

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI TƏHSİL NAZİRLİYİ
AZƏRBAYCAN DİLLƏR UNİVERSİTETİ

Əlyazması hüququnda

HACIYEVA MAHIRƏ TAHİR QIZI

MÜASİR İNGİLİSDİLLİ PAKİSTAN ƏDƏBİYYATINDA
MULTİKULTURALİZM VƏ MILLİ MƏNSUBİYYƏT PROBLEMİ

5718.01 - Dünya ədəbiyyatı (İngilis ədəbiyyatı)

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi
almaq üçün təqdim edilmiş

DİSSERTASIYA

Elmi rəhbər: AMEA-nın həqiqi üzvü

Hüseynov Rafael Baba

Bakı - 2017

MÜNDƏRİCAT

GİRİŞ.....	3
I FƏSİL. PAKİSTANDA İNGİLİSDİLLİ BƏDİİ FİKİR TARİXİ.....	10
1.1. Pakistanda ingilisdilli bədii ədəbiyyatın formalaşması.....	10
1.2. Postkolonial mühitdə multikulturalizm anlayışı.....	33
II FƏSİL. MÜASİR İNGİLİSDİLLİ PAKİSTAN ƏDƏBİYYATI	
MULTİKULTURALİZM MÜSTƏVİSİNDƏ.....	52
2.1. Müasir İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatı mədəni sərhədlərin kəsişmə nöqtəsi kimi.....	52
2.2. Mühacirət ədəbiyyatı kontekstində Qərb pakistanlılarının ədəbi irsi.....	73
III FƏSİL. MÜASİR İNGİLİSDİLLİ PAKİSTAN ƏDƏBİYYATINDA	
MƏNSUBİYYƏT PROBLEMİ.....	91
3.1. Müasir İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatında mənsubiyyət dilemması.....	91
3.2. Yabancı dildə milli özünüifadənin həddləri.....	101
3.3. Müasir İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatında ədəbi ikidşlik. Şərq və Qərb mentalitetinin vahid yaradıcılıqda əksi.....	113
NƏTİCƏ.....	140
İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT.....	143
ƏLAVƏ.....	156

GİRİŞ

Mövzunun aktuallığı. Kütləvi xarakter almış coğrafi yerdəyişmə psixoloji, emosional aspektdə ciddi dəyişikliklə müşayət olunur və sosial, mədəni, tarixi dəyərlərin qovuşmasına yol açır. Yaranmış vəziyyət assimiliyaya və mənsubiyyət kimi problemlərə yeni yanaşma qəbul etmədən və mədəni mühitlərarası mövqə tapmadan yanaşı yaşamanın qeyri-mümkünlüyünü üzə çıxarır. Mədəniyyət kateqoriyasının ideoloji gücünü dəyərləndirərək bədii ədəbiyyatın multikulturalizmin əsasında duran bu fikirlərin formalaşması və dünya baxışına çevrilməsi istiqamətində potensial vasitə olduğunu görə bilirik. Bu zaman dünyada yerini tapmağa çalışan, əhatə olunduğu aləmlə mənəvi dünyası arasında uyğunluq qurmağa cəhd edən insan əsas diqqət mərkəzindədir. Digər məsələ isə, bu problemləri əks etdirmək üçün yazıcının seçdiyi üslub və forma, ideyanın çatdırılması üçün istifadə olunan dil, individual qəhrəmanın şəxsində yaşanan vəziyyəti dünyada gedən proseslərlə dialektik vəhdətdə təsvir etmək bacarığı və bu yolla da zaman-məkan konsepsiyalarını aşabiləcək təhkiyənin qurulması vasitələrinin təhlilidir. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatının tədqiqi məhz bu mövqedən yanaşıldıqda xüsusi əhəmiyyət qazanır. Şərq və Qərb mədəni irsinin qovuşmasında formalaşan bu bədii təfəkkür Azərbaycan oxucusu üçün doğma ənənələrlə global xarakter almış düşüncənin vəhdəti kimi maraqlıdır.

Multikulturalizm yeni termindir. Lakin, Pakistan kimi polietnik cəmiyyətin məskunlaşdığı bir ərazidə artıq uzun müddət mövcud olan yaşam tərzidir və onun kökündə mənsubiyyətlərarası fərqlərin nəzərə alınmaması deyil, dərk edilməsi durur. Postkolonial tədqiqatın əsasını qoymuş görkəmli şərqşünas Eduard Səid müasir dövrü “qaçqınlar, yerlərini dəyişmiş insanlar və kütləvi miqrasiya dövrü” [170] adlandırır. Məhz bu dövrün tələbi olaraq yaranan multikulturalizm siyasəti dəyərlər sistemi kimi nəinki mədəni müxtəlifliyin mövcudluğunu tanıyır, həm də miqrantların qoşulduqları

cəmiyyətdə tamhüquqlu inteqrasiyasını və eynihüquqlu təmsil olunma haqlarının mövcudluğunu dəstəkləyir. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, geniş bir anlayış olan multikulturalizm ilk növbədə miqrasiya təcrübəsinin doğurduğu mənsubiyyət böhranından çıxış yolu kimi qəbul edilir.

Zaman-zaman bu amil siyasi ambisiyalar üçün istifadə olunaraq zorakılığa yol açmış və bu zaman mədəniyyətə ideologiyanın əks olunması vasitəsi kimi baxılması bədii ədəbiyyatın siyasi gücünün artmasına səbəb olmuşdur. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı bu xüsusiyyətləri əks etdirərək multikultural mühitdə fərqli dəyərlərin dərk edilməsi yolu ilə, mənsubiyyət kimi həssas bir kateqoriyaya fərqli yanaşma təqdim etməklə yanaşı yaşamanın mümkünlüyünü nümayiş etdirir və bədii irsin bir tərəfdən estetik xarakterinin, digər tərəfdən də, ideoloji əhəmiyyətinin təhlili baxımından önəm daşıyır.

Tədqiqatın obyektı. Tədqiqat işinin obyektini Pakistanın coğrafi sərhədləri içərisində formalaşan və bu ölkənin mədəni mənsubiyyətini daşıyaraq ölkə xaricində yaranan müasir ingilisdilli bədii ədəbiyyat təşkil edir. Müxtəlif dillərdə yaranan bədii fikrin əks olunduğu ortaq məkana bənzəyən Pakistan mədəniyyətində ingilisdilli ədəbiyyat bir tərəfdən ortaq anlaşma vasitəsi, digər tərəfdən də, ingilisdilli geniş oxucu kütləsi üçün Pakistan mədəni irsinin və ənənələrinin təqdim olunması vasitəsi kimi lokal və qlobal əhəmiyyət daşıyır. Bədii ədəbiyyatın təmin etdiyi fikir və şərh etmə azadlığı bu ədəbiyyatı hər iki mühit arasında önəmli mədəni vasitəyə çevirir.

Tədqiqatın predmeti. Tədqiqatın predmetini multikulturalizm və milli mənsubiyyət mövzusunun əks olunması yollarının, mövzunun müasir ədəbiyyatda aparıcı istiqamətə çevrilməsini şərtləndirən amillərin araşdırılması təşkil edir. Dissertasiya işi ümumilikdə ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatından bəhs etdiyindən tədqiqat zamanı həm bədii nəsr, həm də poeziya nümunələrindən istifadə olunmaqla yanaşı, Pakistanda ingilisdilli bədii təfəkkürdə nəsrin tutduğu aparıcı mövqeyi nəzərə alaraq əsasən nəsr əsərlərindən, xüsusilə aparıcı ədəbi formaya çevrilmiş roman janrında yazılmış ədəbiyyat nümunələrindən daha geniş istifadə edilmişdir.

Mövzunun işlənmə dərəcəsi. Multikulturalizm müasir dövrdə sosial elmlərdə ən çox müzakirə mövzusunə çevrilmiş problemdir. Bu mənada, bu gün multikulturalizm siyasətini qəbul edən ölkələrdə fərqli baxış tərzləri müşahidə olunur ki, buraya fərdi hüquq və kimlik anlamında hüquq bərabərliyini hüququn əsasında görənlər kimi C.Raz, V.Kimlika kimi filosofların fikirlərində əksini tapan liberal bərabərçi və milliyyətçiliklə sıx şəkildə bağlı olan, qrup halında özünü müəyyənləşdirməni hüququn əsasında görənlər kimi V.Valzer, Ç.Teylor kimi nəzəriyyəçilərin fikirlərinə əsaslanan kommunitarianizm daxildir.

Biz tədqiqat işində multikulturalizm sosial fəlsəfəsini məhz postkolonial vəziyyətin nəticəsi olan kütləvi yerdəyişmə və assimilyasiya problemlərindən çıxış yolu kimi nəzərdən keçiririk. Bu zaman, problem Frantz Fanon, Eduard Səid, Homi. K. Bhabha, Qayatri Spivak, Mak Leod kimi tədqiqatçıların “biz” və “onlar” dualizmindən qidalanan, birtərəfli yanaşmaya cavab olaraq səslənən nəzəri fikirlərindən qidalanaraq təhlil edilir.

Haqqında danışdığımız fikirlərin müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı kontekstində təhlili zamanı isə əsasən, M. Baxtin, C Lukas, Q. Quliyevin ədəbi tənqidi əsərlərindən bəhrələnməklə Pakistan ədəbiyyatı nümunələrinin üslubi və ideoloji təhlili həyata keçirilir.

Gördüyümüz kimi, tədqiq etdiyimiz məsələnin araşdırılması indiyədək kompleks şəkildə həyata keçirilməmişdir. Lakin, onun tədqiqi üçün münbit ideoloji, nəzəri baza formalaşmışdır. Buna görə də, fərqli tədqiqatçıların nəzəri fikirləri ümumiləşdirilərək müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatının haqqında danışdığımız nöqtəyi nəzərdən təhlilinə cəlb olunmuşdur.

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Tədqiqatın əsas məqsədi müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında multikulturalizm və milli mənsubiyyət probleminin araşdırılmasıdır. Bu zaman bədii əsərlərin üslubi ideoloji xüsusiyyətlərinin araşdırılması önəm daşıyır. Bu məqsədə nail olmaq üçün aşağıdakı vəzifələrin yerinə yetirilməsi nəzərdə tutulmuşdur:

- müasir düşüncədə multikulturalizm anlayışının yaranmasının tədqiqi;

- Pakistanda ingilisdilli ədəbi fikrin formalaşmasının tədqiqi;
- ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatının üslubi və ideoloji xüsusiyyətlərinin arşdırılması;
- Pakistan cəmiyyətinin multikultural təsvirinin təhlili;
- Pakistan diaspor ədəbiyyatının arşdırılması;
- milli mənsubiyyət məfhumuna bədii ədəbiyyatda yanaşma yollarının arşdırılması;
- dilin milli mənsubiyyətin əks olunması vasitəsi kimi təhlil olunması;
- müasir ədəbiyyatda mənsubiyyət anlayışına yeni yanaşmanın təqdim olunması üsullarının təhlili.

Tədqiqatın metodu. İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatının formalaşmasını şərtləndirən amillər, bu ədəbiyyatda müzakirə olunan problemlərin yaranmasına şərait yaradan mədəni vəziyyət, bu ədəbiyyatın yerli və qlobal xüsusiyyətinin yaranmasına xidmət edən təfəkkürün formalaşması arşdırılarkən əsasən tarixi-müqayisəli, analitik və deduktiv metodlardan istifadə edilmişdir. Tədqiqat işində əsasən ilkin mənbələrdən istifadə olunmuşdur.

Tədqiqat işinin elmi yeniliyi. Dissertasiyanın elmi yeniliyi aşağıdakılardan ibarətdir:

- Pakistan və Azərbaycan arasında strateji əhəmiyyət kəsb edən diplomatik münasibətlərin yüksək səviyyədə inkişaf etməsində xalqların tarixi, mədəni bağların mövcudluğu xüsusi rol oynamışdır. Hər iki ölkədə fərqli etno-lingvistik icmaların yaşadığı multimədəni mühitdə münasibətlərin tənzimlənməsi tarix boyu formalaşmış həyat tərzinə və ənənələrə dayanır. Bu təcrübənin bədii ədəbiyyatda əksini tapması və bu zaman milli mənsubiyyət mövzusunun ön planda saxlanması bu gün ədəbiyyatşünaslığın diqqət mərkəzində olan məsələlərdəndir. Dissertasiya işi bu problemə həsr edilmişdir, Azərbaycanla mədəni ənənələrini bölüşən bir xalqın bədii təfəkkürünə işıq tutmaqla ədəbiyyatşünaslığımızda mövcud mənbəşünaslıq bazasını inkişaf etdirir və iki ölkə arasında mədəni əlaqələrin möhkəmlənməsinə xidmət edir.

- Multikulturalizm siyasi fəlsəfə kimi müzakirə olunmuş, bir ideologiya olaraq inkişafı üçün nəzəri fikirlər söylənmişdir. Lakin, bədii ədəbiyyatın bu istiqamətdə ideologi gücü kifayət qədər diqqət cəlb etməmişdir. Halbuki, dövrümüzdə bədii ədəbiyyat lokal və qlobal dünyaduyumu arasında qalan ikdişli mənsubiyyətlə yaşamaq təcrübəsinin çatdırılması üçün potensial vasitədir. Tədqiqat işi bədii ədəbiyyatın məhz bu gücünü, fərqli həyat təcrübələrini əks etdirərək müəyyən ideologiyanın formalaşması və inkişafı üçün müstəsna vasitə olmaq imkanlarını dəyərləndirir.

- Bədii ədəbiyyatda multikulturalizmin əks olunması kifayət qədər araşdırılmamış məsələdir. Tədqiqat işi müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı kontekstində bu məsələnin əks olunma üsullarını araşdırır.

- İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatı müstəqil bir ölkənin bədii irsindən daha çox ingilis və ya Hindistan ədəbiyyatı olaraq araşdırılmışdır. Təbii ki, bu gün qlobal dilə çevrilən bir dildə formalaşması və ortaq tarixini bölüşdüyü yarımada mədəni irsi ona transmilli xarakter vermişdir. Lakin, o həm də özündə Şərqi mədəni ənənələrini və İslam mənəvi dəyərlərini birləşdirən müstəqil bir ölkənin bədii tefəkkürüdür. Tədqiqat işi məsələyə bu nöqtəyi nəzərdən yanaşaraq müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatını sadalanan amillərin yaratdığı multimedəni mühit kimi təhlil edir.

- Mənsubiyyət məfhumu olduqca mürəkkəb və həssas bir mövzudur. Fərqli mədəni dəyərlərdən qidalanan cəmiyyətdə bu mövzu daha ciddi yanaşma tələb edir. Lakin, bədii ədəbiyyatın ideya gücü bu cür həssas mövzuya pozitiv yanaşma yarada bilər. Tədqiqat işində müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında bu məsələyə təqdim olunan innovativ yanaşma tədqiq olunur.

Müdafiəyə təqdim olunan əsas müddəalar bunlardır:

- müasir dövrdə bədii ədəbiyyat estetik kateqoriya olmaqla bərabər siyasi-ideoloji mənə ehtiva edir;

- ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı tematik və linqvistik anlamda özünəməxsus xüsusiyyətlər daşımaqla ümumilikdə multikultural məkan olan ingilisdilli ədəbiyyatda öz yerini müəyyənləşdirmişdir;

- ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında multikulturalizmin spesifik əks olunma üsulları yaranmışdır;

- multikultural məkanda əsas müzakirə obyektini olan milli mənsubiyyət problemi müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında fərqli mədəni mənsubiyyətlərdən qidalanan şəxsiyyətin qlobal dünyada tutduğu mövqeyə yeni yanaşma təklif edir.

Tədqiqatın nəzəri və praktiki əhəmiyyəti. Dissertasiya işinin mövzusunun aktuallığı onun araşdırılmasına ehtiyac yaradır. Tədqiqatın nəzəri əhəmiyyəti ondadır ki, tədqiqat işi günümüzün reallığı olan qloballaşma şəraitində, mədəni mühitlərarası ünsiyyətdə multikultural dünya duyumunun bədii təzahürünün tədqiq olunmasına həsr olunub və bu sahədə mövcud olan elmi-nəzəri biliklər sistemini zənginləşdirir. Dissertasiya işi bu sahədə aparılacaq gələcək tədqiqat işlərində geniş istifadə oluna bilər.

Elmi işin praktik əhəmiyyəti ondadır ki, alınan nəticələr həm ingilisdilli bədii mühitdə, həm də ümumilikdə Şərq, İslam və Pakistan bədii təfəkküründə müvafiq mövzuda seminarların, mühazirələrin hazırlanmasında, praktik kurs və tədris vəsaitlərinin hazırlanmasında istifadə edilə bilər.

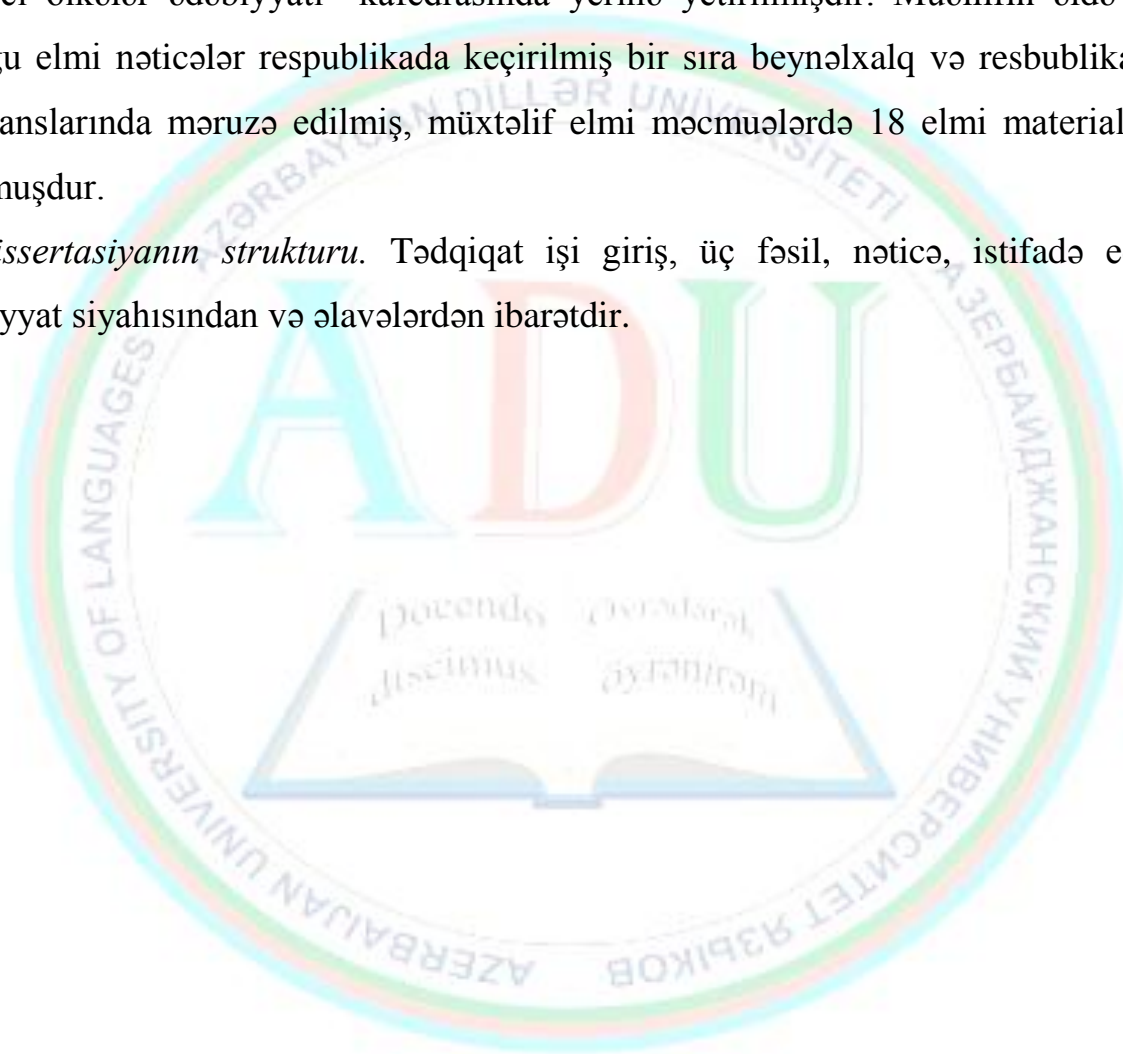
Tədqiqatın mənbəşünaslıq bazası. Tədqiqat işinin mənbəşünaslıq bazasını adı çəkilən nəzəriyyəçilərin mövcud tənqidi, nəzəri əsərləri ilə yanaşı Pakistanlı yazıçı, ədəbiyyatçı Munezza Şəmsinin və Şimali Karolina Universitetinin professoru Karo Kilanonun İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatından bəhs edən tədqiqatları, Bapsi Sidva, Sürəyya Xan, Hənif Qureyşi, Nədim Aslam, Mohsin Həmid, Kamilə Şəmsi bədii nəsrindən və Alamgir Haşimi, Adrian Hüseyn, Şüca Navaz, Moniza Alvi poetik irslərindən nümunələr, mövzu ilə bağlı elmi əsər, monoqrafiya və dissertasiyalar, nəzəri, publisistik məqalələr, müəlliflərlə müsahibə və teleintervyular və rəsmi-informativ veb sayt axtarışlarının nəticələri təşkil edir.

Tədqiqatın fərziyyəsi. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı ölkə daxilində yaşayan multimədəni cəmiyyətin irsi və onun sərhədlərindən kənarında yaranan diaspor ədəbiyyatı olmaqla, mühacirət təcübəsini müxtəlif perspektivli inikas etdirməklə özündə, həm fərqli mədəni köklərə dayanan cəmiyyətin hər bir üzvünün mənəvi

dünyasında mütənasiblik yaradan, həm də xalq olaraq icmanın ortağ tarixini özündə əks etdirən mənsubiyyət məfhumuna yeni yanaşma təklif etməklə multikulturalizm ideologiyasının ehtiva edildiyi məkan xarakteri almışdır. Bu zaman, ön planda duran milliyyətçilik və milli mənsubiyyət məfhumları müxtəlif mədəni irslərdən qaynaqlanan xüsusiyyətləri ehtiva etməklə çoxmənalı anlam qazanır.

Dissertasiyanın aprobasiyası. Dissertasiya işi Azərbaycan Dillər Universitetinin “Xarici ölkələr ədəbiyyatı” kafedrasında yerinə yetirilmişdir. Müəllifin əldə etmiş olduğu elmi nəticələr respublikada keçirilmiş bir sıra beynəlxalq və respublika elmi konfranslarında məruzə edilmiş, müxtəlif elmi məcmuələrdə 18 elmi materialı dərc olunmuşdur.

Dissertasiyanın strukturu. Tədqiqat işi giriş, üç fəsil, nəticə, istifadə edilmiş ədəbiyyat siyahısından və əlavələrdən ibarətdir.



I Fəsil

PAKISTANDA İNGİLİSDİLLİ BƏDİİ FİKİR TARIXI

1.1. Pakistanda ingilisdilli bədii ədəbiyyatın formalaşması.

Müstəqilliyinin ilk günlərindən başlayaraq Azərbaycanın sıx əməkdaşlıq etdiyi ölkələrdən biri olan Pakistanın xalqımızla mədəni bağlılığı uzunmüddətli tarixə malikdir. Bu, bir neçə amillə izah oluna bilər. Bunu hər iki dövlətin əlverişli geostrateji mövqedə yerləşməsi, hər iki respublikanın islam dünyasının tərkib hissəsi olması və qonşu dövlətlərlə hərbi münaqişə vəziyyətinin mövcudluğu ilə əlaqələndirmək olar. Buna görə də, iki dövlət arasında daim strateji əməkdaşlıq mövcud olmuşdur. Digər tərəfdən, hər iki ölkə əsasən Şərqi mədəni dəyərlərinə söykənən multi mədəni mühit kimi inkişaf etmişdir və hər biri özünəməxsus multikulturalizm siyasi modelini formalaşdırmışdır. Pakistan, həm də özündə postkolonial dövrün yadigarı olaraq Qərbi mədəni dəyərlərini saxlamaqdadır. Bu kimi cəhətlər bədii ədəbiyyatda da əksini tapır. Bir sıra tədqiqatçılar (Homi K. Bhabha, Rəna Mirzəzadə, Mohsin Həmid) vurğulayır ki, müasir dünyada bir sıra məsələlərin mahiyyətinin təhlilinin məkanlar dialoqunda aparılmasına ehtiyac vardır. Zənnimicə, multikultural mühitin təhlili məhz belə məsələlərdən biridir. Bu baxımdan, İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatının multimədəni xüsusiyyətlərini öyrənmək xüsusi maraq doğurur.

Müstəqil bir ədəbiyyat kimi ingilisdilli Pakistan bədii ədəbiyyatından danışmaq mürəkkəb bir vəziyyət yaradır. Pakistan dedikdə, böyük bir sivilisasiyanın parçası olmuş və bu bağların hələ də qalmaqda olduğu coğrafi ərazi, sözün tam mənasında multikultural bir cəmiyyət, müstəqil bir dövlət kimi tarixi 1947-ci ildən başlayan bir ölkə nəzərdə tutulur. Digər müstəmləkə dövlətləri kimi müstəqil olaraq, Pakistan da müstəmləkəçiliyin buraxdığı mənsubiyyəti sual altına düşmüş, psixoloji durumu alt-üst olmuş xalqı birləşdirmək və dağılmış vəziyyətə salınmış iqtisadiyyat üzərində dövlət qurmaq tələbləri ilə üz-üzə qalmışdı. Pakistanın qarşısında duran əsas məsələlərdən biri də dini, etnik və təriqətçi qruplardan ibarət olan cəmiyyətin idarə

edilməsi üçün uyğun siyasətin seçilməsi oldu. Buraya fərqli linqvistik qrupları bir arada birləşdirəcək ortaq dil siyasətinin formalaşması da daxildir. Kulturoloqlar (A. Şükürov) dili etnosun əsas fərqləndirici əlaməti hesab edirlər. Tədqiqatçı Afaq Rüstəmov da bu məsələnin vacibliyinə diqqəti yönəldərək qeyd edir ki, dövlət siyasətinə uyğun olaraq “..dil milli dillərin inkişafına da, onların sıradan çıxarılmasına, funksiyalarının məhdudlaşdırılmasına da yönələ bilər” [36, 33]. Bu mövqedən çıxış edərək deyə bilərik ki, haqqında danışdığımız dövrdə imperiyanın yürütdüyü dil siyasəti Pakistanda nəinki milli dillərin sıxışdırılması, onların aradan çıxarılması və ya funksiyalarının zəifləməsinə təsir etmiş, eyni zamanda bir xalqın tarixində daha dərin iz buraxacaq nəsillərarası uçurumun yaranması ilə nəticələnmişdi.

İmperiya dövründə sosial təbəqələr arasındakı sərhəd roluna çevrilmiş ingilis dili, Pakistan ərazisində dövlət dili olan urdu-dili ilə yanaşı mədəni mühitlərarası ünsiyyət dilinə çevrilmişdir ki, bu da dövlətin yürütdüyü siyasi ideologiyanın təsiri ilə izah oluna bilər. Yarımadanın bölünməsi ilə fərqli etnik köklərdən gələn 8 milyon müsəlmanın mühacirət etməsi onsuz da polietnik dövlət olaraq yeni qurulan Pakistanı plüralist bir ölkəyə çevirdi. Bu dövrdə, tarixi boyu əsasən dörd böyük etno-linqvistik icmadan – pəncabi, sindhi, puştun və bəluclardan ibarət olan bu cəmiyyətdə müstəqillikdən sonra köç edərək ölkədə ideoloji və demoqrafik zəmində əhəmiyyətli rol qazanan, əsasən urdu və qecarati dilli immiqrantlar Pəncab və Sindh əyalətlərində məskunlaşaraq fərqli icma yaratdılar. Bütün bu icmalar bir-birindən coğrafi, linqvistik mənsubiyyətinə və tarixinə görə fərqlənir ki, bu da ölkədaxili siyasətdə öz əksini tapır. Bundan başqa, müsəlman, xristian, hindu, əhmədi, parsi kimi müxtəlif dinlərin yaratdığı heç də həmişə sülhsevər olmayan mühit və bütün bu etnik və dini icmaların içəridən bölündüyü daha kiçik qruplar ölkədə plüralizmi daha da dərinləşdirir. Haqqında danışdığımız bu amillər Pakistan cəmiyyətinə ölkənin sosial, siyasi və mədəni həyatında aydın şəkildə özünü büruzə verən multikultural xarakter vermişdir. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı qlobal anlamda yaranan ingilisdilli ədəbiyyatın bir hissəsi olaraq multikultural mühitin fərqli mədəni təcrübəsinin əks olunduğu ortaq məkana bənzəyir. Çünki, bu ədəbiyyat həm Pakistanda müstəqillikdən sonrakı dövrdə

də dövlət dili statusunu qoruyub saxlayan ingilis dilində yaradılan, həm də Pakistandan kənarında təhsil almış və yaşayan pakistanlı yazıçıların şəxsində formalaşan bədii ədəbiyyatdır.

İngilis müstəmləkələrində ingilis dilinin yayılması kolonializmin məntiqi nəticəsi olmaqla bərabər, həm də məqsədyönlü şəkildə həyata keçirilən siyasət idi. Bu siyasət nəticəsində Hindistan yarımadası ərazisində fars dili rəsmi dil kimi sıxışdırılaraq ingilis dili ilə əvəz olundu və ingilis dili işğalçıların dili olmaqdan çıxaraq Hindistan yarımadasında vahid rəsmi dili statusuna qalxdı. İngilis imperializminin Hindistan ərazisində yürütdüyü müstəmləkə siyasətinin əsasında yerlilərin özlərindən istifadə etməklə hakimiyyətin möhkəmləndirilməsi dururdu. Mişel H.Fişer Din Məhəmmədin “Səyahətlər” kitabına yazdığı ön sözdə Şərqi Hindistan şirkətinə məxsus benqal ordusundan danışarkən qeyd edir: “1967-ci ildə Din Məhəmməd orduya qoşularkən onun tərkibində 27277 hindu zabit və əsgər, 522 avropalı zabit və 2722 avropalı əsgər vardı” [94, 73]. Eyni siyasət mədəni və ziyalı mühitində də aparılırdı və məqsədyönlü şəkildə insanların doğma dil və ənənələrdən uzaqlaşdırılması həyata keçirilirdi. İngilisdilli təhsil bu siyasətin əsas tərkib hissəsi idi. Buna görə də, Lord Makauley 1935-ci ildə vurğulayırdı ki, “idarə olunan milyonlarla hakim təbəqə arasında tərcüman olacaq bir sinif –hindu rənginə və qanına, lakin ingilis zövqünə, düşüncəsinə, mənəviyyətinə və zəkasına malik olanlardan ibarət bir sinif yaratmaq” [180] üçün çalışmaq vacibdir. Görünür, bu yaradılacaq sinfin şəxsində yaşanacaq, bəzən mədəni qarşıdurma, bəzən isə hətta zorakı xarakter alacaq, kollektiv yaşama çevriləcək mənsubiyyət böhranı və nəsillərarası uçurum imperializm siyasəti fonunda cüzi əhəmiyyət daşıyacaq problem hesab olunurdu. Pakistan İngilis dili haqqında yazılan tədqiqatlarda vurğulanır ki, ingilis dilindən istifadə zamanı yarımada mədəniyyəti üçün hakim və idarə olunan arasında bölünmə belə, yalnız varlı sinfin bəhrələndiyi seçilmiş ingilisdilli təhsilin tətbiqinin yaratdığı ayrışdırıcılıq qədər ziyanlı olmadı. Hindistan yarımadasında yaşayan, vaxtilə bu ərazilərə hökmranlıq edən, ancaq ingilis imperiyasının tərkibində gücünü itirərək dini azlığa çevrilmək təhlükəsində olan müsəlmanların siyasi mühitinin yenidən

formalaşmasında, bununla da onların dini icmadan xalqa çevrilməsində mühüm rol oynamış Qərb üslublu elmi təhsilin tərəfdarı olan, sonralar Aligarh Müsəlman Universiteti adını almış Məhəmməd Anglo-Oriental Kollecinin yaradıcısı, görkəmli islam filosofu Seyid Əhməd Təqvi (1817-1898) kimi, ingilisdilli ədəbi mühitdə də tanınmış, İslam əleyhinə çap olunmuş məqalələrə yazılmış bir çox tutarlı cavabların, 1889-cu ildə çap olunmuş “Sarakenlərin tarixi” (Saraken – orta əsrlərdə Avropada müsəlmanlar üçün işlədilən termindir) və 1891-ci ildə çap olunmuş “İslam ruhu” əsərlərinin müəllifi olan Seyid Əmir Əli (1849-1928) kimi siyasət və din xadimləri ingilis dilinin yayılmasında, demək olar ki, Lord Makauleydən də artıq rol oynamışlar. Onların bu fəaliyyəti həmin dövr üçün müsəlmanların yarımada yaşamını təmin edə biləcək mədəni mühitin tələblərində irəli gəlirdi.

Əslində, indiki Pakistanın yerləşdiyi Hindistan yarımadasında, ingilisdilli ədəbiyyat XVIII əsrdə yaranmışdır. Cənubi Asiya ingilisdilli bədii fikir tarixinin yaranması Bihar əyalətinin Patna şəhərində doğulmuş, Şərqi Hindistan şirkətinin ordusu tərkibində əvvəlcə öz ölkəsi boyunca səyahət etmiş, sonralar qulluq etdiyi kapitan Qodfrey Beykerlə birgə İngiltərəyə və İrlandiyaya mühacirət etmiş Seyk Din Məhəmmədin (1759-1851) adı ilə bağlıdır. Mişel H.Fişerin fikrincə, Din Məhəmmədin 1794-cü ildə İrlandiyada çap olunmuş “Səyahətlər” kitabının nəşri ilə Hindistan yarımadası İngiltərə xaricində ingilis dilində ədəbi fikrin formalaşmağa başladığı ilk bölgələrdən birinə çevrilmişdir. Əsər uzun müddət unudulmuş olsa da, 1997-ci ildə Mişel H.Fişer tərəfindən redaktə olunaraq qeydlərlə birgə çap olunmuşdur. İmperializmin müxtəlif mədəni ənənələrin qovuşduğu və ya qarşı-qarşıya gəldiyi dünya kimi təsvir olunduğu, avtobioqrafik səciyyə daşıyan povest epistoliar səyahət formasında yazılmışdır və həm o dövrdə yarımada ərazisində mövcud olan etnik müxtəlifliyin doğurduğu mədəni rəngarəngliyin, həm də müstəmləkəçilərlə yerlilər arasındakı münasibətlərin təsviri baxımından maraq doğurur. Əsəri oxuduqca Şərqi Hindistan şirkətinə məxsus ordunun tərkibində səyahət edən müəllifin öz babalarının da müəyyən dərəcədə bağlı olduğunu iddia

etdiyi müsəlman Moğol hakimiyyətinin müxtəlif bölgələrdə tədricən gücünü itirdiyini və şahanə müsəlman mədəniyyətinin zəiflədiyini görürük.

Pakistan üçün ingilisdilli bədii fikrin inkişafı özünəməxsus amillərlə bağlı idi. Getdikcə zəifləyərək digər din və dillərə mənsub xalqların, xüsusilə hindlilərin içərisində tədricən yox olmaq təhlükəsində olan müsəlmanlar yeni mühitdə yer tapmaq üçün özlərinə məxsus ənənələrlə yeni qaydaları uyğunlaşdırmaq məcburiyyətində idilər. Bunun üçün də yarımada yaşayan müsəlmanların əsas dili olan urdu dili ilə yanaşı, hakim dilə çevrilmiş ingilis dilində də ədəbiyyat yaranmağa başladı. Pakistanlı tədqiqatçı Asma Mansur ingilisdilli ədəbiyyatın yaranmasını müsəlman eksepsionalizmi (istisnalıq) ilə əlaqələndirərək yazır: “İngilis hakimiyyətinin bərqərar olmasından öncə onların yarımamada hakim mövqedə olmasını nəzərə alaraq onlara təbii ki, şübhə və inamsızlıqla baxılırdı. Britaniyalıların qəlblərində və düşüncələrində nəzərə çarpan bu şübhə və inamsızlığı aradan qaldırmaq üçün müsəlman yazıçılar öz üslublarını yeni bərqərar olmuş sistemdə yer tapacaq şəkildə dəyişdirməli və nizamlamalı idilər” [124, 15]. Beləliklə, Pakistanda ingilisdilli bədii fikrin yaranmasının özünü təsdiqin ifadəsi kimi meydana çıxdığını söyləyə bilərik. Bu ifadə vasitəsi kimi formalaşan ingilisdilli Pakistan ədəbi ənənələri, başlanğıcını gəlmə dilin statusu haqda gedən assimilyasiya və müqavimət prosesinin içərisində yaranaraq XIX əsrin sonlarından urdu, sindhi, puştu, baloçi və başqa adlar altında qruplaşdırılan və onlarla yanaşı, güclü ənənəvi forma olan, əsasən fars dilində yazılan sufi poeziyasından yaranmış rəngarəng aləmə əlavə olunan ingilisdilli poeziyadan götürmüşdür. Ənənəvi Şərq poeziyasının, xüsusilə qəzəlin yüksəkliyinə qalxa bilməsə də, yerli ədəbi ənənələrlə ingilis romantizminin sintezindən yaranan ədəbi forma olan ingilisdilli poeziya, başlanğıcını maarifçi, şair, dilçi, ədəbi tənqidçi və diplomat Həsən Şahid Sührəverdinin (1890-1965) yaradıcılığında tapır və onun 1937-ci ildə çap olunmuş “Nəzmi oçerklər” kitabı yarımada müsəlmanların ilk ingilisdilli poeziya toplusu hesab olunur. Rus, yunan, italyan, fransız, kanton (Çin), arami kimi bir çox Şərq və Qərb dillərini mənimsəmiş Həsən Sührəverdi Rusiyada, Hindistanda akademik fəaliyyətlə məşğul olmaqla yanaşı, yeni qurulan Pakistanın

İspaniyada, Tunisdə, Vatikanda və Mərakeşdə səfiri də işləmişdir. Lakin, ingilisdilli Pakistan poeziyası əsasən 1970-ci illərdən başlayaraq davamlı surətdə inkişaf etdiyindən onu hər hansısa bir cərəyan daxilində təhlil etmək çətindir. Bu poeziyanın əsas xüsusiyyəti onun özündə müstəmləkəçi keçmiş və İslam dəyərlərini müasir ədəbi tendensiyalarla birləşdirərək inkişaf edən mədəni sintezin nəticəsi olmasıdır. Həmin dövrdə ingilisdilli Pakistan poeziyasında Şahid Sührəverdinin tutduğu mövqe müstəqillikdən öncə və müstəqilliyin ilk illərində bədii nəsrə Əhməd Əli (1910-1994) və Mümtaz Şahnavazın (1912-1948) adı ilə bağlı idi. Onların arasında məhz Əhməd Əli öz yaradıcılığı ilə Hindistan yarımadasında yaşayan müsəlmanlar ilk dəfə olaraq o vaxta kimi artıq kifayət qədər tanınmış Mülk Raj Anand, Raja Rao kimi yaradıcıları üçün ingilis dilini seçmiş müasir həmyerlilərinin sırasına qatıldı. Əhməd Əli yenicə yaranmış Pakistanın Çindəki təmsilçisi kimi bu iki ölkə arasında münasibətlərin formalaşmasında müstəsna xidmət göstərmişdi. Hekayələrini əsasən urdu dilində, şerlərini, dram və romanlarını isə ingilis dilində yazan Ə.Əlinin 1940-cı ildə çap olunmuş “Dehlidə alatoran” (“Twilight in Delhi”) romanı çap olunmuş ilk Pakistan ingilisdilli romanı kimi təqdim olunur. Əhməd Əli 1910-cu ildə Dehlidə doğulmuş və təhsilini Aliqarh və Luknou universitetlərində almış, BBC-nin Hindistandakı ofisinin rəhbəri olmuşdu. Yarımada bölünərkən Əhməd Əli qonaq professor kimi Nankinqdə Çin Universitetində idi və geri, Dehliyə qayıda bilməyərək Pakistan ərazisinə, Kəraçiyə köçməli olmuşdu. Bununla da yeni yaradılmış Pakistan ərazisində məskunlaşan milyonlarla müsəlman kimi, Əhməd Əli də həyatını yenidən qurmaq məcburiyyətində idi. Beləliklə, onun həyatı, həm bölünmədən qabaqkı Hindistan, həm də yeni yaranan Pakistan ərazisində baş verən həlledici tarixi mərhələyə təsadüf etmişdi və o, bu hadisələrə həm diplomat, həm də yazıçı və şair kimi özünəməxsus lirik və realist üslubda münasibət bildirmişdi. O, elmi-tənqidi əsərlərin, urdu, çin, indonez, ərəb dillərindən tərcümələrlə (müqəddəs Quranın tərcüməsi də daxil olmaqla) bərabər ingilis dilində yazılmış üç romanın – “Dehlidə alatoran” (“Twilight in Delhi”-1940), “Gecə okeanı” (“Ocean of Night”-1964), “Siçovullar və diplomatlar” (“Rats and Diplomats”-1985), iki dramın, hekayə və

şeyrlərin müəllifidir. Əhməd Əli yaradıcılığında həm alleqorik, həm lirik-realistik, həm də avtobioqrafik, psixoloji və sürrealist üslublardan istifadə edərək istər urdudilli, istərsə də ingilisdilli ədəbiyyata yeni, modernist baxış gətirmişdir. Yazıcının 1857-1919-cu illərin xaotik hadisələri zamanı yarımada yaşayan müsəlmanların həyat tərzini olduqca canlı şəkildə təsvir etdiyi “Dehlidə alatoran” romanında Moğolların süqutu və Britaniya idarəçiliyinin bərqərar olmasının Dehli müsəlmanlarında doğurduğu ümitsizlikdən bəhs olunur. Əsərin adı da təsadüfi deyil, simvolik olaraq Moğolların süqutu və Britaniya işğalçılarının hakimiyyəti ələ keçirmələri ilə XX əsrin əvvəllərində sönməkdə olan Hindistan Müsəlman mədəniyyətinə işarə edir. Əhməd Əlinin “Siçovullar və diplomatlar” əsəri həm də ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında postmodernizmə və Məhəmməd Hənif, Sürəyya Xan kimi müasir yazıçıların yaradıcılığında da öz əksini tapmış magik realizmə keçid kimi nəzərdən keçirilə bilər.

İngilis dilində çap olunmuş ilk romanın müəllifi kimi bir çox qaynaqlarda Əhməd Əlinin adı çəkilərsə də, ilk ingilisdilli romanın müəllifi Pakistan hərəkatı ilə bağlı olan və gənc yaşında Pakistanı Birləşmiş Millətlərin qurultayında təmsil etmək üçün Nyu Yorka gedərkən təyyarə qəzasında həlak olan Mümtaz Şahnavazdır. Lakin, onun 1940-cı il Şimali Hindistanını təsvir edən və yarımadanın bölünməsi haqqında ilk əsər olan “Bölünmüş ürək” (“The Heart Devided”) romanı müəllifin ölümündən 11 il sonra işıq üzü görmüşdür. Mümtaz Şahnavaz Şərqdə qanunvericiliklə bağlı missiyaya sədrlik edən ilk asiyalı qadın siyasi xadim olmuşdur. Roman bir qədər avtobioqrafik səciyyə daşıyır və hindu və müsəlman ailələri arasında, müsəlman Həbiblə ilə hindu Mohini arasında mümkünsüz məhəbbətin göstərdiyi kimi, birgə yaşamalarına rəğmən tam olaraq heç zaman tam anlaşmaya söykənməyən qarşılıqlı münasibətlər və bu fərqliliyin daha qabarıq nəzərə çarpmasında rol oynayan imperializm siyasətinin fonunda ayrıca bir müsəlman dövlətinin yaradılması ideyasını irəli sürür. Yerli adətlərin incəliyinə kimi təsviri, imperializmin mədəni mühitə təsiri, müsəlman əhalinin yeni mədəni dəyərlərə münasibəti, Frantz Fanon və Eduard Səidin haqqında danışdıqları dominant mədəni tendensiyanın təsiri ilə ağdərili “ağa”ların təqlidinə çevrilən postmüstəmləkə qəhrəmanları və nəhayət, müsəlman və hindu

siyasətçiləri arasında gedən proseslərin təsviri əsərin bədii dəyərini və ictimai siyasi hadisələri əks etdirmək baxımından tarixi əhəmiyyətini xeyli artırır. Əsərdə kəskinləşməkdə olan hindu-müsəlman münasibətlərinin həlli və yadelli imperialist qüvvələrdən azad olmağın yolu kimi görülən yarımadaanın bölünməsindən danışarkən müəllif bu mövzuda qələmə alınmış “Bölünən Hindistan” (“Cracing India” – Bapsi Sidva), “Pakistandan gələn qatar” (“The Train From Pakistan” – Xuşvant Singh), “Mahatmanı gözləyirik” (“Waiting for the Mahatma” – Narayan) kimi digər əsərlərdən fərqli olaraq, romanında zorakılığın təsvirinə yer vermir.

Gördüyümüz kimi, müstəqilliyin ilk illərində ingilisdilli Pakistan bədii ədəbiyyatı üçün səciyyəvi cizgi onun birbaşa Pakistan ideyasının reallaşması üçün çalışan və diplomatik fəaliyyətlə məşğul olan ziyalılar tərəfindən yaradılmasıdır. Bu yaradıcı ziyalıların hər biri yalnız ədəbi sahədə deyil, ümumilikdə elmi və siyasi sahədə də ölkələrinin dünya səviyyəsində tanınmasında xidmət göstərmiş xadimlərdir. Onlar yaxından bələd olduqları, içində olduqları sosial-siyasi mühiti işıqlandırirdilər. Misal üçün, Firuz Xan Nun Britaniya imperiyası tərkibində də Pakistanda siyasi ziyalı mühitində kifayət qədər tanınmış, müxtəlif mühüm vəzifələr tutmuş, müstəqillikdən sonra da bu fəaliyyətini davam etdirərək Pakistanın baş naziri vəzifəsinə qədər yüksəlmişdi. Buna görə də onun müəyyən hadisələrə, məsələn, tarixi səciyyə daşıyan “Yaddaşdan” (“From Memory”) əsərində siyasi hadisələrə verdiyi şərhlər dövrün siyasi durumunu müəyyən qədər izah etməkdə olduqca dəyərlidir. Onun yaradıcılığının ilk dövrlərində qələmə aldığı “Ətirlənmiş toz” (“Scented Dust”) romanı, Xoca Əhməd Abbasın roman və hekayələri ümumilikdə müstəqillikdən əvvəlki dövr bədii nəsrindən davam edən məxsusi tematik xüsusiyyət daşıyır, onlarda əsasən ifrat milliyyətçilik, dini sentimentalizm, azadlıq hərəkatına çağırış fonunda mədəni irsin və ənənəvi dəyərlərin müdafiəsinə çağırış əksini tapmışdır. Bu amil dövrün ictimai-siyasi mənzərəsi ilə bağlıdır, xüsusilə 1947-ci ildən başlayaraq tarixi hadisələr dövr ədəbiyyatına müəyyən istiqamət verdi və yarımadaanın bölünməsi mövzusu uzun müddət aparıcı mövzu olaraq qaldı, ədəbiyyatda sosial-siyasi realizmlə bərabər tarixi roman janrı da inkişaf etməyə

başladı və əsərlər daha çox avtobioqrafik elementlərlə zənginləşdi. Yarandığı dövrdən bu vaxtadək ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatının sosial-siyasi xarakterli olmasını da məhz bu amillə əlaqələndirmək olar. Digər tərəfdən, müasir ədəbi tənqiddə bir çox halda bu dövr ədəbiyyatı mədəni estetik kateqoriya kimi qəbul edilmir. Görkəmli Pakistan filoloqu Tariq Rəhman və tədqiqatçı Münezza Şəmsi bu dövrü təhlil edərkən belə bir fikri vurğulayırlar ki, həmin dövəndə ədəbiyyat şovenist və propaqandist baxış sərgiləyərək əsərlərin qeyri ədəbi niyyət daşmasını, cəmiyyətə xidmət etməsini və milliyyətçilik prinsiplərinin nümayiş meydanı kimi yaradılmasını tələb edirdi. Lakin, zənnimizcə, bu zaman onlar ədəbiyyata bu cür yanaşmanın özünü yenidən qurma və ya Pakistanın nümunəsində özünü yaratma prosesi olan postkolonial vəziyyətin, dövrün tələbi olduğunu nəzərdən qaçırlar. Axı, ədəbiyyat birbaşa olaraq cəmiyyətdə gedən prosesin əksi olaraq formalaşır və subyektiv xarakter alması qaçılmazdır. Bu dövrdə siyasət insanların həyatına aparıcı təsir göstərirdi və buna görə də, ədəbiyyatda əksini tapmaya bilməzdi. Ənənə sonrakı nəsillə yazıçıların yaradıcılığında da əksini taparaq ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatına realist, avtobioqrafik xarakter verir.

Haqqında danışılan əsərlərdən görüldüyü kimi, digər maraqlı məqam isə əsərlərin təsvir etdikləri cəmiyyətin xarakterinə uyğun olaraq multikultural səciyyə daşmasıdır. Bu ərazidə ingilisdilli ədəbiyyatın başlanğıcını mühacirət mövzusunda və multikultural cəmiyyətin təsvirindən götürdüyünü deyə bilərik. Bu ənənə sonralar da davam etmişdir və mühacirət mövzusu mənsubiyyət probleminin səbəbi kimi müasir dövr ədəbiyyatında da aparıcı mövzu olaraq qalmaqdadır. Məhz bu iki tematik istiqamət multikulturalizmin bir mövzu kimi bədii ədəbiyyatda əks olunmasını təmin edir.

Əsrin sonlarına doğru müasir ədəbiyyatda da aparıcı mövzu olaraq qalacaq mühacirət təcrübəsinin yaratdığı, etnik müxtəlifliyin doğurduğu özgələşmə mövzusu, daha sonra haqqında danışdığımız mənsubiyyət dilemmasının müzakirəsi və aparıcı forma olaraq roman janrı ön plana keçdi. Bu dövrdə ingilisdilli poeziya Tofiq Rafat, Davud Kamal, Kalim Ömər, Maki Qureyşi yaradıcılığında və günümüzə qədər davam

etməkdə olan Zulfikar Qus, Aləmgir Haşimi şəxsində inkişaf edirdi. Şahid Hüseyin 1965-ci ildə Oksford Universiteti nəşriyyatında Əhməd Əli, Zulfikar Qus, Şahid Hüseyin, Riyaz Qadir, Tofiq Rafat, Şahid Sührəverdinin daxil edildiyi “İlk avaz: Pakistandan altı şair” (“First Voices: Six Poets from Pakistan”) adlı antologiya çap etdirdi. Eyni nəşriyyat sonralar mövzunun davamı olaraq daha iki – “Səkkiz hissə: Pakistandan səkkiz şair” (“Pieces of eight: Eight Poets from Pakistan”, 1971) və “Söz şəlaləsi. Üç pakistanlı şair” (“Wordfall: Three Pakistani Poets”, 1975) kimi almanaxlar nəşr etdi. Pakistan Yazıçılar Akademiyasının 1980-ci ildən başlayaraq ingilisdilli əsərləri bədii mükafatlar sırasına daxil etməsi bu dildə ədəbiyyatın inkişafına daha da təkan verdi. Çap etdirdiyi ontologiyalarla Munezza Şəmsi bir arada cəm edilməsi çox çətin olan ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı tarixini yazmağa nail olmuş, həm tarixdə unudulmuş, həm də, yeni yaradıcılığa başlayaraq kifayət qədər tanınmamış yazarların həyat və yaradıcılığını araşdırdı. Lakin, bütün bunlara baxmayaraq, bu gün də Pakistan yazıçısı dedikdə mənsubiyyətlə bağlı sualların müzakirəsi bitmir. Bu ölkədən danışarkən Pakistanlı kimliyinin daha çox ideoloji xarakter daşdığını dərk etmək lazımdır. Yəni, “Müsəlmanlar üçün ayrıca bir dövlətin yaradılması anlayışı bütöv Hindistan ərazisində müsəlmanların siyasi hüquq tələbələrinə cavab kimi formalaşmış, trans-coğrafi məfhumdur” [149, 15]. Yuxarıdakı müzakirəyə səbəb də mənsubiyyətə coğrafi yanaşmadan doğur. Halbuki, coğrafi yerləşmə mürəkkəb bir proses olan mənsubiyyətin formalaşmasının yalnız bir aspektini təyin edir. Milli mənsubiyyət bir birləşdirici termin olaraq “İlk növbədə tarixi, mənəvi, mədəni dəyərlər, ənənə və dildən qaynaqlanır” [51, 60].

İngilisdilli poeziyada Pakistan ideoması formalaşmaq üçün müəyyən müddət tələb edirdi və məhz Tofiq Rafat yaradıcılığı bu prosesin əsasını qoydu. Uzun müddət ingilisdilli Pakistan poeziyasının aparıcı simalarından sayılan Tofiq Rafat ingilis romantizmi ilə İqbal ənənələrini yerli mühitə uyğun şəkildə Pakistan poeziyasına daxil edərək nostalgiya, yeni və xatirə arasındakı incə təəssüratların təsvirinə xüsusi yer verərək hər iki poetik irsdən zövq alan oxucu üçün ortaq mədəni forma yaratmış oldu. O həm də Pəncab poeziyasından ingilis dilinə tərcümələrin və yaradıcısı olduğu

ingilisdilli şeirdə Pakistan idiomasına aid oçerklərin müəllifidir. Bu mənada onun yaradıcılığı tam olaraq ingilis romantizmini təkrarlamayan və ya yerli poetik ənənələri əks etdirməyən, lakin ikisinin qovuşmasından yaranan ingilisdilli Pakistan poetik idiomasının formalaşması üçün əhəmiyyət kəsb edir. Bu idioma ölkənin dəyişkən sosial-siyasi mənzərəsinin təsiri ilə lirik ahəngə daha realist çaların qatılması ilə Aləmgir Haşimi, Adrian Hüseyin yaradıcılığında da davam etdirildi. Onların arasında Aləmgir Haşiminin ayrı-ayrılıqda ingilisdilli poeziyada yerini tutan mədəni irsin təsvirinə geniş önəm verən müasirləri Azhar Tahir və Salman Tarik Qureyşi və ikidişli mənsubiyyət içərisində mütənəsblik tapmağa çalışan Adrian Hüseyin və Zulfikar Qus poeziyasına məxsus xüsusiyyətləri bir yaradıcılıqda birləşdirməyə nail olduğunu söyləyə bilərik. Həmvətənlərindən fərqli olaraq, Pakistandan xaricdə yaşayan Zulfikar Qus yaradıcılığı üçün xüsusilə itki duyğusu, yadelliləşmə hissi ön plandadır. İlk şeirlər toplusunu “Hindistan itkisi” (“The Loss of India”-1964) adı ilə dərc etdirən şair illər sonra dördüncü toplusunu “Asiya xatirələri” (“A Memory of Asia”-1984) adlandırır. Bu, təsadüfi deyil, yarımadaanın iki müstəqil dövlət arasında bölünməsi evini tərk etmədən yadlaşan və ya yeni bir ev tapmaq ümidi ilə mühacirət edən bir çox ailədə bir neçə nəsil davam edəcək özgüləşmə və ya davamlı doğma ev axtarışı duyğusu yaratmışdı. Haqqında danışdığımız ədəbiyyatda bu mövzu sadəcə bədii əsərlər üçün seçilib qəhrəmanın iç dünyasını təsvir etmir, birbaşa bu hissləri keçirmiş yazıçının şəxsinde reallıqda yaşanır.

Bədii nəsrde öz sözünü demiş yazıçı olan Z.Qusun poeziyası mürəkkəb strukturu ilə seçilir ki, bunu onun romanlarının təsiri kimi izah etmək olar. İngilis dilində yazılmış ilk sistemli romanın, “Əziz Xanın qətli” (“The Murder of Aziz Khan” –1967) müəllifi olan, 1964-cü ildən başlayaraq böyük bir dövrü əhatə edən yaradıcılığında həm bədii ədəbiyyatın müxtəlif janrlarında yazılmış, həm də elmi-tənqidi əsərlərinin daxil olduğu, yaradıcılığı hər zaman diqqət mərkəzində olan Zulfikar Qus 1935-ci ildə Pəncab əyalətinin Sialkot şəhərində pəncabi linqvistik qrupuna aid müsəlman ailəsində doğulmuş, sonralar ailəsi Bombay şəhərinə köçmüş

və yarımada bölünərkən İngiltərəyə, daha sonra Texasa mühacirət etmişdir. Zulfikar Qusun yaradıcılığında Latın Amerikasına məxsus sürrealist əhval-ruhiyyə üstünlük təşkil edir və yaradıcılığı özündə kəskin realizmlə yaradıcı təxəyyülü birləşdirən üslubu ilə fərqlənir. Digər bir çox Pakistan mənşəli yazıçıların əsərlərində olduğu kimi, Zulfikar Qusun yaradıcılığında da mədəni köklərindən qopmaqda olan və dünyanın harasında yadelli kimi həyat sürən insan şüurunun qorxusunu hiss edirik. Yarımadanın bölünməsi ilə doğulub yaşadığın ölkənin artıq öz ölkə olmadığını öyrənməkdən doğan mənsubiyyət sualı hər zaman hansısa şəkildə onun yazılarında özünü göstərir. Qusun poeziyasından və avtobioqrafiyasından nostalgiya, yerdəyişmənin doğurduğu çəşqinlik və narahatlıq hissləri qırmızı xətlə keçir və bununla da Qus yaradıcılığı ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatına yeni, yadlaşma mövzusu gətirməklə mədəni ikidşlikdən doğan mürəkkəbliyə toxunur. Lakin, Zulfikar Qusu sözün əsl mənasında hansısa coğrafi bölgəyə aid etmək asan deyil, onu Pakistana bağlayan yaradıcılığında xüsusi məna kəsb edən mühacirət mövzudur və hansısa şəkildə hər zaman özünü bürüzə verən abstrakt doğma ev obrazıdır. Bu baxımdan Qus yaradıcılığı universal xarakter daşıyır və ümumillikdə bədii estetik kateqoriya olaraq bədii ədəbiyyatda mənsubiyyət ətrafında gedən mübahisələrə verilmiş obrazlı cavab kimi səslənir.

Kolonial sistem süqut etdikdən sonra keçmiş müstəmləkə xalqlarında ciddi mədəni və milli mənsubiyyət böhranının yaranması ingilis işğalının, bir növ, səbəbi kimi təqdim olunan xalqları müasirləşdirmək və mədəniləşdirmək ideyasının çürüklüyünü ortaya qoymuşdu. Bu sistemin başa çatması həm də, digər keçmiş müstəmləkə dövlətləri kimi, Pakistanda da yeni problemlər ortaya çıxardı və öz ölkəsində yadelli-ingilis, İngiltərədə yadelli-pakistanlı kimi qəbul edilən, “doğma yadelli” bir nəslin yaranmasına səbəb oldu. İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatında hələ keçən əsrin 40-cı illərində “Dehlidə alatoran” romanında ortaya qoyulan özkökündən ayrılma qorxusu və yadelli mədəniyyətlə qarşıdurma mövzusunun davamı olaraq 60-cı illərdə Zulfikar Qus yaradıcılığında sosial-siyasi problemlərin mənşəsində sıxılan insanların və dünyanın heç bir yerində yerli kimi qəbul edilməyən “yadelli”

qəhrəmanların obrazları yarandı. Bu obrazlar hələ də həllini tapmamış sosial çətinliklərlə üz-üzə qalmış çarəsiz qəhrəmanlar, şəhər mərkəzi və əyalət arasındakı münasibət və hibridləşmiş kimliklər şəklində müasir dövr ədəbiyyatında Hənif Qureyşi, Bapsi Sidva, Mohsin Həmid, Nədim Aslam, Sürəyya Xan, Kamilə Şəmsi yaradıcılığında davam etdirildi. Bununla da, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında əvvəlki və yeni nəsillə yazıçıların yaradıcılıqları arasında boşluq yaranmır, Pakistanda ingilisdilli ədəbiyyat yarımadaının bölünməsi, XX əsr İslam tarixi, 1947-ci il və 1971-ci il müharibələri, ölkədə bir-birini əvəz edən siyasi rejimlər, 11 sentyabr hadisələri kimi geniş bir tarixi dövrü əhatə edərək baş verənlərin təsviri üçün tarixi-avtobioqrafik roman formalarından, realizm, magik realizm üslublarından və fərqli innovativ təhkiyə üsullarından istifadə edərək bədii şəkildə keçmiş və indinin vəhdətini əks etdirərək bir fikir ardıcılığını, səbəb-nəticə əlaqəsini formalaşdırmış olur. Ədəbiyyat ilk növbədə cəmiyyətin güzgüsüdür. Lakin, bu gün tarixə nəzər saldıqca bədii ədəbiyyatın xarakterini dəyişərək estetik zövqdən daha çox siyasi-ideoloji əhəmiyyətinin artdığını müşahidə edirik. Çünki, “Hər ədəbi yaradıcılığın arxasında öz dövrünə xas ictimai siyasi mühitin nəfəsini, nəbzini, ritmini hiss etməmək mümkün deyil” [6, 4]. Bu mənada, geniş bir kütlə tərəfindən anlaşılan dildə yazıldığından xüsusilə ingilisdilli ədəbiyyatın imkanları olduqca genişdir. Yazıçının üzərinə düşən məsulluyyət yalnız təsvir etdiyi cəmiyyətin obyektiv əksini yaratmaqla bitmir, bu əksin stereotipə çevrilməsi ehtimalı onu hadisələrin gedişinə oxucunun obyektiv baxışını təmin etmə yollarını axtarmağa vadar edir. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında, postmodernizmin verdiyi müstəsna imkan sayəsində yazıçılar buna oxucunu təhkiyənin hissəsinə və hətta obrazlardan birinə, qəhrəmana belə çevirərək nail olur. Bu, oxucu təhlili üçün münbit şərait yaradaraq onu müzakirənin aktiv iştirakçısına çevirir.

Bapsi Sidva da daxil olmaqla, XX əsrin sonlarından ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı, bir növ, ölkə xaricinə köçərək Hənif Qureyşi, Nədim Aslam, Sürəyya Xan, Kamilə Şəmsi və başqalarının yaradıcılığında multikultural ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatının digər bir qolunu, mühacirət və diaspor ədəbiyyatını formalaşdırdı və

istər pakistanlı, ingilis və danimarkalı irsi mənsubiyyətinin daşıyıcısı olan Hənif Qureyşi, Nədim Aslam, Sürəyya Xan, istərsə də Pakistanda böyüyərək ölkə xaricinə köçməyi seçmiş Kamilə Şəmsi yaradıcılığı məhz bu anlamda xüsusi ideoloji əhəmiyyət daşıyır. Lokal və global arasında körpü rolu oynayan müasir dövr ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı bədii zövq təmin edəcək mədəni kateqoriya olaraq qalmır, ümumilikdə bu dildə danışan geniş oxucu kütləsində Pakistan və Pakistanlılıq anlayışlarının müəyyən obraza çevrilməsində müstəsna rol oynayır. Təbii ki, mühacirət və diaspor kimi fərqli durumlardan qidalanan həyat təcrübəsi onların yaradıcılıqlarına fərqli istiqamət verərək birinci halda mədəni mənsubiyyətlə yeni mühit arasında körpü qurmaq çabasını, ikinci qrupda isə seçmədikləri, lakin yaşadıkları ev daxilindəki nostalgiya və mənsubiyyət çaşqınlığından doğan və əhatə olunduqları dünyanın onları şamil etdiyi yad, gəlmə obrazının səbəb olduğu təlatümlü mənsubiyyət böhranı yaşayan, daim özünü axtarmaq və sübut etmək məcburiyyətində olan insan psixologiyasını və həyat tərzini bədii şəkildə əks etdirir ki, bu da bədii əsərlərdə multikulturalizmi dərinləşdirir.

Bapsi Sidva yaradıcılığı bu mənada xüsusi olaraq diqqəti cəb edir. O, zərdüştilik dini inancına malik parsi dini etnik icmasına mənsubdur ki, bu da onun əsərlərinə ikili perspektiv verir. Əgər “Parçalanan Hindistan” (“Cracking India”) romanında o, pakistanlı parsi olaraq çıxış edir və yaradıcılığı boyu daha çox parsi icmasının icmasının nümayəndələri daim əsas mövqe turursa, “Amerikalı” (“An American Brat”) romanında daha çox dəyişən dünyaya uyğunlaşaraq yeni mədəni mühitdə irsi dəyərlərlə yabançı mədəniyyət arasında mütənasiblik yaratmağa çalışır. Yazdığı əsərlərin hər birində duyulan parsi cəmiyyətinə və adət-ənənələrinə sevgi Bapsi Sidvanın yaradıcılığına daim zərif yumoristik əhval qatır. Müəllifin ilk çap olunan əsəri “Qarğa yeyənlər” (“The Crow Eaters”) əsərinin qəhrəmanı hiyləgər parsi Faredun, “Freddi” Jungevala digər bir romanın–“Amerikalı”nın qəhrəmanı, Amerikaya dayısının yanına gələn və orada oxumağa başladığı ilk illərdə mədəni təlatüm yaşayan, daha sonra bu adətlərə alışaraq mədəni hibridə çevrilən Füzuzənin ulu babasıdır. Həm “Gəlin” (“Bride”), həm də “Parçalanan Hindistan” romanlarında

müəllif yarımadaının bölünməsi zamanı baş verən hadisələri, Pakistanın siyasi, mədəni həyatının özünəməxsus təsvirini və Bapsi Sidva yaradıcılığına xas tarixi və sosial hadisələrin cəngində çırpınan insan, xüsusilə qadın obrazlarını yaradır. Beləliklə, onun yaradıcılığı tam bir multikultural cəmiyyətin rəngarəng, reallıqla səsleşən şəkildə əksinə və ictimai hadisələrin təsvirinə Əhməd Əlidə olan lirizmi, Zulfikar Qusa məxsus realizmi saxlamaqla özünəməxsus kolorit əlavə edərək nail olur və bir növ əvvəlki nəsillə müasir nəsillə ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı arasında keçid xarakteri daşıyır. Sidva əsələrində diqqətlə seçilən, cəmiyyətin fərqli sosial təbəqələrindən gələn və siyasi maraqlar üzündən etnik, lingvistik, dini inanclardan doğan simvollara çevrilərək təzadlı həyat yolu keçən qəhrəmanların təcrübəsini əks etdirərək multikulturalizm ideyalarının bədii təsvirinə nail olur.

Fərqliliklərin yaratdığı müxtəlifliyi bir ad altında birləşdirən termin olaraq multikulturalizm müasir düşüncədə əhatə dairəsini genişləndirərək bir sıra mənbələrdə istənilən istiqamətdə ənənəvi dialektikada “biz” və “onlar” dualizmində birtərəfli stereotiplə təyin edilən qadınların, cinsi azlıqların və dini, etnik, irqi, lingvistik mənsubiyyətə münasibətin doğurduğu multimədəni mühitə liberal yanaşmanı təmin edəcək mühakiməyə çevrilmişdir. Burada əsas məqsəd kollektiv mahiyyət daşıyan bu dualizmdə tərəflərarası mütənasibliyə nail olmaqdır və təəssüf ki, bu gün dünyanın sosial-siyasi mənzərəsi bu mənada haqqında danışdığımız ideyanın çox zaman təcrübədə görünmədiyini, nəzəriyyədə ilişib qaldığını göstərir. Xüsusi ilə, dini inancların yaratdığı təzadlı dünyagörüşləri bu gün siyasi məqsədlərin əlində alətə çevrilərək global səviyyədə təhlükə mənbəyinə çevrilmişdir. Mədəniyyətin və bədii ədəbiyyatın ideoloji rolunu nəzərə alaraq bu mühakimənin əhəmiyyətinin və insanlıq onu həyata keçirməkdə uğursuzluğa uğrayarsa, bəşəriyyətin gələcəyinin hansı təhlükə ilə üzləşəcəyini göstərməkdə ən güclü vasitə kimi istifadə oluna bilər. İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatı məhz bu prizmadan yanaşıldıqda xüsusi əhəmiyyət qazanır. Bir sıra tədqiqatçılar (Q. Y. Kanarş, S. P. Tolkaçev) bu fikirdədir ki, mədəni müxtəlifliklə xarakterizə olunan cəmiyyətdə yaranan bədii ədəbiyyat baş verən hadisələri əks etdirdiyindən ilk öncə

multikulturalizm iki mövzu ilə əksini tapır - irqi və gender bərabərliyi, immiqrantların assimilyasiyası. Lakin, zənnimizcə, gender problemi spesifik mədəni qrupla bağlı olmadığı üçün bu məsələni multikulturalizm mövqeyindən təhlil etmək anlaşılmaqlıq yaradır. S.P. Tolqaçev məhz roman janrına xüsusi diqqət ayıraraq multikultural romanın “..miqrasiya təcrübəsini əks etdirərək” [189] heterqlot, polifonik xarakter daşdığıını vurğulayır. Bu baxımdan, əsrlər boyu davam etməkdə olan miqrasiya izlərini daşıyan Pakistan cəmiyyəti həmçinin, Pakistan diasporu və onun yaratdığı, bu ölkənin dövlət dili statusunu saxlayan ingilis dilində yaranan ədəbiyyat multikulturalizm anlayışının ehtiva etdiyi mahiyyətin ən bariz nümunəsi şəklində formalaşmaqdadır. Ölkənin tarixi ilə səsleşən ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı üç dövrlük yerdəyişməni- 1947-ci il müstəqilliyi müşayət edən immiqrant axını, qərbə mühacirət və miqrasiyanın daha bir forması olaraq kolonial tarixin yadigarı olan dildə, ölkə daxilində formalaşan bədii təfəkkürü əks etdirməklə mərhələlərə bölünə bilər. Multikulturalizm ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında tematik aspektdə özünü göstərərək ilk növbədə coğrafi yerdəyişmənin yaratdığı psixoloji böhranı əks etdirir. Axı miqrasiya sadəcə yerdəyişmə deyildir, “ideya və tarixin miqrasiyası” [123, 39] olmaqla kimlik və yeni ərazidə formalaşan kimlik arasında yaranan mənəvi ziddiyyət və psixoloji böhranla yaşam deməkdir. Maraqlısı bu individual qəhrəmanın həyat təcrübəsinin deyil, dövrümüzün reallığı olan kütləvi yerdəyişmənin və onun doğurduğu “daimi yabançılıq” estrangement hissini əksidir. Bu təcrübəyə verilən sürgün, mühacirət, immiqrasiya, miqrasiya kimi adalar müəyyən dərəcədə fərqli anlam ehtiva edir. Birincidəki güclə yerindən qoparılmə anlamı mühacirətdə itir və mühacirin öz seçimi nəticəsində yerdəyişməsi mənası qazanır. İmmiqrasiya və miqrasiya məfhumları isə yeni cəmiyyətə qoşulma çabasını əks etdirir. Bu təcrübəni müzakirə edən bədii düşüncə əslində C. Lukasın qeyd etdiyi kimi, “ülvi evsizlik” (transcendental homelessness) [163] hissini tam şəkildə əks etdirən, mühacirət məfhumunu aşmış təfəkkürdür. Lakin, istənilən halda, adından asılı olmayaraq bu təcrübəni yaşamağı şərtləndirən amillərin mövcudluğu inkar edilməzdir. Yarımadaın iki müstəqil dövlət arasında bölünməsi evini tərk etmədən yadlaşan və

ya yeni bir ev tapmaq ümidi ilə mühacirət edən bir çox ailələrdə bir neçə nəsil davam edəcək yadlıq və ya davamlı doğma ev axtarışı duyğusu yaratmışdı. Haqqında danışdığımız ədəbiyyatda bu mövzu sadəcə bədii əsərlər üçün seçilib, qəhrəmanın iç dünyasını təsvir etmir, birbaşa bu hissləri keçirən yazıçının şəxsində reallıqda yaşanır. Bu yarandığı ilk gündən ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında aparıcı istiqamət olaraq qalmaqdadır. Lakin, mövzunun təqdim olunma yolları və məsələyə münasibət müasir dövr ədəbiyyatında bir qədər fərqli dünya duyumundan qidalanan, multikulturalizmin əsas ideya istiqamətinə saslanan baxış bucağı təqdim edir. Mühacirət məfhumunu aşmış ədəbiyyat deyərəkən bu istiqaməti, yerdəyişmənin doğurduğu yaraları sarmaqla məşğul olan deyil, müasir ingilis dilli bədii təfəkkürdə Aləmgir Haşimi poeziyasında, Bapsi Sidva, Hənif Kureyşi, Nədim Aslam, Sürəyya Xan, Mohsin Həmid və Kamilə Şəmsi yaradıcılığında olduğu kimi mühacirət və mənsubiyyət məfhumlarına yeni yanaşma təqdim edən bədii ədəbiyyatı nəzərdə tuturuq. Məhz onların yaradıcılığında diqqət toplumdan çox şəxsiyyətin psixoloji duruuna yönəldi. Axı cəmiyyət şəxsiyyətlərdən formalaşır. Mədəni mənsubiyyət böhranı yaşayan şəxsiyyətlərin formalaşdırdığı cəmiyyət multi mədəni mühit kimi xarakterizə oluna bilməz və bu mühitdə qarşıdurmalar qaçılmazdır.

Yaranandan multikultural və qlobal səciyyəli olan İngilisdilli Pakistan bədii ədəbiyyatına özəllik verən daha bir amil isə onun, bir növ, Pakistan adlı bir dövlətin və pakistanlı mənsubiyyətinin yaranması ilə birgə formalaşmasıdır. Bu ədəbiyyat, xüsusən bədii nəsr yarandığı gündən sosial-siyasi həyata və ictimai hadisələrə bağlılığı ilə təyin olunan realizmi ilə seçilir. Bunun üçün, Pakistan üçün sözün əsl mənasında gündəlik reallıq olan multikultural mühitin yaratdığı mürəkkəb və rəngarəng cəmiyyət həyatı bədii nəsrin ön planda saxladığı mövzudur. Diqqəti cəlb edən mövzunun təqdim edilməsi üçün hər zaman yeni vasitə və formaların istifadə olunmasıdır. Misal üçün, bu məsələni Əhməd Əli “Dehlidə alatoran” romanında, Bapsi Sidva “Parçalanan Hindistan” (“Cracking India”) əsərində tarixi realist, Mohsin Həmid “Pərvanə tozu” (“The Moth Smoke”) romanında isə alleqorik üslubda təqdim edir. Aləmgir Haşimi poeziyanın verdiyi imkanlardan bəhrələnərək Mohsin Həmidin

nəsrədə nail olduğu məqsədi yarımadaanın ortağ tarixinə edilən poetik səyahətdə təmin edir. Mohsin Həmidin individual qəhrəmanın şəxsində müzakirə etdiyi cəmiyyətdəki sosial qeyri-bərabərsizlik, diskriminasiyaya səbəb olan təbəqələşmə diaspor ədəbiyyatında Nədim Aslamın “Yağış fəslı” (“Season of Rainbirds”) əsərində qadınlar və təriqətçi qrupların da əks olunduğı kollektiv cəmiyyətin timsalında müzakirə obyektinə çevrilir. Nədim Aslamın “İtgin sevgililər üçün xəritə” (“Map For the Lost Lovers”) romanında coğrafi yerdəyişmənin nəticəsi olaraq nəsillər boyu yaşanan travmatik mənsubiyyət təcrübəsinə Mohsin Həmid “Könülsüz fudamentalist” (“The Reluctant Fundamentalist”) və Kamilə Şəmsi “Yandırılmış kölgələr” (“Burnt Shadows”) romanında yeni, kosmopolit yanaşma təqdim edir. Bapsi Sidvanın adı çəkilən romanı 1947-ci ildə yarımadaanın bölünməsi zamanı, mənsubiyyətdən qaynaqlanan ayrı-seçkilik nəticəsində baş verən travmatik hadisələri müxtəlif perspektivlərdən şərh edirsə, eyni mövzu diaspor ədəbiyyatında Sürəyya Xanın “Nur” (“Noor”) romanında Pakistan tarixində yaşanan ikinci böyük qarşıdurmanı – 1971-ci ildə Banqladeşin yaranması ilə nəticələnən daha bir parçalanmanı oxşar şəkildə yenidən müzakirə edir. Bu bədii əsərlər ingilisdilli Pakistan bədii ədəbiyyatında bir bütövlük yaradaraq həm də diaspor ədəbiyyatında Pakistan obrazının qeyri-təbii deyil, reallıqla tam səsləşən obyektiv əksinə şərait yaradır. Çünki, istənilən halda Homi K. Bhabhanın vurğuladığı mədəni mühitlərin qovuşduğu nöqtəni – “üçüncü məkan”ı [109, 218] görmə bacarığı yazıçı qarşısında geniş imkanlar açmış olur. Buna görə də, bu gün ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı mədəni ifadə vasitəsi kimi ilk növbədə keçmiş-indi və ya ənənəvi-müasirlik kimi qütbləşmələrin, etnik, dini, ideoloji mənsubiyyətin doğurduğu qruplaşmaların tətbiq oluna bilinmədiyi zaman, mədəni və etnik müxtəlifliyin yaratdığı sərhədlərin qovuşduğu məkandır. Ümumilikdə ədəbiyyatın bəxş etiyi fikir azadlığı ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında daha genişdir, bu ədəbiyyatın yarandığı şərait və əks etdirdiyi mədəniyyət - “adamların yaşadığı sirli dayanıqsızlıq zonası” [92, 227] bədii əsərlərə hər zaman ikimənalı yanaşma, müxtəlif perspektivli təhlil imkanı verir.

İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatının yarandığı gündən multikultural xarakterli olması təkcə yazıçıların müxtəlif etnik köklərdən gəlməsi və multikultural cəmiyyətin başqa cür təsvirinə nail olmağın mümkünsüzlüyündən irəli gəlmiş, bunu təmin edən yazıçıların müxtəlif mədəni dəyərləri liberal şəkildə bitərəf mövqedən əks etdirməyə və bu mövqedə xarakter dəyişkənliyinin doğura biləcəyi acınacaqlı durumun təsvirinə cəhd göstərmələridir. Qeyd etdiyimiz kimi, multikulturalizm ideyasının əsasında mədəni dəyərlər arasında müxtəlifliyə mənsubiyyətin təyin olunması üçün uyğun şəkildə öyrədilə və idarə oluna bilən sistem kimi yanaşma deyil, mədəni müxtəlifliyin empirik dərk olunması durur ki, buraya fərqli mədəni ənənə rəğmən genetik eyniliyin mövcudluğunun dərk olunması da daxildir. Professor N. Cəfərov məhz bu fikri vurğulayaraq qeyd edir, “Həmin fərqliliklərin əsasında kifayət qədər güclü eynilik dayanır ki, bu da müasir dövrdə sürətlə gedən inteqrasiya (qloballaşma) prosesinin ümumi məntiqində, fəlsəfəsində əks olunur” [9, 11].

Multikulturalizm mədəni fərq deyil, mədəni müxtəlifliyi dəstəkləyir. Mədəni mühitlərarası qarşılıqlı əlaqədə problemin mənalı və dəyərlərin yanlış anlaşıldığı və ya düzgün qiymətləndirilmədiyi mədəni sərhədlərdə yarandığını vurğulayan Homi K. Bhabhanın fikirlərinə əsaslanaraq deyə bilərik ki, mədəni müxtəliflik və mədəni fərq fərqli anlam daşıyır. Mədəni müxtəliflik müqayisəli etikalar, estetika və etnologiyalar kateqoriyasıdır, “mədəni fərqlilik mədəni mühakiməyə yol açır” [108, 313] və bununla da, diskriminasiya yaradan fikirlərin formalaşma prosesinə çevrilir. Baxış tərzinin dəyişdirilməsi və mədəni dəyərlərə vaxtın nisbiləşdirdiyi, dəyişən və qarşılıqlı təsirə malik bir proses kimi yanaşma mədəni mübadiləyə və liberal multikultural mühitin formalaşdırılmasına zəmin yaradır. Buna görə də, elə mühacirət təcrübəsinin doğurduğu mənsubiyyət problemi ədəbiyyatda multikulturalizmin ikinci əsas mövzu istiqamətini təşkil edir. Bu gün kolonializmin miras qoyduğu qloballaşdırma dövründə coğrafi sərhədləri dəqiq müəyyənləşdirmək mümkün ola bilər, lakin, mədəni ideoloji mühitlərarası sərhədi və bu sərhədin coğrafi yerləşmənin təyin etdiyi yerlə nə dərəcədə bağlı olduğunu dəqiq təyin etmək qeyri-mümkündür. Milli mənsubiyyətin və mədəni dəyərlərin qovuşduğu bu mühitin formalaşmasına

təkan verən də ilk növbədə bu amildir. Digər tərəfdən mühacirət təcrübəsi yazıçıya “ aralıq məkanı” görmək şansı və mədəni mühitlərarası mövqe verdiyindən onların yaradıcılığı tam mənada multikulturalizm baxışını nümayiş etdirir. İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatına multikulturalizm xüsusiyyəti də məhz bu amildən, yazıçıların məhəlli və qlobal arasında tutduğu mövqedən və bu mövqedən istifadə edərək innovativ strukturlu əsərlərində müzakirəyə təqdim etdikləri yeni, fərqli dünyagörüşündən irəli gəlir.

Məhz bu sərhəd qeyri-müəyyənliyi bir tərəfdən milli mənsubiyyətin həddlərini təyin etmək, digər tərəfdən də özündən “kənarı” görmə imkanı yaradır. İngilisdilli Pakistan yazıçısı məhz bu sərhədlər arasında qalmış, mədəni mühitlərin kəsişməsində doğulan, tam olaraq heç bir tərəfə aid ola bilməyən hibridləşmiş kimliyə malikdir. Bu, ilk növbədə həm postkolonializmin, bir növ, vaxt – keçmişlə indi-arasında, həm də pakistanlı yazıçının eyni anda müxtəlif etnik və ideoloji mənsubiyyət arasında qalması ilə bağlıdır. Bu elə bir mövqedir ki, daima keçmişin izləri ilə indini uzlaşdırmaq məcburiyyətindədir. Bu elə yaşamdır ki, Zulfikar Qusun özünü dünyanın heç yerində tam olaraq evində hiss etməməsinə, Bapsi Sidvanın birdən-birə bir neçə mənsubiyyəti daşmasına, Mohsin Həmidin mədəni hibrid kimi həyat sürməsinə yol açır və bu zaman nostalgiya və yaşam tərzinə çevrilir. Buna səbəb ənənə, icma və müqavimət şəklində indiki siyasi zamanda yeni mədəni tələblərin zəruriyyəti arasında parçalanan postkolonial pakistanlı yazıçının üzərinə düşən keçmişlə bağlı qalma və indidə tanınmağa nail olmaq yüküdür. Buna görə, də tarixi hadisələr və onlardan qidalanan bugünkü sosial mühit, coğrafi mövqeyindən və yarandığı dövrdən asılı olmayaraq, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı üçün əhəmiyyətini itirmir. Bu baxımdan dünyada gedən hadisələr, xüsusilə Qərbdə İslam stereotipi pakistanlı diaspor ədəbiyyatında da əksini tapmaya bilməz. Eyni problem müxtəlif perspektivlərdən Nədim Aslam, Mohsin Həmid, Kamilə Şəmsi yaradıcılığında da təhlilini tapır.

Gördüyümüz kimi, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı multikulturalizmin əks olunduğu palimpsest mahiyyəti daşıyır. Palimpsest müəyyən müddət ərzində hər

hansı bir material, məsələn perqament və ya papirus, üzərində həkk edilmiş mətnə deyilir. Bu cür materiallarda təkrar mətnlərin yazılması da mümkün idi. Beləliklə, palimpsest mətn layları şəklində düşmüş əlyazmalarıdır.

“İnsan beyni təbii və qüdrətli palimpsest deyil bəs nədir?” [174] - deyərək düşüncənin davamlı hisslər, xəyallar, ideyalardan ibarət qatlar olduğu nəticəsinə gələn ingilis yazarı Tomas de Quinçeyin fikirlərindən bəhrələnən müasir ədəbi tənqiddə bədii mətn hiss olunmadan bir birinə nüfuz edən mətnlərin mürəkkəb qarışımı kimi nəzərdən keçirilir. Bu zaman mətnin hər birinin orijinallığı danılmazdı, halbuki, digər mətnlərin təsiri də qaçılmazdır. Artıq bu termin məcaza çevrilir və bədii mətnlər arasına mövcud əlaqəni göstərir. Bu həm də mətnin öz daxilində müxtəlifliyin yaranmasına səbəb olur.

Lakin, mətnlər arasına əlaqədə bəzən intertekstuallıq digər mətindən bəhrələnərək formalaşsın da, bəzən də tarixin, mədəniyyətin və fərqli perspektivlərin qarışımından doğur. Buna görə də, biz ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatından danışarkən bu bədii mətnləri tarixin fərqli dövrlərinin izlərini daşıyan mədəni qatlar və onların digər mədəni mühitlərə ötürülməsi rolunu təmin edən palimpsest kimi nəzərdən keçirəcəyik. Əgər yuxarıda qeyd etdiyimiz mövzular, təzadlı miqrasiya təcrübəsinin doğurduğu mənsubiyyət problemi, multikulturalizmin tematik aspektdə əksinə çevrilmişdirsə, yarımada və ingilisdilli mədəniyyət palimpsesti, haqqında danışdığımız bədii əsərlərdə multikulturalizmin mədəni prosesin tərkib hissəsinə çevrilməsinə yol açır. Bu yanaşma bədii əsərləri bitkin, sabit ideya daçıyıcısı olmaqdan çıxararaq, oxucu nöqtəyi nəzərindən fərqli təhlilinə yol açaraq davamlı yaradıcılıq prosesi və əlaqə mənbəyinə çevirir. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında qeyd etdiyimiz səbəb nəticə əlaqəsi də bədii mətnlərdə tarixi mədəni qatların bir birindən bəhrələnməsi və təkrarən yazılması sayəsində baş verir.

Bu amil mənsubiyyət məfhumuna da yeni baxış təqdim edərək mənsubiyyətin özünə də müxtəlif laylardan və mürəkkəb elementlərdən ibarət palimpsest kimi yanaşma imkanı yaradır ki, müasir ingilisdilli Pakistan bədii təfəkkürü ikdişli kimliyin əks olunması ilə məhz bu ideyanı sərgiləyir. Bu kimliyin sərgilənməsi həm

də fərqli etnik köklərə dayanan linqvistik faktorlardan qidalanır və mətni səthi və sətiraltı məna qatlarından ibarət bütövlüyə çevirir. Bununla da bədii əsərin yalnız feno mətn səviyyəsində deyil, həm də geno mətn səviyyəsində təhlilinə zərurət yaranır. Bu zaman feno mətn mətnin üst layını, seçilən dildə ifadə olunan fikri geno mətn isə mümkün məna çalarları və onların yaranmasını təmin edən mühiti xarakterizə etmiş olur. Qeyd edək ki, semiologiyanın əsasında duran bu iki anlayışda geno tekst dilin semioloji, fenotekst isə simvolik xüsusiyyətini təyin edir.

Bizim məqsədimiz ilk növbədə multikulturalizmin ideaya istiqamətinin və onunla sıx bağlı olan milli mənsubiyyət probleminin bədii təfəkkürdə əks olunması vasitələri və bu şərtləndirən amillərin araşdırılması olduğundan, bu zaman həm ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı tematik aspektdə təhlil olunur həm də yeri gəldikcə, onun üslubi xüsusiyyətləri və müzakirə olunan bədii mətnlərin məna xüsusiyyətləri nəzərdən keçirilir.

Bütün bunlar, belə deməyə əsas verir ki, bu gün ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı yerdəyişmələrdən oluşan müasir dünyanın reallığı olan dini cəhalət və ya ekstremizm, irqi, dini ayrı-seçkilikdən doğan rasizm, cinsi azlıqların qarşılaşdığı şiddət və bunların içərisində sağlam düşüncəsini qoruyub saxlamağa cəhd edən insan obrazlarının təhlili ilə Bapsi Sidva, Alamgir Haşimi, Hənif Qureyşi, Nədim Aslam, Kamilə Şəmsi, Mohsin Həmidin yaradıcılıqlarında multikulturalizm prinsiplərini müzakirə obyektinə çevirən bədii ədəbiyyatın ən bariz nümunəsinə çevrilmişdir. Bu ədəbiyyat eyni zamanda siyasi ideologiyadan qidalanan cəmiyyətdə mənsubiyyət təyinediciləri arasında qəbul edilmiş sərhəd anlayışına dəyişilməz mövqedən yanaşmanın səbəb ola biləcəyi təhlükəni tarixin unudulmuş səhifələrini xatırladaraq təsvir etməklə və bundan qurtarmağın yeganə yolu kimi “sərhəd” məfhumunun nisbiliyini nümayiş etdirməklə multikultural cəmiyyətdə humanist münasibətlərin formalaşdırılmasında ideoloji əhəmiyyət daşıyır.

Beləliklə, Pakistanın müstəqillik əldə etməsi və urdu dilinin dövlət dili elan olunmasından sonra qəddar idarəçilərin dili hesab olunan ingilis dili əhəmiyyətini itirmədi, əksinə, vaxt keçdikcə beynəlxalq əlaqə vasitəsinə çevrildi. Bu gün

Pakistanda ingilis dilindən hər bir sahədə olduğu kimi, ədəbiyyatda da yazıçılar, şairlər və dramaturqların yaradıcılığında, demək olar ki, urdu dili ilə eyni səviyyədə istifadə olunur. İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatı həm ümumilikdə ingilisdilli ədəbiyyatın, həm də Cənubi Asiya və müsəlman ədəbiyyatının bir parçası kimi inkişaf etməklə multikultural təfəkkür vasitəsinə çevrilmişdir. Bu ədəbiyyatda aparıcı formaya çevrilmiş roman janrı müstəqillikdən qabaq hələ o zaman bir ölkə kimi deyil, sadəcə tarixi müsəlmanların yarımadaya ayaq basdığı ilk dövrlərə qədər gedib çıxan və bir arzu, bir ideya kimi beyinlərdə, ürəklərdə yaşayan, Pakistanın azadlığı uğrunda çalışanların dastanları idi. Bu gün yazıçılar büsbütün realizmə əsaslanır, insan psixologiyasına nüfuz etməyi bacarır və inandırıcı, yaddaqalan obrazlar yarada bilirlər. Onların yazıları həm də cəsarətli və riyakarlıqdan uzaq üslubu, orijinal obrazları, incə ironiya və sarkazmı ilə diqqəti cəlb edir. Yaşadıqları coğrafi ərazidən, aid olduqları mənsubiyyət göstəricilərindən asılı olmayaraq, Pakistan mədəniyyətinin daşıyıcısı kimi Bapsi Sidva, Aləmgir Haşimi, Zulfikar Qus, Nədim Aslam, Mohsin Həmid, Kamilə Şəmsi və bu kimi yazıçılar həm də aid olduqları dini, etnik, linqvistik qrupların təmsilçiləridir. Məhz bu rəngarənglik pakistanlı yazıçıların yeni forma və ədəbi üsullardan istifadə etməsinə gətirib çıxarır. Onların yaradıcılığında bədii ədəbiyyatın təmin etdiyi imkan sayəsində dəyişən dünya və bununla bərabər formalaşmaqda olan insanın daxili aləmi və dünyabaxışı dinamik inkişafda əksini tapa bilir, Pakistan ədəbiyyatı ənənəvi mövzu və formalarla postmodern üslubun sintezinə çevrilir, əsas diqqət dəyişməkdə olan dünyada yerini tapmağa cəhd edən insan psixologiyasına yönəlir və bu cür yaradıcı ziyalıların sayəsində bugün geosiyasi konfliktlərin və getdikcə artmaqda olan zorakılıq və dini ekstremizmin mərkəzi kimi təqdim olunan Pakistan eyni zamanda incəsənətdə və ədəbiyyatda yeni mədəni ənənələrin çiçəklənməsinə şahidlik edir. Qlobal dilə çevrilmiş ingilis dilini yaradıcılıqları üçün vasitə seçən Pakistan yazıçıları özlərinə məxsus şəkildə həm Pakistandaxili, həm də ingilisdilli dünya arasında tutduqları mövqe sayəsində yalnız yerli və qlobal dünya duyumunun birləşməsinin verdiyi unikal yaradıcılıq imkanı

sayəsində qəbilə və milli, yerli və kosmopolit arasındakı sərhədi aşmaq imkanı əldə edirlər.

1.2. Postkolonial mühitdə multikulturalizm anlayışı.

Dünyada gedən hadisələrə nəzər yetirərkən baş verənlərin arxasında duran siyasi məqsədlərin həyata keçirilməsində dövrün ideologiyasının və bu ideologiyanın formalaşmasına xidmət göstərən biliklər sisteminin danılmaz təsirinin şahidi ola bilərik. Biliyi hakimiyyətin inkişafına və hakimiyyəti biliyin yaradılmasına səbəb amil kimi nəzərdən keçirən Mişel Fuko biliyin hakimiyyət üzərində daimi bağlılığını nəzərə çarpdırmaq istəyərək qeyd edirdi ki, hakimiyyətin tətbiqi yeni bilik obyektlərini yaradır, üzə çıxmasına səbəb olur və yeni məlumat məcmusu toplayır. Yəni, “Hakimiyyətin tətbiqi daim bilik yaradır və bilik daima hakimiyyətin istəklərini təşviq edir” [134, 15-16]. Mişel Fukonun bu fikri əsasən iki istiqamətdə, müstəsna dominantlığa malik Avropa elm, mədəniyyətni təbliğ edən və müstəmləkəçiliyin yeni ərazilərə yayılmasına şərait yaradan, elmi inkişafı dəstəkləyən siyasət nəticəsində baş verən XIX–XX əsrlər hadisələrinə xüsusi bir nöqtəyi-nəzərdən qiymət verməyə imkan yaradır. Bu səbəbdən də, haqqında danışdığımız postkolonializm və multikulturalizm kimi sosial-siyasi amillərin birbaşa həm nəticəsi, həm də səbəbi səciyyəsi daşıyan mühakimələrin araşdırılması onlara yol açan, sadaladığımız dəyişikliklərdən təcrid olmuş şəkildə həyata keçirilə bilməz.

Bu bir həqiqətdir ki, tarix boyu cəmiyyətdə dominant və aşağı təbəqələrə bölünmə daim mövcud olmuşdur. Lakin, xüsusən XX əsrdən başlayaraq Tomas Maltusun, Çarlz Darvinin və onların iddialarının yekunu kimi adları çəkilən alimlərin fikirlərini sosiologiya və etikaya da şamil edən ingilis sosioloqu Herbert Spenserin və Fransis Galtonun əsərlərinin təsiri ilə əvvəllər zalımlıq kimi səciyyələndirilən bu baxış tərzini təbiətin qanunlarına əsaslanan, elmlə sübut olunmuş düşüncə halını aldı. Bununla da, Avropada siyasi, sosial, iqtisadi və intellektual sahələrdə baş verən yeniliklər şəxsiyyətə yanaşmanı dəyişərək bir insan qrupunun digəri üzərində

dominantlığına dövrün elmi əsasları ilə haqq qazandırmış oldu. Beləliklə, təkamül və təbii seçim nəzəriyyələrinin insanlara da aid edilməsi, nəticədə bu gün də davam etməkdə olan ifrat millətçiliyin, müstəmləkəçiliyin, irqi ayrı-seçkiliyin, nasizmin və şiddətli rəqabətə söykənən kapitalizm sisteminin əsasında duran ideoloji bazanı yaratmış oldu. Buna görə də, Eduard Səidin vurğuladığı kimi, 1914-cü ildə dünya ərazisinin təxminən 85 faizini müstəmləkə, hamilik, asılılıq, hökmranlıq və qardaşlıq adı altında əlində saxlayan Avropanın hegemonluğunu təmin edən yalnız hərbi güc deyil, bu dominantlığın əsasını təşkil edən üstün irq, avropalı mifi idi. Dövrün bütün elm və mədəniyyət sahələri, "...elm, siyasət və mədəniyyətin qarışımından yaranan yığım, demək olar ki, istisnasız avropalıların insanlığın qeyri-avropalı hissəsi üzərində dominantlığını" [142, 232] iddia edirdi.

Kolonializm və imperializm siyasəti üçün yeni ərazilərin ələ keçirilməsində və hakimiyyətin bərqərar olunmasında toplanmış biliklər müstəsna əhəmiyyət kəsb edirdi. Dilçilik, arxeologiya, antropologiya kimi elm sahələrində çalışan alimlər tərəfindən ələ keçiriləcək yeni ərazilərdə yaşayan yerli əhali və mədəniyyət haqda biliklərin toplanmasına, qeydə alınmasına və hifz edilməsinə xüsusi diqqət yetirilirdi. Buna görə də, Napoleon 1798-ci ildə Misiri işğal edən zaman böyük bir alim qrupu ilə əhatə olunmuşdu. Bunun sayəsində nəinki xəzinə, qiymətli tarixi əşyaları ələ keçirmək, əraziləri genişləndirmək, həm də müstəmləkə xalqları möhtəşəm keçmişə malik, lakin o dövrdə dinamik inkişafda olan Avropa mədəniyyəti ilə müqayisədə muzeylərdə saxlanılan passiv əşyalar şəklində nümayiş etdirmək imkanı yaranırdı. Beləliklə, insanlığın qeyri-avropalı hissəsinə mədəniyyət və inkişaf bəxş etmək "yükünü çiyinlərinə götürən", həm dini fəaliyyətlə məşğul olan, həm də təhsil və səhiyyə sahələrində çalışan avropalı missionerlər, elm və ədəbiyyat xadimləri, bir tərəfdən də Avropa xaricində yerli mədəni ənənələri öyrənməklə müstəmləkə siyasətinə, öz ölkələrində kök salmış avropalıların əqli və mədəni üstünlüyünü iddia edən dominant ideologiyanın yayılmasına və bununla da müstəmləkələrdə asılı hala gətirilən xalqların fiziki və mədəni istismarına xidmət göstərmiş olurdular. Bu istismar nəticəsində, bu gün şahidi olduğumuz kimi, müstəmləkəçilik sisteminin başa

çatması və koloniyaların müstəqil dövlət hüququ əldə etmələrindən sonra belə Lamminqin (Lamming) “Bu, incə və dolğun şəkildə mifə çevrilmiş müstəmləkəçilik toxumudur. Biz qanunları bir gecədə dəyişə bilərik; bəlkə hisslərimizə də yeni bir don geyindirə bilərik. Lakin bu mif sökülüb atılacaq ən çətinidir...” [72, 13] deyərək qiymətləndirdiyi dominant irq düşüncəsi gücünü itirməmişdir. Diqqət yetirdikdə, bu mifin kök salmasında və sonralar ona qarşı mübarizədə siyasi ideologiyanın əsasında duran milliyyətçiliyin müstəsna rol oynadığının şahid oluruq. Məhz bu dövrdən, o zamana kimi idarəetmə strukturlarından biri kimi nəzərdən keçirilməyən, daha çox estetik mühakimədən yararlanan ədəbi nəzəriyyələrin dünyadakı iqtisadi və siyasi dəyişikliklərin içərisindən qidalandığının və əks olunması üçün vasitə xarakteri almağa başladığının şahidi oluruq. Bu vasitə ilk növbədə müstəmləkə ideologiyasının əsasında duran “biz” və “onlar” dualizminin formalaşmasına və kök salmasına xidmət edirdi və diqqəti cəlb edən bu dialektikada “onlar”ın yalnız irqi, mədəni və tarixi zəmində “biz”dən tam neqativ mənada fərqli olduqlarının vurğulanması deyil, “onlar”ın tam olaraq öyrənilə bilinməsi idi. Daha bir cəhət bu qavrayışdakı sabitlikdir – “onlar” obrazı zamandan və yaşadıkları ərazidən asılı olmayaraq hər yerdə eynidir. Frantz Fanonu və Eduard Səidi oxuduqca oriyentalizm üçün nəzərdə tutulmuş bu mühakimənin bir tərəfdən praktika, kəşf ortamı, digər tərəfdən də mübtəlalıq, fantaziya və miflərin obyekt kimi qəbul edilməsinin (bu mənada elə mühakimənin özündə də qütbləşmə vardır və bu da elə postkolonializm mühakiməsinin özünün ikimənalı olması anlamına gəlir) bütünlükdə Qərb düşüncəsində “onlar” kimi qəbul edilən qeyri-qərblə stereotiplərə şamil edildiyini görə bilərik. Dövrün mətbuatı, elmi və mədəniyyəti, bədii ədəbiyyat və film sənayesi cidd-cəhdlə bu qütbləşməni dəstəkləyərək ayrı-seçkiliyi qüvvətləndirməyə xidmət edirdi. Məhz bu amil İngiltərənin Hindistanın sərvətlərini oğurlaması və “1930-cu illərdə 300 milyonluq Hindistan əhalisinin idarə edilməsi üçün sadəcə 4min britnəyalı mülki qulluqçu, 60min əsgər və 90 min mülki şəxs” [142, 11] kifayət etdiyini izah edir.

Beləliklə, monosentrik mədəni ənənələrin kök salmasında Avropayönlü fəlsəfi düşüncə və ondan qidalanan təsvir vasitələri XIX əsr imperializm siyasətini

dəstəkləyirdi ki, bu da nəticədə həmçinin mədəni itaətə səbəb olmuşdu. XX əsrin sonlarınaqədər, uzun müddət tutarlı cavab almayan bu standartlaşmış düşüncə tərzində köklü dəyişikliyin yaranması ilk növbədə Eduard Səidin adı ilə bağlıdır. Məhz onun əsərləri ilə postkolonializm, siyasi tarix və siyasi elmdə tamamilə yeni nəzəri sahələr yarandı və yerli nəzəriyyələrin meydana çıxması ilə ilə xüsusi milli düşüncə formalaşdı. Dünyanın geosiyasi mənzərəsinin dəyişməsi xüsusən, ikinci Dünya müharibəsi Asiya və Afrika ölkələrinin azadlıq prosesinə təkan verdi. İngiltərənin ən böyük koloniyası olan Hindistanın iki müstəqil dövlətə bölünməsi və Fransanın müstəmləkələri ilə uzunmüddətli bağlantısının qopması ilə istismarçı güclərin sosial və siyasi, Jan Pol Sartr, Frantz Fanon və Çinua Akebe kimi ziyalıların yaradıcılığı ilə isə ideoloji hegemonluğunun zəifləməsi ilə dekolonizasiya prosesinin başladığı bu dövrün şahidlik etdiyi plüralist və rəngarəng mühit görünməmiş yaradıcılıq enerjisinin əmələ gəlməsinə səbəb olmuşdu. Eduard Səid, Nomi K.Bhabha, Qayatri Spivak, Robert Yunq, Bill Aşkroft kimi ziyalılar yalnız qütbləşməyə müqavimət göstərmir, həm də bu siyasətin əsasında duran fəlsəfi ideologiyaları sual altında qoyurdular. Bu ideologiyaların qlobal xarakter almasına və həyatın hər bir sahəsinə nüfuz etməsinə diqqəti yönəldən, əslən avstraliyalı olan Alan J. Bişop (Bishop), adətən, abstrakt və ümumi qəbul edilən riyaziyyatda belə fundamental avrosentrizmi müxtəlif ölkələrdə yayılmış çoxsaylı say sistemlərinə istinad etməklə sual altında qoyaraq alternativ riyazi sistemlərə toxunur. Onun səsləndirdiyi bu fikir müstəmləkə mühitində yaranan oyanışı xarakterizə edir: “Müqavimət artır, tənqidi müzakirə nəzəri inkişafdan xəbər verir və tədqiqat xüsusən mədəni qarşıdurmanın diqqəti cəlb etdiyi təhsilin mövqeyində çoxalır. Məxfi silah artıq məxfi deyildir” [72, 75-76]. Bununla da, uzun illər boyu layiqli cavab almayan hamı tərəfindən qəbul edilmiş düşüncədə dil və yazının mənimsənilməsinin və dəyişdirilərək marjinallığın sinkretiklik və hibridliklə əvəz edilməsinin əsas məna kəsb etdiyi dekonstruksiya prosesi başlamış oldu və bu proses illər boyu strukturalizm və poststrukturalizm, Hegel, Baxtin, Qramşi (Gramsci), Lakan qrupları, freydizm, marksizm və bunlarla yanaşı yeni yaranmaqda olan azlıqların maraqları, kök salmış dominant ideologiya

əleyhinə çevrilən fikirlər, multikulturalizm, immiqrantlar və onların metropolitendəki yeri kimi yeni mühakimələrin qarışımından yaranan, kök salmış nəzəriyyələr və onlardan qidalanan, lakin mədəni hasilatın digər sahələrlə, xüsusilə siyasi amillərlə əlaqəsinin ön planda tutulduğu yeni mühakimələr şəklində formalaşmağa başladı. Bu zaman mədəni əsər kimi bədii ədəbiyyatın təmin etdiyi oxucu individualizmi bu mühakimələrin müxtəlif baxış bucağından təhlilinə şərait yaratdığından ədəbi əsərlərin sosial-siyasi ideologiyanın hərəkətverici qüvvəsi kimi şərh edilməsi təəccüb doğurmamalıdır. Ədəbiyyat həm də, fərdilikdən uzaq bir kateqoriya olmaqla, “..özünün alternativliliyinə görə bircə dəfə olandan daha universaldır və genişdir“ [2, 14]. Mədəniyyət imperializmin əlində ideoloji silah kimi istifadə edildiyindən, həmçinin cavab kimi milli və mədəni müqavimətin də formalaşdığı və nümayiş olunduğu, lakin vahid və şəffaf deyil, ziddiyyətli xarakterə malik sahə rolunu oynayır. Bu ziddiyyətə səbəb mədəniyyət kateqoriyasının özünə yüksək, kütləvi, qara, üçüncü dünya, subaltern, postmodern və s. kimi müxtəlif şəkilli yanaşmalarıdır. Əslində, keçmiş müstəmləkə dövlətlərində yerli mədəni ənənələrə qayıdışın özü mədəni müqavimət kimi səciyyələndirilir, lakin zənnimizcə, mədəniyyət kimi ideoloji gücə malik, eyni zamanda heç vaxt yalnız bir mövqedən şərh edilməsi mümkün olmayan kateqoriyanı yerli və ya gəlmə kimi dar bir çərçivədə izah etmək mümkün deyil və bu baxımdan müstəmləkə xalqları tam olaraq yerli mədəni ənənələrə qayıda bilməz, sadəcə yerli və gəlmənin sintezindən yaranan həm eyni, həm də fərqli xarakterli, sabit deyil, daim formalaşma prosesində olan mədəni ənənələr yarada bilər.

Yuxarıda haqqında danışdığımız mühakimələrin yaranması XX əsrin ortalarından başlayaraq dünyanın siyasi səhnəsində gedən, 1947-ci ildə Britaniya imperiyasının ləğvi, ardınca Afrikada 1957-ci ildə Qana və 1962-ci ildə Əlcəzairin azadlıq əldə etməsi ilə başlayan və intensivləşən coğrafi ərazilərin yerli burjuaziya və ya sosialist güclər arasında yeni istiqamətlərdə paylanması şəklində gedən dekolonizasiya kimi proseslərlə sıx bağlıdır. Ötən əsrin 80-ci illərindən başlayaraq elmi jurnallarda istifadə olunmağa başlanan “postkolonializm” (“Post-colonial”) olduqca mübahisəli termindir və metodologiya kimi qəbul edilməsi daha düzgündür.

Postkolonializm haqqında danışdığımız proseslər nəticəsində yaranan yeni dövlətlərin milli mədəni təcrübəsini ümumiləşdirməyə çalışır və məhz bu səbəbdən də, yəni bu dərəcədə geniş əhatə dairəsini ehtiva etməyin mümkün olmaması üzündən də, zənnimizcə, nəzəriyyədən daha çox eyni müstəmləkəçi tarixi təcrübəni yaşayan xalqların müştərək mədəni ənənələrini və bu ümumiliyin içərisində özünəməxsus cəhətlərini araşdıran metodologiyadır. Bill Aşkroft yazır: “Postkolonial tədqiqat müstəmləkəçilik tarixi fenomeninin təsirinə məruz qalmış cəmiyyətlərin mədəni yaradıcılığının araşdırılması yolu kimi inkişaf etmişdir. Bu mənada o, heç zaman möhtəşəm nəzəriyyə kimi deyil, metodologiya kimi anlaşılmışdır: birinci, müstəmləkələşdirilmiş cəmiyyətlərin imperial mühakimədən saysız-hesabsız istifadə yollarını analiz etmək üçün; və ikinci, bu strategiyaların əksəriyyətinin koloniyalaşdırılmış cəmiyyətlər tərəfindən müxtəlif siyasi və mədəni şəraitlərdə yenidən ortaya çıxaraq ortaq şəkildə istifadə edilməsini araşdırmaq üçün” [71, 7].

Postkolonializm həm də poststrukturalizm və postmodernizmlə sıx bağlıdır və mətnin araşdırılmasına dekonstruktiv və postmodern yanaşma kimi postmüstəmləkəçilik də hətta yazılışı belə mübahisəli –“postkolonializm”, “postkolonializm”(və yaxud, müvafiq olaraq, “postmüstəmləkəçilik”, “postmüstəmləkəçilik”) olan müxtəlifönlü tədqiqat sahəsidir. Bu mübahisə ondan irəli gəlir ki, terminin yazılışında defis xronoloji məna daşıyır, defislə yazılmadıqda isə həm kolonial, həm də koloniyadan sonrakı dövrü nəzərdə tutaraq daha geniş əhatə dairəsinə malik olur. Mədəni birliklərin etnik, milli və ümumbəşəri müstəvilərdə qərar tutduğunu qeyd edən R. Aslanova bu nəticəyə gəlir ki, “Qloballaşma prosesində mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirinin hansı müstəvidə getməsini təhlil etməklə onların meyillərini də sezmək mümkündür” [4, 115] Əslində, postkolonial baxış da mədəni mühitlərarası ünsiyyətin baş tutduğu müstəvinin xarakterinə uyğun olaraq, bu terminin nəzəriyyədə istifadəsindən və yerli xalqların güclü imperialist mədəniyyətlə yerli mədəniyyət arasında yaşanan ziddiyyətli proseslər üzərində fikir yürüdərək, mülahizələrini nəzəriyyədə sistemləşdirmələrindən daha əvvəl, dominant müstəmləkəçi mədəniyyətlə yerli mədəniyyətin qarşılaşmasından, dominant dillə

yerli dillərin qovuşmasından yaranmış mürəkkəb, hibrid mədəni əlaqələrin yaranmağa başladığı ilk dövrlərdən mövcud olaraq, özgüləşmə və ya mədəni aşılama, ikdişlik və ya mədəni hibridlik, davam gətirmə və ya özünü təsdiq kimi müxtəlif mərhələlərin qarışığından yaranan mürəkkəb bir prosesdir. Buna görə də, postkolonial dövrün yazıçısı bir tərəfdən tarixi köklərini, başqa tərəfdən indiki halını, digər tərəfdən də bu halın yaranmasında rol oynayan səbəbləri araşdırmağa çalışır. Həm müstəmləkə dövrü, həm də kolonializmin süqut etməsindən sonrakı tarix fiziki, mənəvi və psixoloji dislokasiyanın və çəşqinliyin doğurduğu silahlı münaqişələr və nisbətən sakit mədəni müqavimət şəklində gedən sağ qalmaq uğrunda mübarizədir. Postkolonializm yalnız terminin təyin etdiyi kimi müstəmləkələşdirmədən sonrakı dövrü (post – sonra) deyil, kolonial təmasın lap əvvəllərindən başlayaraq bu siyasətin bütün aspektlərini əhatə edir. Bu siyasətin başladığı vaxtı təyin etmək nə qədər çətindirsə, başa çatdığını söyləmək də o qədər mübahisəlidir.

Mübahisələr yalnız terminlə bağlı deyil. Homi K. B. postkolonializmi ümumi səciyyə daşımayan müxtəlifyönlü metodologiya, E.Səid, Q.Spivak kimi tədqiqatçılar isə mədəni strategiyalar kimi nəzərdən keçirirlər. Ümumilikdə, postkolonizasiya miqrasiya, müqavimət, fərqlilik, gender, məkan, müstəmləkəçilərin dominant tarixi, fəlsəfi və linqvistik mühakimələrinə cavab kimi təqdim olunan mülahizələri özündə ehtiva edir.

Postkolonializm mühakiməsində irqi, mədəni və tarixi anlamda “biz” və “onlar” dualizminin araşdırılması əsas diqqət mərkəzindədir. Əslində, bu dialektika ilk baxışda göründüyündən daha mürəkkəb məna daşıyır, əgər kolonializmdə bu tərəflərdən hansının “biz” olduğu aydın idisə və bu zaman bu dialektikada hər mənada neqativ qəbul edilən, lakin öyrənilə və idarə oluna bilən “onlar” obrazının əksi kimi özünü güclü hiss etmək üçün hər zaman bu obrazın varlığına ehtiyac duyan “biz”də qapanıb qalmış imperiya nəzərdə tutulurdusa, postkolonial mühakimədə imperiyaya cavab qaytaran keçmiş müstəmləkə xalqları artıq “onlar” obrazının mahiyyətini dəyişmiş oldular və imperiyanın özünə “onlar” nəzərindən baxmağa başladılar. Jan Pol Sartrın dediyi kimi: “Atalar üçün yalnız biz natiqlik edirdik.

Oğullar isə bizi heç etibarlı vasitə belə hesab etmirlər. Biz, sadəcə, onların nitqinin obyektivi” [92, 10]. Lakin “onlar” dedikdə, həm də qadınlar (məsələn, Q. Spivakin mülahizələrində) və azlıqlar kimi indiyədək səsi duyulmayan, hüquqları kifayət qədər nəzərə alınmayan, ikinci dərəcəli kimi baxılan qruplar nəzərdə tutulur ki, bu da postkolonial mühakiməni xeyli mürəkkəbləşdirir.

Bu dialektikanın tərəflərinin təyin olunması zamanı ideologiyada və bədii mühakimədəki yeri, daha dəqiq desək, ideologiyanın və bədii mühakimənin müstəmləkəçilik siyasətində tutduğu mövqe, mədəniyyət, kolonial və postkolonial mərhələdə yerli və dominant mədəni ənənələrin qarşılaşması, qarşıdurması və bir-birinə təsiri burada əsas diqqət mərkəzindədir. Yəni bu terminin siyasi xarakter daşmasına və müstəmləkəçiliyin birbaşa siyasi, iqtisadi və hərbi yollarla təzyiqlə göstərməsinə baxmayaraq, E.Səidin araşdırmaları ilə postkolonializmdə əsas diqqət sosial elmlər, mədəniyyət və ədəbiyyatın bu siyasətin həyata keçirilməsində əsas vasitələrdən biri kimi araşdırılmasına yönəldi. Eduard Səidin haqqında danışdığı və Frantz Fanonun aqressiv dualizm kimi təqdim etdiyi “biz” və “onlar” qütbləşməsinin birmənalı olaraq pozitiv və neqativ təsviri Bhabanın fikirləri ilə daha subyektiv və ikimənalı forma aldı və o, sübut etdi ki, müstəmləkəçilər və yerlilər arasında münasibət heç də birmənalı deyildir.

Bir halda ki kolonializm siyasətində mədəniyyətin rolundan danışdıq, buraya həm də dövrün ədəbiyyatında sözügedən siyasətin hansı şəkildə əksini tapması və bu bədii əsərlərlə dialoq təşkil edən postkolonial ədəbiyyatın araşdırılması daxildir. Mədəniyyət cəmiyyətdən kənarında mövcud deyil və buna görə, də baş verən hadisələrin təsirindən kənarında qala bilməz. Bu mədəniyyətin bir parçası kimi bədii ədəbiyyat istər kolonializm və imperializm, istər postkolonializm, istərsə də multikulturalizm düşüncəsinin və siyasi-sosial hadisələrin aydın şəkildə əks olunduğu ayna xarakteri alır. Məsələn, müstəmləkəçilik bu dövr ingilis ədəbiyyatında açıq şəkildə nümayiş olunur və koloniyalaşdırılmış torpaqlar Haqqard (Haggard), Kiplinq, Konradın romanlarında ekzotik və macəra dolu fonu təşkil edirsə, Ceyn Ostinin (Austin), Şarlotta Brontenin və Çarlz Dikkensin əsərlərində ingilis cəmiyyətinin

varlığı üçün onların nə dərəcədə əhəmiyyətli olması birbaşa qeyd edilməsə də, hansısa şəkildə istər-istəməz əksini tapır. Lakin, bütün bu əsərlərdə yerlilərin vəhşi təbiətinin və ağdərillilərin boynuna düşən mədəniləşdirmə yükünün təsviri ilə, irqçilik və müstəmləkəçiliyə biganə qalmaqla dövr ədəbiyyatı imperializm siyasətinə haqq qazandırmış olur. Qeyd etdiyimiz kimi, bədii ədəbiyyatın bu nöqteyi-nəzərdən təhlili postmodernizmdən qaynaqlanaraq kolonializm və imperializmin mədəni irsinə cavab olaraq yaranan postkolonial düşüncədə, xüsusilə Eduard Səidin mülahizələrində geniş şəkildə əksini tapır.

Müstəmləkə siyasətinin təsiri bütün qitələrə, xüsusilə Asiya və Afrika ölkələrinə nüfuz edərək onları eyni bir tarixi təcrübəni yaşamağa vadar edərək nəticədə geniş sahəyə yayılmış müxtəlif mədəniyyətləri bir mərkəzə tabe etməklə mövqe və hisslərin strukturundan formalaşan “mədəni topoqrafiya” [142, 52] yaratmış oldu. Həmin siyasətdən miras qalan plüralist postmüstəmləkə mühit və qloballaşdırma qlobal və yerli mədəni mühitlərarası ünsiyyəti izah edə biləcək yeni baxış tələb edirdi. Bu mühitdə bir çox anlayış yeni məna kəsb edir, mədəni sərhəd bəzən kəskinləşir, bəzən əriyərək yox olur, bəzən də hibridləşərək mədəni və milli ikidşlik yaradır. Üslub və janrlar, dil və dəyərlər haqqında universallaşdırılmış nəzəriyyələri sual altında qoyan postkolonial mühitdəki yerli nəzəriyyələrin ortaya çıxması ilə kəskinləşən fikir müxtəlifliyinə cavab kimi multikulturalizm fəlsəfəsi başqa-başqa mədəni ənənələr arasında mövcud olan fərqliliyi uyğunlaşdırmaq, ortaq və müxtəlif dəyərləri müqayisəli öyrənmək və dialoqa girmək ehtiyacından yarandı. Mədəni ənənələrin bir-birinə qovuşduğu bu mühiti xarakterizə edəcək sosial fəlsəfə kimi təqdim olunan multikulturalizmin əsasında heç bir dəyərlər sisteminin digərindən üstün olmaması və “dialoji təşkil olunmuş” [132, 340] cəmiyyət qurmaq ideyası durur. Bu cəhət onu kateqoriyalar arasında ənənəvi olaraq qəbul edilmiş dəyişilməz sərhədləri sual altında qoyan postmodernizmə yaxınlaşdırır. Bunu yuxarıdakı müzakirədə elm, siyasət və mədəniyyət kimi fərqli kateqoriyaların nədərəcədə bağlı olduğunu sübut etdiyimiz iddiamızda müşahidə edə bilərik. Buna görə də, multikulturalizm siyasəti yalnız postmodern düşüncənin formalaşmış olduğu

cəmiyyətlərdə uğurla həyata keçirilə bilər –hər iki mühakimə ümumiləşdirməyə qarşı çıxaraq plüralizmi dəstəkləyir və mütləq həqiqəti inkar edərək nisbiliyi ön plana çəkir. Lakin multikulturalizm postmodernizmdə olduğu kimi yalnız fərdi dəyəri ön planda tutmaqla məhdudlaşmayaraq həm də icma olaraq kollektiv dəyərə diqqəti yönəldir. Rəşad İlyasov bu məfhumu aydınlaşdırmağa çalışaraq yazır: “Multikultural” məfhumu ilə “multikulturalizm” məfhumu arasında fərq var. “Multikulturalizm” dövlət siyasətinə və strategiyasına istinad edir. “Multikultural” məfhumu isə hər hansı bir cəmiyyətin “çoxrəngli” mahiyyətindən qaynaqlanır. Bu mənada multikulturalizm hər hansı cəmiyyətdə fərqli mədəni ənənlərin bir arada mövcud olmasını təsdiq edən siyasi strategiyadır. Multikultural tendensiya isə, sözün əsl mənasında, multikultural varolma vəziyyətini tərif edir” [22, 2]. Tarixə nəzər salsaq, bu təcrübənin heç də yeni olmadığını görürük. Müxtəlif mədəni ənənlərə malik icmalar daim birgə, yanaşı mövcud olmuş və inkişaf etmişdir. Əslində “mədəniyyətlərarası” məfhumun düzgünlüyü belə sual altına düşür. Çünki, diqqətlə araşdırsaq aydın olar ki, fərqli mədəniyyətlər mövcud deyil, fərqli dillərdə yayılmış eyni köklü mədəni ənənələr və ya fərqli mədəni mühitlər mövcuddur. Buna görə də, tədqiqat işində biz bu ifadədən istifadə etməməyə çalışırıq. Zənnimizcə, multikulturalizm ideyasının ana xəttini də bu yanaşma təşkil edir. Siyasi sferada 1960-cı illərdən əsasən keçmiş müstəmləkə dövlətlərindən olan müxtəlif motivasiyalı immiqrant axını ilə üzləşərək cəmiyyətdəki münasibətləri tənzimləmək məcburiyyətində qalan Qərbin və eyni zamanda üçüncü dünya ölkələrinin siyasətinin tərkib hissəsi kimi müzakirə olunan multikulturalizm etnik və irqi müxtəliflikdən qidalanan sosial-siyasi problemlərin həlli kimi təqdim olunan vasitədir. Bu zaman hər hansı bir qrup təmsilçilərinin ayrı-ayrılıqda və yaxud milli mənsubiyyəti ön plana çəkərək icma halında, qrup şəklində hüquqlarının tanınması və dəstəklənməsi ideyası əsas götürülür. Başqa sözlə desək, multikulturalizm sosial fəlsəfəsinə müəyyən səbəblər üzündə cəmiyyətdə demoqrafik zəmində etnik və mədəni müxtəlifliyin yaranmasının müşahidə olunması, milli kimlik və mədəni ənənələr arasındakı münasibətlərin tənzimlənməsi üçün nəzəri ideoloji bazanın formalaşması və multikultural cəmiyyətdə münasibətlərin tənzimlənməsi

üçün uyğun siyasətin seçilməsi daxildir. Təbii ki, bu hələ bütün qeyd edilən problemlərin həll olunduğu anlamına gəlmir. Etnik müxtəlifliyin doğurduğu dil, təhsil, din və rəsmi dövlət səviyyəsində təmsil olunma kimi məsələlər daim aktual olaraq qalır. Lakin, bu vasitə spesifik qrupa aid edilən mədəni təcrübənin digərlərindən üstün olması fikrinə söykənərək həm daxili, həm də xarici siyasətdə öz əksini tapan qeyri-demokratik rasist ideologiyasına qarşı meydana çıxaraq İkinci Dünya müharibəsindən bəri dünyada gedən zorakılıqların səbəbi olan etnik, mədəni münaqişələrin aradan qaldırılmasının zəruriliyinə diqqəti yönəldə bildi. Beləliklə, “multikulturalizm sivilizasiyaların müəyyən toqquşmasının qarşısını alan bir vasitə kimi nəzərdən keçirilir” [11, 13].

Hər hansı bir ideyanın formalaşması üçün tarixi zəmin olmalıdır. Bu baxımdan multikulturalizm heç də göydəndüşmə fikir deyil, daha geniş hərəkatın tərkib hissəsidir və 1948-60-cı illərdə müstəmləkələrin azadlıq mübarizəsinin, 1955-56-cı illərdəki Afrika və Amerika vətəndaş hüquqları hərəkatının davamı olaraq ötən əsrin 60-cı illərindən multikulturalizm və azlıqların hüquqları uğrunda mübarizə kimi meydana çıxdı. Bu hərəkatların hər biri insan hüquqlarının müdafiəsini əsas hesab edir. Bu baxımdan siyasi ideologiyanın tərkib hissəsi kimi multikulturalizm, yuxarıda vurğuladığımız kimi, bir tərəfdən əlverişsiz mövqedə olan müxtəlif azlıqların hüquqlarının tanınması kimi nəzərdən keçirilsə də, bir çox nəzəriyyəçilər tərəfindən etnik, dini azlıqlar və aborijenlərin hüquq bərabərliyini əsas diqqət mərkəzinə çəkilir. Beləliklə, multikulturalizm həm vertikal olaraq dövlət siyasətinin, həm də horizontal olaraq cəmiyyətin hər bir fərdinin digərinə münasibətdə nəzərə alınmasını nəzərdə tutur. Diqqəti cəlb edən əsas cəhət odur ki, multikulturalizm siyasətinin əsasında mədəni, irqi, milli və ya dini müxtəlifliyi “görməmək” deyil, bu müxtəlifliyi tanımaq durur. Fərqliliyin bərabər şəkildə tanınması demokratik mədəniyyətdə mühüm yer tutur və ayrı-seçkiliyin tam ləğv olunması üçün fərqlilik siyasəti tələb olunur. Multietnik cəmiyyətlərdə fərqliliyin tanınması və qəbul edilməsi bərabərliyi təmin edən əsas şərtidir.

Avery F.G., Christopher N.F., Ç. Teylor kimi tədqiqatçılar multikulturalizmdən danışarkən irqilər arasına münasibətin nəinki bütün sosial əlaqələrə, həm də şəxsiyyətin kimliyinə təsirindən danışirlar. (“mühacirət təfəkkürünü” aşmış müasir ingilidilli Pakistan ədəbiyyatından danışarkən biz məhz bu məqama xüsusi diqqət yetiririk). Çünki məhz bu məqam, şəxsiyyətin kimliyinin formalaşmasına təsir göstərən amillər cəmiyyətin gedəcəyi yolu müəyyənləşdirir. Bu zaman özünüdərk – şəxsiyyəti səciyyələndirən əsas cəhətdir. “Bizim şəxsiyyətimizi qismən tanınmanın mövcudluğu və ya olmaması, əksər hallarda isə başqaları tərəfindən yanlış təqdim olunma təyin edir. Beləliklə, insanlar onları nifrətəlayiq şəkildə əks etdirən insan və ya insan qrupları ilə əhatə olunarkən əsl təhlükə ilə üzləşmiş olurlar” [159, 1]. Bu cür baxışla müstəmləkələrin yerli əhalisi uzun illər boyu daim üzləşmiş, bunun nəticəsində “biz” və “onlar” dialektikası yaranmış və bu dialektikada daima ikinci tərəf olaraq qaradərili “bədlik və eybəcərlik simvoluna” [91, 180], şərqli “...məntiqsiz, zay və qeyri-yetkin”lik stereotipinə [143, 49], İslam terrorizm rəmzinə çevrilmişdi. Məhz bu yanaşmanı sual altında qoyan multikulturalizm təsviri termin kimi mədəni müxtəlifliyi, normativ termin kimi isə bu müxtəlifliyə pozitiv yanaşmanı təyin edir. Bu cür geniş anlayışı ümumiləşdirmək nə qədər çətin olsa da, biz Kanadalı siyasi filosof Vill Kimlikanın metodundan istifadə edəcəyik. Kimlika milli azlıqlar arasındakı müxtəlifliyə diqqəti yönəldərək mədəni fərqliliyi yaradan amillərin iki geniş örnəyini verir: “Özünüidarəyə malik mədəniyyətlərin daha böyük dövlətin tərkibinə qatılması”. O, bu cür qrupları milli azlıqlar adlandıraraq davam edir: “Bu cür azlıqlar tipik olaraq əsas mədəniyyətlə yanaşı öz fərqli cəmiyyətlərini qorumağa cəhd edir və fərqli cəmiyyət kimi həyatda qalmalarını təmin etmək üçün muxtariyyət tələb edirlər” [120, 10]. Birləşmiş Ştatlar və Kanada multikulturalizm siyasətinin tətbiq edildiyi ölkələrə misal göstərilə bilər və Yeni Zelandiya, Belçika, Finlandiya kimi ölkələrin də daxil olduğu bu siyahıda müxtəlif mədəni qruplar ya qeyri-iradi olaraq, ya da qismən könüllü federasiya şəklində birləşərək multikultural mühit yaratmışlar. Bu misallarda sözügedən dövlətlərin varlığını təmin edən yalnız multikulturalizm siyasətidir demək yanlış olar, hər bir halda buna təminat verən

müxtəlif etnik qrupların birgə yaşadıkları daha böyük qrupa olan sədaqətləridir. Təbii ki, bu sədaqət həmin qrupun da, öz növbəsində, milli azlıqlarının hüquqlarını tanımasından doğur. Kanadada 1971-ci ildə qəbul edilən multikulturalizm haqqında aktın əsasında da bu amil – mədəni müxtəlifliyin tanınması və qorunması, assimilyasiyasız inteqrasiya siyasətin əsas hədəfi idi.

V.Kimlikaya görə, ikinci növ mədəni müxtəliflik fərdi və ya ailəvi miqrasiya nəticəsində yaranır və onlar “etnik qrup adlandırdığım qrupda xəfif halda birləşirlər. Onlar tipik olaraq daha geniş cəmiyyətə qatılmaq və onun tamhüquqlu üzvü kimi qəbul edilmək arzusundadırlar” [120, 10-11]. Avstraliya, Kanada və Birləşmiş Ştatların, Almaniya, Britaniya, Fransa kimi bir çox dövlətlərin mədəni plüralist ölkələrə çevrilməsində davamlı olaraq gedən böyük immiqrant axını əsas rol oynamışdır. Lakin bu halda onlar milli azlıqlar deyildir və mədəni müxtəliflikləri cəmiyyətə inteqrasiyalarına mane olmur. Bu müddəaya əsaslanaraq eyni prosesin müstəmləkəçilik dövründə başqa məqsədlə gedərək immiqrantların işğal olunmuş torpaqlarda milli azlıqlara çevrilməsinə gətirib çıxardığını görə bilərik. İngilis, fransız istilaçıları buna bariz nümunədir. Bunu təmin edən müstəmləkəçilərin heç də yerli mədəni mühitə inteqrasiya etmək deyil, əksinə, özlərinə məxsus cəmiyyət yaratmaq niyyətində olmaları idi və bu prosesə zəmin yaradan da bugünkü immiqrant axınında olmayan yuxarıda vurğuladığımız “avropalı” mifi idi.

Qeyd etdiyimiz kimi, multikulturalizm həm də daha geniş mənada cəmiyyətdə gedən proseslərdən müxtəlif səbəblərdən kənarda saxlanılan qeyri-etnik azlıqları, əlilləri və qadınları əhatə edir. Çünki hər iki halda həm etnik, həm də qeyri-etnik qrupların hüquqlarının tanınmaması məhz onların mədəni fərqliliyindən doğur. Lakin bu məsələyə münasibətdə də biz daha çox V.Kimlikanın mövqeyindən çıxış edərək “mədəniyyəti müxtəlif qrupların adətləri” [120, 11] mənasında deyil, milli etnik köklərə söykənən xalq mənasında işlədərək, multikultural dövlət dedikdə, bu amil şəxsiyyətin mənsubiyyətində və siyasi həyatda mühüm cəhət olduqda müxtəlif xalqların birgə yaşadığı multikultural və ya immiqrasiya nəticəsində yaranan polietnik dövlətləri nəzərdə tuturuq. Kanadalı alimlər V.Kimlika və Ç.Teylorun

fikirlərini nəzərdən keçirərək bu nəticəyə gələ bilərik ki, insan kimliyinin lazımı şəkildə tanınması borcunu sadəcə nəzakətdən irəli gələn hərəkət deyil, həm də həyati əhəmiyyət daşıyan insan ehtiyacı hesab edən Teylorun həll etməyə çalışdığı fərdlər arasındakı fərqliliyin yanlış təqdim olunması problemini aradan qaldırmağa səy göstərməzdən əvvəl cəmiyyətlər öncə multikultural və polietnik olduqlarını qəbul etməlidirlər.

Beləliklə, bu nəticəyə gələ bilərik ki, haqqında danışdığımız həm kolonializm, həm postkolonializm və həm də multikulturalizm sosial-siyasi düşüncəsi əsas diqqəti fərqliliyin təqdim olunmasına yönəldir. Əgər müstəmləkə dövründə bu proses “biz” və “onlar” qütbləşməsi şəklində aparılaraq müxtəlif yollarla tərəflərdən birinin digəri üzərindəki dominantlığını iddia edirdisə, postmüstəmləkə dövründə bu dialektika daha da mürəkkəbləşərək bir tərəfdən qütbləşmədə tərəflərin rolunu dəyişməyə çalışaraq diskriminasiyaya qarşı yönəldi, digər tərəfdən də mədəni və milli ikdişlik mövqeyindən çıxış etməyə başladı. Daha sonra yaranmış bu ziddiyyətdən yeganə çıxış yolu kimi fərqliliyin tanınması və eyni münasibətlə qarşılanması şəklində multikulturalizm siyasəti irəli sürüldü. Təəssüf ki, bu gün dünyada gedən proseslər haqqında danışdığımız sosial fəlsəfi düşüncənin siyasi ideologiyanın bir hissəsi olmadığını göstərir. Lakin bu bir həqiqəti dəyişmir ki, yalnız bu yolla, fərqli mənsubiyyət və düşüncələrə multikulturalizm mövqetindən yanaşma ilə hüquq bərabərliyinə, demokratik mühitin yaradılmasına nail olmaq və qloballaşma dövründə yanaşı yaşamaq mümkündür.

Diqqəti yönəltmək istədiyimiz daha bir məsələ isə odur ki, müasir dövrdə mədəniyyət məfhumu bir qədər mənasını genişləndirərək həyatın hər bir sahəsində, xüsusi ilə siyasi-ideoloji mühitə nüfuz etmişdir. Siyasi nəzəriyyəçi Sarah Sonq fərqli nəzəriyyəçilərin fikirlərinə istinad edərək mədəniyyət məfhumunun bu gücünü müakirə edir və mədəniyyətin sadələşdirilməsi mümkün olmayan sosial xeyir, ilkin xeyir və əslində bu iki mənanı təkzib edən, mənalardan quraşdırılmış çərçivə olduğu nəticəsinə gəlir. Bəs bu mənalandırma nəyi göstərir? “Teylor təklif edir ki, “mədəniyyət qorunmalı və qüvvətləndirilməlidir”, bunu biz güclü normativ

multikulturalizm yanaşması adlandırılabilir.” [152, 19]. Gördüyümüz kimi, Teyloru maraqlandıran əsas məsələ mədəniyyətin icma xeyiri olaraq dəyərləndirməsidir. Bunu əksinə olaraq Kimlika daha çox individual maraqlara diqqəti çəkərək mədəniyyəti ilkin xeyir olaraq təyin edir. “Kimlika mədəniyyəti şəxsi azadlıqla bağlamağa xüsusi əhəmiyyət həsr edir.” [152, 23]. Çünki, Kimlikaya görə mədəniyyət bizi şəxsi maraqlarımızı inkişaf etdirmək üçün bir planla təmin edir. Digər tərəfdən, “Kimlika insanın özünə hörməti və aid olduğu mədəni qrupa göstərilən hörmət arasında dərin, ümumi əlaqə görür” [152, 24]. Volkova da multikulturalizmin bir fəlsəfə kimi əsasında duran problemi “...liberal cəmiyyətdə vətəndaşlığın əsasını təşkil edən prinsip kimi ədalət və insan hüquqlarının prioritet olaraq leqallaşdırılması ilə hər biri ayrıca icma olan milli, dini, cinsi azlıqların hüquqlarının birləşdirilməsi” [48, 254] olaraq müəyyənləşdirir. Bununla da, adları çəkilən tədqiqatçıların fikirlərinə əsaslanaraq, görürük ki, mədəni kimliyin tanınması və təqdim olunması şəxsiyyətin inkişafında aparıcı istiqamət kimi qəbul edilərək multikulturalizmin əsas ideyasını təşkil edir.

Dövrümüzdə qloballaşma prosesi daxili ziddiyyətlərlə müşahidə olunur və bu zaman mədəniyyət kateqoriyası bir tərəfdən “Çoxölçülü milli mədəniyyətlərin “unifikasiya və standartlaşması ilə” müşayiət edilən qlobal dəyişikliklərin digər tərəfdən dünyada mövcud olan sivilizasiyaların mədəni ənənələrinin bir birinə müqavimət göstərilməsilə milli və etnik özünü təsdiqi prosesləri ilə əhatə olunur” [3, 136]. Multikulturalizm siyasəti bu mədəni müxtəlifliyi qorumaqla eyni arada yaşama bacarığını formalaşdırmağı tələb edir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, mədəniyyət və bədii ədəbiyyatın ideoloji gücünü nəzərə alaraq multikulturalizm düşüncəsinin formalaşmasında bədii ədəbiyyatın, xüsusən də ingilisdilli ədəbiyyatın müəyyən rolunu nəzərə alınmalıdır. Burada ingilisdilli ədəbiyyatın rolunu xüsusi vurğuladığımız ondan irəli gəlir ki, dünyanın böyük bir hissəsini kolonial güc altında birləşdirmiş dominant bir ölkənin dili olmaqla ingilis dili qlobal xarakter almış və nəticədə bu dildə multikultural bir ədəbiyyat yaranmışdır. Buna görə də müasir ingilis ədəbiyyatı dedikdə, artıq standart qəbul edilmiş Dikkens (C.Dickens), Vordsvords (W. Wordsworth) kimi doğma yazıçıların yaradıcılığı deyil, mürəkkəb bir əhatə dairəsinə

malik olan və yazıçıların milli mənsubiyyətini təsvir edərkən daima defis işarəsinə ehtiyac duyulan (məsələn, Hanif Kureyşi Pakistani-English, Timothy Mo Anglo-Chianese), əksəriyyəti diaspor yazıçıları olmaqla, müstəsna Qərb mənsubiyyətini sual altında qoyan bir ədəbiyyat nəzərdə tutulur. Bu, V.Kimlikanın göstərdiyi kimi, həm milli azlıqların yaradıcılığı (məsələn, Pakistanda parsilərin), həm də etnik qrupların (məsələn, İngiltərədə Pakistan və ya Hindistan diasporunun) yaratdığı bədii ədəbiyyat olaraq aydınlaşdırıla bilər. Məsələ bununla da bitmir və keçmiş müstəmləkə dövlətləri olan Hindistan, Pakistan, Afrika dövlətlərində hələ də dominant dil mövqeyində olan ingilis dilində yazan Arundati Roy, Mohsin Həmid, Çinua Akebe (Chinua Achebe) kimi yüzlərlə yazıçı ingilisdilli ədəbiyyatı daha geniş ərazidə inkişaf etdirirlər. Lakin bu, müxtəlif bölgələrə mənsub yazıçıların əsərlərinin eyni dildə danışan hər bir oxucu üçün kifayət qədər başa düşülən olması anlamına gəlmir. Haqqında danışdığımız bu “cavabqaytarma” özü də mürəkkəb bir prosesdir. Mədəni mühitlərarası münasibətdə mədəni ənənələr olduqları kimi qalmağa deyil, qəbul edənin faydası üçün lazım olan şəkildə dəyişikliyə uğramağa meyillidir. Kolonial təmas mədəni mühitlərarası ünsiyyətdə bu mənada maraqlı bir mənzərə yaradır. Müxtəlif mədəni ənənələrin əks olunduğu müstəmləkə mühitində təkcə dil eyni mədəni təcrübənin əsasını təşkil etmək və ötürmək üçün kifayət deyil, ingilis dili saydığımız bütün bölgələrdə standart formasını saxlamır və bu dildə yazılan ədəbiyyatı anlamaq üçün həm də onun yarandığı mühitə bələdlik tələb olunur. Ədəbiyyatda dil, mədəniyyət və ideologiya elə bir qarışım yaradır ki, onları ayrı-ayrılıqda təhlil etmək mümkün deyil. Postkolonial dövr tədqiqatçılarından olan Bill Aşkroft “Yerli mədəni şəraitin yaradıcı təsirlərindən kənarında mövcud olan insan həyatı və təcrübəsinin dəyişməz xüsusiyyətləri”ndən [73, 216] yazarkən kökləri Qərb humanizminə gedib çıxan universalizmi nəzərdə tuturdu və nədənsə Qərb təcrübəsində ədəbiyyatda universalizm dedikdə, məhz Qərb mədəniyyətinin ölçü meyarı olduğu nəzərdə tutulur. Eduard Səid də “Orientalizm”əsərində ilk növbədə bu ümumiləşdirməyə, müstəmləkə mühakiməsində Şərqi adı altında eyniləşdirilən müxtəlif bölgələrin bir qrupda stereotipə çevrilməsinə qarşı çıxır. Eyni müstəmləkə tarixini paylaşmaq

postkolonial ölkələrin ədəbiyyatında, əsasən dil seçimində özünü büruzə verən ümumi iz buraxsada, bu, onların individual cəhətlərinin olmaması anlamında başa düşülməməlidir. Keçmiş müstəmləkə dövlətlərinin ədəbiyyatında əsas cəhət onun yerli deyil, qlobal xarakterli olmasıdır. Çünki kolonializm və imperializm siyasətinin nüfuz etmədiyi yer və sahə bu gün daha da qloballaşmaqda olan dünyada, demək olar ki, yoxdur. Ola bilər, indiyədək yazıçıları daima müxtəlif cərəyanlarda qruplaşdırmaq mümkün olmuşdur, lakin postkolonializm ədəbiyyatı adı altında qruplaşdırılan ədəbiyyat böyük bir əraziyə yayılmış, yalnız aralarında müstəmləkə təcrübəsinin ümumiləşdirdiyi, halbuki, ondan daha uzunmüddətli fərqli tarixi keçmişə, adət-ənənəyə, köklərə söykənən ədəbiyyatı əhatə edir. Yəni, demək olar ki, eyni dildə yaranan ədəbiyyat özü də müxtəlif xalqların mədəni təcrübələrinə və həyatına güzgü tutmaqla multikultural xüsusiyyət daşıyır...“Onlardan biri o gün hələ doğulacaq möhtəşəm Afrika romanı haqda danışıdı. O dedi ki, indiyədək bizim yazdıqlarımızda əsas problem odur ki, daha çox cəmiyyəti diqqət mərkəzində saxlamış və individual obrazlara kifayət qədər yer ayırmamışıq və nəticədə onlar əsl estetik mütənəsiblikdən məhrumdur. Mənə maraqlı gəldi: bu həqiqət nə vaxt özünü büruzə verib və kim qərara alıb ki, bu, həm ağ, həm də qaraya aid edilməlidir...” [73, 69-70]. Göründüyü kimi, postmüstəmləkə mühitində yaranan ədəbiyyata ümumiləşdirilmələr şəklində yanaşma və əvvəlki dövrlərlə birtərəfli müqayisə edərək qiymətləndirmə yanlış mülahizələr doğurur.

Bu ədəbiyyat həm də, eyni mövzu ətrafında geniş bir bədii dialoqun yaranmasına şahidlik edərək mədəni mühitlərarası ünsiyyətdə və anlaşmada bədii ədəbiyyatın xüsusi yeri olduğunu sübut edir. Bunu istər Çinua Akebenin “Paramparça” (“Things Fall Apart”) romanı ilə Konradın məşhur “Qaranlığın qəlbi” (“The Heart of Darkness”) romanlarında təsvir olunan “qara qitə”nin qəlbinə, istərsə də Xuşvant Singhin “Pakistandan gələn qatar” (“A Train from Pakitsan”) və Bapsi Sidvanın “Parçalanan Hindistan” (“Cracking India”) əsərlərində əksini tapan Hindistan yarımadasının bölünməsi zamanı baş verən tarixi hadisələrin təhlilinə nəzər saldıqda görmək mümkündür. Qeyd etdiyimiz kimi, postkolonial ədəbiyyat bəzən

kolonial bədii əsərlərə verilən cavab kimi nəzərdən keçirilir. Helen Tiffin Qayatri Spivaka istinad edərək yazır: “Cin Rays “Geniş Sarqas dənizi” (“Wide Sargasso Sea”) ilə Şarlotta Brontenin “Jeyn Eyer”inə (“Ceyn Eyr”) cavab yazdığı kimi, Samuel Selven “Enən Musa” da (“Moses Ascending”) və J.M.Goetze “Düşmən”ində (“Foe”), və yaqin ki, bütün əsərlərində Daniel Defonun “Robinzon Kruzo”sunə (“Robinzon Cruso”) cavab yazır” [72, 98]. Helen Tiffin bu prosesi sadəcə standartlaşdırılmış mətn formasında cavab yazmaq deyil, bu cür mətni yaradan düşüncəyə verilən cavab kimi səciyyələndirir. Zənnimizcə, postkolonial ədəbiyyata bu cür baxış onun əhatə dairəsini daraldaraq, bir növ, daima mübarizədə qapanıb qalmış ittiham ədəbiyyatına çevirir və belə görünür ki, keçən dövr ərzində sosial düşüncə dəyişilmədən qalmışdır və vaxtilə kolonializmin əsasında duran qütbləşmə bu dəfə əks istiqamətdə, yenidən təkrarlanır. Lakin, bu məsələyə multikulturalizm mövqeyindən yanaşma belə söyləməyə imkan verir ki, bu, sadəcə eyni hadisələrə müxtəlif perspektivli baxış deyil, eyni tarixi və təcrübəni bölüşən və müxtəlif siyasi ideologiyadan qidalanan mədəni mühitlərin bədii dialoqudur. Beləliklə, Britaniya imperiyasından miras qalan mühitə multikultural yanaşma ingilisdilli ədəbiyyata da yeni xarakter verərək onu hər hansı istiqamətdən “biz” və “onlar” arasındakı döyüş meydanı kimi deyil, müxtəlif xalqların müştərək mədəni irsi kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir.

Bundan əlavə, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı nümunələrinin tədqiqi zamanı da gördüyümüz kimi, müasir dövr ədəbiyyatında aparıcı istiqamətlərdən biri mədəni mənsubiyyətin şəxsiyyətin formalaşmasında oynadığı roldur. Bu individual və ya icma halında tanınma qəhrəmanın psixoloji aləmində və həyat tərzində həlledici təsirə malikdir. Buna görə də, kütləvi yerdəyişmə ilə müşayət olunan dünyamızda bu iki istiqamətin dəyərləndirilməsi zəruriyyətini nümayiş etdirmək üçün bədii ədəbiyyat əhəmiyyətli mədəni vasitəyə çevrilə bilər.

Siyasi ambisiyaların həyata keçirilməsində ideologiyanın danılmaz təsiri vardır. Müstəmləkəçilik siyasəti ideoloji bazanı ilk növbədə xalqların mədəni və milli müxtəlifliyi üzərində qurduğundan mədəniyyət və bununla da həmçinin bədii ədəbiyyat, bir növ, ideoloji silaha çevrilmişdi. Lakin bu gün dünyada gedən proseslər

bunu söyləməyə əsas verir ki, hələ də bu silahdan istifadə edərək artıq mədəni fərqlərin qabardılması ilə deyil, mədəni müxtəlifliyə pozitiv yanaşmanı təmin etməklə daha liberal mühit yaratmaq olar. “Hər bir mədəniyyət üçün müəyyən düşüncə forması - mədəniyyəti formalaşdıran mentalitet mövcuddur” [15, 8]. Bu mentalitetin formalaşması isə sosial mühitin, siyasi ideologiyanın birbaşa təsir dairəsindədir. Bu zaman mədəniyyət nəinki formalaşmış mentalitetin təsiri ilə yaranır həm də öz növbəsində, müəyyən bir mentalitetin formalaşmasına şərait yaradır. Bu mənada vaxtilə stereotiplərin formalaşdırılmasında istifadə olunan bədii ədəbiyyat, xüsusən müxtəlif mədəni mənsubiyyətlərin daşıyıcılarından oluşan cəmiyyətin ortaq mədəni irsinə çevrilmiş ingilisdilli ədəbiyyat multikultural cəmiyyətlərdə, məsələn, Pakistanda bu cür cəmiyyəti daha demokratik məkana çevirməkdə ən gözəl vasitələrdən biri kimi dərk edilməlidir.

Biz bu fəsildə Pakistanda ingilisdilli bədii fikrin inkişafını multikulturalizm perspektivindən təhlil etdik. Bu prosesin tərkib hissəsi olaraq multikulturalizmin doğurduğu mənsubiyyət probleminin dildə özünəməxsus şəkildə əksini tapmasına diqqəti yönəlttik. Multikulturalizmin bir siyasi ideologiya kimi yaranma şəraitinin müəyyən dərəcədə postkolonial vəziyyətin tələbi olduğunu müzakirə etdik. Təbii ki, ingilis koloniyasına çevrilmədən öncə də Pakistanın yerləşdiyi ərazi multimədəni ənənələrin çiçəkləndiyi bölgə olmuşdur. Lakin bu rəngarəngliyə əalvə olunan ingilisdilli mədəniyyətin formalaşması məhz postkolonial metodologiya vasitəsi ilə təhlil olunmalıdır.

II FƏSİL

MÜASİR İNGİLİSDİLLİ PAKİSTAN ƏDƏBİYYATI MULTİKULTURALİZM MÜSTƏVİSİNDƏ

2.1. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı mədəni sərhədlərin kəşimə nöqtəsi kimi.

Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında bədii nəsrin, xüsusən roman janrının poeziya ilə müqayisədə daha sürətli inkişafı müşahidə olunur ki, bu da təsadüfi deyildir. Rus mütəfəkkiri M.Baxtinin belə bir nəticəyə gəlir ki, indiyədək Aristotelin nəzəriyyəsində ifadəsini tapdığı fikirlərdən, demək olar ki, dəyişməz şəkildə qidalanan digər ədəbi janrlara nisbətən roman janrı hələ də formalaşmaqdadır. Fikrimizcə bu amil yazıçı üçün azadlıq və rahatlıq təmin etməklə geniş imkanlar açaraq hər dəfə yeni üslubdan istifadə etməyə, bununla bərabər, həm də oxucu üçün romanın müxtəlif baxış bucağından təhlilinə şərait yaradır. Bu amil, yəni romanın hələ də inkişaf etməkdə olan bir janr olması həm onun gerçəkliyi daha realistcəsinə əks etdirməsinə şərait yaradır, həm də onun müəyyən bir nəzəriyyədə ümumiləşdirilməsinə imkan vermir. Bu mənada, “Digər janrları öyrənmək ölü dilləri öyrənmək kimidir, digər tərəfdən, romanı öyrənmək yalnız canlı deyil, həm də çox gənc olan dilləri öyrənməyə bənzəyir” [78, 4]. Pakistanda ingilisdilli ədəbiyyatın bu istiqamətdə inkişafına səbəb ictimai-siyasi və tarixi amillər nəticəsində yaranan enerji və bu enerjini tam şəkildə ifadə edəcək gücə malik janr kimi romanın təmin etdiyi potensialdır, onun azad şəkildə fərqli düşüncələrin müzakirə platformasına çevirməsi bu janrın əhatə dairəsini və eksperimental gücünü artıraraq yazarlar qarşısında yeni imkanlar açır. Macarıstanlı ədəbi tənqidçi Corc Lukas belə bir nəticəyə gəlir ki, roman “..günümüzün təsviri incəsənət növüdür. Romanın struktur kateqoriyaları təsis olunma baxımından dünyamızla üst-üstə düşür.” [163]. O, bunu romanın ilk növbədə

daxili aləmin sərgüjəsti olması, ondakı bioqrafik elementlərin, ironiyanın olması ilə izah edir. Məhz bu amillər roman janrının fərqli baxış bucaqlarından təhlilinə şərait yaradaraq, müasir romanı bir növ yazıçı tərəfində tamamlanmamış şəklə salır. Digər tərəfdən, müasir Pakistan ədəbiyyatı miqrasiya təcrübəsini nəsillər boyu daşıyanların hekayəsi olmaqla multikultural xarakterli olduğu üçün bu yaşamın əks olunması üçün başqa heç bir formanın çatdıra bilmədiyi “ülvi evsizlik” (transcendental homelessness) [163] duyğusunu əks olunması üçün məhz buna şərait yaradan romanı seçmələri təsadüfi deyil. Burada dil və struktur seçimi də xüsusi əhəmiyyət daşıyaraq daha geniş oxucu kütləsinə bu müzakirədə iştirak etmək imkanı qazandırır. Bu, xüsusən oxucunu təhkiyənin birbaşa iştirakçısına çevirən Mohsin Həmid, Kamilə Şəmsi kimi yeni nəsil yazıçıların yaradıcılığına innovativ xarakter verir. Əslində, tarixə nəzər saldıqda yarandığı gündən ingilisdilli Pakistan bədii nəsrə Əhməd Əli yaradıcılığından başlayaraq bu cür eksperimental xarakteri ilə diqqəti cəlb edir. Yerdəyişmənin doğurduğu dəyişkənlik və davamlı mənsubiyyət axtarışı bədii ədəbiyyatın forma və istiqamətinə təsir edərək, gücünü artıraraq, qeyri sabit təhlil imkanı təmin etmiş olur. S. P. Tolqaçev Romanın multikultural məkanda aparıcı formaya çevrilməsini romanın bu xüsusiyyətləri ilə izah edir, “1. Romanın simvolik təbiəti; 2. Roman strukturunun heterotop mahiyyəti; 3. Romanda xronotop universal funksiyası” [189]. Romanın simvolikliyi yazıçının seçdiyi universal mahiyyət daşıyan “təmsilçi” ilə təyin olunur, roman fərqli meyarlardan qidalanan multimədəni tonallıq daşıyır və roman bir növ vaxt və yer məhfumunu aşır. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında multikulturalizm soykökündən qopma və hibrid yaşam ideyalarını daşıyan poeziya da da obrazlı əksini tapır və bununla da bədii əsərlərin tematik xüsusiyyətlərində, ideoloji aspektdə və üslubi elementlərində özünü əks etdirir. Bu məsələləri araşdırarkən biz həm də qəhrəmanların şəxsiyyətlərinin təsvirinə diqqəti yönəldəcəyik. Bu təsvir mövcud nəzəriyyədə adətən iki qrupa bölünür, “Həyatda tutulan mövqenin xarakteristikası və qəhrəmanın mənəvi aləmi və ətraf mühit arasında münasibətini təyin edən şəxsi kimliyi” [57, 81]. Xarakterlərin təhlili zamanı biz hər iki təsvir üsuluna diqqəti yönəldirik.

Multikulturalizm romanda cəmiyyətdə müəyyən səbəblər üzündən diskriminasiyaya uğrayan qrup təmsilçiləri vasitə ilə əksini tapır ki, bunun bariz nümunəsi Bapsi Sidva yaradıcılığı və xüsusilə, müəllifin 1988-ci ildə “Konfetsatan” (Ice-Candy Man) və 1991-ci ildə “Parçalanan Hindistan” (Cracking India) adı ilə çap olunan romanıdır. Romanda yarımadaanın bölünməsi zamanı qarşı-qarşıya durmuş fərqli mənsubiyyətlərə dayanan icmalar arasında kəskinləşən münasibətlərə işıq tutmaqla, cəmiyyətdə mövcud multimədəni yaşam tərzinin siyasi ambisiyalar üzündən asanlıqla zorakılığa yol açan şərait yaratdığı vurğulanır. Əsəri oxuduqca milli, dini, ideoloji, cinsi kimi müxtəlif mənsubiyyət təyinedicilərinin simvollara dönüştürdüyü insanlığın faciəsini görmüş oluruq. Unutqanlıq eyni faciənin bu ölkənin tarixində 1971-ci ildə eyni şəkildə yenidən baş verməsinə yol açdı ki, Surayya Xan “Nur” (“Noor”) romanında multikulturalizm ideyalarının müzakirəsinə məhz bu hadisələrə eynən Bapsi Sidva kimi təhkiyədə vasitəçi olaraq uşaq obrazını seçməklə və simvollaşmış insanların təkrarən yaşadığı zorakılığa güzgü tutmaqla nail olur. Bu yolla əsərlər yalnız təsvir etdiyi tarixi dövrdə və coğrafi ərazidə deyil, istənilən zaman kəsiyində, dünyanın hansı hissəsində baş verməsindən asılı olmayaraq multikultural cəmiyyətdə münasibətlərin düzgün nizamlanmasının doğuracağı zorakılığa diqqəti çəkmiş olur. Bapsi Sidva romanı üçün tarixi avtobiqrafik üslub seçirsə, Sürəyya Xan hadisələrin absurdluğuna nüfuz etmək üçün mükəmməl vasitə olan magik realizm elementlərindən qidalanır. Zaman-zaman təkrarən yaşanan bu təcrübə alleqorik elementlərlə Mohsin Həmidin “Pərvanə Tozu” romanında, realist üslubda Nədim Aslamın “Yağış fəsl” əsərində və Alamgir Haşimi, Adrian Hüseyn, Şüca Navaz, Moniza Alvi poeziyasında müzakirə olunaraq multikulturalizmin ideya istiqamətini əks etdirir. Postmodernizmdən qidalanan muasir ingilisdilli Pakistan yazıçısı bu imkanlarda istifadə edərək yeni təhkiyə üsulları, innovativ struktur yaradır. Bu zaman mətn heterglotdur. Bu amil əsərlərin fərqli baxış bucaqlarından təhlilinə şərait yaradır, yazıçının mətn üzərindəki nəzarətini zəiflərədən onu oxucu təhlili üçün açıq buraxır. Mohsin Həmidin “Könülsüz fundamentalist” əsəri bu nöqtəyə nəzərdən həm multikulturalizmin aparıcı mövzusu olan miqrasiya, hibridlik

və milli mənsubiyyət məsələlərinə polifonik dildə təhlil imkanı verir, həm də əsərin heterqlot təbiətini və xronotopun xüsusiyyətini dərinləşdirir, müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında zaman və məkan spesifikliyi itir və əsərlər milli kimliyin formalaşması prosesinin tərkib hissəsi olaraq yaranır. Xronotop əsərdə ya qəhrəmanın iç dünyası, şəxi dünyaduyumu ilə ya da ondan kənarında, təhkiyənin baş verdiyi dünyada yarana bilər. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında bu iki baxışın yaratdığı ziddiyyət qəhrəmanların emosional və psixoloji böhranının əsas səbəbidir. Çünki qəhrəman daim konkret və abstrakt xronotop arasında çaşqınlıq duymaqdadır ki, bu da dialogik xronotopun yaranmasına gətirib çıxarır. Bu prosesdə immiqrant hibrid həyatı yaşayan müəllif bir növ həm prosesin iştirakçısı həm də kənar adam mövqeyindədir. Bu mövqe xüsusilə, diaspor ədəbiyyatında dərin iz buraxaraq ilk növbədə multikultural münasibətlərin qarışımı kimi şəhər və əyalət xronotopu, yerli və gəlmə kimliyi arasında qalmış Zülfikar, Qus Hənif Qureyşi, Nədim Aslam yaradıcılığına xüsusi ahəng verir. Bu zaman birbaşa qeyd olunmasa belə, avtobiqrafik elementlərin mövcudluğu qaçılmazdır. Halbuki, bu əsərləri individual obrazın dilindən şərh etməyə imkan yaratmır, geniş bir icmanın təcrübəsini əks etdirmiş olur.

İngilisdilli Pakistan bədii nəsrinə məxsus cəhət bir fikrin vurğulanmasıdır ki, heç bir halda siyasi məqsədlər rol oynamadan dini, etnik, linqvistik faktorlar cəmiyyətdə qarşıdurma yarada bilməz. Müxtəlif mədəni mənsubiyyətin daşıyıcılarından oluşan cəmiyyət yalnız bu mənsubiyyət fərqlərinin məqsədyönlü və ya düzgün qurulmayan siyasi-ideoloji mühitin təsiri ilə qabardılaraq ictimai silaha çevrilməsi nəticəsində şiddətli qarşıdurma ilə üzləşə bilər. Əhməd Əlinin “Dehlidə alatoran” və Mümtaz Şahnavazın “Bölünmüş ürək” əsərləri ilə ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında hələ yarımadaanın bölünməsindən öncə bu fikrin mövcudluğunu hiss edirik. Lakin Bapsi Sidva və Sürəyya Xan artıq bölünmə zamanı düzgün qurulmayan, Nədim Aslam isə “Yağış fəslı” əsərində məqsədyönlü şəkildə qurulan siyasətin yaratdığı bu düşüncə tərzinin acı nəticələrinin real olaraq yaşandığı cəmiyyəti təsvir edir.

Həyat və yaradıcılığı ilə müxtəlif mədəni irslərin daşıyıcısı olaraq Bapsi Sidva ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında xüsusi yer tutur. O, “Konfetsatan” (“Parçalanan Hindistan”) romanı ilə yarımadanın multikultural mühitinə və bu mühitdəki harmoniyanın pozulmasında rol oynayan siyasi oyunların acı nəticələrinə bədii nəsrin verdiyi imkanlarla güzgü tutmağa çalışır. Əsər boyu oxucu təhkiyəçi Lenni ilə bərabər bir tərəfdən bir evdə onlarla yaşayan müsəlman İmam Din və Yusif, hindu dayə və Hadi, qonşuluqda yaşayan hindu Gita və Şankar, sinqh və onun amerikalı həyat yoldaşı, britaniyalı Rocerlər, Lenninin dayəsi ətrafında yığılan müsəlman konfetsatan və masajçı, patan Şərbət Xan, çinli tacir, sinqh şir təlimçisi, digər tərəfdən İmam Dinlə onun kəndinə səfərləri ərzində Lenninin görüşdüyü hindu, müsəlman və sinqh icmaları, Lenninin əhatə olunduğu parsi icması kimi müxtəlif mədəni mənsubiyyət daşıyan obrazların şəxsində və qeyd olunan bayramların, hər bir icmanın özünəməxsus adətlərinin, geyim tərzlərinin yaratdığı multikultural bir dünyaya səyahət etmiş oluruq. Poliomiellit xəstəliyi üzündən yeriməklə bağlı çətinlik çəkən Lenni vaxtının çox hissəsini müxtəlif mədəni mənsubiyyətlərin daşıyıcısı olan bu insanlarla keçirir, anası və xaç anasının parsi hekayələri ilə bərabər dayəsinin və Gitanın hind folklorundan götürülmüş rəvayətləri, xanım Penin xristian və ingilis hekayələri ilə böyüyür. Yarımadanın parçalanması ilə baş verəcək yaxınlaşmaqda olan fəlakət haqqında gedən söz-söhbət hələki narahatlıq yaratmır. Siyasətçilərdən Jinnahın, İqbalın, Nehrunun, Qandinin fikirləri inam doğurmur. Bu söhbətlərdən təşvişə düşən Lenninin evində aşpaz olan İmam Din bir neçə etno-lingvistik icmanın məskunlaşdığı bölgəyə səfər edərkən “qonşu qardaşlığı”na [150, 60] dayanan inamın şahidi, deməli həm də heç bir amilin bu münasibəti pozmayacağına əmin olur. “*Brother, ’ ’ the Sikh granthi says when the tumult subsides, ’our villages come from the same racial stock. Muslim or Sikh, we are basically Jats. We are brothers. How can we fight each other?....If needs be, we’ll protect our Muslim brothers with our lives!’*”[150, 56], “*I am prepared to take an oath on the Holy Koran,*” declares the chaudhry, “*that every man in this village will guard his Sikh brothers with no regard for his own life!*”. “*We have no need for oaths and such,*” says the mullah in a

fragile voice. "Brothers don't require oaths to fulfil their duty". [150, 57] Eyni əhval-ruhiyyə şəhərdə də davam edir. Dayənin ətdrafına yığışan heyranları “ *...there are no differences among friends...We will stand by each other*”. [150, 131] – deyə bir-birinə sanki ürək-dirək verirlər, halbuki hər kəs ciddi dəyişikliklər olacağını artıq hiss etməkdədir. Birdən-birə əvvəllər onların arasında zarafat yaradan fərqlilikləri daha qabarıq şəkildə hiss olunmağa və reaksiya doğurmağa başlayır. “*It is sudden. One day everybody is themselves – and the next day they are Hindu, Muslim, Sikh, Christian. People shrink, dwindling into symbols. Ayah is no longer just my all-encompassing Ayah – she is also a token*”. [150, 93].

Lakin qeyd etdiyimiz kimi, bu simvollar siyasi məqsədlərin oyunu olmadan şiddətə gətirib çıxarmır və dil, dərinin rəngi və geyim tərzii bu simvollaşmanın təyinediciləri kimi çıxış edir. Cəmiyyətdəki müxtəlif icmalar bir-birinin müxtəlifliyinə rəğmən bir arada yaşamağı bacarırlar. Yalnız illər boyu burada yaşamalarına baxmayaraq, ingilislərin bu plüralist cəmiyyətdə mövqeyi siyasi səbəblərdən yüksək olsa da, onlar yerlilər üçün əcnəbi olaraq qalırlar və istər küçədəki izdihamdan yerlilərin geyim tərzlərinə xas qırmızı pencək və ağ sarilərin aralanaraq ingilis kişi və qadınların yad formalarını almasını, istərsə də Kraliça Viktoriyanın parkdakı “ *..cust in gunmetal, majestic, massive, overpowering, ugly*” [150, 18] heykəlini təsvir edərkən yazıçı bu özgələrin arzuolunmazlığına işarə vurmuş olur. Lakin, gözlənilmədən vəziyyət dəyişir, “ *...we must take pride in our customs, our clothes, our languages....And not go mouthing the got-pit, sot-pit of the English!*” [150,29] deyən, siyasətçilər kimi cildini dəyişərək gah konfetsatana, gah da dərvişə çevrilən qəhrəmanın obrazı şəxsində artmaqda olan millətçilik nəticəsində mütənasiblik pozulur və bütün bu müxtəlifliyi yarımada torpağının simvolu kimi ətrafında harmoniyada saxlayan dayənin özünün də fərqliliyi sanki birdən-birə nəzərə çarpır: “ *Shanta bibi, you're Punjabi, aren't you?...Then why don't you wear Punjabi clothes? I've never seen you in shalwar-kamize.*” [150,29] deyən konfetsatan sevdiyi qadının mədəni fərqliliyini nəzərə almaya bilmir. Yazıçı Lenninin dilindən uşağın məntiqli bir səbəb görə bilmədiyi bu qəfil dəyişikliyin rıqqətli

təsvirinə nail olur. Birdən-birə *“Imam Din and Yousaf, turning into religious zealots, warn Mother they will take Friday afternoons off for the Jumha prayers...Hari and Moti-the-sweeper and his wife Muccho, and their untouchable daughter Papoo, become ever more untouchable as they are entrenched deeper in their low Hindu caste. While Sharmas and the Daulatrams, Brahmins like Nehru, are dehumanised by their lofty caste and caste-marks. The Rogers of Birdwood Barracks, Queen Victoria and king George are English Christians: they look down their noses upon the pens who are Anglo-Indian, who look down theirs on the Phailbuses who are Indian-Christian, who look down all non-Christians. Godmother, Slavesister, Electric-aunt and my nuclear family are reduced to irrelevant nomenclatures-we are Parse. What is God?”* [150, 93-94]. Artıq Lenninin tez-tez getdiyi parkdakı mühit əvvəlki kimi şən deyil. İcmalar bir-birindən kənarında qruplaşaraq oturur. Yalnız dayənin ətrafında yığışanlar hələ də sanki Hindistan torpağı ətrafında harmoniyada yaşaya bilən müəyyən əhali təbəqəsinin simvolu kimi dostluq münasibətlərini saxlaya bilirlər. Lakin, onların adətən xoşniyyətli zarafatları artıq əvvəlkindən fərqli reaksiya doğurur və bu dostluğun tezliklə dəyişik hisslərlə əvəz olunacağından xəbər verir. Lenni eyni gərginliyi İmam Dinlə onun kəndi Pir Pandoya növbəti səfərində hiss etməyə bilmir. Mədəni mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, müxtəlif icmaların qatıldığı Dera Tek Sinqhdəki sinqhlərin, Baiskahl festivalında yad adamların gəzişməsi və insanların münasibətlərindəki qəribə narahatlıq yeddi yaşlı Lenninin belə nəzərindən yayınmır. Şəhərdə görünməyə başlayan zorakılıqların Pəncabın dərinliklərindəki kəndlərdən belə yan keçməyəcəyi aydındır. Cəmi iki həftə sonra siyasətçi liderlərin söz verdiklərinin əksinə, müsəlmanların yaşadığı kəndlərin talan edilməsi haqda gələn xəbərlər və torpağa sahib olmayan bir neçə ailənin yeni yaradılmış Pakistana köçməyə razılıq verməsi çox da uzaqda olmayan Lahorda hələ də bu dərəcədə zorakılığın olmasına şübhə doğurur. Axı bu, absurddur – *“Where can the scared Muslim villagers go? There are millions of them....how can they abandon their ancestors' graves, every inch of land they own, their other kin?”* [150,109]. Beləcə, müxtəlifliyin dərk olunması deyil, mənsubiyyətin məqsədyönlü şəkildə qabardılaraq

fanatizmə çevrilməsi və bu əsnada insan amilinin təyinedici simvolla müqayisədə dəyərini itirməsi şiddətlə ifadə olunan ifrat millətçiliyə yol açmış olur. Məhz bu amil müxtəlifliklərinə rəğmən birlikdə yaşaya bilən Krısmas, Pasxa, Ramazan, Dıvalı kimi fərqli dini inanclara və mədəni ənənələrə mənsub olan bayramların hamısını qeyd edən bu cür cəmiyyətdə təhkiyəçi Lenninin dayəsi ətrafında yığışan müxtəlif etnik qrupların nümayəndələrini bir-birinə qənım edən, Lenninin ailəsi və evi ətrafında baş verənlərin tımsalında gözlənilməz təzadın doğurduğu çaşqınlığın əvəz olunduğu, artmaqda olan və ümumilikdə ölkə boyu davam edən dəhşətli zorakılığa yol açır və Lenninin fikirlərini tamamilə dəyişir: *“Now I know surely. One man’s religion is another man’s poison”* [150, 117]. Elə bir vəziyyət yaranır ki, yaşından və mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, heç kim hadisələrə sadəcə seyrçi kimi qala bilmir: *“I close my eyes. I can’t bear to open them: they will open on a suddenly changed world.”* [150, 129] deyən Lenni dayəsi ətrafında yığışanların şəxsində ölkədə ab-havanın necə dəyişdiyini və birdən-birə hər kəsin aqressivləşdiyini təəccüblə seyr edir. *“I try not to inhale, but I must; the charged air about our table distils poisonous insights. Blue envy: green avidity: the gray and black stirrings of predators and the incipient distillation of fear in the pray.”* [150, 132]. Bu düşüncələrin nəticəsi kimi Lenninin yaşadığı şəhər, tanıdığı adamlar tamamilə dəyişir, qarşıdurmalar günlərlə, aylarla Lahorun yanmasına, Lenninin qonşuları hindu və sinqhlərin şəhəri tərk etmələrinə, xristianlığı və ya İslamı qəbul etmək məcburiyyətində qalmalarına və qarşıdurmaların inanılmaz zorakılıqla müşayiət edilməsinə səbəb olur. Siyasi oyunların bu acı nəticələri davam etməkdə olarkən torpağın iki yeni yaran ölkə arasında bəlgüsü baş tutur: *“Playing British gods under the ceiling fans of the Falettis Hotel –behind Queen Victoria’s gardened skirt- the Radcliff Commission deals out Indian cities like a pack of cards. Lahore is dealt to Pakistan, amritsar to India. Sialkot to Pakistan, Pathankot to India”* [150, 140]. Lakin, bölgüdən sonra zorakılıq daha da şiddətlənir. *“Within three months seven million Muslims and five million Hindus and Sikhs are uprooted in the largest and most terrible exchange of population known to history. The Punjab has been divided by the icy card-sharks*

dealing out the land village by village, city by city, wheeling and dealing and doling out favors” [150, 159]. Bu qarışıqlıq içərisində belə mədəni mənsubiyyətindən asılı olmayaraq dostlarına ürək-dirək verən masajçının, hindu və sinqh yoldaşlarına sərhədi keçməkdə yardımçı olan müsəlman və xristian tələbələrin, çətin vəziyyətə düşmüş dostlarının ölkəni tərk etməsini və qaçırılmış qadınların tapılması və ailələrinə, ya da qadınların psixoloji bərpa düşərgəsinə gətirilmələrinə şərait yaratmaq üçün özünü təhlükəyə atan Lenninin anası və bibisi kimi obrazların şəxsində bir çox hallarda insanların bir-birinin yardımına çatdığına şahidi oluruq və beləcə, Bapsi Sidva bu bölgənin tarixində dəhşətli səhifə yaratmış hadisələrin arxasında duran ifrat milliyyətçiliyin alovlandırılmasına söykənən siyasətin gətirib çıxara biləcəyi nəticələri bədii nəsrə multikultural mövqedən, mənsubiyyətindən asılı olmayaraq eyni taleyi bölüşən xalqların tarixi yaddaşı kimi şərh edir və bütün ailəsi, demək olar, gözləri önündə yer üzündən silinən Rannadan danışarkən “...*ready ability to forgive a past none of us could control keeps him whole*” [150, 211] deyərək gələcəyin keçmişdə yaşananlar üzərində deyil, onlardan öyrənərək və təkrarına şərait yaratmadan qurulmasının vacibliyini vurğulayır.

Bapsi Sidva yaradıcılığına xüsusi bir rəng qatan parsi etnik mənsubiyyəti əsərlərində müxtəlif obrazlar vasitəsilə yazıçının yaradıcılığına aid olduğu rəngarəng cəmiyyət kimi xüsusi bir ahəng verir, ciddi mədəni, tarixi məsələlərə özünəməxsus yumoristik tərzdə toxunmasına imkan yaradır və bədii ədəbiyyat üçün mənsubiyyət sərhədinin olmadığını bir daha göstərmiş olur. Haqqında danışdığımız romanın da baş verənlərə müdaxilə etməyən parsi icmasının dili ilə, xüsusən yaşı və fiziki durumu üzündən baş verənlərin bitərəf qalan seyrçi tərəfindən nəql olunması yazıçının hadisələri neytral mövqedən şərh etməsinə imkan yaradır. Roman ilk növbədə ağır və travma əsəri olduğundan zorakılıqların qələmə alınmaması mümkün deyil, lakin Sidva yaradıcılığına məxsus yumoristik üslub, xüsusilə təhkiyəçi kimi Lenni obrazında məsum və sadə uşaq dilinin seçilməsi əsərin ağır tonunu yumşaldaraq bədii estetik zövqünü artırmış olur. Bundan başqa, uşağın hadisələrin hərfi və obrazlı mənası arasında çaşb qalan xəyal dünyası yazıçıya yarımada bölünərkən artmaqda

olan mühafizəkar millətçi hərəkətin metaforik mənası altında gizlənən aci nəticələrin reallığını çatdırmaq imkanı verir ki, bu da əsərin tematik linqvistik gücünü artırır. Bu yolla yazıçı həm də, Həsən Manto kimi, baş verənlərin insanlıq üçün nə qədər uyğunsuz və absurd olduğunu nümayiş etdirmək imkanı əldə etmiş olur. *“There is much disturbing talk. India is going to be broken. Can one break a country? And what happens if they break it where our house is? Or crack it further up on Warris Road? How will I ever get to Godmother’s then? I ask causin. “ Rubbish,” he says, “no one’s going to break India. It’s not made of glass! I ask Ayah. “They’ll dig a canal” she ventures, “This side for Hindustan and this side for Pakistan” [150, 93]. Lenninin şəxsində əhalinin bu gözlənilməz yenilik qarşısında çaşqınlığı əksini tapır və “And the vision of a torn Punjab. Will the earth bleed? And what about the sundered rivers? Won’t their water drain into the jagged cracks? Not satisfied by breaking India, they now want to tear the Punjab” [150, 116] deyən yazıçı yarımadaanın bölünməsindən sonra artıq dördüncü nəslin belə genetik yaddaşına həkk olunacaq psixoloji zədənin metaforik təsvirinə nail olur.*

Bapsi Sidva hərfi məna və metafora oyunundan yararlanaraq əsər boyu multimedəni mühitin müxtəlif aspektlərinin təsvirinə nail olur. Bu mühitdə ikiqat qeyri-bərabərliyə məruz qalan qadının cəmiyyətdəki mövqeyi Lenninin birbaşa, anasının, dayəsinin və digər qadın obrazlarının dolaylı vasitəçiliyi ilə nəql olunur. Buna ən bariz nümunə Lenninin qardaşı ilə özünü müqayisə etməsidir. *“I am skinny, wizened, sallow, wiggly-haired, ugly. He is beautiful. He is the most beautiful thing, animal, person, building, river or mountain that I have seen. He is formed of gold mercury.” [150, 22]. Hətta hər kəs onu ingilis uşağı kimi qəbul edir. Dayə onu “mənim kiçik ingilis ağam” adlandırır və hətta yerli körpələrlə ingilis körpələrin arasındakı sahəni keçməyə cəsarətləndirir. Lenninin varlı parsi ailəsinə mənsub olmasına baxmayaraq, onun görünüşü qardaşı kimi yerli və “imtiyazlı”lar arasındakı sərhədi hərfi və obrazlı mənada keçməsinə və “gəlmələr”ə qoşulmağa imkan vermir. Gündəlik həyatlarını təsvir edərkən onu qardaşından geri salan daha bir ağırlı səbəb ortaya çıxır. Lenni xəstəliyi üzündən qardaşı kimi müntəzəm olaraq məktəbə gedə*

bilmir. Lenninin dili ilə atası ilə anası arasındakı münasibətdə mövqe bərabərsizliyinə işarə vurarkən individual və yarımadaanın bölünməsi zamanı qadınların çəkdiyi acıdan bəhs edərkən kollektiv şəkildə mənsubiyyətindən asılı olmayaraq qadınların ikiqat əzab yaşadıklarına diqqəti çəkmiş olur. Onların arasında yalnız Lenninin dayəsi son nəticə etibarilə, gec də olsa, öz taleyinə müəyyən dərəcədə müdaxilə etmək iqtidarındadır. Yazıçı özü də, Lenni kimi, parsi icmasına mənsub olduğundan, uşaq yaşlarında poliomielit xəstəliyinə düşər olaraq evdə təhsil almaq məcburiyyəti yaşadığından, yarımadaanın bölünməsi zamanı uşaq təxəyyülü ilə hadisələri dərk etməyə çalışdığından əsər avtobioqrafik elementlərlə zəngindir və bu da onun emosional gücünü xeyli artırmış olur.

Bir çox tədqiqatçılar (Stuart Hall, Eduard Səid, Bill Aşcroft) fərqli istiqamətlərdən siyasi ideologiyaların mədəni mühitdə özünə yer tapmasına yol açan “təmsil olunma” (representation) məsələsinə diqqəti yönəltmişlər. Multikulturalizm də ədəbiyyatda ilk növbədə özünü seçilən “təmsilçilər” vasitəsilə büruzə verir. Bapsi Sidva yaradıcılığında da diqqəti çəkən məhz bu cəhətdir. Onun əsərlərinin ictimai-ideoloji əhəmiyyətini artıranda məhz təmsilçi qarışımının yaratdığı multikultural mühitdir. Buraya həm etno-lingvistik icmaların təmsilçiləri, həm cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrinə mənsub qəhrəmanlar, həm də cəmiyyətdə ikinci dərəcəli və hadisələrə təsir edən deyil, nəticələrin şamil edildiyi obyekt kimi qəbul edilən qadın obrazları daxildir. Bu təmsilçilər Sürəyya Xan yaradıcılığında da eyni məqsədlə istifadə olunur. Bapsi Sidvanın “Parçalanan Hindistan” əsrinin əhatə etdiyi mövzu bir qədər fərqli üslubda Sürəyya Xanın 1971-ci il Pakistan–Banqladeş müharibəsinin bədii şəkildə əks olunduğu “Nur” romanında yenidən gündəmə gətirilir. Hər iki əsər Pakistan tarixində mədəni plüralizmdən qidalanan və ölkənin parçalanmasına gətirib çıxaran müharibənin acı nəticələrini xatırlatmaqla cəmiyyətdə multikulturalizmə yeni yanaşma tərzinin yaradılmasının vacibliyinə diqqəti çəkmiş olur. Hər iki əsərdə hadisələrin günahsız və bitərəf, həm də tam sağlam olmayan uşağın baxışı ilə təhlil edilməsi yazıçılara obyektivlik və şiddət, zorakılıq hallarının təsvirində ağır tonun bir qədər yumşaldılması imkanı verir. Bapsi Sidvanın qəhrəmanına xas olan hadisələrin

dərinliyinə nüfuz etmək bacarığı Sürəyya Xanın qəhrəmanında bir qədər magik realizm xarakteri alaraq müstəsna rəssamlıq vergisi ilə əvəz olunur, qeyri-adi şəkildə onun rəsmləri babası Əlinin unutmğa çalışdığı və anası Sacidanın xatırlamadığı dəhşətli keçmişi əks etdirir. Bu zaman yazıçının hadisələrə birbaşa müdaxiləsi qaçılmaz olur və onun istəyi ilə Nurun bu istedadı istənilən tarixi səhifəni əks etdirə bilən ali qüvvəyə çevrilir. Hələ doğulmamışdan Sacidanın gözüne görünən Nurun onu “ammi” (urdu dilində–ana) çağırması Sacidanı dərinlən təsirləndirir, *“It evoked a private set of memories she had relinquished one by one over time like offerings left at a temple for needy gods”* [114, 11]. Bundan sonra son illərdə az-az görməyə başladığı anası və uşaqlığını yada salan yuxuları Sacidanı təkrar-təkrar hansısa uzaqda qalmış yerlərə apararaq ətrafında gördüklərinə fərqli yanaşma yaradır. Doğulmamışdan qabaq anasının və həyata gəldiyi ilk günlərdən ətrafında hər kəsin hiss etdiyi kimi, Nur daun sindromu ilə doğulur, lakin onu müstəsna edən təkəcə bu deyil, qeyri-adi şəkildə keçmiş və indi arasında bağ rolunu oynamasıdır. Bu, hələ bir yaşında olandan Nurun qeyri-adi rəsm çəkmək bacarığında özünü göstərir. Lakin, zaman keçdikcə uşağın rəsmləri fraqmentlərdən bütöv hadisələrin təsvirinə keçərək məhz etnik mənsubiyyətlərə fərqliliyin alovlandırılması ilə Pakistan tarixində ikinci dəhşətli bölünmə ilə nəticələnən müharibənin unudularaq deyil, xatırlanaraq və bağışlanaraq yenidən yaşanılmaması üçün yeni baxış bucağı təklif edir. Nurun qeyri-adiliyi bununla bitmir, heç bir fiziki ağrı və ya havada temperatur fərqi duymayan uşaq yaşına uyğun olmayan düşüncəsi ilə fərqlənir.

Nurun bu cür xatirələr oyatdığı ikinci adam tikdiyi yeni evi belə müharibə adamlarına agah olan qaranlıq sirləri əks etdirən, Sacidanı ailəsinin bir parçasına çevirmiş doğma atasından daha çox Nurun qeydinə qalan Əlidir. Gənc yaşında müharibəyə qatılan və geri yaşlanmış, dəyişmiş adam kimi qayıtdıqdan sonra Əli orada gördüklərini unutmğa və yeni həyat qurmağa çalışır və Nur doğulana kimi buna nail ola bilir. Lakin böyüməkdə olan Nurun öz yuxularını, anasının uşaqlığını xatırladan, Əli və Sacidanın fərqi olmadan eyni zamanda bir parçası olduqları müharibə günlərini rəsmə köçürməsi vəziyyəti dəyişir, *“Noor was launching mother*

and daughter on a journey yet to be named” [114, 100]. Bu səyahət Sacidanı uşaqlığına, ailəsini itirdiyi dəhşətli daşqın gecəsinə, unuduğu məşum müharibə səhnələrinə və Əlini nifrət etdiyi Şərqi Pakistan–Banqladеш mussonlarına, acınacaqlı müharibə xatirələrinə, atası Hüsseyinli gəncliyinə aparır. Məhz bu amil Bapsi Sidva yaradıcılığına məxsus təbiiliyin Sürəyya Xanın romanında hiss olunmamasına və magik realizmdən hadisələrə realistcəsinə uyğunluq gətirməkdə sanki çətinlik çəkən yazıçının çıxış yolu kimi istifadə etməsi fikrinin yaranmasına gətirib çıxarır. Əsər ilk baxışda Sürəyya Xanın emosional şəkildə deyil, tarixi fakt kimi təqdim etdiyi millionlarla insanın həyatına son qoyan 1970-ci il qasırgası və 1971-ci il vətəndaş müharibəsi haqqında verdiyi epiqrafla başlayır və sanki bütün bunlar İslamabadda yaşayan hörmətli ailə ilə heç bir əlaqəsi yoxmuş kimi təsir bağışlayır. Lakin, tezliklə bu ailə vasitəsilə tarixə yeni bir nöqtəyi-nəzərdən səfər etmiş oluruq. 1971-ci il vətəndaş müharibəsində Pakistan ordusunda əsgər olan Əli bir il əvvəlki qasırgada yetim qalmış və Dhaka küçələrində dolaşan Sacidanı evinə gətirərək qızı kimi, pakistanlı kimi tərbiyə edir. Sürəyya Xan tarix kitablarında əks olunan vətəndaş müharibəsinə fərqli yanaşır. Onun baş verənləri Pakistan dövlətinin və ordusunun törətdiyi cinayət şəklində şərh etməsinin tarixi faktlara nə dərəcədə uyğun gəldiyini söyləmək çətindir, lakin bədii əsər tarixi salnamə kimi şərh edilməməlidir və nə bu əsər Banqladеш və Pakistan xalqları arasında, nə də Bapsi Sidvanın “Parçalanan Hindistan” əsəri hindu, sinqh və müsəlman xalqların keçmişin ziddiyyətli qarşıdurmalarına əsaslanan düşmənçilik toxumları səpmək vasitəsi kimi deyil, müstəmləkə işğalı ərzində baş alıb gedən zorakılıqların daha şiddətli təkrarına çevrilən, 1947-ci il hadisələrinin təzədən yaşandığı 1971-ci il hadisələrindən öyrənməyə və bu dəhşətə bir də yol verməmək üçün istənilən istiqamətdə ayrışdırılmalı və diskriminasiyaya son qoymağa çağırış kimi qəbul edilməlidir. Bu mənada ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatının tarixlə əlaqəsi bu gün ön plandadır. Doğulmamışdan qabaq Nur anasının gözünə görünür, *“Because, Sacida’s past, unclear and unspoken, forever lingered just beyond her touch, Sacida immediately recognized her visit from the future”* [114, 11]. Bu qəribə zaman qovşağında, sanki

Sacida üçün həyatında keçmiş və indi istiqamətini dəyişirək izah olunmaz şəkildə bir-birinə tərəf tələsirdi. Keçmiş daima indinin içərisində yaşamaqdadır – Sacidanın və Nurun yuxularında, Əlinin yuxusuz gecələrində. Görməzdən gəlməyə çalışdıqları, lakin həmişə onları izləyən bu xatirələr Nurun rəsmlərində gözləri önündə yenidən canlandıqda artıq bundan qaçmağın mümkünsüzlüyü ortaya çıxır: *“His past had arrived. Soon it would be its own gallery, for all to see”* [114, 167]. Beləliklə, keçmişdə şahidi və bəzən də iştirakçısı olduğu hadisələri kimsə ilə bölüşməmək üçün həyatına heç kimi yaxın buraxmayan Əli üçün sanki hesab vaxtı gəlib çatır. Əsərdə Nur atası tərəfindən rədd edilir, Əli və Sacidanın keçmiş xatirələrini rədd etməyə çalışdıqları kimi.

Lakin, cəmiyyətlə harmoniyada inkişafa nail olmaq unutmaq deyil, anlamaq və bağışlamaqdan keçir. Haqqında danışdığımız hər iki romanın aşılamağa çalışdığı əsas fikir də budur: tarixdən nəticə çıxararaq etinasız yaşılan coğrafi, tarixi, dini, etnik fərqliliklərin empirik şəkildə, həssaslıqla dərk olunması və mütənasiblikdə saxlanması üçün düzgün siyasi ideologiyanın yaradılması. Bu mənada tarix təkrarlanır və buna səbəb unudulan xatirələrdir, *“Noor’s drawings were no longer simple words to be alphabetized on a wall. They were windows into another world, far and distant, which might have ceased to exist without Noor”* [114, 140]. Bu yaşamanı təmin edən daha bir amil romanda “müharibə” və “düşmən” məfhumlarına ironik yanaşmadır. Bunu romanda bir neçə dəfə görə bilirik. *“But what did you do in the war?”*. *“Fight people”*. *“Why?”* Ali couldn’t remember. He wasn’t certain that, in the beginning, he’d needed or even had a reason to go to war” [114, 214]. Əvvəl anasının, sonra nəvələrinin təkidi ilə müharibəyə qatılma səbəbini anlamağa çalışan Əli çaşqınlıq içərisində qalır, *“What did you do there?”* *“Oh, lots of things. We tried to keep the enemy behind our lines.”* *“Lines?”* *“The area we occupied, I mean.”* *“How can you occupy your own country?”* Adel asked, *“What were you doing there, anyway?”* [114, 200]. Bu suallar Əlinin səbəbləri özünə də tam məlum olmayan müharibənin absurdluğunu nümayiş etdirir. Onların vuruşduğu “düşmən” kim idi? Bu düşmənlə aradakı sərhədin təyinedicisi nə idi? *“Borders were drawn as quickly and*

carelessly as lines in a child's drawing” [114, 224] deyən yazıçı, Bapsi Sidva kimi, bu sərhədlərin heç də bu qədər asanlıqla başa gəlmədiyinə və bu tarixin dəyişərək təkrar-təkrar cizməkdə olduğu bu nisbi xətlərin qabardılmasının hansı qurbanlar bahasına başa gəldiyini sərgiləməkdədir. Bu “sərhəd” məfhumu yalnız ölkələr arasında çəkilmiş xətlər şəklində deyil, həm də eyni ölkə və hətta eyni şəhərin eyni küçələrində yaşayan insanlar üçün keçilməz xarakter almış haşiyəyə çevrilə bilər. Pakistandan xaricdə yaşamasına baxmayaraq, bu ölkənin mədəni mənsubiyyətinin daşıyıcısı olan Nədim Aslam “Yağış fəslə” romanında da bir əyalət qəsəbəsində baş verən hadisələri məhz bu nöqtəyi-nəzərdən izah edir.

Keçmişin izlərini daşıyan, yarımadaanın bölünməsi zamanı buranı tərk etmək məcburiyyətində qalan hinduların məbədləri və onların uçurulmuş hissələrində məskən salmağa çalışan, eyni səbəblər üzündən Hindistandan köç etmiş müsəlman mühacirlərin yaşadığı bu şəhərdə qatar qəzasında itirilən və 19 il sonra ünvanına çatmaqda olan məktubların yaratdığı təşviş fonunda müxtəlif sosial təbəqələrə mənsub əhalinin bir tərəfdən varlı torpaq sahibləri və onlara xidmət edən dövlət orqanları, digər tərəfdən də nadanlıqdan doğan etnik, dini anlaşılmazlıqdan qaynaqlanan çətinliklərin mənşəsində sıxıldığına şahidi oluruq. Dini qarşıdurma hətta eyni dinin daxilində də özünü büruzə verir. Qəsəbədə iki məscid var və onların hər ikisi İslam dinin ibadətگاهی olsa da, təriqətləşmə onlardan da yan keçmir, Mövlana Davudun təriqəti, pirləri və mistikləri, ölkə boyu müxtəlif məqbərələri ziyarət edirsə, Mövlana Hafizin məzhəbi bütün bunları bütperəstlik kimi nifrətəlayiq hesab edir. Ortaqlıqda olan bir çox fikir ayrılıqlarından biri də “ya Allah” və “ya Məhəmməd” nəqəratı idi. Bu təriqətçilik əhalinin davranışında özünü daha kəskin şəkildə büruzə verir. Onlar ibadət üçün yalnız mənsub olduqları məzhəbin məscidinə getməklə qalmır, həm də digər məzhəbə dözülməz münasibət nümayiş etdirirlər. Qəsəbənin müəllimi cənab Qasimi əhmədiyyə təriqətindəndir. *“The Ahmadiyahs belonged to a sect considered heretical by purists. It was outlawed by the previous prime minister in an effort to placate the maulanas and to win over the religious vote”* [76, 112]. Bu siyasi ambisiya zorakılığa yol açmış və bütün əhmədiyyələr

şəhərdən qovulmuş, evləri darmadağın edilmişdi. Qasimi sağ qalan yeganə nümayəndə idi, onun bütün ailəsini yandırdılar. Görəsən, bu zaman yazıq Qasimi kəndi haqqında xəbəri eşidərkən mollaların reproduktorlarından ölkənin təmizlənməsinə sevindiklərini dinləyərkən nələr hiss etmişdi? Əsərdə dini azlıqlar cəmiyyətin aşağı təbəqələrinə mənsub xarakterlərlə təmsil olunur. Əlis xidmətçi, Elizabeta qulluqçu, atası isə kanalizasiya açandır. Cəmiyyətdə həm dini mənsubiyyətdən həm də sosial mənəbdən qaynaqlanan ixtilaf qəsəbəni birbaşa öz istəyi ilə idarə edən torpaq sahibkarı Mücib Əli və xristian qulluqçu Elizabeta arasındakı bu dialoqda əksini tapır: *“Would you like a cup of tea?” She asked. “No” “Don’t worry,” she smiled, “You’ll be served in the cup out of which the Muslims of the house drink.” “Watch what you are saying, girl,” Mujheeb Ali said sharply. “My servants eat out of the same plates as me and my children. Only the people who come in to clean the gutters and inblock the drains have their things kept separate. But that’s because they go down into filth, not because they’re Christians.” “I know,” said Elizabeth, “My father cleans sewers.”* [76, 106]. Buna görə də hadisələrin gedişində baş vermiş bir hadisə, xristian qızın müsəlman dövlət məmurunun evində yaşaması yenicə baş vermiş daha dəhşətli bir hadisəni, qəsəbədə hakimin qətlini belə kölgədə qoyacaq əks-səda doğurur. Çünki *“The Qur’an categorically states that a Muslim is not to befriend a Christian”* [76, 131]. Bu problemi bir neçə gün içərisində sakit nəsihətlə həll etməyi istəyən mövlananın cümə xütbəsində əhalini bu cür günahlardan çəkinməyə çağırışı tamamilə əks nəticə verir, Elizabetin yaşadığı evə amansızlıqla hücum çəkilməsinə səbəb olur. Yazıçı diqqəti şiddətə və zorakılığa gətirib çıxara biləcək bu cür anlaşılmazlıqların ilk növbədə cəhalət və buna şərait yaradan sosial siyasətdən qaynaqlandığına yönəldir. İslam dinini mükəmməl bilən Mövlana Hafiz baş verənlərə müdaxilə etməyə səy göstərsə də, qəsəbədə hökm sürən feodal qaydalara hökm etmək iqtidarında deyil. Bununla belə, o, humanist münasibətilə seçilir. Digərlərinin məhz dini inancların fərqliliyinə görə əlverişsiz sosial statusunun gücsüz buraxdığı Elizabetin asanlıqla təhqir etməsinə baxmayaraq, əhalinin qəzəbindən sarsılmış mövlana onun evinə baş çəkmək

qərarından dönmür. Hərəkətlərinə nəzarət etməyən camaat qarışıqlıq içərisində yoldan keçən cənab Qasimiyə belə həmlə etməkdən çəkinmir, “*Get the Ahmadiyya as well!*” [76, 186] deyərək qışqıran kütlə ilə onun arasında dayanan isə yenə də Mövlana Hafizdir. Bu, əhalidə ikrah doğurur, çünki, onların fikrincə molla Davudu heç vaxt belə açıqcasına bir əhmədiyyəylə münasibətdə görmək olmazdı. Bununla yazıçı mədəni irslər arasındakı ixtilafın acı nəticələrinə diqqəti yönəltmiş olur. Romanın sonunda mövlananın həyat yoldaşının sorduğu bir sual sanki bütünlükdə əsərin cavabını tapmağa dəvət etdiyi absurd anlaşılmazlıqların arxasında gizlənən məntiqsiz səbəbləri görməyə çağırır: “*How do you greet a Christian, Maulana-ji? Can we say salam-a-lekum, or is that used just with Muslims?*” [76, 191].

Beləliklə, məqsədyönlü şəkildə aparılan və ya düzgün qurulmayan siyasi-ideoloji mühit multikultural cəmiyyəti məhvə aparan əsas amil kimi diqqəti cəlb edir. Xüsusən, Pakistan kimi yeni müstəqillik qazanmış ölkənin rastlaşdığı siyasi-iqtisadi problemlər cəmiyyətdəki təbəqələşməni artıraraq, mədəni müxtəliflikdən doğan fikir ayrılığının kəskin xarakter almasına şərait yaradır. Maraqlı cəhət odur ki, bu vəziyyət heç də yeni deyildir, tarix boyu unudulmuş hadisələr təkrar-təkrar yalnız Pakistanda deyil, müxtəlif coğrafi bölgələrdə daim yaşanmaqdadır. Bu mənada Mohsin Həmid “Pərvanə tozu” romanını Moğol imperatoru Şah Cahanla sufi alim arasında hakimiyyətin gələcəyi haqda dialoqun əks olunduğu maraqlı bir proloqla başlayır: “*Imprisoned in his fort at Aqra, staring at the Taj he had built, an aged Shah Jahan recieved as a gift from his youngest son the head of his eldest. Perhaps he doubted, then, the memory that his boys had once played together, far from his supervision and years ago, in lahore. When the uncertain future becomes the past, the past in turn becomes uncertain*” [101, 1]. Yolları ayrılan, fərqli şəkildə bir-birinə xəyanət edən dostların hekayəsini fərqli bir üslubda nəql edən romanın epiloqu da olduqca maraqlıdır və sanki tarix boyu bu bölgədə əvəzlənən hakimiyyətə sahiblənən güclərin taleyinin təkrarlanmasına diqqəti çəkir. Əsər belə bir epiloqla bitir: “...Emperor Aurangzeb dictated a final letter to his favorite daughter. “I reflect now on my life with sadness,” he wrote. “*Tell my sons not to fight as we did. To each i will leave a*

portion of my lands, so he need not make war on his brothers.” But merciless Aurangzeb, who faced an elephant without fear as a child and ruled his empire as a land of one belief, failed at the task of fathering sons like himself. The war of succession was again bloody, and the empire left the victor to his father too fail and too rigid to contain its own people. Fission of empire, a new fusion, then fission again as children parted ways” [101, 247]. Bu yolla keçmişlə bugün arasında bağlılıq quran Məhsin Həmid artıq müəyyən müddətdir müstəqil və nüvə gücünə malik ölkə kimi yaşayan, lakin hələ də bu cəmiyyətdə yerini tapmaqda çətinlik çəkən obrazların simasında davam etməkdə olan çətinliyin təsiri ilə məhvə düşən cəmiyyətin təsvirinə nail olur və Əhməd Əlinin, Bapsi Sidvanın, Nədim Aslamın realist üslubda nəzərə çarpdırdığı problemləri Məhsin Həmid də qəhrəmanlarının adı haqqında danışdığımız Moğol tarixində bir-birinə qənim kəsilən qardaşların adından götürülmüş Ozi (Ahurangzeb) və Daru (Daraşikoh) olan əsəri ilə, əslində, 1990-cı ildə Lahorda baş verən hadisələri moğol hekayəsi fonunda alleqorik çalarlarla təqdim etməklə sanki hərbi gücə bürünmüş yarımadağın ortaq keçmişinə nəzər salmağa çağırır və bununla da oxucunu dini, etnik, ideoloji zəmində fikirayrılığı altında həyata keçirilən siyasi məqsədlərin digər üzünü görməyə dəvət edir. Bu fikirlər fərqli təkrarlanan tarixi təcrübələrin təsiri ilə formalaşan və eyni zamanda onları sanki kənardan da müşahidə etmək imkanı qazanan ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında poetik formada da geniş əksini tapmışdır.

Müstəqilliyin ilk illərində İngilisdilli Pakistan poeziyası Şahid Suhraverdi (1890-1965) və Əhməd Əli (1910-1994) şəxsində intişar tapmışdır. Sonrakı illərdə Oksford universiteti nəşriyyatı ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatını üç ontologiyada çap edərək inkişaf etməkdə olan ədəbi formanı bir arada cəmləməyə səy etdi – “Səslər: Pakistandan altı şair” (Voices: Six Poets from Pakistan 1965), “Səkkizin hissələri: Pakistandan səkkiz şair” (Pieces of Eight: Eight Poets from Pakistan. 1971) və “Söz şəlaləsi: Üç Pakistan Şairi” (Wordfall: Three Pakistani Poets 1975). İngilisdilli Pakistan poeziyasının ən görkəmli nümayəndəsi olan Aləmgir Haşimi yaradıcılığının özünəməxsusluğu onun “tarixçi dəqiqliyi ilə arxeoloq bacarığını poetik düşüncənin

zəngin metaforası” [140, 137] ilə birləşdirmək bacarığında görülür. Əslində isə, bu “arxeoloq” təcrübəsi “yerli dillərlə ingilis dilinin düyümündə yaranan kimliyə” [89, 275] sahib olan Tofiq Rafat, poeziyasında tarixi keçmişi yaşadan Davud Kamal yaradıcılığından başlayaraq daha sonra potskolonial köklərdən qoparıma hissini paylaşan Maki Qureyşi və Salman Tariq Qureyşi, Adrian Hüseyin, Zulfikar Qus və Alamgir Haşimi poeziyasında davam edir. Bu xüsusiyyəti təmin edən onların multimədəni bir dünya olan yarımadaanın mədəni təcrübəsini və multikultural dəyərlərini bir-birinə bağlayan ortaq tarixi irsini metaforaya çevirərək əks etdirmək bacarığıdır. Onların yaradıcılığında ingilisdilli Pakistan poeziyasında daimi yerdəyişmə təcrübəsi və onu təqib edən nostalgiya müxtəlif perespektivdən təhlil olunaraq kosmopolit xarakter alır. Bu zaman müasir ingilisdilli Paksitan ədəbiyyatında nəsr və nəzm arasında bir mövzu vəhdəti müşahidə olunur. Şərq və Qərb irsiyyətinin daşıyıcısı olan S.T.Qureyşi doğma dili kimi bildiyi ingilis dilinin imkanlarından yararlanaraq imperializm izlərini daşıyan yarımadaanın bu günkü vəziyyətini işıqlandırır. Onun “Redyarda altı şer” adı ilə çap olunan “Məndən daha yaxşı adam” şeri bu mənada diqqəti cəlb edir. Şer R.Kiplinqin “Gunga Din” (Kanqa Din) və “The White Man’s Burden”(Ağdərilinin yükü) şerlərində əksini tapan koloniyalaşdırılmış insan, təbiət və müasir dövr perespektivində yanaşılan zaman gülünc və hətta acınacaq görünən ağdərilililərin yerliləri maarifləndirmək missiyasının qoyduğu izlərə diqqəti çəkərək cavab kimi səslənir.

*“It was destiny, you wrote,
your kind’s appointed burden. But the tides changed.
The tides receded, leaving
empty shells and curious objects
for boys to ponder...
leaving finally
you, Rudyard
and I.” [164]*

Bu misralarda ümumiyyətlə yuxarıda qeyd etdiyimiz postkolonializm və multikulturalizm düşüncəsində müzakirə olunan fikirlərin, Şərqi və Qərbi tarixinin izlərini daşıyan şəxsin təcrübəsinin, hər iki qütbün coğrafi, mənəvi, emosional təbiətinin əksini tapdığını görə bilirik. Keçmişin unudulmayan izləri Adrian Hüseyin poeziyasının da aparıcı mövzudur. Bu zaman soy-kökündə qoparılmı və yerində olmama duyğusu ön plandadır.

Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbi fikrində mütləq dünyaduyumunun mövcudluğuna şübhələrini özünəməxsus poetik təsvirinə nail olan Alamgir Haşimi xüsusi yer tutur. Haşimi bu mənada özündən əvvəlki nəslin poetik dünyası və müasirlərinin görüşlərini sanki eyni yaradıcılıqda birləşdirir və multikulturalizmin əsasında duran mühacirət və dəyişkən xalq obrazının poetik təhlilinə məhz miqraqsiyanın izlərinə epik səyahət etməklə nail olur. Şairin “A Topical Poem” (“Aktual poema”) poeması bu baxımdan yarımada Məhəmməd Bin Qasımın İslam dinini yayması ilə məhv etməyə çalışdığı buddizm mədəniyyətini, hansıki, öz növbəsində özündən öncəki mədəni ənənələrin yer üzündən silinməsinə səbəb olmuşdu, Makedoniyalı İsgəndərin hücumu ilə yeni mədəni dəyərlərin bu bölgədə yayılması kimi tarixi faktları yada salaraq, müxtəlif imperiyaların tərkibində fərqli dinlərin və mədəni ənənələrin qovuşması zamanı təkrarlanan hadisələrin yaratdığı multikultural mühitdə eyni prosesin indi də yaşandığını təsvir etmiş olur:

*“Today, upon reading the newspaper in a week, I
suddenly find the trains like rattlesnakes are running,
friendship eagerly commuting between Lahore and
Amritsar once again” [140,142].*

Bu misralarla A.Haşimi yarımadaın yaxın tarixində ən qanlı hadisələrə şahidlik etmiş bu iki şəhərin timsalında ikiüzlü dəyişkən münasibətlərə diqqəti çəkmiş olur.

Onun “Aktual poema” əsəri kimi Pakistan sərhədində hərəkətin təsviri ilə başlayaraq yeni qurulan ölkənin tarixinin ən keşməkeşli dövrünü təsvir edən “Pakistan Movement” (“Pakistan hərəkəti”) şeiri yarımadaın bölünməsinin

poeziyada ən rıqqətli və eyni zamanda realist təsvirlərindən biridir. Britaniya imperiyasının arzusuna müvafiq paylaşıdırılan torpaqlarda özlərinə aid olacaqları yeri müəyyənləşdirməyə çalışan insan köçü – dini və mədəni müxtəliflikdən doğan bu ziddiyyətli hadisələrin içərisində nəsillər bir-birini əvəz etsə də, bu gün dətəsirini itirməyən çaşqınlıq vəziyyətindədir və A.Haşimi poeziyada bu hadisələrin həm tarixi, həm də emosional sahədə dəqiq təsvirinə nail olur:

Movement, sure. Milyons moving

From that side to this side

*From this side to that side, and back again sometimes,
across the thoughtful moment*

*wherein stood those who were undecided, and suspect,
like border-posts signifying the mid-century frontier.*

...The sultry summer – if

you know what I mean– behind us.

*The blistering journeys on foot, the grinding oxcart expeditions,
the slow, steamy railways/and their marauders behind us” [107, 9].*

Bu yolla şair Bapsi Sidvanın roman janrında nail olduğu geniş təsvirə poeziyada müvəffəq olur və poeziyanın az sözlə geniş bir mövzunu ətraflı şəkildə əhatə etmək bacarığını sərgiləyir. A.Haşimi yaradıcılığının ən əhəmiyyətli xüsusiyyəti bu kimi tarixi təcrübənin təcrid olunmuş deyil, insanlığın ortaq tarixində müxtəlif coğrafi bölgələrdə daima təkrarlandığını əks etdirməsi və bununla da yerli və qlobal arasında bağlantı qurmasıdır.

Gördüyümüz kimi, indiyədək imperializm siyasəti üçün alət edilən mənsubiyyətlərarası və mədəni mühitlərarası fərqi qabardan “biz” və “onlar” dualizmini, multikultural Pakistan ədəbi mühiti timsalında müxtəlifliyin daxilində gizlənən yaxınlığı duyaraq, özünəməxsus və fərqli dəyərlərə hörmət edərək daha liberal bir yaşam yaratmağın mümkünlüyünü tapa bilirik. Nostalgiya daima bu əsərlərə yol tapır və nəsillər bir-birini əvəs etdikcə onlarda keçmişin izləri abstraktlaşaraq əks olunur, bugünkü problemlərin səbəbi kimi görünür və onların həll

olunması üçün keçmişin unudulması deyil, həmişə xatırlanmasının və təkrarına yol verilməməsi üçün uyğun siyasət seçilməsinin gərəkliyi vurğulanır.

2.2. Mühacir ədəbiyyatları kontekstində Qərb pakistanlılarının ədəbi irsi.

Dünyada 8 milyona yaxın pakistanlının ölkə xaricində məskunlaşdığı iddia olunur ki, onlar, əsasən, Avropa, Orta Asiya və Şimali Amerikada Pakistan diasporunu təşkil edir. Britaniya imperiyasının müstəmləkələri olmaq sözsüz ki, ölkələrdə həyatı dəyişdirdi. Lakin, qəbul etməmək olmaz ki, öz növbəsində Britaniya da həmişəlik olaraq kolonial təmasları tərəfindən dəyişdirildi.. Bu dəyişikliyi yaradan böyük miqrant axını idi. İkinci Dünya müharibəsindən sonra fəhlə qüvvəsinə ehtiyac duyulan Böyük Britaniyaya Pakistan ərazisindən, xüsusən Şimali Pəncab və azad Kəşmir ərazisindən işçilər köç edərək burada Nədim Aslamın “İtkin sevgililər üçün xəritə” romanında canlı təsvirinə nail olduğu icmalar təşkil etdilər. Bundan əlavə, Britaniyaya təhsil almaq üçün gələn və ölkələrinə geri qayıtmayan savadlı ziyalı mütəxəssislər bu icmaların fərqli qrupunu yaratmış oldular. Pakistan icmasının daha bir qrupunu isə əsasən bu ölkədəki siyasi rejimdən qaçaraq mühacirət etmiş siyasi fəallar təşkil edirdi. Bu mühacirlər Pakistanla əlaqələrini itirməmişlər və ölkənin iqtisadi-siyasi həyatında bu gün də kifayət qədər təsir qüvvəsinə malikdirlər. Bu təsir ingilisdilli ədəbiyyatdan da yan keçməmişdir. Bu gün ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı dedikdə, yalnız ölkə daxilində yaşayan yazıçıların deyil, həm də ölkənin coğrafi sərhədlərindən kənarında yaranmaqda olan, nəsillər bir-birini əvəz etdikcə diaspor adını almış mühacirət ədəbiyyatı nəzərdə tutulur. Mühacirət sadəcə coğrafi yerdəyişmə, diaspora sadəcə mühacirlərin yeni nəsli deyildir. Burada psixoloji vəziyyət və əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi xüsusi siyasət-ideoloji əhəmiyyət daşıyan mədəniyyətdə bu vəziyyətin əks olunması da mühüm məqamdır. Bu mənada, “Diaspor coğrafi hadisə və nəzəri anlayış” kimi baş verir. [126, 4]. Coğrafi hadisə deyildikdə coğrafi yerdəyişmə nəzərdə tutulursa, nəzəri anlayış kimi diaspora icma, milli azlıq, etnik qrup, mühacir kimi birliklərdən fərqlənir və bu zaman mühacirət prosesi diaspor

anlayışının yaranması üçün əsas faktor olaraq götürülməlidir. Tədqiqatçı Z. B. Əliyev bu fikri ümumiləşdirərək qeyd edir, “Əgər hər hansısa bir xalqın və ya etnik qrupun tarixi vətənləri yoxdursa və bununla əlaqəli mifik siyasi dünyagörüşləri formalaşmayıbsa, onda burada diasporadan söhbət gedə bilməz.”[13, 10] Mifik dünyagörüşünün yaranmasına səbəb də, mühacirət etmiş nəsildə artıq abstraktlaşmaqda olan “doğma ev” obrazının aid oluğu güman edilən müəyyən bir coğrafi bölgədəki reallıqla tam olaraq səsleşməməsidir. Qeyd etməliyik ki, mühacirət baş vermə səbəbindən asılı olmayaraq, əsasən sosial prosesdir. Diaspor isə daha çox siyasi mənə kəsb edir və bu gün dünyada gedən geosiyasi proseslərin əsas tərkib hissəsidir.

Diaspora yazıçılarının yerləşdiyi yerli, doğma və eyni zamanda yad mühit yazıcının hadisələrə baxış bucağını genişləndirərək dünyanın heç də berrəngli deyil, qarışıq, rəngarəng və hibrid olduğunu görmə imkanı verdiyindən onların yaradıcılıqları daha məhsuldar və geniş əhatə dairəsinə malikdir. Diaspora və postkolonializm tədqiqatçılarından olan Mak Liod Roben Kohenə istinadən “diaspor” anlayışını “dil, din, ənənə və folklorda saxlanılan “qədim ölkə”nin hər zaman onların sədaqət və hissləri üzərində tələb qoymaq haqqına malik olmasını etiraf edən insan icması” [125, 207] kimi izah edir. Müasir Pakistan diaspor ədəbiyyatını tam olaraq Pakistanda doğulmuş və yaşamış, daha sonra mühacirət etmiş yazıçılar formalaşdırmır, buraya həm də yeni nəsillər, Pakistandan xaricdə doğulub böyümüş, lakin pakistanlı valideynlərin övladları daxildir. Bir tərəfdən nəsildən-nəslə ötürülən mədəni bağların saxlanması, digər tərəfdən əhatə olunduqları mühitdə hələ də gəlmə olaraq görülmələri yazıçıların əsərlərini doğulduqları və mədəni yaddaşını paylaşdıqları mənsubiyyətlər arasında qalaraq tam olaraq heç birinə aid olmadan hər ikisini özündə birləşdirən ikidəlik kolorit vermişdir. Bu yazıçıların və onların qəhrəmanlarının çoxu mühacirət etməmiş, lakin tərbiyə olunduqları irsi mədəni dəyərlərin və əhatə olunduqları mühitin onları aid etməkdə olduğu mənsubiyyətin təsiri ilə Pakistana olan mədəni mənsubiyyətlərini yaratmışdılar. Bu bir həqiqətdir ki, günümüzdə insanın bir yerdən başqa yerə köç etmək hüququ tanınmır və bu mənada,

müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatını maraqlandıran məsələlərdən biri də məhz miqrasiyanın səbəb olduğu diskriminasiya problemidi. Lakin, nəzərə almaq lazımdır ki, ” İnsanın köç haqqını tanımasaq passportumuzun kasta təyinedicisi olduğu və dincliyin artmaqda davam edən zorakılıqla müəyyən olunduğu ifrat irqçi planet yaratmağa cəhd etmiş olacağıq” [187]. Bu mənada bu gün üzərimizə düşən məsuliyyəti dərk etməyin vaxtıdır.

Assimilyasiya nəzəriyyəsinə görə, ilk immiqrant axını qoşulduqları cəmiyyətin dəyərlərini qəbul etməyə hazır olduqlarından multikulturalizm onlara şamil edilə bilməz. Lakin, onların övladları olan nəsil bu mühakimənin şamil edildiyi əsas qrupdur, çünki, məhz onlar valideynlərinin seçimi nəticəsində rasizmlə, daim əhatə olunduqları nostalgiya ilə, stereotipləşmiş rəftarla və ikdişli mənsubiyyətlə yaşamaq məcburiyyətində qalmışlar. Onlar mühacir deyillər, mühacirətdən doğulmuşdurlar və özlərindən asılı olmadan iki müxtəlif dünya arasında qalmışdırlar. Mənəvi dünya ilə ətraf aləm arasında uyğunluq qurmaq cəhdi də məhz bu nəsil üçün daha ağırlı prosesə çevrildi. Əgər mühacirət ədəbiyyatı üçün dağılma, özgələşmə, vətən həsrəti, qayıdışa ümid və vətənlə təyin olunma kimi mövzular diqqət mərkəzindədirsə, diaspor ədəbiyyatı daha çox ortaq nöqtə axtarışı, inteqrasiya, uyğunlaşma çabası ilə maraqlanır. Təbii ki, bu təcrübə miqrantların aid olduğu ölkənin tarixi və bu yaşama yol açan faktorlara görə fərqlənir. Nümunə üçün, ekonomik şəraitin tələbi ilə mühacirət edən, lakin birləşmə nöqtəsi kimi doğma yurd varlığını daşıyan Çin və bu nöqtədən məhrum olaraq zorla köç etmək məcburiyyətində qalan qaradəriliyərin mühacir təcrübəsi eyni deyildir. Lakin, onların diaspor yaradıcılığında bədii ədəbiyyatda ümumi cəhət dinamik, dəyişkən həyat təcrübəsi, davamlı olaraq hiss edilən aid ola bilinəcək bir sahil axtarışının və mədəni dəyərlərin bir nöqtədə birləşdirmək çabasının əks olunmasıdır. Bu zaman dilin əhəmiyyəti, onun daşdığı tarix və mədəniyyətin yaşadılması və bununla da doğma vətənlə emosional bağların saxlanması baxımından, ön plana keçir və qorunub saxlanan dil mədəni faktor kimi multikulturalizmin əsas təyinedicisi kimi çıxış edir. Bu səbəbdən də onların yaradıcılığını mühacirət ədəbiyyatı deyil, diaspor ədəbiyyatı adlandırmaq daha

düzgündür. Nəzərə almaq lazımdır ki, diaspor homogen və sabit icma deyildir, nəsillərarası fərq səbəbindən diaspor məkanı dinamik və dəyişkəndir. Buna görə də, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında Zulfikar Qus yaradıcılığında hiss olunan nostalgiya və “doğma ev” obrazı sonrakı nəsillə diaspor yaradıcılığında daha da abstraktlaşır, kəskinliyini itirir, müxtəlif mədəni dəyərlər arasında qalan şəxsiyyətdəki mənsubiyyət çaşqınlığı zaman keçdikcə harmoniyaya nail olur, çox zaman, Roben Kohenin dediyi, icmanın deyil, individual qəhrəmanın maraqları əsas diqqət mərkəzinə keçir və nəhayət, ikdişli mədəni mənsubiyyətin doğurduğu narahatlıq deyil, yeni baxış bucağı qazanan qəhrəmanlar qlobal və məhəlli mənsubiyyət arasında mütənasiblik yaratmağa nail olurlar ki, bu da birbaşa multikulturalizm ideyasının heç də nəzəriyyədə donub qalmadığına ən bariz nümunədir. Beləcə, müasir diaspor ədəbiyyatının əsas mövzusu yaranır – sərhəd anlayışının abstraktlaşması və metaforaya çevrilməsi ilə coğrafi sərhədlərin deyil, xəyali, linqvistik, mədəni sərhədlərin aşılması və ya idarə oluna biləcək məsafədə harmoniyada saxlanması. Siyasi ideologiyanın danılmaz təsirini nəzərə alaraq cəmiyyətdə sağlam düşüncə təmin edilərsə, diaspor ədəbiyyatının həm də qloballaşma şəraitində mədəni mənsubiyyətin qlobal mənsubiyyətlə konfliktə girmədən eyni səviyyədə hifz olunma bacarığını nümayiş etdirdiyini görə bilərik. İlk immiqrant axını üçün heç də sadə şəkildə getməyən bu proses nəsillər keçdikcə daha pozitiv nəticələrin yaranmasına gətirib çıxarır, çünki, istənilən halda mədəni mühitlər qarşılıqlı təsirdən qidalanaraq inkişaf edir və bu təsir qaçılmaz olduğundan ona qarşı mübarizə aparmaq əvəzinə köhnə və yeni, gəlmə və yerli, doğma və yad arasında münasib harmoniya formalaşdırmaq zəruridir. Bədii ədəbiyyatın ideoloji gücünü nəzərə alsaq diaspor ədəbiyyatı bu cür münasibəti formalaşdırmaq baxımından əhəmiyyət kəsb edir.

Pakistan diaspor ədəbiyyatı üçün mədəni mənsubiyyətin bir hissəsini təşkil edən Pakistan mədəni irsi bu yazıçıların yaradıcılığına xüsusi ahəng verərək onların ümumilikdə ingilisdilli ədəbiyyatda yerini təyin etmiş olur. Bu ahəngi yaradan onların təsvir etdikləri mühitə yaxından bələd olmaları deyil, bir növ, onun içərisində böyümələri, qlobal və lokal mədəni yaddaşı paylaşmalarıdır. Buna görə də Nədim

Aslam 14 yaşından İngiltərədə yaşamasına baxmayaraq, “Yağış mövsümü” romanında Pakistan cəmiyyətinin bu dərəcədə realist təsvirinə nail ola bilir.

İngilisdilli Pakistan diaspor yazıçılarını ümumilikdə fərqləndirən cəhətlər onların böyüdükləri ikiqütblü mühitin içərisində mühacirətdə doğulan gənclərin həyat tərzini və Pakistan icmasının qoşulduğu cəmiyyətdə tutduğu mövqeyi əks etdirmələridir ki, bu da onların əsərlərinə avtobioqrafik səciyyə verir. Bunu ən canlı şəkildə Hənif Qureyşi və Nədim Aslam yaradıcılığında müşahidə etmək mümkündür. Hər iki yazıçı müxtəlif mədəni köklərdən gələn valideynlərin övladlarıdır. H.Qureyşidən fərqli olaraq, Pakistanda doğulub uşaqlığını bu ölkədə keçirən, ilk hekayələrini urdu dilində yazan və siyasi amillər üzündən ailəsi mühacirət etmək məcburiyyətində qalan Nədim Aslam, “Yağış mövsümü” romanından görüldüyü kimi, Pakistan cəmiyyətinə daha yaxındır. Onun yaradıcılığında həm də Əfqanıstan reallıqlarının əks olunması xüsusi yer tutur ki, bu da müəllifin zəngin dünyagörüşündən xəbər verir. Lakin, aid olduğu Pakistan diasporu yazıçının mənsub olduğu mədəni irsin yaradıcılığında daim hiss olunmasına səbəb olur. Bu amil Hənif Qureyşi yaradıcılığına da təsir göstərir. Lakin, H.Qureyşini maraqlandıran yalnız mədəni mənsubiyyət deyildir, o, multikultural cəmiyyətin yaşadığı sosial həyatın hər sahəsinə nüfuz edir. Bu yazıçıların bədi irsi əsərlərdə yer tapan xronotopun araşdırılması baxımından maraq doğurur. Miqrantların məskunlaşdığı şəhər kənarı və mərkəz arasındakı münasibətlər, nəsillər bir birini əvəz etdikcə, vaxt keçdikcə fərqli xarakterli ziddiyyətlərə bürünən əlaqələr əsərləri həm ədəbi tənqid həm də tarixi, sosial, mədəni səviyyələrdə xronotop tipləri üzəriindən geniş təhlil etmək imkanı yaradır. Zaman və məkan anlayışları təhkiyənin hüdudlarını aşaraq daha geniş əhatə dairəsi qazanır.

Hindistandan Pakistana, oradan da İngiltərəyə mühacirət emiş bir ailənin tarixini daşıyan, atası pakistanlı, anası ingilis olmaqla iki müxtəlif millətin mədəni təcrübəsini bölüşən, əsərlərində bu ikidilli mənsubiyyətin daşıyıcısı olan qəhrəmanlarla yanaşı, gənc yaşlarından yaşadığı dövrdə müzakirəsi təəccüblə qarşılanan, əhatə olunduqları cəmiyyətdə stereotiplərə dayanan diskriminasiya ilə

üzləşərək adlarını, davranışlarını dəyişməklə ingilisləşməyə cəhd edən, “inferiority complex” (natamamlıq kompleksi) [119, 64] üzündən mənəvi böhran keçirən və ya ekzotik şərqli stereotipinə sanki nümunə olmaq üçün fərqliliyini qabardaraq maraqlı obyektinə çevrilməyə cəhd edən qəhrəmanların və cinsi azlıqlar və cəmiyyət, şəhərkənarı və mərkəz kimi kifayət qədər şöhrəti təmin edəcək müxtəlif mövzuları bədii ədəbiyyatda müzakirə obyektinə çevirməklə H.Qureyşi ümumilikdə ingilisdilli ədəbiyyata yeni bir inkişaf yolu və bizim müzakirəmizdə ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatına fərqli mühakimələr gətirmiş oldu. Ümumilikdə diaspor ədəbiyyatına xas olan avtobioqrafik elementlər H.Qureyşi yaradıcılığında da qırmızı xətlə keçərək ona təbiilik və reallıq vermiş olur. Yazıçıya şöhrət qazandıran ilk əsəri “Şəhərkənarından olan Budda” (“Buddha of Surburbia”) əsərinin də *“My name is Karim Amir, and I am an Englishman born and bred, almost. I am often considered to be a funny kind of Englishman, a new breed as it were, having emerged from two old histories.”* [119, 9] cümlələri ilə başlaması və tonun *“The thing was, we were supposed to be English, but to the English we were always wogs and nigs and Pakis and the rest of it”* [119, 86]. deyə davam etməsi təsadüfi deyil, yazıçının xüsusi həssaslıqla yanaşdığı əhatə olunduğu dünyaya duyduğu doğmalılıq və yadlıq kimi ziddiyyətli hisslərin bir arada olmasının göstəricisidir.

H.Qureyşi Londonda doğulub böyüdüyündən əsərlərində hadisələr həmişə bu şəhərdə cərəyan edir, lakin yazıçının mənsub olduğu Pakistan diasporu bu hadisələrin cərəyan etdiyi mühitdir. Bu ikili mənsubiyyət yazıçıya hər iki tərəfi nəzərdən keçirmək imkanı verdiyindən onun əsərləri reallıqla səsləşərək təbii ahəng qazanır. Mühacirətdə doğulan yeni nəsil heç cür cəmiyyətdə yerini tapa bilmir, *“What a breed of people two hundred years of imperialism has given birth to.... That must be complicated for you to accept – belonging nowhere, wanted nowhere.”* [119, 217]. Bu cümlələrlə H.Qureyşi ingilis dilində yaranan müxtəlif mədəni irslərdən qidalanan diaspor ədəbiyyatı üçün yeni bir istiqamətə, daima stereotipləşdirilən, bəzən şiddətə məruz qalan asiyalı, pakistanlı “gəlmələr”in səsinə eşitdirəcək ədəbi ənənələrə yol açarlardan birinə çevrildi. “Bəzən narahatlıq doğuracaq şeylər söyləmək

məcburiyyətində” [185] qalan yazıçını əsərlərində avtobioqrafik elementlərin açıq şəkildə əks olunmasında, gizli qalınmasına cəhd olunan ailədaxili münasibətlərin, homoseksual şərqilərin dünyasına nüfuz edən mövzuların açıq şəkildə müzakirəsində, bununla da ailənin və diasporun iyrenc obrazının yaradılmasında yazıçını ittiham edirdilər, lakin, bütün bunlar münbit şəraitdə lazım olan müzakirə obyektindən olduğundan H.Qureyşinin şöhrətini təmin etdi. Qureyşi soy-kökündən ayrılaraq fərqli mədəni dəyərlərə malik cəmiyyətə qoşulan, inteqrasiyaya tam nail ola bilməyən və yeni nəsildə həmin yad cəmiyyətin təsiri ilə formalaşmış davranışı qəbul edə bilməyən diasporada icmanın yaşadığı dramı acı sarkazmla oxucuya çatdırır, *“It wasn't as if external circumstances had forced them into these lunacies; it was plain illusion in the head.”* [119, 97] deyərək yazıçı rastlaşdığı reallığı, gəlmiş olduğu mədəni irsi və ənənələri tamamilə fərqli mühitdə formalaşan dünyagörüşə malik yeni nəsildə görməyə çalışan valideynlərin uğursuz xəyallarını, diasporada kəskinləşən nəsillərarası uçurumu və bunun nəticəsində hər iki tərəfə əzab verən absurd həyat tərzini diqqətə çatdırmağa cəhd edir. Bu zaman yazıçı hadisələri müxtəlif baxış bucaqlarından təhlil etməyə cəhd göstərir.

Yazıçının ilk hekayəsi olan, 1996-cı ildə çap olunmuş “Biz yəhudi deyilik” (“We are not Jews”) hekayəsində uşaqlıq xatirələrindən istifadə edərək yaratdığı və bir neçə əsərində adı dəyişilsə də, mahiyyəti təkrarlanan, pakistanlı atanın və ingilis ananın övladı olaraq Azhar ingilis qonşularının hücumunadək bu iki dünya arasında mövcud olan təzadı və ədavəti hiss etmir. Hekayənin adındakı “biz” xüsusilə diqqəti cəlb edərək sərlövhədən başlayaraq qütbləşmədə bir-birini təyin edən “biz” və “onlar” tərəflər arasındakı düşmənçilik münasibətinə işarə vurmuş olur. Yalnız bu münasibətlər onun “mən”ində gizlənən şərqli mənsubiyyətini üzə çıxarır və bununla da atası kimi, Azharın da xarakterində qaçılmaz iz buraxacaq Qərbdə uğursuz təbəqəyə mənsubluq hissi formalaşdırır. Halbuki atasından fərqli olaraq, Azhar İngiltərədə doğulmuş və pakistanlı olduğu qədər də ingilis varisliyinə malikdir. Lakin, ətrafdakıların onu özlərindən biri kimi qəbul etməməsi Azharda da doğulduğu torpaqda yadlıq və ya mənsubiyyəti məlum olmayan çaşqınlıq hissi formalaşdırır.

H.Qureyşi “Göyqurşağı” (“The Rainbow Sign”) əsərində yazır: “Doqquz və ya on yaşım olanda müəllim məqsədyönlü şəkildə hindu kəndlilərin torpaq daxmalar qarşısında bir şəklini qarşıma qoyub bütün sinfə dedi ki, Hənif hindistanlıdır. Məəttəl qaldımki, görəsən, əmilərim dəvədə gəzirdimi? Yəqin ki, səliqəli kostyumlarında deyil. ...Əmiuşaqlarım kiçik Mauqlilər kimi qumda çöməlmə oturub barmaqları ilə yeyirdilər?” [118, 73]. Deməli, miqrasiya heç də ilk gələn nəslə deyil, bir neçə nəslə mənsubiyyətdən doğan qeyri-müəyyənliyə düçar edən bir vəziyyətdir. Azhar və onun sinif yoldaşı Billi arasındakı münasibət, bir növ, Şərq və Qərb arasındakı dominantlıq uğrunda mübarizənin simvolik əksinə çevrilir və Azharın əslən ingilis olan anasının bu mübarizədə tutduğu mövqə xüsusilə diqqəti cəlb edir. Azharın anası, H.Qureyşinin anası kimi, ingilisdır və bu obrazda yazıçı miqrant ailələrin içərisində yaşamalarına baxmayaraq, onların mədəniyyətinə tam uyğunlaşa bilməyən və buna görə də elə miqrantlar qədər mənsubiyyət böhranı keçirən ikinci tərəfin mövqeyini əks etdirmiş olur. Azharın anası yerli, ingilisdır və deməli, əslində Billi və atası kimi dominant təbəqəyə mənsubdur. Lakin, bir immiqrantla evlənməsi onu bu statusdan məhrum edərək digər “yerlilər”in qınaq obyektinə çevirir. Əgər Azharın atası İngiltərədə xəyalını qurduğu həyatı qura bilmirsə və özünü evində hiss etmirsə, Azharın anası da öz doğma vətəninə, bir növ, yad kimi qəbul edilir. Lakin, ərinin təkidi ilə onun vətəni Pakistana da getməyə qorxur. Pakistanın bir vətən kimi abstraktlaşmış obraz olması, Azharın atasının da orada heç vaxt olmaması bu dolaşq doğmalığ-yadlıq hissini daha da mürəkkəbləşdirir. Çünki, “Diaspor təxəyyülündə “doğma ev” (home) arzulanan mifik məkandır. Bu mənada o, geri dönülməsi mümkün olmayan yerdir – köklərin gəldiyi coğrafi məkana baş çəkmək mümkün olsa belə” [83,188]. Bu mənada mənsubiyyət çəşqinliyindən söhbət açan istənilən bədii əsərdə qəhrəmanlarda abstrakt doğma ev obrazının konkret hansısa coğrafi məkana aid olması sual doğurur və hətta bəzən bir neçə nəsil boyu davam edən miqrant vəziyyəti yaradır. Beləliklə, H.Qureyşi kiçik bir hekayədə tamamilə sadə bir dillə Pakistan diasporunun yaşadığı böyük psixoloji travmanı və gərgin mənsubiyyət böhranını təsvir etmiş olur.

Yazıçı “Oğlum fanatıkdir” (“My Son is the fanatic”) hekayəsində eyni mövzunu bir qədər dəyişik şəkildə təqdim edir. İngiltərəyə köçən Pərvizin oğlu Əlinin atasının gözlədiklərinin əksinə olaraq Şərqə və İslam dininə birdən-birə artan bağlılığı ata-oğul münasibətlərini kəskinləşdirərək atanı övladının mühakimələri qarşısında cavabsız qoyur. Pərviz İngiltərədə yaşayarkən fərqlənməməyə, mühitə uyğunlaşmağa çalışırsa, oğlu burada doğulub böyüməsinə baxmayaraq, getdikcə bu “aciz, rişəsiz həyata” [117, 83] və mühitə yad olduğunu kəskin şəkildə nümayiş etdirməyə cəhd göstərir. Azhardan fərqli olaraq, Əlinin anası da pakistanlıdır. Lakin Əli İngiltərədə doğularaq tam sərbəst şəkildə həyat sürməyə adət etmişdir. Əsərdə onun atası kimi taksit sürücüsü olan bir çox miqrantın həyat tərzi, nəsillərarası uçurumun yaratdığı mənəvi böhran və adət etdiyimizin əksinə olaraq, atanın deyil, oğulun mədəni mənsubiyyətinin daha qabarıq nümayiş olunması müəllifin içərisində böyüdüyü Pakistan diasporunun qarşılaşdığı problemlərin fərqli təhlilinə şərait yaradır. “Onlar (pakistanlılar) ən pis işlərdə işləyirdilər, İngiltərədə narahat idilər, bəzilərinin dillə problemləri vardı. Onlara nifrət edilirdi və onlar burada yersiz idilər” [117, 73]. H.Qureyşi diaspor daxilində mövcud problemləri müxtəlif perspektivlərdə müzakirə etməkdə davam edərək “Dilin boğazımda” (“With Your Tongue down my Throat”) hekayəsində nəinki ingilislərdə Pakistan haqqında olan təsəvvürlərin, həm də pakistanlılarda İngiltərə haqqında yaranmış təsəvvürlərin yanlış stereotiplərdən qidalandığını və bu qərəzli baxış tərzinin tərəflər arasında münasibəti formalaşdırdığını nümayiş etdirir. Londonda ingilis anası ilə yaşayan Nina və Pakistanda böyük bir ailə ilə həyat sürən bacısı Nadia bir-biri haqda yalnız onlara danışılanlara əsaslanan təsəvvürə malikdirlər, necə ki ümumilikdə bu iki xalq əsasən birbaşa şahidi olduqları deyil, başqalarının nöqtəyi-nəzərlərindən keçirərək haqqında danışdıqları əsasında münasibət formalaşdırırlar. Lakin, şahid olduqları zaman nə Nadia İngiltərəni təsəvvür etdiyi kimi cah-calallı, nə də Nina Pakistanı xəyal etdiyi qədər pak, qeyri-adi mistik obrazda görə bilir. Gözlədiyinin əksinə olaraq, İngiltərədə adət etmədiyi kasıb və miskin həyat tərzi ilə rastlaşan Nadia məyus olursa, İngiltərədə də xoşbəxt həyat sürə bilməyən, daim ehtiyac içərisində yaşayan Nina Pakistanda

atasının varlı malikanəsində irqçi və arzuolunmaz münasibətlə qarşılaşır. H.Qureyşi Nina və Nadianın timsalında miqrasiyanın yaratdığı psixoloji zərbəni hər iki tərəfin mövqeyindən təhlil edərək qarşılıqlı əzab dolu münasibətlərin formalaşdırıldığını nəzərə çatdırmış olur. Haqqında danışdığımız əsərlərdə müəllif miqrantlar üçün gündəlik həyat tərzinə çevrilən lakin, əslində daxilində gərginlik və ümitsizlik gizlənən ağırlı münasibətləri olduqca sadə dildə qələmə alaraq canlı təsvirinə nail olur. Bu münasibətlərin formalaşmasına əsaslı təsir göstərən irqçilik hər iki tərəfə zərər vuran amil kimi nəzərdən keçirilir, “...irqçilik kiçik və əhəmiyyətsiz problem deyildir: o, hərtərəfli əks olunaraq bütöv cəmiyyətin müvazinətinə təsir edir”[117, 95].

Bu problemlər Nədim Aslamın “İtkin sevgililər üçün xəritə” romanında da əksini tapır. İngiltərədə yaşayan və əslən sinqh icmasına mənsub olan Kiran sevdiyi müsəlman oğlanla ailə qura bilmir, onların münasibətlərindən xəbər tutan ailə dərhal oğlanı Pakistanda saxlayaraq bir neçə gün ərzində evləndirirlər. Kiran İngiltərəyə atası ilə bərabər yarımada bölünərkən ailəsini tamamilə itirərək köçmək məcburiyyətində qalmışdı. Bu dövrdə ingilislərin gəlmələrə, qara dərilərə münasibətini yazıçı maraqlı şəkildə şərh edərək yazır, “ It was a time in England when the white attitude towards the dark-skinned foreigners was just beginning to go from *I don't mind working next to them if I'm forced to, as long as I don't have to speak to them*, an attitude that would change again within the next ten years to *I don't mind speaking to them when I have to in the workplace, as long as I don't have to talk to them outside the working hours*, and then in another ten years to *I don't mind them socializing in the same place as me if they must, as long as I don't have to live next to them.*” [75, 14] şəklini aldı. Lakin miqrantlar haradasa yaşamaq idilər və ağdərillilərin onlarla yanaşı həyat sürməkdən başqa çıxış yolu yox idi. Buna görə də 1970-ci illərdə miqrantların qarşısının alınması və deportasiyası tələb olunurdu. Bəzən evlərə hücum çəkilirdi. Vəziyyət çox da dəyişməmişdi. İndi də kimsə məscidin qapısına donuz kəlləsi qoyur, İslamı qəbul edərək məsciddə sığınacaq tapan xristian qız ailəsi tərəfindən təqib olunur və beləcə, müsəlmanlara qarşı dözümsüzlük açıq şəkildə nümayiş olunur. Miqrantlara burada arzuolunmaz olduqları daim xatırladılırdı, ağ

sərnişinin pakistanlı sürücüyə dediyi bu sözlər – “*Oi, Gupta, or whatever it is you call yourself, Abdul-Patel. Mr. Illegal Immigrant-asylum Seeker!...Show us some respect. This is our country, not yours.*” [75, 256] və ondan sonra digər pakistanlı sərnişinin “*I hope the driver will not take his humiliation out at home later today lashing out at his own children, and the wife*” [75, 256] kimi fikirləri miqrantlar üçün həyatın hərtərəfli çətinliyini nümayiş etdirir. Buna görə də onlar, öz növbələrində, qatıldıqları cəmiyyətə inteqrasiyada çətinlik çəkirlər, hakimiyyət orqanlarına və güc strukturlarına güvənmir, “ağ polislərin” pakistanlılarla yalnız onları oğul-qızlarını, bacı-qardaşlarını qətlə yetirən vəhşilər kimi qələmə vermək şansı olduqda maraqlandıqlarını düşünürlər.

Əsər icma münasibətləri şurasının başçısı, 1958-ci ildə hərbi çevrilişdən sonra kommunistlərin təqib edilməsi ilə əlaqədar Pakistandan siyasi amillər üzündən mühacirət etmiş Şəmsin qarın yağmasına baxaraq digər saysız-hesabsız itkilər kimi, İngiltərəyə gələndən həsrətini çəkdiyi bir fəslin itkisini düşünməsi ilə başlayır. Çünki, Pakistanın onun aid olduğu bölgəsində beş fəsil vardı– qış, yaz, yay, musson və payız. Şəms İngiltərədəki evini Pakistanda doğulub 25 yaşına kimi yaşadığı evin divarları rəngdə boyayır. Pakistandan doğma evin xatirəsi kimi aldığı vazanı hələ də saxlayır. İngiltərə bu insanlar üçün ev deyil, müvəqqəti yaşayış yeridir, hətta, “*...the period in England was the equivalent of earthly suffering, the return one day to Pakistan entry to Paradise*” [75, 137]. Bu, bütün miqrantlarda müşahidə olunur. Şəmslə eyni yerdə yaşayan molla Norveçdən havanın soyuq olduğu üçün qızınmaq xatirinə spirtli içki içməyin halal, ya haram olması barədə sualla və ya Avstraliyada ağdərili sinif yoldaşı ilə məhəbbət macərasına son qoyularaq tələsik Pakistandan gətirilmiş qohumu ilə evləndiriləndən sonra bədəninə cin girmiş gənc qızı xilas etmək üçün xahişlə qarşılaşır. Əsərdəki miqrant obrazlarından Kiran ağdərili gəlini və nəvəsi haqda danışanda nəvəsini yarı pakistanlı, yarı insan adlandırır. Onlar yalnız tanış məhəllədə özlərini sərbəst hiss edir, onun sərhədləri kənarında daima düşmən əhatəsində imiş kimi həyəcan keçirirlər. Bütün bunlar miqrantların yeni mühitə uyğunlaşmaqda nə

qədər çətinlik çəkdiqlərini və buna nail olmağa heç də səy göstərmədiqlərini nümayiş etdirir.

Miqrantlar İngiltərədə yanaşı yaşayaraq kiçik dünyalarını – birinci dünya içərisində üçüncü dünya cibləri - qurmağa çalışırlar. Buradakı məhəllə və qonşuluq canlı orqanizmi xatırladır, məhəllə həm səs-küylüdü həm də, sakitdir, sirlərini gizlədir. Rüsveyçılıq, günah, şərəf və qorxu ağızlardan asılmış qifila bənzəyir və xalçanın altına süpürülüb basdırılmış sirlər və problemlərdən nahamar şəkil almış narahat bir mühitdir. Məhəllə daxilində baş verənlər dərhal taksi sürücüləri və qadınlar vasitəsilə yayılaraq ictimai müzakirə obyektinə çevrilir. Burada müsəlmanlar xüsusilə ehtiyatlanır. Buna görə də, Çanna Şəmsin kiçik qardaşı Juqnu ilə bərabər ailə qurmadan birgə yaşamağa qərar verdikdə icma bu hərəkətə heç cür tab gətirə bilmir. Qınaqlar ittihama çevrilir və sübutunu tapmasa da, Pakistana səfərdən qayıdan kimi yoxa çıxan cütlüyün ölümündə günahkar sayılaraq Çannanın qardaşları həbs olunur. Lakin, onlar üçün bu məhkumluq utanc gətirəcək amil deyil, bu hərəkət həm Pakistanda, həm də İngiltərədəki Pakistan məhəlləsində onları mənsub olduqları icmanın hörmətli üzvünə çevirir.

Bu fərqli dini, etnik köklərdən gələn icmalar yaşadıkları məhəllələri rahat tələffüz edə bildikləri şəkildə adlandırırlar: “Burada, Kəlküttədə olduğu kimi, Park Street, Bombeydə olduğu kimi Malabar Hill, Dhakadakı kimi Naag Tolla Hill var. Yalnız bir ad hər qrup tərəfindən dəyişilməz olaraq qəbul edilir. Bu, şəhərin öz adıdır: Dasht-e-Tanhaii-Yalqızlıq səhrası. Bunun əvəzində Pakistan onlar üçün “Sohni Dharti” – “ana vətən” olaraq qalır. “Sohni” urdu dilində doğma, əziz, şirin, müqəddəs kimi mənaları özündə birləşdirən genişmənalı sifətdir. Müxtəlif səbəblərdən İngiltərədə həyat sürmək məcburiyyətində qalan miqrantlar üçün bu, müvəqqəti vəziyyətdir, demək olar, hər biri nə vaxtsa geri, “evə” qayıdacağına əmindir. Bu, gəldikləri yerin adətlərini burada da davam etdirməyə çalışan, coğrafi yerləşmədən asılı olmayaraq pakistanlı, hindu və ya banqladeşli olaraq qalmağa cəhd edən insanların qoşulduqları cəmiyyətə inteqrasiyasına mane olur. Şəmsin həyat yoldaşı Kövkəb (Kaukab) bu məsələdə xüsusilə dəyişməz mövqe tutur, qaynının və oğlunun

ağ qadınla əlaqəsinə, ərinin İslam haqqında fikirlərinə və nəhayət, bu yad mühitdə böyütdüyü uşaqlarının, onun cəhdlərinə baxmayaraq, arzulamadığı şəkildə tərbiyə olunmalarına, həyatlarını valideynlərindən kənarında, sərbəst, dininə və mənsubiyyətinə fikir vermədikləri insanlarla sürmələrinə dözə bilmir. Pakistanı imanlı möminlərin yeri, sərhədlərə hörmət qoyulan müqəddəs yer kimi görən Kövkəb, əslində, real olaraq Pakistanda mövcud həyat tərzini deyil, sevdiyi vətəninin abstrakt obrazını nəzərdə tutur. Buna görə də “ İngiltərə ilə müqayisədə Pakistan kasıb və ağır ölkədir, lakin o, (Kövkəb) onun üçün sızıldayır, çünki susuz olan sadə su arzulayır, nə qədər ayran olsa da, bəs etmər” dedikdə yazıçı Kövkəbin ailəsi üçün yeni vətənə çevrilən, uşaqlarının doğma ev kimi qəbul etdiyi İngiltərənin daha real olduğu halda həmin abstrakt ev obrazı ilə müqayisədə daha uzaqda yerləşdiyini nəzərə çarpdırır. Nostalgiya bir yaşam tərzinə çevrilərək miqrant üçün yaşadığı dövr və ərazini mənən yaxına buraxmır. Buna görə də illərlə yaşamasına baxmayaraq, ümumiləşmiş bir obraz olan Kövkəb üçün İngiltərə yad olaraq qalır, qonşuluqdan kənarında nələrin olduğundan bixəbər və yadlarla necə rəftar etməli olduğunu anlamadan, ağdərillərə qarşı daim fəhmlə, yarımada köçüb gələrək onunla eyni məhəllədə məskunlaşmış başqa din və icmalara qarşı narahatlıqla dolu hisslərlə yaşayır.

Lakin, bu miqrantların İngiltərədə doğulmuş uşaqlarının böyüməsi həyatlarını daha böyük çətinliklə üzləşdirir. İngiltərəyə işçi kimi gələn ailələrin çoxu zamanla cəmiyyətdəki mövqelərini dəyişə, təhsil alaraq maddi təminatlarını yüksəldə bilər. Haqqında danışdığımız həyat tərzinə çevrilən nostalgiya üzündən nəsillər arasında dərin bir uçurum yaranmışdır, valideyinlər anlaya bilmir ki, niyə uşaqları Banqladeşdən, Hindistan və Pakistandan xarici ölkə kimi danışır, axı onlar xaric deyil, İngiltərə xarici ölkədir; onlar evdir. Mak Loid yazır: “Miqrantlar yeni yerlərə əşyaları ilə birgə gəlir, həm fiziki mənada malları, həm də maddi olmayan adətləri, inamları, davranış və dəyərləri ilə” [125, 211]. Lakin, yad yerdə doğmalığ yaradacaq bu “daşınan mülkiyyət” gözlənilməz nəticələrə gətirib çıxara bilər. Onlar ilk növbədə miqrantları qoşulduqları cəmiyyətdə fərqli göstərərək assimilyasiyanı çətinləşdirir.

Daha ağırlısı isə odur ki, valideynlərin aşılamağa çalışdığı ənənələr onlarla eyni doğma ev xatirələrini bölüşməyən yeni nəsildə ikrah hissi doğurur, Kövkəbin qızının əmisinin qətlində bütün icmanı günahlandıraraq dediyi kimi, *“My God, for all of you she probably didn't die hard enough: you would like to dig her up piece by piece, put her back together, and kill her once more for going against you laws and codes, the so-called traditions that you have dragged into this country with you like shit on your shoes”* [75, 163]. Valideynlər üçün yad mühitdə doğmalığ mənbəyi rolunu oynayan icma gənclərdə fərqli yanaşma doğurur, yazıçı vurğulayır ki, burada hər kəs başqalarının fikirlərindən hörülmüş qəfəsdə həbs olunub. Onlar burada, İngiltərədə doğulub böyüyüb, başqalarının azadlıqdan zövq aldığına şahid ola-ola, lakin bu qədər əlçatan yerdə olmasına baxmayaraq, bu azadlığın onlara bir faydası yox idi. Daim nəzarətdə saxlamaları yeni nəsli daha da çılğınlaşdırır. Nəticədə valideynlərin bütün cəhdlərinə baxmayaraq, övladları evlərini tərk edərək, onlara aydın olmayan yerlərdə “günah dolu” həyat sürməyə başlayır. Lakin bu da Kövkəbi geri, Pakistana dönməyə məcbur etmir, *“There is nothing on this planet that I loathe more than this country, but I won't go to live in Pakistan as long as my children are here. This accursed land has taken my children away from me....Each time they went out they returned with a new layer of strangeness on them untill finally I didn't recognize them any more”* [75, 209].

Beləliklə, miqrasiya nəsillər boyu davam edəcək əzablı xatirələr yaradır. Daxil olmaq məcburiyyətində qaldıqları yad mühitə tam alışa bilməmiş ilk miqrant nəsli bu yadlığın bir parçası kimi qarşılarında duran övladları ilə necə rəftar etmək lazım olduğuna qərar verə bilmir. Yeni nəsil də kənarda əhatə olunduqları mühit və evləri daxilində mövcud olan fərqli dünya arasında qalaraq bir tərəfdən evdən kənarda “yerli”lərin onlarla doğulduqları bu yerdə “gəlmə” kimi davranmaları, digər tərəfdən də evdə onlar üçün tam olaraq doğma görünməyən ənənələr arasında qalaraq mənəvi böhran keçirir və nəticədə hər iki tərəfin əziyyət çəkəcəyi ağırlı münasibətlər formalaşır.

Əsərdə unudulmayan tarix və xatirələr hələ də qəhrəmanların həyatına təsir edir. Buraya həm Şəmsin atasının 1919-cu ildə ingilis qoşunlarının hal-hazırda Pakistan ərazisində olan Qucranvalada əhaliyə hücumu zamanı yaralanaraq yaddaşını itirməsi və illər sonra Pakistanda evlənib övladları dünyaya gəldikdən sonra uşaqlığında bir hindli olduğunu xatırlaması, həm bu hadisələrdə və ya yarımadanın bölünməsi zamanı baş verən qırğınlarda bibisini itirməsi daxildir. Atasının mənsubiyyəti yazıldığı qədər sadə təsirə malik amil deyildi. Ölümünə yaxın əsl hindli kimi yandırılmasını arzu edən və bununla da hindli olduğu ortaya çıxandan ətrafda qonşuların hiddəti ilə üzləşən, yaşlaşdıqca daha radikal islamçıya çevrilən böyük oğlunun tənələrinə tab gətirməli olan ata sonda bir gecə gizlicə özü özünü yandırmaq qərarına gəlir. Bu hadisə 1971-ci ildə Banqladeşin Pakistandan ayrılmasına səbəb olan Hindistan ordusunun müdaxiləsi ilə eyni vaxta təsadüf etdiyindən vəziyyət daha da kəskin şəkil alır. Bütün bu xatirələr onsuz da yad İngiltərədə övladları ilə ciddi problem yaşayan, onları İslam və Pakistan qaydalarına uyacaq şəkildə tərbiyə etməyi bacarmayan və bunu heç cür anlaya və qəbul edə bilməyən Kövkəb və Şəms üçün həyatı daha da çətinləşdirir.

Nədim Aslam multikultural mühitdə siyasi amillərin dağıdıcı təsirini nəzərə çarpdıraraq yazır: “Hindular, müsəlmanlar və sinqlər fərqliliklərini unudaraq birgə üsyan etmişdi və britaniyalılar təcrübələrindən bilirdilər ki, bu cür amneziya onlar üçün narahatlıq demək idi” [75, 69]. Deməli, bu fərqliliyin zaman-zaman qabardılması məhz siyasi məqsədlərlə bağlıdır. Lakin, yaşadığı yerdən və aid olduğu sosial təbəqədən asılı olmayaraq, insanlar hər zaman və hər yerdə bu siyasi ideologiyanın nəticələrindən eyni dərəcədə acınacaqlı mənəvi-psixoloji böhran keçirir ki, bu da müəyyən dövlətlərin tarixində iz buraxmaya bilmir.

İngilisdilli Pakistan diaspor ədəbiyyatında poeziya daha dünyəvi xarakterə malik olaraq əsasən daim davam edən səyahət təcrübəsinin transmilli xarakter almış təsvirinə nail olur. Bunu Zulfikar Qus və Şüca Navaz yaradıcılığında müşahidə edə bilirik. Zulfikar Qus yaradıcılığı üçün xüsusilə itki duyğusu, yadelliləşmə hissi ön plandadır. İlk şeirlər toplusunu “Hindistan itkisi” (“The Loss of India) adı ilə dərc

etdirən şair illər sonra dördüncü toplusunu “Asiya xatirələri”(“ A Memory of Asia”) adlandırır. Bu, təsadüfi deyil, yarımadanın iki müstəqil dövlət arasında bölünməsi evini tərk etmədən yadlaşan və ya yeni bir ev tapmaq ümidi ilə mühacirət edən bir çox ailədə bir neçə nəsil davam edəcək özgələşmə və ya davamlı doğma ev axtarışı duyğusu yaratmışdı. Haqqında danışdığımız ədəbiyyatda bu mövzu sadəcə bədii əsərlər üçün seçilib qəhrəmanın iç dünyasını təsvir etmir, birbaşa bu hissləri keçirmiş yazıcının şəxsində reallıqda yaşanır.

Bədii nəsrə öz sözünü demiş yazıçı olan Z.Qusun poeziyası mürəkkəb strukturu ilə seçilir ki, bunu onun romanlarının təsiri kimi izah etmək olar. İngilis dilində yazılmış ilk sistemli romanın (“The Murder of Aziz Khan” – “Əziz Xanın qətli”) müəllifi olan, Qusun 1964-cü ildən başlayaraq böyük bir dövrü əhatə edən yaradıcılığında həm bədii ədəbiyyatın müxtəlif janrlarında yazılmış, həm də elmi-tənqidi əsərlərinin daxildir. Zulfikar Qusun yaradıcılığında Latın Amerikası ədəbiyyatına məxsus sürrealist əhval-ruhiyyə üstünlük təşkil edir və yaradıcılığı özündə kəskin realizmlə yaradıcı təxəyyülü birləşdirən üslubu ilə fərqlənir. Digər bir çox Pakistan mənşəli yazıçıların əsərlərində olduğu kimi, Zulfikar Qusun yaradıcılığında da mədəni köklərindən qopmaqda olan və dünyanın harasında yadelli kimi həyat sürən insan şüurunun qorxusunu hiss edirik. Yarımadanın bölünməsi ilə doğulub yaşadığın ölkənin artıq öz ölkən olmadığını öyrənməkdən doğan mənsubiyyət sualı hər zaman hansısa şəkildə onun yazılarında özünü göstərir. Qusun poeziyasından və avtobioqrafiyasından nostalgiya, yerdəyişmənin doğurduğu çəşqinlik və narahatlıq hissləri qırmızı xətlə keçir və bununla da Qus yaradıcılığı ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatına yeni, yadlaşma mövzusunu gətirməklə mədəni ikidışlikdən doğan mürəkkəbliyə toxunur. Lakin Zulfikar Qusu sözün əsl mənasında hansısa coğrafi bölgəyə aid etmək asan deyil, onu Pakistana bağlayan yaradıcılığında xüsusi məna kəsb edən mühacirət mövzudur və hansısa şəkildə hər zaman özünü büruzə verən abstrakt doğma ev obrazıdır. Eyni mövzu Amerikaya miqrasiya etmiş Şuca Navaz üçün də xüsusi şəxsi emosional yük daşıyaraq gənclik xatirələrinin poetik şəkildə əks olunmasına yol açır. Əslində hər iki şairin xatirələrində yaşayan

gencliklərinin xatirəsi olan “ev” obrazı, diaspor ədəbiyyatında bədii nəsrə də olduğu kimi, reallıqla uyğun olmayan, bir növ artıq mövcud olmayan məkandır. Real coğrafi bölgədən asılı olmadan yaşanan “didərginlik” duyğunosunu çatdırılmasına xidmət edən geniş metaforadır. Təsadüfi deyildir ki, şair şeirlər toplumunu “Səyahətlər” (“Journeys”) adlandıraraq sanki, sahib olduğu mədəni irslər arasında bağ yaratmağa səy göstərir. Bu zaman diqqəti çəkən bu yerdəyişmənin yaratdığı çaşqınlıq deyil, qarşılıqlı yenilikdə özünü yenidən yaratmaq əzmidir:

*“We have built a home
with untutored but willing hands. . . .
The rooms are filled with books and prints
from our past. We dream new dreams
in this new home, from the dusty seams
of yestered years.” [164]*

Beləcə bədii nəsrə Nədim Aslam qəhrəmanlarının duyduğu abstrakt ev obrazı üzərində yeni ev qurmaq çabasını Şüca Navaz poetik dillə ifadə etməyə nail olur. Lakin, bununla belə keçmişdən ayrılma asan deyildir müsəlman, ingilis və hind mədəni dəyərlərinin qovumasında yaşayan İmtiaz Dharkerin qeyd etdiyi kimi,

*“I was born a foreigner,
I carried on forms there
To become a foreigner everywhere
.....
I don't fit,
like a clumsily – translated poem.” [184]*

Nə Pakistanda nə də İngiltərədə yerini tam olaraq tapa bilməyən Moniza Alvi isə yeni yanaşma təqdim edir, yaşadığımız yerdən asılı olmadan hansımız yerliyik ki,

*” And perhaps we are all immigrants
In these towns and villages
and all strangers to ourselves. [177]*

Bu düşüncə Alamgir Haşimi poeziyasında da rastlaşdığımız ziddiyyətli dünya duyumunun ifadəsidir.

Gördüyümüz kimi, ingilisdilli Pakistan diaspor ədəbiyyatında müzakirəyə təqdim olunan əsas məsələ mənsubiyyət böhranı yaşayan dünyamızda yerini tapmağa cəhd edən individual qəhrəmanlar şəxsində cəmiyyətdə yaşanan diskriminasiya, abstark “ ev” obrazı ilə real yaşam arasında qalan nəsillər arasındakı uçurumun doğurduğu psixoloji böhran və Pakistan icması timsalında ümumilikdə dünyanın istənilən ölkəsində rast gələ biləcəyimiz insanın azad köç etmək kimi bir hüququnun olduğunun hələ də dərk edilməməsindən doğan narahatlıqdır.

Beləcə Pakistan daxilində formalaşan ingilisdilli ədəbiyyatın və ölkədən kənar yaranmaqda olan diaspor ədəbiyyatının araşdırılması bunu deməyə əsas verir ki, Vill Kimlikanın fikirlərində əksini tapan multikultural cəmiyyətin əsasında duran milli azlıq və etnik qrupların mədəni tənqidi, yaşam tərzinin, miqrasiya təcrübəsi və onun doğurduğu mənsubluq çətinliyini əks etdirməklə ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında multikulturalizm bədii təsvirini tapmışdır. Ədəbiyyatın ideoloji gücünü nəzərə alsaq bu əsərlərin multikulturaizmin əsasında duran ideyaların qavranılması üçün müstəsna əhəmiyyət daşıdığını söyləyə bilərik. Bu zaman ön planda duran məsələlərdən biri də həm individual qəhrəmanın mənəvi dünyasını formalaşdıran, həm də xalq olaraq icmanın mədəni tarixini təyin edən mənsubiyyət problemi ki, bu barədə tədqiqat işinin üçüncü fəslində geniş şəkildə söhbət açacağıq.

III FƏSİL

MÜASİR İNGİLİSDİLLİ PAKİSTAN ƏDƏBİYYATINDA MƏNSUBİYYƏT PROBLEMİ

3.1. Müasir İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatında mənsubiyyət dilemması

Haqqında danışdığımız nəzəriyyələr və mühakimələr içərisində unitar olmaması üzündən ümumiləşdirilməsi bəlkə də ən çətin olan mənsubiyyət və ya milliyyətçilik anlayışı ətrafında gedən mübahisələrdir. 1970-ci illərdə dominant mədəniyyətə müqavimətin ən kəskin şəkildə formalaşma vasitəsi və nümayiş səhnəsi kimi qəbul edilən bədii ədəbiyyatda milli və mədəni mənsubiyyətin qabarıq şəkildə əksi tezliklə zorakı xüsusiyyət kimi nəzərdən keçirilməyə başlandı ki, bu da məsələni daha mürəkkəbləşdirərək, bu iki məna arasındakı balansı müəyyənləşdirmək məcburiyyəti yaratmış oldu. Əslən Hindistandan olan görkəmli ədəbi tənqidçi Aijaz Əhməd çıxış yolunu müxtəlif ideologiyalar və siyasətlərin üz qabığı rolunu oynamış bu abstraktlaşmış iddianı "...məxsusi milliyyətçiliyin timsalında inkişafa mütərəqqi və qeyri-mütərəqqi" [68, 7] təsiri olmaqla izah etməyə çalışır. Əslində, məsələni daha da mürəkkəbləşdirən mədəniyyətin bu prosesin aparıcı qüvvəsi kimi qəbul edilərək mədəni milliyyətçilik kimi ayrı-ayrılıqda belə kompleks xarakter daşıyan iki mühakimənin birləşməsindən əmələ gəlmiş daha mürəkkəb bir kateqoriyanın yaranmasıdır. İqtisadiyyat, hüquq, idarəetmə kimi strukturlarla müqayisədə mədəniyyət ümumilikdə və bədii ədəbiyyat ayrıca olaraq ideallaşdırmaya daha asanlıqla şərait yaratdığından "milli və mədəni fəvqəladələşdirməyə"[68, 8] yol açar və "mədəni millətçilik ideologiyası aydın şəkildə bu fəvqəladələşdirməyə

əsaslanır və nəzərə çarpacaq dərəcədə daha asanlıqla dar düşüncəliyə, rasizmə və yerlibaz cəhalətə yol açır” [68, 8]. Yəni, siyasi ideologiyanın bir hissəsi kimi qəbul edilərək mədəniyyət ümumilikdə və bədii ədəbiyyat bizim araşdırmamızda bir tərəfdən milli mənsubiyyətin imperializm siyasətinin təkrarı olaraq ifrat millətçiliyə çevrilməsi vasitəsi, digər tərəfdən də bunun qarşısını alaraq liberal postmodernist mühitin yaradılması vasitəsi kimi çıxış edə bilər. Ədəbiyyat və milli mənsubiyyətdən danışarkən qeyd etməliyik ki, bir tərəfdən ədəbiyyatda milli mənsubiyyət, bu problemi şəxsi təcrübədə yaşayan yazıçıların təqdimatında bədii əksini tapır və bununla da müəyyən bir cəmiyyətdə sosial, mədəni səviyyədə gedən proseslə izləmək imkanı yaradırsa həm də bədii ədəbiyyat milli kimlik hissənin formalaşmasına təkan verən bədii vasitə xarakteri daşıyır. Milli mənsubiyyətin bədii ədəbiyyatda aparıcı mövzuya çevrilməsi məsələsi özü də dövrün tələbi olaraq cəmiyyətdə müəyyən sosial, mədəni və siyasi səbəblərin mövcudluğundan qaynaqlanır. Bundan başqa “milli mənsubiyyət, milli mentalitet (hansı ki sıx şəkildə milli kimliklə bağlıdır) və milli kimlik arasında fərq qoymaq lazımdır” [59, 47].

Mənsubiyyət sinif, cins, etnik köklər, coğrafi ərazi, din kimi müxtəlif amillərlə təyin olunan mürəkkəb anlayışdır. Milli mənsubiyyətin yaranmasında bu kimi faktorlardan hansının daha çox rol oynaması dövlətin tarixindən və siyasi amillərdən asılıdır. Məsələn, Pakistanda milli mənsubiyyət ilk növbədə dini mənsubiyyətdən qaynaqlanır, Avstraliyada isə coğrafi mövqedən yaranır. Milli təəssübkeşlik özünü digərlərindən fərqləndirməyə və bəzən həmin digərlərə olan nifrətə dayanır və bu cür millətçiliyin əsas xüsusiyyəti onun rəsmi olması, dövlətçilikdən doğması və başlıca olaraq dövlətin maraqlarına xidmət etməsidir. Buna görə də, Benedikt Anderson öz məşhur kitabında xalqı “xəyali icma”-“imagined community” olaraq tərif edir və bu icmanın yaranmasında kimlərin bu birliyə daxil edilməsi və kimlərin onun xaricində saxlanması kimi məhdudiyyətlərin formalaşmasına diqqəti yönəldir. Bunu biz Pakistan kimliyi təmsalında aydın şəkildə görürük. Təbii ki, bu prosesin siyasi xarakteri danılmazdır, bu gün imperializmin əlində alətə çevrilən milli təəssübkeşliyin kimə xidmət etməsi sual altındadır və müxtəlif mənsubiyyət

təyinedicilərinin şişirdilməsindən doğan ziddiyyətin alovlandırılması bu siyasətin aparıcı qüvvəsidir. Digər tərəfdən, müasir dövrdə qloballaşma prosesi milli kimlik məsələsinin gündəmdə qalmasını tələb edir. Belə ki, “Məhz bu məsələ qlobalizasiya və ona ziddiyyət təşkil edən anti qlobalizasiya proseslərinin təsirində olan müasir dünyada aktuallıq qazanır”[52, 23].

Milli mənsubiyyətdən danışarkən onun iki, “Dövlət, siyasi və mədəni, etnik icma” [46, 15] modeli təqdim olunur. Müstəmləkəçiliyin süqutundan sonra müstəqillik qazanan Pakistan kimi dövlətlərdə milli kimlik dedikdə, müxtəlif etnik qruplara, icmalara aid olan, fərqli dini inanclara malik multikultural bir cəmiyyət nəzərdə tutulur, özünü ifadə siyasi mənsubiyyətdən daha çox mədəni və etnik köklərə dayanır və onu ümumilikdən xüsusiləşdirən amilə çevrilir. Bu da ondan irəli gəlir ki, ingilis müstəmləkəsinə çevrilənə qədər müxtəlif etnik qrupların məskunlaşdığı ərazilərdə milli kimliyin təyinatı mədəni köklər və icmalar idi. Lakin, müstəmləkə sisteminin başa çatması ilə yaranan dövlətlərdə bu anlam coğrafi mövqeyə və mərkəzləşdirmə siyasətinə dayanmağa başladı. Etnik mənsubiyyətdən qidalanan cəmiyyətdə milli mənsubiyyətə dayanan həmrəyliyin mövcud olmamasına baxmayaraq, onun yaratdığı ədəbiyyatda bu məsələ ümumi diqqət obyektidir və bir tərəfdən dil ümumilikdə ingilisdilli keçmiş müstəmləkə ədəbiyyatlarını birləşdirən amil olsa da, hər zaman etnik mənsubiyyətin ön planda olması ilə müxtəlif postkolonial dövlətlərdə və bu dövlətlərdə yaşayan plüralist cəmiyyətin güzgüsü olan ədəbiyyatda spesifik xüsusiyyət kəsb edir.

Lakin, mənsubiyyətdən danışarkən onun sabit və dəyişməz deyil, daima transformasiyaya uğrayan anlayış olduğunu unutmamaq gərəkdir. Buna görə də müstəmləkəçilik siyasətinin miras qoyduğu problemlər arasında mənsubiyyət çaşqınlığı müstəqillik qazanmış ölkələrin bədii təfəkküründə yeni yanaşma yaratdı. Avropa imperializminin ideoloji təsirindən can qurtarmağa çalışan xalqlarda yeni yaranan mənsubiyyət hissənin dayanacağı nöqtənin kolonizasiyadan öncəki mədəni irsdə axtarılması mədəniyyət və mənsubiyyət arasında bağlılığa yol açdı və bu zaman bədii ədəbiyyat bu axtarışın bir hissəsinə çevrilməyə və daha sonra onun ifadə

olunduğu mədəni ideoloji vasitə rolunu oynamağa başladı. Bu zaman mənsubiyyət iki şəkildə formalaşmış olur; birinci, eyni mədəni dəyərləri paylaşan xalqların birgə milli mənsubiyyəti, məsələn, multimədəni mühit olan Pakistanda mərkəzləşdirilmiş ölkənin təyin etdiyi mənsubiyyət və ikinci, hər bir şəxsin daxilində mövcud olan bir və ya bir neçə etno-lingvistik və dini dəyərlərin oluşturduğu mənsubiyyət, misal üçün, milli mənsubiyyətin daşıyıcısı olmaqla bərabər, ölkə xaricində və ya ölkə daxilində yaşamasından asılı olmayaraq, şəxsin “mən”i formalaşdıran kimlik hissi, mədəni mənsubiyyət. Ümumiyyətlə, Pakistan üçün bu məfhumun özünəməxsus tarixi mahiyyəti vardır, çünki milli təəssübkeşlik bu ölkənin, xalqın müstəqil şəkildə yaranması ilə eyni zamanda baş vermişdir. Tədqiqatlarını əsasən Pakistan ədəbiyyatına həsr etmiş Amerikalı ədəbiyyatşünas, Cara Cilano İdeya, xalq və dövlət kimi məfhumların Pakistan kontekstində, bir-biri ilə əlaqəli olduğunu və onların arasında aydın bir sərhədin mövcud olmadığını vurğulayır. Cilano bu fikrini Pakistanın müstəqil bir dövlət kimi yaradılmasının arxasında duran, imperiyanın zəiflədiyi dövrdə yarımada dini mənsubiyyətə dayanan “two nations” – “iki xalq” ideyası ilə əsaslandırır. Bu mənsubiyyət, “Kimlik xüsusiyyətlərinin insan və ya insan qrupu ilə paylaşıldığı ortağ mənşə və ya əsasında həmrəylik və sədaqət duran ideal əsasında” [100, 6] formalaşmışdır. Filip Kohen, Arşad Seyid Kərim kimi tədqiqatçılar da bu məsələyə diqqəti cəlb edərək Pakistan adlı dövlətin yaranmasını dini təəssübkeşliklə əlaqələndirir. Məhz bu ideya imperiya içərisində yaşayan müsəlman icmasının əvvəlcə xalqa və son nəticədə dövlətə çevrilməsinə yol açaraq rəsmi milli mənsubiyyətin müəyyən olunmasına şərait yaratdı. Lakin, Pakistanın timsalında mədəni mənsubiyyət dilemması həm icmaların gündəlik həyatında, həm də bədii düşüncədə hələ də tam olaraq həllini tapmamış müzakirə mövzudur. Bu məsələdə Zulfikar Qus yaradıcılığı bir neçə baxımdan əhəmiyyətlidir. Onun yaradıcılığının araşdırılması bizi bir fakt qarşısında qoyur ki, “Tənqidi mədəniyyət ən azından müəyyən dairələrdə milli-kosmopolitan olmaqdan daha çox qəbiləyə bağlı və etnoqrafikdir və mühacirət, sürgün kimi daha həssas mövzuları araşdırmaq üçün kifayət qədər gücə malik deyildir” [104, 269]. Yəni, yazıçının mənsubiyyətini təyin

edən onun doğulduğu torpaq və ya əsərləri üçün seçdiyi mövzu və ya yerdirsə, “...bu, yalnız ingilisdilli Pakistan idiomu haqda deyil, həm də “pakistanlılıq”– onu, bunu və başqasını nəyin təyin etdiyi və buna ən gözəl nümunənin kim olması barədə suallar doğurmalıdır” [104, 269]. Bu səbəbdən də, yazıçıların yaradıcılığına daha çox müxtəlif mədəni dəyərlərin əks olunduğu dünya kimi qiymət verilsə, daha məqsədə uyğun görünər. Bu dəyərlər müxtəlif şəkildə Əhməd Əli yaradıcılığında Şərq və Qərb mədəni təsirləri, Sührəverdidə urdu-benqal-fars-ingilis yaşanı, Bapsi Sidvada pəncabi-qucarati-urdu-ingilis dillərinin qarışımı, Mohsin Həmidə Pakistan və Amerika mədəniyyətinin əks olunmasına şərait yaradır. “Zulfikar Qus Pakistandilli idiomdan istifadə etməyə bilər, lakin onun müəyyən Pakistan materialından qidalanması şübhəsizdir və onun pəncabi-urdu (daha doğrusu, Moğol Britaniya) irsi həm poeziya, həm də nəsr əsərlərində tamamilə aydın nəzərə çarpır” [104, 269] deyərəkən Aləmgir Haşimi də, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, müxtəlif mədəni irs və dəyərlərdən qidalanan mədəni mənsubiyyəti nəzərdə tutur. Bu gün dünya ədəbiyyatına bu nöqteyi-nəzərdən baxdıqda məgər Joyce, Mann, Nabokovu hansısa bir coğrafi ərazidə məhdudlaşdırmaq mümkündürmü? Bu sual yaradıcılığı yeni bir istiqamətdən araşdırmağı tələb edir. Bu mənada Zulfikar Qus yaradıcılığı özünün də dediyi kimidir: “Özümü valyuta fondunun arzuladığı istənilən şeydən daha qlobal olan geniş ədəbiyyat bölgəsindən başqa heç bir bölgəyə aid etmirəm” [175]. Lakin, burada onun məhz Pakistan ədəbi irsinə məxsus cəhətlərini tapmağa çalışsaq, əsərlərinin mövzusunda və ya hadisələrin cərəyan etdiyi məkanın seçimində deyil, Aləmgir Haşiminin “müsəlman və Cənubi Asiya bədii fikrinin zəruri hissəsi” adlandırdığı, “...əsərlərindəki əsas istiqamət– insan həyatında hisslərin yeri, əqlin məsələylə reallığın araşdırılması məharətinə, təzahürün gerçəkliyə, aqlın ürəyə, dilin mövzuya əlaqəsində” [104, 270] və daima özünü hiss etdirən koloritdə, başqa sözlə, yazıçının şəxsiyyətində dəyişməz mövqe tutan mədəni mənsubiyyətdə axtarmaq lazımdır.

Frantz Fanon yazırdı: “Müstəmləkələşdirilmiş insan üçün ən etibarlı olduğundan ilk növbədə ən dəyərlisi torpaqdır: onlara çörək və ən əsası, ləyaqət verən

torpaq” [92, 44]. Doğrudan da torpaq insan mənsubiyyətini təyin edəcək, müdafiəsi şərəf işinə çevriləcək qədər əhəmiyyətlidir və buna görə də istər Zulfikar Qusun “Əziz Xanın qətli”, istərsə də sonrakı nəsli bədii nəsrində Nədim Aslamın “Yağış fəslə” və ya Moni Mohsinin “Məsumluğun sonu” (“End of Innocence”) romanlarında şəxsiyyətin mənsubiyyətini məhz torpaq təyin edir. Lakin, bir gün yaşadığın torpaqda özünü yad kimi hiss etməyə başlasan, Bapsi Sidvanın “Bölünən Hindistan” əsərində əksini tapan siyasi-ictimai hadisələrin öz torpağında yada çevirdiyi insanın mənsubiyyətini nə təyin edir? Torpaq və ya yer anlayışlarının postkolonial düşüncədə fəlsəfi mənə daşıyaraq “haralıyam” sualı “hara aidəm?” şəkli alır. Zulfikar Qus yaradıcılığının ilk mərhələlərində hiss olunan hər yerdə yadlıq hissi də məhz bununla bağlıdır. Doğulduğu torpaqdan qopmaq və ya o torpaq üzərində belə özünü aid edə biləcəyi mədəni mənsubiyyəti tapa bilməməsi bu insanın mənsubiyyət hissini və bununla da dayaq nöqtəsini itirməsinə səbəb olursa, deməli, bu mənsubiyyəti təyin edəcək başqa göstəriciləri tapmaq lazımdır. Buna görə də Mohsin Həmidin, Kamilə Şəmsinin doğulduğu və əgər mənsubiyyətin coğrafi ərazi tərəfindən təyin olunduğunu düşünsək, mənsub olduğu torpaqda belə sosial siniflər, mədəni baxışlar arasında mənsubiyyət böhranı yaşayan qəhrəmanları artıq “mənsubiyyət” məfhumunun bir deyil, müxtəlif təyinedicilərlə bağlı olduğunu nümayiş etdirir. Qusun yaradıcılığının sonrakı mərhələlərində də nümayiş etdirdiyi kimi, artıq torpaq mənsubiyyətin təyinedicisi rolunu oynamır, qlobal mənsubiyyət və ya rəsmi mənsubiyyətlə eyni zamanda bir neçə mədəni mənsubiyyət göstəricisinə sahib olaraq mədəni ikidşlik ön plana keçir. Məhz bu baxış tərzini postkolonial mühitin yaratdığı mənsubiyyət çəşqınlığına tutarlı bir cavab kimi qəbul edilə bilər. Haqqında danışdığımız bu mədəni mənsubiyyət tarixin yerdəyişmələri və dəyişkən bölgüləri altında bizim mədəni kimliyimiz, bizi “eyni xalq” “edən, istinad və mənə nöqtəsi ilə təmin edən, stabit, dəyişməz və davamlı tarixi təcrübəni” [72, 227] və bölüşdüyümüz mədəni kodları əks etdirdiyindən diaspora ədəbiyyatı adı altında tanıdığımız Nədim Aslam, Sürəyya Xan, Kamilə Şəmsi kimi yazıçıların yaşadıkları coğrafi bölgədən asılı olmayaraq, yaradıcılığına orijinal Pakistan koloriti verməklə yazıçının mədəni mənsubiyyətinin

göstəricisinə və ifadə olunduğu vasitəyə çevrilir. Bu orijinal baxışı təmin edən də yalnız Pakistan mühitinə bələdlik deyil, bu mühitə olan mədəni mənsubiyyətin təmin etdiyi özünəməxsus qavrayışdır. Mak Loid millətlərin ənənə və tarixin qarışımından formalaşaraq yarandığına diqqəti çəkərək yazır: “Xalqlar ağac və ya bitkilər kimi təbii hadisə deyil...Xalqlar arasında sərhədlər təsadüfən çəkilir. Onlar quraşdırılır, müdafiə olunur(həddən çox faciəvi hallarda), insan qrupları arasında qanlı rəqabətə gətirir” [125, 68]. Bu mənada xalq ilk növbədə ideyadan qidalanır və Pakistan milli mənsubiyyəti haqqında danışarkən bu ideyanın ölkənin yaranması ilə birgə yaxın tarixdə yarandığını və hələ də formalaşmaqda olduğunu nəzərə almaq lazımdır. Bu məsələyə Məhəmməd İqbalın yanaşması haqqında danışdığımız məfhumu tam izah edir. Məhz Məhəmməd İqbal yarımada müsəlmanlarının özünə qayıdışının yeganə yolu olaraq İslam dinini sadəcə bir əhkam kimi deyil, onları bir ideya ətrafında birləşdirəcək yeganə real yol olaraq təqdim etdi. Görkəmli ədəbiyyatşünas Rafael Hüseynov M.İqbalı misal göstərərək qeyd edir: “Milli yaddaşın elə insanları var ki, onları sadəcə bir varlıq, bir fərd kimi qəbul etmək düzgün deyil. Məsələn, Pakistanda Məhəmməd İqbal bir böyük şair, filosof kimi anılır, amma onun doğum günü təqvimdə rəsmi bayramdır” [188]. Bu mənada Pakistan tarixində M.İqbal sadəcə filosof kimi qalmır, o, Pakistan ideyasının yaradıcısı və bu ideyanın reallaşması üçün əvəzsiz rol oynamış, ümumilikdə Şərqi tarixində, fəlsəfəsində və ədəbi düşüncəsində xüsusi yer tutan, urdudilli Şərqi ədəbiyyatında “Shair-e-Mashriq” (“Şərqi şairi”), “Muffakir-e-Pakistan”(“Pakistan mütəfəkkiri”) və ya “Hakkim-ul-Ummat” (“Xalq ağsaqqalı”) deyə anılan, Pakistanın xalq şairi və doğum günü İqbal günü, Pakistanda rəsmi bayram olaraq qeyd olunan mütəfəkkirdir. Yaradıcılığında əsasən fars və urdu dillərindən istifadə edən bu görkəmli xadim ingilis dilində iki əsərin – 1908-ci ildə Almaniyada çap olunmuş doktorluq dissertasiyası “İranda metafizikanın inkişafı” (“The Development of Methaphysics in Persia”) və İqbalın Mədrəs, Heydərabad və Aliqarhda söylədiyi mühazirələr toplusu olan 1930-cu ildə çap olunmuş “İslamda dini düşüncənin bərpası”(“ The Reconstruction of Relegious Thoughts in Islam”) əsərlərinin və məktublarnın müəllifidir. Məhəmməd İqbal urdu, fars dilləri ilə yanaşı,

ingilisdilli ədəbi mühitdə də həm Şərqdə, həm də Qərbdə kifayət qədər nüfuza malik mütəfəkkirdir. Özünü “xəyalpərəst idealist” [111, 37] adlandırırsa da, M.İqbal mədəni kimliyin təsdiqi, hifz olunması və Qərb fəlsəfəsinə keçid üçün ingilis dilinin mənimsənilməsi kimi ənənəvi düşüncəyə yeni baxış gətirərək İslam fəlsəfəsini insan həyatını və cəmiyyətin varlığını təmin edəcək bir bütöv kimi izah etməklə bərabər o zamankı Hindistan yarımadası ərazisində yaşayan müsəlmanların bir icma kimi problemlərinin həlli üçün bu fəlsəfədən irəli gələn ideyalara sadıq qalmaqla tətbiq oluna biləcək real üsullar təklif edir. Bununla da İslam dinini məhdud mifik dünyabaxışı kimi deyil, məkan və zamandan asılı olmayan, imperializm modelindən geniş ideoloji baza kimi təqdim etmiş olur. Buna görə də, ingilisdilli ədəbiyyat Pakistanda mədəni kimliyin təsdiqi kimi formalaşmış ola bilər, lakin bu kimliyin əsasında duran dini ideologiya onu məhdud çərçivədə saxlamır, mövzu və forma həddi qoymur. Bu mənada Məhəmməd İqbalın fikirləri pakistanlı mənsubiyyətinin dərk olunmasında və postkolonial ədəbiyyatda tez-tez qarşılaşdığımız mənsubiyyət dilemmasının həll olunmasında xüsusi əhəmiyyətə malikdir: “Mədəni hərəkət kimi İslam dünyanı dərk etməkdə köhnə statik baxışı rədd edərək yeni, dinamik baxış yaradır. Ruhi birləşmə yolu kimi o, şəxsin dəyərini bununla ölçür və qan qohumluğunu insan münasibətində əsas kimi rədd edir. Qan qohumluğu torpaqdan qaynaqlanır. İnsan birliyi üçün əsasın xalis psixoloji axtarışı bütün insanlıq həyatının ruhi mənşəyinin dərk olunması ilə mümkündür. Bu yaşamlar üçün heç bir mərasim tələb olunmayan sədaqət formalarını yaradan və insanın özünü dünya torpağından azad etməsinə yol açan dərkətmədir” [111, 63]. Beləliklə, İqbal mənsubiyyətini təsdiq etməkdə olan və bunu dəyişilməz tarixi siyasi şəraitin tələbi ilə gəlmə dildən istifadə edərək ifadə edən yerli ziyalılar üçün fəlsəfi, elmi planda yeni yanaşma və urdu, fars və ingilisdilli poeziyada nəsillər boyu davam edəcək ənənəvi mövzu və üslub təqdim etmiş oldu.

Frantz Fanonun fikirlərində kəskin xarakter alan mənsubiyyətin axtarışında müstəmləkəçi təcrübənin basdırılıb örtülmüş olduqlarını qazıb çıxarmaq mərhələsi artıq keçmişdir. Bu gün yazıçılar elə müstəmləkə təcrübəsinin də müəyyən yer

tutduğu, lakin keçmişin fərqli şəkildə əks olunduğu, qazılıb çıxarılmış deyil, özündə keçmiş, indini və potensial gələcəyi birləşdirən, formalaşmaqda olan mənsubiyyət, onun mürəkkəb formalaşma prosesini əks etdirir və onun qavranılması şəxsin və ya bizim araşdırmamızda yazıcının yanaşma mövqeyini təyin edir. Buna görə də, Məhsin Həmidin şəxsində rahatlıqla yaşanılan mədəni ikidşlik onun qəhrəmanı Çingizin şəxsində mənsubiyyət böhranı yaradır. Bu yolla da Məhsin Həmid mənsubiyyət hissində yuxarıda haqqında danışdığımız yeni yanaşmanın, yəni mənsubiyyətin təyin olunmasındakı ixtiyariliyi görmənin, qaçılmaz və yeganə multikultural vasitə olduğunu diqqətə çatdırmış olur. Bu düşüncə formalaşmasa, cəmiyyət özünü, Frantz Fanonun dediyi kimi, “ləvbərdən, üfüqdən məhrum, rəngsiz, ölkəsiz, təməlsiz...” [92, 218] hiss edən fərdlərin şəxsiyyətində baş verən təlatümlü mənsubiyyət çaşqınlığının yaratdığı və ya müstəmləkə siyasətində “biz” və “onlar” mənsubiyyət ayrı-seçkiliyi və ümumiləşdirməsi nəticəsində tarixdə gördüyümüz, keçmiş, fantaziya və miflərdən qidalanan ifrat millətçilik, fanatizm kimi problemlərlə üzləşməli və həmin travmanı yenidən yaşamağa olacaq. Bu müstəmləkə siyasəti nəticəsində Frantz Fanonun “Başqasının hərəkətləri, baxışı və münasibəti, boyanın kimyəvi məhlulu düzəltdiyi kimi, yerimi müəyyənləşdirdi. Hiddətləndim; izah tələb etdim. Heç nə baş vermədi. Parçalandım. İndi fraqmentlər başqa kimlik tərəfindən birləşdirilib” [91, 109] deyə bütövlükdə müstəmləkə təcrübəsi keçmiş xalqların mənsubiyyət axtarışını əks etdirdiyi formalaşma keçmiş mənsubiyyətdir.

Mədəni mənsubiyyətin bu xarakteri, daima formalaşmaqda olması onun bədii ədəbiyyatda əks olunma yollarını da zənginləşdirir və bu prosesi olduğu kimi təsvir edən bədii nəsr artıq yetkin mənsubiyyətin deyil, şəxsiyyətin mənsubiyyətin dil, sosial davranış və inamlar kimi sistemlərin əsasında formalaşması prosesinin əksinə çevrilir. Bu sistemlərin yaradılmasında siyasi-ideoloji amillər danılmazdır. Məsələn, kolonializm prosesində yerlilərdə “imperialist baxış obyektin mənsubiyyətini təyin edir, güc münasibətlərinin təyinedici sistemi əsasında təyin edərək onun asılılığını və gücsüzlüyünü təsdiq...” [71, 141] etməsi nəticəsində aşağı səviyyəli irqlərə mənsubiyyətlərinin aşılması kimi. Yəni, ətrafdakıların münasibəti bizim

mənsubiyyət hissimizin formalaşmasında müəyyən rol oynayır. Bu münasibət “biz” im və “onlar”ın mahiyyətini təyin etməmizə şərait yaradır. Mohsin Həmidin qəhrəmanı Çingiz məhz ətrafdakıların məqsədyönlü və ya qeyri-ixtiyari münasibətinin təhriki ilə daxili mənsubiyyət konfliktinin qabarıq təzahürü ilə qarşılaşır. Fəlsəfi anlamda coğrafi ərazini də mənsubiyyətin təyinedicisinə çevirən, mənə qatan məhz əhatə olunduğumuz münasibətdir. Lakin, bu günkü ədəbiyyatı maraqlandıran əsas məsələ yalnız postkolonial dialektikada ilişib qalmış mənsubiyyət böhranı deyil, şəxsiyyətin “mən”ində coğrafi mənsubiyyətin, tarixi amillərin, dini, etnik, linqvistik faktorların ayrı-ayrılıqda xarici təsir kimi deyil, şəxsiyyətin “özünün”, mədəni mənsubiyyətinin axtarışı və formalaşması prosesində şəxsiyyətin passiv qəbuledici rolunu oynamadığını, prosesə şüurlu surətdə müdaxilə edə bilmək iqtidarında olduğunu nəzərə çarpdırmağa çalışmalarıdır. Görkəmli filosof Kolesnikov ədəbiyyat və fəlsəfə arasındakı münasibəti şərh edərkən müasir avropa ədəbiyyatının təməlini öz özünü yaratmaq azadlığı təşkil edən insan modeli təqdim etdiyini vurğulayır. Biz bu fikri sadəcə avropa ədəbiyyatı adı altında çərçivəyə salmırıq. Çünkü, müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatını xarakterizə edərkən qeyd etmək lazımdır ki, bu gün onu Fanonun qeyd etdiyi, özü öz təməli olan, yalnız tarixi, instrumental fərziyyələr xaricinə çıxmaqla azadlıq yolunun başlanğıcını qoyacağına qət edən qəhrəmanlar maraqlandır. Kamilə Şəmsinin qəhrəmanı Hiroko məhz bu baxışı nümayiş etdirərək müasir dünyada mənsubiyyət məfhumunun qəbul edilidiyi qədər təzadlı anlayış olmadığını nümayiş etdirir. Bu seçim imkanını görməzdən gəlmək və ya əksinə, qiymətləndirmək yerli və qlobal mənsubiyyət arasındakı münasibətin transformativ xüsusiyyətinin dərk olunmasındakı mürəkkəblilik, bu münasibətlərə daima iki bir-birinə zidd qütb kimi yanaşma qəhrəmanlarının müasir dünyada yer tapmasına yol açır və ya əksinə, Mohsin Həmidin qəhrəmanı Çingiz kimi fanatizm, ifrat millətçilik, psixoloji böhrana gətirib çıxarır. Bu göstərir ki, doğrudan da, integrasiya mədəni qavrama və unutmadan yararlanan psixoloji səviyyələrə gedən prosesdir.

Beləliklə, rəsmi kimlikdən fərqli olaraq, mədəni mənsubiyyəti ayrı-ayrılıqda coğrafi mövqe, tarix, dil, etno-lingvistik faktorlar, dini görüş və irqi mənsubiyyət təyin etmir. Bu anlayış keçmiş, indini və potensial gələcəyi ehtiva edərək daima formalaşmaqda olan, sərhəd tanımadan sadaladığımız bütün təyinedici amilləri ixtiyari dərəcədə özündə birləşdirən mürəkkəb anlayışdır. Görkəmli alim Stuart Hall mədəniyyət və mədəni mənsubiyyət haqqında qeyd edir ki, “Mədəni mənsubiyyət haradansa yaranır, tarixə malikdir. Lakin tarixiliyi olan hər şey kimi, mütəmadi olaraq transformasiyaya uğrayır. Hansısa əhmiyyət qazanmış keçmişdə daimi olaraq təyin olunmaq əvəzinə onlar daima tarixin, mədəniyyətin və gücün dəyişkən “oyun”larının subyektidir. ...Mənsubiyyət bizim keçmiş içərisində yerləşdirilmə və ya yerləşmə yollarına verdiyimiz müxtəlif adlardır” [99, 52]. Bədii ədəbiyyatda yazıçının üzərinə düşən ideoloji vəzifə bu formalaşmanı və ixtiyariliyi təsvir, həm də oxucuda mədəni mənsubiyyətə bu şəkildə yanaşmanı təmin etməklə individual olaraq şəxsiyyətdə və kollektiv olaraq cəmiyyətdə ifrat mənsubiyyət böhranının yaratdığı gərginlikdən xilas olmaq üçün daha liberal və humanist münasibətlərin formalaşmasına xidmət etməkdir. Ümumilikdə milli mənsubiyyət bədii əsərlərdə lingvistik və tematik aspektdə özünü büruzə verir. Məsələn, Bapsi Sidva bir qayda olaraq, əsərlərində milli mənsubiyyətin lingvistik üsullarla əks edilməsinə nail olur. Mohsin Həmid yaradıcılığında bu mənada əsərin bədii yükü əsasən mövzu və struktur üzərinə düşür, Kamilə Şəmsi isə hər iki vasitədən yararlanaraq mədəni ikidışliyin ən real obrazını yaratmağa nail olur.

Göründüyü kimi, mənsubiyyət olduqca mürəkkəb və daima formalaşmaqda olan anlayışdır və onun əks olunduğu ədəbiyyatın özəlliyi yalnız mənsubiyyətin əks olunması deyil, onun formalaşması prosesini dinamik surətdə təsvirinə və təhkiyənin bir hissəsi olaraq oxucunun bu prosesin təhlilinə cəlb etməsidir. Bədii təfəkkürdə yeni baxış deyərkən də bədii mətnin bu dialogik və polifonik xüsusiyyətini nəzərdə tuturuq. Bu cür yanaşma multikultural cəmiyyətdə və onun yaratdığı ədəbiyyatda mənsubiyyət kimi həssas məsələnin ifrata yol vermədən əksini tapmasına şərait yaradır.

3.2. Yabancı dildə milli özünüifadənin həddləri.

Müxtəlif mədəni mühitlərə, din və dillərə mənsub xalqların məskunlaşdığı multikultural bir cəmiyyət olan Pakistanda ədəbiyyat Urdu, Hindi, Puştu, Sindhi kimi müxtəlif etnik dillərdə yaranmaqdadır. Lakin, Pakistan ədəbiyyatı yalnız bu dillərlə məhdudlaşmır. İngilis müstəmləkəçiləri tərəfindən bu ərazilərə gətirilən, həm də Cinnah, Nehru, Ləyaqət Əli Xan kimi milli liderlərin nitqləri üçün seçdiyi dil olan ingilis dili hazırda Pakistanda müstəqil bir ədəbiyyatın dili olaraq inkişaf etmişdir. İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatının həm görkəmli nümayəndəsi olan, həm də bu sahədə geniş tədqiqatlar aparmış Alamgir Haşimi dəfələrlə qeyd edir ki, Pakistanda ingilis dili xüsusən son iki onillikdə yerli mühitə uyğunlaşmış və həm Pakistan geyiminə, həm də nitqinə, lüğətinə və yerli linqvistik quruluşa, eyni zamanda İslam ritual və kodeksinə, mənəviyyatına nüfuz edərək Pakistan dillərinə bərabər tutulacaq (bəlkə də onlardan daha üstün) səviyyəyə qalxmışdır. Bu sahədə geniş tədqiqat aparmış Mubina Talaat Haşimin fikirlərini daha da inkişaf etdirərək diqqətə çatdırır ki, ingilisdilli Pakistan yazışısı çox zaman təhsil almış olduğu dövlət dili olan Urdu dili də ana dili deyildir. Bu yazıçılar adətən fərqli enti linqvistik qrupların nümayəndələridir. Nəzərə alaq ki, çoxmillətli cəmiyyətdə dillərin sosial gücü eyni deyildir. Bu səbəbdən də, daha əvvəl də vurğuladığımız kimi, Urdu və İngilis dillərinin Pakistan üçün kommunikativ funksiya ilə yanaşı xüsusi ictimai funksiya daşdığını da görürük. Deməli, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında milli mənsubiyyətin ifadəsi əslində ikidən daha çox dildə formalaşan mədəni təcrübənin ifadə vasitəsidir.

Müstəmləkəçilik asılı hala salınmış xalqların tarixini, bir növ, dəyişərək dominant mədəniyyətin təsirinə məruz qalmadan gedəcəyi yolu yaşamalarına imkan vermədi. Lakin, bu heç də o demək deyildir ki, kolonializm onların mədəni inkişafının qarşısını aldı. Mədəniyyət hər bir xalqın özünü tanıma və təqdim etmə yoludur və istənilən halda məhv edilə bilməz, sadəcə, onun ifadə vasitələri müəyyən təsirlər altında dəyişikliyə uğraya bilər. Dominant mədəniyyətin təsiri ilə bu xalqlarda yeni mədəni istiqamətdə inkişaf baş verdi, çox zaman o mədəniyyətin özü də yerliləşdirildi və kolonializmdən sonrakı dövrdə bu inkişaf daha da sürətləndi. Bu zaman milli mənsubiyyət iki cür əksini tapa bilər: ya müstəmləkəçilikdən əvvəlki,

keçmişdəki mədəni dəyərlərə söykənən mənsubiyyətin axtarışı, ya da dominant mədəniyyətin uyğun şəkildə dəyişdirilməsi yolu ilə. Bəzən də bu iki itsiqamət üst-üstə düşərək daha mürəkkəb xarakter alır. Bu mənsubiyyət, müstəmləkə siyasətinin dağıtmış olduğu kimliyin bərpa olunması və ya Pakistanda olduğu kimi, müstəqil bir dövlətin tarixi elə bu siyasətin süqutundan başlayan bir ölkədə kimliyin yaradılmasıdır, artıq müəyyənlanmış mənsubiyyətə qayıdış deyildir. Buna görə də bədii ədəbiyyata xas cəhət bu mənsubiyyətin sadəcə əks olunması deyil, onun bu mənsubiyyətin formalasması uğrunda aparılan mübarizə mərhələlərinin tərkib hissəsi olmasıdır. Bu, ilk növbədə dil və ədəbi forma kimi vasitələrin seçimində özünü büruzə verir. Mərhələlər dedikdə, müstəmləkə xalqlarının tarixində əvvəlcə işğalın başlanğıcında yabançı dillə qarşılaşarkən özünü büruzə verən çaşqınlıq və bu dildə yayılan ideologiyanın təsiri ilə hiss olunan milli dil və dəyərlərin ikinci dərəcəli anlam kəsb etməsi, sonra azadlıq mübarizəsinin qalxması və müstəqillik əldə etdikdən sonra milli əhval-ruhiyyənin yüksəlməsi ilə özünə qayıdış və doğma dilə müraciət, nəhayət, keçən zaman ərzində artıq koloniya dilinin yabançılığını itirərək müəyyən təbəqənin doğma dilinə çevrildiyi cəmiyyətdə bütün bunların yaratdığı çaşqınlıqdan çıxış yolu kimi ixtisara, sadələşməyə, yerli mühitə uyğunlaşmaya məruz qalmış “yabançı” dilin və milli dilin qarışımından yaranan milli mənsubiyyətin yeni ifadə vasitəsinin formalaşmasını nəzərdə tuturuq. Bu mübarizə hər zaman açıq şəkildə deyil, çox vaxt hiss olunmadan, mədəni qarşıqoyma şəklində getmişdir. Dominant mədəniyyətin təsirindən qurtara bilməyən və müəyyən səviyyələrdə ondan qidalanan yerli mədəni ənənələr onların özlərini transformasiyaya uğradaraq yerliləşdirmişdir ki, bu mədəni müqavimət çox zaman milli özünüifadənin ən açıq əks olunduğu məkana çevrilmişdir.

Yəqin ki, milli özünüifadənin ədəbiyyatda əks olunması yolları postmüstəmləkə dövrü ədəbiyyatı qədər heç bir dövrdə bu qədər diqqət mərkəzində olmamışdır. Məhz kolonial sistemin formal olaraq başa çatması ilə keçmiş müstəmləkə dövlətlərində yaşanan milli mənsubiyyət böhranının əks-sədasını tapdığı

ədəbiyyat yenidən yaranan və yeni yaranan milli təəssübkeşliyin ifadə vasitəsinə çevrildi.

İlkin olaraq milli özünüdərkdən başlayan milli özünüifadə müstəmləkəçilik siyasətinə müqavimətin ən başlıca formasıdır və bədii ədəbiyyat bir tərəfdən bu prosesə təkan verirsə, digər tərəfdən də onun ifadə vasitəsinə çevrilir. Bu müəyyən bir xalqın tarixinin həlledici dövrlərindən biridir desək yanılmırıq. Mədəniyyət bu dövrdə müstəsna əhəmiyyət kəb edir və “Keçid dövrü cəmiyyətinin mənəvi mədəniyyətinin formalaşması milli və ideoloji sahənin böyük vəzifəsi” [1, 123] hesab oluna bilər. Bu zaman, qeyd etdiyimiz kimi, dominant kolonial mədəniyyət tərəfindən yox edilmək əvəzinə bu mədəniyyətin özünü mənimsəmək və kökündən dəyişərək elə həmin mədəniyyətin dominantlığına qarşı yönəlməklə ədəbiyyatda postmüstəmləkə milli özünüifadə təsdiqini tapmış olur. Postkolonial tədqiqatçılardan Bill Aşkroft vurğulayır ki, “Postkolonial müqavimətin ən davamlı, geniş yayılan və təsirli canlandırılması postmüstəmləkə kimliyin yenidən qurulması və yenidən təqdim olunması məqsədilə dominant texnologiyaların mənimsənilməsi və dəyişdirilməsi, yox olmaya müqavimətdir” [71, 14]. Bu prosesdə dil strateji əhəmiyyətə malikdir – bir tərəfdən yazıçılar milli müxtəlifliyi nümayiş etdirmək üçün elə müstəmləkəçilərin öz dilindən istifadə edir, digər tərəfdən də azadlıq əldə olunduqdan sonra belə yaradıcılıqları üçün onların dilinin seçilməsinin nə dərəcədə məqsədəuyğun olması sualına cavab tapmağa çalışırlar. Bu mənada, ingilis dilinin millətçilik sərhədlərini və ya dilə kimin sahiblik etməsi problemini aşacaq qədər geniş kütlə tərəfindən anlaşılmasına baxmayaraq, bu amil eyni zamanda bu dildə formalaşan ədəbiyyatın siyasi məqsədlər üçün tam açıq olmasını da təmin edir. Buna səbəb dilin yalnız insanlar arasında rabitə vasitəsi deyil, ictimai hadisə olaraq mədəniyyətin və xalqın tarixinin daşıyıcısı olması və eyni zamanda, həm güc və zəbt etmə üçün taktika, həm də ideologiyanın ifadəsi kimi istifadə olunmasıdır. Məşhur Polşa filoloqu E. Farino buna görə ədəbiyyatı digər əlaqə vasitələri ilə birgə mövcud olan “rabitə vasitəsi” [63,10] adlandırır. Ümumiyyətlə, bədii əsər oxucusunu tapdıqdan sonra iki formada analiz edilə bilər. Birincisi, oxucu üçün maraqlı yazıçının yaratdığı, idarə oluna bilən

dünyadır. İkincisi, oxucunu maraqlandıran əsərin müəyyən bir fikri çatdırmaq məqsədilə tərtib olunmuş mətn kimi nəzərdən keçirilməsidir. Bu baxış bədii ədəbiyyatın sosial, siyasi-ideoloji əhəmiyyətini xeyli artırmış olur. Yazıçının yaşadığı cəmiyyətlə təması danılmazdır və bu amil onun siyasi ideologiyasının yazılarında əks olunmasını, və ya ədəbiyyatın ideoloji imkanlarını izah etməyə kifayət edir. Buna görə də, qütblərarası geosiyasi münasibət mədəni əlaqələrdə özünü büruzə verərək bədii ədəbiyyata da sızmışdır. Bu mənada ideoloji mühitin yazıçını müəyyən çərçivədə saxladığını danmaq və bunu yazıçının mətnində “strateji yerləşməsi” [143, 20] adlandıran Eduard Səidlə razılaşımaq olmur. Yazıçının dil seçimi bu fikirlərin yayılacağı ərazini və oxucu kütləsini nəzərə alır. Yəni bu seçim sadəcə yazıçının hansı dildə fikirlərini daha rahat anlada bilməsindən deyil, həm də oxucu olaraq kimi nəzərdə tutmasından asılıdır. Məhz dil bu fikirlərin müəyyən şəkllə düşməsinə şərait yaradır və qlobal dildə əks olunan bu fikirlər yazıçının qəbul edilmiş mənsubiyyət təyinediciləri üzündən reallıqla daha çox uzlaşmış kimi qəbul edilərək geniş oxucu kütləsində əvvəllər müstəmləkə ədəbiyyatının yaratdığı stereotipləşmiş obrazları Çinua Akebe yaradıcılığı ilə afrikalı, Mohsin Həmidin yaradıcılığı vasitəsilə pakistanlı, Xalid Husseyini yaradıcılığı ilə əfqanıstanlı və sair, olmaqla ya təsdiqlənmiş, ya da özünü təsdiq məqsədilə yenidən yaratmış olur. Buna görə də həm müstəmləkə işğalı zamanı, həm də işğalçılara qarşı mübarizədə bu mühakimənin aparıldığı dil müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Çünki, vaxtilə müstəmləkəçilərin dili olmuş bir dildə danışan oxucu kütləsini çox zaman obraz, hadisə və onların cərəyan etdiyi mühitin artıq fikirlərdə kök salmış formada əks olunması maraqlandırır ki, bu da istər istəməz ədəbiyyatın estetik gücünü zəiflədərək siyasi yanaşma gətirmiş olur. Müsahibələrindən birində Qus deyir: “Qeyri-siyasi yanaşma mənim yaradıcılıq nüfuzuma Qərbdə xələl gətirib. Hindistandan bəhs edən hindli yazıçı olsan, postkolonial ədəbiyyatı araşdıran elmi ictimaiyyətin diqqətini cəlb edərsən; lakin Braziliyadan bəhs edən roman yazan pakistanlı yazıçısınsa, eyni ictimaiyyət sənə tərəf baxmaz. Dostum, Amerika yazıçısı mənə dedi: “Əziz Xanın qətli” modelində yazmağa davam etsəydin, Nobel mükafatı qazanardın. Hər birimizin əziyyət

çəkdiyimiz aludəliyi vardır, mənimki tamamilə estetika ilə maraqlanmağımdır”[67, 116-117].

Kolonializmin formal olaraq davam etdiyi dövrlərdə yerlilərin ingilis dilindən istifadəsi, “Yaxşı bir avropa kitabxanasının yalnız bir rəfi bütöv milli Hindistan və Ərəb ədəbiyyatına dəyər” [84, 39] deyən Lord Makauleyin fikirlərindən də görüldüyü kimi, müstəmləkəçilərin öz maraq dairəsində idi. Çünki, ingilis dilində mühakimə yürütməyi öyrədərək yerliləri milli köklərindən qoparma, Ngugi Va Tiongonun (Ngugi Wa Thiongo) təbiri ilə desək, “əqli müstəmləkələşmə” [160, 16] həyata keçirilirdi. O, “Zehnin kolonializmdən azad edilməsi” (“Decolonising The Mind”) əsərində məktəbdə ingilis dilində deyil, ana dilində danışmağın ən həqarətli hərəkət sayıldığından yazır. Müstəmləkə sistemini əvəz edən yerli elita üçün də ingilis dili əvvəlki dominant mövqeyini saxlamaqda davam edir. Əvvəlki fəsildə qeyd etdiyimiz kimi, kolonizasiya siyasətinin həyata keçirilməsində dildən ideoloji silah kimi istifadə edilmişdi və bu baxımdan indi həmin silahla milli mənsubiyyətin əks olunduğu vasitə kimi yararlanılması da təəccüb doğurmamalıdır. Yuxarıda verdiyimiz misalda müstəmləkəçilərin strategiyalarından danışarkən Bill Aşkroft da dilin istifadə olunduğu bu məqsədi nəzərdə tutur. Lakin, qeyd olunduğu kimi, postkolonial ədəbiyyatda keçmiş müstəmləkəçilərin, bizim müzakirəmizdə ingilis dilinin ədəbi dil kimi seçimi ciddi mübahisə mövzusunə çevrilmişdir. Bu, əslində, mədəni müqavimətin bir hissəsi kimi baş verir və Bill Aşkroft “Post-müstəmləkə dəyişmə” (“Post-colonial Transformations”) kitabında bu məsələdə “ləğvetmə” və “mənimsəmə” kimi iki prosesin getdiyini yazır. Buna səbəb dilə olan yanaşmadır, görkəmli dilçi alim F. Veysəlli qeyd edir ki, tez-tez “..dil milli kimliyin, yerli mədəniyyətin təcəssümü kimi sosial davranışı və yaradıcılığı idarə edir” [40,14]. Bu proseslərdən birincisini afrikalı yazıçı Ngugi Va Tiongonun mövqeyində görə bilərik. O, əvvəl yaradıcılığı üçün ingilis dilini seçsə də, sonradan buna qarşı çıxaraq əsərlərini doğma dili olan Gikuyu dilində yaratmağa başladı. Onun fikrincə, müstəmləkəçinin dilində yazmağa davam etməklə yazıçı mədəni kolonizasiyaya məruz qalır və öz milli dilini və mədəniyyətini zənginləşdirmək əvəzinə Avropa

ənənələrini inkişaf etdirmiş olur. O, dili mədəni irsin yaradılmasında və nəsildən-nəslə ötürülməsində əsas vasitə hesab edir və 1986-cı ildə yazırdı: “Müstəmləkəçilərin dilinin xalqların dilləri üzərindəki dominant mövqeyi koloniyalaşdırılanların əqli üzərində hakimiyyət üçün çox önəmli əhəmiyyət daşıyır” [160, 16]. Məhz bu “əqli hakimiyyət”in nəticəsi olaraq öz mühitinə yadlaşan, əvvəlki nəsillərlə mədəni bağları müəyyən dərəcədə qırılan yeni nəslin yaranması ilə mədəni irsdə bir boşluq yaranır. Bununla belə, dili, mədəniyyət kimi, xalqın tarixindən qaynaqlanan müştərək yaddaş kimi görən deyən yazıçı nədənsə ingilis dilinin bu tarixi yaddaşın bir hissəsi olduğuna diqqət yetirmir. Axı bir faktı nəzərdən qaçıрмаq olmaz ki, ingilis kolonializminin xalqların tarixində buraxdığı bir çox qaranlıq səhifələrə baxmayaraq, sosial və mədəni prosesin tərkib hissəsi kimi ingilis -dili nəinki bir xalqın, müxtəlif ərazilərdə yaşayan bir çox xalqların müştərək mədəniyyətinin bir hissəsinə çevrilmişdir. Yunus Səid yuxarıda adı çəkilmiş “”Səkkizin hissələri: Pakistandan səkkiz şair” toplusuna yazdığı önsözdə məhz bu nöqtəyi nəzəri müdafiə edərək qeyd edir, “Dil insanlığı ortaq irsidir..sözlər yalnız verbal ifadələrdir, irq, din və ya mədəniyyət simvolları deyildir.” [128, 49]. Artıq bu dil yerli mühitə uyğunlaşmışdır, Hindistan, Pakistan kimi multikultural cəmiyyətlərin yaşadığı ölkələrdə bir çox səviyyədə vahid dil statusunu hələ də saxlamaqdadır və bu dili ana dili kimi qəbul edərək yerli dillərlə bu dil vərdişlərini rahatlıqla bir-biri ilə əvəz edən, hibridləşmiş mədəniyyətə malik yeni bir nəsil yetişmişdir. Bu gün ingilis dilinin beynəlxalq rabitə dilinə çevrilməsinə səbəb bir tərəfdən qlobal xarakter almış kolonializm və imperializm, texnoloji inkişaf, digər tərəfdən də gözlənilənlərin əksinə olaraq kolonializm sisteminin başa çatmasına baxmayaraq, müstəmləkəçilərin dili olan ingilis dilinin hələ də nəinki mövqeyini saxlaması, hətta “yerliləşməsi” və yeni variantlarının formalaşmasıdır. Bapsi Sidvanın sözləri, bu baxımdan, mənsubiyyətindən asılı olmayaraq ingilis dilini yaradıcılıqları üçün vasitə seçmiş hər bir yazıçının yaradıcılığında hiss olunur, “Bu işlək, zəngin bədii dil artıq ingislərin monopoliyasında deyil. Biz, keçmiş koloniyalıları artıq onların dilini fəth etmişik və öz tələbatımıza uyğun şəkildə dəyişmişik. Qoy ingislər narahat olsunlar,

əsəbiləşsinlər: fakt odur ki, ingilis dilini öz istifadəmizə uyğunlaşdırarkən ona yeni forma, mahiyyət və ölçü vermişik və onu özümüzünküləşdirərkən zənginləşdirmişik” [151, 14].

Bundan başqa, dil həm də tarixi, mədəni və etnik zəmində müxtəlifliyin eyni anda həm ehtiva edildiyi, həm də birləşdiyi məkandır. Məsələn, multikultural bir cəmiyyətin yaşadığı coğrafi ərazi kimi Pakistanda dil xüsusi əhəmiyyət daşıyır – urdu və ingilis dilləri, bir növ, birləşdirici rolunu oynayaraq müxtəlif etnik qrupları eyni ortama gətirmiş olur. Bu gün bu dil ingilislərin linqvistik qrup olaraq azlıq təşkil etdiyi ingilisdilli mühitdə daha geniş ərazilərdə yaşayan insanlar arasında anlaşma yolu olduğundan yazıçılara çox geniş oxucu kütləsi verir. Bu baxımdan dilin mənimsənilməsi və milli mənsubiyyəti əks etdirəcək qədər inkişaf etdirilməsi və bu yolla milli dəyərlərin dünyaya tanıtılması daha məqsədəuyğun görünür. Çinua Akebe yazır: “Hiss edirəm ki, ingilis dili mənim afrikalı həyatımın yükünü daşıya biləcək. Lakin bu, ata-baba ocağına tam uyğun olan, ancaq Afrika mühitinə uyğunlaşmış şəkildə dəyişmiş yeni bir ingilis dili olmalı olacaq” [168]. Bu fikrin əsasında duran amil postkolonial ingilis dilinin ilk növbədə müqavimət dili kimi səciyyələndirilməsidir. Bu dil mübarizədə formalaşdığından mürəkkəb və hibridləşmiş linqvistik strukturu ilə standart dildən fərqlənir. Bu mənada bu gün bir çox ölkədə yalnız ingilis dilini bilməklə rahat ünsiyyət yaratmaq mümkün olsa da, bu ölkələrdə danışılan ingilis dilinin variantları arasındakı daha çox ekstralingvistik faktorlardan qaynaqlanan fərq asanca hiss olunur. Bu proses kortəbii deyil, məqsədyönlü və məntiqlidir. Postkolonial cəmiyyətdəki ziddiyyətli mühit yazıçıları dildə yeni məna çalarları “kəşf etməyə” sövq edir və bu prosesdə dilin istifadə olunduğu bədii mətn situativ əhəmiyyət daşıyır, kontekst mənanı təyin edir. Nəzərə alsaq ki, dildəki bu incəlik ona məna plüralistliyi verir və bədii mətn oxucusunu tapdıqdan sonra məna kəsb etməyə başlayır, yəni əsərə məna verən oxucunun baxışıdır, müxtəlif mədəni ənənələrə və dünyagörüşünə malik insanlar üçün bir bədii əsərin eyni maraq obyektinə çevrilməsində dilin müstəsna rolunu görürük. B. Aşcroft mətnin bu dialektikasına aydınlıq gətirərək yazır: “Necə demək istəyirsiniz” sualına

cavab vermək üçün deyə bilərik ki, sözün mənası bu sözü dilə gətirən tərəfindən nəzərdə tutulur və hansısa mənada bu sözü eşidən tərəfindən qəbul edilir” [71, 60]. Bu halda bədii mətnin mənasının kimin tərəfindən təyin olunduğunu demək mümkün deyil və buna görə də nəzəriyyədə dil prosesinin bütün iştirakçıları, “dil, natiq və ya yazıçı, dinləyici və ya oxucu mənaya sahib olmaq üçün qladiatorsayağı rəqabətdə kilidlənmişdir” [71, 60]. Bu problemə mədəni məsafəni, dilin müəyyən dərəcədə yadlığı və potstkolonial ədəbiyyatda “iştirakçıların potensial olaraq qaib olması” [71, 61] faktorunu da əlavə etsək, postkolonial ədəbi mətnin qavranılması üçün yalnız dilin məlum linqvistik parametrlərini bilmək kifayət etmir, dilin işlədildiyi mühiti anlamaq tələb olunur. Bu, yazıçının istifadə etdiyi yerli dildən keçən sözlərin geniş oxucu kütləsi üçün anlaşılma olmasına diqqət etmək məcburiyyətində qalması deməkdir və ya əsərlərin sonunda etnik dillərdə işlənmiş sözlərin mənasını açıqlamasını tələb edir.

Maraqlı cəhət odur ki, dillərarası əlaqə gözlədiyimizdən daha çoxdur, məsələn, urdu dilində bəzi sözlər ingilisdilli oxucu üçün anlaşılacaq bir tona malikdir və münasib kontekstdə işlədikdə tamamilə başa düşülür. Buraya xüsusilə Pakistan mədəniyyətini əks etdirən *shadi* (toy), *jaheiz*(cehiz), *purda*(örtük), *dupaata* (başörtüyü), *shalwar-kameez* (şalvar-köynək) kimi geyim, *chaudhry* (ağa), *sarkar* (cənab), *granthi* (sinqh icmasında başçı), *janab* (cənab) kimi cəmiyyətdəki mövqe və vəzifə adları bildirən, *Fateha* (Fatihə), *tasbi* (təsbeh), *khutba* (xütbə), *kismat* (qismət), *mazaar* (məzar), *maulvi* (mövla) kimi dini, *plau* (plov), *chappati* (çörək), *dal*(mərcimək), *barfi*, *gulab jaman* (şirniyyat), *lassi* (sərin içki) kimi yemək adları bildirən sözlər daxildir. Bu sözlərin mənaları çox zaman kontekstdən aydın olsa da, xüsusən yeməklər əsasən onların necə istifadə olunduğu və ya hazırlandığı təsvir edildikdə anlaşılma da, yazıçılar, adətən, sözlərin qarşısında tərcümələrin və ya əsərin sonunda işlədilmiş yerli sözlərlə onların yaxın mənalı ingilis əvəzləyicilərini təqdim etməklə mənanın tam anlaşılmasına şərait yaradır. Yerli sozlərdən istifadə uyğunluq və transliterasiya kimi əsaslarla izah olunur. Bu kimi sözlərin birbaşa ingilis dilində işlədilməməsi yerli koloritin tam mənada əks olunmasına və ya xarakterlərin mədəni

mənsubiyyətinin qabardılmasına xidmət edir. Buna görə də əsərlərində urdu dilindən keçmə sözlərdən, demək olar, istifadə etməyən Mohsin Həmid “Könülsüz fundamentalist” romanının qəhrəmanı, özünü əsl amerikalı kimi görən Çingizin Nyu Yorkda Pakistan restoranında satıcı ilə görüşünü belə təsvir edir: *“My friend”, he said, spreading his arms in welcome. “Jenaab”, I replied, bowing my head* [102, 44]. Bu dialoqda pakistanlının müraciətinin ingilis dilində və Çingizin cavabının urdu dilində verilməsi, nəzərə alsaq ki, əsərin digər hissələrində, hətta Çingiz Pakistanda olanda belə urdu dilində heç bir söz işlətmir, xüsusi semantik əhəmiyyət daşıyaraq Çingizin mənsubiyyət böhranına işarə vurmuş olur. Bu məna çaları digər ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı nümunələrində xüsusilə ailə üzvlərinə edilən müraciətdə özünü bürüzə verir. Sürəyya Xan “Nur” romanında Sacidə və hələ doğulacaq körpəsi arasında görüşü belə təsvir edir: *“Ammi”, she called in a high pitched voice of a young child registering an all consuming need for her mother* [114, 11]. Eyni qayda ilə Kamilə Şəmsinin “Burnt Shadows” (“Yandırılmış kölgələr”) romanında Raza atasının nəsihətini dinləyir, *“Yes, Aba” Raza said automatically. Every father in this neighbourhood of migrants, each with stories of all they had lost and all they had started rebuild after Partition, made a similar speech to his son* [146, 136]. Göstərdiyimiz bu nümunələrdə ingilis dilində eyni mənanı daşıyan “mother”(və ya “mam”) və “father” (və ya “dad”) əvəzinə urdu dilindən tərcümədə “ana” və “ata” mənasında işlədilən “*ammi*” və “*aba*” sözlərindən istifadə təsadüfi deyil, ağır semantik məna daşıyır. “Şəxsə müraciətlə işlənən xitablar heç də həmişə “üslubi cəhətdən neytral” xarakterə malik olmur. Belə ki, bu xitabların digər qismində müraciət olunan şəxsə münasibətə görə bir sıra üslubi çalarlar, emosionallıq, ekspressivlik keyfiyyətləri özünü göstərir” [8, 147]. Göstərdiyimiz misallarda da övladın anaya olan ehtiyacının və mənsubiyyət böhranı keçirən nəsillər arasındakı bağın tam olaraq çatdırılması üçün bu məqamda ingilis dili kifayət qədər ifadə gücünə malik deyildir. Bu anın məna yükünü çatdırmaq üçün genetik yaddaşa hopmuş mənsubiyyətin təyinedicisi olan dilə ehtiyac duyulur.

Beləliklə, oxucu həm də, bir növ, başqa bir mədəniyyətə baxış şansı qazanmış olur. Bu şansı dil kimi nə təmin edə bilər ki. Lakin, bu zaman yazıçı sözlərin işlədildiyi məqama da xüsusi diqqət yetirməli, bu yerli sözlər hadisələrin gərginliyinə lazım olmayan tərzdə təsir göstərməməlidir. Bapsi Sidva yazır: “Parçalanan Hindistan” əsərində həlledici səhnədə tez-tez rehra sözündən istifadə etmişəm. Lakin çapa gedən zaman naşirdən onu cart (araba) ilə əvəz etməyi xahiş etdim. Bu sözün mənasını ikitəkərli, tərənən, dərin olmayan araba kimi yaratmağıma baxmayaraq, hiss etdim ki, qərbli bir oxucu üçün istənilən halda yad olan bu söz hadisələrin gərgin gedişini zəiflədir” [151, 20]. Mədəni koloriti hiss etdirmək yükü əslində, bir növ, yazıçının üzərinə düşən məsuliyyəti artırmış olur və hətta bir-birinə bənzər rol oynayan əşyaların fərqli tərəflərini qabarıq şəkildə əks etdirməyə sövq edir. Məsələn, tonqa və rehra. Keçmiş müstəmləkə dövlətlərində yaranan ədəbiyyatla İngiltərədə eyni dildə, lakin yerli olmayan yazıçıların əsərləri arasındakı fərq də məhz bu amil, yerli koloritin bu cür incəliklə təsvir oluna bilinməməsidir.

Gördüyümüz kimi, dilin məna kəsb etməsi prosesindəki bu çoxşaxəlik postkolonial mühakimədə yeni imkanlar kəsb edir və mədəni sərhədləri aşır. Çinua Akebe, Bapsi Sidua, Sürəyya Xan, Kamilə Şəmsi kimi yazıçıların əsərlərində ingilis dili yerli dillərdə işlədilən ifadələrlə zənginləşərək transformasiyaya uğrayır, standart dildən fərqlənir və dil mədəni proses olduğundan bu bədii üsul mədəni mühitlərarası əlaqə yaradaraq həm də yabançı dildə milli mənsubiyyətin ən gözəl nümayişinə çevrilir. Bill Aşcroft yazır ki, dilin tərcümə edilməmiş sözlər şəklində istifadə olunması fərqliliyi göstərmək üçün mühüm funksiya daşıyır. “...Onlar yenidən yaradıla bilinəcəyinə ümid qalmayan, ancaq mövcudluğunu yeni yaranan vəziyyətin təsdiq etdiyi mədəni təcrübəni ifadə edir” [71, 78]. Bu mənada, Bapsi Sidva yaradıcılığında ingilis dili eyni zamanda bir neçə milli mənsubiyyətin əks olunduğu ədəbi vasitəyə çevrilmişdir. Onun əsərlərində dil ingilis, urdu və qucarati dillərinin və adətlərinin əks olunduğu ortaq dünyadır. Bu dünyada dil təkə obrazların kimliyini müəyyənləşdirməyə xidmət etmir, hətta ümumilikdə hadisələrin gedişində rol oynayır, “xarakterlərimin danışdığı dillər də hadisələrə təsir edir. Kitabımda parsi obrazları

müsəlman, hindu və ya xristian obrazlardan yalnız adət və mədəni ənənələrinə görə fərqlənir, həm də danışdıqları dillər və sevdikləri idiomatik ifadə vasitələri onlarda müəyyən seçimlərə rəğbət oyadır....Dil həm də yazıçı kimi etdiyim seçimlərə və hadisələrə təsir edir” [151, 15]. Müxtəlif dillərdən keçən sözlərin oluşturduğu dil ansamblı hər bir dilin müəyyən xüsusiyyətini, “pəncabidən gələn açıq ruh yüksəkliyi, urdunun şeirliyi və zərifliyi, parsilər tərəfindən danışılarkən və korlanarkən qucaratidən bixtiyari axan komiklik, məzhəkə, parodiya və aydın enerji” [151, 17] daşıyaraq xüsusi bir ahəng yaratmış olur.

Beləliklə, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında ingilis dili mərkəzdən gələn standart formasını dəyişərək yerli təcrübəyə və mühitə uyğunlaşdırılmış şəkildə istifadə edilir. Bu ədəbiyyatın dili müstəmləkəçilərin dili, gəlmə dil olsa da, milli və mədəni mənsubiyyət yabançı dildə əriyib yox olmur, əksinə, bədii dili transformasiyaya uğradaraq, yeni ifadə vasitələri ilə zənginləşdirərək bəzən məqsədyönlü, bəzən də fərqudə olunmadan daha qabarıq şəkildə öz əksini tapır. Xalqların, mədəni irslərin bir-biri ilə sıx təmasdan qaynaqlandığı postkolonial dövrdə mədəni saflıq axtarmaq məntiqsizdir və buna görə də müasir ədəbiyyatı birləşdirən əsas cəhət hibridlik və sinkretiklik kimi elementlərdir. Digər tərəfdən, bu təsvirlərdən gördüyümüz kimi, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında dil heteroqlotdur. “Heteroqlotluq romana qarışarkən (nə şəkildə olur-olsun) başqasının dilində başqasının nitqidir....Bu cür nitq ikili söylənən mühakiməni təşkil edir. Bu, eyni zamanda iki natiqə xidmət edir və eyni anda iki müxtəlifniyyət ifadə edir: danışan obrazın birbaşa məqsədinə və yazıçının gizlətdiyi məqsədə” [78, 324]. Dildə bu cür davranış milli mənsubiyyətin əks olunması üçün doğma və yadlıq arasında uyğunluq yaratmaq cəhdidir. Çinua Akebenin “Hər şey dağılır” (“Things Fall Apart”) əsərində olduğu kimi Bapsi Sidvanın “Parçalanan Hindistan” əsərlərində də asanlıqla milli adətlərin, izahları verilmiş və verilməmiş ifadələrin istifadəsi ilə ingilis dili birbaşa Afrikalaşdırılır və ya Pakistanlaşdırılır. Bu lokallaşdırma vasitələri doğma dil vasitəsilə yad dildə mənsubiyyəti ifadə etməklə təsdiqləmək çabasıdır. Məhz bu amil ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında tərcüməsi mümkün olmayan milli

mənsubiyyətin ifadə olunduğu sehrlı nöqtəyə bənzəyir. Bu zaman eyni bir prosesin əksinə getdiyini görə bilirik, ingilis müstəmləkələrində məhz ingilis mədəniyyətini əks etdirən nümunələri öyrənmək məcburiyyətində qalan uşaqların heç zaman görmədikləri əşyaları reallıqla birbaşa uyğun olmayan şəkildə təsəvvür eləmələri qeyri-mümkün idi. Bu, müstəmləkə xalqlarının dil vasitəsilə koloniyalaşdırılması idisə, eyni xalqlar dekolonizasiya dövründə ingilis dilinə yerli dillərdən gələn sözləri qatmaqla yeni məna çalarları yaratmağa başladılar. Beləliklə, nəinki müxtəlif dillər və mədəni mühitlərin bir-birinə qovuşması, həm də ingilis dilinin qatları arasında zaman səyahəti baş verməkdədir. Dildə gedən bu proses Baxtinin heteroqlosia və dialogizm nəzəriyyəsinə ən bariz nümunədir: “...Beləliklə, istənilən an sosial-ideoloji həyatın müxtəlif dövr və mərhələlərinin dilləri birgə yaşayır... Buna görə də tarixin istənilən anında dil başdan-ayağa heteroqlotdur: o, keçmiş və indi arasındakı, keçmişin müxtəlif dövrləri arasındakı, indinin müxtəlif sosial-ideoloji qrupları arasındakı, tendensiyalar, məktəblər, dairələr və sair arasındakı sosial-ideoloji ziddiyyətlərin varlığını bir bütöv şəkildə təqdim edir. Buna görə də dillər bir-birini xaric etmir, daha çox bir-biri ilə müxtəlif yollarla kəsişir” [78, 291].

Beləcə, bu gün Pakistanda ingilis dili dövlət statusuna malikdir və konstitusiya kimi, qanunvericilik də məhz bu dildədir. Lakin, artıq bu ölkə üçün ingilis dili lokal xarakter almış, xüsusən leksik səviyyədə bir tərəfdən digər yerli dillərin təsirinə məruz qalaraq, digər tərəfdən özünəməxsus xüsusiyyətləri müəyyən dərəcədə qoruyaraq ingilis dilinin yeni variantını formalaşdırmışdır. İngilis dili müstəmləkə ölkələrində yayılmağa və ya ikdişli mənsubiyyət daşıyıcısı olaraq pakistanlı bir yazıçı özündən asılı olmayan səbəblər üzündən yaradıcılığı üçün urdu deyil, ingilis dilini seçməli olanda dildə milli mənsubiyyət tam olaraq itmir, əksinə, mədəni sərhədləri aşaraq özündə müxtəlif mədəni mühitlərə xas müstəsna xüsusiyyətləri qoruyaraq eyni xanada, ortaq bir nöqtədə birləşdirə bilən, yerli və qlobal arasında mövqe tutan, mədəni ənənələrin qovuşmasından yaranan ikdişli milli mənsubiyyəti əks etdirə biləcək yeni bir ifadə vasitəsi yaratmış olur və bu ifadə vasitəsi həm də milli özünüdərk və özünüifadə uğrunda aparılan mübarizənin ən uyğun təzahürünə çevrilir.

“Mədəni kod idrak mexanizmlərinin hesabına, ideal işarə və semiotiv ideal strukturlara çevrilərək, şəxsiyyətin psixoloji strukturunda semantik sahələr psixi məzmunla birləşərək kollektiv şüurluluq və ya fərdi şüurluluq səviyyəsində gerçəkləşir, bu halda mədəni kodun transformasiyası bəşərlikdə millilik (ümumidə təkə və xüsusini olmaqla) dəyərini də özündə ehtiva etməklə insan yaradıcılığında gerçəkləşir” [30, 58].

3.3. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatında ədəbi ikdişlik – Şərqlə və Qərblə mentalitetinin vahid yaradıcılıqda əksi

Bir sıra filosoflar (S. Xantinqton, A. Şükürov) dünyada yaranan münaqişələrin mənbəyini ideologiya və ya iqtisadiyyatda deyil, mədəniyyətdə axtarmağın zəruriliyini vurğulayırlar. A. Şükürov qloballaşmanın ən böyük dünya probleminə çevrilməsini onun “Qərbləşmə ilə nisbətində” [37, 339] görür. Qərblə və Şərqlə dedikdə də, coğrafi ərazi deyil, daha çox realılıqla yalnız müəyyən qədər uzlaşan bir ideya kimi mövcud olan mədəni qütbləşmə nəzərdə tutulur. İkinci Dünya müharibəsindən sonra imperialist güc qazanan Amerika da Qərblə kimi qəbul edilir. Bu onunla izah oluna bilər ki, XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq İkinci Dünya müharibəsinin sonuna kimi Fransa və Britaniyanın dominant mövqedə olduğu Şərqlə bu müharibədən sonra Amerikanın bənzər dominantlığına keçdi. Qütbləşmə siyasəti müəyyən məfhumlara yeni məna verdi və bu mühitdə Şərqlə və Qərblə coğrafi qütblərdən daha çox fəlsəfi və mədəni fərqliliyin ehtiva edildiyi anlam səciyyəsi qazandı. Lakin bu qədər böyük coğrafi ərazini heç də həmişə obyektiv olmayan eyni bir ad altında ümumiləşdirmək nə qədər məntiqlidir? Eduard Səidin “Təxəyyüli coğrafiyanın nəticəsi olan dramatik sərhədlər” [142,73] adlandırdığı mədəni çərçivələri çəkmək nə qədər mümkündür? Onların arasındakı münasibətlərə aydınlıq gətirmək və qarşılıqlı təsirlərini hansı dəqiqliklə müəyyənləşdirmək olar?

Məhz kolonializm, Şərqlənin geniş bir ərazisinin Qərblənin müstəmləkəsinə çevrilməsi, bu iki qütblədən birini digərinə tabe edərək siyasi və mədəni dominantlığa sahib olması vəziyyəti daha da mürəkkəbləşdirdi. Kolonial mühakimənin əsasında

duran “biz” və “onlar” dialektikasında əsas nəzərə çarpan cəhət –bu dialektikada müşahidə olunan sabitlik (fixity), illər keçsə də, yaşadığı yerdən və dəyişən vaxt nəzərə alınmadan şamil edilən təyinedici sifətlərin dəyişmədən qalması və bununla da yaradılan “onlar”ın stereotipləşmiş obrazıdır. Münasibətləri mürəkkəbliyə bürüyən bu dualizmdə tərəflərin bir-birinin var olması üçün daşdığı əhəmiyyət bu doğmalığı-yadlıq münasibətində eyni vaxtda müşahidə olunan arzulanma və inkarolunmadır. Qərb üçün Şərq “...mədəni rəqib, təkrarlanan özgə obrazıdır. Buna əlavə olaraq Şərq Avropanı (və ya Qərbi) ideya, şəxsiyyət və ya obraz kimi əksi olaraq təyin etməyə kömək etmişdir” [142, 1-2]. Yəni, Şərq–Qərb münasibətlərində diqqəti cəlb edən cəhətin onların “bir-birini müdafiə etməsi və müəyyən dərəcədə əks” etdirməsidir [142, 5]. Bu təyin olunmuş obrazda “şərqli məntiqsiz, qeyri-yetkin, “fərqlidir”, buna görə də avropalı məntiqli, yetkin, cömərd, “normaldır”. Millətçilik hərəkatlarının başlaması və kolonializmin formal olaraq sona çatması ilə daim mürəkkəbliyə bürünmüş Şərq - Qərb münasibətlərində sərhədlər daha kəskin şəkildə bərpa olunaraq aqressiv şəkil aldı. Diqqəti cəlb edən mühüm məsələ uzun müddət bu münasibətlərdə danışan və fikir formalaşdıran əsas tərəfin Qərb olması idi. Məhz Eduard Səidin fikirləri uzun illər hakim mövqedə duran bu qeyri-bərabər fikir müharibəsində, bir növ, dönüş yaradaraq münasibətlərə yeni yanaşma gətirdi. Əslində, Şərq - Qərb dialektikasında dəyişən yalnız nəzəriyyələrin adıdır və Qərbin istehsal etdiyi bu nəzəriyyələr yığımında Şərq hələ də obyekt mövqeyində olaraq qalır, dəyişən sadəcə ikincinin passiv obyekt olaraq qalmaması, daha əksinə, passiv nəzəriyyələrin şamil edildiyi produktiv mühitə çevrilməsidir. Bu fikir müharibəsində indiyədək passiv qalan Şərfin geosiyasi mühitdə nə dərəcədə cavabvermə mövqeyi qazanması tam aydın olmasa da, Qərbin mədəni dominantlığının artıq sual altında qaldığı açıq-aydındır.

“Coğrafi sərhədlər sosial, etnik və mədəni sərhədləri gözlənilən şəkildə təyin edir. Lakin çox zaman birinin özgə olmaması hissi “orada”, birinin öz sərhədindən kənarında nəyin olduğu haqda qeyri-ciddi fikrə əsaslanır. Hər cür zənn, əlaqə və təsəvvürlər insanın öz məkanından kənarında toplanmış kimi görünür” [142, 54]. Əgər

qərbli üçün Şərq və əksinə, şərqli üçün Qərb bu kənardırsa, bəs şəxsiyyət bu kənara keçdikdə nə baş verir? İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatında bu cür suala cavab tapmaq məcburiyyətində qaldıqda şəxsiyyətin daxilində gedən mənsubiyyət axtarışına Məhsin Həmid və Kamilə Şəmsi yaradıcılığında yeni baxış bucağı təqdim edilir.

İnsan dünyadakı varlıqlar arasında, yəqin ki, hərəkət, fikir və mövcudluğu haqqında mülahizə yürüdə bilən yeganə canlıdır. Məhz bu bacarıq, özünüdərk və özünüdərk kimi yüksək səviyyəli sosial idrak fəlsəfi düşüncənin əsasını təşkil edir. Fərqli düşüncə tərzlərinin mövcudluğu Şərq - Qərb mədəniyyətində və fəlsəfəsində haqqında danışdığımız mənada müxtəlif yanaşmalara yol açmışdır. Əgər Qərb fəlsəfəsində əsas diqqət mərkəzində individualist, avtonom “mən” durursa (Dekart, Con Lokk, David Hum), Şərq fəlsəfəsində “mən” daim “başqaları” ilə münasibətdə nəzərdən keçirilir (konfutsiçilik, taoizm, buddizm). Qərb fəlsəfəsinin qidalandığı Dekartın heç də həmişə tam aydın olmayan fikirlərində şüur və bədən dualizmi sonrakı fəlsəfi tarixdə siyasi, konseptual, metafiziki və emosional səviyyələrdə ikili yaşam haqda fikirlərin əsasında durur. İkili yaşam dedikdə, fəlsəfi anlamda mənənin ikiliyi nəzərdə tuturuq. Bu, din və elm, ruh və bədən, şüur və hiss anlamında nəzərdən keçirilə bilər. Bizim müzakirəmizin əsasını təşkil edən mənsubiyyət şəxsiyyətin zəruri parçası olduğundan kolonial siyasət Frantz Fanonun adını yəqin ki, əsərinin “Qara dəri, Ağ maska” (“Black Skin White Mask”) deyə adlandırdığında nəzərdə tutduğu kimi, mənsubiyyət böhranı yaradaraq şəxsiyyətdə “mən”in dualizmini daha da kəskinləşdirdi. Bizim şəxsiyyətimizin formalaşmasında yaşadığımız mədəni mühitin təsiri danılmaz olduğundan və müəyyən bir mədəni qrupa mənsubluq bu formalaşmada xüsusi rol oynadığından, insan yerini dəyişdikdə və ya kolonializmdə olduğu kimi, insanın yaşadığı məkan dəyişərək mədəni dəyərlərin görüşdüyü məkana çevrildikdə şəxsiyyət yeni mühitə uyğunlaşmaq üçün müəyyən dəyişikliklərə məruz qalmalı olur. Ədəbiyyat, yazıçı cəmiyyətin bir parçası olduğundan, haqqında danışdığımız “biz” və “onlar” dualizminin yaratdığı stereotiplərlə əhatə olunan və bu baxışın əks edildiyi siyasi ideologiyanın təsirindən xarici mühitin və daxili qarşıdurmanın nəticəsi olaraq, mənənin ikiləşərək mənsubiyyət

dilemması ilə üzləşən qəhrəmanın mənəvi dünyası bədii ədəbiyyatda əks olunmaya bilməz. “Könülsüz fundamentalist” əsərində Qərbdə məskunlaşan şərqli kimi Mohsin Həmidin qəhrəmanı Çingizin də şəxsiyyəti Şərq mentalitetinin daşıyıcısı olaraq irsi mədəni mənsubiyyətlə daha dominant mövqedə duran hakim tendensiya, qərbli mənsubiyyəti arasında qalmışdır. Buna səbəb həm onun əhatə olunduğu mühitdə hələ əvvəlcədən formalaşaraq onun özünə də şamil olunan stereotiplər və mənən onların arasında otraq nöqtəni tapa bilməməsidir. Kamilə Şəmsinin “Yandırılmış kölgələr” əsərinin qəhrəmanı Hiroko isə müstəsna xüsusiyyəti ilə— ətrafında olan heç kimsənin nail ola bilmədiyi mədəni mühitlərarası münasibətlərdə mənsubiyyət böhranı yaşamadan uyğunlaşmaq bacarığı ilə seçilir. Bununla “ kütləvi travmanı” [86, 203] müşayət edən fəhm və təşvişin doğurduğu yaşam tərzini və insan talelərini qələmə alan hər iki yazıçı fərqli xarakterə malik qəhrəmanları ilə əslində eyni fikri vurğulamağa nail olur. Mohsin Hamidin adətən vurğuladığı kimi, bizim yaşadığımız dövr müəyyən tarixi, siyasi səbəblər üzündən daim “narahat, hürkmüş, səddə alınmış və nəzarət altında keçən yaşamdır. Bu yaşamı dəyişmək istəyiriksə daim qidalandığımız qorxuya son qoymaq və yalnız paylaşdığımız insaniyyət amilinə diqqət yönəltməliyik.

Qərb mədəniyyətini hakim tendensiya adlandırmağımıza səbəb, qeyd etdiyimiz kimi, Şərq–Qərb dialektikasında Qərbin uzun müddət hakim mövqe tutmasıdır. Bu iki qütb arasında qalarkən baş verən güclü tərəfin təqlid olunmasının yol açdığı özgüləşmə prosesi çox zaman assimilyasiya kimi qəbul edilsə də, zənnimizcə, bu, yalnız prosesin kiçik bir qismini ehtiva edir. Əslində, şəxsiyyətin “mən”ində baş verənlər imitasiya, özgüləşmə, özünü təsdiq kimi müxtəlif mərhələlərdə olunan heç də hər zaman nəzarətdə saxlanması mümkün olmayan təlatümlü bir prosesdir. Bu baxımdan baş verənlərin, mövcud ədəbiyyatın təklif etdiyi kimi, “mədəni səviyyənin yüksəlişi” (acculturation) adlandırılması daha məqsədə uyğun görünür” [141, 1]. Mənbələrdə (Berri Con) mədəni səviyyənin yüksəlişi prosesini iki və daha artıq mədəni qrup və onların üzvlərinin əlaqəsi nəticəsində meydana çıxan ikili mədəni və psixoloji proses olaraq dəyərləndirilir. Bir növ, insan qrupları arasında mədəni

mənsubiyyət üzərində bölgü apararaq etnik mədəni təsnifat yaradan siyasətə qarşı çıxan bu formalaşmanın iki modeli təqdim olunur: bir və ikiözlü. Bu iki model arasındakı əsas fərq yuxarıda qeyd etdiyimiz irsi və hakim mədəniyyətə münasibətdə təyin olunur. “Birözlü model mədəni mənsubiyyətdə dəyişikliklərin vaxt ərzində bir nizamla baş verdiyi ehtimalına əsaslanır” [141, 1]. Yəni, irsi mədəni səviyyənin yüksəlməsi yeni dəyərlərin qəbul edilməsi ilə eyni zamanda baş verir. Nəzəri mənada birözlü model assimilyasiya və inteqrasiya prosesində irsi mənsubiyyətin zamanla yox olmasına gətirib çıxarır. Müzakirə etdiyimiz romanın qəhrəmanı Çingiz Amerikaya təhsil almaq üçün gələrək uğurlu iş adamına çevrilir və ilk baxışda haqqında danışdığımız hakim tendensiyalı Qərb mədəniyyətinə tam uyğunlaşmış kimi görünür. Davamlı olaraq mannerizminin daha yaşlı iş yoldaşlarına cəlbedici görünməsi onda təəccüb doğururdu. Çingiz düşünürdü ki, Pakistan kimi, Amerika da keçmiş müstəmləkə ölkəsi idi və bu səbəbdən o ölkədə ingilis ləhcəsi ilə danışmaq, öz ölkəsində olduğu kimi, dövlət və güclə əlaqələndirilirdi. Ya da buna səbəbi o özündə, pakistanlı gənclərin əksinə olaraq, gənc amerikalılarda çatışmayan iyerarxiyalı mühitdə həm başqalarına, həm də özünə hörmətlə davranışın olması idi. Göründüyü kimi, yaşadığı cəmiyyətdə o özünü yad kimi narahat hiss etmir, əksinə, xüsusi bacarıq, inadkarlıq və intellekti sayəsində uğurları durmadan artır, yeni mədəni mühitə assimilyasiyası, demək olar ki, problemsiz davam edir və sanki bu proses zaman keçdikcə daha asan olacaq kimi görünür. “*Nothing troubled me; I was a young New Yorker with the city at my feet*” [102, 51]. Dörd il yarım Amerikada yaşayan Çingiz təhsilini əvvəlcə yüz milyondan çox əhalisi olan Pakistandan cəmi iki tələbənin biri olaraq Nyu Cersidə, Prinstonda başlayaraq xeyallarının gerçəkləşdiyini görür. Prinston onda belə bir hiss oyadır ki, həyatı onun ulduzu olduğu bir filmdir və hər şey mümkündür. Hər şey dedikdə, təhsil və işdəki uğur nəzərdə tutulursa, şirkətinin təsirli ofisləri ilə fəxr edən və bu uğurunu fəxrlə valideynlərimə və qardaşıma göstərə bilməyi arzulayan 22 yaşlı Çingiz üçün hər şey, doğrudan da, mümkün olur və təhsilini uğurla başa vurduqdan sonra bu cür intellektual səviyyəli gənc məzuna ildə səksən min dollar məbləğində maaş təklif edən və burada iş

təcrübəsi keçən hər bir analistə Harvard Biznes Məktəbinə yəqinliklə qəbul edilə biləcək sağlam bacarıq və ad qazandıran, “Underwood Samson and Company” kimi bir şirkətə müraciət edən yüzdən çox məzundan müsahibəyə dəvət alan səkkiz namizəd arasından seçilən iki nəfərdən biri olaraq iş təklifi alır, sevgisini tapır. Onun artıq özünü pakistanlı deyil, “Underwood Samson”un stajçısı kimi gördüyünü təsvir edərkən Mohsin Həmid, simvolik olaraq, Çingizin özünü bir amerikalı olaraq görmək və təqdim etmək çabasına işarə vurur. Təhsil aldığı vaxt ərzində məhz bu imkanlarına görə ona viza verilir və maddi yardım göstərilirdi. *“In return, we were expected to contribute our talents to your society, the society we were joining. And for the most part, we were happy to do so. I certainly was, at least at first”* [102, 5]. Bu məmnunluğun keçməsinə səbəb nə idi? Qəhrəmanımız təbiəti etibarlı ilə hər vəziyyətdə kifayət qədər təmkinlidir. Hətta futbol oynayarkən yaratdığı bir ruhi vəziyyət vardı: özü yox olar və tam azad olar, hər bir şübhə və həddən azad, başqa heç bir şeyə deyil, yalnız oyuna diqqətini yönəltmək üçün tam azad. Bu vəziyyətə daxil olanda özünü qarşısızalmaz hiss edərdi. Sufi mistikləri və Zen ustaları, kimi. Bəs təbiəti etibarlı ilə hər zaman nəzakətli və rəsmiyyətçi olan Çingizdə bu daxili mütənasibliyi pozan nə idi? O, qeyd edir ki, futbol oynadığı günlərdə, necə deyərlər, nəzarətdə saxlaya bildiyim aqressivlik əldə etmişdi, fikir verin, cəngavərlik deyil, qətiyyətlilik. Bəs bu qətiyyəti cəngavərliyə çevirən nə idi? Nə səbəbdən birdən-birə onun gözündə heyran olduğu şirkət, Amerikanın kiçildilmiş obrazı olaraq, başqalarının maddi vəziyyətinə qiymət qoymaqla iqtisadi üstünlüyündən istifadə edən ruhsuz, fundamentalist istismarçıya çevrilir və tədricən Çingiz bu qütbədən islam fundamentalizmi qütbünə keçir və radikal millətçiyə çevrilir?

Mohsin Həmid üslubunun maraqlı cəhətlərindən biri – hər zaman oxucuya “öz fikirlərinin əks-səda tapması üçün yer buraxması” [102, 58], bunu deməyə imkan verir ki, Çingiz özü də sonradan keçmişə nəzər saldıqca bu Amerika arzusunun gerçəkləşməkdə olduğuna o zaman nə dərəcədə əmin olduğunu xatırlaya bilmir. *“..I wanted not to disbelieve with such an intensity that I prevented myself as much as was possible from making the obvious connection between the crumbling of the world*

around me and the impending destruction of my my personal American dream” [102, 106]. Belə nəticəyə gəlmək olar ki, sonradan baş verəcək hadisələr Çingizin bu iki mentalitet arasındakı çəşqınlığına səbəb olmur, sadəcə, seçim etməsini sürətləndirir.

Təklif olunan mədəni səviyyənin yüksəlişindəki ikinci modelə əsasən “mədəni səviyyənin yüksəlişini irsi və hakim tendensiya mənsubiyyətlərinin nisbətən bir-birindən azad şəkildə anlaşıldığı zaman daha bütöv şəkildə başa düşmək mümkün ola bilər” [141, 1]. Yəni, yeni mədəni dəyərlər insan şəxsiyyətinin əsasında duran irsi mədəni mənsubiyyət aspektlərini unutmadan qəbul edilə bilər. Bu yanaşmanın nə dərəcədə reallıqla səsleşdiyini Çingizin timsalında görmək mümkündür. Daxil olduğu ümid və parlaq gələcək vəd edən bu mühitdə Çingiz sanki daima gəlmiş olduğu mühiti özü ilə yaşadır. Çingizi Erika üçün maraqlı edən də, əslində, onun, Erikadan fərqli olaraq, yalnız deyil, özündə “güclü doğma ev hissi”ni saxlamasıdır. *“Princeton made everything possible for me. But it did not, could not, make me forget such things as how much I enjoy the tea in this, the city of my birth, steeped long enough to acquire a rich, dark color, and made creamy with fresh, full-fat milk.”* [102, 17] deyən Çingiz üçün Nyu Yorku dəyərli edən bir tərəfdən Erikanın orada yaşaması idisə, digər tərəfdən də doğma şəhəri Lahorla Manhetten arasında gördüyü oxşarlıq idi. Ona Nyu Yorka köçmək gözlənilməz şəkildə evə dönmək kimi görünmüşdü, taksi sürücülərinin urdu dilində danışması, onun East Village mənzilindən sadəcə iki tin məsafədə “Pak-Pəncabi Deli” adlı samosa və çanna satılan yerin olması və səs gücləndiricidən xalaoğlunun toyunda oynadığı havanın eşidilməsi idi. Nyu York Çingizin şəxsiyyətində mənsubiyyət hissini ən kəskin şəkildə formalaşdığı, gizli şəkildə daxilində gedən mənsubiyyət mübarizəsinin getdikcə müəyyən səbəblərdən daha da gücləndiyi məkandır. Küçədə turistlər ondan istiqaməti soruşurdular. Dörd il yarım ərzində heç zaman amerikalı olmayan Çingizin gələn kimi dərhal Nyu Yorklu olduğunu göstərərəkən Çingiz məhz buna görə də daxili təlatümünün xatirəsini daşıyan, həyatını kəskin dəyişən qərarlarını verdiyi bu şəhər haqqında sakit danışa bilmir: *“What? My voice is rising? You are right; I tend to become sentimental when I think of that city. It still occupies a place of great fondness in my heart, which is*

quite something, I must say, given the circumstances under which, after only eight months of residence, I would later depart.” [102, 37].

Bu şəhər pakistanlı və amerikalının mədəni yadlıq hiss etmədən yaşaya biləcəyi bir məkan idi. Lakin postkolonial mühitə nəzər saldıqda mədəni mənsubiyyətin formalaşdırdığı şəxsiyyət böhranının daha mürəkkəb olduğunu və heç də, yuxarıda göstəriləyi kimi, bir modelə əsasən getmədiyini görə bilirik. Çünki postkolonial ədəbiyyat ilk növbədə özkökündən qopa bilməməyin hekayəsidir. Təbii ki, mədəni mənsubiyyət şəxsiyyətin bütövlüyünü təmin edən yeganə element deyil, hər bir şəxsiyyət üçün səciyyəvi əhəmiyyət daşımaya bilər və ya bir çox halda şəxsiyyət bir neçə mədəni mənsubiyyətin daşıyıcısı kimi də rahat həyat sürə bilər. Ancaq çox zaman bu proses heç də bir xətt üzrə getmir və münbit şərait yarandıqda irsi və hakim tendensiya adlandırılan iki mədəni qütbləşmədən birinin daima şişirdilməsi və ya etnik özünü təsdiq üçün daha aqressiv mənsubiyyət göstəricisinin üzə çıxması ilə nasizm və ya təcavüzkarlığa yol açıldığına şahidi ola bilirik. Aqressivlik xüsusən şəxsiyyət zidd qütblərdə dayanan mədəni dəyərlər, mənsubiyyət arasında qalırsa baş verir ki, bu da Çingizin timsalında tam çılpalığı ilə nümayişini tapır. Münbit şərait dedikdə, lap əvvəldən Çingizin daxilində gizli gedən çəkişmənin ortaya çıxmasına yol verən hadisələri və onun bu hadisələrə getdikcə daha sərt şəkildə alan təpkişini nəzərdə tuturuq. Beləliklə, ilk baxışda irsi mənsubiyyətini unutmadan yeni mədəni mühitdə rahat görünən Çingiz, əslində, həmişə “özgə” olaraq qalır, özünü Amerikada bir çoxları üçün “ekzotik tanış” və ya “qəribə anaxronistik” kimi görür, lakin qəbul edilməyə, layiqli olduğunu sübut etməyə can atır, Manilaya gedərkən özünü əsl amerikalı kimi göstərməyə çalışır, *“The Filipinos we worked with seemed to look up to my colleagues, accepting them almost instinctively as members of the officer class of global business- and I wanted my share of that respect as well.”* [102, 74]. Məhz bu üzdən irsi olaraq dəyər verdiyi mədəni göstəricilərin əksinə, “atam yaşda işçiyə “bu mənə bu dəqiqə lazımdır” deməyi, toxunulmaz bir gülümsəmə ilə cümlələrimi yarımçıq qoymağı və haradan olduğu soruşulduqda “Nyu Yorkdan” deməyi öyrənir.

Bütün bunlar hələ tam olaraq aqressiv xarakterli deyil, əksinə, Çingizin özünü daha inamlı, güvənli aparmasına mane olan yerində olmaması hissini gizlətməsinə xidmət edir. Bunu hiss edən yeganə adam Cimidir, onun gözündə Çingiz ehtiyatlıdır. Bunun səbəbini məlumdur. Buna səbəb özünü yersiz hiss etməsidir.. Beləliklə, Çingiz tək deyil, Cim də mühitə eyni dərəcədə yaddır, iş yoldaşı, daha bir qaradərili Veynvrayt da, lakin yalnız Çingiz bu mühitdə onlar qədər sərbəst ola bilmir. *“Did these things trouble me, you ask? Certainly, sir; I was often ashamed”* [102, 74]. Erikanın dediyi kimi, Çingizin yaratdığı sarsılmaz “mən böyük bir ailədən, nəsildənəm” obrazında təlatüm yaradan məhz içərisində boğmağa çalışdığı, lakin baş verəcəklərin nəticəsində qabarıq şəkildə üzə çıxacaq öz yerində, ailəsinin əhatəsində olmaması hissidir.

Amerikaya gəldiyi ilk vaxtlardan onun diqqətini cəlb edən Prinstonda cəmi iki pakistanlının olması idi. Bu rəqəm amerikalılar üçün beş yüz dəfə artıq idi, halbuki Amerikanın əhalisi Pakistandan cəmi iki dəfə artıqdı. Lakin bu, bir pakistanlının bu qədər amerikalı arasında ən yüksək göstəriciyə malik olmasına əngəl olmur. Bu uğurlar, əslində, hələ gizli şəkildə gedən özünü təsdiq üsyanının nəticəsi idi. Çingiz statusun var-dövlətdən daha gec itirildiyi, tam mənada ənənəvi, sinfi şüuru olan cəmiyyətdən gəldiyindən ailəsi müflis olsa da, yüksək səviyyəli cəmiyyətə mənsubluğunu hələ də qoruyur. *“Confranted with this reality, one has two choices: pretend all is well or work hard to restore things to what they were. I chose both. At Princenton, I conducted myself in public like a young prince, generous and carefree. But I also, as quietly as I could, held down three on-campus jobs.”* [102,12].

Xarakterinin bu cizgisi həyatında mühüm yer alan iş mü sahibəsi zamanı da özünü göstərir və maraqlıdır ki, Çingizin onun “mən”ini hamıdan daha dəqiq görə bilən mü sahibəçi Cimi qane edən də bu cəhətdir: *“You have a temper. I like that...So I get where you’re coming from, Changez. You’re hungry, and that’s a good thing in my book ”* [102, 10]. Bu aclığına dəf etməyə çalışan Çingiz bir neçə dəfə mədəni qarşıdurma və mənsubiyyət həyəcanı yaşayır. Aldığı maaş sayəsində digər məzunlarla tətillə zamanı onların məsuliyyətsiz şəkildə pulla və hörmətsizcəsinə yerli

yaşlılarla davranışı onu düşünməyə vadar edir: “...found myself wondering by what quirk of human history my companions- many of whom I would have regarded as upstairs in my own country, so devoid of refinement were they- were in a position to conduct themselves in the world as though they were its ruling class” [102, 24]. Xüsusən, ölkəsi ilə bağlı hər söhbətdə Çingizin həssaslığı diqqətdən yayınmır. Erikanın atasının elə ilk görüşdə “tipik Amerikasayağı sözaltı mərhəmət daşıyan tonla” Pakistandakı vəziyyəti şərh etməyə çalışması Çingizdə neqativ aqressiya yaradır. Xüsusən öz ölkəsinin keçmişi və indisi arasındakı fərqi Amerika ilə müqayisədə təşkil etdiyi təzad bu həssaslığın ən incə nöqtəsidir: “Often, during my stay in your country, such comparisons troubled me. In fact, they did more than trouble me: they made me resentful. Four thousand years ago, we, the people of the Indus River basin, had cities that were laid out on grids and boasted underground sewers, while the ancestors of those who would invade and colonize America were illiterate barbarians. Now our cities were largely unplanned, unsanitary affairs, and America had universities with individual endowments greater than our national budget for education. To be reminded of this vast disparity was, for me, to be ashamed” [102, 38].

Bir yazıçı kimi Mohsin Həmidin üslubunda daha bir maraqlı cəhət hər dəfə yeni yazı tərzinin seçimidir. Hadisələrin bir xətt üzrə nəql olunmadığı roman birinci şəxsin , yəni Çingizin dilindən nəql olunur. Bu üslub qəhrəmana xüsusi rəğbət oyatmağa xidmət edir, ““Mən” əsas xarakter olduğu zaman birinci şəxsin hekayəni nəql edən qismində seçilməsi oxucu ilə nəqlədən/xarakter arasında şəxsi münasibət yaradır və oxucuda xarakterə qarşı rəğbət oyadır” [122, 213]. Birbaşa qeyd olunmasa da, əsəri oxuduqca Çingizin Amerika xüsusi xidmət orqanı işçisinə danışdığını hiss etmiş oluruq. Çingiz tez-tez öz hərəkətlərinə münasibət bildirərək, “But it may be that I am inclined to exaggerate these irritants in retrospect, knowing the course my relationship with your country would later take”. [102, 24] desə də, bu daxili qarşıdurmanın davamlı olaraq getdiyini hiss edirik, sadəcə hər dəfə müəyyən səbəblər bu hisslərin qabarıq ifadəsinə əngəl olur, “münbit şərait”in yaranmasının qarşısını alır.

Xüsusilə Erikanın varlığı. Çingiz üçün digər hər şey sadəcə arxa fonu təşkil edirdi: ön planda sadəcə Erika sayrırdı, “köhnə dünya cəlbediciliyi” daşıyan sevgilisinin həsrətini çəkməkdə olan, o dünyanı unuda bilməyərək sanki getdikcə daha da aqressivləşməkdə olan yeni Amerika cəmiyyəti arasında təzad təşkil edən, yaşadığı mənzildə Lahordakı qədim evi, otağındakı rəsmdə Lahor muzeyində saxlanılan miniatürlərin görüldüyü, birgə getdikləri şənlikdə ailəsi ilə Himalaya –dağ ətəyinə səfərinin xatirələrini tapan, onun üçün ətrafında hər zaman doğma məkan ab-havası yaradan Erika obrazında simvolik olaraq Çingiz gəldiyi mühitə daha yaxın bir davranış tapır və bu amil onun şəxsiyyətində yaşanan mənsubiyyət böhranının kəskinləşməsinin qarşısını alır.

Beləliklə, münbit şərait dedikdə, özünü həm özünə, həm də ətrafdakılara tam bir amerikalı olaraq təqdim etməyə can atan, bununla belə, daxilən təzadlı hisslər keçirən Çingizi çaşdıran amilləri, məsələn, Manilada limuzində gedərkən özü kimi “üçüncü dünya həssaslığına” malik idik olan yerli sürücünün ona zillənən qəzəb dolu baxışlarını və buna onun kəskin daxili reaksiyasını üzə çıxaracaq amilləri nəzərdə tuturuq. *“Then one of my colleagues asked me a question, and when I turned to answer him, something rather strange took place. I looked at him-at his fair hair and light eyes and, most of all, his oblivious immersion in the minutiae of our work-and thought, you are so foreign. I felt in that moment much closer to the Filipino driver than to him: I felt I was play-acting when in reality I ought to be making my way home, like the people on the street outside”* [102, 77] və bu zaman Cimin dediyi onu köpək balığına bənzədərək özqü ilə müqayisə etməsi və hər ikisinin cəmiyyətdə yer tapmaq üçün aram vermədən üzmək məcburiyyətində olduqlarını deməsinə rəğmən artıq Çingiz heç də əvvəlki kimi daxili təlatümünə etinasız qala bimir. Onların arasındakı fərq Cimin hələ görə bilmədiyi və ya Çingizin hələlik gizlədə biddiyi milli mənsubiyyət və irsi mədəni fərqi ortaya qoymaqda olduğu yadlıq hissi üzərində qəhrəmanın getdikcə zəifləyən nəzarətidir. *“I was the only non-American in our group, but I suspected my Pakistaniness was invisible, cloaked by my suit, by my expense account, and- most of all- by my companions”* [102, 82].

Romanda Çingizin şəxsiyyətində gedən bu təlatümü üzə çıxaran əsas hadisə Manilada keçirdiyi son axşam televizorda gördüyü olay, Nyu Yorkun ticarət mərkəzinin qoşa qüllələrinin bir-birinin ardınca dağılması və ən əsası, bu an keçirdiyi hisslər idi. *“And then I smiled... So when I tell you I was pleased at the slaughter of thousands of innocents, I do so with a profound sense of perplexity”* [102, 83]. Amerika universitetinin yetişdirməsi olan, Amerikada əlverişli əməkhaqqı qazanan, amerikalı qadını sevən Çingizin hər cəhdlə amerikalı kimi hərəkət etməyə çalışdığı vaxtda Amerikanın ziyan çəkməsini arzulamağa vadar edən nə idi? Əslində ona çatan bütün bunlardakı simvolizm idi, kimsə Amerikanı diz çökdürmüşdü. Bu reaksiyanı doğuranda artıq Çingizin mənəvi varlığının əsasında duran və yaşadığı mühitlə təzad təşkil etməsinə səbəb olan “biz” və ”onlar” dualizmi idi.

Lakin, yenə də Erikanı düşünməsi onu, əvvəlki kimi, amerikalı yoldaşlarının yanında özünü məcburi üzülmüş kimi aparmağa deyil, həqiqətən narahatlıq keçirməsinə əsas verir. Təəssüf ki, artıq dəyişən yalnız Çingiz deyildi, həm də onun əhatə olunduğu mühit idi, Amerikadakı sanki “Biz Amerikayıq, Nyu York deyilik”, və ya “ biz dünyanın tanıdığı ən güclü sivilizasiyayıq; bizə etinasızlıq göstərdiniz; qəzəbimizdən özünüzü qoruyun” deyə səslənən millətçilik əhval-ruhiyyəsinin yaranması və hisslərini nəzarət altında saxlamağa çalışsa da, onları üzə çıxaracaq “münbit şərait”in artıq yetişməkdə olması idi. Maniladan qayıdarkən hava limanında silahlı mühafizəçilərin onun üzərində xüsusi olaraq axtarış aparması, onunla şübhəli kimi davranmaları, Amerikaya çatdıqda isə yenidən ciddi yoxlanışdan keçirilməsi artıq bir müddət içində yığılıb qalan yadlıq və təklük hissini daha da dərinləşdirir. Bu hadisə onun Erika ilə münasibətində də ciddi dönüş yaradır, hər ikisində əvvəl məhəl qoymamağa çalışdıqları fikirlərin daha qaranlıq şəkil almasına şərait yaradır. Bu vəziyyət Erikanı mərhum sevgilisi Krisdə tapdığı “evinə” nə qədər yaxınlaşdırırsa, daxilindəki dərinliyə nə qədər çəkirsə, Çingizi də onun üçün eyni mənə daşıyan Erikadan o qədər uzaqlaşdırmağa səbəb olur. Bütün bunlar dərhal deyil, tamamilə gözlənilməz şəkildə cərəyan edir. Çingiz Erikaya, onun yardımını və öz qüsursuz tərbiyə, təhsil və vizit kartı sayəsində elit cəmiyyətin təbəqəsinə fiziki olaraq daha da

yaxınlaşır. Çingiz üçün bu ailəsinin Lahorda uzaqlaşmaqda olduğu eyni sosial cəmiyyətə özünün Nyu Yorkda daxil olması idi. Deməli, yalnız hələ də Erikanın yaxınlıqda olması Çingizin daxilində gedən mübarizənin nümayişkaranə forma almasına imkan vermir. Lakin, gələcək fəlakət, artıq həm küçədə üzləşdiyi davranış – pakistanlı taksi sürücülərinin az qala ölüncəyə qədər döyülməsi, FTB-nin məscidlərə, dükanlara, hətta evlərə basqınları, ola bilsin ki, qaranlıq dustaq mərkəzlərində yoxa çıxan müsəlman kişilər haqda eşitdiyi şayiələr, daima ətrafdakılardan gördüyü müxtəlif təhqiramiz davranışlar– təsadüf olmayacaq qədər tez-tez baş verən maşınının təkərinin dəlinməsi, həm də sevdiyi qadının vəziyyətindəki dəyişikliklər artıq görünməməsi mümkün olmayan şəkil almaqdadır. Diqqəti cəlb edən əsas cəhət Amerikada baş qaldırmış milli aqresiyanın “evə doğru”, Çingizin Pakistandakı ailəsinə doğru yönəlməsi idi. Lakin Çingiz hələ də görməzdən gəlməyə çalışaraq “inkar zirehinə bürünmüş” halda yalnız işinə diqqətini yönəldərək, davamlı və diqqətəlayiq şəkildə uğurlarını artırırdı. Çingiz lap əvvəldən işin ona aşılamağa çalışdığı “yalnız fundamentallıqlara diqqəti yönəltmək” prinsipini əsas tutaraq tez-tez üz-üzə qaldığı mədəni təzadları görməzdən gəlməyə çalışsa da, Erika ilə münasibətlərinin daha dramatik şəkil alması fonunda televiziya da gördüyü Amerika ordusunun Əfqanıstan üzərinə qeyri-bərabər həmlələri bu daxili müvazinətin pozulmasına və getdikcə işdə belə diqqətinin yayınmasına gətirib çıxarır.

Maniladan güvənli bir əhatədə tərək etmiş olduğu Manhettenə təkə dönrəkən hiss etdiyi yalnızlıq hələ onun müvazinətini tam pozmur, lakin, məhz günlər sonra Erikanın mənzilini tərək edərəkən duyduğu tənhalıq hissi yaşadığı mühitə yadlaşmasını sürətləndirir və bir müddət ərzində yığılan hiddətin artıq aşkara çıxmasının qarşısındakı maneəni itirmiş olur. Tək təsəlli kimi həyatında var olan Erikanın Çingizlə görüşmədən əvvəl itirdiyi sevgilisi ilə bağlı qərək olduğu nostalgiyadan qayıtmamağı, əksinə, tamamilə onun içərisində bataraq yoxa çıxmağı seçməsi ilə Çingiz özü də, demək olar ki, eyni seçimi edərək illərlə içində yığılan “doğmalıq” həsrətinə son qoymaq qərarına gəlir. Bütün bunlar sanki hər zaman gələcəyə baxan Amerikanın bu dəfə keçmişdə ilişib qalaraq “təhlükəli bir nostalgiyaya qapılması”

fonunda daha da dramatik şəkil alır. Hətta işdə belə qəhrəmanımız “artmaqda olan qəbilə əhəmiyyəti” hissini uzaqlaşdırma bilmir və kiçik görüncə biləcəkdir bir əhvalat – avtomobil dayanacağında iki nəfərin ona qəzəbi və “lənətəgəlmiş ərəb” adlandırılması, ərəb olmamasına rəğmən, əslində Çingiz üçün bardağı daşıran damla rolunu oynayır və Cimin sözləri ilə desək, “pakistanlı tərəfinin” nəzarətdən çıxmasına, məhz bu təlatümlü vaxtda Pakistana səfər etmək qərarına gəlməsinə səbəb olur və təbiəti etibarilə sülhsevər olan qəhrəmanımızı döyüşkən, hətta savaş üçün acmış birinə çevirir.

Əvvəlki fəsildə qeyd etdiyimiz kimi, imperializmin əsasında “biz” və “onlar” dualizmində neqativ tərəf olaraq ikinci daima stereotipləşdirilmişdir. Əsərin *“Excuse me, sir, but may I be of assistance? Ah, I see I have alarmed you. Do not be frightened by my beard: I am a lover of America”*. [102, 1] cümlələri ilə başlanması təsadüfi deyil. Çingizin aqressiv millətçiyə çevrilməsinə daha bir səbəb bu stereotipləşmiş müsəlman terrorçu obrazında, Frantz Fanonun haqqında söhbət açdığı stereotipləşdirilmiş obrazda özünü görməsidir. Çingiz Lahora səfəri zamanı doğulduğu evin və ümumilikdə yaşayışın bu qədər aşağı səviyyədə olmasından çaşqınlıq keçirir, lakin başa düşdükcə və ətrafındakı mühitə uyğunlaşdıqca anlayır ki, bu ev onun yoxluğunda dəyişməmişdir. Dəyişən o idi; ətrafına əcnəbi gözləri ilə və heç də hər hansı bir əcnəbi deyil, məhz Amerikanın elit təbəqəsi işləyən idarələrində və sinif otaqlarında rastlaşdığında onu qəzəbləndirən “xarakterik etinasız amerikalı gözləri ilə” baxdığını anlayır. Budur, artıq amerikalı kimi görünməyə can atan Çingiz bu yad obrazda narahatlığını görməyə bilmir və doğma evinə yeni bir baxışla, onun qədimliyini və əhəmiyyətini görərək baxmağa başlayır. *“I was a man lacking in substance and hence easily influenced by even a short sojourn in the company of others”* [102,142] deyə düşünən Çingizin daxili çəkişmələri ilə üst-üstə düşən doğma evi ətrafında cərəyan etməkdə olan hadisələr, bu təbii mühitində indi ona qeyri-təbii görünən Amerika şəxsiyyətində gedən mənsubiyyət böhranında seçimini etməsinə tam münbit şərait formalaşdırmış olur. Erika ilə yalnız onun ölmüş sevgilisi Krisin rolunu oynamaqla münasibət qura bildiyi kimi, Amerikaya da yalnız öz milli

mənsubiyyətini itirərək amerikalı rolu oynamaqla nail ola bildiyini anlayır. “Mən” obrazının bu cür dərk olunması və davranışında təzhürünü tapması psixologiyada insanın mənlik çüurunun strukturunda üç cəhətdən biri - “potensial davranış reaksiyaları” [7, 217] kimi qiymətləndirilir. Amerikaya qayıdan zaman öz seçimini simvolik olaraq saqqallı görünüşü ilə nümayiş etdirərək sanki bu yolla mənsubiyyətini nümayiş etdirməyə və bir növ, bu yolla artmaqda olan antimüsəlman hərəkətinə etirazını bildirməyə, ya da özünə kim olduğunu davamlı olaraq xatırlatmağa cəhd edir. Maraqlısı budur ki, əvvəllər fərqli olduğunu hiss etmədən tamamilə qarışa bildiyi və məhz buna görə də özünü rahat hiss etdiyi Manhattendə indi hər vəchlə bu fərqliliyini göstərməyə çalışması və sadəcə görünüşünün bir elementini, saqqalını dəyişməklə buna nail ola bilməsidir. Erikanın həyatından tamamilə çıxması ilə dərinləşən bu daxili böhranı Cimin təkidi ilə Çiliyə getməsi daha da sürətləndirmiş olur. Məhz buradakı mühit onun bu günə kimi də davam etməkdə olan dəyişən səyahətimə “əhəmiyyətli impuls əlavə” etmiş olur. Bununla da daxilən nizamsızlıq içində olan və möhkəm nüvədən məhrum, nə tam lahorlu, nə də nyu yorklu olan Çingiz üçün yalnız “son katalizatora” ehtiyac vardı və onların maddi gəlirlərini hesablamak üçün dəvət olunduqları şirkətin işçisi Xuan Batistanın, vaxtilə iş yoldaşının şər imperiyasına xidmət üçün özününküləri satan, nəticədə ruhundan məhrum olub mexaniki adama çevrilən “Ulduz yolu” (“Star Track”) qəhrəmanını yada salaraq, “Qaranlıq tərəfdən ehtiyat et, gənc Skayvolker” zarafatının davamı kimi, yeniçərilər haqqında söhbəti məhz münbit şəraitin tam yetişməsi üçün həmin o katalizator rolunu oynayaraq Çingizin son qərar verməsinə səbəb olur. Lakin nədənsə işini buraxaraq geriyyə, Lahora dönən və universitetdə dərs deyən, ölkəsinin Amerikadan iqtisadi asılılığına son qoyulması lehinə radikal çıxışlar edən Çingiz burada da daxili müvazinətini tam bərpa edə bilmir.

Birdən-birə yaratdığı saxta amerikalı obrazının mənşəsində sıxılan Çingizin “gözumdən pərdələr çəkilirdi və görüş dairəmin qəfil genişlənməsi gözlərimi qamaşdırır və yerimdə dondururdu” [102, 165] deməsi “bilirəm, hər halda şəxsi inkişafımda həlledici zaman – Qərbin saxtası olduğumu tanımaq məcburiyyətində

qaldığım vaxt gəldi; o zaman ki keçmişimi gözdən keçirərkən özümü Avropada deyil, Afrikada tapdım. Və bu da hansısa incə bir yolla, həqiqətən hərtərəfli mənada Şekspir, Bax, Rembrandt, Parisin daşları, Çartes qəsri və İmperiya Dövlət binasına (Empire State Building) xüsusi bir münasibət formalaşdırdım. Bunlar mənim yaradıcılığım deyildi, mənim tariximi təşkil etmirdi, onların arasında əbədiyyən öz əksimi boş yerə araya bilərdim; mən çağırılmamış qonaq idim. Eyni zamanda, bundan savayı yararlanı biləcəyimi ümid edəcək heç bir irsiyyətim yox idi. Mən tamamilə bu nəsil cəngəlliyinə yararsız idim” [72, 14] deyən Ceyms Boldvini yada salır. Lakin Çingizin dilemması Boldvindən daha mürəkkəbdir və vətənə dönməsi ilə bitmir. “*I had returned to Pakistan, but my inhabitation of your country had not entirely ceased. I remained emotionally entwined with Erica, and I brought something of her with me to Lahore- or perhaps it would be more accurate to say that I lost something of myself to her that I was unable to relocate in the city of my birth*” [102, 195]. Beləliklə, Çingizin daxilində gedən bu təlatümlü şəxsiyyət böhranı tamamilə məkanla deyil, bu məkanı doğma və ya yad hiss etdirən mənsubiyyət hissi ilə bağlıdır.

Əsərin müəllifi özü mədəni hibrid kimi yaşamaqdan tam məmnundur. Bu mənada Mohsin Həmid, K.Bhabhanın sözləri ilə desək, “ərazidən kənar və mədəniyyətlərarası” [109, 9] mövqə tutaraq haqqında danışdığımız mədəni sərhədlərdən kənara çıxa bilir. Lakin, eyni sözləri Çingizə aid etmək olmaz. C.Berri müşahidə etmişdir ki, mədəni səviyyəsi artan şəxs əsasən iki sualla üzleşir: “Mədəni irsimi qoruyub saxlamağımın dəyəri varmı? Və digər qruplarla əlaqə saxlamağın dəyəri varmı? Bu suallara cavabı şəxsin mədəni səviyyəsini yüksəltmək üçün seçəcəyi strategiyayı təyin edir” [81, 10]. Bu mənada Çingiz Qərb mədəni dəyərlərinə, Frantz Fanonun şəxsiyyətin daxilində gedən bu prosesə psixoloji nöqtəyi-nəzərdən yanaşaraq yazdığı kimi, əvvəlcə “batmaqda olan adama məxsus ümitsizliklə” [93, 41] ikiəlli yapışır, lakin bu, uzun sürmür, bütün çabalarına baxmayaraq, hələ də rasizm və nifrətin obyektini kimi görünməsindən şoka düşən qəhrəmanımız artıq Berrinin ikinci sualı ilə üz-üzədir. Onu özününkü kimi qəbul etmək istəməyən bir cəmiyyətə zorla assimilyasiya etməyə dəyərmə? Frantz Fanon

yazır ki, “tərk edilmiş...mədəniyyət ...çılğın bağlılıq obyektinə çevrilir. Burada nəzərə çarpan psixoloji olaraq bağışlanmaq üçün yalvarışla bağlı olan dəyərin şişirdilməsidir” [93, 41]. Qəhrəmanımızın bu cür millətçi mövqe seçməsinə də məhz bununla izah etmək olar. Lakin təəssüf ki, onun daxili təlatümü yalnız bununla bitmir. Müəllifdən fərqli olaraq, Çingiz eyni zamanda Şərq və Qərb mentalitetinin daşıyıcısı kimi rahat həyat sürə və yaşadığı yerdən asılı olmayaraq, mənəvi dincliyini heç bir vəchlə əldə edə bilmir çünki, iki radikal sürətdə fərqli konsepsiya qarşudurması “ziddiyyətli mənəvi tixac” [181] yaradır.

İnsanın miqrasiya hüququnun hal-hazırda geniş müzakirə olunan ifadə azadlığı və ya cins, irq, dini seçim sərbəstliyi qədər əhəmiyyətli olduğunu vurğulayan Məhsin Həmid üçün, yerdəyişmə insan növünə məxsus, tarix boyu təkrarlanan hərəkətdir və bu olmasaydı bu gün nə Amerika, nə Zelandiya, nə Britaniya imperiyası kimi güclü dövlətlər formalaşsa ya da qlobal səciyyə qazanan ingilis dili mövcud ola bilərdi. Bu gün miqrantlara göstərilən münasibət yol verilməzdir və insanın miqrasiya haqqı tanınmazsa insanlıq məhvə düşür. Bu baxımdan, qloballaşma mühitində dünyanın gələcəyi, indiyədək qəbul edilən stereotipləşdirilmiş obrazlara son qoymaq və geolokal, “transetnik” [165] mənsubiyyətin qəbul edilməsi ilə mümkündür. Məhsin Həmidin romanının sonunda qeyd etdiyi kimi, “...*But you should not imagine that we Pakistanis are all potential terrorists, just as we should not imagine that you Americans are all undercover assassins*”. [102, 209]

Romanın üslubuna müstəsna özəllik verən, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, oxucunun bilavasitə təhkiyədə iştirak etməsidir, sanki müəllif bilərəkdən oxucusuna şəxsiyyət böhranı keçirən, müxtəlif stereotipləşdirilmiş obrazların (fundamentalist amerikalı, radikal islamçı, terrorçu müsəlman) şamil edilə biləcəyi qəhrəmanla birgə özünün mənsubiyyət dilemmasında tutduğu mövqeyi nəzərdən keçirməyə dəvət edir. Əsəri oxuduqca Robert Yunqun terrora verdiyi “Terrorun təsiri nədir? Həm şəxsi, həm də kollektiv emosiyası kimi işləyir” [162, 329] tərifinə haqq qazandırmamaq olmur. Məhz 11 sentyabr terror hadisəsi Qərb–Şərq mentalitetində kök salmış mədəni dəyərlər arasındakı fərqi daha qabarıq olaraq həm Çingizin şəxsi,

həm də Amerika və Pakistanda artmaqda olan millətçilik hisslərinin təmsalında kollektiv şəkildə üzə çıxarılmasına səbəb olur və bir növ, multikultural məkan təsiri bağışlayan Amerikanın millətçilik mövqeyini seçməsi ilə Çingizin təmsalında Şərq də öz yerini müəyyənləşdirməli olur və beləcə şəxsi və toplum faciəsi bir-biri ilə bağlı olaraq əks olunur. Bununla da Şərqlə Qərb arasındakı ideoloji müharibənin hibrid mənsubiyyətin daşıyıcısı olan qəhrəmanın şəxsində təcəssümünü tapdığını görürük.

Bundan əlavə, Mohsin Həmid Şərq və Qərb mentalitetinin daşıyıcısı olaraq hər iki qütbün nöqtəyi-nəzərindən hadisələrə yanaşaraq Şərq mentalitetində Qərb və əksinə, Qərb mentalitetində Şərq haqqında təyin edən tərəfin siyasi-ideoloji mövqeyinin müəyyənləşdirdiyi stereotiplərin yaratdığı mənsubiyyət böhranına diqqəti yönəldir və göstərir ki, bu qeyri-obyektivlik mədəni mühitlərarası beynəlmilətçiliyin, plüralistliyin və açıq fikirliliyin qarşısını alır. Bir sıra tənqidçilər (Eduard Səid, Rəhim Əliyev, Nik Bentli) vurğulayır ki, ədəbiyyat və mədəniyyət siyasi olaraq və ya tarixən məsum hesab olunmamalıdır. Cəmiyyət və bədii mədəniyyət yalnız birgə öyrənilə və anlaşıla bilər. Bu mənada roman üçün müəllifin seçdiyi forma oxucuya Amerikalı və Pakistanlı arasında mövcud olan qarşılıqlı şübhəni tam dərinliyi ilə çatdırmağa şərait yaradır. Bu yolla, müəllif oxucunu əsərin hansı nöqtəyi-nəzərdən anlaşılmasını seçməyə və sonluğunu təxmin etməyə dəvət edir. Ümumiyyətlə, deyə bilərik ki, ilk baxışda bədii əsər simvollar yığıdır, məhz oxucunun yanaşması onu canlandırır və fərqli baxış bucaqlarından təhlilə şərait yaradır. Mohsin Həmid də bu yanaşmanı sərgiləyərək oxucunun passiv qalmasına imkan vermədən təhkiyənin əsas iştirakçısına çevirərək, şəxsi və siyasi amillərin fərqi deyil, birləşdiyi nöqtələri müzakirə mövzusunə çevirərək romanın imkanlarını və təsir gücünü artırmış olur. Bədii ədəbiyyatın təsiri də məhz bu cür yazıçı həssaslığı və malik olduğu empatiya hissinin gücü ilə müəyyənləşir. Buna görə də, əgər müasir dünya bizdən artıq sağlam mühitin yaradılması, bu mənsubiyyət hissinə yeni bir yanaşma, ilk növbədə geosiyasi amillərə əsaslanan mənsubiyyət bölgüsünə son qoymağı tələb edirsə, bu mübarizədə bədii ədəbiyyatın müstəsna rol oynadığı daim nəzərə alınmalıdır və bədii əsərlər şəraitə uyğun mövzu və innovativ strukturu ilə oxucu diqqətini təmin etməlidir.

“Mədəni dominantlığın xüsusilə keçmiş müstəmləkə insanları üçün bu strukturları özləri və ya başqaları üzərində istifadə etmək həvəsinin təhlükəli strukturunu aydınlaşdırmağa ümid edirəm” [142, 25] deyərəkən Eduard Səid məhz bədii ədəbiyyatın ideoloji gücünü nəzərə alaraq vaxtilə kolonial ədəbiyyatın əsasında duran birmənalı “biz” və “onlar” obrazlarının indi də keçmiş müstəmləkə ölkələrində yaradılan ədəbiyyatda əksinə təkrar olunmasının yol açacağı mənsubiyyət konfliktinə diqqəti çəkməyə çalışır. Bu baxımdan Məhsin Həmid yaradıcılığına, bu dünyada özünə yer tapa bilməyən qəhrəmanın həll edə bilmədiyi mənsubiyyət dilemması vasitəsilə yalnız kolonial ədəbiyyata və ya indiyədək danışan tərəf olan Qərbə verilən cavab kimi deyil, daha çox bu cür cavablara edilən ironiya kimi qiymət verilsə, zənnimizcə, daha doğru olar. Çünki, yazıçını narahat edən əsas məsələ istənilən qrup təyinedicisi, fərqi yoxdur bu milliyyətçi mövqe, dini görüş, cins və ya passport kimi amillərin hər hansı birindən irəli gəlir, ilə müəyyən olunan yuxarıda qeyd olunan qütbləşmənin insanlar arasında yaratdığı səddi aradan qaldırmaqdır.

Bütün bunları nəzərə alaraq “Könülsüz Fundamentalist” romanı əsasında dialoji polemika duran polifonik roman adlandırmağa bilərik. “Polifonizm bir sözdə iki səsin, bir insan düşüncəsində iki əks ideyanın, bir yaradıcılıq həddlərində iki əks fəlsəfi prinsiplərin mövcudluğu və onların dialoji şəkildə qarşılaşması, polemikası deməkdir” [5, 10]. Əsərdə Çingizin ətrafdakı ilə münasibəti qəhrəmanımızın daxili polemikasının və münaqişəsinin ifadəsidir.

Məhsin Həmidin qəhrəmanı daxilində bu dərəcədə gərgin təlatüm yaradan mənsubiyyət böhranına Kamilə Şəmsi “Yandırılmış kölgələr” romanının qəhrəmanı Hiroko Tanakanın şəxsində qeyri-ənənəvi yanaşma təqdim edir. Müəllif əslən Yaponiyadan olan qəhrəmanını Naqasakiyə atılan atom bombasından, Hindistan yarımadasında iki dövlətin yaranması ilə sona çatacaq qarşıdurmadan, Əfqanıstanda gedən müharibə nəticəsində dəyişən Kəraçidən, 11 sentyabr hadisəsi zamanı Nyu Yorkdan keçirməklə sanki harada və kimin üzərində baş verməsinə baxmayaraq, zorakılıqların insan şəxsiyyətinə eyni ağrını yaşatdığını və bu zaman mənsubiyyətin ikinci plana keçdiyini nəzərə çarpdırmağa cəhd edir. Bu ideya müasir ingilisdilli

Pakistan ədəbiyyatında qırmızı xətlə keçir. Mohsin Həmid vurğulayır ki, onu maraqlandıran əsas məsələ kiminsə ekstermist dini düşüncələri deyil, kiminsə zorakılığa inanıb inanmamağıdır. Kamilə Şəmsi də romanında zorakılıqla əhatə olunan iki ailənin timsalında sanki, Qərb və Şərqlin hər qarşılıqlı əlaqədə qazandığı və itirdiyi dəyərləri diqqətə çatdırmağa cəhd edir.

Yaponiyada nişanlısı Konradı itirəndən sonra onun ögey bacısı Elizabet Börtönun yanına, Dehliyə gələn Hiroko bu ailə üçün işləyən Səccadla tanış olur və çox keçmir ki, onlar ailə qururlar. Yarımadaanın bölünməsi zamanı İstanbulda olan cütlük Səccadın doğma evinə qayıda bilməyərək Pakistana, Kəraçiyə getməli olur. İllər sonra oğlu Razanın əfqan mücahidləri ilə təlim düşərgəsinə getməsi, Səccadın səhv nəticəsində qətlə yetirilməsi Hirokonu Amerikaya səyahət etməyə və yenidən Elizabet Börtönun yanında yaşamağa məcbur edir. Keçən vaxt ərzində Elizabetin oğlu Harrinin təklifi ilə Amerika xüsusi xidmət orqanlarında işləyən Razanın Harrinin ölümündə günahlandırılaraq dolayısı ilə elə onun öz qızı Kimin vasitəsilə həbs olunaraq Quantamalo həbsxanasına göndərilməsi bir-biri ilə əlaqəsiz görünən tarixi hadisələri və insan talelərini birləşdirmiş olur.

Hiroko həyatının müxtəlif dövrlərini keçirdiyi bu fərqli coğrafi məkanlarda heç bir mənsubiyyət böhranı hiss etmədən yaşamağı bacarır və nümayiş etdirir ki, doğrudan da “İndividual olaraq hər kəs müxtəlif qrup və irslərin hissələrinin qarışımıdır və tam oltraq aid olacağı bir dominant sosial kimlik mövcud deyildir” [102, 34]. Onun üçün müstəsna dil öyrənmək bacarığı semantik maneəni aradan qaldıraraq bu məkanlarda özünü tam yad hiss etməməsinə şərait yaradır. Dil mədəni mənsubiyyətin bir parçası olaraq əsərdə xüsusi vurğulanır, Hiroko məhz asanlıqla dillərə yiyələnmək bacarığı sayəsində mənsubiyyət böhranı yaşamır, onun oğlu Raza anasından ona keçən bu istedad sayəsində müxtəlif təhlükəli yerlərdə özünü yerlilərdən biri kimi təqdim etməyi bacarır. Maraqlıdır ki, Hirokodan daha əvvəl Pakistanda yaşamağa başlayan, gözlənilməz şəkildə onun həyatında çox mühüm yer tutan Börtönlar urdu dilini öyrənməyə maraq göstərmirlər və bu da onların yerlilərlə münasibət qurmasında əsas maneələrdən birinə çevrilir. Pakistanlı yazıçı Əhməd

Əlinin ingilis dilində yazdığı “Twilight in Delhi” romanını “o lənətə gəlmiş kitab” adlandıran Elizabetin əri Ceyms Börtönla Səccadın dialoqu bu baxımdan maraqlıdır: “Do you think an Englishman will ever write a masterpiece in Urdu?” “No, –James shook his head. – If there ever was a time we were interested in entering your world in that way, it’s long past. And you wouldn’t know what to do with us if we tried” [146, 39-40]. Deməli, yerli dili öyrənmək mənsubiyyət fərqlərini müəyyən dərəcədə azaldaraq yerli və gəlmə arasındakı sərhəddin mahiyyətini dəyişmiş olur. Səccadın ingilis dilində sərbəst danışması bu mənada onunla Ceyms Börtön arasındakı münasibətlərə fərqli çalarlar qatır, “...a complicated matrix of emotions, one that encompassed the relationship of ruler-subject, employer-employee, father-son, chess player-chess player...” [146, 41]

Yarımadadan ingilislərin getməsini tələb edən millətçilər də onlara onların öz dillərində etiraz edirlər: “Modern India will start the day the English leave. Or perhaps it started the day we used their language to tell them to go home”. [146, 52] Görünür birinci fəsildə qeyd etdiyimiz kimi, Lord Makauley yerlilərdən tərcüman olacaq hindu bədəninə və ingilis ruhuna malik təbəqənin yaradılmasını düşünəndə dil öyrənməyin zamanla yerlilərin özlərini gəlmə ingilislərlə eyni səviyyədə görəcəklərinə səbəb ola biləcəyini nəzərə almamışdı.

Hirokonu fərqləndirən onun yüksək praktikliyi, insanları “müəyyənləşdirilmiş kimliklər ətrafında” qruplaşdıran mənsubiyyət kimi incə kateqoriyaya əhəmiyyətsiz münasibətidir. O, hətta atom fəlakətindən sonra mehriban bir amerikalının təklifi ilə onlar üçün tərcüməçi işləməyi də qəbul edir. Sanki, “Şəxsi əlaqələr tarixi hadisələrin insanlar arasında müəyyənləşdirdiyi münasibətləri avtomatik olaraq ləğv etmək” iqtidarındadır [87, 51]. Halbuki, eyni amerikalının atom bombalarının amerikalıların həyatını xilas etmək üçün atılması olduğunu iddia etməsi ilə və ya əsərin sonunda Kimin Razanın həbs olunmasında oynadığı rolu nəzərə alaraq, bu düşüncənin çoxları tərəfindən paylaşılmadığının şahidi oluruq. Bu amillər sonda Hirokonun da fikirlərində ağırlı təərəddüd oyadacaq, lakin, hələ gənc Hiroko Səccadla evlənməyə qərar verərkən aralarında dini mənsubiyyətdən doğan narahatlığı hiss edən kimi

ondan İslamı qəbul etməyin yolunu öyrənir, elə həmin andaca müsəlman olmaq qərarına gəlir və bunu sadə bir məntiqlə izah edir: “...*I am not saying it because I believe it. I'm saying it because I see no reason to make things more difficult for you with your family than is necessary*” [146, 119]. Beləcə, Hiroko obrazında Kamilə Şəmsi insanın həyat və psixologiyasında dərin travma yaradan mənsubiyyət məsələsinə, əslində, daha nisbi kateqoriya kimi yanaşmanın mümkünlüyünü və bəzən məhz bu davranışın yeganə çıxış yolu olduğunu göstərir.

Əsərdə heç də bütün qəhrəmanlar mənsubiyyətlərinə Hiroko kimi yanaşa bilmir. Atası alman olan Elizabet Almaniyanın müharibədə uduzması ilə dərin məyusluğa qapılır, hətta mənsubiyyətini gizlətməyə belə səy göstərir. Onun əri Ceyms isə əksinə, həmişə Hindistanda yaşasa da, bir ingilis kimi qalmağa cəhd edir. Səccadı bu vəziyyətdən xilas edən yalnız Hirokonun varlığıdır, lakin bəzən bu da bəs etmir, İstanbulda bir daha geri, evinə deyil, yalnız Pakistana qayıda biləcəyini öyrənərkən tamamilə rudan düşür, “*She said his name, repeated endearments in English, Urdu, Japanese - but he couldn't hear her above the fluttering of pigeons and the call of the muezzin of Jama Masjid and the cacophony of his brothers' arguments and the hubbub of merchants and buyers in Chandri Chowk and the rustling of palm leaves in the monsoons and the laughter of his nephews and nieces and the shouts of kite-fliers and the burble of fountains in courtyards and the husky voice of the never-seen neighbor singing ghazals before sunrise and his heartbeat, his frantic heartbeat...*” [146, 126]. Gördüyümüz kimi, Şəmsi qəhrəmanın keçirdiyi məyusluq hissini, mənsubiyyət təyinedicisində məhrum edilmiş insan həsrətini olduqca rıqqətli şəkildə təsvir etməyə nail olur. Səccad Əli Əşrəf üçün onu daima təqib edərək dünyanın hər yerini “itkinlik səhrasına” çevirən Dillini itirmək dərin mənsubiyyət böhranı yaradır. İngilis ailəsinə bu qədər yaxın yaşayan Səccad üçün doğma məhəlləsi mədəni mənsubiyyətinin əsas təyinedicisidir. Dilli məhəlləsi əsərdə simvolik olaraq Səccadın mənəvi dünyasını, kimliyini təyin edir və Hiroko yalnız buranı görməklə Səccadla aralarındakı sərhədi keçməyin mümkün olduğunu düşünür: “*His world wasn't closed to outsiders! The Burtons weren't entirely resistant to*

entering an India outside the Raj! And ahe, Hiroko Tanaka, was the one to show both Sajjad and the Burtons that there was no need to imagine such walls between their worlds. Konrad had been right to say barriers were made of metal that could turn fluid when touched simultaneuosly by people on either side". [146, 82]. Bu misalda "yadlar" (outsiders) deyərkən, bir əsrdən çox bu yerlərdə yaşamalarına baxmayaraq, fərqli mənsubiyyətlərini dəyişməyən ingilislər nəzərdə tutulur və onların bu torpaqlara yalnız raca kimi deyil, başqa nəzərlərlə, yerlilərlə eyni səviyyədə baxa biləcəklərinə ümid etməklə Hiroko özünün çətinlik şəkmədən bacardığı assimilyasiya prosesinin digərləri üçün də mümkün olduğuna ümid edir. Lakin, yarımada dəyişən münasibətlər fonunda hansı qütbə aid olduğuna qərar vermək məcburiyyəti ilə üzləşən, "tarixini onlar üçün şənlik yeri" görənlər Səccad sanki qəflətən bu iki dünya arasında mövcud olan uçurumun fərqi varır və birdən-birə ağına gəlir ki, o, hindli olaraq ingilislərə öz tarixini təqdim etməlidir, hansiki, onun tarixi idi, ingilislərin yox. Bununla da Hiroko üçün nisbi xarakter daşıyan sərhəd anlayışı digərləri üçün eyni xarakter daşımır, Səccad Börtönləri Dilli məhəlləsinə deyil, əcdadlarının dəfn olduğu sərdabaya aparır və bu yolla sanki onların, haqlı olaraq, öz daxili dünyasına heç bir zaman aid ola bilməyəcəklərini və özünün də eyni şəkildə onların aləminin bir parçasına çevrilməyəcəyini nümayiş etdirir. Haqlı olaraq deyərək ingilislərin yerlilərlə münasibətlərindəki mövqeyi və daima buraya aid olmadıqlarını nümayiş etdirdiklərini nəzərdə tuturuq, məhz bu münasibət oğlu Henrinin İngiltərəyə internat məktəbinə göndərilməsinə etiraz edən Elizabetin oğlunun bir dəfə "Mən hindistanlıyam" dediyini eşitməsi ilə dərhal onu sözügedən məktəbə göndərmək qərarına gəlməsinə səbəb olur. *"Throughout India's history conquerors have come from elsewhere, and allof them- Turk, Arab, Hun, Mongol, Persian- have become Indian. If –when- this Pakistan happens, those Muslims who leave Delhi and Lucknow and Hyderabad to go there, they will be leaving their homes. But when the English leave, they'll be going home"* [146, 82]. Beləcə, Konradın danışdığı sərhədlər hər iki tərəfdən eyni şəkildə qətiyyətlə yaradılmış olur.

Səccadın indiyədək mütənasiblikdə saxladığı mənsubiyyət hissində təlatüm gətirən daha bir amil isə əsrlərlə ailəsinin aid olduğu şəhərdə müsəlmanlara qarşı dəyişən münasibət və onun öz reaksiyasıdır. Səccad dərk etdi ki, müsəlmanlara qarşı edilən cinayətçilik ona müsəlmanların özlərinin törətdiklərindən daha dərin təsir edir. Bu münasibətlər onda yalnız vətənpərvərlik hissi oyatmır, aralarında fərqlərin kəskinləşməkdə olduğu müxtəlif qütblərə yaxından bələdliyi, gündən-günə artan “Hindistan, ya Pakistan tərəfdəsən” sualı mənsubiyyətinin hansına aid olmasından asılı olmadan, onun bu prosesin ağrısını daha kəskin hiss etməsinə şərait yaradır. Bu təlatüm içərisində dünyada ən çox bağlı olduğu insanı, anasını itirməsi ilə Səccad sanki bu dünyada yerini bəlli edən dayaq nöqtəsindən məhrum olur və indiyə kimi mümkünsüz görünən, fərqli mənsubiyyət daşıyan yapon bir qadınla evlənməyi qarşısında heç bir maneə görmür. Əslində, onları bir-birinə yaxınlaşdıran da aid olduqları dayaq nöqtələrini itirərək gənc yaşlarında itirdikləri sayəsində dünyada fərqliliklərdən doğan narahatlıqlardan daha əzablı fəlakətlərin mövcudluğunu dərk etmələridir. Məhz bunun sayəsində, eyni mədəni mənsubiyyəti paylaşan Börtönların əksinə olaraq, onlar fərqli köklərdən gəlmələrinə baxmayaraq, yeni bir başlanğıc yarada bilirlər. Hiroko Börtönlarla İngiltərəyə getmək əvəzinə həyatını hələ harada məskunlaşacağı belə məlum olmayan Səccadla bağlamağa qərar verir: *“I’m not the Burtons, Sajjad. It seems to me that I could find more in your world which resembles Japanese traditions than I can in this world of the English.” She said it almost accusingly, before smiling in acknowledgment of how little interest she has in tradition*”. [146, 90].

Kamilə Şəmsi hekayəsinə yeni nəslin – Səccad və Hirokonun oğlu Raza, Börtönların oğlu Harri və nəvələri Kimin obrazında davam edərək valideynlərinin ikdişli mənsubiyyət izlərini daşıyan övladların həyatında davam edən yadlıq-doğmalığ hisslərinə diqqəti çəkir. Raza atasının, Harrinin hansı sinfə nifrət olunan və ya qəbul edilən təbəqəyə aid edildiyini anlamaqda çətinlik çəkdiyi, Hindistandan gələnlərin mənsub olduğu mühacir olmasını və anasının asanlıqla nəzərə çarpan fərqli mənsubiyyətini “uzaqlaşdırma faktoru” kimi qəbul edərək kiçik yaşlarından öz “açıq-aşkar fərqliliyini azaltmaq” yollarına yiyələnir. Bu yollardan biri, yuxarıda qeyd

etdiyimiz kimi, Razanın müstəsna dillərə yiyələnmək bacarığı və onun xarici görünüşə əsasən Əfqanıstandan gəlmə hazara, tacik və ya özbək (yapon, urdu, ingilis, fransız, alman və daha bir neçə yerli dildə sərbəst danışa bilən qəribə bir növ) kimi qəbul edilməsidir. Valideynlərinin aşa bildiyi mənsubiyyət böhranı Razanın psixologiyasında heç də asanlıqla baş vermir, *“There was something that she learned to recognize after Nagasaki, after Partition: those who could step out from loss, and those who would remain mired in it. Raza was the miring sort, despite the inheritance he should have had from both his parents, two of the world’s great forward-movers”* [146, 146].

Əsərin qəhrəmanı olaraq Hiroko milli mənsubiyyət məsələsinə tamamilə fərqli yanaşma nümayiş etdirir, bu məsələdə uyğunlaşmaq Səccad üçün ağırlı keçsə də, mümkündür, lakin Raza məsələni daha ciddi qəbul edir: *“It didn’t bother her in the least to know she would always be a foreigner in Pakistan- she had no interest in belonging to anything as contradictorily insubstantial and damaging as a nation- but this didn’t stop her from recognizing how Raza flinched every time a Pakistani asked him where he was from”* [146, 204]. Hiroko üçün oğlunun harasa aid olma çabası anlaşılmazdır. Doğulub böyüdüüyü məhəllədə doğma kimi qəbul edilmədiyini dərk etməsi və atasının ölümü Razaya evini birdən-birə yadlaşdırır: *“...He pushed open the front door to feel the word “home” embrace him for the first time, and then saw the gathering and knew, instantly, that there was no home any more”* [146, 242]. Raza sanki yeni kimlik axtarışına çıxır. Bu axtarış onun Əfqanıstana, Dubaya, Amerikaya və dünyanın digər müxtəlif ölkələrinə öyrəndiyi dillər və mənsubiyyətini asanlıqla bəlli etməyən xarici görünüşü ilə simvolik mənada səyahətlərinin əsasını qoyur. Maraqlı məsələ bu səyahətin başa çatdığı son nöqtənin – mənsubiyyəti ittihama çevirən Quantanamo həbsxanasında və narıncı paltar geyindirilənə qədər ağına gələn *“Axı bu cür necə bitdi...”* cümləsi ilə sonlanmasıdır. Bu cümlələr Razanın anası Hiroko üçün səyahətin sonunu təsvir etsə də, əsərin proloquunu təşkil edir.

Raza kimi, Harri də həyatının müxtəlif mərhələlərində mənsubiyyət çaşqınlığı yaşayır. Qeyd edək ki, Harri Səccadın Dilli məhəlləsinə getməyə və bununla da, bir

növ, yerlilərin iç dünyasını görməyə müvəffəq olmuş yeganə “yad”dır. Məhz bu amil Harrinin heç də tam yad olmamasını, uşaqlığının xatirələrini daşıyan Dehli ilə və Razanın gəncliyinə təsadüf edən illərdə Amerikanın Pakistandakı səfirliyində işləyərkən bu mədəniyyətlə müəyyən dərəcədə bağlılığını təmin edir. Lakin bir amerikalı olaraq Harri zaman-zaman ölkəsinin keçmişdə və indi yürütdüyü siyasət nəticəsində məsuliyyət daşıyan günahkar kimi qəbul edilir. Harri Naqasaki faciəsinin izlərini fiziki və mənəvi cəhətdən daşıyan Hirokoya sakitcə baxa bilmir, Kəraçidə gəzərkən isə onu bu yerlərlə tanış etməyə cəhd göstərən Səccadın “bu sahillər qul alverçilərinin yolu üzündə idi –əlbəttə, sizin qul alverçilərinin deyil, şərqlinin dedikdə, yalnız “bunu mənim qul yolum adlandırmazdım” deyə bilər. Kamilə Şəmsi Səccadın Pakistana köçməsi ilə birdən-birə yeni mənsubiyyət qazanmasını, onunla bu ölkəyə köçən qardaşı İqbalın onun adını daşıyan kiçik oğlu Səccadın Pakistan ordusunda, Hindistanda qalan digər ailə üzvlərinə qarşı, bir növ, düşmən mövqeyində durmasını və bu qarışıqlıqda eyni ailəyə mənsub Razanın da Amerikanın maraqlarına xidmət göstərdiyini təsvir etməklə mənsubiyyət kateqoriyasının absurdluğunu nümayiş etdirir. Çünki bu məfhumun hansı mənbədən qidalanması və nəticə etibarilə kimin maraqlarına xidmət etməsi və kimə düşmənçəsinə yanaşması sual altındadır. Xirosima faciəsini təkrarlamaqdan çəkinməyən insanlığın Hindistan və Pakistanda da eyni vasitədən istifadə etmək niyyətində olması tarixin təkrarlandığına sübutdur və mənsubiyyətin şişirdilərək keçilməz sədd kimi qəbul edilməsinə yeni yanaşma təmin olunmasa, bu zorakılıqların heç bir zaman sona yetməyəcəyinə işarədir. Bu yolla Şəmsi yaradıcılığı sərhədləri kənarlaşdırmaqla kosmopolitan qarışım formalaşdırmaq təklif edir.

Multikultural cəmiyyətdə bir sehr var. Fərqli olanlar arasında yaşamaq bizə gözləniləndən fərqli olmağı qəbul etməyi öyrənmək imkanı verir. Müasir ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı da multikultural cəmiyyətdə mənsubiyyət təyinedicilərinin ittihamı çevrildiyi gözlənilən və fərqli arasında çaşbaş qalmış, bu təzyiq altında mənən əzilən insanlığın hekayəsidir. Lakin, sadəcə hekayə deyil yazıçının nə

düşünmənin gərəkdini deyil, nə haqda düşünmənin gərəkdini nümayiş etirdiyindən yeni yanaşmalar təqdim edən ideoloji təsirə malik bədii vasitədir.

NƏTİCƏ

Dissertasiyanın nəticə hissəsində əldə edilmiş elmi qənaətlər təqdim olunmuşdur:

- Postkolonial metodologiyada yer tutan mülahizələr bədii ədəbiyyatın estetik kateqoriya olmaqla yanaşı, siyasi-ideoloji gücünün də artmaqda olduğunu göstərir. Qlobal dilə çevrilmiş ingilis dilində yazılan bədii əsərlər bu mənada geniş oxucu kütləsində müəyyən fikrin formalaşması üçün potensial vasitədir. Bu dil həm də müxtəlif xalqların mədəni irsini əks etdirdiyi üçün multikultural xüsusiyyət qazanaraq mədəni mühitlərarası dialoqda müstəsna rol oynayır. Bu gün bədii ədəbiyyat bu gücünə görə mədəni fərqlilikdən qidalanan anlaşılmazlıqlara son qoymaqla humanist münasibətlərin formalaşdırılmasında ən təsirli vasitələrdən biri kimi dərk olunmalıdır.

- İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatı özünəməxsus xüsusiyyətləri ilə fərqlənən müstəqil ədəbiyyatdır. Təbii ki, tarixi səbəblərlə əlaqəli olaraq o, özündə həm ingilis ədəbiyyatının, həm də mədəni bağlılığını qoruyub saxladığı Hindistan ədəbiyyatına məxsus xüsusiyyətləri daşıyır. Lakin, ingilisdilli Pakistan ədəbiyyatı həm də Şərq və müsəlman mədəni irsindən qidalanan, sadalanan mədəni mühitlərin qovuşduğu multikultural məkandır.

- Bu məkanın təmin etdiyi yerli və qlobal arasında olan mövqe geniş baxış bucağı təmin edərək fərqli qütblərə məxsus ənənəvi dünya duyumunda mütənasiblik yaratmış olur. İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatı cəmiyyətin multikultural xüsusiyyətinin yalnız siyasi amillər üzündən fikir ayrılığına səbəb olduğunu vurğulayaraq məsələyə

yeni baxış tərzini, müxtəlif mədəni irslərin qovuşuğunda yaşamanın müstəsna dünyagörüşü yaratdığını nəzərə çarpdırır. Bu mövqə Haşimi poeziyasında və Mohsin Həmid nəsrində ortaq tarixi dəyərlərin xatırlanması, Bapsi Sidvanın və Nədim Aslamin əsərlərində tarixi faktların və realist üslubun birləşməsi və Sürəyya Xanın yaradıcılığında magik realizmin təmin etdiyi hadisələrin görünməyən tərəfinə nüfuz etmə bacarığı ilə nümayiş olunur.

- İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatında aparıcı mövzu olan mühacirət və yeni başlanğıc axtarışı diaspor ədəbiyyatında özünəməxsus inkişaf yolu formalaşdırmışdır. Pakistan icmasının həyat tərzini müxtəlif mövqələrdən şərh edən bədii əsərlər yad mühitdə doğma dəyərləri qorumağa çalışan ilk miqrantlar və bu yadlığın bir nümunəsinə çevrilmiş yeni nəsillə arasında yaşanan gərgin psixoloji vəziyyəti təsvir edərək bu ziddiyyətli mühitdə itirilməsi mümkün olmayan milli mənsubiyyət problemini ön plana çəkir.

- Mənsubiyyət müxtəlif göstəricilərlə təyin olunan, formalaşma prosesində olan anlayışdır. İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatı məhz bu mövqedən çıxış edərək haqqında danışdığımız məfhumun formalaşma prosesini dinamik şəkildə təsvir edir və oxucunu bədii ədəbiyyatın təmin etdiyi üslubi keyfiyyətlərdən yararlanaraq təhkiyənin bir hissəsinə çevirməklə bu prosesin təhlilində fəal iştirakçıya çevirir.

- Pakistanda dövlət dili statusunu qoruyub saxlayan ingilis dili ölkənin müstəqillik uğrunda mübarizəsi içərisində dəyişərək lokallaşmış, yerli mədəni mühitə uyğunlaşaraq bu multikultural cəmiyyətdə mövcud olan dillərdən birinə çevrilmişdir. Bu dildə yaranan ədəbiyyat geniş oxucu kütləsində Pakistan milli mənsubiyyətinin təqdim olunması vasitəsinə çevrilmişdir. Buna görə də, müxtəlif etno-lingvistik köklərdən gələn yazıçılar və şairlər yaradıcılıqları üçün ingilis dilini vasitə olaraq seçdikdə onlar milli mənsubiyyətlərini itirmir, əksinə, ingilis dilinin özünü dəyişikliyə uğratmış olurlar.

- İngilisdilli Pakistan ədəbiyyatı Şərq və Qərb arasında tutduğu mövqə sayəsində, ənənəvi olaraq bir-birinə əks iki qütb kimi qəbul edilən tərəflər arasındakı münasibətə yeni baxış təklif edir. Mohsin Həmid yaradıcılığında bu qütbləşmənin

tərəfləri arasında keçilməz qəbul edilən sərhədlərin şəxsiyyət daxilində mənsubiyyət böhranına səbəb olduğunu diqqətə çatdırmağa cəhd edərək xəyali sərhədlərə nisbi yanaşma təklif edir. Eyni məsələ Kamilə Şəmsi yaradıcılığında ikdişli mənsubiyyətin daşıyıcısı olaraq müxtəlif mədəni mühitlərdən qidalanan şəxsiyyətdə ikiləşmənin qarşısını almağın mümkünlüyünü sərgiləyir.

- Tarixi ölkənin yarandığı illərlə üst-üstə düşən Pakistan ədəbiyyatı bu gün geosiyasi ambisiyaların qarşılaşdığı bölgədə multikulturalizmin yaratdığı mənsubiyyət anlayışına yeni yanaşma təklif etməklə tarix boyu unudularaq yenidən təkrarlanan zorakılıqların əsasında duran fərqli dünyagörüşləri arasında mütənasiblik tapmağın bəşəriyyətin gələcəyi üçün yeganə vasitə olduğunu nəzərə çarpdırır.

- Bəzən zaman və məkan bədii əsərin ümumi təhlili zamanı süjet, mövzu kimi elementlərlə müqayisədə ikinci planda qalır. Lakin, multikulturalizm və mənsubiyyət problemlərindən danışarkən əsərlərin məhz bu iki anlayışı əks etdirmə imkanları yəni, xronotop baxımından təhlili əhəmiyyət qazanır. Hər bir əsər birbaşa və ya dolayısı ilə oxucunun müəyyən zaman kəsiyinə və yerə səyahətini təmin edir. Təhkiyəçi bu səyahəti subyektiv olaraq təyin edir, lakin individual qəhrəman şəxsində kollektiv təcrübəni əks etdirən müasir ədəbiyyatda mətnin polifonik xüsusiyyəti fərqli səslərin, həmçinin yazıçı nöqtəyi nəzərinin eşidilməsinə imkan yaradır. Bu amil hadisələri müəyyən zaman, məkan nöqtəsində şərh etməyə imkan vermir. Diaspor ədəbiyyatında miqratların qoşulduqları cəmiyyət ümumilikdə postkolonial mühakəmələrinin cərəyan etdiyi mühitə çevrilir, multikulturalizm mətnin dialogik və dilin heterqlot xüsusiyyətini artıraraq onu müxtəlif perspektivli sosial, psixoloji, mədəni, tarixi səviyyələrdə təhlil üçün açıq buraxır.

- Xalq bir tərəfdən fiziki şəkildə coğrafi sərhədlərlə təyin edilirsə, digər tərəfdən də ideya, fikir ətrafında formalaşır. Pakistan xalqı özündə tarixin izlərinin yaratdığı kimliklə müasir dövlətə mənsubluğu bir arada yaşadan mənsubiyyətin daşıyıcısıdır. Bədii ədəbiyyat məsələyə məhz bu prizmadan yanaşır. Zahirə səbəblərdən üzə çıxan və yaşanan mənsubiyyət problemini, həm də, şəxsiyyətin daxilində, “mən”ində daim kofliktdə olan, fərqli mədəni dəyərlərin oluşturduğu “biz” və

”onlar” qütbləşməsinin hər iki tərəfinə aid olan ikidli mənsubiyyətin yaratdığı dilemmanı inikas etdirməklə multikulturalizmi əks etdirir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində:

1. Abbasov N. Ə. Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər. Bakı: Təknur, 2009, 444s.
2. Aristotel. Poetika. Tərcümə edən, ön söz və şərhlərin müəllifi A. Aslanov. Bakı: Şərq–Qərb, 2006, 120s.
3. Aslanova R. N. XXI əsr: Yeni mədəniyyət məkanına inteqrasiya. Bakı: Nurlan, 2007, 440s.
4. Aslanova R. N. Qloballaşma və mədəni müxtəliflik. Bakı: Elm, 2004, 264s.
5. Baxtin M. M. Dostoyevski poetikasının problemləri. Rus dilindən tərc. ed., giriş məqalənin və qeydlərin müəl. M. Q. Qocayev. Bakı : Kitab aləmi, 2005, 384s.
6. Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi. Azərbaycan multikulturalizminin ədəbi-bədii qaynaqları. Bakı: Mütərcim, 2016, 288s.
7. Bayramov Ə.S. Psixologiya: ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Çinar-Çap, 2002, 623s.
8. Bəylərova A. M. Bədii dildə üslubi fiqurlar, Bakı: Nurlan, 2008, 210s.
9. Cəfərov N. Q. Azərbaycan xalqının multikultural təcrübəsi və dövlətimizin multikulturalizm siyasəti// İki Sahil, 26 aprel, 2016, s. 11.
10. Cəmiyyət, ideologiya, təfəkkür. Bakı: Diplomatiya, 2004, 203s
11. Əliyeva Y. Multikulturalizm və mədəni özünüdərk // İki Sahil, 6 oktyabr 2012, s. 13.
12. Əliyev R. N. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. Bakı: Mütərcim, 2008, 360s.

- 13.Əliyev Z. B. Dünya diasporları: nəzəriyyə və təcrübə. Bakı: Qismət, 2005, 349s.
- 14.Əmrahlı L. Ş. Şəxsiyyət və cəmiyyət. Psixoloji etüdlər. Bakı: MMC, 2007, 200s
- 15.Əsədova A. Multikulturalizm – mədəniyyət fəlsəfəsinin yeni inkişaf mərhələsi kimi //525-ci qəzet, 2014, №200, s.7-8.
- 16.Fəlsəfə və həyat. Elmi məqalələr toplusu. Bakı: Təknur, 2005, 245s.
- 17.Freyd Z. Bir İlluziyanın gələcəyi. E. Fromm. Psixanaliz və din. Bakı: Bakı universiteti nəşriyyatı, 2004, 157s.
- 18.Güstav le Bon. Kütlə psixologiyası. Bakı: Zəkiyev, 2006, 327s
- 19.Hacıyev A. M. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. Bakı:Mütərcim, 1996, 376s.
- 20.Hüseynov H., Bəhərçi T. Qərb-Şərq münasibətləri xristian və islam təfəkkürü baxımından. Bakı: Təknur, 2005, 440s
- 21.Xəlilov S. S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı: Adiloğlu, 2009, 255s
- 22.İlyasov R. Multikulturalizm: fəlsəfi və sosial-mədəni aspektlər // 525-ci qəzet, 2014, № 178, s.2.
- 23.Isabəyli A. Q. Pakistan müasir beynəlxalq münasibətlər sistemində. Bakı:Bakı universiteti, 2005, 152s.
- 24.Quliyev Q. H. Dəliddən doğru xəbər. Bakı: Mütərcim, 1999, 158s.
- 25.Quliyev Q. H. XX əsr ədəbiyyatşünaslıq konsepsiyaları. Bakı: Bəxtiyar-4, 2012, 344s.
- 26.Quliyev Q. H. XX əsrin görkəmli ədəbiyyatşünas alimləri. Bakı: Bestpack, 2014, 692s.
- 27.Qurbanov. A. M. Ümumi dilçilik. II cild.Bakı: Nurlan, 2004, 531s.
- 28.Məmmədaliyeva S. Y. Qloballaşma dövründə mədəniyyətin fəlsəfi aspektləri. Bakı: Nurlan, 2006, 223s
- 29.Məmmədov. A. Y. Azərbaycan tarixən müxtəlif xalqların və dinnümayəndələrinin birgə yaşadığı məkan olub // Azərbaycan, 2014, 16 noyabr, s.7.

- 30.Məmmədov M. Y. Mədəni kodun transformasiyasının psixoloji xüsusiyyətləri. // Bakı Beynəlxalq Humanitar Forumunun materialları (31 oktyabr – 1 noyabr 2013-cü il). Bakı: “Şərq Qərb”, 2014. 2 cildə, II cild. s. 58 .
- 31.Mirzəzadə R. R. Multikulturalizm siyasəti: din və gender dialoqunda.Bakı: Təknur, 2013, 168s.
- 32.Mirzəzadə R. R. Multikulturalizm siyasəti və Şərq–Qərb müxtəlifliyi: gender, din və mənəviyyat. Bakı: Təknur, 2012, 160s.
- 33.Mustafa F. Mədəniyyət və fəlsəfə. Bakı: Araz, 2005, 97s.
- 34.Niftiyev N. M. Azərbaycanda birgəyaşayış və multikulturalizm. Bakı:Bejnəlxalq multikulturalizm mərkəzi, 2015, 407s.
- 35.Rəcəbli Ə. Ə. Struktur dilçilik. Bakı: Nurlan, 2005, 530s.
- 36.Rüstəmov A. B. Sosial linqvistikanın fəlsəfi problemləri. Bakı: Adiloğlu, 2005, 200s.
37. Şükürov A. M. Fəlsəfə və qloballaşma. Bakı: Adiloğlu, 2002, 441 s.
- 38.Şükürov A. M. Kulturologiya.Bakı: Adiloğlu, 2003, 273s.
- 39.Şükürov A.M. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları, 2005, 668s
- 40.Veysəlli F.Y. Dillərin qarşılıqlı təsiri// Xalq cəbhəsi, 21 aprel 2015, s.14
- 41.Veysəlli F.Y. Semiotika. Bakı: Mütərcim, 2010, 334s.

Rus dilində:

42. Алиева. К. Мультикультурализм как объединяющий фактор национального самосознания . / Материалы бакинского международного гуманитарного форума 31 октября – 1 ноября 2013 года. Bakı: Şərq qərb, 2 cildə, I cild. стр.125-126.
- 43.Баранов Е.Г. Нациопатия – источник конфликтов // Общественные науки и современность. 1996, №6. стр. 67-75.
- 44.Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Москва: Искусство,1979, стр. 445

45. Белокреницкий В.Я., Лунев, С.И. Восток Периода Деколонизации // Сравнительная политика. Москва: Национальная Полиграфическая Группа, 2010, том 1, № 2, стр. 31-43.
46. Белокреницкий В. Я. Особенности Национализма И Наций-Госу-Дарств На Востоке, В Исламском Мире (Пример Пакистана) // Ислам На Ближнем И Среднем Востоке. Москва: Институт Востоковедения РАН, 2015 № 9 стр.15-34.
47. Бондарев. А.П. Полицентризм – диалогическая форма поликультурности / Материалы бакинского международного гуманитарного форума 31 октября – 1 ноября 2013 года. Bakı: Şərq qərb, 2 cilddə, I cild, стр. 144-152.
48. ВолковаТ.П. Классические философские концепции мультикультурализма и толерантности // Вестник МГТУ, том 14, №2, 2011 г. стр.254-259
- 49.Гасанова Н. К. Мультикультурализм В Культурной Политике. Москва: Международный издательский центр «Этносоциум» , 2014, стр. 220.
- 50.Джебраилова С. Проблемы идентичности и литература постмодернизма / Bakı Beynəlxalq Humanitar Forumunun materialları (31 oktyabr – 1 noyabr 2013-cü il). Bakı: “Şərq Qərb”, 2014. 2 cilddə, II cild. стр.80-81
- 51.Досмухамет Нур-Ахмет. Национальная идентичность и государственная идеология / Материалы бакинского международного гуманитарного форума 31 октября – 1 ноября 2013 года. Bakı: Şərq qərb, 2014. 2 cilddə, II cild. стр. 59-67
- 52.Исмаилов А.Национальная идентичность в английской постмодернистской литературе . /Bakı Beynəlxalq Humanitar Forumunun materialları (31 oktyabr – 1 noyabr 2013-cü il). Bakı: “Şərq Qərb”, 2 cilddə, II cild. с.80-81 стр. 23-24
- 53.Канарш. Г. Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. Москва: Московский гуманитарный университет, 2011, стр.235.
- 54.Канарш. Г. Ю. Философские теории мультикультурализма// Знание. Понимание. Умение, 2011,№2, стр.33-41.

55. Козловски П. Культура постмодерна. Москва: Республика, 1997, 240 стр.
56. Колесников А.С. Философия и литература: современный дискурс. // История философии, культура и мировоззрение. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, Серия «Мыслители», Выпуск 3, 2000, стр. 8-36.
57. Коржова Е. Ю. Психология личности в художественной литературе // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, 2009, № 100, стр. 77-87
58. Померанц, Г. Диалог культурных миров. // Лики культуры. Альманах. Т. 1, Москва, 1995, стр.445—455.
59. Попова М.К. Проблема национальной идентичности и литература // Вестник ВГУ. Серия 1, Гуманитарные науки. 2001. № 2, стр. 45-48
60. Толкачев С. П. Мультикультурализм в постколониальном пространстве и кросс-культурная английская литература // Вестник Московского лингвистического государственного университета. Выпуск 22 (628). Серия филологические науки, 2011. стр 118-151.
61. Толкачев С. П. Мультикультурный контекст современного английского романа: Автореф. дис...докт. фил. наук, Москва, 2003, стр. 60
62. Толкачев. С. П. Проблемы гибридной идентичности в современной мультикультурной литературе // Знание. Понимание. Умение, 2013, №2, стр. 177-182
63. Фарино Е. Введение в литературоведение. Санкт-Петербург: Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2004, стр. 639
64. Фрейд А. Психология Я и защитные механизмы. Москва: Педагогика-Пресс.1993, стр.113
65. Фрейд А. Я и Оно. Москва: Эксимо, 2015, стр. 864
66. Чхартишвили Г. Но нет востока и запада нет // Иностранная литература, № 9, сентябрь 1996, стр. 254

İngilis dilində

67. Abbasi Mansoor. An Interview with Zulfikar Ghose // *Pakistaniaat: A Journal of Pakistani Studies*, 2011,v.3, No.1, pp.112-119.
68. Ahmad Aijaz. In *Theory. Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 2000, 358p.
69. Ali Ahmad. *Twilight in Delhi*. London: The Hogarth Press, 1940, 319p.
70. Anderson Benedikt. *Imagined Communities*. London: Verso, 1991, 224p.
71. Ashcroft Bill. *Post-Colonial Transformation*. London: Routledge, 2001, 249p.
72. Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. *The Post- Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995, 526 p.
73. Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. New York: Routledge, 2007, 292p.
74. Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. *The Empire Writes Back*. London: Routledge, 2002, 283 p.
75. Aslam Nadeem. *Maps for Lost Lovers*. London: Random House India, 2012, 526p.
76. Aslam Nadeem. *Season of the Rainbirds*. London: Abacus, 1994, 194p.
77. Avery F.G. and Christopher N.F. *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: Minnesota Press, 1996, 491p.
78. Bakhtin Mikhail. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981, 444p.
79. Bentley Nick. *Contemporary British Fiction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, 245p.
80. Berry John W.A. *Acculturation: Living successfully in two cultures* // *International Journal of Intercultural Relations*, 2005, vol. 29, issue 6, pp. 697-712.
81. Berry John W. *Immigration, Acculturation, and Adaptation*// *Applied Psychology: An International Review*.Ontario: Queen's University, 1997, v. 46, No.1, pp. 5-68.
82. Berry John W.A. *Psychology of Immigration*//*Journal of Social Issues*,2001,vol.57,No.3,pp. 615-631

83. Brah Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge, 1996, 288p.
84. Caton Alissa. *Indian in Color, British in Taste: William Bentinck, Lord Macaulay, and the Indian Education Debate, 1834-1835*. Orange: Voces Novae, Chapman University Historical Review, 2011, v.2. No2, pp. 39-59.
85. Cilano Cara N. *Contemporary Pakistani Fiction in English: Idea, Nation, State*. London: Routledge, 2013, 280 p.
86. Cilano Cara N. *From Solidarity to Schisms: 9/11 and After in Fiction and Film from Outside the US*. Amsterdam: Editions Rodopi B. V., 2009, 326p.
87. Cilano Cara N. *Post-9/11 Espionage Fiction in the US and Pakistan: Spies and "Terrorists"*. New York: Routledge, 2014, 128p.
88. Cohen Stephen Philip. *The Idea of Pakistan*. Washington, D.C. Brookings Institution Press, 2004, 382 p.
89. Dbarwadker Vinay. *Poetry of the Indian Subcontinent. A Companion to Twentieth-Century Poetry*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2001, 626p.
90. Eagleton Terry. *Literary Theory. An Introduction*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2003, 232p.
91. Fanon Frantz. *Black Skin White Masks*. London: Pluto Press, 1952, 232p.
92. Fanon Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963, 317p.
93. Fanon Frantz. *Toward the African Revolution*. New York: Grove Press, 1964, 198p.
94. Fisher Michael H. *The travels of Dean Mahomet: An Eighteenth-Century Journey Through India*. Berkeley: University of California Press, 1997, 229p.
95. Fromm E. *Sane Society*. London: Routledge, 2008, 363p.
96. Ghose Zulfikar. *A memory of Asia: new and selected poems*. Austin: Curbstone Pub.Co. , 1984, 82p.
97. Ghose Zulfikar. *The Loss Of India*. London: Routledge and Kegan Poul Ltd. 1964, 54p.

98. Hall Stuart. *Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, 1996, 519p.
99. Hall Stuart, *Diaspora and Identity*. London: SAGE Publication, 1997, 363p.
100. Hall Stuart, Paul Du Gay. *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publication, 1996, 198p.
101. Hamid Mohsin. *Moth Smoke*. London: Granta Books, 2000, 246p.
102. Hamid Mohsin. *The Reluctant Fundamentalist*. London: Penguin Books, 2007, 209p.
103. Hashimi Alamgir. *Pakistani Literature in English 1993 and 1994: A Critical Survey*// *Revista Alicantina de Estudios Inglesis*, 2000, No.13, pp.223-228.
104. Hashimi Alamgir. *Poetry, Pakistani Idiom in English, and the Groupies*// *World Literature Today*, 1990, v. 64, No.2, pp. 268-171.
105. Hashimi Alamgir. *Professor Ahmad Ali* // *The Nation*, 1994, 01April, p.16
106. Hashimi Alamgir. *Prolegomena to the Study of Pakistani English and Pakistani Literature in English/English Postcoloniality: Literatures from around the World*. Ed. Radhika Mohnram and Gita Rajan. Westport Conn.: Greenwood Press, 1996, v.198, pp.107-117
107. Hashimi Alamgir. *Sun and Moon and other poems*. Delhi: Indus books, 1992, 63p.
108. Homi K.Bhabha. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1991, 333p.
109. Homi K.Bhabha. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994, 285p.
110. Iftikhar Shabnum. *The Twilight of Muslims in Ahmad Ali's Twilight in Delhi*. *Language in India*, 2012, v. 12, pp. 395-403.
111. Iqbal Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Standford: Standford University Press, 2013, 328p.
112. Jajja Mohammad Ayub. *The Heart Divided: A Post-Colonial Pererspective on Partition*// *Pakistani Journal of Social Sciences*, 2012, v.32, No.2, pp. 297-307.
113. Kanwal Aroosha. *Rethinking Identities in Contemporary Pakistani Fiction. Beyond 9/11*. New York: Palgrave Macmillan, 2015, p. 219
114. Khan Sorayya. Noor. Islamabad: Alhamra, 2003, 265p.

115. Kipling Rudyard. *Gunga Din and Other Favourite Poems*. New York: Dover Publications, 1990, 75p.
116. Kristeva J. *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1993, 108p
117. Kuraishi Hanif. *Love in a Blue Time: Short Stories*. New York: Scribner, 1999, 224p.
118. Kuraishi Hanif. *My Beautiful Laundrette and Other Writings*. London: Faber and Faber, 1996, 170 p.
119. Kuraishi Hanif. *The Buddha of Suburbia*. London: Faber and Faber, 2009, 435p.
120. Kymlicka Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 2000, 263p.
121. Kymlicka Will. *Multiculturalism: Success, Failure. And the Future*. Montreal: Queen's University, February 2012, 32p.
122. Leech G. And Short M. *Style in Fiction. A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*. Harlow: Pearson Education Limited, 2007, 404p.
123. Malashri Lal, Sukrita Paul Kumar. *Interpreting Homes in South Asian Literature*. Delhi: Dorling Kindersley, 2007, 285p.
124. Mansoor Asma. *The Notes of a New Harp: Tracing the Evolution of Pakistani Poetry in English // Pakistaniaat: A Journal of Pakistani Studies*. 2012, v.4, No. 1, pp.14-38.
125. McLeod John. *Beginning Postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press, 2000, 267p.
126. McLeod John. *Diaspora and Utopia: Reading the Recent Work of Paul Gilroy and Caryl Phillips*. *Diasporic Literature and Theory. Where Now?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, p.196.
127. McLeod John. *Integration and Multiculturalism: Ways towards Social Solidarity//Papers on Social Reresentations*, 2011, vol. 21, pp. 2.1-2.21.
128. Mitali Pati Wong with Syed Khwaja Moinul Hassan. *The English Language Poetry of South Asians. A Critical Study*. North Carolina: McFarland, 2013, 196p

129. Modood Tariq. *New Paradigms in Public Policy. Post-immigration “difference” and Integration. The Case of Muslims in Western Europe.* London: The British Academy, 2012, pp.68.
130. Mumtaz Shahnawaz. *The Heart Divided.* New Delhi: Penguin India, 2004, 451p.
131. Nawaz Shuja. *Journeys.* Karachi:Oxford University Press, 1998,55p.
132. Parekh Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism.Cultural Diversity and Political Theory.*London:Macmillian Press Ltd,2000, 379p.
133. Paul de G.,Koenig M., Singh G. and Rex. J. *Puluralism and Multiculturalism in Colonial and Post-Colonial Societies. International Journal on Multicultural Societies. UNESCO,v.5, No.2, 2003.*
134. Paul Rabinow. *Essential Works of Foucault.* New York: The New Press, 2000, 484p.
135. Qureshi I.H. *A Short History of Pakistan.* Karachi: B.C.C&T. Press, University of Karachi, 1992, 952p.
136. Rafi M. S., Moghees A. *Pakistani Variety of English: Its Forms and Function // Language in India, 2012, v.12, No.3, pp.428-437.*
137. Rahman Tariq. *Pakistani English.* Islamabad: National Institute of Pakistan Studies. Quaid-i-Azam University, 2014, 100 p.
138. Rahman Tariq. *Zulfikar Ghose and the Land of his Birth//Contemporary Literary Criticism.* Detroit: Gale, 2005, v. 200, pp.179-187.
139. Raley Rita. *On Global English and the Transmutation of Postcolonial Studies// Diaspora: A Journal of Transnational Studies, University of Toronto Press, 1999, v.8, No.1, pp.51-80.*
140. Raza Amra. *The Subcontinent Palimpsest in Alamgir Hashimi’s Poetry// South Asian Studies. A Research Journal of South Asian Studies. Lahore: University of Punjab. 2014, v.29, No.1, pp.137-149.*
141. Ryder Andrew G., Alden Lynn E., Paulhus Delroy L. *Is acculturation unidimensional or bidimensional? A head-to-head comparison in the prediction of*

- personality, self-identity, and adjustment// *Journal of Personality and Social Psychology*, Jul, 2000, v.79, No.1, pp.49-65.
142. Said Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993, 380p.
143. Said Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978, 368p.
144. Sanders Mark. *Gayatri Chakravorty Spivak Spivak: Live Theory*. New York: Continuum, 2006, 136p.
145. Shahid Hussain. *First Voices: Six Poets from Pakistan*. Oxford: Oxford University Press, 1965, 70p.
146. Shamsie Kamila. *Burnt Shadows*. London: Bloomsbury, 2009, 363p.
147. Shamsie Munezza. *A Dragonfly in the Sun: An Anthology of Pakistani Writing in English*. Oxford: Oxford University Press, 1997, 599p.
148. Shamsie Munezza. *And The World Changed: Contemporary Stories by Pakistani Women*. New York: Feminist Press, 2008, 280p.
149. Shamsie Munezza. *Leaving Home, Towards a New Millennium: A Collection of English Prose by Pakistani Writers*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 434p.
150. Sidhwa Bapsi. *Ice-Candy-Man*. New Delhi: Penguin Books, 1989, 277p.
151. Sidhwa Bapsi. *Writing in English. A Subcontinental Novelist's Perespectiv// Le Simplegadi*, 2012, v.10, No.10, pp.11-28.
152. Song Sarah. *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2007, pp 214.
153. *Speeches and Statements of Iqbal*. Lahore: Al-Manar Academy, 1948, 220p.
154. Spivak Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason. Towards History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, 449p.
155. Spivak Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, 1998, 309p.
156. Spivak Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge, 1990, 168p.

157. Syed Karim Arshad. Pakistan. From Community to Nation. Karachi: Saad Publications, 1985, 240 p.
158. Talaat Mubina. Pakistani English: A Sociolinguistic Variety. Journal of Research (Faculty of Languages and Islamic Studies) 2003, v.4, pp. 17-30
159. Taylor Charles. The Politics of Recognition. Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. New Jersey: Princeton University Press, 1994, 175p.
160. Thiong'o Ngugi Wa. Decolonising the mind. The Politics of Language in African Literature. Nairobi: East African Educational Publishers, 1986, 114p.
161. Tyson Lois. Critical Theory today. A User Friendly Guide. New York: Routledge, 2006, 465p
162. Young Robert J. Postcolonialism. An Historical Introduction. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 512p.

Internet

163. <http://www.analepsis.files.wordpress.com/2011/08/georg-lukacs-the-theory-of-the-novel.pdf>
164. <http://www.ariel.ucalgary.ca/ariel/index.php/>
165. <https://blogs.commons.georgetown.edu/orientalismspring2011/files/JanMohamed0001.pdf>
166. http://www.bookslut.com/features/2013_07_020162.php
167. <http://www.cambridgescholars.com/download/sample/58528>
168. <http://www.chisnell.com/apeng/backgroundnotes/achebe/tfasubaltern.rtf>
169. <http://www.criterion-quarterly.com/sake-dean-mahomet-1759-1851/>
170. <http://communitteam.eu/wp-content/uploads/2016/11/Edward-Said-Reflexions-on-exile.pdf>
171. http://www.dartmouth.edu/~germ43/pdfs/said_reflections.pdf---reflection on exile
172. <http://www.drunkenboat.com/db10/01asi/kipling.html>
173. <http://eprints.hec.gov.pk/1631/1/1191>.

174. http://essays.quotidiana.org/dequincey/palimpsest_of_the_human_brain/
175. [http://www.humanitiesretooled.org/Frederick Luis Aldama “Crafting Against the Grain: An Interview with Zulfikar Ghose”](http://www.humanitiesretooled.org/Frederick_Luis_Aldama_“Crafting_Against_the_Grain:_An_Interview_with_Zulfikar_Ghose”).
176. <http://jci.sagepub.com/content/10/2/5.citation>. Stuart Hall “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity”. Journal of Communication Inquiry, 1986, v.10, No.5.
177. <http://eerder.meandermagazine.net/wereldpoezie/gedichten.php?txt=3989>
178. <http://www.mgimo.ru/filesserver/books/rami4konvent/t4-rykhtik.pdf>
179. <http://www.mohsinhamid.com/interviewharcourt2007.html>
180. <http://www.mssu.edu/projectsouthasia/history/primarydocs/education/Macaulay001.htm>
181. <http://www.nhinet.org/osborn23-1.pdf>
182. <http://www.npr.org/2013/03/13/174021020/a-young-man-gets-filthy-rich-boiling-bottling-tap-water>
183. http://www.nytimes.com/2015/02/22/magazine/the-great-divide.html?_r=0
184. http://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/4658/5/05_chapter%202.pdf
185. <http://www.sineadgleeson.com/interview-hanif-kureishi/>
186. <http://www.theatlantic.com/international/archive/2013/03/a-fake-self-help-book-on-getting-filthy-rich-in-asia/273743/>
187. <http://www.theguardian.com/books/2014/nov/21/mohsin-hamid-why-migration-is-a-fundamental-human-right>
188. <https://www.youtube.com/watch?v=wBYbejPcSYs>
189. http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2013/1/Tolkachev_Multiculturalism-Cross-cultural-Literature/

ƏLAVƏ

ƏLAVƏ

1. Səh. 56. “Qardaşım, – səs-küy sakitləşəndə sinqh qranthi(Granti – sinqhlərdə din xadimidir) deyir, – kəndlərimiz eyni irqi tayfadan yaranıb. Müsəlman və ya sinqh, biz Cat kökündənlik. Qardaşım. Bir-birimizlə necə vuruşa bilərik?.. Lazım gəlsə, müsəlman qardaşlarımızı həyatımız bahasına müdafiə edərik!..” [150, 56]
2. Səh. 56. “Çodhri (Pəncabda irsən keçən ali addır) qeyd edir:– Müqəddəs Qurana and içməyə hazırım ki, bu kənddə hər adam öz sinqh qardaşını öz həyatını nəzərə almadan qoruyacaqdır...Bizə and-filan gərək deyildir, – molla zərif, qocaman səsi ilə əlavə edir. – Qardaşlar borclarını yerinə yetirmək üçün and içməyə ehtiyac duymazlar” [150, 57].
3. Səh. 52. “...dostlar arasında fərq yoxdur...Bir-birimizin arxasında duracağıq” [150, 131]
4. Səh. 57. “Bu, qəflətən baş verir. Bir gün hər kəs özüdür və ertəsi gün onlar hindu, müsəlman, sinqh, xristian olur. İnsanlar büzüşərək, kiçilərək simvollara dönürlər. Dayə artıq mənim hər kəsə təsir edə bilən dayəm deyildir – o da bir işarədir” [150, 93].
5. Səh. 57. “...məğrur, monoloit, əzici, eybəcər” [150, 18]

6. Səh. 57. “...biz adətlərimizlə, geyimimizlə, dilimizlə fəxr etməliyik... və ingilis dilinin got-pit, sot-pitini yamsılamamalıyıq” [150, 29]
7. Səh. 57. “Şanta bibi (qulluqçu qadın – urdu dilindən tərcümədə) sən də pəncablısan, elə deyil?..Onda niyə pəncablı paltarını geyinmərsən? Səni heç vaxt şalvar kamiz (urdu pəncabi geyimində şalvar və uzun köynək) geyinən görməmişəm” [150, 29]
8. Səh. 57-58. “İmam Din və Yusif dini fanatikə çevrilərək anamı xəbərdar edirlər ki, onlar cümə namazı üçün istirahət günü götürəcəklər... Harri, süpürgəçi Moti, onun arvadı Muçço və qızları öz hindu kasta sistemlərinin ən aşağı təbəqəsində daha da toxunulmaz olurlar. Halbuki Nehru kimi brəhmən olan Şarmagil və Daultramgil öz ali kasta mənsubiyyətləri ilə fəvqəladələşdirilirlər...Bördvud Barakdan Rocerlər, Kraliça Viktoriya və Kral Georq ingilis xristianlarıdır; onlar anqlo-hindu penslərə yuxarıdan aşağı baxır, bunlar da, öz növbələrində, bütün qeyri-xristianlara yuxarıdan aşağı baxan hindu xristianlara aşağı baxırlar...Xaç anam, onun qulluqçusu, bibim və mənim ailəm uyğunsuz terminologiya səviyyəsinə endirilmişik– biz parsiyik... Görəsən, Allah hansıdır?” [150, 93-94].
9. Səh. 58. “Qorxudulmuş müsəlmanlar hara gedə bilər? Onlar milyonlardır...öz əcdadlarının qəbirlərini, hər qarışı onlara məxsus olan torpağı, öz tayfalarını necə tərk edə bilərlər?” [150,109]
- 10.Səh. 59. “İndi əminəm. Birinin dini digərinin zəhəridir” [150, 117]
- 11.Səh. 59. Gözlərimi yumuram. Onları açmağa gücüm çatmır: onları açsam, qarşımda qəflətən dəyişmiş bir dünya görəcəyəm” [150, 129]
- 12.Səh. 59. Nəfəs almamağa çalışıram, lakin almağa məcburam; stolumuzun ətrafından ittiham dolu hava, zəhər dolu düşüncələr süzülür.Mavi paxıllıq; yaşıl acgözlük; boz və qara yırtıcıların tərpnəşi və onların qənimətində baş qaldırmaqda olan vahimə” [150, 132].
- 13.Səh. 59. Kraliça Viktoriya bağının arxasındakı “Falettis”hotelinin tavanından asılmış sərinkeşlərin altında özlərini britaniyalı allahlar kimi aparan Radkliff heyəti Hindistan şəhərlərini kart kimi bölüşdürür. Lahor Pakistana, Amritsar Hindistana.

Siyalkot Pakistana, Pathankot Hindistana. Mən pakistanlıyam. Bir göz qırpımında. Bax beləcə. Yeni bir xalq doğulub” [150, 140]

14.Səh. 59. Üç ay ərzində yeddi milyon müsəlman və beş milyon sinqh və hindu tarixdə bilinən ən dəhşətli əhali köçürülməsində köklərindən qoparılır. Pəncab buzürəkli kartlı köpəkbalıqları tərəfindən torpaq üzərindən şəhərbəşəhər, kəndbəkənd bölünür...”[150, 159]

15.Səh . 60. “...heç birimizin idarə etmək iqtidarında olmadığımız keçmişini bağışlamaq bacarığı onu ayaqda saxlayır” [150, 211]

16.Səh.61. “Çoxlu söhbət gəzir ki, Hindistan bölünəcək. Bir ölkəni necə bölmək olar? Bəs əgər bizim evimiz olan yerdən bölsələr necə?Ya da daha uzun bir çat açıb Varris küçəsinə qədər uzatsalar? Bəs onda xaç anamgilə necə gedəcəyəm?..Bibioğlumdan soruşuram.“Boş söhbətdi, – deyir, – heç kim Hindistanı böləsi deyil. Şüşədən düzəldilməyib ki!..” Dayədən soruşuram. “Onlar kanal qazacaqlar, – o, fikir yürüdür. – Bir tərəfi Hindistan, bir tərəfi Pakistan” [150, 93].

17.Səh.61 .“Bölünmüş Pəncabın görüntüsü. Görəsən, torpaq qanayacaq? Bəs şikəst çaylar? Bəs onların suları kələ-kötür çatlarda qurumayacaq? Hindistanı bölməkləri yetmirmiş kimi, indi də Pəncabı parçalayacaqlar” [150,116]

18.Səh.61. “Mən sısqqa, büzüşmüş, solğun, qıvrımsaç, çirkinəm. O, gözəldir. O, gördüyüm ən gözəl əşya, heyvan, insan, bina, çay və ya dağdır. Qızıl civədən yaradılıb” [150, 22].

19.Səh.63 “məbədlərdə allahlara edilən sadağalartək tərki etdiyi gizli xatirələri oyatdı” [114, 11].

20.Səh.63. “Nur ana və qızını sanki özünəməxsus olmayan xatirələrin qəfil məhrəmliyi ilə adı məlum olmayan səyahətə götürürdü” [114, 100]

21.Səh.64. “Sacidanın keçmişini qeyri-müəyyən və söylənməmiş olduğundan, həmişəlik onun üçün əlçatmaz qaldığından, Sacida onun(Nurun) gələcəkdən gəldiyini dərhal anladı” [114, 11].

22.Səh.65. “Onun keçmişini gəlib çatmışdı. Tezliklə bu, hamının görə biləcəyi qalereyaya dönəcəkdirdi” [114, 167].

- 23.Səh.65. “Nurun rəsmləri nursuz varlığını sürdürə bilməyən, uzaq, ucqar bir dünyaya açılan pəncərə idi” [114, 140].
- 24.Səh.65. “”Müharibədə neynədini?” “Döyüşdük.” “Nə üçün?” Əli xatırlaya bilmirdi.Emin deyildiki ele lap əvvəldən ona müharibəyə gemək lazım idi və ya bunun üçün səbəbi var idi” [114, 214]
- 25.Səh.65. “Orada neynirdiz? – Çox şey. Düşməni sərhədimizdən kənar saxlamağa çalışırdıq.–Sərhəd?–Bizim tutduğumuz ərazini demək istədim.–Öz dövlətinizi necə tuta bilərdiz axı? Orada nə ilə məşğul idiz axı?” [114, 200]
- 26.Səh.65. Sərhədlər, uşaq rəsmindəki kimi, cəld və laqeydcəsinə çəkilmiş xətlər kimi çəkilirdi” [114, 224]
- 27.Səh.66.“Əhmədiyyələr püristlər tərəfindən dönük hesab edilirilər. Əvvəlki baş nazir mövlanaları sakitləşdirib daha çox səs qazanmaq üçün onları qanundankənar elan etmişdi” [76, 112].
- 28.Səh.67.“ “Çay istəyərdiniz?”– qız soruşdu. –Yox. –Narahat olmayın, – qız gülümsədi, –sizə bu evdəki müsəlmanların istifadə etdiyi fincan təqdim olacaq.– Danışdığına fikir ver, ay qız,– Mücib Əli sərt-sərt dilləndi. –Mənim qulluqçularım mən və uşaqlarımın yediyi boşqabdan yeyir. Yalnız kanalizasiyada işləyən və su axarını təmizləyənlərin əşyaları ayrıca saxlanılır. Bu da ona görədir ki, onlar çirkə işləyir, ona görə yox ki,xristiandırlar.– Bilirəm, – Elizabet cavab verdi, – kanalizasiyanı mənim atam təmizləyir” [76, 106].
- 29.Səh.67. “Quran qəti surətdə ərz edir ki, müsəlman xristianla dostluq eləməməlidir” [76, 131].
30. Səh.67. “Əhmədiyyəni də ələ keçirin!” [76, 186]
- 31.Səh.68. Xristianlarla necə salamlasaq, mövlana? Salam-əleykum deyə bilərik, yoxsa bu ifadə yalnız müsəlmanlarla işlədilir?” [76, 191].
- 32.Səh.66. “Pərvanə tozu”romanını Moğol imperatoru Şah Cahanla sufi alim arasında hakimiyyətin gələcəyi haqda dialoqun əks olunduğu maraqlı bir proloqla başlayır. Sufi alimin xəbər verdiyi kimi, proloqun sonunda “Aqradakı qalasında həbs olunmuş yaşlı Şah Cahan tikdirdiyi Taca tamaşa edərkən kiçik oğlundan hədiyyə kimi böyük

oğlunun kəlləsini aldı. Yəqin ki, o zaman illər öncə o yanlarında olmadıqda oğlanlarının Lahorda birgə oynadıqları xatirəsinə şübhə ilə yanaşmışdı. Qeyri-müəyyən gələcək keçmişə çevrildikdə, öz növbəsində, keçmiş mütərəddid şəkil alır” [76, 1]

33.Səh.68. İmperator Aurangzeb sevimli qızına sonuncu məktubunu diktə edirdi. “Həyatımı qüسسə ilə yada salıram,— o yazırdı. —Oğullarıma söylə, bizim kimi vuruşmasınlar. Nümunə üçün torpağımın bir hissəsini buraxacağam ki, qardaşlarla müharibə etmək ehtiyacı duymasın”...Lakin uşaq ikən belə fillə üzləşməkdən qorxmayan və torpaqlarını yeganə inam ətrafında idarə edən amansız Aurangzeb də özünə bənzər oğullar böyütməyə bilmədi...Uşaqları yollarını ayırdıqca imperiya yenidən, yenidən və təkrarən parçalandı”[101, 247]

34. Səh. 70. “Yazırdın, bu taledir,sənin irqinin alını yazısı olan yük. Dalğalar çəkilib, üzərində düşünəcək boş qabıqlar və maraqlı şeyləri kənara çıxararaq.Səni və mənə kənara çıxararaq”. [164]

35.Səh. 71. “Bu gün həftəlik qəzeti oxuyarkən Lahor və Amritsar arasındaqatarların zıncırovlu ilantək həvəslə yenidən dostluq daşdığıının şahidi oldum” [140,142].

36.Səh. 72. “Hərəkət. Millionlar hərəkətdədir. Bu tərəfdən o tərəfə, bəzən də əksinə. Bu düşüncəli hərəkətdə qərarlı, şübhə içərisində qalanlar var,əsrin ortasında ön cəbhətək duran sərhəd kimi. Duzlu yay— nə haqda danışdığımı anlayırsansa, — arxamızca. Piyada yorucu səyahət, güclə gedən öküz arabalarında səfərlər, asta, buxarlı dəmiryolları və onların qarətçiləri arxamızca” [107,9].

37.Səh. 78. “Adım Kərim Xandır, demək olar ki, ingilis kimi doğulmuş və ərsəyə yetmişəm. Tez-tez gülünc, bir növ, ingilis kimi qəbul edilirəm, çünki bu tayfa iki qədim tarixdən yaranan yeni növdür” [119, 9]

38.Səh. 78 “..məsələ onda idi ki, bizim ingilis olmağımız ehtimal edilməli idi, amma ingilislər üçün qara, zənci və paki olaraq qalırdıq” [119, 86]

39.Səh. 78. “ Gör iki yüz illik imperializm necə bir nəsil yaradıb.....sizin üçün heç yerə aid olmama, heç yerdə arzulanmama mürəkkəb bir duyğu yaratmış olmalıdır”. [119, 217]

- 40.Səh. 79. “bu, sadəcə,onların fikrində mövcud olan xülyanın təsiri idi” [119, 97]
- 41.Səh. 82. “İngilislərin qaradəriliyə münasibəti “onları görmək və ya yanaşı işləmək istəmirəm”dən “onlarla yanaşı işləməyə etirazım yoxdur, əgər məcburamsa. Lakin, onlarla danışmaq istəmirəm”ə doğru dəyişirdi. Daha on il keçdikdə bu münasibət “iş yerimdə onlarla lazım olanda danışmağa etiraz etmirəm”dən “iş saatından sonra bayırda onlarla danışmaq istəmirəm”ə doğru dəyişdi. Daha on il keçdi və “məcburdurlarsa, mənimlə eyni yerdə sosial həyat sürə bilərlər, lakin, onlarla yanaşı yaşamaq istəmirəm” [75, 14]
- 42.Səh.88. Eyy, Qupta, ya da özünü necə adlandırırsan, Abdul Patel. Ey, cənab, qeyri-qanuni immiqrant – sığınacaq axtaran... bizə hörmət edin. Bura bizim ölkədir. Sizininki deyil” [75, 25]
- 43.Səh. 82. “ümid edirəm sürücü bu təhqiri evinə aparıb öz arvadı və uşaqlarından heyifini çıxmaz” [75, 256]
- 44.Səh. 80.”İngiltərədəki müddət dünyəvi əzaba, bir gün Pakistana qayıdış cənnətə daxil olmadır” [75, 137].
- 45.Səh. 83. “İngiltərədəki dönmə dünyadakı əzaba bərabərdir, Pakistana qayıdış cənnətə daxil olmaq olacaq”[75,137].
- 46.Səh.84. “Siz onu öz qanun-qaydalarınıza, ayaqqabılarınıza bulaşmış zibil kimi ölkənizdən buraya sürüyüb gətirdiyiniz ənənələrinizə qarşı çıxdığı üçün təkrar-təkrar öldürərdiniz” [75, 163]
- 47.Səh. 86. “Bu planetdə bu ölkə qədər zəhləm gedən başqa bir yer yoxdur, lakin uşaqlarım burada olduqca Pakistana getməyəm. Bu lənətlənmiş ölkə uşaqlarımı məndən alıb. ...Hər dəfə çölə çıxanda onlar yeni bir qəribliklə qayıdırdılar və axırda onları daha tanımadım” [75, 209].
48. Səh. 89. “Ev tikmişik, öyrədilməmiş lakin əzmlı əllərlə...Otaqlar keçmişimizdən qalma kitablarla, yazılarla doldurulub. Bu yeni evdə dünənin,keçən illərin tozlu laylarından yeni xülyalar arzulayırıq...” [164]
- 49.Səh. 89. “Yad kimi doğuldum və hər yerdə yad olaraq qaldım. Yerimi tapmıram,yöndəmsiz tərcümə olunmuş şer kimi” [184]

- 50.Səh. 89. “Lakin bəlkədə hər birimiz bu şəhər və kəndlərdə mühacirlik və özümüzlə bələ yadıq”. [177]
- 51.Səh. 109. “Dostum, –o, əllərini qonaqpərvərliklə açaraq dedi, –cənab, – mən təzim edərək cavab verdim” [102, 44].
- 52.Səh. 110. “Ana. – O, anaya olan ehtiyacı ifadə edən yüksək uşaq səsi ilə çağırırdı” [114, 11].
- 53.Səh. 110. ”Bəli, ata. –Raza fikirləşmədən dedi. – Bu immiqrantlar məhəlləsində itirdiklərinin və bölünmədən sonra yenidən qurduqlarının hekayələri ilə yaşayan hər bir ata oğluna buna bənzər nitq söyləyirdi” [146, 136].
- 54.Səh.118. “Məni heç nə narahat etmirdi. Mən şəhər ayaqlarının altına sərilən gənc Nyu Yorklu idim”[102, 51].
- 55.Səh.114. “Əvəzində bizdən sizin cəmiyyətə, qoşulduğumuz cəmiyyətə istedadımızla töhfə vermək gözlənilirdi. Bir çox halda biz bundan məmnun idik. Mən tamamilə məmnun idim, ən azından başlanğıcda”[102,5].
- 56.Səh. 119. “Sözsüz ki, inanmaq istəyirdim; ən azından o dərəcədə inanmamağa çalışmışdım ki, ətrafımdakı dünyanın dağılması və şəxsi Amerika arzumun məhvi arasında aşkar bağlılıq aparmaqdan mümkün qədər gərgin surətdə özümü saxlamağa çalışım” [102, 106].
- 57.Səh. 120. “Prinston hər şeyi edir. Ancaq mənə doğulduğum bu şəhərdə tünd rəng alana qədər yaxşı dəmlənilmiş, yağlı südlə qaymaqlanmış çaydan aldığım ləzzəti unutmurdum, unutmura bilmədi ” [102, 17]
- 58.Səh.120. “Səsim yüksəlir, o şəhər haqda danışarkən sentimentallaşmaya bilmir. Hələ də qəlbimdə böyük bir rıqqət oyadır, bu da böyük məna daşıyır, məskunlaşmağımdan cəmi səkkiz ay sonra oranı tərk etmək məcburiyyətində qaldığım şəraiti nəzərə alsaq” [102, 37].
- 59.Səh. 121. “Belə görünürdü ki, filippinlilər, demək olar, instinktiv olaraq amerikalı iş yoldaşlarımı qlobal biznesin məmur zümrəsinin nümayəndələri kimi qəbul edərək aşağıdan yuxarı baxır – mən də bu hörmətdən öz payımı istəyirdim” [102, 74].

- 60.Səh.121. “Soruşursunuz bütün bunlar məndə narahatlıq doğururdumu? Əlbəttə, cənab, tez tez xəcalət çəkirdim” [102, 74].
- 61.Səh.122. “Bu reallıqla qarşılaşaraq iki seçimin olur: özünü elə apar ki, hər şey qaydasındadır və ya əvvəlki vəziyyəti bərpa etmək üçün əlindən gələni et. Mən hər ikisini seçdim. Prinstonda cəmiyyət arasında özümü əliaçıq və qayğısız gənc şahzadə kimi aparırdım. Lakin həm də mümkün qədər sakitcə, təsadüfən baş çəkilən yerlərdə üç şəhərcikdaxili işdə çalışırdım” [102,12].
- 62.Səh. 122. “Siz xarakterə maliksiniz. Bunu xoşladım...haradan gəldiyinizi anlayıram, Çingiz. Siz acsınız və mənim aləmində bu, yaxşı cəhətdir” [102, 10].
- 63.Səh.122 “Bir də gördüm ki, insan tarixin hansısa qəribəliyinin inəticəsində saflıqdan bu qədər məhrum olunduqlarına görə əksəriyyətini öz ölkəmdə olsaydılar, bambılı kimi qəbul edəcəyim yoldaşlarımla özlərini dünyanı idarə edən zümrə kimi aparmalarına şərait yaratdığına heyrət içindəyəm” [102, 24].
- 64.Səh. 122-123. “Sizin ölkənizdə olarkən tez-tez belə müqayisələr məni narahat edirdi. Əslində, kin oyadırdı. Dörd min il əvvəl biz, İndus çayının sahilində yaşayan əhali şəbəkələr üzərində şəhərlər quraraq yeraltı kanalizasiya sistemimizlə fəxr edirdik, halbuki Amerikanı işğal edib müstəmləkəyə çevirəcəklərin əcdadları cahil barbarlar idi. İndi bizim şəhərlər, adətən, plansız və sanitariyadan uzaq məsələ olduğu halda, Amerikanın bizim milli büdcəmizdən artıq şəxsi ianəsi olan universitetləri vardır. Bu cür nəhəng uyğunsuzluğun xatırladılması mənim üçün utanc idi” [102, 38].
- 65.Səh. 123. “ola bilər ki, sizin ölkənizlə münasibətlərimin daha sonra alacağı şəkli bildiyimdən indi geriyə baxarkən o vaxtkı bu hisslərimi şişirdirəm” [102, 24]
- 66.Səh.124. “Sonra iş yoldaşım nə isə soruşdu və ona cavab vermək üçün çevrildikdə, nə isə qəribə bir şey baş verdi. Ona, onun sarışın saçlarına, açıq rəngli gözlərinə və hər şeydən artıq bizim işin xırdalıqlarına olan diqqətinə baxdım və düşündüm: o qədər yadsan ki... O an özümü ondan çox filippinli sürücüyə yaxın hiss etdim; elə bir hiss keçirdim ki, sanki küçədəki insanlar kimi evimə yollanmalı olduğum halda aktyorluq edirəm” [102, 77]

- 67.Səh. 124. “Qrupumuzda yeganə qeyri-amerikalı idim, lakin hiss edirdim ki, kostyumumun, bank hesabımın və hər şeydən önəmlisi, yoldaşlarımla gizlətdiyi pakistanlılığım görünməz idi” [102, 82].
- 68.Səh.124. “Və mən gülümsədim. Bəli, bu, mənəfər səslənə bilər, lakin mənə ilk reaksiyam nəzərə çarpacaq dərəcədə məmnun olmağım idi... “Minlərlə günahsızın qırğınından məmnun idim” dediyimdə bunu dərin çaşqınlıq içərisində edirəm” [102, 83].
- 69.Səh. 127. “Üzr istəyirəm, cənab, sizə necə yardım edə bilərəm? Ah, başa düşdüm, sizi təlaşa saldım. Saqqalım sizi qorxutmasın: mən Amerikanı sevirəm” [102, 1]
- 70.Səh.127. “Mən mahiyyəti çatışmayan insan idim və bu səbəbdən başqalarının əhatəsinə kiçik bir səfər belə asanlıqla mənə öz təsirinə sala bilirdi” [102,142]
- 71.Səh. 129. “Pakistana dönmüşdüm, lakin sizin ölkənizlə olan emosional yaşamım tamamilə kəsilməmişdi. Emosional olaraq Erika ilə əhatə olunaraq qalmışdım və onun hansısa bir hissəsini özümlə Lahora gətirmişdim və ya bəlkə belə demək daha dəqiq olar ki, doğulduğum şəhərdə yenidən tapa bilmədiyim hansısa bir hissəmi onda itirmişdim” [102, 195].
- 72.Səh. 130. “...lakin siz hamınız biz pakistanlıların potensial terrorçu olduğunu təsəvvür etməməlisiniz, necə ki biz siz amerikalıların hələ də gizli qatil olduğunuzu düşünməməliyik” [102, 209].
- 73.Səh. 133. “Sizcə, nə vaxtsa hansısa ingilis urdu dilində möhtəşəm əsər yazacaq?”
“Yox, –Ceyms başını yellədi. – Əgər nə vaxtsa sizin dünyanıza o şəkildə daxil olmağa çalışmış olsaq belə, bu, artıq çox keçmişdə qalıb. Əgər bunu eləməyə çalışsaydıq, elə siz də bizimlə nə edəcəyinizə qərar verməkdə çətinlik çəkərdiniz” [146, 40].
- 74.Səh. 134. “idarəçi-rəiyyə, sahibkar-işçi, ata-oğul, şahmat oynayan-şahmat oynayan münasibətlərini mürəkkəb hisslər yığılmasında birləşdirən” [146,41].
- 75.Səh. 134. “Müasir Hindistan ingilislər buranı tərk etdikdə yaranacaq. Bəlkə də bu, onlara öz dillərində getmələrini söyləyən gündən artıq başlanmışdır” [146, 52].

- 76.Səh. 134. “...Bunu inandığım üçün etmirəm. Edirəm, çünki hər şeyi səninçün olduğundan daha da çətinləşdirmək istəmirəm” [146, 119].
- 77.Səh. 135. “O (Hiroko), ərinin adını və əzizləmələrini ingilis, urdu, yapon dillərində təkrar edirdi, lakin Səccad onun səsinə göyərçinlərin uçuşu, Cama məsciddə müəzzinin azanı və qardaşlarının mübahisə səsi, Çhandi Şokdakı tacirlərin səs-küyü və mussonda palma yarpaqlarının xışıltısı, qardaşı uşaqlarının gülüşləri və həyətlərdəki fəvvarələrin çağlaması, qonşunun günəş qalxmazdan əvvəl oxuduğu qəzəllərin və ürək döyüntülərinin – öz çılğın ürək döyüntülərinin arasından eşidə bilmirdi...”[146, 126].
- 78.Səh. 135. “Onun dünyası yadlar üçün qapalı deyildi! Börtönlər İngiltərəyə yalnız raca kimi daxil olmamağa tamamilə qarşı deyildilər....., Səccad və Börtönların arasında divarların olmasını təsəvvür etməyə ehtiyac yoxdur. Konrad sərhədlərin hər iki tərəfin eyni vaxtda toxunduğu zaman əriyib mayeyə çevriləcəyi metallardan hörüldüyünü deməkdə haqlı idi” [146, 82].
- 79.Səh. 136. “Hindistan tarixi boyu müxtəlif işğalçılarla qarşılaşmışdır və onların hamısı –türklər, ərəblər, monqollar, farslar hinduya çevrilmişlər. Əgər Pakistan yaradılsa, o zaman Dehli, Luknou və Heydərabaddan müsəlmanlar oraya köçsələr, evlərini tərk etmiş olacaqlar. Lakin ingilislər gedəndə evlərinə geri dönəcəklər” [146, 82].
- 80.Səh. 137. “Mən Börtönlər deyiləm, Səccad. Məncə, yapon adətlərinə bənzər ənənələrin olduğu sənin dünyanda bu ingilislərin dünyasından daha asan yaşaya bilərdim”. O bunları ittiham kimi söylədi, sonra adətlərə necə də az əhəmiyyət verdiyini anlayaraq gülümsədi”[146, 90].
- 81.Səh. 137-138. “Naqasakidən və Bölünmədən sonra onun (Hirokonun) hiss etməyi öyrəndiyi bir xüsusiyyət vardı: itki hissindən kənara çıxma bilənlər və onun içərisində batanlar. Dünyanın ən böyük iki irəli yürüyən valideyninin irsiyyətinə baxmayaraq, Raza batanlardan idi” [146, 146].
- 82.Səh. 138. “Pakistanda daima gəlmə kimi qəbul edilməsi onu(Hirokonu) qətiyyət narahat etmirdi – onun xalq kimi ziddiyyətli, təməlsiz və ziyanverici bir məfhumu

heç bir marağı yox idi. Lakin bu onun hər dəfə Razadan Pakistanda haralı olduğu soruşulanda oğlanın səksənməsini görməsinə mane olmurdu” [146, 204].

83.Səh. 138. “...Evin onu bağına basacağını gözləyərək qapını taybatay açdı, sonra toplananları görərək anladı ki, artıq “ev” yoxdur” [146, 242]

