

Yaqub Babayev

**Bakı
«Nurlan»
2007**

Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm.

Ali məktəblərin filoloji fakültələri üçün dərs vəsaiti.

*Azərbaycan Respublikası Təhsil
Nazirliyinin 15.05.2007-ci il tarixli 464 sayılı
əmrinə əsasən dərs vəsaiti kimi təsdiq olunmuşdur.*

ÖN SÖZ

Elmi redaktor: **Tərlan Novruzov**
filologiya elmləri doktoru, professor

Rəyçilər: **Rafael Hüseynov**
filologiya elmləri doktoru, professor,
AR MM-nin deputatı

Mahmud Allahmanlı
filologiya elmləri namizədi, dosent

Yaqub Babayev. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm. Ali məktəblərin filoloji fakültələri üçün dərs vəsaiti. Bakı, «Nurlan», 2007. – 128 səh.

Kitabda orta əsrlər islam şərqində geniş yayılmış sufizm və hürufizm təriqətlərinin təşəkkülü, tarixi, mahiyyəti və bədii ədəbiyyata, xüsusilə də Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri məsələləri yığcam və mümkün qədər sadə elmi dildə ifadə olunur. Bu yönündə F.Nəimi, İ.Nəsimi, M.Şəbüstəri və s. kimi XIII-XIV əsr Azərbaycan sənətkarlarının yaradıcılığına xüsusi diqqət yetirilir.

4702000000
N – 098 – 2007 *Грифли няшр*

© «Нурлан», 2007

Ali məktəblərin filoloji yönümlü fakültələrində Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi müstəqil bir fənn kimi tədris olunur. Həmin ədəbiyyatın çoxəsrlik bir dövrü təriqət ideyaları və görüşləri ilə bağlıdır. Bu ideyaların ilkin şərtləri bizim ədəbiyyatımızda XII yüzillikdə Nizami, Xaqani və s. sənətkarların yaradıcılığı ilə başlayıb getdikcə güclənir və XIX əsrin sonuna qədər davam edərək az qala 800 illik bir dövrü əhatə edir.

Azərbaycan ictimai-tarixi və ədəbi-mədəni mühitində iki təriqət mövcud olmuşdur: sufizm və hürufizm. Bunlar müəyyən elmi konsepsiyaya söykənən dini-fəlsəfi baxışlar sistemi olmaqla bərabər bədii düşüncəyə, ədəbi fikrə və bütövlükdə söz sənətinə də ciddi şəkildə təsir göstərmişdir.

Mübaligəsiz deyə bilərik ki, sufizmin, hürufiliyin tarixini, mahiyyətini, əsas ideya və baxışlar sistemini, simvollarını və s. bilmədən Həsənoğlu, M.Əvhədi, M.Şəbüstəri, F.Nəimi, İ.Nəsimi, Ə.Təbrizi, M.C.Həqiqi, Ş.Q.Ənvar, Xəlili, M.Füzuli, Ə.S.Nəbati və s. kimi çoxsaylı sənətkarlarımızın əsərlərini mövzu, məzmun, ideya və obrazlar aləmi, terminologiya baxımından tam və dürüst şəkildə anlamaq mümkün deyil. Əgər nəzərə alsaq ki, Nizami, Xaqani, Bəsiri, Hamidi, Kişvəri, Həbib, Ş.İ.Xətai, Q.Təbrizi, S.Təbrizi, S.Ə.Şirvani və başqa sənətkarların yaradıcılığında da təriqət meyillərinin bu və ya digər dərəcədə bədii əksini görürük mənərə bir qədər də aydınlaşar. Ədəbiyyat tariximizin böyük şəxsiyyətlərini və ədəbi fiqurlarını təşkil edən bu qələm sahiblərinin yaradıcılıq irsini düzgün şəkildə qavrayıb dərk etmək üçün təriqət ideyalarının nəzəri-fəlsəfi müddəalarını bilmək lazımdır. Çox təəssüf ki, ali məktəblərdə indiyə qədər bu sahədə heç bir təşəbbüs göstərilməmişdir. Daha doğrusu, müəllimlərin, aspirantların, magistrlərin və s. istifadəsi üçün təriqət və onun bədii fikrə, ədəbi məfkurəyə təsiri ilə əlaqəli heç bir elmi-nəzəri

ədəbiyyat, dərs və metodik vəsait, göstəriş, tövsiyə və kitab yazılmamışdır. «Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm» adlanan bu kitab həmin sahədəki boşluğu doldurmaq mənasında ilk təşəbbüsdür.

Oxucuların mətləbləri daha asan qavraması üçün kitab mümkün qədər sadə və aydın dildə yazılmışdır. XIII-XIV əsrlərin böyük azərbaycan mütəfəkkiri, filosof-şair M.Şəbüstərinin yaradıcılığının, xüsusilə onun «Gülşəni-raz» adlı bədii-fəlsəfi poemasının sırf təsəvvüf görüşləri ilə bağlı olduğunu, sufizm ideyalarını öyrənmək və anlamaqda əhəmiyyətini, bir sözlə, bilavasitə bizim mövzumuzla əlaqəli olduğunu nəzərə alıb Mahmud Şəbüstəri və onun adı çəkilən məsnəvisi ilə ilgili oçerki də kitaba daxil etməyi lazım bildik.

Kitabdan müəllimlər, aspirantlar, magistrələr, tələbələr və təriqətlə maraqlanan başqa oxucular istifadə edə bilərlər.

TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATI

İslam şərqində orta əsrlərə aid bədii söz sərvətinin mühüm bir qolunu təriqət ədəbiyyatı təşkil edir. Ümumiyyətlə, təriqət ədəbiyyatı bu dövrün bədii-fəlsəfi düşüncəsində, dini-ədəbi məfkurəsində o qədər önəmli yer tutur ki, bütün orta əsrlər müsəlman aləminin söz sənətini və bədii sərvətini təriqət ədəbiyyatı olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Bu tipdə yazılan əsərlərin həm kəmiyyəti, həm də keyfiyyəti o dərəcədə diqqətəlayiq və əhəmiyyətlidir ki, bunsuz islam şərqindəki ədəbiyyat bağı yoxsul və ən dadlı meyvələrini itirmiş bağa bənzəyərdi.

Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı da ümumislam ədəbiyyatı müstəvisində qərarlaşdığından və çoxcəhətli tellər və əla-mətləri ilə ona bağlandığından, nəhayət, bu sistemin bir parçası olduğundan onun da ədəbi meydanını təriqət ədəbiyyatı olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Əgər təriqət ədəbiyyatı nümunələrini orta əsrlər ədəbiyyatımızın bədii məhsulları içərisindən çıxdaş etsək, yerində az şey qaldığını, ədəbiyyatımızın çox əsrlik bir dövrünün kasıb bir görkəmə düşdüyünü görürük.

Azərbaycan ədəbiyyatında iki mühüm dini-fəlsəfi və bədii-məfkurəvi təriqət təmayülü mövcud olmuşdur: **1. Sufizm (təsəvvüf); 2.Hürufizm.**

1. Sufizm

Mədrəsə təkkə qarşılıqlılığı. Təriqət əhlinin – sufilərin və irfan sahiblərinin yığıldığı, təlimat aldığı, ilahi hikməti və Allah sevgisini öyrəniş anladığı məkan **təkkələrdir**. Bunlara **zaviyə** və **xanəqah**, təriqət əhlinin rəmzi ifadələri ilə **meyxana** və ya **meykədə** də deyilir. Mədrəsə isə müsəlman şərqində dini və dünyəvi elmlərin tədris olunduğu, öyrənilməli ali məktəb, tədris ocağı olmuşdur. Lakin əsrlər boyunca mədrəsə ilə təkkə arasında bir ziddiyyət və fikir ayrılığı hökm sürmüşdür. Əlbəttə, bu müəyyən səbəblərlə bağlıdır.

Həmin fikir ayrılığı ilk növbədə, elm və irfan arasındakı fərqdə özünü göstərir. Təriqət əhlinə görə mədrəsə yalnız quru və sxematik olan elmi və bir də məhdud dini qanun-qaydaları, fiqhi öyrədir. Belə bir bilgi ilə ilahi varlığa qovuşmaq mümkün deyil. Mərifət kəsb edib Allaha qovuşmağın yeganə yolu süluk və irfandan keçir ki, bu ilahi elmi öyrənmə məkanı isə xanəgahdır. Elmin soyuq məntiqi, əqli dəlilləri və quru düsturları, mühakimələri öz məqsədinə çatmaq yolunda təriqət əhlini qane etmir. Mədrəsə müdərrisi olan fəqih və üləmanın öyrətdikləri onun üçün kafi deyil. Başqa sözlə, salik və arifə görə məscidin verdiyi vəz və nəsihətlə, həmçinin mədrəsənin öyrətdiyi elm və təhsillə haqqa yetişmək mümkün deyil. Həqqül-yəqinə qovuşmağın yolu ancaq ürf ocağı olan təkkədən keçir.

Vaizin moizəsi təriqət əhlinin nəzərində cansıxıcı və gərəksiz olduğu kimi alim və fəqihin öyrətdikləri də məqsədə çatmaqdan ötrü yetərli deyildi. M.Füzulinin sözləri ilə desək, mədrəsədə müdərrisin verdiyi min dərstdən meyxanədə – mürşidikamilin əli ilə batini nurlanmaya kömək edən bir cam irfan şərabı içmək daha önəmli idi.

*Mədrəsə içrə müdərris verdiyi min dərstdən
Yeydürür meyxanədə bir cam vermək bir gözəl.*

Mədrəsə ilə zaviyə arasındakı ziddiyyətin bir faktoru da **Allah qorxusu** və **Allah sevgisi** məsələsinə münasibətdə idi. Mədrəsə pis əmələ görə hər kəsə Allah tərəfindən cəza veriləcəyinə və qəzəbə düşər olacağına dair Quranın təkrar olunan xəbərdarlıqlarına istinadən insanları pis niyyət və əməldən çəkəndirmək üçün onları Allahın qəzəb və qorxusu ilə hədələyirdi. Amma zaviyə əhlinə görə insanı cəza ilə hədələyən ayələr etiqađı olmayan imansızlardan ötrü idi. Qəlbində ilahi eşq olan mərifət əhlinin Allahdan heç bir qorxusu ola bilməz. Qorxu yalnız Haqqı sevməkdə lazımı mərtəbəyə yüksələ bilməməkdən ola bilər. VIII əsrdə yaşamış və bu əsrdə vəfat etmiş görkəmli

sufi qadın **Rəbiət-ül Ədəviyyənin** (≈713/718-801) belə bir sözü Allaha sevgi ilə bağlılığın dolğun ifadəsi idi: «*Allahım, əgər mən səni cəhənnəm qorxusuna görə sevirəmsə, mənə onda yax. Əgər səni cənnət arzusu ilə sevirəmsə, mənə ondan məhrum et. Əgər sənənin camalını görmək ümidi ilə sənə ibadət edirəmsə, o görüşü məndən əsirgəmə*».

Mədrəsə dinin oruc, namaz, həcc və s. zahiri ibadət qaydalarını bütünlüklə müdafiə və təbliğ edirdi. Xanəgah isə bunu, əsasən, zahirpərəstlik sayır və zahiri ibadət qaydalarına qarşı **könüllə ibadət** prinsipini önə çəkirdi. Bu prinsipə görə, zahiri ibadət qaydalarını mükəmməl şəkildə icra edib daxilən riyakar olmaqdan əlavə, Haqqı qəlb sevgisi ilə sevib ona könüllə ibadət etmək daha düzgün etiqađ yoludur.

Cənnətə yetişmək üçün mədrəsənin təbliğ və tələq etdiyi dini ayinlər, ibadət, dua-səna qaydaları və əməlləri xeyli mürəkkəb görünürdü. Bunun müqabilində təkkə qəlbində həqiqi iman nuru və Haqq sevgisi olan, ilahi mərifət kəsb etməyi bacaran hər bir kəsə cənnət vəd edirdi. Həm də bu cənnət mədrəsə və məscidin təsvir etdiyi gözəl suları, huri və mələkləri olan cənnət deyildi. Xanəgaha görə mənəvi təkamül yolu ilə haqqa qovuşmaq özü cənnəti tapmaqdır. Həm də mədrəsə və məscidin vəd etdiyi cənnət insana yalnız öləndən sonra nəşib ola bilərdi. Xanəgahın cənnətinə isə kamil insan-arif elə sağlığında da yetişə bilərdi.

Mədrəsə və təkkənin ətrafında toplaşanlar da kəmiyyətcə ölçüyəgəlməz dərəcədə fərqli idi. Mədrəsə oxuyub yazdığı bacaranlar, dini və dünyəvi elmlərdən az-çox başı çıxanlar, bir növ seçilmiş adamlar üçün idi. Burada hətta maddi imkanın da müəyyən rolu vardı. Bu mənada mədrəsə məhdud və ölçülü sayda kontingentə malik olurdu. Zaviyənin qapısı isə könlü Allah eşqi ilə döyünən və pak etiqađda malik hər kəsdən ötrü açıq idi.

Mədrəsə daha çox mühafizəkar idi. Ənənəvi qanun-qaydalara, standart doqmatik düşüncəyə, sabitləşmiş dini və dünyəvi

rəftar normalarına, Quranın, təfsir, hədis və şəriətin buyurduqlarına daha tələbkarlıqla yanaşırdı. Başqa cür fəaliyyətə qadağa qoyurdu. Fəaliyyət mexanizmində məntiqə, dəlilə və ağıla üstünlük verirdi. Təkkədəki insan isə mənən daha çox azad və sərbəst idi. Vəcd, ilahi duyum, hissi qavrayış, haqq sevgisindən doğan emosional çılgınlıq təkkə əhlinə heç də yad və qadağan deyildi. Mədrəsənin biganə yanaşdığı, hətta mənfi münasibət bəslədiyi şeir, rəqs və musiqi xanəgahın məmnunluqla qəbul və riayət etdiyi vəcd, ilahi eşq mənbəyi idi. Belə ki, mədrəsənin yaşayışından fərqli olaraq xanəgahlarda ilahilər söylənilir, musiqi və rəqsdən isə ilahi estetik ekstaz vasitəsi kimi istifadə edilirdi.

Mədrəsədəki psixoloji durum daha standart və qəlibə salınmış formada, təkkədə isə daha sərbəst və geniş idi. Mədrəsədəki mühit qorxu və xofa, təkkədəki mühit isə sevgi və inama əsaslanırdı.

Sufizmin tarixinə və mahiyyətinə dair. «Sufizm» və ya «**təsəvvüf**» mahiyyət etibarilə eyni mənanı ifadə edən anlayışlardır. Eyni inanc sistemini ifadə etmək üçün hər iki termindən paralel şəkildə istifadə olunur.

Sufizm orta əsrlərdə islam aləmində geniş yayılmış dini-fəlsəfi, mistik mənəvi-əxlaqi düşüncə və davranış sistemidir. Bu istilahın bir termin kimi mənşəyi və mahiyyəti barədə çeşidli yozumlar mövcuddur. Bunlardan bəzilərinə yığcam olaraq nəzər salaq:

1. Daha çox qərarlaşmış fikrə görə «sufi» sözü ərəbcə «yun» və ya «qaba yundan hazırlanmış parça» mənasını verən «**suf**», «**sof**» sözüdür. «**Sufi**» isə həmin parçadan paltar geyən adama deyilir. İlk sufilər həm zənginlikdən uzaq sadə bir həyat yaşadıqlarını bildirmək, həm də başqalarından fərqləndiklərini, ayrıca bir qrup olduqlarını göstərmək üçün yun xirqə və ya paltar geyirdilər. Bəzi peyğəmbərlərin, o cümlədən Məhəmməd (s.) peyğəmbərin və onun bir çox əshabələrinin də bu cür paltar geyindikləri barədə məlumatlar var. Məsələn, görkəmli din adamı Həsən Bəsri Bədr döyüşündəki qazılardan

70-dən çoxunun yun geyim geyindiyini öz gözləri ilə gördüyünü söyləyir. Belə bir geyim təbii ki, maddi həyatdakı sadə və təvazökar yaşayışın gərəkliliyinə işarə idi.

2. Bu istilahın «**səfavi**», «**səfəvi**», yəni namaz vaxtı təşkil olunmuş ilk cərgədə duranlara verilən ad anlamına gəldiyini söyləyənlər də var.

3. Sözü «eyvan» mənasını verən «**suffa**» kəlməsi ilə bağlı olduğu da ehtimal edilir. Belə ki, Məhəmməd (s.) peyğəmbərin zamanında mühacirlərin fəqirlərindən olan, yoxsul yaşayışa malik bir qrup var idi ki, onlar mütəmadi olaraq peyğəmbər məscidində və onun eyvanında ibadət edirdilər. Yaşayış yerləri olmadığından məsciddə qalırdılar. Kəsib həyat tərzini keçirən və qənaətlə dolanan bu adamlara «əshabi-süffə» deyirdilər.

4. Bu istilahın ərəbcə «parlaq», «saf», «təmiz» mənalmasını verən «**safa**» kəlməsindən yarandığı da mülahizə edilir. Həmin fikrin tərəfdarları deyilən mənanı mənəvi-əxlaqi paklıq, daxili saflıq və Haqqa gedən yoldakı ruhi təmizlik ilə əlaqələndirirlər.

5. «Sufi» terminini qeyri-ərəb mənşəli hesab edib onu yunan və ya ibrani sözü kimi qəbul edənlər də var. Bəzi təfsirçilərə, məsələn, Əbureyhan Biruniyə görə, «sufi», «sofi» sözü yunanca «düşüncə», «hikmət» mənasını verən «**sofiya**» sözündür.

6. İbrani dilində kainat yaradılmazdan əvvəl mövcud olan, lakin öz mövcudluğundan xəbərsiz tək və mütləq varlığa «**ən-sof**» deyilmişdir. Qədim ibranlıların dini-fəlsəfi sistemində yeganə və bütöv bir substansiya olan «ən sof» mütləq, əzəli və əbədidir. Şərhlərdə «sufi» terminini bu istilahla bağlamaq təşəbbüsləri də mövcuddur.

Təsəvvüf və ifranın **özünəqədərki** bəşəri-mədəni inkişafdakı bir sıra din, dini-fəlsəfi görüş və etiqad sistemləri ilə uyğun və oxşar cəhətləri vardır. **Şamanizm, zərdüştilik, buddaizm, brəhmənizm, qədim yəhudi mistikas kabalizm, qədim yunan fəlsəfəsi (xüsusilə platonizm) və neoplatonizm, xristianlıq** və s. dini və fəlsəfi təmayüllərdəki müəyyən

cəhətlər islam təsəvvüfə və irfanla bənzərlik təşkil edir. Hətta bəzən üst-üstə düşən nöqtələr də yox deyildir.¹

Məsələn, «*şaman təlimində ruhlarla ünsiyyət, ruhların şüa ilə yerə enməsi və yenidən öz əslinə qovuşması, rəqs və səma məclisi kimi tipoloji hallar təsəvvüf və irfanla qismən uzlaşan amillərdir*».²

Zərdüştilikdəki kamil insan, xeyir-şər qarşılaşması, Tanrı ilə ünsiyyət, **hind mistikasında** Nirvana, zöhd, nəfslə mücadilə və onun vəsvəsesindən qurtuluş, brəhmənizmdəki vəhdət və batini mərifətlə ona çatmaq ideyası, **yəhudi mistikasında** maddi varlıqdan çəkinmə, Allahla ünsiyyət və onun vüsəlinə yetmə, batini nurlanma və s., **platonizmdəki** varlığın təkliyi, vəhdəti və Allahdan ibarət olması, «*ölmək yaşamaqdır*» ideyası, yaradılış sisteminin vahid həqiqətdən başlayıb külli-ağıl, külli-nəsf, ilkin materiya və nəhayət, maddi dünya şəklindəki düzümü, mütləq varlığı tam dərk etməyin qeyri-mümkünlüyü və s., **xristianlıqda** zahidlik, xəlvətə çəkilmək, məhəbbət və bu kimi bir sıra tipoloji oxşarlıqlar təsəvvüf və irfanla uzlaşan, onda özünü göstərən cəhət və əlamətlərdir.

Lakin təsəvvüf və irfanın adı çəkilən din və fəlsəfi sistemlərlə bağlılığı, onlardan qaynaqlanması, rişələnməsi barədə yekdil fikir yoxdur və bu fikirləri iki istiqamətdə qruplaşdırmaq olar: bəziləri sufizmin nə qədər Quran və islam hadisəsi olsa da, adı çəkilən və həmçinin bəzi başqa din və fəlsəfi görüşlərdən də qaynaqlandığını iddia edir və bunu əsaslandırmağa çalışır; ikinci qrup təfsirçilər və fikir sahibləri isə təsəvvüf və irfanın Quran və islami dəyərlərdən başqa heç bir din və fəlsəfi, əxlaqi görüşlə bağlı olmadığını, onlardan heç nəyi əxz etmədiyini iddia edir, təsəvvüf və irfanın həmin din və fəlsəfi, əxlaqi görüşlərlə uzlaşan cəhətlərinin səbəblərini isə

¹ Bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: **Göyüşov N.**, *Quran və irfan işığında*. «İqtisad Universiteti» nəşriyyatı, B., 2004, səh. 49–68.

² *Yenə orada*, səh. 56.

bəşəriyyətin mədəni, mənəvi-əxlaqi inkişafında bir-biri ilə heç bir əlaqəsi olmayan xalqlarda, toplumlarda özünü büruzə verən, insan övladına aid ümumi bədii, estetik, etik, dini fəlsəfi, həyati və s. tipoloji düşüncə tərzində, oxşar baxışlarda və təsəvvürlərdə axtarırlar. Sufizmi isə sırf Quran və islam hadisəsi kimi dəyərləndirirlər.

Yuxarıda deyildiyi kimi, daha çox təsbitlənmiş anlama görə «**suf**» yun və ya qaba yundan hazırlanmış paltar, «**sufi**» isə həmin paltarı geyinənə deyilmişdir. Ancaq zaman keçdikcə bu istilahın mənə tutumu daha da genişlənmişdir. Artıq irfani əqidə daşıyıcılarına «sufi» deməyə başlamışlar və bu ad daha geniş coğrafi əraziyə yayılmağa üz tutmuşdur.

Quran kimi müqəddəs və kamil səmavi kitabı, doğru-dürüst hökmləri, qanun-qaydaları, əxlaq və davranış normaları olan mükəmməl bir dinin çərçivəsində təsəvvüf kimi yeni, əhatəli, böyük şaxələri olan bir dini-fəlsəfi cərəyanın **yanarınma səbəbi** nə ilə bağlıdır? Bunu mümkün və zəruri edən amillər hansılar oldu? Əlbəttə, bu geniş mövzudur. Biz isə mövzu ilə əlaqədar olduğuna görə yığcam şəkildə bu problemə toxunmaqla kifayətlənməyi lazım bilirik.

Məhəmməd (s.) peyğəmbərin zamanında islami cəmiyyətdə ideal bir ədalət, bərabərlik və qardaşlıq prinsipi hakim idi. Həmin prinsip icma başçısından tutmuş aşağıya doğru ideal bir nizamlı həyata keçirilirdi. Sonrakı dörd mötəbər xəlifənin ruhani-dünyəvi başçılığı dövründə də deyilən prinsip, əsasən, gözlənilirdi. Doğrudur, **nübüvvətdən xilafətə** keçid müəyyən pillə aşağıya doğru eniş idi, amma hər halda sadə həyat təzi və ədalət nizamı pozulmamışdı. Lakin Əməvilərin, daha sonra isə Abbasilərin hakimiyyəti dövründə xilafət səltənətə, mənəvi-ruhani cəmiyyət dünyəvi cəmiyyətə çevrildi. Həm də bu işin təşkili dövlət və rəhbərlər səviyyəsində həyata keçirildi. Bəzi riyakar və zahirpərəst ruhanilər də göstərilən ədalətsizliyə gizli və aşkar şəkildə bəraət qazandırmaya başladılar. **Tanrı cəmiyyəti mənfəətpərəstlik cəmiyyəti** ilə,

Tanrı sevgisi sərvət və mənsəb sevgisi ilə əvəz olundu. Şöhrət, rəyasət, dəbdəbəli həyat, maddi zənginlik ixtiyarlı təbəqənin qanuni don geyindiriyi yaşayış normasına çevrildi. Ədalətsizlik qərarlaşdı və bu, dünyəvi, bəzən hətta dini başçılar səviyyəsində müdafiə olundu, hər bir müsəlmanın bir-biri ilə qardaşlığı və bərabərliyi prinsipini təbəqələşmə, «sərvətin və vəzifən çoxdur, demək, ixtiyarın da çoxdur» – prinsipini əvəz olundu. Sufizm məhz həmin dünyapərəstliyə, mənfəətgirliyə, sərvətpərəstliyə, haqqı atıb dünyanı tutmağa qarşı dinc etiraz forması kimi təzahür edib intişar tapdı.

Sufizmin bir etiqad və düşüncə tərzini kimi özünəqədərki başqa din və fəlsəfi görüşlərlə bağlılığı və oxşarlığı olsa da, o, islam dininin bətnindən doğulmuş, mühlüm bir islam hadisəsi kimi nəşət etmişdi. Doğrudan da, onun əsas qaynaqları məhz islami cəmiyyətin atributlarıdır. Quran, Məhəmməd (s.) peyğəmbərlə əlaqəli sünnə və hədislər, səhabələrin kəlamları və davranış normaları, əhli-beytin sadə həyat tərzini, zöhd, təqva, təvəkkül, ixlas, şəriət qaydalarına dürüst əməl etmək, Tanrı eşqi ilə yaşamaq, nəfslə mübarizə və s. təsəvvüfün **ilk qaynaqları** sırasındaıdır.

Əməli cəhətdən sufi həyatı yaşayan **ilk** dərvişlərdən **Həsən Bəsrinin** (?-728) adı daha çox məşhurdur. «**Əs-sufi**» ləqəbinin işlədilməsi isə bir qədər sonraya aiddir. Belə bir ləqəblə tanınan ilk şəxsiyyətlər kimi kufəli **Əbu Haşimin** və asketik həyat tərzini və əqidəsi olan kimyagər **Cabir ibn Həyyanın** adı çəkilir. VIII əsrin ikinci yarısında yaşamış hər iki mütəsəvvüf kufəlidir. Deməli, «əs-sufi» ləqəbi ilk dəfə **Kufədə** işlədilmişdir.

Əməli fəaliyyət, mənəvi və fiziki yaşam tərzini olan təsəvvüfün fəlsəfə ilə qaynayıb qovuşması da sonrakı əsrlərə təsadüf edir. Həm də belə bir proses təsəvvüf və ürfanın tarixi təkamülündə, onun əməli və nəzəri cəhətdən yetkin, bitkin bir təlim kimi formalaşmasında müstəsna əhəmiyyət kəsb edir.

İslam dininin gəlişi qədim din, mədəniyyət və fəlsəfi görüşləri öyrənməyə də marağı artırdı. Hətta xəlifə Əl-

Mütəvəkkilin zamanında Bağdadda **tərcümə** məktəbi də yaradıldı. Yunan və başqa dillərdən çoxlu əsərlər tərcümə edildi. **Razi** (?-932), **Farabi** (870-950), **İbn Sina** (980-1037) və s. kimi universal zəka sahibləri həm qədim şərq və yunan fəlsəfəsini, həm də Quranı və islam qaydalarını dərinləndirərək və bunları sintez edərək fəlsəfə sahəsində böyük yeniliklərə nail oldular. Fəlsəfi fikrin fundamental şəkildə islam dünyasına daxil omlası təsəvvüf və irfanın da əməli yüksəlişinə və nəzəri konsepsiyasının mükəmməl şəkildə işlənilib hazırlanmasına rəvac verdi.

Zaman-zaman yetişən qüdrətli elm, irfan, iman, fəzilət və zəka sahibləri təsəvvüfün təkamülünə, elmi-nəzəri konsepsiyasının işlənilib hazırlanmasına, onun dini-fəlsəfi sistem halına düşməsinə öz töhfələrini verdilər. Bu işi görən çoxsaylı şəxsiyyətlər içərisində **Zünnun-əl-Misri** (?-854), **Bəyazid Bistami** (?-874), **Həllac Hüseyn ibn Mənsur** (858-922), **Cüneyd Bağdadi** (≈820-910), **Əbülqasım Quşeyri** (?-1072), **Əbu Hamid Qəzali** (1059-1111), **Mühyəddin ibn Ərəbi** (1165-1270), **Mövlana Cəlaləddin Rumi** (1207-1273) və başqalarının xidmətləri daha böyükdür.

Zünnun-əl-Misri tanınmış sufi qadın Rəbiə Ədəviyyə tərəfindən irəli sürülən «**Haqq təmənnəsiz xidmət və ixlas**» (səmimi, sədaqətli sevgi və qulluq) ideyasını daha da dərinləşdirdi. Haqq sevgisində riyakarlığı rədd etdi. İlk dəfə olaraq adı zahiri elmi ilahi mərifətdən ayırdı. Bu mərifəti Tanrıya məhəbbət və batini nurlanma ilə əlaqələndirdi. Fəna barədə ilkin elmi-təsəvvüfi izahat da Zünnun-əl-Misriyə məxsusdur.

Zünnun-əl-Misrinin **fəna** barədə fikirlərini onun müridi, təsəvvüfdə Bağdad məktəbinin ən görkəmli nümayəndələrindən olan **Bəyazid Bistami** daha da inkişaf etdirdi. O, **eşq** anlamını qabardaraq ona xüsusi önəm verdi: «*Mənim paklığım, şən və dəyəm daha əzəmətlidir*» - ideyası da Bistamiyə məxsusdur

ki, bu ideya kəlam alimləri və fəqihlər arasında ciddi etiraza səbəb olmuşdu.

Həllac ibn Mənsur isə adı öz əqidəsi yolunda cəfa və cəza çəkən bir fədakar obrazı kimi simvollaşmış mütəsəvvüflərdən biridir. IX-X əsrlərin hüduqlarında yaşamış Həllac məşhur «ənəlhəq» («mən həqqəm») şüarını irəli sürdü. O, belə deyirdi: «*Mən özüm yoxam, məndə olan da haqdır*». Həllaca görə öz nəfsini, dünyəvi meyllərini öldürüb maddi həzz və şəhvətin əsarətindən qurtulan şəxs irfani bilik kəsb edərsə, ilahi bir məqama yüksəlib insani keyfiyyətlərdən təmizlənər. Bu halda o, ilahi keyfiyyətlər qazanar. Daha doğrusu, ilahinin ruhu onda təcəssüm etmiş olar. Həllac ibn Mənsur özünün məhz belə bir mərtəbəyə yüksəldiyini iddia edir, özü ilə haqq arasında batini mənada fərq görmürdü. Elə buna görə də onu kafirlikdə təqsirləndirdilər. Təkcə mütəkəllimlər və fəqihlər deyil, hətta bəzi sufilər də ona qarşı çıxdılar. Nəticədə Həllac 922-ci ildə Bağdadda işgəncəli və faciəli şəkildə edam edildi. Ancaq sonradan ona bəraət qazandırıldı və adı Haqq yolunun əzabkeş mücahidi kimi əbədiləşdi.

Ümumiyyətlə, ilkin dövrlərdən başlayaraq uzun müddət sufilərin bir çoxu təqibə məruz qalmışdır. Ruhanilər, fiqh və kəlam alimləri sufilərə radikal mövqedən yanaşmışlar. Təsəvvüf dünyasını bütövlükdə həmin töhmət, qınaq və təqiblərdən qurtaran isə islam şərqinin elm, fəlsəfə və din sahəsində ən böyük münəvvərlərindən sayılan **imam Əbu Hamid Qəzali** olmuşdur. İdrakının, elminin, imanının və fəzilətinin gücü ilə o, əgər belə demək mümkünsə, **islami təsəvvüflə barışdırdı**. Qurandan, İskəndəriyyə mətkəbinə aid neoplatonizmdən və başqa dini-elmi və fəlsəfi mənbələrdən ustalıqla bəhrələnərək təsəvvüf və irfanı bir elm halına gətirdi, məhəbbəti etiqadla bağladı. Həyatının mühüm bir hissəsi Nizamiyyə mədrəsəsi ilə bağlı olan, həm ziyalılar, həm də xalq kütlələri arasında yüksək nüfuz qazanan imam Qəzali fəlsəfə, fiqh və kəlama dair dəyərli əsərlər yazıb onların nöqsanlarını göstərərək sonda belə bir

nəticəyə gəlir ki, bu elmlərlə həqiqətləri tam şəkildə dərk etmək mümkün deyil. Bunun üçün o, mədrəsəni tərk edib xəlvətə çəkilir, həqiqəti dərk etməyin yolunu daxili təkamül və irfanda tapır. Bidət hesab olunan təsəvvüf və irfan ideyalarını ortodoksal islam təlimi sisteminə daxil edir, Allahın intuisiya və vəcd yolu ilə dərkini mümkün sayır, intuisiyanı mütləq həqiqətin dərkində yeganə vasitə hesab edirdi. «Zeynəddin» ləqəbiylə tanınmış və mədrəsənin elmilə mütləq həqiqətə çatmağı mümkünsüz sayan Qəzali belə bir qənaətə gəlir: «*Açıqca gördüm ki, sufilərə məxsus həqiqət kitablardan öyrənilməz. O həqiqətə yalnız insanın təcrübəsi, vəcdi, daxili dəyişmələri və ilahi eşqlə dünyanı unudub özünü tərk etmək vasitəsilə çatmaq olar*». Maddi aləmin əbədiliyini qəbul etməyən Qəzali onun Allahın iradəsi sayəsində ancaq müəyyən zaman və məkanda mövcudluğunu, ilahi həqiqətin dərkinin isə yalnız ilahi hikmət və arifanə duyğularla mümkünlüyünü qəbul edir. Qəzali əsas fikirlərini «**Məqasid əl-fəlasifə**» («Filosofların məqsədləri»), «**Təhafüt əl-fəlasifə**» («Filosofların təkzibi»), «**İhya ülm əd-din**» («Din elmlərinin dirçəlməsi»), «**Kimyayi-səadət**» («Səadət kimyası») və s. kimi traktatlarında ifadə etmişdir.

Cüneyd Bağdadinin mərifət təlimi, fəna, vəhdət, məhəbbət, zöhd və s.-lə bağlı fikirləri sufizmin nəzəri yüksəlişində mühüm rol oynadı. **İmam Qüşeyrinin məşhur «Risalə»**si də təsəvvüf və irfana dair dəyərli qaynaqlardan sayılır.

XI-XII əsrlərdə, demək olar ki, sufizmin elmi-nəzəri və dini-fəlsəfi bir təlim kimi formalaşması başa çatdı. Bu dövrdə yetişən bir çox mütəsəvvüflərin şərhləri, müxtəlif səpkili əsərləri bu sistemin zənginləşməsinə və bütövləşməsinə xidmət etdi. «Şeyxü-Əkbər» («Böyük şeyx») ləqəbi almış **Mühyəddin ibn Ərəbinin** şərhləri, xüsusilə onun **vəhdəti-vücut** təlimi ilə sufizm zirvəyə çatdı, bütöv və mükəmməl bir dini-fəlsəfi sistemə çevrildi, onun ölçü və nizamı nəzəri cəhətdən tamamlanmış oldu.

Cəlaləddin Rumi isə təsəvvüf və irfanın sənətlə, qovuşmasında böyük əməli iş gördü. Şeiri, musiqini və səma'nı (rəqsi) xanəgaha, sufi məclislərinə daxil edib bir növ mənəvi-əxlaqi cəhətdən qanuniləşdirdi. Onun «Məsnəvi»si təsəvvüf və irfani görüşləri ifadə və təbliğ edən ən kamil bədii nümunələrdən sayılır. İrfanın bədii zövq və sənət nəşəsinə çevrilməsində və bu yolla populyarlaşmasında Mövlananın xidmətləri əvəzsizdir.

Sufizmdə **iki böyük məktəb – Bağdad və Xorasan** məktəbləri xüsusilə diqqəti cəlb edir ki, ünlü təriqət başçılarından və tanınmış təsəvvüf və irfan öncüllərinin bir çoxu bu məktəblərin yetirmələridir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, sufizm dini-mistik və fəlsəfi-əxlaqi bir cərəyan kimi bütöv bir sistemə və tipoloji xüsusiyyətlərə malik olsa da, həmin sistemin daxilində çoxlu sayda fərqli, zidd, hətta bir-birini inkar edən fikirlər, müxtəlif təmayüllər, şaxələnən firqə və təriqətlər mövcuddur. Bu firqə və təriqətlərdə son məqsəd eyni olsa da, məqsədə gedən yollar, üsul və vasitələr çeşidlidir və hətta bəzən bir-birinə ziddir. Elə sufi təriqətləri və təsəvvüf əhli olmuşdur ki, təkcə ruhanilər, fəqih və mütəkəllimlər yox, mütərəqqi sufilərin və ariflərin (irfan sahibləri) özləri də onlara **mənfi münasibət** bəsləmişlər. **Belə bir mənfi münasibət daha çox aşağıdakı hallarla bağlı özünü büruzə vermişdir:** ittihad; hülul; tənəsux; tərki dünyalıq; bəzi ifrat, dini və ictimai baxımdan qeyri-məqbul görünən geyimlər və meyllər; bəzi sufilərin tiryək, şərab, eys-işrət və əyləncəyə qurşanıb guya bu yolla vəcdə gələrək ilahi varlığa qovuşması; bəzi firqələrdə əməllərin mənəvi-əxlaqi qaydalara uyğun gəlməməsi; zahiri əməllərə, geyim tərzinə, ibadətə üstünlük verilməsi və s. **İttihad** insanın şövq ilə haqqa qovuşub onun zatında fəna olmasıdır. Daha əvvəllər qeyri-məqbul görünən bu ideya imam Qəzali və xüsusilə də, İbn Ərəbinin təfsirlərindən sonra müəyyən məqbul biçimə salındı.

Tənəsux ruhun bir cisimdən başqasına keçməsinə, **hülul** isə Allahın İsa peyğəmbərdə və ya insanda təcəssümünə inamdır.

Təsəvvüf və irfan eyni bir çərçivənin hüdudları daxilində yerləşən bütöv və vahid bir təlim olsa da, eyni şey deyildir. Bunlar arasında müəyyən fərqlər mövcuddur. Təsəvvüf həmin təlimin praktik cəhəti, irfan isə nəzəri tərəfidir. Hər bir elmin həm təcrübəvi, həm də nəzəri tərəfləri olduğu kimi sufilikdə də təsəvvüf əməli fəaliyyətlə, irfan isə təfəkkür və nəzəri müddəalarla bağlıdır. **İrfan** əməli hərəkətin, praktiki fəaliyyətin gedişatını nizamlayan, onu idraki-nəzəri baxımdan əsaslandırان düşünmə modeli-ilahi hikmət və bilik məcmusudur. Hissi və əqli idrakdan yüksəkdə dayanan ali mərifətdir. İrfan təsəvvüfdən daha yüksək mərhələ, vahid təlimin daha uca mərtəbəsidir.

Təsəvvüfə müxtəlif təriflər verilmişdir. Ancaq bu təriflərin heç biri onun mahiyyətini tam şəkildə ehtiva etmir. **Təsəvvüfün** başlanğıcı zöhd, təqva, şəriət qaydalarına əməl etmək, sadə həyat tərzini, sonra tədricən nəfsi öldürmək, dünyəvi həvəsləri tərək etmək, **masivanı** (Allahın zatından başqa hər şey masiva adlanır) «*atib yalnız haqqı tutmaq, ilahi eşq yolçusuna çevrilmək və son məqsəddə öz cismani varlığını yox sanıb, ruhani varlığını Allahın varlığında fəna etməkdir. Başqa sözlə, təsəvvüf nəfsin törətdiyi afətlərdən təmizlənmək, dünyəvi həvəslərdən yaxa qurtararaq Haqqa yaxın ilk sırada və yüksək dərəcədə dayanmaq deməkdir*» (Əbülhəsən Nuri).

Təsəvvüf irfandan daha əvvəl təşəkkül tapmışdır. Onun başlanğıcı **zöhd** (dünya nemətlərindən və həsəvlərindən imtina edib tərki dünyəvi, guşənişin həyat keçirmək, zahidlik. Zahidlər yalnız onları sadə tərzdə yaşada biləcək qədər yeyib içirdilər, bəziləri, məsələn, tanınmış sufi **Abdak əs-Sufi** yalnız bitki ilə qidalanırdı. Zahidlik xristianlıqdakı asketizmə bənzər həyat tərzidir), **təqva** (insanı Allahdan uzaqlaşdıran istək və hərəkətlərdən çəkinmək, pəhrizkarlıq, nəfslə mücadilə etmək), şəriət qaydalarına əməl etmək, sadə həyat tərzini yaşamaq və s. olmuş-

dur. Tədrisən sufilərin hərəkət, rəftar, fəaliyyət və düşüncələrinə yeni çalarlar, ünsürlər, davranış qaydaları, idraki-mənəvi dəyərlər də artırılmışdır. Təsəvvüf təkamülə uğradıqca irfanın da ilk rüşələri göyərmiş, bir ilahi hikmət və bilik kimi pərvəriş tapmışdır.

Təsəvvüf təriqətlərində, ayrı-ayrı sufilərin davranış və əməllərində, dini baxış, fəlsəfi görüş və s.-dən, ya da batini əqidənin qeyri-mükəmməlliyindən doğan mənfi cəhətlər, naqisliklər, töhmət və qınağa layiq əməllər ola bilər. İrfan isə hər cür nöqsan və kəsirdən xali tanrı hikməti, ilahi bilikdir. İrfan təsəvvüfdəki sapmaları, əyintiləri, naqislikləri düzəltmək üçün ali bir bilik çeşməsidir. İrfani biliyə yiyələnən adam mərifət sahibi və ya **arif**, irfani biliyin özü isə **mərifət** adlanır. **Arif** nəfsin əsarətindən, maddi dünyanın hər cür həvəs və meylindən qurtarıb batini işıqlanma yolu ilə kamala çatan, istər cismani, istərsə də ruhani varlığını yox sanıb Haqqın müşahidəsinə qərğ olan, ilahi bilik və hikməti əxz etmiş, varlığını Allahın varlığı ilə qovuşduran və Haqqın vüsəlnə yetişən ali mərifət sahibidir. Ariflik sufilikdən, həmçinin dünyəvi elmlərə sahib olmaqdan daha üstün məqam sayılır.

İrfan elmlə öyrənilməz. Təsəvvüf bir növ zahiri fəaliyyətlə, irfan isə batini aləmlə, ruhi-mənəvi dünya ilə bağlıdır. Təsəvvüf qaydalarını öyrənməkdə elm yardım etsə də, irfana daxili intuisiya, mənəvi-ruhi paklıq və işıqlanma və bir də Allahın lütf və inayəti ilə çatmaq olar. Haqqın öz istəyi və rəhməti olmadan arif olmaq yolunda bütün şəxsi təşəbbüs, səy və çalışmaları səmərəsizdir. Arif həm cəhd, şəxsi səy, həm də ilahi kəramətlə Haqq ilə öz qəlbi arasındakı bütün hicab və maneələri yox edən, batini bəsirətə malik kimsədir.

Təsəvvüfdə **mələməti** adlanan azad dərvişlər və ariflər də vardır. Onlar şeyxə, mürşidə ehtiyac hiss etməyən, Tanrıyla qəlb gözü və bəsirət görümlü ilə ünsiyyət saxlayan, həm düşüncə, həm də fəaliyyətlərində sadə yol seçən, zahiri əməllərə uymayan kimsələrdir. Sərbəst və azad şəkildə

fəaliyyət göstərən mələmətilər Tanrıya olan sevgi və əməllərini başqalarına bəyan etməkdən özünü reklamdan və riyakarlıqdan uzaqdırlar.

Dərvişlər və dərvişlik missiyası da təsəvvüfdə xüsusi yer tutur. «Dərviş» fars sözü olub «qapı-qapı dolayan», «dilənçi» mənalarını verir. Sözü ərəbcə qarşılığı kimi «**fəqir**» anlamından istifadə edilir. Sufilikdə bu anlayışların hər ikisi işlədilir. Dərviş təmiz qəlbə malik maddi meyl və həvəslərdən uzaq, nəfsani ehtirasların zülmətindən xilas olmuş, mənəvi-əxlaqi cəhətdən pak Haqq aşıqları, saf etiqadlı müridlərdir. Daha çox səyyari həyat keçirən, miskin yaşayış tərzinə malik bu həqiqət aşıqları zahiri ibadətləri yox, batini etiqadı üstün tuturlar. Qəlbini ilahinin nuru ilə işıqlandıran və fənaya uğrayan həyat və axirətdən keçən dərvişlər çox zaman gəzəri şəkildə təriqət ideyalarının təbliği ilə də məşğul olurlar. İmanlı dərvişlər irfan əhli tərəfindən naqis, riyakar və kəm etiqada malik sufidən üstün tutulur. «Dərviş» istilahındakı «yoxsulluq» anlamı maddi sərvət və nemətlərdən imtina etmək mənasındadır. Təsəvvüfdə mərifət kəsb etməyin, kamillik qazanmağın, həqiqətləri dərk etməyin mühüm və gərəqli vasitəsi kimi **elmə** isnad olunması vacib şərt sayılır. Təsəvvüfi və irfani biliyə yiyələnmək üçün lazımlı vasitə hesab olunan həmin elmin özü də iki yerə ayrılır:

1.Elmül-yəqin; 2.Elmül-lədün.

Elmül-yəqin məntiq, dəlil, əqli və idraki mühakimələrə əsaslanır. Yalnız kəsət aləmini, maddi dünyanı öyrənmək və anlamağa imkan verir. Din və şəriətin zahiri qaydalarına dayanaraq formal rəftar və davranış qaydalarını nizamlamaqdan ötrü yetərlidir. Bu, dəlilə ehtiyacı olan zahiri elmdir. Həm də **məkəsib**, yəni şəxsi səy və cəhdlə kəsb edilən, qazanılan elmdir.

İlahi həqiqətləri və vəhdət aləminin sirrini və hikmətini isə yalnız elmül-lədünü ilə öyrənmək olar. «Lədün» ərəbcə «yan» deməkdir. «Elmül-lədün» isə «Allah yanından vəhy vasitəsilə verilən elm» mənasındadır. Bu, məkasib, yəni kəsb edilən yox, əta olunan, Allah lütfü ilə bağışlanılan elmdir ki, tam və kamil

ağıl-idrak sahibi olan peyğəmbərlərə, vəlilərə və seçilmiş iman sahiblərinə verilir. Onu oxumaq, öyrənmək və təcrübə ilə, kitablardan əldə etmək mümkünsüzdür. Həqiqi irfan əhlinə elmül-lədündən pay götürmək xoşbəxtliyi nəsib olmalıdır.

Təsəvvüfdə **təşkilatlanma** onun rəvac tapmağa başladığı zamandan xeyli sonralar baş verdi. Əvvəllər sufilər öz zahidənə və dərvişənə həyatlarını, əsasən, təklikdə yaşayır, əməl və hərəkətlərini fərdi qaydada icra edirdilər. Zaman keçdikcə sufilər təşkilatlanmağa, öz icmalarını yaratmağa, cəmiyyətlər qurmağa başladılar. Çoxlu sayda sufi ordenləri meydana gəldi və bunlar bütün islam şərqinə yayıldı. Meydana gələn icma və təşkilatlar, bir qayda olaraq, hər hansı **şeyxin** ətrafında toplanırdı ki, buna **pir, mürşid** də deyilirdi. Dini-mənəvi rəhbər olan şeyxin ətrafına toplaşanlar və onun buyurduğu, təlqin etdiyi yolla gedənlər isə **mürid** adlanırdı.

Mürşid-mürid münasibətləri təsəvvüfdə önəmli yer tutur və icma daxili mənəvi-əxlaqi davranış kodeksi ilə nizamlanır. «Mürid» ərəbcə «davamçı», «cəhd edən», «itaətkar» deməkdir. Əvvəllər sufi şeyxlərinin şagirdlərini mürid adlandırırdılar. Sonralar bu ad həm də sufi qardaşlıqlarının üzvlərinə də verildi.

Mürşid irşad sahibi, mənəvi rəhbər və müəllim, mürid isə şagirdidir. Lakin mürşid-mürid münasibətləri mədrəsədəki müəllim, müdərriş-şagird münasibətlərindən tamamilə fərqlənir. Mədrəsədəki fiziki-cismani itaəti təkkədəki mənəvi itaət əvəz edir. Mədrəsədəki itaət inzibatçılığa, təkkədəki itaət isə qəlbin istəyinə və könüllülük prinsipinə əsaslanır. Təkkədə mürid özünü mənəvi-əxlaqi və ruhi cəhətdən tamamilə mürşidə təslim etməli, onun dediklərini və buyurduqlarını tam itaətkarlıqla yerinə yetirməlidir. Bu münasibətlər əslində belə bir prinsipə əsaslanır: *«Mürid mürşidin əlində ölü mürdəşirin əlində olan kimi olmalıdır»*.

Mürşid seçilmiş, bəyənilmiş, sınaqlardan çıxmış mərifət sahibi, tam etiqadlı irfan əhli, irşad yiyəsi olmalıdır. Müridin, **salik və səyyarın** (sufi yolçuluğuna qədəm qoyan və bu yolla

gedən şagirdə salik və ya səyyar deyilir) bütün iradəsi mürşidə tabe olmalı, ilk yolçuluqdan kamala çatıb müstəqil irşad sahibi olana qədər bütün təriqət yolçuluğunu mürid mürşidin rəhbərliyi ilə həyata keçirməlidir.

Təşkilatların qurulması, icmaların əmələ gəlməsi bu təşkilat və icmaların qərarlaşdığı məkanların – təkkələrin (xanəgah, zaviyə) yaranmasına gətirib çıxardı.

Təsəvvüfdə varlıq və yaradılış sistemi. Tövhid dini olan islama görə varlıq ilahi və maddi olmaqla iki yerə ayrılır. Dərk olunmaz substansiyaya (zata) malik ilahi varlığın – Allahın hansı şəkildə mövcudluğu, necə bir varlıq olması bəlli deyil. Onun zəti var, lakin xisləti əsrarlı və dərk olunmazdır. O, vahid, əzəli, əbədi və ehtiyacsızdır. Bütün kainatı yaradan da odur. Quranda bir çox ayələrdə dəfələrlə təkrar olunur ki, Allah dünyanı yoxdan yaratdı. O, bütün aləmləri və maddi varlığı yaratmaq istəyərkən sadəcə **«kon»** («ol») dedi və onun həmin əmrindən yoxdan kainat qərarlaşdı. Bütün maddi varlığın səbəbi Allahın «kon» əmrinə, yəni sözə bağlıdır. İnsan isə Xalığın yaradılış nizamının son məhsuludur. Yəni Tanrı insanı ən son xilqət olaraq xəلق etdi. Deməli, islam ilahiyyatçıları kainatın yaradılış nizamını **«Allah-söz-xilqət»** modelinə uyğun izah edir və təbii ki, bu düsturu Quran ayələrinin məntiqi ilə əsaslandırırırlar. İslama görə, Xalqlə məxluq tam fərqlidir. Xalq əzəli, əbədi, məxluq isə müvəqqəti və ötürədir. Maddi varlıqla ilahi varlıq arasında yaradılış prosesində və dünya düzənində yalnız söz («kon») iştirak edir. Maddi gerçəkliyin son xilqəti olan insanla yaradılış nizamı tamamlanır.

Təsəvvüfdə də varlıq mənəvi (ilahi) və maddi olmaqla iki yerə ayrılır. İlahi varlığa **vacib aləm** (yəni mütləq mənada var olan), **Qeyb aləmi, Mələküt aləmi** maddi varlığa isə **mümkün aləm, Şəhadət aləmi, Mülk aləmi də deyilir**. Ancaq burada kainatın yaradılış nizamı xeyli başqa şəkildədir və islam ilahiyyatçılarının təfsirindən ayrılır. Maraqlıdır ki, təsəvvüfçülər və irfan təfsirçiləri də öz şərhlərində Quran ayələrinə və islam

məntiqinə söykənirlər. Ancaq onlar ayə və hədisləri öz məntiqlərinə uyğun, öz qənaətlərinin gerçəkliyinə müvafiq şəkildə izah edirlər.

Quranda Allah dərğahında ilahi bir hikmət kitabının olduğu dəfələrlə vurğulanır. «**Lövhi-məhfuz**» («mühafizə olunan lövhə») adlanan bu ilahi kitab «**Ümmül-kitab**» («kitabların anası») hesab olunur. Quran ayələrində bir neçə yerdə xatırladılır ki: «*Göylərdə və yerdə (heç kəsin bilmədiyini) elə bir gizli şey yoxdur ki, açıq-aydın kitabda (lövhi-məhfuzda) olmasın*» («*Ən-nəml*», ayə 75). Qurana görə, kainatda və yer üzündə hər şey, baş verəcək hadisə və gedişatlar, bütün olmuşlar və olacaqlar, hətta insan taleləri də, lövhi-məhfuzda yazılıb. Quran da bu ilahi kitabda mövcuddur, yəni Quran da onun bir hissəsidir. Klassik sənətkarlığımızın əsərlərində lövhi-məhfuz, Ümmül-kitab tez-tez xatırlanır.

Təsəvvüf və irfan ideoloqlarının həm **varlıq** – kosmoloji, həm də **yaradılış** – kosmoqonik sistem barədə özünəməxsus düşüncə tərzini vardır. Doğrudur, onlar da öz prinsiplərində Quran ayələrindən qaynaqlanırlar və tövhid baxışına əsaslanırlar. Bununla belə, onların varlıq və yaradılış nizamı barədə görüş və izahatları islam ilahiyyatçılarının qənaətləri ilə üst-üstə düşür.

Təsəvvüfdə varlıq aləmi iki yerə – mənəvi və maddi aləmlərə bölünə bilər, bu dual, yəni ikili qurumun nizamı daxilində varlıq aləmi bir neçə mərtəbəyə və mərhələyə ayrılır. Bu mərtəbələr ilahi varlığın – Allahın özündən maddi varlığın yekunu olan insana qədər müəyyən nizamla söykənən düzümü əhatə edir. Əlbəttə, bu məsələ ilə bağlı irfan şeyxlərinin və təfsirçilərinin baxış və şərhlərində fərqli cəhətlər mövcud olsa da, bu baxışların ən ümumi və tipoloji yekunu belə bir prinsipə əsaslanır. Yəni varlıq nizamının mərtəbələri belə bir düzümə malikdir: **Aləmi-lahut – Aləmi-qeyb – Aləmi-cəbərut – Aləmi-mələküt – Aləmi-şəhadət (mülk Aləmi)**.

Aləmi-lahut (lahut aləmi) - Allah substansiyasının mövcud olduğu mütləq həqiqət aləmidir. Bu ilahi varlığın öz zatından ibarət əhədiyyət mərtəbəsidir ki, dərki mümkün deyil. Bütün sonrakı varlıq və aləmlərin başlanğıcı, səbəbi və idarəedicisidir. Mütləq xaliqudur və hər şeyin – həm sonrakı mənəvi, həm də cismani reallıqların varlığı ona bağlıdır. Onun «kon» («ol») əmri və ilkin təcəllisi ilə sonrakı aləmlər qərarlaşmışdır. Həmin ilkin təcəllidən Aləmi-qeyb, Aləmi-cəbərut və Aləmi-mələküt hüsulə gəlmişdir. Bu aləmlər də idraki, əqli və hissi yolla, məntiq və zahiri sübutlarla anlaşılmayan vəhdət aləmidir. Lövhi-məhfuz, külli-əql, Allahın ad və sifətlərinin sabit surətləri **Qeyb aləmində**, bütün ruhlar, külli-nəfs və s. isə **Cəbərut və Mələküt** aləmində yerləşirlər. **Misal aləmi** də adlanan bu aləmdə yerləşən ruhlar aləmini daxili bəsirət gözü və nurlu batini duyumla görmək olar.

Deyildiyi kimi, bu üç aləm mənəvi aləmidir. Surətə, formaya və rəngə malik deyildir. Sonuncu aləm – **Aləmi-şəhadət** isə mülk aləmi, yəni maddi dünyadır. Bu **kəsrət**, yəni çoxluq aləmidir. Maddi xilqət, çoxlu sayda cismani əşya və varlıqlar bu aləmdə təzahür edir. Onlar müəyyən şəkllə, rəngə, həcmə və formaya malikdir. Zaman və məkan, cəhətlər də ancaq bu aləmə xasdır.

Təsəvvüfdə kosmoloji düzümdə son mərhələni təşkil edən maddi varlıq özü də iki pilləli quruma malikdir: **1.Ülvi aləm; 2.Süfli aləm.**

Bütün göy aləmi, ərş, kürsi, fələklər, ulduzlar, sidrətül-müntəha və s. ülvi aləmə daxildir. Dörd ünsür, mədənat (cansız varlıqlar, mədənlər), nəbatat (bitkilər) və heyvanat isə süfli (aşağı) aləmi təşkil edir. İnsan da süfli aləmdə qərar tutur. Ülvi aləm daha uca, ali, süfli Aləm isə aşağı mərtəbə hesab olunur.

Yaradılış nizamına gəldikdə islam teoloqlarının rəyinə görə, Allah istər bütün mənəvi, ruhani, istərsə də cismani, maddi varlıqları yoxdan xəlq edib. Yəni külli xilqət Tanrının bir «kon» əmri ilə xəlq olunub. Quranda da bir neçə ayədə

Allahın varlığı yoxdan yaratması barədə işarə və bəyanlar vardır. Məsələn: «*O göyləri və yeri (yoxdan) var edəndir*» («*Əl-ənam*», ayə 101). «*O, insanları (məxluqu) yoxdan yaradır, sonra iman gətirib yaxşı işlər görənləri ədalətlə mükaflatlandırmaq üçün (qiyamət günü) yenidən dirildir*» («*Yunus*», ayə 4).

Quranın bu tipli ayələrinin şərhinə bir qədər başqa baxışla yanaşan təsəvvüfçülərin kosmoqonik təlimində isə yaradılış gerçəkliyi məxsusi şəkildə izah olunur. Bu təlimə görə yoxdan heç nə var ola bilməz, yəni Tanrı bütün mənəvi və maddi xilqəti yoxdan deyil, mövcud olan varlıqdan yaratmışdır. Əzəli və əbədi olan həmin varlıq isə ilahi substansiyanın özüdür. Yəni Allah xilqəti öz zatından yaratmışdır. Daha doğrusu və dəqiqi bütün xilqət Tanrı substansiyasının təcəlləsi nəticəsində zühur etmişdir. İlahi zətin ilkin təcəlləsi ruhi, sonrakı təcəlləsi isə cismani varlığın təzahürünə səbəb olmuşdur. Həm də bu təcəlli, həqiqətən də, Tanrının «kon» əmri ilə, yəni sözlə gerçəkləşmişdir.

Təsəvvüfdə yaradılış nizamı belə verilir: **Allah – Söz – Külli-əql – Külli-nəfs – maddi varlıq** (və insan). Allah mütləq xaliq və hökm sahibidir. Varlığı yaratmaq istəyi ilə ilk olaraq söz (əmr) demiş və özünü söz şəklində təcəlli etdirmişdir. Həmin əmrdən sonra yaranan ilkin xilqət Əqli-külldür. **Əqli-küll** dedikdə, təsəvvüf və irfanda Məhəmməd (s.) peyğəmbərin nuru nəzərdə tutulur. Bu ilkin əql və Tanrıdan sonrakı həqiqətdir. Göstərilən məsələdə təsəvvüfçülər müəyyən hədislərə də isnad edirlər. Məsələn, Məhəmməd (s.) peyğəmbərin dilindən deyilən bu cür hədislər məşhurdur: «*Biz ilk sonuncularıq*» və yaxud: «*Adəm su ilə palçıq arasında ikən mən nəbi idim*». Başqa bir hədisdə isə Allahın varlığı islam peyğəmbərinə xatir yaratdığı vurğulanır: «*Əgər sən olmasaydın, fəlakətləri yaratmazdıq*».

Yaradılış nizamında külli-əqldən sonra külli-nəfs, bütün nəfslərin cəmi, ümumi nəfs, göylər səltənəti, kainatdakı başqa mövcudluqlar, nəhayət, dörd ünsür və bu dörd ünsürdən ibarət

yer kürəsi yaradılır. Yer kürəsində isə ardıcılıqla üç mövlud – cansız varlıqlar (mədənat), bitki (nəbatat) və heyvanat qərarlaşır. Kosmoqonik sistemin son xilqəti insandır və insanla bu sistem sona çatır. İnsan öz xisləti etibarilə ikili xassəyə – həm ilahi, həm də maddi keyfiyyətə malikdir. Onun ruhu ilahi, cismi isə maddi varlığın məzhəridir.

Bəs yaradılışa səbəb nədir? Allah-taala məxluqatı hansı məqsədlə xəlf etmişdir? Hədis və Quran ayələrində bu suala cavab tapmaq mümkündür.

Tanrı əzəli, əbədi və mütləq varlıq kimi mövcud idi. Tanrı substansiyasından başqa heç nə mövcud deyildi. **Ədəm** (yoxluq, heçlik) ələmi hökm sürürdü. Allah gizli və yalnız idi. Gizli və yalnız olan bu zat həm də mütləq gözəlliyə və yaxşılığa malikdir. Yəni **mövcudluq, gözəllik və yaxşılıq** Haqqın ali və dəyişməz xislətidir. Lakin bu mövcudluğu duyacaq bir qəlb, sevəcək bir könül, bu gözəlliyi görəcək bir göz, bu yaxşılığı anlayacaq başqa bir varlıq yox idi. Allah-taala öz gözəlliyini görəcək gözə, mövcudluğunu duyacaq qəlbə, yaxşılığını anlayacaq varlığa və onu sevəcək könülə ehtiyac hiss etdi. Yalnızlıqdan qurtarıb özünü aşkara çıxarmaq istədi. Buna görə də xilqəti xəlf etdi. Yəni o, həm Quranda, həm də klassik ədəbiyyatda tez-tez təkrarlanan ifadə ilə desək, «**gizli bir xəzinə**» («*küntü-kənzə*» - farsca «**gənci-nihan**») idi, özünü təzahür etdirmək ehtiyacı duydu və başqa varlıqları, o cümlədən insani yaratdı. Bu məsələ ilə əlaqədar Həzrəti Məhəmmədin (s.) dilindən belə bir hədis danışılır: «*Bir dəfə Davud peyğəmbər Allah-taaladan xilqəti nə üçün yaratdığını soruşmuşdu. Allah isə həmin sorğunu belə cavablandırmışdı: «Mən gizli bir xəzinə («küntü kənzə») idim. İstədim ki, tanınım. Məxluqatı yaratdım*». Varlıq, gözəllik və yaxşılıq Haqqın sifətləri olduğu kimi **heçlik, çirkinlik və pislik** də mövcuddur ki, bunlar da Allahın sifətlərini tanımaq üçün olan keçici şeylərdir. İnsanda isə bu sifətlərin hamısı birdən cəmlənmişdir.

Əgər insan heçliyi, çirkinliyi və pisliyi özündən yox etsə, onda yalnız ilahi sifətlər qalar.

Ümumiyyətlə, xilqətdə Allaha ən yaxın olan və ən şərəfli məxluq insandır. Quran ayələrində Allahın «*Biz ona şah damarlarından da yaxınıq*» («*Qaf*», ayə 16) deyə insanı nəzərdə tutması da bunu sübut edir. İnsanın ərəbcə «ənəs» sözündən olub «göz bəbəyi» mənasını ifadə etdiyi də təsbit olunur. Təbii ki, burada Haqqın insana «göz bəbəyi» qədər önəm verməsi diqqəti cəlb edir. Deyildiyi kimi, insanda ilahi varlıqla (ruh) maddi varlığa (cism) xas keyfiyyətlər qovuşuq şəkildədir. İnsan hətta bir xilqət kimi mələklərdən belə üstündür. Çünki mələklərdə Haqqın yalnız camal sifətləri, insanda isə həm camal, həm də cəlal sifətləri cəmləşmişdir. Allah özünəməxsus bir çox ali keyfiyyətləri insana əta etmiş, onu özünəbənzər bicimdə xəlv etmişdir. Buna görə də Allah «**nüsxei-kəbir**» («böyük nüsxə»), insan isə «**nüsxei-səğir**» («kiçik nüsxə») hesab olunur. Bütün xilqət də insana xatir və insan naminə yaradılmışdır. Yaradılış nizamının özü də ilahi-bəşəri cövhdəndən başlayıb bəşərdə bitir. Belə ki, əvvəlcə də deyildiyi kimi, ədəm (heçlik) Aləmi bərqərar ikən ilk yaradılış nuri-Məhəmmədlə (əqli-küll) başladı. Məhəmməd peyğəmbər isə ilahi xislətlə yanaşı, həm də bəşəri sifətlərə malikdir. Yəni həm də bəşər övlədidir. Allahın Həzrəti Məhəmmədə (s.) xitabən dediyi belə bir hədisi-şərif isə aləmlərin islam peyğəmbərinə, son nəticədə insana görə yaradıldığını göstərir: «*Əgər sən olmasaydın, fəlakətləri yaratmazdım*».

Tanrıya məxsus **ilahi əmanətlərin** daşıyıcısı da insandır. Halbuki həmin əmanət insandan daha əvvəl göylərə, yerə və dağlara təklif olunmuş və bunlar qorxudan həmin əmanəti götürməkdən imtina etmişdir. İnsan isə əmanəti qəbul etmişdir. Quranın «*Əl-Əhzab*» surəsinin 72-ci ayəsində deyilir: «*Biz əmanəti (Allaha itaət və ibadəti, şəri hökmləri yerinə yetirməyi) göylərə, yerə və dağlara təklif etdik. Onlar onu götürməkdən qorxub çəkildilər. Çox zalım və çox cahil olan insan isə onu*

götürdü». İlahi əmanət dedikdə, Allaha itaət, ibadət, şəriət hökmlərini yerinə yetirməklə yanaşı, ağıl, idrak, düşüncə, Haqdan ayrılıq dərdi, vüsal həsrəti, eşq yükü və s. də nəzərdə tutulur.

İnsanın Tanrını tanıma və ona tapınma məqamı bəşəri ruhların ilkin yaradılış günü ilə üst-üstə düşür. İnsanın cismani yaradılışından çox-çox öncə baş verən bu yaradılış günü «**ruzi-ələst**» və ya «**ruzi-əzəl**» adlanır.

Həmin gün Allah çox-çox sonralar yer üzünə enib cismani bədənlə qovuşacaq bu intəhasız sayda ruhları cəm edib onlardan soruşmuşdu: «*Mən sizin rəbbiniz deyiləmmi?*» («*Ələsti rəbbiküm?*») və onda ruhlar cavab vermişdi: «*Bəli, Rəbbimizsən*» («*Qalu: bəli*»). Quranın «*Əraf*» surəsinin 172-ci ayəsində xatırlanan bu məclis «**bəzəmi-əzəl**», həmin sual-cavab isə Tanrı ilə bəndə arasındakı ilk müqəddəs **misaq**, yəni **əhd-peyman** hesab olunur.

Bəşər övladı Haqqın yer üzündəki **xəlifəsi** və eyni zamanda məxluqatın ən **gözəlidir**. Onun gözəl bir biçimdə yaranması hətta Quranda da xüsusi olaraq vurğulanır: «*Biz insanı ən gözəl biçimdə yaratdıq*» («*Ət-Tin*», ayə 4). Bu gözəllik həm zahiri, həm də batini aləmi özündə ehtiva edir, yəni insan həm surət, həm də daxili-mənəvi baxımdan gözəl yaradılmışdır. Haqqın ən gözəl mənəvi keyfiyyətləri ruh, ağıl, düşüncə, nitq və s. də məhz yalnız insana bəxş orlunmuşdur. Kamil insan, başqa sözlə, vücudun ehtiraslarını tərki edib mənən tam kamilliyə qovuşmuş insan əslində Haqq zərrəsinin timsalıdır.

Kamil insanın fiziki varlığını atıb yalnız ruhi varlığını tutsaq, Allahın bir zərrəsi, son nəticədə Haqqın özü qalmış olar. Həllac Mənsurun «*ənəlhəq*» şüarını sonrakı dövrün sufi şeyxləri və irfan sahibləri məhz bu mənada təfsir etmişlər.

Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, xilqətin ən gözəl məxluqu insan olsa da, ümumiyyətlə, yaradılışda və yaradılmışlarda heç bir nöqsan, kəsir yoxdur və ola da bilməz. Çünki M.Şəbüstərinin təsəvvüfə dair dəyərli poetik nümunə

olan «Gülşəni-raz» əsərində israr etdiyi kimi: «Yaxşıdan hər nə sadir oldusa, yaxşıdır» («Ze niku hər çe sader gəşt, nikust»). Yəni Allah gözəl olduğu üçün onun yaratdığı heç nə nöqsanlı və gözəllikdən uzaq ola bilməz. İmam Qəzali məxluqatın ideal gözəlliyi və nizamı barədə daha qəti hökm verirdi: «*Hər şey elə yaranmışdı ki, ondan yaxşı ola bilməzdi. Bütün ağillər toplaşıb nə qədər yaxşı və gözəl düşünsələr də, bundan gözəl yarada bilməzlər. Dünyada hər nə ya-ranıbsa hikmət və ədalətlə yaranıb, bundan kamil yaranış mümkün deyildir.*»

Vəhdəti-vücut. Sufizmdə vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinin xüsusi rolu və tutumu vardır. Təsəvvüf və irfan əslində özünün təkamül və yüksəliş tarixində bu nəzəriyyə ilə zirvəyə və kamala çatır, bütöv, yetkin və sistemli təlim halına gəlir.

Vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinin yaradıcısı XII-XIII əsrlərin hüdüdlərində İspaniyada yaşamış və «Şeyxü-əkbər» («Böyük şeyx») ləqəbi almış **Mühyəddin ibn Ərəbidir** (1165-1240). Doğrudur, İbn Ərəbiyə qədər də bu nəzəriyyə ilə əlaqəli müəyyən fikirlər söylənilmiş, mülahizələr irəli sürülmüşdü. Ancaq onu sistemli və mükəmməl bir təlim halına gətirən, vəhdəti-vücutun tövhidə zidd olmadığını, əksinə bunların uzlaşan və üst-üstə düşən müddəalar olduğunu əsaslandıraraq, islam dünyasında dini-fəlsəfi inanca daxil və qəbul etdirən İbn Ərəbi olmuşdur. O, öz ideyalarını «Fütuhati-Məkkiyyə», «Füsüsül-hikəm» və s. əsərlərində, risalə və şərhələrində vermişdir.

Məlumdur ki, islam monoteist, yəni təkəllahlıq dini olub tövhid prinsipinə əsaslanır. **Tövhid** isə ilahi varlığın təkliyini, vahidliyini, şəriksiz, yeganə, əzəli və əbədi reallıq olduğunu israr və qəbul edir. Vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinə görə də bütün maddi və mənəvi gerçəkliyi özündə ehtiva edən **tək bir varlıq** vardır. Quranda da Allahın hər şeyi özündə ehtiva etdiyi təsbit olunur və vəhdəti-vücut təlimi üçün mötəbər qaynaq və çıxış nöqtəsi də həmin ayələrdir. Məsələn, «Ən-Nisa» surəsinin 127-ci ayəsində deyilir: «*Göylərdə və yerdə nə varsa, hamısı Allaha məxsusdur. Allah hər şeyi (elmi və qüdrətilə) ehtiva etmişdir.*»

Vəhdəti-vücut vücutun birliyi, vəhdəti, bütövlüyü anlamındadır. Bu nəzəriyyəyə görə daimi və mütləq olan yeganə bir həqiqət vardır. Bu əbədi reallıqdır. Yaradılmayıb və yaradılmaq, yəni xilqət xassəsinə malik deyil. Daimi mövcud olan həmin varlıq Haqqın özünün zatıdır ki, dərkolunmazdır. İbtidası və intəhası olmayan Allah zatı mənəvi və maddi aləmin əsasında dayanan vahid həqiqətdir. Həm də bu təklik və vahidlik ədədlə, rəqəmlə ifadə oluna bilən fiziki vahidlik anlamında yox, ədədlə ifadə oluna bilməyən bütöv və dərkolunmaz ilahi həqiqət anlamındadır. Həmin varlığa **vacibül-vücut**, yəni **vacib varlıq** və yaxud **vücutü-küll** də deyilir. Çünki onun varlığı mütləq və heç nədən asılı olmayaraq vacib şəkildə mövcuddur.

Bununla belə, kainatda sonsuz sayda maddi varlıqlar, cismlər, əşyalar da mövcuddur ki, insan da bu cismani varlıqlar sırasındadır. Vəhdəti-vücut təliminə görə sonsuz sayda bu maddi varlıq və cismlər Tanrı zatının təcəllisindən yaranmışdır. Yəni gördüyümüz hər şey Allah vücutunun müxtəlif görkəm, forma və rənglərdəki görünüşlərindən ibarətdir. Haqdan qeyri nə varsa, bütün masiva (Haqdan qeyri nə varsa) Haqqın zat və sifətlərinin təcəllisi, başqa sözlə, onun çeşidli cismani varlıqlar şəklində təzahüründən ibarətdir. S.Ə.Şirvani bir şeirində bu mətləbi belə ifadə edirdi:

*Bəhri-vəhdət mövc edib, dışra dağıldı qətrələr,
Oldular ol qətrələrdən dürri-lala müxtəlif.*

Başqa sözlə, Allah özünün sonsuz sayda **ad və sifətlərini** əşyalar şəklində təzahür etdirmişdir. Maddi gerçəklikdəki bütün cismlər Haqqın ad və sifətlərinin təcəssümü və məzhəbidir. Yəni kainatdakı bütün qətrə və zərrələrdə ilahi ünsür vardır və bunlar ilahi varlığın bir parçasıdır. Elə buna görə də hər zərrə və qətrə «ənəllah» («mən allaham») söyləyir:

*Hər qətrədə, hər zərrədə tapdınsa təcəllə,
Ol dəmdə «ənəllah» səsi zərrətdən ucaldı.*

F.Nəimi

Vəhdəti-vücut təlimində ilahi varlıq **vacib aləm** hesab olunursa, maddi varlıq da **mümkün aləm, imkani varlıq, çüzy aləmi** adlandırılır. Bu aləm əbədi deyil, onun mövcudluğu mümkün ola da, olmaya da bilər. Eyni zamanda Haqqın mütləq varlıq aləminə tək və bütöv vücut olduğu üçün **vəhdət aləmi**, maddi aləmə isə çoxlu sayda əşya və cismləri əhatə etdiyi üçün **kəsrət** (çoxluq) aləmi deyilir.

Beləliklə, həqiqət birdir. Lakin onun iki tərəfi vardır: batini və zahiri. Batini tərəf Haqqın özü, zahiri tərəf isə maddi aləmdir. Bütün maddi aləm, mümkün varlıqlar, sonsuz sayda cism və əşyalar, rəng və surətlər isə vacibi – Tanrını tanımaq üçündür. Hər zərrəsində ilahinin bir nişanəsi, feyzi olan cism və hadisələrin özü Haqqın varlığını sübut edən dəlillərdir. Bir sözlə, vahid və tək olan həqiqətin özü: müəssir və əsər, yaradan və yaradılan, xaliq və xilqət olmaqla ikili quruma malikdir. Ancaq mahiyyətdə müəssirlə onun yaratdığı əsər (kainat) eynidir. Əsərin təcəlli və təzahürü isə yalnız müəssirin sübutu naminə onun öz iradəsi ilə onun öz zatından qopmuş zərrələrdir ki, sonda Haqqın özünə qayıdır.

Təsəvvüfçülərə görə bütün masiva Haqq zatının təcəllisi olduğundan varlıqda hansı səmtə baxsanız Allahı görərsiniz, kainatdakı hər bir cism və mövcudluqda Haqqın nişanəsi və zühuru vardır. Quranın «Əl-Bəqərə» surəsində də Allahın hər tərəfdə mövcud olduğu xüsusi olaraq vurğulanır: «Şərq də, Qərb də Allahındır. Hansı tərəfə yönəlsəniz (üz tutsanız) Allah ordadır» («Əl-Bəqərə», ayə 115). İ.Nəsimidə deyilən fikir bu şəkildə ifadə olunur:

*Hər yanə kim dönər üzüm, yarı görər anda gözüüm,
Çün bu qəmindən qəm yedim, şadani məsrur olmuşam.*

Burada «yar» dedikdə, təbii ki, Allah nəzərdə tutulur. Təsəvvüf və irfanda insan da vəhdət xəzinəsindən ayrılıb kəsrət aləminə düşmüş zərrə hesab olunur. Yəni bəşər övladı da tək vücutdan qopmuş, surət və rəngə gəlmiş ilahi varlığın təcəlli nuru olan hissədir.

*Mən gənci-nihani, küntə kənzəm,
Mən gənci-nihan, nihan mənəm mən!*

*Mən zatü sifati-kün fəkanəm,
Mən ruh ilə can, can mənəm mən!*

Nəsimi bu qəzəlinde demək istəyir ki, insan «gizli xəzinə»dir («gənci-nihan» farsca, «küntə kənzə» ərəbcə). Həm zat, həm sifət (surət, cism), həm «ol» deyən («kon», «kün»), həm də olan («fəkanə»), yaranandır. Buradakı «küntə-kənzə» ifadəsi Qurandan götürülmüşdür ki, orada Allah «gizli bir xəzinə» adlandırılır və bu ifadə bir neçə yerdə təkrarlanır.

Tək vücut olan Tanrı zatı gizlin, sirli və dərkolunmazdır. Haqqı Haqqın özündən başqa heç nə dərk edə bilməz, çünki yaradılmış hər şeydə əskiklik və nöqsan vardır. Nöqsansız olan isə yalnız Tanrı zatıdır. Özünü sifətlər, surətlər şəklində təzahür etdirən Haqq özü əslində gizli qalıb sirr pərdəsinin arxasında anlaşılmazdır. Füzuli məhz bunu nəzərdə tutaraq izhar edirdi ki, onu bilmək yetər ki, Haqqı bilmək olmaz:

*Ol pərdəyə kimsə rah bulmaz,
Təhqi bil, ani bilmək olmaz.
Gər yetsə idi bu sirrə idrak,
Deməzdi rəsul: «Maərafnak».*

Burada həm də Məhəmməd (s.) peyğəmbərin dili ilə deyilən bir hədisi-qüdsə işarə vardır. Peyğəmbər Haqqın dərk olun-

mazlığı barədə demişdir: «*Biz səni yetərincə tanımadıq*» («*Marəfnakə haqqə mərifətikə*»).

Vəhdəti-vücut təlimində **dövri hərəkət** anlayışı da mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Həmin anlayış və inanca görə vücud-külldən ayrılan hər bir zərrə-cüvz çeşidli qeybi və maddi yollar-dan keçərək yenidən **əslinə – vücudi-küllə** qayıdıb ona qovuşur. Başqa sözlə, Haqqın gizli və sirli zəti ilkin təcəlli göstərir. Bu təcəlli ilə də yaradılış dövrəsinin ilkin zühuru başlanır. Allah zatından sonsuz sayda **nurlar** ayrılır ki, ona ruh deyirik. Həmin nurlar **ilahi varlıqdan – lahut aləmindən** maddi aləmə doğru eniş yoluna başlayırlar ki, buna təsəvvüfdə «**qövsi-nüzul**» – «**eniş qövsi**» deyilir. Aləmi-lahutdan ayrılan nurlar əvvəl **Cəbərut aləminə** enir, oradan da **Mələkut aləminə** keçir ki, bu ruhlar aləmi də adlandırılır. Həmin nurlar **Misal** və ya **Şəkil** aləmində qərarlaşır. Qeybi aləm olan Misal aləmində nurlar sonsuz sayda şəkil və sifətlərdə təzahür edir. Lakin bu şəkil və sifətlər cismani deyil, xəyalidir. Əslində bura Tanrının adlar və sifətlər aləmidir. Buradki nəhayətsiz sayda varlıqlar insanın yuxuda gördüyü mövcudluqlar kimidir. Yəni onlar mövcuddur, ancaq fiziki xassəyə, cismani vücuda malik deyillər. Onlar xəyali və şəffaf şəkildədirlər, yəni cismə və rəngə malik deyillər. Əslində bu, **gözəlliklər** aləmidir. Başqa sözlə, Tanrı gözəlliyinin müxtəlif xəyali təzahürləri burada cəmlənmişdir.

İlahi zatdan qopmuş nur üçün bu Aləm gözəl olsa da, onda **vücut sevgisi** vardır. Həmin sevgi ona ilkin yaradılış zamanı verilmişdir. Ona görə də nur vücutla qovuşmağa can atır. Eniş yo-lunu davam etdirir. Doqquz fələkdən keçib maddi aləmə çatır. Burada istilik, soyuqluq, quruluq və nəmliliklə üzleşir. Sonra dörd ünsürlə qovuşur. O yerdə ki, dörd ünsür (hava, od, su, torpaq) var, deməli, orda maddi həyat var. İlahi nur maddi aləmdə üç mövlud – cansız varlıq, bitki (nəbatat), heyvanat və nəhayət, insanla qovuşur. Yəni vücuda daxil olur. Surət, forma və rənglə tanınır. Beləliklə də, «qövsi-nuzul» başa çatır.

Vücutda qərarlaşmış nurda Allah sevgisi yaranır. Vücut sevgisi Haqq sevgisi ilə əvəzlənir və o, öz əslinə qayıtmaq arzusuna düşür. Çünki vücutun özü keçici, ötəri olduğundan vücut sevgisi də ötəridir.

Burada bir cəhəti də qeyd etmək lazımdır. Vücutda girən nur maddi aləmdəki başqa cismlərdə olan nur və gözəllikləri görür, onlara qarşı bir sevgi və cazibə hiss edir. Ancaq bunların nə olduğunu və batini həqiqətini anlamır. Belə bir anlamı və bəşirəti qazanmaq üçün ruha maddi sevgini, dünya həvəslərini, masiva qayğısını atması və yalnız Haqq sevgisini tutması lazımdır. Belə olduqda ilahi nurun – ruhun yenidən **yüksəlişi – «qövsi-üruc»** başlanır. Əgər bəşəri həvəslər tamamilə atılırsa, insan öz varlığında Haqq nurundan başqa hər şeyi unudursa, yalnız pak əxlaqi-mənəvi dəyərləri qəbul edib nəfsi həyatla və natamam əxlaqi-mənəvi düşüncə ilə əlaqəni kəsirsə, **fənaya** uğrayır. Yəni öz ruhunu Allaha qovuşdurur. Buna təsəvvüfdə **fəna-fillah** deyilir. **Fəna-fillah** öz cismani vücutunu və maddi həyatı unudub ruhunu ilahi varlıqda yox etməkdir. İnsan varlığındakı ilahi «mən»in Haqqa qovuşub onda yox olmasıdır.

Bundan sonra isə **bəqa** (əbədiyyət) mərhələsi gəlir ki, buna **bəqabillah** deyilir. **Bəqabillah** fənaya uğramış ruhun ilahi varlıqda əbədləşməsi, onunla daim var olmasıdır. Bəqa-billahla «qövsi-üruc» - «yüksəliş qövsi» başa çatır və təsəvvüf və irfan düşüncəsindəki **dövri hərəkət** tamamlanır.

Fənanın, bir qayda olaraq, insan cismən öldükdən sonra baş verdiyi qəbul edilir. Amma B.Bistami, H.Mənsur, C.Rumi, Ə.Yəsəvi və s. kimi müstəsna şəxsiyyətlərin hələ sağ ikən fənaya uğradıqları düşünülür. B.Bistaminin belə bir sözü məşhurdur: «*Mən Bəyazidlikdən bir ilan öz qabığından çıxdığı kimi çıxdım. Sonra baxdım və gördüm ki, sevən, sevilən və sevgi birdir*». Yəni varlıqda vücutü-mutləqdən başqa heç nə yoxdur.

Vəhdəti-vücut nəzəriyyəsi bədii ədəbiyyatda da güclü əks-səda doğurmuşdur. Bu əks-sədanı XIII əsrdən sonrakı Azərbaycan ədəbiyyatında da güclü şəkildə sezmək mümkündür. Çoxlu sayda lirik şeirlər, nəsr nümunələri ilə yanaşı, Ə.Təbrizin «Mehr və Müştəri», M.Əvhədinin «Cami-cəm», M.Füzulinin «Leyli və Məcnun», «Yeddi cam», Xətəinin «Dəhnamə» poemaları da həmin ideyanın təsiri ilə süslənmişdir.

Təsəvvüfdə yüksəliş mərhələləri. Təsəvvüfdə Haqq yolunun yolçusu olan sufi və aşiqə **salik**, **səyyar** və ya **müsaafir** deyilir. «Salik» ərəbcə «yol gedən», «yolçu», «təriqət yolçusu» anlamındadır. «Səyyar» «seyr edən» (Haqqa doğru hərəkət edən, Haqqı seyr edən), «müsaafir» isə «səfərə çıxan» (Haqqa doğru səfər edən) mənalarında xüsusi təsəvvüf istilahi kimi işlədilir. Bədii ədəbiyyatda bunlardan «salik» termininə daha tez-tez rast gəlirik.

Salik üçün irşad yolu heç də asan və hamar deyildir. İlk başlanğıcdan son məqsədə, yəni Haqqa qovşmaq, Haqq ilə Haqq olmaq məqamına qədər salik və səyyar ciddi zahiri və batini yollar keçməli, mənzil və mərhələlər qət etməlidir. Doğrudur, hədisi-şərifdə deyilir ki, Haqqa doğru gedən yollar insanların sayı qədər çoxdur. Bununla belə, sufi yolçusunun son məqsədə çatmaqdan ötrü keçməli olduğu mərhələlərin sayı dörd göstərilir: **1.Şəriət; 2.Təriqət; 3.Həqiqət; 4.Mərifət.** Bəzən bu mərhələlərin sayı üç (şəriət, təriqət, həqiqət) deyə qeyd edilir. Mərifət ayrıca mərhələ kimi yox, Haqqı tanıma elmi, həqiqətin dərki və ilahi bilik kəsb etmək, ariflik mənalarında götürülür.

Sufiməslək poeziyada Tanrı dərğahına gedən yolda qapılmanın – mərhələlərin dörd olduğu tez-tez xatırlanır. Məsələn, böyük iman şairi Yunis Əmrədə:

*Şəriət, təriqət yoldur gedənə
Həqiqət, mərifət ondan içəri.*

Xətəidə:

*Keçmək gərək dörd qapıdan,
Qurtulasan mürəbbidən,
Mürəbbidən, müsahibdən
Əli gərək yol əhlinin.*

Göründüyü kimi, təsəvvüfdə Haqqa doğru yüksəlişin ilkin pilləsi şəriətdir. **Şəriət** Allah tərəfindən vəhy vasitəsilə islam peyğəmbərinə çatdırılan və Həzrəti Məhəmmədin (s.) bəşər övladına bəyan etdiyi dini, mənəvi və əxlaqi hökmlər, buyruq və göstərişlərdir. Yəni Allah bəndəsi olan **qul** (təsəvvüfdə bütün insanlar Allahın qulu sayılır) maddi dünyada necə yaşamalını, Tanrı qarşısında öz borcunu necə yerinə yetirməli, hansı etiqada yiyələnməli, mənəvi-əxlaqi cəhətdən hansı yolla getməlidir. Başqa sözlə, şəriət şəri hökmlər toplusudur. Allahın buyurub, peyğəmbərin xəbər verdiyi qanun-qaydaların, əməli fəaliyyətlə bağlı göstərişlərin, rəftar və davranış normaları ilə əlaqəli buyruqların məcmusudur. Oruc, namaz, zəkat, xüms, həcc, ibadət, zikr və s. bu buyruq və normalar sırasına daxildir.

Təriqət isə şəriət qaydalarına əməl etməklə gedilən yoldur. Şəriət hökmün, göstərişin özü, təriqət isə onun əməli icrasıdır. Şəriət imana və etiqada çağırışın nidası, qaydaları, qanun və göstərişləri, təriqət isə bütün bunları icra etməyin yolu, əməli şəkildə gerçəkləşməsidir.

Həqiqət isə son məqsəd, yəni Haqqın özüdür. Həqiqət mərhələsinə çatmaq artıq kamil bir insan kimi Haqqa yetişmək və gerçəyi anlamaq, ilahi əxlaqla əxlaqlanmaqdır. «*Təriqət bütün dünyəvi mənzil və məqamlardan uzaq qalaraq səni Mövlaya yaxınlaşdıracaq olan təqvaya yapışmaq və onu tutmaqdır. Həqiqət isə qayəyə çatmaq, təcəlli nurunu müşahidə etmək deməkdir.*» (42,18).

Görkəmli təriqət şeyxi Nəcməddin Kübra (?-1221) şəriəti gəmiyə, təriqəti dənizə, həqiqəti isə inciye bənzədir. Dənizdəki

incini əldə etməkdən ötrü insan gəmiyə minməli və dənizlə yol getməlidir. Başqa bir irşad sahibi Hücvi isə şəriəti tibb kitabına, təriqəti dava-dərmana, həqiqəti isə xəstəlikdən tapılan şəfaya təşbeh edir. Səfiəddin Ərdəbilinin xələflərindən olan və onun həyat və fəaliyyətinə aid «Səffat-əs-səfa» («Safliğin safliğı») əsərini yazan İbn Bəzzaz isə təsəvvüfdəki mərhələləri belə xarakterizə edir:

«Şəriət Məhəmməd (s) qanunu, təriqət-hərəkət və əməl, həqiqət isə haldır. Təriqət haqqa doğru aparən düzgün yoldur. Sülük əhli yüksəliş (merac) halındadır. Həqiqət haqqın müşahidəsi və mərifətidir. Təriqət şəriətsiz, həqiqət isə təriqətsiz gerçəkləşmir. Şəriət meyvənin qabığıdır, onu qoruyub saxlayır, təriqət meyvənin içi və kütləsidir, həqiqət isə onun məğzi və məhiyyətidir». (Stat üçün bax;9,23).

Şəriətin buyurduqlarına əməl etmək, əsasən, zahiri qaydaları əhatə edir. İnsan bu yolda səhvlər edə və aza bilər. Çünki batini etiqadla tamamlanmayan zahiri əməl formal olaraq qalır və yanılmaya səbəb ola bilər. Ona görə də şəriət hökmlərinin və qaydalarının icrası formal xarakter daşıyarsa, zahiri əməldən batini etiqada, daxili sevgiyə, mənəvi kamilləşmə faktoruna çevrilmərsə, bu cür təqva irfanda naqis sayılır. Son məqsəd həqiqətdirsə, surətpərəstliklə, yəni şəri buyruqlara yalnız zahiri cəhətdən əməl etməklə və bunu daxili işıqlanmaya və inanca çevirmədən ona çatmaq mümkün deyil. Allah xofu, cənnət arzusu, cəhənnəm qorxusu və ya başqasına xoş gəlmək naminə edilən ibadət və itaət də irfanda məqbul hesab edilmir. Zəhidin zöhdü, abidin ibadəti, namaz əhlinin duası batini Haqq sevgisindən doğmursa, mənəvi yüksəliş amili olmağa xidmət etmərsə, yalnız riyakarlıq alətdir. Qatı dindar olan Füzuli də:

*Könül, səccadəyə basma ayaq, təsbihə əl urma,
Namaz əhlinə uyma, onlar ilə durma, oturma!
...Xətibin sanma sadiq məscidin, qövlilə fel etmə,
İmamın sanma aqıl, ixtiyarın ona tapşurma*

- dedikdə bu cür riyakar, formal ibadət əhlini və saxta şəri əməlləri nəzərdə tuturdu. Şair «Füzuli, bəhrə verməz taəti-naqis, nədir cəhdin?» - deyərək həqiqi iman və etiqadı yox «taəti-naqisi» rədd edirdi.

Təsəvvüfdəki yüksəliş mərhələlərinə uyğun olaraq **yəqinlik** mərhələləri də vardır ki, bunların da üç olduğu göstərilir: **1.Elmül yəqin; 2.Eynül-yəqin; 3.Həqqül-yəqin.**

Elmül-yəqin şəriət qaydalarını özündə ehtiva edir. Onunla ancaq şəriəti öyrənmək olar. O, **məkətib**, yəni kəsb edilən, qazanılan, insanın özünün öyrəndiyi elmdir. **Eynül-yəqin** təriqətlə bağlıdır. Haqqa çatmaq üçün lazım olan elm isə **Həqqül-yəqindir**. Bu ali mərifət sahibi olmaqdır. Bu, **məvəhib**, yəni Allahın lütf, ehsan və inayəti ilə əldə olunan elmdir.

Ruh, bədən, nəfs, ağıl, qəlb. Sufizmdə **ruh, bədən, nəfs, ağıl və qəlb**ə bağlı özünə məxsus düşüncə tərzini və yozumları mövcuddur. Quran məntiqinə söykənən təsəvvüf və irfan inancına görə insanın maddi cəhətdən bədənində Haqqın özünəməxsus olan ruhu vardır. Quranın bir neçə ayəsində buna işarələr vardır. «Əl-Hicr» surəsinin 29-cu ayəsində isə Allah-taalanın Adəmə (ilk insana!) surət verib ona öz ruhundan üfürdüyü aşkar şəkildə nəzərə çatdırılır. Bir hədisdə isə belə deyilir: «Allah əvvəl o şeyi xəlq etdi ki, ruh idi». İrfan əhlinə görə bu ilk yaranan isə Məhəmməd (s.) peyğəmbərin ruhu idi. Deməli, cismdə ruhun varlığı həm dini, həm də təsəvvüfi etiqadda təsdiq və qəbul olunur.

Sufi və irfan düşüncəsinə görə **iki cür** ruh mövcuddur: **heyvani ruh; insani ruh.** Heyvani ruh bütün canlılarda, o cümlədən insanda da vardır. Bu, canlı varlığı yaşadan, ona həyatı qabiliyyət verən mənəvi cəhətdir ki, ona **can** deyirik. **Can** hər bir canlı məxluq yaranarkən ona əta olunur, həmin varlıq ölürkən cismi tərk edir. İnsana can uşaq ana bətnində dörd aylıq

olarkən 120-ci günün tamamında verilir və insan ölərkən bədəndən ayrılır.

İkinci **insani ruhdur** ki, buna **qüdsi ruh, pak ruh, rəbbani ruh, ilahi ruh, ruhi-rəvan** (azad ruh, gedib-gələn ruh, seyr edici ruh) da deyilir. Biz bu ifadələrə klassik sənətkarlarımızın əsərlərində tez-tez rast gəlirik. Heyvani ruhdan fərqli olaraq insani ruh yalnız insana məxsusdur. Başqa heç bir canlıda bu ruh mövcud deyil. Allahın öz zatından insana üfürdüyü həmin ruh ilahi substansiyanın insanın cismani varlığındakı təcəllisidir. Tanrı zatının insan bədənindəki nur və qüdrət parçasıdır ki, vəhdətdən ay-rılıb kəsrətə düşmüşdür. Buna təsəvvüfdə rəmzi mənada «mən» də deyilir. Yunis Əmrənin:

*Məni məndə demə məndə deyiləm
Bir mən vardır məndə məndən içəri. –*

- deyərkən nəzərdə tutduğu «mən» həmin «mən»dir. M.Şəbüstəri də «Gülşəni-raz» fəlsəfi poemasında:

*O mütləq varlığa etsən işarə
Onu bildirməyə «mən»dir ibarə. –*

deyərək «mən»in ibarəli dillə Haqqın özünə işarə olduğunu nəzərə çatdırır.

İnsanın Haqq ilə ünsiyyətinə səbəb, onu Tanrıya bağlayan məhz insani ruhdur. İnsanın yuxu görə bilməsi, elm, hikmət, mərifət və həqiqətə nail olmaq bacarığı, ağıl, nitq və dərrakəsi də məhz insani ruhla əlaqədardır. İnsan yuxuda olarkən həmin ruh bədəni tərk edə və insan oyanarkən geri qayıda bilir. Ruha **vücut sevgisi** verildiyi üçün o, vəhdət aləmindən enib bədənlə birləşir. Ancaq bədən, yəni kəsrət aləmi ondan ötrü qəriblik diyarı, hicran məkanıdır. Əslində ruh bədən qəfəsində həbs olu-

nur. Öz əslindən ayrılməyin möhnət və acısını, ayrılıq əzabını yaşamaq olar. Maddi dünyada bədənin toruna, tələsinə düşür.

Ümumiyyətlə, bədənlə ruh bir-birinə zidd varlıqlardır. Ruh ilahi aləmin – vəhdətin, bədən isə maddi dünyanın – kəsrətin elementləridir. Bədənə nur və gözəllik verən ruhdur. Haqqın camal və cəlal gözəlliyi öz varlığını ruh vasitəsilə bədəndə təzahür etdirir. Bədən nəfsani ehtiraslara, həvavü-həvəsə, ruh isə ilahi aləmə meyillidir. Bədəni təşkil edən ünsürlər maddi aləmə məxsus olub maddi aləmdə qalır, ruhlar isə bədən öldükdə ondan ayrılıb qeyb aləminə səfər edir. Ruhların qərar tutduğu məkan **Aləmi-mələküt**, yəni **Ruhlar aləmidir**.

Ruhla bədən arasındakı ziddiyyətin başlıca səbəbi isə nəfsdir. Nəfslə mücadilə və onun öldürülməsi təsəvvüfdə Haqq yolçusu və kamil insan üçün ən başlıca vəzifələrdən sayılır. Çünki nəfs qəlb ilə Haqq arasındakı **hicabdır**. Həm vücud, həm də nəfs irfani düşüncədə insanı, daha doğrusu, onun «mən»ini vəhdətdən ayıran pərdə kimi dəyərləndirilir. Nəfs çox zaman **şeytan** adlandırılır və insanın daxilindəki **şeytanın** məhz nəfs olduğu göstərilir.

Nəfs insanı həqiqi varlıqdan ayırır «kölgə dünyaya» bağlayan maddi dünya həvəsləri və ehtiraslarıdır. Tamah, dünya nemətlərinə aludəçilik, sərvət, dövlət, mənəb, şəhvət həvəsi, şöhrətpərəstlik, zahiri təntənə və dəbdəbəyə meyl, zahiri gözəlliyə aldınış və s. nəfsani ehtiraslar sırasındadır. Nəfsin özünün də bir neçə mərtəbəsi (əmmarə nəfs, lövvamə nəfs, mülhimmə nəfs, kamil nəfs və s.) olduğu göstərilir.

Klassik poeziyada da tez-tez rastlaşdığımız **əğyar** obrazı təsəvvüfdə məhz **vücut, nəfs** və **şeytan** hesab olunur. Mənəvi təkamülün, Tanrı sevgisinin və həqiqi müsafirliyin yolu isə nəfsi öldürməkdən keçir. Məhəmməd (s.) peyğəmbərin belə bir kəlamı vardır: «*Ölməmişdən qabaq öləm*». Burada, əlbəttə, insanın diriylən öz nəfsini öldürməsi nəzərdə tutulur. Məhəmməd (s.) peyğəmbərin hədislərində nəfs o qədər qorxulu düşmən kimi dəyərləndirilir ki, hətta o, hər bir xarici

düşməndən təhlükəlidir. İslam rəsulunun bir hədisində deyilir: «*Xaricdəki düşmənlə savaşıb onu məğlub etmək bizim kiçik savaşımdır. Fəqət nəfsimizlə savaşıb onu məğlub etmək bizim böyük cihadımızdır*».

Nəfsin əsarətindən qurtarılması və onun öldürülməsi zərurəti xeyir və şər yolunun seçimi kimi Quranda da xüsusi şəkildə nəzərə çatdırılır: «Əş-Şəms» surəsində deyilir: «*Nəfsini (günahlardan) təmizləyən mütləq nicat tapacaqdır! Onu günaha batıran isə, əlbəttə, ziyana uğrayacaqdır*» («Əş-Şəms», ayə 9-10). Bir hədisdə isə deyilir: «*Dünya mömin üçün zindan, kafir üçün cənnətdir*». Çünki mömin axirətə, həqiqət aləminə bağlandığına görə cismani aləm ondan ötrü qəriblik diyarı, küfr və şər məkanı, əsl məhbəsdır. Buna görə də o, həmin zindandan qurtarmağa can atır. Kafir üçünsə bu məcazi dünya eyşxana, zövq-səfa və həzz aləmidir. Çünki nəfsi-şeytani ehtiraslar onu maddi gerçəkliyin ləzzət və zövqverici, lakin müvəqqəti və aldadıcı əməlləri, nemətləri ilə bağlayır. Bu səbəbdən də kafir daim bu dünyada qərar tutmaq, mömin isə onu tərk edib həqiqi vətənə – Haqq aləminə qovuşmaq istəyir.

İ.Nəsimi:

*Möminə həqq dünyanı zindan dedi,
Möminə çox qalmaya zindanımız. –*

dedikdə məhz bunu nəzərdə tutmuşdur.

İnsanın **ülvi aləmdən sufli aləmə** enməsinin səbəbkarı da nəfstdir. Belə ki, ilk bəşər övladı olan Adəm cənnətdə ikən nəfsə uydu və cənnətdən yer üzünə qovuldu. Nəfs şərin mənbəyi, hiylə, paxıllıq, qəzəb, ehtiyac və çirkinlik yolunun stimul vericisidir.

Qəlb və **ağılın** dəyəri, mərtəbəsi də təsəvvüfdə xüsusi çəkiyə, ucalığa malikdir.

Qəlb ərəcbə «orta», «bir şeyin ortası, mərkəzi» mənasını verir. Qəlb də insanın cismani varlığının mərkəzindədir. Bunu

həm də insanın mənəvi varlığının mərkəzi, yəni əsas dayaq nöqtəsi, mənəvi keyfiyyətlərin cəm olduğu mərkəz kimi də anlamaq olar.

Hər şeydən əvvəl, **imanın** məskəni qəlbdir. **İman** isə Allahın ağıl verdiyi məxluqa ilkin təqdiri və qəlbə əta etdiyi nurdur. İmanda əsas hikmət və məqsəd bəşər övladını nəfsin zülmətindən xilas edib mənəvi yüksəlişə, həsrətin girdabından qurtarıb ilkin zata, vəhdətə yönəltməkdir.

Qəlb maddi və mənəvi olmaqla iki anlamda dərk edilir. Maddi qəlb cismani olub **ürək** adlanır və ətdən ibarətdir. Mənəvi qəlbə isə **könül** deyirlər ki, Allahın insana rəhmət etdiyi ilahi sirlər onunla bağlıdır. Qəlb bütün fəzilətlərin məskəni və mərkəzidir. Bu barədə belə bir hədis də vardır: «*Möminin qəlbi Allahın evi, möminin qəlbi Allahın ərşidir*». Hidayət nuru qəlbə parlar, Tanrı feyzi ondan nəşət edər, Haqq sevgisi onda qərar tutar. «*Mərifət və irfan deyilən ilahi biliyin qaynağı, kəşf və ilham məhəlli, Allahın təcəlli aynası, ilahi isim və sifətlərin ən mükəmməl şəkildə təcəlli etdiyi yer*» (5,178) qəlbdir. Allah-taalanın vəhy etdiyi bir hədisdə deyilir: «*Mən yerə və göyə sığmadım, lakin mömin bəndənin qəlbinə sığdım*». Quranın «Əl-Hucurat» surəsində də «*Allah sizə imanı sevdirmiş, onu ürəklərinizdə süsləmiş*» (ayə 7) – deyə imanın qəlbin bəzəyi olduğu nəzərə çatdırılır.

Qəlbi kor olan kimsələr Haqqı, onun mərifət və cəlal nurlarını görməz və şeytani hisslərin əsiri olar, maddi dünyaya uyarlar. «*Bu dünyada kor olan kimsə, axirətdə də kordur*» («Əl-İsra», ayə 72) ayəsinin mənası da irfanda məhz belə yozulur. Qəlbin möhürlənməsi, cəhalət hicabına bürünməsi və korluğu Haqq yolundan azmağın başlıca səbəbidir.

Ağıl da qəlbin bir hissəsidir. Ağıl Allahın insana bəxş etdiyi ilahi nemət, lütf və fəzilətdir. Allah insanı xəlq etdi, sonra ona həyat, daha sonra iradə, ən sonda isə ağıl verdi. Sonuncu peyğəmbər Həzrəti Məhəmməd (s.) peyğəmbərlərin

ən fəzilətli olduğu kimi insana sonuncu bəxş olunan ağıl da ən fəzilətli cövhərdir.

Ağıl yalnız insanlara deyil, mələklərə də verilmişdir. Amma insandan fərqli olaraq mələklərdə ağıl var, nəfs yəni xilqəti şərə, eybəcərliyə sövq edən şeytani qüvvə yoxdur. Ona görə də mələklər yalnız ağıldan istifadə edib, əsasən, düzgün yol tutur, səhvsiz və nöqsansız hərəkət edirlər. İnsan isə ağıldan başqa nəfsə də malik olduğu üçün səhvlər edə bilir. Belə ki, ağıl nəfsin toruna düşdükdə xeyir cövhəri olmaq vəzifəsindən uzaqlaşır, həvavü-həvəs, zülm, kibr, hiylə, bir sözlə, şər alətinə və vasitəsinə çevrilir. Haqq müsafirinin, həqiqət əhlinin ilk vəzifəsi ağılı nəfsin səfsətəsindən qorumaqdır. Belə olduqda ağıl xeyir cövhərinə, fəzilət vasitəsinə çevrilir.

Bununla belə, ağıl Haqqı dərk etmək və ona çatmaqdan ötrü yetərli deyil. Çünki o, mülk və şəhadət aləminə, hissi dünyaya mənsubdur. Təsadufi deyil ki, C.Rumi naqis və qəlb inamına əsaslanmayan ağılı korun əlindəki əsaya təşbeh edir, yəni Tanrı həqiqətini bəsirət gözü ilə görməyən adamı kora bənzədir. Kor üçüncə əsa çıraqdan daha gərəklidir.

Təsəvvüf və irfan düşüncəsində ağıl hissi, maddi aləmə məxsus olduğundan, o ancaq maddi aləmə, mümkün varlığa aid həqiqətləri anlamağa qaildir. Mütləq həqiqəti, vacibi anlamaq üçüncə, əvvəlcə də dediyimiz kimi, **ilham, daxili bəsirət, elmi-lədünni, mərifət elmi** lazımdır. Ağıl Mülk və Şəhadət aləminə məxsus olduğundan və ilahi eşqi və həqiqəti anlamaqdan ötrü kifayət etmədiyindən klassik poeziyada bəzən tənqidə də məruz qalmışdır.

Beləliklə, nəfsini yenən, qəlb bəsirətinə və aqlı fəzilətə malik arif üçün hissi aləmin nemət və var-dövlətindən imtina etmək qədər ali bir dövlət, cahanın müvəqqəti zövq-səfa və ləzzətini tərki etməkdən önəmli bir ləzzət yoxdur. XV əsr şairi Bəsinin dediyi kimi:

Arifə dövlətdən istiğna kimi dövlətmi var?

Tərki-ləzzəti-cahan etmək qədər ləzzətmi var?

Eşq və məstlik. Kamil insan. Sufizm ideologiyasında eşq fəlsəfəsi bitkin və mükəmməl bir konsepsiyadır. **Eşq** bəndəni – qulu Allaha, sufini, saliki Haqqa, aşiqi məşuqa, yara, canana bağlayan ən ali hiss, ən uca duyğudur. Bəndə ilə Tanrı arasında yeganə və ən mühüm ünsiyyət vasitəsidir. Sevnə ilə sevilən, həbiblə məhəbub arasındakı ünsiyyət və bağlılığın eşq və sevgidən özgə vasitəsi yoxdur. Buna görə də təsəvvüf və irfan inancında eşq və sevgi əhatəli bir anlayışdır. Haqq yolçusunun yüksəliş pillələrində yerinə yetirdiyi və yerinə yetirməli olduğu bütün zahiri əməllər və batini niyyətlər, istək və məqsədlər, sadə zohddən və zikrdən tutmuş ali mərifətə, Haqqın həqiqi müşahidə məqamına qədər hər cür fəaliyyət yolları və üsulları eşqə bağlıdır. Eşq bunların hamısını öz çərçivəsinə alır. Öz dəruni nur və atəşi ilə salik və səyyarın zahiri və batini əməl və hisslərini işıqlandırır, ona qüvvə və ruh verir. **Eşq** qulu Haqqa yönəldən bir cazibə qüvvəsidir. Eşq insan qəlbinə bəxş edilmiş ilahi zövq və feyzdir.

Eşq və nəfs bir-birinə tamamilə ziddir. Eşq insanı vücudiküllə, nəfs isə kəsrətə, hissi aləmə çəkən qüvvədir. Eşq doğru, nəfs isə əyri yolun müşayiətçisidir. Eşq qulu kamala və həqiqətə, nəfs isə cəhalətə və şeytani hisslərə qovuşdurur. Əslində sevgi insanın fitrətindədir. Əgər həmin sevgi Haqqa doğru yönəlsə, **bəqa** yolunun ruhi qüvvəsinə, nəfsin toruna düşürsə, fəna yolunun müşayiətçisinə çevrilir. Yəni eşq insanı bəqaya, nəfs isə fani olana yönəldir. Başqa sözlə, məhəbbət və eşq nəfsə uyduqda Tanrı sevgisi dünya sevgisi ilə əvəzlənir. Maddi dünya ehtiras və həvəsləri əsl sevgi kimi dərk edilir və naqis ehtiraslar, dünyəvi düşüncə və maraqlar bəndənin həyat idealına, yol yoldaşına çevrilir.

Təsəvvüf ideoloqları eşqi **iki yerə** ayırırlar: 1.**Məcəzi eşq**; 2.**Həqiqi** və ya **ilahi eşq**. Bəzi şərhlərdə **platonik (əflatuni)** və ruhani eşqdən də söhbət gedir.

İrfani düşüncədə məcazi eşq dedikdə, maddi dünyaya, onun cism və varlıqlarına olan eşq nəzərdə tutulur ki, buna **dünyəvi eşq** də deyirlər. Həqiqi eşq anlayışı isə Allaha, vücudiküllə olan sevgini özündə ehtiva edir ki, bunu **ilahi eşq** də adlandırırlar.

Quran ayələrinə isnad edən təsəvvüf təfsirçilərinə görə, Allah-taala «özünü aşkara çıxarmaq və tanımaq üçün» xəlq etdiyi insanı və insana xatir yaratdığı maddi varlığı sevərək və sevgi üçün xəlq etmişdir. Deməli, sevgi və eşq xilqətin mahiyyət və fitrətidir. Hürufiliyin banisi F.Nəiminin bu inancı eynilə sufizmdə də vardır:

*Eşq ki işində möhkəm oldu,
Eşqə qovuşan da adəm oldu.
Torpaq ilə su qarışdı möhkəm
Karxana bir az da möhkəm oldu (2, 65-67).*

Təsəvvüfdə **eşq və məstlik** bir-birindən ayrılmaz və biri digərini tamamlayan anlayışlardır. Belə ki, eşq insana Allahla bəşər övladı arasındakı ilk əhd-peyman günü, yəni «**ruzi-ələst**»də, ilkin məclisdə («**bəzmi-əzəl**»də) təlqin edilmiş, eşq yükü bəndənin üzərinə qoyulmuş və insan bu eşqin sevinc və feyzindən məst olmuşdur. Elə buna görə də insan ilkin yaradılış günündən eşq zövqünün məstidir.

*Bəzmi-əzəldə içmişəm vəhdət meyinin cürəsin,
Şöl cürədən kim ta əbəd sərməsti-məxmur olmuşam. –*

dedikdə Nəsimi bunu nəzərdə tuturdu.

M.Əvhədi isə həmin qayəni belə ifadə edirdi:
*Eşqin camından oldu o bağı bahar məst,
Dövrənü dəhrü aşiqü eşqü nigar məst.
Nahid məst oldu, qəmər də onun kimi,*

Gün məst çıxdı, oldu fələkdə nə var məst.¹

Qəzəldə bütövlükdə bütün xilqətin, kainat «çəmənindəki» hər kəsin və hər şeyin ilahi eşqin bədəsi ilə məst və xumar olmasından söhbət gedir. Nəsiminin «Məst» rədifli qəsidəsi də eyni ideyanın bədii və obrazlı ifadəsinə yönəlib. Füzulinin «Leyli və Məcnun» poemasının qəhrəmanı Məcnun həqiqi eşqin təsiri ilə elə sərməst olur ki, dünyanın nə olduğunu idrak etmir: «*Öylə sərməstəm ki, idrak etməzəm dünya nədir*». Təsəvvüfdə eşqin yönü məcazdan həqiqətə, hissi aləmdən ilahi varlığa doğru yönəlib. Mərifət əhli məcazi eşqi də qəbul edir. Onlara görə kəsrət aləminin, aləmi-cuzvün bütün zərrələrində, o cümlədən hər bir insanda ilahi varlığın vəchindən bir təcəlli nuru vardır. İnsan başqa varlıqlarda, xüsusilə də öz həmcinslərində həmin nuru görüb ona meyl edir, onu sevir. Bu maddi dünya sevgisi, hissi aləmdəki zərrələrə mehr, başqa sözlə, məcazi eşq olsa da, məqbuldur. Çünki, əvvələn, bütün məxluqat Tanrı tərəfindən və onun zatından yaradılıb. İkincisi isə, məcazi eşq özü həqiqi eşq üçün başlanğıc, məhəbbət yolunun ibtidasıdır. İnsanı küfrdən imana, naqislikdən kamilliyə, cəhldən arifliyə aparən yeganə və həqiqi yol da budur. Çünki Xuda eşqi həqiqət əhli, aşıqlar üçün əvəzsiz həqiqət yolu kimi müəyyənləşdirib. Həqiqi saliklər ancaq bu yola baş əyərlər:

*Qəd ənərəl eşqü, lil üşşaqü münhacəl-hüda,
Saliki-rahi-həqiqət eşqə eylər iqtida.*

*...Vadiyi-vəhdət həqiqətdə məqami-eşqdir
Kim, müşəxxəs olmaz ol vadidə sultandan gəda.*

¹ Orijinalı farsca olan şeirin bədii tərcüməsi üçün bax: **M.Əvhədi**. *Qəzəllər, tərcümə edən X.Yusifov, «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., 22 fevral, 1975.*

Onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, təsəvvüf şeyxləri heç də **məhəbbət və eşqi** eyni şey hesab etmirlər. Bir qayda olaraq, irfan sahibləri eşqi məhəbbətin daha şiddətli dərəsi kimi dəyərləndirirlər. Adətən **eşq közün özünə, məhəbbət isə közün işığına** bənzədilir. Yəni eşq atəş, məhəbbət isə onun nurudur. Buna görə də eşq daha çox yandırır yaxır. Onun hərarəti daha ziyadədir.

Ancaq eşq və sevgi nə qədər əzəmətli duyğu, möhtəşəm hiss olsa da, bir o qədər də cəfaverici xislətə malikdir. Buna görə təsəvvüfdə «**eşq müşkülü**», «**bəlayi-eşq**» adlanan ayrıca bir anlayış hakimdir. Orta əsr klassiklərimizin çox tez-tez bədii dillə «eşq müşkülü»ndən və «bəlayi-eşq»dən şikayət etmələrinin səbəbi də budur. Belə ki, eşq işi ilk öncə asan və cazibədar görünür. Lakin elə ki, bu dərədə mübtəla oldun onun müşkülləri ortalığa çıxır. Eşq və məhəbbətin çətin, ağır, əzabverici bir hiss olduğu bəlli olur. Vəhdəti-vücut fəlsəfəsinə görə vəhdət aləmindən ayrılıb kəsrətə düşən zərrənin «**şəbi-hicran**» günləri başlayır. Öz əslindən ayrılan zərrə «şəbi-hicran»ın zülmət və qaranlığında vücudu-küllün sevgisi ilə əzab çəkir. Bu sevgi artdıqca cəfa da artır. Əslində isə eşq yolunda daha çox əzab çəkmək bəndənin Haqqa olan sevgisinin böyüklüyünə dəlalət edir. Füzulinin Məcnunun dili ilə ifadə etdiyi kimi insan «bəlayi-eşq ilə» nə qədər çox «aşına» olursa, nə qədər çox məşəqqət və qovğa çəkirsə, vücudi-mütləq qarşısında öz eşqinin böyüklüyünü, məhəbbətdə sabitqədəm və sədaqətli olduğunu bir o qədər çox isbata yetirmiş olur.

Vəhdəti-vücut fəlsəfəsinə görə əslində **eşq, aşıq və məşuq, məhəbbət, həbib və məhbub, sevgi, sevən və sevilən** mahiyyətdə eynidir. Sadəcə olaraq təzahürlər fərqlidir. Həm də müşkül iş olan eşqin həqiqətini hər kəs anlaya, cəfasını hər kimsə çəkə bilməz. Onun zövq və səfasını ancaq **eşq zövqü olanlar**, cəfasını isə həqiqi əzabkeşlər və sadıq bəndələr çəkə bilər.

Eşq eyni zamanda hüsnə, yəni həqiqi gözəlliklə bağlıdır. Bunlar biri digərini tamamlayır. Biri olmadan digərinin aşkar olması mümkün deyil, biri olmadan digərinin qiymət və dəyərini anlamaq olmaz:

*Eşq olmasaydı, olmaz idi hüsn müştəhir,
Hüsn olmasaydı, eşq itirmişdi şöhrətin.*

Füzuli

Eşqi zahir edən hüsn, hüsnün dəyərini bildirən eşqdır.

Eşq ağıl və elmdən daha yüksəkdir. Ağıl və elmlə ancaq maddi dünyanı və ona aid bilikləri kəsb etmək, anlamaq olar. Əvvəlcə də dediyimiz kimi, bunlar ilahi həqiqətləri anlamaq üçün kifayət etmir. Həmin həqiqəti dərk etmək və ona çatmaq yalnız eşqin yardımı ilə mümkündür.

Təsəvvüf və irfan düşüncəsində son və başlıca məqsəd **kamil insan** problemdir. Əvvəlcə də dediyimiz kimi, insan ən şərəfli xilqət, Allahın yer üzündəki varisi, xəlifəsidir. Quranın «Fatir» surəsində deyildiyi kimi: «*Sizi yer üzünün varisləri edən (bir-birinin yerinə gətirən) Odur*» (ayə 39). Varlıq da insana xatır yaradılmış, insanın timsalında Tanrı onu görəcək gözlər və tanıyacaq qəlblər xəlv etmişdir. Deməli, əslində, «nüsxe-yi-səğir» olan, cövhəri mənadan ibarət, lakin müvəqqəti olaraq surətə gəlmiş insanın əsas məqsədi yer üzündə Haqqa yönəlmək, onun sevgisi ilə yaşamaq, nəfs adlı şeytanın, ağyarın fitnəsinə uymamaq, vacibdən başqa bütün masıvanı, hətta öz cismani varlığını da unutmaqdır. İlahi əxlaqla əxlaqlanmaq, mənəvi saflıq, ruhani kamillik sufizm etiqadında başlıca qayədir. Təbii ki, belə bir insan dünyanın hər cür şər və bədxah əməlindən uzaqlaşsın, ancaq xeyir və nəcib əməllər mücəssəməsinə çevrilir.

Təsəvvüf ideoloqları insanları **dini, irqi, milli, cinsi** və s. mənsubiyyətlərinə görə fərqləndirib bu əlamətlərə əsasən birini digərindən üstün hesab etmir. Kəbə ilə kilsə, məscidlə bütخانə,

müsəlmanla xristian həqiqət əhlinin nəzərində mahiyyətə eyni, bir-birindən fərqi olmayan varlıqlar sayılır:

*Kəbəvü deyr nədir, qeyr nədir, seyr nədir?
Məscidü bütkədəvü xirqəvü zünnar nədir?*

Nəsimi

İrfan əhlinin baxış və qənaəti belədir:

*Ayrı bilmişsən, Füzuli, məscidi meyxanədən,
Səhv imiş ol kim, səni biz əhli-irfan bilmişiz.*

Füzuli

Ey Füzuli, sən məscidlə meyxanəni (küfr məkanı sayılan, şərab içilən yeri) bir-birindən ayırırsan. Bu səhv bir yoldur. Halbuki biz səni mərifət sahibi, əhli-irfan hesab edirdik! Bu ali təsəvvüf düşüncəsində əsas inam və prinsipdir.

Təsəvvüf və irfanda insanlar bir-birlərindən yalnız **cahilliyinə** və **kamilliyinə**, Haqqamı və ya maddi dünyayamı bağlılıqlarına, Haqqınmı və ya nəfsinmi (şeytanınmı) qulu olduqlarına görə fərqlənirlər.

İlahi varlıqdan ayrılıq – **hicran dərdi** və Haqqa qovuşmaq – **vüsal həsrəti** təsəvvüf fəlsəfəsində xüsusi populyarlıq kəsb edən məsələlərdən biridir. Aşiq, bəndə, salik surət aləmində daim «**şəbi-hicran**»ın əzablarını yaşayır, öz məşuqundan ayrıldığına görə möhnət və izzətə düçar olur, ağır və müztərib hallar keçirir, göz yaşı tökür. Lakin Allah – məşuq, yar aşiqə qarşı laqeyd və soyuqqanlıdır. Bir tərəfdən, əğyar (nəfs) vüsal yolunda maneədirsə, digər tərəfdən də məşuqun etinasızlığı aşiqə əzab və dərd verir. Məşuq isə öz təkmini və laqeydliyi ilə aşiqin eşqdəki səbr və səbatını yoxlamaq, vüsal uğrunda iradə və cəfəqliyini sınamaq niyyətindədir. Bədii ədəbiyyat üçün bol material verən bu mövzu orta əsrlərdəki təriqət meyilli sənətkarlarımızın yaradıcılığında geniş şəkildə öz obrazlı əksini tapmış

dır. **Salik, bəndə və arif** üçün ən böyük sevinc də **vüsal sevincidir**.

Hər bir həqiqi sufi kamillik yolunda hicran, möhnət əzabını və vüsal həsrətinin izzətlərini yaşamaladır. Ümumiyyətlə, kamillik yolu uzun, məşəqqətli və çətin bir yoldur.

Təsəvvüfdə rəmzlər və simvolik yozumlar. Sufizmdə rəmzi ifadələrin və simvolik yozumların böyük rolu vardır. Burada bir sıra rəmzi anlayışlar vardır ki, onlar özünəməxsus mənalarda, başqa sözlə, öz həqiqi mənasından fərqli anlamda işlədilir. Buna görə də dini-fəlsəfi cərəyan olan sufizmin məxsusi simvolik dili olduğu tez-tez nəzərə çatdırılır. Həmin dil obrazlı şəkildə «quş dili» («məntiqüt-teyr») adlandırılır. Deyilən mətləbi Nəsimi bir qəzəlində bu cür vurğulayır:

*Hər kimsə Nəsimi sözünü kəşf edə bilməz,
Bu quş dilidir, anı Süleyman bilir ancaq.*

Təsəvvüfdəki rəmzi anlayışları, onun «quş dili»ni bilmədən təsəvvüfün əsas ideyalarını, məram və şərhələrini, elmi-fəlsəfi mahiyyətini də dürüst şəkildə anlamaq mümkün deyil.

Dini-təsəvvüfi ədəbiyyatlarda varlığın başlanğıcı **məbdə**, sonu isə **məad** adlanır. İnsan da bir xilqət kimi məbdədən gəlib müvəqqəti olaraq maddi aləmdə qərarlaşır və sonra məada-son qayıdış məkanına dönür.

İnsan surət aləmindəki yaşayış prosesində mənəvi-əxlaqi kamilləşmə və Haqqa doğru yüksəliş yolunda bir sıra **məqam** və **hallardan** keçir. Bunlar hər ikisi yüksəliş yolunun pillələri olsa da, heç də eyni şey deyildir. **Məqam** Haqq yolçusunun əməli fəaliyyət, təcrübə və sınaqlar vasitəsilə tədricən qazandığı mənəvi-əxlaqi və psixoloji vərdişlər sistemidir. Məqam mürid və salikin şəxsi iradəsi, çalışma və səyi ilə qazanılır, yəni məkasibdir (kəsb ediləndir). Məqam davamlı və uzunmüddətlidir. **Hal** isə ilahi vəcd (ekstaz) və ilham yolu ilə əldə edilən, salik və arifin qəlbinə müəyyən an çərçivəsində nazil olan

batini nurlanma hissidir, ilahi vergidir. Yalnız müəyyən məqam üçün verilir və sonra keçib gedir. Hal **məvahib**, yəni ilahi tərəfindən bəxş olunan hissidir.

Məqamın yeddi (tövbə, vərə, zöhd, fəqr, səbr, təvəkkül, riza), **halın isə on** (məhəbbət, xof, rica, şövq, müşahidə, və s.) olduğu göstərilir. Ancaq ayrı-ayrı təsəvvüf şeyxlərinin təfsirlərində bəzən bu rəqəmlər dəyişə bilər.

Sufizmin özünəməxsus və zəngin bir terminologiyası vardır. Bir çox söz və ifadələr burada dini-fəlsəfi termin səciyyəsi daşıyıb öz həqiqi mənasından fərqli anlamda işlədilir. Həmin istilahlardan məxsusi mənalarını bilmədən sufizmin əsl mahiyyətini tam şəkildə başa düşmək mümkün deyil. Məsələn:

Məşuq, yar, canan, dildar, nigar, sevgili və s. dedikdə təsəvvüf terminologiyasında **Allah** nəzərdə tutulur. İrfan şairlərinin bu adlar altında vəsf etdikləri gözəl də məhz Haqqın özüdür.

aşiq – mürid, salik, dərviş, səyyar, arif və s. mənaları ifadə edir. Bunlar Tanrı eşqilə yaşayan kimsələr, onu sevən həbiblərdir.

ağyar – əvvəlcə də deyildiyi kimi, Allahdan başqa qeyri şeylər, maddi dünya və onun həvəsləri, şeytani ehtiraslar, nəfs və onun istəkləridir ki, qulu Haqqdan uzaqlaşdırır.

saqi (şərabpaylayan) – irşad sahibi, mürşidi-kamil, pir, şeyxdir ki, müridə, Haqq yolçusuna ilahi elm və hikmət, mərifət öyrədir, Tanrı sevgisi təlqin edir.

mey, badə, şərab, piyalə – həqiqi mənada içilərkən ağılı aparan, insanı məstliyə düşür edən mayedir. Təsəvvüfdə isə mərifət elmi, ilahi hikmət, Haqq vergisi, vacibül-vücudə bəslənən məhəbbət və eşqdır ki, bu hissini bəndəyə tədricən təlqin olunması ağılı yoxa çıxarır, Tanrı varlığının dərkindən və ona olan eşqdən **məstlik** və **xumarlıq** yaranır. Tanrı varlığının dərkini və ondan doğan sevinci və vəcd əvəzəndirməz mənəvi şərabdır.

meyxanə, meykədə dedikdə isə təkkə, zaviyə, xanəqah, yəni irfan ocağı, mərifət öyrənilən məkan, ilahi sevginin öyrədildiyi yer nəzərdə tutulur.

ney – Həqiqi vətəndən – vücudi-külldən ayrılıb məcazi vətənə – cüzv aləminə düşən və bunun üçün də fəryad və nalə edən zərrə. O, öz əslindən ayrıldığına görə qərib vətəndə hicran qəminin şikayətlərini söyləyir. Neyin içinin boş olması onun mənəvi və ruhani olan Haqqdan başqa bütün masivani tərk etməsi kimi yozulur. Neyi çalmağın üçün ona üfürülən nəfəs və hava vücudə, cismə üfürülən ilahi ruha bənzədilir. Ney həm də hər cür nəfsani istəklərdən xilas olmuş qəlb və vücudə işarədir.

Klassik sənətkarlarımızın əsərlərində tez-tez rast gəlinən bəzi başqa təsəvvüf istilahlardan bir neçəsinin mənasını da qısaca şəkildə burada veririk:

ay (mah) – ilahi varlığın camal sifətlərinin nişanəsi və həqiqi gözəllik simvolu. Həmçinin çoxluq aləminin müxtəlif formalarda (ölçülərdə) təzahürü (ay maddi dünyadakı varlıqlar kimi kiçilir və böyüyür, yəni dəyişkəndir), Haqqə aid sirlərin zühuru.

busə – söz və kəlam; Haqqın varlığından və bilgisindən alınan ruhani zövq və nəşə.

büt - əsasən, eşq və vəhdət məzhəbi kimi müsbət anlamda işlənir. Çox az hallarda maddi aləmi, nəfsi istəkləri bildirir.

qamət (qədd) – yüksəliş və ucalığa, qəlbə ilahi aləmə yönəlməsinə işarədir.

Qaf – bədii ədəbiyyatda da tez-tez xatırlanan əfsanəvi dağdır. Ümumiyyətlə, dağ, o cümlədən Qaf təsəvvüfdə ruhi-mənəvi ucalıq, batini saflıq və yüksəliş məqamı anlamında işlədilir.

qələm – Quranda bir neçə yerdə xatırlanan və and yeri sayılan qələm külli-nəfsə, ilkin yaradılışa və geniş ilahi biliyə işarədir. Qələm, yazı və lövhə təsəvvüfdə müqəddəs sayılır.

qaş (əbru) – əvvələn, qibləyə və mehrabə işarədir. İkincisi, Məhəmməd (s.) peyğəmbərin merac zamanı Allahla yaxınlığını

ifadə edən «qabi-qövseyin» anlamında işlədilir. Çünki qaş qövs şəklindədir və kəmiyyətə ikidir. Üçüncüsü isə, aşıqə qarşı laqeydlik (istiğna), gözəllik və naz əlamətidir.

deyr – həqiqi mənada monastr, kilsə və ya atəşgədə, atəş-pərəstlik məbədi mənasındadır. Müsəlmanlıq üçün qeyri-məqbul məkan olan deyr təsəvvüfdə mənə aləmi, vəhdət sarayı, irfan ocağı, irşad və irfan sahibinin pak daxili aləmi və s. kimi müsbət rəmzi çalarda işlənir.

dodaq, ağız (ləb-dəhən) – söz və kəlam rəmzidir. Ağız təkəllüm (danışmaq), dodaq isə Haqq tərəfindən nazil olan kəlama işarədir. Ağızın kiçikliyi ilahi sirlərin incəliyinə bənzədilir. Bəzən də nöqtə və zərrəyə təşbeh edilir. Ağızın kiçikliyi ilahi bilik və sirlərin yığcam ifadəsi mənasında da anlaşılır. Dodaq isə Tanrının həyatverici ruhu, dirilik suyu kimi simvolik yozuma da malikdir.

bulud (əbr) – Haqq ilə bəndə, aşıq arasındakı vüsali əngələyəən hicab. Vəhdət, yəni Günəşlə qul arasında ayrılıq yaradan, Haqqın cəlal və camal gözəlliklərini görməyə mane olan pərdə; nəfs.

Ənqa – əfsanəvi quş. Qaf dağında yaşadığı güman edilir. Adı var, cismi yoxdur. Təsəvvüf əqidəsi, ilahi mərifət və eşq rəmzi kimi işlənir. Belə ki, bu ali keyfiyyətlər də Ənqa kimi gözə görünməyən əsrarlı mövcudluqdur.

zənəxdan – Haqq yolçusunun fikri dünyasında yaranan müşküllər və zahiri müşahidədən əmələ gələn zövq və feyz. Zənəxdan və ya zənəx insanın çənəsində olan kiçik çuxura deyilir.

kakül – aşıqın hissi aləmdə Haqqa qovuşmaq üçün keçdiyi dolanbac yollara, əzablı və ziqzağlı gedişlərə işarədir. Kakül saçın qıvrım, buruq hissəsinə deyilir. Aşıqın ilahi aləmə qovuşmaq uğrundakı cəhdi zamanı keçdiyi nahamavar yol kakülə bənzədilir.

kuy – kuy «məhəl» deməkdir. Haqqın dərgahına, məskəninə bağlılıq anlamındadır. Aşıqın, arifin meyli daim yarın (Haqqın) səri-kuyindədir.

göz (çəşm) – görüm, yəni bəsirət rəmzidir. İnsan fiziki gözə Allahın yaratdığı zahiri dünyanı görüb anlayır. Batini gözə isə həqiqəti müşahidə edə bilir. Deməli, həm zahiri, həm də batini mənada göz Haqqın dərkinə xidmət edir və ilahi bəsirət simvoludur. Gözün xumarlığı, məstliyi, həmçinin onunla əlaqədar işlənən **şəhla, fəttan, cadu, bimar** və s. ifadələr gözəllik, incəlik, zəriflik əlamətidir. Gözə bağlı işlədilən naz, qəmzə, istiğna, navək və s. ifadələr isə Haqqın aşıqə-bəndəyə qarşı etinasızlığı, onu sınamaq istəyidir.

Günəş (aftab) – həm vəhdət, birlik, həqiqət, həm də gözəllik, üz və camal rəmzidir. Tanrının camal sifətlərinin nişanəsidir.

gül – Tanrı rəhməti və ehsanından insan qəlbində yaranan fərəh və sevinc.

mar (ilan) – mənfi çalarda işlənir. Nəfs, maddi dünya ehtirasları, cismani istəklər, Haqq yolçusunu həqiqət aləmindən ayıran həvəslər nəzərdə tutulur.

müsafir – səfrə edən, aşıq, mürid, salik, Haqqa doğru yol gedən.

muy (tük) – Allaha aid sifətlərin (zat, cəlal, əzəmət və s.) aşkara çıxması və bu sifətlərin incəliyi. Bu sifətlər tük kimi incə olduğundan onları tanımaq çətinidir.

niqab – həbiblə məhəbub, sevənlə sevilən arasında pərdə. Niqab (örtük) məşuqun gözəlliklərini görüb müşahidə etməyə mane olur. Aşıq kamilləşdikcə bu maneə ortadan qalxır.

nöqtə – vəhdət rəmzidir. Belə ki, qələmin ucu kağıza və ya lövhəyə toxunduqda nöqtə əmələ gəlir və sonra yazı yazılır. Deməli, nöqtə yazının başlanğıcıdır. Varlığın başlanğıcı da vəhdətə bağlıdır və ondan nəşət edir. Nöqtədən – başlanğıcdan sonra əmələ gələn yazı-xətt isə varlığın tədricən nizamla zühur olmasına işarədir.

türrə (tərrar) – başın ön tərəfindən sallanan qıvrım tellərə deyilir. Qıvrım olduğuna görə əyri, dolanbac yola işarədir. Aşiq həqiqət yolunda bu cür əyri və dolanbac gedişatlarda aza bilər. Camal sifətinin əlamətlərindən hesab olunur.

üz (ruxsar) – vəhdətə və Haqqın camal sifətinə işarədir. Gözəlliyin başlıca əlamətləri üzdə cəmləşir və buna görə də ilahinin hüsn sifətinin simvolu, həmçinin işıq və paklıq məzhəri kimi işlədilir. Hətta bəzən Müshəfə (Quran), Günəşə, Aya və s. də bənzədilir.

saç (zülf) – gecə, qaranlıq, zülmət, küfr, kəsət, dünyəvi həvəs, maddi dünya və s.-in rəmzidir. Saçın çoxluğu kəsətə, qaralığı zərrənin və bəndənin vəhdət aləmindən ayrılıb «şəbi-hicran»a, aşiqə zülmət olan surətlər aləminə düşməsinə, saçın ayrılığı maddi dünyanın əyri işlərinə bənzədilir. Zülfün əsiri olmaq maddi dünyanın əsiri olmaqdır. Üz gözəldir və Haqqın gözəlliyinin təcellisidir. Saç üzə töküldükdə üz, Haqqın hüsnünün nişanəsini gizlədir. Deməli, zülf məşuqla aşiq arasındakı hicabdır. Üz Haqqın lütf, saç isə qəhr sifətinə işarədir. Saç bəzən ruhların məskəni anlamında da işlədilir.

xal – həqiqi vəhdət nöqtəsi. Tanrı zatının yeganəliyi və bütövlüyü. Hər şey: varlıq və xilqət bu bütövlüyə – mərkəzi nöqtəyə bağlıdır. Xal Qeyb və Şəhadət aləminin vahid timsalı kimi həmin nöqtəyə bənzədilir.

xətt – Haqqın vəchinin, yəni üz və mahiyyətinin gerçəklik aləmində təzahürü və Haqqın camalının təcellisi xətt adlanır. Xətt həm də Tanrının hüsn və camalının üzdəki incəliklərinin simvoludur. Xətt adətən vəhdətin kəsətdə təzahürü və ilahi varlığın əzəmətinə yaxınlıq mərtəbəsi kimi də dəyərləndirilir.

çillə – mürid və salikin irşad yolunun müəyyən mərhələsində sınaq, Haqq və mürşid qarşısında imtahan üçün xəlvətə çəkilərək həyata keçirməli olduğu əməllər və bu əməllərin icra müddəti çillə adlanır. Aclıq, yuxusuzluq, sükut, uzlət, riyazət, nəfsi arzulardan tamamilə əl çəkmək və s. də buraya daxildir. Çillə, əsasən, 40 gün çəkir və müridin Haqq yolundakı çətinlik-

lərə dözmə bacarığını və daxili işıqlanmada nail olduğu mərtəbəni üzə çıxarır.

şam – irfan nuru, Haqq yolçusunun qəlbində yanan ilahi eşq və həqiqət işığıdır ki, onu doğru yola sövq edir, həqiqətlər bu işıqda görünməyə başlayır.

şahid – Tanrı həqiqətinin qəlb gözü ilə müşahidəsi; Haqqı Haqq ilə görmək; qayıb olanı göstərən batini dəlil. Haqqın təcellisi və müşahidəsi zamanı qəlbə zühur edib qərarlaşan hal.

Təsəvvüf və söz sənəti. Təsəvvüf bütün orta əsrlər boyunca islam şərqində nizamlı və mükəmməl mənəvi-əxlaqi davranış normaları, bitkin, yetkin və bütöv dini-fəlsəfi etiqad sistemi olaraq qalmadı. O, sənətin müxtəlif sahələrinin (musiqi, rəqs, rəssamlıq və s.), xüsusilə də, söz sənətinin yüksəlişinə rəvac verən ciddi stimül rolunu oynadı. Mübaliğəsiz demək olar ki, islam şərqində orta əsrlər dövrünün nəhəng, əzəmətli, zəngin, bəşər poetik təfəkkürünün şedevrlərini təşkil edən nümunələrinin, böyük bir hissəsi öz rişəsini təsəvvüf və irfan düşüncəsindən alır. Bu düşüncə və ideyalar orta yüzilliklər islam aləmində bir çox nəhəng ədəbi simaların yaradıcılığına qida verən elə mühüm mənbə rolunu oynamışdır ki, həmin faktor olmadan bu sənətkarları bir ədəbiyyat xadimi kimi düşünmək belə mümkün deyil. Beləliklə, sufizm orta əsrlərdə dərin məzmun, ideya və mündəricəyə malik **təriqət ədəbiyyatının** yaranmasına səbəb olmuşdur. Hansı ki, həmin ədəbiyyatı orta yüzilliklər ədəbi meydanının məhsulları içərisindən götürsək, meydan çox yoxsul, bəsit və miskin görünür. Bu fikirlər eynilə Azərbaycan ədəbiyyatına da aiddir.

Sufizm ideyalarının bədii ədəbiyyatda ilkin təzahürü VIII-IX əsrlərə aiddir. Bu dini-fəlsəfi görüşün özü təkmilləşdikcə, zənginləşdikcə və mükəmməl sistem halına gəldikcə onun söz sənətinə təsir imkanları da artır. Artıq XII-XIII yüzilliklərdə təriqət ədəbiyyatının **Fəridəddin Əttar, Sənai Qəznəvi, Əhməd Yasəvi, Cəlaləddin Rumi, Yunis Əmrə** və s. kimi əzə-

mətli simaları yetişir. Sonrakı dövrlərdə də **Sədi Şirazi, Hafiz Şirazi, Əbdürrəhman Cami** və s. şərq klassiklərinin yaradıcılığında təriqət meyllərinin ciddi təzahürünü görürük.

Azərbaycan ədəbiyyatında da buna bənzər mənzərə ilə rastlaşırıq. XII əsr şairlərimizin (**Nizami, Xaqani** və s.) yaradıcılığında sufizm meyllərinin ötəri də olsa, müəyyən təzahürləri özünü büruzə verir. XIII əsrdən etibarən bu meyl güclənir və sonrakı yüzilliklər boyunca əhatəli şəkildə davam edir. XIII-XIV əsrlərdə **İ.Həsənoğlu, M.Şəbüstəri, Z.Şirvani, M.Əvhədi, Ə.Təbrizi, İ.Nəsimi** və s., XV-XVI yüzilliklərdə isə **Q.Ənvar, Xəlili, Kişvəri, İ.Gülşəni, Həbib, Xətai, Füzuli** və s. sənətkarlarımızın yaradıcılığında təriqət ideyaları özünün ciddi bədii əksini tapır. XVII-XVIII əsrlərdə bu meyl xeyli dərəcədə öləzise də, öz ömrünü davam etdirir. Ümumiyyətlə, bu dövrün böyük ədəbi şəxsiyyətləri sufizmə öz sələfləri ilə müqayisədə az meyl göstərmişlər.

Bəs təsəvvüf ideyalarının ədəbiyyata gəlişinin, bu dini-fəlsəfi sistemin söz sənəti ilə çox tez, həm də asanlıqla qaynayıb qovuşmasının səbəbi nə idi?

Əvvələn, onlarla və yüzlərlə sadə, zəngin olmayan insanı ətrafına toplayan xanəqahlarda mürşidin, şeyxin bir qədər quru, soyuq görünən buyruq, göstəriş və nəsihətlərinə canlılıq, qaynarlıq, tərəvət, təsiredici emosional çalar gətirmək daha səmərəli ola bilərdi. Bunun yolu isə, təbii ki, sənət meydanından keçirdi. Elə buna görə də çox keçmədən xanəqah icmalarının bir çoxunda **musiqi (səma), rəqs**, xüsusilə də **şeyrlərdən, ilahi** və **nəfəs** kimi poetik nümunələrdən istifadə olunmağa başlandı. Təsəvvüflə sənətin bu ilkin çulğaşmasından sonra zaman-zaman xanəqah və sufi icmalarından kənar məkanlar, məqamlar, dinləyicilər və oxucular üçün də həmin ideyaları təlqin və təbliğ edən poeziya örnəkləri yarandı. Bunların kəmiyyəti artıb kütləviləşdi və nəhayət, bədii ədəbiyyatın ayrıca bir qoluna çevrildi.

İkinci tərəfdən, sufilər və ariflər islam peyğəmbərinin «*Allah gözəldir və gözəlliyi sevər*» hədisini bir həyat və fəaliyyət şüarına çevirmişdilər. Onlar xanəqahları gözəl şəkildə bəzəyir, gözəl geyinir, gözəl danışmağa və davranmağa çalışırdılar. Bu isə xanəqah həyatına bir bədii-estetik ruh aşılayırdı. Gözəl **musiqi, rəqs** və **şeyr** isə bu fəaliyyəti bədii-estetik yönümdə təməmləyirdi.

Üçüncüsü isə, təsəvvüfün işlədiyi məslək və məram, ideyalar, salikin və arifin keçirdiyi batini duyğular, irfani təfəkkür tərz, buradakı zəngin obrazlar, rəmzlər, Tanrı-bəndə, bəndə və eşq münasibətləri və s. poeziya üçün zəngin material verirdi. Elə buna görə də bəşər tarixində heç bir dini-fəlsəfi inanc sistemi bədii ədəbiyyatla təsəvvüf qədər qaynayıb qovuşmamışdır.

Təriqət ədəbiyyatını yaradanların özləri də mənsubiyyətinə görə müxtəlifdir. Onların bir qismi bilavasitə təriqət başçılarıdır. Məsələn, **Ə.Yəsəvi** (yəsəvilik), **C.Rumi** (mövləvilik) və **S.Ərdəbili** (səfəviyyə) kimi. Bəziləri isə ayrıca təriqət yaratmasalar da, müəyyən təriqətin üzvü, hətta şeyx olmuşlar. Məsələn, **İ.Həsənoğlu, M.Əvhədi, Ş.İ.Xətai** və s. kimi. Üçüncü bir qism şairlər isə konkret olaraq hər hansı bir təriqətə mənsub olmamış, lakin yaradıcılıqlarında təsəvvüf və irfan ideyalarını bu və ya digər dərəcədə əks etdirmiş, onun obraz və rəmzlərindən bəhrələnmişlər. Məsələn, M.Füzuli kimi.

Burada bir cəhəti də nəzərə almaq lazımdır. Təriqət əhli müəyyən təriqətə mənsub olmayan şairləri heç vaxt özlərindən saymamış, kənar şairləri özlərininkindən fərqləndirməkdən ötrü öz şairlərinə «**aşiq**» və ya «**aşiq**» adı vermişlər.

2. Hürufizm

Azərbaycanın orta əsrlər ictimai, dini-fəlsəfi və ədəbi-mədəni gerçəkliyində sufizmdən sonra öz əksini tapan ikinci bir təriqət cərəyanı da hürufilikdir. Doğrudur, sufizm ideyaları

daha erkən təşəkkül tapmış, daha əhatəli və uzunömürlü olmuş, ictimai, dini-fəlsəfi, ədəbi-mədəni həyatın daha geniş sahələrinə nüfuz etmiş, kütləviləşmiş, orta əsrlər islam şərqində ədəbi meydanın daha böyük sahəsini öz təsiri altına almışdı. Ancaq bu dövrdə hürufiliyin də özünəməxsus yeri vardır.

Hürufilik dini-fəlsəfi təriqət kimi, əsasən, XIV-XV yüzilliklərdə özünü təzahür etdirir. Sonrakı əsrlərdə öləyir və onun ancaq bəzi işartılarını görürük. Bununla belə, panteist dini-fəlsəfi düşüncəni əsas götürən bu cərəyan XIV-XV yüzilliklər Azərbaycan ədəbi-mədəni mühiti və bədii fikri ilə o qədər sıx və əsaslı şəkildə qaynaq qovuşur ki, onu nəzərə almadan həmin dövr ədəbiyyatımızı bir bütöv olaraq dərk etmək mümkün deyil. Təkcə onu demək kifayətdir ki, XIII-XV əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının ən böyük ədəbi siması və bu dövr ana dilli şeirimizin mübahisəsiz olaraq birinci şəxsiyyəti sayılan İ.Nəsimi bu təriqətin nümayəndəsidir. Onun bənzərsiz şeirlərinin çoxu da hürufilik ideyalarının bədii ifadəsinə və təbliğinə xidmət edir.

Ümumiyyətlə, **Nəsiminin** zəngin poetik irsi hürufilik məfkurəsinin, etiqadının sözlə ən dolğun və sərrast bədii-estetik təzahürü, poetik manifestidir. İ.Nəsimidən başqa XIV-XV əsrlər ədəbiyyatımızı təmsil edən **F.Nəimi, M.C.Həqiqi, Süruri, Tüfeyli** və s. kimi hürufiməslək şairlərimiz də var ki, onlar ədəbiyyatımızın yüksəliş tarixində əhəmiyyətli rol oynamışlar.

Göründüyü kimi, hürufiliyi və hürufiməslək poeziyanı nəzərə almadan XIV-XV əsrlər ədəbiyyatımızı təsvir etmək mümkün deyil. Həmin poeziyanın məzmun və mahiyyətini anlamaq üçünsə, hürufiliyin və onun ideyalarının nədən ibarət olduğunu az-çox anlamaq lazımdır.

Hürufiliyin banisi XIV əsrdə yaşamış təbrizli mütəfəkkir Fəzlillah Nəimidir (1339-1394). **Şeyx Əbdürrəhman ibn Əbüməhəmməd Fəzlullah Nəimi Təbrizi Əl-Hürufi** təxminən 1339-cu ildə (h.740) Təbrizdə anadan olmuşdur. Bəzi mənbələr onun Astarabadda doğulduğunu yazır və onu «**Astarabadi**»

nisbəsi ilə xatırladır. Əsl adı **Əbdürrəhman**, atasının adı **Əbüməhəmməddir**. Hürufilik təriqətinin müəssisi olduğuna görə «**Əl-Hürufi**» ləqəbi almış və həm də bu ləqəblə tanınmışdır. M.Tərbiyət qeyd edir ki, o, Hacı Bəktəş Vəlinin vəfatından 2 il sonra anadan olmuş, həddi-buluğa çatdıqdan sonra papaq tikməklə öz həyatını təmin etmişdir. Nəimi ömrünün müəyyən hissəsini səyahətdə keçirmişdir. 1369-cu ildə İsfahana, 1373-cü ildə Məkkəyə səfər etdiyi məlumdur. İsfahana bir neçə dəfə səyahət etmişdir. Hətta müəyyən müddət İsfahan ətrafındakı **Toğçı** adlı yerdə məskən saldığı, bir mağarada inzivaya çəkildiyi, sonra hürufilik etiqadını yaymağa başladığı və burada ətrafına xeyli mürid topladığı barədə məlumatlar da mövcuddur.

Nəimi Əl-Hürufi bir müddət də Bakıda yaşamış, öz təriqətinin ideyalarını burada yaymış, çoxlu ardıcılar tapmışdır. Fəzlullahın xas müridlərindən olan **Əbülhəsən Əliyül-Əla «Qiyamətnamə»** əsərində öz mürsidinin Bakıdan getdiyinə işarə edərək yazır: *«Bakı yolundan çağırış çatdığı üçün, ey büt (məhbub), qalx ayağa, şənlik et. Ora dilbərimizin iqamətgahıdır. O getsə də, yeri olduğu kimi qalmaqdadır»* (sitat üçün bax: 11).

Nəimi özünü **peyğəmbər** elan etmiş və **1386-cı** ildən etibarən hürufilik ideyalarını yaymağa başlamışdır. Doğrudur, bu tarix Qurandakı bir ayədə işlənən «Fəzl» sözündəki «zad» hərfinə və müəllifin özünün «Cavidannamə» əsərindəki bir izahata əsasən 1398-ci il (h.800) də göstərilir. Ancaq bu tarix həqiqətə uyğun gələ bilməz. Çünki Nəimi artıq **1394-cü ildə** öldürülmüşdü.

F.Əl-Hürufi bir neçə dili və bir sıra elmləri, o cümlədən qədim yunan və şərq fəlsəfəsini, Quranı və dini elmləri mükəmməl mənimsəmişdi. Əbdülməcrid Firiştəzadə qeyd edir ki, o, özünə 9 canişin təyin etmişdi. Görünür, həmin 9 rəqəmi 9 fələyə uyğun seçilmişdi. Həmin canişinlərdən yalnız 4-ü təriqət sirlərinə mükəmməl bələd idilər:

Sirlərin məhrəmi, mürsidin xas həmdəmi,

*Məcd, Kəmal Haşimi, Mahmud, Əbülhəsəni.
Tap dördünü, öyrən onlardan sən hikməti,
Mürşid kitabında yazmış bu vəsiyyəti (53, 246).*

Nəiminin baş xəlifələrindən biri Əbülhəsən Əliyül-Əla 1399-cu ildə, yəni ustadının ölümündən sonra onun «Cavidan-namə» əsərini nəzmə çəkmişdir. Hürufiliyə dair «**Kürsinamə**», «**Qiyamətnamə**» və s. kimi qiymətli əsərlər qələmə almışdır.

F.Nəiminin yarımmüasirlərindən Məqrizi, İbn Həcər əl-Əs-qəlani və sonrakı müəlliflər Fəzlin **1394-cü ildə sentyabr ayının 2-də (h.796, 6 zülqədə)** Teymurun göstərişinə əsasən onun oğlu Azərbaycan hakimi Miranşah tərəfindən edam edildiyini xəbər verirlər. Məqrizi Teymurun Səmərqənddə üləmaları toplayıb Nəimi ilə bağlı məsləhətləşdiyini və burada onun öldürülməsi barədə fitva verildiyini yığcam şəkildə təsvir edir.

Beləliklə, Nəimi Teymurun əmrinə əsasən Miranşah tərəfindən Şirvanda tutularaq Naxçıvana aparılmış, bir müddət orada həbsdə saxlanmış, sonra isə orada edam edilmişdir. Onun ayaqlarına ip salıb küçə-küçə sürükləmişlər. Mürşidinin ölümündən sarsılan **İ.Nəsimi** bu münasibətlə yanğı və iztirab hissi ilə dolu məşhur «**Ayrıılır**» rədifli qəzəlini yazmışdır:

*Ey müsəlmanlar, mədəd ol yari-pünhan ayrıılır,
Ağlamayım neyləyim, çün gövdədən can ayrıılır.
Ey sənəm, hicran əlindən naleyi-zar eylərəm,
Gözlərimdən sanasan dəryayi-ümman ayrıılır.*

Nəiminin qəbri hal-hazırda Naxçıvanda Culfa rayonunun Xanağa kəndində, Əlincə çayının sol sahilində Əlincə qalası ilə üzbəüz yamacda yerləşən köhnə qəbristanlıqdadır. Qəbrin üstündə kərpicdən tikilmiş künbəz vardır və o, ziyarətgaha çevrilmişdir.

Fəzlullahın ölümündən sonra onun xəlifə və müridləri müxtəlif ölkə və diyarlara dağılmış, gizli şəkildə hürufilik ideyalarını yaymışlar.

Nəiminin ailəsi və övladları barədə məlumat çox azdır. «Vəsiyyətnamə»yə əsasən onun 3 qızı (Fatimə, İsmət, Ayişə) olduğunu bilirik. Həbsxanadan yazdığı məktublarda Nəimi kiçik qızlarını böyük qızı Fatiməyə, hər 3 qızını isə özünün etibarlı müridlərinə tapşırır. Hətta qızlarının kimə ərə gedəcəyi barədə məsləhətlər də verir. Onun 2 nəvəsi haqqında da qaynaqlarda öləri də olsa, məlumatlar mövcuddur. Onlardan biri Əzüdüddindir ki, hürufi dərvişlərindən Əhməd lurun Heratda Teymuri hökmdarı Şahruxa qarşı sui-qəsdində (1427) iştirak etmiş və buna görə də edam edilmişdi. Başqa bir nəvəsi Əmir Nurullah isə həmin sui-qəsd zamanı Heratda olmuş, uzun müddət sorğu-sualdan və bir müddət həbsxanada qaldıqdan sonra sərbəst buraxılmışdı.

Xorasan mürşidi kimi tanınan, hürufiliyə dair məşhur «Məhrəmnamə» əsərinin müəllifi Seyyid Əmir İshaqın Nəiminin qızlarından biri ilə evləndiyi barədə də məlumatlar var. «Seyyidüs-saadət» kimi anılan Əmir İshaq bir müddət də Gilan və Şirvanda hürufiliyin təbliği ilə məşğul olmuşdur. Bəzi mənbələr Fəzlin böyük qızı Fatimənin onun ilk və inanılmış müridlərindən Əliyül-Əlaya, bəziləri isə hürufiliyin tanınmış dərvişlərindən olan Piri-Turabiyə ərə getdiyini xəbər verirlər.

Bəzi mənbələrə görə, Fatimə əri Əliyül-Əla edam edildikdən sonra Təbrizə gəlib burada hürufilik ideyalarını yaymaqla məşğul olmuş, ölərkən Piri-Turabinin qəbrinin yanında dəfn edilmişdi. Onun öldürüldüyünü söyləyənlər də var.

F.Nəiminin yaradıcılığı zəngindir. O, həm **nəzm**, həm də **nəsr**lə əsərlər yazmışdır. Əsərləri **mövzu**, **mahiyyət** və **xarakterinə görə müxtəlifdir: dini-fəlsəfi, bədii-fəlsəfi, sırf bədii əsərlər** və s. Müəllifin bizə bəlli əsərləri aşağıdakılardan ibarətdir: **Lirik şeirlər divanı**, «**Məhəbbətnamə**», «**Ərşnamə**», «**Növmnamə**», «**Cavidannamə**», «**Vəsiyyətnamə**». Bəzi mə-

xəzlər onun «**İskəndərnamə**» adlı bir poema da yazdığını soraq verir. Lakin bu fakt hələlik dəqiq şəkildə təsdiq olunmamışdır və mütəfəkkirin belə bir əsər qələmə aldığı şübhəli olaraq qalır. **O, fars dilində yazıb yaratmışdır.** Bununla belə, «**Cavidannamə**»nin müəyyən hissələri **ərəb** və **gürgan** dillərində qələmə alınmışdır.

Nəiminin divanı həm dünyəvi, həm də təriqət mövzulu poeziya nümunələrindən ibarətdir. Dünyəvi mövzulu şeirlərdə adi, həyati, reallığa müvafiq mətləblərdən danışılırsa, təriqət mövzulu şeirlərində hürufiliyin məram və məqsədləri poetik yönümdə əks etdirilir.

Onun «**Ərşnamə**» əsəri də **nəzmlədir.** Bütöv şəkildə bizə gəlib çatmayan əsər **məsnəvi formasındadır.**

Müəllifin son əsəri «**Vəsiyyətnamə**»dir. Bundan əvvəl isə o, əsas dini-fəlsəfi əsəri olan «**Cavidannamə**»ni qələmə almışdır. «**Vəsiyyətnamə**» **nə bədi, nə də dini-fəlsəfi əsər deyil.** O, **epistoliar** janrdadır. Daha doğrusu, mütəfəkkirin həbs edildikdən sonra məhbəsdən öz inanılmış müridlərinə yazdığı bir neçə məktubu əhatə edir. Həmin məktublar göstəriş, bir növ müəllifin öz xəlifə və müridlərinə, həmçinin qızlarına vəsiyyət xarakterindədir. Yəqin ki, gizlin şəkildə yazılmış bu məktublarda o, öz müridlərinə və qızlarına necə hərəkət etmək, necə davranmaq və nə iş görmək barədə göstərişlər verir. Qızlarını etibarlı müridlərinə tapşırır. Böyük qızı Fatiməyə kiçik qızların taleyi ilə bağlı bəzi məsləhətlər söyləyir. Tərəfdarlarına məsləhət görür ki, öz xüsusi geyimlərini (hürufilərin məxsusi geyimləri var idi. Məsələn, onlar ağ dəridən papaq qoyardılar və s.) dəyişsinlər, camaat kimi geyinib adamlara qarışsınlar. Oruc tutub namaz qılsınlar ki, onların kim olduğu bilinməsin. Mümkün olsa, dağlara çəkilsinlər və ya başqa yerlərə çıxıb getsinlər. Bütün bu göstəriş və tövsiyələri Nəimi öz tərəfdarlarını təqibdən və gözlənilən cəzadan qurtarmaqdan ötrü edirdi.

«**Eşqnamə**» adı ilə də tanınan «**Məhəbbətnamə**» risaləsi müəllifin ilk əsərlərindəndir. Burada hürufilik təliminin ideyaları yığcam olaraq şərh edilmişdir.

Bütövlükdə əlimizdə olmayan və yalnız müəyyən fraqmentləri gəlib bizə çatan «**Növmnamə**» isə yuxu haqqında kitabdır. Burada Fəzlullahın 30 yaşından ölümünə qədərki bir çox yuxuları və peyğəmbərliyi şərh edilir. Əsərdə müəllifin tərcümeyi-halına dair bəzi notlar, həmçinin hürufiliyin ilkin dövrdə yayılma mexanizminə aid məlumatlar da mövcuddur. Belə ki, Nəimi Astarabad, Bakı, Mazandaran, Xarəzm, Təbriz, Sufiyan və s. kimi şəhərləri gəzib təriqət ideyalarını necə yaydığını söyləyir. Eyni zamanda, burada Nəiminin mötəbər müridlərindən Nəsimi ilə münasibətləri və yazışmaları barədə də bilgi vardır.

Əliyül-Əla «**Kürsinamə**» əsərində məlumat verir ki, hürufiliyin günəşi Təbrizdə doğmuş və ilk dəfə öz şəfəqlərini Azərbaycana saçmışdır. Bu ölkə Allahın peyğəmbəri və övliyalrı ilə şöhrətlənmişdir.

Hürufilik **panteizmə** əsaslanan yarı dini, yarı fəlsəfi cərəyandır. Panteizmə görə Allah var, ancaq o, təbiətdən, əşyadan və insandan kənarında deyil, onun mahiyyətindədir. Başqa sözlə, Allahla maddi varlıq eynidir. Xaliq məxluqdan kənarında yox, onun özündədir.

Hürufilər «**vəhdəti-vücut**» konsepsiyasını ciddi bir nəzəriyyə kimi qəbul edirlər. Onların əqidəsinə görə Allah təbiət, əşya, insan və bütün kainat, bir sözlə, mənəvi olanla maddi olan, xaliqlə məxluq vəhdətdədir. Allah yeganə reallıq və həqiqətdir. Varlıqda istər maddi, istərsə də mənəvi olsun Tanrı həqiqətindən başqa heç bir həqiqət mövcud deyil. Mahiyyət də, təzahür də, mənə da, surət də, məzmun da, forma da elə Haqqın özüdür. Yaradan da, yaradılan da yeganə reallıq olan Haqqın zatına bağlıdır və bütöv bir vəhdət təşkil edir.

Bununla belə, hürufiliyin başqa təriqət, cərəyan və təlimlərdən əsaslı bir fərqi onların hər şeyi söz və hərflə bağlamaları

idi. Elə təriqətin adı – **hürufilik!** – də buradan irəli gəlir. Onlar belə hesab edirdilər ki, Allah kainatı və insanı «kon» («ol») əmrindən, yəni sözdən yaradıb. Deməli, söz (hərf) həm yaradılışın səbəbi, həm də elə özüdür. Çünki söz hər şeydir, müxtəlif kiçik və böyük cismlər şəklində təzahür etmişdir. Nəsiminin sözləri ilə desək:

*Əqli küllü, ərşi kürsü, lövhü qələm
Çar ünsür, nöh asimandır söz!*

Bir inanc sistemi olaraq hürufilik müxtəlif **ideya-nəzəri** və **dini-fəlsəfi** qaynaqlara malikdir. Quran, islam qaydaları, sünnə və hədislər bu qaydalar sırasında öndə gəlir. Hürufiliyin **şialik** və **mehdizmlə** sıx bağlılığını nəzərə alıb bu əqidə tərəfdarlarının imamətlə əlaqəli bilgi və düşüncələrini də buraya əlavə etməliyik. Onun islam dinindən ayrılmış təmayüllər olan **ismaililik** və **gərmətiliklə** də bəzi oxşar cəhətləri mövcuddur. Təsəvvüf və irfan düşüncəsinin, bütövlükdə **sufizm ideyalarının** hürufiliyə təsiri isə daha çoxdur. Bu təriqətin **qədim hind, çin** fəlsəfəsindən, **manixeyzmdən, məzdəkizmdən, xürrəmlikdən** əxz etdiyi bəzi cəhətlər də yox deyil. Bundan əlavə, onun **qədim yunan fəlsəfəsindən**, xüsusilə **platonizm** və **pifaqorçuluqdan, Tövrat** və **İncildən** bəhrələndiyi də məlumdur.

Qədim yəhudi dini-fəlsəfi sistemi olan **qabalizmin** də hürufiliyə ciddi təsiri olmuşdur. Göründüyü kimi, haqqında söz açdığımız bu təlimin qaynaqları rəngarəng və sayca çoxdur. Məhz bunu nəzərdə tutaraq R.Tövfiq qeyd edir ki: *«Beləliklə, hürufizm eklektisizmdir. Onu öyrəndikdən sonra belə şərh etmək olar ki, onda hər şeydən bir az var. Bir az neoplatonizm, yəhudi qabalizmi, şialik, sufizm, trinitarizm, monizm. Əslində isə bu druzların dinidir... Bütövlükdə ona aid olan budur ki, o, böyük dinlərə münasibətdə bir karikaturadır»* (sitat üçün bax: 26, 14).

Onu da deyək ki, hürufilərin ideya-nəzəri izahatlarında, dini-fəlsəfi şərhlərində bir çox hallarda qondarmaçılıq, məqsəd naminə faktları zorla uyuşdurma aşkar şəkildə hiss olunur. Məsələn, onlar rəqəmləri artırıb əskiltməklə özlərinə lazım olan şeylərin sayını zorla 28 və 32-yə çatdırırlar. Bəzən şərhləri məntiqi və sübutlu görünür.

Bundan əlavə, hürufilik təliminə aid təfsir və izahatları ərəb və fars əlifbasından başqa qeyri bir əlifbaya tətbiq etmək mümkün deyil. Onların şərh və qənaətlərinin əsas rüknünü ərəb və fars əlifbası təşkil edir.

F.Nəiminin həcmcə ən böyük əsəri **«Cavidannamə»**dir. Müəllifin yaradıcılığının daha sonrakı dövrlərində, əgər belə demək mümkünsə, yaradıcılığının, fəaliyyət və dünyagörüşünün püxtələşmiş çağlarında qələmə alınmış «Cavidannamə» hürufilik təliminin ən mötəbər qaynağı, bu təriqətin əsas ideya, məqsəd və baxışlarını özündə əks etdirən təlim kitabı hesab olunur. Şərti olaraq belə demək mümkündür ki, «Cavidannamə» hürufilərin Quranı, ana kitabıdır. Nəimi hürufilik ideologiyası ilə əlaqəli bütün təsəvvür, baxış və prinsiplərini bu sonuncu dini və elmi-fəlsəfi əsərində ümumiləşdirmiş, onun ən mühüm müddəalarını şərh etmiş və müəyyənləşdirmişdir.

«Cavidannamə» özü **2 hissədən** ibarətdir: **«Cavidane-Kəbir»** («Böyük Cavidannamə»), **«Cavidane-Səğir»** («Kiçik Cavidannamə»). «Cavidannamə», əsasən, fars dilində yazılsa da, mətnin müəyyən hissələri ərəb və gürgən dillərindədir. Gürgən dili fars dilinin Astarabad ləhcəsidir. Burada müəllif öz müddəalarını şərh edərkən çoxlu saydı diaqramlardan, müxtəlif ölçülü dairələrdən və həndəsi işarələrdən də istifadə etmişdir ki, bunların vasitəsilə Allah, söz, insan, göy, yer, ulduzlar, bürclər, 4 ünsür, Kəbə və s. arasındakı əlaqə və münasibətləri aydınlaşdırmağa çalışmışdır.

«Cavidannamə»nin müəyyən hissələri **Sailə talib** arasındakı dialoq formasındadır. **«Sail»** Nəiminin təxəllüslərindən bi-

ri, «**talib**» isə öyrənəndir. Əsərdə yeri gəldikcə mənzum parçalardan da istifadə edilmişdir.

F.Nəimi hürufiliklə bağlı mətləb və ideyalarını şərh edərkən Quran ayələrindən, sünnə və hədislərdən, müxtəlif peyğəmbərlərə, müqəddəs şəxsiyyətlərə isnad edilən rəvayət və kəlamlardan, həmçinin Tövrat və İncildən də bol-bol bəhrələnmişdir. Onun qənaətinə görə Allahın sirri 32 ilahi hərfədir ki, Məhəmmədi, yəni islami olmayan kəsə həmin hərflər vasitəsilə yaranan kəlamla anlaşılan gizli sirlər əyan ola bilməz. Deməli, mütəfəkkir filosof ilahi həqiqəti anlamağın yolunu islami dəyərlərdə görür.

Onu da deyək ki, hürufilik şiəliyin bir qolu kimi nəşət tapmışdı və ondan ayrılmışdı. Hürufilər imamətə böyük önəm verir və birinci imam Əlini ilahi varlığın yer üzündəki təzahürü hesab edirdilər. Əli İbn Əbutalibi müqəddəsləşdirmək və imamətə bağlılıq hürufiliyə şiə xarakteri aşılırdı. Hətta hürufilər 12 imamdan 11-ni qəbul edir, şiələrin qeyb olduğunu, nə vaxtsa qayıdıb zühur edəcəyini və yer üzündə şərin kökünü kəsəcəyini güman etdikləri 12-ci imamın (Mehdiyi-sahibi-əz-zaman) əvəzində isə Fəzlullahı görürdülər. Yəni Fəzlullah 12-ci imam, insan surətindəki Tanrı, canlı Allah və xilaskardır. O, yer üzünü şərdən xilas üçün zühur etmişdir.

Nəimi başqa-başqa əsərlərində, xüsusilə də «Cavidan-namə»də özünü peyğəmbər elan edir və bunu əsaslandırmağa çalışır. Fəzlullaha və ümumiyyətlə, hürufi inancına görə «küntü kənzə»nin «sirri-nihan», yəni ilahi aləmin indiyə qədər heç kəsə məlum olmayan mübhəm sirləri ilk dəfə məhz Nəimiyə bəlli olmuş və onun vasitəsilə aşkarlanmışdır. Bir tərcibəndində filosof sənətkar yazır:

İlk dəfə mənə əyan olundu,

«Küntü kənzən», bu sirli dastan.¹

Hər kəs 28 və 32-nin sirrini anlaya bilsə, yəni hürufi elm və hikmətindən xəbərdar olsa, ona həmin ilahi sirləri dərk edib duymaq səadəti nəsib ola bilər.

Hürufilikdə Allah, hərf (söz-kəlam), insan, maddi varlıq və 4 ünsür münasibətləri bir-biri ilə əlaqəli, tam və bütöv bir vəhdət halında götürülür: **Hər şey Allahdır → hər şey 28 və 32 hərfdir (yəni söz və kəlamdır) → hər şey həmin hərflərin sirrinə vəqif olan insandır → hər şey maddi varlığın əsasını təşkil edən 4 ünsürdür.** Hürufilər əzəli və əbədi olan ilkin zətin (xaliq) təcəllisindən zühur edən varlığın yaradılış nizamını bu sistemdə qəbul edirdilər: **Allah → söz → kainat → insan.**

Hürufiliyin müəssisi belə hesab edirdi ki, Allah hər yerdədir, bütün əşyaların mahiyyətindədir, bütün xilqətin canındadır, hər qətrədə, hər zərrədidir:

*Piri-müğana döndü inan zahidi şəhrin,
Vaxta ki, ləlin şövqi xarabatdan ucaldı.
Arif nəzərində sənin eşqindəki qüdrət,
Yüz şəkliyə, yüz rəngdə səmavətdən ucaldı.
Hər kəsə ilahi sifəti çilvəgər olmaz,
Bu eşqi-səfa ülvə məhəbbətdən ucaldı.
Hər qətrədə, hər zərrədə etdinsə təcəlla,
Ol dəmdə ənaləh səsi zərrətdən ucaldı.
Ta getdi Nəimi yenidən bir də xəyala,
Eşqin sənə ol odlu xəyalatdan ucaldı.*

¹ Burada və sonra F.Nəiminin əsərlərindən verilən bədii-poetik tərcümə nümunələri üçün bax: «Azərbaycan» jur., № 8, 1973, səh. 65–72. Nəiminin həmin şeirlərini fars dilindən azərbaycancaya B.Azəroğlu çevirmişdir.

Göründüyü kimi, «**vəhdəti-vücut**» nəzəriyyəsinə münasibətdə hürufilərin baxışları sufilərinki ilə üst-üstə düşür. Hürufilikdə də ilkin, yeganə, əzəli və əbədi substansiya kimi vahid varlıq olan Allah qəbul edilir. Var olan yeganə məbud Allahdır.

Əslində varlıqda Tanrı zatından başqa heç nə mövcud deyil. Bütün mövcud olan mənəvi və maddi varlıqlar Tanrı zatının müxtəlif ölçü, görünüş və rənglərdəki təzahüründən başqa bir şey deyil. Nəimi bir hədisə isnadən həmin fikri belə ifadə edir:

*«Yox tanrıdan özgə» - söylədik biz
Çün mərifət əhli insanıq biz.*

Xaliqlə məxluq, yarıdanla yaradılan mahiyyət etibarilə vahid və eyni substansiyadır. Nəsimi də:

*Mən gənci-nihani, küntə-kənzəm,
Mən gənci-nihan, nihan mənəm mən. –*

dedikdə məhz bunu nəzərdə tuturdu.

Lakin hərf və sözə münasibətdə hürufilərin görüşləri təsəvvüf ideoloqlarının inancından fərqlənir. Belə ki, Quran ayələrində dəfələrlə deyildiyi kimi, dünya Allah-taalanın «kon» («ol») əmrindən yaranıb. Hürufilərə görə madam ki, dünya sözdən yaranıb, söz isə hərflərdən ibarətdir, deməli, varlığın əsasında dayanan da **söz** və **hərflərdir**. Söz və hərf müqəddəsdir. Təsəvvüf düşüncəsində isə bu, bir konsepsiya və bütöv prinsip kimi mövcud deyil. Bununla belə, varlığın eşqdən yaranması, Xaliqin dünyanı sevərək xəlv etməsi sufizmdə olduğu kimi, F.Nəimi tərəfindən də qəbul edilir:

*Eşqə məkan oldu eylə ki can,
«Kün» əmrini eşq bildi insan.
Dünya üzü döndü çil-çırağa,
Gün çıxdı buludlar arxasından.*

*Tohididür eşqə əsl mənə,
Zülmətdədür ancaq abi-heyran.
...Eşq mənidir, kainatsa şadlıq,
Dünya da bu mənidən doğandır.*

Nəimi Allah, hərf (söz-kəlam), insan və 4 ünsürdən ibarət maddi varlığı eyniləşdirir və qeyd edir ki, «*torpaq hərfdir*», «*hərf və kəlmə insandan ayrılmazdır*», «*ruh və hərf hər ikisi eynidir*», «*hər şeyin adında 32 vardır*», «*söz istər etiqadsızların, istərsə də peyğəmbərlərin, övliyaların yeganə həqiqətidir*». Hərfi hər şeyin əsası hesab edən Nəimiyə görə bütün əşyalar hərflərin təzahürüdür: «*Əgər kəlməni cismin varlığından ayırırsaq, onun vücudu olmaz*». «*Söz olmasaydı, Allah-taalanı tanımaq mümkün olmazdı*». Allahdan başlayaraq nəğmə oxuyan quşa qədər hər şeydə hərflərin sirri və təzahürü vardır. 28 və 32-nin sirrini bilməyən haqq yolçusu kəlməyi-şəhadətdəki «*Allahdan başqa Allah yoxdur*» («*lailahə illəlləh*») kəlamının hikmətini anlaya və bütün əşyalarda Haqqı görə bilməz. Bütün elmlər bir nöqtədə birləşir, həmin nöqtə isə 28 və 32 hərfdən yaranan elmdir.

İnsana münasibətdə hürufilərin özünəməxsus mövqeyi vardır. Onlardakı **insan konsepsiyası** başqa dini-fəlsəfi təriqət və cərəyanlardan fərqlənir.

F.Nəimi əvvəlki əsərlərində də irəli sürdüyü belə bir konsepsiyanı «Cavidannamə»də qəti olaraq yekunlaşdırır: «*Həmə əşya vücade-adəməst*».¹ («*Bütün cismlərin vücudu insandır*»). «*Hərgah ke adəm bər surəte-Xoda bu çun xubu (Madam ki, Adəm Allah surətindədir, deməli o, onun özüdür)*». «*Həmə əşya yek vücud adəm bu*» («*Bütün cismlərin vücudu insandır*»).

Fəzlullah cismləri yalnız insanın özü ilə deyil, onun nitqi ilə də eyniləşdirirdi: «*Həmə əşya nitqe-adəm bu*» («*Bütün*

¹ Nəiminin əsərlərindən fars dilində sitatlar aşağıdakı mənbə əsasında verilir: **З.Кулузаде**. *Хуруфэм и его предствителю в Азербайджане*. Б., «Элм», 1970, стр.96-146

cismlər insanın nitqidir»). Ümumiyyətlə, hürufi məfkurəsinə görə, Allah özünü **2 şəkildə** təzahür etdirmişdir: **1.Hərf, söz-kəlam şəklində**. Bu Qurandan ibarətdir. Başqa sözlə, Quran Haqq zatının söz-kəlam surətində təcəllisidir; **2.Allahın özünəbənzər yaratdığı insan şəklində**. Ona görə də hürufilər Qurani «**kitab-əl samit**» («danışmayan kitab»), insanı isə «**kitab əl-natiq**» (Danışan kitab») adlandırırdılar.

Quran və hədislərdə bütün varlığın insana xatır və onun üçün yarandığı israr olunur. Hürufiliyin banisi də bu ideyanı eyni məntiqlə qəbul edir:

*Simruğ quşuyuq iki cahanın,
Olduq səbəbi yerin səmanın.
... Sən ki o deyilsən, əmr ediblər:
«Səndən ötrü yarandı aləm...»*

İnsan və onun qüdrətini Nəimi bir tərcibəndində bu cür ifadə edir:

*Bizdən alır əmri cümlə aləm,
Bizdən doğulub sevinc ilə qəm.
Sellər yaranıbdı qətrəmizdən,
Min məna olundu bir sözə cəm.
Dəryayi-mühit coşub bir axşam,
Mövcun köpüyündən olmuş adəm.
İsa nəfəsi yarandı bizdə,
Çünki bizə məhrəm oldu Məryəm.
Kim doğru inamla can atarsa,
Bir gün olacaq bizə o məhrəm.
Ey cansıza can verən Məsih dəm
Gəlsin nəfəsinlə canə aləm.
Hər varlığa can verib diriltin.,
İndi uca səslə de dəmadəm:
Simurğ quşuyuq iki cahanın
Olduq səbəbi yerin, səmanın.*

Hürufilər də Həllac Mənsurun «**ənəlhəq**» ideyasını bir şüar kimi qəbul edirlər. Onlara görə Haqq insanın özündədir və insan vücudu bütün mənəvi və maddi varlığı özündə əks etdirən bir güzgüdür. İnsan bu həqiqəti sadəcə olaraq dərk edə bilmir. Əgər insan Tanrını görmək istəyirsə, onu öz varğılında axtarmalıdır. Çünki bəşər övladı hər iki aləmdə ilahiyyə sərçəşmədir. Hərgah o, məna aləmindən xəbərdar olsa, əbədiyyəti yer üzündə axtarıb elə özündə tapar. Varlıqdakı ölmək və dirilmək də Haqqın ölmək və yenidən dirilmək xassəsinə bir sübutdur. Təəssüf ki, insan cəhaləti və hürufi elmini bilməməsi üzündən bütün bu həqiqətləri dərk edə bilmir:

*Kim fikr edər cahanda görə bilsin xudanı?
Axi, heç kəs axtarmır insanda bu nişanı.
Bizik iki aləmdə ilhiyyə sərçəşmə,
Bir sirlə vaqif etdik rindani-basəfani.
Ey mənidən xəbərsiz, bir özünə nəzər qıl,
Gəl bu dünya üzündə kəşf eylə sən bəqani.
Cami-cahan-nümani soruşma bundan, ondan,
Axtar öz varlığında sən ol cahan-nümani.
Yalan sözdür deyirlər tanrı ölməz, dirilməz,
Bu ölmək, bu dirilmək faş etdi o yalani.
Yoxsulluq ilə rindlik ən ali bir məqamdır,
Qul eyləməz təkəbbür bu məqamda olani.
Nəimi, sən özündən keçsən məram yolunda,
Mə'ni közülə hər dəm görəcəksən xudani.*

Bir sözlə, insan Haqqa məzhər və Xudanın özüdür:

*Bizdən soruş, ey oğul, Xudanı
Biz məzhərik indi laməkana.
...Həqqi arama kənardə heç vaxt,
Həqq səndədi, sən özün Xudasan.*

Nəiminin fikrincə, bəşər övladı həqiqətləri dərk edib öz bö-yüklüyünü və ilahi xislətini anlasa, mələklər də onun qarşısında baş əyər:

*Özünü dərk et, həqiqətlər ola aydın sənə,
Cəbrail də baş əyib qarşında dönsün çəkərə.*

İ.Nəsimi də Haqtəalanı adəm oğlunun özü hesab edir, «otuz iki həq kəlamı»nı, yəni hürufi elmini isə onun sözü, başqa sözlə, həqiqətlərin ifadəsi kimi dəyərləndirir:

*Həqtəala adəm oğlu özüdür,
Otuz iki həq kəlamı sözüdür.
Cümlə aləm bil ki, Allah özüdür,
Adəm ol candı ki, günəş üzüdür.*

Hürufilik kodeksində insan təkcə mənəvi keyfiyyət, qüdrət və əzəmətinə görə deyil, zahiri, görünüş, **camal gözəlliyi, hüsn** və **surəti** etibarilə də Haqqın təcəlli nuru, Tanrı vəchinin təcəllisi hesab olunurdu. Belə ki, insan surətə də çox gözəl yaradılmışdı və hürufilərə görə, onun hüsnündə ilahinin camal gözəlliyinin nişanələri vardır. İnsanın siması xüsusilə gözəl xəlq olunmuşdur və o, Haqqa məxsus bir sıra əlamətlərin daşıyıcısıdır.

Başqa sözlə, Haqqa aid bəzi nişanələr bir dəlil kimi bəşər övladının simasında inikas etmişdir. Məsələn, insanın üzündə «**Allah**» sözü yazılmışdır. Belə ki, insanın burnu ərəb əlifbasındaki «əlif» (ا), burun pərləri «lam» (ل), gözü isə «he» (ه) hərflərinə bənzədilir ki, «Allah (الله) kəlməsi də bu hərflərin birləşməsindən yaranır. Yaxud hürufilər insanın üzündə «Fəzl» sözü-nün oxunduğunu iddia edirdilər.

İnsanın üzündəki 7 xətt (4 kiprik, 2 qaş, 1 baş tükü) hürufizmdə Tanrının insanın camalındakı atributu və sübutu kimi mənalandırılırdı. F.Nəimi yazırdı:

*Çar misra, hər do əbru, muye-sər,
Haft xətində əz-Xodaye-dadkər.
(4 kiprik, 2 qaş, başın tükü,
Xuda sənin 7 xəttindədir).*

Eyni zamanda, insanın simasındakı bu 7 xətt Quranın ilk surəsi olan «Həmd» surəsi ilə müqayisə olunurdu. 7 ayədən ibarət olan «Həmd» Quranın ilk surəsi olmaqla, həm də bu müqəddəs kitaba giriş hesab olunur. Həmçinin Qurandakı əsas ilahi hikmətin bu surədə cəmləndiyi qeyd olunur. Hürufilərin təbirincə, insanın üzündə də bir növ ona girişdir və insanı tanıdan əsas obyektədir. Bu obyektə də Haqq zatının təcəllisi və atributu olan 7 xətt mövcuddur.

Başqa bir misal. Məhəmməd (s.) peyğəmbərin meracı ilə bağlı işlənən məşhur «**qabi-qövseyin**» ifadəsini hürufilər fərqli şəkildə qəbul edir və onu «insana məxsus gözəl üzdəki qaşları ziyarət etmək» anlamında mənalandırırdılar. İ.Nəsiminin «Olmuşam» rədifli qəzəlindən bir beytə diqqət yetirək:

*İrdim qaşın meracına, qabi-qövseyin oldurur,
Vüslət şəbindən gör məni, sər ta qədəm nur olmuşam.*

Qaşlarının meracına yetişdim, qabi-qövseyin odur. Vüsal gecəsində məni gör ki, başdan-ayağa nur olmuşam. Bu beyt islam peyğəmbərinin meracı əhvalatı ilə əlaqədardır. Meracdən qayıtdıqdan sonra peyğəmbərə sual verildilər ki, merac zamanı o, Allah-taalaya hansı məsafədə yaxınlaşa bildi. Peyğəmbər «qabi-qövseyin» (iki qövs məsafəsi, yəni kamanın iki yarım dairəsi qədər) cavabını verdi.

Ümumiyyətlə, bəzi təsəvvüf ideoloqları kimi hürufilər də ibadəti 2 mənada qəbul edirdilər: **könüllə ibadət; gözəl ibadət**. Onlar gözəl ibadətə daha çox üstünlük verir və gözəl üzə bax-

mağı və onu ziyarət etməyi Kəbəni və ya Haqqı ziyarət kimi dərk edirdilər.

Nəsiminin:

Kəbə üzündür, ey sənəm, üzündədir sücudumuz!

Yaxud da:

*Kəlamım, Quranım, zikrim, kitabım, tövhidim, fikrim,
Nəməzim, səcdəm, nazım, niyəyim, cümlə ərkanım. –*

deməsi həmin ideyanın bədii ifadəsi idi ki, hürufiməslək poeziyada geniş şəkildə intişar tapmışdı. Bu poeziyada insana və onun hüsnünə səcdə Kəbəyə, Qurana və xaliqə səcdə ilə eyni tutulurdu. Qiblə rolunu oynamaq mənasında gözəl insan üzü Kəbəni əvəz edirdi. İnsana və onun camalına səcdə etməmək nadanlıq, cəhl, küfr, imansızlıq və şeytani əməl sayılırdı (Madam ki, insan Haqq zatının təcəllisidir, insana səcdə elə Haqqə səcdədir! – Hürufilərin qənaəti belə idi). Hürufi məfkurəli poetik deyimlərdə birbaşa qiyas və bənzətmələrdə gözəlin üzünün «surəti-Rəhman»a, «ləvhi-məhfuz»a, «Müşəf»ə və «Fürqan»a («Quran»a), «ərşi-həqq»ə, «rövzeyi-rizvan»a, dodağının isə «çəşməyi-heyvan»a, «abi həyat»a və s.-ə təşbeh edilməsi ilə tez-tez rastlaşırıq. Nəimi «təriqi-əsrar»ı, «nuri-ilahi»ni gözəlin üzündə aşkar edirdi:

*Həqqin kərəmilə cün o üzdə
Cəm oldu bütün तरीqi-əsrar.
...Həqq surətidir yarin cəmalı,
Bu, nuri-ilahidir, nə ki var.*

F.Nəimidə **hüsn** və **eşq** (gözəllik və məhəbbət) bir-birindən ayrılmazdır. Biri digərindən asılıdır və onu tamamlayır. Eşq varlıqdakı hər şeyi bir-birinə bağlayan qüvvə,

hərəkət və qarşılıqlı dəyişilmələr üçün stimuldur. Məxluqu Xaliqə bağlayan ən ali hissdır. Ona görə də insan Haqqa məhəbbətdən başqa bütün hissələri tərk etməlidir. Kainatda nə varsa, hamısı insanın gözəlliyinə vurğundur və bu gözəlliyin əbədi əsiridir. «Cavidannamə»də deyilir: «*Afetab və səyyarat və əflak aşəğ camale-adəmənd ke əz xake təcəlli mikonəd və də in eşğ əz əhde əzəl ta əhde-əbəd sərəkəştə və sərəkərdanənd*». («*Cünəş, planetlər, göylər, fəlaklər torpaqdan təcəlli tapmış insanın gözəlliyinə aşıqdır. Hansı ki, əzəli əhdən əbədi olaraq sərəkəştə və sərəkərdandirlər*»).

Fəzlullah həmin gözəlliyi 28 və 32 hərfin yaratdığı ilahi elminin əksi, zühuru hesab edirdi: «*An hüsn və camal elmekəlmeyi-ilahəst*» («*Bu hüsn və camal ilahi kəlmənin (hərflərin) elmidir*»).

Hürufiliyin banisi insanın simasındakı xətləri və gözəllik atributlarını da buraya əlavə edir: «*Hüsn və camal və çeşm və əbru və xətt və xal, muye-zülf elmekəlmeye-ilahəst*» («*Hüsn və camal, göz, qaş, xətt, xal, başın tükü ilahi kəlmənin (hərflərin) elmidir*»).

Eşq və hüsnə münasibətdə hürufilərin baxışları, demək olar ki, təsəvvüfçülərin görüşləri ilə uzlaşırdı. Fərq, əsasən, hürufilərin mətləbləri, son nəticədə 28 və 32 hərflə bağlamasında özünü göstərirdi. Hürufilərdə də ilahi eşqin və sevginin vəcd və nəşəsindən nəşət tapan **məstlik və xumarlıq** əzəli, əbədi Tanrı lütfü, ilahi feyz mənbəyi kimi təqdir və qəbul edilir. F.Nəiminin «saqi-yi-vəhdət»dən mey dolu cam istəməsi və məstlik arzusu da belə bir ideyanın ifadəsindən doğurdu:

*Gətir, ey saqi-yi-vəhdət, mənə ol mey dolu camı,
Bizə onsuz nə lazımdır həyatın işrəti, kami.
Gətir, saqi, o camı ki, ona canım nisar etdim,
Tapır insan nisar etmək तरीqin məstlik əyyamı.*

Hürufilik təlimində başlıca məsələlərdən biri də **4 ünsürə** münasibət problemdir. Bu təlimə görə, 4 ünsür (od, su, hava, torpaq) bütün real maddi varlığın əsasında dayanır. Yer üzündəki bütün cansız və canlı aləm – mədənat, nəbatat və heyvanat, o cümlədən insanat həmin ünsürlərdən nəşət tapmışdır. Lakin başqa məsələlərdə olduğu kimi 4 ünsürün və ondan təşkil olunmuş maddi gerçəkliyin varlığı da 28 və 32 hərfə, yəni sözə bağlanırdı. «Cavidannamə» müəllifi iddia edirdi ki: *«İn 32 morakkəb əz cəhar təbaye. Kəlmeye həqiqi ke ebarətəst əz vücade-bəşəreyyate»* (Bu 32 4 ünsürdən təşkil olunmuşdur. Kəlmənin (hərflərin) həqiqəti isə bəşəriyyətin (vücudundan) varlığından ibarətdir).

Nəimi göstərirdi ki, 28 hərfdən ibarət sözlərdən yazılmış Quran elə torpaq, hava, su və oddur. Hansı ki, həm Quran, həm də hürufi elmi yaranmazdan əvvəl həmin 4 ünsür mövcud idi. «Cavidannamə»də və Nəiminin başqa əsərlərində dəfələrlə qeyd edilir ki, söz (hərf) real varlığın mücərrəd ifadəsindən ibarətdir.

İlahi kitab olan Quranın ayələri də 4 ünsürün kəlmə ilə ifadəsindən başqa bir şey deyil: *«Hər ayəti-çəhar kəlmənd: Kəlmeye-ab və kəlmeye-xak və kəlmeye-bad və kəlmeye-atəşi»*. («Hər ayət 4 kəlmədən (hərfdən) ibarətdir. Suyun hərfləri, torpağın hərfləri, havanın hərfləri, odun hərfləri»).

Nəiminin əqidəsincə, Tanrı zatının insan bədənindəki bir nur parçası olan **ruh** da hərflə eyniyyət təşkil edir: *«Məlum bebi ke be estelahe-xodayi ruh və kəlmə hər do yekənd»*. (Məlum olacaq ki, Xuda istilahına görə ruh və hərf birdir»). Müəllif onu da israr edir ki, həmin ruh və hərf eyni zamanda maddi varlıq və onu təşkil edən cismlərdir.

Məkana və **zamana** münasibətdə də Nəimi panteizm nöqteyi-nəzərindən çıxış edir. Mütəfəkkirə görə, Allah 6 cəhətdir (*«Xodavənd şeş cəhət bu»*) və istər bu, istərsə də o birisi aləmdə Xuda zamandan xaricdə deyil (*«İlahi dər in cəhan və ya dər an cəhan əz zəmani xaric nəkəme bin»*).

Fəzlullah belə hesab edirdi ki, Allah hərflərə aid elm və biliyi yalnız ilk insan olan Adəmə öyrətmişdir. Elə buna görə də bəşər övladı yaradılmış bütün canlı məxluqatdan, hətta mələklərdən belə üstündür. Çünki bu elmi bilməyə qadir olan yalnız bəşər övladıdır. İnsanın nitqi, ağılı, idrakı, danışmaq, eşitmək, anlamaq qüdrəti onun üstünlüyünə dəlalət edən amillərdir.

Hürufilər varlığı donuq və statik vəziyyətdə götürmür. Onların nəzərincə, varlıq və ondakı hər şey daimi **dialektik inkişafda, hərəkətdədir**. Həyatda mütəmadi dəyişmələr baş verir. Cism və hadisələr qarşılıqlı əlaqədədir. Biri digərinə çevrilir və ya biri digərini əvəz edir. Hərəkət isə varlığın öz təbiətindədir: *«Mah və afetab və səyyare be təbiət xu dər hərəkət həsti»* («Ay, günəş və planetlər öz təbiətinə görə hərəkətdədirlər»). Hərəkət isə **dövridir**. Yəni bir hərəkət və ya varlığın sonu onunla bağlı digər bir hərəkət və varlığın başlanğıcı və ya əksinə, bir hərəkət və varlığın başlanğıcı mütləq digər bir hərəkət və varlığın sonu deməkdir.

Başqa sözlə, cism yaranır, inkişaf edir, sonra məhv olur və yenidən əmələ gəlir. Bu mənada Nəimi eşqin və imanın məskəni sayılan qəlbin hərəkətini pərgarın hərəkəti ilə müqayisə edirdi. İnsanın mərkəzi üzvü olan ürəkdən qan çıxır hərəkət edib qapalı bir dövrə ilə yenidən ürəyə qayıdır. Bir varlığın fənası, yəni yox olması, başqa bir varlığın aşkara çıxmasına səbəb olur:

*Ətrafa həyat saçdı zərrə,
Tapdı nə zaman buna o imkan.
Ol vaxt ki, özüün verir fənaya
Varlıq o zaman olur nümayan.*

Hürufilikdə makrokosmos və mikrokosmos arasında mütləq, ayrılmaz və əbədi bir əlaqə olduğu qəbul edilirdi. Bütöv kainat makrokosmos, insan isə mikrokosmos kimi götürülürdü. F.Nəimi insan və kainatdakı varlıqlar

(mikrokosmos və makrokosmos) arasında ədədlərlə ifadə oluna biləcək paralellər və oxşarlıqlar tapırdı. Məsələn, o, insanın simasındakı 7 xətlə 7 planet, 7 sfera, həftənin 7 günü, Quranın ilk surəsinin («**Həmd**») 7 ayədən ibarət olması, yaxud dünyanın və göy cisimlərinin dairəvi hərəkətinin 360°-də tamamlanması (360°-yə bölünməsi) ilə insan bədənində 360 damarın, 360 sümüyün, 360 oynağın mövcudluğu arasında əlaqə görürdü.

Bir çox məsələlərin bu şəkildə rəqəmlərlə izah edilməsi hürufiliyi **pifaqorçuluğa** yaxınlaşdırırdı. Səs və hərflərin ətraf aləmlə müəyyən ahəng və harmoniyada götürülməsi də pifaqorçuluğun təsiri kimi nəzərə gəlirdi. Bəzi rəqəmlərə müəyyən məna verilməsi də bu cəhətdən xüsusi maraq doğururdu. Məsələn: 1- Allahın təklyi; **4** – 4 ünsür; **6** – 6 cəhət; **7** – 7 planet, həftənin günlərinin sayı və s.; **12** – gündüzdəki saatların miqdarı; **24** – 1 sutkadakı saatların miqdarı; **28** – ərəb əlifbasındakı, **32** – fars əlifbasındakı hərflərin sayı; **60** – 1 saatdakı dəqiqələrin sayı və s.

Müxtəlif məsələləri şərh edərkən hər şeyi 28 və 32-yə, yəni ərəb və fars əlifbasındakı hərflərin sayına uyğunlaşdırmaq hürufilərin platformasında başlıca məqsəd idi. Qurandakı ayələri, cənnət, cəhənnəm, axirət məsələlərini, bütün dini hökmləri də onlar 28 və 32-yə tabe tuturdular. Məsələləri şərh edərkən müxtəlif üsul və vasitələrlə rəqəmlərin sayını artırmaq və azaltmaq yolu ilə onların sayını 28 və 32-yə çatdırır, hətta bu zaman bir çox hallarda süni və qondarma vasitələrdən də istifadə edirdilər. Məsələn, hürufilərə görə insanın üzündə 7 xətt vardır. Bu 7 xəttin sayını 4-ə (4 ünsürə) vurduqda 28 alınır. Bu Quranın malik olduğu ərəb dilindəki hərflərin sayıdır. Başın saçını 2 yerə ayırdıqda 8 xətt alınır. 8-i 4-ə vurduqda 32-yə bərabər olur. Bu isə «Cavidannamə»nin yazıldığı fars dilindəki hərflərin sayıdır. Yaxud hürufilərin fikrincə, insan anadan doğularkən onun surətində 7 anadangəlmə xətt – «ana xətlər» («xətti-ümiyə») olur (4 kiprik, 2 qaş, 1 baş tükü). İnsan

böyüyüb həddi-buluğa çatdıqdan sonra onda yenidən 7 xətt də əmələ gəlir (2 saqqal tükləri, yanağın 2 tərəfindəki tüklər, 2 bığ, 1 alt dodaq tükləri). Bunlar «ata xətlər» («xətti abiyə») adlanır. Onların cəmi 14, yerləri ilə birlikdə isə 28-ə bərabərdir. Həmçinin sonradan əmələ gələn «ata xətlər» qadınlarda yox, yalnız kişilərdə özünü təzahür etdirir. Quranın 7 ayədən ibarət ilk «Həmd» surəsinə təşkil edən sözlərdə də cəmi 21 hərf iştirak edir. Yəni ərəb əlifbasındakı 28 hərfdən 7-si bu ayədə yoxdur. Necə ki, qadınların üzündə də «xətti-abiyə» olmur və bu yalnız kişilərə məxsusdur. Hürufilər burada mütləq bir əlaqə və uyğunluq olduğunu söyləyirdilər.

Başqa bir misal. Kəlmeyi-şəhadətdəki «Allah» sözündə 5 hərf vardır. Ərəb əlifbasında həmin hərflərin adlarının yazılışından 14 hərf meydana gəlir. Yenə kəlmeyi-şəhadətdəki «Məhəmməd» sözü də 5 hərfə yazılır və onun imlası 14 hərfi verir. Bu iki 14-ün cəmi 28-ə bərabərdir. Kəlmeyi-şəhadətin əvvəlindəki 4 hərfi də bura əlavə etdikdə onların sayı 32-yə çatır.

F.Nəimi Musa peyğəmbərin odla bağlı əhvalatına bir neçə yerdə toxunur. Quranda da öz əksini tapan əhvalata görə od dilə gəlib Musaya: «*Mən Allaham*» - demişdi. Nəimi göstərirdi ki, madam ki, od nitqə gəlib «*Mən Allaham*» - deyir, deməli, o, Haqqın od şəklində təzahürüdür. Belə çıxır ki, Tanrı, həqiqətən də, başqa cism və varlıqlar şəklində də zühur edə bilər.

Kamil və **cahil** insan, **möminlik** və **kafirlik**, **nəfsə münasibət** məsələlərində hürufilərin mövqeyi, təsəvvüf şeyxlərinin və irfan sahiblərinin mövqeyi ilə uzlaşırdı. Hürufi təlimində pis və yaxşı, mömin və kafir insan yoxdur. Çünki küfr və din eyni mərhələdədir. İnsanlar bir-birindən dini, irqi və cinsi əlamətlərinə görə üstün ola biləməzlər. Yalnız **kamil** və **cahil** insan vardır. Dinindən, dilindən, irqindən və cinsindən asılı olmaya-raq Haqqı və özünü dərk edən, nəfsi rəzalətlərdən tamamilə uzaqlaşan, dünya fikrini tərk edən və hərflərin elminə vaqif olan kəs kamil insandır. Cahillik isə həqiqətləri və özünü anlamamaqda və dünyaya bağlılıqdadır. **Nəfs** isə bəşər övladını

cahilliyə sövq edən, onu rəzalətlərə sürükləyən, hissi aləmin toruna salan şeytani duyğu və istəkdir. Cəmiyyətdəki şərin və rəzalətlərin səbəbi də nəfsdir. Cahillikdən qurtuluş və himmət sahibi olmağın yeganə yolu nəfsin əsarətindən xilas olmaqdır. Nəsiminin dediyi kimi:

*Kim ki, nəfsin məhv edib ondan xilas olsa əgər,
Quş kimi pərvaz edər, himməti bənzər şahpərə.*

Hürufilekdə **forma** və **məzmun**, **surət** və **məna** bir-biri ilə vəhdətdə götürülür. Məzmun forma ilə üzə çıxır. Surətsiz məna duyulub dərk olunmaz. Surət mənanı təzahür etdirən, onu aşkara çıxaran maddi kateqoriyadır və bunlar hər ikisi birbirindən asılı və biri digərini tamamlayan amillərdir. Nəsiminin qənaəti belə idi:

*Məna duyulur tapanda surət,
Surətlə gəlir həyata məna.*

Hürufilek təlimində bəşəri gerçəkliyin tarixinə özünəməxsus münasibət var idi. Onların əqidəsinə görə bəşəri gerçəkliyin tarixi bəşəriyyətin qurtuluş pillələrindən ibarət **3 böyük mərhələyə** ayrılır: **1.Nübüvvət** (nəbilik – peyğəmbərlik); **2.Vəlayət** (vəlilik-ilahi himayədarlıq); **3.Üluhiyyət** (ilahilik). 1-ci peyğəmbərlik mərhələsi ilk insan və peyğəmbər Adəmdən başlayıb sonuncu peyğəmbər – «xətmül-ənbya» Məhəmməddə (s.) başa çatır. 2-ci mərhələ həm də imamət mərhələsidir. Bu mərhələ ilk imam Əli ibn Əbutaliblə başlayıb 11-ci imamla sona yetir. 3-cü mərhələ isə Fəzlullah Nəimi ilə başlayır. O, həm 12-ci imam, həm də 3-cü mərhələnin başlanğıcıdır. Haqqın təzahürü və Mehdi, yəni xilaskardır. Nəimi özü də özünü «həyati-cavidan» tapmış İsa nəfəsli Xızr adlandırır:

*Mən ol İsa nəfəsli Xızram ki, zülmətdən kam aldım, bil,
Həyati-cavidan tapdım, tapa bilməz onu hamı.*

Hürufilek belə hesab edirdilər ki, Quranda işlənən «**fəzl**» kəlmələrində də məqsəd Fəzlullaha işarədir.

Sufizmdə olduğu kimi, hürufilemin də özünəməxsus **terminologiyası** var idi. Burada da bir sıra söz və ifadələr öz həqiqi mənasından fərqli simvolik yozumda, «quş dili»ndə işlədilir. Onu da deyək ki, bir çox istilahlara rəmzi mənası və terminoloji funksiyası hər iki təriqətdə eyniyyət və oxşarlıq təşkil edirdi. Belə terminlərin sayı xeyli çoxdur. Bəzi istilahlara isə hürufilekdə qismən və ya tamamilə fərqli simvolik məna kəsb edirdi. Məsələn, təsəvvüfçülər «yar», «canan», «məhəbub» dedikdə rəmzi anlamda yalnız Allahı nəzərdə tuturdular. Hürufilekdə isə bu istilahlara bəzən Allaha, bəzən də Fəzlullaha işarə idi. Yaxud «sac» sufilərdə kəsrətə, maddi dünyanın qarantılıqına işarə olub mənfi yük daşıyırdısa, hürufilekdə Tanrı hüsnünün insan vücudundakı gözəllik nişanəsi kimi müsbət anlamda işlədilir.

Hürufilek XIV-XV əsrlər Yaxın və Orta Şərqi ictimai, fəlsəfi və ədəbi-bədii fikir tarixində önəmli rol oynamışdır. Bu ənənə nisbətən səngisə də, sonrakı əsrlərdə də öz ömrünü xeyli müddət davam etdirmişdir. Hürufilek zaman-zaman və məkan-məkan gah açıq, gah da gizli fəaliyyət göstərmişlər. Təriqətin yayıldığı areal xeyli geniş coğrafi ərazini əhatə edir: Azərbaycan, Türkiyə, Suriya, İraq, İran, Herat və s. Onun hətta Hindistanın müəyyən bölgələrində də intişar tapdığı bəllidir. Belə ki, F.Hürufilemin ölümündən sonra onun etiqadını qəbul etmiş dərvişlərin çoxu müxtəlif ölkələrə mühacirət etməli olmuşdular. Bu dərvişlərin bir qismi də Hindistana getmişdilər. Onların başında isə hürufileyin tanınmış və öncül şeyxlərindən olan **Mahmudi Mərdüd** dururdu. Sonradan o, Hindistanda hürufilekdən bir qol kimi ayrılan **nöqtəvilik** təriqətini yaratdı.

Türkiyəyə qaçan hürufilek, o cümlədən Əbülhəsən Əliyül-Əla (bir məlumata görə həm də İ.Nəsimi) orada bəktəşilərin xanəqahlarına yol tapıb onların icmalarına daxil olmuş, özlərini

onların tərəfdarı kimi qələmə vermiş və bəktəşi təriqəti əvəzinə hürufilik ideyalarını təbliğ etməyə başlamışlar. «*Bəktəşilər sadələvh, dərin bilik sahibi olmadıqlarına görə hürufilərin fikirlərini qəbul etmişlər*» (53, 247).

Nəimi əl-Hürufinin əsərlərindən sonra hürufilik ideologiyasının təfsirinə, təbliğinə, inkişarına və ifadəsinə xidmət edən bir sıra qaynaqlar vardır. Sayı xeyli çox olan bu qaynaqlar yalnız dini-fəlsəfi əsərlərdən ibarət deyil. Onların mühüm bir qismini bədii əsərlər, poetik örnəklər təşkil edir. Həm də bu bədii nümunələrin hürufilik təriqətinin yayılmasında, kütləviləşməsində və qavranılmasında bədii-estetik təbliğat vasitəsi kimi mühüm rolu olmuşdur.

Hürufiliyin dini-fəlsəfi və bədii qaynaqları içərisində **Əbülhəsən Əliyül-Əlanın** («Qiyamətnamə», «Kürsinamə», «Bəşarətnamə», «Tövhidnamə»), **Əmir Qiyasəddinin** («İstivanamə»), **Seyyid Əmir İshaqın** («Məhrəmnamə», «Təhqiqlənamə»), **Rəfiinin** («Bəşarətnamə», «Gəncnamə»), **Gülbabanın** («Miftahül-qeyb»), **İ.Nəsiminin** (lirik şeirləri), **Əbdülməcrid Firiştəzadənin** (lirik şeirləri) və s. müəlliflərin əsərləri mühüm yer tutur.

Əbdülməcrid Firiştəoğlu «Cavidannamə»ni müxtəsər şəkildə «Eşqnamə» adı ilə, «Məhəbbətənamə»ni isə «Hidayətnamə» adı ilə türk dilinə tərcümə etmişdi.

XIV-XV yüzilliklərdə hürufilik Azərbaycanda da geniş yayılmışdı. Təbrizdə, Naxçıvanda, Bakıda, Şirvanda və s. bölgələrdə bu təriqətin tərəfdarları var idi. Fəzlullahın da bir müddət yaşadığı Bakıda təriqətin çoxlu sayda təəssübkeşləri və müridləri mövcud idi.

Təsadüfi deyil ki, hürufilikdən söz açan bəzi müəlliflər **Bakını «hürufiliyin Kəbəsi»** adlandırırlar. İ.Nəsimi Azərbaycan və fars dillərində bu təriqətin ideyalarını, fəlsəfi baxışlarını, dini-mistik mətləblərini bədii sözün ən cazibədar, zərif və ecəzkar dili ilə ifadə və təbliğ etmişdir. Onu dinsiz və kafir adlandıranların, bidətdə günahlandırılanların özləri də onun şeir-

lərinə heyranlığını gizlətməmiş, bu poetik örnəklərin gözəlliyini, bədii vüsət və əzəmətini etiraf etməli olmuşlar. Qansı Quri, Ş.İ.Xətai kimi hökmdarlar Nəsimiyə xüsusi rəğbət bəsləmişlər.

Hürufilər zaman-zaman **təqibə** və **cəzaya məruz qalmışlar**. Məsələn, təriqətin başçısı F.Nəimi Teymurun əmri ilə edam edilmişdi. 1427-ci ildə Heratda bir qrup hürufi Teymurun oğlu, hökmdar Şahruxa sui-qəsd təşkil etmişdilər. Əhməd Lur adlı bir hürufi cümə məscidində onu qəmə ilə ağır yaralamışdı. Bu səbəbə oradakı xeyli sayda hürufi, o cümlədən Nəiminin qız nəvəsi Əzüdüddin öldürülmüş və ya müxtəlif tipli cəzaya məruz qalmışdılar. Özü müəyyən müddət hürufiliyə meyl edən, hətta hürufiyənə şeirlər yazan Qaraqoyunlu hökmdarı M.C.Həqiqinin də dövlət üçün təhlükə yaratdıqlarını güman etdiyinə görə 500-ə qədər hürufini edam etdirdiyi məlumdur.

Həmçinin Osmanlı hökmdarı Sultan Fateh Məhəmməd də bir müddət hürufiliyə meyl etsə də, sonradan dövlət üçün təhlükə yaratdıqlarını görüb hürufiləri cəzalandırmışdı. Bu səbəbə görə də hürufilər bir çox hallarda gizli fəaliyyət göstərmək məcburiyyətində qalmışdılar.

Hürufilərin təqib olunmasının bir səbəbi onların ideya və etiqadında, panteist görüşlərində, Xaliq məxluq münasibətlərindəki islama zidd mövqelərində idisə, digər bir səbəb də onların təşkilatlanıb hakimiyyətə təsir göstərmək, hətta hakimiyyətə gəlmək istəklərində idi.

Təsadüfi deyil ki, Sultan Məhəmməd Fatehin hakimiyyəti zamanı hürufilər hökmdarın bu təriqətə meyl göstərməsindən istifadə edərək hürufiliyi rəsmi dövlət dininə çevirməyə cəhd göstərmişdilər ki, bu, sonda uğursuzluqla nəticələnmişdi.

Orta əsrlər, xüsusilə də XIV-XV yüzilliklər Azərbaycan dini-fəlsəfi və bədii fikir tarixini hürufilik təlimi və ideyalarını nəzərə almadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Onun bədii ədəbiyyatda yaratdığı əks-səda o qədər güclüdür ki, XIV-XV əsrlər ədəbiyyatımızın əsas ağırlıq yükü və tarazlıq mərkəzi bu təriqə-

tin ideyaları və baxışları ilə bağlı bədii-poetik təfəkkürün yaratdığı söz sərəvətinin üzərinə düşür. Bu mənada təkcə hürufiliyin «bədii dili» İ.Nəsimini xatırlatmaq kifayətdir.

XIV-XVI əsrlər ədəbiyyatımızda F.Nəimi, İ.Nəsimi, M.C.Həqiqi, Həbib, Süruri, Tüfeyli, Heyrəti, Mühiti və başqaları hürufiliyə bağlı sənətkarlar kimi tanınır. Hürufizm ideyaları onların yaradıcılığında bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapır.

Ş.Q.Ənvar, Ş.İ.Xətai kimi sənətkarlar da hürufiliyə rəğbət bəsləmişlər. Hətta onların yaradıcılığında bu ideya və görüşlərin müəyyən bədii notlarını da görmək mümkündür. Ş.İ.Xətainin bağlı olduğu və onun hakimiyyətə gəlməsində mühüm rol oynamış **şiə-qızılbaş ideologiyasının** formalaşmasında da hürufilik ideyalarının müəyyən rolu və təsiri olmuşdur.

И.НЯСИМИ ЙАРАДЫЪЫЛЫЪЫНДА ЩЦРУФИЛИК ИДЕЙАЛАРЫ

Мялум олдуьу кими, щцруфилийин мцяссиси вя ясас идеологу Ф.Няимидирся, онун ян долъун вя тясирли бядии-фялсяфи ифадячиси, **поетик трибуну И.Нясимидир. Щцруфилийин мякани вя инсани интишарында, даща ящатяли мигъас алмасында Нясиминин ролу вя хидмятляри явясиздир.** Бу эцнкц иътимаи-тарихи вя бядии-фялсяфи фикирдя щямин мяфкура вя етигадын даща тез-тез хатырланмасы да мящз бу Азярбайъан шаириня эюрядир. Бея бир мювьуд мцлащизяни йеня йада салырыг ки, яээр Нясими олмасайды, щцруфилик идеялары чох тез юлязийиб сюнярди.

Сяняткарын истяр фарс, истярся дя ана дилли шеирляриндя щцруфилик идеяларынын ифадяси башлыъа йер тутур. Цмумийятля, онун бядии ирсинин мцщцм бир гисмини щцруфийаня шеирляр тящкил едир. Щямин поетик юрняклярин юзцнц дя мцхтялиф гисмя айырмаг олар. Бея ки, шаирин бязи шеирляриндя дейилиян фикрин ифадясиня мцяййян гядяр, йяни бядии мятнин щяр щансы ифадя, мисра вя бейтляриндя тохунулурса, бязи поезийа нцмуняляриндя бядии мятнин мязмуну, семантикасы, идея-мяфкурави щядяфи вя мягсяди бцтювлцкдя щцруфилийин бядии-фялсяфи щярщиня вя тяблиьиня йюнялир. Шаирин ана дилиндя гялямя алдыьы поетик юрнякляр ичярисиндя дя бу типли хейли нцмуня тапмаг мцмкнцдир. Щям дя бу шеирлярин **жанр** вя **бядии форма** мяхсусийяти дя фярглидир: **гязял, ялиф-лам, мцстязад, тярьибянд, туйуь, рцбаи, мясняви** вя с.

Дейилдийи кими, бцтювлцкдя щцруфилик бахышларынын бядии-фялсяфи ифадясиня хидмят едян нцмуняляр аз дейил. Мясялян, шаирин «Сюзь», «Сыьмазамь», «Ичиндядирь», «Мяням, мян» рядифли,

йахуд «**Мярщяба, инсани-камил, ьанымын ьананяси**», «**Ей цзцн ьанняти-яднин, вей бойун туби-риван**», «**Даим янялщяг суюлярям, щягдян чц Мянсур олмушам**», «**Сягащцм ряббищцм хямри додаьын кювсариндядир**», «**Янялщяг суюлярям щягдян, ялялярш истива эялди**» мисралары иля башлайан гязялляри, «**Ялиф-Аллаш, сидря бойун мцнтящадыр, мцнтяща**» (ялиф-лам), «**Сал бцргяйи цзцндян, яйа суряти-рящман**» (мцстязад), «**Мцсщяфи-натигям, кялам олдум**» (тярьбиянд), «**Ибтидадир, ибтидадыр, ибтида**» (мясняви) мисралары иля башлайан шеирляри, **бир чох туйуь** вя **рцбаляри** бу гябилдяндир. Бу вя бу типли бир сыра поетик нцмуняляр Нясиминин мянsub олдуьу тяригятин бязи бахыш вя мцддяаларыны типик вя цмумиляшдирилмиш щякилдя якс етдирир. Беля шеирляр философ шаирин щцруфилик эюрцшляринин вя бцтцювлцкдя бу тяригятин идея-инань системинин мцяййян спектрлярини айдынлашдырмаг, дярк етмяк цццн хейли дярягядя материал верир. Бу типли шеирлярдян бязи нцмунялярин тящлили щям дя щцруфилийин идея-нязари вя бядии-фялсәфи ьащятдян анлашылмасы истигамятиндя файдалы тясяввцр вя тясссратын йаранмасына кюмяк етмиш олур. Буну нязря алараг шаирин ана дилиндя гялямя алдыьы бу гябил шеирлярдян бязилярини йьььам щякилдя тящлил етмяк йериня дцщяр.

«Сюз» гязяли Нясиминин вя щцруфилярин сюзя мцнасибятини айдын щякилдя тяьяссцм етдирир. Шеирдя «Сюз нядир?» суалына эюстярилян етигадын бахыш призмасындан мцстягим мянада ьаваб тапмаг мцмкцндцр. Сюз уьадыр вя мяканы да эюйлярдир. Чццнки о, эюйлярдян назил олмушдур вя али мягсядя хидмят едир. Неья ки, бцтцн ьанлы мяхлугу, мясялян, инсаны йашадан ьандыр, ьансыз инсанын варлыьы гейри-мцмкцндцр, ьами мювьудатын варлыьы да сюзя баьлыдыр. Беля ки, Аллащ-

таала бцтцн мяхлугаты йарадаркян садяья олараг сюз («кон» - «ол») демиш вя варлыг да олмушдур. Башга сюзля, щям суфилярин, щям дя щцруфилярин гябул етдийи **Аллаш→сюз→мяхлуг** дцстуруна ясасланан варлыг вя йарадылыш дцзяниндя сюз икиньи йердя дурур. Гуранда да Аллащ-тааланын дцнйаны йаратмаг истяйяркян садяья олараг «ол» дедийи вя каинатын да бу ямря мцвафиг йарандыьы дяфялярля тякларланьыр. Бу мянтигя суюкянян, лакин ислам тяфсирчиляриндян, хцсусиля дя тясяввцф идеологларындан фяргли олараг сюзц мцсялман пантеизминин мцствисиня дахил едян Няминин мцридиня эюря, сюз ьащанын йаранмасы цццн васитя, сябяб вя еля «халиги-ьащандыр». Алты ьащятдян ибарят мякан, **назил** вя **мцнзил**, йяни енян вя ендирилян дя сюздцр. Даща дягиги, назилля мцнзил мащиййягья ейнидир вя фярг йалныз тязашцрлярдядир:

*Динляэил бу сюзц ки, ьандыр сюз,
Алийц асиман мякандыр сюз.
Шеш ьащятдян мцняззяц анлаву бах,
Суюля ким халиги-ьащандыр сюз.
Назилц мцнзил анла ким бирдир,
Кянди кяндуйя тярьцмандыр сюз.*

Шаирин фикринья сюз нящайятсиз вя бинишандыр. Онун юлчцсц йохдур, дяринлийи, ени вя узунлуьу тапылмаз. Ян цмдяси ися сюз йарадылмыш дейилдир, йяни гейри-мяхлугдур. Эюрцндцйц кими бу ялямялярин щамысы Щагга нишан верилир вя беляликля, Щагг иля сюз мащиййягья ейниляшдирилир. Башга сюзля, сюз Щагг затынын щярф вя кялямя щяклиндя изщарыдыр. Гязялдя Мящяммяд пейьямбярин (с.) «*Мюминин гялби Аллащын яршидир*» щядисини хатырладан Нясими Яли ибн Ябуталибин дя «*Йа кафцща, яуза-бия*» («*Ей йолэюстярян*

сяня сыьынырам») кяламына да тохунур. Бунун сябяби одур ки, смяткара эюря пейьямбяр сюзц кюнцл аляминдя бир хязиня, имам Яли ися ону бир йардым вя ният васитяси шесаб едирди:

*Ярши-ряцман деди, няби кюнцля,
Чцнки эюрдц кюнцлдя кандыр сюз.
Деди «йа кафцица, яуза-бия»,
Чцн Яли билди мцстяандыр сюз.*

Гязялдяки башлыга идея будур ки, сюз щяр шейдир, бцтцн масивадыр (Аллащдан башга щяр шей). Сюз олмасайды, ня алямляри йаратмаг, ня дя ону танымаг мцмкцн олмазды. Ягли-кцлл (илащи ягл, ирфан инанъында нури-Мящяммяд), эюй вя йер, илащи щикмят, кялам вя сирлярин йазылдыгы вя мцщафизя олундуьу лувщя, щямин щикмят вя сирляри йазан гялям, мадди варлыбын ясасыны тяшкил едян дюрд цнсцр, доггуз фяляк, защир вя батин, яввял вя ахыр, ашкар вя эизли олан, ейни заманда инсан сурятиндя тяъялла етмиш пейьямбярляр, Адямдян башламыш Иса вя Мящяммядя, нящайят, гейб олмуш он икинъи имама (щцруфилийин шияликля баьлылыгы факты) гядяр щамысы сюздцр. «Кафц нун»дан, йяни щярф вя кялмядян вцъуда эялмиш ъащанда сюз бу кими чешидли варлыглар щяклиндя яйан олмушдур.

*Защирц батин яввялц ахир,
Ащикарявц щям нищандыр сюз.
...Кафц нундан вцъуда эялди ъащан
Яээр анлар исян яйандыр сюз.*

Демяли, космогоник дцзяндя Халигдян сонра вя халигин нитги кими зцщур едян сюз, кялмя вя щярф щям мяхлугун йарадылышы ццн тьякан, вясиля, щям дя сонсуз

сайда мадди вя гейби варлыгларын ейнидир. Ад вя адландырылан арасында да мцтляг ейнийят мювьуддур. Ягли-кцлдян башлайараг инсанла йекунлащан бцтцн мяхлугат истяр мяна, истярся дя сурят, истяр цлви, истярся дя сцфли, истяр али, истярся дя ади, истяр зярря, истярся дя кцлл щяклиндя олсун, щярф вя сюзцн сонсуз сайда тязашцрляридир. Нятиъя етибары иля щярф вя кялмядян кянарда щеч ня йохдур вя ола да билмяз. Щям дя сюзцн бу гейби иззят вя щикмятини бяйан едя билян кяс йалныз Фязлуллащдырса, онун сирляри дя «Бавиданнамя»-дядир:

*«Бавиданнамя»йи эятирэл яля,
Та билясян ки, няся ъандыр сюз.
Сюзя бу иззц чащ йетмязми,
К'айдалар Фязли-гейбдандыр сюз.*

«Сюз» гязялиндя башлыга идея зати-мцтляг, каинат, инсан вя сюздян ибарят дюрд гцтблц системин ейнийяти, сюзц йараданын, сюзцн вя сюздян йарананларын мащийят етибары иля Халигдя яридилмяси, мцтлягля бярабярлийидир.

Шаирин **«Мярщяба, инсани-камил, ъанымын ъананяси»** мисрасы иля башлайан гязялиндя тьялимин даща йени мяфкурави тьялгинляри поетик-фялсяфи анализин предметиня чеврилир:

*Мярщяба, инсани-камил, ъанымын ъананяси
Алямин ъисми сядяфдир, сянмисян дирданяси?*

Эюрцндцйц кими, шеир инсани-камиля мцраьят вя алгышла башлайыр. Чцнки бцтцн каинат инсан наминя вя инсан ццн йарадылмышдыр. Бцтцн мяхлугатын ян щяряфлиси вя дяйярлиси дя бящяр ювладыдыр. Яээр о,

мадди дцнйанын ыящля тяшви́г едя́н мейл вь зцлмятиндя́н гуртары́б илащи шы́гигятляри дьрк етсѧ, камил варлы́ьа чевриля́р. Камил инсан ися «кювнц мякан»да ян али хилгятдир вь алгы́ша, ящсѧн сядасына лайигдир. Щѧм дя камил инсан ыанын севдийи ыанандыр. Йяни о, макроалямин микроалямдя тязашцрццр. Санки бцтцн мцлк алями бир сядяфдир. Сядяфи таныдан вь ону мязыннайя минди́рян ися онун ичиндя́ки дцрр вь гиймятли дашды́р. Инсан да ысмани эерчякли́йин ян дьяйрли дцрданяси тимсалындады́р. Бцтцн мцлк алями йалны́з инсанла шы́ряфлидир вь дьяйринин чяки вь мигы́асы да инсанла юлчцлцр. Демяли, мярщя́ба алгышына лайиг бяшя́р ювлadyна хита́б мцтлягин щикмя́тини анлайан «нцсхейи-сыя́ир»я мцраы́ятдир.

Щѧмин инсанын вьы́щиндя «сыяб'цл-мясани» охума́г мцмкцндцр:

*Вьящцини сыяб'цл-мясани охуйан эцндя́н бяри,
Эюр ки, ня диваня дццмцци аши́гин диваняси.*

Бурадакы «вьящ» (инсан ццц) сюзцнцн явябья́ йазылышында цч шы́рф (в=6, ы=3, щ=5) иштирак едир. Бу шы́рфлярин ябья́д щесабы иля ифа́дя етдикляри рягямля́рин ыами 14-я бяра́бярдир. «Сыяб'цл-мясани», йяни 2 дяфя́ 7 дедикдя ися Гуранын илк суряси олан «Ял-Фатищя́» суряси нязря́дя тутулур ки, 7 айя́дя́н ибарятдир. Дини шы́рщля́ря эю́ря су́ря пейы́ямбья́ря ики дяфя́ – яввя́л Мяккя́дя, сонра ися Мядиня́дя назил олунмушдур. Ики 7-нин ыами 14-я бяра́бярдир. Инсан цццндя́ дя анаданэя́лмя 7 хятт варды́р вь бунлар юз йерля́ри иля бирликдя́ (йеня́ 2 дяфя́ 7) 14 едир. Демяли, «вьящ» сюзцнцн йазылышы́ндан, шы́мчинин инсан цццндя́ки 7 хяттин юз йерля́ри иля топланмасы́ндан алынан рягямля́рин сайы ики дяфя́ назил олан «Ял-Фатищя́» сурясиндя́ки айя́ля́рин ыами иля

ейнидир. Бурадакы 7 вь 14 рягямля́риндя там паралеллик тапы́лыр. Бундан я́вяя, Гурана эириш онун 1-ыи суряси иля башлайы́р вь дини тя́фсирля́рдя бу мцгяддѧс китабы́н бцтцн щикмя́тля́ринин «Ял-Фатищя́» сурясиндя́ ещтивѧ олунду́ьу фикри иря́ли сцрцлцр. Щцруфи Нясимийя́ эю́ря дя инсан ццц бир нюв инсана эиришдир вь шы́мин цздя́ инсанын щцсн вь мащийя́тинин ян эю́зял ыизэиля́ри вь яламя́тля́ри ыамля́нмишдир. Бея́ля́ликля, инсанын ццц еля́ «Ял-Фатищя́» сурясидир. Инсан цццндя́ки щикмя́т вь щцснц Щагг кяламы́ олан суря́нин ейни кими охуйан вь дьрк едя́н инсани-ка́мил бу илащи шы́гигяти анлады́ьы эцндя́н Щаггы́н аши́г вь диваня́синя́ чеврилмишдир.

Йарады́лан, лакин ня едя́ья́йини анлама́йан хя́стя инсан кю́нлцнцн шы́фасы бя́зми-язя́лдя́ илащи шы́рбятѧ да́дмаг олду. Бунунла бе́ля, ру́ща вери́лян ы́см севэ́иси ону цлви аля́мдя́н сцфли, я́дна аля́мя сей́ря сю́вг етди. Аны́аг ма́дди варлы́ьын алча́г ря́зала́тля́ри иля цзля́шян ру́щун кю́нлцндя́ йени́дя́н юз я́зяли мя́ншы́я́иня́ гаршы́ севэ́и шы́рабы́ гайнады́. Гязя́лин ццщнц́:

*Та сыя́ащцм шы́рбятиндя́н ичди бу хя́стя кю́нцл,
Сей́ру я́днайи бу́лду, гайнады́ хцмханы́си –*

бейтинин мянасы́ будур.

*Чцн бизя́ мя́лум олу́бдур мя́'нийи-цмму́л-кита́б,
Ари́фям, сы́м'имя́ сы́ьма́з за́щидин я́фсаня́си.*

Бурада «китабы́н анасы́» мянасы́ны веря́н «цмму́л-кита́б» ифа́дяси иля Гуранын 1-ыи «Ял-Фатищя́» суряси нязря́дя тутулур вь Нясими шеиря́риндя шы́мин ифа́дя тез-тез ишля́дилир. Йухары́да дейилдийи кими, 7 айя́дя́н ибарят шы́мин су́ря варлы́ьын щикмя́тини юзцндя́ топла́йан вь я́с етди́рян Гуранын илк, шы́м дя я́н ваы́иб суряси щеса́б

едилир. Кювнц мяканын ясрарынын бу сурядя ъям олундууу илашийатчылар тяряфиндян играр едилир. Онларын тябиринья илащи щикмятин вя сиррлярин ясас мяззи щямин сурянин батини мянасында эизляниб. Нясими ися демьяк истяйир ки, цммул-китабын мянасы, башга сюзля, Танрынын эизлин сирляри, илащи щягигятляр бизя мялумдур. Чцнки биз арифик. Тяригят дщщцнъясиндя садаладыьымыз али билик вя мярифятляри късб едян илащи ешг вя щягигят йолчусу арифдир. Ариф бясирят эюзц иля Щаггы эюрян, она говушан вя онун щикмятлярини анлайан бяндядир. Уммцл-китабын мянасыны дярк едян ариф еля бир уъа мягама йцксялир ки, зашидин суюлядикляри онун цццн бош вя мянасыз вяза чеврилир. Чцнки зашидин суюлядикляри йа ибтидаи щярият гайдаларына аид мялуматлардыр ки, арифдян ютрц чох бясит эюрцнцр. Йа да рийакарлыг гохуйур. Цмумийятля, арифлярин нязяриндя зашид йа тяманналы ибадятля мяшьул олан тязвир ящли, йа да Щаггы танымагда вя она аид вязляр суюлямякдя бясит дщщцнъя сащибидир. Еля буна эюря дя онун суюлядикляри Нясиминин ариф хислятли лирик гящряманы тяряфиндян мягбул сайылмыр, онун гулабына эирмир.

*Шол Хызр бичаря ичмиш аби-щейван дедиляр,
Та лябин ейниня ирмяз йохдур онун ханяси –*

бейтиндя дирилик суйу ичиб ябяди щяйат газандыьы суюлянилян вя ады Гуранда да зикр едилян Хызр пейьямбар хатырланыр. Ханясиз, евсиз-ешиксиз Хызрын бичарялийи орасындадыр ки, о, аби-щейваны эюзялдян, инсандан кянарда ахтармышдыр. Щалбуки дирилик суйу еля эюзялин додабындадыр. Чцнки союз додаг васитясила дейилир. Варлыг ися сюздян йараныб. Демяли, додаг дирилик вя варлыг низамында, онун гярарлашмасында

иштиракчы вя ваьиб компонентдир. Беяликля, Хызрын дирилик суйуну инсанда тапа билмямяси нашылыг яламя-тидир. Ня гядяр ки, онун эюзц эюзялин щяйат чешмяси олан ляблярини эюрмяйиб щягигят евини тапмаг нияатындан мящрумдур.

Нювбяти бейтдя ися инсан эюзяллийи цмуми вя вящдята баьлы мцтляг бир категория кими щярщ едилир:

*Ящсяни-тягвим билян нячцк янялщяг демясин?
Бяс нядян бярдар олубдур Мянсурун диваняси?*

Бурадакы «ящсяни-тягвим» ифадяси Гуранын 95-ьи «Ят-тин» («Янъир») сурясинин 4-ьц айясиндян эютцрцлмщш ифадядир. Щямин айядя дейилир: «Биз инсаны ян эюзял бичимдя йаратдыг». Инсан эюзял-лийинин илащи мягсяд вя лцтфля баьлы олдуууну хцсуси щякилдя вурьулайан бу айя щцруфилярин вя Нясиминин инсанын щцснцня рямзи вя илащи мяна вермяляри цццн ясас иснад нюгтяляриндян биридир. Онларын фикринья бящяр ювлады щякли вя ъисмани эюркями иля дя танры щцснцнцн тяъясцмц вя сурятъя онун бянзяридир. Арифляр вя «кцнтя кянзя»нин сирриня вагиф оланлар буну йахшы анлайыр вя онларын «янялщяг» дейиб юзлярини ваьиб щягигятля ейнилящдирмяси дя тябиидир. Микроалямдя макроалямин эюзяллийини эюрцб анлайан ариф неъя «мян щяггям» демяйя биляр вя Щяллаъ Мянсурун диваняси, вурьуну олмайыб щягигят наминя дардан асылмаъа щазыр олмайа биляр. Щягигят йолунда ъисмани ъяза вя вцъудла видалашма еля дя буюцк фядакарлыг дейил. «Ящсяни-тягвим»ин сиррини анламаг сывийясиндяки алилик щям дя Мянсур кими ягидя фядаиси олмаг баъарыьына йцксялмяк демьякдир.

Нясиминин ряйинья ващид мябуда етигад, итает вя ибадятин цсул вя васитяляри мцхтялиф, ибадятин

символик-мякани мяркъязляринин адлары ися башга-башгадыр. Бири бцтпярэст, бири мцсялман адланьыр. Бири бцтя, диэяри Аллаща ситайиш инангы иля ибадят едир. Биринин бейят мяканы бцтханы, диэярининки Кябья, йяни Бейтцл-щарамдыр. Мюмин мцсялманын нязяриндя бцтпярэст кцфр сациби, бцтханы ися кцфр мяканыдыр. Лакин щягиги ашиг цццн Кябья дя, бцтханы дя, мцсялманчылыг да, бцтпярэстлик дя, даща добрусу, рязэрянэ ибадят гайдалары вя ханяляри формал характер дашыйыр вя йар (Аллащ) щягигятиндя хариьдя, онун ешийиндядир:

*Кафирин бцтханяси вар, мюминин Бейтцл-щарам,
Ашигин йар ешиэидир Кябьяц бцтханяси.*

Тящилия ъалб етдийимиз гязялин мягтя бейтиндя Нясими «Сеййид» тяхяллцсцнц ишлядир:

*Шями-вяцдядир ъамалын, сющбяти рювишян
гылыр,
Гаршыда хош-хош йанадыр Сеййидин пярваняси.*

Бу сон бейтдя йеня 2-џи бейтдя вурьуланын «эюзялин ъамалы» вя онун щикмяти мясялясиня тохунулур. Йяни инсанын ъамалы вящдят шамыдыр, Ваьибин «нцсхейи-сяьир»дя тяъяссцмцдцр. Нурдан йаранмыш нур гайнаы олдуьуна эюря дя сющбятя ишыг салыр. Сеййидин кюнцл пярваняси ися щямин ъамалын щцсн вя атяшиндян шювг алыб йанмагдадыр. Бу џцр йанмаг ися Сеййидя – ашигя хошдур вя она няшя верир.

Нясиминин мящур «Сыьмазам» рядифли гязялиндя шаирин тямсил етдийи тяригятин идея-фялсяфи спектрляри бир гядяр дя ялванлашыр вя эенишлянир. Шеир бяшяри варлыьын «мян инсанам» гцрунудан доьан

ифтихар щиссини чох дольун шякилдя ифадя етмишдир. Инсан инсан олдуьуна эюря язямятлидир вя бундан гцрур дуймалы вя фяхр етмялидир! Шеирин идея-мязмун чаларынын башлыџа истигамяти белядир. Еля буна эюря дя ярузун тянтяняли фяхрийя бящри олан **ряьяз** бящриндя (**мцфтя'илцн, мяфА'илцн, мцфтя'илцн, мя-фА'илцн** юлчсцндя) гялямя алынмышдыр. Идея-мязмун вя бядии тону етибары иля бу гязял бир нюв инсанын мяхлугатын ян шяряфли хилгяти олмасындан доьан мяьрурлуьун щимнидир. Шеирин ритм вя ащянэиндя дя бу, ашкар дуйулур вя Нясиминин идея вя мязмуну бядии форма иля неья мящарятля узлащдырдыьыны, гайя вя сяняткарлыьын вящдятини йарада билдийини ашкар шякилдя бцрузя верир.

«Сыьмазам» гязяли Ы шяхсин дилиндян дейилян **монолог** тясири баьышлайыр. Цмумийятля, биз Нясими йарадыџылыьында Ы шяхсин – «мян»ин дилиндян дейилмиш лирик юрнякляря тез-тез раст эялирик. Сяняткарын «Мяням мян» («Мян мцлки џащан...»), «Олмушам» (бу рядифля шаирин бир неча гязяли вар) вя с. гязялляри дя бу гябилдяндир. Лакин Ы шяхсин дилиндян дейилян шеирляринин аз бир гисминдя Нясими «мян» дедикдя мящз юзцнц нязярдя тутур. Даща чох щалларда ися бу анлайыш, цмумийятля, инсан вя йа инсани-камили нишан верир. Башга сюзля, Нясиминин «мян»и – Ы шяхси чох заман инсан вя йа камил ашигдир.

«Сыьмазам» гязяли дя инсани-камилин дилиндян дейилиб онун бахыш вя фялсяфи-пантеист дцщцнъялярини ифадя едир:

*Мяндя сыьар ики џащан, мян бу џащаня сыьмазам,
Эювщяри-ламякан мяням, кювнц-мяканя сыьмазам.
Яршля фярищ кафц нун мяндя булунду џцмля ццн,
Кяс сюзцнцвц ябсям ол, шярищ бяйаня сыьмазам.*

Бурада ики ʒащан ифадяси иля мадди вя мяняви алям, «эювщяри-ламякан» дедикдя ися билаваситя Аллащ нязярдя тутулур. Беля ки, дини тяфсир вя тясяввцрлярдя мякансыз эювщяр Щагг-таалайа верилян образлы цнванлардан биридир. Кювнц мякан дцнйа да дахил олмагла бцтцн космос вя онун варлыглары, «кафц нун» ися ярябья «кон» (ол) сюзцнц ямяля эятирян щярфлярдир. Демяли, инсанда ики ʒащан – щям гейб, щям дя щящадят алями сыьыр, о ися бу ики ʒащана вя бцтцн каината сыьмыр. Мякансыз кювщяр дя еля о, юзцдцр. Танры мякяни щесаб едилян эюй, инсанын ǂярарлащдыьы мякан-йер дя, хилгятин йаранма васитяси «ол» ямри дя инсандан кянарда дейил. Ейни заманда инсан щярщя вя бяйана да сыьмыр.

Эюрцндцйц кими, дини-фялсяфи тяфсирлярдя мцтляг мянада йалныз Аллащ-таалайа аид едилян хислятляр бурада инсана цнванланыр. Щям дя вцъуди-кцлл иля зярря-инсан арасындакы бу бянзйиш вя паралеллик нювбяти мянтиги бяйан вя фялсяфи мцлащизя иля давам етдирилир. Инсанын язяли мянщяйинин илащци зата баьлы олдуьу, кювнц мякандакы щяр шейин онун яламятляринин тясдигиня хидмят етдийи, инсанын да Халиг кими конкрет нищана сыьмадыьы исрар олунур:

*Кювнц мякандыр айятим, зати дцрцр бидайтим,
Сян бу нищанла бил мяни, бил ки, нищаня
сыьмазам.*

Инсаны зянн вя эцманла танымаг олмаз. Ариф олуб Щаггы таныйан вя дярк едянляр анлайыр ки, инсан зянн вя эцманла танынмаз.

Нясиминин лирик ǂящряманы олан «Мян» (Ы щяхс) ǂязялин сонракы бейтляриндя юзцнцн мащиййяти иля

язяли вя ябяди олан Ваьибин мащиййяти арасындакы фяргсизлийи «сурят вя мяна», «ьисм вя ʒан», «сядяф вя иньи», «гумашу ряхт вя дцкан» анлайыщлары иля поетик изаща тящяббцс эюстярир. Башга сюзля, адям ювлaды сурятя, ьисмя малик олса да, онун ичярисиндяки мяна-рущ мцтляг затын бир зяррясидир. Еля ьисмин юзц дя Щагг субстансийасынын мцййян юлцц, рянэ вя щякля малик тязашцрцндян башга бир шей дейил. Она эюря дя щям сядяф – ьисм, щям дя ону дяйяря миндирян иньи – рущ инсанда говущмуш щякилдядир. Щям дя о, няинки алвер-ханайа, алгы-сатгы мяканына, дцкана бянзяр мадди дцнйайа сыьмыр, ейни заманда, юлцмдян сонракы щййатын, щящр вя сиратын да буйругчусудур. Истяр мадди, истярся дя ьисмани юлцмдян сонракы щййат да инсана баьлыдыр. Инсан мцстягим мянада «эяньи-нищан», йяни Гуранда вя щядислярдя дя зикр олунан эизли хязиня – Щаггын юзц вя онун щягигяти эюрян эюзцдцр:

*Эяньи-нищан мяням мян уш, ейни-ййан мяням мян уш,
Эювщяри-кан мяням мян уш, бящрявц-каня сыьмазам.*

Ибтидасы вя интящасы олмайан Танры субстансийасы мякан вя замандан да хариьдядир. Бунларын щяр икиси хилгят аляминя мяхсусдур вя еля заман вя мяканын юзц дя йарадылмыш эерчякликдир. Вцъуди-кцлл щям дя дцнйа вя заманда мювьуддур. Мцлк аляминдя щяр йердя вя щяр бир заманда онун варлыьы мцтлягдир. Щям дя заман вя мяканын фювгцндядир, бунлара сыьан мябуд дейил. Нясиминин «Мян»и дя щямин хассяйя маликдир.

*Бан иля щям ʒащан мяням, дящр иля щям заман
мяням,
Эюр бу лятифейи ки, мян дящрц зяманя сыьмазам.*

Шаирин инсани-камили вящдяти-вцъуд дцщцнъясиня малик бир пантеистдир. Онун инамына эюря бцтцн космик ъисимляр, фяляк, эцняш вя улдузлар, щям вящй эятирян мяляк, щям дя бу вящйин юзц, дюрд цнсцр, беш вахт намаз (вя йа беш дуйбу цзвц, исламда сайы беш олан цсули-дин), мяканы мцяййянлящдирян алты ъящят, бярат вя гядр (талелярин мцяййянлящдирилдийи, щямчинин Гуранын илк айяляринин ислам пейьямбяриня вящй олундуьу мцгядяс эеъяляр, рамазан айына тясадцф едир) эеъяляри – щамысы инсандыр. Сяняткар бу щюкмц чох гяти вя амираня тяздя, там йягинлик щасил етмиш кими, бядии сюзцн бцтцн тяседиг эцъц иля верир. Буна щцбщя иля йанашанлары дилини чякиб динмяз олмаьа чаьырыр:

*Янъцм иля фяляк мяням, вящй иля щям мяляк мяням,
Чяк дилинцвц ябсям ол, мян бу лисаня сььмазам.
Зярря мяням, эцняш мяням, чар иля пянъц шеш
мяням,
Суряти эюр бяйан иля, ццнки бяйаня сььмазам.
Зат иляйям сифат иля, гядр иляйям бярат иля,
Эцлиякярям нябат иля, бястя дящаня сььмазам.*

Гязялдя лирик субйектин юзцнц ейнилящдирдийи обйектляр ъярэясиндя Муса пейьямбярин Аллащла данышыг апардыьы Тур даьы («Тур иля кцнфякан мяням»), альшыб йанмаьы иля Мусаны щейрятляндирян ода йанан аьаь («наря йанан шяъяр») вя Кябядяки мцгядяс гара даш («чярхя чыхан щяъяр») да вардыр:

*Наря йанан шяъяр мяням, чярхя чыхан Щяъяр мяням,
Эюр бу одун зябанясин, мян бу зябаня сььмазам.*

Гуранын 27-ъи «Ян-нямл» сурясинин 6-7-ъи айяляриндя Мусайа пейьямбярлик верилдийи яряфядя, о, Мядйяндян Мисиря эедяркян йолда бир эюйям аьаьынын

гейбдян аловланыб йандыьындан данышылыр. Щейрятдя чашан Мусайа аьаьдан онун Аллащ олдуьу барядя сяда эялир. Нясиминин лирик гящряманы щям бу аьаьын, щям онун йанан аловунун юзц олдуьуну, лакин яслиндя бу алова сььмадыьыны суюляйир. Илащци рущ («рущиряван») баьышлайыб, анъаг илащци рущдан даща язям олдуьуну изщар едян шаир, нящайят, хятмцл-янбийа Мящяммяд (с.) пейьямбярин мянsub олдуьу тайфа вя гябиля иля фярги олмадыьыны, эащ Щащими, эащ Гурейши, эащ да Нясими, йяни инсан щяклиндя тьяялли етдийи гянаятийля дя шеири йекунлащдырыр. Нябиляр силсиласи Мящяммяддя (с.) гуртардыьы кими гязял дя Нясиминин – яслиндя инсани-камилин юзцнц онун тайфа вя гябиляси иля ейнилящдирмяси иля баша чатыр. Щям дя о, айятя вя шаня сььмыр ки, бу да фювгялбящяри бир хассядир:

*Эярчи бу эцн Нясимийям, Щащимийям,
Гурейшийям,
Мяндян улудур айятим, айятя шаня сььмазам.*

«Сььмазам» гязялинин бцтцювлцкдя мязмуну, терминологиясы, дини-фялсәфи анлайышлары, рямзи ифадяляри иля танышыгы шеирин тьлгин етдийи ясас идея вя гянаят барядя беля бир мцлащизя йцрцтмяйя имкан верир: Щцруфилийин поетик байрагдары Нясимидя бцтцн варлыг 4 пилляли щягигятдя ибарятдир: **1.Аллащ; 2.Мяна Алями; 3.Мадди Алям; 4.Инсан.**

Мцтляг, язяли вя яьяди олан 1-ъи щягигят йезаня реаллыгдыр вя макроалями тьящил едир. 4-ъц пиллядя дайанан щягигят – инсан ися микроалямдир. Амма бцтцн хисляти, дашыдыьы рущци кейфийяти вя хася етибары иля 1-ъинин йер ццндяки явязляйиьиси вя щямин макроалямин зяррясидир. Еля буна эюря дя сяняткар диндя

Аллаша аид едилан бир сыра мцщцм яламят вь атрибутлары инсана цнванлайыр. Йяни «адым» «мцщцтити-язям»дир (эерчяклийин ян язямьтлиси вь ян бюйццц), «эянъи-нищандыр» (эизли хязиня), «кцнфякан»дыр («ол» дейян вь олан, йарадан вь йаранан), «щяйати-ъавидан»дыр (ябяди щяйат), замана вь мякана сыьмыр вь с. Демяли, мащийят етибары иля Танры щягигяти иля инсан щягигяти арасында фярг йохдур вь фярг йалныз сонунъунун ъисм щяклиндя ъан, сифятя эялмиш зат, сурят формасында мяна олмасындадыр вь онун да башланьыгы («бидайяти») зата баьлыдыр.

Шеирдя инсан ейни заманда гейби алямин (мясялян; мяляк, вящй, щящр, сират вь с.) вь мадди каинатын чохла сайда варлыг, щадися, просес вь ъисимляри иля ейнилящдирилир. Бир сюзля, 4-ъц пиллядя дайанан 1-ъи пиллядя дайананла охшарлащдырылдыгы кими 2-ъи вь 3-ъц пиллядя дайанан да 1-ъинин ичярисиндя яридилер. Щям дя Аллащ сонракы пилляря ендирилмир, яксиня, сонракылар йухары галдырылыб Халигин заты ичярисиндя щялл едилер вь мащийят етибары иля варлыгда вцъудц-кцлдян башга бир щягигят галмыр. Ислам пантеизминин Авропа пантеизминдя ян башлыга фярги дя будур.

Шаирин «Мян мцлки ъащан...» гязялиндя дя яслиндя «Сыьмазам» шеириндяки тясвир вь идеянын шащиди олуруг. Субъект «Мян»ин дилиндя дейилян гязялдя бир нюв «мян кимям?», «няйя гадирям?» вь «нялярля ейнийят тящкил едирям?» суалларына щцруфийаня ъаваб верилир. «Мян»ин юзцнц ейнилящдирдийи илащци, гейби вь мадди мяфщумларын бир чоху еля «Сыьмазам» гязялиндякинин тьякларыдыр: мян мцлки-ъащаням, Щаггын мяканьям, эюй вь йерям, кювнц мяканям, сурят вь мяна щяклиндя Щагг вь онун сцбутуйам, заман вь мяканам, эизли хязиняйям («Мян эянъи-нищаны, кцнтя кянзям»), зат, сифят, «ол» дейян вь оланам вь с. Лакин силсиляйя бязи башга щям абстракт,

щям дя конкрет анлайыш вь варлыглар да ялавя олунур: мян Гуран вь онун айяляррийям; нягщ, хяйал, хятт вь халам; дил вь ону тящкил едян щярфям; ъяннятдяки аби-кювсярям; тьовщидин сирри вь щядисям вь с.

*Мян айяти мцщяфц китабям,
Ей нюгтя дящан, дящан мяням мян.
... Мян нягщц хяйалц хяттц халям,
Мян щярфц лисан, лисан мяням мян.*

Бурада аьыз вь дилин, щямчинин хал вь хяттин хатырланмасы тясадцфи дейил. Аьыз сюзцн ифадяедиъиси, сюз, дил ися хилгятин йарадылышында васитядир. Щям дя дил, нитг инсана верилян илащци немятлярдя биридилер. Нягщ Щаггын сцбут факты, хятт вь хал ися инсан ъамалында онун эюзяллик нищаняляридилер.

Гязялдя «Мян»ин бир сыра язямьтли кейфийят вь бязярликлярини хцсуси поетик интонасийа иля садалайан шаир беля нятиъяйя эялир ки, о, щямин фювгялбьящяри ъящятляри иля инсандыр:

*Инсанц бьящярян, ей Нясими,
Щяг дер ки, щаман щаман мяням мян!*

Тьякрана йол вермямяк намина сяняткарын «Даим нянлящяг сюйлярям, щягдян цц Мянсур олмушам» мисрасы иля башлайан гязялиндя 2 бейти тящлил етмякля кифайятлянирик:

*Ирдим гашын ме'рагына ким, габц-гювсейн олдурур,
Вцслят щябиндян эюр мяни, сяр та гядям нур
олмушам.*

Бурада Мящаммяд (с.) пейьямбярля баьлы мяшщур бир ящвалата ишаря вардыр. Беля ки, щям Гуранын 53-ъц сурясинин 9-ъу айясиндя тохунулдуьу, щям дя дини ящвалатларда дейилдийи кими ислам пейьямбяр исра эеъяси дейилян эеъядя Аллащ-тааланын изнийля мераъа онун дярэащына эетмиш, щятта онунла данышыг да апармышдыр. Гайытдыгдан сонра пейьямбярдян сорушмушлар ки, о, Аллащ-таалайа щансы мясафядя йахынлаша билмишди. О ися «габц-гювсейн» («ики гювс мясафяси») ъавабыны вермишди. «Габц-гювсейн» - йайын ики гювси йарымдаиряси мянасындадыр. Беля бир гыса мясафя пейьямбярин Танрыяа щядсиз дяръядя йахын эедя билдийиня дялалят едир. Пейьямбярдян щям дя сорушмушдулар ки, о, Аллащы щансы щякилдя эюрмщдцр. Пейьямбяр ъавабында демишди: — «Мян нур эюрдцм». Йяни о, Танрыны башдан-айаъа нур щяклиндя эюрмщдц.

Эюзялин гашлары да ики йарымдаиря – «габц гювсейн» щяклиндядир. Нясимийя вя щцруфиляря эюря мяшугун гашларыны зийарят, ону эюрмяк еля мераъа эетмяк вя Щаггы зийарятдир. Башдан айаъа нур щяклиндя эюрцнн дя щцсни-вцъуда малик адям ювладыдыр.

Ол шацциди-гейби мяням ким, каинатын ейнийям

Ол нитги-ряббани мяням кими, дилдя мязкур олмушам.

Мян о гейби эюзял севэилийям ки, каинатын эюзцйям. О Ряббин нитгийям ки, диллярдя суйлянн, язбар олмушам. Щцбщясиз ки, бурада бцтцн каинаты эюрян вя эюстярян эюз олан гейби эюзял дедикдя вцъуди-мцтляг нязрдя тутулур. Диэяр тяряфдя щцруфиляря эюря Аллащ юзцнц щям нитг вя сюз-кялам, щям дя инсан щяклиндя тязашцр етдирмишдир. Демяли, диллярдя зикр олуна Гуран айяляри иля инсан вя бцтцн ъисимляр тягсимя

уърамыш ващид бир бцтцвцн кясрят аляминдяки щиссяляридир: «*Нитгими яшйада тягсим етмишям*».

«**Мцсщяфц-натигям, кялам олдум**» мисрасы иля башлайан тяръибянди щцруфилийин йаранмасы, онун баниси, бир сыра характерик ъащятляри, идеоложи-мяфкурави бахышлары, тялими мащиййати вя с. барядя бир нюв бядии-фялсәфи сәъиййянамя щесаб етмяк олар. Йедди бянддя ибарят вя йеня Ы шахсин дилиндя **монолог** формасында дейилян бу шеирин идея-мязмун хцсусийятлярини тяхминян ашаъыдакы кими хцлася етмяк олар:

Мян данышан Гуранам, кялам олдум. Фязлин бяндяси олдум. Та ки онун цзцнц эюрдцм ябяди щцлфц иля шама чеврилдим. «Мянлийи» (мадди дцнйайа аид хцсусийятляри) мящв етдийимя эюря ъащанын падшащына дюндцм. Зати-мцтляг вцъудум олду. Еля ки додагларындан ябяди щяйат суйу ичдим (додагла дейилян сюзля алямин йарадылмасы нязрдя тутулур) ъаннятдяки сялсәбил вя онун ъаны олдум. Илкин йарадылыш сцбщнн чатыб рущла хошгылыг вя ашигя салам олдум. Инди бинишанын (Щаггын) сиррини яйан едирям. О заман ки эюзцмә о дилдар (Няими) эюрцндц, анладым ки, ондан башга бириси йохдур (йяни бцтцн варлыг она баьлыдыр вя ондан гейри бир шей мювъуд дейил). Беляликля, Фязли-Щяггин дювраны чатды. Гуранын рямзлярини о защир етди. Инсан ъамалындан хятлярдя (кирпик, гаш вя сачда) Сцбщанын сиррини кящф етди. Хызр кими инсанын хяттиндя дирилик суйуну тапды. Аъзы Сцлейман цзцйц кими рямзляри эюстярян бир нюгтядир. Бу сядят йолуну эюстярян Няими олду ки, вцсала чатыб ядябийят тапасан. Нитгим яшйада мцгяддяс руща чаврилди. Адымин цзц ки, рящмят эюйцдцр, эюзлярим сцбщаны онда эюрдц. Мян юмрцнц мейкядя кечирян хярабяти вя риндям (Йяни ханяэашда илащци щикмят юйрянн мцридям, дярвишям).

Шям зат, шям онун мязщяри, шям нахыш, шям дя онун няггашыйам. Нялщяг сиррини сюлярям. Эял, саф шяраб ичяк (илащи щикмятляри юйрянк). Фяляк, асиман вя 7 планетям. Масивяллащдан (Аллащдан гейри щяр шейдян) ял чякиб ешгинля щямишылик йолдаш олмушам. Вящци-адямдя 32 яйан олду. Цзндя, эюзндя, сачында, додабында вя хятляриндя Ваьибцл-вцьудун сирри вя щцснц ашкара чыхды. Кафу нун мювьц дашды вя ондан б ьщят гярарлашыб хош сясляр эялди (Йяни мякан йараныб онда мцхтялиф мадди варлыглар зцщур етди). Ваьибцл-мювьудун бу дцрлц вя сирли варлыглары мяст эюрцнцрляр (Аллащ ешг вя севэисийля). О (Няими), эизли хязинянин (Щаггын) тилсимини парчалады вя сирри-щяггин рцмузу бяйан олду. Адямин вяьщи (цзц) сифати-щягдир. Щяр ким Мащмудун (Мящяммяд пейьямбярин – с.) Фязл ешгиндя Айаз (Султан Мащмудун сядагятли гулу) кими ихлас эюстярсин. Яввял вя ахыр, защир вя батин, щяриксиз щярик одур. Хятт вя халын бяйаны мяьази ешги эюстярмяк цчндцр. Яшйа инсан дону эейди (йяни илащи рущ дцщдц). Эцн вя эеья сяндян ютрц йарадылды. Ариф ол, Щягтя йетиш. «Мян яряф» («ким ки таныды») сиррини билян камилдир. Див (ьащил, щцруфи елмини вя илащи щикмятляри гябул етмяйян) щцснцнц анламады. «Лимяаллац» («Мяним ццн Аллац иля бирликдя») мяртябясини анлайан вящят мягамындадыр ки, ящликясрят ону анламады. Цзцн лювщи-мящфуз имиш ки, ики ьащан онда эюрцнцр. Мешди (гейб олмуш 12-ьи имам) вя Мясищ (Иса пейьямбяр) щидайят йолуну эюстярмяк цчцн эялди (йяни онлар еля Фязлуллащдырлар ки, нььат йолуну эюстярмякдян ютрц зцщур етмищдир). Ей Нясими, «мянлийи» юзндян йох ет ки, ябяди вцсала говушасан. Чцнки эюзцмя о дилдар (Няими) эюрцняндян анладым ки, ьащанда башга бириси мювьуд дейил.

Эюрцндцйц кими, мягсядли олараг мязмунуну йьььам щякилдя вердийимиз бу тярьбияндя щцруфилик концепсийасынын бир сыра ваьиб контурлары ьызылыр, хятляри эюрцнцр вя щямин хятлярин истигамятляри мцййянлящдирилир.

Бир сыра **рягмяляр** вар ки, Нясиминин йарадыьылыьында онлар ади кямиййят эюстяриьиси олмагдан ялавя идея-символик мяна йцкц дя дашыйыр. Мцййян щцруфи-фялсяфи фикрин ифадясиня хидмят едир. Ашаьыдакы гязялдя бязи рягмялярин щямин щцруфи-фялсяфи щикмятини аращдырмаг барядя дцщндцрцьц суаллара нязр салаг:

*Фатищя цммул-китабын эюстяр айасы нядир?
 Бистц щяищц сивц ду щярфин хцласасы нядир?
 Доггуз ата, йедди ана, дюрд тайадан вер хябяр,
 Ду чящарц няньц шешин сагц бцнйасы нядир?
 Цч йцз алтмыш алты мянзил, гьрх сяккиз йердя мизан,
 Ей ки йетмиш йедди щярфин он ики хасы нядир?
 ...Сидрявц кювсар нядяндир, нюц фялякин эярдиши,
 Он ики бцрьц кявакиб ьайи, мявасы нядир?
 Йедди йердир, йедди эюэдир, йедди дярия, йедди хят,
 Йедди мцсцяф, йедди аьят йяди-бейзасы нядир?*

Демяли, философ шаиря эюря варлыг мцстявисиндя мцййян рягмялярин ифадя етдийи щягигятляр хаоса йох, мягсядли низама, ьидди щармонийаа хидмят едир. Бу рягмялярдян, ясасян: **1**-вцьуди-кцлл, тьовщид; **2**-ики ьащан, мадди вя мяняви алям; **4**-дюрд цнсцр; **6**-алты ьщят вя дцнйанын **6** эцндя йаранмасы; **8**-сяккиз бещитт; **9**-доггуз фяляк; **12**-он ики бцрь вя йа он ики имам; **17**-он йедди вахт намаз вя с. мяналары билдирир. Лакин бязян ейни рягям

даща чох, йяни башга анламларда да ишлядилер. Месялян: 5-беш вахт намаз, беш дуйбу цзвц, 5 цсули-дин (исламын 5 тямял принсипи), шиялярдя 5 али кимсяня вя с. Йахуд 14 – ики дяфя назил олунан вя 7 айядян ибарят «Ял-Фатищя» сурясинин айяляринин 2-йя вурулмасындан алынан рягям («сяб'ул-мясани»); вящ (инсан цзц) сюзцнцн ярябъя йазылышындакы щярфлярин ябъяд щесабы иля ифадя етдийи рягямлярдя алынан ъям; инсан ъамалындакы 7 хятт вя онларын йерляринин ъями; инсан цзцндяки 7 ана (хятти-цмийя) вя 7 ата (хятти-абийя) хятляри; Гуранын 29 сурясинин башланьыгында йазылмыш 14 щярф вя с.

Нясими поезийасында ян ишляк рягямляр ися 7, щямчинин 28 вя 32-дир. Каинат низамында 7 рягяминин дашыдыьы функсийа вя ящатя етдийи эерчякликляр даща чешидлидир: 7 иглим; инсан цзцндяки 7 хятт (2 гаш, 4 киприк, 1 сач); Гуранын 1-ъи «Ял-Фатищя» сурясиндяки айялярин сайы; 7 йер; 7 эюй; щяфтянин 7 эцнц; инсанын 7 язасы вя с. Бир туйуьунда шаир йазыр.

*Киприйин гашынла злфцндир йеди,
Йер йедивц эюй йеди, сян дя йеди
Ня сябьбдян щяфтянин ады йеди,
Бунда щикмят вардыр, Мцщяф йеди.*

Яряб вя фарс ялифбаларындакы щярфлярин сайыны ифадя едян 28 вя 32 рягямляри ися щцруфи Нясимидя даща юнмяли мяна кясб едиб бцтцн хилгятин ясасына гойулур вя мцтляг йарадылыш васитяси елан едилер. Чцнки шаирин инамына эюря: «Щярфдян юзэя Халигя йохдур нишан». Еля бунун ццн дя щямин 28 вя 32 щярфдян кянар щеч ня мювьуд дейил. Худа нитгинин айяляри дя, инсан цзцндяки 28 (7 хятт х 4 цнсцр=28) вя 32-ни (истива йолу иля сач икийя бюлцндцкдя 8 х 4=32) билдирян хятляр дя, 4 китабын мянасы – бир сюзля, сурят вя мяна, ашкар вя

нишан щяклиндя олан щяр шей 28 вя 32-нин щцдудулары дахилиндядир:

*... Эюр Нясими ки, сурятц мяни,
Ашкарц нишан отуз икидир.
... Бистц щяшитц сивц дцдир айяти-нитги-худа,
Бистц щяшит вящцмдя хяттим щяг бяйанын
ейляр уш.
... Бистц щяшитдян дишхары щеч нясня йох.
... Бистц щяшитц сивц дцдир няслимиз.*

Щцруфилийин баниси **Фязлуллащ Няминин идеаллащдырылмыш поетик образы** шаирин йарадыгылыында хцсуси йер тутур. О, айры-айры шеирляринин мцййян мягамларында ъидди бир мятлябля баьлы юз мцршидини хатырлатдыьы кими, она айрылыгда бир нечя шеир дя щяср етмищдир. Сяняткар Няминин гейри-ади, фювгяладя бир щяхсийят кими тягдим едир. Цмумийятля, щцруфилик идеяларынын ян ъошьун тяблиьатчысы Нясими олдуьу кими, юз устадынын щяхсийятинин ян илщамлы тяблиь вя тярянцмццц дя Нясимидир. О, шеирляриндя Фязлуллащы «Фязли-щягг», «Фязли-илащ», «бящяр сурятли ряцман» вя с. илащы мащийятин эюстяриьиси олан епитетлярля тягдим едир. Ону Аллащын йер цзцндяки явязляйиьиси, бящарийятин хиласкары вя йезаня ниьат вериьиси сайыр. Няминин инамына эюря Фязл илащидир. Онун пьнащ олдуьу щяхс ики ъащанын султаныдыр. «Кцнтя кьнзэ»нин сиррини, сцбщанын нуруну, Гуранын гювлцнц фаш едян, щярфлярин эизли елмини, инсан цзцндяки хятлярин ясраыны ашкарлайан Няимидир:

*... Ей Нясими, чцн ряфигин Фязл имиш, йяни илащ
Лцтф иля гящр олду вацид, щям щябиб олду
рягиб.*

... Та ʁамалын мцщяфин эюрдц Нясими, ей нязар,
Халц хяттцн сиррини яз Фязли-щяг гылды яйан.
... Суряти чцн яцсяни-тягвим имиш,
Сяндя зцщур ейляди сцбщанымыз.

Чох хялайиг эялдивц кечди заман,
Дедиляр ки, бир сюз вардыр нищан.
Эялди Фязлуллащ имамы гейбдан
Кцнтя кянзин сиррини гылды яйан.
... Ёцн Нясимидир бу эцн Гурани-натиг Фязл иля
Сирри-йяздан, нури-сцбщан, гювли-Гуран олду

фаш.

Нясими «йар», «дилбяр», «ʁанан», «йари-пцнщан», «севэили», «щябиб», «мяшуг» вя с. дедикдя бир чох щалларда билаваситя Няимини нязярдя тутур. Шаирин ягидясинья бясяр зялалятдя икян Фязл она хилас йолуну эюстярди. Онун «Ҙавиданнамя»си ися ян буюцк щягигят китабыдыр. Илащи сирлярин ачары, щягигят йолунун эюстярйьиси, ʁями мцщкцллярин чаряси «Ҙавиданнамя»дир.

Мцрид Нясими юз севимли мцршидини ян лятиф, адятян мцгяддяс сайылан варлыг вя шахсийятляря, щятта Танрыяа цнванланан епитетляряля тярифляйир. «**Фязлим мяним...**» гязялиндя вя цмумийятля, Нясиминин юз дилиндян дейилмиш бу типли хитаб-монолог формасында йарадылан лирик нцмунялярдя Няими гейби алямдя тясяввцр едилян вя мадди эерчякликдя мювʁуд олан варлыг вя щадисяляря йа бязядилир, йа да онларла ейнилящдирилир. Беля шеирляр адятян тянтяняли вя ряван, грамматик ʁящятдян щямъинс, лакин мянаʁа фяргли епитетляряля сцслянир. **Тялвинлярдян** (щалдан-щала дцшмя) сых-сых истифадя едилир. Мясялян:

Рузим, шябимц айц илим, щяфтявц эцнцм,
Новрузумц ейдим, диляйим, гядрц бяратым.
Гуранымы щюкмцм, щядисим, шярци-бяйаным,
Еллим, ямялим, зикримц сювм иля сялатым.

«Дцн эеья бир дилбяр иля ейшимиз мямур иди» мисрасы иля башланан гязялдя шаир юз устады иля бир эеья кечирдийи мяълисдян (щцбщясиз ки, бурада щцруфи елми вя илащи щикмят юйрянян мяълисдян сющбят эедир), бу мяълисдян алдыьы ейш вя нящядян данышыр, Няиминин няинки мяняви-рущи, щятта ʁисмани эюркямини дя бир сыра Гуран аяя вя ифадяляри иля ейнилящдирир. «**Булдум**» гязялиндя юз «мящбубиямин»ини, «мящрями-ясрары»ыны булдуьу цццн нящайтсиз зювгя йетищдийини суюляйир. «**Гандасан?**» шеириндя Фязлин щиʁранындан добан сызылты вя онун вяслия говушмаг щясрятинин цлвийятиндян данышылыр. Мящур «**Айрылыр**» гязяли ися шаирин юз мцршидинин ʁисмани айрылыьы вя юлцмц мцнасибиятиля йазылмыш йаныглы мярсийядир.

Нясиминин тяригят поезийасы ичярисиндя **суфийаня** шеирляр дя вардыр. Мялумата эюря о, яввялляр суфизмя мейл эюстярмиш, Няиминин мцриди олдугдан сонра ися щцруфилийи гябул етмищдир. Щям дя щяр ики тяригятин арасында хейли йахынлыг да вардыр. Буна эюря дя сяняткарын тясяввцф идеялы шеирляринин олмасы да мцмкцндцр. «**Вар бу ʁащандан юзэя бизим бир ʁящанымыз**», «**Щцсцнц, тябарякаллащ, январиямйязялдир**» мисралары иля башлайан, щямчинин «**Олалым**», «**Эялдим**» рядифли гязялляр, шаирин юз гардашы Шящхяндана мцраʁиятля гялямя алдыьы «**Дярйайи-мцщит ʁушя эялди**» мисрасы иля башлайан мяснявиси вя с. поетик юрнякляр суфизмин рязарянэ идея вя бахышлар системинин мцяййян чаларларыны

бядии шякилдя якс етдирир. Ону да дейяк ки, Нясиминин тяригят шеирляринин щцудларыны бязян айырмаг олмур. Суфийяна бир нцмуныдя щцруфийяна элемент, эюрцш вя идеялар юзцнц тязашцр етдирдийи кими, щцруфийяна поетик юрнякдя дя тясаввцф бахышлары, онун мцяййян нотлары, спектрляри бу вя йа диэяр дяръядя юзцня йер тапыр. **Ялбяття, бу тясаввцф вя щцруфилик тялимляринин щцудларынын бир-бириндян там айрылмаасы иля баълыдыр. Щяр ики тялимин хейли фяргли ъящятляри олса да, охшар, ейни вя бир-бирини тьякрат едян, цст-цстя дцщян ъящятляри дя чохдур.** Бея ки, **бунлар арасындакы фярг, ясаян, щярф, сюз вя нитгя, Аллащ-инсан бязярлийиня** (щцруфиляр «нцсхейи-кябир» вя «нцсхейи-сяьир» проблеминдя даща радикал вя ифрат мювгедян чыхыш едиб икинъини биринъинин микрочарлыгда тязашцрц щесаб едирдиляр), **инсанын ццня вя ондакы хятляря** (щцруфиляр бурада да ифрата варырдылар), **рягямляря** вя с. мцнасибятдя юзцнц эюстярирди. **Вящяти-вцъуд, бязми-язял, ешг, мястлик, вящят вя кясрят, ирфан, мадди дцнйанын щиъраны вя ъяфасы, инсанлары дини, ирги вя ъинси яламятляря эюра йох, камил вя ъащил хислятя малик олмаларына эюра фяргляндирмяк, Шагга говушмаг вя с. мясяляляря мцнасибятдя ися онларын бахышлары арасында еля бир фярг нязяря чарпмырды. Щяр ики тяригятин нязяри-идеоложи иснад гайнаы, ясаян, Гуран, сцня вя щядисляр иди.**

MAHMUD ŞƏBÜSTƏRİ VƏ ONUN «GÜLŞƏNİ-RAZ» POEMASINDA TƏRİQƏT GÖRÜŞLƏRİ

Orta əsrlər bədii-fəlsəfi fikir tariximizin görkəmli nümayəndələrindən biri də Mahmud Şəbüstəridir. XIII yüzilliyin sonu və XIV yüzilliyin əvvəllərində yaşamış M.Şəbüstəri, əsasən, görkəmli alim, filosof, şair, sufi-panteist baxışların məşhur nəzəriyyəçilərindən biri kimi tanınmışdır. O, **fars dilli** Azərbaycan ədəbiyyatının nümayəndəsidir. Çünki bizə məlum olan bütün əsərlərini fars dilində yazıb yaratmışdır.

Qısa bir ömür yaşamış sənətkarın həyatı barədə çox az məlumat vardır. **Şeyx Sədəddin Mahmud ibn Əminəddin Əbdülkərim ibn Yəhya Şəbüstəri Təbrizi 1287-ci ildə Təbriz** yaxınlığındakı Şəbüstər qəsəbəsində anadan olmuşdur. Doğulduğu yer Şəbüstər qəsəbəsi olsa da, bəzən «**Təbrizi**» nisbəsi ilə də xatırlanır. Onun vəfat tarixi bəllidir. Bu tarix şairin Şəbüstərdə Gülşən adlanan bağçada yerləşən qəbir daşının üstündə aşkar şəkildə qeyd olunmuşdur. Həmin yazıda deyilir: *«Yüksək rütbəli şeyx hicri qəməri 720 (m.1320 – Y.B.)-ci ildə 33 yaşında fani dünyadan əl çəkib əbədi dünyaya köçmüşdür»* (53, 193). M.Şəbüstərinin təvəllüd tarixi də bu məlumat əsasında dəqiqləşir. Deməli, sənətkar 1287-ci miladi ildə Şəbüstərdə anadan olmuş, cəmi 33 il yaşamış və 1320-ci ildə Şəbüstərdə vəfat etmiş və orada da dəfn olunmuşdur. Onun barəsində nisbətən dolğun və çox dəyərli məlumat verən M.Tərbiyə yazır: *«Onun qəbri Şəbüstər qəsəbəsində Gülşən adlanan bağçanın ortasında müəllimi Bəhaəddin Yəqub Təbrizi ilə bir məqbərədədir. Hal-hazırda bu məqbərə ziyarətgahdır. Məqbərə mürrüri zamanla uçduğuna görə Hacı Mirzə Ağası ömrünün sonunda məqbərəni təmir etdirmiş və hicri qəməri 1267 (m.1850)-ci ildə Şeyx Mahmudun qəbrinin üstünə iki böyük mərmər daşı qoydurmuşdur»* (53, 193).

Sonralar da M.Şəbüstərinin qəbri bir neçə dəfə təmir və bərpa olunmuşdur. Görkəmli azərbaycanlı səyyah Hacı Zeynalabdin Şirvani özünün «Riyazül-səyahə» əsərində Şəbüstərinin Kirmana getdiyini, orada evləndiyini, uşaqları və nəvələri olduğunu göstərir. İranda vaxtilə baş vəzir olmuş Mahmud Cəmin də bu nəsilədən, yəni sənətkarın nəvələrindən olduğu söylənir. Şairin oğlunun onun «Gülşəni-raz» poemasına şərh yazan ilk müəlliflərdən olduğu da bəllidir.

M.Şəbüstəri «Səadətnamə» məsnəvisində özünün tərcümeyi-halına aid bəzi qiymətli məlumatlar verir. Ömrünün böyük bir hissəsini səyahətdə keçirdiyini, Misiri, Suriyanı, Hicazı, həmçinin Azərbaycan və İranın bir çox yerlərini gəzdirdiyini, ömrünü elm, bilik və tövhid öyrənməyə həsr etdiyini, bir sıra alim, arif və şeyxlərlə görüşdüyünü, çoxlu rəvayətlər və hikmətli sözlər toplayıb onlardan qiymətli əsərlər yaratdığını söyləyir:

*Uzun zaman boyu, nə qədər ki, ömr etdim,
Biliyi, tövhidi öyrənməyə həsr etdim.
Ey dostlar, Misir, Şam, Hicaz ölkələrində,
Gecələr, gündüzlər gəzib səfər etdim.
İllər, aylar boyu fələk kimi dolandım,
Sınaqdan hər kəndi, hər şəhəri keçirdim.
Bu fənn üzrə bir çox alimlərin, şeyxlərin,
Hər ölkə, diyarda mən görməyinə getdim.
Bir çox rəvayətlər, sözlər mən toplayaraq,
Onlardan qiymətli çox əsərlər yaratdım.
Hikmətli sözlər və qələbələrdən orda,
Az-çox nə varsa mən hamısını qeyd etdim. (53, 193-194).*

Təbii ki, böyük cəfəkeşliyi, səyi, istedadı, fitri qabiliyyəti, səyahəti, görüb götürmək bacarığı və s. nəticəsində M.Şəbüstəri yüksək bilik əldə etmiş, bir neçə dili və bir sıra elmləri, o cümlədən ilahiyyat, fəlsəfə, astronomiya, məntiq, etika, psixologiya

və s.-i dərindən mənimsəmişdi. O, qədim yunan və şərq fəlsəfəsinə, həmçinin dini elmlərə və təsəvvüf təliminə də yaxından bələd olmuşdur. M.Şəbüstərinin dərs aldığı müəllimlər cərgəsində o dövrün tanınmış müdərrişlərindən olan Şeyx Bəhəddin Yəqub Təbrizinin və Şeyx Əminəddin Təbrizinin də adları çəkilir. Onun qəbri də Şəbüstərdə müəllimi Şeyx Bəhəddin Yəqub Təbrizi ilə bir yerdədir.

Orta əsr təzkiyəçilərindən Ə.Cami, S.H.Bayqara, Ə.Ə.Razi, L.Azər, R.Hidayət və b. sənətkarın həyatı, bədii fəaliyyəti, fəlsəfi görüşləri, yaradıcılığı, onun «Gülşəni-raz» əsərinə yazılan şərhlər barədə müəyyən məlumatlar vermişlər. Lakin bu məlumatlar o qədər də əhatəli deyil.

* * *

Uzun ömür yaşamayan M.Şəbüstəri yüksək biliyi, dərin elmi-fəlsəfi hazırlığı və istedadı, həmçinin gənclik illərindən etibarən yazmağa başladığı dəyərli, dərin elmi məzmunu, bədii siqlətə malik əsərləri ilə çox tez şöhrətlənmiş, Yaxın və Orta Şərqlin məşhur münəvvərləri cərgəsinə daxil olmuşdur. Onun yaradıcılığı xeyli zəngin və maraqlıdır. Filosof şairin «**Şahidnamə**», «**Həqqül-yəqin fi mərifətü-rəbbül-aləmin**» («**Aləmləri yaradanı tanıtdırmaq üçün gerçək həqiqət**»), «**Miratül-mühəqqiqin**» («**Həqiqət arayanların güzgüsü**»), «**Gülşəni-raz**» («**Sirr gülşəni**»), «**Səadətnamə**» və s. kimi əsərlər yazdığı bəllidir. Qaynaqlar onun **lirik poeziya** sahəsində də öz qələmini sınağını, xüsusilə bir sıra qəzəl və rübailər yazdığını da xəbər verir. Şəbüstəri bir mütərcim kimi də fəaliyyət göstərmiş məşhur alim, mütəsəvvüf və ilahiyyatçı imam Qəzalinin «**Minhacül-abidin**» («**Abidlərin yolu**») əsərini ərəbcədən fars dilinə tərcümə etmişdir.

Bəzi tədqiqatçılar «**Kənzül-həqayiq**» («**Həqiqətlər xəzinəsi**») adlı poema – məsnəvini də bu mütəfəkkir şəxsiyyətə aid edirlər. Lakin Azərbaycan alimlərindən Q.Məmmədzadə və

Ş.İsmayılov haqlı olaraq «Kənzül-həqayıq» poemasının M.Şəbüstəriyə deyil, özbək şair və mütəfəkkiri Xarəzmiyə aid olduğunu israr edirlər (11, 8).

Şair-filosofun «**Şahidnamə**»dən başqa o birisi əsərlərinin mətni gəlib bizə çatmışdır. «Səadətnamə» poemasının isə mətninin təxminən yarıya qədəri günümüzdə qədər gəlib çıxmışdır.

Hüseyn Bayqara «Məcalisül-üşşaq»da mətni bu günkü elmi-ictimai aləmə bəlli olmayan «Şahidnamə» əsərinin «sevən, sevilən və sevgi» haqqında bir risalə olduğunu xəbər verir. Deməli, bu, təsəvvüflə bağlı dini-fəlsəfi bir traktat olmuşdur.

M.Şəbüstərinin yaradıcılığının nisbətən əvvəlki dövrlərində qələmə alınmış «**Şahidnamə**», «**Həqqül-yəqin fi mərifətül aləmin**» və «**Miratül-mühəqqiqin**» risalələri **nəsr**lə, sonrakı **iki əsər nəzmlə** yazılmışdır. Hər iki əsər **poema** janrında, **məsnəvi** formasındadır. Yuxarıda deyildiyi kimi M.Şəbüstərinin **bütün əsərləri fars dilindədir**.

Həm «**Həqqül-yəqin fi mərifətül aləmin**», həm də «**Miratül-mühəqqiqin**» **elmi mahiyyət daşıyan dini-fəlsəfi əsərlərdir**. Burada müəllifin həm də sufi-panteist görüşləri öz əksini tapmışdır. İlahi varlıq, tövhid, yaradılış və maddi gercəkliyə münasibətdə M.Şəbüstəri İbn əl-Ərəbinin ardıcılı, «vəhdəti-vücut» təliminin tərəfdarı kimi çıxış etmişdir.

«**Səadətnamə**» poeması «**Gülşəni-raz**»dan (1317) sonra təxminən **1319/20-ci illərdə** qələmə alınmış və müəllifin son iri həcmli əsəridir. Poemanın həcmi təxminən 3000 beytə qədərdir. Məsnəvi 8 fəslə bölünür. Əsərin mətninin yalnız yarıya qədəri əldədir. Müəllif burada öz dini-fəlsəfi və elmi görüş və şərhlərini mənzum şəkildə qələmə alır. Diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də budur ki, şair poemada öz səyahətləri, gəzdiyi yerlər, müəllimləri, onu maraqlandıran məsələlər, bir sözlə, avtobioqrafiyasının bəzi notları barədə də gərəklı məlumatlar verir. «Səadətnamə» fəlsəfi poeziyamızın dəyərli nümunələrindən biridir.

* * *

M.Şəbüstərinə daha çox tanıdan və məşhurlaşdıran onun «**Gülşəni-raz**» poeması olmuşdur. Ərsəyə gəldiyi dövrdən sonra çox keçmədən ona bir sıra şərhlər yazılmağa başlandı. Uzun əsrlər boyunca yazılan bu şərhlərin sayı 40-a yaxındır. Bu şərhlər içərisində ən çox populyarlıq qazanan XV əsrdə yaşamış Azərbaycan alimi Şəmsəddin Məhəmməd ibn Əli Lahicinin yazdığı «Məfatihül-ecaz» («Möcüzələrin açarı») adlı şərhdir ki, 1472-ci ildə qələmə alınmışdır.

Maraqlıdır ki, «Gülşəni-raz»a şərh yazanlardan biri də müəllifin öz oğlu olmuşdur.

M.Şəbüstərinin yaradıcılığı, xüsusilə də «Gülşəni-raz» poeması **Avropa şərqşünaslarının** da diqqətini cəlb etmişdir. Avropa alimlərindən **H.Purquştal**, **U.Vinfild**, **Nikolson**, **E.Braun**, **M.Smit**, **A.Krımski**, **Y.Bertels** və b. əsərin tədqiqi və nəşri, onun Avropa və rus oxucularına tanıtılması sahəsində müəyyən təşəbbüslər göstərmişlər.

XIX əsrin 20-ci illərindən başlayaraq əsər bir sıra **Avropa dillərinə tərcümə** olunmağa başlamışdır. Belə ki, poemadan ya müəyyən parçalar, ya da əsər bütöv şəkildə latın (1821), alman (1825; 1838), ingilis (1876; 1880; 1887; 1920 və s.), italyan (1894), fransız (1959), rus (1976) və s. Avropa dillərinə tərcümə və nəşr edilmişdir. Poema **Əbdülbaqi Kölpınarlı** (1944) və **Sadiq Yalsızuçanlar** (1999) tərəfindən nəsrə **türk dilinə** də çevrilərək çap olunmuşdur. Əsərin orijinalı isə Təbrizdə (1862), Buxarada (1908), Tehrandə (1957) və s. yerlərdə işıq üzü görmüşdür.

Azərbaycan alimi **Q.Məmmədzadə 1978-ci ildə** «Gülşəni-raz»ın elmi-tənqidi mətnini hazırlayaraq fars dilində çap etdirməyə müvəffəq olmuşdur.

Hələ XV əsrdə, daha dəqiqi 1426-cı ildə **Şirazi** təxəllüslü azərbaycanlı şair onu Azərbaycan türkcəsinə çevirmişdir.¹ Həmin tərcüməni Bakıda çap etdirən (2004) Azərbaycan alimi M.Nağısoylu özü daha sonra əsəri fars dilindən azərbaycancaya filoloji şəkildə tərcümə edərək onun çapına nail olmuşdur (52).

Poemanın təxminən yarıya qədərini Azərbaycan dilinə bədii tərcüməsi də mövcuddur (51). İxtisarla edilən bu tərcümə poetik cəhətdən uğurludur. Azərbaycan alimi Ş.İsmayılov M.Şəbüstərinin fəlsəfi görüşlərinin tədqiqinə ayrıca monoqrafiya həsr etmişdir (24).

«Gülşəni-raz»ın meydana çıxması müəyyən səbəblə bağlıdır. Poemanın əvvəlində «Səbəbe-nəzme-kitab» («Kitabın yazılmasının səbəbi») adlı parçada müəllif əsərin yazılma səbəbinə toxunur:

*On yeddi keçirdi yeddi yüz ildən,
Şəvval ayı idi, bir gün qəfildən.
Bir elçi göstərib min lütf, ehsan,
Gəldi, göndərmişdi əhli-Xorasan.
Məşhur bir böyük var həmin yerlərdə
Günəş çeşməsidir hər bir hünərdə.¹*

Müəllifin «*hər bir hünərdə günəş çeşməsi*» hesab etdiyi həmin böyük şəxsiyyət dövrünün nüfuzlu alim və şairlərindən sayılan xorasanlı Seyid Hüseyn Hərəvi (1246-1320) olmuşdur.

Sultan Hüseyn Bayqara «Məcalisül-üşşaq» əsərində məlumat verir ki, müəyyən adamlar təsəvvüflə bağlı bir neçə sualla Hüseyn Hərəviyə müraciət edirlər. Əmir Hüseyn Nərəvi

¹ Şirazinin «Gülşəni-raz» tərcüməsi. Nurlan, 2004 (Bu kitabın tərtibi və nəşri M.Nağısoyluya məxsusdur. Alim Şirazinin tərcüməsini bütöv şəkildə tərtib etmiş, ona dəyərli və çox geniş ön söz və şərhlər yazmışdır).

¹ «Gülşəni-raz»dan verilən poetik tərcümə nümunələri üçün bax: «Hikmət xəzinəsi», Bakı, Maarif, 1992, səh.197-222.

isə bu sahədə Şəbüstərinin bilik və məlumatının daha dərin və geniş olduğunu nəzərə alıb ona müraciət etməyi lazım bilir.

Beləliklə, o, sufizmin müxtəlif problemlərinə aid 15 sualı nəzm şəklində tərtib edərək elçi vasitəsilə azərbaycanlı mütəfəkkirə göndərir və ondan **mənzum** şəkildə də cavab istəyir. M.Şəbüstəri əvvəl məktuba cavab yazmaq istəmir və bildirir ki, bu sualların cavabları onun nəsr əsərlərində mövcuddur. Məktuba mənzum cavab yazmaq istəməməsinin səbəbini isə onunla əlaqələndirir ki:

*Əruz, qafiyədə yerləşmir mənə,
İstədiyın sözlə birləşmir mənə.*

Bununla belə, M.Şəbüstəri öz müəllimi **Şeyx Əminəddin Təbrizinin** tövsiyəsi ilə Hüseyn Hərəvinin məktubuna şeirlə cavab yazır. Suallara lakonik cavablardan ibarət həmin mənzumənin həcmi cəmi 49 beytdən ibarət olur. Ancaq sonradan yenə öz müəllim və ustadının təhriki ilə müəllif əsəri genişləndirir. Suallara daha əhatəli cavablar yazır, cavablara «Təmsil» və «Qayda» başlığı ilə nəzm parçaları artırır və s. Həcmi **1000** beytə yaxın olan və bədii-fəlsəfi fikir tariximizdə önəmli yer tutan «Gülşəni-raz» poeması belə yaranır. Poemanın yaranma tarixi verdiyimiz sitatda müəllifin özünün də qeyd etdiyi kimi **hicri 717**, yəni miladi tarixlə **1317-ci ildir**.

«Gülşəni-raz» **bədii-fəlsəfi poemadır**. Lirik üslubda yazılmışdır. **Həzəc** bəhrinin **məfAİlün, məfAİlün, fəİlün** ölçüsündə, **məsnəvi** formasındadır.

Poemanın özünəməxsus strukturu və kompozisiya quruluşu vardır. Əvvəldə tövhid, xaliq, xilqət və yaradılış nizamı barədə sənətkarın düşüncələri verilir. Dini və elmi-fəlsəfi düşüncələrində müəllif deyilən məsələlərə təsəvvüf ideologiyası, «vəhdəti-vücut» təlimi prizmasından baxır. Sonra «Kitabın yazılmasının səbəbi» barədə parça verilir. Müəlliminin xahişilə Xorasan şeyxinin suallarına cavab verməyi qərarlaşdıran

müəllif həmin suallara bədahətən cavab yazdığını nəzərə çatdırır.

Şeirin mənanı ifadə etməkdə sözün imkanlarını məhdudlaşdırdığından şikayətlənir. Eyni zamanda burada Hüseyn Hərəvinin 15 sualının hamısını ardıcılıqla sadalayır. Nəhayət, yenidən ayrı-ayrılıqda hər bir sual və ona verilən cavab gəlir. Cavabların bir çoxunda cavabdan sonra «**Təmsil**» və «**Qayda**» sərlövhləri ilə əlavə nəzm parçaları verilir ki, burada sənətkar öz cavablarını müqayisə, təşbeh və obrazlı deyimlərlə dolğunlaşdırır. Yəni poemada «təmsil» indiki anlamda əsas personajları heyvanlardan ibarət bədii əsər mənasında deyil, başqa mənada işlədilir. Poema kiçik həcmli «Xatimə» ilə bitir. Müəllif həmin sonluqda əsərin adını və həmçinin öz adını xatırladır:

*Aldım o gülşənin ətri, dadını,
«Sirr gülşəni» qoydum onun adını.
... Axır öz adımla bitirdim bunu,
Onun Mahmud olsun, ilahi, sonu.*

«Gülşəni-raz»ın mövzu və ideyası təsəvvüflə bağlıdır. Hüseyn Hərəvinin M.Şəbüstəriyə göndərdiyi suallar sufizmin ayrı-ayrı problemləri, anlayış və istilahları ilə əlaqədar sorğulardan, filosof şairin həmin 15 suala cavabı isə bu sorğuların təsəvvüf və irfan nöqtəyi-nəzərindən bədii-fəlsəfi şərhindən ibarətdir. Əlbəttə, bu sualların verilməsi təsadüfi deyildi. Belə ki, IX-X əsrlərdən etibarən sufilər bir sıra dini və etiqadi məsələlərdə ilahiyyətçilərdən fərqli, hətta bəzən müxalif mövqe tutduqlarından onlar mühafizəkar ruhanilər tərəfindən təqib olunurdular. Həllac Mənsurun din xadimlərinin fitvası ilə edam olunması (922-ci ildə) ilə bu təqiblər daha da gücləndi. Ona görə də sufilər öz mətləb və məramlarını, ideya və görüşlərini müxtəlif ibarələr, rəmzi ifadələr, eyhamlar, işarələr altında gizlətməyə başladılar. Onların izahat, deyim və yozumlarında çoxlu sayda

simvolik anlayışlar, məxsusi şərhələr, rəmzi istilahlər və s. meydana çıxdı ki, bunu hər adam anlamırdı. Həmin rəmzi-eyhamlı dilə «məntiq-ut-teyr» («quş dili») deyilirdi. Hətta bir sufi icmasında müəyyən məna kəsb edən anlayış, söz və ibarə başqa icmada qismən, bəzən hətta tamamilə fərqli anlamda işlədilir. Bu sahədə gizli və siri bir deyim, yozum və baxış sistemi mövcud idi. Hüseyn Hərəvinin sualları göstərilən mübhəm vəziyyəti öyrənmək, bu mətləbləri dərinləndirən bilən M.Şəbüstərinin şərhə isə onları aydınlaşdırmaq məqsədi güdüdü.

Hüseyn Hərəvinin **ilk sualı** təfəkkür barədədir:

*Əvvəl öz fikrimdən heyrdəyəm mən,
Təfəkkür deyilən nə şeydir görən?
Fikrin əvvəlinin nişanı nədir?
Təfəkkür sonunun ünvanı nədir?*

Sualı təsəvvüf düşüncəsi prizmasından cavablandırılan Şəbüstəriyə görə düşüncə batıldən həqiqətə doğru getmək, cüz'də küllü görməkdir. İnsanın könlündə əmələ gələn təsəvvürə isə təzəkkür, yəni xatırlama deyilir. Təsəvvür fikirləşmək üçündür ki, o, ağıl sahiblərində düşüncəyə çevrilir. Anlaşılmayan şeylərin dərk olunması insana məlum olan təsəvvürlərin nizamlanması ilə mümkündür. Ümumiyyətlə, başlanğıcı ataya, daha sonra anaya, nəticəni isə övlada bənzətmək olar. Arif, yəni vəhdəti dərk edən kəs ilk baxışda varlıqdakı nuru görür. Bu nur isə Haqqın özüdür. Kamil düşüncə üçün başlıca şərt yaxşını pisdən, bir şeyi başqasından ayırd etmək, daha doğrusu, təcriddir. Bütün bunlar isə Allahın lütf və kəramətinə bağlıdır. Haqqın inayəti olmadan məntiqlə heç nəyi açmaq olmaz. Bu mənada Şəbüstəri filosofun həqiqəti anlamaq və üzə çıxarmaq cəhdini boş bir şey adlandırır. Çünki filosof öz cəhdində ağıla əsaslanır. Ağıl isə həqiqəti görməkdə acizdir:

*Uzaq düşüncədən, hərzə ağıldan
Ya filosof olar, ya hülul hər an.
O üzün nuruna ağıl mat qalar,
Get onu görməyə ayrı göz axtar.
Filosofun gözü tamam çaş idi
Vəhdətdən o haqqı görə bilmədi.*

Ümumən, təsəvvüf düşüncəsində elm iki yerə bölünür: **zahiri elmlər** və **ilahi elmlər (elmi-lədünni)**. Zahiri elmlər ancaq maddi aləmi öyrənməkdən ötrü yetərlidir. Bunlar dünyəvi elmlərdir. Zahiri elmlər ağıla, məntiqə və dəlilə söykənir. Hansı ki Haqqı bunlar vasitəsilə dərk etmək mümkün deyil. Filosofların, fiqhlərin, kəlamçıların, ilahiyyatçıların elmi bu cür zahiri elmlərdir. Allahı dərk etməkdən ötrü «**elmi-lədünni**» deyilən ilahi elmi bilmək lazımdır ki, bu ilahi bilik və daxili bəsirətə əsaslanır. M.Şəbüstəri də həqiqəti – **Vacibi** (Allahı) yalnız bu elmlə anlamağın mümkünlüyünü israr edir. Mümkündə (maddi aləmdə) Vacibi (Haqqı) mümkünün dəlilləri ilə anlamağı əqli dayazlıq sayır. Maddi aləmi ona zidd olan varlıqlarla dərk etmək olur. Haqqın isə ziddi olmadığından mümkünə onu anlamaq imkansızdır:

*Zühurda zidd olur bütün əşyalar,
Haqqın nə oxşarı, nə də ziddi var.
Yoxdur Haqq zatının ziddi, oxşarı,
Sən necə bilərsən pərvərdigarı?
Mümkündə vacibdən nümunə olmaz
Sən onu bilməzsən, ey əqli dayaz.*

İkinci sual xarakterinə görə ilk sualın məntiqi davamıdır:

*De, hansı fikrimiz bu yolda şərtidir?
Niyə gah günahdır, gah itaətdir?*

Bu sual mahiyyətcə daha geniş izahat tələb etdiyindən ona verilən cavab da müfəssəldir. Birbaşa cavabla yanaşı, burada «Təmsil» və «Qayda»ların sayı da çoxdur.

Filosof şair özünə qədərki təsəvvüf və irfani baxışların əsas ideoloji konsepsiyasını ümumiləşdirərək bu qənaətə gəlir ki, Allahın nemətləri haqqında düşünmək şərt, onun zəti barədə fikirləşmək isə günahdır. Bütün aləm Haqqın nuru ilə aşkar olduğu halda o, aləmdən necə görünə bilər? Onun zatının nuru gözlə görünə bilən şeylərə sığmaz. Necə ki, göz Günəşə baxmaq üçün yaxınlaşarsa, qamaşır qaralar və bir şey görməz. Nəfs və var-dövlət, hissi aləmin istəkləri üzüqaralığa səbəb olan yoxluq kimi qiymətləndirilir.

Günəş, həmçinin **ümman**, **dərya** (bəhr) «Gülşəni-raz»da vəhdəti-vücudun simvolu, həm də əlverişli fiziki müqayisə və bənzətmə predmeti kimi tez-tez xatırlanır. Təsəvvüf düşüncəsində Günəş və dəniz vücudi-mütləqin, vücudi-küllün rəmzidir. Bir bütöv olan Günəşdən ətrafa sonsuz sayda zərrələr yayılır, həmçinin Günəş kainat üçün nur mənbəyidir. Bu isə Haqqın özünü, yaradılış və təcəlli qüdrətini xatırladır. Bir bütöv olan dənizin də sonsuz sayda ölçü, görünüş və həcmə malik dalğaları vardır. Halbuki bunlar əslində dənizin özündən başqa bir şey deyil. Tanrı zatından sonsuz sayda təcəlli edən müxtəlif surətə, ölçüyə və rəngə malik cismlər də əslində Tanrı substansiyasının özündən başqa bir şey deyil. Həm də Günəşi – Vəhdəti başdakı fiziki gözlə yox, ancaq batini, bəsirət gözü ilə görmək mümkündür:

*Günəş çeşməsinə görmək istəsən,
Ayrı bir ulduzu axtar, istə sən.
Yox başdakı gözdə o oda taqət
Onda o Günəşə bax sudan fəqət.*

Mütləq varlıq Allahdır. Yoxluq, heçlik isə onun güzgülüdür ki, həmin mütləqin mövcudluğu heçliklə aşkara çıxıb bəlli olur:

*Mütləq varlıq üçün heçlik aynadır,
Haqq nurunun əksi onda peydadır.
Heçlik varlıq ilə qarşı duranda
Onda bir əks oldu peyda bir anda.*

Şəbüstəriyə görə görən də, görünən də, göz də Haqqın özüdür. Başqa sözlə: «*Edir hər zərrədən Günəş tamaşa*».

Bu mütəfəkkir sənətkar da mütəsəvvüflər kimi bir darı dəninə bənzər kiçik insan qəlbini **imanın** məskəni, ilahi məhəbbətin məkanı hesab edir. Hədisi-qüdsdə deyildiyi kimi: «*Möminin qəlbi Allahın ərşidir*». Maddi aləmə məxsus olan hər cür ziddiyyət insan qəlbinə sığır. O, insanı gah İblisə, gah da Adəmə döndərir, sanki mələk divdə, şeytan mələkdə gizlənir. Kafirdən mömin, mömindən isə kafir törəyir və s. Həm də bu ziddiyyətlər mütləqdir, bir-birindən asılıdır və biri digərini tamamlayır:

*Ürək bir dən qədər olsa da xırda,
Tanrının mənzili ordadır, orda
Onda toplanmışdır hər iki aləm,
O gah İblis olur, gah da ki Adəm.
Bax necə qarışıb düz iki dünya;
Hurilər divlərlə, mələk şeytanla.
Toxumla məhsul tək bağlıdır, birdir,
Kafirdən mömindir, mömindən kafir.*

Bir nöqtənin dairəvi hərəkətindən çevrə əmələ gəldiyi kimi vahid Haqq zatının təcəllisindən çoxlu sayda xilqət zühur etmişdir. Aşkar olmaları onları cüzlər aləmində həbsə salmış, məyusluğa düşər etmişdir. Hər bir zərrənin pərdəsi, yəni surəti

altında isə Cananın – Allahın can bağışlayan gözəl üzü gizlənməmişdir.

Bütün xilqətin insan naminə, insanın isə Allahı tanımaqdan ötrü yaradıldığını, buna binaən «*Mən gizli bir xəzinə idim, öz varlığımı aşkar etmək və tanımaq üçün xilqəti yaratdım*» hədisini xatırladan mütəfəkkir şair insanı özünü dərk etməyə, «nadanlıq sarayından» çıxıb kamilliyə qovuşmağa çağırır.

Varlığın yaradılış nizamında əvvəlcə əqli-küllün, sonra nəfsi-küllün, ərşin, kürsünün, fələklərin və s.-in, nəhayət, yerin, dörd ünsürün, üç mövludun (mədənət, nəbatat, heyvanat), lap sonda – yaradılış nizamının yekununda isə insanın xəlq olunduğunu söyləyən M.Şəbüstəri təsəvvüf düşüncəsinin yaradılış sisteminə aid baxışlarını elmi-fəlsəfi şəkildə izah edir. Müəllif «*Üfüqlər haqqında fikirləşmə qaydası*» adlı parçada göy cism-ləri, planetlər və s. barədə astronomik düşüncələrini verir. Səma, onun ənginlikləri, ulduzlar və xilqətin sonsuz sayda olmasına baxmayaraq, hər şeyin Xalığın hökmü və əmri altında olmasını söyləyir.

İnsanı ən üstün, xilqətdə son məqsəd sayan, Tanrının Yer və Göyü zینətləndirib onun ixtiyarına verdiyini, ona ilahi ruh, ağıl, qüdrət və iradə verdiyini söyləyən Şəbüstəriyə görə insan ən gözəl başlanğıcdır ki, ən sonda yarandı, gözəl bir sirdir ki, aşkar oldu.

Şair belə hesab edir ki, **təfəkkürün sonu heyrətdir.**

Növbəti sual «*mən*» və «*özündən özünə səfər etmək*» barədədir:

*«Mən» kimdir? Sən mənə «mən»dən ver xəbər?
Nədir öz-özündə eyləmək səfər?*

Başqa cavablarda olduğu kimi burada da sənətkar «vəhdəti-vücut» təlimi mövqeyindən çıxış edir və bildirir ki, «*mən*» vücuti-mütləqə ibarəylə edilən işarədir:

*O mütləq varlığa etsən işarə
Onu bildirməyə «mən»dir ibarə.*

Başqa sözlə, «mən» tək olan həqiqətin (Haqqın) varlıqdakı surətlər şəklində təzahürünə obrazlı şəkildə verilən addır. Həm də «mən» təkcə, bəzilərinin düşündükləri kimi yalnız ruh deyil. Bu ağıla söykənənlərin yanlış nəticəsidir. Bütün xilqətdəki can və bədən, surət və mənə «mən»in hissələrindən yaranıb:

*Artıqdır bədəndən, candan sənə mən,
Yaranıblar «mən»in hissələrindən.*

İnsan isə özü kiçik bir aləmdir («nüsxei-səğir»dir). Çoxluq bildirən bütün ədələrdə «bir» olduğu kimi kəsrət aləmində də vahid olan vücudun nuru vardır. «Sən» və «mən» isə yalnız cismlərin fərqli olduğu maddi dünyaya aiddir. Məzhəb və dinlər, şəriətin hökmləri də ancaq bu aləm üçündür. Çünki bu hökmlər cana və bədənə bağlıdır. «Mən» və «sən» etidalı ortadan qalxdıqda isə nə kilsə, nə məbəd, nə də Kəbə qalır.

«*Özündən özünə səfər etməyi*» şair salikin surət aləmindən mənə aləminə, zahirdən batinə getdiyi yol kimi mənalandırır. Hansı ki bu yol iki addamlıqdır. Əslində zahir də, batin də insanın özündədir. İnsan o cəmdir ki, təkin özüdür. O təkdir ki, cəmin özüdür. Əgər insan Haqq zatının təzahürüdsə, onun zahirdən batinə – mənə aləminə səfəri özündən özünə səfər etməsidir. Bu sirri anlamaq o adama nəsis olur ki, cüz' aləmindən küll aləminə səfər etmiş olsun.

M.Şəbüstəri **4-cü suala** verilən cavabda «**müsafir**»in və «**kamil insan**»ın da kim olduğunu izah edir. Müsafir salik, mürid və Haqq yolçusudur. Allaha doğru səfər edir. **İmkandan** (xilqət aləmi, maddi varlıq) çıxıb **vacibə** (ilahi aləm) üz tutur. Müsafir öz əslini bilib ona qayıtmaqdan ötrü mənəvi səfərə çıxan kimsədir:

*Bir də deyirsən ki, kimdir yol gedən?
Ancaq öz əslini bilən, dərk edən.
Kəşf edir aləmi çıxıb imkandan,
Vacibə üz tutur, qaçır nöqsandan.
Müsafir odur ki, tez gedər yüyürək,
Özünü təmizlər tüstüdən od tək.
İlk seyrin əksinə gedər mənzili,
Ta ki insanların olar kamili.*

Tanrı zatından onun əmri ilə yaranan və ayrılan insan mənə (ruh) halında «**qövsi-nüzul**»a (enmə qövsü) girər, müxtəlif aləmlərdən keçib **aləmi-nasutə** (insanın yaşadığı hissi aləm) enər, maddi bədənə qovuşar. Dünyanın zahiri cəlal, sərvət və nemətlərini görər, həvavü həvəsə meyl edərək nəfsani ehtirasların girdabına düşüb həqiqət yolunu azar. Bu insan üçün **ilk seyrdir** ki, aldadıcı mahiyyətə malikdir. İlk seyr dünyanın hər cür öteri gözəlliklərinə, müsbət və mənfi istəklərinə aludəçilikdir. Yox əgər ilahi varlığın nurunu görüb onun cazibəsinə düşsə, nəfsin və hissi aləmin cazibəsindən qurtuluş tapa bilsə, həqiqi iman yoluna yetişmiş olar.

Bütün zahiri aləmi unudub həqiqət yolunu tutan müsafirin, salikin iradəsi Haqqın rızası ilə birləşər. Mənəvi saflaşma vasitəsilə öz varlığını yox sanar, Tanrı varlığından başqa hər şeyi (masiva) unudar. Ta ki insanların kamilinə çevrilər. «**Qövsi-üruc**» («**yüksəliş qövsü**») vasitəsilə islam peyğəmbəri kimi meraca yüksələr. Son nöqtə olan insanlıq nöqtəsi yenidən ilk nöqtəyə – mütləq varlığa qovuşar və dairə qapanar.

M.Şəbüstəri sufizmdəki mərhələləri (şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət) xatırladır. Bunların yığcam poetik-fəlsəfi şərhini verir. Eyni zamanda bir rəhbər kimi peyğəmbərlərin və vəlilərin insanlığı düz yola çəkmədə rolunu xatırladır. Peyğəmbərlərdən sonuncusuna – islam peyğəmbərinə daha çox üstünlük verir, hətta sufi inamında qərarlaşdığı tərzdə yaradılış sistemində ilk

xilqətin əqli-küll olduğunu söyləyir ki, bu da Məhəmməd (s.) peyğəmbərin nuru kimi təsəvvür edilir.

Hüseyn Hərəvinin sualları və ona verilən cavablar müəyyən sistem və məntiqə əsaslanır. **5-ci və 6-cı** sualların mahiyyətində də bu bağlılıq özünü göstərir. **Vəhdətin sirrinə kim bələd oldu və arif kimdir? Əgər «məruf» (bilən) və «arif» (bilən) pak zat, yəni Allahdırsa onda bu bir ovuc torpağın başındakı sevda nədir?**

Vəhdətin sirrini bilənə arif deyilir. **Arif** isə Haqqın varlığından başqa varlıq tanımayan, öz varlığını unudan, ilahi elm və bilik kəsb edən, ali mərifət sahibi, tam mənəvi-əxlaqi kamilliyə və batini paklığa malik, Haqqın müşahidə mərtəbəsinə çatan irşad sahibidir. Arif vəhdətə mane olan hər şeydən uzaqlaşmalı, həm zahiri, həm də batini cəhətdən təmiz olmalı, qəlbini hər cür şərdən və şəkk-şübhədən arı etməli, pis xüsusiyyətlərdən və nəfsin rəzalətlərindən uzaqlaşmalı, nəhayət, qəlb sirrini başqalarından gizlətməlidir. Bu hallarda arifin qəlb evinə Tanrı lütfü ilə nur dolar, bəndə Haqqın müşahidə mərtəbəsinə yetişər, **fənaya** uğrayar, **fənafillaha** çatıb Haqq ilə qovuşar. Bu zaman **ariflə məruf** tamamilə bir olar.

«*Bir ovuc torpağın başındakı sevdanın nə olduğunu aydınlaşdırarkən M.Şəbüstəri insanın nə üçün və necə yaradıldığını, ələst aləmində Allahla insan (insanın ruhu) arasındakı ilk əhd-peymanı («Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?» – «Bəli, Rəbbimizsən.» - «Əraf» surəsi, ayə 172), bunun hikmət və səbəbini xatırladır. Sənətkarın fikrincə, Allah kəlamı olan Quran ona görə nazil oldu ki, bəşər övladının «ruzi-ələst»dəki ilk əhdini yadına salsın və ona hidayət yolunu göstərsin. Şair insana müraciətlə onu da xatırladır ki, ilahi yazısının nüsxəsi, yəni ilahi hikmət, əmanət və xislətin daşıyıcısı sənə. İstədiyini, başqa sözlə, Haqqı özündə axtar.*

Həllac Mənsurun irəli sürdüyü «**ənəlhəq**» şüarının mənasını izah edərkən filosof şair göstərir ki, «**ənəlhəq**» mütləq

şəkildə sirləri açmaqdır. Sən də Həllac kimi varlıq pambığını atsan, yəni cismani varlığını unutsan «**ənəlhəq**» deyərsən. Bu zaman müəllif Quranın «*Hicr*» surəsinin 21-ci ayəsinə isnad edir. İlahi həqiqəti dərk edib «**ənəlhəq**» sirrinə vəqif olan üçün «*süluk*» (yolçuluq), «*seyr*» (yol) və «*salik*»in (yolçu) eyni şeylər olduğunu söyləyir. **Hülul, ittihad** və s. kimi təfriqələr də həqiqəti anlamamaqdan törəyir. «**Hal əhli**» (arif, ilahi elm və hikmətdən xəbərdar olan kəs) üçün «**mən**», «**sən**», «**biz**», «**o**» bir şeydir. Bunları fərqli hesab etmək «**qal əhlinə**» (zahirpərəst, varlığa surətlə qiymət verən) məxsusdur.

Niyə məxluqa **vasil olan** (qovuşan) deyirlər? Onun **yol alması, mənzilə çatması** necə hasil olur? **Mümkünün vacibə** qovuşması nədir? **Yaxınlıq-uzaqlıq, çoxluq-azlıq** nə deməkdir?

İrfani təsəvvürə görə varlıq **Vacib** və **Mümkün** olmaqla iki yerə ayrılır. Vacib ilahi varlığın özüdür ki, əzəli və ehtiyacsızdır. Xəlv etmək qüdrəti də yalnız ona məxsusdur. Mümkün isə xalığın yaratdığı imkan aləmidir. Yaradılmış bu xilqət aləminin özü də **mənəvi** və **maddi** olmaqla iki yerə ayrılır. Məna aləmi cismlərin surəti, rəngi, forması, ölçüsü, maddi cövhər və ərazi olmayan, zaman və məkandan xaric qeyb və ya mələkut (ruhlar) aləmidir. Maddi aləm isə varlıqların cismə, ölçüyə, rəngə, cövhər və ərazə malik olduqları hissi aləmdir. Zaman və məkan da bu aləmə xasdır. Əslində isə Allahın varlığı qarşısında hər iki aləm (məna və surət) yox kimidir. Yəni xəyala bənzəyir. Həqiqi yox, məcazi varlıqdır. Sayı sonsuz sayda olan bu çoxlu varlıqlar hər tərəfə yayılmış Tanrı zatının zərrələrindən başqa bir şey deyil. Onlar Haqqın vəchindən hasilə gəlib müxtəlif mərhələ və mərtəbələrə keçərək maddi aləmdə zühur edir. Bu aləmin özündə də onlar çeşidli surət və görkəmdə təzahür edir, şəkildən şəkklə, haldan-hala düşür, bir formadan başqa formaya keçir. Çoxlu sayda baş verən şəkli dəyişmələrdə o, eyni nöqtədən çıxıb sonda həmin başlanğıc nöqtəyə qayıdır. Yəni bütün dəyişikliklərin və

dialektik çevirmələrin inkişafı çevrəni xatırladır və dövridir. Çünki varlıqla ilahinin həqiqi substansiyasından başqa heç bir gerçək varlıq yoxdur. Öz əslindən ayrılan hər şey ona da qayıtmalıdır. Başqa sözlə, «**ədəd çoxdur, ancaq sayılası bir şey yoxdur**». M.Şəbüstəri bir təmsil kimi suyun dövrü hərəkətini misal çəkir. Su Günəşin hərərəti ilə buxar olub havaya qalxır, buluda çevrilib yağış kimi yenidən yerə qayıdır. Torpaq, hava və odla birləşib bitkini əmələ gətirir. Ondan müxtəlif qidalar hasil olur ki, bu qidalar heyvanın, daha sonra insanın cismani yaşam tərzini mümkün edir. Bu qidalarla müəyyən müddət ömür edən insan, nəhayət, qocalıb ölür. Həmin su əvvəlki vəziyyətinə, bədəndəki ruh isə gəldiyi ruhlar aləminə qayıdır. Deməli, çeşidli sayda şəkli dəyişmələrə məruz qalan su yenidən başlanğıc nöqtəyə dönür.

Beləliklə, bütün xilqət yoxluq, xəyal aləmində müvəqqəti mövcud olub Vacibə qayıtmalı və qovuşmalı olduğu səbəbindən **məxluqa, yəni yaradılmış maddi varlıqlara vasil** deyilir. Onun yol alıb mənzilə çatması da bu cür mürəkkəb, müşkül, lakin qanunauyğun proseslərdən keçir. Mümkün yenidən Vacibə qovuşur.

Eyni zamanda varlıq (Haqq) özünü yoxluq aləmində göstərdiyi üçün ondan yaxınlıq-uzaqlıq, azlıq-çoxluq halları yaranır. Yaxınlıq Haqqı dərk etmək, qəlbə ilahi nurun düşməsi, uzaqlıq isə bunlardan məhrumluq, Vacibdən idraki cəhətdən uzaq düşməkdir. «*Özündən tamamilə qurtulsan Allahla zəngin olarsan*».

«Gülşəni-raz»da söz, elm və onun hikməti, faydası barədə də özünəməxsus izahat vardır. **O, nə dənizdir ki, sahili elm, yaxud sözdür? Onun dibindən necə gövhər hasil olur?**

«Gülşəni-raz» müəllifinin qənaətinə görə varlıq elə bir dənizə bənzəyir ki, söz onun sahili, hərf sədəfi, ürəkdəki bilik isə incisidir. Onun, yəni elm dənizinin hər dalğası Allah-taalanın buyruqları və nəbilərin kəlamından minlərlə dəyərli gövhər çıxarar. Dürrünün sədəfi səs və hərflərə bənzəyən elmin

varlığı da bütöv olan o dənizdən gəlir. Mənalər ondan ayrılıb maddi aləmə endikdə onların surətə bürünməsinə ehtiyac yaranır. Həm də o dənizdən minlərcə elm dalğası qopsa da, yenə heç nəyi əskilməz.

İlahi əmanətlərinin daşıyıcısı və ən şərəfli məxluq olan insanın da bədəni sanki sahil, varlığı isə dəniz kimidir. Onun buxarı ilahi elmidir. Ağıl bu dənizin dalğasıdır. Ürək isə elmin qabı timsalındadır. Həmin elmin və biliyin sədəfini səs və hərflər təşkil edir.

M.Şəbüstəri də təsəvvüf düşüncəsində olduğu kimi elmi **Qal elmi və Hal elmi** – deyə iki yerə ayırır. **Qal elminə «elmi zahir»** də deyilir ki, bu sözə söykənir, yalnız zahiri aləmi öyrənmək gücünə malikdir, ilahi həqiqəti onunla anlamaq mümkünsüzdür. Tanrı həqiqətini yalnız batini görüm, bəsirət və qəlb nuruna söykənən **Hal-elmi («elmi-batini»)** ilə qavramaq olar. Arif və mərifət sahibi olmaqdan ötrü ancaq bu elm yetərlidir. Dünyaya meyl edən bilik elm deyil, onun surəti var, mənası yoxdur. İrfani biliklər mələk əxlaqından yaranır. Belə bir əxlaqa malik olanlar ədalət, hikmət, iffət və şücaət kimi gözəl xasiyyətlərin daşıyıcısına çevrilər.

«Gülşəni-raz»dakı **11-ci sual Küll** və Cüz'ün münasibəti ilə əlaqədardır: **Külldən daha çox olan o cüz' nədir? O süz'ə hansı yolla getmək olar?**

Əsərdə deyilən məsələyə münasibət belədir: Varlıq etibarilə külldən çox olan süz' həqiqətdə mövcud olan küllün özüdür. Hansı ki, hər şeyin əksinədir. Mövcud olanların çoxluğu zahiri xarakter daşıyır. Əslində onların hamısı birdir. Küllün varlığını aşkar edən isə həmin çoxluqdur. Vəhdətdə gizlənən küllün varlığı çoxluqdan – süz'dən görünüb aşkar oldu.

Cüz', yəni bütün şəhadət aləmindəki varlıqlar isə daimi hərəkətdə, dialektik inkişafda, dinamik şəkli dəyişmə prosesindədir. Heç bir şey iki an içində qala bilməz. Məsələn, ən ali məxluq olan insan cismən öldüyü anda yenidən dirilir. Əslində

insan elə bir uca xilqətdir ki, kainatda aşağıda və yuxarıda hər nə varsa, nümunəsi insanın cismində və canında mövcuddur. Dünya da insan kimi varlıqdır, insan onun canı kimi, o isə insanın bədəni timsalındadır. Məhşərdə hər nə olacaqsə, bənzəri insanda var. İnsan varlığında ən ali nemət, ilahi lütf Tanrı eşqidir ki, ilahi məstlik və xumarlıq yaradır. Bu sevgi elə bir şərbət, məstedici içkidir ki, ondan gözəl ləzzət, dövlət, zövq, şövq yoxdur. Onun sonu isə heyranlıqdır.

Poemada **12-ci suala** binaən **qədim (Allah)** və **mühdəsin (sonradan yaradılan)** bir-birindən necə ayrılması, birinin Tanrı, o birinin isə aləm (Qeyb və Şəhadət aləmi) olması məsələlərinə də toxunulur. Sonradan yaradılan aləm **Ənqaya** (cismi olmayan, ancaq varlığı təsəvvür edilən əfsanəvi quş, təsəvvüfdə Haqqın mərifəti və saf eşq simvolu kimi də işlənir) bənzədilir. Bir xəyalı xatırladan mühdəs aləminin **qədimdən** başqa bir şey olmadığı göstərilir. Əslində bu şərh əvvəlki cavabların məntiqi ilə uzlaşır və geniş izahat tələb etmir.

Məlum olduğu kimi, sufilərin özünəməxsus **terminologiyası** vardır. Bir sıra söz və ifadələr təsəvvüfdə öz həqiqi mənasından fərqli, rəmzi anlamda işlədilir. Həmin istilahlardan mənalarını bilmədən təsəvvüf ideya və görüşlərini də tam şəkildə anlamaq mümkün deyil.

«Gülşəni-raz»da Hüseyn Hərəvinin sorğularına müvafiq olaraq **13-15-ci suallara** verilən cavablarda bəzi **sufi istilahlarının** mənaları açılır: **göz, dodaq** (ləb, ləl), **saç** (zülf), **xətt** (üzdəki zərif tük), **xal, üz, şam, şərab, şahid** (gözəl), **xərabət, xərabəti, büt, zünnar, tərsahıq** (xristianlıq) və s. bu qəbil rəmzi terminlərdəndir.

M.Şəbüstəri göstərilən istilahlardan şərhinə keçməzdən əvvəl ümumiləşmiş şəkildə nəzərə çatdırır ki, Tanrı günəşinin əksi olan bu dünyada hər şey sac, xətt, xal, qaş və s. kimi öz yerində və məqamındadır. Dünya nizamında yerində olmayan bir zərrə belə yoxdur. Allahın təcəllisi gah **camal** (gözəllik), gah da **cəlal** (əzəmət, böyüklük) şəklində zühur edir. **Zülf** və üz

həmin mənaya bir işarədir. Haqqın **lütf** və **qəhr** sifətləri də vardır ki, gözəllərin üzündə və saçında bunların hər ikisinin əlaməti mövcuddur:

*Hər nə bu aləmdə olmuşsa əyan,
Ancaq o günəşin əksidir hər an.
Sanki zülf, xətt, xal, qaşdır bu dünya,
Hər şey öz yerində görünür əla.
Təcəlla gah camal, gah da cəlaldir,
Zülf, üz o mənaya xas bir misaldır.
Lütf ilə qəhrdir Haqqın sifəti,
Üz ilə zülf olub onun nisbəti*

Şairə görə söz mənə aləminin hikmətini anlatmaq üçün bir vasitə olsa da, bu hikməti və sirləri sözlə tam şəkildə nə ifadə etmək, nə də anlatmaq mümkündür. Çünki mənə aləmi sonsuzdur, sözlə, dillə onu şərh etmək imkan xaricindədir. Hətta vəcdlə duyulan bir mənəni belə dillə anlamaq çətindir:

*Mənə aləminin yox nəhayəti,
Sözlə nə bilinər onun qayəsi.
Vəcd ilə bir mənə bildirsə əgər,
Dil onu sözlərlə necə söyləyər?*

Ağıllı insan söz və mənaya enərək mənəni ifadə etməkdən ötrü uyğun gələn sözlər seçir. Fikir və mətləbini izah edir. Bu zaman sözlər həm həqiqi, həm də məcazi mənada ola bilər. Sözlə müqayisə və təşbehlər yaradıla bilər.

Bir-biri ilə bağlı olduğu üçün M.Şəbüstəri **göz** və **dodaq** istilahlarının mənalarını paralel şəkildə şərh edir. Bəllidir ki, göz təsəvvüfdə rəmzi anlayış kimi, əsasən, bəsisət, yəni görünməsi kimi işlədilir. O, az-az hallarda mənfi, çox zaman isə müsbət səciyyəli termin kimi işlədilir. Gözün mənfi çalarlı mənə tutumu onunla bağlıdır ki, insan zahiri dünyanı gözle

görür. Maddi dünyanın zahiri, aldadıcı və ötəri gözəllikləri gözəllə görüldüyündən, ona yaranan meyl və istəyin vasitəçisi də göz olduğundan, bir görüm vasitəsi kimi o, bədəni yanlış yola çəkə bilər. Başqa sözlə, şəhadət aləminin insanı (qulu) çaşdıran və nəfsani yola sövq edən aldadıcı gözəllikləri **gözlə görülüb, sonra könüllə sevilir**. Bununla belə, irfani təfəkkürdə göz daha çox müsbət mənə kəsb edir. İlahi bəsirət və Haqqın müşahidəsi «göz» (çəşm) termini ilə ifadə edilir. Görülən, bəsirət həm Allah, həm də bəndəyə aid edilir. Belə ki, Allahın bəndəyə nəzəri, baxışı da görümlə əlaqəlidir. Tanrı öz baxışı ilə bəndəsinə lütf və inayət ehsan edir. İnsan isə batini görümlə Haqqın müşahidəsinə varır, onun həqiqətlərini daxili, yəni mənə gözü ilə görür.

Eyni zamanda gözə aid müəyyən hallar vardır. Məsələn: **məstlik** və **xumarlıq**; **naz** və **qəmzə** və s. gözün məstliyi və xumarlığı incəlik, gözəllik, qürur, etinasızlıq əlaməti, naz və qəmzə isə istiğna, biganəlik nişanəsidir.

Dodaq isə sufizmdə kəlam, ruh, həyat, fəna, yoxluq və s. simvolik anlamlarda işlədilir. Allah kainatı sözdən («kon» - «ol») yaradıb, söz isə dodaq və ağız vasitəsilə ifadə edilir. Deməli, varlığın qərarlaşmasında dodaq bir vasitəçidir. Həm də həqiqətlər, ilahi sirlər, dil və sözlə şərh edilir ki, bu da dodaq və ağız vasitəsilə mümkün olur. «Gülşəni-raz»da göz və dodaqla bağlı bir parçaya nəzər salaq:

*Bax ki, gözdən olur nə şahid peyda,
Lazım olanları sən gözlə burda.
Gözündən istədi məstlik, xumarlıq,
Ləbindən var oldu büsbütün varlıq.
Onun gözündəndir ürəklər xumar,
Ləbindən gizlənmiş pərdədə canlar.
Gözündən ürəklər qəmlərə ortaq,
Ləli xəstə cana dərmandır ancaq,
Gözünə, doğrudur, görünmür aləm,*

Dodağı lütf edər aləmə hər dəm.

Zülf sayca çoxdur, qaradır, gözəlin üzünü örtür, çox zaman əyri və qıvrım olur, uzundur və s. Bu kimi məziyyətlərinə görə saç təsəvvüfdə mümkün aləmin, kəsrətin, nəfsi istəklərin, maddi dünyanın əyri işlərinin, azgınlıq və çaşgınlığın, zülmət və qararlığın, Haqq (məşuq, yar, canan) ilə bəndə (aşiq) arasında pərdə yaradan, Haqqın sirlərini və gözəlliyini (üzünü) örtüb ona hicab olan Şəhadət aləminin simvolu kimi işlədilir:

*Uzundur cananın zülfünün sözü,
Ondan nə deyəsən, bir sirdir özü.
...Onunla zəncirə düşdü ürəklər,
Canlar haray saldı hər axşam-səhər.
...Onun hər qıvrımı fitnə torudur,
Şuxluqda ucunu göstərir, odur.
...O zülf, o üz bənzər gecə-gündüzə,
Nə qədər oyunlar göstərir biza.*

Saçın pərişanlığı maddi dünyanın müztəribliyinin, həmçinin bəndənin, qulun bu hicran diyarındakı pərişanlığının, pəjmürdə və qərib halının timsalı kimi mənalandırılır.

«Gülşəni-raz»da **xətt** Haqqın böyüklüyü, onun camal sifətinin və ilahi sirlərin insan üzündəki təzahürü, əbədilik nişanəsi, üz isə Tanrı gözəlliyinin əlaməti kimi dəyərləndirilir. «Səbbül-məsani» (Qurana qiriş olan 7 ayədən ibarət «Fatihə» surəsi) adlandırılan insan üzünü Allah-taala öz gözəlliyinin bir nişanəsi kimi gözəl biçimdə yaratmışdır. Əgər saç şəhadət aləmi və onun çoxsaylı işlədirsə, xətt hər tükünün altında Haqqın sirr aləminə məxsus minlərlə elm dənizi gizlənən mübhəm və əsrarlı bir varlıqdır. Cananın su kimi lətif və gözəl üzündəki xəttə baxıb onun qəlbindəki ilahi ərşini görmək mümkündür:

*Burda xətt deyəndə düşün kibriya,
 Üz desən canlansın hüsn ilə xuda.
 Üzü gözəllikdə yaratdı bir xətt,
 Dedi: - Yad deyilik biz hüsnə, əlbət.
 ...Görsən sən üzünü, xəttini, bişək,
 Kəsrəti vəhdətdən seçmişən, demək.
 ...Hər tükün altında gizli bir mənə,
 Sirlər aləmindən minlərlə dərya.
 Canan üzündəki o gözəl xətdən
 Haqq ərşi qəlbində o suya bax sən.*

M.Şəbüstəri üzdəki qara nöqtəyə bənzər **xalı** təsəvvüf istilahı olaraq vəhdət mərkəzi, bütün varlığı əhatə edən dairənin ortasında qərar tutan vəhdəti-vücuda işarə kimi izah edir. Xal öz rənginə və formasına görə ürəyə bənzədir. Ürək isə imanın məskənidir. Həmçinin hədisdə deyildiyi kimi «*möminin qəlbi Allahın evidir*». Sənətkar obrazlı şəkildə bildirir ki, bilmirəm ürəkmi xalın surətidir, yoxsa xalımı ürəyin əksidir.

Şair onu da göstərir ki, mənə əhlinə görə **şərab, şam və şahid** (gözəl) elə mənənin özüdür ki, hər bir surətdə özünü bürüzə verir. Daha doğrusu, **şam** və **şərab irfan nurunun zövqüdür**. **Şam** irfan işığı, ilahi həqiqətləri dərk etmək üçün lazım olan bilik, ali mərifətdir ki, bunanla qəlbə nur düşür və mənəvi yüksəlişə nail ola bilərsiniz. **Şərab** isə Tanrı sevgisi və eşqi, vücudu-küllə olan məhəbbətdir ki, onun feyzi və zövqü kamil bəndəyə əvəzolunmaz mənəvi-ruhi qida və nəşə verir. Kainatda hər nə varsa, onun təsirindən sərxoş olur. Ağıl, mələklər, can, bütün yer, fələklər və ulduzlar həmin şərabın – sevginin təsirindən məstliyə düşər olmuşdur. Bir sözlə, şərab bəndəni varlıq pisliyindən təmizləyən məstlik və saflıq vasitəsidir.

Xərabət mənə əhlinə görə, meyhanə, şərab içilən yer, başqa sözlə, rəmzi anlamda xanəgah (təkkə, zaviyə) ilahi bilik, mərifət və Haqq sevgisi öyrədilən və qazanılan məkandır. Həmin sufi icmalarında mürid, salik **mürşidin (saqi)** rəhbərliyi ilə

ilahi elmi və eşqi əxz edir. **Xərabəti** dedikdə isə xərabət, yəni xanəgah əhli, salik, mürid, səyyar, Haqq yolçusu nəzərdə tutulur. Xərabət heç bir şeyin qayğısını çəkməyən aşıqların məskəni, «*laməkan aləminin astanası*»dır.

Şahid, yəni gözəl dedikdə isə Haqqın özü nəzərdə tutulur. Çünki mütləq, həqiqi və əbədi gözəllik yalnız Allaha məxsusdur.

Büt, zünnar (xristianların bellərinə bağladıkları qurşaq) və **tərsalıq** (xristianlıq) **qal əhlinin** nəzərində küfr hesab edilir. «Gülşəni-raz» müəllifinə görə bu əsl həqiqəti dərk etməyən zahir əhli, qal əhli üçün belədir. **Mənə əhlinə**, irfani təsəvvürə görə isə **büt** eşq və vəhdət məzhəri, həqiqi sevgili, **zünnar** Haqq yolunda xidmətə bağlanmaq, salikin təriqət yolunda etdiyi xidmət və itaət, **tərsalıqsa** kamil mürşid, hər cür dünyəvi həvəslərdən, pis sifətlərdən qurtulan və ali mənəvi-ruhani məqama yüksəlmiş irşad sifətlərinin təcəllisi, ruhi yüksəliş anlamındadır. M.Şəbüstəriyə görə küfr də, din də varlığa bağlı olduğundan tövhidlə bütperəslilik arasında heç bir fərq yoxdur. Çünki maddi gerçəklikdəki bütün əşyalar vahid bir varlığa – Allaha bağlıdır. Belə ki, varlıqdakı bütün əşyaları, o cümlədən də bütü Allah yaratmışdır. Ona görə də büt pis ola və küfr hesab edilə bilməz. O səbəbə görə ki, «*yaxşıdan sadir olan hər şey yaxşıdır*». Əgər bütü də, başqa məxluqatı da Allah-taala, yəni yaxşı yaradıbsa, onlara pis demək olmaz:

*Büt burda məzhərdir eşqə, vəhdətə,
 Zünnar qurşanmaqdır Haqqa xidmətə.
 Küfr, din varlığa bağlıdır deyə,
 Fərq yoxdur tövhidlə bütperəstliyə.
 Əşyalar varlığa olmuşdur məzhər,
 Onlardan biri də deyilmi bütlər?
 Bir yaxşı fikirləş, ey ağılla kəs,
 Varlıq baxımından büt deyil əbəs,
 Onu da yaratmış uca yaradan*

M.Şəbüsteri təsəvvüfi nöqteyi-nəzərdən onu da izah edir ki, müsəlman əgər bilsəydi ki, büt nədir, ona sitayişin Haqqa sitayiş olduğunu anlayardı. Bütperəst isə bütün nə olduğunu dərk etsəydi, dinindən dönüb günah işlətməzdi.

Şair filosof israr edir ki, dinlər, etiqadlar, inanclar, ibadət və itaətlər arasında heç bir fərq yoxdur. İnsanları dini, irqi, cinsi və s. əlamətlərinə görə fərqləndirmək, müsəlmanı xristiandan, birini başqasından üstün tutmaq olmaz. Çünki **son məqsəd bütün dinlər və etiqadlar üçün yeganə məbud olan Allahdır.** İnsanları fərqləndirən yalnız onların mütləq olan Haqqı və onun həqiqətlərini hansı dərəcədə dərk etmələri, cahillikləri və kamillikləri, bu yolda tutduqları məqamdır.

«Gülşəni-raz» dərin məzmunlu fəlsəfi əsər olmaqla yanaşı, bədii cəhətdən də mükəmməldir. Buradakı dini-fəlsəfi fikirlər yüksək ustalıqla, zəngin obrazlar, müqayisələr, təşbehlər, canlı və yaddaqalan ştrixlərlə verilir. Müəllif mətləbləri mümkün qədər sadə, anlaşılıqlı, oxucuya çata biləcək tərzdə verməyə çalışır. Poema bu gün də öz bədii-fəlsəfi dəyərini itirməmişdir.

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 3 cildə, I c., Bakı, Azərb. SSR EA nəşr., 1960.
2. «Azərbaycan» jur., № 8, 1973.
3. **Azəroğlu B.** Nəimi və Nəsimi. «Azərbaycan» jur., № 8, 1973.
4. **Ateş Süleyman.** İslam Tasavvüf, Pars Matbaası, Ankara (tarixsiz), (türk dilində).
5. **Abdülhakim Yüce.** Razinin tefsirində tasavvuf, İzmir, 1996, (türk dilində).
6. **Beqdeli Q.** Əvhədi, Bakı, 1962, səh.8-14.
7. **Bünyadov Z.** Dinlər, təriqətlər, məzhəblər (arayıq kitabı). Bakı, «Azərənəşr», 1997.
8. **Бертельс Йе. Эд.** Суфизм и суфийская литература. - Избранные труды. - Москва, «Наука», 1965 (рус дилиндя).
9. **Cümşüdoğlu N.** Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, «Sürüş» nəşr., 1997.
10. **Əlizadə Ə.** «Gülşəni-raz» rus dilində. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., 20 iyul, 1979.
11. **Faseh R.** Füzuli şeirində təsəvvüf qaynaqları, Bakı, «Elm», 2000.
12. **Göyüşov N.** Təsəvvüf anlamları və dərvişlik rəmzləri. Bakı, «Tural-Ə» Nəşriyyat Poliqrafiya Mərkəzi, 2001.
13. **Göyüşov N.** Quran və irfan işığında. Bakı, «İqtisad Universiteti» nəşr., 2004.
14. **Göyüşov N.** İrfan və təsəvvüf rəmzlərinin məntiqi düzəni. Azərbaycan Respublikası MEA Şərq. İns.-nun elmi araşdırmalar məcmuəsi. III buraxılış, № 1-2, Bakı, 2002, səh.113-118.
15. **Gölpınarlı Abdülbaki.** 100 soruda Tasavvuf, İstanbul, 1965 (türk dilində).

16. **Gölpınarlı Abdulkərim**. Nürufluk metnleri kataloqu. Ankara, 1973.
17. **Həmidov İ.** Azərbaycanlı şair və mütəfəkkir Suhrevərdi. «Ədəbiyyat qəzeti», 12 fevral, 1992.
18. **Hüseynzadə L.** Nəimi haqqında bəzi qeydlər. «Ədəbi Ermənistan» məc., III kitab, Yerevan, «Hayastan» nəşr., 1960.
19. **İsmayılov Ş.** Hürufilik və Azərbaycanda onun nümayəndələri (Z.Quluzadənin kitabı haqqında rəy). «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., 6 mart. 1971.
20. **İsmayılov Ş.** Görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri. «Azərbaycan» jur., № 5, 1964.
21. **Исмайылов Ш.** Основные черты философских воззрений Махмуда Шабустари. «Учен.записки АГУ», № 4, 1964.
22. **İsmayılov Ş.** «Səadətname» və onun müəllifi. «Bakı», qəz., 14 iyul, 1967.
23. **İsmayılov Ş.** Mahmud Şəbüstərinin naməlum məktubu. «Bakı» qəz., 27 yanvar, 1972.
24. **Исмайылов Ш.** Философия Махмуда Шабустари, Баку, 1976.
25. **İdris Şax.** Sufizm. Москва, «Клышников», Комаров И.К., 1994 (rus dilində).
26. **Кулузаде З.А.** Хурифизм и его представители в Азербайджане. Б., «Элм», 1970 (rus dilində).
27. **Кулузаде З.А.** Закономерности развития восточной философии XIII-XIV вв и проблема Запад-Восток. Б., «Элм», 1983.
28. **Kərimov Q.** Sufi təlimi ilə ortodoks islam dini arasında olan bəzi ixtilafalara dair. Azərbaycan SSR EA xəbərləri (ictimai elmlər ser.), № 5, 1964, s.111-119.
29. **Kara Mustafa.** Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990 (türk dilində).
30. **Quluzadə M.** Böyük ideallar şairi. Bakı, «Gənclik», 1973.

31. Quran (tərcümə edənlər: **Bünyadov Z., Məmmədəliyev V.**). Bakı, «Azərənəşr», 1991.
32. **Qəhrəmanov C.** Gülşən bağçasının daimi sakini: Mahmud Şəbüstəri. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., 18 dekabr, 1987.
33. **Mehdiyev H.** Nəiminin məzarı başında. «Şərq qapısı» qəz., 2 avqust, 1969.
34. **Musəvi T.** Ustadın vətəni və məzarı. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., 13 dekabr, 1969.
35. **Məmmədov Z.** Nizaminin sufizmə və ismailizmə münasibəti. «Azərbaycan müəllimi» qəz., 31 iyul, 1991.
36. **Musayeva A.** XV əsrdə Təbrizdə yazılmış sufizmə aid əsər. Azərbaycan SSR RƏİ, «Əlyazmalar xəzinəsində», VIII c., 1987, səh.68-76.
37. **Məmmədzadə Q.** Mahmud Şəbüstərinin həyat və yaradıcılığına dair bəzi qeydlər. Azərbaycan SSR EA xəbərləri (ictimai elmlər ser.), № 4, 1964.
38. **Məmmədzadə Q.** «Kənzül-həqayiq» adlı əlyazması və onun müəllifi haqqında. «Azərbaycan SSR EA məruzələri», № 4, 1965.
39. **Məmmədzadə Q.** Əmir Hüseyn Hərəvinin M.Şəbüstəriyə göndərdiyi fəlsəfi suallarına aid məktubu. «Azərbaycan SSR EA məruzələri», № 7, 1966.
40. **Mustafayev Q.** Qiymətli tədqiqat əsəri (Ş.İsmayılovun «Mahmud Şəbüstərinin fəlsəfəsi» adlı monoqrafiyası haqqında), «Bakı» qəz., 27 yanvar, 1972.
41. **Nağısoylu M.** Şirazinin «Gülşəni-raz» tərcüməsi. Bakı, «Nurlan», 2004.
42. **Necmüddin Kübra.** Tasavvufi hayat (hazırlayan: Mustafa Kara), İstanbul, 1980 (türk dilində)
43. **Nəimi F.** Vəsiyyətnamə. «Azərbaycan», № 5, 1970.
44. **Nəsimi İ.** Seçilmiş əsərləri (tərtib edən: Araslı H.), B., Azərənəşr, 1973.
45. **Orucəli H.** Nəsiminin təmsil etdiyi hürufilik haqqında. «Vətən uğrunda» jur., № 4-5, 1943.

46. **Rəhimov Ə.** Azərbaycanca Teymuri-hürufi münasibəti haqqında bəzi qeydlər. – Azərbaycan SSR EA xəbərləri (tarix, fəlsəfə və hüquq ser.), №1, 3, 1986.
47. **Seyidov M.** Əxi qarışıqlıq icması haqqında bəzi qeydlər. Azərbaycan SSR EA-nın xəbərləri (ədəbiyyat, dil və inc. ser.), № 1, 1967, səh.21-24.
48. **Sərxan Xavər.** Bu quş dilidir. «Ədəbiyyat» qəz., 25 fevral, 1994.
49. **Səfərli Ə., Yusifov X.** Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı, Bakı, 1998.
50. **Şəbüstəri M.** Gülşəni-raz (elmi-tənqidi mətn – fars dilində – tərtibçi: Q.Məmməd zadə), Bakı, 1978.
51. **Şəbüstəri M.** Gülşəni-raz (bədi-poetik tərcümə X.Yusifovundur) – «Hikmət xəzinəsi» kit., Bakı, 1992, səh.197-213.
52. **Şəbüstəri M.** Gülşəni-raz (fars dilindən filoloji tərcümə, ön söz və izahlar M.Nağısoylundur). Bakı, «Nurlan», 2005.
53. **Tərbiyət M.** Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, «Azər-nəşr», 1987.
54. Türk İslam Ansiklopedisi, cilt 18, İstanbul. 1998.
55. **Тримингем Дж. Ъ.** Суфийские ордены в исламе, Москва, «Наука», 1989 (rus dilində)

MÜNƏDRİCAT

Ön söz

Təriqət ədəbiyyatı

1.Sufizm

2.Hürufizm

İ.Nəsimi yaradıcılığında hürufilik ideyaları

M.Şəbüstəri və onun «Gülşəni-raz» poemasında təriqət görüşləri

*Yığılmağa verilmiş 20.08.2007.
Çapa imzalanmış 12.09.2007.
Şərti çap vərəqi 8. Sifariş № 605.
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 400.*

*Kitab «Nurlan» nəşriyyat-poliqrafiya müəssisəsində
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.
Direktor: **prof. N.B.Məmmədli**
E-mail: nurlan1959@yahoo.com
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev döngəsi 8/4.*