

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

თევდორაძე ვახტანგი

ჰიქმა (ბრძნული გამონათქვამები, აფორიზმები, ანდაზები)

ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში

ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად

წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი:

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი მურმან ქუთელია

ქუთაისი,

2014 წელი

შინაარსი

1. შესავალი.....	3
2. თავი 1. ისლამადელი არაბული პოეზია: ჩასახვა და განვითარება, ენა, ვერსიფიკაციის საკითხები, აუთენტურობა და წყაროები.....	12
3. თავი 2. ისლამადელი არაბული პოეზიის ჟანრები და თემები.....	50
4. თავი 3. ჰიქმა ისლამადელ არაბულ პოეზიაში.....	98
5. დასკვნა.....	150
6. გამოყენებული ლიტერატურა.....	153

შესავალი

ისლამამდელი არაბული ლიტერატურის შესწავლა თანამედროვე ორიენტალისტიკის ერთ-ერთი აქტუალური საკითხია. ამ პერიოდის არაბულენოვანი წერილობითი ძეგლების, მათი იდეური და ესთეტიკური პლასტების ანალიზი მნიშვნელოვანია შუა საუკუნეების ისლამური ცივილიზაციის შესწავლის თვალსაზრისით.

აღმოსავლეთმცოდნეობაში დიდი ყურადღება ეთმობა ჟანრების, როგორც არაბული ლიტერატურის მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილის, განვითარებისა და ისტორიის კვლევას.

ისლამამდელი ხანის პოეზიაში ჟანრების რთული სტრუქტურისა და ნაკლებად დიფერენცირებულობის გამო, მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. მიუხედავად ამისა, შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურის თეორიაში მოცემულია ჟანრების განმარტებები და ერთგვარი ტერმინოლოგიური სისტემაა შემუშავებული.

მეცნიერთა მიერ გამოყოფილ არაბთა ისტორიის ხუთ პერიოდში, გამორჩეული ადგილი ისლამამდელ ეპოქას უჭირავს. ამ პერიოდში საფუძველი ეყრება და ვითარდება არაბთა ტომობრივი გაერთიანებები, მათი ურთიერთობები გარე სამყაროსთან, მეზობელ ქვეყნებთან (საომარი თუ სამშვიდობო ურთიერთობები), იწყება არაბული ტომობრივი ყოფის განვითარება და აღმავლობა, კულტურის ფორმირება, მხატვრული ლიტერატურის ჩამოყალიბება და განვითარება. დაახლოებით V საუკუნის დასასრულიდან მოღწეულია ისლამამდელი ლიტერატურის ფაქტობრივად ჩამოყალიბებული სახის ძეგლები, ლექსები და ა. შ. რომელშიც თანდათან განვითარების საფუძველზე დასრულებულ, სრულყოფილ სახეს იღებს ფორმები, თემები და მოტივები. ამ დროს ჩამოყალიბებულია საუკუნეების მანძილზე არაბული ლიტერატურის განვითარების გეზის განმსაზღვრელი სალექსო საზომები და რითმები. ზოგიერთმა სალექსო ფორმამ (კასიდა) და ვერსიფიკაციამ (საზომები და რითმები) ფაქტობრივად მეტნაკლები სახეცვლილებით XIX საუკუნის ბოლომდე მოაღწია.

მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ არაბებს V საუკუნემდე პოეზია არ ჰქონდათ. მაგალითად, ქართულ ლიტერატურაში ჩვენამდე მოღწეული პირველი ძეგლი არის „შუშანიკის წამება“, მაგრამ იგი, როგორც ნიმუში სრულყოფილი მხატვრული ლიტერატურისა, არ შეიძლება უცებ შექმნილიყო, მას წინ უსწრებდა განვითარების ხანგრძლივი პერიოდი. ასევე არაბული ლიტერატურაშიც. საერთოდ არაბულმა აზროვნებამ, ლიტერატურამ და, კერძოდ კი, ისლამამდელმა პოეზიამ გარკვეული როლი შეასრულა მეზობელ არაარაბ ხალხებთან ურთიერთობაში და რაც მთავარია არაბთა ტომების ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანებაში (რაშიც გადამწყვეტი როლი ახალი რელიგიის - ისლამის არაბთა შორის გავრცელებამ შეასრულა). არაბებმა გაიციეს, შეითვისეს და გადაამუშავეს ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნების კულტურული ტრადიციები, სწორედ არაბთა მეშვეობით გაეცნო ევროპა ანტიკურ და აღმოსავლურ მეცნიერებას, მრავალფეროვან ტრაქტატებს - მედიცინაში, მათემატიკაში, ასტრონომიაში, ფილოსოფიაში, ისტორიაში, გეოგრაფიასა და, რა თქმა უნდა, პოეზიასა და მხატვრულ პროზაში, რომელმაც დიდი გავლენა იქონია ევროპულ ლიტერატურაზე.

სალიტერატურო არაბული ენა ისლამამდელი პერიოდის პოეტთა ძეგლებში სრულყოფილი სახით წარმოგვიდგება. ახალი რელიგიის ენამ თანდათან გადაფარა და ჩაანაცვლა ისეთი ენები, როგორცაა არამეული სირიასა და მესოპოტამიაში, ბერძნული და არამეული პალესტინაში, კოპტური ეგვიპტეში... სახალიფოში ყველა საქმე არაბულ ენაზე წარმოებდა, რომლის ცოდნა მაღალი თანამდებობის დასაკავებლად აუცილებელი იყო. ამავდროულად ის ყველა განათლებული მუსლიმისათვის აუცილებელი ხდება, უნივერსალური ღვთისმეტყველებაში, მეცნიერებებში და ლიტერატურაში.

ისლამამდელი ხანის არაბული ისტორიულ-ლიტერატურული პროცესების დინამიკის შესასწავლად აუცილებელია მომთაბარე დამპყრობლებსა (არაბებს) და დაპყრობილ ხალხთა შორის კულტურულ ურთიერთობათა რთული და მოზაიკური პროცესის ანალიზი. შუა საუკუნეების ირანელი, ბერძენი, სირიელი, ებრაელი და სხვ. ლიტერატორები და სწავლულები მშობლიურ კულტურასთან

ერთად ძველ არაბულ, ისლამამდელ ტრადიციებსაც ითვისებდნენ, ისლამამდელ ეპოქაში ჩამოყალიბებულ ისეთ პოეტურ თემებსა და ჟანრებს ეცნობოდნენ, როგორებიცაა: მარსია (გარდაცვლილის დატირება), ნასიბი (გარდასული სიყვარულის სევდიანი მოგონება), ვასფი (ბუნების მოვლენების, უდაბნოსა და ნახევარუდაბნოს ფლორისა და ფაუნის, არაბი ბედუინისათვის განუყრელი აქლემისა და ცხენის აღწერა და სხვ.), მადჰი (გამოჩენილი პირის ან ტომის ბელადის, ან კიდევ ამა თუ იმ ომში სახელმოხვეჭლი გმირის ქება – პანეგირიკი), ფახრი (საკუთარი თავისა და ტომის საქმეების შექება და წარმოჩენა), ხამრიათი (ღვინოსა და ლხინისადმი მიძღვნილი ლექსი, რომელიც თავის მწვერვალს აბასელთა პერიოდის პოეტის აბუ ნუვასის შემოქმედებაში აღწევს) და ჰიქმა (აფორიზმები, ანდაზები და გამოცანები, ლექსებში ჩართული ბრძნული გამონათქვამები, რომელიც ბედუინი პოეტის დამოკიდებულებას გვიჩვენებდა მისთვის შეუცნობი და აღუქმელი მოვლენებისადმი, როგორც იყო სიკვდილისა და სიცოცხლის დაპირისპირება, წუთისოფლის წარმავლობა, ბედისწერის გარდაუვალობა და მრავალი სხვა). ჟანრების მოთხოვნებს მკაცრად დაქვემდებარებული იყო თემის ხასიათი. თემას თავისი სტილისტური წყობა გააჩნდა და ერთმანეთთან დაკავშირებული იყო, ამიტომ პოეტს კასიდის დაწერისას ტრადიციული ფორმულები უნდა გამოეყენებინა.

არაბი ბედუინი პოეტების მიერ გამოთქმული ჯერ პრიმიტიული მოსაზრებები ზემოხსენებულ საკითხებზე, დროთა ვითარებაში, სხვა ხალხებთან ურთიერთობაში, განსაკუთრებით ისლამის გავრცელებისა და დაპყრობითი ომების შედეგად, უფრო ვითარდება და მათ გავლენას განიცდის. იმის შიშით, რომ არ ათქვეფილიყვნენ, დაპყრობილ ხალხებთან ასიმილაცია არ განეცადათ და ადგილობრივ კულტურას შეწინააღმდეგებოდნენ, არაბები ცდილობდნენ თავიანთი ტომობრივი და კულტურული ტრადიციები შეენარჩუნებინათ, რომელთა შორის ერთ-ერთი წამყვანი ადგილი ძველ პოეზიას ეჭირა. ისინი ინტესიურად ეცნობიან ქრისტიანი სირიელების, ბერძნების და სხვა ხალხების ნააზრევებს, თარგმნიან და ითავისებენ მათ შრომებს, სრულყოფენ და ავითარებენ კიდევ. ისლამამდელი პოეტების მიერ გამოთქმული შეხედულებები ამქვეყნად

ადამიანის არსის მიზეზის, ადამიანთა შორის ურთიერთობა-დამოკიდებულებების, ბედუინის მორალისა და ზნეობის შესახებ, დამოკიდებულება სიკვდილ-სიცოცხლესთან, ბედისწერის გარდუვალობასთან, ამქვეყნიური ცხოვრების წარმავლობასთან და პესიმიზმი აბასელთა პერიოდში განვითარებული ფილოსოფიური რეფლექსიის შეხედულებების საფუძველი ხდება; მისტიციზმი, ცხოვრებისაგან განდგომის თეორია (ზუჰდიათი - აბუ ლ-ათაჰიას, შემოქმედებაში), სუფიური ფილოსოფია და პოეზია, რამაც, საბოლოოდ, შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიად გვევლინება და მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტის აბუ ლ-’ალა ალ-მა’არის (973–1057/58) შემოქმედებაში კომპლექსური სახით წარმოდგება, ისლამამდელი ხანის არაბული პოეზიით სააზრდობს.

ზემოთქმულით ნათელი ხდება, თუ რა დიდი როლი უჭირავს ისლამამდელ ლიტერატურას (პოეზიას) არაბი ხალხის აზროვნების სფეროში.

ჯაჰილიის პერიოდის მხატვრულ ლიტერატურაზე უამრავი გამოკვლევა შექმნილა არაბულ, ევროპულ, რუსულ და ქართულ ენებზე. ინტენსიურად მიმდინარებდა და მიმდინარეობს ისლამამდელი ძეგლების სხვადასხვა ენაზე თარგმნა. ქართულად თარგმნილია ლექსების კრებული „მუალაკები“ (ისლამამდელი არაბული პოეზია), პროფესორ ნანა ფურცელაძის მიერ, ამ კრებულს მთარგმნელმა წარუმიძღვარა მეცნიერული გამოკვლევა ამ პერიოდის პოეზიასთან დაკავშირებით, დაურთო შესანიშნავი კომენტარები. მანვე თარგმნა და გამოსცა (2013 წ.) შუა საუკუნეებისა და თანამედროვე არაბი პოეტების ლექსების კრებული სახელწოდებით „არაბი პოეტები“. ნანა ფურცელაძეს ეკუთვნის რუსულ ენაზე დაწერილი დიდი მოცულობის გამოკვლევა Очерк по исторической поэтике (символ – формула в арабской поэзии) „ნარკვევი ისტორიულ პოეტიკაში (სიმბოლო - ფორმულა არაბულ პოეზიაში)“, სადაც ავტორი დეტალურად იკვლევს ისლამამდელი პოეტების მიერ შექმნილ მხატვრულ პოეტურ სახეებს, შედარებებს, მეტაფორებს და სხვ. მათში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს არაბულ სიმბოლოს, რომლის თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ისლამამდელი არაბი პოეტი საგანზე საუბრისას, იშვიათად მის

სახელს ასახელებდა, ის მას სიმბოლოთი აღნიშნავდა, რომელიც გამოხატული ზედსართავი სახელით იყო, ე.ი. აღსაწერი საგნის მაგიერ მის მახასიათებელ თვისებებს ასახელებდა, ამით იგი მკითხველს საგნის გამოცნობას ანდობდა. ამასთანავე ეს სიმბოლო–ფორმულა წარმოადგენდა ბეითისა და მისი საზომის აგების ერთ–ერთ საშუალებას. ასევე საინტერესოა არბული ლექსწყობის სისტემაზე პროფ. აპოლონ სილაგადის სტატია „არაბული ლექსის სტრუქტურის საკითხები“, სადაც განხილულია, როგორც კლასიკური არაბული, ისე თანამედროვე არაბული ლექსის სტრუქტურა და აგებულება. საკმაოდ საინტერესოა ფ/დ დარეჯან გარდავადის სადისერტაციო ნაშრომი „უზრიული ღაზალი და გადმოცემები უზრიელ პოეტთა შესახებ“, რომლის ერთ თავში განხილულია ისლამამდელი არაბული პოეზიის ერთ–ერთი ჟანრი ნასიბი (ღაზალი) და მისივე, ცალკე სტატიად გამოცემული „ღაზალი ისლამამდელ კასიდაში (ისლამამდელი ნასიბის თავისებურებანი)“. ასევე საინტერესოა ლელა მახაურის სადისერტაციო ნაშრომი „არაბული მარსია და მისი პარალელები კავკასიურ ფოლკლორში“.

არაბული ლიტერატურის (პოეზიის) კვლევისას ვერავინ გვერდს ვერ აუვლის აკადემიკოს ეგნატე კრაჩკოვსკის შრომებს, სადაც განსაკუთრებული ადგილი ისლამამდელ ლიტერატურას ეთმობა. ის დეტალურად განიხილავს ისლამამდელი პოეტების შემოქმედებას, მათ ისტორიას, თუ როგორ მოაღწია თითოეულმა ლექსმა ჩვენამდე, რა გზა განვლო ცალკეულმა თემამ თუ ჟანრმა და რა ფორმითაა დღეს ჩვენამდე მოღწეული. ამ შრომებში კარგად ჩანს, თუ რა გავლენა იქონია ისლამამდელმა პოეზიამ მომდევნო ხანის ლიტერატურაზე, არაბთა ხალხის განვითარებასა და ყოფა–ცხოვრებაზე.

მნიშვნელოვან გამოკვლევას წარმოადგენს რუსი მეცნიერის ისააკ ფილშტინსკის ორტომეული „შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურა“. პირველ ტომში უდიდესი ადგილი ისლამამდელ პოეზიას ეთმობა, რომელშიც განხილულია მისი მნიშვნელობა და როლი მთელს არაბულ ლიტერატურაში. ავტორს ყურადღება გამახვილებული აქვს ენობრივ საკითხებზე, წყაროებზე, ჟანრებზე, მოტივებზე, ფორმებისა (კასიდა და კიტ'ა) და ცალკეულ პოეტთა შემოქმედებაზე; წიგნში წარმოდგენილია ყველა ზემოთჩამოთვლილი საკითხის

მაღალი დონის კვლევა და ანალიზი. ასევე ისლამამდელ არაბულ პოეზიას ეხებიან გამოჩენილი რუსი მეცნიერები: ა. კუდელინი წიგნში „შუა საუკუნეების არაბული პოეტიკა“ და ა. კრიმსკი „არაბთა და არაბული ლიტერატურის ისტორია, ქალაქური და ბედუინური“; შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურის ბრიტანელი მკვლევარი ა. გიზი „არაბული ლიტერატურა, კლასიკური პერიოდი“ და სხვ. რუსულ ენაზე კიდევ არის უამრავი გამოკვლევა მონოგრაფიული ხასიათის თუ სტატიების სახით.

ისლამამდელი ხანის არაბული ლიტერატურის შესწავლის თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია კარლ ბროკელმანის ფუნდამენტური ნაშრომი, ბიბლიოგრაფიული ცნობარი „არაბული ლიტერატურის ისტორია“, სადაც მაღალ დონეზეა შესწავლილი ისლამამდელი პოეზია. ეს ნაშრომი აკად. ეგ. კრაჩკოვსკის შეფასებით „ეპოქას ქმნის მეცნიერებაში“.

როგრც არაბ, ისე ევროპელ მეცნიერებს შორის, გარკვეული დავა გამოიწვია ისლამამდელი ძეგლების აუთენტურობის საკითხმა, რომელიც ჯერ ინგლისელმა აღმოსავლეთმცოდნემ დ. მარგოლიუსმა წამოჭრა წიგნში „არაბული პოეზიის ორიგინალურობა“ და შემდეგ ეგვიპტელმა მეცნიერმა, მწერალმა და საზოგადო მოღვაწემ ტაჰა ჰუსეინმა გაიმეორა წიგნში „ადაბ ალ-ჯაჰილი“ (ჯაჰილის პერიოდის ლიტერატურა). ავტორებმა ეჭვ ქვეშ დააყენეს ამ პერიოდის ძეგლების აუთენტურობა და ისინი შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგების ნაყალბევად მიიჩნიეს. დავა ამ საკითხის ირგვლივ ახლაც გრძელდება, მაგრამ მეცნიერთა უმრავლესობა აღიარებს ამ პერიოდის პოეზიის არსებობას. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვან შრომებს წარმოადგენს ა. არბერის, განსაკუთრებით კი ამერიკელი ჯ. მონროუს გამოკვლევა. მონროუმ თავის ვრცელ სტატიაში, რომელიც რუსულ ენაზეა ნათარგმნი და გამოქვეყნებული, ყველა ლიტერატურული თუ ისტორიული სახეების დეტალური ანალიზის საფუძველზე მივიდა დასკვნამდე, რომ ისლამამდელი პოეზია ნამდვილად არსებობდა ჩვენამდე მოღწეული ძეგლების სახით, თუმცა არ გამორიცხავს შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგებისა, ან კიდევ ე. წ. რავიების (ზეპირი მთქმელების) მიერ ჩამატებულ ადგილებსაც (მონროუ 1978: 97).

ისლამამდელი არაბული პოეზიის ძეგლების შესწავლაში უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს ჩვენამდე მოღწეული ლიტერატურული წყაროები, რომელთა შორის აღსანიშნავია აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანის „სიმღერათა წიგნი“. მასში ავტორს განხილული აქვს ისლამამდელი პოეტების შემოქმედება. აღსანიშნავია იბნ კუთაიბას „წიგნი პოეზიისა და პოტთა შესახებ“, ისტორიული გადმოცემა, რომელმაც მიიღო სახელწოდება „აიამ ალ-არაბ“ (არაბთა დღეები), რომლის ყოველ თავში გადმოცემულია ბედუნ ტომებთა ცხოვრება, მათ მიერ გადახდილი ბრძოლები, ცალკეულ გმირთა შეტაკებები. „არაბთა დღეებში“ არის კიდევ რიგი გადმოცემებისა, რომლებიც მოგვითხრობენ ამა თუ იმ გამოჩენილი პოეტების ცხოვრებაზე, რომლებმაც თავი გამოიჩინეს როგორც ისლამამდელ პოეზიაში, ისე თავიანთი საგმირო საქმეებით. ჩვენამდე მოაღწია მრავალმა დივანმა, რომლებშიც ცალკეული პოეტებისა და მათი შემოქმედების კრიტიკაა წარმოდგენილი. რაც შეეხება თანამედროვე არაბი მეცნიერების გამოკვლევებს, აღსანიშნავია: აბუ ალ-ფადლ რადაის: *الحكمة في معلقة زهير بن سلمى*, აბდალლაჰ ალვანი: *زهير بن ابي سلمى*, ალ-ჯუნდი აბდ ალ-ჰამიდ სინადის: *زهير بن ابي سلمى، شاعر السلام و الحكمة*, ალ-იბნ ზაიდ ალ-აბადის: *شاعر الحكمة في الجاهلية*, ალ-ჯუბურის: *الحضارت الاجنبية و أثرها في تطور القصيدة: الشعر الجاهلي خصائصه و فنونه*, მაჰმუდ ჰანაფის: *شعر الحكمة عند المتنبي*, მუჰამად რიზაკი ბალდიას: *الحكمة الخاهلية*, შულუფ ჰუსეინის: *شعر الحكمة عند المتنبي*, უშუალოდ საკვლევ თემას - „ჰიქმა (ბრძნული გამონათქვამები, აფორიზმები, ანდაზები) ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში“, ეხმაურება ამერიკელი მეცნიერის ფ. კენედის სტატია „*Khamriyya and Hikma in dīhiliyy poetry*“, სადაც მკვლევარს ძირითადი ყურადღება გამახვილებული აქვს ხამრიათზე - ღვინის მოტივზე, ხოლო ჰიქმაზე კი საუბრობს მცირედ და ისიც ხამრიასთან მიმართებით.

ზემოთქმული ხაზს უსვამს ისლამამდელი პოეზიის უდიდეს მნიშვნელობას არაბული ლიტერატურის ისტორიაში. პოეტთა მიერ წამოჭრილი მთელი რიგი მნიშვნელოვანი პრობლემები, რომლებიც არამარტო ლოკალურ, არამედ ზოგადსაკაცობრიო ხასიათს იძენენ, სათანადოდ არ არის შესწავლილი. აღნიშნული განსაზღვრავს ნაშრომის მიზანს. ხაზი უნდა გაესვას იმ ფაქტსაც, რომ

არაბი პროექტები თავიანთ ლექსებში აფორიზმების, ანდაზების ან კიდევ ბრძნული გამონათქვამების მეშვეობით გვიჩვენებენ და გამოხატავენ თავიანთ დამოკიდებულებას გარე სამყაროსადმი, ასევე იმ მოვლენებისადმი, რომელთა შეცნობა და გააზრება იმ პერიოდში არაბთათვის მარტივი არ იყო. მხედველობაში გვაქვს ისლამამდელი პროექტების შეხედულებები ისეთ საკითხებზე, როგორებიცაა ადამიანის ამ ქვეყნად მოველინების მნიშვნელობა და მისი არსებობის მიზეზი და მიზნები, ადამიანთა შორის ურთიერთობის საკითხები, ასევე ყველა ეპოქაში ადამიანთა მსჯელობისა და ინტერესის ისეთი საგნები, როგორც სიკვდილ-სიცოცხლისადმი დამოკიდებულება იყო, წუთისოფლის წარმავლობის, ბედისწერის გარდუვალობის საკითხი და სხვ.

კვლევის ამოცანა ისლამამდელი პროექტების შემოქმედების, ცალკეული ჟანრის, კერძოდ ჰიქმას ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებით კომპლექსური შესწავლაში მდგომარეობს. საჭიროა განისაზღვროს მისი ადგილი და როლი ისლამამდელი არაბული პოეზიის ჟანრებში, მისი ევოლუციის განხილვა და გაანალიზება, გამორკვევა იმისა, თუ როგორ იხსენიებენ მას შუა საუკუნეების ფილოლოგები, პოეზიის საწყის ეტაპზე ძირითადი პოეტური ლექსიკის გაანალიზება, საკვლევი ჟანრის ძირითადი თემების, თემატური ნაწილების განხილვა და ბეითში მისი გამოხატვის ხერხის გამორკვევა.

ისლამამდელი არაბული პოეზიის კვლევა განსაკუთრებით ბოლო საუკუნეებში გახდა პრიორიტეტული აღმოსავლელი და დასავლელი ორიენტალისტებისათვის. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დიდია ყურადღება ევროპელი მეცნიერების, რიგი საკითხები თითქმის ზედმიწევნითაა შესწავლილი, მაგრამ ეს არ ითქმის ჰიქმასთა დაკავშირებით (აფორიზმები, ანდაზები, ბრძნული გამონათქვამები). გაუგებარია ამ საკითხისადმი მეცნიერთა შედარებით გულგრილი დამოკიდებულება (ისინი უფრო ინტენსიურად ისლამის გავრცელების შემდეგ განვითარებულ ფილოსოფიას იკვლევენ). ამიტომ, ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ძირითადი აქცენტი გაკეთებული იქნება, როგორც ამაზე თემის სათაური მიუთითებს, ცალკეული ისლამამდელი არაბი

პოეტის ლექსებში დაფიქსირებულ შეხედულებებზე ჩვენს მიერ ზემოთ ჩამოთვლილი საკითხებისადმი.

ისლამამდელი ხანის არაბული ლიტერატურის შესახებ გამოკვლევების გაცნობამ დაგვარწმუნა, რომ ისლამამდელი პოეზიის კვლევის მიმართულებით მუშაობა აუცილებელია, განსაკუთრებით კი ჰიქმას შესასწავლად, რადგან იგი, განსხვავებით ზოგადად ისლამამდელი პოეზიისაგან, როგორც არაბ, ისე დასავლელი მეცნიერების მიერ, სათანადოდ არ არის შესწავლილი. შექმნილმა მდგომარეობამ გვიბიძგა ხელი მოგვეკიდა და ჩავღრმავებოდით არც თუ ისე ადვილ საკითხს და ისლამამდელი პოეზიის კვლევის საქმეში ჩვენი მოკრძალებული წვლილი შეგვეტანა.

სადისერტაციო ნაშრომში წარმოდგენილია ისლამამდელი პოეზიის, მისი ჟანრების, ფორმების და მოტივების საკითხების კვლევა. ყურადღება გამახვილებულია სიკვდილ-სიცოცხლის ურთიერთდამოკიდებულების, წუთისოფლის წარმავლობისა და ბედისწერის საკითხებზე. ანალიზის საფუძველზე განსაზღვრულია ისლამამდელი პერიოდის პოეზიის მნიშვნელობა და როლი ომაელთა და აბასელთა ხანაში განვითარებულ რელიგიურ და ფილოსოფიური რეფლექსიის შეხედულებებში.

ნაშრომის პირველ თავში განხილულია ისლამამდელი არაბული პოეზიის საწყისები, პერიოდიზაცია, პოეტთა ჯგუფები, ამ პერიოდის ლიტერატურის ენა, წყაროები, ლექსის ფორმები, რა სახეცვლილებები განიცადეს ამ სალექსო ფორმებმა მომდევნო პერიოდებში, ლექსის (ბეითის) სტრუქტურა-აგებულება, აუთენტურობის საკითხები და თავისებურებები, რომლებიც ახასიათებს ისლამამდელი ხანის პოეზიას.

მეორე თავში განხილულია ისლამამდელი არაბული პოეზიის თემები: ნასიბი (ღაზალი) – (გარდასული სიყვარულის სევდიანი მოგონება); ვასფი - აღწერა, როგორც ფლორისა და ფაუნის, ასევე ადამიანის; მადჰი - პანეგირიკი, ქება, ხოტბა; მარსია - გარდაცვლილის დატირება; ფახრი, მუფახარა - საკუთარი თავისა და ტომის ქება; ჰიჯა⁶ - სატირა, გაკილვა, გაკიცხვა.

მესამე თავში განხილულია ჰიქმა - ბრძნული გამონათქვამები, აფორიზმები, ანდაზები, სადაც საუბარია ადამიანის ამ ქვეყნად მოვლინებაზე, მის დანიშნულებაზე, მის მოვალეობაზე, მის ურთიერთობაზე სხვა ადამიანებთან, ასევე სიკვდილისა და სიცოცხლის, ამქვეყნიური ყოფის, ამაოებისა და წუთისოფლის წარმავლობის, ბედისწერის (განგების) გარდუვალობის პრობლემებზე. ასევე თუ რა გავლენა იქონია ისლამამდელმა არაბულმა ჰიქმამ მომდევნო ხანის პოეტთა რელიგიურ და ფილოსოფიურ შეხედულებებზე.

თავი 1.

ისლამამდელი არაბული პოეზია: განვითარების ეტაპები, ენა, ვერსიფიკაციის საკითხები, აუთენტურობა და წყაროები.

არაბთა ისტორიის ჩამოყალიბებასა და მათი თვითშეგნების ფორმირებაში მნიშვნელოვანი ადგილი არაბულ ლიტერატურას უჭირავს. არაბული ლიტერატურის ჩვენამდე მოღწეულ ნიმუშებს V საუკუნის დასასრულიდან ვხვდებით, განსაკუთრებით პოეტური ძეგლების სახით და მათი გავრცელების არეალი უპირატესად ნეჯდს, ჰიჯაზსა და არაბეთის ნახევარკუნძულის სამხრეთ რეგიონებს მოიცავს. უკვე ამ პერიოდის ლექსებში ენის სიზუსტე შეიმჩნევა, რომელიც შემდგომშიც უზადლო და სწორუპოვარი დარჩა. არაბული ლიტერატურის შექმნაში მონაწილეობა მიუღიათ, როგორც არაბებს, ისე არაარაბებს, როგორც მუსლიმებს, ისე არამუსლიმებს, განსაკუთრებით ქრისტიანებს. ხალხი, რომელმაც მის განვითარებაში თავიანთი წვლილი შეიტანეს, სხვადასხვა ეთნიკურ დაჯგუფებებს მიეკუთვნებოდა, რომლებმაც არაბი დამპყრობლების ზეგავლენით თავიანთი ენა, ტრადიცია, წეს-ჩვეულებები „დაკარგეს“ და ყოვლისმომცველ არაბულ სამყაროში შევიდნენ, რომელიც დაფუძნებული იყო ერთ აზროვნებასა და ერთ რწმენაზე. სუფთა არაბულ პოეზიად მიჩნეულია ისლამამდელი და ომაელთა პერიოდის პოეზია. შემდეგ პერიოდში კი გვხვდება სხვა დაპყრობილი ქვეყნების (განსაკუთრებით სპარსელების) ზეგავლენა და მათი მონაწილეობა ლიტერატურის განვითარებაში.

მეცნიერები არაბულ ლიტერატურაში გამოყოფენ განვითარების ხუთ პერიოდს:

1. წინაისლამური ხანა (ისლამამდელი).
2. ომაელთა ხანა (661-750) (შეიძლება ცალკე გამოიყოს მუჰამმადისა და ოთხი მართლმორწმუნე ხალიფას ხანა).

3. აბასელთა ხანა (750-1050 ან 1258) (ოქროს ხანად წოდებული), რომელშიც გამოიყოფა ორი ქვეპერიოდი:

ა) ადრეაბასელთა ხანა (VIII-IX საუკუნის II ნახევრამდე).

ბ) გვიანაბასელთა ხანა (IX საუკუნის II ნახევრიდან XI-XIII საუკუნის II ნახევრამდე).

4. დაცემის ხანა (XIII- XVIII საუკუნეები).

5. ახალი ლიტერატურის ხანა (XIX-XX საუკუნეები).

არაბული ძეგლების რთული კომპოზიციური სქემა, თემათა გარკვეული და განსაზღვრული რეპერტუარი, დახვეწილი ფორმა, მრავალფეროვანი პოეტური საზომები და მხატვრული სახეები, დადგენილი პოეტური კანონი და სხვა, ლიტერატურულ ტრადიციებსა და განვითარების საკმაოდ ხანგრძლივ ისტორიაზე მეტყველებს, ხოლო ისლამამდელი პოეზიის საუკეთესო ნიმუშები უნდა მივიჩნიოთ როგორც „კულმინაცია“ ძველი ტრადიციისა.

არაბი ფილოლოგები და მკვლევარები არაბ პოეტებს ჰყოფენ ჯგუფებად, იმისდა მიხედვით, თუ რომელ ეპოქაში მოღვაწეობდა ესა თუ ის პოეტი:

1. ისლამამდელი პერიოდის, ანუ პოეტები, რომლებიც ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ ისლამამდელ პერიოდში.
2. მუხადრამები (ორი ეპოქის მიჯნაზე მცხოვრებები, ისლამამდელი და ისლამის გავრცელების შემდეგ მოღვაწე პოეტები).
3. მუვალალები, (ესენი არიან მოგვიანო ხანის შერეული ეთნიკური წარმოშობის პოეტები, რომლებიც მოღვაწეობდნენ კლასიკურ, ანუ ისლამის ეპოქაში). „მუვალადა“ ნიშნავს „ნაშვილებს“.

უდაბნო ბედუინის მუდმივი სამყოფელია. მისი გამოსახულება ავსებს მის სულსა და გულს, მთელ მის გრძნობებს. ის განსაზღვრავს მის გონებას, გმნობებს, წარმოსახვასა და ყველაფერს, რაც წარმოადგენს მისი აზროვნების ნაყოფს ლიტერატურაში. მას თავისი ქვეყნის ბუნება თვალწინ მთელი დიდებულებით წარმოუდგება. პოეტი კარგად იცნობს უდაბნოში მიმდინარე ბუნებრივ მოვლენებს, მისი გონება ყველაფერს ირგვლივ მომხდარს რეალურად აღიქვამს, რომელსაც ის გულწრფელად და მთელი ჭეშმარიტებით აღწერს.

ბედუინის ლოგიკა უბრალოა. ასეთ ბუნებასთან მუდმივმა ურთიერთობამ მას ინტუიციისა და მყისიერი რეაქციის გრძნობა გამოუმუშავა. ამიტომ ბედუინთა ლიტერატურა ქვეცნობიერ ხასიათს ატარებს.

პირველი წაკითხვისას ძველი არაბული პოეზია ერთფეროვან და ღარიბ შთაბეჭდილებას ტოვებს, მისი თემები მხოლოდ არაბეთის უდაბნოთი, ბედუინთა სულითა და საზოგადოებით შემოიფარგლება. ის უდაბნოში ცხოვრების ერთფეროვან ხასიათს ასახავს, ამიტომ მას სიცოცხლე და გამომგონებლობა აკლია, რის გამოც ხშირად აკრიტიკებენ. ვინც მას მხოლოდ თარგმანებში ეცნობა, მასში სტანდარტული ფორმებისადმი უფრო მიბაძვას ხედავს, გამონაკლისია მხოლოდ რამდენიმე ლექსი, უფრო მეტად ბრძოლის სცენები და ელეგია, რაც მახლობელი აღმოსავლეთის მკითხველთათვის სავსებით მისაღებია. ასეთი მკითხველი მასში პოეტის განზრახვას საერთოდ ვერ აღმოაჩენს, რომელიც არ ცდილობდა გაეკვლია რაღაც ახალი გზები, შემოეტანა აზრთა ორიგინალურობა, აღმაფრენა და ამით დაეტყველებინა მსმენელი (მკითხველი). ის ასე რომ არ მოქცეულიყო, მაშინ ისლამამდელი პოეზია თანამედროვეთათვის გაუგებარი იქნებოდა. მისი მიზანი იყო განევრცო ესა თუ ის თემა არსებულ სარჩულზე, ის ყველა ხელმისაწვდომი საშუალებით გაელამაზებინა, თავისი ქმნილება გაეხადა უკეთესი გამომხატველობით, ფრაზების შეკუმშვით, აღწერათა სიზუსტითა და არსებული სინამდვილის აღქმით. ის არსებული რეალობით მთლიანად შთანთქმულია; ეპითეტი რეალობას ხშირად ცვლის, ხაზს უსვამს კონკრეტიზაციას (პერიფრაზებით), არ განზოგადდება, ლექსებს შემთხვევებზე თხზავს, აუცილებლად ასახელებს ამ შემთხვევის ადგილს და პირველ ადგილზე ეპიზოდს აყენებს, მოყავს შედარებები, რომლებიც ხშირად დამოუკიდებელ სურათებად იქცევიან.

მიუხედავად იმისა, რომ არაბებს დამწერლობა ჰქონდათ, ისტორიული ამბებისა და ლიტერატურული ძეგლების ჩაწერის ტრადიცია VII საუკუნემდე არ არსებობდა. მხოლოდ VII საუკუნის II ნახევრიდან იწყება მანამდე არსებული თქმულებებისა და ლიტერატურული ძეგლების ფიქსირება. როგორც აღვნიშნეთ, ეს თქმულებები და ლიტერატურული ძეგლები ვრცელდებოდა და თაობიდან

თაობას გადაეცემოდა ზეპირი სახით, ე.წ. რავების, ანუ ზეპირი მთქმელების მეშვეობით, რომლებიც ცდილობდნენ პროზაული და პოეტური ქმნილებები მოესმინათ და დაეზეპირებინათ. ასე გრძელდებოდა, დაახლოებით, ორასი წლის მანძილზე მანამ, სანამ ლექსების ფიქსაცია დაიწყებოდა. გადაცემის დროს ისინი, უდავოა, რომ ცვლილებებს განიცდიდნენ, მათში არსებული დიალექტური ფორმები განიღვენებოდა. რიგ შემთხვევებში რავია მასზე უფროსი თავისი თანამედროვე პოეტის მოსწავლე იყო, მასთან ერთად დადიოდა, როგორც მისი დეკლამატორი. დროთა განმავლობაში რავის პრივილეგიები გაიზარდა. პოეტთა უმეტესობაც თავდაპირველად დეკლამატორები იყვნენ. ყურეშიტებს შორის იყო დეკლამატორების ჯგუფი, რომლებიც ლექსთა ცოდნითა და მათი გადმოცემით გამოირჩეოდნენ. ისლამის პერიოდშიც არსებობდა ჯგუფი დეკლამატორებისა. მაგ. ჰამად არ-რავი, ხალაფ ალ-აჰმარი, აბუ ამრ ისაკ იბნ მირარ აშ-შაიბანი და სხვა. რავებს თავის მეხსიერებაში ათასობით ლექსი ჰქონდათ, ისინი ვალდებულნი იყვნენ სადღესასწაულო დღეებში (შეკრებებზე) მსმენელთა წინაშე მათი დეკლამირება გაეწიათ. არსებობს გადმოცემები ზოგიერთი რავის მეხსიერების შესახებ. მაგალითად, ერთ რავის ერთ-ერთ შეკრებაზე ერთდროულად გაუკეთებია ორი ათას ცხრაასი ბეითის დეკლამირება (კრაჩკოვსკი 1956: 9). მაგრამ ექვგარეშეა, რომ ლექსის (ლექსების) თქმისას (გადმოცემისას) ის შეცდომებს დაუშვებდა, ან ბეითებს ერთმანეთში აურევდა, ან ერთი პოეტის ლექსს მეორეს მიაწერდა, ან რომელიმე გარდაცვლილი დიდი პოეტის ნებისმიერ ლექსს მიიწერდა. ექვგარეშეა, რომ საუკეთესო რავი, რომელსაც კარგი ტალანტი ჰქონდა და უმწიკვლო იყო, ლექსის დეკლამირებისას გარკვეულ „დამახინჯებებს“ დაუშვებდა: არქაულ ლექსიკას აუდიტორიისათვის უფრო გასაგები სიტყვებით და გამონათქვამებით შეცვლიდა, თავს უფლებას მისცემდა სახვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია გაეკეთებინა. აქედან გამომდინარე, ძველ პოეზიას დავიწყების ან მოდერნიზების საფრთხე ექმნებოდა, რამაც შუა საუკუნეებში (იგულისხმება ისლამის პერიოდი) მათი ფიქსაცია განაპირობა. ამავდროულად რავის პროფესია გარკვეულ შემოსავალს უზრუნველყოფდა და სამომავლოდ პოეტობისათვის კარგი ეტაპი იყო.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ შუა საუკუნეების არაბულ პოეზიაში რავიების რამდენიმე ტიპი არსებობდა:

რავი – პოეტები. ამ ჯგუფში არის ორი ქვეტიპი: რავიები დამზეპირებლები, რომლებიც პოეტებს სულ თან ახლდნენ და მათ ლექსებს იზეპირებდნენ და მეორე ქვეტიპი – რავი გადმომცემები, რომლებიც სხვადასხვა პოეტთა (თანამედროვეთა ან წარსულთა) ქმნილებებს გადაცემდნენ. ეს ქვეტიპები სამომავლოდ პოეტობასაც უზრუნველყოფდა. არის გადმოცემა, რომ პირველი ქვეტიპის რავის მიეკუთვნებოდა გამოჩენილი ისლამამდელი პოეტი ზუჰაირ იბნ აბი სულმა, რომელიც ავსის რავი და მოსწავლე იყო, შემდეგ ზუჰაირი გახდა მასწავლებელი თავისი შვილის ქა'ბისა (კუდელინი 1983: 66).

მოსწავლეების უმრავლესობას მასწავლებელთან არა მარტო ლიტერატურული, არამედ სისხლით ნათესაობაც აკავშირებდათ. ცნობილია, რომ ავსი დაქორწინებული იყო ზუჰაირის დედაზე, ქა'ბი კი იყო ამ უკანასკნელის შვილი. არსებობს სხვა ფაქტებიც, მაგალითად, ალ-მურაქქიმ უფროსი იყო ბიძა ალ-მურაქქიმ უმცროსისა, რომელიც თავის მხრივ ტარაფას (ისლამამდელი არაბი პოეტი) ბიძა იყო. ცნობილი ისლამამდელი პოეტი მუჰალჰილი კი იმრუ ლ-კაისის ბიძა იყო (კუდელინი 1983: 66).

შუა საუკუნეების ფილოლოგი ალ-ასადი მეორე ქვეტიპს მიაკუთვნებს რავიებს, რომლებიც VII–VIII საუკუნეების დასაწყისში მოღვაწეობდნენ, ისლამამდელი პოეზიის ლექსებს გადმოცემდნენ და ამავდროულად პოეტურ ხელოვნებას ეუფლებოდნენ, აძლევდნენ შეფასებებს ძველ პოეზიას. VIII–IX საუკუნეების რავიები (რომლებზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ) ამ რავიების გადმოცემებს, განმარტებებს, შედარებებს ეყრდნობოდნენ და ისლამამდელი პოეზიის შენარჩუნებისათვის მათ დიდ პატივს მიაგებდნენ. ამ ქვეტიპში აღსანიშნავია რავი ატ-ტირიმმაჰი, რუბა იბნ ალ-აჯაჯი, რომლებიც შეფასება-განმარტებებს აძლევდნენ ისლამამდელი პოეტების გამოჩენილი რავი-სწავლულის მოღვაწეობას. მათი შეფასებები შემდეგი ხანის პოეტებმა გამოიყენეს: ზუ-რუმამ, ჯარირმა, ალ-ფარაზდაკმა და სხვ. (კუდელინი 1983: 66).

შემდეგი ტიპი – ტომის რავიები, რომლებიც დიდ როლს თამაშობდნენ და მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირათ ბედუინთა საზოგადოებაში. ისინი თავიანთ ტომში დეკლამირებას უწევდნენ თავიანთი ტომის თუ სხვა ტომის პოეტთა ქმნილებებს. ამ ტიპის რავიებმა დიდი დახმარება გაუწიეს VIII საუკუნის ჩამწერებს, რომლებიც ტომებში დადიოდნენ და პოეზიის ნიმუშებს აგროვებდნენ. ასეთი ტიპის რავიები არსებობდნენ როგორც ისლამამდელ ეპოქაში, ასევე მუჰამადის და ისლამის გავრცელების დროსაც IX საუკუნემდე (კუდელინი 1983: 66).

პოეტთა რავიები - ისინი პოეტების გვერდით იდგნენ (შეიძლებოდა ერთ პოეტს რამდენიმე რავი ჰყოლოდა), ყველგან დაჰყვებოდნენ, მათ ყველა ლექსს იმახსოვრებდნენ და შეკრებებზე სახალხოდ ყვებოდნენ, ცდილობდნენ თავიანთი პოეტის ლექსებისათვის რაც შეიძლება კარგი და ყველასათვის მოსაწონი დეკლამირება გაეწიათ. ასეთი რავიები ჰყავდათ ისლამის პერიოდის პოეტებს: ალ-ფარაზდაკს, ალ-ჯარირს, ალ-აკვასს, ზუ-რუმმას, ჯამილს. ალ-ასადის აზრით, რავიების ასეთი ტიპი ისლამამდელ ეპოქაშიც ცნობილი და გავრცელებული იყო. ის იქვე მიუთითებს, რომ წყაროებში ამის შესახებ მხოლოდ ალ-ა'შაზეა ინფორმაცია, ისლამის ეპოქაში კი ისინი დიდ სამუშაოს ეწეოდნენ (კუდელინი 1983: 67).

რავიების შემდეგი ტიპი არის „შემსწორებელი, გამსწორებელი“. მათ მოვალეობას შეადგენდა იმ შეცდომების და ხარვეზების ჩასწორება-შესწორება, რაც ჩვეულებრივ ლექსების ფიქსაციას თან სდევდა. ესენი ის რავიები არიან, რომლებიც VII ს-ის დასასრულსა და VIII ს-ის დასაწყისში მოღვაწეობდნენ და ომაელთა ხანის პოეტთა ქმნილებებში შეიტანეს შესწორებები.

მეხუთე ტიპი – რავიები მისტიფიკატორები. ესენი არიან რავიები, რომლებიც ძველარაბულ პოეზიას სხვადასხვა მიზნებისათვის აყალბებდნენ. ისინი შორეული წარსულის ლექსებს გადმოცემდნენ, ხშირად თავიანთ თავს ან ტომს განადიდებდნენ და ამ ლექსებს დეკლამირებას ხალიფების წინაშე უწევდნენ. ისინი თავიანთი ტომის საგმირო საქმეებზე ყვებოდნენ, ომებზე, რომლებიც მათ გადაეტანათ. მიიწერდნენ საქმეებს, რომლებიც ჩაუდენიათ და ან არც კი

გაუკეთებიათ. ისინი ქმნიდნენ ლექსებს, რომლებშიც ამა თუ იმ პირის მაღალწარმომავლობას ამტკიცებდა, განადიდებდნენ მის გვარსა და ტომის წინაშე დამსახურებას, ყვებოდნენ ლექსებს მის საგმირო თუ სასიყვარულო თავგადასავლებზე. ასევე ისტორიულ ფაქტებსაც აყალბებდნენ, რომლებიც ტომის ან ცალკეული პირის ბედს განსაზღვრავდნენ. სავარაუდოა, რომ ამას გამორჩენის მიზნით აკეთებდნენ (კუდელინი 1983: 67).

ბოლო ტიპი – რავი სწავლულები. მათი ძირითადი ფუნქცია ძველი პოეზიის კრიტიკა და ფიქსაცია იყო. ისინი ყველა პოეტის ქმნილებას, ცალკეულ ბეითებს მთელი მონდომებითა და დაკვირვებით კითხულობდნენ, უკეთებდნენ კომენტარებს, არ ერიდებოდნენ მათ კრიტიკასაც. ასეთები იყვნენ აბუ ‘ამრ იბნ ალ-‘ალა და ჰამად არ-რავი, რომლებიდანაც ზეპირი გადმოცემის ტრადიცია მიიღეს ისეთმა ცნობილმა რავიებმა, როგორებიც იყვნენ: ხალაფ ალ-აჰმარი, ალ-მუფადდალ ად-დაბი, ალ-ასმა’ი, აბუ უბაიდა, აბუ ამრ აშ-შაიბანი (კუდელინი 1983: 67).

ძველ არაბებთან ვერ შევხვდებით კოსმოლოგიურ მითებს, გადმოცემებს ღმერთების შესახებ, ზღაპრულ ეპოსს. მათი უქონლობის კომპენსირება იმ მრავალრიცხოვან თქმულება-გადმოცემების მეშვეობით ხდებოდა, რომლებიც უპირატესად არაბული ბედუინური ტომების ყოფა-ცხოვრებას, მათში მიმდინარე სხვადასხვა სახის პროცესებს შეეხებოდა. უპირველესად ეს თქმულება-გადმოცემები არაბთა ტომებს შორის მომხდარ მრავალრიცხოვან ომებს ასახავდნენ, აგრეთვე ცალკეულ ტომებს, გარკვეულ ჯგუფებს, ან კიდევ გამორჩეულ, ცნობილ მეომრებს შორის მომხდარ შეჯახებებს. ფაქტობრივად ეს გადმოცემები წარმოადგენენ ისტორიულ მოგონებებს ძველი არაბების შესახებ. ამ თვალსაზრისით, ეს თქმულებები უმნიშვნელოვანესი ისტორიული ღირებულებების მატარებელია. გარდა ამისა, მათი ღირებულებები არ შემოისაზღვრება მხოლოდ ისტორიის თვალსაზრისით. მათი მეშვეობით საკმაოდ ნათელი წარმოდგენა გვექმნება ძველ ბედუინურ ტომებში არსებულ სოციალურ მდგომარეობაზე, მათ ადათ-წესებზე, საყოფაცხოვრებო პირობებზე. ეს გადმოცემები ჩვენთვის იმითაც არის საინტერესო, რომ ლიტერატურის ისტორიის

თვალსაზრისით უხვ მასალას შეიცავს. ისინი ისტორიულ ამბებთან ერთად მნიშვნელოვან ცნობებს გადმოგვცემენ ლიტერატურის პროცესის შესახებ, მოგვითხრობენ ამა თუ იმ ტომის გამორჩეულ პოეტებზე, მათ პოეტურ საქმიანობაზე და იძლევიან შეფასებებს ტომის წინაშე ამა თუ იმ პოეტის შემოქმედების მნიშვნელობაზე. ამასთანავე, ამ თქმულება-გადმოცემებში მრავალ ბიოგრაფიულ ცნობას აღმოვაჩინთ ისლამამდელი პერიოდის ცნობილ პოეტებზე.

კრებულების აწყობა ხდებოდა ციკლებად, მათი დაჯგუფება გარკვეული თვალსაზრისით, რომლებიც ცალკეულ პოეტებს ან ტომებს ეძღვნებოდა. კრაჩკოვსკის თქმით, ზოგიერთმა პოეტმა თვითონაც იცოდა წერა (ჩაწერა), მაგრამ ტრადიციის დარღვევის შიშით ამას არ აკეთებდა. არაბული ლიტერატურის ფიქსაცია ემთხვევა არაბული გრამატიკის, მეტრიკის ფიქსაციას (სიბავაიჰი გარდ. დაახლოებით 796 წელს, ალ-ხალილი გარდ. 790 წელს) (კრაჩკოვსკი 1956: 247). ციკლებად ჩაწერილ თქმულება-გადმოცემებს არაბმა ფილოლოგებმა (ჩამწერებმა) უწოდეს „არაბთა დღეები“. თითოეული თავი არაბ ბედუინებში მომხდარ ამა თუ იმ ამბისადმი იყო მიძღვნილი, უმრავლეს შემთხვევაში, ტომებს შორის არსებულ ომებზე. გარდა ამისა, რამდენიმე თავი მიძღვნილია მეზობელ ქვეყნებთან გადახდილ ბრძოლებზე, განსაკუთრებული ყურადღება ირანთან ომებს ეთმობა. სანიმუშოდ შეიძლება მოვიყვანოთ „ბასუსის ომი“, რომელშიც ბაქრისა და თაღლიბის ტომებს შორის მომხდარი ინციდენტი აღწერილი. ამ თქმულებას ლიტერატურული თვალსაზრისით ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ამ ტომებთან დაკავშირებული არიან თავიანთი რჩეული კასიდებით ცნობილი ისლამამდელი პოეტები ამრ იბნ ქუსუმი (თაღლიბის ტომიდან) და ალ-ჰარის იბნ ჰილიზა (ბაქრის ტომიდან). „არაბთა დღეებში“ არის კიდევ რიგი გადმოცემებისა, რომლებიც ამა თუ იმ გამოჩენილ პოეტზე გვიყვებიან, რომლებმაც თავი გამოიჩინეს როგორც პოეზიით, ისე თავიანთი საგმირო საქმეებით. აქ უპირველესად „დაჰისისა და დაბრას დღეს“ ვგულისხმობთ, რომელშიც აბსისა და ზუბიანის ტომებს შორის მრავალწლიანი ომის შესახებაა მოთხრობილი. ამ ამბებთან ცნობილი ისლამამდელი პოეტის ზუჰაირის მთელი რიგი კასიდებია დაკავშირებული.

მრავალმხრივ ცნობებს შეიცავს „არაბთა დღეები“ ცნობილი მეომრისა და პოეტ ანთარას მიერ გადახდილ საგმირო საქმეებისა თუ ომების შესახებ.

ისლამამდელი პერიოდის ძეგლების ჩაწერისას შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგები არაბეთის ნახევარკუნძულზე ბევრს მოგზაურობდნენ, სხვადასხვა პირისაგან ლექსების განსხვავებულ ვარიანტებს იწერდნენ. ჩანაწერებს აჯერებდნენ და ამით ლექსის ყველა ბეითის ორიგინალობასა და სისწორეს აზუსტებდნენ. ამასთანავე, იმის გამო, რომ ლექსის შექმნის დროიდან საკმაოდ დიდი პერიოდი იყო გასული, ძველი პოეზიის ლექსიკა მეტნაკლებად შეცვლილი ან კიდევ ხმარებიდან ამოღებული იყო, ჩამწერები მოგზაურობისას ბედუინთა ტომის წარმომადგენლებს ხვდებოდნენ, აზუსტებდნენ და აკონკრეტებდნენ ამა თუ იმ ტერმინს, მხატვრულ გამონათქვამებს და ა.შ. მათ თავიანთ შედგენილ კრებულებსა და ანთოლოგიებში ახსნა-განმარტებები დაურთეს ლექსიკურ, ფრაზეოლოგიურ, გეოგრაფიულ და ეთნოგრაფიულ ტერმინებს. რომ არა ასეთი კომენტარები ძველი არაბული ლექსის გაგება ძალიან რთული იქნებოდა.

„არაბთა დღეების“ პირველ შემდგენელად არაბული ტრადიცია თვლის VIII საუკუნის ცნობილ ფილოლოგს - აბუ უბაიდას. მას ორი მოზრდილი კრებული შეუქმნია. ერთი შეიცავდა 75, ხოლო მეორე 1200-მდე თქმულება-გადმოცემას. მათ ჩვენამდე არ მოუღწევიათ, მაგრამ ვიცით, რომ ნამდვილად არსებობდნენ, რადგან უმეტესობა მისი თანამედროვე თუ მომდევნო თაობის ფილოლოგებისა (კრებულის ავტორები) აღნიშნავენ, რომ ესა თუ ის თქმულება მათ აბუ უბაიდას კრებულიდან აიღეს. მაგალითად, ცნობილი ანდალუზიელი ლიტერატორი იბნ აბდ-რაბიჰი (860-940 წწ.) და ცნობილი ისტორიკოსი იბნ ალ-ასირი (1160-1234 წწ.) თავიანთ კრებულებში უბაიდას მიერ ჩაწერილ თხზულებებს თავიანთ ჩანაწერებთან ერთად უხვად იყენებენ და პატიოსნად მიუთითებდნენ, რომ ესა თუ ის ცნობა აღებული აქვთ აბუ უბაიდას კრებულიდან. თუ რაბიჰის კრებული მოკლებულია ყოველგვარ ქრონოლოგიას, ალ-ასირი, როგორც ეს ისტორიკოსს შეჰფერის, თავის გადმოცემებს ქრონოლოგიურად ალაგებს. „არაბთა დღეების“ თქმულებებსა და გადმოცემებს პოეტური დივანებისა და ანთოლოგიების შედგენისას, გეოგრაფიული ადგილების, ისტორიული მოვლენებისა თუ სხვა ცნობების კომენტარებისას ფართოდ

იყენებდნენ სხვა არაბი ფილოლოგებიც. ასეთი იყო ფილოლოგი ათ-თიბრიზი, რომელმაც განმარტებები დაურთო ახასელთა პერიოდის ცნობილი პოეტის აბუ თამამის ლექსების კრებულს „ქითაბუ ლ-ჰამასათის“ – „წიგნი გმირობებისა“. ასევე უხვად იყენებს „არაბთა დღეების“ გამოცემებს ცნობილი არაბი ფილოლოგი, უზარმაზარი ლიტერატურული ნაწარმოების, უდიდესი ანთოლოგიის – „სიმღერათა წიგნის“ ავტორი აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანი (897-967 წწ). ფაქტობრივად „არაბთა დღეები“ არის უმნიშვნელოვანესი წყარო ძველი არაბული პოეზიის შესწავლისათვის.

როგორც აღვნიშნეთ, არაბული ლექსები თითქმის VIII საუკუნემდე ზეპირად ვრეცლდებოდა, თაობიდან თაობას ეგრეთწოდებული ზეპირი მთქმელების მიერ გადაეცემოდა, რომელთაც რავიები ეწოდებოდათ. VII საუკუნის მეორე ნახევრიდან, განსაკუთრებით კი VIII საუკუნეში, იწყება არაბული ლიტერატურული ძეგლების წერილობითი ფიქსირება. ეს პროცესი, ფაქტობრივად, IX საუკუნეში დასრულებულ სახეს იღებს. იქმნებოდა დივანები - პოეტთა ლექსების კრებულები და დგებოდა ანთოლოგიები. ტრადიციულად, პირველი არაბული კრებულის შემდგენლებად მიჩნეულია ალ-მუფადდალ ად-დაბი (გარდ. 784 წ.) და ჰამად არ-რავი (714-782 წწ.). ჰამად არ-რავი ქუფადან იყო, ირანელი ერეტიკოსი, საკმაოდ კარგად განათლებული. იცნობდა ძველ არაბულ ისტორიას, გენეალოგიას, წეს-ჩვეულებებს, განსაკუთრებით მათ ლიტერატურას, რამაც განაპირობა ომაელთა დინასტიის ხალიფების მისადმი კარგი დამოკიდებულება (ფილშტინსკი 1985: 35). მის კრებულს ჰქვია „წიგნი მუალაკებისა“ (كتاب المعقات), რომელშიც შვიდი ისლამამდელი პოეტის თითო კასიდა შეუტანია (იმრუ ლ-კაისი, ტარაფა, ზუჰაირი, ანთარა, ამრ იბნ ქულსუმი, ალ-ჰარის იბნ ჰილიზა, ლაბიდი). როგორც აღვნიშნეთ, ეს კერებული ტრადიციული შეხედულებით პირველია. ეს მოსაზრება უკანასკნელ წლებში საკმაოდ შეიცვალა. კვლევათა საფუძველზე ირკვევა, რომ პირველი კრებული ჯერ კიდევ ხალიფა მუავიას დროს შედგენილა, VII საუკუნის II ნახევარში, მისივე ბრძანებით და გამიზნული ყოფილა მისი ვაჟის არაბულ პოეზიაში განსასწავლად. იგი შეიცავდა ისლამამდელი პერიოდის თორმეტ კასიდას. ჰამადის „მუალაკაში“ დასახელებულ შვიდ პოეტს დამატებული

ალ-ა'შას, ან-ნაბილას, აბიდ იბნ ალ-აზრასისა და კიდევ მათი თანამედროვე ორი პოეტის კასიდა (ფურცელაძე 1985: 9). ხალიფა აბდ ალ-მალიქის დროს „მულაკების“ კრებულის რიცხვი თორმეტიდან შვიდამდე შეუკვეციათ. ხოლო ომაელთა დინასტიის ბატონობის ხანაში შედგენილი ანთოლოგიები და კრებულები დავიწყებას მიეცა. ამიტომ გვიანდელმა ლიტერატურულმა ტრადიციამ აბასელთა ხანაში ჰამადის მიერ შედგენილი კრებულის პირველადობა აღიარა.

რას ნიშნავს სიტყვა „მულაკები“ (المعلقات)? მის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. არაბული ლეგენდის მიხედვით, „მულაკას“ (რომლის ერთ-ერთი სალექსიკონო მნიშვნელობაა „დაკიდებული“ „ჩამოკიდებული“) მექის მახლობლად ყუქაზში (უქაზში)¹ გამართულ პოეტთა პაექრობაში გამარჯვებულ კასიდას უწოდებდნენ, რომელსაც ძვირფას ქსოვილზე წერდნენ და ქაბას კედელზე კიდებდნენ. ამჟამად ეს მოსაზრება ევროპელი ორიენტალისტების მიერ უარყოფილია. სხვა შეხედულებებთან შედარებით, ყველაზე დამაჯერებლად მიჩნეულია ის, რომელიც გულისხმობს „მულაკათის“ გაგებას, როგორც „რჩეული“ ან „შერჩეული“ კასიდებისა. ასე ფიქრობენ ეგნატე კრაჩკოვსკი და ნანა ფურცელაძე.

ანთოლოგია ალ-მუფადდალ ად-დაბის „ალ-მუფადდალიათი“ შედგენილია ხალიფა ალ-მანსურის (753-774 წ.წ.) ინიციატივით, განკუთვნილი იყო მისი შვილის განსასწავლად. შედგენის თარიღად მიჩნეულია 756 წელი. კრებულში 126 კასიდაა, რომელიც სამოცდაექვს ავტორს ეკუთვნის. ორმოცდაექვსი მათგანი ჯაჰილიის პერიოდში მოღვაწეობდა, თოთხმეტი ისლამის გავრცელების შემდეგ გარდაიცვალა, მხოლოდ ექვსი პოეტი იყო ისლამის გავრცელების შემდეგ

¹ არსებობს გადმოცემა, რომ უქაზში, რომელიც იყო ძალიან ღამაზ ოაზისში ტაიფის მახლობლად, მექის სახმრეთ-დასავლეთით, ტარდებოდა „გამოფენა-ბაზრობა“ და იმართებოდა წმინდა თვეებში. მოდიოდნენ მომთაბარეები არამხოლოდ ახლო მდებარე რაიონებიდან, არამედ თითქმის მთლიანად მთელი არაბეთის ნახევარკუნძულიდან. იყო დიდი ბაზრობა, ხდებოდა აღებ-მიმცემობა, სავაჭრო გარიგებები. აქვე იმართებოდა მოლექსეთა შეჯიბრებებიც, სადაც ყველა პოეტი თუ რავი ცდილობდა საუკეთესოდ გაეკეთებინა თავისი ლექსისათვის დეკლამირება, საუკეთესოდ წარმოეჩინა თავისი ტომი და ამავდროულად გამოეჩინოდა პრიზს. ლეგენდის მიხედვით, გამარჯვებული პოეტის ლექსს ძვირფას ქსოვილზე ან ტყავზე წერდნენ და ქაბას კედელზე კიდებდნენ. ეს კი ძალიან დიდ როლს თამაშობდა არაბეთის კულტურულ და ენობრივ გაერთიანებაზე. ასეთი ბაზრობა, როგორც ამას ამბობს მეცნიერი ფილშტინსკი, მსგავსი იყო ძველ საბერძნეთში გამართული ბაზრობებისა, სადაც ასევე იმართებოდა შეჯიბრებები მომღერლებსა და პოეტებს შორის.

არის გადმოცემა, რომ სწორედ უქაზში, გამოჩენილმა ისლამამდელმა პოეტმა ალ-ა'შამ თქვა ლექსი, რომელიც მიძღვნილი იყო მისი ერთ-ერთი ღარიბი მეგობრისადმი, რომელსაც ჰყავდა რვა ქალიშვილი. ალ-ა'შამ ეს ლექსი ისე კარგად წაიკითხა, რომ „ბაზრობის“ დამთავრების შემდეგ მის მეგობართან მაღალი წრის წარმომადგენლები მივიდნენ მისი ოჯახის გასაცნობად.

დაბადებული (ფილშტინსკი 1977: 34). ამ კრებულში თხზულებათა უმრავლესობა სრული სახით არის მოყვანილი, რაც მას საინტერესოს ხდის.

IX საუკუნეში ქმნილებების ფიქსაცია-ჩაწერა ფაქტობრივად მთავრდება. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ კრებულებს თითქმის ერთი და იგივე სათაურები ჰქონდა: „პოეტთა კლასები“, „პოეტთა ცხოვრების აღწერები“, „წიგნი პოეზიასა და პოეტებზე“ და ა.შ. მათში ლიტერატურული კრიტიკის ელემენტები ჩნდება, უმრავლესობა ქრონოლოგიურად არის დალაგებული და საკმაოდ დიდ ბიბლიოგრაფიულ ცნობებს შეიცავს. სამწუხაროდ, ჩვენამდე მხოლოდ რამდენიმე მათგანმა მოაღწია, მაგრამ ინფორმაცია მათ შესახებ შესაძლებელია ვიპოვოთ სხვადასხვა ლექსიკონებსა და შემდგომი დროის ქმნილებებში.

დივანების და ანთოლოგიების ცნობილი შემდგენლები და „გამომქვეყნებლები“ იყვენენ: აშ-შაიბანი (გარდ. 828 წელს ქუფაში), ალ-მუფადდალას მოსწავლე ფილოლოგი ალ-ასმა'ი (IX ს.), ფილოლოგი ათ-თუსი (IX ს.), იბნ ას-სიქქითი, ას-სუქქარი (827-888 წ.წ.) „კომენტირებული დივანი ჰუზაილის ტომის პოეზიისა“, ქუფის სკოლის წარმომადგენელი სა'ლაბი (გარდ. 904 წელს ბარდადში), იბნ ალ-ანზარი (გარდ. 939 წელს ბაღდადში). ისლამის დროის პოეტების დივანთა ნაწილი შეადგინა ფილოლოგმა და ისტორიკოსმა ას-სულიმ (გარდ. 946 წელს ბასრაში) (ფილშტინსკი 1977: 36). აღნიშვნის ღირსია იბნ აშ-შაჯარის და აბუ ზაიდ ალ-ყურეიმის ანთოლოგიები. ზოგიერთი მკვლევარის მიერ არაბულ პოეზიაში საუკეთესოდ ითვლება იბნ კუთაიბას ანთოლოგია „წიგნი პოეზიისა და პოეტებისა“, და განსაკუთრებით აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანის „სიმღერათა წიგნი“, იბნ აშ-შაჯარი და აბუ ზეიდ ალ-'ურეიმა (ჰანა ალ-ფახური 1959: 47). ასევე საინტერესოა ზემოთ აღნიშნული აბუ თამამის მიერ შედგენილი ანთოლოგია „წიგნი გმირობებისა“. ის თავადაც X საუკუნის ცნობილი პოეტი იყო. მისი ანთოლოგია თემატურად ორადაა გაყოფილი: პირველი შედარებით უფრო დიდი ზომისაა, ვიდრე მეორე და შესაბამისად, ავტორმაც წიგნს მისი სახელი უწოდა. ამავე სახელწოდებას ატარებს აბუ თამამის მოწაფისა და მიმდევარის, ერთ-ერთი გამოჩენილი პოეტის ალ-ბუჰთურის ანთოლოგია. სხვა კრებულებთან ერთად პოპულარობით სარგებლობდა - „უძვირფასესი სამკაულები ისლამამდელ

(ჯაჭილის) პოეტთა დივანებიდან“, რომელშიც შესულია იმრუ ლ-კაისის, ან-ნაბილას, ზუჰაირის, ტარაფას, ალკამას და ანთარას ლექსები. ეს კასიდები შეუგროვებია ესპანელ ფილოლოგს აბუ ჰაჯაჯ იუსიფ იბნ ისას (1019-1077 წ.წ.). მასვე ეკუთვნის ამ კრებულისადმი მიძღვნილი კომენტარები, რომელიც 1870 წელს ლონდონში გამოაქვეყნა გერმანელმა აღმოსავლეთმცოდნე ვ. ალვარდტმა. ჩვენამდე მოღწეულია ფილოლოგ აბუ ზაიდ ალ-კურაშის (IX ს.) ანთოლოგია – „არაბთა პოეტური ქმნილებები“, მუჰამად იბნ სალლამა ალ-ჯუმაჰის (758-846 წ.წ.) „ისლამამდელი და ისლამის დროინდელ პოეტთა კლასები“, იბნ ალ-მუ'თაზის (გარდ. 908 წელს) „ახალ პოეტთა კლასები“. ისლამამდელი პერიოდის ექვსი პოეტის ლექსებია შესული ცნობილ ანთოლოგიაში სახელწოდებით „ექვსთა ლექსები“.

შუა საუკუნეების ანთოლოგიებსა და კრებულებს შორის უდიდესი და უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს X საუკუნის ერთ-ერთი გამოჩენილი ფილოლოგის აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანის “სიმღერათა წიგნს“, რომელიც არაბული მაღალი ფენის საზოგადოებაში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. ამიტომ ამ წიგნსა და მის ავტორზე შედარებით ვრცლად შევჩერდებით. წიგნის შემქმნელის სრული სახელია აბუ ლ-ფარაჯ ალი იბნ ალ-ჰუსაინ ალ-ქაათიბ ალ-ისბაჰანი. აქ სახელია ალი, მამის სახელი – ალ-ჰუსაინი, სახელი დაბადების ადგილისა – ალ-ისბაჰანი (ისბაჰანიდან), სახელი მისი საქმიანობიდან გამომდინარე – ალ-ქაათიბ (მწერალი), მეორე სახელი – აბუ ლ-ფარაჯ (სიხარულის მამა). მოკლედ – აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანი. მამის მხრიდან ის ომაელთა შთამომავალი იყო და სავარაუდოა, რომ სახალიფოს სათავეში აბასელთა მოსვლის შემდეგ, მისი წინაპრები დიდ ხნის განმავლობაში იდევენბოდნენ და იმალეობდნენ. არ არის ცნობილი თუ როგორ მოხვდნენ ისინი ისბაჰანში. იყვნენ შიიტი აღმსარებლები და არ არის გამორიცხული, რომ მან მათ გადარჩენაში დიდი როლი ითამაშა (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 6).

აბუ ლ-ფარაჯი დაიბადა 897 წელს ისბაჰანში. მიღებული ჰქონდა ჰუმანიტარული განათლება, მაგრამ არა საღვთისმეტყველო-იურიდიული, არამედ ისტორიულ-ლიტერატურული. სავარაუდოდ, დაწყებითი განათლება, თვლა და ყურანი მან სახლში შეისწავლა, ხოლო შემდეგ სხვადასხვა მასწავლებლებთან უფრო საფუძვლიანად და სიღრმისეულად ისწავლა არაბული ენის გრამატიკა, პროსოდია,

ლექსიკოგრაფია და პოეტიკა. მიუხედავად ამ პერიოდში არსებული რთული მდგომარეობისა, ბალდადი მაინც განაგრძობდა ყოფილიყო სახალიფოს ეკონომიკური და კულტურის ცენტრი. აქ იმ დროისათვის გამოჩენილი მასწავლებლები მოღვაწეობდნენ და სავარაუდოა, რომ ალ-ისბაჰანიმ განათლება სწორედ მათთან მიიღო. ცნობილია მისი მასწავლებლების სახელები: იბნ დურაიდი, იბნ ალ-ანბარი, ატ-ტაბარი, იაჰია იბნ ალი და სხვა... აბუ ლ-ფარაჯი განსაკუთრებული მონდომებით არაბულ გენიალოგიასა და ისტორიულ გადმოცემებს ეუფლებოდა. აღნიშნავენ, რომ მას საოცრად კარგი მეხსიერება ჰქონდა და სამაგიდო საუბრების ოსტატი იყო. კარგად იცოდა ასტროლოგია და მედიცინა. ამასთან ერთად ის პოეტიც იყო. მნიშვნელოვანი ნაწილი თავისი ცოდნისა მას შეეძლო მიეღო არა მარტო თავისი სწავლების წლებში, არამედ შემდგომში თვითგანათლების შედეგადაც. ბალდადისა და სხვა დიდი ქალაქების წიგნების ბაზრობებზე დადიოდა, ესაუბრებოდა ლიტერატორებს, გადამწერებს, უსმენდა ლექსების დეკლამირებას, ერთვებოდა კამათში. ერთ-ერთი ასეთი მოგზაურობისას, როგორც თავის წიგნში აღნიშნავს, მან მოინახულა ქრისტიანული მონასტერი, რათა დაეღია ღვინო და ქრისტიანული აღდგომის რიტუალით დამტკბარიყო (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 7).

აბუ ლ-ფარაჯმა ცხოვრების დიდი ნაწილი ბალდადში გაატარა. მისი სახლი არისტოკრატთა უბანში მდებარეობდა, ტიგროსის ნაპირზე. მან იცოცხლა 70 მზის, ანუ 72 მთვარის წელი და გარდაიცვალა 356/967 წელს. უმთავრესი, რითაც იგი ისტორიაში შევიდა, არის ცნობილი მრავალტომიანი ნაშრომი „სიმღერათა წიგნი“. თუმცა იგი ავტორია სხვა მრავალი ნაწარმოებისა, რომელთა უმრავლესობას ჩვენამდე არ მოუღწევია. მას შეუდგენია კრებულები აბუ თამამის, ალ-ბუჰთურისა და აბუ ნუვასის თხზულებებისა. შედგენილი ჰქონდა ტრაქტატები არაბული ტომების ყოფა-ცხოვრების და ისლამამდელ ტომთა შორის მომხდარ ბრძოლებზე. მას ეკუთვნის რამდენიმე კრებული სხვადასხვა თემაზე, რომელთა შორის გამოირჩევა ისტორიული ნაშრომი „წიგნი თაღლიბელთა ამოხოცვის შესახებ“, რომელიც ჩვენამდე არის მოღწეული (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 8).

„სიმღერათა წიგნი“ აბუ ლ-ფარაჯის მთავარი ლიტერატურული ნაშრომია. მისი შექმნის ისტორია კარგად არ არის ცნობილი. ზოგიერთი მეცნიერის აზრით იგი შექმნილია 963-967 წლებში, ავტორის სიცოცხლის ბოლოს და მიძღვნილია ერთ-ერთი პიროვნებისადმი, მაგრამ კონკრეტულად არ სახელდება ვის (შეიძლება ეს ყოფილიყო ვეზირი ალ-მუჰალაბი, რომელთანაც მეგობრობდა). ასევე საკამათოა პირველი ხელნაწერი დედნის ისტორიაც. ერთ-ერთი ვერსიით ავტორმა ის თავის სიცოცხლეში მხოლოდ ერთხელ გადაწერა და აჩუქა ალეჰოს მმართველ საიფ ად-დავლას და მიიღო გასამრჯელო 1000 დინარის ოდენობით. მეორე ვერსიით ანდალუზიის ომაელმა ხალიფამ ალ-ჰაქი II გააგზავნა მისი ნდობით აღჭურვილი პირი აბუ ლ-ფარაჯთან და გაატანა 1000 ოქროს დინარი, ავტორმაც გაყიდა პირველი დედანი. როგორადაც არ უნდა ყოფილიყო, წიგნმა აღიარება მალე ჰპოვა, თითქმის ყველა მმართველი ცდილობდა მის შეძენას (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 9).

200 წლით ადრე აბუ ლ-ფარაჯის მოღვაწეობამდე არაბული პოეზიის ფიქსაცია (ჩაწერა) დაწყებული იყო, ამიტომ მას მოგზაურობა ბედუინთა ტომებში არ სჭირდებოდა. მისთვის საკმარისი იყო ბაღდადის წიგნთა ბაზრობაზე გასულიყო, ბიბლიოთეკებში, იმ ადგილებში სადაც არაბული ლექსები და სიმღერები იკითხებოდა, მოესმინა ფილოლოგთათვის. იგი იმდენად ობიექტური და მიუკერძოებელია, რომ ასახელებს ათეულობით წინამორბედ ლიტერატორს, რომლებიდანაც აქვს გადმოღებული ცნობები. მოხსენებული ჰყავს ყველა ინფორმატორი, თუ ვინ მოუყვა ესა თუ ის ამბავი. იქ სადაც არ მოიხსენებს გადმომცემს, იგულისხმება, რომ გადმოცემა ან კასიდა თვითონ აქვს მოძიებული. ბევრია ავტორისეული მსჯელობები, ბეითის განხილვისას რამდენიმე თანამედროვე თუ წინა პერიოდის რავიებს (ზეპირ მთქმელებს) ეყრდნობა. ყველაფერი ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ალ-ისბაჰანი მასალების უკმარისობას არ განიცდიდა, პირიქით, არჩევანის გაკეთება უხდებოდა, სხვადასხვა ვარიანტების შეჯერება და ერთი სრული, დახვეწილი ფორმის მიცემა. უკვე X საუკუნეში „სიმღერათა წიგნი“ ძალიან ძვირად ფასობდა და მხოლოდ მაღალი ფენის საზოგადოებაში ტრიალებდა, რაც მისადმი უდიდესი ინტერესით აიხსნება. ის

არაბული ლიტერატურის ოქროს ფონდშია შესული, მის წაკითხვასა და გაცნობას საუკუნეების მანძილზე საჭიროსა და სავალდებულოდ თვლიდა ყველა სწავლული თუ დამწყები არაბი ფილოლოგი (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 9-10).

ნაშრომის ორგანიზაციულ პრინციპად აბუ ლ-ფარაჯს ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დროინდელი განხილვის წესი აქვს აღებული, როდესაც საუკეთესო არაბულ სიმღერაზე კონკურსისდაგვარი შეჯიბრებები ტარდებოდა. შერჩევა ხდებოდა შემდეგნაირად: აირჩეოდა ასი საუკეთესო სიმღერა, ამათგან ათი, შემდეგ სამი, ხოლო ამ სამიდან ერთი. ავტორმა უარი თქვა თავის წიგნში გამოეყენებინა ქრონოლოგიური და თემატური პრინციპი. ალ-ისბაჰანიმ საწყის ეტაპზე თავისი წიგნი ააგო სამ არჩეულ სიმღერაზე, ხოლო შემდეგ დანარჩენ ასზე. რადგანაც კრებულს „სიმღერათა წიგნი“ ჰქვია (არსებობს გადმოცემა, რომ მანამდე ორ ავტორს ჰქონდა გამოყენებული ანალოგიური სათაური), ავტორს აქცენტი გაკეთებული აქვს არაბულ სიმღერაზე. იგი ანალიზებს თანამედროვე თუ მანამდე გავრცელებულ სიმღერებს, მოჰყავს მათი ტექსტები, ცნობებს გვაწვდის ავტორთა და შემსრულებელთა შესახებ, ცდილობს გაგვაცნოს თუ როგორ სრულდებოდა ესა თუ ის სიმღერა და რა ინსტრუმენტების თანხლებით. ფაქტობრივად, სიმღერათა დეტალური ანალიზია მოცემული, რაც კი იმ დროისთვის შეიძლებოდა (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 13).

სათაურიდან გამომდინარე, წიგნი სიმღერებისადმი უნდა ყოფილიყო მიძღვნილი, მაგრამ ალ-ისბაჰანი მის მიერვე არჩეულ გეგმას გადაუხვევს და თავის ნაშრომში ისლამამდელი და ისლამის დროინდელი შუა საუკუნეების ცნობილი პოეტების ლექსები შეაქვს, განიხილავს მათ (პოეტების) შემოქმედებას, რასაც უთმობს 24 თავს. მას პოეტთა ლექსებიდან გარკვეული ბეითები მოჰყავს და საკმაოდ საინტერესო ანალიზს უკეთებს, პარალელურად ამ პოეტთა ცხოვრების შესახებ გვიყვება და იმ პერიოდში მომხდარ ისტორიულ და ლიტერატურულ მოვლენებზე საკმაოდ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის. ცდილობს მუდამ ობიექტური იყოს, ამიტომ არ ერიდება ამა თუ იმ პოეტის მიმართ დადებითთან ერთად უარყოფითი მოსაზრებები გამოთქვას, თუ ის ამას იმსახურებს. არც მკაცრი მსჯელობაა მისთვის უცხო, ცდილობს თავისი კრიტიკული დამოკიდებულება

არამართო პოეტის მთელი შემოქმედების, არამედ ლექსის ამა თუ იმ ნაწყვეტის მიმართაც გამოხატოს, თავის შეხედულებებს გამოთქვამს მათი აუთენტურობის (თვითმყოფადობის) შესახებ (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 13-14).

მიუხედავად იმისა, რომ აბუ ლ-ფარაჯი იმ ეპოქაში ცხოვრობდა, როცა არაბულ ლიტერატურაში გაბატონებული ადგილი ადაბის ჟანრს ეჭირა, მისი „სიმღერათა წიგნისათვის“ უცხოა დიდაქტიკური, სადამრიგებლო ხასიათი. ეს კი ავტორისეულ თხრობას უფრო მოქნილსა და საინტერესოს ხდის. ამისთვის ავტორი ხშირად სხვადასხვა გასართობ-სათავგადასავლო ამბებს ჩაურთავს. მკაცრ დოკუმენტურ მასალებს სხვადასხვა გამოგონილი ამბები ერწყმის. თხრობის ენა და სტილი ჩვეულებრივი მკითხველისათვის სავსებით მისაღები და გასაგებია. ყოველივე ეს მაღალ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რაც ალ-ისბაჰანის ღრმა განსწავლულობაზე, მის პროფესიონალიზმზე და მაღალ ლიტერატურულ გემოვნებაზე მიუთითებს.

„სიმღერათა წიგნს“ უაღრესად დიდი ლიტერატურული და ისტორიული მნიშვნელობა აქვს. საკმაოდ საინტერესოა მისი გადაწერისა და გამოცემის ისტორია. XI საუკუნეში იყო მცდელობა შექმნილიყო მისი შემოკლებული და გადამუშავებული ვარიანტი. ამ დროს მოღვაწე რამდენიმე გამოჩენილმა ფილოლოგმა მას საკმაოდ საინტერესო კომენტარები და შეფასებები გაუკეთეს. მაგალითად, იაკუთი წერს: „სიცოცხლეს ვფიცავ, ეს წიგნი სავსეა საყურადღებო ინფორმაციით..... მე ის რამდენჯერმე გადავიკითხე, გადავწერე საკუთარი ხელით მისი ასლები, ძალიან ბევრი დავესესხე მას“. იბნ ხალდუნი (XIV ს.): „ეს არის არაბული დივანი, რომელიც ბევრ საინტერესო ინფორმაციას აერთიანებს არაბული პოეზიის, ისტორიის, სიმღერის და ა.შ. შესახებ. ჩემი აზრით, არ არსებობს წიგნი, რომელიც მას შეედრება, ეს უკვე სრულყოფილებაა“. ამასთანავე სხვაგვარი შეხედულებებიც არსებობს. იბნ ალ-ჯაუზი (XII ს.) წერს: „ის (აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანი – ვ.თ.) შიიტი იყო და ამიტომ არ შეიძლება მის გადმოცემებს მივინდოთ. ის ხშირად ღვინის სმაზე საუბრობს, ამასთან ხშირად მოჰყავს ამბები თავადაც როგორ მიირთმევდა ღვინოს და თვრებოდა. ვინც „სიმღერათა წიგნს“ წაიკითხავს დაინახავს, რომ ის არ არის მისაღები“ (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 14).

თანამედროვე დროში „სიმღერათა წიგნის“ სხვადასხვა ტომების ხელნაწერებია შემორჩენილი და სხვადასხვა ქვეყნების ბიბლიოთეკებში ინახება (მაგალითად, XIII საუკუნის ხელნაწერი), რომლებიც გამოჩენილი ფილოლოგების მიერაა გადაწერილი, მიწერილი აქვს შემკვეთი, დამკვეთი მმართველების სახელები. XIX საუკუნეში ეგვიპტეში მისი ოცტომეული ორჯერ გამოვიდა, მაგრამ ორივე ფილოლოგთა და მკვლევართა მიერ იქნა უარყოფილი, რადგან ვრცელი ვარიანტი არ იყო. 1927 წელს ისევ ეგვიპტის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში მასზე საფუძვლიანი მუშაობა დაიწყო, რომელიც 40 წლის მანძილზე გაგრძელდა. მიუხედავად გაწეული უზარმაზარი შრომისა, ამ გამოცემაშიც ყველა შემორჩენილი ხელნაწერი ვერ იქნა სრულად ასახული. მაგრამ ეს გამოცემა მაინც ითვლება საუკეთესოდ საუკეთესოთა შორის (შიდფარი; ხალიდოვი 1980: 14).

ევროპელმა არაბისტებმა უკვე დიდი ხანია, რაც „სიმღერათა წიგნს“ ყურადღება დაუთმეს, მას ისტორიული და ფილოლოგიური (ლიტერატურული) ინფორმაციის მარგალიტად თვლიან, მაგრამ არც ერთ ევროპულ ენაზე ის სრულყოფილად თარგმნილი არ არის, რუსულ ენაზე თარგმნილია მისი დიდი ნაწილი.

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ „სიმღერათა წიგნი“ ისლამამდელი არაბული პოეზიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყაროა. მასში ავტორს თითქმის ყველა ისლამამდელი პოეტი ჰყავს შეყვანილი, განხილული და გადმოცემულია მათი კასიდები და ბიოგრაფიები. ის ცდილობს პოეტთა ბიოგრაფიები ზედმიწევნით ზუსტად გადმოგვცეს, მოჰყავს ინფორმაცია მათი წინაპრების შესახებ, აღნიშნული აქვს თუ რა დამსახურება ჰქონდა თითოეულ მათგანს როგორც პოეზიაში, ისე თავიანთი ტომის წინაშე, შეძლებისდაგვარად მათ მიერ გადახდილ ბრძოლებზე, საგმირო საქმეებზე გვიყვება, არ ივიწყებს შეეხოს სოციალურ მდგომარეობას, ყოფაცხოვრებას. კასიდების განხილვისას, ანალიზებს უმრავლეს ბეითს ცალცალკე, სხვადასხვა ფილოლოგების, რავეების თუ ისტორიკოსების მოსაზრებები მოჰყავს, რათა სრულყოფილად დაგვანახოს ის სურათი, რისი გადმოცემაც სურდა თავად კასიდის ავტორს. ამასთანავე არ ერიდება კრიტიკას, როგორც ლიტერატურულს, ასევე ისტორიულს. თუ ბეითები მიძღვნილია რომელიმე ამბისადმი, ან ტომთა

შორის ბრძოლას, ან ორი გამოჩენილი გმირის შაჯახებას, იქვე იმოწმებს ისტორიულ გადმოცემებს, რათა დაგვანახოს, რომ ამ ამბავს ნამდვილად ჰქონდა ადგილი იმ პერიოდში. აღწერს ტომთა სოციალურ მდგომარეობას, რა პირობებში და როგორ ცხოვრობდა ესა თუ ის ტომი. „სიმღერათა წიგნში“ ასევე საყურადღებოა ფაქტები, რომლებიც ისლამამდელი არაბი პოეტების ნათესაობას მოწმობენ. მაგალითად, იმრუ ლ-კაისი და ამრ იბნ ქულსუმი. აბუ ლ-ფარაჯი არ ივიწყებს შეეხოს ბუნებრივი პირობების აღწერას, ფლორას და ფაუნას, ზედმიწევნით ზუსტად აქვს გადმოცემული ის ადგილები, გეოგრაფიული ტოპონიმები, სადაც ადგილი ჰქონდა იმ ამბავს, რომლისადმი ისლამამდელი არაბი პოეტების ბეითებია მიძღვნილი. ყოველივე ეს მოწმობს, რომ „სიმღერათა წიგნი“ მართლაცდა არაბული ლიტერატურის ერთ-ერთი უდიდესი ძეგლია, რომელშიც ავტორს სავსებით სრულყოფილად აქვს ასახული ის ვითარება და გარემოება, რომელშიც ვითარდებოდა როგორც ისლამამდელი, ისე შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჯაკილიის პერიოდში ლექსები ზეპირად ვრცელდებოდა. პოეტები სხვადასხვა ტომის წარმომადგენლები იყვნენ, ისინი ცხოვრობდნენ არაბეთის ნავეხარკუნძულის სხვადასხვა მხარეს (ნეჯდში, ჰიჯაზში და სხვა), ამ ტომთა ენა მეტნაკლებად განსხვავებული იყო. მიუხედავად ამისა, ჩვენამდე მოღწეულ ლექსებში არ შეიმჩნევა რაიმე მნიშვნელოვანი ენობრივი სხვაობა, პოეზიის ენა ერთია. ზოგიერთი ლინგვისტი მასში სემიტურენოვანი შემოქმედების აპოგეას ხედავს (კრაჩკოვსკი 1965: 248). პირველივე შეხედვით თვალში გვხვდება სიტყვათა დიდი მარაგი, სინტაქსური სტრუქტურები, რაც მიუთითებს მის წინარე დიდ ისტორიაზე, რომელიც ჩვენთვის ცნობილი არ არის, რადგან ისლამამდელი პერიოდის წერილობითი წყაროები ძალიან მცირეა.

ჩნდება კითხვა: პირველადია ეს ყველაფერი თუ შემდგომი დროის ფილოლოგთა (ან უფრო გვიანდელთა) შექმნილია, რომლებიც ტექსტებს დიალექტური ნიშნებიდან წმენდნენ და ერთ სახემდე დაჰყავდათ, რომელიც ითვლებოდა კლასიკურად. არის მეორე შესაძლებლობაც – ეს ენა

ლიტერატურისათვის ხელოვნურად ხომ არ იყო შექმნილი, ვიდრე ჩანაწერები გაჩნდებოდა და ის სასაუბროდ არ გამოიყენებოდა.

ორივე ეს შეხედულება სადავოა. ორი საუკუნის განმავლობაში ზეპირმა ტრადიციამ ცვლილებები განიცადა, ვიდრე დაფიქსირდებოდა. ჩამწერ ფილოლოგებს თავისდაუნებურად შეეძლოთ იგივე გაეკეთებინათ, რადგან თვით ტექსტს ვოკალიზაცია შენარჩუნებული არ ჰქონდა, მაგრამ დიდ და შეგნებულ ცვლილებებზე საუბარი ზედმეტია, რადგან ამის მყარი გარანტიაა რითმა. ჩვენამდე შემორჩენილ წყაროებში ჩანს, რომ ფილოლოგები ტექსტებს დიალექტური ნიშნებისაგან არა მარტო [არ] ასუფთავებდნენ, არამედ მათ გამოჰყოფდნენ კიდეც.

ენის ხელოვნურობაც, უმრავლეს მეცნიერთა აზრით, საეჭვოა, რადგან ეს არ ედრება თავად პოეტთა ცხოვრებას, მოღვაწეობას, მათ საუბარს აქლემზე, ნასახლარზე და ა.შ. ასეთ ვითარებაში ენის ხელოვნურობა უჩვეულოა. გარდა ამისა IX საუკუნეში არაბულ სამყაროს ენის ერთიანობა შენარჩუნებული აქვს. ფილოლოგები თვლიან, რომ ბედუინები ყოველდღიურ ცხოვრებაში სუფთა, ძველი პოეზიის ენით სარგებლობდნენ. ისინი ამას არამარტო იშვიათი სიტყვების, არამედ გრამატიკული ფორმების გაგებისა და განხილვისას მიმართავდნენ. ქალაქელები ამ დროს უკვე ბედუინთა და პოეზიის ენისაგან განსხვავებულ ენაზე საუბრობდნენ, მაგრამ ბედუინთა მომთაბარე ცხოვრებამ ტომები დაახლოვა, ხდებოდა კულტურათა ცვლა, რაც ენათა შორის „გათანაბრებაზეც“ აისახებოდა.

პოეზიის ენა დიდ გადამუშავებას განიცდიდა, მასში ყურეშიტთა დიალექტის ელემენტები მოიძებნება და ამის გამო ყველა ტომისათვის გასაგები იყო. ესე იგი მიუხედავად სხვადასხვა დიალექტების არსებობისა, არსებობდა საერთო დიალექტი, ე. წ. კოინე, რომელზეც სხვადასხვა ტომის წარმომადგენლები ლექსებს თხზავდნენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არსებობს მოსაზრება, რომ მექის მახლობლად ყოველწლიურად უქაზში პოეტთა შეჯიბრება იმართებოდა, ეს კი საერთო ენის არსებობას მოითხოვდა. ენის ერთობლიობა მკაფიოდ არის ასახული ყურანის გართიმულ პროზაში, სადაც არასწორი კონსტრუქციები არც ისე ხშირია და სტილის არაერთგვაროვნება იგრძნობა.

ენობრივმა პრობლემამ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების (VIII-IX საუკუნეებში) ფილოლოგებს ეჭვი გაუჩინა ისლამამდელი არაბული პოეზიის აუთენტურობის შესახებ. მაგრამ ისევე, როგორც მთლიანად არაბულმა ლიტერატურამ, ამ თემამაც დაცემის ხანაში განვითარება ვერ ჰპოვა. ეს საკითხი კვლავ მთელი ძალით წამოიჭრა და აქტუალური გახდა თანამედროვე დროში. ამის მიზეზი ამ საკითხისადმი ახალი კრიტიკული მიდგომა იყო.

როგორც აღვნიშნეთ, კითხვა ისლამამდელი არაბულ პოეზიის ნამდვილადობის შესახებ VIII საუკუნეში დაისვა. ერთ-ერთი პირველი ვინც ამ საკითხს შეეხო და ზოგადად ძველი არაბული ლიტერატურის შესწავლას მოკიდა ხელი „პოეტთა კლასების“ წიგნის ავტორი იბნ სალამა (გარდაიცვალა 231 წ. ჰიჯრით) იყო (ხალისი 1968; 164). ის ამ საკითხს ძალიან ფრთხილად მიუდგა, წინამორბედების გამოკვლევები კარგად შეისწავლა. მისი გამოთქმული მოსაზრებები შეიძლება ორად გავყოთ: პირველი რომელიმე პოეტს და მთლიანად მის შემოქმედებას ეხება, და მეორე, რომელიც პოეტის შემოქმედების ამა თუ იმ ნაწილს მოიცავს. მისი ეს გამონათქვამები წიგნის შესავალშია და მასზე აშკარად შეინიშნება იმ დროს არსებული მოსაზრებების ზეგავლენა. ის წერს: „ლექსებში, რომლებსაც ჩვენ ახლა ვისმენთ, ბევრია ნაყალბევი, მიაწერენ ბედუინებს, მაგრამ არ არის დამტკიცებული... მათი მხატვრული სახეები არ არის დახვეწილი, ისინი არ ახდენენ ზეგავლენას მსმენელზე კარგი აფორიზმებით, მადჰით, ჰიჯა'თი, გრაციოზული ნასიბით. ავტორებს ისინი წიგნიდან წიგნში გადააქვთ, მაგრამ თავად მათთვის უდაბნოში არ მოუსმენიათ და სწავლულებთან არ განუხილავთ. ამიტომ ციტირება „დაწერილს“ არ უნდა გაუკეთდეს, თუკი ლექსის შემკრებნი არ არიან ცნობილნი და საიმედონი თავიანთ კვლევებში. როდესაც არაბთა შორის მყარად იყო აზრი ლექსთა დაზეპირებისა და თავიანთი ისტორიების მოყოლისა, ზოგიერთმა ტომმა ნახა, რომ მათმა პოეტებმა მცირე რაოდენობის ლექსები შექმნეს და სურვილი გაუჩნდათ სხვა ტომებს გათანაბრებოდნენ, რომლებსაც უფრო მეტი ლექსები გააჩნდათ. ამიტომ ლექსების გაყალბება დაიწყო და მათ თავიანთ პოეტებს მიაწერდნენ. ვინც იცნობდა ძველ პოეზიას, იოლად არჩევდა ასეთ

ლექსებს ორიგინალისაგან, მაგრამ თავად ბედუინთა ნაყალბევი პოეზიის გარჩევა ძალიან უჭირდათ“ (ხალისი 1968; 166).

იბნ ისჰაკზე საუბრისას, რომელიც მოციქულის ცხოვრების ერთ-ერთი უძველესი აღმწერი იყო, იბნ სალამა ამტკიცებს, რომ „ის არის ერთ-ერთი ვინც უდიდესი „არასარწმუნო“ მასალა შეაგროვა, რომელმაც შემდგომში დიდი გავრცელება და აღიარება ჰპოვა... „ცხოვრების აღწერისას“ ის ლექსებს ისეთ პიროვნებებს მიაწერს, რომლებსაც თავიანთ ცხოვრებაში ერთი ლექსიც არ შეუქმნიათ“ (ხალისი 1968; 166).

ჰამადზე იბნ სალამა წერს: „პირველი ვინც არაბთა ლექსების, მათი გადმოცემების და ლეგენდების შეგროვება დაიწყო, რავი ჰამადი იყო. ის არაკეთილსინდისიერი შემგროვებელია, რადგან ერთის ლექსებს მეორეს მიაწერდა“.

ტარაფასა და უბეიდას ლექსებზე ამბობს: „მტკიცება იმისა, რომ ზოგიერთი ისლამამდელი ლექსი დავიწყებულია ან არ არის ჩვენამდე მოღწეული მართებულია. ეს ტარაფასა და უბეიდას ეხება, რადგან ჩვენამდე მათი მხოლოდ სავარუდოდ ათი კასიდაა მოღწეული. იგივეს სხვა პოეტების შემოქმედებამაც ვხვდებით, მაგრამ არა ასეთი რაოდენობით“. ცალკე უბეიდაზე კი წერს: „ის ცნობილი პოეტი იყო, მაგრამ მასზე მიწერილი ლექსები საეჭვოა, რადგან მე ვერ ვარჩევ, რომელია მისი და რომელი მიწერილი“. იბნ სალამა თავის აზრს გამოთქვამს ალკამაზეც: „მე არ ვიცი ისე კარგად სხვა რამ, გარდა ალკამას ოთხი კასიდასი, სხვა დანარჩენი კი ნაყალბევია“ (ხალისი: 1968: 167).

იბნ სალამას გამოთქმული მოსაზრებებიდან სალაჰ ხალისს გამოაქვს დასკვნა:

1. ისლამამდელი არაბული პოეზიის არსებობის საკითხი პირველად არაადმოსავლეთმცოდნეებს შემოაქვს. ეს თემა ისეთივე ძველია, როგორც თავად არაბული ლიტერატურა და მისი კრიტიკა, რადგან არაბული ლიტერატურის მცოდნენი, მათ შორის იბნ სალამაც, მას დიდი ყურადღებით და სიზუსტით ამუშავებდნენ.

2. იბნ სალამას ისლამამდელი არაბული პოეზიის არსებობასა და ამავდროულად ამ დროის პოეტთა ისტორიულობაში ეჭვი არ შეაქვს.
3. ეჭვი შეაქვს შემდეგ პუნქტებში: ა) უმრავლესობა ლექსებისა მიეწერება მათ, ვისაც არ დაუწერია. ბ) კასიდების უმრავლესობა პლაგიატია. გ) კასიდებში ბეითების რაოდენობა რავიათა მიერაა გაზრდილი. ასევე ინტერპოლაციები კიტ'ამიც გვხვდება.
4. მოტივები, რამაც ბიძგი მისცა რავიებს ზემოთქმული გაეკეთებინათ, შემდეგია: ა) ტომები, რომლებიც ერთმანეთს ლექსების წერაში ეჯიბრებოდნენ, ბეითებს აყალბებდნენ და თავიანთ პოეტებს მიაწერდნენ, ბ) ტომებში, რომლებიც თავიანთი წინაპარის განდიდებას ცდილობდნენ, აპოკრიფული ლექსების ციკლი იქმნებოდა და წინაპარს მიეწერებოდა, გ) ზოგიერთმა რავიმ იცოდა, რომ ცნობილი პოეტების შემორჩენილი ლექსების რაოდენობა მცირე იყო, ამიტომ იგი მათ სხვის მიერ შექმნილ ლექსებს მიაწერდა. მაგალითად, ტარაფას, უბეიდას და ალკამას. დ) რავიები ლექსებს აყალბებდნენ, რათა მიექცია მთავრების, დიდებულების ყურადღება, თავიანთი სოციალური და მატერიალური მდგომარეობის გაუმჯობესების მიზნით. ისინი ახალი კასიდის თხზვის საქმის კურსში იყვნენ და ცდილობდნენ კასიდას პირველი რეჩიტატორები ყოფილიყვნენ. ე) დროთა განმავლობაში პოლიტიკური ვითარება იქცეოდა იმის მიზეზად, რომ პოეტს ის კასიდები ან ბეითები მიეწერებოდა, რომლებიც არ შეუქმნია. ვ) ყველაფერ ზემოთქმულს დიდების მაძიებელ პოეტთა მხრიდან პლაგიატიზმი უნდა დაემატოს.
5. იბნ სალამა, როდესაც ამ საკითხთან მიმართებაში მის თანამედროვე კრიტიკოსებზე დაყრდნობით საუბრობს, ამბობს, რომ ძნელია რავიათა ჩამატებების ან მოგვიანო ხანის ნაყალბეების გარკვევა. ძველი არაბული ლიტერატურის ექსპერტები იოლად განასხვავებდნენ ნაყალბევს აპოკრიფისაგან, თუგინდ ის გადმოცემული ყოფილიყო ისეთი რავის მიერ, როგორც იყო ხალაფ ალ-აჰმარი. შემგროვებლებს, რომლებიც ლექსებს

იწერდნენ, საკმაოდ ზუსტ ინფორმაციას ფლობდნენ პოპულარული კასიდებისა და მათში ინტერპოლაციის შესახებ.

6. იბნ სალამა იქვე დაურთავს: ძალიან რთულია ისლამამდელ ეპოქაში შექმნილი ლექსების ინტერპოლაციების გამორჩევა.
7. მიუხედავად ზემოთქმულისა, ასეთი ლექსები საკმაოდ გავრცელებული იყო და მაინც „ისწავლებოდა“.
8. იბნ სალამა იმ ეპოქაში ცხოვრობდა, რომელიც ჯაჰილიის პერიოდთან ახლოს იყო. მიუხედავად ამისა, ის არანაირ ეჭვს არ გამოთქვამს პოეზიის ენისადმი, რომელზეც ლექსები იწერებოდა. ეს კი მიმანიშნებელია იმისა, რომ ისლამამდელ პერიოდში პოეზიის ენის ერთიანობა მართლაც იყო. (ხალისი 1968; 167).

ასეთია ისლამამდელი არაბული პოეზიის აუთენტურობაზე შუა საუკუნეების ერთ-ერთი გამორჩეული მოღვაწის იბნ სალამას შეხედულება.

XIX-XX საუკუნის მკვლევართა შორის საკითხი ისლამამდელი არაბული პოეზიის აუთენტურობის შესახებ კვლავ წამოიჭრა. პირველი ამ საკითხს შეეხო XIX საუკუნის გერმანელი არაბისტი ვ. ალვარდტი (XIX ს. 80-იანი წლები). ინტერესი კიდევ უფრო გაიზარდა XX საუკუნის ინგლისელი მკვლევარის დ. ს. მარგოლიუსის სტატიისა (გამოვიდა 1924 წელს) და ეგვიპტელი მწერლის, კრიტიკოსისა და მეცნიერის ტაჰა ჰუსეინის წიგნის გამოსვლის შემდეგ (ეს წიგნი გამოვიდა 1926 წ. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მარგოლიუსის სტატია ტაჰა ჰუსეინის წიგნის გამოსვლამდე 2 წლით ადრე დაიბეჭდა. ეგვიპტელი კრიტიკოსი თავის წიგნში მარგოლიუსს არ იხსენიებს, ამიტომ დაბეჯითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის თავის დასკვნებს დამოუკიდებლად აკეთებს). მათ ისლამამდელი არაბული პოეზია შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგების ფალსიფიკაციად მიიჩნიეს. თავისი დაკვირვებებისა და ანალიზის შედეგად ტაჰა ჰუსეინმა განაცხადა, რომ „ძირითად ნაწილს იმ ლიტერატურისას, რომელსაც ჩვენ „ისლამამდელს“ ვუწოდებთ, ჯაჰილიის პერიოდთან არავითარი კავშირი არა აქვს, ის ისლამის პერიოდშია შექმნილი..... „მას, რასაც თქვენ კითხულობთ, როგორც ლექსები იმრუ ლ-კაისისა, იბნ ქულსუმის ან იბნ ჰილიზასი – წერს მკვლევარი – ამ ავტორებს საერთოდ არ

ეკუთვნის. ეს არის „გადმომცემების“ უბრალო მისტიფიკაცია, ან ბედუნთა სიყალბე, ან ტრადიციონალისტთა, ღვთისმეტყველთა და კომენტატორთა ქმნილებები” (მონროუ 1978: 93). თავისი შეხედულებების დასამტკიცებლად მას მოჰყავს შემდეგი მოსაზრებები:

ა) ლექსები, რომლებსაც ისლამამდელ პოეტებს მიაწერენ, ჩვენამდე ადანთა ტომის ენასა და ყურეშიტთა ტომის დიალექტზე მოაღწიეს, ეს ენა კი ჰიმნარიტების ენისაგან ბევრად განსხვავდება. ჯაჰილიის პერიოდში კი პოეტები არა მხოლოდ ყურეშიტების ტომიდან, არამედ იემენელებიც იყვნენ.

ბ) პოლიტიკური დაპირისპირებები და ტომობრივი გარჩევები აიძულებდა პოეტებს თავიანთი თხზულებები წინაპრებისათვის მიეწერათ, რომლებიც ჯაჰილიის პერიოდში ცხოვრობდნენ, რათა შესაძლებლობა ჰქონოდათ მათი ქმნილებებით ეამყათ.

გ) თავიანთი რელიგიური მრწამსის გასამყარებლად პოეტები ყველაფერს უარყოფდნენ, რაც ყურანის სწავლებას ეწინააღმდეგებოდა, მოციქულის მისიაზე ბუნდოვნად მიუთითებდნენ და მისი სწავლების ჭეშმარიტებაზე საუბრობდნენ.

დ) მთხრობელები თვითონ ქმნიდნენ ლექსებს და მათში თავიანთი გამოგონილი გმირები გამოჰყავდათ.

ე) ყველა ლეგენდა და მტკიცებულება ზოგიერთი ისლამამდელი პოეტის ცხოვრების შესახებ ეჭვს იწვევს, რომ ისინი მართლაც არსებობდნენ (მოღვაწეობდნენ). მაგალითად: იმრუ ლ-კასი (ჰანა ალ-ფახური 1959: 48).

ერთ-ერთ მტკიცებულებას ისიც შეადგენდა, რომ ისლამამდელი პოეტები ხშირად „ალლაჰს“ ფიცულობდნენ, იყენებდნენ ამ სიტყვას და ა.შ. აგრეთვე მუსლიმური ადათ-წესები, ჩვეულებები, ტრადიციები და სხვა ისლამისათვის დამახასიათებელი ელემენტები, რომლებიც ისლამამდელი პოეტების ლექსებში ჩანს.

შეიძლება ეს მტკიცებულებები მართებულიცაა ცალკეული ქმნილებების, მაგრამ არა მთელი ჯაჰილიის პერიოდის პოეზიის მიმართ. ისინი შეიძლება ზოგიერთი ფაქტის დახმარებით უარყოფილი იქნას. თუ რა ენაზე იქმნებოდა ისლამამდელი პოეზია, ამის შესახებ უკვე ვისაუბრეთ. რაც შეეხება ისლამისათვის

დამახასიათებელ ელემენტებს, ტრადიციებს, ისლამი არაბულ წიაღში იშვა, ბევრი რამ არაბული ტომების წარმართული სარწმუნოებიდან აიღო, რაც შეეხება სიტყვა „ალლაჰს“, ჯაჰილიის პერიოდში ყურეშიტთა ტომის ერთ-ერთ სალოცავს ალ-ლათი ერქვა, რომელიც მოგვიანებით მორწმუნე მუსლიმი გადამცემების მიერ შეიცვალა მეტრიკულად მისი ეკვივალენტი სიტყვით „ალლაჰი“. ასევე ითქმის მუსლიმურ წეს-ჩვეულებებზე. ეს წეს-ჩვეულებები უცებ არ შექმნილა, არამედ მას დიდი ისტორიული წინამძღვრები ჰქონდა, თანდათანობით ისლამამდე დიდი ხნით ადრე ყალიბდებოდა, რაც შემდეგ ისლამმა მკაცრად ორგანიზებული სახით წარმოგვიდგინა. თუკი ზოგიერთ ქმნილებაში წინასწარმეტყველის მისია მოიხსენიება, მასზე მხოლოდ რამდენიმე ბეითია მიძღვნილი, რომლებიც სხვადასხვა ადგილზეა გაბნეული, მაგრამ ეს ფაქტი არ შეიძლება განიხილოს როგორც მტკიცებულება. არბერის (ეს იყო ერთ-ერთი პირველი მეცნიერი, რომელიც დაუპირისპირდა მარგოლიუსს დამაჯერებელი კონტრარგუმენტებით) აზრით კი ბედუინებს ისლამი არასოდეს გულთან ახლოს არ მიჰქონდათ და როგორც კი გადაიარა ახალ რელიგიაზე (იგ. ისლამი) მოქცევის პირველმა ტალღამ, ძველ კერპებს დაუბრუნდნენ (მონროუ 1978: 96). პოეტური ხელოვნება არ შეიძლებოდა ასე უბრალოდ გამქრალიყო, მაგრამ როგორი დამოკიდებულებაც არ უნდა ჰქონოდათ ბედუინებს ისლამთან, ისინი ღიად მაინც არ ეთაყვანებოდნენ თავიანთ სალოცავებს და პოეზიიდან მათი სახელები თანდათანობით სიტყვა „ალლაჰმა“ გამოდევნა. პოეტთა უმრავლესობამ თავისი ცხოვრების უკანასკნელი წლები ისლამის გავრცელებისას გაატარეს, ამიტომ მათ საკმაოდ დრო ჰქონდათ, რომ ახალი რელიგიისა და მისი სწავლებიდან გამომდინარე, კორექტივები თავიანთ ქმნილებებში თვითონ შეეტანათ. მაგალითად ზუჰაირი წინასწარმეტყველს შეხვდა, როცა ის 100 წლისა იყო, ლაბიდმა 120 წელზე მეტი იცოცხლა და გარდაიცვალა, როგორც მუსლიმი, იბნ ჰილიზამ და იბნ ქულსუმმაც 150 წლამდე იცოცხლეს (მონროუ 1978: 97). ყოველივე ამის საფუძველზე ისლამამდელი პოეზიის კრიტიკა და მისი უარყოფა, პოეტთა ბიოგრაფიათა უარყოფაცაა.

სამართლიანად მიგვაჩნია მონროუს სიტყვები, როცა ის აღნიშნავს, რომ თუ მთელი ისლამამდელი პოეზია ნაყალბევი იყო, მაშინ ეს ნაყალბევიც ხომ რაღაც

ადრინდელი მოდელების საფუძველზე უნდა შექმნილიყო, რომლებიც დღეისთვის დაკარგულია. ეს მოდელები კი აუცილებლად იქნებოდა ნამდვილი, რადგანაც წარმოდგენელია მთელი ლიტერატურა წარმოიშვას არაფრისაგან (მონროუ 1978: 97).

საინტერესოა კიდევ მონროუს შემდეგი მტკიცებულებები. კერძოდ, როგორც ცნობილია, ცნობილმა მეცნიერმა მ. პარიმ, რომელიც სწავლობდა ჰომეროსს და საერთოდ ზეპირ ლექსს, ზეპირ სიტყვიერებას, მეორე მეცნიერ ა. ბ. ლორდთან თანამშრომლობით, დამაჯერებლად უჩვენა თუ რა ნიშნებით განსხვავდება ზეპირი პოეზია წერილობითისაგან. მათი კვლევის შედეგების საფუძველიანი გამოყენებისა და მისი მისადაგების გზით, ისლამამდელი და ისლამის გავრცელების დროინდელი პოეზიის მიმართ მონროუმ გააკეთა დასკვნა: ისლამამდელი პოეტების მიერ გამოყენებული ფორმულები, ფრაზები და კონსტრუქციები, ტრადიციულ და კოლექტიურ რეპერტუარს განეკუთვნებიან. ისინი ყველა ისლამამდელი პოეტისთვის საერთოა. ამ რეპერტუარის გავრცელება არ შეიძლება წერილობითი ტრადიციის პოეტებზე. ისლამამდელ პოეტებს შორის რამდენადმე მნიშვნელოვანი ინდივიდუალურ-სტილისტური სხვაობები არ გვაქვს, რაც მათი შემოქმედების ზეპირ-ფორმულურივით მეთოდით აიხსნება. წერილობითის მქონე პოეტებისათვის აშკარად მახასიათებელია ინდივიდუალურ-სტილისტური თავისებურებები, რომელიც საშუალებას გვაძლევს ისინი ერთმანეთისაგან უშეცდომოდ გავარჩიოთ, მაგალითად მუთანაბი ნუვასისაგან (შუა საუკუნეების არაბი პოეტები – ვ.თ.). ისლამამდელ პოეზიაში ერთი პოეტის მიერ ხმარებული ფორმულების გამოყენება მეორის მიერ ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. ასეთი რამის გაკეთება ჯაჰილის დროინდელი იმ პოეტებისათვის, რომლებიც ლექსებს უკვე წერილობით ქმნიდნენ, დიდ მინუსად ეთვლებოდათ და პლაგიატობად ჩაეთვლებოდა. თუ ისლამამდელების ენობრივი მოდელები, სტილი და ა.შ. კოლექტიური ხასიათისაა, წერილობითი პოეტებისათვის იგი უკვე ინდივიდუალური შეფერილობისაა. ამიტომ შეუძლებელი იყო ახალ პოეტებს ფორმულირებით თავიანთ აზრების გადმოცემაში ისეთი სრულყოფისათვის მიეღწიათ, რომელსაც ისლამამდელმა პოეტებმა მიაღწიეს. ამიტომაც შეუძლებელი

ისლამის პერიოდის განათლებულ პოეტებს შეექმნათ ისლამამდელი პოეზია. ყოველივე ამის საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისლამამდელი პოეზია არის ნამდვილი, ტრადიციული და ზეპირი ფორმულირების მეთოდს ეყრდნობა (მონროუ 1978: 98-99)

ჩვენის მხრივ, მონროუს ამ უტყუარ არგუმენტაციას დავუმატებდით იმას, რომ შეიძლება ისლამამდელი პოეტის ესა თუ ის ლექსი დამახინჯებული სახით იყოს მოღწეული, ზოგი რამ რავიების მიერ გამოტოვებული, ან სახეცვლილი, ან კიდევ ლექსის რაღაც ბეითები დამატებულ-გამოკლებული და ა.შ., მაგრამ ყოველივე ეს გამორიცხავს ამ პოეზიის არსებობის უარყოფას. ამას შუა საუკუნეების არაბი ჩამწერი ფილოლოგებიც კარგად ხედავდნენ, ამიტომ ამა თუ იმ ლექსის რამდენიმე ვარიანტსაც კი გვთავაზობდნენ, ლექსიდან იღებდნენ იმ ბეითებს, რომლებიც მათ საეჭვოდ მიაჩნდათ. მაგალითად, ისლამამდელი პოეტის ტარაფას „მუალაკას“ ორი ბოლო ბეითი:

„შენმა სიცოცხლემ, სხვა არა არი

წუთისოფელი თუ არა ვალი //

და, როგორც შეძლო, მოიმარაგე

სულის სარჩენად ქველი საქმენი.

კაცის შესახებ ნურას იკითხავ,

შენ მის მეგობარს შეავლე თვალი //

რადგან როგორი ზნეც აქვს მეგობარს

ისევე იცვლის ზნეს მეგობარი" (ფურცელაძე 1985: 46).

لعمرك ما الأيام إلا معارة * فما اسطعت من معروفها فتزود

عن المرء لا تسأل و أبصر قرينه * فإن الفرين بالمقارن مقتد

ერთ-ერთი კომენტატორი ათ-თიბრიზი თვლის, რომ იგი ნამდვილად ტარაფას ეკუთვნის და პოეტის დივანში შეაქვს, ხოლო მეორეს აზ-ზავზანის საეჭვოდ მიაჩნია და თავის შედგენილ დივანში არ შეაქვს. ქულსუმის „მუალაკა“ იწყება ლხინის აღწერით, რაც ისლამამდელი პოეტისათვის დაუშვებელი იყო. ამიტომ უმეტესი ფილოლოგებისა მიიჩნევენ, რომ იგი ჩამწერი ფილოლოგების, ან კიდევ ზეპირი მთქმელების მიერაა ჩამატებული. ალ-ა'შას ლექსი იმ კასიდის ნაწყვეტი უნდა იყოს, რომელიც ქინდის ერთ-ერთი ბატონისადმია მიძღვნილი.

ზოგი ფილოლოგი მის ავტორად ალ-ა'შას მიიჩნევს და მის დივანში შეაქვს, ზოგი უარყოფს. საქმე ისაა, რომ მასში ბედუინური პოეზიისათვის ფაქტობრივად უცნობი ზღვისა და ზღვასთან დაკავშირებული საქმიანობის აღწერაა (ფილშტინსკი 1977: 107-108). უნდა ვიფიქროთ, რომ საქმე გვაქვს ალ-ა'შას დივანის შემდგენლებისა და ჩამწერების მიერ დაშვებულ შეცდომასთან და იგი ნაყალბევად უნდა მივიჩნიოთ.

რაც შეეხება არაბული ლექსთწყობის სისტემას, ის გამომუშავდა ჯაჰილიის პერიოდში. თავიდან გართიმული პროზა „საჯ“ – პროზაული მეტყველება წარმოიქმნა, რომელშიც აზრი რამდენიმე მოკლე ფრაზით გამოიხატებოდა და გართიმული ბოლო მარცვლებით იყო, მას ბედუინები ხშირად სულიერი აღელვებისას წარმოთქვამდნენ. გართიმული პროზიდან ლექსის არაბული მეტრული ფორმა ორმაგი იამბი – რაჯაზი წარმოიქმნა (კრაჩკოვსკი 1956: 250), რომელიც სხვა დანარჩენი პოეტური საზომის საფუძველია. მასში ყველა პწკარედები ირითმებოდა, მოგვიანებით კი ეს შეიცვალა, რადგან რაჯაზის ნაყოფიერება დაეცა და ის მონორითმულმა ლექსებმა გამოდევნა, რომლებშიც ყოველი მეორე სტრიქონი ირითმებოდა. საბოლოოდ კი რაჯაზი კასიდამ და კიტ'ამ შეიცვალა და განდევნა, რომელთა შესახებაც უფრო ვრცლად ქვემოთ გვექნება საუბარი.

VIII საუკუნეში არაბებს ჩამოუყალიბდათ მეცნიერება მეტრიკის შესახებ – “ილმ ალ-არუდი”. ზოგჯერ ისინი ტერმინ ალ-არუდს იგებდნენ უფრო ფართოდ, როგორც “ილმ ამ-ში'რ” (არაბული ლექსთწყობის მეცნიერება). ამ მეცნიერების ფუძემდებლად ითვლება ფილოლოგი ალ-ხალილი (გარდ. ბასრაში 791წ.) (ფილშტინსკი 1977: 44). წიგნში „წიგნი არუდის შესახებ“ მან პირველმა გაანალიზა არაბული ლექსის სტრუქტურა, განასხვავა სხვადასხვა საზომი და მისცა სახელები. მისი სისტემის საფუძველები შემონახულია უფრო გვიანდელი ავტორების - იბნ ქაისანის, იბნ ჯინნის, ათ-თიბრიზის, აზ-ზამახშარის, იბნ მალიქის და სხვათა შრომებში (სილაგაძე 1971: 94).

არაბული კლასიკური ლექსი, ასევე რა თქმა უნდა ისლამამდელი, შედგება ბეითებისაგან. ბეითი არის სალექსო სტრიქონი, რომელიც ორ თანაბარ ნაწილად

იყოფა, ორ ხანად. თარგმნისას ბეითი უდრის სხვა ენის ორ, იშვიათად კი ოთხ სალექსო სტრიქონს.

ბეითი შედგება ტერფებისაგან. ორივე ნახევარხანაში არის ტერფების თანაბარი რაოდენობა. ტერფები იქმნება გრძელი და მოკლე მარცვლების კანონზომიერი მონაცვლეობით. ლექსის ნახევარხანები ხშირად ერთმანეთს ერთმეება, მაგრამ აუცილებელი არ არის. მთელი ლექსი ერთ რითმაზე იწერებოდა, რომელსაც „კაფია“ (كافية) ეწოდება. რითმის ძირითად ელემენტს წარმოადგენს თანხმოვანი. ჩვეულებრივ იგი ერთმარცვლიანია (არაბულში მარცვალს ქმნის ერთი თანხმოვანი. როგორც ვარაუდობენ, რითმის წარმოქმნაში გარკვეულ როლს მახვილიც ასრულებს). იშვიათად გვხვდება ორმარცვლიანი რითმა. „კაფია“ რჩებოდა ერთიანი მთლიანად მთელი ტექსტისათვის, ამიტომ როგორც ამას რუსი მეცნიერი ფილშტინსკი ამბობს, ლექსები ზოგჯერ იწოდებოდა თავიანთი რითმის შესაბამისად, მაგალითად ლექსი გართიმული „ლამ“ იწოდება „ლამია“, „ნუნ“-ზე გართიმული „ნუნია“ და ა.შ. რაც შეეხება პოეტურ საზომებს, ყველა ბეითი იწერებოდა ერთი და იმავე პოეტური საზომით, რომელმაც ჯაჰილიის პერიოდში თითქმის ჩამოყალიბებული სახე მიიღო. სულ გვაქვს თექვსმეტი საზომი, რომლებიც ხალილ იბნ აჰმადმა გამოიკვლია (ფურცელაძე 1985: 8). ესენია: ვაფირი, ბასიტი, ქამილი, რამალი და სხვა. შეიძლება ითქვას, რომ ეს საზომები სტიქიურად არის წარმოშობილი ისლამამდელ ხანაში. ერთ-ერთი ჰიპოთეზა, რომელიც ხსნის ამ საზომების წარმოშობას, არის ე.წ. „აქლემის ჰიპოთეზა“. მის თანახმად არაბული სალექსო რიტმი წარმოადგენს აქლემის სხვადასხვა სვლის გაუცნობიერებელ მიბადვას.

არაბული ლექსები იწერებოდა შემდეგ მოტივებზე:

1. ჰიჯა' (هجا) – სატირა, გაკილვა, კიცხვა.
2. მადჰი (مدح) – ხოტბა, შექება.
3. ითაბი (عتاب) – კიცხვა, გაკილვა.
4. ნასიბი (نسيب) – სატრფიალო ლექსი.

5. მარსია (مرثية - رثاء) – ელეგია, გარდაცვლილისადმი მიძღვნილი ლექსი.
(ჰგავს ქართულ ხალხურ პოეზიაში გავრცელებულ “ზმით ნატირალს”).
იგი ყველაზე ძველი მოტივია.
6. ხამრია (خمرية) – ღვინის მოტივი.
7. ფახრი, მუფახარა (فخر) – საკუთარი თავისა და ტომის შექება-განდიდება.
8. ვასფი (وصف) – აღწერა.
9. ტარდია (طردية) – ნადირობა, სანადირო თემა.
10. ჰიქმა (حكمة) – ბრძნული სიტყვა. ბრძნული გამონათქვამები.

ყველა ეს მოტივი არსებობდა ისლამამდელ პოეზიაში.

ისლამამდელმა არაბულმა პოეზიამ იცის ლექსის ორი პოეტური ფორმა: კასიდა (قصيدة) და კიტ'ა (მაკტუ'ა) (قطعة).

კიტ'ა (სალექსიკონო მნიშვნელობა „ნატეხი“) არის მცირე მოცულობის ნაწარმოები, რომელშიც ბეითთა რაოდენობა არ აღემატება თხუთმეტს. მისთვის დამახასიათებელია მარტივი კომპოზიცია და ერთი თემა. იგი შეიძლება ყოფილიყო როგორც დამოუკიდებელი ნაწარმოები, ისე კასიდის ფრაგმენტი. ამ ფორმით სრულდებოდა უმეტესწილად მარსია (ელეგია), ჰიჯა' (სატირა, გაკილვა მტრისა ან მტრული ტომისა). ის ერთი საზომითა და ერთი რითმით იწერებოდა.

კასიდა (ნიშნავს რაიმე მიზნის მქონეს) არის დიდი მოცულობის, უფრო დასრულებული ლექსის ფორმა, ვიდრე კიტ'ა, რომელშიც ბეითთა რაოდენობა აღემატება თხუთმეტს. ჩვენამდე არ მოუღწევია 120 ბეითზე მეტ შემცველ კასიდას. მისი ფორმა შეიქმნა V საუკუნის დასასრულსა და VI საუკუნის დასაწყისში და XX საუკუნემდე მოაღწია. პირველ შემქმნელად მიჩნეულია ისლამამდელი პოეზიის ყველაზე დიდი წარმომადგენელი იმრუ ლ-კაისის ბიძა მუჰალჰილი, თუმცა მისი კასიდებისათვის არ არის დამახასიათებელი ის რთული კომპოზიცია, რითაც გამოირჩევა ლექსის ეს ფორმა.

კასიდამ გაიარა რა ფორმირების რამდენიმე სტადია, როგორც ისლამამდელ ისე ისლამის პერიოდში, მიიღო დაკანონებული სახე, რასაც მოწმობს IX საუკუნის გამოჩენილი ფილოლოგის იბნ კუთაიბას მიერ მისი თეორიული აღწერა, რომელიც მან შეიტანა თავის წიგნში: „წიგნი პოეზიასა და პოეტებზე“. თავდაპირველად

უპრიანი იქნება მას გავეცნოთ: „მე მსმენია ზოგიერთი გამოჩენილი ლიტერატორისაგან - წერს იბნ კუთაიბა, რომ კასიდას ავტორი იწყებს ნაბინავარის აღწერით, ის ტირის, განიცდის სევდას, დამწუხრებულია, სიტყვით მიმართავს თავის მეგობარს, რომელიც მას თან ახლავს, რომ შეჩერდნენ, გამოიყენონ ეს შემთხვევა, რათა მოიგონონ ისინი, ვინც აქ ცხოვრობდნენ და დატოვეს ეს ადგილი, რადგან მომთაბარენი ძალიან განსხვავდებიან იმათგან, ვინც მუდამ ერთ ადგილზე სახლობს, ისინი გადადიან ოაზისიდან ოაზისებში, ეძებენ კარგ ადგილებს, მიდიან იქ სადაც არის წვიმა, სადაც ცხოვრება უფრო ადვილია და მოსახერხებელი, ვიდრე ძველი ადგილი. შემდეგ პოეტი გადადის ნასიბზე (შეიძლება ჩაურთოს ეროტიული სცენები), საუბრობს გრძნობების სიმღიერეზე, განშორებისაგან გამოწვეულ ტკივილზე, სიყვარულზე, როგორ განიცდის ამ სიყვარულს, ცდილობს თქვას მთელი თავისი გულისნადები და ამ ხერხით მსმენელის ყურადღება მიიპყროს. რადგან სასიყვარულო ლექსები ახლოა ადამიანის სულთან და გულთან, ღმერთმა ადამიანის (ამ შემთხვევაში მამაკაცის) გონებაში ჩადო სწრაფვა „ქალებისაკენ“, რადგან არ არსებობს ამ ქვეყანაზე მამაკაცი, ვისაც ეს არ განუცდია, როგორც აკრძალული, ისე ნებადართული. როდესაც პოეტი ხვდება, რომ უკვე მიიპყრო მსმენელის ყურადღება, მაშინ ის თავის მონათხრობს პარალელურად მიაყოლებს თავის თავზე საუბარს: დაქვეითდება, დაიწყებს წუწუნს დალილობაზე, უძილობაზე, ღამით მგზავრობაზე, დღის მწველ სიცხეზე, თავისი ცხოველის (აქლემის ან ცხენის) ძალ-ღონის გამოლევაზე. როდესაც მიხვდება, რომ მან ის უკვე (მსმენელი) დაავალდებულა და უკვე იცის თუ ვის უნდა მიმართოს, მაშინ გადადის მის განდიდებაზე, აქეზებს მას, რომ აუნაზღაუროს, აქეზებს გულუხვობაზე, ადიდებას მას ისე, რომ თავის თავზე აღმატებულს გამოაჩენს. პოეტი, რომელიც ამ გზით მიდის და აბალანსებს ამ ნაწილებს, ის არის დიდი ხელოვანი. თავის ლექსებში ის არც ერთ ზემოთ ჩამოთვლილს არ აძლევს რაიმე უპირატესობას, არ აგრძელებს მათ, რომ არ მოაწყინოს მსმენელი და არც მოჰგლეჯს რაიმე ნაწილს, თუკი სულში არის გაგრძელების წყურვილი...მოგვიანო ხანის პოეტებს არ აქვს უფლება, რომ გადაუხვიონ ამ თემებს“ (კრაჩკოვსკი 1956: 251). როგორც ვხედავთ იბნ კუთაიბას აღწერილი აქვს იდეალური, ასე ვთქვათ

„ბედუინური“ კასიდა. მაგრამ რეალურად შეიძლება ითქვას, რომ ისლამამდელ პერიოდის კასიდა მთლად ასეთი დახვეწილი არ იყო. ამ აღწერაში შეიმჩნევა „დაცვის“ ტენდენცია, თითქოსდა კუთაიბა იცავს ძველ არაბულ პოეზიას, მის თემებს, ჟანრობრივ სისტემას, რათა არ მოხდეს სხვა დაპყრობილი და კულტურულად უფრო მაღლა მდგომი ხალხების ზეგავლენა, უპირველესად ირანელებისა.

არაბული პოეზიის უმთავრეს სალექსო ფორმას, როგორც ისლამამდელ ისე მომდევნო პერიოდებში, როგორც ვხედავთ წარმოადგენს კასიდა. იგი არის დიდი მოცულობის, რთული კომპოზიციის, მრავალთემიანი ნაწარმოები, რომელიც შედგებოდა რამდენიმე ერთმანეთთან სუსტად დაკავშირებულ ან ერთმანეთთან საერთოდ დაუკავშირებელი ნაწილებისაგან. ის რამდენიმე თემას აერთიანებს: ნასიბი, ვასფი, მადჰი, ფახრი, მუფახარა, ჰიჯა', ხამრია, ტარდია, ჰიქმა. თემებს შორის კავშირი პირობითია. პოეტი ვალდებულია გაიაროს კასიდის დაკანონებული ნაწილები, თემები, მოტივები (საუბარია ისლამამდელ კასიდაზე). ესენია: ნასიბი – ვასფი – მადჰი ან მუფახარა, ან ორივე ერთად, ან ჰიჯა', ან მუფახარა და ჰიჯა' ერთად. ზოგჯერ მათში ჩართულია ხამრია, ტარდია, ჰიქმა (ბრძნული გამონათქვამები, აფორიზმები, ანდაზები). აქ არ გვხვდება მარსია.

ძველ არაბ პოეტებს, ასევე მსმენელებს, ლექსისადმი თავიანთი ესთეტიკური დამოკიდებულება ჰქონდათ. მათთვის მთავარი იყო არა შინაარსი, ან შინაარსისა და ფორმის ერთიანობა, არამედ ცალკეული სალექსო სტრიქონების ფორმა, ესე იგი ბეითების გამომსახველობა და პოეტური სრულყოფილება. ბეითები ცალკეულ ერთეულებს წარმოადგენდა. პოეტის აზრის გადმოსაცემად საკმარისი იყო ერთი ან ორი, მაქსიმუმ, სამი ბეითი. ამიტომ მისთვის აუცილებელი არ იყო ბეითებს შორის აზრობრივი კავშირი დაემყარებინა. ამასთანავე ცალკეული პოეტური სურათებიდან, თემებიდან გადასვლა ხდებოდა მოულოდნელად, ნახტომისებურად. პოეტური სურათები კალეიდოსკოპური სისწრაფით იცვლებოდა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისლამამდელ პოეზიას არ ჰქონდა გამონაკლისი შემთხვევები. იყვნენ პოეტები, რომლებიც ახერხებდნენ ერთი თემიდან მეორეზე გადასვლას მაკავშირებელი სიტყვებით. მაგალითად, ტარაფა

ნასიბიდან – ვასფზე, ხოლო ვასფიდან ფახრზე გადადის აზრობრივი მაკავშირებელი სიტყვებით ან ბეითებით. ძველი კასიდის ბეითების გამაერთიანებელი ძირითადად იყო ერთი რითმა და ერთიანი პოეტური საზომი. შუა საუკუნეების მკვლევარები, რომლებიც იკვლევდნენ კასიდას კომპოზიციის სტრუქტურას, ლექსის ასეთი აგებულება მიაჩნდათ იდეალურად (მაგალითად ზემოთ ხსენებულ იბნ კუთაიბას).

კასიდის პირველ ნაწილს წარმოადგენდა სატრფიალო შესავალი, ანუ ნასიბი, რომელიც იყო სევდიანი მოგონება გარდასული სიყვარულისა. თუ კასიდას ჰქონდა თავისი სტრუქტურა, ასევე შეიძლება ვიპოვოთ ნასიბშიც შინაგანი აგებულება. მასში ასახულია რამდენიმე მოტივი, მათ შორის ყველაზე ხშირად გვხვდება სამი მოტივი:

1. სატრფოს კარვის ნაშთების აღწერა.
2. სატრფოს ღირსებებისა და გარეგნობის აღწერა.
3. პოეტის მიერ თავისი დამოკიდებულების განსაზღვრა, სატრფოს სასიყვარულო კავშირებისადმი (გარდავაძე 2003: 6).

ისლამამდელი პოეტები თავიანთ ნასიბში ძირითადად სამი ტიპის ქალის მშვენებას უმღერდნენ, კერძოდ: სატრფოს, ღვინის მიმწოდებელ, ანუ მწდე ქალებს, და მომღერალს, ან მოცეკვავეს, ან მხეველს. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ როგორც ჯაჰილის, ისე მომდევნო პერიოდის სასიყვარულო ლექსებში ვერ ვიპოვით ცოლისადმი მიძღვნილ სასიყვარულო ლექსს. ამ დროის პოეტთა ნასიბები ერთმანეთისაგან განირჩევა სატრფოსადმი დამოკიდებულების თვალსაზრისით, ზოგიერთს ახასიათებს ზომიერი, ზოგს კი უხამსი დამოკიდებულება. ზომიერნი თავს იკავებენ სატრფოს დეტალური, ფაქტობრივად, ფოტოგრაფიული აღწერისაგან, მეორენი კი, პირიქით, აქცენტს აკეთებენ მისი გარეგნობის დეტალური და სატრფიალო თავგადასავლების გადმოცემაზე.

ნასიბის შემდეგ პოეტი გადადის „აღწერაზე“ (ვასფზე). აღწერის ელემენტები ნასიბშიც მოიძებნება (შეყვარებულის პორტრეტი). თავისი შედგენილობით ვასფი უფრო მდიდარია, ვიდრე ნასიბი, რადგან აღსაწერი ბევრი რამ შეიძლება ყოფილიყო: აქლემი, არაბეთის ბუნება (მისი ფლორა და ფაუნა), მწველი მზე და

ცივი ღამე, წვიმა და ქარიშხალი, ნადირობა. ეს იგივეა, რაც “პეიზაჟული ლირიკა”, რომელიც სავსეა შედარებების შესანიშნავი ნიმუშებით. ძველ არაბულ პოეზიაში ვასფი დამოუკიდებელი სახით იშვიათად გვხვდება. შემდგომში მან მნიშვნელოვანი მეტამორფოზა განიცადა და შუა საუკუნეების პოეტთა შემოქმედებებში მიიღო სასახლეების, ბაღების, სასიცოცხლო წყაროების და ყველა გასართობი თემის აღწერის სახე.

კასიდის მთავარი ნაწილი ისლამამდელ პერიოდში საკუთარი თავის ან ტომის ქებაა (ფახრი), ასევე მადჰი (ხოტბა, შექება), რომელმაც ისლამის პერიოდში სახალიფოს შექმნის შემდეგ ბევრად მეტი დატვირთვა შეიძინა. შეიძლება ეს ორივე მოტივი ერთად გვქონდეს ერთ კასიდაში.

ფახრი – ხშირად ამ ნაწილში პოეტი მოუთხრობს მსმენელს თავისი თავის ან ტომის შესახებ, მათ კეთილ საქმეებზე, მოწყალებაზე, აღწერს დიდებას, გამარჯვებებს, სიძლიერეს, თავს იქებს საკუთარი წარმომავლობით. არანაკლები ადგილი ეთმობა ტომის წინაშე საკუთარი დამსახურების ჩვენებას. პოეტი ხშირად თავის თავს იდეალად სახავდა თანატომელების შეგნებაში. ფახრში აშკარად ვლინდება პოეტის ტომობრივი პატრიოტიზმი.

მადჰი – აქ პოეტი ხოტბას ასხამს თავის მფარველს ან ვინმე დიდებულს, განადიდებს მას, უმღერის მის სხვადასხვა თვისებას: გულუხვობას, ვაჟკაცობას, ხელგაშლილობას... ის ისლამამდელებშიც პოპულარული იყო. მაგალითად, ზუჰაირის კასიდები, მიძღვნილი ჰარისისა და ჰარიმისადმი (მათ შეარიგეს ორი გადამტერებული ტომი). ჩამოყალიბებული მეხოტბე პოეტი იყო ან-ნაბილა ზუბიანი, რომელსაც აქვს მხოლოდ ორი კასიდა, რომლის ობიექტი მეფეები არ არის. იგი ფაქტობრივად პირველი კარის პოეტია.

ისლამამდელ არაბულ პოეზიას ახასიათებს საკმაოდ საონტერესო თავისებურებები. ეს პოეზია დღევანდელი ესთეტიკური მოთხოვნებით თუ მივუდგებით, შეიძლება ევროპელი მკითხველისთვის ნაკლებად მიმზიდველი იყოს, მაგრამ მისი ყველაზე დიდი ძალა და მნიშვნელობა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი ფაქტიურად ერთ-ერთი ავტორიტეტული წყაროა ამ ეპოქაში არაბი ხალხის დასახასიათებლად. მათი მეშვეობით მკითხველს შეუძლია წარმოიდგინოს არაბთა

ტომობრივი საზოგადოების განვითარების კულტურის დონე, ზნე-ჩვეულებები, მათი სარწმუნოება, საყოფაცხოვრებო პირობები, ალადგინოს მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენების სურათები. ჯაჭილის პერიოდში ჩამოყალიბდა არაბული პოეტიკის რიგი დამახასიათებელი ნიშნებისა, რომლებიც მას მნიშვნელოვნად გამოარჩევს სხვა ქვეყნების პოეზიისაგან. ერთ-ერთი თავისებურებათაგანი, რომელიც ორიგინალობით გამოირჩევა და რომელმაც ღრმა კვალი დაამჩნია არაბთა პოეტურ აზროვნებას მთელი მისი ისტორიის მანძილზე, არის სიმბოლოების მეშვეობით პოეტური სახის (ხატის) შექმნის მეტად ორიგინალური და ამასთანავე მეტად რთული ხერხი. იგი მკითხველს, განსაკუთრებით კი საუკუნეების გასვლის შემდეგ, ურთულეს პრობლემებს უქმნიდა და დღესაც უქმნის მის სწორ ახსნა-გაგებაში. ამის შესახებ საინტერესოა მ. ქუთელიას სტატია, დაწერილი „მულაკების“ ქართულ თარგმანთან დაკავშირებით. ის აღნიშნავს, რომ: „მთაგრმნელს (ნ. ფურცელაძეს – ვ.თ.) დამხმარედ ევლინებიან შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგები და კომენტატორები, რომლებიც იძლევიან რიგი სიტყვების განმარტებებს, რომლის გარეშე დღეს „მულაკების“ ბევრი ადგილის გაგება შეუძლებელი თუ არა, ძალზე ძნელი იქნებოდა“ (ქუთელია 2010: 230). თავისებურება მდგომარეობდა იმაში, რომ ძველი არაბი პოეტები ხშირად ასახელებდნენ არა საგანს, რომელსაც აღწერდნენ, არამედ მის თვისებას, აქ არსებითი სახელი იცვლებოდა შესაბამისი ზედსართავი სახელით და იგი გვევლინებოდა საგნის ერთგვარ სიმბოლოდ. ამით ისინი თვით მკითხველებს (მსმენელებს) ანდობდნენ საგნის შეცნობას და ახსნას. მაგალითად: ტარაფასთან გვაქვს ასეთი პოეტური სახე: „და გაიღიმებს მუქწითელით, თითქო გაშლილი გამოანათებს ხალასი ქვის ნამიან ბორცვზე“ (ფურცელაძე 1985: 38). აქ „მუქწითელი“ ბაგეს აღნიშნავს, ხოლო „გაშლილი“ - გვირილას, რომელიც თავის მხრივ მეტაფორულად პოეზიაშიც და პროზაშიც ნიშნავს მომდომარ ბაგეს, ელვარე ბაგე-კბილს. ლაზიდი როცა ამბობს: „სქელ-კისრიანნი სიძულვილით იღრინებიან“ (ფურცელაძე 1985: 60), ლომს გულისხმობს, ან კიდევ: „და აღ-ღაბიტის უდაბნოში დაიცალა დელგმა ტვირთისგან, ვით დაბარგული, გუდიანი, იემენელი“ (ფურცელაძე 1985: 35), „დაბარგული, გუდიანი, იემენელი“ აქ ვაჭარს აღნიშნავს.

ხშირად ამ თვისებებს (ზედსართავ სახელებს) სტაბილური მნიშვნელობა ჰქონდათ - აღნიშნავდნენ ერთ ან ორ საგანს, ამიტომ მსმენელს დიდ სირთულეს არ უქმნიდა ამოცნო მასში ნაგულისხმევი საგანი. მაგალითად „ალმა“, „მუქი წითელი“ ძველ არაბულში ძირითადად ბაგეს უკავშირდებოდა, მის ფერს აღნიშნავდა. ამდენად, იმდროინდელი არაბისათვის სირთულეს არ წარმოადგენდა ამოცნო „ბაგე“ ბეითში „და ილიმება მუქწითელი“. საქმეს აადვილებდა ისიც, რომ ძველმა არაბმა იცოდა თავისი თანამედროვე სიტუაცია, ვითარება, კონტექსტი, იცოდა, რომ ასეთი ფერით ქალები ტუჩებს იღებავდნენ, რათა კბილები უფრო თეთრი გამოჩენილიყო.

„ქუმაითი“ - მოწითალო, წაბლისფერი - ორი საგნის - ცხენისა და ღვინის ფერს აღნიშნავდა. აქ უკვე თუ რომელ საგანს ცვლის თვისება, უნდა გაირკვეს კონტექსტის მიხედვით. ტარაფას მულაკაში იგი ღვინოს აღნიშნავს, ხოლო იმრულ-კაისთან ცხენს. მაგრამ არის შემთხვევები, როცა ესა თუ ის ზედსართავი სახელი (თვისება) აზრობრივად ფართო დიაპაზონისაა, ვერ შემოიფარგლება ერთი ან ორი საგნით. ესე იგი სიმბოლოს (თვისებას) არ აქვს მყარი მნიშვნელობა და იცვლება კონტექსტის მიხედვით. ასეთ შემთხვევაში მსმენელი (მკითხველი) რომ არ დააზნოს, პოეტი ერთი საგნის აღსანიშნავად გამოიყენებს რამდენიმე ზედსართავს ერთად. ამ დროს ერთ-ერთი ზედსართავი მაინც აზრობრივად ერთ საგანს შეიძლება აღნიშნავდეს. მაგალითად: „მე დამიფიცავს, წელზე მოუშორებლად მქონდეს გაფხავებული, ორლესული, ინდური“ (ფურცელაძე 1985: 44). აქ „გაფხავებული, ორლესული, ინდური“ აღნიშნავს ხმალს. ამრ იბნ ქულსუმის მულაკას ერთ-ერთ ბეითში ნათქვამია: „გრძელკისერა, მოთეთრო, უშობელი, უმწიკვლო ფერის...“ დასახელებული ყველა ზედსართავი სახელი აღნიშნავს აქლემს. როგორც ვხედავთ, ეს ზედსართავები მიუთითებენ რა აღსანიშნ საგანზე, აზუსტებენ და ხსნიან ერთმანეთს.

მოყვანილი მაგალითები შედარებით მარტივი სახეებია პოეტური სიმბოლოებისა. არაბი პოეტები იყენებდნენ, ოღონდ შედარებით იშვიათად, ისეთ სიმბოლოებსაც, სადაც უცნობი საგნის შესაცნობად ორი საფეხურია გასავლელი. ზედსართავ სახელში ნაგულისხმევი სიტყვა თვითონ წარმოადგენს მეტაფორას. ესე იგი თვითონაც სხვა სიტყვას ცვლის. მაგალითად ანთარა ამბობს: „აწ მბდღვინავთ

სანახებში გაჩერებულა! ო, გამიძნელდა მოახლება, მახრამის ქალო“ (ფურცელაძე 1985: 74). აქ „მბდღვინავი“ ცვლის ლომს, რაც რთული მისახვედრი არ არის, მაგრამ „ლომი“ თავის მხრივ მეტაფორულად ნიშნავს „მტერს“. პოეტი „მბდღვინავი“ ზედსართავი სახელით მსმენელის (მკითხველის) წინაშე ორმაგ გამოცანას აყენებს, ჯერ უნდა გაიაზრო, რომ „მბდღვინავი“ არის ლომი, შემდეგ კი „ლომი“ – „მტერი“. ამის შემდეგ ხდება ნათელი, რომ ანთარას სურს თქვას: „აწ მტრების სანახებში გაჩერებულა“ (ქუთელია 2010: 231).

ძველი არაბი პოეტი როცა ამბობს „გაშლილი“-ო, მასში გვირილას გულისხმობს, ხოლო გვირილა - მომღიმარ ბაგეს. ან კიდევ სიტყვა „მუქუპება“ - ქურციკს გულისხმობს, ხოლო ქურციკში თავის მხრივ იგულისხმება ლამაზი ქალი, სატრფო და ა.შ. ასეთი სახეები მსმენელმა (მკითხველმა) რომ გახსნას, უნდა ჰქონდეს გარკვეული ცოდნა, მან უნდა იცოდეს ამ პოეზიის ერთგვარი პოეტური კოდი, სხვა შემთხვევაში ეს სახეები (ორმაგი გამოცანები) გამოუცნობი დარჩება. ამიტომ პოეტის მიერ ამ ტიპის ხატების, სახეების გამოყენება გულისხმობს მისი მსმენელის (მკითხველის) მიერ ამ სიმბოლოების (მეტაფორების) წინასწარ ცოდნას. სხვა შემთხვევაში კონტაქტი მსმენელისა პოეტთან გამორიცხულია. ეს ფაქტი კი თავის მხრივ დასაშვებად თვლის იმ ვარაუდს, რომ ჩვენამდე მოღწეული ისლამამდელი ძეგლების შექმნას წინ უძღოდა განვითარების გარკვეული პერიოდი, როდესაც თანდათანობით იხვეწებოდა და ყალიბდებოდა სხვადასხვა პოეტური ხერხები და შესაბამისი პოეტური კოდი.

და ბოლოს ვიტყვით, რომ სიმბოლოების, შედარებების და სხვა პოეტური ხერხების ხშირი გამოყენება ემსახურებოდა არა მხოლოდ პოეტური სახის უკეთ გამოხატვას, არამედ სალექსო სტრიქონების – ბეითების სრულყოფილად და შესაბამისი საზომების აგების ტექნიკურ ხერხადაც.

თავი 2.

ისლამამდელი არაბული პოეზიის ჟანრები და თემები:

არაბული პოეზიის, როგორც ისლამამდელის, ისე შემდეგი დროის, უმთავრეს ფორმას წარმოადგენდა კასიდა. მის შესახებ პირველ თავში ვისაუბრეთ, მაგრამ აქ მოკლედ გავიმეორებთ შემდეგს. კომპოზიციის თვალსაზრისით კასიდა რთული, მრავალთემიანი ლექსი იყო, რომელმაც ხანგრძლივი ევოლუციის შედეგად დასრულებული სახე მიიღო. იგი რამდენიმე ერთმანეთთან სუსტად, ან კიდევ ერთმანეთთან კავშირის არმქონე ნაწილებისგან შედგებოდა. მისი ძირითადი თემებია ნასიბი, ვასფი, მადჰი, ფახრი, რომლებშიც ყოველგვარი ორგანიზების გარეშე გაბნეულია სხვა, შედარებით პატარა თემები თუ მოტივები, როგორებიცაა ჰიქმა, ტარდია, ხამრია და სხვ. მისთვის მახასიათებელ სხვა ნიშნებზე აქ მეტს არ შევჩერდებით, აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ კასიდამ მეტ-ნაკლები სახეცვლილებებით XIX-XX საუკუნემდეც კი მოაღწია.

ახლა კი მოკლედ მიმოვიხილოთ კასიდის ძირითადი თემები, რომლებიც დროთა ვითარებაში ცალკე ჟანრებად ჩამოყალიბდნენ. აქვე შევნიშნავთ, რომ ტერმინ „ჟანრის“ ხმარება ისლამამდელი ლექსის განხილული თემების მიმართ პირობითია. ჟანრებად ისინი მოგვიანებით ყალიბდებიან, როცა ეს თემები ერთიან კასიდას გამოეყოფიან და პოეტები მათზე ცალკე, დამოუკიდებელი ლექსების თხზვას დაიწყებენ. გამონაკლისია მხოლოდ მარსია, რომელიც კასიდის არსებობის განმავლობაში მისი შემადგენელი ნაწილი არასდროს ყოფილა. მარსია მუდამ დამოუკიდებელ ლექსს წარმოადგენდა. ნაწილობრივ ეს ითქმის აგრეთვე ჰიჯა'ზე – ე. წ. სატირაზე. ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ჰიჯა' ხშირად შედიოდა კასიდაში მადჰთან ან ფახრთან ერთად და ემსახურებოდა მადჰის ან ფახრის უფრო მკვეთრად გამოხატვას.

2.1 ნასიბი, ღაზალი ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში - დ. გარდავაძე
ღაზალს ასე განმარტავს: „ღაზალი „სატრფიალო ელეგიის“ ან „სატრფიალო-
ელეგიური ჟანრის“ მნიშვნელობით იხმარება არაბულში, რომელიც ან კასიდის
ნაწილი, ან დამოუკიდებელი, მოკლე ლექსია... ეტიმოლოგიურად ტერმინი
ასოცირდება ზმნა *كزغ* - თან (რთვა, ქსოვა) და ალბათ კონტამინაციით ქურციკთან,
რომელთანაც სატრფო ხშირად არის ხოლმე შედარებული... „ღაზალი“
ახალგაზრდობით შთაგონებული სასიყვარულო სიმღერაა, მიძღვნილი კაცის მიერ
ქალისადმი... სიყვარულის მეხოტბე პოეტი *كزغ* - ად იწოდება, ხოლო ზმნა *كزغ* –
„სასიყვარულო პოეზიის თხზვას“ ნიშნავს (გარდავაძე 2003: 8). „ღაზალი“ –
სატრფიალო ლირიკული ლექსი, როგორც დამოუკიდებელი ლექსი ისლამის
გავრცელების დასაწყისიდან ჩამოყალიბდა. იგი პირველია, რომელიც ერთიან
კასიდას გამოეყო და პოეტებმა დამოუკიდებელ ლექსად დაიწყეს თღზვა. მისი
წინამორბედი ისლამამდელ პოეზიაში ნასიბი იყო.

ისლამამდელი კასიდა იწყებოდა პოეტური შესავლით, ე. წ. ნასიბით,
რომელიც იყო გარდასული სიყვარულის სევდიანი მოგონება. იგი ჩვენამდე
მოდწეულ პირველივე ისლამამდელ ძეგლებში გვაქვს (მე–6–ე საუკუნის პირველი
ნახევრიდან). იგი ყოველთვის ორიენტირებულია წარსულზე. ესაა ძველი
სიყვარულის გახსენება და ამით გამოწვეული ტკივილი. გაზაფხულობით, უხვი
იალღების სეზონზე ტომები ერთად დასცემდნენ კარავს და სასიყვარულო
ურთიერთობებიც იბმებოდა მათ წევრებს შორის. ეს ჩანს მიღებული და
მოწონებული იყო ბედუინურ საზოგადოებაში იმდენად, რომ პოეტები
ტრაბახობდნენ კიდევაც ამაზე, როცა ტომები შორდებოდნენ ერთმანეთს,
შეყვარებულებიც უნდა გაყრილიყვნენ. ნასიბის შემოტანას კასიდაში, როგორც ამას
წერს დ. გარდავაძე, მიაწერენ ვინმე ჰიზამს, ან ცნობილ ალ-მუჰალჰილ იბნ რაბი'ას,
ან სულაც თვით იმრუ ლ-კაისს (გარდავაძე 2003: 9).

ნასიბის კასიდისათვის წამმღვარების ტრადიცია თუ როდის ჩამოყალიბდა,
დღეს მხოლოდ ვარაუდები შეიძლება გამოვთქვათ. მანამდე კი ჯერ კიდევ შუა
საუკუნეების არაბი ფილოლოგები გამოთქვამდნენ თავიანთ შეხედულებებს,
მაგალითად იბნ კუთაიბა. მის ტრადიციულ ახსნას, რომელსაც ბევრი

თანამედროვე კრიტიკოსიც ეთანხმება, იმაში მდგომარეობს, რომ ბედუინ მომთაბარეთა ემოციები, უდაბნოს მძიმე ცხოვრებით დაჩლუნგებული, აღიგზნება ისეთი სტიმულით, როგორცაა სატრფოს მიტოვებული კარვის ხილვა და ამ გაპარტახებულ ნასახლარზე ყვავის ჩხავილის ან მტრედის უნუგეშო ღულუნის მოსმენა. სატრფოს ზმანების ხილვა ძილში... ეს ატყვევებს მსმენლთა გულებს, იპყრობს მათ მზერას და ყურთასმენას, ამიტომ ნასიბით დაწყება პოეტისათვის გარანტია მსმენელის ყურადღების მოპოვებისა, რის შემდეგაც ის გადადის სხვა თემაზე. არიან ისეთებიც, ვინც იბნ კუთაიბას საწინააღმდეგო ახსნას გვთავაზობენ და ფიქრობენ, რომ ღაზალით კასიდის დაწყება მსმენელთა ყურადღების მოპყრობის მიზანს კი არ ემსახურებოდა, არამედ პირიქით, თავად პოეტის მიერ საკუთარი თავის გამხნევებასა და აღგზნებას, ნიჭის, გონების მოკრებასა და პოეტურ განწყობაზე მოყვანას (გარდავაძე 2009: 10. კინანი 1950: 59-60). არც ეს არის ხელწამოსაკრავი მოსაზრება.

სიყვარულის სევდიან მოგონებას ბევრთან, გამონაკლისის გარდა, წინ უსწრებდა სატრფოს ნასახლარის ნარჩენების აღწერა. იგი პოეტში აღძრავდა სევდიან მოგონებას გარდასულ ბედნიერ დროზე, რომელიც მას ჰქონდა გატარებული სატრფოსთან. აღწერდნენ შეხვედრებს, თავგადასავლებს და სატრფოსთან განშორების მძიმე წუთებს. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ თითქოს ამ მოტივმა ევროპულ პოეზიაშიც კი შეაღწია, მაგ. გოეთეს თავის „დასავლურ–აღმოსავლურ დივანში“ გარკვეული ადგილი უჭირავს სატრფოსთან გაყრისა და გამოთხოვების თემას. ამას იმრუ ლ–კაისის, ტარაფას, ლაზიდის გავლენით ხსნიან. აღსანიშნავია ისიც, რომ გოეთემ გერმანულად თარგმნა „მუალაკები“, რისთვისაც გამოიყენა ჯოუნზის მიერ არაბულიდან ინგლისურად შესრულებული თარგმანი (ფურცელაძე 1985: 106).

ნასიბს, თავის მხრივ, საკუთარი სტრუქტურა აქვს. იგი მოიცავს თემების და მოტივების რაღაც რაოდენობას, რომელთაგან ყველაზე ხშირი სატრფოს მიტოვებულ კარვის ნაშთებისთვის მიმართვა და აღწერაა. პოეტი მიმართავს თანამგზავრებს, რომ შეჩერდნენ („შეჩერდით, ცრემლით გავიხსენოთ ჩემი მიჯნური...“, – იმრუ ლ–კაისი (ფურცელაძე 1985: 28) და იხილონ ნასახლარი

ტომისა, რომელსაც ეკუთვნოდა მისი სატრფო. აღწერილია ნასახლარი, კარვის ნაშთები, თხრილი, გამურული ქვაბები და ა. შ. ამის შემდეგ უშუალოდ იწყება ნასიბი.

ზოგიერთი მეცნიერი ნასიბს სამ ნაწილად ყოფს: 1. სატრფოს ნაბინავარის, ნანგრევების (الطأ) აღწერა, 2. სატრფოს ღირსებებისა და გარეგნობის აღწერა და 3. განსაზღვრა თავისი დამოკიდებულებისა სასიყვარულო კავშირების მიმართ (გარდავაძე 2006: 6).

კინანი ისლამამდელი პოეზიის სასიყვარულო პრელუდიათა მომიხილვის შედეგად მიდის დასკვნამდე, რომ ისლამამდელი ღაზალი მთლიანობაში ითხზებოდა სამ ნაწილად: პირველში პოეტი სევდით აღვსილი და მტირალი იძლევა აღწერას სატრფოს ნაბინავარის ნაკვალევსას (الطأ), მეორეში ის აღწერს სატრფოს ღირსებებს და ფიზიკურ მომხიბვლელობას და ბოლო ნაწილში, ტრადიციულად ძალიან მოკლედ ის განსაზღვრავს თავის ამჟამინდელ დამოკიდებულებას სასიყვარულო კავშირების მიმართ (გარდავაძე 2006: 7. კინანი 1950: 100).

დ. გარდავაძე ნასიბისა და ატლალის (ნანგრევების) შესახებ წერს: ატლალი და ნასიბი წარმოადგენენ სიტუაციას, რომელიც მთლიანობაში ნეგატიურია პოეტისათვის - ოდის მთავარი გმირისათვის, რომელიც სატრფომ მიატოვა, დანაპირები არ შეასრულა და მასაც სხვა არაფერი დარჩენია წარსულს ჩაბარებული სიყვარულის გამოტირების გარდა. ორივე - პოეტიც და სატრფოც ბედისწერის უკუღმართობის მსხვერპლია, რომელიც წარმართავს ცხოვრებას და რომლის წინააღმდეგაც უძლურნი არიან. კარვის წარბოცილი ნაშთები, რომელსაც პოეტი დაბრუნებია, აგონებს მას დროის შეუბრალებლობას. ის ხომ ახლა ხნიერი კაცია, თმაგათეთრებული და ღონეგამოცლილი (გარდავაძე 2003: 8). ასევე საინტერესოა მისი მოსაზრება ბედისწერისა და ნასიბის მიმართების შესახებ: ბედისწერა განაგებს ატლალისა და ნასიბის სამყაროს. იგი (იგულისხმება ბედისწერა) მამომრავებელია სიცოცხლის დაუსაბამო ციკლური თანამიმდევრობისა, სიკვდილისა და სიცოცხლის განახლებისა. ძველი კარვის ნაშთები გაუდაბურებული და დანგრეულია მაშინ, როცა ცხოველთა და მცენარეთა

სიცოცხლე მათზე გრძელდება. ბედისწერა ახვედრებს ერთმანეთს პოეტს და მის სატრფოს და კვლავ ბედისწერა აშორებთ მათ, გადაისვრის ერთმანეთისაგან დაშორებულ ადგილებში. ბედისწერის მართვა ბრმაა, განურჩეველი და კაცი მხოლოდ და მხოლოდ მისი უმწეო მსხვერპლია. მისი დამყარებული ბალანსი ნეიტრალურია და არაგონივრული, თავის დროზე სიცოცხლე და სიკვდილი, კონსტრუქციული და დესტრუქციული აბათილებენ ერთმანეთს. ამ ორ უკიდურესობას - სიკვდილ-სიცოცხლეს შორის კაცი განწირულია მიწადვე იქცეს, მისი იმედები და ოცნებები დაიმსხვრეს, მის რწმენას წყალი შეუდგეს (გარდავაძე 2003: 9).

რ. იაკობის მიხედვით ნასიბის შინაარსი, სახელდობრ, სიყვარულის ტკივილი და სატრფოს გახსენება და მისი აღწერა მოთავსებულია სხვადასხვა ჩარჩოვან მოტივში, რომლის შიგნითაც იგი თავის მხრივ სხვადასხვა ადგილას ამოტივტივდება. ზოგჯერ კი პოეტი თავის სიყვარულის ტკივილს გამოხატავს რაიმე ჩარჩოვანი მოტივის გარეშე. ჩარჩოს მოტივებია: ა) განშორების დილა; ბ) ქარავნის წასვლა; გ) სატრფოს ზმანების (خدا) გამოჩენა; დ) გოდება კარვის ნაშთებზე (الطائر), რომელის ყველაზე ხშირი ჩარჩოვანი მოტივია „ნასიბში“. ჩარჩოს ეს მოტივები ამ ჟანრში ზოგჯერ ერთდროულადაც გვხვდება. თითოეული მოტივი შედგება ცალკეული თემებისაგან, რომელთა თანამიმდევრობაც შეადგენს მოტივს და რომელთა რიგითობაც ყოველთვის არ არის მკაცრად განსაზღვრული. ცალკეული თემები, როგორებიცაა პოეტის გოდება და სატრფოს აღწერა შეიძლება ჩართული იყოს სხვადასხვა ჩარჩოვან მოტივში, როგორებიცაა الطائر, განშორების დილა ან სატრფოს მოლანდება (გარდავაძე 2003: 22).

ნასიბის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ისლამამდელი პოეტები უმეტესად სამი ტიპის ქალის მშვენიერებას უმდეროდნენ – სატრფოს, ღვინის მწდე-ქალებს და მონაზვნებს ან მხევალს. ისლამამდელ ნასიბში, ასევე ისლამისდროინდელ სატრფიალო პოეზიაში, პოეტის ცოლისთვის ადგილი არ რჩება. იშვიათად, თუ არა საერთოდ, ცოლისადმი მიძღვნილ სასიყვარულო ლექსს თუ იპოვის ადამიანი.

ნასიბის პირველ ნაწილში ყოველთვის უდიდესი ემოცია და სინაზეა კონცენტრირებული, აშკარად თვალშისაცემია სენტიმენტალობისა და ემოციური

გრძნობების გადმოფრქვევის სიჭარბე... რატომ ხდება სენტემენტალურ ემოციათა მოზღვაება ნაბინავარის ნაშთებთან და არა პოეტის სატრფოს წინაშე... სავარაუდოა, ეს იყო სიამაყე და ერთგვარი უცნაური მორცხვობაც წარმართი არაბი პოეტისა, რაც აიძულებდა, ემჯობებინა ეგლოვა და მუხლებზე დამხობილიყო წარხოცილ ნაბინავართან, ვიდრე ეს გაეკეთებინა თავისი სატრფოს წინაშე.

ნასიბის მეორე ნაწილი, რომელშიც ძველი პოეტი აღწერს თავის სატრფოს, ყველაზე განვითარებული და მნიშვნელოვანი ნაწილია. აქ ის ხოტბას ასხამს სატრფოს ფიზიკურ მომხიბვლელობას და მის მორალურ ღირსებებს, კერძოდ, პატიოსნებას, კეთილშობილებას, ხელგაშლილობას, სიფრთხილეს, წინდახედულებას, თავაზიანობას, გამორჩეულ წარმომავლობას და ა.შ. ისლამამდელი პოეტების ნასიბი ერთმანეთისგან განირჩევიან სატრფოსადმი დამოკიდებულების თვალსაზრისით. ზოგი ზომიერი, ზოგჯერ ზედმეტად ზომიერი დამოკიდებულებით, ზოგი კი უხამსით გამოირჩევა. პირველნი მეორისაგან განსხვავებით თავს იკავებენ სატრფოს ვნებიანი აღწერისაგან, აგრეთვე მასთან გატარებული სატრფიალო თავგადასავლების აღწერისაგან.

ისლამამდელი ნასიბის მიხედვით შეიძლება გავიგოთ თუ, როგორ დამოკიდებულებას გამოხატავს ესა თუ ის პოეტი თავისი სოციალური მდგომარეობიდან, ასაკიდან და ა. შ. გამომდინარე თავის სატრფოსადმი, გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ ამა თუ იმ პოეტის შინაგან სამყაროზე, მის კულტურაზე, აზროვნებასა და სხვა პიროვნულ თვისებებზე. იმრუ ლ-კაისი მეფისწული იყო, მისი სურვილების უსიტყვო აღსრულება ხდებოდა, ამიტომ სიყვარულისადმიც უფრო თავისუფალი დამოკიდებულება ჰქონდა, არ იყო მისთვის დამახასიათებელი სირღმისეულობა, ემოციურობა, მგრძნობელობა. აქცენტს ის მუდამ სატრფოს გარეგნობასა და სატრფიალო თავგადასავლების აღწერაზე აკეთებდა. სანიმუშოდ მოვიყვანოთ ნაწყვეტს მისი მუალაკადან:

„ბევრი ყოფილა მზეთუნახავი,

რომლის სავანეს ოცნებითაც ვერვინ შეებდავს //

მე კი ვტკბებოდი ნება-ნება

მისი ალერსით“ (ფურცელაძე 1985: 30).

ზუჰაირი თავისი თავშეკავებული, გაწონასწორებული, ზნეობრივი თვისებებისგან გამომდინარე, სიყვარულშიც ზომიერია.

„ფაქიზი კაცი შვებას ჰპოვებს მათი დანახვით, //

ნატიფ სანახავს - გამჭრიახი მჭვრეტელის თვალი“ (ფურცელაძე 1985: 49).

ტარაფა, რომელიც მხოლოდ ოც წელს თუ იყო გადაცილებული რომ დაიღუპა, სასიყვარულო თავგადასავლებს არ აღგვიწერს, მხოლოდ მოკლედ გვესაუბრება თავის დამოკიდებულებაზე სატრფოს გარეგნობასთან დაკავშირებით. მისი ნასიბი უბრალოდ ვალის მოხდაა კასიდის დაკანონებული ფორმისადმი, მაგრამ გამოყენებული აქვს კარგი მხატვრული შედარებები:

„ტომშია ნორჩი (ნიამორი), მუქუპება,

არაქს რომ ირეკს (ყელმოღერებულს) //

მოუჩანს მკერდზე წყვილი გულქანდი

მარგალიტის და ტბაზიონისა“ (ფურცელაძე 1985: 37).

აღ-ა'შა ცდილობს გაერკვეს სიყვარულის არსში, მის გამომწვევ მიზეზებში, სიყვარულის თავისებურებებზე და ა. შ. ამასთანავე ის ქალის სილამაზეს რომ აღწერს, ცდილობს შეფასება მისცეს ამ სილამაზეს, ადამიანის მშვენიერებას, აინტერესებს არამხოლოდ ქალის სილამაზის აღწერა, არამედ ამ სილამაზის ქება:

„მოულოდნელად შემეყვარდა, მას კი სხვა უყვარს, //

იმ სხვას კიდევ სხვა და იგი არა.

ის სხვა ქალი კი მის ბიძის ვაჟს შეჰყვარებია, //

მისთვის მკვდარსა და გახელებულს მისი გულისთვის.

მეც მეტრფის ერთი, მაგრამ გული მისკენ არ მიწევს, //

ასე შეგვყარა განგმირულნი ჩვენ სიყვარულმა.

ჩვენგან ყოველი სატრფოს ელტვის მახლობელია //

თუ შორეული, ის დასდევს, თუ თვითონ დასდევნ.

პირს იქცევს ახლა ჰურაირა და ხმას აღარ გვცემს, //

უგნურებაა, უმ ხულაიდ, ვის თოკს გაჰყვები?“ (ფურცელაძე 1985: 96)

ანთარას კი, რომელსაც თავისი ბიძაშვილი უყვარდა, კარგად გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას სატრფოსადმი, თუ როგორ შეუყვარდა ახლა, რა

მოეწონა მასში, გაკვირით გარეგნობასაც აღწერს. ესაუბრება მას, უხსნის სიყვარულს, უყვება საკუთარ საგმირო საქმეებზე. ნასიბს რომ მოსდევს ფახრი, ფაქტობრივად, ის ერთგვარი ლირიკული აღსარებაა სატრფოს წინაშე, რომ მან (აბლამ) ყურადღება გაამახვილოს მის დადებით თვისებებზე და არა მის ფერზე (ანთარა შავკანიანი იყო, დედიტ მონა):

„დაისაკუთრე შენ ჩემს გულში, სხვა არ გეგონოს, //

სატრფოს ადგილი, მიჯნურისა სათაყვანებლის“ (ფურცელამე 1985: 74).

ისლამამდელმა პოეზიამ საერთოდ, კერძოდ ნასიბმა, დიდი გავლენა იქონია შემდგომი პერიოდების არაბულ პოეზიაზე. ომაელთა პერიოდში განვითარებული უზრიული (ბედუინური) და ქალაქური სატრფიალო ლირიკა (ლაზალი), რომელიც უკვე დამოუკიდებელ ჟანრად ფუნქციონირებს, მართალია ბევრი რამით განსხვავდება ისლამამდელი ნასიბისგან, იქნება ეს მუსიკალურობა, ფორმა, სტილი თუ შინაარსი, მაგრამ მსგავსი ნიშნების პოვნა მრავლად შეიძლება, რაც აშკარად მეტყველებს მემკვიდრობითობის უწყვეტ ჯაჭვზე. ომაელთა ქალაქური ლაზალის უდიდესი წარმომადგენლის ომარ იბნ აბუ რაბი'ას ლექსებში აშკარაა ისლამამდელი იმრუ ლ-კაისის გავლენა, განსაკუთრებით სატრფოს გარეგნობის აღწერასა და სხვადასხვა სასიყვარულო თავგადასავლების გადმოცემისას. ასევე ომარი ხშირად თავის ლექსებს აგებდა დიალოგებზე, რაც სათავეს იმრუ ლ-კაისისგან იღებს. განსხვავება ის არის, რომ ისლამამდელი ორიენტირებულია წარსულზე, ქალაქური კი აწმყოზე. ქალაქურ სატრფიალო პოეზიაში ქარაფშუტული გართობა, სიამოვნებისადმი მიდევნა, ფუქსავატური ყოფა უკვე ცხოვრების ნორმაა, რამაც, თავის მხრივ, გამოიწვია თავისუფალი სიყვარულის განდიდება. თუ ისლამამდელთა სიყვარული ერთგვარი დრამაა, რომელიც საბოლოოდ განშორებით, იმედების გაცრუებით მთავრდება, ქალაქურისათვის კი წინაა წამოწეული ვნებიანი განცდები, თავაშვებული სასიყვარულო თავგადასავლები და მათი დეტალური აღწერა. სატრფოსთან განშორება მათთვის არ არის ტრაგედია, რადგან დარწმუნებულნი არიან ერთს მეორე შეცვლის, მეორეს მესამე და ა. შ. მათი სიყვარული ცვალებადია, დროებითია – დღეს ერთი უყვართ ხვალ მეორე ზეგ მესამე. მათ ლექსებში ერთი და იგივე სახელები თითქმის არ

ფიგურირებს. ეს მაშინ, როცა იმრუ ლ-კაისის სიყვარული მხოლოდ უნაიზასადმია მიძღვნილი, ანთარასი კი აბლასადმი და ა.შ. ქალაქურისგან რადიკალურად განსხვავებული უზრიული სატრფიალო პოეზიისათვის დამახასიათებელია პლატონური, სულიერი სიყვარული. მასში სიყვარულით გართობა უცხოა, უზრიელი პოეტების სიყვარული მხოლოდ ერთადერთისადმია მიმართული. მაჯნუნი მხოლოდ ლეილას უძღვნის ლექსებს, ჯამილი კი ბუსეინას. სიყვარულით ტანჯვა და ამ ტანჯვით მიყენებული ვნება ყოველგვარ ხორციელ ტკბობაზე მაღლა დგას, მათი თანამგზავრი მხოლოდ ცრემლებია. ისლამამდელებიც, იქნება ეს იმრუ ლ-კაისი, ანთარა თუ სხვა, მხოლოდ და მხოლოდ ერთს ეტრფიან, მთელი ცხოვრება ამ ერთს მისტირიან, ამ სიყვარულს გლოვობენ. უზრიულმა სიყვარულის გაგებამ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ გარკვეულწილად ხელი შეუწყო მოგვიანებით სუფიზმისა და სუფიური პოეზიის განვითარებას. უზრიულ პოეზიასთან ავლენს ნათესაობას აბასელთა პერიოდის ფილოსოფიური რეფლექსიის შესანიშნავ წარმომადგენელთან – აბუ ლ-ათაჰიასთან. ისლამამდელი პოეზიისა და აბუ ლ-ათაჰიას ლექსების ურთიერმიმართებაზე გვექნება უფრო დაწვრილებით საუბარი მესამე თავში. ამავე დროს ისლამამდელ ნასიბში და აბუ ლ-ათაჰიას სატრფიალო ლექსებში ვერ ვიპოვით იმ ცინიზმსა და ვულგარიზმს, რაც მცირედ, მაგრამ აქვს ომარ იბნ აბუ რაბი'ას, ხშირად აბუ ნუვასს და რომლითაც სავსეა ბაშარ იბნ ბურდის ლექსები. ეს ორი უკანასკნელი აბასელთა პერიოდის, თითქმის აბუ ლ-ათაჰიას თანამედროვეები არიან.

კიდევ ბევრ სხვა ასპექტზე შეიძლება ლაპარაკი ისლამამდელი ნასიბთან დაკავშირებით, მაგრამ საკმარისად მიგვაჩნია ზემოთ მოყვანილი ჩვენი მსჯელობა.

2.2. ვასფი (აღწერა) ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში - მიზნები, რომლებსაც ისახავდნენ წარმართი ბედუინი პოეტები, სრულად განპირობებული იყო მათი

საყოფაცხოვრები პირობებით, გაბატონებული ცხოვრების წესით, საზოგადოებრივი წყობილებით, ბუნებით და სხვა მრავალი ფაქტორით. ამიტომ ისინი ვალდებულნი იყვნენ აღეწერათ ეს ყველაფერი, შეექოთ ან დაეცინათ მათ ირგვლივ არსებული მოვლენები. ისინი ყურადღებით აკვირდებოდნენ ყველაფერს, რასთანაც შეხება ჰქონდათ, აღწერდნენ დეტალურად, საუბრობდნენ თავიანთი მხარეების სილამაზეზე, უმღეროდნენ ცასა და მიწას, მცენარეებსა და ცხოველებს, ადათ-წესებს, ნასახლარებს, დეტალურად აღწერდნენ ომებს, საზოგადო შეკრებებს, თამაშებს, ბუნებრივ მოვლენებს, წვიმას უდაბნოში და ა.შ. ძირითადად ამ აღწერებს – ვასფს (ეტიმოლოგიურად ასოცორდება ზმნა وصف -თან, აღწერა, ხაზის გასმა) თვითმიზანი არ გააჩნდა, ის მხოლოდ ემსახურებოდა პოეტის აზრის გამყარებას, მისი ნება-სურვილის გამოხატვას, ეხმარებოდა ავტორს, რათა მას ზემოქმედება მოეხდინა მსმენელზე და მისთვის შესაბამისი განწყობა შეექმნა. ამ მიმართულების გამორჩეული წარმომადგენლები იყვნენ: იმრუ ლ-კაისი, ზუჰაირ იბნ აბი სულმა, ან-ნაბილა აზ-ზუბიანი და ანთარა ალ-აბსი.

რაც შეეხება ვასფის (აღწერის) ადგილს კასიდაში, ის პოეტს შემოაქვს ლირიული შესავლის, ანუ ნასიბის შემდეგ, მაგრამ მისი ელემენტები და თემები თავად ნასიბშიც არის (და არამარტო აქ), როდესაც ავტორი აღწერს თავის „სატრფოს“. როგორც დამოუკიდებელი ჟანრი, ის ისლამამდელ პოეზიაში თითქმის არ გვხვდება. შემადგენლობით და თემატურად ვასფი უფრო მრავალფეროვანია, ვიდრე ნასიბი, რადგან აქ პოეტი საუბრობს და აღწერს ყველაფერს, რაც მის ირგვლივ ხდება ან თავს გადახდენია. ამიტომ მას ცნობილი რუსი მეცნიერი ფილშტინსკი უწოდებს „პეიზაჟურ ლირიკას“ (ფილშტინსკი 1985: 59). დროთა ვითარებაში ამ ჟანრმა განიცადა მეტ-ნაკლები მეტამორფოზა.

პოეტი ბედუინი არ ცდილობდა მსმენელის ყურადღება მიეპყრო ფანტაზიით, აზრთა ორიგინალურობით. ცხოვრება და სიცოცხლე მის ლექსებში ყოველთვის რეალურად, კონკრეტულ ჩარჩოებში აღიწერებოდა. ის ცდილობდა ბუნება და ლანდშაფტი ზუსტად ისე აღეწერა, როგორსაც ხედავდა. ყველაფერი, რასაც აღწერდა, მსმენელისათვის აუცილებლად ნაცნობი და მის ყოველდღიურ

ცხოვრებასთან ახლოს უნდა ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, ის არც ცდილობდა მათ გაშიფვრა–დაკონკრეტებას, სარგებლობდა ყველსათვის ნაცნობი ფორმულებით, მაგრამ იმის ცდა, რომ მისი აღწერა უფრო უკეთესი ყოფილიყო, ვიდრე წინამორბედის, ეს ყველგან შეიმჩნევა. ამისათვის კი ვასფი უფრო ზუსტი და ლაკონური, ამავდროულად, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მსმენელისათვის ნაცნობი უნდა ყოფილიყო, რათა არ დაეკარგა დინამიზმი.

ცხოვრების ან ცხოვრებისეული მოვლენების აღწერა, ისლამამდელი არაბული პოეზიის ძირითადი მახასიათებელი თავისებურებაა. მასში მთავარ როლს ბუნება თამაშობდა, ბუნების აღწერა კი თავისთავად შეიცავდა ცოცხალი სამყაროს აღწერასაც. ამიტომ პოეტი ყველაზე ხშირად საუბრობდა ფაუნაზე: ცხენებზე, აქლემებზე, გარეულ ხარებზე, მონადირე ძაღლებზე, მგელზე და ა.შ. (განსაკუთრებით პირველ ორზე, როგორც ბედუინისთვის განუყრელ, ერთგულ არსებაზე). აქლემის აღწერის კლასიკურ ნიმუშად მიჩნეულია ტარაფას მუალაკას ვასფი:

„მყარს, საიმედოს, უგავს ფერდები კიდობნის გვერდებს //

და გზა თელილი ჰგავს ბურჯუდის (ზოლებიან) პირს“ (ფურცელაძე 1985: 38).

ხოლო ცხენისა აღწერის – იმრუ ლ–კაისისა. მასში ზუსტად და რეალისტურად აღდგენილია სინამდვილე და ავტორის მიერ გადმოცემულია დიდი პოეტური ოსტატობით, შესრულებულია ძალიან კარგი და ზუსტი შედარებებით:

„განთიადისას, როცა ბუდიდან ჯერ ფრინველიც კი არ აფრენილა, //

მე მიმაქროლებს მხეცთამბორკავი, ბალანმოკლე და ახოვანი.

ხმელ-ხმელი, ფიცხი, რისხვის ცეცხლით აბორგებული,

ის ფთხვინავს ისე, თითქოს ქვაბი ათუხთუხდაო“ (ფურცელაძე 1985: 33).

ბუნების აღწერისას გვერდს ვერ ავუვლით იმრუ ლ–კაისს. მან ცხოვრების დიდი ნაწილი უდაბნოში გაატარა, კარგად იცნობდა არაბეთის ფლორასა და ფაუნას, ამიტომ მისი ვასფისათვის დამახასიათებელია საოცარი სიზუსტე. პოეტი დიდხანს აკვირდებოდა ბუნებას, სანამ მთელი მისი საიდუმლოებები არ შეიცნო. იგი თანდათანობით მისი მეგობარი ხდება და პოეტის სულის დიდი ნაწილი

დაიკავა, რაც კარგად ჩანს თითქმის ყველა მის სიტყვაში. ის საუბრობს, თუ როგორ ხვდებოდა ნადირობიდან დაბრუნებული წვიმაში, როგორ არღვევდა ნაცრისფერ ცას ჭექა-ქუხილი, აღწერს ღამეებს, ვარსკვლავებს:

“ვუთხარი ღამეს, როს გაჭიმა ზურგი ზმორებით, //

გავა გაზნიქა და მკერდი კი წინ წამოსწია.

გრძელო ღამეო, ნუთუ დილა არ განგანათლებს, //

მაგრამ აისი უკეთესი განა მოდგება?” (ფურცელაძე 1985: 32).

გრძელი ღამე, რომელსაც აქ პოეტი გაზმორებისას გაჭიმულ ცხოველს ადარებს, არაბულ პოეზიაში მჭიმუნვარე და უძილო ღამის სინონიმია. გულგატეხილს ეჩვენება, რომ ვარსკვლავები ადგილს არ იცვლიან (ფურცელაძე 1985: 112).

ბუნებისადმი სიყვარული მუდამ გასდევს მის შემოქმედებას. ამას მოწმობს გადმოცემათა სიმართლე, უბრალოება, მახვილგონიერება, სტილური თავისებურება, ლაკონურობა და სიზუსტე. სამყაროში არსებულ რეალურ ფაქტებს წარმოაჩენს დასრულებული სახით, რომელიც პოეტის მხატვრული შედარებებითა და გამომსახველობითაა გაჯერებული:

“ო, რა ღამეა საოცარი, თითქოს მთიებნი //

მკვიდრად გრეხილი საბელებით მიაბეს იაზბულს.

ო, მეგობარო, ვერ ხედავ ელვას?

დაგანახებ, როგორ გაბრწყინდა, //

თითქო ხელები ააქნიესო –

გარშემოჯარულ ავდრის ღრუბლებში” (ფურცელაძე 1985: 32-34).

ბუნების აღწერას ერთვოდა ცხოველთა აღწერებიც. ყველაზე მეტად პოეტი საუბრობდა აქლემსა და ცხენებზე. მათ გარდა აღწერილი აქვს ქურციკი, გარეული ხარი, ვირი, მონადირე ძაღლი, მგელი, სირაქლემა და სხვ.:

“ქურციკის ფერდნი და კანჭები სირაქლემისა, //

მუნძული მგლისა და ნავარდი მელიის ლეკვის”

“ფლოქვთ რომ დააბჯენს, მიუგავს ზურგი საპატარძლოს ლოდს //

(სუნნელის სასრეს), ანდა სალ ქვას შერანგის სამტვრევს”

(ფურცელაძე 1985: 33).

როგორც ვთქვით, ცხენი და აქლემი ბედუინისთვის განუყრელი არსებები იყვნენ, მათ გარეშე უდაბნოს მკაცრი პირობების გადალახვა შეუძლებელი იყო, ისინი იყვნენ მათთვის გადაადგილების ერთადერთი საშუალება, გაჭირვების ჟამს ერთგული მეგობარი, აგრეთვე საკვები პროდუქტი და ა. შ. ამიტომ მათ ბედუინი პოეტების შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირათ. იმრუ ლ-კაისის ცხენის, ხოლო ტარაფას აქლემის აღწერა შუა საუკუნეების არაბულ პოეზიაში ითვლება კლასიკურად, მსგავს ვერც ისლამამდელ და ვერც შემდეგი დროის არაბულ ლიტერატურაში ვერ შევხვდებით. (ტარაფას აქლემზე ზევით ვისაუბრეთ, მოვიყვანეთ შესაბამისი ბეითები მისი მუალაკადან). იმრუ ლ-კაისი დიდი ოსტატობით გვიხატავს განთიადისას სწრაფად მორბენალ ცხენს, უწოდებს მას „მხეცთამბორკავს, თავდამსხმელსა და შემტევს, ხმელ-ხმელი და ფიცხი, განრისხებული ისე ფრთხვინავს, თითქოს ქვაბი თუხთუხებსო“, „ის მკვირცხლია ვითარცა შურდული“, ამსთანავე სწრაფია „როგორც ანტილოპა“:

“განთიადისას, როცა ბუდიდან ჯერ ფრინველიც კი არ აფრენილა, //
მე მიმაქროლებს მხეცთამბორკავი, ბალანმოკლე და ახოვანი.

მკვირცხლი, ვითარცა ბიჭის შურდული,

მაფგაყრილს, თავზე რომ ატრიალებს//

და თოკის ბოლოს რიგრიგობით

ჰგრეხს ორივ ხელით” (ფურცელაძე 1985: 33).

ფერდები ქურციკს მიუგავს, კანჭები სირაქლემას, ძუნძულით მგელს ჰგავს, როცა შენიშნავ და თვალს შეავლებ. უკან ჩამოიტოვა ხმაურიანი, გაუფანტავი „არვე“, ფეხდაფეხ მისდევს ფურსა და ხარირემს ისე, რომ „ოფლში არ გაწურულა“. შებინდებისას დაბრუნებული მისი მერანი კი, ისეთი მშვენიერია, რომ ადამიანის მზერა ვერ სწვდება:

„ათევს ლაგამით და უნაგირით, //

ჩემს თვალწინაა მთელი ღამე, აუშვებელი“ (ფურცელაძე 1985: 34).

იმრუ ლ-კაისი არაბულ ფაუნას ყოველთვის აღჭურავს ადამიანური გრძნობებით, აზროვნებით. ის მათ ესაუბრება როგორც მეგობრებს, უზიარებს

თავის მწუხარებას. რადგან აქ უშუალოდ შევხებით ცხოველთა სამყაროს, გვსურს აღვნიშნოთ, რომ თუ ისლამამდელ პოეტთა აბსოლუტური უმარავლესობა ცხოველებს აღწერდა და ისინი ადამიანისადმი დაქვემდებარებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა, უდაბნოს პოეტ აშ-შანფარასთვის, რომელიც ტომისგან განდევნილი იყო და ცხოვრების უმეტეს დროს უდაბნოში ატარებდა, ცხოველებს – მხეცებსაც კი თავისი ცხოვრების თანამგზავრებად და ერთგულ მეგობრებად გვიხატავს, ხაზს უსვამს, რომ ურთიერთგაუტანლობა, შური და მტრობა მხოლოდ ადამიანთა საზოგადოებაშია გაბატონებული:

„Есть у меня три спутника: сердце, с которым я всегда готов распрощаться, //
белый меч и желтая пустыня“ (ჰანა ალ-ფახური 1959: 65).

ბუნების ლამაზი და ცოცხალი აღწერის შესანიშნავი ოსტატია ან-ნაბილა აზ-ზუბიანი. ის გვიხატავს ნადირობის სცენას თუ ფრინველთა გუნდს – მისი აღწერა ზუსტია და ლაკონური. მიუხედავად იმისა, რომ უშუალო კავშირი არაა მთავარ თემასთან, ის მაინც ორიგინალურად ერწყმის კასიდას.

ისლამამდელთა მხატვრული გამომხატველობის ძირში დევს წარმართი პოეტის მიერ მის ირგვლივ არსებული სამყაროს რეალურად აღქმა. მისი გადმოცემისას ის იმატებს მხოლოდ ერთ ან ორ შტრიხს და ჩვენს წინაშე წარმოსდგება დასრულებული სურათი, რომელიც თავისი ლაკონურობითა და დიდი სიღრმისეული აზრით იწვევს ძალიან დიდ განცდას.

აღწერის ელემენტები ისლამამდელ კასიდაში, როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, ნასიბშიც არის. ნასიბის დასწყისშივე პოეტი აგვიწერს თავისი სატრფოს ნაბინავარს, ცდილობს იყოს ზუსტი, გადასცეს მსენელს მისი სილამაზე, მთელი გულით გვიჩვენებს იმ განცდას, რაც მას ეუფლება ამ ადგილის ხილვისას. შემდეგ გადადის თავად სატრფოს აღწერაზე, საუბრობს მის გარეგნობაზე, მის სხეულზე, იყენებს შედარებებს. არ ივიწყებს აღწეროს მასთან გატარებული დრო, თავგადასავლები, განცდები. სამაგალითოდ შეიძლება მოვიყვანოთ იმრუ ლ-კაისის „მუალაკა“, სადაც პოეტი ქალის სახეს მთელი მისი სილამაზით აგვიწერს. მისი მეგობარი ქალი ლამაზია, როგორც „ქვიდან გამოკვეთილი ქანდაკება“, მისი სილამაზე ირგვლივ ყველაფერს ანათებს „მნათობივით“, აღწერს ქალის აღნაგობას,

წელი „ღვედივით მოსხლეტილი და აშოლტილი“, წვივი „ლერწამია, ნახარები (პალმის) ჩეროში“, მზერა, როგორც „ვაჯრის ნუკრიანი ქურციკისა“, ყელ-კისერი „თეთრი ჯეირნისა“, თმები „შავია, კუპრივით, ვითარცა „დახუნძლული პალმის კუნწულა“ და ა. შ. მისთვის დამახასიათებელია ქალის გარეგნობის დეტალური აღწერა – თმიდან დაწყებული ფეხის ფრჩხილებამდე დამთავრებული, მას ქალის ჩაცმულობაც და საერთოდ ქალის ტუალეტიც არ ავიწყდება:

„შილიფად იყო, რომ ვეახლე, ძილს აპირებდა, //

კვერთის ამამრა დარჩენილი კარვის კალთასთან.

ო, ტანკენკერა, მკვრივი და თეთრი! //

ელვარებს მკერდი, სარკე ვერცხლისა” (ფურცელაძე 1985: 30-31).

იმრუ ლ-კაისის სტიქია თავისი სასიყვარულო თავგადასავლების აღწერაა, დეტალურად გადმოგვცემს ქალთან ურთიერთობისას განცდილ სიამოვნებას, არ ივიწყებს არცერთ ნიუანსს, ქალის ოჯახურ თუ სოციალურ (გვარიშვილობას) მდგომარეობას, მოგვითხრობს თავის გამბედაობაზე:

„ბევრი ყოფილა მზეთუნახავი,

რომლის სავანეს ოცნებითაც ვერვინ შებედავს, //

მე კი ვტკბებოდი ნება-ნება

მისი ალერსით.

დავუსხლტი მცველებს, მას რომ იცავდნენ, –

ნათესავთ, მე რომ ჩამისაფრებოდნენ,

ჩემი შეპყრობის და მოკვდინების

მათ იდუმალი სწავდა წყურვილი” (ფურცელაძე 1985: 29-30).

ისლამამდელ პოეტებში მხოლოდ იმრუ ლ-კაისთან გვაქვს ასეთი გამოკვეთილი ყურადღება ქალის გარეგნობისა და სასიყვარულო თავგადასავლებისადმი.

რაც შეეხება ადამიანის შინაგანი განცდების აღწერას, აქ შეიძლება გამოვყოთ შურისძიების განცდა, მაგალითად შურისძიება ახლობელის ან თუგინდ მშობლის მკვლელობისათვის, აღწერა საკუთარი ან სხვისი მორალური თვისებებისა. ამ შემთხვევაში აღსანიშნავია ანთარას „მულაკა“, სადაც იგი

საუბრობს თავის თავზე, როგორც უდიდესი მორალური თვისებების მატარებელზე. მისი მაღალი ზნეობის დამატატურებელია მისივე სიტყვები, სადაც მას დაუშვებლად მიაჩნია შევიდეს მამაკაცი ქალთან სახლში, თუ ქმარი შინ არ იმყოფება, გვევლინება, როგორც თავმდაბალი ადამიანი, მორიდებულიც, ზოგჯერ მორცხვიც. უმღერს და აღწერს ადამიანის ისეთ თვისებას, როგორც არის გაჭირვებულის თანადგომა და დახმარება, უარყოფითად აფასებს მჩაგვრელს, ბოროტის ჩამდენს. არ ივიწყებს აღწეროს ადამიანის ისეთი თვისებები, როგორიცაა სულგრძელობა, გულუხვობა და ხელგაშლილობა.

ვასფის განხილვისას გვერდს ვერ ავუვლით ომებისა და ცალკეული გამორჩეული მეომრების ორთაბრძოლების აღწერას. აქაც თავიდან პოეტები საუბრობენ და აღწერენ იმ ადგილებს, სადაც მოხდა ესა თუ ის შეტაკება, იქვე ჩაურთავენ იმ ბუნებრივი მოვლენების აღწერას, რომელიც იყო იმ მომენტში. თავად გმირებზე საუბრისას მოჰყავთ შედარებები, მაგალითად, ადარებენ ძლიერ ცხოველებს, ლომებს და ა.შ.

და ბოლოს დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „ვასფი“ გამორჩევა თავისი თემათა მრავალფეროვნებით, სიუხვით, ის დაკანონებული ნაწილია კასიდის და ამიტომ ყველა ისლამამდელი პოეტის შემოქმედებაშია, მაგრამ მეტნალები მოცულობით, ხოლო თავად შინაარსით ყველა ცდილობდა, რომ ვასფი ყოფილიყო უკეთესი და ზუსტი.

2.3. მადჰი (ხოტბა) ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში - შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურა, პოეზია განსაკუთრებით, ისლამამდელი პერიოდიდან დაწყებული და ისლამის დროსაც, დიდი ხნის განმავლობაში გარკვეულ ჩარჩოში იყო მოქცეული, დაკანონებული ნაწილებისაგან შემდგარი, რომლისადმი მიდევნა და მისი დაცვა პოეტებისათვის აუცილებლობას წარმოადგენდა, თუმცა მისი მეტნაკლები დოზით დარღვევა შესაძლებელი იყო, რაც თავის მხრივ

განაპირობებდა ლიტერატურის განვითარებას. ეს ლიტერატურული ჩარჩოები, დაკანონებული ფორმები, თემები, მხატვრული სახეები და სხვა საზოგადოების შემეცნების გარკვეულ დონეს, სახეს წარმოადგენდა, რომლის არსებობას მრავალი ობიექტური ფაქტორი განაპირობებდა და ამის შესაბამისად იმ პერიოდის მკითხველის თუ მსმენელის მხატვრული გემოვნება ყალიბდებოდა. თავის მხრივ, ეს კანონები, ჩარჩოები და სხვა დასახელებული ფაქტორები ცვალებადობას და ევოლუციას ექვემდებარებოდა, ვითარდებოდა საზოგადოების განვითარებასთან, ადამიანთა შეხედულების, მსოფლმხედველობის და გემოვნების ცვალებადობასთან ერთად. ფაქტია, რომ ამ დაკანონებული პრინციპების არსებობა განაპირობებდა ამ დაკანონებულის ხანგრძლივი დროის განმავლობაში მის მხატვრულ აქტიურობას (მაგ.: კასიდას ფორმა, რომელიც ჩამოყალიბდა ისლამამდელ პერიოდში, მეტნაკლები სახეცვლილებებით მე-19 საუკუნეშიც გამოიყენებოდა).

არაბული კლასიკური პოეზიის ფორმებსა და ჟანრებს შორის განსაკუთრებული ტრადიციულობით, ე.ი. ნაკლები ცვლილებებით გამოირჩა მადჰის (პანეგირიკი, ხოტბა, ზმნა حُجَّة - დან) ფორმა (ჟანრი).

სანამ მადჰის დეტალურ ანალიზს შევუდგებოდეთ, მანამდე ორიოდ სიტყვით შევჩერდეთ შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგების შეხედულებებზე მის შესახებ, რომელსაც მიმოიხილავს რუსი მეცნიერი კუდელინი თავისი წიგნის ერთ-ერთ ქვეთავში „სახოტბო ობიექტის სახე შუა საუკუნეების არაბულ ხოტბაში“ (კუდელინი 1983: 106). მეცნიერი განიხილავს კუდამა იბნ ჯა'ფარის (მე-10 ს.), ალ-'ასქარის (მე-10 ს.) და იბნ რაშიკის (მე-11 ს.) შრომების ძირითად დებულებებს მადჰის პოეტიკის შესახებ.

კუდამას თანახმად, მეხოტბემ საქები ობიექტის მხოლოდ მორალურ და პიროვნულ თვისებებს უნდა უმღეროს, არ უნდა შეეხოს ადამიანის ფიზიკურ მხარეებს, მის წარმომავლობას, წინაპართა სიდიადეს, რადგან ამას არავითარი სერიოზული დამსახურება არ მიუძღვის საქები ობიექტის მიერ გაწეულ საქმეებში, პოეტმა წინ უნდა წამოწიოს და შეაქოს ობიექტის კეთილი ქმედებები, სათნოება და საგმირო საქმეები, თავის „ხოტბაში“ ობიექტის შემდეგ ოთხ ზნეობრივ თვისებას

უნდა უმღეროს: გონებას, სიმამაცეს, სამართლიანობას და უმწიკვლობას. მაგრამ აუცილებელი არ არის პოეტმა ერთ კასიდაში ოთხივეზე გაამახვილოს ყურადღება. ალ-‘ასქარი ძირითადად ეთანხმება კუდამას. იბნ რაშიკი, მართალია კუდამას პოზიციას იზიარებს, მაგრამ მისთვის საქები ობიექტის წინაპართა საგმირო საქმეების, დიდებული წარმომავლობის, სიმდიდრის, ფიზიკური თვისებების აღწერის გამორიცხვა მიუღებელია (კუდელინი 1983: 107).

კუდამა საქებ ობიექტებს რანგების მიხედვით ყოფს და, მისი აზრით, ხოტბა ერთმანეთისაგან ამის მიხედვით უნდა განსხვავდებოდეს: „...ვინ და რას წარმოადგენს საქები პირი, ადამიანთა რომელ ფენას - უმაღლესს თუ უფრო დაბალს განეკუთვნება იგი, მომთაბარეა ის თუ ბინადარი. ამის მიხედვით უნდა ააწყოს თავისი ხოტბა მეხოტბემ“. კუდამა „ხოტბის“ უმაღლეს სახედ მიიჩნევს მეფეთა ქებას. მეფე უნდა იყოს შედარებული მზეს, ზღვას, წვიმას და ა.შ. მისი ქებისას პოეტი არ უნდა მოერიდოს გაზვიადებებს. ვეზირებისა და სხვა დიდი სახელმწიფო ჩინოვნიკების ქებისას, პოეტმა უნდა უმღეროს მათ ჭკუა-გონებას, ინტუიციას, გადაწყვეტილებების მიღების სისწორეს, პოლიტიკურ ალღოს, მეფისადმი ერთგულებას, აზროვნების ფართო საწიერს, ლიტერატურისადმი დამოკიდებულებას და სხვ. სარდლებისადმი მიძღვნილ კასიდებში წინ უნდა იქნას წამოწეული ძალა, სიმამაცე, მძიმე სიტუაციებიდან თავის დაღწევის უნარი და თუ პოეტი ამას დაუმატებს საქები ობიექტის გულუხვობას, დიდსულოვნებას და მსგავსი თვისებების ქებას, ხოტბა (მადჰი) მით უკეთესი იქნება (კუდელინი 1983: 107-108).

ხოტბის ობიექტის კლასიფიკაცია სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ პოეტები მას უცილობლად იცავდნენ და არ არღვევდნენ. მეხოტბეები მაინცდამაინც არ იზღუდებოდნენ სახოტბო ობიექტების კატეგორიებით, პრაქტიკულად არ იცავდნენ მათ შორის სხვაობას, რადგან თეორიულისადმი მიდევნა რთული იყო. ამიტომ მეხოტბეები თავიანთ კასიდებში, იქნებოდა ის მიძღვნილი მეფისადმი თუ სხვა დიდებულისადმი, ადამიანური თვისებების მკვეთრ გამიჯვნას არ ახდენდნენ, თუმცა რანგის მიხედვით უმაღლეს საფეხურზე ან მაღლა მდგომის ქება უფრო მაღალ დონეზე ხდებოდა. მეფისა და რიგითი

დიდებულის ან სარდლის თვისებების ერთნაირი დონით შექება ძნელი იყო. რა თქმა უნდა მეფის ქება უფრო აღმატებული ტონით და სიტყვებით, უფრო სრულყოფილი და დახვეწილი მხატვრული სახეებითა და ფორმით ხდებოდა. დაახლოებით ამით შეიძლებოდა გაგვეჩივრა რა რანგის ადამიანისადმი იყო მიძღვნილი ლექსი. გარდა ამისა ყოველივე ეს მეხოტბის პოეტური ხელოვნების დონეზე იყო დამოკიდებული.

საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ მადჰი საკმაო სიახლოვეს ავლენდა სხვა ჟანრებთან (თემებთან), განსაკუთრებით ფახრთან (საკუთარი თავის ქება) და სამგლოვიარო ლექსთან – მარსიასთან. დღევანდელი მკითხველი, რომელიც კარგად იცნობს დასახელებულ თემებსა და ჟანრებს, მათ ერთმანეთთან სიახლოვეს, საერთო მოტივებს ადვილად აღმოაჩენს. განსაკუთრებით ეს ითქმის სამგლოვიარო ლექსებზე – მარსიაზე. ვიცით, რომ მარსია გარდაცვლილისადმი მიძღვნილი ქება იყო, ქება მისი საქმიანობისა, სიმამაცისა, კეთილი საქმეებისა და სხვა ადამიანური თვისებებისა. ოღონდ ყოველივე ამას სამგლოვიარო ტონალობა დაჰკრავდა.

რაც შეეხება ფახრს, აქ პოეტი მის მიერვე ჩადენილ საგმირო საქმეებს აქებდა, ამალღებული სიტყვებით ხაზს უსვამდა მეფისა და ქვეყნისათვის გაწეულ თავის ღვაწლს, წარმოაჩენდა თავის ღირსებებს, თვისებებს და ა.შ. გადაჭარბებულ ქებასაც საკმაო ადგილი ეკავა. მადჰში ქება სხვისადმი, ხოლო ფახრში კი საკუთარი თავისადმი იყო მიმართული. შუა საუკუნეების არაბულ პოეზიაში ხშირია ერთ კასიდაში მადჰის გვერდით ფახრიც, რადგან ხოტბის შექმნაში დიდ როლს პოეტის პირადული მიზნები (გამორჩენა, მატერიალური მდგომარეობის გაუმჯობესება, სამეფო კარზე ადგილის მიღება ან გამყარება, საკუთარი თავის სხვებზე უკეთ წარმოჩენა და სხვ.) თამაშობდა. ამიტომ პოეტი აქებდა რა მეფეს ან დიდებულს, იქვე აღნიშნავდა თუ რა დიდი დამსახურება ჰქონდა მას მის წინაშე, რა სასარგებლო საქმე გააკეთა მეფისთვის და ქვეყნისათვის, როგორ იბრძოდა ხმაღმემართული მის გვერდით, როგორ იცავდა მას და ქვეყნის ინტერესებს, ასევე არ ავიწყდებოდა ხაზი გაესვა საკუთარი თვისებებისათვის (სიმამაცე, შეუდრეკელობა, მეომარი სული, გულუხვობა, კეთილშობილება, თავდადება და

სხვ.). მაგალითად ისლამამდელი პოეტი ჰილიზა, როცა წარსდგა მეფის - ამრის წინაშე საკუთარი ტომის - ბაქრის ინტერესების დასაცავად და წაიკითხა კასიდა, მეფის ქების გვერდით არ დავიწყებია ელაპარაკა და მისთვის შეეხსენებინა საკუთარი ტომის ომებში მონაწილეობა მეფესთან ერთად, ამ ომებში გამარჯვება და ამ გამარჯვებებში საკუთარი ტომის დამსახურება, როლი და ა.შ. ზოგჯერ სახოტბო ლექსებში ფახრთან ერთად, შედარებით მცირე დოზით გაიჟღერებდა სატირას - ჰიჯა'ს მოტივი. იგივე ჰილიზა, როცა მეფეს აქებს, პარალელურად აღნიშნავს საკუთარი ტომის ღვაწლს სამეფოს სიძლიერეში, ცდილობს თავისი მეტოქე თაღლიბის ტომი დაამდაბლოს, განაქიქოს მისი საქმიანობა. შემდეგ პერიოდში, ისლამის დროს, კარის პოეტი ვალდებული იყო არამარტო განედიდებინა თავისი მმართველი, მეფე, არამედ მის მოვალეობასაც შეადგენდა მეფის მოწინააღმდეგენი, მტრულად განწყობილი ძალები დაემდაბლებინა, დაეცინა და ა.შ. მართალია, მიუხედავად იმისა, რომ ამისთვის ცალკე თემა - სატირა არსებობდა, ამ ხერხს პოეტები ხშირად სახოტბო ლექსშიც მიმართავდნენ.

შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ მადჰის ადგილს კასიდაში. არაბული პოეზიის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა მდგომარეობაა. მაგალითად, ისლამამდელ პოეზიაში მადჰი ერთ-ერთი ძირითადი ნაწილია კასიდის დაკანონებული ფორმისა ნასიბთან და ვასფთან ერთად. მე-8 საუკუნიდან ფებს ორნაწილიანი კასიდა იკიდებს, რომელიც ნასიბსა და მადჰს შეიცავს. სამნაწილიან კასიდას კი უკვე ძნელად შევხვდებით, მაგრამ თუ შევხვდებით, ნასიბი ძალიან მოკლეა, მოკლედაა აღწერილი პოეტის მოგზაურობაც, ბუნება, ფაუნა, ბუნების მოვლენებიც და პოეტი ამის შემდეგ გადადის სახოტბო ნაწილზე. მე-10 საუკუნიდან კარგ კასიდად ითვლებოდა ის, რომელსაც ექნებოდა მცირე მოცულობის ნასიბი და ფახრი, ხოლო მადჰი კი დიდი მოცულობის.

მადჰი სხვა ჟანრებთან შედარებით მეტი ტრადიციულობით გამოირჩეოდა. მართალია იგი იცვლებოდა, ვითარდებოდა, მაგრამ სხვა ჟანრებთან შედარებით ნაკლებად, ძალიან ნელა, რაც მეტნაკლებად განაპირობებდა მის ერთფეროვან, მონოტონურ ხასიათს. მე-10 საუკუნის სახოტბო ლექსებში რაიმე ორიგინალურობის, განსხვავებულის პოვნა შეუძლებელია, ამ სახის ლექსების

გმირების სახეები შაბლონურია, ძნელია იპოვნო მათში განსხვავებული პიროვნული სახე, აქ მხოლოდ ზოგადი ადამიანის პორტრეტს, სახეს თუ ვიპოვნით. ფრანგი რ. ბლაშერი ალ-მუთანაზის თვლიდა კარის ტიპიურ პოეტად, რომლის ლექსები და თვით პოეტიც მისი ლექსების მიხედვით ძნელია მიაკუთვნო განსაზღვრულ დროს, განსაზღვრულ ადგილს. მისი შემოქმედება და მისი უმრავლესი ლექსი, განსაკუთრებით სახოტბო, უპიროვნოა, ძნელია მასში დაინახო კონკრეტული პიროვნება, განსაზღვრო თუ რა პერიოდს განეკუთვნება პოეტი. არ ჩანს ავტორის ორიგინალურობა, პოეტური თავისთავადობა (ბლაშერი 1952-66: 95) (საერთოდ ეს მოვლენა დამახასიათებელია შუა საუკუნეების არამართო არაბული ლიტერატურისათვის). ჩვეულებრივი მოვლენაა წინამორბედი პოეტების შემოქმედებისადმი მიბაძვა, მათი ფორმებისა და მხატვრული სახეების თითქმის უცვლელად გადმოღება და მრავალგზის გამეორება, შეესაბამებოდა თუარა იგი ახალ დროს, სიტუაციას, გარემოს. მაგალითად, მე-10 საუკუნის ანდალუსიელი მეხოტბე პოეტის - იბნ დარაჯის სახოტბო ლექსებში შევხვდებით უდაბნოს აღწერას, მის ფლორასა და ფაუნას, რაც თავის მხრივ ანდალუსიური გარემოსათვის სრულიად უცხო იყო. აქ პოეტი უბრალოდ ძველი არაბი პოეტების პოეზიას ბაძავდა, რომელთათვის უდაბნო ჩვეულებრივი და განუწყვეტელი გარემო იყო. ფაქტობრივად, ხოტბებში კლიშედ ქცეული აღმოსავლური სურათები თაობიდან თაობებში გადადიოდა, მეორდებოდა იმდენად ხშირად, რომ გათვალისწინებული არ იყო შეესაბამებოდა თუ არა იგი ახალ დროს, ახალ გეოგრაფიულ გარემოს, სიტუაციას, საზოგადოებრივი ყოფის ახალ პირობებს და ა.შ. ნაკლებად ჩანდა იმ საზოგადოებრივი ყოფის პირობები, რომლებშიც ისინი ცხოვრობდნენ (ეს შეიძლება განპირობებული ყოფილიყო იმითაც, რომ იბნ დარაჯის შემთხვევაში, პოეტი არაბულ ენაზე როცა ქმნიდა ლექსს, იგი მთელი არაბულენოვანი სამყაროსათვის იყო განკუთვნილი, რომელთა უმრავლესობა არაბეთის ნახევარკუნძულზე ცხოვრობდა, მათთვის ანდალუსია და მისი სპეციფიკა, გინდ გეოგრაფიული გარემო, ლანდშაფტი ფაქტობრივად უცხოა, ამიტომ საზოგადოების უმრავლესობისათვის ეს ლექსები ნათელი და ამასთანავე მისაღები რომ ყოფილიყო, პოეტი ალბათ იძულებული ხდებოდა შეგნებულად თუ შეუგნებლად,

ანდალუსიაში გადმოეტანა უმრავლესობისათვის მისაღები გარემო). ამიტომ ისინი გამონაკლისების გარდა დოკუმენტურ ხასიათს მოკლებულია. შუა საუკუნეების მადჰში ისევე, როგორც სხვა ქანრებში, პოეზიისათვის (ლიტერატურისათვის) ინდივიდუალური ხასიათი, ინდივიდი, ავტორის ან ნაწარმოების გმირის პიროვნული თვისებები, სხვებისაგან განსხვავებული და მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ნიშნები ნაკლებად ჩანს. ამის მიზეზად შეიძლება მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ სახობო ლექსი კარის პოეტის მიერ, უმრავლეს შემთხვევაში, მხოლოდ პოლიტიკური და ეკონომიკური სიტუაციებიდან გამომდინარე იქმნებოდა და არა პოეტის გულწრფელი პირადული რწმენიდან გამომდინარე. მაგრამ ფაქტია, რომ შუა საუკუნეების პოეზია, განსაკუთრებით მადჰი, შაბლონურია, ინდივიდუალიზმს მოკლებული, მონოტონური, მეტნაკლებად მოსაწყენი, ნაკლებად ცვალებადი. ამ დასკვნას დღევანდელიდან, დღევანდელი საზოგადოების მკითხველის გემოვნებიდან გამომდინარე ვაკეთებთ, მაშინ, როცა დღევანდელი დღე განსხვავდება შუა საუკუნეებისაგან. დღევანდელი მკითხველის განვითარების დონე, მისი მხატვრული გემოვნება სულ სხვაა იმ პერიოდთან შედარებით. ამიტომ იმ დროის ლიტერატურის შეფასება მხოლოდ და მხოლოდ დღევანდელი პოზიციებიდან უცილობლად არასწორ დასკვნამდე მიგვიყვანს. სწორი დასკვნის მისაღებად შუა საუკუნეების ლიტერატურა უნდა შეფასდეს იმ პერიოდის გარემოსა და ვითარებიდან, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ-სოციალური და კულტურული მდგომარეობიდან და სიტუაციიდან გამომდინარე. სწორი შეფასებისათვის უნდა მოვახერხოთ ლიტერატურის (პოეზიის, ამ შემთხვევაში მადჰის) შესწავლა შექმნილ სინამდვილესთან, ტრადიციასთან, ეპოქის მოთხოვნასთან შეპირისპირებით, უნდა მოვახერხოთ მეტნაკლებად მაინც იმ დროინდელი ვითარების აღდგენა-წარმოდგენა.

მადჰში ადვილი არ არის მიახლოებთ მაინც მივხვდეთ მისი დაწერის თარიღს, დროს, გარემოს და ა.შ. მაგრამ გვაქვს შემთხვევები, როცა აღწერილია საქები ობიექტის მიერ ჩადენილი საგმირო საქმეები, გადახდილი ომები და სხვა. ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით შეგვიძლია აღვადგინოთ თუ როდის მოხდა ესა თუ ის მნიშვნელოვანი ამბავი, ომი და სხვა რამ.

სახოტბო ლექსების უმრავლესობა, რომლებიც ქვეყნის მმართველებისადმი, ან კიდევ სამეფო კარზე მოღვაწე დიდებულებისადმი მიძღვნილი და რომელთა ავტორები კარის პოეტებია, ნაკარნახევი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სხვა მიზეზებით იყო. მეხოტბე პოეტთა უმრავლესობას სხვადასხვა მიზნები ამომრავებდა, კერძოდ, ერთის მხრივ, ის, რომ კარის პოეტის მოვალეობას მმართველისათვის და მისი დინასტიისათვის მხარის დაჭერა შეადგენდა და მტკიცება იმისა, რომ ამ პიროვნებას ან მის საგვარეულოს, დინასტიას, სამართლიანად ეკუთვნოდა სახელმწიფოს სათავეში ყოფნა, ამასთანავე ხაზი უნდა გაესვა და ხალხისათვის გაეცნო ამ პიროვნების თუ დინასტიის პოლიტიკური საქმიანობა და ა.შ. დიდ როლს თამშობდა ეკონომიკური მხარე. მეხოტბეთა უმრავლესობა სულაც არ იყო უანგარო. მათი მიზანი საკუთარი ეკონომიური მდგომარეობის გაუმჯობესება, გამორჩენის მიღება, სიმდიდრის მოპოვება, კარზე საკუთარი მდგომარეობის გამყარება იყო. ვერ გამოვრიცხავთ უანგარო მიზნებსაც. პოეტი ხშირად წერდა ლექსს გულწრფელობით, ყოველგვარი გამორჩენის გარეშე, რომელიც ნაკარნახევი იყო ამა თუ იმ მმართველის ან დიდებულის საქმიანობით. ამის მაგალითები გვაქვს როგორც ისლამამდელ, ისე შემდეგი პერიოდის ლექსებში. ზოგჯერ სხვა ფაქტორებიც მოქმედებდა. ე.ი. სახოტბო ლექსის შექმნა, როგორც სუბიექტური და ობიექტური მიზეზებით იყო ნაკარნახევი, ხშირად ორივე ხდებოდა მიზეზი, ზოგჯერ ერთ-ერთი და ა.შ. მაგალითად, ზუჰაირის ლექსები ნაკარნახევი იყო მხოლოდ და მხოლოდ საქები ობიექტის დამსახურებით საზოგადოების წინაშე. ალ-ა'შა კი სახოტბო ლექსებს მხოლოდ გამორჩენის მიზნით წერდა: „ნადირობს ყველაფერზე – წეროდან ბულბულამდე“ (ფურცელაძე 1985: 94), ან-ნაბილა ზუბიანის კი ნათქვამი აქვს: „მე ისეთი კაცი ვარ, თავის დღეში რომ მდაბიო არ შემიქიაო“. (ფურცელაძე 1985: 89). ომაელთა პერიოდის კარის პოეტის ალ-ახტალის ლექსები, როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური მხარებით (მოვალეობა და გულწრფელობა იყო მიზეზი) იყო განპირობებული. ალ-ფარაზდაკის მიზანი კი, როგორმე ხალიფას კარზე მოხვედრა იყო, ამიტომ ამ მიზნით წერდა ხოტბებს. თუ მიზანს ვერ მიაღწევდა, იმავე ლექსს გადააკეთებდა და სხვას მიუძღვნიდა (ე.ი. მისი მიზანი გამორჩენა იყო და არა გულწრფელობა).

აბასელთა პერიოდის პოეტს ალ-მუთანაბის ორივე მიზანი ამოდრავებდა. ანდალუსიელი იბნ დარაჯის სახოტბო ლექსებს, რომელთა უმრავლესობა მიძღვნილია მმართველ ალ-მანსურისადმი, საფუძვლად უპირატესად ობიექტური მიზეზები (ალ-მანსურის ისლამისადმი და სახელმწიფოსადმი გაწეული ღვაწლი) ედო. ასევე აბასელთა პერიოდის ერთ-ერთი საუკეთესო პოეტის აბუ ლ-ათაჰიას მეხოტბის ძალა და გამორჩეულობა ვლინდება იმაში, რომ ის ისლამამდელი ზუჰაირის მსგავსად ხოტბას იმას უძღვნიდა, ვინც ამას იმსახურებდა, არასდროს არ ღალატობდა ზომიერების გრძნობა და შესაბამისად გაზვიადებებისგან თავისუფალი იყო, არც გამორჩენა იყო მისი მიზანი.

როგორც ზემოთ ვთქვით, ისლამამდელთა კასიდების სახოტბო ნაწილის გაცნობის შედეგად, ვხვდებით, რომ ზუჰაირ იბნ აბუ სულმას თავისი მადჰის შექმნაში ამოდრავებს მხოლოდ და მხოლოდ კეთილშობილური მიზნები, განადიდოს, თანაც ზომიერების ფარგლებში ის, ვინც ამას იმსახურებს, ვინაც საზოგადოებას დიდი სამსახური გაუწია. საუბარია ორ დიდებულზე, რომლებმაც მოახერხეს ყოველგვარი პირადული იტერესების გარეშე ორი ტომის შერიგება და ორმოცწლიანი ომის შეწყვეტა. ამ ორ პიროვნებაზე რამდენიმე კასიდა აქვს მიძღვნილი ზუჰაირს და არცერთში ავტორს არ ღალატობს ზომიერების გრძნობა. აი, რამდენიმე ბეითი პოეტის მუალაკადან:

„თქვენ შეარიგეთ აბსელნი და ზუბიანელნი, //

ერთურთს რომ ჟლეტდნენ, ფქვეს მანშიმის ნელსაცხებელი.

თქვით: „თუ შევძელით ქონებით და ტკბილი სიტყვით //

მტკიცე მშვიდობის ჩამოგდება, გადავრჩებით“.

და ამის გამო თქვენ აღმოჩნდით რჩეულ ადგილას, //

მომმეთა სისხლი არ გიღვრიათ, არ შეგიცოდავთ.

მაადის ტომის რჩეულებო, - სწორი გზითმც გევლოთ, //

ის განდიდება, დიდების განძს ვინც მიაღება“. (ფურცელაძე 1985: 49).

ან-ნაბილა აზ-ზუბიანი, რომელიც, ფაქტობრივად, პირველი ისლამამდელი კარის პოეტია, მის მუალაკაში მადჰი ეძღვნება ჰირის მეფე ნუმან მეხუთეს (580–602). აქ, მართალია, ქებაში გადაჭარბებები გვაქვს, განსაკუთრებით შედარებებში,

მაგრამ მოკლებულია ყოველგვარ ანგარებიან მიზნებს, უბრალოდ თხოვნაა მეფისადმი, რომ მან აპატიოს შეცდომები და შეირიგოს:

„კეთილის მქმნელი მისი დარი არ მეგულება //
კაცთა მოდგმაში ერთიანად, გამოუკლებლივ.
თვით სულეიმიანც, ვისაც არქვა უფალმა ღმერთმა, //
დაადექ სულდგმულთ და მათ ცოდვათ ზღვარი დაუდე.
გასცემს საჩუქარად ას ხორცხვავრიელს, //
თუდიჰის სადანს, სქელი ბალნით რომ შეუმკია.
არ არის ისე ხელგაშლილი, როგორც ნუმანი, //
დღეს რომ გიბოდებს, ხვალაც მოგცემს, არ დაინანებს.
ეს არის ხოტბა, თუ შეისმენ, კარგი იქნება, //
კურთხეულ იყავ ანგარებით არ მომიძღვნია.
ეს არის თხოვნა პატიების, თავის მართლება. //
თუ არ შეისმენ, მისი მთქმელი დარდს გადაჰყვება“
(ფურცელაძე 1985: 91-92-93).

რაც შეეხება ალ-ჰარის იბნ ჰილიზას, რომელიც კასიდათი საკუთარი ტომის ინტერესების დასაცავად მეფე ჰინდის წინაშე წარსდგა, მიზნის მიღწევა შეძლო მადჰისა და ფახრის შესანიშნავი შერწყმით:

„ხელმწიფე დიდად სამართლიანი, კაცთა შორის აღმატებული, //
არ არს ხოტბა საკადრისი მისი ამქვეყნად.
ის არს ხელმწიფე, მოკვდავები ვინაც დათრგუნა, //
მოკვდავთა შორის მისი სწორი არ იპოვება“ (ფურცელაძე 1985: 84).

2.4. ფახრი ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში - ბედუინი თავისი ბუნებით ამაყი ადამიანია. ის ამაყობს არამარტო თავისი თვისებებით, არამედ თავისი ტომით, მისი მიღწევებით, გამარჯვებებით, სხვა ტომებისადმი დახმარებით.

ამავდროულად მისთვის საამაყო ადათ-წესები, გვარიშვილობა, კარგი და კეთილი საქმეები. სწორედ ამ ჟანრის ლექსებს ეწოდება ფახრი (ეტიმოლოგიურად ასოცირდება ზმნა فخر - თან, შექება, ამაყობა). იგი თითქმის ყველა ისლამამდელი არაბი პოეტის კასიდებში გვხვდება. მათგან გამორჩეულია ანთარა, ას-სამავილი, ალ-ჰარის იბნ ჰილიზა, ამრ იბნ ქულსუმი და ალ-ა'შა.

ფახრი - საკუთარი თავისა და ტომის ქებაა და კასიდის ცენტრალურ ნაწილს წარმოადგენს. აქ პოეტი აქებს თავის და თავისი ტომის საგმირო საქმეებს, კეთილ საქმეებს, მოწყალებას და გულუხვობას, ამაყობს თავისი წარმომავლობით, გვარიშვილობით, აღმატებულად და ჰიპერბოლიზირებულად საუბრობს თავისი ტომის სიმდიერეზე. ამ ყველაფრით ფახრი სიახლოვეს ავლენს ისეთ ჟანრებთან, როგორებიცაა მადჰი და მარსია.

საკუთარი ტომისა და საკუთარი თავის ქებით გამორჩეულია „მულაკების“ კრებულში შესული ამრ იბნ ქულსუმის კასიდა, რომელიც მან შექმნა თავისი ტომის დასაცავად, როდესაც ბაჰრისა და თალიბის ტომებს შორის არსებული ორმოცწლიანი ომის მოგვარება ჰირის მეფეს მიანდეს. ამ კასიდაში მესამე და ძირითადი ნაწილი არის ფახრი. პოეტი ჰირის მეფისადმი მიმართვის სიტყვებში მეფის ქებაზე უფრო საკუთარ გვარიშვილობაზე საუბრობს, საკუთარ წარმომავლობაზე, თავის სახელოვან წინაპრებზე, ყურადღებას ამახვილებს თავის ტომზე და მეფეს სიმშვიდისკენ მოუწოდებს:

„ჰეი, აბუ ჰინდ, არ აჩქარდე, მშვიდად გვისმინე, //

ამოგვასუნთქე, რომ გიამბოთ საქმე სარწმუნო“ (ფურცელაძე 1985: 65).

ამ ბეითის ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ფახრის გადმოსაცემად ქულსუმი კარგად იყენებს მიმართვის ფორმას, სადაც კარგად იკვეთება მისი დამოკიდებულება როგორც მეფისადმი, ისე თავისი ტომისადმი, და ის სიამაყე რაც, როგორც ზემოდ აღვნიშნეთ, ახასიათებდა ყველა ბედუნს.

პოეტი საკუთარი ტომის ქებას უთმობს თავისი „მულაკას“ ბეითთა 2/3-ს, საუბრობს გადახდილ ომებზე, წარმატებებზე, დეტალურად აღწერს ბრძოლის ყველა ნიუანსს, არ იცავს არანაირ ზღვარს. ჩანს პოეტის მგზნებარე აღტკინება, რომელიც დაუფლებია მას, მოჭარბებული სითამამით საუბრობს თალიბის ტომის

სიძლიერეზე, თავისი წინაპრების და ნათესავების საგმირო საქმეებზე არც საკუთარი თავის წარმოჩენა ავიწყდება. ამ ნაწილში ის კარგად იყენებს ჯაჭილის პერიოდის პოეტიკის საშუალებებს: ფსიქოლოგიურ პარალელიზმებს, მეტაფორას, მოყავს შედარებები და ა.შ.

ქულსუმის კასიდა შედგენილია ადამიანის მიერ, რომელიც ამაყობს თავისი წარმომავლობით, ძალითა და დიდებით. მისი ბეითები სავსეა ერთმანეთთან შეუსაბამო სიტყვებით, გადიან რეალური შეგრძნების გარეთ, არ ექვემდებარებიან ლოგიკას, რადგან პოეტი დავისას აღმოჩნდა რთულ მდგომარეობაში. ყოველივე ამან გამოიწვია თავშეუკავებლობა, რასაც მოსდევს მის მიერ გამოთქმული უხამსი სიტყვები და უპატივცემულო დამოკიდებულება მმართველისადმი, ისმის რიტორიკული კითხვები:

„როგორ ინებე, ჰოი, ამრ იბნ ჰინდ, //

თქვენი თავადის მსახურნი ვიყოთ?!

როგორ ინებე ჰოი ამრ იბნ ჰინდ, //

რომ ყური უგდო მახეზღარებს და დაგვაკნინო?!

შენ გვემუქრები და გვექადნები, მაგრამ იცოდე, თვითონ გვიფრთხილდი, //

ჩვენ დედაშენის მოახლენი როდი ვყოფილვართ?!“ (ფურცელაძე 1985: 68).

ქულსუმი სიამაყით საუბრობს თავის წარმომავლობაზე, განადიდებს წინაპრებს, აღწერს მათ ბრძოლებს, გამარჯვებებს, დიდებას. მძაფრი შეგრძნებები მასში კლავენ გონებრივ აზროვნებას, უღვიძებენ ფანტაზიას და კარნახობენ სიტყვებს, სიტყვებს, რომლებიც სავსეა გადაჭარბებით, ზღვარს გადასული სიამაყით და ტრაზხით და, რაც მთავარია, საოცარი ტომობრივი პატრიოტიზმით:

„მე მემკვიდრე ვარ მუჰალჰილისა და უმჯობესის, ზუჰაირისა, //

საუკეთესო მოსახვეჭელის – მათი სახელის და დიდებისა!

ათაბისა და ქულსუმისა, შთამომავალი მათი ყველასი, //

ჩვენ მიგვიღია მემკვიდრეობად მემკვიდრეობა კეთილშობილთა.

ჩვენ ვართ ზუ ლ-ბურას მემკვიდრეები, ჩვენი მცველისა, შენ რომ გსმენია, //

ზუ ლ-ბურას, ვისი მეოხებითაც, ჩვენ სხვებსაც ვიცავთ გაჭირვებისას“

(ფურცელაძე 1985: 68-69).

და დასასრულს იტყვის:

„ჩვენ ვიცავთ აღთქმას იმათზე უკეთ, //
ვასრულებთ სიტყვას, თუ დავიფიცეთ“ (ფურცელაძე 1985: 69).

რადგანაც ტომობრივი პატრიოტიზმი, სიყვარული თავისი ხალხისა და წარმომადგომლისა, ძალიან დიდადაა წარმოჩენილი ქულსუმის კასიდაში, ამიტომ ის თაღლიბელთა შორის ძალიან პოპულარული იყო და თითქმის ყველამ ზეპირად იცოდა.

ამ კასიდასთან დაკავშირებით ისმის კითხვა: მართლა თუ არის ის წარმოთქმული უშუალოდ მეფის წინაშე? ვინმე გაბედავდა თუ არა ამას? ბევრი შუა საუკუნეების ფილოლოგი ეჭვს გამოთქვამს ამ ფაქტთან დაკავშირებით და მიიჩნევენ, რომ ეს კასიდა შეთხზული უნდა იყოს სხვა დროს, ან კიდევ მეფის წინაშე წაკითხული იქნა მხოლოდ ნაწილი, რომელშიც პოეტი არ ავლენს დიდ აგრესიას და შედარებით თავშეკავებლობით გამოირჩევა. უნდა ვიფიქროთ, რომ სიმართლესთან ეს მოსაზრება უფრო ახლოს დგას.

ასევე აღსანიშნავია ამ ორმოცწლიან ომთან დაკავშირებული ისლამამდელი პოეტი ალ-ჰარის იბნ ჰილიზა, რომელიც ბაქრის ტომიდან იყო. მისი კასიდის ძირითად ნაწილში გადმოცემულია საკუთარი ტომის ქება, დაცვა და თაღლიბთა ბრალდებების უარყოფა. ისევე, როგორც ქულსუმთან, ჰილიზასთანაც ჩანს ტომობრივი პატრიოტიზმის ნიშნები.

ტომის დაცვას პოეტი იწყებს ნელა და აგრძელებს დახვეწილად და თანმიმდევრულად, თავშეკავებული ტონით, თუმცა დრო და დრო შეუვალობა არ აკლია, კატეგორიულად უარყოფს თაღლიბელთა ბრალდებებს, მათ მონაწილეობას ქულაიბის მკვლელობაში. ეს უკანასკნელი იქცა ამ ორ ტომს შორის ხანგრძლივი ომის მიზეზად.

ბრალდებათა უარყოფის შემდეგ პოეტი თანდათანობით გადადის თავისი ტომის ქებაზე – ფახრზე. საუბრობს მის გამარჯვებებზე, დიდებაზე, საგმირო საქმეებზე, იხსენებს თავიანთ სიკეთესა და კეთილ წარსულს. ყველაფერ ამას პოეტი აკეთებს არაჩვეულებრივი თავდაჭერილობით, ცდილობს არ გასცდეს ზღვარს,

ზღვარს რომელიც აუცილებელია მსმენელის ყურადღების მისაპყრობად და, რაც მთავარია, ამ თავშეკავებულობით ჰირის მეფის გულის მოსაგებად.

თავისი ტომის ქებასთან ერთად პოეტი ზრდის აღშფოთებას მოწინააღმდეგისადმი, წარმატებით ახერხებს ჰირის მმართველში გაადლიეროს უკმაყოფილება თაღლიბთა მიმართ. მმართველის ქება დახვეწილია, მოწინააღმდეგეთა გაკიცხვა დასაბუთებული, ბრალდებების გაბათილება დამაჯერებელი, არც შეგონებებსა და ჭკუის დარიგებასაა მოკლებული:

“ჰეი, მოყალბევ, ამრთან ენად რომ გაიკრიფე, //

ცილისწამებას განა დიდი დღე უწერია.

თაღლიბელთაგან ვინც კი მოკლეს, მისი სისხლი ისე წავიდა, //

თითქო ქვიშაში ჩაიკარგა მისი კვალიო.

გადაივიწყეთ მედიდურობა და სიბრმავესაც ნულა იგონებთ, //

თორემ სიბრმავე თუ დაიჩემეთ, მართლა სიბრმავეთ დასნეულდებით.”

(ფურცელაძე 1985: 83-85-87).

პოეტი მთელი თავისი დიპლომატიური გამჭრიახობით საუბრობს თაღლიბელთა და ჰირის სამეფოს დამოკიდებულებაზე, მათ შორის არსებულ წარსულ სიძულვილზე და ამავედროულად ბაქრელთა და მეფე ჰინდის მეგობრულ დამოკიდებულებაზე. აქებს და ადიდებს ჰირის მთავრებს, იხსენებს მათ დახმარებებს, კეთილ საქმეებს, მათ გამარჯვებებს. ყველაფერ ამას გამოხატავს დიდი ემოციებით, სილამაზით და ცალკეული ამბების ზუსტი აღწერით, აქებს ჰირის მეფის უძველეს, კეთილშობილ წარმომავლობას, რამაც დიდი გავლენა მოახდინა მასზე და მისი მიმხრობა განაპირობა:

“გვარიშვილობით ირამიანი – ასეთს მხედარნი ერიდებიან, //

უარს ამბობენ დიდებულნი მასთან შებმაზე.

თქვენ არ გინახავთ გაჭირვება

ჩვენი ხალხივით. //

ოდეს მუნზირმა გაილაშქრა, ჩვენ არ ვყოფილვართ

ამრ იბნ ჰინდის ქვეშევრდომები.

ეს მაშინ მოხდა, როს ჩამოხდა ალ-ალიაში, მაისუნას სარაფარდაში. //

იყო ალ-ავსა სამყოფელი უახლოესი.” (ფურცელაძე 1985: 84-85).

ყოველივე ამის ანალიზიდან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ, რომ ჰილიზას კასიდის მესამე ნაწილი, სინთეზია მადჰისა (ხოტბისა) და ფახრის“.

საინტერესოა ისლამადელი პოეტის ალ-ა’შას „მუალაკა“, რომლის ბოლო, საკმაოდ დიდი ნაწილი ეთმობა ფახრს, ძირითადად საკუთარი ტომის ქებას, წინაპართა ღირსებებზე ყურადღების გამახვილებას, მათ მიერ ჩადენილ საგმირო საქმეებს, თავის ტომის მიერ გამართულ ომებს, მოძლადეთა მიმართ შეუწყნარებლობას და მათ მიმართ გამოჩენილ დაუნდობლობას:

„ჰკითხე კუშაირს, აბდ ალ-ალაჰსა, ყველას ერთიან, //

ჰკითხე რაბიას ჩვენზე, აბა როგორ ვირჯებით;

ვიბრძვით მანამდე, სანამ არ გავჟღეკთ, //

მოძლადენი არიან თუ უგუნურები“ (ფურცელაძე 1985: 99).

საკუთარი თავისა და ტომის განსადიდებლად და მისი სიძლიერისთვის კიდევ უფრო ხაზგასასმელად შემოაქვს შურისძიების თემა, რის შესახებაც გვესაუბრება შემდეგი სიტყვებით:

„თუ მომიკლავთ ბელადს, გმირს გამოჩენილს, //

მისსავე ბადალს განგიგმირავთ და შურს ვიძიებთ.

თუ თავს დაგვატეხთ ომის განსაცდელს, //

ხელს ვერ ავიღებთ თქვენი ხალხის სისხლის დაღვრაზე“

(ფურცელაძე 1985: 100).

ფახრს დიდი ადგილი უჭირავს ტარაფას შემოქმედებაში, რომელიც შეგვიძლია მივიჩნიოთ ბედუინის თავის ქების კლასიკურ ნიმუშად (ფილშტინსკი 1985: 80). ის მიიწერს ყველა კარგ ადმიანურ თვისებას, ის მამაცია, უკან არ იხევს არანაირი საფრთხის წინაშე, პატივმოყვარეობა და კეთილშობილება მისი განუყრელი თანამგზავრია, სხვისგან გამოარჩევს სტუმართმოყვარეობა და გაჭირვებულისადმი თანადგომა, ჭკუა-გონება, რის გამოც, მიუხედავად ახალგაზრდული ასაკისა, მუდამ იწვევენ ტომის საბჭოზე, სადაც ყველა დიდგვაროვანის და ხანდაზმული ადამიანის გვერდით საპატიო ადგილი უკავია.

ის იმდენად მამაცია და უშიშარი ბრძოლებში, რომ ყველა მტერს და ავისმზრახველს შიშს და მორიდებას უწერგავს:

„მე რომ ვყოფილიყავი ასე მხდალი ვაჟკაცთა თვალში //

მე მომხდურები დამჯაბნიდნენ თითო კაცი თუ მეგობრებით.

მაგრამ მე მტერი სიმამაცემ შემომიფანტა, //

გულოვანებამ, სიწრფელემ და გვარიშვილობამ“ (ფურცელაძე 1985: 46).

ამ თავის ქებაში ჩანს, რომ უახლოესი ადამიანები, ნათესავები და თანატომელები პოეტის მიმართ ხშირად უმადურობას იჩენენ, თუმცა მზადაა ყველას აპატიოს და გვერდით ამოუდგეს მათ. ტარაფას ამქვეყნად ყველაზე დიდ უბედურებად მიაჩნია, როცა ადამიანები და, ამ შემთხვევაში, ნათესავები არაკეთილგანწყობილნი არიან, არ აფასებენ იმ სიკეთეს, მოწყალებას და დახმარებას, რომელსაც მათ აღმოუჩენს:

„ვაჟკაცისათვის ნათესავის უსამართლობა //

ინდური ხანჯლის ჩაცემაზე უფრო მწარეა“ (ფურცელაძე 1985: 44).

და ბოლოს, მოკლე ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ფახრი ან მუფახარა ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში, ისევე როგორც სხვა თემები ერთფეროვნებით გამოირჩევა, ყველა პოეტი ვინც ამ თემას ეხება, მუდამ საუბრობს თავის წარმომავლობაზე, სიმამაცეზე, მოწყალებაზე, ხელგამლილობაზე, ამასთან ერთად აქებს თავის ტომს, მის საქმეებს, ომებს, ბრძოლებს, ხშირად ყველაფერ ამას გაზვიადებული სახითაც კი გვიხატავს...

2.5 ხამრიათი ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში - ისლამამდელი არაბული პოეზია, მთლიანობაში აღებული, არ წარმოადგენს რელიგიური ხასიათის ლიტერატურას, რადგანაც რელიგიური მოტივები ლექსებში გვხვდება ძალიან იშვიათად და ეს გასაგებიცაა – არაბი ბედუინები წარმართები იყვნენ და სხვადასხვა კერპებს ეთაყვანებოდნენ. თუმცა ასეთი მტკიცება მაინც საჭიროებს

უფრო ღრმა და საფუძვლიან შესწავლას. დეტლური შესწავლა გარკვეულ სიახლოვესა და რაღაც მსგავსებას აღმოგვაჩენინებს ქრისტიანი და არაბი პოეტების შემოქმედებაში, რაც მიანიშნებს ამ ორი მხარის ურთიერთობაზე და ინტეგრაციაზე, ისლამამდელ არაბულ სოციალურ-კულტურულ გარემოში, მათ აქტიურ მონაწილეობას საერთო თვიშეგნების ჩამოყალიბებაში. არაბი ბედუნები, თავიანთი ყოფითი პირობებიდან გამომდინარე, ბევრს მოძრაობდნენ და გადაადგილდებოდნენ, სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანებს ხვდებოდნენ და ჰქონდათ არამარტო ეკონომიკური, არამედ კულტურული ურთიერთგავლენა, რაც არაბი ბედუნი პოეტების შემოქმედებაში აისახებოდა. რიგი თემების და მოტივების გაჩენა კი ამ ურთიერთობებისა და გავლენების შედეგი იყო. ამის ნათელი მაგალითია ღვინის თემა, შემდეგში დამოუკიდებელ ჟანრად ჩამოყალიბებული – ხამრიათი. ის საკუთრივ ღვინოსა და „სამაგიდო მხიარულებებს“ ეძღვნებოდა. მისი დაბადება ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში კავშირშია ალ-ჰირასთან, ადგილი, რომელთანაც ქრისტიანული კერები ძალიან ახლო იყო, ღვინო და მასთან დაკავშირებული საქმეები კი თითქმის ტრადიციული. არაბულ ნიადაგზე მის განვითარებაში დიდი როლი ითამაშეს ამ სკოლის (იგულისხმება ჰირის სკოლა) არაბმა პოეტებმა: ალ-‘აშამ და ‘ადი იბნ ზაიდმა. (ფილშტინსკი 1985: 60).

რაც შეეხება საკუთრივ ღვინის თემის განვითარებას, მასზე მცირედ შევჩერდებით. პოეტები, რომლებიც ამ თემაზე ლექსებს წერდნენ, მისი აღწერისას ყოველთვის ცდილობდნენ სხვადასხვა პოეტური ხერხები გამოეყენებინათ – შედარებები, მეტაფორები, სიმბოლოები და ა.შ., რითაც თავიანთ ქმნილებებს გამომხატველობასა აძლევდნენ. ხამრიათის ევოლუცია-განვითარებაზე, ისევე როგორც ისლამამდელი არაბული პოეზიის სხვა ჟანრებზე, გავლენა თემათა ფუნქციურმა ცვლილებებმა იქონია. საკუთრივ ღვინის თემა, პოეზიაში ერთ-ერთი გამორჩეული ჟანრია, უსამართლო ვიქნებით თუ ვიტყვით, რომ ის მეორე ხარისხოვანია, თუმცა ისლამამდელი კასიდის ძირითად და დაკანონებულ თემას არ წარმოადგენდა. ისლამამდელი პერიოდის ლექსებში ხამრიათი უფრო ხშირად კასიდის სხვადასხვა თემებში გვხვდება, პოეტები კი, რომლებიც ამ თემას

ეხებოდნენ, მალე პოვებდნენ აღიარებას, რადგან ისინი საუბრობდნენ ნადიმზე, დროსტარებაზე, გართობაზე, ღვინის სმაზე, რაც იმდროინდელი საზოგადოებისათვის ერთობ მისაღები, სახალისო იყო და მსმენელს თავიდანვე კარგ განწყობას უქმნიდა. ეს ყველაფერი კი მოწმობს, რომ პოეზიას განსაკუთრებული სტატუსი ჰქონდა და ექვემდებარებოდა ლიტერატურულ-ესთეტიკურ კრიტერიუმებს. თუნისელი მეცნიერი ლ. ტაკატუკი სტატიაში „ხამრიათის სილამაზე აბუ ნუვასის შემოქმედებაში“ წერს: „თუ კი, რელიგიაში (იგულისხმება ისლამი - ვ. თ.) ღვინო, როგორც სიბილწის საფუძველი უარყოფილია, პოეზიაში ის მჭერმეტყველების საფუძველია.“ (ტაკატუკი 1999: 228-229).

ამერიკელი მეცნიერი კენედი, თავის სტატიაში სვამს კითხვას: შეგვიძლია კი ჩვენ განვიხილოთ ხამრიათი როგორც დამოუკიდებელი ჟანრი თუ სხვა ჟანრის ნაწილი? (კენედი 1989: 97-98). ისლამამდელი ხანის არაბულ ლიტერატურაში ხამრიათი გვხვდება ვასფში (აღწერა), მადჰში (ქება, ხოტბა), სადაც პოეტი საქები ობიექტის მამაცობას და მის სტუმართმოყვარეობას აღწერს, ჰიჯა'-ში (გაკილვა-გაკიცხვა), მოწინააღმდეგის დაცინვა, საუბარი მის სიძუნწეზე, არახელგამლილობაზე, ნასიბში სადაც სიყვარულით განცდილი გრძნობები შედარებულია ღვინით თრობასთან, რაც პოეტის შემოქმედებას აღმაფრენას მატებს და გამოხატველობას ანიჭებს.

შუა საუკუნეების ფილოლოგები „ღვინის ლექსების“ შედგენილობას, სტრუქტურასა და ჟანრობრივ თავისებურებას განხილავენ და ამ თემის აღწერისას სხვადასხვა მსგავს სინონიმურ ტერმინებს იყენებდნენ: „ღვინის აღწერა“, „გამოთქმა ღვინოზე“, „ღვინისა და მსელის აღწერა“, „ღვინის პოეზია“, „ღვინის ლექსები“ (ოსიპოვა 2007: 25). აღსანიშნავია, რომ არაბულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ამ თემის და შემდგომში ჟანრის აღსანიშნად დამკვიდრდა არაბული ტერმინი ხამრიათი (خم - დუღილი, შედედება).

ღვინის პოეზიას სხვა ჟანრებისაგან განსხვავებით, განსაზღვრული სიუჟეტურ-თემატური სქემა გააჩნდა. ისლამამდელი პერიოდის ლექსებში იგი მთლიანი, ერთიანი სახით იშვიათად გვხვდება. ღვინის მოტივები

ფრაგმენტულად, ეპიზოდურადაა ჩართული კასიდის სხვა თემებში და ფუნქციურად მთავარ თემას ექვემდებარება. ხამრიათის ბეითები ხშირად გვხვდება ფახრსა (საკუთარი თავის ქება) და ჰიქმაში (ბედისწერასა და მის დაუნდობლობაზე საუბრისას). ანალიზმა გამოავლიანა ისეთი შემთხვევაც, როდესაც ხამრიათის პასაჟები ფახრში ჩართულ ჰიქმაში დასტურდება. ზოგჯერ ხამრიათის თემა პირდაპირ უკავშირდება ჰიქმას. ასეთ შემთხვევაში ძნელია მათი რომელიმე (ხამრიათის თუ ჰიქმას) თემისადმი მიკუთვნება.

ხამრიათი ადრეისლამური ხანის ლიტერატურაში ისევე, როგორც ისლამამდელ პოეტებთან, ჩართულია კასიდის სხვადასხვა თემაში. თუმცა დასტურდება დამოუკიდებელი სახითაც - პატარა ლექსებადაც (კიტ'აზე მცირე მოცულობისა; იშვიათად მასზე მეტი ბეითებითაც). დამოუკიდებელ ხამრიათში ავტორები უფრო ვრცლად აღწერენ ყურძნის მოყვანას, მის დამუშავებას, ჭურჭელში ღვინის დუღილის პროცესს, ფელაჰისაგან ღვინის შესყიდვის პროცესს, მეგობრებთან ერთად დუქნებში დროსტარებას. მაგ., ომაელთა კარის პოეტი ალ-ახტალი, რომლის კასიდებში შემავალი ხამრიათი ცალკე ლექსებადაც კი შეიძლება გამოიყოს. ადრეისლამური ხანის პოეზია ისლამამდელი ლექსისაგან უფრო დასრულებული სიუჟეტით გამოირჩევა. ამ ჟანრის უდიდესი წარმომადგენელი აბუ ნუვასი (755/762-813) ხამრიათის მთელ ლექსიკონს ფლობს, მისი პოეზია მდიდარია ლექსიკით და სიუჟეტის ლოგიკური დასასრულით გამოირჩევა. სიუჟეტური წყობის აბუ ნუვასისეული ოსტატობა მკითხველზე დიდ ზეგავლენას ახდენს.

ხამრიათის შესწავლის პროცესში გვერდს ვერ ავუვლით 'ადი იბნ ზაიდის (დაახლოებით 550-600 წწ) შემოქმედებას, რომელშიც ღვინის პოეზია არა მხოლოდ კასიდაში, არამედ ცალკე, დამოუკიდებელადაც გვხვდება. „სიმღერათა წიგნში“ აღნიშნულია, რომ 'ადი იბნ ზაიდმა გავლენა იქონია ალ-ვალიდ იბნ იაზიდის (გარდაიცვალა 744 წ.) შემოქმედებაზე, ხოლო ამ უკანასკნელმა კი აბუ ნუვასზე.

ალ-ვალიდ იბნ იაზიდის შემოქმედებაში კარგად ჩანს ომაელთა და აბასელთა პერიოდის ლიტერატურის კავშირები. მის პოეზიაში ხამრიათი, როგორც

დამოუკიდებელი ჟანრი, საბოლოოდ ყალიბდება. მიუხედავად ამისა, ამ ჟანრის კლასიკოსად აბუ ნუვასია მიჩნეული².

„სიმღერათა წიგნში“ ‘ადი იბნ ზაიდის მოხსენიება ალ-ვალიდისა და აბუ ნუვასის გვერდით იმაზე მიანიშნებს, რომ იგი „ღვინის პოეზიის“, არა როგორც დამოუკიდებელი ლექსის, არამედ როგორც კასიდაში ჩართული ამ თემის ერთ-ერთი პირველი გამავრცობელია (ხალიდოვა, შიდფარი 1980: 35).

ხამრიათი, როგორც კასიდას შემადგენელი ნაწილი, ღვინის აღწერით იწყება. მაგალითად, ალ-აშა თავის ლექსებში ჩაურთავს მას, უმღერის და აქებს ღვინოს, საუბრობს მეგობრებთან ერთად გამართულ ლხინზე, ღვინის მწდე ქალებზე, მომღერლებზე, ხატავს ღვინით ნასვამი ადამიანის სურათებს, გადმოგვცემს დიალოგებს ღვინის დუქნის მოსამსხურე ქალებთან, ღვინის გამყიდველებთან:

„წამოწოლილნი ვსვამდით მხესა, ვმუსაიფობდით, //

იყო ნოტიო საწრეტელი იმ სასმელისა.

და მხოლოდ მაშინ ფხიზლობდნენ გაშლილ სუფრაზე,

როს შესძახებდნენ: „კვლავ მოიტაო“ //

სვამდნენ ზედიზედ, სულმოუთქმელად,

თუ ნელ-ნელა ცოტას წრუპავდნენ.“ (ფურცელაძე 1985: 97).

მის კასიდაში ღვინის თემა უმთავრესად სხვა თემებს ერწყმის, მაგრამ განსაკუთრებით საკუთარი თავის ქებას - ფაზრს, ან პოეტის სატრფოს აღწერის კონტექსტშია. ასეთი თემატური ჩართვები, როგორც აღვნიშნეთ, მახასიათებელია ისლამამდელი კასიდისათვის, ამიტომ მოტივთა რეპერტუარი მრავალფეროვანი ხდება, მაგრამ მისი დაკანონებული ნორმები არ ირღვევა, როგორც სტრუქტურასთან მიმართებით, ასევე შემადგენლობით. ამ მხრივაც საინტერესოა ალ-აშას კასიდა, სადაც ის აღწერს ღვინის მწდე ქალს, მის გარეგნობას, ტანსაცმელს:

„და მოიჩქარის ხელში სასმელით,

მოარბენინებს კათხებიანი, //

² ხამრიათით იწყება აბუ ნუვასის დივანი. საყურადღებოა, რომ მან განათლება მიიღო ბასრასა და ქუფაში, ქუფა კი მდებარეობს ალ-ჰირის გარეუბანში და ისევე, როგორც ალ-ჰირა ისიც იყო ღვინით ვაჭრობის ცენტრი. უმრავლესობა VII-VIII საუკუნეების პოეტებისა, რომლებიც წერდნენ ხამრიათს, პირდაპირ კავშირში იყვნენ ქუფასთან, ხოლო VIII საუკუნის მეორე ნახევარში კი აქ ჩნდება ღვინის პოეზიის სკოლა.

ფეხებზე შარვალაკაპიწებულს,

გარჯილს, კალთაც რომ აუკეცია“ (ფურცელაძე 1985: 97).

საკმაოდ საინტერესოა ამრ იბნ ქულსუმისეული ღვინის მწდე ქალის დახასიათება, თავიდან მას აქებს და დეტალურად აღწერს, მაგრამ შემდეგ მისი საქციელის გაკიცხვაზე, ანუ სატირაზე გადადის, რადგან უკმაყოფილოა მისი საქციელით, აგრძელებს ღვინოზე საუბარს და აქვე ფახრის თემას ურთავს - აქებს თავის თავს, ღვინის მეშვეობით ცდილობს მთელი თავისი მედიდურობითა და ამპარტავნებით საკუთარი პიროვნული ღირსებები წარმოგვიდგინოს:

„გამოიღვიძე, ჰე, მხევალო, მოიტა კათხა, შეგვასვი დილით, //

აღ-ანდარუნის რჩეულ ღვინოს ნუ დაიშურებ.

თხელს და ელვარეს შერევია თითქო ზაფრანა, //

რა გულუხვნი ვართ, მას წყალთან რომ შეაზავებენ!

თავდავიწყებულს დაავიწყებს თავის საწადელს //

და განუქარვებს ფიქრს, გულში რომ დარდად ატარებს.

ხედავ, ქვაწვიაც ნირწამხდარი, შეწუხებული //

ფულს არ იზოგავს, როცა ღვინო ჩამოატარეს.

შენ აგვაცდინე თასი, უმ ამრ, დარიგებისას, //

მარცხნით კი არა, თასი მარჯვნივ ჩამორიგდება.

ამ სამში უმრ ამრ, უარესი ნუთუ შენი მეგობარია, //

რომ გამომტოვე, არ შემასვი დილის ფიალა.

რამდენი თასი დამიცლია მე ბაალბექში, //

დამასკოსა და კასირინაში“ (ფურცელაძე 1985: 63).

ტარაფას თავის „მულაკაში“ ღვინის თემის შემოტანით სურს დაგვანახოს თავისი ღირსებები, ხელგაშლილობა, სიყვარული მოლხენისადმი, უარყოფითი დამოკიდებულება ყოველგვარი მომხვეჭელობისადმი, ზერელე დამოკიდებულება სიმდიდრისადმი, ჩანს ქარაფშუტობა როგორც საკუთარი, ისე ნათესავების ქონებისადმი, რაც საბოლოოდ მწარე ენასთან ერთად გახდა მიზეზი მისი ტომიდან განდევნისა:

„ღვინოს ვსვამდი და მოვილხენდი //

ვყიდდი, ვფლანგავდი საკუთარსა თუ სამემკვიდროს“

(ფურცელაძე 1985: 41).

როგორც ზემოდ ვთქვით, ისლამის გავრცელების შემდეგ სხვა დაპყრობილი ქვეყნების, განსაკუთრებით სპარსელების გავლენით, ღვინის თემა თანდათან სულ უფრო და უფრო მეტ ადგილს იკავებს პოეზიაში და აბასელთა პერიოდში ცალკე, დამოუკიდებელ ჟანრად ყალიბდება, მისი მწვერვალი არაბულ ლიტერატურაში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უდავოდ სპარსული წარმომავლობის უშესანიშნავესი პოეტი აბუ ნუვასია. ისევე როგორც მასთან, ასევე მის დროის და შემდეგ მოღვაწე პოეტთა შემოქმედებაში, ღვინო სხვა მრავალ დატვირთვას იძენს, ვიდრე ისლამამდელ პოეტებში. მაგალითად, აბუ ნუვასთან აშკარად ჩანს ზერელე, ზოგჯერ აგდებული დამოკიდებულება ისლამის დოგმებისადმი, ჰაჯის ან სხვა მუსლიმისათვის აუცილებელი რელიგიური რიტუალის შესრულების გამო ღვინოზე, სუფრაზე და ქეიფზე უარის თქმა, ამქვეყნიურ სიამოვნებებზე თავის შეკავება და ა. შ. მოვიყვანთ რამდენიმე ნიმუშს პოეტის ლექსებიდან და ამით დავასრულებთ ხამრიათზე საუბარს:

„განიკურნე პატარისაგან (იგ. თასი – ვ.თ.) დიდით და
დალიე იგი გამოუცდელი მერიქიფის ხელისგან,
და დამეხსენ შენი გოდებით
სახლისა და სადგომების ნაშთებზე.“

და კიდევ;

„დალიე ღვინო, თუნდაც მისმა დალევამ
დიდი ცოდვები აგკიდოს.
დამეხსენ და წადი თუ გინდა სამოთხეში,
დაე, წავიდე მე ცეცხლში (იგ. ჯოჯოხეთი – ვ.თ.)“

(ფილშტინსკი 1985: 325-327).

2.6. ჰიჯა (სატირა) ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში - სატირა (هجا - დაცინვა, გაკიცხვა) ისევე, როგორც მარსია ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში დამოუკიდებელი ჟანრია და იქმნებოდა კიტ'ას ფორმით. თუმცა არის შემთხვევები, როცა კასიდის შემადგენელი ნაწილიცაა. მისი წარმომადგენლები მრავლად არიან, რადგან თითქმის ყველა ტომი ცხოვრობდა ურთიერთშორის ქიშპობაში, ამიტომ ამ ჟანრის ყველა ლექსი სავსეა ტომობრივი პატრიოტიზმით, გამორჩევიან უხეშობით და მიზანი მოწინააღმდეგის დამცირება იყო. სატირული ლექსები ზოგჯერ იღებდნენ მუნაფარას (ჰანა ალ-ფახური 1959: 53) ფორმას, სადაც პოეტი გამოდიოდა, როგორც დამცველი და ორიდან ერთ-ერთ ტომის მმართველს იცავდა, რომლებიც ერთმანეთისადმი მტრულად იყვნენ განწყობილნი - უმეტეს შემთხვევაში ძალაუფლებისათვის.

სავარაუდოა, რომ სატირის წინამორბედი წყევლა-შელოცვა-მოჯადოების გამონათქვამები იყო, რომელთაც ავტორი მიმართავდა მოწინააღმდეგეზე ან მტრულად განწყობილ ტომზე უარყოფითი ზემოქმედებისათვის. ეს გამონათქვამები უმეტესად გართმულად იქმნებოდა. გარდა ამისა ისინი მთქმელის თანატომელების ან მომხრეების სულიერი მდგომარეობის ამაღლებას, მათში გამარჯვების იმედის ჩასახავას ემსახურებოდნენ. მოგვიანებით პოეტებმა თანდათან დაიწყეს დამოუკიდებელი მცირე მოცულობის სატირული ლექსების შექმნა, სრულყოფილი სახე სატირამ „მულაკების“ ავტორთა მოღვაწეობის პერიოდში მიიღო, ხოლო უმაღლეს მწვერვალს ომაელთა მმართველობის ხანაში მიაღწია. სატირა ამ პერიოდში პოეტისათვის ავტორიტეტის ამღლების საკმაოდ მნიშვნელოვანი საშუალება გახდა, რადგან სატირიკოსების მოღვაწეობას მმართველი კლასები საკმაოდ დიდ ანგარიშს უწევდნენ. ხელისუფალს თუ სწყუროდა განდიდება, ამას ხშირად მეხოტბე პოეტების საშუალებით აღწევდა, მაგრამ პარალელურად დიდ ყურადღებას უთმობდა სატირიკოსებს, რადგანაც ემინოდა, რომ მათ (იგულისხმება სატირიკოსები) თავინთი სატირული ლექსებით არ მოეხდინათ საზოგადოებაში ამ მმართველის დისკრედიტაცია.

ისლამამდელი სატირა არ იყო იმდენად პოპულარული, რამდენადაც იგი მოგვიანებით სახალიფოს შექმნის შემდეგ იქცა, განსაკუთრებით კი ომაელთა

მმართველობის პერიოდში. ხალიფების კარზე მოღვაწე პოეტები ხშირად ჰქმნიდნენ თავიანთი მფარველების ხოტბებს, ამასთანავე ხშირად უხდებოდათ ეწერათ სატირები ამ მმართველების მოწინააღმდეგეებზე. გარდა ამისა კარის პოეტებს შორის ხშირად კონკურენცია იყო ხალიფასთან უფრო დაახლოების მიზნით. ამიტომ ისინი სატირებს ხშირად ერთმანეთზეც წერდნენ. ომაელთა პერიოდში უდიდესი მეხოტბე-სატირიკოსი პოეტები იყვნენ: ალ-ახტალი (დაახ. 640-710), ალ-ფარაზდაკი (დაახ. 641-728/730) და ალ-ჯარირი (დაახ. 653-733).

არაბული სატირა გამოირჩევა სიუხეშით, შეურაცმყოფელი ლექსიკით, ლანძღვა-გინებით და ცილისწამებით. პოეტისთვის აუცილებლობას არ წარმოადგენდა, რომ ჰქმმარიტების დამცველი ყოფილიყო, მისთვის მთავარს მოწინააღმდეგე პიროვნებისა თუ მოწინააღმდეგე ტომის რაც შეიძლება მძიმე ბრალდებებით დადანაშაულება წარმოადგენდა, ემხილა და მიეწერა მათთვის ნაკლოვანებები და უარყოფითი თვისებები. ბრალდებების ჰქმმარიტებას მნიშვნელობა არ ჰქონდა. უმთავრესად ავტორს უნდა გამოევიდინა თავისი პოეტური ნიჭი, ტალანტი და ამით ხაზი გაესვა მოწინააღმდეგესთან მიმართებაში მის უპირატესობაზე. აღსანიშნავია, რომ შუა საუკუნეების არაბულ პოეზიაში იშვიათად ვიპოვით პოეტს, რომელსაც არ ეწერა სატირა.

ჰიჯა'ში კარგად ვლინდებოდა ავტორის დამოკიდებულება მოწინააღმდეგისადმი, საქმისადმი, მისი მიზნები, ამოცანები, შინაგანი მდგომარეობა და ა.შ. მაგალითად ცნობილი ისლამამდელი პოეტი ზუჰაირი, როგორი ლექსიც არ უნდა დაეწერა, მუდამ გამოირჩეოდა თავისი ობიექტურობითა და ზომიერებით, ის იყო ადამიანი, რომელიც იშვიათად არღვევდა საზოგადოებაში მიღებულ ზნეობრივ ეტიკეტებს, არასოდეს ღალატობდა ზომიერებას, ცდილობდა ლექსის ობიექტისადმი მუდამ ყოფილიყო სამართლიანი, შეეფასებინა მისი საქმიანობა სრული ჰქმმარიტებით, ეთქვა მხოლოდ და მხოლოდ სიმართლე. მის სატირებში ჩანს, რომ ის არასოდეს ცდილობდა ადმიანის განქიქებას, მის განადგურებას, დაცინვა-შეურაცყოფას. მთავარი რაც მისი სატირებისათვის მახასიათებელია და უპირველესი მიზანი იყო, მოწინააღმდეგისადმი მიეთითებინა

მისი ნაკლულოვანი მხარეები, ეჩვენებინა მისთვის მისივე უარყოფითი თვისებები და ამ ცუდი მხარეების აღმოფხვრის გზები.

მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც მისი სატირები საწყენიც კი არის, ტონი მკაცრი და უხეში. ეს იმ შემთხვევაში, როცა დასაცინი პიროვნება ჯიუტობდა, არ სურდა ყურად ელო მისი რჩევები, დარიგებები, არ ზრუნავდა საკუთარი ნაკლოვანებების გამოსწორებას. ზომიერი იყო პოეტი ხოტბებშიც, არ ამკობდა საქებ პიროვნებას თუ დიდებულს ზედმეტად გადაჭარბებული სიტყვებით, ეს ყველაფერი ზუჰაირის დიდ ბუნებრივ და კეთილშობილურ ხასიათზე მეტყველებს.

ალ-ჰარის იბნ ჰილიზა თავის „მუალაკას“ ძირითად მესამე თავში უარყოფს თაღლიბელთა ბრალდებებს, ამავედროულად ოსტატურად ჩაურთავს მოწინააღმდეგე ტომის გაქილიკებას, თავისი ტომის ქებასთან ერთად ზრდის აღშფოთებას მოწინააღმდეგის მიმართ, ისე იქცევა თითქოს არ უნდა მათი შერცხვენა, მაგრამ გამოიყენა მთელი თავისი გამჭრიახობა, შესაძლებლობა მათ დასამცირებლად, რაშიც შეძლო გამოეხატა აზრი, რომელმაც ჰირის მმართველს ჩაუდო სულში უკმაყოფილება თაღლიბთა მიმართ:

„ჰეი, მოყალბევ, ამრთან ენად რომ გაიკრიფე,
ცილისწამებას განა დიდი დღე უწერია.

შენ არ გეგონოს, შეგვაშინო, ამრს რომ აქეზებ, //
ცილისწამებას განა დიდი დღე უწერია“

(ფურცელაძე 1985: 83-85-87).

მოწინააღმდეგის გაკილვასთან ერთად, პოეტი არ ივიწყებს ისაუბროს თავისი ტომისა და ჰირის მეფის დამოკიდებულებაზე, ის მთელი დიპლომატიური გამჭრიახობით აღწერს თაღლიბელთა და ჰირის სამეფოს ურთიერთობას, მათ შორის არსებულ წარსულ სიძულვილს და ამავედროულად ბაქრელთა და მეფე ჰინდის მეგობრულ დამოკიდებულებას. თვალში საცემია მისი პატრიოტიზმი, სიყვარული თავისი ტომისადმი. სატირა, მოწინააღმდეგის გაკილვა კი ზომიერია, პოეტმა ზუსტად იცის რა დროს მიმართოს თავის კასიდაში ამ ფორმას, რათა ზედმეტი გადაჭარბების გამო არ გამოიწვიოს ჰირის მმართველის მისადმი ცუდი

დამოკიდებულება, სატირა რომ მოსაწყენი არ გახდეს, იქვე ჩაურთავს მის ქება-დიდებას.

ისლამამდელი პოეტების სატირებისაგან რადიკალურად განსხვავდება ომაელი ხალიფების კარზე მოღვაწე პოეტების ალ-ახტალის, ალ-ფარაზდაკისა და ალ-ჯარირის სატირები, რომლებიც სავსეა ურთიერთშეურაცმყოფელი სიტყვებით, ცილისწამბლური გამონათქვამებით, ლანძვით, დამცინავი შედარებებით და ა.შ. ამ სამეულის ლექსების აგებულება განსხვავდება არამარტო ისლამამდელი დროის პოეტების სატირებისაგან, არამედ თვით ამ პერიოდის სატირიკოსების შემოქმედებისაგან. მაგალითად ალ-ახტალი ლექსებს ხშირად იწყებს მადპით (ქებით) ან კიდევ ლირიკული შესავლით (ნასიბით), ნაკლებად საკუთარი თავის ქებით (ფახრით). ალ-ფარაზდაკი კი იწყებს ფახრით, ხოლო ალ-ჯარირის ლექსები არის მცირე მოცულობის და იწყებს ვითარებიდან და თემიდან გამომდინარე. ამ სამეულის სატირების დახასიათებას არ შევუდგებით, რადგან ის სცილდება ჩვენი კვლევის პერიოდს.

სატირიდან ისევე, როგორც სხვა ჟანრებიდან, შესაძლებელია გავიგოთ პოეტის ბუნება, მისი უარყოფითი და დადებითი თვისებები. ის ყველა ეპოქაში იწერებოდა, რადგან როგორც პირადული ასევე პოლიტიკური დავა ისტორიის მანძილზე სულ საზოგადოებაში იყო.

2.7. მარსია ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში - სიტყვა მარსია მომდინარეობს ზმნა **مَرَّ** - დან, რომელიც ნიშნავს გარდაცვლილის დატირებას, აქედანაა ნაწარმოები სიტყვა მარსია, გარდაცვლილისადმი მიძღვნილი სამგლოვიარო ლექსი. ეს არის არაბული პოეზიის უძველესი ჟანრი, რომელიც დამოუკიდებლად ითხზებოდა და კასიდის ან სხვა ლექსის შემადგენლობაში არ შედიოდა. ვარაუდობენ, რომ მარსიამ განვითარების დიდი გზა განვლო, ვიდრე ის დახვეწილ, დამოუკიდებელ ლექსად ჩამოყალიბდებოდა. ჩამოყალიბება კი ისლამამდელ ეპოქაში მოხდა. სავარაუდოდ

თავდაპირველად, იგი მოტირალთა მიერ გარდაცვლილთა დატირებისას გართიმული პროზით წარმოთქმულ მოკლე-მოკლე გამონათქვამებს წარმოადგენდა. დროთა ვითარებაში ასეთი გამონათქვამები იხვეწებოდა, დიდდებოდა და თანდათან ლექსის სახით ყალიბდებოდა. მარსიამ სალექსო ფორმა მას შემდეგ მიიღო, რაც პოეტებმა მისი შეთხზვა დაიწყეს. დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა მისი ჩარჩო, კონსტრუქცია, ძირითადი მოტივები. მისი მთავარი ფუნქცია ისლამამდელი დროიდან დაწყებული, გარდაცვლილის, განსაკუთრებით კი ბრძოლის ველზე დაცემულის დატირება იყო.

მარსიის მთავარი მოტივია ქება. ავტორი ლაპარაკობდა გარდაცვლილის ვაჟკაცობაზე, თავს გადამხდარ ამბებზე, მის მიერ ჩადენილ საგმირო საქმეებზე, დადებით თვისებებზე. ამიტომ ხოტბა მარსიის უმთავრეს მოტივად იქცა. საკმაოდ დიდი ადგილი გაზვიადებულ ქება-დიდებასაც ჰქონდა, ავტორი სულაც არ განიცდიდა უხერხულობას ზომასგადაცილებული ქების გამო. ამას ხელს უწყობდა ის ფაქტიც, რომ ხშირად მარსია გარდაცვალებიდან საკმაოდ დიდი დროის შემდეგ იქმნებოდა.

ქების მოტივი, როგორც ვიცით, ისლამამდელი კასიდებისათვის დაკანონებული ნაწილი იყო. იგი კასიდისათვის და მარსიისათვის საერთო მოტივია, მაგრამ ჩვენთვის უცნობია პირველად რომელში გაჩნდა. ამ შემთხვევაში მთავარი ის არის, რომ ეს მოტივი მარსიაში პირველი და გადამწყვეტი მნიშვნელობის მატარებელია.

მარსიაში ქების გარდა დიდი ადგილი უჭირავს შურისძიების, სისხლის აღების, ბედისწერის გარდუვალობის და ნუგეშის მოტივებს. პირველი ორი უშუალოდ ძველი ბედუინების ტომობრივ წეს-ჩვეულებებთანაა დაკავშირებული. კერძოდ არაბ ბედუინებში მოკლულის გამო შურისძიება და სისხლის აღება აუცილებელი წესი იყო. იგი იმდენად მთავარი თემაა, რომ მარსიის ავტორები ყოველთვის მოუწოდებდნენ მოკლულის ნათესავებს და თანატომელებს შურისძიებისკენ. მას თავისი დანიშნულებაც ჰქონდა, რადგან, როდესაც შურის იძიებდნენ, მათი ღირსება უფრო მაღლდებოდა. ამასთანავე შურისძიების აქტის განხორციელება არა მარტო აამაღლებდა მათ ავტორიტეტს, არამედ ნუგეშსაც

ჰგვრიდა. მაგალითად თუ ავიღებთ უდიდეს არაბ ელეგიკოს ქალს ალ-ხანსას, ძმების სიკვდილზე შექმნილ მარსიების პირველ ნაწილში იგი სიამაყით გვესაუბრება ძმების მიერ ჩადენილ საგმირო საქმეებზე, მათ დადებით თვისებებზე და ა.შ., მეორე ნაწილში კი აშარად მოუწოდებს თანატომელებს შური იძიონ ძმების მკვლელებზე.

ისლამამდელი არაბული მარსიისათვის დამახასიათებელია მკვლელის ქება-დიდებაც, მაგრამ არა ყოველთვის. ამით ავტორს უნდოდა ეჩვენებინა, თუ რამდენად ღირსეულ მეტოქესთან ჰქონდა საქმე გარდაცვლილს.

მარსიაში ხშირად ისეთ მოტივებს შევხვდებით, როგორებიცაა ძველი არაბების დამოკიდებულება ბედისწერასთან, ბედისწერის გარდუვალობასთან, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა, წუთისოფლის წარმავლობა, მის წინაშე ადამიანის უძლურება. ისინი არამარტო მარსიების მყარ თემებს წარმოადგენდნენ, არამედ მათზე ფიქრი და ანალიზი ისლამამდელი თუ მომდევნო დროის პოეტების კასიდებში უმნიშვნელოვანეს ადგილს იკავებდა. აქედან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს მოტივები მარსიაში კასიდიდან მოხვდა. განსაკუთრებით ახლოსაა ეს თემები კასიდის ჰიქმასთან, მაგრამ მარსიის თავისებურებების გამო, მათ მეტ-ნაკლებად განსხვავებული დატვირთვა მიიღეს.

სიკვდილის მოტივთან ჩანს პოეტის დამოკიდებულება თავად სიკვდილისადმი. ალ-ხანსას აზრით, სიკვდილი განსაკუთრებით საუკეთესოს ირჩევს, ადრეულად ამ ქვეყნიდან მხოლოდ ღირსეული ადამიანები გაჰყავს:

„რაა სიკვდილი, ყოველდღე აშინებს (განუწყვეტლივ) //
და მიჰყავს ჩვენგან მხოლოდ ღირსეული“ (მახაური 2005: 24).

საერთო თემები აქვს მარსიას და კასიდას ვასფსა და ნასიბში, კერძოდ, სიყვარულის, ცხოველთა და სხვათა აღწერის მოტივები. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს თემები კასიდიდან შემოვიდა. კასიდაში ცხოველებს ადამიანთან მიმართებაში დაქვემდებარებული მდგომარეობა უკავია, მხოლოდ აშ-შანფარასთანაა ერთ სიბრტყეზე დაყენებული (მიზეზიც ცნობილია). მარსიებში კი ადამიანი და ცხოველი თანაბარ პოზიციებშია წარმოდგენილი, ხშირად მათი როლი გათანაბრებულია. ზოგან გარდაცვლილი შედარებულია მზესთან, მთვარესთან,

ციხე-სიმაგრეებთან... ასევე ლომთან და სხვადასხვა ცხოველებთან. ძირითადად ეს თემა ავტორს მაშინ შემოაქვს, როცა იგი ბედისწერასა და სიკვდილ-სიცოცხლის თემებზე მსჯელობს, ხაზს უსვამს, რომ ბედისწერა თანაბრად ვრცელდება როგორც ადამიანებზე, ასევე ცხოველებზეც, სიკვდილი ორივეს გარდუვლად ეწევა. ცხოველები სიმბოლურად ასახავენ ბრძოლას სიკვდილსა და სიცოცხლეს შორის, სადაც ბედისწერა უცილობლად დიდ როლს თამაშობს, რასაც პოეტი ხაზს უსვამს ფრაზებითა და ცალკეული სიტყვებით:

„ბედისწერის ცვალებადობას ვერ გადაურჩება, ბედისწერა,
ბედის სიმუხთლე, ბედისწერის გაუტანლობა“ (მახაური 2005: 26).

ზოგიერთი ავტორი მარსიას ნასიბით – სატრფიალო შესავლით იწყებს, ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ის მარსიაში კასიდის გავლენით გაჩნდა. ამასთანავე ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში და შემდეგშიც ნასიბის გარეშე, სხვა ჟანრების ლექსიც კი სრულყოფილად არ აღიქმებოდა. მარსიაში ნასიბის წამმდგარება გარდაცვლილზე გლოვის გაძლიერების საშუალება იყო. ავტორი ცდილობდა ერთმანეთისთვის სატრფოსთან განშორებით გამოწვეული სევდა-ტკივილი, გარდაცვლილთან განშორებით გამოწვეულ დარდთან შეედარებინა, მაგრამ გარდაცვლილთან განშორებით გამოწვეულ დარდს უფრო მეტ უპირატესობას ანიჭებდა, რითაც ხას უსვამს ამ მწუხარების დიდ მნიშვნელობას.

იშვიათად, მაგრამ მარსიაში მაინც გვხვდება ფახრის - საკუთარი თავის ქების ელემენტები. ეს იმ შემთხვევაში, როცა მარსიას ავტორი თავის თავს უძღვნიდა.

როგორც აღვნიშნეთ, მარსიის მთხზველთა შორის ყველაზე სახელგანთქმული ალ-ხანსა (დაახლოებით 575-664 წ.) იყო. ფაქტობრივად, მასთან ამ ჟანრმა სრულყოფილი სახე მიიღო. მის ლექსებში უზომო მწუხარებას, გარდაცვლილის ქებას, მოწოდებას შურისძიებისკენ და გლოვის სხვა ელემენტებს ვხვდებით. მისი გრძნობები გულის სიღრმიდან მოდიან, ზოგჯერ გაზვიადებულ შთაბეჭდილებასაც კი ტოვებს, ხოლო ძმებზე იმდენად გადაჭარბებულად საუბრობს, მათ დადებით თვისებებს იმდენად ზღვარგადასული სიტყვებით

ახსიათებს, რომ საერთოდ ივიწყებს ახსენოს თუნდაც მათი ერთი ცუდი თვისებათაგანი, ამიტომ ბეითები ჰიპერბოლებითა და მეტაფორებითაა სავსე:

„Слава - одяние (Сахра), и если его призывают,

То он не отговаривается.

Преданость неотемлема от него, а храбрость его вселяет ужас.

Он - оратор на совете и избавитель от гнева.

Если же его захватывает какое-либо важное дело“ (ჰანა ალ-ფახური 1959: 152)

მეტად საინტერესო შთაბეჭდილებას ტოვებს გარდაცვლილი ძმებისადმი მიძღვნილი, ისლამამდელი პოეტის ლაზიდის მარსიები. მისი ელეგიები უფრო ფილოსოფიური მსჯელობის ხასიათისაა, ამიტომ ტრადიციული სახე დარღვეულია, დაკანონებულ საზღვრებს სცილდება – ეძღვნებოდეს კონკრეტულ პიროვნებას, სამგლოვიარო და დატირების ფორმის იყო. ეს მასთან მეორე პლანზეა გადაწეული. იგი წინ თავის მსოფლმხედველობას წამოსწევს, ცდილობს განსაზღვროს ადამიანის ადგილი და როლი ამ სამყაროში, გაარკვიოს ადამიანის ბედნიერებისა და უბედურების მიზეზები, სვამს კითხვებს: რა არის ცხოვრება? რისთვის ცოცხლობს ადამიანი? და ა.შ. მისი მსჯელობები, როგორც მოსალოდნელია, ზედაპირულია, ამასთანავე პესიმისტური ნოტებით არის გაჟღენთილი.

ამით არ ამოიწურება მარსიათა ავტორები ისლამამდელ პოეზიაში, თითოეულ მათგანზე შეჩერება შორს წაგვიყვანდა, მხოლოდ ორიოდ სიტყვით შევჩერდებით იმაზე თუ რა კორექტივები შეიტანა ამ ჟანრში ისლამმა.

ახალი რელიგიის გავრცელებამ არაბეთის ნახევარკუნძულზე, როგორც მოსალოდნელი იყო, გავლენა იქონია არაბთა ცხოვრების ყველა სფეროზე. გამონაკლისი არც პოეზია ყოფილა, მაგრამ მასში მნიშვნელოვანი ძვრები არ მომხდარა, ადგილი ჰქონდა უმნიშვნელო ცვლილებებს. თქმული მარსიასაც ეხება. ისლამმა თავისი დოგმატიკიდან გამომდინარე სამგლოვიარო რიტუალებთან დაკავშირებულ ტრადიციებში შეიტანა ცვლილებები, რადგანაც გლოვის რიტუალი წარმართულ არაბულ რწმენა-წარმოდგენებზე იყო დაფუძნებული. აკრძალა სისხლის აღება შურისძიების მიზნით, ხმით ტირილი, ტანსაცმლის

შემოგლეჯა და სახის დახოკვა, გლოვის რიტუალში ქალთა მონაწილეობა („ვინც ხმით იტირებს, ან თმას გადაიპარსავს, ან სამოსს შემოიგლეჯს იგი ჩვენთაგანი არ არის“, ან კიდევ „არანაირი დახმარება მოტირალ ქალებს...“), თუმცა გლოვის ახალი წესებიც დანერგა, განსაკუთრებით წინ წამოსწია საღვთო ომებში დაღუპულ გმირთა დატირება. შესბამისად მარსიაში გაჩნდა ახალი სიტყვები: الشهادة - რწმენისათვის სიკვდილი, الرضوان - ნეტარება, خالق - შემოქმედი, رسول الله - ალაჰის მოციქული, النار - ჯოჯოხეთი, الجنة - სამოთხე და სხვ.

ისლამის პერიოდში მარსიამ ერთგვარი პოლიტიკური და რელიგიური ფუნქციაც იტვირთა, რადგან წინ წამოიწია ისლამისათვის დაღუპულთა საქმიანობა. ამასთანავე ის ოფიციალური ხელისუფლებისადმი დაპირისპირებული, ოპოზიციურად განწყობილი დაჯგუფებისათვის მოქნილ იარაღად იქცა. ისინი თავიანთ იდეურ წინამძღოლებს დასტიროდნენ და მმართველებს ხელისუფლების უზურპაციაში ადანაშაულებდნენ. როგორც მოსალოდნელი იყო ხელისუფლების მომხრეები ასეთ მარსიებს ასეთივე მარსიებით პასუხობდნენ.

მარსია ახალი არაბული ლიტერატურისთვისაც არ აღმოჩნდა უცხო. თუმცა ძველი დროის მარსიებისგან განირჩევიან. უკვე არ გვაქვს ფორმის თვალსაზრისით ისეთ შეზღუდვები, ჩარჩო, რაც ძველი მარსიებისთვის დამახასიათებელი იყო. ახალი დროის მარსიები გამოჩენილ ადამიანებს ეძღვნება, პოლიტიკურ ლიდერებს, საზოგადო მოღვაწეებს, პოეტებს, მწერლებს და ა.შ. ქალთა უფლებებისთვის ბრძოლის გაძლიერებასთან ერთად გაჩნდა ქალებისადმი მიძღვნილი მარსიები და მათ მიერვე შექმნილი გლოვის ლექსები. გახშირდა ეროვნული მოძრაობის ლიდერებისადმი მიძღვნილი მარსიათა რაოდენობა. ჰაფიზ იბრაჰიმისა და აჰმად შავკის მიერ მუსტაფა ქამილისადმი მიძღვნილ ასეთ ლექსებში აშკარად გაისმის მოწოდება ინგლისელი კოლონიზატორების წინააღმდეგ ბრძოლისა. აჰმად შავკის მარსია პარალელურად იმ პოლიტიკოსების კრიტიკას შეიცავს, რომლებიც ეროვნულ ინტერესებს არ იცავდნენ.

და ბოლოს, ორიოდ სიტყვით ერთმანეთს შევადაროთ ძველი არაბული მარსია და განსაკუთრებით მთაში გავრცელებული ქართული ხმით ნატირალი.

ძირითადი განსხვავება მათ შორის მათი შექმნის პრინციპში მდგომარეობს. არაბულ მარსიას პროფესიონალი პოეტი ქმნის. იგი კომპოზიციურად, რითმისა და საზომის თვალსაზრისით დახვეწილია. ამასთანავე მარსიის შექმნა გარდაცვლილის დატირების დროს სულაც არ არის აუცილებელი, იგი პოეტმა შეიძლება წლების შემდეგაც შექმნას (მაგ. ალ-ხანსა სიკვდილამდე დასტიროდა მძეხს). ქართული ხმით ნატირალი ლექსი უშუალოდ დატირების (დაკრძალვის) დროს იკითხებოდა, ამიტომ თუ არაბული მარსიები უზომო გაზვიადებებითაა სავსე, ქართული სინამდვილე ამას გამორიცხავდა, რადგან მიცვალებულს ყველა იცნობდა და შესაბამისად გაზვიადებული დატირება დიდ უხერხულობას შექმნიდა. გარდა ამისა გასათვალისწინებელია პატრიოტული მოტივები. არაბული მარსია ხშირად მიზნად ისახავდა თანამოაზრეებში თუ მოსახლეობაში საბრძოლო, პატრიოტული სულის ამაღლებას, ქართულ ხმით ნატირალს ეს მიზანი ნაკლებად ამოძრავებდა.

თავი 3.

ჰიქმა ისლამადელ არაბულ პოეზიაში.

ჰიქმა არის პოეტური ფორმით გადმოცემული ბრძნული თქმები (გამონათქვამები), ერთი ან ორი ბეითის მოცულობის, ფაქტობრივად, აფორიზმების სახის, სადაც საუბარია ადამიანის ამ ქვეყნად მოვლინებაზე, მის დანიშნულებაზე, მოვალეობაზე, სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაზე, ასევე სიკვდილისა და სიცოცხლის, ამქვეყნიური ყოფის, ამოებისა და წუთისოფლის წარმავლობის, ბედისწერის (განგების) გარდუვალობის პრობლემებზე. რიგ შემთხვევებში იგი არ ატარებს დიდაქტიკურ ხასიათს, მაგრამ მისი თემები ისეთებია, რომ არ შეიძლება ამ ელემენტებით გაჯერებული არ იყოს, რადგან ჰიქმაში საუბარია ადამიანის დანიშნულებაზე, მოვალეობებზე, მის მიერ ჩადენილ კეთილ და ბოროტ საქმეებზე, ადამიანთა შორის ურთიერთობებზე, სიცოცხლისა და ცხოვრების დანიშნულებაზე და ა.შ. ამიტომ ჰიქმა შეუძლებელია სადამრიგებლო მიზნებისაგან დაცლილი იყოს. პირიქით, სადამრიგებლო ტონი მისი უპირველესი ნიშანია. თუმცა ამერიკელი მკვლევარი კენედი საპირისპიროს ამტკიცებს: ჰიქმა - პოეტური სიბრძნე, არავითარ შემთხვევაში არ ატარებს დიდაქტიკურ ხასიათს ცხოვრების შესახებ ბედიწერასთან მიმართებაში...“ (კენედი 1989: 97), რასაც ნამდვილად ვერ დავეთანხმებით. არაბული ჰიქმის შესწავლისა და გამოკვლევისათვის აუცილებელია დაწვრილებით იქნას განხილული და გაანალიზებული ისლამადელი პოეზიის ეთიკური სტრუქტურა, რადგან ჰიქმა უმეტეს შემთხვევაში პირდაპირი მნიშვნელობით არ წარმოითქმებოდა, გაჯერებული იყო სიმბოლოებით, ხატოვანი თქმებით, აქედან გამომდინარე ხშირად აზრი დაფარული და შენიღბული იყო, იგი აშკარად და ღიად არ ჩანს.

ჰიქმა კასიდაში ერწყმის სხვა თემებს, მას პოეტი ამ სხვა თემებთან მიმართებაში ან მათთან ერთად წარმოთქვამს, უფრო ხშირად ხამრიათს უკავშირდება, იშვიათად კი შეიძლება ცალკეც კი იყოს. მაგალითად, ზუჰაირის და ალ-აბრასის „მუალაკებში“. ზოგიერთ შემთხვევაში ჰიქმა თითქოს უფერული და

გაცვეთილი არის, რადგან ხშირად სხვადასხვა პოეტი ერთი და იმავე აზრს იმეორებს, არც ერთიანობა არის მკაცრად განსაზღვრული და ა.შ. ის ზოგჯერ მოსაწყენიც გვეჩვენება, როგორც თვით ისლამამდელი პოეზია, რადგან ჩვენ ყოველივე ამას დღევანდელი პოზიციიდან ვუყურებთ და ვაფასებთ.

როგორც აღვნიშნეთ, ჰიქმას გამოკველვისათვის ისლამამდელ პოეზიაში საჭიროა მთელი ამ დროის პოეზია განვიხილოთ და შევაფასოთ, ხოლო ამ თემის სიღრმისეული, დეტალური ანალიზისათვის აუცილებელია ამ დროის პოეტთა შემოქმედების განხილვა-გაანალიზება, ცალკეული პოეტის ცხოვრებისეული ეპიზოდების გათვალისწინება. განსაკუთრებით დიდ ყურადღებას საჭიროებს იმ ადგილების ანალიზი, სადაც ჰიქმას ელემენტები აშკარად ან შენიღბულად არის.

ამ თავში ჩვენ ვისაუბრებთ ჰიქმაზე ისლამამდელ პოეტებთან ცალ–ცალკე, ვისაც ის გააჩნია, რაც ალბათ მასთან დაკავშირებული თემების ხშირ გამეორებას გამოიწვევს, შეიძლება ეს მკითხველისთვის ერთობ მოსაწყენიც იყოს. დასასრულს კი შეჯამებული სახით წარმოვადგენთ, დაჯამებულს თემების მიხედვით.

ყველაზე მეტად, ვის შემოქმედებაშიც ჰიქმა რაოდენობრივად ბევრია ისლამამდელ არაბ პოეტთა შორის, არის **ზუჰაირი იბნ აბუ სულმა** (დაახლ. 530–627). ის ამ პერიოდის ერთ-ერთი გამორჩეული პოეტია, მუზაინის ტომიდან. მას კასიდა, რომელიც „მულაკათა“ რიცხვშია შესული და რომელიც ყველაზე მეტად კარგად და მკაფიოდ ასახავს მის შემოქმედებას, აბსელებისა და ზუბიანელების ტომებს შორის ატეხილი ორმოცწლიანი ომის დასასრულს შეუქმნია. მისი ბოლო, საკმაოდ მოზრდილი ნაწილი არის ჰიქმა. პოეტი აქებს და ადიდება კეთილისმყოფელებს, მოუწოდებს ყველას მტრობა და სისხლისღვრა შეწყვიტონ. რადგან თავად კეთილგონიერი და გაწონასწორებული იყო, სჯეროდა, რომ სიმართლე ყოველთვის გაიმარჯვებდა. მისი ჰიქმა გამოირჩევა სიღრმისეულობით, შინაარსობრივად დატვირთულია და ყველაზე მეტ სადამრიგებლო ელემენტებს შეიცავს. პოეტი თავის ნააზრევს თავისუფლად გადმოგვცემს, სინანულით საუბრობს იმაზე, თუ რა შეიძლება მოიტანოს მტრობამ და როგორი იქნება მომავალში შურისმაძიებელთა ბედი. არის პესიმისტური ნოტები. ის სამყაროს

დაუნდობლობას ძალიან განიცდის. ამიტომ მის ლექსებს დიდაქტიკური ხასიათი გასდევს.

ჰიქმას კეთილშობილებაზე საუბრით იწყებს, ყველას მოუწოდებს, რომ ბოლმითა და მტრობით ბოლმას ვერ დაამარცხებენ, ავის ჩადენით ვერაფერს მიაღწევენ, კეთილისმყოფელი მუდამ ბოროტზე მაღლა დგას, სიკეთე სულ გაიმარჯვებს, მიმტევებელი ადამიანი კი აღმატებულია მასზე, ვინც შურისძიების სურვილითაა შეპყრობილი. ამ ბეითებს აღწერის, ვასფის სახე აქვს. სწორედ ვასფით აქვს ზუჰაირს ის სიბრძნე გადმოცემული, რასაც სიკეთისა და ბოროტების დაპირისპირება ჰქვია:

„კეთილშობილის, თავის ბოლმას რომ ვერ დაანთხევს //

მას ბოლმიანი, ავისმქმნელი ვერას მოაწევს“ (ფურცელაძე 1985: 51).

كِرَامٍ فَلَا ذُو الضُّعْفِ يَدْرِكُ تَبْلَهُ * وَ لَا الْجَارِمِ الْجَانِي عَلَيْهِمْ بِمُسْلِمٍ

მომდევნო ბეითებში კი სიცოცხლისა და ბედისწერის საკითხს ეხება, მსჯელობს მათზე, ვისაც ამ ქვეყნად დიდხანს უცოცხლია. ამას მოჰყვება მისი დამოკიდებულება დღევადელი დღისადმი. ზუჰაირს შეუძლია თქვას, თუ რა იყო გუშინ, მაგრამ უძლურია ხვალინდელ დღეზე ისაუბროს, რადგან ხვალინდელი დღე არავინ იცის როგორი იქნება, არავის შეუძლია მასზე იწინასწარმეტყველოს. აქვე მოდის ბეითი, რომელზედაც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის აფორიზმული არის, ამავდროულად ჰიქმა ვასფის ელემენტთან მიმართებაშია გადმოცემული, სადაც პოეტს ბედი უგუნურ, ბეც აქლემთან აქვს შედარებული, რომელსაც შეუძლია ადამიანი ან მაშინვე იმსხვერპლოს, ან დააბეროს ამ ქვეყანაზე. ე.ი. ბედისწერის წინაშე ყველანი თანასწორი არიან, ბედი ადრე თუ გვიან ამ ქვეყნიდან ვისაც უნდა იმას წაიყვანს, რომ მის წინაშე ყველა უძლურია მიუხედავად სოციალური მდგომარეობისა:

„მოზერებია სიცოცხლის ტვირთი,

ო, გაბეზრდება ის უეჭველად //

ვისაც ამ ქვეყნად უცხოვრია

ოთხმოცი წელი.

მე კარგად ვუწყი დღეს რა არის,

რა იყო გუშინ ამაზე ადრე //
მაგრამ ბრმა ვარ ხვალის წინაშე -

ხვალინდელი დღის არა რა ვიცი.

კლავს ბედი ბეცი აქლემივით, ვისაც წიხლს ჩასცემს //

ვისაც ააცდენს, დიდხანს ცოცხლობს და მიიხრწნება“ (ფურცელადე 1985: 51).

سئمت تكاليف الحياة ' و من يعيش * ثمانين حولاً لا أبا لك يسأم
أعلم ما في اليوم و الأ مس قبله * ولكنني عن علم ما في غد عم
رأيت المنايا خبط عشواء من تصب * تمته و من تخطىء يعمر فيهمم

პოეტი ბედისწერაზე საუბარს აგრძელებს და კარგად ურთავს შედარებებს, ადამიანის ისეთ კეთილ თვისებებს აქებს, როგორც არის სიქველე, დარბაისლობა, გულუხვობა, პატრიოტიზმი, სიკეთის დანახვა და მისი შეცნობა, შეუპოვრობა კეთილ საქმეებში. ზუჭაირი ღირსებას მატებს სიქველის მქნელს, ხოლო სიკეთის დამგმობს თავადაც გმობს. განადიდებს იმათ, ვისაც სიკეთის კეთებისა არ ეშინია, ხოტბას ასხამს მათ მადჰის ელემენტის გამოყენებით, ამ თვისებებს ზედმიწევნით ლაკონურად და მთელი ოსტატობით აღწერს, რადაგან თავადაც პოეტი დარბაისელი და სიკეთის მოყვარული იყო. ამ ბეითებში კარგად იგრძნობა მისი დამოკიდებულება ყველა კეთილისმყოფელი ადამიანისადმი:

„ვინც ვერ ამებს ადამიანთ მრავალ საქმეში //

ემვით დაგლეჯენ და ტორებით გადათელავენ.

სიქველეს ვინც ქმნის ღირსებისათვის, სრულქმნის ღირსებას //

ვისაც დაგმობა არ აშინებს, იმას დაგმობენ“ (ფურცელადე 1985: 52).

ومن لم يصانع في أمورٍ كثيرةٍ * يضرّسُ بأنيابٍ و يوطأ بمنسَم
ومن يجعل المعروف من دون عَرْضِه * يفرّه و من لا يَتَّقِ الشَّتَمَ يشتم

პოეტი ამ ბეითებით თავის თანამედროვე საზოგადოებას აკრიტიკებს, რომელსაც არ ძალუძს სწორად, შესაბამისად შეაფასოს ადამიანის მიერ გაკეთებული კეთილი საქმე. თუმცა აქედანვე ჩანს, რომ ადამიანებმა სიკეთე უნდა აკეთონ არა სამაგიერო ჯილდოს მისაღებად, ან კიდევ საზოგადოებისაგან მაღლიერების მოსახვეჭად, არამედ მუდამ აკეთოს ის (სიკეთე) ადამიანური ღირსებისათვის და ადამიანთა საკეთილდღეოდ.

ზუჰაირი გამორჩეულად აღნიშნავს ადამიანის ისეთ თვისებებს, როგორც არის გულუხვობა და მოწყალება, მაგრამ აქვე ამბობს, რომ ვისაც გაცემა არ შეუძლია, ეს მისთვის მძიმე ტვირთი იქნება, არავის ამ ქვეყნიდან არანაირი სიმდიდრე არ წაუღია და ვიდრე ამ ქვეყანაზე ხარ, ის სიკეთისათვის, მოწყალებისათვის უნდა გამოიყენო, დაეხმარო მათ, ვისაც არაფერი გააჩნია, ვინც გაჭირვებაშია. აქებს ყველას, ვისაც თავისი აღთქმის, პირობის შესრულება შეუძლია, ვისაც გული სიკეთით სავსე აქვს, ვისთვისაც მთავარი ამ ქვეყანაზე სიკეთის კეთებაა. ამ ბეითებში ჰიქმის გადმოსაცემად კარგად იყენებს ვასფის ელემენტს, აღწერს ადამიანის თვისებებს:

„ვისაც მეტი აქვს და ხალხისთვის არ ემეტება //

გაკიცხება, ზედმეტ ბარგად იქცევა მისთვის.

ვერ გაკიცხავენ, ვინც პირნათლად ასრულებს აღთქმას //

ენა არ ებმის, ვისაც გული სიკეთით უძგერს“ (ფურცელაძე 1985: 52).

ومن يك ذافضلٍ فيخل بفضلته * علي قومه يستغن عنه و يذمم

ومن يوف لا يذمم و من يهد قلبه * إلي مطمئن البر لا يتجمجم

ზუჰაირი მომდევნო ბეითში სიკვდილის თემას ეხება. „ის გარდაუვალია“ ამბობს პოეტი, რომ ვერანაირი შიში ვერ იხსნის ადამიანს ამქვეყნიდან გასვლისაგან, სიკვდილს ვერავინ დაემალება, ის ყველას და ყველგან დაეწევა იმ დროს, როცა ამას ბედი იწებებს:

„შიში ვერ იხსნის მას, სიკვდილი ვისაც აშინებს

და მოეწევა, თუნდ ზეცაზე კიბით ავიდეს“ (ფურცელაძე 1985: 52).

ومن هاب أسباب المنايا ينلنه * وإن يرف أسباب السماء بسلم

აქ შეიძლება პარალელის გავლება რუსთველის სიტყვებთან: „შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, არსება მისი გრძელია“.

ამქვეყნიური ცხოვრება საოცრად ცვალებადია, განცხრომიდან სიკვდილამდე ერთი ნაბიჯია. ერთ–ერთ კასიდაში პოეტი იტყვის:

“Ночь проходит в увлечениях, а утром

Быть может человека понесут к выкопанному рву” (კრაჩკოვსკი 1956: 47).

ძალიან საინტერესოა ბეითი, სადაც პოეტი ამქვეყნიურ უსამართლობაზე საუბრობს, საზოგადოების დამოკიდებულებაზე სიკეთის მკეთებლის მიმართ, რომ

მის მიერ გაკეთებული საქმეები მუდამ განკითხვაშია და ის (სიკეთის მკეთებელი) ამის გამო სინანულს განიცდის, ჩანს მისი წუხილი და პესიმიზმი ყოველივე ზემოთქმულის მიმართ:

„გაილანძღება, ვინც სიკეთეს მიაგებს უღირსს //

ქების მაგიერ ქვეყანაზე სინანულს იმკის“ (ფურცელაძე 1985: 52).

ومن يجعل المعروف في غير أهله * يكن حمده ذمّاً عليه و يندم

ზუჰაირს მომდევნო ბეითში ბედი შედარებული აქვს შუბთან, რომ ის, ვინც შუბის წვერს არ დაემორჩილება, ამ შუბის წვერითვე გაიგმირება, იყენებს ვასფს. პოეტის აზრით, ყველა იძულებულია თავის ბედს დაემორჩილოს, იმას რასაც მას განგება უმზადებს, რადგან ვერავინ ვერანაირი იარაღით ვერ შეძლებს თავი დააღწიოს იმას, რაც უწერია, ყველაფერი დაენგრევა და სხვასაც დაანგრევს:

„მას ვინც უარყოფს შუბის ბოლოს, ვალად ედება //

რომ წვერწამახულ შუბის წვეტსაც დაემორჩილოს.

ვინც იარაღით არ დაიცავს თავის ოაზისს //

დაენგრევა და თვით ითრგუნვის, ვინც სხვას არ თრგუნავს“

(ფურცელაძე 1985: 52).

ومن يعص أطراف الزجاج فإنه * يطبع العوالي ركبت كلّ لهم
ومن لم يذ عن حوضه بسلاحه * يهدم و من لا يظلم الناس يظلم

მოყვანილ ბოლო ბეითში („ვინც იარაღით არ დაიცავს თავის ოაზისს...“) ბედუინური, ტომობრივი პატრიოტიზმის ნიშნები ჩანს, ისმის მოწოდება, რომ ყველა ვალდებულია თავისი ტომი, საცხოვრისი თუ სამშობლო თავგანწირვით დაიცავს, და თუ ადამიანი ამას არ გააკეთებს, მაშინ ის სხვა მოძალადის მსხვერპლი გახდება.

პოეტი არ ივიწყებს ისაუბროს პატივგებაზე, ადამიანის დაფასებაზე, ურთიერთდამოკიდებულებაზე. გულისწუხილით საუბრობს გაუცხოებაზე, რაც მატერიალურ განდიდებასთანაა კავშირში. იქვე ადამიანურ თვისებებზე საუბრობს. ცუდი თვისებების დამალვას სულ ვერ შეძლებ, რადგან ბედი ისეთია, ადრე თუ გვიან ის მაინც გიმუხთლებს და ყველაფერი გამჟღავნდება. ყველაფერ ამას აღწერის, ვასფის თემის გამოყენებით და ამასთანავე დიდი ოსტატობით აკეთებს:

„მტრად ჩათვლის მოყვასს, ვინც წასულა უცხოობაში //
მას, ვინც თავს პატივს არ მიაგებს, პატივს არც სხვა სცემს.
რაც უნდა მალოს ხალხისაგან ადამიანმა //
თვისება თვისი, გამჟღავნდება, რომც არ ეგონოს.
მოგწონებია რაოდენჯერ კაცი მდუმარე //
და მისი ნაკლი საუბარში გამჟღავნებულა“ (ფურცელაძე 1985: 52).

ومن يغرب يحسب عدواً صديقة * ومن لم يكرم نفسه لم يكرم
ومهما تكن عند امرئ من خليفة * وإن خالها تخفى على الناس تعلم
وكائن ترى من صامت لك معجب * زيادته أو نقصه في التكلم

აქ, პირველ და მეორე, განსაკუთრებით კი, მეორე ბეითში პოეტი იმ აზრს
დებს, რომ ადამიანმა უპირველესად საკუთარი თავი უნდა შეიცნოს და იგი
რეალურად დააფასოს, საკუთარი ღირსებები გაითვითცნობიეროს და ეს მეორის,
სხვა ადამიანის, მოყვასის ღირსებების დაფასების საფუძველი უნდა გახდეს. თუ
ადამიანს საკუთარი ღირსებები შეცნობილი არ აქვს, ის ვერ შეძლებს სხვა ადამიანი
დააფასოს და მისი ღირსებები გაიგოს. ასეთი ადამიანი კი საზოგადოებისგან
შეუცნობი და დაუფასებელი იქნება. მოყვანილი ბოლო ოთხი სტრიქონიდან ჩანს,
რომ აზრი არ აქვს ადამიანმა თავისი თვისება, თავისი ბუნება, ამ შემთხვევაში
უარყოფითი, ნაკლულოვანი მხარეები სხვას დაუმალოს, რადგან დადგება
სიტუაციები, მომენტები სხვა ადამიანებთან ურთიერთობისას და იგი საკუთარ
თავს თავისდაუნებურად გამჟღავნებს.

პოეტი აგრძელებს საუბარს ადამიანზე, მის გრძნობებზე და ამ გრძნობების
მთავარ მამოძრავებელზე - გულზე, რომ ის ადამიანის ნახევარია, ხოლო მეორე
ნახევრის გამომხატველი მისი ენა არის:

„ენაა კაცის ნახევარი, გული – მეორე
და რჩება მხოლოდ გარეგნობა – სისხლი და ხორცი“ (ფურცელაძე 1985: 52).

لسان الفتى نصف و نصف فؤاده * فلم يبق إلا صورة اللحم و الدم

ფაქტობრივად, ამ ბეითით, ნებსით თუ უნებლიედ, შეიძლება პოეტი
გაუაზრებლად გვეუბნება, რომ ადამიანი შედგება ორი მხარისგან თუ ორი
სამყაროსგან: სულიერი - შინაგანი და ხორციელი – გარეგანი.

პოეტი სიბრძნისეულად ასაბუთებს, რომ ადამიანს მხოლოდ ახალგაზრდობაში შეუძლია გონს მოეგოს და ბრძენი გახდეს, რადგან სიბერემდე თუ ის ამას არ გააკეთებს, მაშინ ის სიცოცხლის ბოლომდე უგუნური დარჩება:

„არ დაბრძენდება ბერიკაცი, თუ უგუნურია,

ხოლო ჭაბუკი შეიძლება ჭკუას მოეგოს“ (ფურცელაძე 1985: 52).

وإن سفاه الشيخ لا حلم بعده * و إن الفتى بعد السفاهة يحلم

და ბოლოს ზუჰაირი თავისი „მულაკას“ ამთავრებს ჰიქმას შემცველი შემდეგი ბეითით:

„გთხოვეთ, გვიბოძეთ, ისევ გთხოვეთ, ისევ გვიბოძეთ,

უარს ეტყვიან ერთ დღეს იმას ვინც ხშირად ითხოვს“ (ფურცელაძე 1985: 52).

سألنا فأعطيتم و عدنا فعدتم * ومن أكثر التَّسأل يوماً سيحرم

ზუჰაირი თავის „მულაკაში“ ხოტბას იმ დიდებულებს ასხამს, რომლებმაც თავიანთი წვლილი ორი ტომის შერიგებაში შეიტანეს, ოსტატურად ახერხებს მადჰისა და ჰიქმის შერწყმას, რათა გვითხრას, რომ თუ საზოგადოება გონს არ მოეგო და სისხლისღვრას, სისხლის აღებას არ მოეშვა, მაშინ უკვე ამ კეთილის მყოფელ ადამიანებსაც გული აუცრუვდებათ, მომრიგებლობაზე უარს იტყვიან და შესაბამისადაც ეს ყველაფერი უფრო დიდ სისხლისღვრაში გადაიზრდება. (შეიძლება ეს მოტანილი ბეითი ირიბად ამას გულისხმობდეს).

ისლამამდელი პოეზიის განხილვისას შეუძლებელია გვერდი იმრუ ლ–კაისს ავუაროთ, რომელიც ამ დროის პოეზიის მეფედ არის წოდებული. მისი უშუალო წინაპრები ქინდის სამთავროს მმართველები იყვნენ. სამთავროს დაშლის შემდეგ მამამისს ჰუჯრის წილად ასადის ტომის განმგებლობა რგებია. მისი ტომი წარმომავლობით იემენიდან ყოფილა და ჰადრამავთის დასავლეთში სახლობდა. მისი ბიოგრაფია, წარმომავლობა და წინაპრები საკმაოდ კარგად და დეტალურად აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანს აქვს აღწერილი თავის ანთოლოგია „სიმღერათა წიგნში“, რომელსაც მისი ცხოვრების ეპიზოდებიდან საკმაოდ საინტერესო ამბები მოჰყავს, მოგვითხრობს მის გარდაცვალებაზე, რომ ის იმყოფებოდა ბიზანტიის კეისრის - იუსტინიანეს კარზე. წყაროებში დაცულმა ამ ფაქტმა კი, ევროპელ აღმოსავლეთმცოდნეს შეიხოს ბიძგი მისცა ემტკიცებინა პოეტის ქრისტიანობა. ი. კრაჩკოვსკი წერს შეიხოზე: „მხოლოდ ერთ სადავო სტატიაში ცდილობდა ის

დაემტკიცებინა იმრუ ლ-კაისის ქრისტიანობა.“ (კრაჩკოვსკი 1956: 45). შეიძლება ეს მისი სიცოცხლის ბოლო წლებში მოხდა და მამის თანამდებობის დაბრუნებისთვის, იმპერატორისაგან დახმარების მიღების სანაცვლოდ გაეკეთებინა. მანამდე კი პოეტი ნამდვილად წარმართული რელიგიების, კერძების მიმდევარი იყო, რასაც მისი ცხოვრებიდან ერთი ფაქტი ამტკიცებს. კერძოდ, ცნობილია ერთი საინტერესო გადმოცემა, რომელიც მკითხაობას, მჩხიბაობას ეხება. აბუ ლ-ფარაჯი იბნ კუთაიბაზე დაყრდნობით გადმოგვცემს: „როცა მამის მკვლელობის შესახებ შეიტყო და შურისძიებისათვის ემზადებოდა, იმრუ ლ-კაისმა გადაწყვიტა ერთ-ერთი კერპისაგან მიეღო თანხმობა, რომელიც თაბალაში (ადგილი მექისა და იემენის გზაზე) მდებარეობდა. ამ კერპს ბედუინთა ტომებზე დიდი გავლენა ჰქონდა. მარჩიელობა (მკითხაობა) სამი ისრის მეშვეობით ხდებოდა. მას ვინც მკითხაობდა, ქვიშაში ჩარჭობილი სამი ისრიდან ერთი უნდა ამოეღო. ერთი ისარი იყო „მბრძანებელი“, ე.ი. თანხმობას აძლევდა ემოქმედა. მეორე – „უარყოფელი“ ე.ი. მოუწოდებდა თავი შეეკავებინა მოქმედებისაგან. მესამე – „ჩასაფრებოდა“ ე.ი. შესაფერ დროს დალოდებოდა. სამჯერ იმარჩიელა იმრუ ლ-კაისმა და სამივეჯერ „უარყოფა“ მიიღო. განრისხებულმა აიღო ისრები, კერპს თავში ესროლა და მიაძახა: „მამაშენი, რომ მოეკლათ, მაშინ არ შემეწინააღმდეგებოდი და შურისძიებისათვის თანხმობასაც მომცემდი“ (ფილშტინსკი 1985: 64). აქ რაღაც მითის მაგვარი ჩანს, რაც ქრისტიანობისათვის სავსებით უჩვეულოა. ამიტომ სავარაუდოა, რომ პოეტს ქრისტიანობა იმპერატორის კარზე უნდა მიეღო და არა მასზე ადრე, თუ მართლა მიიღო. გარდა ამისა, მის კასიდებში ასახული ბრძნული გამონათქვამები და აფორიზმები, ქრისტიანულ მახასიათებლებს სავსებით არ შეიცავენ და ის სუფთა ბედუინური ნააზრევისაა. აქვე შევნიშნავთ, რომ თავის რჩეულ კასიდაში პოეტს ერთი თუ ორი ჰიქმას შემცველი ბეითი აქვს, უმრავლესობა სხვა კასიდებშია.

გადმოცემის თანახმად, იმრუ ლ-კაისმა „მულაკაში“ შესული კასიდა „დღე დართათ ჯულჯულზე“ სახელწოდებით ცნობილი დღის აღსაღნიშნავად შეადგინა. იბნ ქუთაიბა გადმოგვცემს, რომ პოეტი შეყვარებული იყო ბედუინ გოგონაზე სახელად უნაიზა, მაგრამ თანაგრძნობას ვერ იღებდა. მასთან დაახლოების ყველა

მცდელობა მარცხით მთავრდებოდა. ერთ დღეს მან თანატომელები შეუმჩნევლად მიატოვა და დარათ ჯულჯულის ტბასთან დაიმალა. როცა უნაიზა თავის მეგობარ გოგონებთან ერთად საბანაოდ წყალში ჩავიდა, იმრუ ლ-კაისმა მათი ტანსაცმელი მოიპარა და განაცხადა, რომ არ მისცემდა, სანამ ისინი წყლიდან არ ამოვიდოდნენ. სიცივისა და შიმშილისაგან შეწუხებული ქალები წყლიდან ამოვიდნენ და პოეტის გაკიცხვა დაიწყეს. მათ დასაშოშმინებლად პოეტმა თავისი აქლემი დაკლა და მისი ხორციტ გაუმასპინძლდა. მადლობის ნიშნად ქალებმა მას ნივთები სადგომამდე წააღებინეს, მხოლოდ ამაცმა უნაიზამ იუარა რაიმეს წაღება (ფილშტინსკი 1985: 65). ეს ამბავი იმრუ ლ-კაისს თავის კასიდაში საკმაოდ კარგად და დეტალურად აქვს გადმოცემული, რაც გვამლევს საშუალებას ამ გადმოცემის სიმართლეში დავრწმუნდეთ.

მთავარი თემა რა თქმა უნდა არის ნასიბი, მაგრამ იქვეა აღწერები, ვასფი, მაგალითად მგლისა და სწორედ ამ აღწერებში არის ჩართული ჰიქმის ელემენტები. პოეტი ამქვეყნად ყოფნის სურათს გვიხატავს. ყველაფერი წარმავალია ამბობს იგი, რომ ადამიანმა დღევანდელი დღით უნდა იცხოვროს, უნდა დახარჯოს მონაპოვარი და „შეირგოს“, მაგრამ სინანულსაც გამოთქვამს იმის გამო, რომ ასეთი დამოკიდებულებით შეიძლება ყოველნაირი სარჩო–საბადებლი დაკარგო, ზედმეტი გულუხვობით და ხელგაშლილობით დარჩე სრულიად მარტო:

„აყმუვლებულა და მითქვამს მგლისთვის //

ვართ უპოვარნი, შენც თუ არრა შეგიძენია.

რადგან ორივე მყისვე ვფლანგავთ, რასაც ვიშოვით, //

გამვალტყავდება, ვინც ჩვენნაირ ხვნა–თესვას მისდევს“

(ფურცელამე 1985: 32).

فقلت له لما عوي: إن شأننا * قليل العني إن كنت لما تمول

كلنا إذا ما نال شيئاً أفاته * و من يحتترت حرثك

ერთ–ერთ კასიდაში მსგავსს იტყვის პოეტი:

ჩვენი მდგომარეობა არასახარბიელოა//

თუკი შენ არაფერი გაქვს მარაგში.

ჩვენ ორივენი, რასაც ვშოვობთ, ყველაფერს სხვებს ვურიგებთ //

და ისინი ვინც ჩვენსავით იქცევიან, დაილევინ, დაიცლებიან.

ან კიდევ:

მე ვხედავ, თუ როგორ მივდივართ ჩვენ ჩქარი ნაბიჯებით სიკვდილისაკენ

.....

ჩვენ უარესები ვართ, ვიდრე ჭიები და ჩიტები //

მაგრამ ჩვენი სიხარბე უფრო დიდია, ვიდრე გაუმაძლარი არყით“.

(ფილშტინსკი, შიდეფარი 1971: 28)

მიუხედავად იმისა, რომ იმრუ ლ-კაისი მაღალი წრის წარმომადგენელი იყო, ცხოვრებამ ბევრი უსიამოვნებები არგუნა: ტომიდან რამდენჯერმე განდევნა, მამის სისხლის ასაღებად გამართულ ომებში დამარცხება, იმ იმედების გაცრუება, რომ ოდესმე მაინც დაებრუნებინა კუთვნილი ადგილი – მამის მემკვიდროება მიეღო. ამიტომ მის ლექსებში აქა-იქ ბედისადმი ჩივილის ხმები გაისმის, ჩნდება სიკვდილის თემა, აზრი არსებობის ამაოებისა. მაგრამ ეს განწყობა ჩანს არა მის „მუალაკაში“, არამედ სხვა კასიდებში. ერთ-ერთ კასიდაში ის ამბობს:

„Я вижу как мы стремимся к неизбежности скрытой гибели;

Смерть похитит мою юность;

Похитит она и тело, душу и быстро повергнет во прах.

Неужели после Хариса ибн ‘Амра и благородного Худжра с шатрами

Я буду рассчитывать на благосклонность превратной судьбы,

Если она не пощадила массивные скалы?

Знаю я, что скоро запутаюс в остриях когтей и зубов смерти.

(Встречусь с ней), как встретились мой отец Худжр и дед;

Не забыт мною, кроме того, и убитый Кулаб“

(კრაჩკოვსკი 1956: 46–47).

ასევე საინტერესოა ბეითები, რომლებშიც იმრუ ლ-კაისი სიკვდილზე საუბრობს, რომ ის ადამიანს ყველგან უსაფრდება, ყველგან დაეწევა სადაც არ უნდა იყოს, რადგან ყველანი სიკვდილის შვილები არიან. საუბრობს ბედისწერაზე, რომელმაც უკვე მოსტაცა პოეტს ახალგაზრდობა და მას საუკუნო სიბნელეში გაუმზადა ადგილი. კარგად ჩანს წუხილი ყველაფერი ამისადმი, ისმის პესიმისტური ხმაური, დრტვინვა და იმედგაცრუება:

„С корня всей земли моей слетались жили, //

Но смерть меня везде недаром сторожила;

Похитить молодость она уже сумела, //

И скоро в вечной тьме мое исчезнет тело“... (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 31)

სიკვიდილისა და ბედზე საუბარს განაგრძობს და ადამიანის სამუდამო განსასვენებელს, საფლავს აღწერს, საიდანაც გამოსასველი არ არის, არც ყოფილა და არც იქნება და რომ ის ყველას ერთნაირად ელოდება, მოხუცსაც და ახალგაზრდას, ღარიბსაც და მდიდარსაც. ბედს გამყიდველს უწოდებს, რადგან ის ადამიანს როდის უმუხთლებს არავინ არ იცის, ყველგან დაძრწის, არაფერს და არავის არ ერიდება, არც წარმომავლობას, არც გვარიშილობას, არ ინდობს ძლევაშისილ სამეფოებს, არც სახელოვან მეფეებს, რაც არ უნდა განიზრახოს მას წინ ვერაფერი აღუდგება:

„Ждет чего то, кто беден, кто стар и кто сед, - //

Лишь из мрака загробного выхода нет.

Предателем судьбу я называл не зря, - //

Повсюду рыскает, лишь подлости творя.

Она разрушила и царство Зу-Рияша, //

Владения йеменского славного царя“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 34).

ასევე მსგავსს იტყვის ერთ-ერთ ბეითში:

„Могу ли я надеяться, что коварная судьба будет ко мне милостива,

Судьба, которая не щадит и твердые скалы?“ (ჰანა ალ-ფახური 1959: 75).

ბედისწერაზე ყვედრას მომდევნო ბეითებშიც აგრძელებს, კვლავ მის დაუნდობლობასა და უმოწყალობაზე საუბრობს, აღწერს, თუ როგორ უნდა მას (ბედს) ყველაფერი შეაჩეროს, არ ერიდება თვით საუკუნო კარიბჭეების აღმართვასაც, რათა ადამიანმა განთიადი და სინათლე არ დაინახოს, ცხოვრებით არ დატკბეს, იმით, რითაც შეიძლება მთელი სიცოცხლე განცხრომასა და სიამტკბილობაში გაატაროს. ისევ შემოაქვს სიკვიდილის თემა და მას „ყველაფრის გამგებელს“ უწოდებს:

„Она безжалостно людей к востоку гонит, //

Все хочет истребить - и земли и моря.

Воздвигла груди гор пред Гогой и Магогой, //

Чтоб к свету путь закрыть, когда взойдет заря.

Что даже из царей не вечен ни один, //

И только смерть одна - всевластный властелин“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 35).

პოეტის აზრით, მშვიდობა იქ სუფევს, სადაც არ არსებობს ჭირი, ვარამი, სევდა და მწუხარება, ნამდვილი ცხოვრება კი იქაა, სადაც არ იციან შიში, შიში ბედისწერისა, მწუხარებისა:

„Всю землю родиной считает человек – //

Изгнанник только тот, кто в ней зарыт навек“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 38).

ფაქტობრივად, იმრუ ლ-კაისი ისლამამდელ პოეტებში პირველია (ცხოვრების წლების მიხედვითაც – VI ს-ის პირველი ნახევარი), ვინც ბედისწერისა და სიკვდილის თემას შეეხო. მისი და სხვა ისლამამდელი პოეტების – ზუჰაირი, ტარაფა, ლაზიდი..., მიბაძვით შუა საუკუნეების ისლამის დროინდელ არაბ პოეტებში ეს თემა პოპულარული გახდა (სამაგალითოდ საკმარისია აბუ ლ-ათაჰიას დასახელება, რომლის ზუჰდიათი – ასკეტური სახის ლექსები გაჯერებულია პესიმისტური განწყობილებებით), იმრუ ლ-კაისმა ბედი (ბედისწერა) ადამიანის ყველაზე დიდ და დაუძინებელ მტრად გამოაცხადა, მტრად, რომელიც ყოველ ნაბიჯზე ჩასაფრებია ადამიანს და რომელიც ყველაზე და ყველაფერზე ბატონობს. იგი ერთადერთი ძალაა, რომელსაც შეუძლია მიწისაგან პირისა აღგავოს ყველაფერი, ცალკე ადამიანით დაწყებული და მთელი სამეფოებით დამთავრებული:

„...Судьба - убийца, злобный пожирающий людей предатель,

Она разрушила крепости (йеменского царя),

Она завладела равнинами и горами.

Она - воин, все сметающий на своем пути,

Гонящий толпы людей на Восток и на Запад...“

(ფილშტიხსკი 1985: 76)

„უკანასკნელი ბედუინი პოეტი“ ასე უწოდებენ აბუ აკილ ლაბიდ იბნ რაბიას. ლაბიდი დაახლოებით 560–661 წლებში ცხოვრობდა, თითქოს ისლამიც მიუღია, მაგრამ ისლამამდელი დროის პოეტად არის მიჩნეული, რადგან, გადმოცემის მიხედვით, ისლამის პერიოდში დაწერილი აქვს მხოლოდ შემდეგი ბეითი:

„მადლობა ღმერთს, რომ არ მოგვკვდი,
სანამ არ ჩავიცვი ისლამის სამოსი.“

რჩეული კასიდა, რომელიც შესულია „მულაკებში“, მისი ლექსებიდან ყველაზე გამორჩეულია, ის ტრადიციული შესავლით იწყება, ძირითადი ნაწილი კი არის ფახრი და ვასფი. სწორედ ვასფშია ერთი საინტერესო ჰიქმას შემცველი ბეითი:

„მოულოდნელად თავს დააცხრენ, მიზანს ეწიენ
რამეთუ წერა არ ააცდენს ისარს სამიზნეს“ (ფურცელაძე 1985: 57).

صادفن منها غرة فاصبئها * إن المنايا لا تطيش سهامها

პოეტი ამ ჰიქმაში ბედისწერის გარდაუვალობის საკითხს ეხება და ამბობს, რომ ის რაც ადამიანს აწერია, მას ვერსად გაექცევა, იმას ვერ დაემალება, რასაც განგება უმზადებს, ბედი კარგად გასროლილი ისარივითაა და რომ ეს ცხოვრება მოულოდნელობითაა სავსე. ადამინი ყველაფრისთვის მზად უნდა იყოს, რასაც მას განგება უმზადებს, ის ან უმუხთლებს, ან გაუმართლებს.

ჩვენს საკვლევ თემასთან დაკავშირებით ყველაზე საინტერესო მასალებს ლაბიდის მარსიები გვამღევეს. მკვლევარებში გაზიარებულია მოსაზრება, რომ მისი მარსიები უფრო ფილოსოფიური მსჯელობის ხასიათისაა, ფაქტობრივად, მისი (მარსიის) ტრადიციული სახე დარღვეულია, მკაცრად დაკანონებულ საზღვრებს სცილდება – ეძღვნებოდეს გარდაცვლილ კონკრეტულ პიროვნებას და სამგლოვიარო, დატირების ფორმის იყოს. პოეტი მეორე პლანზე წევს ამ დაკანონებულს, ცდილობს წინ წამოსწიოს და გვიჩვენოს თავისი მსოფლგაგება, განსაზღვროს ადამიანის ადგილი და როლი ამ სამყაროში, ადამიანთა ბედნიერებისა და უბედურების მიზეზები გაარკვიოს. მის ლექსებში ისმის კითხვები: რა არის ცხოვრება? რისთვის ცოცხლობს ადამიანი? რა არის არსი სიცოცხლისა და სიკვდილისა? პოეტი შეძლებისდაგვარად ცდილობს პასუხი

გასცეს ამ კითხვებს, როგორც მოსალოდნელია ეს პასუხები, ძირითადად პესიმისტურია. აქვე ვიტყვით იმასაც (ბევრი მეცნიერი ასევე მიიჩნევს), რომ ლაზიდის მარსიებმა ყველაზე მეტად (სხვა ისლამამდელი პოეტების ჰიქმასთან ერთად) იქონია გავლენა აბასელთა პერიოდის უთვალსაჩინოესი პოეტის აბუ ლ-ათაჰიას ფილოსოფიური რეფლექსიის და ზუჰდიათის ხასიათის ლექსების განვითარებაზე³.

თქმულს დავუმატებთ, რომ მართლაც მარსია, ზოგადად აღებული, საუკეთესო საშუალება იყო, პოეტის შეხედულებების ხორცშესასხმელად. რადგან მარსია თავისი ბუნებით სამგლოვიაროა, დაკავშირებულია ადამიანის გარდაცვალებასთან, დატირების და გლოვის ფორმა კი ადამიანს (პოეტს) სიცოცხლის ამოებაზე ყველაზე მეტ სევდიან ფიქრს აღუძრავდა, წუთისოფლის წარმავლობის, სიკვდილის ყოვლისშემძლეობის, ბედისწერის (განგების) გარდუვალობის შესახებ და ა.შ. სწორედ ეს გამოარჩევს ლაზიდს სხვებისაგან. სხვა ისლამამდელ მარსიებში, მაგალითად პოეტი ქალის – ალ-ხანსას მარსიები (მისი შემოქმედების აბსოლუტურ უმრავლესობას მარსიები წარმოადგენს) ასეთი მსჯელობებისგან დაცლილია. აქ მხოლოდ დატირებასთან, დაღუპულის საგმირო საქმეების აღწერასთან, მტერზე სამაგიეროს მიზღვევაზე მოწოდებასთან გვაქვს საქმე. ამ ჟანრში გამორჩეული და განსხვავებული მხოლოდ ლაზიდია.

ძმის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით შექმნილ ერთ-ერთ მარსიაში ლაზიდი ამბობს:

„რა არის არსი ადამიანებისა, როგორც მაცხოვრებლისა მონასტერში?

დღეს ის (მონასტერი) დასახლებულია [ადამიანებით], ხვალ კი დაცარიელდება.

ადამიანი ჰგავს ცისაგან ცდომილ, ვარდნილ ვარსკლავს და მის სინათლეს.

ის დამაბრმავებლად ბრწყინავს [ცის კამარაზე]. შემდეგ იქცევა ფერფლად.“

...

კეთილდღეობა (სიკეთე) ჩვენი და ოჯახი ჩვენი, მოგვეცა ვალად,

³ დაინტერესებულ მკითხველს ლაზიდის მარსიის ნიმუშად, შეუძლია გაეცნოს პოეტის მიერ ძმის დაღუპვასთან დაკავშირებით შექმნილ ლექსს, თარგმნილს ნ. ფურცელაძის მიერ წიგნში „არაბი პოეტები“ გვ. (45–47).

და უქველად დადგება დრო ვალის დაბრუნებისა.

ადამიანები მიდიან ერთმანეთის მიყოლებით, და ჩვენ მივსდევთ მათ,

მსგავსად აქლემისა, თავის გამყოლს(წინამძღოლს) რომ მიყვება.

ადამიანები ჰგვანან ორ მუშაკს, რომელთაგან ერთი ანგრევს

იმას, რაც აუშენებია მეორეს, მეორე კი კვლავ აშენებს.

მათში შევხვდებით ბედნიერსაც, რომელსაც მიუთია თავისი წილი [სიკეთე],

და ღარიბს, რომელიც ცხოვრებაში მცირედით კმაყოფილია“.

(ფილშტინსკი 1985: 96).

და კიდევ ცალკეული ჰიქმები ლაზიდის სხვადასხვა კასიდებიდან ამოკრეფილი:

“Смертная участь никого не щадит:

Ни нежно любящего отца, ни ребенка

Не старятся только звезды и горы.

Человек - это временный поселок в пустыне;

Это пламя, которое, вспыхнув, погасает.

И семья, и имущество это только данное в долг добро,

Но ведь всякий долг необходимо вернуть...

Нет прочного благосостояния.

Противоположение между могуществом и необходимо исчезнуть.

Перечисление погибших.

Вслед за ними необходимо погибнуть и нам.

Душа - дана только во временное пользование.

Время погубило всех властелинов.

Все погибают, и мне предстоит та же участь”

(კრაჩკოვსკი 1956: 49).

ამ ბეითებში ლაზიდი საუბარს სიკვდილზე იწყებს, რომ ის არავის ინდობს, არც მშობელს და არც შვილს, იქვე ჩანს მისი აზრი ოჯახზე, აცხადებს, რომ ის ჩვენ მოგვეცა ვალად, რომელიც აუცილებლად უნდა დაბრუნდეს, განაგრძობს ცხოვრებაზე, სიცოცხლეზე პესიმისტურ გამონათქვამებს და სულის აღწერაზე

გადადის, მასზეც ისევე, როგორც ოჯახზე ამბობს, რომ ის ჩვენთვის მხოლოდ დროებითი გამოყენებისათვის არის ბოძებული, რომ ის უნდა გამოვიყენოთ კეთილი საქმეების საკეთებლად, რადგან დრო მუხთალია, მან ყველა და ყველაფერი იმსხვერპლა და არც მომავალში დაინდობს ვინმეს.

„Я стар но молодые всегда созвездия в небесах, //

Умру - останутся дворцы вершины, тень в лесах

Клянет жестокою судьбу виновницу разлук, //

Мы все судьбе подчинены, мы все его руках“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 98).

განაგრძობს სიკვდილ-სიცოცხლის თემას და ზემოთ მოყვანილ ბეითებში აღწერს ახალგაზრდობას, სილამაზეს, სიმხნევებს, ამ ყველაფერს ვარსკვლავებს ადარებს, რადგან როგორადაც ვარსკვლავები კაშკაშებენ ღამით ცაზე, ასევეა ახალგაზრდული შემართება, ნიჭი, ხოლო გარდაცვალების შემდეგ კი მხოლოდ აჩრდილები რჩებიან, იმ ყველაფრის ნაშთები, რაც კი ოდესმე ადამიანს თავის ცხოვრებაში შეუქმნია. ამიტომ პოეტი ბედს წყევლის, როგორც ამ ცხოვრებიდან გასვლის, განშორების ერთადერთ მიზეზს, გულისწუხილს გამოთქვამს იმისათვის, რომ ყველა ადამიანი დამოკიდებულია ბედისწერაზე, განგებაზე, მის ნება-სურვილზეა ადამიანის სიცოცხლე, ყველაფერი მის ხელშია.

მომდევნო ბეითებში:

„Любой из нас жилью сродни: вчера здесь обитали, //

Остался брошенный очаг, и пламень в нем зачах.

Мы как падучая звезда, чей свет недолговечен, //

Мгновенна вспышка, яркий след - и что осталось? прах!“

(შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 98).

ლაზიდი ადამიანის ისეთ ცუდ თვისებაზე საუბრობს, როგორც არის სიძუნწე, აღნიშნავს, რომ ის ყველა ადამიანის თანდაყოლილი თვისებაა, მაგრამ საჭიროა, რომ მას ებრძოლოს, რადგან სიძუნწე არაფრის მომტანია, ნებისმიერი გარდაიცვლება და ამ ქვეყნიდან გავა, როცა ამას ბედისწერა ინებებს. ამიტომ ის, რასაც მთელი ცხოვრება სიძუნწით აგროვებდა, აქ დარჩება, რადგან იმ ქვეყნად არვის არა წაუღია რა. რჩება ნასახლარები, მოგონებებიც დროთა განმავლობაში ქრება. ამიტომ ნებისმიერმა ამ წუთისოფელში ხელგაშლილად და ლაღად უნდა

იცხოვროს, ყველაფერი გასცეს და სიკეთე აკეთოს, რადგან ასეთი ადამიანი, ლაბიდის აზრით, ჰგავს ვარსკვლავს, რომელიც მუდამ ანათებს, ჩამოვარდნის შემდეგაც კი. მაგრამ იქვე პესიმისტურად, დრტვინვით აღნიშნავს, რომ ადრე თუ გვიან ეს ვარსკვლავიც ჩაქრება და მტვერი დარჩება!

ამ ორ ბეითშიც

„Богатство, счастье, дом, семья - нам все взаимны дается, //

Вернем свой долг - и мы ни с чем и, значит, ждет нас крах.

Счастливыцы есть, они живут в довольстве в наслаждениях, //

Другие же свой век влачат в печалях и трудах“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 98).

ლაბიდი ოჯახზე, ბედნიერებაზე საუბრობს და აზრის გამეორება ჩანს, მსგავსად ზემოდ მოყვანილ ბეითში, მაგრამ აქ მეორე ნაწილში ისეთ ადამიანებს აღწერს, რომლებიც განცხრომაში უდარდელად ცხოვრობენ, სიამოვნებას ამ წუთისოფლიდან იღებენ და იქვე აღნიშნავს, რომ ამ ადამიანების გვერდით არსებობენ ისეთებიც, რომლებსაც თავიანთი ცხოვრება შრომასა და მწუხარებაში გაჰყავთ. სავარაუდოა პოეტი ამას იმიტომ აკეთებს, რომ ადამიანის ეს ორი ტიპი ერთმანეთს შეადაროს, რაშიც კარგად ჩანს მისი დამოკიდებულება ამასოფლის უსამართლობაზე, განგებაზე, ბედზე, თითქოსდა ის მოითხოვს ბედისაგან, რომ ყველამ ამ ქვეყანაზე თანაბრად უნდა იცხოვროს, ერთნაირად, სოციალური განსხვავებები არ უნდა იყოს, არ იყოს მდიდარი და ღარიბი.

მომდევნო ბეითები:

„Никто от смерти не уйдет, и срок ее назначен, //

Мы приближаемся к нему, блуждая, как впотьямах.

Со мною ты споришь? Но скажи, кто, уходя из жизни, //

Вернулся к нам? Где ты слышал об этих чудесах?“

(შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 99).

კვლავ სიკვდილ-სიცოცხლის თემა, პესიმისტურად აღნიშნავს ლაბიდი, რომ სიკვდილს ვერავინ გაექცევა, ყველა ამ ქვეყანაზე მოსული ადამიანის ბოლო გარდაცვალებაა და რომ ნებისმიერი მას უახლოვდება ყოველი გასული დღით, მაგრამ ამას ის ვერ ხვდება. მოჰყავს შედარება, თითქოსდა ადამიანი ამ დროს

დაეხეტება სიბნელეში. მეორე ნაწილში კი პოეტი ბეთს, აძლევს დიალოგის ფორმას, სვამს კითხვას, რომ გარდაცვალების შემდეგ თუ დაბრუნებულა ვინმე ამ ქვეყანაზე, ან მას თუ სმენია ამის შესახებ. მისი ეს კითხვა ისე მყარად და მკაფიოდ ისმის, რომ პასუხიც იქვე ჩანს. პოეტი სიკვდილ–სიცოცხლის თემისადმი სავსებით დამაჯერებელია თავის აზრის გამოხატვაში.

„Тебя печалит наш удел: был юноша - стал старцем, //

Но и достойны человек проводить дни в слезах.

Зови на помощь ворожей, гадания всей испробуй, - //

Никто не в силах предсказать, что сотворит Аллах“

(შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 99).

კვლავ ბედისწერა, კვლავ შედარება სიყმაწვილისა და მოხუცობის. ლაბიდი ისევ მწუხარებით აღნიშნავს, რომ ყველას ბოლო ერთნაირია. მეორე ბეითში არის საუბარი მკითხაობაზე, მჩხიბაობაზე, მარჩიელობაზე, პოეტი აღნიშნავს, რომ არავის ხელეწიფება განსაზღვროს ან იწინასწარმეტყველოს ადამიანის მომავალი, ეს მხოლოდ ალლაჰის ხვედრია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ლაბიდი ისლამს მოესწრო და უნდა ვივარაუდოთ, რომ სიტყვა ალლაჰი აქ სწორედ ამიტომ აქვს ჩამატებული ან თავად მას, ან კიდევ რომელიმე ჩამწერს, ან ისლამამდელი ერთ–ერთი კერპის სახელია, რომელსაც ისლამის დროინდელმა ჩამწერებმა ფორმა–სახელი შეუცვალეს.

ამრ იბნ ქულსუმი ისევე, როგორც ალ–ჰარის იბნ ჰილიზა, დაკავშირებულია „ორმოცწლიან ომთან“ („ბასუსის აქლემის გამო ატეხილი ომი“), რომელსაც ადგილი ჰქონდა ორ არაბულ ტომს – ბაქრისა და თაღლიბის შორის V საუკუნის დასასრულს. საქმე მოსაგვარებლად ჰირის მეფეს იბნ ჰინდს მიანდეს. თაღლიბის ტომს ქულსუმი წარმოადგენდა და მან „მუალაკათა“ რიცხვში შესული თავისი რჩეული კასიდა წაიკითხა მეფის წინაშე, რომელიც სავსეა ტომობრივი პატრიოტიზმით. იწყება ხამრიათით (1–8 ბეითი), რაც უჩვეულოა ისლამამდელი კასიდის კომპოზიციისათვის. ამიტომ ზოგიერთი ფილოლოგი ეჭვ ქვეშ აყენებს მის ნამდვილადობას და მას შემდეგ ჩამატებულად მიიჩნევს. შემდეგ მოდის ნასიბი (9–21 ბეითი), ძირითადი ნაწილია ფახრი (28–103), სადაც უფრო მეტი ადგილი

ეთმოზა საკუთარი ტომის მიღწევების ქებას და მეფის საწინააღმდეგო გამოხდომებს, გამონათქვამებს. სწორედ პირველ ნაწილში – ხამრიათში არის ბოლო ბეითი, რომელშიც პოეტი ამბობს:

„(შეგვასვი თორემ) მოგვადგება კარზე განგება //

და სიკვდილის შვილთ ჩვენი ხვედრი თავს დაგავტყდება“

(ფურცელამე 1985: 64).

وإن سوف ندركننا المنايا * مقتررة لنا ومقدرينا

აქ ჩანს ხამრიათის მიმართება ჰიქმასთან, პოეტი გამოთქვამს თავის დამოკიდებულებას ღვინისადმი, რომ მას სურს მიიღოს ღვინო მანამ, სანამ არის ამ ქვეყანაზე, მოუწოდებს ღვინის მწდეს, რომ მოიტანოს ღვინო, ვიდრე სიკვდილი კარს მოადგება, რადგან იცის, რომ ის ადრე თუ გვიან ყველას ეწვევა.

საინტერსოა მომდევნო ბეითი:

„დღე ხვალინდელი, დღევანდელი თუ ზეგინდელი //

საწინდარია შეუცნობის, რაიც არ ვუწყით“ (ფურცელამე 1985: 64).

وإن غداً و إنَّ اليوم رهن * وبعد غد بما لا تعلمينا

ეს ბეითი ჩართულია სატრფოს განშორებასა და თვით სატრფოს აღწერის ნაწილში. ჩანს მისადმი მიმართვის ფორმა. სავარაუდოა, რომ მისი სიყვარული უპასუხო იყო, რადგან პოეტი საუბრობს მომავალზე, რომ არავინ იცის, როგორ დამთავრდება დღე, რა იქნება ხვალ, რა იქნება ზეგ, რომ ეს მხოლოდ განგებამ უწყის.

ალ-ჰარის იბნ ჰილიზა ალ-იაშქარი ასევე დაკავშირებულია ორმოცწლიან ომთან და „მულაკების“ რიცხვში შესული მისი რჩეული კასიდა მეფე ჰინდის წინაშეა წარმოთქმული. ამრ იბნ ქულსუმისაგან განსხვავებით, რომელიც თავის კასიდაში უხეშობით და ქედმაღლობით გამოირჩევა, ჰილიზა უფრო თავდაჭერილი, დიპლომატიური ტაქტის მქონე და წინდახედულია, რითაც შეძლო ჰირის მეფის მიმხრობა, რომელმაც დავა ბაქრის ტომის სასარგებლოდ გადაწყვიტა. გადმოცემების მიხედვით, ალ-ჰარის იბნ ჰილიზა კეთრით იყო დაავადებული და თავის კასიდას საბურველით დაფარული ამბობდა. მისი სიტყვებით აღფრთოვანებულმა ჰირის მეფემ მას არამარტო საბურველის მოხსნა მოსთხოვა,

არამედ თავის გვერდითაც კი დაისვა და მისთვის საქებარი სიტყვებიც არ დაიშურა.

ალ-ჰარის იბნ ჰილიზას „მულაკების“ კრებულში შესული რჩეული კასიდა ტრადიციული კომპოზიციისაა. თავიდანვე პოეტი მიმართავს ეშმაკურ ხერხს: აქებს თავის სატრფოს და მას უწოდებს ჰირის მეფის დედის სახელს, ამით ცდილობს მიიმხროს ამრ იბნ ჰინდი და ეს გამოუდის კიდეც. აქლემის ტრადიციული აღწერის შემდეგ ის აცხადებს ჰირის მეფეს სიმართლის, სიმამაცისა და სულგრძელობის მაგალითად. მისი ენა ძალიან რბილია, სიტყვები თავისუფლად წარმოითქმის, მეფის ქება თანმიმდევრულია. ამ ქებაში კი კარგად ჩანს მისი ისტორიული განათლება, კარგად იცის ყველა ის ბრძოლა თუ საგმირო ამბავი, რომლებიც გადაუტანია ჰირის სამეფოს. იყენებს შედარებებს. ამიტომ მისი შემოქმედება ჩვენთვის საინტერესოა როგორც ლიტერატურული, ისე ისტორიული თვალსაზრისით. ამ კასიდას კომპოზიცია ასეთია: იწყება სატრფოს განშორების აღწერით და იმ ადგილების მოხსენიებით, სადაც მას ხვდებოდა (1–8 ბეითი). მას უშუალოდ მოსდევს აქლემის მოკლე აღწერა (9–14 ბეითი), ძირითად ნაწილს წარმოადგენს იმ ბრალდების უარყოფა, რასაც ბაქრელებს უყენებდნენ თაღლიბელები (15–82 ბეითი), ჰირის მეფის ქება, მეგობრობა, რომელიც არსებობდა ჰირის სამეფოსა და ბაქრის ტომს შორის, შეხსენება იმისა თუ რაც გაუკეთებია ბაქრის ტომს ჰირის სამეფოსათვის. ამათთან ერთად საუბრობს მტრობაზე, რაც არსებობდა ჰირის სამეფოსა და თაღლიბის ტომს შორის, საუბარია ომებზე, რაც გადაუტანიათ ბაქრელებს... ფაქტობრივად, მისი „მულაკას“ მესამე ძირითადი ნაწილი სინთეზია მადჰისა და ფახრისა.

კასიდის ძირითად ნაწილში, სადაც პოეტი თაღლიბის ტომს განკიცხავს და ყოველნაირად აკნინებს, არის ჩვენთვის საინტერესო სადამრიგებლო, შეგონებითი ხასიათის ბეითი:

„გადაივიწყეთ მედიდურობა

და სიბრმავესაც ნულა იგონებთ //

თორემ სიბრმავე თუ დაიჩემეთ,

მართლა სიბრმავეთ დასწულდებით“

(ფურცელაძე 1985: 87).

فاتركوا الطبخ و التّعاشي وإما * تتعاشوا في التّعاشي الذاء'

ეს აფორიზმის სახით წარმოთქმული ბეითი მოწოდებაა მსმენელისადმი იყვნენ კეთილგონიერნი, რადგან მედიდურობით ბრმავდება, ბინდდება ადამიანის აზროვნება და ის პრიმიტიული ხდება. ჰიქმის გადმოსაცემად ალ-ჰარის იბნ ჰილიზას ოსტატურად აქვს გამოყენებული აღწერა, აღწერა ისეთი ადამიანისა, რომელიც დაბრმავებულია ასეთი მედიდურობით; ადამიანს თუ სურს, რომ სხვის ქცევაში, მოქმედებაში კარგი დაინახოს, მაშინ თავადაც ისეთივე უნდა გახდეს და საჭიროა ჯერ საკუთარი თავის შეივნოს და სხვა შემდეგ განიკითხოს. ამისათვის კი უნდა შეძლოს და დაძლიოს შინაგანი, სულიერი სიბრმავე, დაივიწყოს ბოროტება და რაც მთავარია, მოიშოროს ისეთი ცუდი ჩვევა, რომელიც სათავეა ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სიბინძურისა - ეს არის მედიდურობა, ამპარტავნება, რომელიც აბრმავებს ადამიანის გონებას და ასეთი „დაბრმავებული“ ადამიანი სხვებშიც იგივეს ეძებს და ხედავს.

შემდეგი ბეითი:

„და გამობრუნდნენ მათგან ძლეულნი

და ხერხემალგადამტვრეულნი //

(სისხლის აღების) მწვავე წყურვილს

წყალი ვეროდეს ვერ დააოკებს“ (ფურცელაძე 1985: 88).

ثم فاؤوا منهم بقاصمة الظهر * و لا يبرد الغليل الماء'

იბნ ჰილიზა ჰირის მეფის საამებლად, ოსტატურად აღწერს მის გამარჯვებას თაღლიბის ტომზე, მთელ „მულაკაში“ პოეტს სავსებით სწორად და ზედმიწევნით ზუსტად აქვს თემები თანმიმდევრულად დალაგებული, რამაც ხელი შეუწყო და იმოქმედა მეფის გადაწყვეტილებაზე.

ისლამამდელი პოეტია ალ-ა'შა. ეს მისი ზედსახელია, რაც თვალნაკლულს, ბეცს, ცუდად მხედველს ნიშნავს. ამ ნაკლის გამო ის იძულებული იყო თავი ლექსების შეთხზვით ერჩინა და სახოტბო ლექსებს გამორჩენისათვის ქმნიდა. მისთვის მნიშვნელობა არ ჰქონდა თუ ვის უძღვნიდა. მთავარი სამაგიერო ჯილდოს მიღება იყო. ამიტომ ამბობდნენ არაბები მის შესახებ: „ნადირობს ყველაფერზე, ბულბულიდან წერომდე“ (ფურცელაძე 1985: 94). ის ბევრს

მოგზაურობდა, დადიოდა სხვადასხვა ქვეყნებში, რამაც გაამდიდრა მისი პოეტური ინტელექტი. კარგად იცნობდა არაბულ კულტურას. მისი რჩეული კასიდა, რომელიც შესულია „მულაკების“ რიცხვში, შეიცავს ისლამამდელი პოეზიის თითქმის ყველა თემას და, რაც ჩვენთვის მთავარია, ჰიქმას ელემენტებს. მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ღვინის მოტივს, რომელსაც კარგად ერწყმის სიცოცხლისა და წუთისოფლის წარმავლობის თემა. აღწერდა მხოლოდ იმას, რაც მის გულში იყო, რაც მას აღელვებდა. სიცოცხლის ბოლოს დაწერილ ბეითებში ჩანს მისი სიბრძნე, დამოკიდებულება ამ ცხოვრებისადმი. ალ აშას ნაწარმოებებს ახასიათებს მუსიკალურობა, კარგი რითმა და საზომი. თანამედროვეებმა მას „არაბთა უდიდესი მგოსანი“ უწოდეს (ჰანა ალ-ფახური 1959: 146). მისი ეს რჩეული კასიდა ტრადიციული ფორმისაა, მასში არის როგორც სატრფოს განშორების, ისე მასთან ურთიერთობის აღწერა. სწორედ აქ არის ერთი ბეითი, რომელშიც პოეტი ბედისწერაზე საუბრობს:

„ხედავ, ბეცი ვარ, იავარქმნა ბედის ტრიალმა //

წუთისოფელი ვერაგია, გაუტანელი“ (ფურცელაძე 1985: 97).

أ أن رأّت رجلا أعشى أضربه * ريب المنون و دهر مفند خيل

პოეტი საუბრობს თავის ნაკლოვანებაზე, აღწერს თავის თავდაყოლილ სიბეცეს და ამას აკეთებს წუთისოფლისადმი საყვედურის გამოხატვით, რომ ის იავარქმნა, დაწყევლა ბედმა, რადგან ის ვერაგია, მას წინ ვერავინ აღუდგება, ყველანი უძლურია მის წინაშე, ვინც მას გადაელობება, მას აუცილებლად გადათელავს.

მეორე ჰიქმა არის კასიდის მეორე ძირითად ნაწილში, სადაც პოეტი აღწერს ლხინსა და უდაბნოს:

„იმ ჭაბუკებში, ახოვანებით

ინდურ მახვილს რომ დამსგავსებთან //

იმათ უწყიან, ერთი გზა ელის

ყველას - მქონელს და უპოვარსაც“ (ფურცელაძე 1985: 97).

في فتية كسيوف الهند قد علموا * أن هالك كل من يحفى و ينتعل

საუბრობს ადამიანებზე, ახალგაზრდებზე, მათ ფიზიკურ მდგომარეობაზე, იქვე ჩაურთავს ბედისწერის, ამქვეყნიური წარმავლობის სიტყვებს, რომ ასეთი

ადამიანებიც კი უძლურნი არიან სიკვდილის წინაშე, რომ ის ერთნაირად ეწვევა, როგორც ღარიბს, ისე მდიდარს, როგორც ახოვანს, ისე ფიზიკური ნაკლის მქონე ადამიანს.

ერთ–ერთ კასიდაში ალ–ა‘შა მწარედ შენიშნავს:

„ამ მხიარულ ცხოვრებაში მეც ვმონაწილეობდი,

შემდეგ კი მომშორდა //

ყოველგვარი ცხოვრებისათვის [ბოლო] მიზანი

(შედეგი? ვ.თ.) ხომ ერთია – განადგურება“.

სხვათა შორის, ისლამმდელებიდან ალ–ა‘შასთან ყველაზე უხვად არის წარმოდგენილი ღვინო, ქეიფი, დროს ტარება, რაც მეტყველებს, რომ ის ბევრს მოგზაურობდა და სხვადასხვა ტომის თუ რელიგიური აღმსარებლობის ხალხს იცნობდა. სამართლიანად წერს რუსი მეცნიერი ი. ფილშტინსკი, რომ ჰედონისტურ მოტივებს ალ–ა‘შას პოეზიაში თან ახლავს მსჯელობა ამაოებისა და ყოველივე არსებულის გარდუვალი დაღუპვის შესახებ. ეს ბედუინური პოეზიისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა (იმრუ ლ–კაისი, ზუჰაირი და სხვ.), მაგრამ ალ–ა‘შასთან ის უფრო დასრულებულ, „ფილოსოფიურ“ სახეს იღებს, როგორც ნიმუში მომავალი ფილოსოფიური ლირიკისა აბუ ლ–ათაჰისა, ალ–მუთანნაბის და ალ–მა‘არისა (ფილშტინსკი 1985: 107). და მეცნიერს დამამტკიცებლად პოეტის შემოქმედებიდან შემდეგი ბეითები მოჰყავს:

„ო, შენ, რომელსაც გინახავს იემენში რაიმანის სასახლე //

იგი დაცარიელდა, მისი დარბაზები კი იქცა ნანგრევებად...

ახლა ხედავ შენ, მისი კოშკები დანგრეულია //

მიწა კი მის ირგვლივ გახდა სწორი თანაბარი.

ის დაცარიელდა ... ყოველივესთვის რაც ახალია, ახალგაზრდული //

ახალგაზრდობა ხომ არ იქნება მარადიული... (ფილშტინსკი 1985: 107).

ან კიდევ:

„ვხედავ, ბედი მუხანათია და ანადგურებს [ანგრევს] ყოველივეს,

რასც ვქმნით ჩვენი ხელებით //

სიჭაბუკე და სიბერე, სიღარიბე და სიმდიდრე,

ვვიცავ ღმერთს, ...ასე ცვალებადია ბედი!“ (ფილშტინსკი 1985: 107).

და კიდევ ერთი ბეითი მისი ერთ-ერთი კასიდიდან, სადაც პოეტი საუბრობს სიკვდილზე, რომელიც ყველას ელოდება, ყველას უსაფრდება და ადრე თუ გვიან ერთნაირად გაიყვანს ყველას ამ ქვეყნიდან:

„Мои сотоварищи поняли: смерть ожидает

Богатого, нищего, юношу и старика“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 108).

ტარაფა - სრული სახელი **ტარაფა იბნ ალ-აბიდი**, ცხოვრობდა მე-6 საუკუნეში. მამის გარდაცვალების შემდეგ გაფლანგა მთელი თავისი ქონება, ჰქონდა მწარე ენა, ამის გამო კი უსიამოვნებები ნათესავებთან და თანატომელებთან, რის გამოც იძულებული გახდა ტომი დაეტოვებინა და ხეტიალი დაეწყო. ბოლოს ჰირის მეფის კარზე მოხვდა, მაგრამ იქაც უსიამოვნება შეემთხვა თავად მეფესთან და ჰირის მმართველმა ის ბაჰრეინის გამგებელს სიკვდილით დაასჯევინა. ამ დროს პოეტი სრულიად ახალგაზრდა ყოფილა, დაახლოებით 20–დან 30–წლამდე ასაკისა. ამიტომ არაბები ხშირად მოიხსენიებენ მას ლაკაბით – „ზუ ‘იშრიინ“ , ანუ „ოცი წლისა“.

„მულაკების“ რიცხვში შესული მისი რჩეული კასიდა იწყება ნასიბით, შემდეგ მოდის ვასფი, რასაც მოსდევს საკუთარი თავის ქება და ბოლოს საყვედურები ნათესავებზე და ფიქრები სიკვდილზე. სწორედ ბოლო ორ ძირითად ნაწილში არის მისი ბრძნული გამონათქვამები ბედისწერაზე, სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხზე, რასაც თან სდევს უმეტესად ღვინისა და საკუთარი თავის აღწერის ელემენტები.

„და თუ არ ძალგიძს, ამაცილო მე აღსასრული //

დაე გავფლანგო, რაც ხელთა მაქვს, დავასწრო სიკვდილს“

(ფურცელამე 1985: 42).

فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي * فدعني أبادرها بما ملكت يدي

აქ ჩანს პოეტის დამოკიდებულება სიკვდილისადმი, ის ესაუბრება თავის „ბედს“, იცის, რომ ადამიანი მაინც გარდაიცვლება, გავა ამ ქვეყნიდან, სიკვდილს ვერსად დაემალება, ყველა უძლურია მის წინაშე. ამიტომ ჯობია, რომ ქონება დროსტარებაში დახარჯოს და გაფლანგოს.

ამავე თემაზე აგრძელებს საუბარს პოეტი მომდევნო ბეითებში, მოუწოდებს ადამიანებს სიცოცხლეშივე დაიოკონ „წყურვილი“, რადგან დღეს თუ არა ხვალ მაინც გარდაიცვლებიან და უკვე ყველაფერი დაგვიანებული იქნება. უმჯობესია ეს ცხოვრება სიამოვნებისთვის გამოიყენონ და დრო გაატარონ:

„სიცოცხლეშივე დაიოკებს წყურვილს გულუხვი //

ხვალ, თუ მოვკვდებით, ნახავ, ვინ არს ჩვენგან მწყურვალი.

ვხედავ, საფლავი პურამვირის, ხელმომჭირნესი //

ისეთივეა, ვით მფლანგველის, ხელგამლილისა“ (ფურცელაძე 1985: 42).

كريم يروى نفسه في حياته * ستعلم ' إن متنا غدا ' أينا الصدى

أرى قبر نحام بخيل بماله * كقبر غوي في البطالة مفسد

ასეთივე ელფერი გასდევს მომდევნო ორ ბეითსაც, ისევ საუბრობს საფლავებზე, აღწერს მათ, აღწერს თუ როგორი დასასრული აქვს როგორც ხელგამლილს, ასევე ძუნწს, მომჭირნეს:

„იხილავ ორ ბორცვს და ორთავეზე //

მძიმე, ერთურთზე დალაგებულ ფიქალის ლოდებს. (ფურცელაძე 1985: 42).

ვხედავ, სიკვიდლი რომ გულუხვსაც იჩევს თავისად //

ითვისებს ძუნწის, უკეთურის თავ-ქონებასაც“ (ფურცელაძე 1985: 43).

ترى جثوتين من تراب * عليهما صفائح صم من صفيح منضد

أرى الموت يعتام الكرام و يصطفى * عقيلة مال الفاحش المتشدد

მომდევნო ბეითში ტარაფა სიცოცხლეს აღწერს, იყენებს ვასფს ჰიქმის გადმოსაცემად, რასაც თან გასდევს პესიმისტური ელემენტები, საუბრობს სიცოცხლეზე, როგორც საუნჯეზე, მაგრამ არა როგორც უდიდეს სიბრძნეზე, არამედ წარმავალ ცხოვრებაზე, რომელსაც ყოველი დღის გათენება-დაღამებით რაღაც აკლდება, იძარცვება და ბოლოს თავად სიცოცხლეს ქრება:

„ვხედავ სიცოცხლე ის საუნჯეა,

ყოველღამე რომ რაღაც აკლდება //

რასაც დღენი და დრონი მარცვავენ -

ბოლოს და ბოლოს ისიც გაქრება“ (ფურცელაძე 1985: 43).

أرى العيش كنزا ناقصا كل ليلة * و ما تنقص الأيام و الدهر ينفد

კვლავ აგრძელებს ტარაფა სიკვდილ-სიცოცხლის თემას. მისი თქმით, შეიძლება ვაჟკაცმა სიკვდილი ერთხელ აიცილოს, მაგრამ ამაოდ, რადგან მას (სიკვდილს) ადამიანის სიცოცხლის სადავეები ხელში უპყრია:

სიკვდილი, ვფიცავ მე შენს სიცოცხლეს,

ვაჟკაცს ერთხელ რომ კიდეც ასცილდეს //

მაინც მიშვებულ ქამანდს წააგავს,

ორივე ბოლო ხელთ რომ უპყრიათ” (ფურცელაძე 1985: 43).

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى * لكالطول المرخى و ثنياه باليد

პოეტი არ ივიწყებს უსამართლობის თემას, კარგად ჩანს მისი დამოკიდებულება ლალატისადმი, კერძოდ კი ნათესავის ლალატისადმი, მოჰყავს შედარება ლალატისა „ინდურ ხმალთან“. აღწერს, რომ ის ყველაზე ცუდი რამაა, რაც შეიძლება ადამიანმა ადამიანს გაუკეთოს, ამბობს, რომ ადამიანის დანით მოკვლა უფრო მისატყვებელია, ვიდრე სიცოცხლის მხდლურად წართმევა :

„ვაჟკაცისათვის ნათესავის უსამართლობა //

ინდური ხანჯლის ჩაცემაზე უფრო მწარეა“ (ფურცელაძე 1985: 44).

و ظلم نوى القربى أشد مضاضة * على المرء من وقع الحسام المهند

არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ და ორიოდ სიტყვა არ ვთქვათ პოეტის „მულაკას“ ბოლო ორი ბეითის შესახებ. მათ შესახებ შუა საუკუნეების ჩამწერ და კომენტატორ არაბ ფილოლოგებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა პოეტისათვის მისი კუთვნილების გამო:

„შენმა სიცოცხლემ, სხვა არა არი

წუთისოფელი თუ არა ვალი //

და, როგორც შეძლო, მოიმარაგე

სულის სარჩენად ქველი საქმენი.

კაცის შესახებ ნურას იკითხავ,

შენ მის მეგობარს შეავლე თვალი //

რადგან როგორი ზნეც აქვს მეგობარს

ისევე იცვლის ზნეს მეგობარი" (ფურცელაძე 1985: 46).

لعمرك ما الأيام إلا معارة * فما استطعت من معروفها فترود

عن المرء لاتسأل و أبصر قرينه * فإن الوين بالمقارن مقترري

აზ–ზაზვანის თავის კრებულში ეს ბეითები არ შეაქვს, ხოლო ათ–თიბრიზის შეაქვს. ზოგიერთი გადმოცემის თანახმად, დასახელებული ბეითები ეკუთვნის ისლამამდელ პოეტ ადი იზნ ზეიდს (ფურცელაძე 1985: 115).

ტარაფა დასახელებული ამ ორი ბეითით ყველას მოუწოდებს, სანამ ამ ქვეყანაზე არიან, აკეთონ კეთილი საქმეები, გაიღონ მოწყალება, გამოიჩინონ გულუხვობა, ყველა კეთილი საქმე ხომ სულის საამებლადაა. აქვე აფორიზმის სახით გამოთქვამს თავის შეხედულებას ადამიანის შეცნობის შესახებ: თუ გინდა გაიგო თუ როგორია ის, მაშინ იკითხე, ვინ არის მისი მეგობარი, (გვაგონებს გამონათქვამს: „მაჩვენე ვინ არის შენი მეგობარი და გეტყვი ვინა ხარ შენ“) რადგან მას ისეთივე ჩვევა, ზნე და თვისებები აქვს, როგორც მის მეგობარს. (გავიხსენოთ ქართული ანდაზა: „ხარი ხართან დააბა, ან ზნეს იცვლის ან ფერსაო...“)

ტარაფაზე საუბარს დავასრულებთ მისი ერთ–ერთი კასიდიდან რამდენიმე ბეითის მოხმობით, სადაც ის კიდევ ერთხელ პოეტურად გვიხატავს სიკვდილს, როგორც ყოველის მძლეველ ძალას:

„Я строю здание, но не знаю, //
Буду ли в нем жить или нет;
Я только надеюсь и поэтому строю. //
Кто путешествует - смерть того сопровождает;
Кто живет на одном месте, //
К тому смерть сама придет.
Если идут пятеро - смерть шестая; //
Идет один - смерть его спутник“.

(კრაჩკოვსკი 1956: 47).

მეტად სინტერესო „ჰიქმებითა“ სავსე ისლამამდელი პოეტის აზიდ იზნ ალ–აბრასის რჩეული კასიდა, შესული „მულაკათა“ რიცხვში. ასადის ტომიდან იყო, ის ცხოვრობდა დაახლოებით 455 – 545 წლებში, ტომის ბელადი იმრუ ლ–კაისის მამა ჰუჯრი ყოფილა. თითქოს ჰუჯრთან დაახლოებულიც კი იყო, ლექსებიც მიუძღვნია თურმე მისთვის. შემდეგ ჰირაში გადასულა. ჩვენამდე მოღწეულია მისი ლექსების მცირე რაოდენობა. უწერია ფახრი, ვასფი, მარსია, ბრძნული სენტენციები.

„მულაკათა“ რიცხვში შესული მისი რჩეული კასიდიდან საინტერესოა პოეტის ფილოსოფიური თუ დიდაქტიკური შეხედულებების შემცველი ბეითები: ამ ქვეყნის წარმავლობაზე, ადამიანის ცხოვრებაზე, მისი აზრები ღმერთზე და ერთღმერთიანობაზე.

ზემოთ ხსენებულ რჩეულ კასიდაში პოეტი ჰიქმას პირველად შესავალში კარვის ნაშთების აღწერისას ჩაურთავს და მას ბედისწერაზე გოდებით ამთავრებს:

„განიძარცვება აქ ყოველი, სვებედნიერი //

გაუცრუვდება, თუ ჰქონია ვისმე იმედი.

აქლემის პატრონს აქლემები ოხრად დარჩება //

და ვისაც რა აქვს დასაკარგი, დაიკარგება“ (ფურცელაძე 1985: 101).

فكلّ ذي نعمة مخلوسها * وكلّ ذي أملٍ مكذوب

وكلّ ذي إبلٍ موروث * وكلّ ذي سلبٍ مسلوب

ამ ორ ბეითში ჩანს ალ-აბრასის დამოკიდებულება წუთისოფლისა და სიკვდილისადმი. ის წუხილით აღნიშნავს, რომ ვერანაირ სიმდიდრეს ადამიანი თან ვერ წაიღებს, როცა გარდაიცვლება ყველაფერი ამ ქვეყანაზე დარჩება, ის განიძარცვება, ვისაც იმედი ჰქონდა ისიც უიმედოდ დარჩება. კარგად აქვს გამოყენებული შედარებები, სიმდიდრე შედარებული აქვს აქლემებთან (ისლამამდელ პერიოდში მას, ვისაც ბევრი აქლემები ჰყავდა, ის მდიდარ ადამიანად ითვლებოდა):

„ყველა წასული ხომ ოდესმე უკან ბრუნდება //

სიკვდილს წასული არაოდეს მობრუნებულა“ (ფურცელაძე 1985: 102).

„განა ერთია სიბერწე და შვილიერება //

ან იღბლიანი უიღბლოს თუ დაედარება?!“ (ფურცელაძე 1985: 103).

وكلّ ذي غيبة يؤوب * وغائب الموت لأيووب

أعاقراً مثلّ ذات رهم * أو غانمٍ مثلّ من يجيب

პოეტს სიკვდილი მოგზაურობასთან აქვს შედარებული, რისი საშუალებითაც ამბობს, რომ ყველა წასული ოდესმე უკან ბრუნდება, მაგრამ გარდაცვლილი უკან არასოდეს დაბრუნდება, სულერთია ადამიანი როგორც არის: შვილიანი თუ უშვილო, იღბლიანი თუ უიღბლო. მიუხედავად მისი სოციალური მდგომარეობისა სიკვდილი ყველას ეწევა, გარდაიცვლება და გავა ამ ქვეყნიდან.

თავისი „მულაკას“ რამდენიმე ბეითში აბიდ იბნ ალ-აბრასი საუბრობს ღმერთზე, ალაჰზე, ერთღმერთიანობაზე. კერძოდ, ეს ბეითებია:

„ხალხის მახვეწარს მოიკვეთენ, მოიშორებენ //

არ გაბილწდება მხოლოდ ღმერთის მავედრებელი.

ალაჰისაგან იპოვება ყველა სიკეთე //

ნათქვამი სიტყვა ზოგიერთი მეტისმეტია.

(ღმერთი ერთია) ალაჰის არ ჰყავს თანაზიარი //

უწყის ყოველი ხვაშიადი გულთა ფარული“ (ფურცელაძე 1985: 103).

من يأل الناس يحرموه * و سائل الله لا مخيب

بالله يدرك كل خير * و القول في بعضه تلغيب

و الله لس له شريل * علم ما أخفت القلوب

ზოგიერთი შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგის აზრით ბოლო ბეითი გვიანდელი ჩანამატი უნდა იყოს, რადგან პოეტს მეექვსე საუკუნის პირველ ნახევარში (ისლამის გავრცელებამდე) საეჭვოა ესაუბრა ერთღმერთიანობაზე, რომ ღმერთს არ ჰყავს თანაზიარი, რომ ის არის ყოვლისმცოდნე და ა.შ. თუ დავუშვებთ, რომ ეს ბეითები მას ეკუთვნის, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ის იცნობდა იუდაიზმს და ქრისტიანობას, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ერთ ღმერთს აღიარებენ. ეს დაშვება სულაც არ არის გამოსარიცხი, რადგან არაბი ბედუინები მომთაბარე ცხოვრებას ეწეოდნენ, თვითონაც პოეტები ბევრს მოგზაურობდნენ, ხვდებოდნენ სხვადასხვა რელიგიის აღმსარებელ ადამიანებს, ჰქონდათ მათთან სერიოზულ თემებზე სჯა-ბაასი და პოლემიკა, აზრთა გაზიარება და ა.შ. და აქედან გამომდინარე, გამორიცხული სრულებითაც არ არის აღმოვაჩინოთ ისლამამდელ პოეტებზე ქრისტიანული გავლენები. აკად. ი.კრაჩკოვსკი აბუ ლ-ათაჰისადმი მიძღვნილ სტატიაში წერს: „რაც უფრო მეტად დავაკვირდებით პროცესს ქრისტიანობის გავლენისა ისლამამდელ არაბულ პოეზიაზე, მით უფრო მეტად შევძლებთ დავინახოთ ზუსტად ასეთი შინაგანი ზემოქმედება. ქრისტიანობის ზეგავლენა - ეს არ ნიშნავს იმას, რომ დავეთანხმოთ შეიხოს, რომელმაც თავის ანთოლოგიაში „ქრისტიანები“ შეიყვანა სამოცი ისლამამდელი არაბი პოეტი, მათ შორის იმრუ ლ-კაისი, ანთარა, ტარაფა, ზუჰაირი და სხვ. მაგრამ, მეორეს მხრივ, უნდა ვაღიაროთ, რომ თითქმის ყველა მათგანთან შეიძლება ვიპოვოთ ამ

ზეგავლენის კვალი, რომლებმაც გაუღვიძეს შეიხოს სურვილი იმისა, რომ ისინი „მოენათლა“ ქრისტიანებად“ (კრაჩკოვსკი 1956: 45).

ღმერთზე საუბრისას ალ-აბრასი გადმოგვცემს და აღწერს მის უზენაესობას, რომ ყოველი სიკეთე მისგან მოდის და ადამიანმა მხოლოდ მის წინაშე მორჩილებით შეიძლება მიაღწიოს სრულყოფილებას. ღმერთს (ალლაჰს) არ ჰყავს ტოლი, მან იცის ყოველივე თუ რა იქნება ხვალ, ის არის ადამიანების ფარული ზრახვების შემცნობი, მან იცის თუ რა უდევს ადამიანს გულში, ამიტომ საჭიროა ყველამ იცოდეს ეს, ეშინოდეს მისი, შეიცნოს მისი უზენაესობა და აკეთოს სიკეთე, გასცეს მოწყალება, დაეხმაროს გაჭირვებაში მყოფთ, რადგან ადრე თუ გვიან ყველა ცუდი საქმისათვის ნებისმიერი ადამიანი დაისჯება.

საკმაოდ საინტერესოა მომდევნო ბეითები, სადაც პოეტი ადამიანებს რჩევებს აძლევს:

„იყავ, როგრც გსურს, - სიძაბუნით მიუღწევიათ //

რაც მარჯვესა და გერგილიანს ვერ შესძლებია.

ვუსაც ცხოვრებამ ვერ შეაგონა, ხალხი იმას ვერას შეასმენს //

და არას არგებს, ჭკუისათვის ძალდატანება.

ო, არას არგებს, თუ არ მოსდგამს გონიერება,

ბევრჯერ ყოფილა, რომ მოყვარეც მტრად მოქცეულა“

(ფურცელაძე 1985: 103).

أفلح بما شئت فقد يبلغ * بالضعف و قد يخدع الأريب

لا يعظ الناس من لا يعظ * الدهر ولا ينفع التلبيب

إلا سجات ما القلوب * و كم يصيرن شائناً حبيب

მის სადამრიგებლო სიტყვებში კარგად ჩანს, თუ რაოდენ კარგად იცნობს ალ-აბრასი ადამიანს, მის ბუნებას, ადარებს ერთმანეთს მარჯვესა და გერგილიანს, რომ მარჯვე ადამიანი ცხოვრებაში ყოველთვის წარმატებულია, ხოლო იმას ვინც ცხოვრებისაგან ვერა ისწავლა რა, მას არანაირი ჭკუის დარიგება არ შეესმინება. თუ ადამიანს არ მოსდგამს გონიერება, შეიძლება რჩევა – დარიგებებით ის მტრად მოიკიდოს.

ალ-აბრასი თავის მომდევნო ჰიქმაში საკმაოდ საინტერესოდ აღწერს ადამიანს, რომელიც სხვა ქვეყანაში ცხოვრობს. მოუწოდებს მას, რომ იცხოვროს ისე

და იმ წესებით, როგორც იმ ქვეყანაში არის მიღებული, გამოადგეს მას, რადგან მიუხედავად წარმომავლობისა, ადამიანი იმ ქვეყნის შვილია, სადაც ცხოვრობს:

„იქ, სადაც ხარ, იმ ქვეყანას ეყავ მეოხად //

და ნურასოდეს ნუ იტყვი, რომ ყარიბი ვარო“ (ფურცელაძე 1985: 103).

ساعد بأرضٍ إذا كنت بما * ولا تقل إنني غريب

გვაგონებს ქართულ ანდაზას: „რომელ ქვეყანაშიდაცა ხარ, იმ ქვეყნის ქუდი დაიხურე“.

საინტერესოდ გადმოგვცემს ალ-აბრასი თუ როგორ უნდა აკეთოს ადამიანმა სიკეთე, როგორ უნდა დაეხმაროს სხვას, მაგრამ გულისწყვეტით აღნიშნავს, რომ ადამიანები უმეტეს შემთხვევაში შორეულს, გადმოხვეწილს უფრო ეხმარებიან, ვიდრე საკუთარ თანატომელს, საკუთარ ახლობელს არად აგდებენ, რაც პოეტში იწვევს საკმაოდ ცუდ, პესიმისტურ განწყობას. ამასთანავე ამ ბეითში კარგად ჩანს პოეტის ტომობრივი პატრიოტიზმი, იმ ქვეყნის სიყვარული სადაც ცხოვრობს თავად ალ-აბრასი:

„ზოგჯერ შორეულს, გადმოხვეწილს ხელს გაუწვდიან //

ახლობელსა და თანაზიარს არ იკარებენ“ (ფურცელაძე 1985: 103).

قد يوصل النّزح النّائي و قد * يقطع ذو السّهمة القريب

და ბოლოს ალ-აბრასი თავის ჰიქმებს ასრულებს სიცოცხლეზე საუბრით, აღწერს ადამიანის ცხოვრებას, განსაცდელებით სავსეს, გულისწყვეტით აღნიშნავს, რომ ადამიანი ამ განსაცდელების გადასალახავად მთელ თავის სიცოცხლეს სიცრუეში ატარებს:

„კაცს სანამდისაც სული უდგას, სიცრუეშია //

გრძელი სიცოცხლე მისთვის მწარე განსაცდელია“ (ფურცელაძე 1985: 103).

و المرء ما عاش في تكذيب * طول الحياة له تعذيب

ან-ნაბილა აზ-ზუბიანი ისლამამდელი არაბი პოეტია. ცხოვრობდა დაახლოებით 535-604/610 წლებში, იყო ზუბიანის ტომიდან. ის ერთ-ერთი პირველია, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა კარის პანეგირიკულ პოეზიას. მას მიაწერენ სიტყვებს „მე ისეთი კაცი ვარ, თავის დღეში რომ მდაბიო არ შემიქიაო“ (ფურცელაძე 1985: 89). მისი რჩეული კასიდა, რომლიც მიძღვნილია ჰირის მეფე ნუმან V-სადმი, შესულია „მუალაკათა“ კრებულში, მაგრამ მასში არ არის ჰიქმა,

ბრძნული გამონათქვამები. სამაგიეროდ მის სხვა კასიდებში არის აზრები ბედისწერაზე, მის დაუნდობლობაზე, სიკვდილ-სიცოცხლეზე, რაც საჭიროებს დეტალურ ანალიზს. ერთ-ერთ კასიდაში ამბობს:

„Преследует смертных судьба и всегда настагает, //
судьбу же – увы! - не поймать, ни вести в поводу.

За горло берет она всякого хваткой волчьей, //

И даже властители с ней не бывают в ладу“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 104).

ამ ბეითებში პოეტი საუბრობს ბედზე, ბედისწერაზე, მის დაუნდობლობაზე, რომ ის ყველას ყველგან თან დასდევს და როდის იმსხვერპლებს ადამიანს არავინ იცის. მისი სამიზნე ყველაა, გინდ იყავი მბრძანებელი, გინდ მდაბიო.

პოეტი მწუხარებით აღნიშნავს, რომ ადამიანის ხვედრი წინასწარ არის განსაზღვრული და ის უძლურია თავიდან აიცილოს ის. წუხს, რომ მისი უპირველესი სამიზნე ადამიანთა საუკეთესო ნაწილია:

„Внезапно она поражает стрелой смертоносной,

И первыми падают лучшие, как на беду.

Немало я видел пронзенных безжалостным жалом,

И гибнут они, как написано им на роду“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 104).

ერთ-ერთ კასიდაში ან-ნაბილა ამბობს:

„Мечтают все до старости прожить, //

Но что за счастье - слишком долгий век?

С годами жизнь становится горька, //

Бесплодная, как высохший побег.

Что может веселить на склоне лет? //

Уходит время радостей и нег.

Умру - и злобно усмехнется враг, //

друзья вздохнут: "был добрый человек!" (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 105).

ამ ბეითებში შემოაქვს სიკვდილ-სიცოცხლის თემა, საუბრობს ადამიანის ცხოვრებაზე, მის ოცნებებზე, მის ბედნიერებაზე თუ უბედურებაზე, სიხარულზე და მწუხარებაზე და ბოლოს გარდაცვალებაზე. ყველა ოცნებობს ღრმა სიბერემდე იცხოვროს. მაგრამ ისიც ნათელია, რომ გრძელი სიცოცხლე სავსეა ტანჯვით,

წლებთან ერთად ადამიანს ემატება სიმწარე, ის შრება, იფიტება, ძალა ეცლება და ემსგავსება გამომშრალ, უნაყოფო ტოტს, რომელსაც არანაირი სარგებელი აღარ მოაქვს. ამიტომ პოეტი სვამს კითხვას: რა არის ადამიანის სიცოცხლე, რამ შეიძლება მოჰგვაროს ადამიანს სიხარული? პასუხი არის ერთი: ადრე თუ გვიან ყველა გარდაიცვლება, მას, ვინც მტრად გთვლიდა, გაუხარდება, ბოროტად ჩაიციინებს, მეგობრები კი ერთს იტყვიან: კეთილი კაცი იყო!

VI საუკუნეში მოღვაწე პოეტი-ბედუინი, რომელმაც ცხოვრების დიდი ნაწილი გაატარა უდაბნოში ხეტიალში და სხვა ტომებზე თავდასხმებში, არის **საბით იბნ ჯაბირი**, ხოლო ზედმეტსახელი „თააბბატა შარრანი“ (სიტყვა სიტყვით: „ილიაში ამოიღო უბედურმა?“) მიიღო იმის გამო, რომ ილიაში სულ თან ჰქონდა ალესილი ხმალი (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 718).

მისი ლექსებიდან ჩვენთვის საინტერესოა ბეითები, რომლებში კარგად ჩანს პოეტის დამოკიდებულება ცხოვრებისადმი, ბედისწერისადმი, სიკვდილისადმი. სიკვდილისთვის სულერთია ძლიერი, სახელმოხვეჭილი, უბადლო მეომარი თუ რიგითი ადამიანი, ყველას ერთნაირად ანადგურებს. შეიძლება ადამიანმა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ყველაფერი იოლად გადალახა, ყველაფერს მიაღწია, ყველაფერს დაეუფლა, მაგრამ სიკვდილი კარს მოადგება და მას უკვალოდ გააქრობს:

„Смерть всюду стережет того, кто тверд и смел. //

А он чего желал, всем овладеть сумел.

Он в жизни так легко преграды превозмог... //

Но все кончается, когда наступит срок“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 24).

ადამიანის ცხოვრების დასასრული გარდაცვალება და დაკრძალვა, იმქვეყნად წასული არავინ მობრუნებულა, პასუხი იმისა თუ იქ რა არის, არასოდეს არ მოვა:

„Чем горе утолю? Могильный страшен гнет –

Ответа никогда оттуда не придет.

Покинуть не дано ему загробный плен.

О смерть, верни его - меня возьми взамен,“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975:24).

როგორც ვხედავთ, თაბბატა შარანი კარგად იცნობს სიკვდილ-სიცოცხლის თემას, იცის, რომ ამ ქვეყნად ყველაფერი ამაოა, იქნება ეს დიდება, სახელის მოხვეჭა, სიმდიდრე თუ საგმირო საქმეების ჩადენა, ყველაფრის ბოლო მაინც გარდაცვალებაა. როგორც ჩანს, პოეტი ასეთ დასკვნამდე მიიყვანა იმ ცხოვრებისეულმა მდიდარმა გამოცდილებამ, რაც მას განუცდია, რაც თავს გადახდენია, რაც საკუთარი თვალთ უხილავს..

საინტერესოა ებრაელი წარმოშობის პოეტი-მეომრის ას-სამავალის შემოქმედება, მისი პოეზია, მისი დამოკიდებულება და პატიოსნება სიტყვისადმი, მისი ბრძნული გამონათქვამები. ლეგენდის თანახმად პოეტი იყო ალ-აბლაკის ციხის სამხედრო მეთაური, თაიმის დასახლების მახლობლად ნეჯდში და მან გასწირა თავისი შვილი იმისათვის, რომ არ გაეტეხა თავისი სიტყვა და ჩაებარებინა იარაღი, რომელიც მას იმრუ ლ-კაისმა შესანახად დაუტოვა, როცა ის (იმრუ ლ-კასი) სირიისა და ბიზანტიისაკენ გაემართა.

ას-სამავალის ერთ-ერთ დივანში არის სამი ბეითი, სადაც პოეტი აყალიბებს თავის აზრს წუთისოფელთან და ამ ცხოვრების დაუნდობლობასთან დაკავშირებით, მთელი თავისი გულით საუბრობს ადამიანზე, ადამიანობაზე, მის შეგნებაზე, ასევე თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანის სული, რა თქმა უნდა, უნაკლო და უმწიკვლო, რომ მან (ადამიანმა) ამ ცხოვრებაში მთელი თავისი გზა უნდა განვლოს პატიოსნად, სიკეთისა და მოწყალების კეთებაში, სავსებით ლამაზად აღწერს, რომ ვინც ამას აკეთებს, მასზე „ყველა ტანსაცმელი კარგია“. პოეტი გვიზიარებს თავის აზრს, რომ როგორც არის ადამიანის შინაგანი სამყარო, ასეთივეა მისი გარეგნობა – მისი სულის ანარეკლი. (ჰგავს გამონათქვამს: „თუ როგორიცაა ადამიანი შინაგანად, ასეთივეა ფიზიკურადაც“, ან საპირისპიროდ „მახინჯ სხეულში, მახინჯი სულია“):

„მანამ სანამ შენი გზა პატიოსანია, სანამ სული სუფთაა //

შენზე ყველა ტანსაცმელი კარგია“.

إذا المرء لم يدين من اللوم عرضه * فكل رداء يرتديه جميل

სინანულით და მთელი გულწრფელობით აღწერს იმ ადამიანს და მის განცდებს, რომელსაც შეიძლება ამ დაუნდობელ და გულქვა ცხოვრებაში ფეხი

დაუცდეს და დაკარგოს სიყვარულის, შეწყალების ან შეწყნარების იმედი. ვერაგი ცხოვრება არავის პატიებს შეცდომებს. ამიტომ საჭიროა ადამიანმა მთელი თავისი ცხოვრება გაატაროს სუფთად, შეძლებისდაგვარად შეუცდომლად, რაც მთავარია, იყოს ყურადღებით:

„მაგრამ თუ დასუსტდები, ფეხი დაგიცდება და დაეცემი //

მაშინ არ დაელოდო სინანულს, არავის შექებას არ დაელოდო“.

إذا المرء لم يحمل علي النفس * فليس إلي حسن الثناء سبيل

და ასრულებს თავის ბრძნულ გამონათქვამებს საკმაოდ საინტერესო ბეითით, სადაც, გვეუბნება, რომ ჭეშმარიტი გმირისთვის (ვაჟკაცისათვის) ცხოვრების გზა მუდამ მოკლეა და ყველაზე უფრო შესაფერისი – სიკვდილი ბრძოლის ველზე

„არა, გარდაცვალება კარგია ბრძოლაში, სასიკვდილო ბრძოლაში //

გმირისთვის გზა ყოველთვის მყარია და ძალიან მოკლე“.

პოეტის შემოქმედებიდან მოხმობილი ეს ბეითები სრულად წარმოაჩენს თუ როდენ კარგად იცნობს იგი ადამიანობას, კერძოდ კი ვაჟკაცობას, აფასებს გმირებს და მეომრებს, გვიხატავს ცხოვრების დაუნდობელ სურათებს, რომელიც არავის არაფერს პატიობს, არავის არ ინდობს, ყველას მიმართ ერთნაირი სისასტიკითაა განწყობილი.

ადი იბნ ზაიდ ალ-იზადი ისლამამდელი არაბი პოეტი-ქრისტიანია ჰირადან. ცხოვრობდა 550-600 წლებში, აღიზარდა კტესიფონში, სასანიდური ირანის დედაქალაქში. ერთ ხანს მოღვაწეობდა ხოსრო I ანუშირვანის (531-579) კარზე, იყო ბიზანტიაში, როგორც ირანის წარმომადგენელი, მოინახულა დამასკო. დაეხმარა ან-ნუმან III ლახმიდების სამეფოს ტახტზე ასვლაში, მაგრამ ინტრიგების გამო მალე აღმოჩნდა საპყრობილეში და იქ გარდაიცვალა. მის დივანს ჩვენამდე სრული სახით არ მოუღწევია, შემორჩენილია მხოლოდ მისი ბეითების ფრანგმენტები, რომლებიც გაბნეულია სხვადასხვა ანთოლოგიებში. პოეტი ძირითად საუბრობს ადამიანის ცხოვრებასა და ღვინოზე, ბედისწერაზე, მიმართავს მსმენელს და შეახსენებს, რომ ვერავინ და ვერაფერი ვერ შეცვლის ამ ქვეყანაზე იმას, რაც გაწერია:

„Разве ты средство такое нашел, //

Что ниспровергнет судьбу произвол,

Времени сможет осилить законы? //

Или ты бредишь, гордец ослепленный?

Разве не все исчезает, как дым, //

Разве хоть кто - то судьбой не гоним?“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 88).

ამ ბეითებს პოეტი აძლევს შეკითხვის ფორმას, მიმართავს „მსმენელს“ და ეკითხება დროის შესახებ, თან კითხვაში ჩანს მისი დამოკიდებულება ამ თემისადმი, რომ დროს ვერანაირი კანონი ვერ შეცვლის და ვერ გააჩერებს, ვინც ამას ცდილობს ის სიამაყითაა დაბრმავებული და ბოდავს.

განაგრძობს ბედისწერასა და დროზე საუბარს, ყოველივეს წარმავლობაზე, ასახელებს მეფეებს, რომლებმაც თავისი კვალი დატოვეს ისტორიაში, მაგრამ ბედისწერამ ისინიც გაიყვანა ამ ქვეყნიდან და დროთა სვლასთან ერთად მათი ხსენება თანდათან ქრება. არც ქალაქები, ერთ დროს სიდიადით მოცულები, ავიწყდება, დროთა სვლამ და ჟამმა რომ გაანადგურა და მხოლოდ ნანგრევებიღაა შემორჩენილი:

„Где Сасанидов начальник, Хосрой? //

Где же Шапур, несравненный герой?

Рума правители гордые где же? //

Их вспоминают все реже и реже...

Кадр, этот город за гранью оград, //

Смыли разрушили Тигр и Евфрат.

Что же осталось? Руины и тлен... //

Совы летают у мраморных стен“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 88).

პოეტი კვლავ ეხება ადამიანის სიცოცხლეს, საუბრობს ცხოვრების სისასტიკეზე, ბედისწერის დაუნდობლობაზე, მოჰყავს მაგალითებად ციხის მმართველები, ერთ დროს ქვეყანას რომ აზანზარებდნენ, მაგრამ დრომ და ბედმა ისინიც დაანგირა, წაშალა, გაანადგურა, გააქრო. ასკვნის, რომ ეს ქვეყანა არ არის საიმედო, ყველანი აქ შემთხვევითაა მოსული, შემთხვევითია ის სიხარულიც, რაც მოაქვს ამ დიდებულ სასახლეებს:

Замка Хаварнака мудрый хозяин

Понял, что мир ненадежен , случаен.

Может ли радовать пышный дворец

Если погибнет и он наконец?„ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 88).

ბოლოს კი ადი იბნ ზაიდი ასკვნის, რომ ადამიანის ცხოვრება წარმავალია, ზღვარდებულია, მას დასაწყისი და დასასრული აქვს, ნებისმიერი, მიუხედავად სოციალური მდგომარეობისა, მისი სახელისა, სიმდიდრისა თუ სიღარიბისა, ყველანი საბოლოოდ აღმოჩნდებიან ცივ საფლავებში. უშედეგოა ამ ქვეყანაზე სიმდიდრის გროვება, ძალაუფლება, წარმატება, რადგან დრო და ბედი ყველაფერს წარიტაცებს და ყველას დარჩება ერთი და იგივე - სამუდამო განსასვენებელი, რომელშიდაც ყველანი თანატოლნი, ერთნაირნი იქნებიან:

„Те, что сокровища здесь накопили //

Разве не будут в холодной могиле?

Тщетны и слава, и власть, и успех - //

Тление в земле неизбежно для всех „

Все пролетает, проносится мимо //

Словно листок, ураганом гонимый...“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 89).

ალ-მუჰალჰილი ისლამამდელი არაბი პოეტი. გარდაიცვალა დაახლოებით 530 წელს. ის იყო ბედუინი-მეომარი, დაეხეტებოდა მთელს არაბეთის ნახევარკუნძულზე და მონაწილეობდა თავდასხმებში. ჩვენმდე მოღწეულ მის ლექსებში არის რამდენიმე ბეითი, რომელშიც პოეტი საუბრობს სიკვდილ-სიცოცხლეზე, ბედისწერაზე, წუთისოფლის წარმავლობაზე:

„А Касир убоился возможной хули, //

И решив, это бесчестие страшней, чем могила“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 13)

„Так исполнилось предначертанье судьбы, //

Все в руках у не - люди, земли, светила“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 14).

პირველ ბეითში პოეტი საუბრობს ვაჟკაცობაზე, გმირობაზე, როგორც ეს შეეფერება ბედუინ-მეომარს, მთელი შემართებით აღწერს ვაჟკაცობას, რომ სახელის გატეხვას სიკვდილი სჯობია, მომდევნო ბეითში კი ახსენებს ბედს, რომ

ყველა და ყველაფერი მის ხელშია. ადამიანს ყოველთვის ის აუხდება, რაც აწერია, რაც მას ბედისწერამ არგუნა.

მომდევნო ორ ბეითში:

„Только избранным срок продлевает судьба //

Но бессмертия еще никому не дарила.

Как бы ни был и богат человек, //

Все исчезнет: богатство, и слава, и сила“ (შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 14)

ალ-მუჰალჰილი აგრძელებს ბედისწერაზე საუბარს და აცხადებს, რომ კარგი ბედი მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია, რომ ის მხოლოდ რჩეულებს უხანგრძლივებს ცხოვრების წლებს, მაგრამ საბოლოოდ როგორი მდიდარიც არ უნდა იყოს ადამიანი, როგორი ძლიერი და სახელმოხვეჭილი, ის (ბედი) მაინც ყველას გაიყვანს ამ ქვეყნიდან, რადგან უკვდავი ამ ქვეყნად არავინ არ არის. ამიტომ საჭიროა ადამიანმა ამ ქვეყნად იცხოვროს ღირსეულად, არ გასვაროს თავისი სახელი, რადგან, როგორც ზემოთ მოყვანილ პირველ ბეითში ამბობს ალ-მუჰალჰილი, „სახელის გატეხვა უფრო საშიშია [ცუდია], ვიდრე საფლავი“. შეიძლება გავავლოთ პარალელი რუსთველის „ვეფხისტყაოსანთან“: „სჯობს სიცოცხლესა ნამრახსა, სიკვდილი სახელოვანი“.

აშ-შანფარა ისლამამდელი არაბი პოეტია, გარდაიცვალა მე-6 საუკუნის პირველ ათწლეულში. უმრავლესობა მკვლევარებისა მისი შემოქმედების ნამდვილადობას აყენებს კითხვის ქვეშ, მიაწერენ რა მას უფრო მოგვიანო პერიოდს. შუა საუკუნეების გადმომცემთა ინფორმაციაზე დაყრდნობით, ის იყო „განკვეთილი“ თავისი ტომიდან და თავს ყაჩაღობით ირჩენდა. მის ერთ-ერთ კასიდაში არის ბრძნული გამონათქვამი, სადაც პოეტი საუბრობს იმ გაჭირვებაზე, რომელშიც იგი, ბედისგან დაჩაგრული, ცხოვრობდა თავად, და იქვე მიუთითებს, რომ სიმდიდრეს მხოლოდ ის მოიხვეჭს, ვინც ამ ცხოვრებას, ანუ ბედს ირონიულად ეკიდება (?) და თავის საქმეებს კეთილგონივრულად წარმართავს:

„Живу то в нужде, то в достатке, бывает богат //

Лишь тот, кто пронирлив и благоразумен в делах“

(შ. ს. არაბული პოეზია 1975: 17)

ისლამამდელი ქალი პოეტი თუმადირ ბინთ ამრ აშ-შარიდ ას-სულამია, ცნობილია სახელით **ალ-ხანსა**. იგი გარდაიცვალა დაახლოებით 644 წელს. იყო სულაიმის ტომიდან, სიცოცხლის დიდი ნაწილი საკუთარ ტომში გაატარა, ჰყავდა ქმარი და შვილები, სიცოცხლის ბოლოს ისლამი მიიღო. არის გადმოცემა, რომ მოილოცა მექა და მედინა, შეხვდა ხალიფა ომარს. მან სახელი გაითქვა ელევებით, რომლებიც მიუძღვნა თავის ძმებს: სახრსა და მუ'ავიას. სწორედ ამ ლექსებში არის ორი ბეითი, რომლებშიც პოეტი საუბრობს სიკვდილზე, ამ ქვეყნიდან გასვლაზე, სიკვდილის რაობაზე, რომ მისი ყველას ემინია, ყველა თანაბარია მის წინაშე, მაგრამ თავად პოეტი გულსწუხილით აღნიშნავს, რომ მას მხოლოდ ღირსეულნი მიჰყავს (აქ ალბათ ალ-ხანსა კონკრეტდება და საუბარია მის ძმებზე):

ما اذا الموت لا يزال محيفا * كل يوم ينال منا شريفا

„რას ეს სიკვდილი, ყოველდღე აშინებს (განუწყვეტლივ) //

და მიჰყავს ჩვენგან მხოლოდ ღირსეული“ (მახაური 2005: 24).

შემდეგ ბეითშიც აგრძელებს სიკვდილ-სიცოცხლის თემას, საუბრობს ბედისწერაზე, თითქოსდა აფრთხილებს ადრესატს, რომ შორს ნუ იქნება მისგან, რადგან სადაც არ უნდა იყოს ადამიანი, მას განგება ყველაგან თან დაჰყვება, რომ არავინ არის ამ ქვეყანაზე მარადიული. აქვე მხატვრულად და ოსტატურად ბედი შედარებული აქვს ფიალას, ანუ ისევე როგორც ადამიანი მუდამ იგემებს ფიალას, ასევეა ბედიც, ყველანი მისი შვილები ვართ და ყველანი ვიგემებთ მის განგებას, რაც გვაწერია:

فاذهب و لا تبعد و كل معصر * سينق كأس منية يتنكد

„წადი, მაგრამ შორს ნუ იქნები, ყველა დღეგრძელი (მარადი) //

მაინც იგემებს ბედისწერის ფიალას და დაღონდება“ (მახაური 2005: 30).

ისლამამდელი პოეტების ჰიქმაზე საუბარს დავასრულებთ პოეტ მუთამიმ იბნ ნუვაირზე საუბრით.

აკად. ი. კრაჩკოვსკის სტატიაში აბუ ლ-ათაჰიას შესახებ, ნოლდეკეს ნაშრომიდან მოყავს ნაწყვეტი ისლამამდელი **მუთამიმ იბნ ნუვაირის** ნაწარმოებიდან, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ სიცოცხლის ბოლო გარდუვალი სიკვდილია. მაგრამ ის პირველია ისლამამდელ პოეტებში, რომელიც მიიჩნევს, ადამიანი ამ მოვლენისადმი წინასწარ უნდა იყოს შემზადებული, არ ჩავარდეს

სასოწარკვეთილებაში და დარდში, უნდა გაითავისოს თავისი წინამორბედების ხვედრი, როგორ დამთავრდა მათი სიცოცხლე, სად არიან ამჟამად, რამ მიიყვანა ისინი ამ დასასრულამდე, რომ მასაც ასეთი დასასრული ექნება, ასეთი ხვედრის თავიდან აცილება ადამიანურ ძალებს აღემატება. ყოველივე ამის ამ სახით გააზრება კი ადამიანს გაუადვილებს სიკვდილთან შეხვედრას:

„Я знаю что предан без возврата в жертву превратностям,
Но разве ты меня видишь опечаленным?
Они погубили ‘Ад а затем род Мухаррика;
Их самих и все собранное превратили в пустую степь.
Им (в жертву) достались оба Хариса, им - и строивший замки Тубба.
Я пересчитал моих предков до корня земли;
Я их зову, но знаю что они не слышат.
Они ушли и мне их не догнать;
Их призвала каварная судьба, за которы они пошли,
И широкая дорога (к смерти).
Не избежать гибели, которая постигнет;
Ожидай же, где ты будешь повергнут –
В земле ли своего народа или в чужой.
И к тебе придет когда-нибудь день,
Когда над тобой будут плакать -
А ты закрыти, ничего и слышать не будешь“.
(კრაჩკოვსკი 1956: 48).

ჩვენ შევეცადეთ მაქსიმალურად ამოგვეკრიფა ისლამამდელი პოეტების ნაწარმოებებიდან ჰიქმას შემცველი ბეითები, თუმცა ეს არც ისე ადვილი საქმე იყო. შედარებით გაგვიოლა საქმე ჩვენს ხელთ არსებულმა 4–ნ ნანა ფურცელაძის ქართულ ენაზე თარგმნილმა და ცალკე წიგნად გამოცემულმა „მულაკების“ კრებულმა. ასევე დიდი დახმარება გაგვიწია რუსულ ენაზე თარგმნილმა შუა საუკუნეების პოეზიის ნიმუშების კრებულმა, რუსი მეცნიერების ი. კრაჩკოვსკის და ი. ფილშტინსკის წიგნებსა და გამოკვლევებში მოხმობილმა მაგალითებმა. ჩვენ

შეძლებისდაგვარად თავი მოვუყარეთ და გავაანალიზეთ ისლამამდელი პროექტების ჰიქმები – ბრძნული გამონათქვამები, აფორიზმები, ანდაზები და სენტენციები. ანალიზმა დაგვანახა, რომ ისლამამდელი ბედუინი პროექტების ჰიქმები ერთი შეხედვით თითქოს მარტივია, მაგრამ ისინი ავტორების მიერ ყოველდღიური ცხოვრებისეული დაკვირვებისა და აღქმის ნაყოფია. გარდა ამისა, არ გამოვრიცხავთ იმასაც, რომ მიუხედავად ძველი არაბების ტომობრივი ყოფის სტილისა და მომთაბარეული ცხოვრებისა, არ ყოფილან აბსოლუტურად კარჩაკეტილნი. მათ არამარტო ერთმანეთთან, ვგულისხმობთ სხვადასხვა არაბულ ტომებს, ჰქონდათ კავშირები, არამედ სხვა არა არაბ ხალხებთან და სხვადასხვა რელიგიის აღმსარებელ ადამიანებთან, განსაკუთრებით იუდეველებთან და ქრისტიანებთან. აქედან გამომდინარე მათი შეხედულებების წყარო იყო არამარტო საკუთარი დაკვირვებები, არამედ სხვა ხალხებთან ურთიერთობისას მიღებული გამოცდილებები, მათი შეხედულებები და ა.შ., რომელთა შესახებ გაკვირვებითაა ვისაუბრეთ.

თუ ჩვენ ისლამამდელი პროექტების ჰიქმებს თემატიკის მიხედვით დავალაგებთ, მივიღებთ შემდეგ სურათს:

პირველი თემა: აქ უპირველესად გამოიყოფა ადამიანის ამ ქვეყნად მოვლინება, მისი დანიშნულება, მოვალეობა, ურთიერთობა სხვა ადამიანებთან. მათ შესახებ თითქმის ყველა ისლამამდელი არაბი პროექტი საუბრობს, აღნიშნავენ, რომ ცხოვრებაში საჭიროა კეთილგონიერება, გაწონასწორებული უნდა იყო, სიმართლის მოყვარული, ადამიანმა უნდა დაივიწყოს მტრობა, შურისძიება, რადგან კეთილშობილი ადამიანი ყოველთვის მაღლა დგას ბოროტზე. ამასთანავე არ უნდა დაივიწყოს გულუხვობა და მოწყალება გაჭირვებულთათვის, რადგან სიმდიდრე ამ ქვეყნიდან არავის წაუღია, ამიტომ ის უნდა გამოიყენო კეთილი საქმეებისათვის. ძალიან საინტერესოა ბეითები, სადაც პროექტები ამქვეყნიურ უსამართლობაზე საუბრობენ, საზოგადოების დამოკიდებულებაზე სიკეთის მკეთებლის მიმართ, რომ მის მიერ გაკეთებული საქმეები მუდამ განკითხვაშია და ის (სიკეთის მკეთებელი) ამის გამო სინანულს განიცდის, ისმის პესიმისტური ნოტები. ისლამამდელი პროექტები არ ივიწყებენ ისაუბრონ პატივგებაზე, ადამიანის

დაფასებაზე, ურთიერთდამოკიდებულებაზე. გულისწუხილით აღნიშნავენ ადამიანის გაუცხოებას, რაც კავშირშია მატერიალურ განდიდებასთან. იქვე საუბრობენ ადამიანურ თვისებებზე, რომ ცუდი თვისებების დამალვას მუდამ ვერ შეძლებ, რადგან ცხოვრება ისეთია, ადრე თუ გვიან ყველაფერი გამჟღავნდება.

ადამიანმა უპირველესად საკუთარი თავი უნდა შეიცნოს, რეალურად დააფასოს იგი, საკუთარი თავის ფასი და საკუთარი ღირსებები გაითვითცნობიეროს. ეს კი უნდა გახდეს საფუძველი მეორის, სხვა ადამიანის, მოყვასის ღირსებების დაფასებისა. თუ ადამიანს შეცნობილი არ აქვს საკუთარი ღირსებები, ის ვერ შეძლებს დააფასოს სხვა ადამიანი, გაიგოს სხვისი კარგი თვისებები. ასეთები კი საზოგადოებისგან შეუცნობი და დაუფასებელი იქნება.

ადამიანზე საუბრისას საინტერესოა ზუჰაირის მოსაზრება. მისი სიტყვებით, ადამიანი ორი მხარის მატარებელია – სულიერის და ხორციელის. შეიძლება დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ მისი ეს დასკვნები ქრისტიანობის ზეგავლენით არის ნაკარნახევი. სულის შესახებ საუბრობს ლაზიდიც, აღნიშნავს, რომ ის ბოძებულია მხოლოდ დროებითი გამოყენებისათვის და ის ჩვენ კეთილი საქმეების საკეთებლად უნდა გამოვიყენოთ, ისეთივე სპეტაკი და სუფთა უნდა დავაბრუნოთ, როგორც მოგვეცა.

ასევე გვერდს ვერ ავუვლით ბედუინური, ტომობრივი პატრიოტიზმის ნიშნებს, მოწოდებებს, ვალდებულებებს თავისი ტომის წინაშე, საცხოვრისისა თუ სამშობლოს თავგანწირვით დაცვას, რაც აშკარად შეინიშნება ყველა ისლამამდელი პოეტის შემოქმედებაში. სიყვარული ტომის, ეს თემა შეიძლება ცალკე თემადაც კი იქნეს განხილული მთლიანად მთელ ისლამამდელ პოეზიაში.

საინტერესოა შურისძიების თემა, რომელიც ბედუინური ცხოვრების ტრადიციაა. საუბრობენ ტომთა შორის თუ ცალკეულ პიროვნებათა შორის არსებულ შუღლზე, სისხლისღვრაზე, ეს თემა თითქმის ყველა ისლამამდელ პოეტთანაა წარმოდგენილი და ისინი ამის გამო გულისწუხილს გამოხატავენ, არ მოსწონთ, ისმის მოწოდებები შურისძიების შეწყვეტაზე, მტრობის დავიწყებაზე, რადგან ეს დამღუპველია, როგორც ცალკეული გვარის თუ ტომის, ასევე მთელი

საზოგადოებისათვის. ადამიანების აღწერისას არ ივიწყებენ ოჯახს, მშობელს და შვილებს, აღწერენ მათ მთელი სიყვარულით.

აღწერენ ადამიანებს, რომლებიც იღებენ სიამოვნებას წუთისოფლიდან, ცხოვრობენ განცხრომაში, უდარდელად და იქვე აღნიშნავენ, რომ ამ ადამიანების გვერდით არსებობენ ისეთებიც, რომლებსაც თავიანთი ცხოვრება გაჰყავთ შრომასა და ტანჯვა-მწუხარებაში. ისლამამდელი პოეტები იმიტომ ადარებენ ერთმანეთს ადამიანთა ამ ორ ტიპს, რომ კარგად დაგვანახონ თავიანთი დამოკიდებულება ამასოფლად გამეფებულ უსამართლობაზე და მოგვიწოდებენ ყველამ ამ ქვეყანაზე ვიცხოვროთ თანაბრად, ერთნაირად, არ უნდა იყოს სოციალური განსხვავებები, მდიდარი და ღარიბი.

მეორე თემა: სიკვდილისა და სიცოცხლის პრობლემა. ისლამამდელთა ჰიქმის განხილვისას გამოჩნდა, რომ ამ პერიოდის არაბმა პოეტებმა საკმაოდ კარგად იცოდნენ სიცოცხლესთან, სიკვდილთან და გარდაცვალებასთან დაკავშირებული საკითხები და ცდილობენ პასუხი გასცენ ისეთ კითხვებს, როგორებიცაა: რა არის ცხოვრება? რისთვის ცოცხლობს ადამიანი? რა არის არსი სიცოცხლისა და სიკვდილისა? პირველი, ვინც ზოგადად სიკვდილ-სიცოცხლის თემას შეეხო - იყო იმრუ ლ-კაისი. ის სიკვდილს „ყველაფრის გამგებელს“ უწოდებს. ზუჰაირი კი ამბობს, რომ სიკვდილი „გარდაუვალია“, რომ ვერანაირი შიში და ვერანაირი სამალავი ვერ დაიფარავს მისგან ადამიანს, რომ სიცოცხლის ბოლო სიკვდილია და განადგურება, ის ყველას ხვედრია, არ აქვს მნიშვნელობა მდიდარი ხარ თუ ღატაკი, ბატონი თუ მონა, მბრძანებელი თუ ქვეშევრდომი, ყოვლის მპყრობელი თუ არაფრისმქონე, მას ემორჩილებიან როგორც სულიერნი, ისე უსულონი, ქალაქები თუ სოფლები, სრა-სასახლეები თუ ქოხმახები, დიდებული ციხე-სიმაგრები თუ ღატაკთა თავშესაფრები. ამიტომ ამ საყოველთაო დასასრულს მომზადებულნი და დამშვიდებულნი, ყოველგვარი სასოწარკვეთილებისა და სულიერი ტანჯვის გარეშე უნდა შევხვდეთ. ზემოთ დასახელებულ კითხვებს სიცოცხლისა და სიკვდილის არსის, ადამიანის ამ ქვეყნად მოვლინებისა და მისი მიზნების შესახებ, ცდილობს პასუხი გასცეს ლაბიდმა, მაგრამ ვერ ახერხებს და პესიმისტური

განწყობა ეუფლება და საერთოდ ისლამამდელი პოეტების ჰიქმებისათვის პესიმისტური ტონალობა განუყრელია.

სიკვიდლზე საუბარისას, პოეტები აღწერენ ადამიანის სამუდამო განსასვენებელს, საფლავს, საიდანაც გამოსასველი არ არის, არც ყოფილა და არც იქნება, ის ყველას ერთნაირად ელოდება, მოხუცსაც და ახალგაზრდას, ღარიბსაც და მდიდარსაც, რომ ყველანი საბოლოოდ ცივ საფლავებში აღმოჩნდებიან. უშედეგოა ამ ქვეყანაზე სიმდიდრის გროვება, ძალაუფლება, წარმატება, რადგან დრო და ბედი ყველაფერს წარიტაცებს და ყველას დარჩება ერთი და იგივე - სამუდამო განსასვენებელი, რომელშიდაც ყველანი თანატოლნი და ერთნაირნი იქნებიან.

სიკვიდლ-სიცოცხლის თემაზე საუბრისას ისლამამდელი პოეტები უხვად იყენებენ სხვადასხვა პოეტურ სახეებს, შედარებებს, მეტაფორებს, მარტივ და რთულ სიმბოლოებს, რითაც აღწევენ მეტ პოეტურ გამომსახველობას და მსმენელზე თუ მკითხველზე ახდენენ განუსაზღვრელ ზემოქმედებას. ამ მრავალფეროვანი მხატვრული გამომსახველობითი საშუალებებით აღწერენ ახალგაზრდობას, სილამაზეს, სიმხნევას, ადარებენ ამ ყველაფერ ვარსკვლავებს, რადგან როგორადაც ვარსკვლავები კაშკაშებენ ღამით ცაზე, ასევეა ახალგაზრდული შემართება, ნიჭი, ხოლო გარდაცვალების შემდეგ კი რჩებიან მხოლოდ აჩრდილები, ნაშთები ყველაფრისა, რაც კი ოდესმე ადამიანს შეუქმნია თავის ცხოვრებაში. საუბრობენ სიცოცხლეზე, როგორც საუნჯეზე, მაგრამ არა როგორც უდიდეს სიბრძნეზე, არამედ წარმავალ ცხოვრებაზე, რომელსაც ყოველი დღის გათენება-დაღამებით რაღაც აკლდება, იძარცვება და ბოლოს თავადაც ქრება.

მესამე თემაა ბედისწერა. იგი ისევე, როგორც სიკვიდლ-სიცოცხლის თემა, სავსეა შედარებებით, მხატვრული თქმებით, შთამბეჭდავი მაგალითებით. ზუჰაირს ბედისწერა, ბედი, განგება შედარებული აქვს შუბთან. ესეიგი ისევე, როგორც მონა დამორჩილებულია შუბის წვერს, ასევე ჰყავს გამოყვანილი პოეტს ადამიანი, რომელიც ემორჩილება ბედისწერას, რადგან მას ისევე, როგორც სიკვიდლს ვერსად დაემალები, იგი ყველგან არის, ყველგან ჩასაფრებულია და

როდის გიმუხთლებს არავინმა იცის. ის კარგად გასროლილი ისარივითაა, ეს ცხოვრება კი მოუღუნელობითაა სავსე, ამიტომ ადამიანი ყველაფრისთვის მზად უნდა იყოს, ბედი მუდამ მოულოდნელობას უმზადებს მას, ან უმუხთლებს ან გაუმართლებს, მაგრამ გამართლება მხოლოდ დროებითია.

ბედს უწოდებენ ისლამამდელი პოეტები გამყიდველს, რადგან ის როდის „ულალატებს“ ადამიანს არავინ არ იცის, ყველგან დაძრწის, არ ერიდება არაფერს და არავის, არც მის წარმომავლობას, არც გვარიშვილობას, არ ინდობს ძლევაძმოსილ სამეფოებს, არც სახელოვან მეფეებს, რაც არ უნდა განიზრახოს მას წინ ვერაფერი აღუდგება. ბედი, ბედისწერა ისლამამდელმა პოეტებმა ადამიანის ყველაზე დიდ და დაუძინებელ მტრად გამოაცხადეს, მტრად, რომელიც მას ყოველ ნაბიჯზე ჩასაფრებია და ყველაზე და ყველაფერზე ბატონობს. იგი ერთადერთი ძალაა, რომელსაც შეუძლია მიწისაგან პირისა ყოველივე აღგავოს, დაწყებული ცალკე ადამიანით და დამთავრებული მთელი სამეფოებით. მისთვის ყველა ერთია, მიუხედავად ადამიანის სოციალური მდგომარეობისა, მიუხედავად მის მიერ განვლილი ცხოვრების გზისა ამ ქვეყანაზე, როგორი სახელგანთქმული და უბადლოც არ უნდა იყო, ბოლოს ბედი მაინც გიმუხთლებს და ამ ქვეყნიდან გაგიყვანს.

ასევე საინტერესოა ისლამამდელ პოეტებთან ბედისადმი ჩივილი არა მხოლოდ ადამიანის გარდაცვალების გამო, არამედ თავად ამ ცხოვრებაში გატარებული უიღბლო წლების გამო. მაგალითად, იმრუ ლ-კაისმა ბედზე ჩივილი მაშინ დაიწყო, როცა თავისი სოციალური მდგომარეობა დაკარგა, ძალაუფლების დასაბრუნებლად უდაბნოში გაიჭრა, ბრძოლებში დამარცხდა, უცხო იმპერატორის ქვეშევრდომი გახდა და ღალატით აღსასრული ჰპოვა. ამიტომ მის ლექსებში, ასეთი ცხოვრებიდან გამომდინარე, ბედისადმი შესაბამისი ჩივილის შემცველი სიტყვები და გამოთქმები ისმის.

ისლამამდელი პოეტების ჰიქმა, შეიძლება ითქვას, უფრო სპონტანურად, თითქოს წინასწარ გაუაზრებელ ადგილას ჩართულ, მსმენელის ყურადღების მისაპყრობ და მის დასარიგებლად, ამასთანავე საკუთარი მსოფლგაგების გამოსახატავად თქმულის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ასევე შეუძლებელია მას

ფილოსოფიური მსჯელობის სახე მივცეთ. თუმცა იგი ასეთად მოგვიანებით, აბასელთა პერიოდში ჩამოყალიბდება. იგი გახდა ამ პერიოდში აბუ ლ-ათაჰიას და მისი უახლოესი მიმდევრების ფილოსოფიური რეფლექსიის, მოგვიანებით აბუ ლ-ალა ალ-მარის პესიმისტური ფილოსოფიური ნააზრევის სტიმული.⁴

როგორც დავინახეთ, ისლამამდელი პოეტების ჰიქმა საკმაოდ საინტერესო შთაბეჭდილებას ტოვებს, ჩანს მათი შეხედულებებისა და მსოფლგაგების, საკუთარი და გარე სამყაროს აღქმისა და გადმოცემის კარგი უნარი, დანახულის და აღქმულის ანალიზი და განზოგადება და შესაბამისი დასკვნები. არ შეიძლებოდა ყოველივე ეს ისლამამდელი ეპოქით დასრულებულიყო, თაობებს არ გადასცემოდა და გავლენა არ მოეხდინა, რაც ახალ თაობებს უადვილებდა ცხოვრების, სიცოცხლის, სიკვდილის და სხვა ცნებების შემეცნებას, უფრო ღრმად გააზრებას და ფილოსოფიური ხედვის ჩამოყალიბებას. მითუმეტეს არაბთა დაპყრობითი ომებისა და უზარმაზარი სახალიფოს შექმნის შემდეგ, არაბებმა დაპყრობილ ხალხთა კულტურული მემკვიდრეობა წარმატებით აითვისეს, რამაც ხელი შეუწყო არაბთა მიერ მეცნიერების სხვადასხვა დარგის წარმატებულ განვითარებას, ფილოსოფიური შეხედულებების ფორმირებას, არაბული ფილოსოფიური აზრის განვითარებას, არაბული ცივილიზაციის ზეასვლას. ყველაფერმა ამან კი საბოლოო ჯამში უდიდესი როლი ითამაშა შუა საუკუნეების დასავლური, კერძოდ, ევროპული ცივილიზაციის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში.

დავუბრუნდეთ ისლამამდელ პოეტებსა და ჰიქმას. ისლამამდელმა ჰიქმამ დიდი როლი შეასრულა არაბული ფილოსოფიური ლირიკის ჩამოყალიბება-განვითარებაზე. სხვადასხვა მეცნიერები, როგორც არაბი, ისე არა არაბი, ევროპელი თუ რუსი, მათ შორის ი. კრაჩკოვსკი, ი. ფილშტინსკი, ნოლდეკე, ალვარდტი, შეიხო თუ სხვა, პარალელებს ავლებენ ისლამამდელი პოეტების ჰიქმასა და აბასელთა პერიოდის მეტ-ნაკლებად ფილოსოფიურად მოაზროვნე პოეტებს შორის,

⁴ ძნელია ცდუნებას გაუძლო და ისლამამდელი პოეტების პესიმისტური სულით გაჟღენთილმა შეხედულებებმა წუთისოფლის წარმავლობაზე, ამქვეყნიური ყოფის ამაოებაზე, სიკვდილ-სიცოცხლის და ბედისწერის დაუნდობლობასა და გარდუვალლობაზე არ გაგვახსენოს ჩვენი დიდებული მგოსნების თეიმურაზ პირველის, დავით გურამიშვილის და სხვათა „სოფლის სამდურავის“ თემა, ბედისწერის უკუღმართობაზე, სიკვდილ-სიცოცხლეზე და სიკვდილის გარდუვალობაზე, ყოველივე ამქვეყნიურის წარმავლობაზე გოდება, რომლებთანაც ფილოსოფიურად გააზრებული და ჩამოყალიბებული სახე აქვს მიღებული (იხილეთ მ. კაკაბაძის, კ.კვეციანის, ა. ბარამიძის, ს. ცაიშვილის და სხვათა შრომები, თეიმურაზ პირველის „სოფლის სამდურავი“, დ. გურამიშვილის „სოფლის სამდურავი“, „დავითიანი“ და სხვ.).

მაგალითად აბუ ლ-ათაჰიას შემოქმედებასთან, რომელიც ფილოსოფიური ლირიკის ერთ-ერთი პირველი წარმომადგენელია. მათი აზრით, ჰიქმამ გარკვეული ბიძგი მისცა მუთანაბის, აბუ ლ-ალა ალ-მა'არის და სხვათა ფილოსოფიურ ლირიკას. ი. კრაჩკოვსკი აბუ ლ-ათაჰიასა და რეფლექსურ-ფილოსოფიური მიმართულების შესახებ წერს: „...აბუ ლ-ათაჰია იყო პირველი სერიოზული წარმომადგენელი აღნიშნული მიმართულებისა (იგულისხმება ფილოსოფიური რეფლექსია), რომელსაც თავისი ცხოვრების ნახევარი მიუძღვნა. მაგრამ ის არ ყოფილა ისეთი მოულოდნელი მეტეორი, როგორც ვარაუდობდნენ ზოგიერთები (მაგ. კრემერი). მსგავს აზრებს ვხვდებით ჯერ კიდევ 'ადი იბნ ზაიდთან, ძალიან ბევრს ლაბიდთან, რომლის მუზა ყველაზე უფრო ენათესავება აბუ ლ-ათაჰიას...“ (კრაჩკოვსკი 1956: 37). ამ შემთხვევაში ჩვენ, მსგავსად ი. კრაჩკოვსკისა, ი. ფილშტინსკისა და სხვებისა, ბევრ მაგალითებს ვპოულობთ აბუ ლ-ათაჰიას შემოქმედებაში, განსაკუთრებით მის ზუჰდიათში.

უმრავლესობა მეცნიერებისა აბუ ლ-ათაჰიას (748 (50) – 825 წწ.) (კილაძე 1985: 21) თვლის ახალი პოეტური ლირიკული ჟანრის შემქმნელად. პროფ. ნ. ფურცელაძე მის შესახებ წერს: „აბუ ლ-ათაჰია (748–828) მიჩნეულია ფილოსოფიური ლირიკის ერთ-ერთ პირველ წარმომადგენლად არაბულ პოეზიაში. აქვს სატრფიალო და ღვინის ლექსები (ხამრია). სატრფიალო ლექსებში ასახულია მისი უიღბლო სიყვარული სამეფო კარის მხევლის უთბასადმი. ფილოსოფიური ხასიათის ლექსებში (ზუჰდიათ-ასკეზი) ფიქრობს სიცოცხლის აზრზე, სიკვდილის გარდუვალობის, ამქვეყნიური ცხოვრების ამოების შესახებ. მისი სატრფიალო და ღვინის ლექსებს იმ დროის გამოჩენილი მომღერლები ასრულებდნენ“ (არაბი პოეტები, 2013: 53). მისი მოღვაწეობის დროს ისლამის ტრადიციების რღვევა იწყება. როგორც პროფ. ნ. კილაძე აღნიშნავს, იგი სკეპტიკოსი პოეტია, არა პესიმისტი და ფილოსოფიური რეფლექსიის მიმდინარეობის ასკეტური (ზუჰდიათი) მოძღვრების დამამკვიდრებელი (კილაძე, 1985: 21). ტერმინი ზუჰდიათი მომდინარეობს არაბული სიტყვიდან „ზუჰდ“ – „თავის შეკავება“, „ასკეტიზმი“. იგი ამ ჟანრის ნაწარმოებთა შინაარს ნაწილობრივ თუ გამოხატავს. ცხოვრებისეული სიამტკბილოებიდან თავის შეკავებას

ზუჰდიათში არც ისე დიდი ადგილი უჭირავს. შუა საუკუნეების არაბები, როგორც ამას ი. ფილშტინსკი წერს, ამ ჟანრს უპირველესად რელიგიური და ამასთანავე ღვთისმოსაობის ხასიათის ლექსებს მიაკუთვნებდნენ, რომლებიც შეიცავდნენ პესიმისტურ მსჯელობებს ყოველივე მიწიერის წარმავლობის, ადამიანური ყოფისა და მისწრაფებების ამაოების შესახებ, ზოგჯერ კი საზოგადოებაში არსებული უსამართლოებების კრიტიკას (ფილშტინსკი 1985: 329). სამართლიანად შენიშნავს ი. ფილშტინსკი, რომ ზუჰდიათს სუფთა არაბული ტრადიცია ჰქონდა. მის ძირებს ვპოულობთ ისლამამდელი იმრუ ლ–კაისის, ტარაფას, ზუჰაირის და ლაზიდის ლექსებში. ი. კრაჩკოვსკი წერს: „აბუ ლ–ათაჰიას ზუჰდიათის შესწავლამ, დამარწმუნდა, რომ უმრავლესობა იდეებისა, პოეტური სახეებისა და რიტორიკული ფიგურებისა მისი საკუთრება არ არის, ეს შედეგია იმ ევოლუციის გაგრძელებისა, რომლის დასაწყისი შეიძლება ისლამამდელ ხანაში დავინახოთ“ (კრაჩკოვსკი 1956: 46).

თუკი ისლამამდელ პოეტთა ჰიქმას და აბუ ლ–ათაჰიას ზუჰდიათის ჟანრის ლექსებს ყურადღებით წავიკითხავთ, დიდ მსგავსებას დავინახავთ, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ისლამამდელები თავის ჰიქმაში ერთი ან ორი ბეითით იფარგლებოდნენ და ლექსის მთლიანი კონტექსტიდან ამოვარნილი იყო, ხოლო აბუ ლ–ათაჰია ასეთ მსჯელობებს, მთლიან ლექსს ან ლექსის დიდ ნაწილს უძღვნის. ამასთანავე უფრო მაღალმხატვრულობით, დახვეწილი პოეტური სახეებით, უფრო ღრმა პოეტური და მხატვრული განზოგადოებით გამოირჩევა და ა.შ. აზრი კი, ფაქტობრივად, იგივეა. ახალი ჟანრის – ზუჰდიათის კლასიკურ მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს პოეტის ლექსებიდან რიგი სტრიქონები:

„სიკვდილი ბჭეა, სად ყოველი ჩვენგანი შევა. //

ნეტა ვიცოდე, იმის იქით რა სავანეა.

ღმერთს თუ აამებ, წალკოტია მარადიული, //

თუ ვერ შეძელი, ჯოჯოხეთის გელის გენია“ (არაბი პოეტები 2013: 55).

الموت باب و كل الناس داخلة * يا ليت شعري بعد الباب ما الدار
الدار جنة خلد أن عملت بما * يرضي الله و أن قصرت فالنار

ან კიდევ:

„ვხედავდი ჩემს წინ თაობები ერთმანეთს ცვლიდნენ //

და, გარდავიდნენ, წარიხოცნენ, იყვნენ და იყვნენ.

ისიც მინახავს ამ სოფელმა რამდენჯერ კაცი, //

რომ აღაზევა და აცდუნა, ძირს დასცა მაშინ.

რამდენი რამე, რაიც ერთ დროს ურყევად მწამდა, //

აღარად მიჩანს ახლა იგი, არარად იქცა.

უხსენებელს ჰგავს ეს სოფელი, შხამს აფრქვევს მიწყვივ //

თუმც მოსასინჯად გეჩვენება ნაზი და ლბილი“ (არაბი პოეტები 2013: 54).

قد رأيت القرون قبلى تفتت * درست و أنقضت و كانت و كانت
كم أناسٍ رأيت أكرمت الدنيا * ببعض الغرور ثم أهانت
كم أمورٍ قد كنت شددت فيها * ثم هونتها على فهانت
هي دنيا كحياة تفتت السم * و إن كانت المجسة لانت

პოეტის ცხოვრებისეული და სულიერი გამოცდილების, მისი დამკვირვებლური ანალიზის შემდეგ, მის ლექსებში მნიშვნელოვან ადგილს სიკვდილის გარდუვალობის მარადიული თემა და მიწიერი მისწრაფებების ამოების პრობლემები იკავებენ, რაც დიდი ემოციური განცდებით და, რაც მთავარია, აზრობრივი სიღრმისეულობითაა გამოხატული. ამის ნათელი დადასტურება მისი ლექსებიდან ზემოთ მოყვანილი ნაწყვეტებია.

დიდი ექსპრესიულობით გამოხატული სიკვდილის თემა, ხშირად მთელ მის ზუჭდიათს განმსჭვალავს, ზოგჯერ კი გადაიზრდება აპოკალიფსურ სურათებში: კარს მომდგარი საყოველთაო დაღუპვა და მრისხანე განგების დარტყმები:

Мы живем в доме жизни лишь короткий миг –

Близок час, когда дом обрушется и исчезнет

. . .

Завтра будет испрогнута весь мир,

Все люди погибнут, а земля и небеса исчезнут.

И как бы высоко ты ни поднялся в этом мире,

Хотя бы до небес, рок неизменно следует за тобой

(ფილშტინსკი 1985: 334).

აბუ ლ–ათაჰიას შემოქმედებიდან კიდევ ბევრი ასეთ მაგალითის მოხმობა შეიძლება, მაგრამ შემაჯამებლად, საკუთარ თავს ნებას მივცემთ, მოვიყვანოთ

პოეტის ორი ლექსი, სადაც, ფაქტობრივად, მეტ-ნაკლებად სრულად არის წარმოდგენილი, პოეტის ზუჭდიური შხედულებები:

„უშობეთ სიკვდილს და აშენეთ, რათა დაიქცეს, //

თქვენგან ყოველი დაადგება აღსასრულის გზას.

ვისთვის ვაშენებთ, ჩვენ ხომ მაინც მიწად ვიქცევით //

ისევე, როგორც შევიქმენით ერთ დროს მიწისგან.

ჰოი, სიკვდილო, გარდუვალი ხარ. //

მოხვალ, არავის მიემხრობი და არც დაჩაგრავ.

ისე უეცრად დააცხრები შენ ჩემს ჭაღარას, //

როგორც ჭაღარა დაეჯახა ჩემს სიჭაბუკეს.

თუმცა გელტვიან ყოველი გზით, ვხედავ, სოფელო, //

შენ სიზმარი ხარ, ღრუბლის ჩრდილი,

ან მირაჟის გაელვარება, //

გუმინდელი დღე, რომ გავა და არ დაბრუნდება“ (არაბი პოეტები 2013: 54).

და მეორე ნაწყვეტი კასიდიდან:

„დაცული არ ხარ არც ერთ წამს და წუთს, სიკვდილი გელის //

თუნდაც გფარავდეს ცხრაკლიტული, გიცავდნენ მცველნი,

მისი ისარი დამიზნებია ყველას ერთიან //

ფარიანსა თუ აბჯარში ჩამჯდარს.

შენ გადარჩენის იმედი გაქვს, არ გივლია თუმცა მის გზებზე, //

ისევე, როგორც არ დაცურავს ხომალდი ხმელზე“ (არაბი პოეტები 2013: 55).

როგორც ვხედავთ, აბუ ლ-ათაჰიასთვის ნათელია, რომ ადამიანის ყოველგვარი ძალისხმევა ამ ქვეყანაზე ამაოა და მიწიერი ცხოვრება მხოლოდ და მხოლოდ ილუზიაა. მისთვის ამქვეყნიური ცხოვრება ხდება მოსამზადებელი ეტაპი უფრო დიდი, მომავალი ნათელი და მარადიული არსებობისთვის (ცხოვრებისთვის). მსგავს რამეს, გამონათქვამებს თუ შეხედულებებს (აზრებს) კი, ფაქტობრივად, ვერ ამოვიკითხავთ და ვერც ვიპოვით ისლამამდელ პოეტებში, რაც ჩვენთვის სავსებით გასაგებია, რადგან აბუ ლ-ათაჰიასული გაგება ამქვეყნიური სიცოცხლისა, როგორც მოსამზადებელი ეტაპის იმქვეყნიური მარადიული

არსებობისთვის, ნაყოფია მხოლოდ ერთლმერთიანობის, ახალი რელიგიის დამკვიდრების, ჩვენს შემთხვევაში, ისლამის. რადგან ისლამამდელ ბედუნ პოეტებს ასეთი გაგება სიცოცხლისა არ ჰქონდათ, ამიტომ მათთვის ამოსავალი და გადამწყვეტი ამქვეყნიური ცხოვრება იყო. აქედან გამომდინარე, წუთისოფლის წარმავლობა, სიცოცხლის დროებითობა და სიკვდილის მარადიული გამარჯვება, როგორც ადამიანური ყოფის უკანასკნელი ეტაპისა, მათ მძიმე, გამოუვალ და უკიდურესად პესიმისტურ განწყობაში აგდებდა.

და ბოლოს კვლავ გავიმეორებთ იმ მეცნიერთა (ე. კრაჩკოვსკი, ი. ფილშტინსკი და სხვ.) მართებულ მოსაზრებას, რომ ზუჰდიათის ჟანრი გენეტიკურად დაკავშირებულია ისლამამდელ თუ შემდეგი დროის პოეტების კასიდებთან კერძოდ ჰიქმასთან, ასევე დამტირებლებთან. როგორც ისლამამდელი არაბი დამტირებლებისთვის, ისე აბუ ლ-ათაჰიას ლექსებისთვის მახასიათებელია რიტმული განმეორებები, წამოძახილები, პოეტური სახეები, რიტორიკული ფიგურები, დაკანონებულ სიტყვათა შესატყვისობები და ბევრი სხვა რამ. ასეთი ტრადიციული სახეები, უცვლელი სიმბოლოები, სიტყვა – კლიშეები იმრუ ლ-კაისის, ტარაფას, ზუჰაირის, ლაბიდის და სხვა ისლამამდელი პოეტების პოეზიიდან მომდინარეობს. განსხვავება ის არის, რომ თუ ისლამამდელი პოეტების, ან კიდევ მართლმორწმუნე ხალიფების დროინდელი პოეტების მარსიები იქმნებოდა კონკრეტულ გარდაცვლილ თუ ბრძოლაში დაღუპულ პიროვნებაზე, აბუ ლ-ათაჰიას მარსიათა უმეტესობაში კი არ ჩანს კონკრეტული ადრესატები.

დასკვნა

სადისერტაციო ნაშრომში გაანალიზებულია ისლამამდელი არაბული პოეზიის ჟანრი ჰიქმა, განსაზღვრულია მისი ადგილი და როლი პრეისლამურ არაბულ პოეზიაში, ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებით შესწავლილია ჰიქმას ევოლუციის პროცესი, სიმბოლოები, ხატოვანი თქმები, ძირითადი თემები და კასიდაში მისი გამოხატვის ხერხები.

ისლამამდელი ხანის არაბულ პოეზიაში ჰიქმას კვლევისას, უპირველესად, ყურადღება გამახვილებულია როგორც არაბი, ისე უცხოელი მკვლევარების მოსაზრებებზე. აღსანიშნავია, რომ შუა საუკუნეების არაბ ფილოლოგებს სათანადო ყურადღება არ მიუქცევიათ კალსიკური არაბული ლექსის (კასიდას) სისტემაში თემების, განსაკუთრებით კი ჰიქმას საკთხზე.

ისლამამდელი არაბული პოეზიისა და ჰიქმას შესწავლის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ:

ისლამამდელი არაბული პოეზია შექმნილია უნიფიცირებულ, სალიტერატურო ენაზე და ენობრივი თვალსაზრისით სხვაობა არ შეინიშნება; გამოირჩევა მდიდარი ლექსიკით, გამართული სინტაქსური კონსტრუქციებით, რაც ჩვენთვის უცნობ წინარე ტრადიციაზე მიუთითებს, რადგან ამ პერიოდის ლექსები გადაიცემოდა ზეპირსიტყვიერებით.

ისლამამდელი ხანის არაბული პოეზიის არსებობაზე, აუთენტურობის საკითხზე მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. ჰიქმას კვლევის საფუძველზე მიღებული შედეგები კიდევ ერთი დამატებითი არგუმენტია ისლამამდელი ხანის პოეზიის და წერილობით ფიქსაციამდელი დიდი ტრადიციის არსებობისა. წარმოდგენილია ეს ყველაფერი შექმნილიყო უცებ, სპონტანურად. პირიქით, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენამდე მოღწეული პოეტური ძეგლები V ს–ის დასასრულიდანაა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მას დიდი წინარე ისტორია აქვს. ამის თქმის საშუალებას ისიც იძლევა, რომ ამ პერიოდის პოეზია დასრულებული, ერთმანეთთან ორგანულად დაკავშირებული თემებითა და მოტივებითაა წარმოდგენილი. ესენია:

1) ნასიბი - გარდასული სიყვარულის სევდიანი მოგონება, ლირიკული სატრფიალო შესავალი.

2) ვასფი - ფლორის, ფაუნის, განსაკუთრებით, აქლემისა და ცხენის, ბუნებრივი მოვლენების, ასევე, სატრფოს გარეგნობისა და თავს გადახდენილი სატრფიალო ამბების აღწერა.

3) მადჰი - პანეგირიკი, ქება, ხოტბა, ხშირად თვითგამორჩენის მიზნით.

4) ფახრი, მუფახარა - საკუთარი თავისა და ტომის ქება, რომელიც ხშირად ორგანულად ერწყმის მადჰს. რიგ შემთხვევაში ფახრში ტომობრივი პატრიოტიზმის ელემენტებიც ჩანს.

5) მარსია - ხმით ნატირალი, მიძღვნილი გარდაცვლილ ადამიანისადმი. მარსია არამარტო ისლამამდელი, არამედ მთელი არაბული პოეზიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი, იმთავითვე დამოუკიდებელი ჟანრია, რომელიც კასიდის შემადგენელობაში არ შედიოდა.

6) ისლამამდელი არაბული კასიდის შედარებით მცირე მოცულობის თემებია: ხამრია - ღვინის პოეზია, ტარდია - ნადირობის სცენა (აღწერა), ჰიქმა - ბრძნული გამონათქვამები, აფორიზმები, ანდაზები, რომლებიც ჩართულია ზემოხსენებულ ძირითად თემებში.

ჰიქმას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ისლამამდელ პოეტების ზუჰაირის, ლაზიდ აბუ რაბიას, იმრუ ლ-კაისის, ამრ იბნ ქულსუმის, ალ-ჰარის იბნ ჰილიზას, ალ-ა'შას, ტარაფა იბნ ალ-აბდის, იბნ ალ-აბრასის, ან-ნაბილა აზ-ზუბიანის, თა'აბბატა შარანის, ას-სამავალის, ადი იბნ ზაიდ ალ-იბადის, ალ-მუჰალჰილის და სხვათა კასიდებში.

ჰიქმას თემებია: ადამიანის ამქვეყნად მოვლინება, მისი დანიშნულება-მოვალეობა, სხვა ადამიანებთან ურთიერთობა, რის შესახებაც თითქმის ყველა ისლამამდელი ხანის არაბი პოეტი საუბრობს.

ჰიქმაში საინტერესოაა წარმოდგენილი სოციალური უსამართლობის საკითხები, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება ძირითად თემას - სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხს (რა არის ცხოვრება? რისთვის ცოცხლობს ადამიანი? რა არის სიცოცხლისა და სიკვდილის არსი?). პირველად ამ თემას იმრუ ლ-კაისი შეეხო.

პოეტი სიკვდილს „ყველაფრის გამგებელს“ უწოდებს. ის „გარდაუვალია“ ამბობს ზუჰაირი, რომ ვერანაირი შიში და ვერანაირი სამალავი ვერ იხსნის ადამიანს სიკვდილისაგან. უშედეგოა ამ ქვეყანაზე სიმდიდრეზე, ძალაუფლებაზე, სახელის მოხვეჭაზე ფიქრი, რადგან დრო და ბედი განაგებს ყველაფერს და საბოლოოდ რჩება სამუდამო განსასვენებელი.

სიკვდილ-სიცოცხლის თემის განხილვისას პოეტები ხშირად ახალგაზრდობის სილამაზეს, სიმხნევეს აღწერენ. პოეტები თვლიან, რომ სიცოცხლე საუნჯეა, წინმსწრები მომავალი მარადიული ცხოვრებისა. ამქვეყნიურ ცხოვრებას ყოველდღიურობით რაღაც აკლდება, იძარცვება და საბოლოოდ ქრება.

ჰიქმას მნიშვნელოვანი თემაა ბედისწერა, რომელსაც ზუჰაირი შუბს ადარებს. ბედისწერა კარგად გასროლილი ისარივითაა, რომელსაც ადამიანი ვერ დაემალება. ისლამამდელი ხანის არაბულ პოეზიაში ბედისწერა ადამიანური ყოფის ყველაზე დიდ და დაუძინებელ მტრადაა წარმოსახული. ზოგჯერ ბედის ჩივილი განპირობებულია სოციალური ფაქტორით.

ისლამამდელი ხანის არაბი ბედუინი პოეტის ჰიქმა, ერთი შეხედვით, თითქოსდა მარტივი, ავტორების მიერ ყოველდღიური ცხოვრებისეული დაკვირვებებისა და აღქმის ნაყოფია. მაგრამ ამასთანავე მათი წყარო სხვა ხალხთან და რელიგიებთან (განსაკუთრებით იუდაიზმი და ქრისტიანობა) მიღებული გამოცდილებაცაა. ამიტომ ისლამამდელმა არაბულმა ჰიქმამ დიდი როლი ითამაშა არაბული ფილოსოფიური ლირიკის ჩამოყალიბება-განვითარებაში და გარკვეული ბიძგიც კი მისცა შუა საუკუნეების პოეტების ალ-მუთანაზისა და აბუ ალა ალ-მა'არის ფილოსოფიურ ლირიკას. განსაკუთრებულ სიახლოვეს ამდავნებს იგი აბასელთა პერიოდის აბუ ლ-ათაჰიას ასკეტური ხასიათის ლექსებთან - ზუჰაირთან.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აბდასსალამა 1977 - M. Абдассалама (1977). *Мотив смерти в арабской поэзии до конца IX века.*
2. აბუ ჰაყა აჰმადი 1942 ابو حاقا احمد. في المديح تطورة في الشعر العربي. بيروت
3. აბუ ალ-ფადლი რადაიი 2006 الحكمة في معلقة زهير بن سلمي، الدكتور أبو الفضل رضايي و علي ضيغمي، مجلة اللغة العربية و أدابها
4. აბდალლას ალვანნი 2008 زهير بن أبي سلمى، شاعر السلام و الحكمة، عبدالله علوان،
5. აბდ ალ-ჰამიდ მაჰმუდ ბადრანი د. عبدالحميد محمد بدران، معلقة امرئ القيس وأثرها في الشعر العربي،
6. ალ-ჯუნდი აბდ ალ-ჰამიდი სინადი 1950 الجندى عبد الحميد سند a. زهير بن ابى سلمى شاعر السلم في الجاهلية، القاهرة
7. ადი ბნ ზიდ ებადი، الحكمة في شعر (ჰიჯრიტი) 1377 'ადი იბნ ზაიდ ალ-აზადი (ჰიჯრიტი) الجاهلية،
8. არაბი პოეტები 2013 – არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ. თბილისი. გამომცემლობა „ქართული აკადემიური წიგნი“.
9. ბასიე რინე. 1970 باسيه رينه. امر القيس. دائرة المعارف الاسلامية، أصدر بالألمانية، المجلد والانجليزية والفرنسية واعتمد في الترجمة العربية على الاصلين الانجليزي والفرنسي. المجلد الثاني يصدرها باللغة العربية أحمد الشنتناوي و ابراهيم زكي خورشيد و عبد الحميد يونس. 622-625 بيروت. بدون تاريخ.
10. ბენშეიხი 1997 - Bencheikh J.E (1997). *Khamriyya. // The Encyclopedia of Islam. New Edition, Vol. IV Leiden.*
11. ბინთ აშ-შაი 1970 بنت الشاي. الخنساء, القاهرة 1970
12. ბლახერე 1952-1966 - Blachère, R. (1952-1966) “Histoire de la littérature arabe”, 3 vols., Paris.

13. **ბოუსტანი 1971** - Boustany S. (1971). *IMRUö AL-KAYS. The Encyclopedia of Islam*. New edition prepared by number of leading orientalists. Edited by B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat and J. Schacht. Volume III H-IRAM. Leiden – London.
14. **ბორგი 1999** - Borg G. (1999). *Ritha', Encyclopedia of Arabic Literature*, Edited by Julie Scott Meisami and Paul Starkey. V I. London and New York.
15. **ბრილი 1986** - Brill E.J. (1986). *Al-khansa', The Encyclopedia of Islam*. V. IV, LEIDEN.
16. **ბროკელმანი 1898-1902** - Брокельман К. (1898-1902). *библиографический справочник «История арабской литературы»*.
17. **გაბრიელი 1960** - Gabrieli F. 1960 'Ad b. Zayd // *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden; P. Vol. 1. P. 201-202
18. **გაბრიელი 1953** - Габриэли Ф. (1953). «*Абу Нувас аббасидский поэт*» Leiden
19. **გარდავაძე 2003** - გარდავაძე დ. (2003). *ღაზალი ისლამადელ კასიდაში (ისლამადელი ნასიბის თავისებურებანი)*, თსუ, ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, წიგნი VII, თბილისი
20. **გარდავაძე 2003** - გარდავაძე დ. (2003). *უზრიული ღაზალი და გადმოცემები უზრიელ პოეტთა შესახებ*. ავტორეფერატი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
21. **გარდავაძე 2003** - გარდავაძე დ. (2003). *უზრიული ღაზალი და გადმოცემები უზრიელ პოეტთა შესახებ*, დისერტაცია. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
22. **გიბბი 1929** - Gibb A. R. (1929). *Studies in Contemporary Arabic literature*, III. BSOS, V,
23. **გიბბი 1960** - Gibb H. A. (1963), *Arabic Literature*. ed. 1960
24. **გოლდციერი 1970** - Goldzier I. (1970). *Bemerrkungen zur arabischen Trauerpoesie, Gesammelte sehriften*. Hildeshein.
25. **გრიუნებაუმი 1978** - Грюнебаум Г.Э, (1978); *Литература в контексте исламской цивилизации. Арабская средневековая культура и литература*; Мi.
26. **ვალცერი 1962** - Walzer R. (1962). *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*, Oxford

27. ვაგნერი 1986 - Wagner E. (1986). *Grundzuge der klassischen arabischen Dichtung, Band II, Die arabische Dichtung in islamischer zeit*, Darmstadt.
28. ვაგნერი 1987 - Wagner E. (1987). *Grundzuge der klassischen arabischen Dichtung*. B I.
29. ვენიგი 1976 - Wenig I.B. (1976). *Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie*. Innsbruc.
30. იაკობი 1999 - Jacobi R. (1999). *Qasida, Encyclopedia of Arabic Literature*. V III. London and New York.
31. იუსუფ შაფვი 1976 . جمهورية مصر العربية. كشف رموز كتاب الاغانى. يوسف شوق
32. იბნ აბდ რაზი 1913 ابن عبد ربه، كتاب التعازى و المراثى، القاهرة
33. იაჰია ალ-ჯუბური 1944 الجبورى يحيى، الشعر الجاهلى خصائى و فنوبه، بغداد
34. კემპფმეიერი, კემირი 1930 - Kampfmeyer G. & Khemiri T. (1930). *Leaders in Contemporary Arabic Literature*. Part I. Leipzig,
35. კენედი 1989 – Kenedi P. (1989). *Khamr and Hikma in jahili poetry*. Journal of Arabic Literature XX. Brill.
36. კილპატრიკი 2003 - Kilpatrick H. (2003) *Making the great Book of songs: compilation and the author's craft in Abu l-Faraj al-Isbahani's Kitab al-aghani*. New York.
37. კინანი 1950 - Kinany A.Kl. (1950). *The Development of Gazal in Arabic Literature, Pre-Islamic and early Islamic Period*. Damascus.
38. კილაძე 1985 - კილაძე ნ. (1985). *შუა საუკუნეების არაბული პოეზიის ნიმუშები*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
39. კრაჩკოვსკი 1956 - Крачковский И.Ю. (1956). *Арабская поэзия*. // Избранные сочинения. Т.II. Москва-Ленинград. Издательство: Академии Наук СССР
40. კრაჩკოვსკი 1956 - Крачковский И.Ю. 1956. *Редкое издание комментария аз-Заванй к Муаллакам*. // Избранные сочинения. Т.II. Москва-Ленинград. Издательство: Академии Наук СССР
41. კრაჩკოვსკი 1956 - Крачковский И.Ю. (1956). *Таха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критики*. // Избранные сочинения. Т.III. Москва-Ленинград. Издательство: Академии Наук СССР

42. **კრაჩკოვსკი 1956** - Крачковский И.Ю. (1956). *Поэтическое творчество Абу-л-Атахи* (ок. 750-825). Избранные сочинения. Т. II, Москва-Ленинград. Издательство: Академии Наук СССР
43. **კრაჩკოვსკი 1932** - Крачковский И.Ю. (1932). *Сасанидская чаща в стихах Абу Нуваса» и «Вино в поэзии ал-Ахтала»*. Москва-Ленинград. Издательство Академии Наук СССР
44. **კრემერი 1881** – Kremer a. (1881). Über die Gedichte des Labyd. SBAW. XCVIII.
45. **კრიმსკი 1918** - Крымский А. Е. (1918). *История арабов и арабской литературы светской и духовной*: В 3 ч. — М., 1911—1913; В 2 т. — 1918.
46. **კრიმსკი 1906**. - Крымский (1906) *Арабская поэзия в очерках и в образцах*. Москва. Издательство Академии Наук СССР
47. **კრიმსკი 1911**. - Крымский (1911) *Арабская литература в очерках и образцах*. Москва. Издательство Академии Наук СССР
48. **კუდელინი 2003** - Куделин А. (2003). *Арабская литература: Поэтика. Стилистика. Типология. Взаимосвязи*. Москва. Издательство Академии Наук СССР
49. **კუდელინი 1983** - Куделин А. (1983). *Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII-XI в.)*. Москва. Издательство Академии Наук СССР
50. **კუდელინი 1973** - Куделина А. Б. (1973). *Классическая арабо-испанская поэзия (конец X середина XII в.)*. Москва. Издательство Академии Наук СССР
51. **ლეკიაშვილი 1979** - ლეკიაშვილი ალ. (1979). *საკითხავი წიგნი არაბულში*. თბილისი
52. **მახაური 2005** - მახაური ლ. (2005). *არაბული მარსია და მისი პარალელები კავკასიურ ფოლკლორში*. დისერტაცია. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
53. **მარგოლიუსი 1925** - Margoliouth D. S. (1925). *The Origins of Arabic Poetry*. JRAS.

54. მაკდონალდი 1978 - McDonald M. V. (1978). *Orally Transmitted Poetry in Pre-Islamic Arabia and Other Pre-Literate Societies*. Journal of Arabic Literature. Vol. 9. Pp. 14-31. Brill.
55. მაკგინისი, რეისმანი, დევიდი 2007 - McGinnis. Reisman J. David C. (2007). *Classical Arabic Philosophy: an Anthology of Sources*. Hackett Publishing Company.
56. მასლუმ აბდ ალ-ჰამიდი, نظرية الانتحال في الشعر الجاهلي, القاهرة 1920
57. მეისამი 1999 - Meisami J.S. (1999). *Ghazal, Encyclopedia of Arabic Literature*, V. I, London and New York.
58. მეისამი 1999 - Meisami J.S. (1999). *Hikma, Encyclopedia of Arabic Literature*, V. I, London and New York.
59. მიჩელი 1978 - Michael Z. (1978). *The oral tradition of classical Arabic poetry*. Ohio State University Press
60. მონტგომერი 1997 - Montgomery J. E. (1997). *The vagaries of the qaṣīdah: the tradition and practice of early Arabic poetry*. Cambridge.
61. მონროუ 1978 - Монроу Дт. Т. (1978). *Устный характер доисламской поэзии. Сб. Арабская средневековая культура и литература*. Москва.
62. მუჰამად ჰუსაინი 1947 حسين محمد, الهجاء و الهباءون في الجاهلية, القاهرة
63. მაჰმუდ ჰანაფი 1993 حنفى محمود, الحضارت الاجنبية و أثرها في تطور القصيدة الجاهلية, مجلة كلية اللغة العربية, العدد الحادى عشر, القاهرة
64. მუჰამედ ჰალამი 1977 محمد حلمي عليوة. من روائع الشعر العربي (المعلقات). مجلة كلية اللغة العربية لجامعة الأزهر العدد السادس. القاهرة.
65. მუჰამად რიზაკი ბაღდადი 2008 الحكمة الخاهلية، محمد رزقي بلدية لحلاف
66. მუჰამად აბიდ ალლაჰი, محمد عبيد الله, العصر الجاهلي، الأدب العربي في العصر الجاهلي، د.محمد عبيد الله
67. ნასიროვი 2009 - И. Р. НАСЫРОВ (2009). *ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА*. Москва
68. ნიკოლსონი 1962 - Nicholson R. A. (1962). *Literary history of the Arabic*. Cambridge

69. ნიკოლსონი 1931 - Nicholson R. (1931). *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge.
70. ნიკოლსონი 1907 - Nickolson (1907), *A literary history of the Arabs*, L.
71. ოლეგოვანა 2009 - Олеговна Е. (2009). *Поэзия арабского Востока*. Москва. Издательство Академии Наук СССР
72. ოსიპოვა 2007 - Осипова К. Т. (2007) *Винные стихи (хамриййат) в арабской классической поэзии VI - IX вв.: генезис и эволюция*: диссертация ... кандидата филологических наук. Москва. მოძიებულია 2012 წლის 25 აგვისტოს. <http://www.disserr.com/contents/299347.html>
73. პელლატ 1981 - Pellat A. (1981) *Marthiya, The encyclopedia of Islam*. V. VI, Leiden
74. პელლატ 1989 - Pellat Cl., Marthya. (1989). *The Encyclopedia of Islam*, V. VI.
75. როტერსი 2009 - Roters D. (2009) *Arabic Poetry as a possible Metalanguage for Intercultural Dialogue*
76. როზენი 1872 - Розен В. (1872). *Дневное-арабская поэзия и ее критика*, Санкт-Петербург.
77. სალაჰ ხალისი 1968 – Салах Халис (1968). *О Теории Апокрифичности Древнеарабской Поэзии*. Арабская филология, сборник статей. Издательство московского университета.
78. სალაჰი 1943 - Sallagh T. (1943). *La metaphore dans le Coran*, Paris
79. სილაგაძე 1971 - სილაგაძე ა. (1971). *არაბული ლექსის სტრუქტურის საკითხები*. „მაცნე“ ენისა და ლიტერატურის სერია. თბილისი
80. ტაჰა ჰუსეინი 1927 القاهرة في الادب الجاهلي
81. ფურცელაძე 1985 - ფურცელაძე ნ. (1985). *მულაკაბი*. (თარგმანი, წინასიტყვაობა, კომენტარები) თბილისი. გამომცემლობა „განათლება“.
82. ფურცელაძე 1990 - Пурцеладзе Н. (1990). *Очерк по исторической поэтике (символ–формула в арабской поэзии)*. Издательство Тбилисского государственного университета. Тбилиси.

83. ფილშტინსკი 1977 - Фильштинский И.М. (1977). *Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и в раннем средневековье*. Москва. Главная редакция восточной литературы.
84. ფილშტინსკი, შიდფარი 1971 - Фильштинский И.М. Бетси Шидфар. (1971). *Очерки арабо-мусульманской культуры VII—XIII вв.* Москва. Главная редакция восточной литературы.
85. ფილშტინსკი 1985 - Фильштинский И.М. (1985) *История арабской литературы V—начала X вв.* Москва. Главная редакция восточной литературы.
86. ფილშტინსკი 1991 - Фильштинский И.М. (1991) *История арабской литературы X—XVIII вв.* Москва. Главная редакция восточной литературы.
87. ფილშტინსკი 2001 - Фильштинский И.М. (2001). *История арабов и Халифата 750—1517 гг.* Москва. Главная редакция восточной литературы.
88. ფრანგუზოვი 2007 - Французов С. А. (2007). *АДИ ИБН ЗАЙД АЛЬ-ИБАДИ*. მოძიებულია 15 აგვისტო 2013 წ. <http://www.pravenc.ru/text/63538.html>
89. ქუთელია 2010 - ქუთელია მ. (2010). *არაბული „მულაკებისა“ და „ათას ერთი ღამის“ ქართული თარგმანების შესახებ*. ილია ჭავჭავაძის სახელობის ქუთაისის სამეცნიერო ბიბლიოთეკა, წელიწდეული II. საგამომცემლო ცენტრი ქუთაისი.
90. შავკი დაიფი 1961 شوقي ضيف. تاريخ الادب العربي, العصر الجاهلي. القاهرة.
91. შიდფარი 1974 - Б. Я. Шидфар (1974) *Образная система арабской классической литературы (VI—XII вв.)* Москва. Главная редакция восточной литературы, издательства "Наука"
92. შიდფარი 1983 - Б.Я. Шидфар (1983) *"Доисламская арабская поэзия"*,. Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", Москва.
93. შიდფარი 1978 - Б.Я. Шидфар *«Абу Нувас»*. Москва. издательства "Наука"
94. შეიხო 1890 - Шейхо Л. (1890), *Китаб аш-шуара ан-насрания*, Бейрут.
95. შულუფ ჰუსეინი 2006 شعر الحكمة عند المتنبي بين النزعة العقلية و المتطلبات الفنية، شلوف حسين،
96. ჰანა ალ-ფახური 1959 - Ханна Аль-фахури. (1959). *История арабской литературы*. Москва. Издательство иностранной литературы.

97. حنا الفاخوري. تاريخ الادب العربي. بدون تاريخ ومحل الاصدار **ჰანა ალ-ფახური**
98. **ჰამორი 1975** - Хамори А. (1975). *Об искусстве средневековой арабской литературы.*
99. **ჯაველიძე 1985** - ჯაველიძე ე. (1985). *შუა საუკუნეების აღმოსავლური პოეზიის ტიპოლოგიისა და შესწავლის მეთოდისათვის.* შტუდიები. თბილისი. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.
100. بحث عن المثل و الحكمة عند العرب، الاستاذ الدكتور جابر قمية **2008** **ჯაბირ კამია 2008**
101. **ჯოზეფ ვ. მერი 2006** - Josef W. Meri (2006). *MEDIEVAL ISLAMIC CIVILIZATION. AN ENCYCLOPEDIA. New York*
102. **ჰორნი 1919** - Horne Ch. F. (1919). *The Sacred Books and Early Literature of the East, Vol. V. Ancient Arabia, pp. 19-40.* New York: Parke, Austin, & Lipscomb.
103. **Medieval Sourcebook: Pre-Islamic Arabia: The Hanged Poems, before 622 CE.** მოდიებული 8 აგვისტო, 2012.
<http://www.fordham.edu/halsall/source/640hangedpoems.asp>
104. Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия. *Арабская литература.* მოდიებული 12 ივლისი, 2013 წ.
http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/ARABSKAYA_LITERATURA.html
105. Арабская литература მოდიებულია 12 ივლისს 2013 წ.
<http://www.eleven.co.il/article/10258>
106. Арабская литература. მოდიებულია 12 ივლისს 2013 წ.
<http://www.litera.asia/geografia/arabia/>
107. Татьяна Касьянова (Novikovskaya) "Доисламская арабская поэзия". მოდიებულია 15 ივლისს 2013 წ.
http://www.litsovet.ru/index.php/material.read?material_id=266203
108. Арабская литература.____ მოდიებულია 17 ივლისს 2013 წ.
<http://www.arabsky.biz/ruarabic/literature.asp>

წყაროები

1. შუა საუკუნეების არაბული პოეზია 1975 - Arabская поэзия средних веков. (1975). Перевод с арабского. Москва
2. აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანი 1981. Абу-ль-Фарадж Ал-Исфахани. (1980). *Книга Песен*. Перевод Халидова А.Б. Шидфар Б.Я. Москва.
3. არბერი 1957 – *The seven odes*. მოძიებულია 2012 წლის 30 აგვისტოს.
<http://ru.scribd.com/doc/32127925/Arthur-John-Arberry-The-Seven-Odes-al-Mu-allaqat>
4. Большой вклад Арабской культуры в мировую литературу.
<http://www.cool4student.ru/node/1344>
5. The Diwans of Abid ibn al-Abras, of Asad, and Amir ibn at-Tufail, of Amir ibn Sasaah. მოძიებულია 2012 წლის 26 აგვისტოს.
<http://archive.org/details/diwansofabidibna21abiduoft>
6. The Mufaddaliyat; an anthology of ancient Arabian odes according to the recession (1918) მოძიებულია 2012 წლის 26 აგვისტოს.
<http://archive.org/details/mufaddaliyatant01mufauoft>
7. ისლამის ენციკლოპედია 1991. The Encyclopaedia of Islam 1991. Leiden - New York. E.J Brill
8. ديوان امري القيس. بيروت. بدون تاريخ
9. كتاب الاغاني ابي الفرج الاصفهاني علي بن الحسين. الجزء التاسع و الحادي عشر 1976.
10. ديوان الحارث بن حلزة. بيروت. بدون تاريخ
11. ديوان عمر بن كلثوم. بيروت. بدون تاريخ
12. ديوان طرفة بن العبد. بيروت. بدون تاريخ
13. ديوان زهير بن أبي سامي. بيروت. بدون تاريخ
14. ديوان لبيد بن ابيس. بيروت. بدون تاريخ
15. ديوان عنتره بن شداد. بيروت. بدون تاريخ
16. ديوان النبغة الذبياني. بيروت. بدون تاريخ

17. ديوان الأعشي الأكبر. بيروت. بدون تاريخ
18. ديوان عبيد بن الأبرص. بيروت. بدون تاريخ
19. النبغة الذبياني. حنّانحر. دار القلمي. بيروت. بدون تاريخ