودی کنم / بلکه تا بر بندگان جودی کنم [Mövləvi, d.2, s. 1756]

Mən əmr etmədim ki, qazanın / Əksinə bəndələrimə qazandırım

Və ya:

چون خلقت الخلق کی یربح علی / لطف تو فرمود ای قیوم حی

لایان اربح علیهم جود تست / که شود زو جمله ناقصها درست

[Mövləvi, d.5, s. 4173-4174]

Məxluqları yaratdım ki, məndən qazansınlar / Sənin lütfün buyurdu, ey Canlı qəyyum

Onlar üzərində ən böyük qazanc Sənin cömərdliyindir / Çünki onunla bütün nöqsanlar kamala yetər..

گفت پیغامبر که حق فرموده است / قصد من از خلق احسان بوده است

آفریدم تا ز من سودی کنند / تا ز شهدم دست آلودی کنند

نه برای آنک تا سودی کنم / وز برهنه من قبایی بر کنم

[Mövləvi, d.2, s. 2636-2637]

Peyğəmbər dedi ki, Haqq buyurmuşdur / Yaranışdan mənim məqsədim yaxşılıq olmuşdur

Yaratdım ki, məndən qazansınlar / Əllərini balıma bulasınlar
Ona görə yox ki, mən qazanım / Üryan adamdan bədənime qəba geyinim.
Bu beytin nəsrı “Nəhcül-bəlağə” və “Kəşfül-əsrar”da aşağıdakı kimidir.

Musanın Tövratında yazılmışdır ki: Cənnət, cənnətimdir, mal malımdır, malımla cənnətimi al, fayda götürsən sənindir, xəsarətə uğrasan mənindir. Ey Adəm övladı, mən sizi sizdən mənəfəət əldə etmək üçün yaratmadım, sizi yaratdım ki, məndən qazanasınız. [ganjoor.net/meybodi, s.36]

Allah-Təala buyurur: Ey insan, səni yaratmadım ki, səndən bəhrələnim, əksinə səni yaratdım ki, məndən bəhrələnsən. Elə isə hər kəs və hər nəyin yerinə mənə üz tut. [Foruzanfər, 1381, s.199]

Gördüyümüz kimi Həzrət Əlidən nəql olunan bu hədisi Meybodi bilmiş və öz təfsirinə daxil etmişdir. Mövlana isə bu hədisi gözəl bir tərzdə təqdim etmişdir.

Digər nümunəyə diqqət yetirək:

از دو پاره پیه این نور روان / موج نورش می زند بر آسمان
[Mövləvi, d.2, s. 2451]

Bu nur iki piydən (gözdən) çıxır/Nurunun dalğası asimana çatır.

“Kəşfül-əsrar”da belə yazılır:

Ət parçasından dili danışan etdi, piy parçasından gözü görən etdi, qan parçasından qəlbi bilən etdi. Üsyankarı öz lütfü ilə tanış etdi, dostların canının öz şövqünə şeyda etdi, nə etdi, cəlal və böyüklüklə etdi. [ganjoor.net/meybodi, s.3]

Bu hikmətli söz “Nəhcül-bəlağə”də belə yazılır:

اعجبوا لهذا الانسان ينظر بشحم و يتكلم بلحم و يسمع بعظم و يتنفس من خرم.

Bu insana təəccüb edirəm ki, piy tikəsi ilə görür, ət tikəsi ilə danışır, sümüklə eşidir və dəlikdən nəfəs alır. [Foruzanfər, 1381, s. 220]

[Mövləvi, d.1, s. 1331] مومن ار ينظر بنور الله نبود / غيب مومن را برهنه چون نمود

Əgər mömin Allahın nuru ilə baxmasaydı/ Qeyb möminə necə aşkar olardı?

مصطفى (ص) گفت: اتقوا فرياسة المؤمن، فانه ينظر بنور الله [136, s. 45].

Mustafa (s) dedi: “Möminin gözündən çəkinin, çünki o Allahın nuru ilə görür”.

Bəs bu barədə “Nəhcül-Bəlağə”də nə yazılmışdır?

اتقوا ظنون المومنين فان الله تعالى جعل الحق على السنتهم.

Möminlərin gümanını ciddi sayın, çünki Allah-Təala həqiqəti onların dilində bəyan edir. [Foruzanfər, 1381, s. 62]

Gördüyümüz bu beytin ilk misrası nəsr şəklində “Kəşfül-əsrar”da, ikinci hissəsi isə “Nəhcül-bəlağə”dəki Həzrət Əlinin (ə) sözünün təsdiqidir.

[Mövləvi, d.1, s. 3811] پست می گویم به اندازه عقول/عيب نبود اين بود کار رسول

Danışığı ağılların səviyyəsinə salıram / Eyib deyil, bu peyğəmbərin işi idi.

مصطفى (ص) خلق را اين ادب دين در آموخت و گفت: كلموا الناس على قدر عقولهم.

ba her kisi سخن بقدر عقل وی گوئید، و آنچه برنتابد بر وی منهد [ganjoor.net/meybodi, s. 81].

Mustafa (s) xalqa bu din ədəbini öyrətdi və dedi: “İnsanlarla başa düşə biləcəkləri səviyyədə danışın”. Hər kəslə ağıl qədərində danışın, kimin gücü çatmasa onun üzərinə qoymayın.

انا معاشر الانبياء نكلم الناس على قدر عقولهم.

(Peyğəmbər (s) buyurdu: Biz peyğəmbərlər insanlarla özlərinə uyğun danışırıq. [Foruzanfər, 1381, s. 146]

صبر از ایمان بیابد سر کله / حيث لا صبر فلا ایمان له

[Mövləvi, d.2, s. 600-601] گفت پیغامبر خدایش ایمان نداد / هر که را صبری نباشد در نهاد

Səbr imanla başın tacı olar / Səbr olunmayan yerdə iman olmaz

Peyğəmbər dedi: Allah ona iman vermədi / Kimin ki, daxilində səbri olmadı.

قوله (ص): الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد [ganjoor.net/meybodi, s. 2].

Səbrin imandakı məqamı başın bədəndəki məqamı kimidir.

Bu barədə “Nəhcül-bəlağə”də yazılmışdır:

و عليكم بالصبر فان الصبر من الإيمان كالرأس من الجسد و لا خير في جسد لا رأس معه و لا في إيمان لا صبر معه.

Sizi səbrə dəvət edirəm. Çünki səbrin imanla əlaqəsi başın bədənə əlaqəsi kimidir. Elə isə başsız bədənə faydası olmadığı kimi, səbrsiz iman da faydası yoxdur. [Foruzanfər, 1381, s. 174]

خود ملایک نیز ناهمتا بندد / زین سبب بر آسمان صف صف شدند [Mövləvi, d.4, s. 2016]

Mələklərin özü də eyni deyillər / Bu səbəbdən asimanda səf-səf oldular.

Asimanda biz mələklərin məlum məqamı vardır ki, cəlal sahibi olan Allaha o məqamda ibadət edir, paklığını deyir və müqəddəs sayır. Yəni ki, biz bəndəlik, kafirlərin dediyi kimi ibadət olunan deyilik. [ganjoor.net/meybodi, s.11]

Mələklərin bir dəstəsi səcdədədirlər və rükuya getmirlər. Bir dəstəsi yorulmadan rüku halındadırlar. Bir dəstəsi sıraya düzülmüşlər və pərakəndə olurlar, başqa bir dəstə təsbih edirlər və yorğunluq bilmirlər... Onların bir qrupu Allah vəhyinin və onun Rəsulun (s) sünnətinin əminidirlər, həmişə Allahın hökmü və fərmanına get-gəldədirlər. Bir dəstə Allah bəndələrinin qoruyucusudurlar, başqa bir qrup behiştin pərdə tutanlarıdır, digər qrupun ayaqları da yerin dərinliklərində sabitdir və boyunları ən yüksək səmadan keçmişdir. [Foruzanfər, 1381, s. 384]

گفت ابلیس لعین دادار را / دام زفتی خواهم این اشکارا [Mövləvi, d.5, s. 942]

Məlun iblis dedi: Ey Allah / Bu ov üçün güclü bir tələ istəyirəm.

که این زنان دام شیطانند، و مرد بهیچ چیز چنان زود فتنه نگرده که برین زنان [ganjoor.net/meybodi, s. 11]

Ki bu qadınlar şeytanların tələsidirlər və kişi qadınlardan başqa heç nə ilə fitnə etmir.

النساء حبال الشيطان

Qadınlar şeytanların tələsidirlər. [Foruzanfər, 1381, s.447-448]

کمترین کاریش هر روزست آن / کوسه لشکر را کند این سو روان

لشکری ز اصلاص سوی امهات / بهر آن تا در رحم روید نبات

لشکری ز ارحام سوی خاکدان / تا ز نر و ماده پر گردد جهان

لشکری از خاکدان سوی اجل / تا ببیند هر کسی حسن عمل [Mövləvi, d.1, s. 3072]

Hər gün Allahın ən az işi budur ki / O üç qoşunu yola salır

Ataların belindən analara tərəf bir ordu / Bətdə bitki göyərsin deyə

Bətdən torpağa sarı bir ordu / Ki dünya erkək və dişi ilə dolsun

Yerdən əcələ tərəf bir ordu / Ta hər kəs əməlinin yaxşılığını görsün.

Onun haqqında deyirdilər ki, o hər gecə-gündüz ataların belindən ana bətninə bir ordu, anaların bətnindən dünyaya bir ordu, dünyadan məzarlara bir ordu çıxarır. Sonra hamısı uca Allahın hüsuruna səfər edirlər. [ganjoor.net/meybodi, s. 2]

Allahın hər an üç qoşunu vardır: 1 – Ataların belindən anaların bətninə göndərilən ordu. 2 – Anaların bətnindən yer üzünə qədəm qoyan ordu. 3 – Dünyadan axirətə köçən ordu. [Foruzanfər, 1381, s. 130]

هیچ نقاشی نگارد زین نقش / بی امید نفع بهر عین نقش

بلک بهر میهمانان و کهان / که به فرجه وارهند از اندهان

شادی بچگان و یاد دوستان / دوستان رفته را از نقش آن

هیچ کوزمگر کند کوزه شتاب / بهر عین کوزه نه بر بوی آب

هیچ کاسه گر کند کاسه تمام / بهر عین کاسه نه بهر طعام

[Mövləvi, d.4, s. 768, b. 2881-2885]

Bir rəssam var ki, şəklin gözəlliyini / Qazanc ümidi olmadan şəklin özünə görə çəksin

Qonaqlar və uşaqlar üçündür ki / Qəm-qüssədən xilas olsunlar

Uşaqların şadlığı, dostların xatirəsi / Köçmüş dostların o nəqşdən təsviri

Hansı kuzəgər tələsik kuzə düzəldir / Kuzənin özünə görədir ya suya görə?

Hansı kasa düzəldən yaxşı kasa düzəldir / Kasanın özünə görə ya yeməyə görə?

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا؟ مَيِّبَدَاشْتِيدَ كَهَ مَا شَمَا رَا بَبَازِیْگَرِیْ أَفَرِیْدِیْمَ، «وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (۱۱۵) مَیِّبَدَاشْتِيدَ كَهَ

شَمَا بَا مَا نَخَوَاهِیْدَ أَمَد [Mövləvi, s. 10]

Yoxsa sizi əbəs yerə yaratdığımızı güman edirsiniz? (23/115) Güman edirdiniz ki, biz sizi oyun-oynucaq yaradıq. Hüzurumuza qaytarılacaqsınız. (23/115) Güman edirdiniz ki, siz bizimlə gəlməyəcəksiz?

Həzrət Əli (ə) bu barədə 195-ci xütbədə və 370-ci hikmətdə buyurur:

واعلوا عباد الله انه لم يخلق عبثا.

Ey Allahın bəndələri bilin ki, Allah sizi boşuna yaratmamışdır.

فما خلق امرؤ عبثا فيلهو

Heç kəs boşuna yaranmamışdır ki, oyuna məşğul olsun. [Zamani, 1363, s. 44]

3. “Kəşfül-əsrar”da deyilən fikrin “Məsnəvi”də təsdiqi

Qeyd etdiyimiz kimi hər iki əsər Quranın irfani təfsiri olduğu kimi, şübhəsiz Quran nətiqə Əlinin dedikləri də bu əsərlərdə öz əksini tapmışdır. Belə ki, “Kəşfül-əsrar”da olan bir çox məsələlər sanki “Məsnəvi”də öz əksini tapmışdır. Düzdür Bədiuzzaman Foruzanfərin kitabında “Məsnəvi” beytlərinin “Kəşfül-əsrar”la üst-üstə düşmə məqamlarına da toxunulmuşdur. Məsələn, aşağıdakı beytə diqqət yetirək:

چون شدی من کان لله از وله

من تو را باشم که کان الله له [Mövləvi, d.1, s. 1939]

Heyrət üzündən bir kəs Allah üçün oldusa / Onda mən də (Allah) Sənin üçün olaram.

من کان لله کان الله له [ganjoor.net/meybodi, s. 24]

Özünü Allah yolunda vəqf edən kəsin müdafiəçisi də Allah olar. (Foruzanfər, 1381, s. 89)

Eyni zamanda aşağıdakı beytlərin mənbəyinin “Kəşfül-əsrar” olduğu qeyd olunmuşdur. [Foruzanfər, 1381, s. 26-27]

او ز یک رنگی عیسی بو نداشت / وز مزاج خم عیسی خو نداشت
جامه صد رنگ از آن خم صفا / ساده و یک رنگ گشتی چون صبا

[Mövləvi, d.1, s. 500-501]

Onun İsanın səmimiliyindən xəbəri yox idi / İsanın itaətkar təbiətindən əgah deyildi

O batini səfadan yüzləngli libası çıxarıb / Nur kimi sadə və bir rəngdə olardı.

İsa (ə) parçaları alaraq onların hamısını eyni rəngli boya ilə dolu olan bir təştə qoydu və belə dua etdi: “Allahın izni ilə, ey parçalar, hər biriniz sizdən istənilən rəngdə olun.” Usta səfərdən qayıtdıqda, parçaların hamısının bir təştə, eyni boya ilə boyandığını görüb qəzəbləndi və dedi: “Sən bu parçaların hamısını məhv etmişən!” [ganjoor.net/meybodi, s. 32]

“Kəşfül-əsrar”ın təsiri ilə yazılan digər beyt isə aşağıdakı kimidir. [Foruzanfər, 1381, s. 425-426]

چار وصف ست این بشر را دل فشار / چارمیخ عقل گشته این چهار
تو خلیل وقتی ای خورشید هُش / این چهار اُطیار رهن را بگش
ز آنکه هر مرغی ازینها زاغ و ش / هست عقلی عاقلان را دیده کش
چار وصف تن ، چو مرغان خلیل / بسمل ایشان دهد جان را سیل
ای خلیل اندر خلاص نیک و بد / سر ببرشان ، تا رَهَد پاها ز سد
گل تویی و جملگان آجای تو / برگشا که هست پاشان پای تو
از تو عالم روحزاری می شود / پشت صد لشکر ، سواری می شود
ز آنکه این تن شد مقام چار خُو / نامشان شد چار مرغ فتنه جو
خلق را اگر زندگی خواهی آبد / سر ببر زین چار مرغ شوم بد
بازه شان زنده گن از نوعی دگر / که نباشد بعد از آن زیشان ضرر
چار مرغ معنوی راهزن / کرده اند اندر دل خلقان وطن
چون امیر جمله دل های سوی / اندرین دور ای خلیفه حق تویی
سر ببر این چار مرغ زنده را / سرمدی گن خلق ناپاینده را
بَط و طلوس ست و زاغ ست و خروس / این مثال چار خلق اندر نفوس
بَط ، حرص ست و خروس ، آن شهوت ست / جاه ، چون طلوس و ، زاغ اُمْنِیت ست

[Mövləvi, d.5, s. 30-44]

İnsanın qəlbini sıxan dörd xislət var / Ağıl bu dördün çarmıxına çəkilib.

Sən dövrün Xəlilisən, günəş kimi parlaq / Bu yol kəsən dörd quşun başını kəs

Çünki bunlardan hər bir quş qarğa kimi / Aqillərin ağıl gözünü çıxarırlar

Bədənin dörd xisləti Xəlilin quşları kimi / Onların başının kəsilməsi cana nicat yolu verər

Ey Xəlil, yaxşı-pisin xilasında / Onların başını kəs ki, ayaq bağdan qırılsın

Sən tamsan, hamısı sənin hissələrimdir / Ayaqları ayağın olduğu üçün bəndi aç
Səndən aləm ruhlar məkanı olur / Bir əsgər yüz əsgərə yardım edir.
Çünki bu bədən dörd xislətin məqamıdır / Adları dörd fitnəkar quş oldu
Xalqın əbədi həyatını istəyirsənsə / Bu dörd çirkin quşun başını kəs
Onları yenidən başqa növlə dirilt / Sonra onlardan kimsəyə zərər olmasın
Dörd yol kəsən mənəvi quş / İnsanların qəlbində vətən etmişlər
Bütün düzgün qəlblərin əmirisən / Bu dövrdə ey haqqın xəlifəsi sənsən
Bu dörd diri quşun başını kəs / Müvəqqəti xalqı daimi et
Ördək, tovuz, qarğa və xoruzdur / Xalqın nəfsani sifətlərinin misalıdır
Ördək tamah, xoruz şəhvətdir / Tovuz məqam, qarğa uzun arzulardır

Bu hadisə “Kəşfül-əsrar”ın neçə yerində qeyd olunmuşdur. Amma “Məsnəvi” ilə eynilik təşkil edən hissəsi ikinci nümunədə verilmişdir.

شو چهار مرغ گیر، گفتند که خرو بود و طاوس و کبوتر و کلاغ. و بروایتی دیگر بجای کبوتر کرکس گفتند

[ganjoor.net/meybodi, s. 161]

Get dörd quş gətir. Dedilər ki, xoruz, tovuz, göyərçin və qarğa idi. Başqa bir rəvayətə görə göyərçinin yerinə kərkəs idi.

Dedilər: Ey İbrahim, indi ki, həyat ölməkdə, əbədlilik ölümdədir, get dörd quşu öldür, buyurduğumuz kimi bizim fərmana təzim et və öz bəndəliyini izhar et, öz təbiətinin batininə görə bu fərmanı yerinə yetir. Zinət tавusunun başını kəs, dünya nemətləri və dünya zinəti ilə sakitləşmə.

Bülbül və tovuzda az dayan / Burda ancaq qışqırıq görərsən, orda ancaq rəng

Tamah qarğasını öldür, həmçinin qalmayan və tez sona çatana həris olmaz.

Eşq nə qərribə oyundur ki, ondan İskəndər cansız oldu

Nə məhəbbətin var o məhəbbətə ki, Dara ona görə mülkünü itirdi.

Şəhvət xoruzunu öldür, heç şəhvətə öz qəlbinə yol vermə ki, bizdən qalarsan

Əgər şəhvət meydanından ağıl eyvanına gəlsən

Öz zamanında Keyvanı yeddinci səmada görərsən.

Arzu kərkəsini öldür, arzunu uzatma və qəlbinə oyun-oyuncaq həyatına vermə ki, pak həyata çatasan. Ey İbrahim, pak və gözəl həyatı qəlbin yaşayışı, istədiyin başın dincliyidir! [ganjoor.net/meybodi, s. 162]

İndi isə “Kəşfül-əsrar”la “Məsnəvi”də mənə oxşarlıqlarına diqqət yetirək:

و امیر المؤمنین علیه السلام گفت: من السنة ان لا يقتل مسلم بكافر و ان لا يقتل حر بعبد

Və Əmirəlmöminin (ə) dedi: “Bu sünnətdir ki, müsəlman kafirin, azad qulun əli ilə öldürülməz”. [ganjoor.net/meybodi, s. 101]

[Mövləvi, d.2, s. 497] کافر و مؤمن خدا گویند لیک/ در میان هر دو فرقی هست نیک

Kafir və mömin Allah deyirlər lakin / Hər ikisinin arasında böyük fərq vardır.

Göründüyü kimi həm “Kəşfül-əsrar”, həm də “Məsnəvi”də müsəlman və kafirin fərqi diqqətə çatdırılır. Həzrət Əlinin (ə) bəyan etdiyi cümləyə əsasən belə deyə bilərik ki, müsəlman əslində azad, kafir isə quldur və onların arasında da fərq vardır. Mövlana bir qədər də irəli gedərək qeyd edir ki, kafir və mömin hər ikisi Allah deyirlər, amma onların arasında böyük fərq vardır.

Əmirəlmöminin Əli (ə) dərvişlərin yanından keçəndə onları görməsindən təsirlənib dedi: “Çalmanın altında padşahlar” [ganjoor.net/meybodi, s. 21]

در امیری او غریب و محتبس / در صفات فقر و خلت ملتبس [Mövləvi, d.6, s. 3371]

Əmirlikdə o qərrib və məhbus / Fəqr və dostluq sifətlərinə örülmüş

Həzrət Əlinin (ə) kəlamları həm haqq olduğu üçün, həm də öz həyatında təcrübədən keçdiyi üçün çox böyük təsirə malikdir. Həmişə olduğu kimi Əlinin (ə) dövründə də riyakarlar özlərini dərviş kimi göstərərək dünya nemətlərindən üz çevirdiklərini iddia edirdilər. Ona görə də dərvişlərə qısa şəkildə belə tərif verir: “Çalmanın altına padşahlar”. Bu qısa cümlənin çox geniş mənası vardır. Yəni zahirdə başlarına din papağı geyinsələr də, dünyanı tutan padşahlardan geri qalmırlar.

Əmirəlmöminin Əli (ə) bir kişini başını aşağı salmış halda gördü ki, zahidəm. Dedi: Ey kişi boynundakı bu əyriliyi qəlbinə gətir ki, Allah qəlbə baxır. [ganjoor.net/meybodi, s. 30]

گفت لا ينظر الى تصويركم / فابتغوا ذا القلب في تدبيركم [Mövləvi, d.5, s. 869]

Peyğəmbər dedi: Allah sizin zahirinizə baxmır / Öz işinizin çarəsi üçün ürək sahibi tələb edin. Həzrətdən nəql olunan bu cümləni Mövləvi nə gözəl şəkildə bəyan etmişdir.

Əmirəlmöminin Əli (ə) dedi: Nemətlərin aradan getməsindən çəkinin, çünki heç nə rahatlıqla qayıtmır. Və dedi: Nemətlər sizə çatanda az şükr etməklə onları özünüzdən uzaqlaşdırmayın. Başqa mənada demişlər: Ey Məhəmməd ümməti yaxşılıqlar və bəyənilən rəftarlara tərəf tələsin. Zaman sona çatmamış və ölüm yaxınlaşmazdan əvvəl. [ganjoor.net/meybodi, s. 20]

چونک بویی برد و شکر آن نکرد / کفر نعمت آمد و بینیش خورد

شکر کن مر شاکران را بنده باش / پیش ایشان مرده شو پاینده باش [Mövləvi, d.1, s. 442-443]

Həqiqət qoxusunu iyləyib ona şükr etməyə / Naşükürlüyünə görə həqiqət tapan burunu əldən verər Şükr et və şükr edənlərin bəndəsi ol / Onların yanında ölü ol ki, əbədi həyata çatasan.

Hər iki müəllif insanları Allahın nemətlərinə şükr etməyə səsləyirlər.

امیر المؤمنین علی (ع) گفت یحو الله ما يشاء من القرون [ganjoor.net/meybodi, s. 14]

Əmirəlmöminin Əli (ə) buyurmuşdu: Allah tarixdən və nəsilərdən kimi istəsə məhv edər.

طالبست و غالبست آن کردگار / تا ز هستی ها بر آرد او دمار

O Pərvərdigar Talib və Qalibdir / Varlıqların həyatına son qoyar.

Əmirəlmöminin Əli (ə) əlinə bir dinar qoyub dedi: Ey sarı sarı ol, ey ağ ağ ol, ey qara başqa ol. (Yəni sən tezliklə rəngini dəyişəcəksən). Ey dünya və ey dünya neməti. Get ki, sən bəzənmiş gəlin sən və gəlinlərin barmağı ilə şirlərin pəncəsini sındırmaq olmaz. Get başqasını aldat ki, Əbu Talibin oğlunun sən qürur tələbə düşmək məqsədi yoxdur. “Dünya həyatı aldadıcı maldan başqa bir şey deyil”. (Ali-İmran, 185) [ganjoor.net/meybodi, s. 24]

Nə vaxta qədər qürur evində qalıb sevinc evini yandırmaq

Nə vaxta qədər qaçış evindən qalmaq evi düzəltmək

چیست دنیا از خدا غافل بدن / نه قماش و نقره و میزان و زن [Mövləvi, d.1, s. 983]

Dünya nədir, Allahdan qafil olmaq / Qumaş, gümüş, tərəzi və qadın

“Kəşfül-əsrar”dakı Əlinin dilindən deyilən cümlələri oxuduqdan sonra Mövləvinin yazdığı beytləri qeyd etdikdə oxucuda belə bir təsir yaranır ki, sanki bu iki insan birlikdə oturub eyni sözləri biri nəslə, digəri isə nəzmlə demişlər.

“İrsa” surəsinin 47-ci ayəsi: Bu ayənin nazil olma səbəbi o idi ki, Əmirəlmöminin Əli (ə) Qureys əşrafını yeməyə dəvət etdi ki, onlar üçün düzəltdi və Allahın Rəsulu (s) orda idi. O saat onlar üçün Quran oxudu və tövhidə dəvət etdi. Onlar bir-birinə deyirdilər: Bu sehrbazdır, biri deyirdi şair, biri deyirdi kahin, biri deyirdi Məcnun. Rəbbil-ələmin həmin halda bir ayə göndərdi. [ganjoor.net/meybodi, s.14]

آن خسان که در کژیها مانده اند / انبیا را ساحر و کژ خوانده اند [Mövləvi, d.5, s. 1982]

O alçaqlar ki, əyriliklərində qalmışlar / Peyğəmbərləri sehrbaz və azmış adlandırmışlar

زانک ما یناطق رسول بالهوی / کی هوا زاید ز معصوم خدا [Mövləvi, d.6, s. 1606]

Allahın Rəsulu istədiyini danışmadığı üçün / Allahın məsumundan nə zaman istək yaranar

وقال امیر المؤمنین ع «اولیاء الله قوم صفر الوجوه من السهر، عمش العیون من العبر، خمس البطون من الخوی، بیس الشفاء من الدوی» [ganjoor.net/meybodi, s. 17]

Və Əmirəlmöminin (ə) dedi: “Allah övliyalarının üzü çox oyaq qalmaqdan saralmış, gözləri ağlamaqdan çuxura düşmüş, qarınları oruc tutmaqdan boşalmış, dodaqları zikrdən qurumuşdur.

یا تو پنداری که روی اولیا / آنچنان که هست می بینیم ما [Mövləvi, d.4, s. 3473]

Ya sən güman edirsən ki, övliyaların üzü / Elədir ki, biz görürük

اولیا را خواب ملکست ای فلان / همچو آن اصحاب کهف اندر جهان [Mövləvi, d.3, s. 3553]

Övliyaların yuxusu (dünyanın keçici nemətlərinə diqqətsizlik) onların xüsusiyyətidir / Dünyada o Əsəb-e kəhf kimi

خواب می بینند و آنجا خواب نه / در عدم در می روند و باب نه [Mövləvi, d.3, s. 3554]

Yuxu görürlər və orada yuxu yoxdur / Qapı olmadığı halda yoxluqda yol gedirlər

نیست ذکر بحث و اسرار بلند / که دوانند اولیا آن سو سمنند [Mövləvi, d.3, s. 3234]

Elə zikr, bəhs, yüksək sirlər yoxdur / Ki, övliyələr o tərəfə Səmənd çapmasınlar

[Mövləvi, d.3, s. 4235] از مقاماتِ تَبَّتْ تا فنا / پایه پایه تا ملاقات خدا

Dünyadan qaçış məqamlarından fənaya kimi / Addım-addım Allahın görüşünə kimi

Buna uyğun olaraq Əli Murtəzadan (ə) olan bu hədisin mənası düzdür ki, demişdir: Allah Rəsulundan (s) nəyi eşidirdimsə, mənə ondan mənəfət gəlirdi. Elmin yəqinliyini və əməlin düzlüyünü ondan bilirdim. Və əgər bir xəbəri mən eşidirdimsə, ya kimsə mənə danışdırsa, o kəsi and verirdim. [ganjoor.net/meybodi, s. 6]

[Mövləvi, d.1, s. 3763] چون تو بآبی آن مدینه علم را / چون شعاعی آفتاب حلم را

Sən elm şəhərinin qapısı olduğun üçün / Helm günəşinin şüasısan

از علی آموز اخلاص عمل / شیر حق را دان مُطَهَّر از دغل

Əməlin xalisliyini Əlidən öyrən / Allahın şirini hiylədən pak bil. [Mövləvi, d.1, s. 183, b. 3721]

Bu hədis “Kəşfül-əsrar” əsərində də yazılmışdır:

Bu kəndə daxil olun deməyimiz ona işarədir ki, bu kənd elm və biliyin simvolu və həqiqətdə şəriət qaydalarının göstəricisidir. Peyğəmbər (ə) aydın şəkildə deyir: “Mən elmin şəhəriyəm, Əli onun qapısıdır”. [ganjoor.net/meybodi, s. 30]

Bu hədisin məzmunu, dəstəmazın yalnız zahiri təmizlik deyil, mənəvi bağışlanma və ilahi mərhəmətin bir vasitəsi olduğunu göstərir və İslamda təharətin fəlsəfi-mənəvi əsaslarını açır.

همچو ابلیس از خدای پاک فرد / تا قیامت عمر تن درخواست کرد

گفت انظرنی الی یوم الجزا / کاشکی گفتی که تینا ربنا

عمر بی توبه همه جان کندنست / مرگ حاضر غایب از حق بودنست

عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود / بی خدا آب حیات آتش بود

آن هم از تاثیر لعنت بود کو / در چنان حضرت همی شد عمر جو

[Mövləvi, d.5, s. 768-773] از خدا غیر خدا را خواستن / ظن افزون نیست و کلی کاستن

İblis kimi sübhan və yeganə Allahdan / Qiyamətə kimi yaşamağı istədi

İblis dedi: Mənə cəza gününə kimi möhlət ver/ Kaş ki, bu istəyin yerinə deyərdi: Ey Allah, tövbə etdik.

Tövbəsiz ömür əzab və can yaxmaqdır / Hazırki ölüm haqdan uzaq olmaqdır.

Həyat və ölüm, hər ikisi Allah yolunda xoş olar/ Allahsız dirilik suyu da atəş olar.

Bu istək də İlahi lənətin təsirindən idi, / Ki o belə vəziyyətdə ömür axtarırdı.

Allahdan qeyri Allahı istəmək / Artıqlıq zənni olsa da, tamamilə əksiklikdir.

Başqa bir yerdə də yazmışdır:

Allah-Təala onlara cavab verdi. Mən onu bilirəm ki, siz bilmirsiniz. Adəmdən tövbəni bildi və İblisdən günahı. Onlar bunu heç bilmirdilər və demişlər. Yəni bilirəm ki, Adəmdən peyğəmbərlər, rəsullar və salehlərdən övladlar yaranar ki, mənə sübhan və müqəddəs bilirlər. [ganjoor.net/meybodi, s. 17]

Əmirəlmöminin Əli (ə) bir xütbəsində dedi: Təsəvvür edirsiniz ki, ölüm sizi yaxlamayacaq, yeriniz qəbir olmayacaq, Qiyamət günü sizi toplamayacaq? Yoxsa sizi əbəş yerə yaratdığımızı və (qiyamət günü dirilib haqq-hesab üçün) hüzurumuza qaytarılmayacağınızı güman edirdiniz?” (Muminun, 115) [ganjoor.net/meybodi, s.11]

[Mövləvi, d.1, s. 1142] پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی ست / مصطفی فرمود دنیا ساعتی ست

Hər an sənin üçün ölüm və qayıdış vardır/ Mustafa buyurub ki, dünya bir saatdır

Əmirəlmöminin Əli (ə) burdan demişdir: Bu ümmətin yaxşısı o kəslərdir ki, dünyaları onları axirətlərindən məşğul etmir və axirətləri dünyalarından. [ganjoor.net/meybodi, s. 12]

[Mövləvi, d.6, s. 3885] غير دنیا پس چه باشد آخرت / کت کند زینجا و باشد رهبریت

Dünyadan qeyrisi nədir? Axirət / Səni burdan qoparar və rəhbərin olar

Nəticə:

Bütün bunlar göstərir ki, ilahi hikmətlərin bəşəriyyətə çatdırılmasında Əli ibn Əbu Talibin (ə) rolu son dərəcə böyük və əvəzolunmazdır. Zahirə belə görünə bilər ki, Mövlana Cəlaləddin Ruminin Əlinin (ə) dilindən söylədiyi fikirlərlə Meybodinin “Kəşfül-Əsrar” əsərindəki bəyanatlar arasındakı

paralellik onların hər ikisinin Qurana istinad etməsindən irəli gəlir. Lakin aparılan araşdırmalar göstərir ki, bu paralellik təsadüfi deyil. Mövlananın “Kəşfül-Əsrar” əsərini müəllif etdiyi qənaəti yaradır. Hətta Mövlananın bu əsərlə birbaşa tanış olub-olmamasından asılı olmayaraq, Həzrət Əli (ə) haqqında olan hikmətli kəlamların İslam dini ədəbiyyatında geniş şəkildə yayılması onların bir çox əsərlərdə müəllifi göstərilmədən istifadəsinə səbəb olmuşdur. Tədqiqat zamanı müəyyən edilmişdir ki, bəzi mənbələrdə Həzrət Əliyə (ə) aid edilən fikirlər “Kəşfül-Əsrar”da ya başqa şəxsin adından təqdim olunmuş, ya da kimdən nəql edildiyi göstərilməmişdir. Mövlananın irsində Həzrət Əlinin (ə) hikmətini əks etdirən, onun irfani dərinliyini və mənəvi nüfuzunu vurğulayan çoxsaylı beytlər mövcuddur. Bu beytlərdə yalnız ilahi eşq və mənəvi kamillik aşılınmır, eyni zamanda Əli (ə) şəxsiyyətinin İslam fəlsəfəsində və irfanında tutduğu unikal mövqe də dolğun şəkildə ifadə olunur.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- انصاری، عبد الله، تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید: [2 جلد] / خواجه عبد الله انصاری. – تهران: اقبال، 1371. – 1234 ص.
 زرین کوب، عبد الحسین. با کاروان حله/ عبد الحسین زرینکوب. – تهران: علمی، 1398. – 475 ص.
 شفیعی کدکنی، محمد رضا. در هرگز و همیشه انسان، از میراث عرفانی خواجه عبد الله انصاری/ محمد رضا شفیعی کدکنی. – تهران: سخن، 1394. – 545 ص.
 کریمی نیا مرتضی. نسخه های تازه یاب از تفسیر قرآن خواجه عبد الله انصاری در ترکیه و نجف. آینه پژوهش. شماره اول. 1400
 زمانی، مصطفی، نهج البلاغه از دیدگاه قرآن: [در 4 جلد] / مصطفی زمانی. – قم: پیام اسلام، 1360
 فروزانفر، بدیع الزمان. زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی/ بدیع الزمان فروزانفر. – تهران: زوار، 1366. – 238 ص.
 فروزانفر، بدیع الزمان. احادیث و قصص مثنوی/ بدیع الزمان فروزانفر. – تهران: امیر کبیر، 1381. 755 ص.
 مولوی، جلال الدین. مثنوی معنوی. بسعی و اهتمام و تصحیح رینولد الین نیکلسون/ جلال الدین مولوی. – تهران: امیر کبیر، بی تا. – 1333 ص.
 همایی جلال الدین مولوی نامه. مولوی چه می گوید. تهران، 1374، ج 1، 430 ص.

<https://ganjoor.net/meybodi/kashfol-asrar>

<https://ganjoor.net/abdullah/tabaghat/sh50>

TARİX, ETNOQRAFIYA VƏ SİYASİ ELMLƏR

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.144>

AZƏRBAYCAN XALQININ ƏNƏNƏVİ YEMƏKLƏRİNƏ DAİR

Nərgiz QULİYEVA

Tarix elmləri doktoru, professor

AMEA A.A.Bakıxanov adına Tarix

və Etnologiya İnstitutu, Baş elmi işçi,

E-mail: nergiz1957@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4538-5432>

Daxilolma tarixi: 02.04.2025

Düzəliş tarixi: 19.11.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 25.11.2025

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycan xalqının zəngin milli mətbəxi, ənənəvi yemək mədəniyyətindən bəhs edilir. Müasir xalq mətbəxinə minilliklərin əməli təcrübəsinin ənənəvi yekunu kimi baxmaq olar.

Azərbaycan milli yeməkləri ərzaq məhsullarının tərkibinə görə bitki mənşəli müxtəlif çörək çeşidləri, yeməkləri, meyvə və tərəvəz məhsulları, həmçinin ət xörəkləri, süd məhsulları kimi qruplaşdırılır. Arxeoloji qazıntılar nəticəsində tapılan əmək alətləri və müxtəlif ləvazimatlar fikrimizi təsdiq edir.

Azərbaycan xalqının gündəlik və mərasim yeməkləri haqqında “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında, N.Gəncəvinin “Xəmsə”sində, Azərbaycanda olmuş səyyahların əsərlərində məlumatlar vardır. Alman səyyahı A.Oleari, türk səyyahı E.Çələbinin “Səyahətnamə”sində, ingilis səyyahı A.Cenkinson, italyan səyyahı A.Kontari və digərləri də məlumat verir.

Tədqiqatlar, xalqdan toplanan etnoloji materiallar deməyə əsas verir ki, Azərbaycanın zəngin mətbəxində 200-ə qədər plov, 30-dan çox dolma, 20-dən artıq kabab, 400-ə qədər müxtəlif göyərti, ət, dən və un mənşəli xörəklər mövcuddur.

Azərbaycan mətbəxində xörək çeşidi iqlimdən, yer, yaşayış tərzindən və fəsillərdən asılıdır. Köç edən zaman atüstü yeməklər, aran yeməkləri, pəhriz yeməyi, təzə ana olmuş qadının yeməyi, təzə gəlin və təzə bəyin yeməyi, yaşlı adamın yeməyi, gənclərin, uşaqların yeməyi və s. bu kimi mətbəx anlayışları, xalqımızın ət xörəkləri: bozbaş, küftə, qovurma, kələfur, cız-bız, müxtəlif kabablar, yarpaq, kələm dolmaları, plovlar, un xörəkləri üstünlük təşkil edir. Havalar isindikcə mətbəximizdə müxtəlif yabanı və mədəni bitkilərdən, tərəvəzlərdən, göyərtilərdən hazırlanan yeməklərə üstünlük verilir. Yabanı bitkilərdən mətbəximizdə kətə, suyuq, dovğa, göy qovurmaları və digər yeməklər hazırlanır.

Azərbaycan ailələri süddən (inək, camış, qoyun, keçi) qatıq, qaymaq, yağ, şor, süzmə, pendir, kəsmik, atlama, ovdur, ayran və digər məhsullar hazırlayırlar.

Azərbaycan mətbəxində mərasim yeməkləri fərqlənir. Xüsusilə Ramazan ayı (Oruçluq), Qurban, Xıdır Nəbi, Novruz – Yaz bayramı, Toy mərasimi, Yas mərasimi, Qara bayram, Ad qoydu və digər mərasimlərin qeyd olunması zamanı ənənəvi yeməklərin, yəni plovların, ət xörəklərinin, şirniyyatların hazırlanması vacib sayılır.

Açar sözlər: *Azərbaycan, yemək, mətbəx, bitki, ət, çörək, içkilər, turşular*

О ТРАДИЦИОННОЙ ПИЩЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО НАРОДА

Наргиз КУЛИЕВА

Доктор исторических наук, профессор

Институт истории и этнологии им. А.А. Бакиханова

НАНА, Старший научный сотрудник

E-mail: nergiz1957@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4538-5432>

Дата поступления: 02.04.2025

Дата исправления: 19.11.2025

Дата утверждения к публикации: 25.11.2025

АННОТАЦИЯ

В статье говорится о богатой национальной кухне и традиционной кулинарной культуре азербайджанского народа. Современную народную кухню можно рассматривать как традиционный результат тысячелетнего практического опыта.

По разнообразию пищевых продуктов азербайджанские национальные блюда группируются как овощные, различные виды хлеба, фруктово-овощные изделия, а также мясные блюда и молочные продукты. Наше мнение подтверждают инструменты и различные принадлежности, найденные в результате археологических раскопок.

Сведения о ежедневной и обрядовой трапезе азербайджанского народа имелись в эпосе «Китаби Деда Горгуд», в «Хамсе» Н.Гянджеви, в произведениях путешественников, посетивших Азербайджан, немецкого путешественника А.Олеари, «Путевые заметки» турецкого путешественника Э.Челеби, английского путешественника А.Дженкинсона, итальянского путешественника А. Контари и других.

Исследования, этнологические материалы, собранные у народа, позволяют предположить, что в богатой кухне Азербайджана насчитывается до 200 блюд, более 30 долма, более 20 шашлыков, до 400 различных овощных, мясных и мучных блюд.

Разнообразие блюд азербайджанской кухни зависит от климата, местоположения, образа жизни и времени года. Во время кочевки существуют приемы пищи верхом на лошадях, приемы пищи в поле, диетические приемы пищи, приемы пищи для молодых матерей, приемы пищи для женихов и невест, приемы пищи для стариков, приемы пищи для молодежи, приемы пищи для детей и т. д. Среди таких кулинарных изысков преобладают мясные блюда нашего народа: бозбаш, тефтели, говрума, калафур, джизбиз, различные шашлыки, ярпак, долма из капусты, пловы и мучные блюда. С наступлением тепла на наших кухнях все больше внимания уделяется блюдам, приготовленным из различных дикорастущих и культурных растений, овощей и трав. На нашей кухне мы готовим кету, суюг, довгу, гёй говурма и другие блюда из дикорастущих растений. В азербайджанских семьях из молока (коровьего, буйволиного, овечьего, козьего) готовят йогурт, сливки, масло, творог, сыр, творог, атламу, овдух, айран и другие продукты. В азербайджанской кухне особое место занимают праздничные блюда. Особенно во время празднования месяца Рамадан (Пост), Курбана, Хидыр Наби, Новруза - весеннего праздника, свадебных церемоний, траурных церемоний, Черного Курбана, именин и других церемоний считается важным приготовление традиционных блюд, а именно плова, мясных блюд и сладостей.

Ключевые слова: *Азербайджан, еда, кухня, растения, мясо, хлеб, напитки, соленья*

ON THE TRADITIONAL FOODS OF THE AZERBAIJANI PEOPLE

Nargiz GULIYEVA

*Doctor of Historical Sciences, Professor**A.A. Bakikhanov Institute of History and Ethnology,**ANAS, Senior Researcher**E-mail: nergiz1957@rambler.ru**ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4538-5432>**Date of submission: 02.04.2025**Date of revision: 19.11.2025**Date of acceptance for publication: 25.11.2025***ABSTRACT**

The article discusses the rich national cuisine of the Azerbaijani people and its traditional food culture. Modern folk cuisine can be seen as a culmination of millennia of practical culinary experience.

Azerbaijani national dishes are categorized according to the type of food products: plant-based dishes, various types of bread, fruit and vegetable products, as well as meat and dairy dishes. Archaeological excavations, which have uncovered cooking tools and utensils, support this classification.

Information about the daily and ceremonial meals of the Azerbaijani people is found in the epic *Kitabi Dede Gorgud*, in Nizami Ganjavi's *Khamsa*, and in the accounts of travelers who visited Azerbaijan, such as the German traveler A. Oleari, the Turkish traveler E. Chelebi in *Seyahetname*, the English traveler A. Jenkinson, the Italian traveler A. Contari, and others. Research and ethnographic materials collected from the local population indicate that Azerbaijani cuisine includes up to 200 dishes, more than 30 types of stuffed dishes, over 20 varieties of kebabs, and nearly 400 dishes made from greens, meat, and flour.

The diversity of Azerbaijani cuisine depends on the climate, geographical location, lifestyle, and seasons. Different meals are prepared for specific contexts: meals on horseback during migration, countryside meals, dietary meals, meals for new mothers, meals for newlyweds, meals for the elderly, and meals for children and youth. Popular meat dishes include bozbash, meatballs, govurma, kalafur, jiz-biz, various kebabs, as well as stuffed leaves and cabbage, pilafs, and flour-based dishes. As the weather warms, dishes made from various wild and cultivated plants, vegetables, and greens are preferred. From wild plants, dishes such as keta, suyug, dovga, and goy govurma are prepared. Azerbaijani families also produce yogurt, cream, butter, shor, suzma, cheese, cottage cheese, atlama, ovdukh, ayran, and other dairy products from cow, buffalo, sheep, or goat milk. Ceremonial dishes hold a special place in Azerbaijani cuisine. During celebrations such as Ramadan, Qurban, Khidir Nabi, Novruz (the spring holiday), weddings, mourning ceremonies, Black Eid, Name Day, and other events, traditional dishes—including pilaf, meat dishes, and sweets—are carefully prepared and served.

Keywords: *Azerbaijan, food, cuisine, plants, meat, bread, drinks, pickles*

Giriş

Azərbaycan xalqının zəngin milli mətbəxi, ənənəvi yemək mədəniyyəti vardır. Ərzaq məhsullarının əldə edilməsi və hazırlanması sahəsində, insanlar əmək fəaliyyətinə məhz qida axtarış tapmaq işindən başlamışdır. İlk əmək alətləri də məhz bu məqsədə xidmət etmişdir. Ölkəmizin ən qədim insan düşürgələrindən biri olan Azıx mağarasının tapıntıları olan qədim əmək alətləri sübut edir ki, vətənimizin ilkin sakinləri qida əldə etmək işinə 1,5 milyon il bundan əvvəl girişmişlər (Həvilov H.A., 1991, s.162; Гусейнов М.М., 1985).

Azərbaycan milli yeməkləri və içkiləri çoxçeşidliliyi ilə fərqlənir. Ərzaq məhsulları bir qayda olaraq iki tərkibdə qruplaşdırılır:

A) Bitki mənşəli məhsullar: 1) çörək məhsulları; 2) meyvə-tərəvəz məhsulları.

B) Heyvan mənşəli məhsullar: 1) ət xörəkləri; 2) süd məhsulları (Həvilov H.A., 1991, s.163).

Bitki mənşəli yeməklər içərisində taxıl məhsulları mühüm yer tutur. Ən çox işlənən taxıl növlərindən buğda, arpa, çəltik, həmçinin qarğıdalı və darıdır. Buğdadən, hədik hazırlanır, un və yarma şəklində istifadə edilir. Bu məqsədlə qədim unüyütmə vasitələri olan həvəngdəstə, kirkirə (əl dəyirmanı), ilk orta əsrlərdən başlayaraq su dəyirmanından (iri çarxlı və pərli), Abşeronda isə yel dəyirmanı və heyvanların gücü ilə hərəkətə gətirilən dəyirmanlardan istifadə edirdilər. Azərbaycanda maldar əhali başlıca olaraq sacda, əkinçi isə kürə və təndirdə çörək bişirirdilər. Məsələn, səngək, təndir çörəyi və s. Təndirdən çörəyi əllə və ya təndir koğası ilə çıxarırlar. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında buğda “ətmək” adı altında “bozlamac” və “güməc” kimi çörək növlərindən istifadə edildiyi qeyd olunur.

Buğda unundan, habelə müxtəlif qənnadı məmulatları – şəkər çörəyi, halva, tərək, ballıbadı, badambura, tərəhalva, şorqoğalı, paxlava, şəkərbura, bamiyə, habelə kətə, kömbə, qatlama (bişi), fəsəli kimi ərzaq məhsulları hazırlayırlar (Həvilov H.A., 1991, s. 65).

Azərbaycan mətbəxində acıtmalı təndir və sac çörəyinə (bozlamac), yuxa, fətir, lavaş, kökə və fırın çörəyinə tez-tez rast gəlinir.

Undan təkəcə çörək deyil, habelə xəngəl, xəşil, quymaq, umac, ərİştə aş, ərİştə istisi, həsi (qındı) və s. bişirirlər. Belə xörəklər ən çox qışda, ilin soyuq vaxtlarında qəbul olunurdu. Bəzi soyuqlamış adamlara müalicə vasitəsi kimi qara umac (əvəlikli) bişirib verirdilər. Un xörəkləri içərisində xəngəl xüsusi yer tutur. O, həm sulu, həm də quru olmaqla iki növdə hazırlanırdı. Sulu xəngəl hazırlanarkən nazik yayılmış yuxanı kvadrat şəklində (2x2 sm) doğrayıb, qazanda bişirir, istiot, turşu və s. ədviyyatlardan istifadə edirdilər (Həvilov H.A., 1991, s.165).

Qasıq xəngəlini hazırlayarkən yağ-soğan, soğança, ət qovrulur, tomat (pomidor) sonra su qaynadıqda kəsilmiş xəmir əlavə olunub bişirilir. Süfrəyə verilərkən göyərti, sarımsaq-qatıq və ya qatıq əlavə olunur. Bu cür xəngələ “qasıq xəngəli” (qaxxəngəli) də deyirlər.

Quru xəngəlin yuxası da eyni qayda ilə, ancaq bir az iri həcmdə doğranılır, qaynayan suya tökülür, süzülür. Süfrəyə qiymə, çolpa, soğança, ərİnmiş yağ və sarımsaq-qatıqla verilir.

Xəngəl Azərbaycanın ən qədim xörəklərindəndir. Bir çox növləri olan xəngəl əsasən bədənə istilik verən qış xörəklərinə aiddir. “Tərhan”, “İmambayıldı”, “Vəzirbarmağı”, xəngəl kimi xörək adları ümumtürk mətbəxlərində xörək adlarının əmələ qəlmə qanunauyğunluqları ilə uzlaşır. Kulinar Tahir Əmiraslanovun məlumatına görə indi xəngəl dediyimiz xörəyin adı “xəngəl”dir. Xəngəlin Azərbaycanda bir çox növləri var. Onlardan ən məşhuru “yarpaq xəngəldir”. Ona “süzmə xəngəl”, “quru xəngəl”, “qurutlu xəngəl”də deyirlər. Bu adlar xəngəlin xarici görünüşünə, tərkib hissəsinə, texnologiyasına görə verilib. Bu xəngəli hazırlamaq üçün mayasız bərk xəmir hazırlanır. “Mayasız xəmir” ifadəsi dilimizdə qərİbə səslənir, çünki xəmir “xəmr” – qıvcırmış, mayalı deməkdir. Bundan sonra xəmiri kündələrə ayırırlar. Kündələr yumru, kiçik günəşi xatırlatdığı üçün ona “gün” sözündən yaranmış “kündə” adı veriblər.

Kündədən çox nazik yuxalar yayılır. “Yuxa” bütün türk dillərində “nazik” mənasında işlənir. Bəzi kəndlərdə buna elə “nazik” də deyirlər. Ürəyi nazik adamlara da bu mənada “ürəyi yuxadır” deyirlər. Yuxa çörəyi çox nazik olub tez qırılıb, ovxalanır. Amma belə çörəyi il boyu saxlamaq olur. Yuxanın üzərinə azca su çiləyən kimi yumşalıb tər-təzə çörəyə dönür.

Beləliklə yayılmış yuxaları sacın üstündə o üz-bu üzli təpitmə edirlər (yüngülcə qurudurlar). Sacın üstündə çörək, çevirəndə isə sacıçı, sac qovurması və s. xörəklər bişirirlər. Sacda azca qurudulmuş xəmirəndən üzüm yarpağı böyüklükdə romb şəkilli (təxminən 5x5 sm ölçüdə) tikələr kəsilir. Romb forması Azərbaycan mətbəxi üçün səciyyəli formaldandır, məsələn paxlavanı, kükünü də romb formasında kəsirlər.

Doğranmış xəngəli urvalayıb (unlayıb) havada qurudub bir neçə gün istifadə etmək mümkündür. Beləliklə xəngəlin tikələri qaynayan duzlu suda və ya işgənədə (ət suyunda) bişirilir. Amma xəngəli xəmir bişmiş suda, kartof ya yarma həlimində bişirəndə daha dadlı olur. Bişmiş xəmir aşı-süzəndən süzülür. Amma dəmir aşı-süzəndənsə çətəndən süzmək daha yaxşıdır. Çətən qamışdan hörülür və aşı-süzənin arxaik formasıdır. Çətənin həcmi ailənin sayına görə hörülürdü. Elə “bir çətən külfətim var” deyimi də bununla bağlıdır. Mətbəximizdə çətənin varlığı mətbəx tariximizi neolit dövrünə aparıb çıxarır. Çətəndən süzülən xörək metalla təmasda olmadığı üçün öz qida dəyərini, tərkibini daha yaxşı saxlayır. Süzülmüş xəmiri geniş sinilərə, təpsilərə 1-2 qat düzülür (İdrisoglu T., 2004, s.11).

Hazır xörəyin üzərinə qızılı rəngə qədər qızardılmış soğanı yağı ilə birlikdə əlavə edirlər. Üzərinə isə suda açılmış qurud tökülür. Qurud hazırlamaq üçün süzməni duzla yoğurub konus formasında kündələyir və kölgədə qurudurlar. Qurudu illərlə saxlamaq olur. Sarımsaq-qatıqdan da istifadə edirlər.

“Kitabi Dədə Qorqud” dastanında, N.Gəncəvinin “Xəmsə”sində, orta əsrlərdə Azərbaycan xalqının gündəlik və mərasim yeməkləri barədə məlumatlar vardır. Həmçinin Azərbaycanda olmuş italyan səyyahı A.Kontari, ingilis səyyahı A.Cenkinson, alman səyyahı A.Oleari, türk səyyahı E.Çələbinin “Səyahətnamə”sində Azərbaycan yeməklərinin zənginliyi barədə məlumatlar vardır.

XVII əsrin məşhur türk səyyahı E.Çələbinin “Səyahətnamə” əsərində Təbriz şəhəri haqqında verilən məlumatlarda Təbrizin məşhur “ağ dəyirmi çörəklərindən”, “qızardılmış kəkliyindən”, “40 növ ətirli plovundan”, “zəmilərində 7 növ çox məhsuldar buğda yetişdirilməsindən”, “paxla və arpanın bol məhsul verməsindən” ağızdolusu danışılır, şəhərdəki bolluğun və ucuzluğun səyyahı heyran etməsi vurğulanır (Челеби Э., 1983, с.128; Azərbaycan etnoqrafiyası, 2007, s.162).

Tədqiqatlar, xalqdan toplanan etnoqrafik materiallar, kulinar Tahir Əmiraslanovun araşdırmaları deməyə əsas verir ki, Azərbaycan mətbəxində 200-ə qədər plov, 30-dan çox dolma, 20-dən artıq kabab növləri mövcuddur.

Azərbaycan mətbəxində xörək çeşidi iqlimdən, yerindən, yaşayış tərzindən və fəsillərdən asılıdır. Köç edən zaman atüstü yeməklər, aran yeməkləri, pəhriz yeməyi, təzəcə ana olmuş qadının yeməyi, təzə gəlin və təzə bəyin yeməyi, yaşlı adamın yeməyi, gənclərin, uşaqların yeməyi və s. bu kimi mətbəx anlayışları xalqımızın qədim bilgilərindəndir.

Havalar isindikcə mətbəximizdə ət xörəklərinə tələbat azalır, müxtəlif yabanı və mədəni bitkilərdən, tərəvəzlərdən, göyərtilərdən hazırlanan yeməklərə üstünlük verilir. Yalnız yabanı bitkilərdən mətbəximizdə 400-ə yaxın yeməklər bişirilir. Kətə, suyuq, dovğa, süfrə məzələri, əcəb-səndəl və s. bu kimi yeməklər isti havalarda daha çox yeyilir. İndi-indi Avropa mətbəxində süfrələrə gətirilən **sparja**, Azərbaycanda çox qədimdən istifadə edilir. Qazax, Tovuz, Gədəbəy, Qarabağ, Kəlbəcər, Dağıstan kimi yerlərdə yaşayan azərbaycanlılar ona **qulançar** deyirlər. Trufel göbələyi Azərbaycanda o qədər çox bitir ki, əhali onu çox rahatlıqla heyvanların köməyi olmadan toplaya bilər. Azərbaycanda bu göbələyin daha qiymətli növü Şəki-Zaqatala, Qax və s. rayonlarımızın fındıq meşələrində və əhəngli torpaqlar olan yerlərdə yetişir və donbalan adlanır.

Pəhriz mətbəxi və müalicə mətbəxi kulinariya mədəniyyətimizdə xüsusi yer tutur. Bir çox xörəklər – quymaq, umac, xaş, horra və s. pəhriz və müalicə məqsədləri ilə qədim zamandan mətbəximizdə istifadə edilir.

Mərasim və bayram yeməkləri də mətbəximizdə çox önəmli rol oynayır. Səmənidən hazırlanan yeməklər yalnız Novruz bayramında, qovut yalnız Xıdır Nəbi bayramında hazırlanır, körpələrin diş çıxanda və 100 yaşını keçmiş qocaların dişləri töküləndə hədik, qovurğa bişirilir, kiçik çillə qarpızı kəsilir, yas məclislərində halva verilir, məhərrəmlikdə şərbət paylanır. Qurbanlıq bayramında adətə

görə dana, toğlu (nadir hallarda keçi) kəsilir və onların əti ehtiyacı olanlara paylanır. Əgər qız evi qızı verməyə razıdırsa nişan mərasimində süfrəyə şirin və ya ikirəngli çay verilir.

Şərbətlər daha çox plovlarla verilir, mərasim və dini bayramlarda, yas məclislərində içilir.

Gündəlik xörək çeşidinə daxil olan yeməklərin, qəlyanaltıların içərisində müxtəlif yaxmalar (yaxmaclar), dürməklər də çox maraqlıdır. Əgər yaxmaclarımız öz hazırlanma qaydalarına görə dünya mətbəxində yayılmış buterbrod, sendviç və kanapələrə bənzəyirsə, Azərbaycan dürməkləri bu tipli yeməklərin sırasında xüsusi yer tutur və daha yüksək gigiyenik və kulinar xüsusiyyətlərinə malikdir.

Ət xörəkləri

Əsrlər boyu əkinçilik və oturaq maldarlıqda məşğul olan Azərbaycan kəndlisinin gündəlik yemək süfrəsini nadir hallarda ətsiz görmək olardı. Payız və qış aylarında süfrədə ət xörəkləri mühüm yer tuturdu. Müxtəlif ziyafətlər, toy-bayram şənlikləri zəngin çeşidli ət xörəkləri ilə təchiz olunurdu. Heyvanların kəsilməsi, soyulması və doğranması ilə bir qayda olaraq kişilər məşğul olurdular. Soyulmuş heyvan cəmdəyini doğrayarkən, onun müvafiq hissələrini uyğun xörəklərin hazırlanması üçün ayırırdılar. Kəsilmiş heyvanın həm ətindən, həm baş-ayağından (kəllə-paça, xaş) və həm də içalatından istifadə edirdilər. Xalis ət xörəkləri içərisində tikə kabab xüsusi yer tuturdu. Təzə əti şişlərə çəkib ya manqala, ya təndirə, ya da kinarədə köz üstündə bişirirdilər. Lülə kabab da bu qayda ilə bişirilirdi.

Bozbaş süfrəyə verildikdə onun yanına sumax və doğranmış baş soğan da qoyurdular.

Küftə bozbaş üçün qoyunun və ya malın bud ətindən istifadə edilirdi. Bunun üçün qazana qabaqcadan təmizlənmiş noxud töküb, yarıbişincəyədək qaynadırdılar. Soğan və nanə qarışdırılmış əti döyüb yumşaldır və buraya istiot və düyü də əlavə edirdilər. Ədviyyat qarışdırılmış əti yumurlayıb qazana atırdılar. Adətən küftə dənələri noxudun bişməsinə az qalmış qazana tökülürdü. Bundan sonra oraya soyulmuş kartof da atırdılar. Küftə bozbaşın yanında süfrəyə duz, istiot, sumax və soğan da verilirdi. Bişirilən ət xörəkləri içərisində piti xüsusi bir iştahla yeyilirdi. Piti Azərbaycanın ən qədim milli xörəklərindən biri kimi tanınır. Bu xörək xüsusi saxsı qablarda (bərnildə) bişirilirdi. Piti bişirmək üçün ən çox qoyunun döş ətindən və quyruq yağından istifadə olunurdu. Bərnidəki ət və noxud yarı bişmiş vəziyyətdə olarkən, oraya qiymə şəklində doğranmış soğan, quyruq tikəsi, alça qurusu, istiot, zəfəran və sarı kök də atılırdı. Piti bişənə yaxın bərniyə kartof da doğrayırdılar.

Qadınlar kəsilmiş heyvanın baş-ayağından kəllə-paça bozbaş da hazırlayırdılar (Həvilov H.A., 1991, s.176-177).

Göründüyü kimi piti Azərbaycanda ən çox sevilən xörəklərdən biridir. Gəncə Pitisi, Şəki Pitisi adla söylənir. Başqa xörəklərimiz haqqında, gedim xörək “bişirim” (məsələn, bozbaş bişirim), gedim xörək “asım”, gedim yuxa “salım”, gedim kabab “çəkim” kimi ifadələr işlənir.

Qeyd etmək lazımdır ki, ət xörəkləri sırasında basdırma, küftə, quzu qovurması, qara qovurma, alçalı qovurma, səbzi qovurma, buğlama, soyutma, içalat qovurması (cız-bız), qəlvın, yaxnı, döşəmə, şeşrəngi, şilə, dəri içi, bağır-beyin, bozartma (qoyun əti), parça-bozbaş, toyuq bozartması, bozartma (mal əti), bozbaş, qəlyo (toyuq, quzu əti), şalampur, kəllə-paça (xaş), sacqovurması, saciçi və digər xörəklər əsaslı yer tutur.

Qarabağ bölgəsi əhalisi arasında yeməklər içərisində lüləkabab, sacqovurması və yaxud saciçi, qovurma, qəvli, döşəmə, yaxnı, bağırbeyin xüsusi yer tutur. (Xəlilov X.D., 1992, s.106).

Azərbaycanda müxtəlif növ aş, plov hazırlanır. Məsələn: boranlı aş, boyanalı aş, çolpa plov, döşəmə plov, əvəlikli aş, lobyalı plov (ətlə), qaralı aş, fisincan plov, qatıqlı aş, qəlyəli aş, qiyməli plov, səbzi plov, səbzi-qovurma plov, şüyüdlü plov, turşu-qovurma plov, balıqlı plov, əriştəli plov, gilənarlı plov, tutlu aş, südlü plov, çəkmə plov, şirin plov, çolpalı-pomidorlu plov, turşulu plov, yağlıcalı plov, çilovlu plov (yuxa ilə), maşlı plov, mərci plov, paxla plov, küncüt plov, noxudlu plov, pəncərli aş, qırxbuğumlu aş, qozlu aş, şeşdrəngili aş, meyvəplov, xamdöşəməli plov, qiyməçığırtmalı plov, ali-müsəmbərplov, ov quşu ilə plov, qaşqaldağ plov, kükü plov, lərgi plov, çiydöşəmə plov, şüyüd-paxla plov, badımcan plov, qırqovullu plov, gülqənd plov, parçadöşəmə plov

(şəkisayağı), balıqdöşəmə plov, balıq plov, qızılbalıq plov, nərəbalığıplov və digər plovlar bişirilir. (Əmiraslanov T., Əmiraslanova A., 2012, s.216).

Qubadlı rayonunda hazırlanan “Xanlıq” plovu əsasən çolpa, soğan və zoğal axtası, qaragöz lobya, düyü, kişmiş, zəfəran və yağla hazırlanır.

Düyünü suda bişirib süzür, qaragöz lobyanı bişirir, çolpa, soğan və zoğal axtası qarışdırılır, qazanın altına düzülür və üstündən qat-qat düyü, lobya, kişmiş, sonra zəfəran və yağ əlavə olunur, dəmə qoyulur.

Azərbaycan mətbəxində kabablar içərisində lülə, tikə, döymə, kartof, tərəvəz (badımcan, bibər, pomidor, acı bibər və s.), qaz ətindən çəkilən kabab, tava kababı, qara ciyər kababı, cücə kababı, quzu kababı, basdırma kababı, qazan kababı və digərləri əsas yer tutur.

Quş əti və yumurtalı xörəklər də mətbəxdə öz yerini tutur. Məsələn: çolpa çıxırtması, çolpa qızartması, badımcan çıxırtması, pomidor çıxırtması, həmçinin qayqanaq, ağsolaq (yağı əridib, sarımsaq-qatıq əlavə edirlər) və digərləri.

Azərbaycan mətbəxində balıq xörəklərindən də istifadə olunur: balıq küküsü, balıq turş kababı, balıqdan tava kababı, öz buğunda bişmiş balıq, qızardılmış balıq, balıq buğlaması, balıq çıxırtması, quru balıq və s.

Şorbalər, dolmalar da xalqımızın mətbəxində əsaslı yer tutur. Onlardan: ətli şorba, ətli lobya şorbası, düyü və noxud şorbası, toyuq şorbası, hədik, bomba (göyərtili şorbası), soğan bozbaşı, lobya bozbaşı, ətli-tərəvəzli döşəmə (əcəb-səndəl) xalq arasında geniş yayılmışdır.

Dovğa (qatıqlı, ayrınlı) xalqımızın sevimli xörəklərindəndir.

Dolma, əsasən, badımcan, bibər və pomidordan hazırlanır. El arasında “üç bacı dolması” adlanır. Həmçinin yarpaq (üzüm, heyva, fındıq, fıstıq, lilpar) dolması, dən dolma (Qubadlı), hinduşka ətindən dolmaları da vardır. Kələm dolması növləri sırasında narlı-döşəmli kələm dolması, şabalıdlı kələm dolması, şirin kələm dolması və digərləri xüsusi yer tutur.

Göyərtili xörəkləri

Göyərtilidən buğlama, göy qovurması (ispanaq, çuğundur yarpağı, gicitkan) balba (balva) əmənköməcidən, və s. göyərtili qutabı, göy (pencər) qovurması, limpar (lilpar) qovurması, qızardılmış badımcan, əvəlik istisi, boranı çıxırtması, soğan-su şorbası da hazırlanır.

Göy kətəsi, gicitkan kətəsi, quşəppəyi kətəsi, qırxbuğum kətəsi, boranı kətəsi, qarın qutabı, ət qutabı da hazırlanır.

Bəzi bitkiləri ispanaq, pərpətöyün, qızılpecəri və s. suda qaynadılıb sıxılır və yağda qızardılıb yeyirlər. Göbələk və donbalan da yağda qızardılır. Cüncülüm (cin-cilim), qazayağı, ünnuca (sirkan), qırxbuğum, yarpız, çiriş və s. bitkilərdən isə dovğa və kətə (göy qutabı) bişirilməsində istifadə olunurdu (Azərbaycan etnoqrafiyası, 1991, s.170).

Azərbaycan xalqı ənənəvi olaraq bal şərbəti, itburnu təamı, ovduq (atlama), tut arağı, nardança (narşərab) da hazırlayırlar.

Şirin xörəklərin də Azərbaycan mətbəxində xüsusi yeri var.

Məsələn, halva növləri: ballı halva, tər halva, bərdə nanı, bişi (qatlama), əyirdək, fəsəli, fətir suxarı, firni (düyü unu), hoy-hoy, horra (qındı), kömbə, qaysava, qovut, şirin kətə, şor qoğalı, quymaq, südlü sıyıq, tut bəkməzi, irçal, xəşil, zirəto, külçə (şirin təndir çörəyi), yağlı kökə və s.

Bakı xörəkləri

Bakı xörəkləri haqqında müxtəlif zamanlarda Bakıda olmuş səyyah, alim və yazıçıların xatirələrində rast gəlinir. Böyük fransız yazıçısı Aleksandr Düma Bakıda olarkən yediyi ləziz xörəklərdən yeri düşdükcə yazmışdır. Bakıda plovun bir neçə növü vardır: toyuq plov, cücə plov, zəfəran plov, səbzə plov, südlü plov, parça-döşəmə plov, əvəlik plov, lobya plov və s. (Qılman İ., 2006, s.341-342).

Fisincan plov da əsasən İçərişəhərdə hazırlanır və xeyir işlərdə həmin plovu əsasən bişirmirlər. Plovu hazırlayarkən əti bişirir, soğanı qovururlar. Sonra soğanı, qozu ət məşinindən keçirir, ətə qatır,

üstündən isə su qatılıb qızdırılmış abqora, yaxud lavaşana və duz əlavə edir qarışdırır, aş qarası hazırlayırlar. Düynü süzür, dəmə qoyur, qara ilə bərabər süfrəyə verirlər.

İçərişəhərlilər bəzən bir-birini qonaq dəvət edər, deyərdilər ki, başının dəstəsi ilə gəlin düşbərə-qutaba, yaxud fisincana, xəşilə qonaq olun.

Bakıda müxtəlif ədviyyatlardan əsrlər boyu istifadə olunmuşdur. Bunlardan zəfəran, sarıkök, darçın, hil, müxək, cırə, sumaq, zəncəfil, istiot, razyana və digərlərini göstərmək olar.

Bozbaş piti, yarpaq, kələm, pomidor-badımcan dolması, tikə kabab, lülə kabab, səbzəqovurma, dəvə qutabı, ət, balqabaq, göyerti qutabı bakılıların tez-tez hazırladıqları xörəklərdəndir. Dəvə qutabını adətən təndirə yapardılar.

Xəmir xörəklərindən düşbərə, gürzə (həcmcə düşbərədən böyük), sulu xəngəl, xəmirəşi, əriştə, xəşil, umac, halva, quru xəngəl, quymaq, südlü sıyıq, dovğa, firni (süd, şəkər və düyü unu), arzuman küftəsi, cız-bız, balıq xörəkləri, ləvəngi (balığın içərisinə döyülmüş qoz, zırnış, və ya kişmiş doldururlar), kəllə-paça (xaş), balqabaqdan qəlyə bişirirdilər.

Bakıda paxlava, şəkər çörəyi, süd çörəyi, fəsəli, şor qoğalı, heyva, əncir, zoğal, ərik, qoz, ağ gilas, albalı, qarpız, qızılgül, tut mürəbbələri, qəndlə meyvə şirəsindən hazırlanan məcun, qənd və şəkər tozundan hazırlanan, tel-tel olan peşmək, sələb (süd və sələb bitkisindən hazırlanır) də geniş yayılmışdır. (Qılman İ., 2006, s.344).

Göründüyü kimi, bakılılar əsasən şirniyyat kimi – şəkərbura, paxlava, badambura, suvan və ya İsfahan halvası (səməni suyundan hazırlanır), qoğal və s.-dən istifadə edirlər.

İsti yeməklərdən isə düşbərə, xəmirəşi, müxtəlif növ plovlar – fisincan, plov, şüyüdlü plov, cücə-plov, turşu qovurma-şirin qovurma-plov, çilov-plov və digər plov növləri, həmçinin yarpaq dolması, qutab, xəngəl, şorba, gürzə, düşbərə və s., qar yağanda xəşil bişirir, təzə gəlinlərə, zahı qadınlara quymaq çalardılar. Mətbəxdə ev təndiri olardı. Çörəyi orada bişirirdilər. Qaynana xörəyi özü hazırlayırdı. Dolmanı sulu bişirirdilər. Bir çömçə su tökülər, darçını, qatığı əlavə edilib birinci, dolmaları isə nimçəyə qoyub ikinci yemək kimi süfrəyə verərdilər. Əlbəttə, bu cür dolma eç üçün bişirilirdi, məclis üçün dolma susuz bişirilirdi.

Zəngin mətbəx mədəniyyətinə malik olan bakılılar müxtəlif say tərkibinə malik olan ailələrdə yaşayırlar. Tək yaşayanlar da vardır.

Azərbaycanlıların ailə məişətində ənənəvi xüsusiyyətlərin yaşaması, bu gün də davam etdirilməsi xalqımızın qədim və zəngin irsinə dəlalət edir. Bu baxımdan əsrlər boyu Azərbaycanın mədəniyyət mərkəzi olmuş Bakının “İçərişəhər” əhalisindən toplanmış etnoqrafik materiallar ailə üzlərinin toy, yas mərasimlərində, bayramlarda və uşaqla bağlı (məyyəyən) adətlərdə yeməklər hazırlayırdılar. (Nərgiz Q., 2011, s.15-17).

Zaqatala rayonu əhalisinin yeməklərinə dair

Zaqatala əhalisinin mətbəxində meyvə məhsulları və göyerti mühüm yer tutur. Meyvələrdən müxtəlif formada: 1) bişmiş, b) qurudulmuş və ləpə halında (qoz, şabalıd, fındıq) və s. istifadə edilir. Qoz ləpəsini döyür, bir az ona duz qarışdırır, küplərə yığır, xarab olmasın deyər torpağa basdırırlar. Südlə qarışdırılıb süfrəyə verilən bu yemək növü avarlar arasında “metix” adlanır. Aş (plov) çox vaxt qoz ilə dəmlənirdi. Bunun üçün düynü bişirib, süzür, bir qat ləpə, bir qat düyü olmaqla dəmləyir, süfrəyə verilərkən üzərinə bişmiş toyuq (döşəmə) qoyulur.

Qozdan halva da bişirilir. Bunun üçün qovurulmuş ləpəni döyüb, vaxt odun üzərinə doşabla qarışdırır, hazır olandan sonra qablara çəkib yastılayırlar. Halvanı fındıq ləpəsindən də düzəldirlər. Bəzən isə qaxac əti bişirib qoz ilə yeyirlər. Qoz ləpəsini yağ əvəzinə başqa xörəklərə, məsələn, qabaqdan hazırlanmış xəngələ də əlavə edirlər.

Yaz fəslində əhalinin yemək öynəsində yeməli yabanı bitkilər mühüm yer tutur. Bu məqsədlə gicitkanı (cincərinə) adətən “məqəş” və ya ətə bişirirlər. Hazırlamaq üçün südü bir müddət çiylə saxlayıb turşudandan sonra onu ocağın üstünə qoyub çürüdür və torbaya tökməklə suyunu süzür. Bəzən məqəşi yayılıb kəsilmiş xəmirin-xəngəlin içərisinə büküb suda bişirəndən sonra suyunu süzür və qablara çəkib yeyərkən üstünə kərə yağı çəkirlər.

Zaqatala süfrələrində ət və xəmir xörəkləri də xüsusi yer tutur. Yerli əhali müxtəlif formalarda (“içli”, “içsiz”) hazırlayırlar. İçli xəngəl hazırlamaq üçün xəmir yaymasını kəsib doğrayandan sonra içərisinə yağ-soğanda qızardılmış qoz, cincərin, xali (qızıl pencəri), qabaq, məqəş qoyaraq kənarlarını bükür, qaynadılmış suda bişirirlər. İçsiz xəngəl hazırlamaq üçün romb şəklində kəsilmiş yayma dilimlərini suda bişirib süzür, qablara çəkib üstünə bişmiş toyuq (“xorbeçə”, “çolpa”), yağ-soğana vurulmuş yumurta, süzmə-sarımsaq (süzmə-dələ), bəzən isə qızardılmış ət əlavə edirlər.

Zaqatala mətbəxində paxlalı bitkilərdən hazırlanan xörəklər (“cint”, “cint-dələ”, “dələ” və s.) mühüm yer tutur.

Zaqatala əhalisinin ev məişətində ətdən istifadənin qədim üsulları zamanəmizədək gəlib çatmışdır. Bunların arasında “doldurma ət” və qaxac mühüm yer tutur. Doldurma ət tədarük etmək üçün payız mövsümündə, ev heyvanlarının kök vaxtı onu kəsib ətinə döyəndən sonra turşu ilə qarışdırır və mal bağırısağına doldurub asırlar. Doldurma ət qışda un xörəkləri, turşu və sarımsaqla yeyilir.

Qaxac mal və qoyun ətindən hazırlanır. Bunun üçün cəmdəyin bel sümüyünü və ətli yerlərini kəsir, duzlayıb 2-3 gün saxlayır, sonra odun üstündə, çox vaxt təndir üzərində qurudub kölgə yerdən asırlar. Buna “cırım” da deyilir. (Nərgiz Quliyeva. Zaqatala əhalisinin bəzi yeməklərinə dair. Azərbaycanın maddi mədəniyyət tarixinə dair Respublika elmi konfransının məruzələri (Quliyeva N., 1992, s. 33-35).

Goranboy rayonunun yeməkləri barədə

Goranboy rayonu yeməklərinin əksəriyyəti Azərbaycanın digər bölgələrindəki yeməklərlə tipoloji oxşarlıq təşkil edir. Bunların arasında plov, dolma, kabab, küftə, bozbaş, qutab (kətə), xəngəl, xəşil, piti kimi yemək növləri üstünlük təşkil edir.

Goranboy rayonu əhalisinin mətbəxində meyvə məhsulları və göyərti mühüm yer tutur. Meyvələrdən müxtəlif formada: bişmiş, qurudulmuş və ləpə halında istifadə edirlər.

Tərəvəz bitkilərindən müxtəlif fəsillərdə istifadə edilir. Bu baxımdan lobyə, badımcan, balqabaq, pomidor xüsusi yer tutur və müxtəlif formalarda istifadə edilir. Əvvəla, lobyə adətən dördkünc, uzunsov və romb şəklində doğranılır, qızardılmış yağ-soğana (soğançaya) bir az su ilə bərabər qatılır. İstəkdən asılı olaraq bişənə yaxın pomidor, göyərti, yaxud yumurta əlavə olunur. Göy lobyadan turşu, bütöv halda soyutma, bişirilmək üçün konservləşdirilmiş, həmçinin qışda bişirmək məqsədi ilə doğranıb qurudulmuş şəkildə istifadə olunur.

Qurudulmuş lobyə dənələrindən isə müxtəlif yeməklərdə istifadə edirlər. Belə ki, maş-kiçik lobyə dənələrindən “çilov-plov” hazırlanır. Lobyə və düyü ayrıca bişirilir. Sonra qazana azca yağ tökülür, üstündən yuxa (qatıq, yumurta, yağ və undan hazırlanır) sərilir, toyuq qoyulur, üstünə isə lobyə və düyü hissə-hissə tökülür və yağ əlavə olunur. Əksər hallarda qazanın altına bir az yağ töküb odun üstünə qoyurlar. Yağ dağ olanda isə bir neçə yumurtaya bir az qatıq, duz və bişmiş düyü əlavə edib çalır, sonra qazanın dibinə yayır, üstünə bir az düyü əlavə edir, içərisinə qızardılmış soğan, duz, istiot, zoğal axtası, bişmiş şabalıd əlavə edilmiş toyuğu qoyur, üstündən lobyə qatılmış düyünü əlavə edir, yağ tökür və dəmə qoyurlar. Bəzən isə toyuq iri hissələrə ayrılır yağ-soğanda qızardılır, bişmiş şabalıd əlavə olunur və düyünün altına qoyulur.

“Səbz-plov” hazırlanarkən iri dənəli lobyalardan, paxlalardan istifadə olunur.

Pomidordan da müxtəlif formalarda istifadə edirlər. Pomidoru bişirib, yumurta əlavə edirlər, ət doldurub (pomidor, badımcan, bibərlə birlikdə) dolma bişirilir, kabab edir, turşuya qoyurlar. Pomidor, badımcan və bibər kababının qabığını soyaraq, xırda-xırda doğrayır keşniş, reyhan, şüyüd, soğan əlavə edir, salat hazırlayırlar. Salatı adətən ət kababı ilə bərabər süfrəyə verirlər.

Badımcandan da qızardılmış, suda, odda soğançada bişirilmiş, konservləşdirilmiş, duza qoyulmuş formada istifadə edirlər.

Badımcanı duza qoyarkən baş hissəsi kəsilir, yan səthi çətilir, isti suda pörtülür. İçərisinə isə göyərti, sarımsaq, kök doğranmış halda yığılır, üzərinə duzlu su, yaxud sirkə əlavə olunur. Göy pomidorun da baş hissəsi qapaq formasında kəsilir və eyni iç ilə doldurulub duza qoyulur.

“Səpmə” hazırlanarkən balqabaq soyulur, doğranılır, soğançaya əlavə olunub bişirilir. Xörəyə suda bişirilmiş maş-xırda lobyə, yaxud düyü əlavə olunur. Göstərmək lazımdır ki, səpməni lobyasız və düyüsüz də hazırlayırlar.

Yaz fəslində əhalinin yemək öynəsində yeməli yabanı bitkilər mühüm yer tutur. Bu məqsədlə gicitkən, qızılpencəri, qazayağı, pərpətyün, çuğundurun yarpaqları, miyana, unnuca, qulançar, göbələk, quzuqulağı, cincilim, quşəppəyi, qarğasoğanı, şomu, donbalan əsaslı yer tutur. Onlardan istifadə üsulu əsasən suda pörtülüb, sıxılaraq soğançaya əlavə olunması, üzərinə isə yumurta vurulmasıdır. İspanaq, çuğundur yarpaqları, unnuca, cincilim, keşniş, şüyüd, nanə, yarpızdan yerli əhali dovğa hazırlayır.

“Dovğanı” əsasən qatıqdan, bəzən ayrandan hazırlayır. Qatığa və ya ayrana 1-2 yumurta, bir xörək qaşığı un, bir az düyü əlavə edərək, həll edir, odun üzərində qarışdıraraq qaynayanda göyörtini tökürlər. Bəzən dovğaya bişmiş noxud da qatılır.

Müxtəlif göyərtilər (keşniş, şüyüd, reyhan, soğan), xiyar doğranılaraq suda həll olunmuş qatığa qatılır, duz, doğranmış, ovucun içində ovxalanmış çörək əlavə olunur və “doğrama” hazırlayırlar.

“Ovdux” isə qatığa su, bir az duz, şüyüd, keşniş doğranıb qatılaraq hazırlanır və içki kimi istifadə olunur.

Goranboy əhalisi əsasən ilin bütün fəsillərində bitən əmənköməncidən, ispanaqdan, yaz fəslində isə qazayağı və qırxbuğumdan “balva”, “sıyıq” hazırlayırlar. Göyərti yuyulur, doğranılır. Soğançaya su və düyü tökülür. Düyü bişənə yaxın göyərti əlavə olunur və bişənəcən qaynadılır. “Balva”ya gavalı və ya alça qurusu da tökülür. Yemək hazır olanda sarımsaq-qatıqla yeyilir.

Goranboyluların süfrələrində ət, xəmir və süd məhsulları da xüsusi yer tutur. Mal, qoyun, keçi, toyuq əti, balıqdan müxtəlif xörəklər hazırlanır. Bu baxımdan: bozbaş (bozartma), qızartma, ət, çığırtma (beçə ətindən), kələfir, küftə, kabab, dolma (yarpaq (üzüm, heyva, əvəlik, moruq, lildardan), pomidor, badımcən, bibardan), kabab – lülə, tikə, balıq, toyuq, mal ətindən, kartof, pomidor, badımcən, bibərdən hazırlanır, qiymə (döyülmüş ətdən), xaş (mal dırnağı, qoyunun, keçinin, baş-ayağından) hazırlanır, cız-bız və digərləri tez-tez bişirilən xörəklərdir.

“Çığırtma” – beçə və suda bişirilmiş toyuq ətini soğançaya töküb, üzərinə pomidor, yaxud yumurta vurmaqla bişirilir.

Rayon əhalisi xaşı əsasən iki üsulla hazırlayırlar. Qoyunun və malın baş-ayağını, qarnını təmizləyir bir neçə baş soğanı bütöv halda əlavə edərək bişirir, sonra sümükdən təmizləyir, doğrayır, suyunu süzür, həmin suya ət əlavə edirlər. Mal dırnağı və qarnını da doğranılaraq, bir neçə baş soğan əlavə edilməklə hazırlanır.

Digər üsulla bişən xaş isə demək olar yaşlı nəslin nümayəndələri arasında az hallarda bişirilir. Qoyunun, keçinin baş-ayağından hazırlayırlar. Orada qarından istifadə olunmur. Qeyd etdiyimiz kimi suda bişirilib, doğranmış baş-ayağı soğançaya tökür, bir az tomat (yaxud pomidor) qataraq qarışdırır, öz suyunu əlavə edir, qaynadır və xörəyə bir neçə kartof, bişənə yaxın keşniş doğrayırlar. Qarını isə xırda-xırda doğrayır, su əlavə edilməklə bişirirlər, yaxud sacda qarın qutabı hazırlayırlar.

“Şilə” də bölgə üçün xarakterik yemək sayılır. Bunun üçün toyuq, çolpa, yağlı qoyun ətindən istifadə olunur. Soğançaya çolpa əti, yaxud suda bişirilmiş toyuq əti əlavə olunur, sonra su, su qaynayanda müvafiq miqdarda yerli düyü (yumru düyü) əlavə olunur. Xörək qatılana qədər qaynadılır, hazır olanda xeyli doğranmış şüyüd əlavə olunur.

“Kartof” şorbası”nı (şolaqqa) hazırlamaq üçün soğançaya pomidor, yaxud tomat tökülür, duz, istiot və su əlavə olunur. Su qaynayanda nazik yaxud dördkünc şəkildə doğranmış xeyli kartof hazır olanda isə keşniş əlavə olunur.

“Əppək turşusu” hazırlanarkən soğançaya tomat, su, su qaynayanda bir az doğranmış kartof, alça, gavalı qurusu tökülür. Adətən kəndli ailələrində çörək tabağında qalan qırıq, kiçik, köhnə çörəkləri doğrayır, kartof bişəndə qazana əlavə edir, eyni zamanda doğranmış keşniş tökürlər.

“Yalançı dolma” isə çox az hallarda bişirilir. Adətən yaz fəslində təzə üzüm yarpağı çıxanda keşniş, şüyüd, nanə, soğan doğranır, tomat, kərə yağı və düyü qatılaraq, pörtülmüş yarpağa bükülüb bişirilir.

“Kələm qovurması”nı isə doğranmış kələmi soğançaya tökməklə bişirirlər.

Xəmir xörəkləri arasında xəşil, xəngəl, əvəlikli umac, ərİştə və ya tutmac, kətə, tər halva, fəsəli və s. yeməkləri göstərmək olar.

Xalq arasında tutmac adlanan xörək yağ-soğan (soğança, maaş lobyə, ərİştə, göyərti ilə hazırlanır, süfrəyə sarımsaq-qatıqla verilir. (Quliyeva N., 2004, s. 34-35).

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan etnoqrafiyası, II cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007.

Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. (пер. с англ. Ю.В.Гатъе.) Л., 1937.

Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно (пер. П.Барсова). М., 1870.

Babayev T.A. Oruculuq bayramı. Azərbaycan arxeologiyası və etnoqrafiyası. № 2, Bakı, 2004.

Челеби Э., Книга путешествия, вып. 3, М., 1983.

Həvilov H.A. Azərbaycan etnoqrafiyası. Bakı, Elm, 1991.

Xəlilov X.D. Qarabağın elat dünyası. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı, 1992.

Гусейнов М.М. Древний палеолит Азербайджана. Баку, Элм, 1985.

Qılman İlkin. Bakı və bakılılar. Bakı, Nurlar, 2006.

Mahmudov Y., Səyyahlar, kəşflər, Azərbaycan. Bakı, 1985.

Quliyeva Nərgiz. XIX-XX əsrlərdə Bakı şəhər əhalisinin ailə və ailə məişəti. Bakı, Elm, 2011.

Quliyeva Nərgiz. Zaqatala əhalisinin bəzi yeməklərinə dair. Azərbaycanın maddi mədəniyyət tarixinə dair Respublika elmi konfransının məruzələri (20-21 may 1992-ci il. Bakı Universitetinin nəşriyyatı).

Quliyeva Nərgiz. Goranboy rayonunun bəzi yeməklərinə dair. “Kulina” jurnalı, 01 (05), Bakı, 2004.

Məhərrəmov Solmaz. Kiçik Qafqazın Cənub-Şərq rayonlarında düyü və pəncərdən hazırlanan yeməklər haqqında. “Kulina” jurnalı, 03 (07), Bakı, 2004.

İdrisoğlu Tahir. Xəngəl haqqında dastan. “Kulina” jurnalı, 01 (05), Bakı, 2004.

Əmiraslanov Tahir, Aynur Əmiraslanova. Qarabağ mətbəxi. Bakı, Nurlar poliqrafiya mərkəzi, 2012, 216 s.

Əmiraslanov Tahir. Tovuz mətbəxi. (“Kulina” jurnalı, 03 (07), Bakı, 2004.

Vəliyev F. XIX-XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanlıların bayram və mərasim yeməkləri. Azərbaycan arxeologiyası və etnologiyası. № 1, Bakı, 2004.

İnformatorlar:

Elmira Məmmədova, 1963-cü il. Goranboy rayonu, Tatarlı kəndi.

Müşgünaz Sadıqova, 1950-ci il. Goranboy rayonu, Zeyvə kəndi.

Məmmədova Gülbəs, 1963-cü il. Bərdə rayonu.

İbrahimov Fehruz, 1966-cı il. Goranboy rayonu, Tatarlı kəndi.

Quliyeva İradə, 1963-cü il. Bərdə rayonu.

Quliyeva Şəfa, 1967-ci il. Goranboy rayonu, Safikürd kəndi və b..

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.155>

DOMESTIC POLITICAL RISKS IN THE CENTRAL ASIAN COUNTRIES AND THEIR CONNECTION WITH EXTERNAL PRESSURES

Sheraz MEHMOOD

*Research Scholar,**Western Caspian University, Azerbaijan**sheraz.mehmood@wcu.edu.az**Date of submission: 24.10.2025**Date of revision: 31.10.2025**Date of acceptance for publication: 15.11.2025***ABSTRACT**

Domestic political risks in Central Asian countries are growing and interconnected with the external pressures imposed by the big powers and regional actors. Since their independence in the early 1990s, these states – Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan – have maintained the policies of regime concentration, national identity making, and socio-economic transformations. However, their internal political orientations were fragile due to weak institutions, long authoritarian influences, corruption, limited metropolitan room, and repeated socio-economic imbalances. These risks not only create domestic instability but also make Central Asia more exposed to the impact of outside factors. International rivalry, particularly between the United States, Russia, and China, alongside regional actors such as Turkey, Iran, and the European Union, has increased the foreign-dimensional aspects of domestic threats.

The linkage between internal risks and external tension is particularly witnessed in several areas: regime security, where leaders' dependence on foreign actors for authenticity and existence encourages policy compromises; socio-economic threats, where depending on remittances, foreign investment, and export markets generates vulnerabilities; security risks, where regional instability — such as terrorism, extremism, or the spillover from Afghanistan — intersects with the geopolitical order of business of external actors. These overlapping dynamics create a cycle in which external constraints add to internal vulnerability, while internal fragility attracts deeper foreign interventions and probing into the region's political and economic life.

This article argues that understanding Central Asia's domestic political threats cannot be detached from the comprehensive geopolitical environment. The originality of this study lies in exploring how internal fragility and external influence reinforce one another, producing hybrid risks that undermine sovereignty, weaken state institutions, and complicated regional stability. The article showcases how Central Asian states at once resist and accommodate the tensions, disclosing a contradictory impression of both exposure and strength. The findings suggest that unless the internal structures of these countries are not strong, expand their external relations, and improve socio-economic inclusiveness, the circle of need and unreliability will continue.

Key words: *Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, Uzbekistan, socio-economic, United States, Russia, China, Turkey, Iran, European Union, regime security, Afghanistan*

MƏRKƏZİ ASIYA ÖLKƏLƏRİNDƏ DAXİLİ SİYASİ TƏHDİDLƏR VƏ ONLARIN XARİCİ TƏZYİQLƏRLƏ ƏLAQƏSİ

Şeraz MEHMOOD

Tədqiqatçı alim,

Qərbi Kaspi Universiteti. Azərbaycan

sheraz.mehmood@wcu.edu.az

Daxilolma tarixi: 24.10.2025

Düzəliş tarixi: 31.10.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 15.11.2025

XÜLASƏ

Mərkəzi Asiya ölkələrində daxili siyasi risklər böyüyür və böyük dövlətlərin və regional aktyorların tətbiq etdiyi xarici təzyiqlərlə bağlıdır. 1990-cı illərin əvvəllərində müstəqillik əldə etdikdən sonra bu dövlətlər - Qazaxıstan, Qırğızıstan, Tacikistan, Türkmənistan və Özbəkistan - rejimin təmərküzləşməsi, milli kimliyin yaradılması və sosial-iqtisadi transformasiya siyasətini davam etdiriblər. Baxmayaraq ki, onların daxili siyasi oriyentasiyası zəif institutlar, uzun avtoritar təsirlər, korrupsiya, məhdud metropoliten imkanları və təkrarlanan sosial-iqtisadi balanssızlıqlar səbəbindən kövrək idi. Bu risklər təkcə daxili qeyri-sabitlik yaratmır, həm də Mərkəzi Asiyanı kənar amillərin təsirinə daha çox məruz qoyur. Türkiyə, İran və Avropa İttifaqı kimi regional aktyorlarla yanaşı, xüsusilə ABŞ, Rusiya və Çin arasındakı beynəlxalq rəqabət daxili təhdidlərin xarici aspektlərini artırır.

Daxili risklər və xarici gərginlik arasında əlaqə xüsusilə bir neçə sahədə özünü göstərir: liderlərin həqiqiliyi və mövcudluğu baxımından xarici aktyordan asılılığının siyasət kompromislərini təşviq etdiyi rejim təhlükəsizliyi; pul köçürmələrindən, xarici investisiyalardan və ixrac bazarlarından asılı olaraq zəifliklər yaradan sosial-iqtisadi təhlükələr; Terrorizm, ekstremizm və ya Əfqanıstandan yayılma kimi regional qeyri-sabitliyin xarici aktyorların işinin geosiyasi nizamı ilə keçdiyi təhlükəsizlik riskləri. Bu dinamiklər xarici məhdudiyyətlərin daxili zəifliyi artırdığı bir dövrə hazırlayır, daxili kövrəklik isə daha dərin xarici müdaxilələri və regionun siyasi və iqtisadi həyatına araşdırmaları qiymətləndirir. Bu məqalə iddia edir ki, Mərkəzi Asiyanın daxili siyasi təhdidlərini başa düşmək hərtərəfli geosiyasi mühitdən ayrılı bilməz. Bu tədqiqatın orijinallığı daxili kövrəkliyin və xarici təsirin bir-birini necə gücləndirdiyini, suverenliyi sarsıdan, dövlət institutlarını zəiflədən hibrid riskləri və mürəkkəb regional sabitliyi necə tədqiq etməkdədir.

Məqalədə Mərkəzi Asiya dövlətlərinin həm ifşa, həm də gücə dair ziddiyyətli təəssürləri açıqlayaraq, gərginliklərə dərhal necə müqavimət göstərdiyi və onlara uyğunlaşdığı nümayiş etdirilir. Nəticələr onu deməyə əsas verir ki, bu ölkələrin daxili strukturları güclü olmasa, xarici əlaqələri genişləndirilmədikcə, sosial-iqtisadi inklüzivlik yaxşılaşmasa, ehtiyac və etibarsızlıq dairəsi davam edəcək.

Açar sözlər *Qazaxıstan, Qırğızıstan, Tacikistan, Türkmənistan, Özbəkistan, sosial-iqtisadi, ABŞ, Rusiya, Çin, Türkiyə, İran, Avropa Birliyi, rejim təhlükəsizliyi, Əfqanıstan.*

ИССЛЕДОВАНИЯ ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ УГРОЗЫ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ИХ СВЯЗЬ С ВНЕШНИМ ДАВЛЕНИЕМ

Шераз МЕХМУД

Исследователь,

Западно-Каспийский университет, Азербайджан

sheraz.mehmood@wcu.edu.az

Дата поступления: 24.10.2025

Дата исправления: 31.10.2025

Дата утверждения к публикации: 15.11.2025

АННОТАЦИЯ

В странах Центральной Азии внутренние политические риски растут и связаны с внешним давлением, оказываемым крупными государствами и региональными акторами. После обретения независимости в начале 1990-х годов эти страны — Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан — продолжили политику централизации власти, создания национальной идентичности и социально-экономической трансформации. Несмотря на это, их внутренняя политическая ориентация оставалась уязвимой из-за слабых институтов, длительного авторитарного влияния, коррупции, ограниченных возможностей в сфере инфраструктуры и повторяющихся социально-экономических дисбалансов. Эти риски создают не только внутреннюю нестабильность, но и делают Центральную Азию более уязвимой к внешним факторам. Наряду с региональными акторами, такими как Турция, Иран и Европейский Союз, международная конкуренция, особенно между США, Россией и Китаем, усиливает внешние аспекты внутренних угроз.

Связь между внутренними рисками и внешней напряженностью особенно проявляется в нескольких сферах: безопасность режима, стимулируемая политическими компромиссами, обусловленными зависимостью от внешнего актора в плане легитимности и существования лидеров; социально-экономические угрозы, возникающие из-за зависимости от денежных переводов, иностранных инвестиций и экспортных рынков, что создает уязвимости; риски безопасности, связанные с региональной нестабильностью, как, например, терроризм, экстремизм или распространение конфликтов из Афганистана, которые пересекаются с геополитическим порядком действий внешних акторов. Эти динамики готовят почву для периода, когда внешние ограничения усиливают внутренние слабости, а внутренняя уязвимость, в свою очередь, приводит к более глубоким внешним вмешательствам и исследованиям политической и экономической жизни региона. Эта статья утверждает, что для понимания внутренних политических угроз в Центральной Азии невозможно обойтись без учета комплексной геополитической среды. Оригинальность этого исследования заключается в том, как внутренние уязвимости и внешние воздействия взаимно усиливают друг друга, создавая гибридные риски, которые подрывают суверенитет и ослабляют государственные институты, а также в том, как изучаются сложные аспекты региональной стабильности.

В статье показано, как государства Центральной Азии одновременно раскрывают противоречивые впечатления как о раскрытии информации, так и о применении силы, демонстрируя, как они сразу реагируют на напряженность и как адаптируются к ней. Результаты позволяют утверждать, что если внутренние структуры этих стран останутся слабыми, а внешние связи не будут расширены, социально-экономическая инклюзивность не улучшится, то круг нужды и недовольства продолжит существовать.

Ключевые слова: *Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан, социально-экономический, США, Россия, Китай, Турция, Иран, Европейский Союз, безопасность режима, Афганистан*

Introduction

Immediately after the dissolution of the Soviet Union in 1991, the Central Asian republics – Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan – have continued state-building initiatives marked by delicate sovereignty, authoritarian influences, and facing the new politics. Opposite to countries of Eastern Europe that quickly joined into Euro-Atlantic framework, Central Asia's location, history, and internal shortcomings kept these states in a strategically important yet weak, positioning between Russia, China, and the broader Islamic world (Bohr, 2004). Being landlocked and dependent, faced structural threats immediately after independence: relying on outside markets, foreign investment, and transport routes, while their domestic institutions were in the phase of getting mature to do its duties effectively. These challenges of structural reliance on others for survival and internal institutional fragility are the key risky elements pertaining to the political framework in Central Asia even to this date.

The early days of these states were more of relying on the former Soviet elites who were influential in politics and kept that power and suppressed multiculturalism, taking it to very centralized and controlled regimes that struggled with their own legalities. Leaders preferred their own state's character-building and regime consolidation but often failed to improvise political institutions or transparent economic systems (Collins, 2006,). Dishonesty, sponsored politics, and limited urban participation increased communal imbalances, constructing cycles of chaos such as Kyrgyzstan's continuing political crises 2005, 2010 and 2020. These fragilities generated distress that external powers – Russia, China, the United States, Turkey, and Iran – could take an advantage of, nested foreign impact deep-seated into local government (Cooley & Heathershaw, 2017).

From a theoretical point of view, Central Asia's dilemma can be analysed from different angles. Realist theory suggests that small and medium-sized states confronting great-power rivalry inevitably rely on outermost guarantor for survival, mostly at the price of autonomy (Waltz, 1979). Liberal view point, somehow, underlines the role of regional organizations such as the Shanghai Cooperation Organisation (SCO) or the Eurasian Economic Union (EAEU), which provide a stage or an opportunity for cooperation but at the same time institutionalize dependence on controlling powers (Dadabaev, 2020, p. 1). Constructivism adds separate coating, noting how national identity projects – such as Kazakhstan's "multi-vector" diplomacy or Turkmenistan's "neutrality" – are built findings create to reconcile outer pressures with delicate internal legal acceptance (Anceschi, 2020, p. 181). Together, these theoretical lenses illuminate the opposing realities of Central Asian politics: refusal and accommodation, domination and subservience, frailty and strength.

The idea of *hybrid political risk* is especially functional to examine this change. Hybrid risk indicates the interaction between inner weaknesses and outer interventions, making it a phenomenon that cannot be comprehended in isolation. For example, regimes' reliance on outer actors for economic or military support strengthens leaders' endurance but in the same time underestimates sovereignty and boosts exposure to outer leverage (Mandagaziyev, 2022, p. 220). Just like that, depending on remittances from Russia, which amounts to 30% of GDP in Kyrgyzstan and Tajikistan, maintains household incomes while tying national economies in external labor markets and geopolitical uncertainties (Kiyani, 2023, p. 45). Such hybrid risks underline the interconnection between internal fragility and external impacts, strengthening the cycles of threats.

Geopolitical rivalries boosts these risks. Russia remains a key security player, keeping military bases in Kyrgyzstan and Tajikistan under the framework of the Collective Security Treaty Organization (CSTO). China, through the Belt and Road Initiative (BRI), has emerged as the principal economic investor, funding infrastructure while avoiding political reform agendas (Laruelle, 2020, p. 1). The United States, although reduced in presence after the Afghanistan withdrawal, continues to frame Central Asia within its strategic competition with China and Russia. Meanwhile, regional actors like Turkey and Iran exert cultural and economic influence, while the European Union promotes governance and rule-of-law initiatives (Starr, 2019). The simultaneous presence of multiple actors generates

both opportunities and constraints, forcing Central Asian states to hedge, balance, and selectively align their foreign policies.

Security threats further complicate the domestic-external nexus. Terrorism, extremism, and instability emanating from Afghanistan directly intersect with Central Asia's fragile domestic structures. The 2021 Taliban takeover intensified concerns about cross-border militancy and refugee flows. Weak border security, porous institutions, and local grievances provide fertile ground for extremist ideologies (Peyrouse, 2016, p. 119). At the same time, great powers instrumentalize these threats to justify deeper involvement – Russia through CSTO operations, China through securitization of Xinjiang and border control, and the United States through counter – terrorism initiatives. Thus, security risks are not purely domestic but trans nationalized, amplifying hybrid vulnerabilities.

Economically, the region faces structural dependence. Kazakhstan, Turkmenistan, and Uzbekistan rely heavily on hydrocarbon exports, exposing them to price volatility and external demand fluctuations. China has become the leading consumer of Turkmen gas and Kazakh oil, tying fiscal stability to Beijing's energy needs (Rolland, 2019). At the same time, Kyrgyzstan and Tajikistan remain aid- and remittance-dependent, their economies heavily influenced by labor migration to Russia (Kiyani, 2023, p. 45). Liberal theory might view this integration as a pathway to modernization, yet Dependency Theory cautions that asymmetric relations reproduce inequality and structural vulnerability.

Central Asian states have responded with strategies of both *resistance* and *accommodation*. Kazakhstan's multi-vector diplomacy seeks to balance between Russia, China, and the West, projecting sovereignty while pragmatically depending on external actors (Baizakova, 2021, p. 73). Uzbekistan, under President Mirziyoyev, has opened its economy to foreign investors while carefully avoiding over-dependence on any single partner. Turkmenistan's neutrality is rhetorically independent but practically dependent on Chinese gas markets. Kyrgyzstan and Tajikistan oscillate between Russia's security umbrella and China's economic patronage. These patterns reflect what (Anceschi, 2020, p. 181) terms *hybrid sovereignty* — a political condition in which formal independence coexists with deep external entanglement.

This article contributes to the literature by situating Central Asia's domestic political risks within the broader geopolitical order. Many studies have investigated authoritarian resilience, remittance economies, or great power rivalries separately. However, less attention has been given to the reinforcing interaction between domestic fragility and external influence. This study argues that domestic risks-corruption, weak institutions, authoritarian politics, and socio-economic imbalances-cannot be understood in isolation from external pressures, nor can foreign influences be scrutinized without thinking as the local vulnerabilities they can be exploited. The uniqueness of this perspective lies in handling these phenomena as mutually constitutive rather than separate.

This article consists of these main points to discuss in detail. It studies the connection between the regime's security and external help, showing how the leader's existence is somehow connected to the foreign agenda. It also explores the economic dependencies of these countries and their links to the security and it also investigates the hybrid threats amid the extremism, terrorism and unstable Afghanistan. Finally, it gives policy recommendations, suggesting that without stronger internal institutions and socio-economic policies, the outer pressures will continue to worsen the situation with frailty, consequently, a circle of dependence and insecurity.

Regime Security and External Patronage

Regime security has been the core issue of Central Asian rulers since their independence. Unlike democratic adaptability in Eastern Europe, post-Soviet Central Asia observed the involvement of authoritarian elites who supported political survival over institutional development. These elites, often coming from Soviet-era networks, combined power through backing, clan politics, and subduing of opposition, while at the same time depending on outer players to support their credibility (Collins, 2006). Such dependence makes what is mostly expressed as the “authoritarian bargain,” where

regimes interchange limited sovereignty and policy autonomy for outer support in security, investment, and diplomatic recognition (Cooley & Heathershaw, 2017).

Realist theory helps describe this conduct. According to classical and structural realism, fragile states located in strategic regions unavoidably position with strong players for security (Waltz, 1979). For Central Asian leaders, regime security is identical to country's security, as local credibility is weak and mostly contested. Thus, their foreign policy choices are less about advancing national interest in the abstract and more about ensuring regime survival in the concrete (Anceschi, 2020, p. 181). This produces a political economy of dependency where outer players-Russia, China, the United States, and regional players-become advocate of regime progress rather than neutral partners in development.

Kazakhstan: Balancing Through Multi-Vector Diplomacy

Kazakhstan witnesses the ideal case study of a government that has smartly managed external influence to strengthen its own legality and credibility. Former President Nursultan Nazarbayev's "multi-vector diplomacy" sought to balance Russia, China, the United States, and the European Union simultaneously (Baizakova, 2021, p. 73). When Kazakhstan joined the Russia-led Eurasian Economic Union (EAEU) and the Collective Security Treaty Organization (CSTO), it also invited Western energy companies such as Chevron and Total in its oil sector, and welcomed Chinese infrastructure projects under the Belt and Road Initiative (Rolland, 2019). The maintenance of this balanced approach allowed the regime to enjoy its autonomy while avoiding dependence on a single outer power. Nevertheless, behind the scenes, the motive of the powers remains the same.

Nazarbayev's resignation in 2019 and the succession of Kassym-Jomart Tokayev underline the frailty of this positioning. When the January 2022 protests over increasing oil prices became a huge political crisis, Tokayev requested CSTO for intervention and requested them to restore order (Laruelle, 2020, p. 1). Russia's military interventions witnessed the rise of Kazakhstan's security dependence and raised questions about the price paid as a result of adopting multi-vector policies in times of chaos. The Kazakh example showed how outer assistance, while maintaining regimes, at the same time has challenges for its sovereignty and is exposed to all kinds of external threats as well.

Kyrgyzstan: Chronic Instability and Security Dependence

Kyrgyzstan exhibits a distinct trajectory, characterized by persistent political uncertainty and a deep-rooted dependence on foreign powers for regime survival. Since independence, Kyrgyzstan has witnessed three regime overthrows (2005, 2010, 2020), each stimulated by corruption, nepotism, and economic injustices (Collins, 2006). The fragile institutions and fractured elite environment made Kyrgyzstan highly exposed to external interference. Russia deploys a military base at Kant, while China has become the biggest creditor for Kyrgyzstan, and is in charge of important portions of its external debt (Cooley, Heathershaw, 2017).

In Kyrgyzstan, the external backing for the governments or the regimes is not an option any more; it has become a necessity. The Russian security framework provided to Kyrgyzstan still holds quite a significant place to keep it away from the external security threats, while Chinese loan funds fund all the major projects and the country's budget. Somehow, this kind of dependence on the major powers from outside has deepened the roots of the authoritarian negotiations where governments bear the interference of external powers in return for their survival, leaving not much of space to any kind of democracy to grow. This reflects what Mandagazyev (2022, p. 220) calls "elite-centred externalism," where foreign support is arbitrated through the elites of the country and ignoring the institutions, ending up in a quite personalized framework of the governments.

Turkmenistan: Neutrality in Rhetoric, Dependency in Practice

Though Turkmenistan officially showcases the image of neutrality, yet in real, the country is highly reliant on the regional powers, specifically on China, which is a buyer of 80% of the gas exported by it (Rolland, 2019). The Turkmenistan government under Saparmurat Niyazov and later Gurbanguly Berdimuhamedov consolidated power locally because of personality-driven politics while externally relying on Chinese financial support to keep the country financially stable.

The contradiction of Turkmen neutral behaviour is that it disguises extensive constitutional reliance. By denying to join multilateral security organizations like CSTO or SCO, Turkmenistan keeps away from an overt entanglement, but this still has not lessened its insecurity. In fact, Beijing's role of an important buyer of Turkmen gas successfully binds the regime's financial stability to the Chinese call for eroding economic security (Laruelle, 2020). The belief of being neutral thus becomes a rambling instrument of authenticity while the economic dependence lingers on—a constructivist illustration of how the country's pursuit of identities that conceal structural threats.

Uzbekistan and Tajikistan: Selective Patronage

Uzbekistan and Tajikistan speak for intermediate cases. With Islam Karimov in power Uzbekistan maintained its independence, avoiding both Russian and Western impact while continuing authoritarian command. Nevertheless, Karimov's death in 2016 and the coming of Shavkat Mirziyoyev to power witnessed a shift toward a careful tilt toward selective external influence. Uzbekistan has welcomed Chinese investment, maintained stable relations with Russia, and expanded engagement with Western partners, while avoiding commitment to any single power (Dadabaev, 2020, p. 1). The government utilizes this discriminatory backing to improve its legitimacy, presenting reforms as innovative.

Tajikistan, compared to other states, has been more exposed to external actors, particularly Russia. About 30% of its GDP comes from labor migrants working in Russia, and the Tajik economy is deeply connected to Russia (Kiyani, 2023, p. 45). For security purposes, Russia is maintaining a military base in Dushanbe, which acts as both a deterrent against external threats and a guarantor of regime survival. At the same time, China has spread its presence, given loans and constructed infrastructure, hence creating a dual dependency (Laruelle, 2020, p. 1). Tajikistan demonstrates the hybrid risk model: domestic fragility, external presence, while outer backing strengthens regime resilience but deepens structural vulnerabilities.

Theoretical Implications: Regime Security Theory and Hybrid Sovereignty

In all five Central Asian countries, one thing is common: they all need external support to keep their regimes going. This confirms Regime Security Theory, which shows that the elite classes in these governments prioritize their own survival as part of authoritarian rule over public goods or institutional reforms (Brownlee, 2007). External powers guarantee the survival of these regimes not only through formal treaties but also through informal channels that fund and support them, providing financing, various forms of military assistance, and high-level diplomatic backing.

The consequence is what Anceschi (2020, p. 181) terms hybrid sovereignty. Central Asian states are formally sovereign and independent, but in reality their domestic political order is scaffolded by external support. Their sovereignty appears outwardly intact, yet internally it is significantly compromised. These circumstances blur international relations, as these states oscillate between defiance and accommodation, attempting to harmonize symbolic sovereignty with reliance on external powers.

Regime security in Central Asia relies heavily on external assistance. Kazakhstan's multi-vector diplomacy, Kyrgyzstan's instability, Turkmenistan's neutrality, and Tajikistan's dependency all show how internal weakness is intertwined with external influence. While foreign actors help stabilize

these regimes, they also constrain their independence and create new uncertainties. The region illustrates the core contradiction of post-Soviet independence: states are formally sovereign but in practice depend on external support. This hybrid arrangement provides short-term strength but long-term vulnerability, sustaining continuous cycles of dependence and foreign interference.

Economic threats and External Dependencies

Economic threats represent one of the most important aspects of domestic political risk in Central Asia. Despite abundant natural resources and a strategic location, the region has not achieved the desired economic progress. Instead, the economies of Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan rely heavily on external powers—whether through foreign direct investment (FDI), remittances, or export markets (Pomfret, 2019, p. 1). This reliance generates structural weaknesses that not only expose states to external shocks but also erode political stability, as governments lack the economic independence necessary to shield against social injustices.

Political economy literature emphasizes that resource-rich but institutionally weak states are highly vulnerable to the so-called ‘resource curse’ (Auty, 2001). Rentier dynamics encourage elites to capture resource revenues rather than reinvest them in diversification or social welfare. In Central Asia, this problem is compounded by authoritarian governance, where regimes prioritize regime security over structural reforms. Dependency theory further highlights how integration into global capitalism perpetuates inequalities between core and peripheral states (Frank, 1966, p. 17). In the Central Asian context, dependency is evident not only in North–South relations but also in asymmetric ties with Russia, China, and other regional actors who dominate trade, finance, and labor migration.

Kazakhstan: Energy Wealth and External Exposure

Kazakhstan, the wealthiest Central Asian state, illustrates both the opportunities and risks of resource dependence. Its vast oil and gas reserves, particularly in the Caspian region, attract significant FDI from Western energy companies such as Chevron and ExxonMobil (Maliszewska & Ruta, 2020, p. 525). Oil revenues provide nearly 60% of export earnings and a substantial portion of the state budget. While this wealth has allowed the regime to build infrastructure and maintain social stability, it has also exposed Kazakhstan to external price shocks. The oil price collapse of 2014–2015 led to currency devaluation, inflation, and public discontent, feeding into broader legitimacy crises (Escribano, 2019, p. 68).

China has also emerged as a critical economic partner. Under the Belt and Road Initiative (BRI), Beijing has invested billions in Kazakh infrastructure, including pipelines, railways, and logistics hubs (Rolland, 2019). While these projects enhance connectivity, they deepen Kazakhstan’s reliance on Chinese capital and markets. Dependence on two major external actors—the West for FDI and China for infrastructure—creates vulnerabilities that the regime must carefully navigate. This reliance underscores how Kazakhstan’s multi-vector economic diplomacy is driven less by choice and more by necessity.

Kyrgyzstan and Tajikistan: Remittance Economies

Kyrgyzstan and Tajikistan are extreme cases of economic vulnerability due to their dependence on remittances. More than 30% of Kyrgyzstan’s GDP and nearly 40% of Tajikistan’s GDP come from remittances sent by migrant workers in Russia (Mogilevskii, 2021, p. 149). This creates a precarious situation, as the livelihoods of millions of households depend on Russian labor markets and migration policies. Any downturn in Russia’s economy, or restrictive migration measures, directly translates into domestic instability in these states.

This dependence on remittances is double-edged. On one hand, remittances reduce poverty and sustain consumption. On the other, they discourage domestic job creation, reduce incentives for economic reform, and increase external leverage over domestic politics. For instance, Russia’s ability to

regulate labor migration has been used as a political tool to pressure Tajikistan into security and foreign policy concessions (Laruelle, 2020, p. 1). From a dependency theory perspective, this dynamic epitomizes the structural asymmetry of the relationship, where peripheral economies remain subordinated to the policies of a core state.

Turkmenistan: The Gas Monopoly and Chinese Leverage

Turkmenistan is often portrayed as economically insulated due to its official neutrality and closed domestic system. However, its economy is perhaps the most externally vulnerable in the region because of extreme export concentration. More than 80% of Turkmenistan's natural gas exports go to China, following the completion of the Central Asia–China gas pipeline (Peyrouse, 2016, p. 119). This creates a single-buyer dependency, giving Beijing extraordinary leverage over Ashgabat.

The Turkmen regime has sought to diversify by promoting projects such as the Turkmenistan–Afghanistan–Pakistan–India (TAPI) pipeline, but progress has been slow due to security concerns in Afghanistan. In practice, Turkmenistan's fiscal health depends on Chinese demand and financing. This undermines its proclaimed neutrality, as economic reliance translates into indirect political dependence. Constructivist theory sheds light on this paradox: while the regime discursively promotes neutrality to legitimize itself, material dependencies reveal the limits of this narrative.

Uzbekistan: Selective Opening and Gradual Reforms

Uzbekistan under Islam Karimov was highly protectionist, with limited foreign investment and trade liberalization. Since Shavkat Mirziyoyev came to power in 2016, Uzbekistan has embarked on gradual reforms, liberalizing currency controls, encouraging FDI, and opening up to regional cooperation (Dadabaev, 2020, p. 1). Chinese, Russian, and Western investors have entered new markets, while remittances continue to provide vital income.

Despite this opening, vulnerabilities remain. The economy is still reliant on commodity exports such as cotton, gold, and natural gas, while unemployment drives large-scale migration. Moreover, Chinese debt financing has increased, raising concerns of debt dependency similar to Kyrgyzstan's experience (Cooley & Heathershaw, 2017). The Uzbek case illustrates the difficulty of balancing reform with dependency: opening to external capital may diversify the economy but also create new forms of vulnerability.

Structural Dependence and Hybrid Economies

Across the region, three types of external dependence dominate:

- 1. Resource export dependence (Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan),*
- 2. Remittance dependence (Kyrgyzstan, Tajikistan), and*
- 3. Debt-financing dependence (Kyrgyzstan, Tajikistan, Uzbekistan).*

Each form of dependence generates vulnerabilities that regimes must manage. Resource dependence ties fiscal stability to global commodity markets; remittance dependence exposes societies to external labor markets; and debt dependence constrains policy autonomy. These vulnerabilities reinforce domestic fragility: when external shocks occur, regimes face heightened social unrest and declining legitimacy.

This pattern confirms the insights of dependency theory (Frank, 1966, p. 17) and world-systems analysis, which argue that peripheral states remain structurally subordinated to external centers of power. In Central Asia, these centers are not only global (United States, EU, China) but also regional (Russia, Turkey, Iran). The hybrid nature of the region's economies—partially resource-based, partially remittance-driven—creates overlapping vulnerabilities that are difficult to disentangle.

Theoretical Implications: Dependency and Authoritarian Resilience

The interplay between economic dependency and authoritarian resilience is particularly important. Scholars argue that external rents—whether from resources, remittances, or loans—provide regimes with the means to sustain patronage networks and suppress dissent (Escribano, 2019, p. 68). This dynamic aligns with rentier state theory, which posits that regimes relying on external rents have weaker incentives to develop inclusive institutions (Beblawi & Luciani, 1987). In Central Asia, economic vulnerabilities do not necessarily weaken regimes; paradoxically, they can reinforce authoritarian rule by providing rents that elites can capture.

However, these same dependencies expose regimes to external shocks that may trigger instability, as seen in Kazakhstan's 2022 protests or Kyrgyzstan's repeated revolutions. Thus, economic dependence produces a dual effect: it reinforces authoritarian resilience in the short term but generates fragility in the long term. The region exemplifies what might be called 'authoritarian dependency,' where regimes remain stable but not sustainable.

Economic vulnerabilities in Central Asia cannot be separated from external dependencies. Kazakhstan's reliance on oil, Kyrgyzstan and Tajikistan's remittance economies, Turkmenistan's dependence on China, and Uzbekistan's cautious reforms all highlight different manifestations of the same structural problem: external dependence undermines domestic resilience. These vulnerabilities feed directly into political risk, as regimes lack the autonomy to shield societies from external shocks. From dependency theory to rentier state dynamics, the evidence suggests that, without structural reforms and diversification, Central Asia will remain locked in cycles of economic fragility and authoritarian resilience.

III. Economic Vulnerabilities and External Dependencies

Economic vulnerability represents one of the most significant dimensions of domestic political risk in Central Asia. Despite abundant natural resources and a strategic location, the region has not achieved sustainable economic diversification. Instead, the economies of Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan remain heavily dependent on external actors—whether in the form of foreign direct investment (FDI), remittances, or export markets (Pomfret, 2019, p. 1). This dependence creates structural weaknesses that not only expose states to external shocks but also undermine domestic political stability, as regimes lack the economic autonomy necessary to cushion social grievances.

The political economy literature stresses that resource-rich yet institutionally weak states are highly vulnerable to what is termed the 'resource curse' (Auty, 2001).

In Central Asia, this vulnerability has been aggravated by authoritarian governments, where regimes prioritize regime security over structural reforms. Dependency theory further underlines how integration into global capitalism replicates imbalances between core and peripheral states (Frank, 1966, p. 17). Applied to Central Asia, this dependence is evident not only in North–South relations but also in asymmetric ties with Russia, China, and other regional powers that dominate trade, finance, and labor migration.

Kazakhstan: Energy Wealth and External Exposure

Kazakhstan, the wealthiest Central Asian country, exemplifies both the prospects and risks of resource reliance. Its enormous oil and gas reserves, specifically in the Caspian region, attract considerable FDI from Western energy multinationals such as Chevron and ExxonMobil (Maliszewska & Ruta, 2020, p. 525). Oil revenues provide nearly 60% of export earnings and a substantial portion of the state budget. While this wealth has enabled the government to build infrastructure and maintain social cohesion, it has also exposed Kazakhstan to fluctuations in external prices. The oil price crash of 2014–2015 led to currency devaluation, inflation, and public discontent, which contributed to broader legitimacy crises (Escribano, 2019, p. 68).

China has also emerged as an important economic partner. Under the Belt and Road Initiative (BRI), Beijing has invested billions in Kazakh infrastructure projects, including pipelines, railways, and logistics facilities (Escribano, 2019, p. 68).

While these projects foster connectivity, they increase Kazakhstan's dependence on Chinese capital and markets. Reliance on two major external powers—the West for FDI and China for infrastructure—creates vulnerabilities that the government must carefully manage. This dependence underscores how Kazakhstan's multi-vector economic policy is driven less by choice and more by necessity.

Kyrgyzstan and Tajikistan: Remittance Economies

Kyrgyzstan and Tajikistan are clear examples of economic vulnerability due to their heavy reliance on remittances. More than 30% of Kyrgyzstan's GDP and nearly 40% of Tajikistan's GDP come from remittances sent by migrant workers in Russia (Mogilevskii, 2021, p. 149). This creates a precarious situation in which the livelihoods of millions of people depend on Russian labor and migration policies. Any slowdown in Russia's economy or restrictive migration measures directly affects these households.

This total reliance on remittances is double-edged. On the one hand, remittances help reduce poverty and sustain consumption. On the other hand, they reduce local job opportunities, decrease incentives for economic reform, and increase external leverage over domestic politics. For example, Russia's ability to regulate labor migration has been used as a political tool to pressure Tajikistan into security and foreign policy concessions (Laruelle, 2020, p. 1).

Turkmenistan: The Gas Monopoly and Chinese Leverage

Turkmenistan is often portrayed as economically insulated due to its official neutrality and closed domestic system. Nevertheless, its economy may be even more vulnerable because of extreme export concentration. Turkmenistan exports 80% of its natural gas to China, following the completion of the Central Asia–China gas pipeline (Peyrouse, 2016, p. 119). This creates a single-buyer dependency, giving Beijing significant leverage over Ashgabat.

The Turkmen regime has tried to diversify its policy and has taken part in projects like the Turkmenistan–Afghanistan–Pakistan–India (TAPI) pipeline, but development has not shown any progress due to security problems in Afghanistan. In practice, Turkmenistan's fiscal health depends on Chinese demand and financing. This undermines its proclaimed neutrality, as economic reliance translates into indirect political dependence. Constructivist theory explains this contradiction: while the government indirectly promotes neutrality to legalize itself, material reliance uncovers the limitation of this.

Uzbekistan: Selective Opening and Gradual Reforms

Under Islam Karimov, Uzbekistan maintained a protectionist system with restricted trade and external investment. Since Shavkat Mirziyoyev's rise in 2016, gradual reforms have relaxed currency controls, promoted FDI, and encouraged regional cooperation (Dadabaev, 2020, p. 1). New investors from China, Russia, and the West have taken an interest, though remittances remain consistently important. Yet the economy still relies on commodities like cotton, gold, and gas, while unemployment drives migration. Rising Chinese debt further raises concerns of dependency, echoing Kyrgyzstan's experience (Cooley & Heathershaw, 2017). Uzbekistan thus highlights the challenges of pursuing reform while mitigating contemporary risks.

Structural Dependence and Hybrid Economies

Across the region, three types of outer reliance dominate:

- 1. Resource export dependence** (*Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan*),
- 2. Remittance dependence** (*Kyrgyzstan, Tajikistan*), and
- 3. Debt-financing dependence** (*Kyrgyzstan, Tajikistan, Uzbekistan*).

Each form of reliance generates risks that the government must address. Resource dependency links fiscal stability to global commodity markets; remittance reliance exposes societies to external labor markets; and debt dependence constrains policy autonomy. These risks reinforce domestic fragility: when external shocks occur, governments face heightened social unrest and declining legitimacy.

This pattern validates the insights of dependency theory (Frank, 1966, p. 17) and world-systems analysis (Wallerstein, 1974), which argue that peripheral states remain structurally subordinated to external centers of power. In Central Asia, these centers are not only global (United States, EU, China) but also regional (Russia, Turkey, Iran). The hybrid nature of the region's economies—partially resource-based and partially remittance-based—creates overlapping vulnerabilities that are difficult to disentangle.

Theoretical Implications: Dependency and Authoritarian Resilience

The interaction between economic dependency and authoritarian strength is specifically pivotal. Scholars debate that external rents—whether from resources, remittances, or loans—provide governments with the methods to retain backing networks and subdue dissent (Escribano, 2019, p. 68). This dynamic aligns with rentier state theory, which points out that governments dependent on external tariffs have weaker motivation to evolve comprehensive institutions (Beblawi & Luciani, 1987).

In Central Asia, economic threats do not necessarily cripple governments; ironically, they can foster authoritarian rule by furnishing gains that elites can hold on to.

However, this same kind of reliance discloses the governments to outer blows that may ignite destabilization, as witnessed in Kazakhstan's 2022 protests or Kyrgyzstan's frequent revolutions. Thus, economic reliance produces two effects: it strengthens authoritarianism temporarily but generates frailty in the long term. The region exemplifies what might be called 'authoritarian dependency,' where the government remains strong but cannot maintain it.

Economics in Central Asia cannot be split from external reliance. Kazakhstan's dependence on oil, Kyrgyzstan and Tajikistan's remittance, Turkmenistan's dependence on China, and Uzbekistan's careful improvement all underscore different manifestations of the same structural problem: external reliance cripples local strength. These dangers directly nourish political risk, as governments lack autonomy to protect societies from external disturbances. From dependency theory to rentier state dynamics, the evidence suggests that, without structural reforms and diversification, Central Asia will remain locked in cycles of economic fragility and authoritarian resilience.

Conclusion

Central Asia faces continuous local frailty and other constraints, leaving its states cornered between inner fragility and great-power competition. Regime security often depends on external backing, which supports elites in the short term but undermines sovereignty over time. Economies remain linked with oil, gas, remittances, and foreign investment, creating both strengths and weaknesses, as explained by dependency and rentier state theories. Security threats like terrorism and instability from Afghanistan further explain authoritarianism, while at the same time strengthening reliance on Russia, China, and the West.

Recent shifts, including Russia's war in Ukraine, have driven Central Asian states to diversify relations and mindfully explore reforms, but authoritarian elites still oppose deeper change. The region thus endures a contradiction: strengthened through outer help yet feeble due to its reliance on it. In times to come, the longer stable countries and the governments rely on building robust institutions, decreasing economic dependence, and growing regional relations. Without these kinds of structural changes and reforms, Central Asia will stay confined in a round of threats fashioned by both inner fragility and external desires.

REFERENCES

- 12.DGAP. (2024, October). Central Asia's shifting regional dynamics. DGAP Policy Brief. <https://dgap.org/en/research/publications/central-asias-shifting-regional-dynamics> DGAP
- 13.Epkenhans, T. (2016). *The origins of the civil war in Tajikistan: Nationalism, Islamism, and violent conflict in post-Soviet space*. Lexington Books.
- 14.Escribano, G. (2019). Rentier states, resource curse, and the stability of authoritarian regimes. *Eurasian Geography and Economics*, 60(1), 68-89. <https://doi.org/10.1080/15387216.2019.1571470>
- 15.Frank, A. G. (1966). The development of underdevelopment. *Monthly Review*, 18(4), 17-31.
- 16.Jonson, L. (2006). *Tajikistan in the new Central Asia: Geopolitics, great power rivalry and radical Islam*. I.B. Tauris.
- 17.Kassenova, N. (2021). Afghanistan and Central Asia after U.S. withdrawal: Security, connectivity, and regional order. *Carnegie Endowment for International Peace*. <https://carnegieendowment.org/2021/07/21/afghanistan-and-central-asia-after-u.s.-withdrawal-pub-84988>
- 18.Laruelle, M. (2020). China's Belt and Road Initiative and its impact on Central Asia. *Journal of Eurasian Studies*, 11(1), 1-15. <https://doi.org/10.1177/1879366519840649>
- 19.Maliszewska, M., & Ruta, M. (2020). The Belt and Road Initiative: Economic, poverty, and environmental impacts. *World Economy*, 43(2), 525-559. <https://doi.org/10.1111/twec.12809>
- 20.Mogilevskii, R. (2021). Migration and remittances in Central Asia: Drivers and impacts. *Central Asian Survey*, 40(2), 149-170. <https://doi.org/10.1080/02634937.2021.1882612>
- 21.Paoli, L., Greenfield, V., & Reuter, P. (2007). *The world heroin market: Can supply be cut?* Oxford University Press.
- 22.Peyrouse, S. (2016). Turkmenistan: Gas and geopolitics. *Eurasian Geography and Economics*, 57(1), 119-137. <https://doi.org/10.1080/15387216.2016.1141484>
- 23.Pomfret, R. (2019). The economic modernization of Central Asia. *Central Asian Survey*, 38(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1568263>
- 24.Rolland, N. (2019). *China's Eurasian century? Political and strategic implications of the Belt and Road Initiative*. National Bureau of Asian Research.
- 25.Waltz, K. N. (1979). *Theory of international politics*. Addison-Wesley.
- Allison, R. (2008). Virtual regionalism, regional structures and regime security in Central Asia. *Central Asian Survey*, 27(2), 185–202. <https://doi.org/10.1080/02634930802355045>
- Anceschi, L. (2020). Sovereignty and authoritarianism in Central Asia. *Europe-Asia Studies*, 72(2), 181-200. <https://doi.org/10.1080/09668136.2019.1708868>
- Auty, R. M. (2001). *Resource abundance and economic development*. Oxford University Press.
- Baizakova, K. (2021). The changing role of Russia in Central Asia's security architecture. *Journal of Eurasian Studies*, 12(1), 73-84. <https://doi.org/10.1177/1879366521991311>
- Beblawi, H., & Luciani, G. (1987). *The rentier state*. Croom Helm.
- Brownlee, J. (2007). *Authoritarianism in an age of democratization*. Cambridge University Press.
- Buzan, B., Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A new framework for analysis*. Lynne Rienner.
- Carnegie Endowment. (2023, September). Nobody's backyard: A confident Central Asia. Carnegie Endowment for International Peace. <https://carnegieendowment.org/research/2024/09/nobodys-backyard-a-confident-central-asia?lang=en> Carnegie Endowment
- Collins, K. (2006). *Clan politics and regime transition in Central Asia*. Cambridge University Press.
- Cooley, A., & Heathershaw, J. (2017). *Dictators without borders: Power and money in Central Asia*. Yale University Press.
- Dadabaev, T. (2020). The EU and Central Asia: Normative power and external governance. *Central Asian Survey*, 39(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1704424>

Kiyani, O. U. (2023). China's Belt and Road Initiative in Central Asia: Regional responses and strategic implications. *Journal of Eurasian Studies*, 14(1), 45–60.
<https://doi.org/10.1177/18793665221150260>

Mandagaziyev, B. (2022). Central Asia between Russia and China: Strategic dilemmas and regional choices. *Central Asian Survey*, 41(2), 220–238.
<https://doi.org/10.1080/02634937.2022.2034517>.

Wallerstein, I. (1974). *The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. New York, NY: Academic Press.

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.169>**“BÖYÜK OYUN” VƏ İRAN. HERAT MÜHARİBƏSİ (1838-1841)****Fərəh KƏRİMOVA***AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu**İran tarixi və iqtisadiyyatı şöbəsi**Kiçik elmi işçi**E-mail: m_fereh@mail.ru**ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8207-7785>**Daxilolma tarixi: 31.10.2025**Düzəliş tarixi: 06.11.2025**Nəşrə təsdiq tarixi: 14.11.2025***XÜLASƏ**

“Böyük Oyun” XIX əsrdə Britaniya və Rusiya imperiyaları arasında Mərkəzi Asiya, İran, Əfqanıstan uğrunda aparılan rəqabət idi. Məqalədə “Böyük Oyun” anlayışının mahiyyəti, tarixi, onun aparılma mexanizmləri, XIX əsrin birinci yarısında İranın “Böyük oyun”a cəlb edilməsi məsələləri araşdırılır.

Tədqiqatın mərkəzində 1838–1841-ci illər Herat müharibəsinin təhlili dayanır. Bu müharibə “Böyük Oyun” dövründə Britaniya və Rusiya maraqlarının ilk birbaşa toqquşması olmuşdur. Məqalədə Herat şəhərinin strateji əhəmiyyəti, münaqişənin tarixi və xronologiyası təqdim edilir, onun diplomatik və hərbi aspektləri təhlil olunur, İranın strateji maraqları və mövqeyi dəyərləndirilir, həmçinin Britaniya və Rusiyanın Herat hadisələrinə reaksiyası öyrənilir. Müəllif Herat müharibəsinin Qacar İranının xarici və daxili siyasətinə təsiri, London və Sankt-Peterburqun münaqişə ətrafında diplomatik manevrləri, eləcə də böyük dövlətlərin təzyiqi şəraitində Tehran hökumətinin mövqeyi araşdırılır.

İstifadə olunan mənbələr əsasında belə nəticəyə gəlinir ki, Herat müharibəsi Qacar İranının siyasətində dönüş nöqtəsi olmuş, onun Əfqanıstanda mövqeyinin zəifləməsinə, bunun əksinə, Britaniyanın Əfqanıstanda təsir dairəsinin möhkəmlənməsinə şərait yaratmış, bölgədə Britaniya və Rusiya təsir dairələrinin sərhədlərinin formalaşmasına mühüm təsir göstərmişdir.

Müəllif, həmçinin, Herat müharibəsi ilə eyni zaman kəsiyində baş vermiş İngilis–Əfqan müharibəsi və hər iki müharibənin siyasi, hərbi və geosiyasi nəticələri haqqında məlumat verir, müqayisəli təhlil aparır.

Sonda müəllif Herat müharibəsinin İran üçün nəticələri və XIX əsrin I yarısında “Böyük oyun”un ümumən bölgədə qüvvələr balansının dəyişməsinə təsirini konkret şəkildə təqdim edir.

Açar sözlər: “Böyük Oyun”, Artur Kanolli, İran, Herat müharibəsi, Məhəmməd şah Qacar, Con Maknil.

«БОЛЬШАЯ ИГРА» И ИРАН. ГЕРАТСКАЯ ВОЙНА (1838–1841)**Фарах КЕРИМОВА***Институт востоковедения имени акад. З.М. Бунятова**НАНА, Отдел истории и экономики Ирана**Младший научный сотрудник**E-mail: m_fereh@mail.ru**ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8207-7785>**Дата поступления: 31.10.2025**Дата исправления: 06.11.2025**Дата утверждения к публикации: 14.11.2025***АННОТАЦИЯ**

«Великая игра» — это соперничество между Британской и Российской империями за Центральную Азию, Иран и Афганистан в XIX веке. В статье анализируется значение и исторический контекст понятия «Великая игра», исследуются механизмы её реализации, а также вопросы вовлечения Ирана в процессы «Великой игры» в первой половине XIX века.

В центре исследования находится анализ Гератской войны 1838–1841 годов. Эта война стала первым прямым столкновением интересов Британии и России в период «Великой игры». В статье рассматривается стратегическое значение города Герат, история и хронология конфликта, анализируются его дипломатические и военные аспекты, оцениваются стратегические интересы и позиция Ирана, а также изучается реакция Британии и России на события в Герате. Автор исследует влияние Гератской войны на внешнюю и внутреннюю политику Каджарского Ирана, дипломатические маневры Лондона и Санкт-Петербурга вокруг конфликта, а также позицию правительства Тегерана в условиях давления великих держав.

На основании используемых источников делается вывод, что Гератская война стала поворотным моментом в политике Каджарского Ирана, ослабив его позиции в Афганистане и одновременно способствуя укреплению британского влияния в этой стране, а также оказала значительное влияние на формирование границ зон влияния Британии и России в регионе.

Автор также представляет информацию о англо-афганской войне, произошедшей в тот же период, и о политических, военных и геополитических последствиях обеих войн, проводя сравнительный анализ.

В заключение автор конкретно представляет последствия Гератской войны для Ирана и влияние «Великой игры» в первой половине XIX века на изменение баланса сил в регионе.

Ключевые слова: «Большая игра», Артур Канолли, Иран, Мухаммед шах Каджар, Гератская война, Джон Макнил.

“THE GREAT GAME” AND IRAN: THE HERAT WAR (1838–1841)**Farah KARIMOVA***Institute of Oriental Studies named after Z.M. Bunyadov, ANAS**Department of Iranian History and Economy**Junior Researcher**E-mail: m_fereh@mail.ru**ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8207-7785>**Date of submission: 31.10.2025**Date of revision: 06.11.2025**Date of acceptance for publication: 14.11.2025***ABSTRACT**

The “Great Game” was the rivalry between the British and Russian Empires over Central Asia, Iran, and Afghanistan in the 19th century. This article analyzes the significance and historical context of the concept of the “Great Game,” explores the mechanisms of its implementation, and examines Iran’s involvement in the processes of the Great Game during the first half of the 19th century.

The focus of the study is the Herat War of 1838–1841, which became the first direct confrontation of British and Russian interests during the Great Game. The article explores the strategic significance of the city of Herat, the history and chronology of the conflict, and analyzes its diplomatic and military aspects. It also evaluates the strategic interests and position of Iran, as well as the reactions of Britain and Russia to the events in Herat. The author investigates the impact of the Herat War on both the foreign and domestic policies of Qajar Iran, the diplomatic maneuvers of London and St. Petersburg surrounding the conflict, and Tehran’s position under the pressure of the great powers.

Based on the sources used, the study concludes that the Herat War became a turning point in the politics of Qajar Iran, weakening its position in Afghanistan while simultaneously contributing to the strengthening of British influence there. It also significantly affected the formation of spheres of influence of Britain and Russia in the region.

The article also presents information on the Anglo-Afghan War, which took place during the same period, and analyzes the political, military, and geopolitical consequences of both wars, providing a comparative analysis.

In conclusion, the article outlines the consequences of the Herat War for Iran and the influence of the Great Game in the first half of the 19th century on the regional balance of power.

Keywords: *The Great Game, Arthur Canolli, Iran, The Herat War, Mohammad Shah Qajar, John MacNeill*

Giriş

“Böyük Oyun” – Böyük Britaniya və Çar Rusiyasının Mərkəzi və Cənubi Asiya, Hindistan, Əfqanıstan, İranda ağalığ uğrunda apardığı, əsasən XIX əsrin 30-cu illərindən başlayan, əsrin II yarısında pik həddinə çatan geosiyasi rəqabət idi. İngilislərin “The Great Game” adlandırdığı bu termin ilk dəfə “Ost Hind” şirkətinin nümayəndəsi, “Böyük oyunun atası” hesab edilən, ingilis kəşfiyyatçı zabiti, elə kəşfiyyat səfərlərinin birində də - 1842-ci ildə buxaralılar tərəfindən əsir götürülərək, edam edilən Artur Konolli tərəfindən 1840-cı ildə Ost-Hind şirkətinin Qəndəhardakı siyasi agentı Henri Raulinsona göndərilən məktubda istifadə edilib. Bu ifadə geniş elmi-publisistik dövriyyəyə isə Redyard Kipling tərəfindən “Kim” (1901) romanının nəşrindən sonra daxil olmuşdur. Adı çəkilən romanda vaxtilə vəfat etmiş irlandiyalı hərbcinin oğlu, Hindistanda yaşayan və əfqanıstanlı tacir Məhbub Əlinin xidmətçisi olan, əslində isə ingilislər üçün kəşfiyyat fəaliyyəti ilə məşğul olan Kim O'hara adlı oğlan təsadüfən xidmətçisi olduğu əfqan tacirin də Britaniya xüsusi xidmət orqanları ilə əməkdaşlıq etdiyini öyrənir və məhz ondan da Böyük Britaniya və Rusiyanın Asiya torpaqlarına sahiblənmək uğrunda “böyük oyun”a girişdiyi haqqında məlumat alır; özü də bundan sonra baş verəcək hadisələrin mərkəzində yer alır. Akademik səviyyədə isə termindən ilk dəfə H.Davis tərəfindən 10 noyabr 1926-cı ildə “Asiyada Böyük Oyun (1800–1844)” adlı təqdimatda istifadə edilmişdir.

XIX əsrin I yarısı beynəlxalq münasibətlər tarixində mühüm dövrüdür. Bu dövr İngiltərə, Rusiya və Fransa kimi böyük dövlətlər arasında hegemonluq, yeni-yeni ərazilər və nüfuz dairələri əldə etmək uğrunda geniş, fəal geosiyasi rəqabətlə müşahidə olunur və bu rəqabətin əsas obyektı Yaxın və Orta Şərq regionu idi. “1784-cü ildən sonra Böyük Britaniya eyni zamanda həm Britaniya, həm də Britaniya Hindistanı olaraq böyük güc idi; o həm güclü Avropa, həm də güclü Asiya dövləti olmalı idi. Avropa və Asiya Britaniyası arasında bağlantı nöqtəsi kimi ən mühüm region isə Yaxın Şərq idi (İnqram E., 1979, s.5).

Bu dövlətlərin xarici siyasət xəttinin mühüm istiqamətlərindən biri də Hindistan məsələsi idi. Belə ki, bu dövrdə İngiltərənin əsas diqqəti “imperiyanın incisi” Hindistanı bütün mümkün təhdidlərdən qorumaq və özünün Hindistandakı qeyri-birbaşa, “kövrək” hakimiyyətini möhkəmləndirməyə yönəlmişdi. “Dənizlərin ağası” İngiltərə özünəqədərki təcrübələrə əsaslanaraq Hindistana qarşı təhdidlərin dənizlərdən deyil, məhz qurudan gəldiyini yaxşı anlayırdı. Bəhs edilən dövrdə belə təhdidlərdən biri Fransa imperatoru Napoleon Bonapart tərəfindən (1799-1815) idi. Belə ki, bu dövrdə Napoleonun xarici siyasətinin əsas istiqamətlərindən biri Fransaya qarşı yaradılan koalisiyaların əsas təşkilatçı və iştirakçısı olan İngiltərəyə qarşı mübarizə və Hindistanın ondan qoparılması idi. Lakin artıq XIX əsrin ikinci onilliyində İngiltərə Fransanı Hindistandan və ümumiyyətlə, Yaxın və Orta Şərq regionundan uzaqlaşdırmağa nail olmuş, əsas üstünlük İngiltərəyə keçmişdi.

XIX əsrin 20-ci illərinin ortalarından başlayaraq İngiltərənin “sənaye emalatxanası”na çevrilməsi, fabrik-zavod sənayesinin inkişafı, onun əmtəə bazarı axtarışlarını sürətləndirdi. Burjuazianın maraqlarının təmin edilməsi, pambıq və ipək sənayesi məhsulları üçün satış bazarları axtarışında olan İngiltərə üçün Hindistan və Hindistana qonşu ölkələrin əhəmiyyətini daha da artırmışdı. Odur ki, Şərq bazarlarına yiyələnmək, Mərkəzi Asiyada yeni müdafiə məntəqələri yaratmaq üçün yeni layihələr hazırlanırdı. Xüsusilə 1836-cı il iqtisadi böhranı (tələbatdan artıq məhsul istehsalı ilə bağlı yaranmışdı) ingilis burjuaziyasını daha fəal tədbirlər görməyə vadar etdi ki, bununla İngiltərənin Şərq siyasətində yeni dövr başladı.

XIX əsrin əvvəlləri Rusiya imperiyasının ekspansionist xarici siyasətində ən “parlaq, mənfəətli” dövrlərdəndir. Belə ki, 1828-ci ildə artıq Cənubi Qafqazın işğalını başa çatdırdıqdan sonra çar hökumətinin xarici siyasət strategiyasında əsas hədəf cənuba doğru irəliləmək, Hind okeanı sahillərinə çıxış əldə etmək və eləcə də Orta Asiyada yeni ərazilərə yiyələnmək idi. Bu yolda Rusiyanın qarşısında əsas maneə Britaniya imperiyası idi.

Beləliklə, “Böyük oyun” - Böyük Britaniya və Rusiya imperiyalarının böyük miqyaslı siyasi-strateji ambisiyaları və onları reallaşdırmaq üçün əl atdıqları diplomatik-siyasi oyunlar, hərbi ekspedisiyalar, kəşfiyyat-cəsus fəaliyyəti şəklində həyata keçirilən geosiyasi rəqabət idi. E.İnqramın təbirincə, “Şərq məsələsi - Britaniya Türkiyə məsələsində necə hərəkət etməlidir?” və “Böyük oyun”-

Britaniya Hindistanı necə müdafiə etməlidir?" məsələləri XIX əsrdə İngiltərə xarici siyasətinin əsas diplomatik pazlları idi (İnqram E., 1979, s.328).

Xronoloji baxımdan "Böyük oyun"un başlanğıcını elə I Rusiya-İran müharibəsindən hesab etmək olar: P.Hopkirk bu haqda yazır: "Hər şey XIX əsrin ilk illərində, rus qoşunlarının Qafqazdan cənuba - şimali İrana doğru irəlilədiyi zaman başladı. Əvvəlcə, Rusiyanın bu hərəkətliliyi Britaniya maraqları üçün heç bir ciddi təhlükə yaratmırdı. Düzdür, Böyük Yekaterinanın (1762-1796) Hindistana yürüş etmək ideyası olmuşdu, 1801-ci ildə oğlu Pavel də həmin istiqamətə işğalçı qüvvələr göndərmişdi, lakin qısa müddət sonra sonuncunun ölümündən sonra bütün bunlar unudulmuşdu. Nədənə o günlərdə heç kim rusları o qədər də ciddi qəbul etmirdi, çünki düşünülürdü ki, onların ən yaxın sərhəd məntəqələri Şərqi Hindistan Şirkətinin (Ost-Hind) mülklərinə real təhlükə yaratmaq üçün çox uzaqdadır. Lakin sonra - 1807-ci ildə Londona müəyyən kəşfiyyat məlumatları çatdı ki, bu da həm Britaniya hökumətini, həm də şirkət direktorlarını ciddi şəkildə narahat edəcəkdi. Özünün Avropadakı parlaq qələbələrindən cəsarətlənən Napoleon Bonapart Pavelin oğlu Aleksandri Hindistan üzərinə yürüş etməyə, sonuncunu işğal edərək, öz aralarında bölüşdürməyə cəsarətləndirmişdi. Rus kazakları və 50000-lik fransız qoşunu İran və Əfqanıstandan keçərək, Hindistana yaxınlaşmış, amma bu yürüş uğursuz nəticələnmişdi. Rusiya-Fransa münasibətlərinin pozulması və Napoleonun Rusiya yürüşü Hindistanı unudursa da, sonradan Napoleonun məğlub edilərək, sürgün edilməsi və bundan sonra Rusiyanın ön plana çıxaraq, nüfuzunun güclənməsi ilə Hindistana qarşı yeni təhlükələr yaranmağa başladı (Hopkirk P., 1990, s.3-5).

Amerikalı tarixçi Devid Fromkin "Asiyada Böyük oyun" adlı məqaləsində yazır: 1820-ci illərin sonunda Rusiya Osmanlı və İran imperiyalarından mühüm əhəmiyyətli əraziləri zəbt edəndə və cənub-şərqə doğru ekspansiyayı genişləndirəndə artıq Britaniyalı nazirlər Hindistan üçün real təhlükəni görməyə başladılar. 1829-cu ildə Britaniya Baş naziri Vellington Hindistan general-qubernatoru ilə yazışmasında Rusiyanın Hindistan üzərinə yürüş edəcəyi təqdirdə mümkün hərəkət xəttini təsvir edir və bu xəttin İran və Əfqanıstandan keçdiyini göstərirdi; "məhz bu vaxtdan etibarən ingilislər artıq Rusiyanın Asiyada istənilən addımını Hindistana qarşı real təhlükə kimi qiymətləndirməyə başladılar" (Fromkin D., 1980, s.936).

1830-cu ildən İngiltərə xarici siyasət idarəsinə rəhbərlik edən Lord Palmerston isə özünəməxsus siyasət xətti seçdi – Britaniyanın nə əbədi dostu, nə də əbədi düşməni olmalıdır; o, Rusiyaya qarşı çıxış etmək üçün Osmanlının və Asiyanın İslam inancılı xanlıqlarının bütövlüyünü vacib şərt hesab edirdi (Fromkin D., 1980, s.936-938). Burda bir maraqlı faktı da qeyd etmək yerinə düşərdi ki, A.Konolli H. Raulinsona artıq məqalənin əvvəlində haqqında bəhs edilən məktubunda yazdığı "Sizi qarşıda böyük oyun gözləyir, nəcib bir oyun" – cümləsi ilə də "özlərinin çiçəklənməsi və İngiltərənin şərəfi naminə" Mərkəzi Asiya xanlıqlarını himayə etmək, "İranın əlini sıxmaq" siyasət xəttinə işarə edirdi (Meyer K.E., Shareen B.B., 1999, s.23).

D. Fromkin fikirlərini belə ümumiləşdirir: əgər ingilislər XIX əsrin ortalarına kimi rusları dayandıra bilməsə idilər, o zaman Rusiya ilə böyük müharibəyə başlamaq üçün bir sıra səbəbləri olacaqdı: Rusiyanın öz ərazisini genişləndirməsi onu həddən artıq qüdrətləndirərək, güclər balansını pozacaqdı; bundan sonra Rusiya gec-tez Hindistana müdaxilə edəcəkdi; əgər o, uğur qazansa idi, bu Hindistandakı anti-müstəmləkəçi elementləri üsyana təşviq edəcəkdi, bu da öz növbəsində Mərkəzi Asiyanın köhnə İslam rejimlərini sarsıdacaq və qənimət payları uğrunda güclər arasında qızgın müharibəyə səbəb olacaqdı; bu, Rusiya çar rejiminə güc və nüfuz qazandıracaqdı; bütün bunlar Britaniyanın Asiya ilə qurduğu ənənəvi iqtisadi-ticarət sistemini poza bilərdi; Rusiyanın Hind okeanı sahillərinə çatması Britaniya imperiyasının əsas gücü olan dəniz kommunikasiyalarını təhdid altına ala bilərdi (Fromkin D., 1980, s.939).

İran "Böyük oyun"da. XIX əsrin əvvəllərində İran-İngiltərə və İran-Rusiya münasibətləri

Strateji nöqteyi-nəzərdən Böyük Britaniya və Rusiyanın geosiyasi ambisiyaları arasında bufer zona olan İran "Böyük oyun"un episentrində yerləşirdi. "Rusiyaya hücum etmək, onun

ekspansionizmini durdurmaq üçün ən yaxşı yer Qara dəniz və “Avropa və Hindistan siyasi sistemləri arasında bufer zona - İran” idi (İnqram E., 1979, s.328).

Bir tərəfdən Hindistana gedən yolda “qapı” rolunu oynayan, digər tərəfdən də Avropa sənaye məhsulları üçün mühüm satış bazarı olan İran bütün XIX əsr boyu beynəlxalq münasibətlərin subyekti olmuşdur. XIX əsrin əvvəllərində çar Rusiyası ilə apardığı müharibələrdə məğlub olaraq nüfuz və böyük ərazi itkilərinə məruz qalmış Qacar İranının xarici siyasətinin əsas istiqamətini Rusiya və İngiltərə arasında diplomatik manevr etməklə siyasi vəziyyəti öz xeyrinə dəyişmək, itirdiklərini geri qaytarmaq məsələsi təşkil edirdi.

XIX əsrin əvvəllərində İranda ağılıq uğrunda aparılan geosiyasi mübarizənin əsas subyektləri İngiltərə və Rusiya imperiyaları idi. 1813-cü ildə Gülistan və 1828-ci ildə Türkmənçay müqavilələrinin imzalanması ilə İranla apardığı müharibələri qalib olaraq bitirən Rusiya həm strateji və siyasi əhəmiyyəti böyük olan əlverişli ərazilərə yiyələnmiş, həm də İranın şimal əyalətlərinin simasında ingilis sənaye məhsulları ilə rəqabətə davamlı rus malları üçün yeni satış bazarı açılmışdı.

XIX əsrin I yarısı İngiltərə-İran münasibətlərinin aktiv dövrlərindəndir. Əsrin əvvəllərində iki ölkənin siyasi münasibətləri İngiltərənin Avropadakı böyük rəqibi Fransa ilə toqquşan maraqları fonunda tənzimlənirdi. İki Avropa ölkəsi İranda nüfuz qazanmaq, ölkəni öz dominionuna çevirmək uğrunda bir-birilə mübarizə aparır, məqsədlərinə çatmaq üçün müxtəlif siyasi, diplomatik yollara əl atırdılar. “Britaniya hökuməti İranı Rusiya ilə siyasi münaqişə meydanlarından biri hesab edirdi və Türkmənçay müqaviləsindən sonra rəqibi ilə bərabər imtiyazlar əldə etmək üçün dişlərini itiləyib gözləyirdi (Simnani M.Ə., 1941, s.211). İngiltərə hökuməti Fətəli şahdan sonra nəvəsi Məhəmməd şahın (Abbas Mirzənin oğlu) taxta çıxması münasibətilə təbriklərini çatdırmaq üçün elçisi Henri Ellisi Tehrana göndərdi. O, şah sarayında təmtəraqla qarşılandı ki, bu məsələ İngiltərə-İran münasibətlərində mühüm hadisə oldu (Markom K., 2018, s.120). Artur Konolli yazırdı ki, biz İranda Fransa təsirini aradan qaldırırdıqdan sonra ingilis əsgərləri İran bayrağı altında ruslara qarşı vuruşdular. Napoleonun imperiyasının süqutundan sonra Britaniya və İran nazirləri dostcasına münasibət qurdular (Konolli A., 1838, II cild, s.346).

Bu dövr Rusiya - İran diplomatik münasibətləri tarixində ən çətin dövrlərdəndir. 1828-ci ildə Türkmənçay müqaviləsinin imzalanması ilə iki ölkə arasında müharibə bitsə də münasibətlər gərgin olaraq qalırdı. Xüsusilə 1828-ci ildə iki ölkə arasında münasibətləri qaydasına salmaq, Rusiya-Türkiyə müharibəsində İranın neytrallığına nail olmaq, bütün mübahisəli sərhəd məsələlərini həll etmək, eləcə də “ingilislərlə yaxşı münasibətlər qurmaq” məqsədilə (Kuznetsova N.A., 1983, s.60) İrana göndərilmiş rus elçi heyətinin başçısı A.Qriboyedovun 1829-cu ildə Tehrandə öldürülməsindən sonra (rus səfirliyinin I katibi İ.Maltsev istisna olmaqla missiyanın bütün üzvləri də daxil) iki ölkənin münasibətləri yenidən müharibə həddinə çatmışdı. Bir çox iranlı müəlliflər Qriboyedovun öldürülməsini ruslarla qacarlar arasında münasibətləri pozmaq, “İranın daxilində yatmış fitnələri də oyadıb, onun öz ərazisində və ərazisindən kənarda təsir və nüfuzunda olan hər şeyi mənimsəmək” (Mahmud M., 1934, s.302-303), ruslarla iranlıların ittifaqına yol verməmək məqsədilə “ingilis müstəmləkəçilərinin öz iranlı agentlərinin köməyi ilə həyata keçirdiyi sui-qəsd aktı” olduğu fikrinə əsaslanırlar (Simnani M.Ə., 1982, s.177-181). Naibüssəltənə Abbas Mirzə Qacar üzrxahlıq etmək məqsədilə oğlu Xosrov Mirzə və Əmir-kəbir Mirzə Tağı xan Fərəhaninin başçılığı altında nümayəndə heyətini Peterburqa göndərdi. Həmin dövrdə Rusiya Osmanlı dövləti ilə də müharibə apardığından İranla yeni müharibəyə başlamaq iqtidarında deyildi. Odur ki, üzrxahlıq qəbul edildi və münasibətlər qaydaya salındı (Nəcmi N., 1993, s.118-120).

İranın Heratla bağlı planları. XIX əsrin əvvəllərində Əfqanıstanda siyasi vəziyyət

Ruslarla münasibətləri normallaşdıran Abbas Mirzə üçün növbəti hədəf Herat idi. Herat Əfqanıstanın qərbində, Böyük İpək yolunun üzərində yerləşən mühüm ticari və hərbi mərkəz olmaqla, Qacar İranı üçün mühüm strateji əhəmiyyət kəsb edirdi. Herat yolları Hindistandan Hindquş dağ silsiləsi ilə qərbə - İranın Xəzər sahili ərazilərinə və Orta Asiyada Xivə və Buxara xanlıqlarına qədər uzanırdı. “Herat Fars körfəzi və Xəzər dənizi, qərbdə və şimalda Yaksart çayı (Sırdərya) və

şərqdə Hind çayı arasındakı ərazidə elə bir mühüm məntəqə idi ki, ona sahib olan dövlət Türkünistan və İran üzərində ağalıq edə bilərdi. Heratın sahibi olan hakim mərkəzi mövqedə duraraq, bütün istiqamətlərdə rahatlıqla və uğur qazanmaq şansı yüksək olmaqla Türkünistan və İran şəhərlərinə çıxış edə bilərdi” (Kuznetsova N.A., 1983, s.72).

Heratın fəthi İran üçün Cənubi Qafqazda itirdiklərinin kompensasiyası olmalı, hələ də feodal ara müharibələrindən qurtulmamış Əfqanıstanın siyasi birləşməsinin qarşısını almalı, üsyankar Xorasan xanlarını Herat hökmdarlarının dəstəyini almaq imkanından məhrum etməli idi (Mahmud M., 1934, s.184). İran hökumətinin əlində bəhanə olan bir məsələ də əfqanların iranlıları tez-tez əsir götürərək, Türkünistan bazarlarında satması, bir tərəfdən də Qacar hakimiyyətinə qarşı çıxan Kirman hökmdarı Hülakü xanın Kirmanın fəthindən sonra Herata qaçması və oradan İranın müxtəlif ərazilərində Qacarlara qarşı üsyan və iğtişaşlar təşkil etməsi idi (Mahmud M., 1934, s.349).

Qacar İranının Heratla bağlı xüsusi iddiaları vardı. İran şahları Heratı İranın tarixi ərazisi olaraq qəbul edirdi. Hələ 1722-ci ildə əfqan əmiri Mahmud Xotaki Səfəvilərə qarşı qiyam qaldırmış və İsfahani ələ keçirmişdi (Amanat A., 2017, s.161-164). Maraqlı məqam odur ki, bu hadisə İran tarixində xarici təcavüz kimi qiymətləndirilir və Xotakilər digər Səfəvi, Əfşar, Zənd və Qacar tayfaları kimi “iranlı” hesab edilmir. Əslində Səfəvilərin hakimiyyət dövrünün əvvəllərindən etibarən ta Mahmud xan Xotakinin üsyanınadək (şah Sultan Hüseyn Səfəvinin (1694-1722) dövrü) Əfqanıstanın yalnız qərb hissələri İran hakimiyyətindən asılı olub. Nadir şah imperiyasının yaranmasından sonra isə bütün Əfqanıstan və Hindistan onun tərkibinə daxil edildi. Nadir şahın ölümündən və imperiyasının parçalanmasından sonra Dürranilər (1747-1823) və Bərakzaylar sülalələri (1826-1973) dövründə Əfqanıstan müstəqil şəkildə idarə olunmuşdur.

XIX əsrin ilk rübündə Əfqanıstanda hakimiyyətdaxili çəkişmələr hökm sürürdü. Rusiya ilə birinci müharibəni bitirən qacarlar Əfqanıstandakı qeyri-sabitlikdən istifadə edərək, Herat xanlığını tabe etmək üçün fürsət gözləyirdilər. 1816-cı ildə Herat xanı Firuz Mirzə üzərinə qoşun göndərilmiş, Qurian qalası ələ keçirilmiş, Firuz Mirzə məğlub olaraq, təslim olmağa və sülh bağlamağa, Qurian qalasının Qacarlara verilməsi haqqında fətva verməyə və 50 min tümən məbləğində təzminat ödəməyə, habelə Fətəli şahın adına sikkə kəsdirməyə məcbur edilmişdi (Nəfisi S., 2005, s.681). 1818-ci ildə Fətəli şahın Xorasan bəylərbəyi olan oğlu Məhəmməd Əli Mirzə Qafar Qala yaxınlığındakı döyüşdə əfqanları məğlubıyyətə uğrattı. Tezliklə artıq Herat xanlığının tamamilə qacarların nəzarətinə keçəcəyindən narahat olan Firuz Mirzə İrandan vassal asılılığına son qoymaq üçün Əfqanıstan əmiri Mahmud xan Dürraniyə müraciət etdi. Lakin Mahmud xanın özünün də siyasi dayaqları möhkəm deyildi və ölkədə Fəth xan Bərakzayın mövqeyi güclənmişdi. Sonuncu I Rus-Qacar müharibəsi dövründə qacarların başının ruslarla müharibəyə qarışmasından istifadə edərək, qiyam qaldırmış və İran asılılığından çıxmışdı. Fəth xanın siyasi ambisiyalarından narahat olan Mahmud xan Fəth xanı İranla işbirliyində və “Heratın müdafiəsini təşkil edə bilməməkdə” ittiham edərək, şəhəri ələ keçirdi. Tezliklə Mahmud xan Dürraninin oğlu Kamran Mirzə Fəth xan Bərakzayı Herat taxtından uzaqlaşdırdı. Bundan sonra İranla münasibətləri və Heratın statusu məsələsini diplomatik yolla qaydasına qoymağa çalışan Kamran Mirzə Fətəli şaha yazdığı məktubda Fəth xanın Mahmud xanın razılığını almadan öz şəxsi təşəbbüsü ilə qacarlarla qarşı çıxdığını bildirərək, yeni sülh müqaviləsi imzalamağa və İrandan asılılığı qəbul etməyə hazır olduğunu bildirdi. Fətəli şahın oğlu Həsənəli Mirzənin başçılığı ilə Fəth xana qarşı göndərilmiş qoşun baş vermiş döyüşdə sonuncunu məğlub edərək, əsir götürdü və şah sarayına göndərdi (burda onun gözləri çıxarıldı) (Kavə F., 2011, s.200).

Fəth xanın İrana təhvil verilməsi Əfqanıstanda Bərakzayların Mahmud xana qarşı qiyam qaldırması və onun hakimiyyətdən uzaqlaşdırması ilə nəticələndi; artıq 1823-cü ildə Bərakzaylar Əfqanıstanda hakimiyyəti ələ aldılar.

1826-cı ildən başlayaraq Qəbul hakimi Dost Məhəmməd xan Əfqanıstanın birləşdirilməsi uğrunda mübarizəyə başladı ki, bu, qacarların Heratla bağlı planlarını reallaşdırmasına imkan vermirdi. Yalnız 1828-ci ildə Türkmənçay müqaviləsinin bağlanması və ruslarla müharibənin bitməsindən sonra Abbas Mirzə yenidən Herat məsələsini gündəmə gətirdi. Bu dövrdə Qəbul, Qəznə

və Kohistanda Dost Məhəmməd xan, Qəndəharda qardaşları Kohəndil və Rəmdil xan hakimiyyəti ələ almışdı, Heratda isə Bərakzaylarla rəqabət aparan Kamran Mirzə ağalığ edirdi.

Abbas Mirzə tezliklə hərbi əməliyyatlara başladı, Türbət, Quçan, Turşiz, Əmirabad, Səraxz kimi əfqan şəhərlərini ələ keçirdi. 1831-1832-ci illərin hərbi kampaniyaları nəticəsində Rus-Qacar müharibələri dövründə mərkəzi hakimiyyətə qarşı çıxan bir sıra Xorasan şəhər və qalaları da mərkəzi hakimiyyətə tabe etdirildi. Herat üzərinə yürüş üçün hazırlıqlar başlandı. Abbas Mirzə Fətəli şahın yürüşə dair razılığını və maliyyə dəstəyini almaq üçün Tehrana getdi. Səhhətində ciddi problem olan Abbas Mirzənin geri qayıdarkən Məşhəd yolunda vəziyyəti pisləşdi və oğlu Məhəmmədəli Mirzəni yanına çağıraraq, Herat üzərinə yürümək və şəhəri mühasirəyə almaq haqqında göstəriş verdi. Onun göstərişi yerinə yetirildi - Herat üzərinə yürüş təşkil edildi. Lakin bu dəfə də Herat səfəri uğursuzluqla nəticələndi. Belə ki, Abbas Mirzənin 1833-cü ilin oktyabrında dünyasını dəyişməsi xəbərini alan qoşun hissələri mühasirəni yarımçıq saxlayıb geri döndülər, Məhəmməd Mirzə Məşhədə dönməyə məcbur oldu. Bundan sonra Herat hakimi Kamran Mirzə ilə Məhəmməd Mirzə arasında razılaşma əldə olundu. Bu razılaşmaya görə Kamran Mirzə Qurian qalasını qacarlara təhvil verməyə, bəzi iranlı əsirləri geri qaytarmağa və illik xərac ödəməyə, həmçinin əfqan və digər tayfaların mərkəzdənqaçma meyllərinin qarşısını almağa dair öhdəlik götürdü (Konolli A., 1834, II cild, s.279-292).

XIX əsrin 30-cu illərinin II yarısında İran-Əfqanıstan münasibətlərində yeni mərhələ başladı ki, bu mərhələ İranın Herat şəhərini ələ keçirmək üçün yeni manevrləri və Rusiya və İngiltərə kimi kənar güclərin də bir-birilə apardıqları geosiyasi rəqabət fonunda qacar-əfqan münasibətlərinə aktiv müdaxiləsi ilə xarakterizə olunur.

Herat qalası Hindistana gedən yolda “açar” rolunu oynamaqla, həm də Britaniya üçün strateji əhəmiyyət kəsb edirdi və onun “Böyük oyun”da Rusiyaya qarşı istifadə edə biləcəyi mühüm bufer zona idi.

Çar Rusiyası da İngiltərəyə qarşı apardığı rəqabətdə Herata böyük önəm verirdi. Herat məsələsinə münasibətdə İranı müttəfiq olaraq görən Rusiya, ingilislərin Heratda möhkəmlənərək, Rusiyanın cənub sərhədlərini ələ keçirmək üçün əlverişli hərbi-siyasi və coğrafi mövqeyə yiyələnməsinə imkan verməmək və onun Orta Asiyaya doğru irəliləyişinin qarşısını almaq məqsədilə Heratda Qacarların hakimiyyətinin bərqərar edilməsi istiqamətində bütün diplomatik vasitələrdən istifadə edirdi. Herat məsələsində iki tərəfin maraqları kəsişirdi: İran Heratla bağlı olanlarını gerçəkləşdirmək üçün Rusiyaya, Rusiya da Mərkəzi Asiyada öz təsir dairəsini genişləndirmək və Britaniya ekspansiyasına qarşı durmaq üçün İrana ehtiyac duyurdu.

Bir çox iranlı müəlliflər Fətəli şahı əfqanlarla müharibəyə rusların təhrik etdiyini iddia edirlər. K.Markom yazır ki, ruslar əfqanlarla müharibənin İrana itki, məğlubiyyət və zərərdən başqa nə isə verməyəcəyini və öz şimal qonşusundan asılı hala salacağını, bu müharibənin İngiltərə ilə də münasibətləri gərginləşdirəcəyini və İranı zəif salacağını bilə-bilə şahı müharibəyə sövq edirdilər (Markom K., 2018, s.121). «Əfqan monarxiyasını devirmək fikri Məhəmməd şahı həmişə düşündürürdü və o, bu barədə açıq danışdı. Ona bu addımı atmaq üçün sadəcə cüzi stimül lazım idi. Ruslar da onu təhrik etməyə hazır idilər və şahın qulağını doldururdular. Onlar, həm öz məqsədləri üçün İranın diqqətini Zaqafqaziyadan yayındırmaq, İran torpaqlarına yiyələnmək və bunun müqabilində Asiyada bəzi torpaqları (əfqan torpaqlarını-F.K.) ona güzəştə getməyə hazır idilər» (Mahmud M.Ə., 1982, s.182-183).

İngilis müəllifi C.V.Kay isə bu haqda yazır: “ağlı başında olan adam Məhəmməd şahı Heratı ələ keçirməyə həvəsləndirənlərin rus diplomatları olduğu, Heratın mühasirəsini isə rus hökumətinin hərbi zabitlərinin təşkil etməsi xəbərinin doğruluğuna şübhə etməz. Bütün bunlar Rusiya hökumətinin çoxdankı məqsədlərini həyata keçirmək üçündür və Britaniya hökumətinin Hindistandakı mövcudluğuna qarşı yönəlmişdir” (Kaye C.V., I cild, 1851, s.294).

Əfqanıstanın özündə isə Britaniyaya münasibət düşmənçilik xarakterli idi. Əfqan hakimi Dost Məhəmməd xan çar Rusiyası və İranın köməyinə arxalanaraq, ingilislərə qarşı çıxmağı planlaşdırırdı. Bu məqsədlə Tehran və Peterburqa əfqan elçiləri göndərildi. Rusiyada əfqan elçilərini müşayiət edən İ.Vitkeviçə ingilislərə qarşı durmaq üçün “bir-birinə düşmən münasibətdə olan əfqan əmirləri Dost

Məhəmməd və Kohəndil xanı (Qəndəhar hakimi) barışdırmaq və onların qacarların himayəsini almasına nail olmaq”, “Rusiyanın əfqan əmirlərinə aradakı böyük məsafədən dolayı birbaşa yardım edə bilməyəcəyi, lakin İran vasitəsilə dostluq köməyi göstərəcəyi” mesajını vermək tapşırılmışdı (Bulatov B.B., Salixova D.B., 2006, s.6).

1836-cı ildə qacarlar Herat üzərinə yürüşə başlayaraq, şəhəri mühasirəyə aldı. Məhəmməd şah, ilk növbədə türkmən tayfalarının arxadan zərbə vurmasının qarşısını almaq məqsədilə Qorqana hücum edərək, qalanı tabe etməyə cəhd göstərsə də, bu İran qoşunlarının məğlubiyyəti ilə nəticələndi. Bu məğlubiyyət Fətəli şahı geri çəkilməyə və yeni yürüş üçün hazırlıqlar görməyə məcbur etdi.

Herat müharibəsi. Rusiya və İngiltərənin mövqeyi

Nəhayət, bütün hazırlıqlar başa çatdırıldıqdan sonra 1837-ci ildə Məhəmməd şah Qacar Herat üzərinə yeni yürüşə başladı. Ruslarla birgə hərəkət edən İran qoşunu şəhəri mühasirəyə aldı. Şəhərin mühasirəsinə də rus zabitləri Perovski və Blaramberq rəhbərlik edirdilər. Çar hökuməti tərəfindən Heratı mühasirədə saxlayan şah qoşununun xərclərini ödəmək üçün böyük məbləğdə maliyyə vəsaiti də ayrıldı və bildirildi ki, “qoşunlar Heratı fəth edə bilsələr, Rusiya hökuməti müharibə dövründə Gürcüstanda İran hökumətinə dəymiş ziyana görə ödəməli olduğu təminatı şah hökumətinə verəcək (Markom K., 2018, s.124). İki ölkə arasında müttəfiq münasibətlərini və Heratın mühasirəsini daha da gücləndirmək məqsədilə 1838-ci ilin aprel ayında qraf Simoniç və Mərkəzi Asiya və Şərq dilləri üzrə ekspert Y. Vitkeviç İrana göndərildi.

Özləri ilə böyük miqdarda silah və ərzaq gətirən Simoniç-Vitkeviç Qabul və Qəndəhara səfərlər təşkil edərək, əfqanları ingilislərə qarşı qaldırmalı idilər. Missiya üzvləri İranda olduqları dövrdə Məhəmməd şahı birbaşa hərbi yardım göstərirdilər. Mühasirə əməliyyatlarına faktiki olaraq Simoniçin özü rəhbərlik edirdi. Vitkeviç Qəndəhar hakimi Kohəndil xanın İranla ingilislərlə müttəfiq münasibətdə olan Kamran Mirzə və vəzir Yar Məhəmməd xana qarşı ittifaq bağlamaq haqqında danışıqlarında iştirak etdi. Onun söyləri ilə Qabul hakimi Dost Məhəmməd və Kohəndil xan arasında Kamran Mirzəyə qarşı yönəlmiş “dostluq müqaviləsi” bağlandı ki, bu, İran tərəfi üçün mühüm addım oldu.

Rus missionerlərinin Əfqanıstandakı addımlarını izləyən Britaniya xüsusi xidmət orqanları 1838-ci ilin oktyabr ayında Rusiyadakı səfiri Klanrikard vasitəsilə Rusiya XİN Nesselrodeyə Simoniçin İrana maddi və mənəvi dəstək verməsindən və Əfqanıstandakı pozuculuq fəaliyyətindən narahatlığını ifadə edən etiraz notası təqdim etdi. 1838-ci ilin iyun ayında Britaniya hökumətinin reaksiyasından narahat olan və onunla birbaşa münaqişəyə getməməyə çalışan çar hökuməti Simoniçi vəzifəsindən azad etdi və geri çağırırdı, onun yerinə Madden Tehrana səfir təyin edildi. Vitkeviçin isə pozuculuq əməllərini öz şəxsi iradəsi ilə etdiyi və çar hökumətindən bu haqda heç bir rəsmi tapşırıq almadığı bildirildi (bundan sonra o, intihar etdi) (Markom K., 2018, s.127).

Herat müharibəsi dövründə İran-İngiltərə münasibətləri gərgin və müharibə həddində idi. Britaniya Heratın mühasirəsini Rusiyanın İran vasitəsilə həyata keçirdiyi ekspansionizm aktı kimi qiymətləndirirdi. Herat müharibəsi dövründə şəhərin müdafiəsinə də ingilis kəşfiyyatçı zabiti Eldred Pottincer rəhbərlik edirdi. O, at alverçisi qismində Herata gəlib çıxmış, şəhər hakimi Kamran xanın vəziri Yar Məhəmməd xanla görüşərək, gəlişinin məqsədini izah etməyə nail olmuşdur. Bundan sonra vəzir vasitəsilə Kamran xanla da münasibət qurmuş və hətta sonuncu 1838-ci ilin noyabrında ona əfqan-iranlılar arasında vasitəçilik etməyi də təklif etmişdi (Meyer K.E.; Shareen B.B., 1999, s.70-71). Britaniya hökuməti tərəfindən C.Maknil və E. Pottincer vasitəsilə şəhərin müdafiəsinin gücləndirilməsi üçün əfqanlara böyük dəstək göstərilirdi. Pottincer Herat ordusunu hər cür texniki vasitələrlə təchiz etməklə bərabər, şəhər qalasında müharibə dövrünün qanunlarına uyğun ciddi nizam-intizam yaratmışdı.

Məhəmməd şah Qacarı Heratı mühasirəyə almağından təşvişə düşən Herat hakimi Dost Məhəmməd xan kömək üçün Britaniyaya müraciət etdi. 1829-1830-cu illərdə Ost-Hind şirkətinin nümayəndəsi, kapitan Artur Kanolli Herat və Qəndəhara, 1831-1832-ci illərdə isə Aleksandr Börns

Qəbul və Buxaraya göndərildi. Onlara regiona dair mühüm coğrafi, hərbi, topoqrafik məlumatlar toplamaq, habelə Qəbul və Buxara sarayları arasında iqtisadi-ticarət və siyasi əlaqələr yaratmaq tapşırığı verilmişdi. 1836-cı A.Börns Pəncab, Sind, Əfqanıstana yeni kəşfiyyat səfərinə göndərildi. 1837-ci ildə A.Börns Hindistan qubernatoruna Dost Məhəmməd xanın rus və farslarla bütün əlaqələri kəsib tamamilə ingilislərin tərəfində olduğunu və buna görə də ona hər cür maliyyə köməkliyi göstərilməli olduğunu yazırdı. Bu kəşfiyyat səfərlərindən sonra ingilislər artıq Kamran Mirzə və vəziri Yar Məhəmməd xan üzərində də nəzarətə malik idilər və bununla da Herat Orta Asiyada ingilislərin əsas təsir mərkəzi oldu (Bulatov B.B., Salixova D.B., 2006, s.5-6).

Heratın mühasirəsinin davam etdiyi 10 aya yaxın müddət ərzində E.Pottincer əfqan hakimləri ilə şah arasında vasitəçilik edir, bir tərəfdən də İran ordusunun vəziyyəti və əməliyyat planı haqqında məlumatlar əldə etmək məqsədilə Tehrandakı Britaniya hərbi attaşesi, mühasirə dövründə Məhəmməd şahın ordusunda olan ingilis polkovnik Darsi Stoddartla görüşlər keçirirdi; o, Dost Məhəmməd xanın bir neçə dəfə şəhəri təslim etmək qərarına qarşı çıxmış və şah ordusunun mövcud durumunu və uzunmüddətli mühasirəyə duruş gətirə bilməyəcəyini iddia edərək, buna imkan verməmişdi.

Herat müharibəsi zamanı ingilis-rus ziddiyyətlərini kəskinləşdirən məsələ rusların qacarlara, ingilislərin isə Herat əmirinə açıq dəstəyi idi. İngilislər Qacar hökuməti qarşısında Heratın mühasirəsinə dayandırmaq, ticarət müqaviləsi imzalamaq, Türkmənçay müqaviləsi ilə Rusiya təbəələrinə verilmiş hüquq və güzəştlərin ingilis tacirlərinə də şamil olunmasını tələbi ilə çıxış etdilər.

1838-ci il aprelin 6-da Britaniyanın fəvqəladə səlahiyyətli naziri Con Maknill Herat yaxınlığındakı şahın ordusunun düşərgəsinə daxil oldu. Aprelin 13-də o, şahla görüşərək, Heratın mühasirəsinin İran və İngiltərə hökumətləri arasında bağlanmış 1814-cü il müqaviləsinin şərtlərinə zidd olduğunu və ingilis hökumətinin tərəflər arasında müharibənin dayandırılmasını tələb etmək hüququna malik olduğunu bildirdi. Əslində bu akt özlüyündə elə həmin müqavilənin 9-cu maddəsinin pozulması idi ki, bu maddədə İran və Əfqanıstan arasında müharibə baş verərsə, tərəflərdən hansınsa istəyi olmadan İngiltərənin müdaxilə etməyəcəyi göstərilirdi (Nəfisi S., 2005, s.682-683).

Maknill tərəflərin barışması üçün vasitəçilik etməkdə israr etsə də, şah bundan imtina etdi. O, bundan sonra - 1838-ci il iyunun 7-də şah ordusunu tərk edərək, Məşhədə getdi və oradan da Tehrana yola düşdü.

Məhəmməd şahı mühasirəni dayandırmaq fikrindən daşındırmağa nail olmayan Britaniya kral hökuməti şahın adına yazdığı məktubda öz sarayında İran şahının nümayəndəsi adına heç kimi qəbul etməyəcəyini və İranla diplomatik münasibətləri kəsdiyini bildirdi.

Maknill hələ Tehran yolunda ikən Londondan ingilis hökumətinin Heratın mühasirəsinin qaldırılmayacağı təqdirdə İrana müharibə elan ediləcəyi haqqında qərarını şah hökumətinə çatdırmaq haqqında əmr aldı. Tehrana gələn Maknill bu ultimatumu şəxsən Məhəmməd şahın özünə çatdırmaq üçün Stoddartı Məhəmməd şahın düşərgəsinə göndərdi. Stoddart hələ təyinat yerinə çatmamış, iyunun 19-da ingilis hərbi gəmiləri Fars körfəzinə daxil olaraq Xarq adasını ələ keçirdilər. Stoddart çatdıqdan sonra şah tərəfindən qəbul edildi, onu son məsələlərdən xəbərdar etdi və hətta daha irəli gedərək, deyilənlərlə razılaşmasa, Xarq adasındakı qoşun hissələrini artıq birbaşa onlara qarşı yönləndirəcəyini bildirdi. İngilislər, həmçinin də aparılan danışıqlar zamanı Qurian qalasının azad edilməsi, ticarət müqaviləsinin imzalanması kimi tələblər də irəli sürdülər.

Şah hökuməti mövcud vəziyyəti nəzərə alaraq tələbləri qəbul etməyə məcbur idi, həm Rusiyadan gözlənilən canlı və hərbi-texniki dəstək alınmamışdı, çünki Rusiya bu dövrdə həm də Dağıstanda müharibə aparırdı və İngiltərə ilə açıq münasibətə getmək istəmirdi; digər tərəfdən də Heratı mühasirədə saxlayan İran ordusunda intizamsızlıq hökm sürür, vahid komandanlıq yox idi, habelə İranın bir sıra nazir və yüksək vəzifəli şəxsləri ingilislərlə məxfi əməkdaşlıq edirdilər. İran tarixçisi M.Mahmud bu vəziyyəti belə təsvir edir: „Bu zaman İranda nə siyasətçi vardı, nə də hərbi. Əsgər çox cəsur və fədakar idi, lakin səlahiyyətsiz idi“ (Mahmud M., 1934, s.381).

Əslində ingilislərin özü də tezliklə mühasirənin qaldırılmasında və İranla münasibətlərin normallaşmasında maraqlı idilər. Çünki bu dövrdə İngiltərə eyni zamanda əfqanlarla da müharibə (1839-1842) aparırdı və hətta əfqanların kütləvi anti-ingilis hərəkəti qarşısında çətin vəziyyətə

düşmüşdü. Belə ki, artıq yuxarıda da qeyd edildiyi kimi 1826-cı ildən başlayaraq Dost Məhəmməd xanın Əfqanıstanı birləşdirmək siyasəti yeritməsi - Müstəqil Qəbul knyazlığının möhkəmlənməsi və Dost Məhəmmədin ölkədə təsir dairəsinin genişlənməsi ingilislərin Əfqanıstandakı işğalçı planları ilə üst-üstə düşmürdü. Digər tərəfdən, Dost Məhəmməd xanın həmin dövrdə Rusiya və İranla danışıqlar aparması və onlarla yaxınlaşmaq niyyəti, ümumiyyətlə, İngiltərənin Orta Asiyadakı maraqlarına zidd idi. Odur ki, Ost-Hind şirkəti rəhbərliyinin gündəmində Dost Məhəmmədi devirmək və vaxtilə hakimiyyətdən uzaqlaşdırılaraq, Hindistana sürgün olunmuş əfqan hakimi Şah Şüca Dürranini yenidən hərbi-siyasi səhnəyə gətirmək məsələsi aktual idi. Bu yolda atılan ilk addımlardan biri 1838-ci ilin iyununda Ost-Hind şirkəti rəhbərliyi, Siq x dövləti və Şah Şüca arasında XIX əsrin ilkin "Üçtərəfli müqavilə"sinin imzalanması oldu. Müqaviləyə görə Britaniya və Siq x hökuməti Şah Şücanın Əfqanıstan taxtını ələ keçirməsinə kömək etmək və onun qorunmasına maliyyə vəsaiti ayırmaq haqqında razılığa gəlirlər, Şah Şüca da öz növbəsində öz xarici siyasətində onlarla razılaşdırılmış şəkildə hərəkət etməli idi; o, həmçinin də Siq x hökmdarı Maharac Rancit Siqxin Hind çayının sağ sahilindəki Əfqanıstan əraziləri üzərindəki iddialarını tanıdı. Müqavilənin şərtləri əsasında 1838-ci ilin sonu, 1839-cu ilin əvvəllərində 3 tərəfin birləşmiş qoşunu Bolan keçidi vasitəsilə Əfqanıstanın cənubundan hərəkətə başladılar.

1839-cu ilin aprelində Qəndəhar, avqustunda Qəbul tutuldu, Dost Məhəmmədi xan taxtdan əl çəkməyə məcbur edildi. Lakin o, Kohistana çəkilərək, ingilislərə qarşı müqaviməti davam etdirdi. 1840-cı ilin oktyabr-noyabr aylarında tərəflər arasında şiddətli döyüşlər oldu; həlledici döyüş noyabrın 2-də baş verdi. Bu döyüşdə Dost Məhəmmədin ordusu ingilisləri ağır məğlubiyyətə uğrattı. Əfqanların hərbi uğurlarla irəlilədiyi bir vaxtda Dost Məhəmməd xan gözlənilmədən Bala Hisar qalasında olan Hindistan general-qubernatoru Lord Maknotenın yanına gələrək, təslim olduğunu bildirdi. O, Buxaraya sürgün edildi.

Dost Məhəmməd xandan sonra əfqanların anti-ingilis hərəkəti, nəinki səngimədi, əksinə, 1841-ci ilin noyabrından etibarən daha kütləvi xarakter aldı. Dost Məhəmməd xanın oğlu Məhəmməd Əkbər xanın Buxaradan gələrək, rəhbərliyi ələ alması isə müharibənin gedişində vəziyyəti əfqanların xeyrinə dəyişmiş oldu (Kaye C.V., 1851, I cild, s.98).

Artıq əfqanların ingilislərə qarşı müharibəsinin genişlənməsindən narahat olan Lord Maknoten danışıqlara getməyə məcbur oldu. Lakin o, 1841-ci ilin dekabrında tərəflər arasında keçirilən görüşlərin birində Məhəmməd Əkbər xan tərəfindən öldürüldü (Kaye C.V., 1851, I cild, s.148). Onun aradan götürülməsi Britaniya mövqelərinin zəifləməsinə və sonradan geri çəkilməsinə səbəb olan əhəmiyyətli bir dönüş nöqtəsi oldu.

Britaniya təhdidləri qarşısında 1841-ci ilin sentyabr ayında Məhəmməd şahın ordusu Heratın 10 ay sürən mühasirəsini dayandıraraq, Məşhədə doğru geri çəkildi. Bundan sonra İngiltərə ilə İran arasında danışıqlar başladı. Nəhayət, 1841-ci ilin oktyabr ayında tərəflər arasında müqavilə imzalandı. Tarixdə "Herat haqqında müqavilə" adı ilə də tanınan bu müqavilənin əsas müddəalarına görə: İran dövləti Herat üzərindəki iddialarından imtina edir və bir daha onun ərazisində hərbi əməliyyatlar aparmamaq, ümumiyyətlə, Əfqanıstanın daxili işlərinə qarışmamaq və yenidən onunla müharibəyə başlamamaq haqqında öhdəlik götürür; Əfqanıstanın müstəqilliyi tanınır –İngiltərə ilə İran arasında dostluq, ticarət və diplomatik münasibətlər bərpa olunurdu. Bu müqaviləni əslində Böyük Britaniyanın İran üzərində iqtisadi və siyasi təsirini gücləndirməklə, İran üçün diplomatik məğlubiyyət, İngiltərə üçün isə strateji qələbə hesab etmək olar – Britaniya, həm də Hindistan istiqamətində təhlükəsizliyi təmin etdi və İranın Əfqanıstan üzərindəki təsirini xeyli azaltmışdı.

Bu müqavilə ilə bərabər Britaniya və İran arasında Ticarət müqaviləsi də imzalandı ki, bu müqavilə Qacarlar dövründə İran ilə Böyük Britaniya arasında imzalanmış mühüm iqtisadi və diplomatik sənəd olmaqla, XIX əsrin birinci yarısında İngiltərənin Yaxın və Orta Şərqdə öz təsir dairəsini genişləndirməsi siyasətinin bir hissəsi idi. Ticarət müqaviləsinə görə ingilis tacirlərinə İran ərazisində sərbəst ticarət etmək, mallarını idxal və ixrac etmək hüququ verilir; ingilis mallarına tətbiq ediləcək gömrük rüsumlarında güzəştlər tətbiq edilir; İran hökuməti ingilis tacirləri və nümayəndələrinə diplomatik himayədarlıq etmək haqqında öhdəlik götürürdü ki, bu, gələcəkdə

“kapitulyasiya” sisteminə bənzər bir hüquqi imtiyaz forması idi. Müqaviləyə əsasən ingilislər ticarət əməliyyatlarında yeni imtiyazlar aldılar. Müqavilənin şərtlərinə əsasən İngiltərə Təbriz, Tehran və Bəndər-Buşirdə ticarət agentləri saxlamaq hüququ almış oldu ki, bu da, ilk növbədə İngiltərənin müvafiq məlumatlarla təmin edilmək üçün kəşfiyyat xarakterli fəaliyyəti həyata keçirmək məqsədini güdürdü. Müqavilə formal olaraq “hər iki tərəfə faydalı” kimi təqdim olunsada, əslində məhz İngiltərə üçün üstünlük sayıla bilərdi; belə ki, bundan sonra tədricən İngiltərənin İran üzərində iqtisadi təsirini artıracaq və İranın daxili ticarəti getdikcə İngiltərədən asılı vəziyyətə düşəcəkdə, çünki yerli istehsal məhsulları ingilis malları ilə rəqabət apara bilmirdi. Odur ki, bu müqaviləni sonrakı illərdə İranın iqtisadi asılılığının və yarımmüstəmləkəyə çevrilməsinin başlanğıcı kimi qiymətləndirmək olar.

Müqavilələrin imzalanması ilə tərəflər arasında diplomatik münasibətlər bərpa edildi. Tezliklə ingilislər Xarq adasını da tərk etdilər. Qacarların Herat kampaniyası uğursuzluqla nəticələndi, İran yenə də Əfqanıstanla bağlı planlarını reallaşdırmağa bilmədi.

Herat məsələsini həll edən və İranla münasibətlərini qaydasına salan Britaniya tezliklə əfqanlarla da sülh bağlamağa çalışdı. Çünki Ost-Hind qoşunları 1842-ci ildə Əfqanıstanda tarixlərindəki ən ağır hərbi məğlubiyyətlərdən birini yaşadılar və Qabuldan geri çəkilməyə məcbur oldular. Artıq 1842-ci ilin yanvarın 1-də Qabulda əfqanlarla ingilislərlə arasında müqavilə imzalandı. Müqaviləyə görə ingilislər təcili olaraq Əfqanıstandan çıxarılmalı, buradakı qarnizonun bütün hərbi sursatı əfqanlara verilməli idi. Dost Məhəmməd xan Əfqanıstanın qanuni hakimi-əmiri kimi tanınır, Britaniya Əfqanıstanın daxili işlərinə qarışmamağa və müharibə dövründə götürülmüş əsir və girovları geri qaytarmağa dair öhdəlik götürürdü. Tərəflər bundan sonra bir-birinə qarşı münasibətlərdə təcavüzkar addımlardan uzaq olmaq haqqında razılıq əldə etdilər.

Nəticə

Əgər Herat müharibəsinin nəticəsi olaraq, Britaniya öz istəyinə - İranın və dolayısı ilə Rusiyanın Əfqanıstanda mövcudluğuna imkan verməmək – çatsa da əfqanlarla müharibənin nəticəsi ingilislər üçün yaxşı olmadı, Əfqanıstan Britaniya ilə Çar Rusiyası arasında bufer dövlət olaraq öz müstəqilliyini saxlaya bildi, Britaniyanın onun daxili işlərinə qarışması imkanları məhdudlaşdı.

Beləliklə, XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq, XX əsrin əvvəllərinə qədərki tarixi dövrü əhatə edən “Böyük oyun” - Böyük Britaniya və Rusiya imperiyaları arasında Mərkəzi Asiya, Hindistan və Əfqanıstan uğrunda aparılan böyük geosiyasi rəqabət idi və bəzi tarixçilərin fikrincə, 1895-ci il sentyabrın 10-da Böyük Britaniya və Rusiya sərhəd məsələlərinin həllini nəzərdə tutan Pamir protokolunun imzalanması, bəzilərinə görə isə 31 avqust 1907-ci ildə İngiltərə-Rusiya Konvensiyasının imzalanması ilə başa çatmışdır.

“Böyük oyun”un gedişində Britaniya və Rusiya arasında ilk böyük toqquşma Herat münaqişəsi oldu. Formal olaraq İran və Herat xanlığı arasında yaranan, həqiqətdə isə rus-ingilis proksi müharibəsi olan Herat münaqişəsi Britaniyanın təzyiqi ilə qacarların müharibəni dayandıraraq, geri çəkilməsi, şah hökumətinin öz nüfuzunu və əfqanlar üzərində nəzarətini itirməsi ilə nəticələndi. İranın “Böyük oyun”da iştirak cəhdləri də məhdudlaşmış oldu.

Deyilənləri yekunlaşdıraraq, aşağıdakı nəticəyə gəlmək olar:

1. “Böyük oyun”un gedişində mühüm rol oynayan Herat müharibəsində İranın məğlubiyyəti onu dəstəkləyən Rusiya üçün də Şərqi siyasətində uğursuzluq aktı oldu;
2. İran üçün bu uğursuzluq İngiltərədən asılılığı gücləndirdi və sonuncuya qarşı durmaq üçün şimal qonşusu Rusiyaya olan ehtiyacını artırdı;
3. İngilis-əfqan (1839-1842, 1878-1880), ingilis-İran müharibəsi (1856-1857) kimi gələcək insidentlərə zəmin yaratdı;
4. “Böyük oyun” fonunda bəhs edilən və xüsusilə sonrakı dövrdə baş verən hadisələr tək regionun deyil, bütövlükdə dünyanın siyasi xəritəsində mühüm dəyişikliklərin baş verməsinə, həmçinin bəzi müasir dövlətlərarası münaqişələrin əsasının qoyulmasına rəvac verdi.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- Abbas Amanat. Iran: A modern history. Yale University press. London, 2017.
- Arthur Conolly. Journey to the North of India. Overland from England. Through Russia. Persia and Affghaunistaun. London, 1838. In two volumes. Vol. II. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.164092/page/n3/mode/2up>
- David Fromkin. The Great Game in Asia. Foreign Affairs. Spring 1980; 58, 004, pg.936-951. https://ru.scribd.com/document/338295581/The-Great-Game-in-Asia?utm_source=chatgpt.com
- Dr. Farroux Kaveh. İran at war (1500-1988). UK, Osprey Publishing, 2011.
- Edward Ingram. The begining of the Great Game in Asia. 1828-1834. Oksford, 1979. <https://archive.org/details/beginningofgreat0000ingr/page/n7/mode/2up>
<http://dickyricky.com/books/history/Iran%20-%20A%20Modern%20History%20-%20Abbas%20Amanat.pdf>
- John William Kaye. The history of the war in Afghanistan. In two volumes. 1st volume. London, 1851. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.502564/page/n3/mode/2up>
- Karl Ernest Meyer and Shareen Blair Brysac. Tournament of shadows: The Great Game and the race for empire in Central Asia. Washington DC, 1999. <https://archive.org/details/dli.pahar.3713/page/n3/mode/2up>
- Nəcmi N. Abbas Mirzə. XIX əsr Rusiya-İran münasibətləri. Bakı: "Yazıçı", 1993.
- Peter Hopkirk. The Great Game: On secret service in High Asia. London, 1990-1991. <https://archive.org/details/dli.pahar.3637/page/199/mode/2up>
- Б.Б.Булатов, Д.Б.Салихов. Русско-английское противостояние в ирано-афганской борьбе за Герат в 1837-1838 гг. Вестник Дагестанского Государственного Университета. Вып. 2006, №3. Стр. 5-13.
- Иванов М.С. Очерки истории Ирана. Москва: Издательство МГУ, 1977.
- Н.А.Кузнецова. Иран в первой половине XIX века. Москва, «Наука», 1983.
- کلمنت مار کام. تاریخ ایران در دوره قاجار. ترجمه: میرزا رحیم فرزانه. تهران، ۲۰۱۸.
- Klement Markom. Tarixe İran dər doureye Ğacar. (Qacarlar dövründə İran tarixi). Fars dilinə tərcümə edən Mirzə Rəhim Fərzanə. Tehran, 2018.
- محمود محمود. تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی. جلد اول. تهران، ۱۳۵۳.
- Mahmud Mahmud. Tarixe rəvabəte siyasiye İran və Engeliş dər ğərne nuzdəhome miladi (Miladi XIX əsrdə İran və İngiltərə siyasi münasibətlərinin tarixindən). I cild. Tehran, 1353/1934.
- محمد احمد پناهی سمنانی. فتحعلیشاه قاجار. سقوط در کام استعمار. تهران، ۱۳۷۶.
- Məhəmməd Əhməd Pənahi Simnani. Fəth Əli şah Ğacar. Soqut dər kame estemar (Fətəli şah Qacar. Müstəmləkə arzularının süqutu). Tehran, 1376/1957.
- محمد علی محمد. تاریخ دیپلماسی ایران. (قبل از هخامنشیان تا پایان قاجاریه). تهران، ۱۳۶۱.
- Məhəmməd Əli Mahmud. Tarixe diplomasiye İran. Ğəbl əz Əhamenişan ta payane Ğacariye (İranın diplomatiya tarixi. Əhəmənilərdən əvvəlki dövrdən Qacarlar dövrünün sonunadək). Tehran, 1361/1941.
- سعید نفیسی. تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره ی معاصر. تهران، ۱۳۸۳.
- Səid Nəfisi. Tarixe ectemai və siyasiye İran dər doureye moaser (Müasir dövrdə İranın ictimai və siyasi tarixi). Tehran, 1383/1963.

DOI: <https://doi.org/10.59849/2957-3882.2025.2.182>

İRAQDA SU PROBLEMİNİN BAĞDAD-ANKARA MÜNASİBƏTLƏRİNƏ TƏSİRİ

Məhəmmədali SEYİDOV

AMEA, akademik Z.M.Bünyadov

adına Şərqşünaslıq İnstitutu,

Böyük laborant

E-mail: seyid.mehemmedali023@gmail.com

Daxilolma tarixi: 30.06.2025

Düzəliş tarixi: 19.11.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 25.11.2025

XÜLASƏ

Dünyada dövlətlərarası gərginliyə və uzunmüddətli münaqişələrə səbəb olan faktlardan biri də su problemidir. Xüsusilə, su anbarlarının və bəndlərin davamlı olaraq tikintisi və ya su mənbəyinin yerləşdiyi ölkələr tərəfindən tullantıların su axınına axıdılması aşağı axınındakı ölkələrdə su qıtlığına və ekoloji problemlərə səbəb olur.

Ümumilikdə ərəb ölkələri davamlı isti mövsümlərin şahididir, məhz buna görə su qıtlığı Dəclə, Fərat və Nil çaylarının keçdiyi İraq, Suriya və Misir kimi ölkələrdə milli təhlükəsizlik məsələsi hesab edilir. Dəclə və Fəratda suyun azalması həm də ərəb dünyasında qida təhlükəsizliyi müstəvisində müzakirəyə çıxarılır. Bu çayların suyun azalması nəticəsində İraqda əkinçilik, heyvandarlıq, sənaye, ekologiya və hətta turizm sahəsi geriləməyə başlayıb. Konkret olaraq qeyd olunan çayların su mənbələri və mənbəyi Türkiyənin şərqində yerləşən dağlarda toplanır. Türkiyənin Dəclə və Fərat çayı hövzələrində 1,8 milyon hektar ərazini əkin sahəsinə gətirmək üçün 22 bənd və 19 su elektrik stansiyasının tikintisini əhatə edən nəhəng GAP layihəsini həyata keçirməsi səbəbindən Ankara ilə Bağdad arasında su ehtiyatları ilə bağlı gərginlik artmışdır. İki ölkə su problemi ilə bağlı çoxsaylı danışıqlar aparsa da, Türkiyə Cənub-Şərqi Anadoludakı ən böyük layihəsindən əl çəkməmişdir. İraq tərəfi layihənin gələcəkdə su ehtiyatlarını əhəmiyyətli dərəcədə azalda biləcəyindən və əkin sahələrinin suvarılmasında ciddi problemlərə səbəb ola biləcəyindən narahatlığını ifadə etmişdir.

Açar sözlər: *Türkiyə, İraq, su problemi, su ehtiyatları, bəndlər, elektrik stansiyası, İlisu su bəndi, Sərsar gölü, Dəclə, Fərat*

ВЛИЯНИЕ ВОДНОГО КРИЗИСА В ИРАКЕ НА БАГДАДСКО-АНКАРСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Мухаммедали СЕИДОВ

Институт востоковедения имени

акад. З.М. Буниятова НАНА

Старший лаборант

E-mail: seyid.mehemmedali023@gmail.com

Дата поступления: 30.06.2025

Дата исправления: 19.11.2025

Дата утверждения к публикации: 25.11.2025

АННОТАЦИЯ

Одним из факторов, вызывающих межгосударственную напряжённость и продолжительные конфликты в мире, является проблема воды. В частности, постоянное строительство водохранилищ и дамб, а также сброс сточных вод в русла рек странами, расположенными у истоков, приводит к нехватке воды и экологическим проблемам в странах, находящихся ниже по течению.

В целом, арабские страны переживают продолжительные жаркие сезоны и именно поэтому нехватка воды рассматривается как вопрос национальной безопасности в таких странах как Ирак, Сирия и Египет, по территории которых протекают реки Тигр, Евфрат и Нил. Снижение уровня воды в Тигре и Евфрате также вывело на повестку дня вопрос продовольственной безопасности в арабском мире. В результате снижения вод в этих реках в Ираке начали ухудшаться такие сферы, как сельское хозяйство, животноводство, промышленность, экология и даже туризм.

Как известно, источники и истоки этих рек находятся в горах восточной части Турции. Вследствие реализации масштабного проекта «GAP» — включающего строительство 22 дамб и 19 гидроэлектростанций с целью орошения 1,8 миллиона гектаров земли в бассейнах Тигра и Евфрата — напряжённость между Анкарой и Багдадом по вопросу водных ресурсов возросла. Несмотря на многочисленные переговоры по проблеме воды, Турция не отказалась от своего крупнейшего проекта в юго-восточной Анатолии. Иракская сторона выразила обеспокоенность тем, что проект в будущем может значительно сократить водные ресурсы и привести к серьёзным проблемам в орошении сельскохозяйственных угодий и прочих зависящих вопросов.

Ключевые слова: *Турция, Ирак, проблема воды, водные ресурсы, плотины, электростанция, плотина Илиси, озеро Сарсар, Тигр, Евфрат*

THE IMPACT OF THE WATER PROBLEM IN IRAQ ON BAGHDAD–ANKARA RELATIONS

Mahammadali SEYIDOV

Institute of Oriental Studies

named after Z.M. Bunyadov, ANAS

Senior Laboratory Assistant

E-mail: seyid.mehemmedali023@gmail.com

Date of submission: 30.06.2025

Date of revision: 19.11.2025

Date of acceptance for publication: 25.11.2025

ABSTRACT

One of the primary causes of interstate tensions and long-term conflicts worldwide is the issue of water. In particular, the continuous construction of reservoirs and dams, as well as the discharge of waste into watercourses by countries where the water sources are located, leads to water scarcity and environmental problems in downstream nations.

Arab countries generally experience prolonged hot seasons, and for this reason, water scarcity is considered a matter of national security in states such as Iraq, Syria, and Egypt, through which the Tigris, Euphrates, and Nile rivers flow. The declining water levels of the Tigris and Euphrates have also brought food security to the forefront in the Arab world. Reduced water flow in these rivers has adversely affected sectors such as agriculture, livestock, industry, the environment, and even tourism in Iraq.

Specifically, the sources of the Tigris and Euphrates are located in the mountains of eastern Turkey. The implementation of the large-scale Southeastern Anatolia Project (GAP)—which includes the construction of 22 dams and 19 hydroelectric power stations to irrigate 1.8 million hectares of land in the Tigris and Euphrates basins—has intensified tensions over water resources between Ankara and Baghdad. Although the two countries have conducted numerous negotiations on the water issue, Turkey has not suspended its major project in Southeastern Anatolia. The Iraqi side has expressed concerns that the project may significantly reduce water resources in the future and lead to serious problems in farmland irrigation.

Keywords: *Turkey, Iraq, water problem, water resources, dams, power plant, Ilisu Dam, Lake Sarsar, Tigris, Euphrates.*

Giriş

Dünyada dövlətlərarası gərginliklərə və uzunmüddətli münaqişələrə gətirib çıxaran səbəblərdən biri də su problemidir. Belə ki, su mənbəyinin yerləşdiyi ölkələrdə davamlı su anbarları və bəndlərin tikilməsi və ya su axınına tullantıların axıdılması mənsəbin olduğu ölkələrdə su qıtlığına və ekoloji problemlərə yol açır. Sonuncuya misal olaraq, Ermənistan Respublikasının Araz çayına sənaye tullantılarını axıtmasını qeyd etmək olar (mehrnews.com/news/3618976).

Bu gün su qıtlığından əziyyət çəkən isti iqlimlərdə, eləcə də Yaxın Şərq və Şimali Afrikada su problemi dövlətlərarası münasibətlərə mənfi təsir göstərən əsas amillərdəndir. Məsələn, Efiopiyada Nil çayı üzərində böyük su bəndlərinin tikilməsi Misirdə ciddi su qıtlığının olacağından xəbər verir (<https://apnews.com/article/ethiopia-nile-dam-complete-b567f19bcfeaca6315acf29d56944b9e>).

İşğal edilmiş Colan yüksəklikləri* və ətrafında su ehtiyatlarının inhisarda saxlanması həm də su uğrunda mübarizə kimi qiymətləndirilir. Eyni zamanda İranın Karun və Kərxə çayları üzərində su bəndlərinin tikilməsi İraqda su qıtlığına yol açan amillərdəndir (rawabetcenter.com/archives/151194).

Eləcə də Kəşmirdən başlayan su qaynaqlarının Hindistan tərəfindən inhisarda saxlanması qonşu Pakistanla qarşıdurmanın əsas səbəblərindən biridir (<https://www.reuters.com/article/business/pakistan-accuses-india-of-using-water-as-a-weapon-in-kashmir-dispute-idUSL4N25F2I8/>).

Regionda bu qəbildən olan problemlərdən biri də Türkiyənin Suriya ilə, həmçinin Türkiyənin İraqa su ehtiyatlarının bölüşdürməsi ilə bağlı yaranmış problemdir (www.bbc.com/arabic/middleeast-64236190). Artıq uzun müddətdir ki, bu problem iki ölkənin münasibətlərinə öz mənfi təsirini göstərir.

Dəclə və Fərat çaylarının xüsusiyyətləri və hüquqi sənədlər

Dəclə və Fərat çayları Yaxın Şərqi ən mühüm və böyük çayları hesab olunur. Bu çayların əsas qaynağı və mənbəyi Türkiyə ərazisində yerləşir. Belə ki, adıkeçən çayların su mənbələri Türkiyənin şərqində yerləşən dağlarda toplanır. Məhz buradan hər iki çay ilk növbədə Suriya ərazisindən keçərək İraqın şimalına, daha sonra İraqın daxili ərazilərinə doğru axır, ölkənin cənub şərqində birləşərək “Şəttül-Ərəb” (Ərəb sahili) adlanan böyük bir su axını əmələ gətirir, sonra Fars körfəzinə tökülür. Dəclə çayının uzunluğu 1800 km-dir. Çayın 1418 km-lik hissəsi İraq ərazisindən, təxminən 400 km-i Türkiyə ərazisindən, cəmi 44 km-i isə Suriyadan keçir. Ən böyük qolları Böyük və Kiçik Zəb, Diyalə, Kərhə və əl-Üzəym çaylarıdır. Onun su sərfi $1825 \text{ m}^3/\text{san}$, hövzəsinin sahəsi isə 473103 km^2 -dir. (Al-Ansari, Nasrat Adamo, 2025, s.45)

Qərbi-Asiyada ən böyük çay olan Fərat da başlanğıcını Türkiyə ərazisində, Murad və Qarasu çaylarından götürür. Onun uzunluğu 2800 km, su sərfi $818 \pm 0,001 \text{ m}^3/\text{s}$, hövzəsinin sahəsi isə 673.000 km^2 -dir. Bu çayın suyunun bölgüsü ilə bağlı üç ölkə arasında tam razılaşdırılmış hüquqi sənəd mövcud deyildir. Mövcud olan razılaşma 1987-ci ildə Suriya-Türkiyə arasındakı razılaşmadır. Bu razılaşmaya görə Suriya bir saniyədə Fərat çayından 500 kub metrədən az olmamaq şərti ilə su əldə etməlidir. Digər tərəfdən 1989-cu ildə Dəməşqlə Bağdad arasında əldə edilən razılaşmaya görə, Türkiyədən Suriyaya daxil olan suyun 58%-ni İraq ərazisinə, 42% isə məsrəfə gedəcəkdir. Türkiyə, İraq və Suriya daha sonra 2009-cu il sentyabrında Dəclə və Fərat hövzəsi daxilində koordinasiyanı gücləndirmək, su axınına nəzarət etmək istiqamətində müştərək stansiyaları inkişaf etdirmək üçün anlaşma memorandumu imzalayıblar. 2014-cü ilin dekabrında isə İraq və Türkiyə arasında su məsələləri ilə bağlı anlaşma memorandumu imzalanıb. Memorandum 12 maddədən ibarətdir. Burada Dəclə və Fərat çaylarının su ehtiyatlarının idarə olunmasında əməkdaşlığın vacibliyi vurğulanmış, həmçinin çay sularında hər bir ölkənin payının müəyyən edilməsi də yer almışdır. (Sərhan Əhməd, 2021, s.3).

* Colan yüksəklikləri – İsrail tərəfindən 1967-ci ildə işğal edilmiş, Livan, İordaniya, Suriyanın sərhəd ərazilərində zəngin su qaynaqlarına malik təpələrdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, İraq su ehtiyatlarının 25% daxili qaynaqlardan, 75% isə Türkiyə və İrandan daxil olan çaylardan əldə edir (Faruq Subhi, 2015, s.225). Bu ölkə son 10 ildə su qıtlığına ciddi şəkildə məruz qalmışdır.

Türkiyə və İraq dövlətləri arasında su probleminin tarixi

Ankara və Bağdad arasında illərlə mövcud olmuş su probleminin kökü çox da qədim zamanlara gedib çıxmır. Belə ki, 1918-ci ilin 11 noyabrında Birinci Dünya Müharibəsinin başa çatması ilə bir çox bölgələrdə hakimiyyət bölünmələri baş vermişdir. Yaxın Şərqdə də eyni vəziyyət yaranmışdır. Osmanlı İmperiyasının dağılması ilə bölgədə bir çox yeni dövlətlər meydana gəldi ki, bu da öz növbəsində mövcud təbii qaynaqların hakimiyyətlər arasında bölünməsinə bir çox ixtilaf və münaqişələrə səbəb olmuşdur. Şübhəsiz bu təbii qaynaqlardan biri də həyati önəm daşıyanı su idi. Bu zaman vahid hakimiyyətin bölünməsi ilə təbii sərvətlərin hər bir yeni dövlət arasında ədalətli şəkildə paylanmasına ehtiyac duyulurdu. Xüsusi ilə Yaxın Şərqdə ən vacib su qaynağı hesab edilən Dəclə və Fərat çaylarının bölgədəki üç dövlət (Türkiyə, İraq, Suriya) arasında bərabər şəkildə istifadə edilməsi olduqca problemli məsələ olmuşdur. Buna baxmayaraq mövzu ilə əlaqədar dövlətlər bu məsələnin həll olunması yolunda bir çox səylər göstərmiş, bir çox müstəqil layihələrin həyata keçirilməsinə cəhd etmişdilər. Bunlardan ən mühümü 1946-cı ildə həyata keçirilmişdir. Türkiyə, Suriya və İraq arasında “Dostluq və Yaxşı Qonşuluq” adı altında razılaşma əldə olunmuşdur. Bu razılaşmaya görə hər üç ölkənin mövcud su qaynaqlarından ədalətli və bərabər şəkildə bəhrələnməsi üçün tənzimləmələr həyata keçirməli idi. Sonrakı mərhələdə Türkiyə Dəclə və Fərat çaylarının beynəlxalq çaylar olaraq qələmə verilməsini qəbul etməmişdir. 1962-ci ildə hövzə ölkələri arasında suların bölünməsinə dair ilk danışıqlar baş tutmuşdur. Bundan öncə qəbul edilmiş “Helsinki Razılaşması Prinsipləri”nə əsasən Fərat beynəlxalq çay hesab edilirdi. Lakin Türkiyə bu çayı yalnız “sərhədləri keçən” transsərhəd bir çay olaraq qələmə verirdi. Buna görə də Dəclə və Fərat çay sularının bölüşdürülməsi istiqamətində qanuni və ədalətli bir həll yolu tapmaq üçün əvvəlki bütün danışıqlar və əldə edilmiş müqavilə və razılaşmalar uğursuzluqla nəticələnmişdir (Faruq Subhi, 2015, s.225).

Çayların statusu ilə bağlı qeyd edilən fərqli yanaşma danışıqları zəruri edirdi. İki ölkə arasında növbəti anlaşma 1972-ci ildə baş tutmuşdur. Belə ki, İraq və Türkiyə iqtisadi və texniki əməkdaşlıq protokolu imzaladılar. Bu protokolda Türkiyə İraqın su ehtiyacını təmin etmək üçün Keban anbarının doldurulması proqramı barədə İraq tərəfini məlumatlandırmalı idi. Habelə hər iki tərəf Suriyanın maraqlarını da nəzərə almaqla danışıqlara başlamalı idilər. 1980-ci ildə iki ölkə arasında iqtisadi və texniki əməkdaşlığa dair daha bir protokol imzalandı və hər iki ölkənin ehtiyac duyduğu suyun müvafiq miqdarını müəyyən etmək üçün texniki komitənin yaradılması nəzərdə tutuldu. Belə ki, komitə iki il ərzində hesabatlarını təqdim etməli idi. 2018-ci ildə Türkiyədə İlisu bəndinin tikintisindən sonra eyni ssenari təkrarlanmışdır. Türkiyədə Dəclə və Fərat çayları hövzəsində 1,8 milyon hektar ərazinin əkinə cəlb edilməsi üçün 22 bənd və 19 su elektrik stansiyasının tikintisini əhatə edən nəhəng “GAP” layihəsi Ankara tərəfindən həyata keçirilməsi səbəbindən tərəflər arasında su ehtiyatları ilə bağlı gərginlik artmışdır. İki ölkə su ehtiyatları ilə bağlı bir çox danışıqlar həyata keçirsə də, Türkiyə Cənub-Şərq Anadoludakı ən nəhəng layihəsindən imtina etməmişdir (<https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/343-turkey%E2%80%99s-water-policies-worry-downstream-neighbors>).

İraqın Su Ehtiyatları Nazirliyi 2021-ci ilin oktyabrında Dəclə suyunun paylanmasına dair protokolun imzalandığını elan edənə qədər iki ölkə arasında danışıqlar zəif də olsa davam etmişdir. Bu açıqlamadan səkkiz ay sonra İraq Parlamentinin sədr müavini Hakim əl-Zamil çıxış edərək, İraqın su payını azaltdıqları üçün Türkiyə və İranla ticarət mübadiləsinə qadağa qoyulmasını tələb etmişdir (<https://english.news.cn/20220610/15462398727a439b838860fb68172d0f/c.html?utm>). 2022-ci ildə Bağdad və Ankara danışıqlarının bir neçə raundunu keçirsələr də bu heç bir nəticə verməmişdir. Buna görə İraq Türkiyəni Dəclə və Fərat çaylarından suyun axıdılma sürətini azaltmaqda ittiham etmişdir. 2023-cü ildə İraq nümayəndə heyətləri Türkiyə tərəfi ilə su məsələsi ilə bağlı görüş keçirmişdir. Görüşə üç məsələ daxil edilmişdir: Birincisi, axında fasilələr və azalmalar

olmadan insafli, ədalətli və davamlı suyun təmin edilməsi ilə bağlı idi. İkincisi su qıtlığı məsələsində fayda və zərərin bölüşdürülməsi prinsipi haqqında sazişi ehtiva edirdi. Üçüncüsü isə məlumat mübadiləsi, qərarların qəbulunda iştirak və su ehtiyatları probleminin aradan qaldırılması üçün tədqiqat və təlimlər, habelə koordinasiya yolu ilə Dəclə və Fərat hövzələrinin birgə idarə olunması ilə əlaqəli idi (<https://www.suen.gov.tr/en/news/cooperation-and-dialogue-between-turkiye-and-iraq-in-the-field-of-water-the-visit-of-the-technical-delegation-to-iraq>).

2023-cü ildə İraqın Baş naziri Məhəmməd Şiyə əs-Sudani Su üzrə Ali Komitənin dördüncü iclasına sədrlik etdiyi zaman bir çox mühüm mövzular müzakirə olunmuşdur. Xüsusilə Xarici İşlər Nazirliyinin Türkiyəyə Fərat çayının Türkiyə-Suriya sərhədi boyunca su axının artırılması ilə bağlı müraciətinə diqqət yetirilib. Bundan əlavə, Dəclə çayının su təminatının artırılması zərurəti ətrafında da müzakirələr aparılıb. 2023-cü il may ayında əs-Sudani Bağdadda keçirilən Üçüncü Beynəlxalq Su Konfransında vurğulamışdı ki, Dəclə və Fərat çaylarının su səviyyələrinin azalması təcili beynəlxalq müdaxilə tələb edir və su qıtlığını İraq üçün ciddi bir təhlükə kimi qiymətləndirmişdir. (<https://npasyria.com/en/107501/>).

Məsələyə İraq Respublikası tərəfindən baxış

Osmanlı dövlətinin parçalanmasından sonra ortaya çıxan su münaqişəsindən ən çox zərər görən dövlət məhz İraq hesab edilir. Bir çox ərəb rəsmiləri İraqda su qıtlığına yol açan amillərin başında Türkiyənin su siyasətinin durduğunu qeyd etsələr də, burada coğrafi və ekoloji amillər də qeyd edilməlidir. Məsələnin coğrafi tərəfi əsasən daha çox mütəxəssislər tərəfindən qabardılır. İlk növbədə qeyd edilməlidir ki, İraqın su qaynaqlarından yetərli faydalanmamasının səbəblərindən biri dünyada baş verən iqlim dəyişiklikləridir. Bu özünü təkcə İraqın su qaynaqlarında deyil həmçinin dünyanın bir çox bölgəsində, eləcə də Xəzər dənizində büruzə verir. Dəclə və Fərat çaylarında da bu proses son illərdə özünü kəskin şəkildə büruzə verir. Belə ki, İraq dövlətinin payına düşən hissədə çayların su səviyyəsi əhalinin su ehtiyaclarının qarşılamaı üçün yetərli hesab olunmur. Hətta vəziyyət o dərəcədə təhlükəli hal alıb ki, 2040-cı ilədək İraqda çay sularının tamamilə quruyacağı ehtimal olunur. Bundan savayı İraqın yerləşdiyi coğrafi mövqe də çay məcrələrinin qurumasında böyük təsirə malikdir. Ərazilərin getdikcə səhrələşməsi, yağış miqdarının azlığı və günəşli mövsümlərin çoxluq təşkil etməsi Dəclə və Fərat çay məcrələrinin İraq ərazilərində qurumasına səbəb olur. Başqa ifadə ilə desək dünya miqyasında global istiləşmənin acı nəticələrindən biri də yağıntının azalmasıdır ki, bu da öz növbəsində su ehtiyatının 30 %-ni yağış suyundan təmin edən İraq üçün çətinliklər yaradır. Habelə İraqda hakimiyyətdə olmuş aidiyyət qurumların bu məsələyə biganə yanaşması da təsirsiz deyildir. Belə ki, su qaynaqlarının istifadə edilməsində lazımi tənzimləmələrin aparılmaması, mövcud su depolarının pis vəziyyətdə olması və bərpa olunmaması, eləcə də ətraf mühitin çirklənməsinin çay bəndlərinə mənfi təsiri və bunun göz ardı edilməsi su probleminin daha təhlükəli həddə gəlib çatmasında böyük rol oynamışdır (<https://www.csis.org/analysis/local-global-tensions-course-through-iraqs-waterways>).

Buna baxmayaraq İraq dövləti su böhranının aradan qaldırılması yolunda bir çox mühüm addımlar atmışdır. Bunlardan biri dövlət layihəsidir ki, suyun ancaq ehtiyac duyulduğu anlarda istifadəsi və su məsrəfinin düzgün şəkildə yerinə yetirilməsini tənzimləmək məqsədi ilə qəbul olunmuşdur. Bu layihəyə görə əsas su qaynağı Dəclə və Fərat çaylarından qidalanan Sərsar gölünün * (Tarthar Lake) vəziyyəti diqqətdə saxlanılır. Həmçinin İraq hökuməti ölkə ərazisində Fərat və Dəclə çayları üzərində Mosul və Samirra kimi su bəndlərini tikərək istifadəyə vermişdir. Bu bəndlər ehtimal olunan daşqınlar zamanı sellərin fəsadlarının qarşısını almaqla yanaşı, qıtlıq dövründə suyun qənaətli şəkildə idarə edilməsi və tənzimlənməsinə də kömək edir.

İraqda illərdir davam edən su böhranının bir çox sahələrdə mənfi təsiri müşahidə olunmuşdur. Xüsusən də əkinçilik və heyvandarlıq bu böhrandan böyük zərər görmüş, hətta bir çox əkinçi və maldarlar arasında çaxnaşmalar belə baş vermişdir. Digər tərəfdən minlərlə iraqılı əhali məhz bu

* Sərsar gölü – Bağdadın 100 km şimalında, Nineva vilayətində yerləşən, 1956-cı ildə süni şəkildə yaradılmış göldür.

böhrana görə yurdlarından didərgin düşmüş, əkin sahələrində yetərli məhsulun becərilməməsi nəticəsində bir çox iraqi ailə ölkə xaricindən gələn qida yardımlarına möhtac hala düşmüşdür (<https://shafaq.com/en/Report/Rising-displacement-and-agricultural-crisis-Iraq-s-struggle-against-the-water-war>). Bu da öz növbəsində kəndlərdəki əhalinin yoxsullaşmasına səbəb olmuşdur. Həmçinin turizm sahəsi də ərazilərdə su səviyyəsinin azalmasından zərər görmüşdür.

İraq tərəfi su məsələsində qarşılaşdığı çətinliklərin əsas səbəbini yaxın qonşularının bu mövzuda qanuni olmayan siyasət yürütdüyünü bildirir və ölkə ərazilərində çay sularının qurumasını birbaşa bu məsələ ilə əlaqələndirir. İraqla həmsərhəd olan Türkiyə, İran və Suriya bu məsələyə görə vaxtaşırı rəsmi Bağdad tərəfindən qınanılır. Xüsusilə Türkiyə məhz su məsələsinə görə İraqın rəsmi və qeyri hökumət təşkilatları tərəfindən bir çox tənqidlərə məruz qalmışdır. (ar.iraqicivilsociety.org/?p=8537).

Qeyd etmək lazımdır ki, su ehtiyatlarının idarə edilməsi mövzusunda İraqın təkcə Türkiyə ilə deyil, İranla da bəzi problemləri var. Rəsmi Bağdada yaxın olan mənbələrin məlumatına görə, İran və İraq ərazisinə axan çay məcraları üzərində böyük kiçikli yüzdən çox sədd tikilmişdir. Bu, suyun qarşı tərəfə deyil, məhz İranın daxili ərazilərinə axmasını və daxildə qalmasını təmin edibdir. Digər tərəfdən Suriya hökuməti və ya Suriyada Fərat çayı hövzəsini nəzarətdə saxlayan separatçı kürd silahlı birləşmələri də çay sularının depolanması yolunda bir sıra addımlar atıblar. Bu addımlar İraqa daxil olan suyun azalması ilə nəticələnmişdir (ar.iraqicivilsociety.org/?p=8537).

Keban su anbarı istifadəyə verilən ərəfdə İraq tərəfi su ehtiyatları məsələnin ətraflı müzakirəsi üçün görüş tələb etsə də, sabiq dövlət başçısı Süleyman Dəmirəl buna razılıq verməmişdir. O, hətta Fərat çayı üzərində inşa edilmiş Keban* anbarı su səddinin depolanmasında Türkiyə dövlətinin tam haqqı olduğunu bildirmişdir. Növbəti illərdə Qaraqaya və Atatürk adında böyük su bəndlərinin tikilməsi ilə bərabər, Türkiyə hökuməti 1989-cu ildən etibarən “GAP” (Güney Anadolu Projesi- *Cənubi Anadolu Layihəsi – S.M*) adında böyük bir layihə həyata keçirməyə başladı. Bu layihənin məqsədi su qaynaqlarının təkmilləşdirilməsi üçün 22 səddin inşa edilməsi idi. Bu Türkiyə Cümhuriyyəti tarixində həyata keçirilmiş ən bahalı layihə hesab olunur. İraq tərəfi bu layihələrin gələcəkdə su qaynaqlarının kəskin azalmasına, nəticədə əkin sahələrinin suvarılmasında ciddi problemlərə gətirib çıxaracağını bəyan etməkdədir (<https://www.noonpost.com/29249/>).

İraq tərəfinin su ehtiyatları ilə bağlı ən ciddi etirazı Türkiyədə Dəclə çayı üzərində İlisu su səddinin istifadəyə verilməsi zamanına təsadüf edir. Cənub-Şərq Anadolu layihəsi çərçivəsində inşa olunan sədlər içərisində İlisu su səddinin daha çox bu məsələdə qabardılmasının səbəbi bəndin Dəclə üzərində tikilməsidir. Belə ki, səddin inşa olunduğu su məcrası ilk olaraq Mosul Su anbarından keçərək Sərsar su səddinə daxil olur, daha sonra Sərsar gölünə tökülür. Demək olar ki, İlisu su səddinin Dəclə üzərində mövcudluğu İraq ərazisindəki su bəndlərinin, xüsusilə iraqililər üçün əsas su mənbəyi hesab edilən Sərsar süni gölünün su ilə doldurulmasında çətinliklər yaratmaqdadır (www.bayancenter.org/2019/10/5495/).

İraqda illərdir davam edən su böhranı Ankara və Bağdad arasında çox sayda ixtilaflara səbəb olsa da son illərdə hər iki dövlət məsələnin həll olunması yolunda mühüm addımlar atıb və bu addımlar hər iki ölkə arasında mövcud gərginliyin müəyyən qədər azalmasına səbəb olmuşdur. Xüsusilə su mövzusunda İraqın hal-hazırkı baş naziri Məhəmməd Şiə əl-Sudani 21 mart 2023-cü ildə Ankaraya etdiyi səfəri zamanı Türkiyə hökuməti ilə razılaşma əldə etmişdir. Razılaşmaya görə Türkiyə Dəclə çayı üzərindəki bəndlərdən keçən su miqdarının 1 ay müddətində artırmalı idi (<https://www.thenationalnews.com/mena/iraq/2023/03/21/iraq-pm-sudani-to-visit-turkey-for-talks-on-security-and-water-supplies/>).

Məsələyə Türkiyə Respublikası tərəfdən baxış

Türkiyə tərəfi bu məsələdə qonşu dövlətlərə nisbətən fərqli mövqe göstərir. İlk növbədə qeyd edilir ki, Dəclə və Fərat çaylarının axdığı Türkiyə torpaqları, həmçinin ölkə daxilində çay məcraları

* **Keban Barajı** – Fərat çayı üzərində 1965–1975 illəri arasında inşa edilmiş su elektrik stansiyasıdır, Türkiyənin enerji baxımından ilk böyük investisiyasıdır.

məhz Türkiyə xalqına məxsus olduğu üçün hökumətin bu ərazilərdə bəndlər inşa etməsi və digər infrastruktur layihələri həyata keçirməsi onun bariz haqqıdır. İraq tərəfi bildirir ki, Dəclə və Fərat çaylarının su ehtiyatı təkcə Türkiyəyə deyil, ümumilikdə qonşu dövlətlərinə də məxsusdur, yəni beynəlxalq xarakter daşıyır. Bu fərqli yanaşma beynəlxalq hüquq baxımından müxtəlif statusların mövcudluğu səbəbindəndir. Belə ki, “Helsinki Razılaşması Prinsipləri”nə əsasən Fərat beynəlxalq çay hesab edilir. Lakin Türkiyə bu çayı yalnız “sərhədləri keçən” transsərhəd bir çay olaraq qələmə verir (Partricia Carley, 2025, s.17).

Türkiyənin bu məsələdə israrlı və qatı mövqeyinin bir çox səbəbləri vardır. Onlardan ən əhəmiyyətli keçmiş dövlət başçısı Süleyman Dəmirəlin 1993-cü ildə Atatürk su səddinin açılışında qeyd etdiyi açıqlamadır. Həmin açıqlamada Türkiyə lideri ölkə hüduddlarında mövcud olan bütün su qaynaqlarının sahibinin yalnız Türkiyə dövləti olduğunu bildirmiş, Türkiyənin qonşu dövlətlərdəki neft yataqlarının ortaq istifadəsini tələb etmədiyi kimi digərlərinin də su qaynaqlarının ortaq istifadəsini Türkiyədən tələb etmələrinin düzgün olmadığını qeyd etmişdir (www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/turkiye-nin-sinirasan-sular-politikasi-firat-dicle-havzasi/1377914).

Digər tərəfdən Türkiyə hökumətinin İraqda hakimiyyətdə olan aidiyyəti rəsmi qurumlara olan güvənsizliyi qarşı tərəflə razılaşma əldə olunmasına çətinlik yaradır. Belə ki, İraq tərəfi su qaynaqlarından müştərək istifadə olunması üçün Türkiyənin aidiyyəti qurumlarını anlaşıma dəvət etsə də, Ankara qarşı tərəfdən bu qaynaqların düzgün şəkildə idarəsi haqda və bu istiqamətdə aparılacaq inkişaf layihələrinin həyata keçirəcəyinə dair heç bir təminat almadığını bildirir. Qeyd edilir ki, Ankara və Bağdad bölgədə üzləşən su qıtlığı məsələsində bir-birlərini günahlandırmış və bu da öz növbəsində məsələnin həll olunmasına mane olmuşdur. Xüsusilə Türkiyə Cümhuriyyətinin Bağdaddakı səfiri Ali Rıza Güneyin mövzu ilə əlaqədar açıqlamaları qarşı tərəfin hiddətlənməsinə səbəb olmuşdur. Açıqlamada deyilir ki, İraq hökuməti ərazilərindəki su mənbələrinin qurummasına görə ciddi şəkildə məsuliyyət daşıyır, bunun səbəbləri isə su qaynaqlarının hədəf edilməsi və bu qaynaqların düzgün bir şəkildə istifadə olunmamasıdır. İraqın Su Sərvətləri Nazirliyi açıqlamaya sərt şəkildə cavab verərək bunun cəmiyyət içərisində asayişin pozulmasına səbəb ola biləcəyini söyləmişdir. Nazirliyə görə, Türkiyə tərəfi diqqəti yayındırmaqla məsuliyyəti öz üzərindən atmağa çalışmışdır. Nazirlik həmçinin bildirib ki, Türkiyənin İraqın su siyasətinə müdaxilə etməsinin heç bir əsası yoxdur, bunun əvəzinə İraqın ədalətli payının beynəlxalq sazişlərə uyğun şəkildə verilməsi məqsəddə uyğundur (<https://shafaq.com/en/Iraq/Turkish-ambassador-to-Baghdad-holds-Iraq-responsible-for-the-drought-crisis>, <https://www.rudaw.net/english/middleeast/iraq/13072022>).

Hər iki tərəf sözü gedən məsələ ilə bağlı bir-birlərini günahlandırsalar da, hər iki tərəfin də haqlı olduğu bəzi məqamlar mövcuddur. Məsələn, İraqın su resursları naziri bildirib ki, İraqın səthi su səviyyələri, qeyri-sabit yağış və qonşu ölkələrdəki bəndlər səbəbindən Dəclə-Fərat çay hövzəsində 40 faiz azalma müşahidə olunmuşdur. Həmçinin Nazirlik tərəfindən o da bildirilib ki, Türkiyə 1987-ci il transsərhəd su sazişini müntəzəm olaraq pozaraq Fərat çayından buraxmalı olduğu 500 kubmetr/saniyədən azını buraxır. Lakin, Türkiyə tərəfi problemin həll olunmamasını İraq sərhədlərinə çatan suyun düzgün bir şəkildə idarə olunmaması ilə əlaqələndirir. Həmçinin qeyd olunur ki, İraqın su infrastrukturu köhnəlmiş vəziyyətdə olduğundan, suyun böyük bir hissəsi səmərəsizlik və israf səbəbindən itirilir (<https://www.csis.org/analysis/local-global-tensions-course-through-iraqs-waterways>).

Digər tərəfdən İraqda fəaliyyət göstərən “İraq Sülh Mərkəzi”nin yaydığı bəyanatda bildirilir ki, onillərdir İraqın siyasi gücünün yetərli səviyyədə olmaması ölkənin su qıtlığından əziyyət çəkməsinə səbəb olan amillərdəndir. Həmçinin qeyd edilir ki, İraq hökumətinin 2003-cü ildən bu məsələyə biganə qalması, qonşu dövlətlərlə bu problem ətrafında müzakirələrdən uzaq durması, digər tərəfdən də daxildəki partiyaların xarici dövlətlərdən siyasi mədəd umması məsələnin həll olunmasını gecikdirmişdir. (<https://enablingpeace.org/water-diplomacy/>).

Ümumiyyətlə qeyd etmək lazımdır ki, İraq Səddam Hüseyn rejiminin süqutundan sonra uzun müddət yalnız təhlükəsizlik məsələlərinə köklənib və digər iqtisadi, ekoloji və ictimai məsələlərlə maraqlana bilməyibdir. 2003-cü ildə rejim süqut edəndən sonra bir il ərzində ABŞ hökuməti

tərəfindən idarə edilən İraq, növbəti illərdə hökumətin təşkilinin şahidi olmuşdur. Bu hökumət teknokrat hökumət deyildi və onun əsas hakimiyyət qanadları şiələr, sünnilər və kürdlər arasında bölüşdürülmüşdür. Konvensiyalar və dinlər meyarı əsasında hakimiyyətin bu şəkildə bölgüsü qısa zamanda münasib çıxış yolu kimi görünə də uzun müddətli zaman ərzində daxildəki yorucu rəqabəti saxlamış və hökumət problemlərin həllinə köklənə bilməmişdir. Daha sonra Əl-Qaidə terror təşkilatının İraq qanadı “ət-Tövhid vəl-Cihad”ın meydana atılması, ardıcıl partlayışlar, Ərəb baharı dönməndə isə İŞİD terror təşkilatının ortaya çıxması hökuməti sosial-iqtisadi layihələrə köklənməyə imkan verməmişdir. Digər tərəfdən mərkəzi Bağdadla Kürdüstan Regional hökumətinin arasında olan problemlər, habelə ABŞ, İran, Səudiyyə Ərəbistanı və Türkiyə kimi dövlətlərin maraqlarının bu ölkədə toqquşması onu münaqişə zonasına çevirmişdir. Bu və sair səbəblər İraqda su qıtlığı ilə bağlı problemlərin zamanında aradan qaldırılmasına maneə yaratmışdır. (Adnan F. Aljawareen, 2019, s.2)

Türkiyənin aidıyyatı qurumlarının iddiasına görə, İraq hökuməti ölkəyə daxil olan az miqdarda su ehtiyatlarının tənzimlənməsi və idarə edilməsində bacarıqlı deyildir və buna görə əldə ediləcək anlaşma da faydasız ola bilər. Digər tərəfdən İraqın su ehtiyatları ilə bağlı tələbləri zamanı Türkiyənin də İraqda PKK və sair terror qrupları ilə bağlı qarşılıqlı tələblərini müşahidə etmək olar. Eyni zamanda müşahidə edilən budur ki, ölkələr su ehtiyatları ilə bağlı tələblərini irəli sürən zaman terrora qarşı mübarizə kimi iddialarla da üzləşir və su ətrafında aparılan mövzu dərhal digər sahələrə şamil edilir. Belə ki, Ankara və Bağdad hökumətləri arasında illərdir davam edən su mübahisələrinin arxa planında digər bir amilin olduğu qeyd edilməlidir. Tarixən dövlətlər su mənbələrindən qarşı tərəfin əleyhinə istifadə edilməsi üçün bir çox üsullara əl atmışlar. Bu üsullar əsasən üç növdə xarakterizə edilir. Bunlar su mənbələrinin çirkləndirilməsi, həddindən artıq yükləmə və yaxud şiddətli axın ilə süni su daşqınların yaradılması, su yollarının əngəllənməsidir. Elə İraq ərazilərində mövcud su mənbələri müxtəlif illərdə qeyd edilən üsullara məruz qalaraq böyük qisimdə zərər görmüşdür. 1990 – 1991-ci illərdə baş vermiş Körfez müharibəsi (Gulf War) zamanı suyun qəsdən çirkləndirilməsinin sivil xalqa qarşı istifadə edilməsini nümunə göstərmək olar. Həmçinin İŞİD qüvvələri də bu üsula əl ataraq su quyularını zəhərləmiş, bu yolla mülki əhalinin şəhər və kəndlərdən çıxarılmasına çalışmışdır. Digər bir nümunə isə Suriyada müşahidə edilib. Belə ki, su mənbələri bir çox dəfə müxalif silahlı qruplar tərəfindən bir-birlərinə qarşı bir növ silah kimi istifadə olunmuş və nəticədə savaş alətinə çevrilmişdir (PAX Protection of Civilians, 2021, s.200).

Su ehtiyatları ilə bağlı Türkiyəyə ünvanlanan ittihamlardan biri də çay sularından siyasi təzyiq amili kimi istifadə etməkdir. Türkiyə tərəfi bu iddianı rədd etsə də, tarixdə Ankaranı təmsil edən yüksək səviyyəli rəsmilərdən oxşar bəyanatlar verilmişdir. Məsələn, 1987-ci ildə Türkiyənin o zamanki prezidenti Turqut Özal Suriya hökumətini PKK-ya dəstək verəcəyi təqdirdə Fərat çay sularının Dəməşq üçün əlçatmaz olacağı ilə hədələmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edilməlidir ki, Türkiyə dövlətinin öz mənafeyi uğrunda çay məcralarının qəsdən çirkləndirməsi və yaxud sərhədyanı bölgələrdəki su sədlərinin müxtəlif növ zərbələrlə dağıtması və s. qeyri-insani əməlləri törətməsi haqqında indiyədək heç bir beynəlxalq səviyyədə təsdiq olunmuş hüquqi sənəd və qeydə alınmış bir təxribat yoxdur. (Özkan Gökcan, 2020, s.311-331)

Türkiyənin çay məcralarında su bəndləri, anbarlar və elektrik stansiyaları inşa etməsi dövlətin həm daxili siyasətində, həm də xarici siyasətindəki mənafehlərinə xidmət edir. Məsələn, Cənub Anadolu layihəsi (GAP) ilə Türkiyə dövləti bəndlər ilə yanaşı su elektrik stansiyaları da tikmişdir. Dövlət bununla ərazilərində bir növ neft ehtiyatları çatışmazlığını kompensasiya edir, əhali çoxluğunun kürdlərdən təşkil olunduğu cənubi Anadoludakı infrastruktur baxımından az inkişaf etmiş ərazilərin iqtisadi cəhətdən dirçəlməsinə şərait yaradır. Dövlətin bu layihəni həyata keçirməsində ən böyük hədəfi Cənub Şərqi Anadoluda 1.8 milyon hektar ərazinin (təxmini ölkənin ümumi ərazisinin 9.7 % təşkil edir) suvarılmasıdır. Bununla yanaşı illik 27 milyard kilovat-saat enerji hasil olunur ki, bu da ölkənin ümumi hidroenerji potensialının 22%-nə bərabərdir (Marwa Daoudy, 2009, s.369).

Türkiyədə Dəclə və Fərat çay sularının sistemli şəkildə idarə olunması ilə kəndlərdə əkin sahələrinin məhsuldarlığının artırılması, həmçinin elektrik enerjisinin təminatı nəzərdə tutulmuşdur.

Bu baxımından GAP layihəsi Türkiyə üçün olduqca böyük əhəmiyyətə malikdir. Xüsusilə cənub Anadolu ərazilərinin digər bölgələrə nisbətən daha isti iqlimə malik olduğunu və temperaturun bəzi aylarda müsbət 25°C - 39°C arasında dəyişdiyini nəzərə alsaq su qaynaqlarının mühafizəsi bölgə əhalisinin həyat rifahının yüksəldilməsi yolunda olduqca mühüm bir addım hesab olunmalıdır. Həmçinin urbanizasiyanın hökm sürdüyü müasir dünyamızda kənd ərazilərində irriqasiya sistemlərinin qurulması torpaqların daha da məhsuldar hala gətirir. Bu da kənd təsərrüfatında məşğulluğun artmasına səbəb olmaqla bərabər bölgədə su elektrik stansiyaları və digər infrastruktur layihələrin həyata keçirilməsi, həm tikinti, həm də sənaye sektorlarında yeni iş yerlərinin açılmasına təkan verir. Beləliklə, inşa edilmiş su bəndlərinin hesabına əkilən kənd təsərrüfatı məhsullarından və su enerjisi sənayesinin istehsal etdiyi məhsullardan əldə olunan gəlirin dövlət büdcəsinə faydası da iqtisadi baxımdan misilsizdir. Qeyd edilməlidir ki, layihənin 2010-cu ilə qədər bitirilməsi nəzərdə tutulsa da, maliyyə problemləri, terror qruplaşmalarının fəallığı və digər amillər səbəbindən yekun tarix 2047-ci ilə qədər uzadılmışdır (Marwa Daoudy, 2009, s.369).

Nəticə

Məlumdur ki, Türkiyənin regionda əsas su mənbələrinə tam olaraq nəzarət etməsi ona siyasi arenada qonşu dövlətlər üzərində üstünlük qazanmağa imkan verir. Xüsusilə İraqın su ehtiyatının Türkiyədən başlayan Dəclə və Fərat çaylarına kəskin ehtiyacı onu qarşı tərəflə iqtisadi münasibətlərə daxil olmağa sövq edir. Bunlardan ən önəmlisi təbii ki İraq neft ixracının Türkiyə dövləti vasitəsi ilə həyata keçirilməsidir. İraq üzləşdiyi su böhranını aradan qaldırmaq məqsədi ilə Türkiyə ilə əlaqəsini sıx tutaraq öz neftinin Avropaya məhz Ceyhan boru kəməri ilə çatdırılmasına səy göstərir. Qeyd edilir ki, İraq 2013-cü ildə Türkiyə dövlətindən Ceyhan boru kəmərinin təkrar fəaliyyətinin bərpası xahişini ehtiva edən məktub göndərmiş, hətta bunun həyata keçirilməsi üçün həmin il dörd aprel tarixində KRH (Kürdistan Regional Hökuməti) ilə belə razılaşma əldə olunubdur. Bu razılaşmaya görə Bağdad və Ərbil arasında şimal neft ixracatı həyata keçiriləcək, bu istiqamətdə tərəfləri təmsil edən İraq Neft Marketinqi üzrə Dövlət Təşkilatı və KRH-nin Təbii Sərvətlər Nazirliyi ilə birgə fəaliyyət göstərəcəkdir.

Digər tərəfdən İraq da Türkiyənin iqtisadi əməkdaşlığını qazanmaq üçün öz ərazilərindəki təbii sərvətlərindən, xüsusilə neftdən istifadə etməyə çalışır. Belə ki, mərkəzi Bağdad rəsmi Ankaranın İraqdakı neft sərvətlərindən geniş bir şəkildə istifadəsinə böyük fürsət yarada, qarşılığında isə Ankara Dəclə və Fərat çay sularından normaldan daha çox pay verilməsinə imkan yarada bilər. Lakin mütəxəssislər qeyd edilən su və neft mübadiləsinin həyata keçirilməsi üçün ilk növbədə hər iki dövlətin mübadilə olunan neft və su miqdarlarını ortaq bir şəkildə müəyyənləşdirilməli olduğunu vacib hesab edir və məhz bundan sonra anlaşma əldə olunacağına inanırlar. Digər tərəfdən hər iki dövlət bu mübadilə çərçivəsində böyük yatırımlar həyata keçirməli, su və neftin təhlükəsiz bir şəkildə ixrac edilib, buraxılması üçün sədlər və kanalların inşasını nəzərdə tutmalıdırlar. Bu da öz növbəsində böyük investisiya tələb edir.

Bütün bu qeyd edilənlərə nəzər yetirdikdə sonda belə nəticəyə gəlmək olar ki, İraqın suya olan ehtiyacı onu müəyyən qədər Türkiyənin iqtisadi əməkdaşlığından asılı vəziyyətə salır. Bunun üçün İraq dövlətinin baş naziri əl-Sudaninin ofisinin yaydığı bəyanata nəzər yetirilməlidir. Bəyanata görə İraq dövləti hələ də Türkiyə Cümhuriyyəti ilə başda neft və enerji sənayeləri olmaqla digər sahələrdə əməkdaşlığını genişləndirməyə istəkdir. Həmçinin baş nazir su mənbələrinin qüsursuz idarəçiliyinə diqqəti cəmlərək Türkiyədən İraq ərazisinə sabit və praqnozlaşdırıla bilən su axınlarının təmin olunmasının vacibliyini qarşı tərəfə çatdırmışdır).

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Asymmetric Power: Negotiating Water in the Euphrates and Tigris. Marwa Daoudy. International Negotiation 14 (2009) 361–391. (02.06.2025)

CASE 12. Weaponizing drinking water: Rivers, purification plants and generators as targets (Syria, 2014-16). PAX Protection of Civilians. Year 2021. 197-208. (02.06.2025)

Faruq Subhi, “*Siyasət Turkiya əl-maiyyə hiyal əl-İraq və əsəruha fi tətəvvur əl-ilaqat*”, “Kulliyət əl-qanun” məcəlləsi, say 4, s 225, 2015 Bağdad.

Iraqi Economy Post ISIS: Challenges and Opportunities. Adnan F. Aljawareen. Vol.5.Yr.2019. Pages 10. (02.06.2025)

Özkan Gökcan, *Türkiye-Suriye ilişkilerinde su sorunu: Teknik uzlaşmasızlıktan siyasi meseleye*, ASOS Jurnalı, say: 104, Mayıs 2020.

Sərhan Əhməd, Siyasət əl-maiyyə ət-turkiyyə ticahəl-iraq, Məcəllətul-mənsur, say 35, s 3, 2021 Turkey's Role in the Middle East. Patricia Carley. United States Institute of Peace, 1995, Pages 29. (02.06.2025)

Water Resources of the Tigris River Catchment. Nadhir Al-Ansari, Nasrat Adamo, Varoujan K. Sissakian, Sven Knutsson and Jan Laue. Journal of Earth Sciences and Geotechnical Engineering, vol.8,no.3,2018, Pages 21- 42 (02.06.2025)

Water Resources of the Tigris River Catchment. Nadhir Al-Ansari, Nasrat Adamo, Varoujan K. Sissakian, Sven Knutsson and Jan Laue, s 45

aliraqnews.com, “əs-Sudani muhtəmm bi-təriqət ət-tənmiyə məə Turkiya”, 08.05.2025, 12:00, aliraqnews.com/

Alssaa.com, “Mələfful-miyah beynəl-İraq və Turkiya”, 25.05.2025, 15:05, alssaa.com/post/show/16130-

İraqicivilsociety.org “Iraqi Civil Society Solidarity Initiative”, 17.05.2025, 14:00, ar.iraqicivilsociety.org/?p=8537

Şərq News, “Səddun-Nəhdə: Elan siyasi Etyopi li-təcic ət-təvəttur məə Misr”, 25.04.2025, 13:15, asharq.com/politics/123114/

asharq.com/politics/132923/

asharq.com/politics/86025/

baghdadtoday.news, “Ərbəət mələffat fi cəbət Sudani xilalə ziyarətihi ilə Turkiya”, 08.05.2025, 13:00, baghdadtoday.news/273761-4.html

ichef.bbci.co.uk/ace/ws/640/cpsprodpb/17EEA/

“Aludegi əz məadene Ərmənəstan”, 22.05.2025, 14:00, mehrnews.com/news/3618976

“Ər-Rəvabit” Strateji araşdırmalar mərkəzi, 22.05.2025, 13:30, rawabetcenter.com/archives/151194

shafcenter.org, “Əzmətul-miyah fil-İraq, Afaq və tədaiyat”, 08.05.2025, 13:00, shafcenter.org/

www.aa.com.tr, Türkiye'nin sınıraşan sular politikası: Fırat-Dicle Havzası, 29.05.2025, 15:00, www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/turkiye-nin-siniraslan-sular-politikasi-firat-dicle-havzasi/1377914

attaqa.net, əl-İraq yuid ihya xətt ənabib Kərkuk-Ceyhan, 08.05.2025, 14:00, attaqanet/2024/04/08/

Al-Jazeera, “Karisə maiyyə tuhaddid əl-mintəqə”, 18.05.2025, 14:15, www.aljazeera.net/ebusiness/2011/5/18/

Bayancenter.org, “al-bayan center for planning and studies”, 21.05.2025, 13:00, www.bayancenter.org/2019/10/5495/

BBC.Arabic, 11.05.2025, 12:20, www.bbc.com/arabic/middleeast-64236190

Noonpost.com, “Hərbul-miyah müştəələ beynəl-İraqi və Turkiya”, 19.05.2025, 12:05, www.noonpost.com/1009/

Noonpost.com, “Məşru‘ tənbiyyət-i cənub-şərqi Ənatoliya ‘QAP’.. həl yəsləh əs-səddu mə fə‘ələ əl-cəbəl?”, 19.11.2025, 15:00, https://www.noonpost.com/29249/

Apnews, Ethiopia completes the power-generating dam on the Nile that caused a dispute with Egypt, 19.11.2025, 15:00, https://apnews.com/article/ethiopia-nile-dam-complete-b567f19bcfeaca6315acf29d56944b9e

Reuters, Pakistan accuses India of using water as a weapon in Kashmir dispute, 19.11.2025, 15:10, https://www.reuters.com/article/business/pakistan-accuses-india-of-using-water-as-a-weapon-in-kashmir-dispute-idUSL4N25F2I8/

TheTürkiyeAnalyst, Turkey's Water Policies Worry Downstream Neighbors, 19.11.2025, 15:20, <https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/343-turkey%E2%80%99s-water-policies-worry-downstream-neighbors>

EnglishNews, Iraqi legislator threatens to ban trade exchange with Turkey, Iran over water resources, 19.11.2025, 12:00, <https://english.news.cn/20220610/15462398727a439b838860fb68172d0f/c.html?utm>

SUEN Turkish Water Institute, Cooperation and Dialogue between Türkiye and Iraq in the Field of Water: The Visit of the Technical Delegation to Iraq, 19.11.2025, 13:30, <https://www.suen.gov.tr/en/news/cooperation-and-dialogue-between-turkiye-and-iraq-in-the-field-of-water-the-visit-of-the-technical-delegation-to-iraq>

North Press Agency, Iraq demands Turkey provide water share of Tigris, Euphrates, 19.11.2025, 14:00, <https://npasyria.com/en/107501/>

Center For Strategic&International Studies, Local to Global: Tensions Course through Iraq's Waterways, 19.11.2025, 14:30, <https://www.csis.org/analysis/local-global-tensions-course-through-iraqs-waterways>

ShafaqNews, Rising displacement and agricultural crisis: Iraq's struggle against the 'water war', 19.11.2025, 11:00, <https://shafaq.com/en/Report/Rising-displacement-and-agricultural-crisis-Iraq-s-struggle-against-the-water-war>

The National News, Iraq and Turkey agree to co-operate on water scarcity and security concerns, 19.11.2025, 11:20, <https://www.thenationalnews.com/mena/iraq/2023/03/21/iraq-pm-sudani-to-visit-turkey-for-talks-on-security-and-water-supplies/>

ShafaqNews, Turkish ambassador to Baghdad holds Iraq responsible for the drought crisis, 19.11.2025, 12:00, <https://shafaq.com/en/Iraq/Turkish-ambassador-to-Baghdad-holds-Iraq-responsible-for-the-drought-crisis>

Rudaw, Iraq hits back at Turkish claims of wasting water, 19.11.2025, 12:15, <https://www.rudaw.net/english/middleeast/iraq/13072022>

Epic, New report: Iraq's water diplomacy, 19.11.2025, 13:15, <https://enablingpeace.org/water-diplomacy/>

NƏSRƏ DAİR TƏLƏBLƏR:

1. “Şərq araşdırmaları” elmi-nəzəri jurnalına çap üçün məqalələr Azərbaycan, rus və ingilis dillərində çap şəklində və elektron daşıyıcıda qəbul edilir.

2. Məqalələr Times New Roman-la, 1,5 interval və 14 şriflə yazılmalıdır.

3. Parametrlər aşağıdakı qaydada olmalıdır:

Aşağı – 2

Yuxarı – 2

Sağ – 3

Sol – 1

4. Abzas 1 sm olmalıdır.

5. Başlıq:

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

MƏQALƏNİN ADI

Müəllifin ADI

6. Müəllifin elmi dərəcəsi, işlədiyi yer və e-mail adresi soyadının altında *kursivlə* verilir, məsələn,

Müəllifin elmi dərəcəsi, Müəllifin iş yeri

E-mail: müəllifin elektron poçt ünvanı

7. Məqalənin yazıldığı dildəki açar sözlər xülasənin altında 12 şriflə, 1 sətir ara verilməklə kursivlə yazılmalıdır:

Açar sözlər: *məqalədə istifadə edilən açar sözlər*

8. Məqalələr daxili bölgülərlə verilməlidir: Giriş, I, II... və Nəticə. Paraqraflar adlandırılmalıdır.

9. Ədəbiyyat APA kod sistemi ilə verilməli, əlifba sırası əsas götürülməlidir. Başqa qaydalar qəbul edilməyəcək.

Mətn içində istinadlar bu qaydada veriləcək: (Müəllifin soyadı, inisialları, nəşr ili, səhifəsi) Məsəl: (Məmmədov A.İ., 2008, s.34)

Ədəbiyyat sözü qara və kursivlə yazılmalı, öncə bir sətir ara verilməli və ortada olmalıdır, məsələn,

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Kitab adı:

Müəllif. A. A. (il). *Kitabın adı*. Çap olunduğu yer, Çap olunduğu nəşriyyat.

Məqalə adı:

Müəllif. A. A. (il). Məqalənin adı. *Jurnalın adı, cild (nömrə), səhifələr*. DOI.

Konfrans materialları üçün:

Materialın adı/Konfransın (forumun, tədbirin) adı (nəşr tarixi). Çap olunduğu nəşriyyat.

10. Xülasələr üç dildə (məqalənin yazıldığı dildə, Azərbaycan, rus və ingilis dillərində) 150-200 söz aralığı həcmində olmalıdır. Öncə məqalənin adı, növbəti sətirdə müəllifin adı qara şriflərlə, onun altında müəllifin elmi dərəcəsi, iş yeri, vətəndaşı olduğu ölkə, email adresi verilməlidir. Müəllifin adı qara və sağda, məqalənin adı ortada qara, böyük hərflərlə və kursivlə yazılmalıdır. Məsələn,

MƏQALƏNİN ADI

Müəllifin ADI

*Müəllifin elmi dərəcəsi, iş yeri,
təmsil etdiyi ölkə
Email ünvanı*

XÜLASƏ

11. Müəllifin adından sonra bir sətir ara verilməlidir.
12. Bu qaydalara uyğun yazılmayan, orfoqrafik, imla və ya üslub xətaları olan məqalələr qəbul edilməyəcək.
13. Məqalələr redaksiya heyətinin rəyinə əsasən çap olunur.
14. Məqalələrin nəşri ödənişlidir (Şərqşünaslıq İnstitutunun əməkdaşları istisna olmaqla). Ödəniş müvafiq bank şöbələri üzrə mümkündür.
15. Məqalələrin nəşri ödənişlidir (Şərqşünaslıq İnstitutunun əməkdaşları istisna olmaqla). Ödəniş müvafiq bank şöbələri üzrə mümkündür.

ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИИ:

1. В научно-теоретический журнал «Восточные исследования» принимаются статьи на азербайджанском, русском и английском языках в печатном виде и посредством электронных носителей.

2. Статьи должны быть написаны шрифтом Times New Roman 14, междустрочный интервал 1,5.

3. Параметры должны быть следующими:

Вниз - 2

Вверх – 2

Справа – 3

Слева – 1

4. Абзац - 1 см

5. Заголовок:

Сначала приводится название статьи, через 1 строку имя автора. Название статьи вводится заглавными буквами выделяются полужирным начертанием (**bold**). Название статьи должно быть посередине, имя автора выделено черным цветом справа. Все буквы фамилии должны быть указаны черным, заглавным шрифтом, например:

НАЗВАНИЕ СТАТЬИ

Имя АВТОРА

6. Учёная степень автора, место работы и адрес электронной почты указываются курсивом под фамилией, например:

**Научный степень автора, место работы автора.*

E-mail: электронный адрес автора

7. Ключевые слова на языке написания статьи указываются курсивом под аннотацией шрифтом 12 с интервалом в одну строку:

Ключевые слова: *ключевые слова, использованные в статье*

8. Статья должна быть разделена на внутренние разделы: Введение, I, II... и Заключение. Параграфы должны быть названы.

9. Литература должна быть снабжена кодовой системой АРА: за основу следует брать алфавитный порядок. Иной распорядок рассматриваться не будет.

Ссылки в тексте должны даваться в следующем порядке: (Фамилия автора, инициалы, год издания, страница). Например: (Мамедов А.И., 2008, с. 34)

Первая цифра должна быть кодовым номером используемой литературы. После запятой должен быть пробел.

Слово литература должно быть написано черным курсивом, первая строка должна быть с пробелом, в середине, например,

ЛИТЕРАТУРА

Название книги:

Автор А.А.(год). Название книги. Издательство. Типография.

Название статьи:

Автор А.А.(год). Название статьи. Название журнала, выпуск (номер), страница. DOI

Для материалов конференции:

Название материала/Название конференции (форума, мероприятия), (дата издания).
Типография.

10. Аннотации должны быть представлены на трёх языках (на языке, на котором написана статья, а также на азербайджанском, русском и английском) и составлять от 150 до 200 слов. Сначала указывается название статьи — по центру, заглавными буквами, курсивом и чёрным шрифтом. На следующей строке — имя автора, выровненное по правому краю и написанное чёрным жирным шрифтом. Под именем указываются учёная степень, место работы, страна гражданства и адрес электронной почты автора. Например:

НАЗВАНИЕ СТАТЬИ

Имя АВТОРА

*Учёная степень, место работы,
страна, которую представляет
Адрес электронной почты*

АННОТАЦИЯ

После имени автора пропускается строка.

11. Статьи, не написанные в соответствии с настоящими правилами, с орфографическими, стилистическими ошибками, приниматься не будут.

12. Представленные статьи должны быть вместе с заключением эксперта в соответствующей области.

13. Статьи публикуются на основании мнения членов редакции.

14. Публикация статей платная (кроме сотрудников Института Востоковедения). Оплата доступна в соответствующих отделениях банка.

PUBLICATION REQUIREMENTS

1. Articles submitted for publishing in the scientific-theoretical journal “Eastern Studies” are accepted in printed form or in a flash drive being produced in Azerbaijani, Russian, and English languages.

2. Abstracts should be produced in Microsoft Word, written in Times New Roman typeface (size 14pt), 1.5 line spacing;

3. Margins:

Left: 3 cm;

Right: 1 cm;

Top: 2 cm;

Bottom: 2 cm.

4. Paragraphs should be indented by one cm space.

5. Title:

The title of the article should be given first, followed by a blank line, and then the author's name. The title of the article should be in uppercase, bold characters at the middle of the page. The author's name should be in bold on the right. All letters of the last name should be bolded and capitalized, for example,

TITLE OF THE ARTICLE

Author's NAME

6. The author's academic degree, workplace, and email address are given in italics below the surname, for example:

Author's academic degree, institutional affiliation

E-mail: author's electronic mail address

7. Keywords in the language of the article should be written in italics below the abstract, using 12-point font and single line spacing:

Keywords: *keywords used in the paper*

8. Articles should be divided into internal sections: Introduction, I, II... and Conclusion. The paragraphs should be named.

9. References should be provided in accordance with APA style and in an alphabetical order. Other formattings will not be tolerated.

In-text citation should be given in the following order: author's surname, initials, year of publication, page number. For example: (Mammadov A.I., 2008, p.34)

The word *references* should be written, after a blank line, in the middle in bold and italics, for example,

REFERENCES

Book title:

Author. A. A. (year). *Title of the book*. Place of publication, Publisher name.

Article title:

Author, A. A., (year). Title of the article. *Journal Title, Volume (Issue)*, pages. DOI.

Conference materials:

Title of material/Conference (forum, event) name (date of publication). Publisher name.

10. Abstracts must be provided in three languages (the language of the article, as well as Azerbaijani, Russian, and English), and should be between 150 and 200 words in length. First, the article title should be centered, written in uppercase letters, italics, and in black font. On the next line, the author's name should appear aligned to the right, in bold black font. Below the name, the author's academic degree, workplace, country of citizenship, and email address should be indicated. For example:

ARTICLE TITLE

Author's NAME

*Academic degree, workplace,
representing country
Email address*

ABSTRACT

11. There is a blank line before the author's name.
12. Articles that do not follow these guidelines and contain spelling and/or stylistic problems will not be considered.
13. Articles are published based on the approval of the editorial staff.
14. The journal is paid (except for the staff of the Institute of Oriental Studies). Payment is available at the relevant bank branches.

Kompüter tərtibçisi:
Bədii tərtibat:

Rəvanə İlmanqızı
Şəlalə Məmməd

Formatı 60x84 ¹/₈
Həcmi 24,75 ç.v.
Tirajı 300