

YAQUB BABAYEV

TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATI: SUFİZM, HÜRUFİZM

(Təkrar nəşr – əlavələrə)

*Azərbaycan Respublikası Təhsil
Nazirliyinin 15.05.2007-ci il tarixli 464
saylı əmri ilə dərs vəsaiti kimi təsdiq
olunmuşdur.*

**«Elm və təhsil»
Bakı – 2011**

Elmi redaktor: **Elman Quliyev**
filologiya elmləri doktoru, professor

Rəyçilər: **Rafael Hüseynov**
filologiya elmləri doktoru, professor,
AMEA-nın müxbir üzvü, AR MM-nin de-
putatı

Mahmud Allahmanlı
filologiya elmləri doktoru, professor

**Yaqub Babayev. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm.
Ali məktəblərin filoloji fakültələri üçün dərs vəsaiti.
Bakı, «Elm və təhsil», 2011. – 160 səh.**

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

4702000000
N – 098 – 2011 *qrifli nəşr*

© «Elm və təhsil», 2011

ÖN SÖZ

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 cərəyanı 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 mənşərə 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 sərəvətinin 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 sərəvətini təriqət ədəbiyyatı olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Bu tipdə yazılan əsərlərin həm kəmiyyəti, həm də keyfiyyəti o dərəcədə diqqətəlayiq və əhəmiyyətli ki, bunsuz islam şərqindəki ədəbiyyat bağı yoxsul və ən dadlı meyvələrini itirmiş bağa bənzəyər.

Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı da ümumislam ədəbiyyatı müstəvisində qərarlaşdığından və çoxcəhətli tellər və əlamətləri 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 çoxəsrlik 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 öyrənib 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, öyrənilməsi 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 fərqlə 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 xanəqahdır. Elmin soyuq məntiqi, əqli dəlilləri və quru düsturları, mühakimələri öz məqsədinə çatmaq yolunda təriqət əhlini qane etmir. Mədrəsə müdərrişi olan fəqih və uləmanın 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 müdərrişin verdiyi min dərindən meyxanədə – **mürşidi-kamilin** əli ilə batini nurlanmaya kömək edən bir cam irfan şərabı içmək daha önəmli idi.

Mədrəsə içrə müdərriş verdiyi min dərindən

Yeydirür 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 düşəcəyinə dair Quranın təkrar olunan xəbərdarlıqlarına istinadən insanları pis niyyət və əməldən çəkəndirmək üçün onları Allahın qəzəbi və qorxusu ilə hədələyirdi. Amma zaviyə əhlinə görə insanı cəza ilə hədələyən ayələr etiqadı 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 Ədəbiyyənin** (≈713/718-801) belə bir sözü Allaha sevgi ilə bağlılığın dolğun ifadəsi idi: «*Allahum, əgər mən səni*

cəhənnəm qorxusuna görə sevirəmsə, məni onda yax. Əgər səni cənnət arzusu ilə sevirəmsə, məni ondan məhrum et. Əgər sənün camalını görmək ümidi ilə sənə ibadət edirəmsə, o görüşü məndən əsirgəmə».

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

Cənnətə yetişmək üçün mədrəsənin təbliğ və təlqin etdiyi dini ayinlər, ibadət, dua-sənə 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 nəsb ola bilər. Xanəgahın cənnətinə isə kamil insan–arif elə sağlığında da yetişə bilər.

Mədrəsə və təkkənin ətrafında toplaşanlar da kəmiyyətcə ölçüyəgəlməz dərəcədə fərqli idi. Mədrəsə oxuyub yazmağı 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 etiqada 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 yaşağından 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 mənəni 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**» sözündəndir. «**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 geyərdilər. 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 Bəsr**i Bədr döyüşündəki qazılərdən 70-dən çoxunun yun geyim geydiyini öz gözləri ilə gördüyünü söyləyir. Belə bir geyim təbii ki, maddi həyatdakı sadə və təvazökar yaşayışın gərəkliliyinə işarə idi.

2. Bu istilahın «**səfəvi**», «**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. Kasıb həyat tərzi keçirən və qənaətlə dolanan bu adamlara «əshabi-süffə» deyirdilər.

4. Bu istilahın ərəbcə «parlaq», «saf», «təmiz» mənalarını verən «**safa**» kəlməsindən yarandığı da mülahizə edilir. Həmin fikrin tərəfdarları deyilən mənəvi-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**» sözündəndir.

6. İbrani dilində kainat yaradılmazdan əvvəl mövcud olan, lakin öz mövcudluğundan xəbərsiz tək və mütləq varlığa «**ən-sof**» deyilmişdir. Qədim ibraniyənin dini-fəlsəfi sistemində yeganə və bütöv bir substansiya olan «ən sof» mütləq, əzəli və əbədidir. Şərhlərdə «sufi» terminini bu istilahlə 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 mistikası kabalizm, qədim yunan fəlsəfəsi (xüsusilə platonizm) və neoplatonizm, xristianlıq** və s. dini və fəlsəfi təmayüllərdəki müəyyən cəhətlər islam təsəvvüfünü və irfanla bənzərlik təşkil edir. Hətta bəzən üst-üstə düşən nöqtələr də yox deyildir.

Məsələn, «*şaman təlimində ruhlarla ünsiyyət, ruhların süa ilə yerə enməsi və yenidən öz əslinə qovuşması, rəqs və səma məclisi kimi tipoloji hallar təsəvvüf və irfanla qismən uzlaşan amillərdir*». (13,56)

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

Quran kimi müqəddəs və kamil səmavi kitabı, doğrudürüst hökmləri, qanun-qaydaları, əxlaq və davranış

normaları olan mükəmməl bir dinin çərçivəsində təsəvvüf kimi yeni, əhatəli, böyük şaxələri olan bir dini-fəlsəfi cərəyanın **yaranna 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 nizamla 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 tərzini və ədalət nizamını 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 qazandıрмаğa başladılar. **Tanrı cəmiyyəti mənfəət-pərəstlik cəmiyyəti** ilə, **Tanrı sevgisi sərvət və mənəvi 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 prinsipi təbəqələşmə, «sərvətin və vəzifənin çoxdur, demək, ixtiyarın da çoxdur» – prinsipi ilə 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, mühüm 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, ixtlas, şəriət qaydalarına dürüst əməl etmək, Tanrı eşqi ilə yaşamaq, nəfslə mübarizə və s. təsəvvüfün **ilkin qaynaqları** sırasındadır.

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 mütəəvvüf kufəlidir. Deməli, «əs-sufi» ləqəbi ilk dəfə **Kufədə** işlədilmişdir.

Əməli fəaliyyət, mənəvi və fiziki yaşam tərzini olan təsəvvüfün fəlsəfə ilə qaynaqı 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 ürfanın da əməli yüksəlişinə və nəzəri konsepsiyasının mükəmməl şəkildə işlənilməsinə hazırlanmasına rəvac verdi.

Zaman-zaman yetişən güdrətli elm, irfan, iman, fəzilət və zəka sahibləri təsəvvüfün təkamülünə, elmi-nəzəri konsepsiyanın işlənilməsinə 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 «**Haqqa 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 dərcəm 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 hüdudlarında 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 şəhvetin 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 mətəbəsinə 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 ülum 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, təkə 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; tənəsüx; tərki-dünyalıq; bəzi ifrat, dini və ictimai baxımdan qeyri-məqbul görünən geyimlər və meyllər; bəzi sufilərin tiryək, şərab, eyş-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. **Tənəsüx** ruhun bir cisimdən başqasına keçməsinə, **hülul** isə Allahın İsa peyğəmbərdə və ya insanda təcəssümünə inamdır.

Təsəvvüf və irfan eyni bir cərəyanın 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 müddə-larla bağlıdır. **İrfan** əməli hərəkətin, praktiki fəaliyyətin gedişatını nizamlayan, onu idraki-nəzəri baxımdan əsaslandırılan düşüncə 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 təzi, sonra tədricən nəfsi öldürmək, dünyəvi həvəsləri tərki etmək, **masivanı** (Allahın zatından başqa hər şey masiva adlanır) *«atıb 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 törəttdiyi 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-dünya, 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 təzi yaşamaq və s. olmuşdur. Tədricən sufilərin hərəkət, rəftar, fəaliyyət və düşüncələrinə yeni çalarlar, ünsürlər, davranış qaydaları, idraki-mənəvi dəyərlər də artırılmışdır. Təsəvvüf təkamülə uğradıqca irfanın da ilk rişələri 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-mükəmməliyindən 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 yiyələnmənin 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 çatmağa, istər cismani, istərsə də ruhani varlığını yox sanıb Haqqın müşahidəsinə qərq 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 sə-mərəsizdir. 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,

Tanrıya qəlb gözü və bəsirət görümlə 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 dolaşan», «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 etiqaqlı müridlərdir. Daha çox səyyari həyat keçirən, miskin yaşayış tərzinə malik bu həqiqət aşıqları zahiri ibadətləri yox, batini etiqaqlı 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 etiqaqla 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 kəsərlət 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, məkəsib, 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 zahidanə və dərvişanə həyatlarını, əsasən, təklikdə yaşayı, 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 şagirddir. Lakin mürşid-mürid münasibətləri mədrəsədəki müəllim, müdərriş-şagird münasibətlərindən tamamilə fərqlənir. Mədrəsədəki fiziki-cismani itaəti təkədəki mənəvi itaət əvəz edir. Mədrəsədəki itaət inzibatçılığa, təkədəki itaət isə qəlbin istəyinə və könüllülük prinsipinə əsaslanır. Təkədə 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 – təkələrin (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 Xaliqin yaradılış nizamının son məhsuludur. Yəni Tanrı insanı ən son xilqət olaraq xəlq 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, Xaliqlə məxluq tam fərqlidir. Xaliq əzəli, əbədi, məxluq isə müvəqqəti və ötürüdür. 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 dərgahında 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 sənətkarlarımızın 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 bölünərsə də, 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 xalıqdır 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 müqafatlandırmaq 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 zatın ilkin təcəllisi ruhi, sonrakı təcəllisi 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 (mədənət), 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 görəcek bir göz, bu yaxşılığı anlayacaq başqa bir varlıq yox idi. Allah-taala öz gözəlliyini görəcek 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 pislilik** də mövcuddur ki, bunlar da Allahın sifətlərini tanımaq üçün olan keçici şeylərdir. İnsanda isə bu sifətlərin hamısı birdən cəmlənmişdir. Əgər insan heçliyi, çirkinliyi və pisliliyi 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 xəlq etmişdir. Buna görə də Allah «**nüsxeyi-kəbir**» («böyük nüsxə»), insan isə «**nüsxeyi-səğir**» («kiçik nüsxə») hesab olunur. Bütün xilqət də insana xatir və insan naminə yaradılmışdır. Yaradılış nizamının özü də ilahi-bəşəri cövhərdən 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.) kitabən 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 tərk 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 ağullar 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 hüduqlarında 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 söylənmiş, mülahizələr irəli sürülmüşdü. Ancaq onu sistemli və mükəmməl bir təlim halına gətirən, vəhdəti-vücudun tövhidə zidd olmadığını, əksinə bunların uzlaşan və üst-üstə düşən müddəalar olduğunu əsaslandırان, islam dünyasında dini-fəlsəfi inanca daxil və qəbul etdirən İbn Ərəbi olmuşdur. O, öz ideyalarını «Fütuhati-Məkkiyyə», «Füsusül-hikəm» və s. əsərlərində, risalə və şərhlərində vermişdir.

Məlumdur ki, islam monoteist, yəni təkallahlılıq dini olub tövhid prinsipinə əsaslanır. **Tövhid** isə ilahi varlığın təkliyini, vahidliyini, şəriksiz, yeganə, əzəli və əbədi reallıq olduğunu israr və qəbul edir. Vəhdəti-vücud 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-vücud 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-vücud vücudun 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-vücud**, yəni **vacib varlıq** və yaxud **vücudü-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-vücud təliminə görə sonsuz sayda bu maddi varlıq və cismlər Tanrı zatının təcəllisindən

yarlanmışdır. Yəni gördüyümüz hər şey Allah vücudunun 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 məzhəridir. 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 təcəlla,
Ol dəmdə «ənəllah» səsi zərrətdən ucaldı.*

F.Nəimi

Vəhdəti-vücud təlimində ilahi varlıq **vacib aləm** hesab olunursa, maddi varlıq da **mümkün aləm, imkani varlıq, çüzv aləmi** adlandırılır. Bu aləm əbədi deyil, onun mövcudluğu mümkün ola da, olmaya da bilər. Eyni zamanda Haqqın mütləq varlıq aləminə tək və bütöv vücud 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 gözüm,
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 vücuddan 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 kənz» 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 q 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 olunmazlığı barədə demişdir: «*Biz səni yetərin cə tanımadıq*» («*Maərafnakə həqqə mərifətikə*»).

Vəhdəti-vücut təlimində **dövri hərəkət** anlayışı da mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Həmin anlayış və inanca görə vücuti-küllədən ayrılan hər bir zərrə-cüvz çeşidli qeybi və maddi yollardan keçərək yenidən **əslinə** – **vücuti-küllə** qayıdıb ona qovuşur. Başqa sözlə, Haqqın gizli və sirli zatı 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. Buradakı 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 nəmliklə üzləşir. 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 tənir. 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. Vücuda 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 bəsirəti 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 əxlaq-mənəvi dəyərləri qəbul edib nəfsi həyatla və natamam əxlaq-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 əbədiləşməsi, onunla daim var olmasıdır.

Bəqa-billahla «qövsi-uruc» - «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 «Məhr 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 **müsafir** deyilir. «Salik» ərəbcə «yol gedən», «yolçu», «təriqət yolçusu» anlamındadır. «Səyyar» «seyr edən» (Haqqa doğru hərəkət edən, Haqqı seyr edən), «müsafir» 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 qovuşmaq, 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 dərkə və ilahi bilik kəsb etmək, ariflik mənalarında götürülür.

Sufiməslək poeziyada Tanrı dərğahına gedən yolda qapıların – 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» («Saflığın saflığı») əsərini yazan İbn Bəzzaz isə təsəvvüfdəki mərhələləri belə xarakterizə edir:

«*Şəriət Məhəmməd (s) qanunu, təriqət-hərəkət və əməl, həqiqət isə haldır. Təriqət haqqa doğru aparıcı düzgün yoldur. Süluk 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 mahiyyətidir».* (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. Zahidin zöhdü, abidin ibadəti, namaz əhlinin duası batini Haqq sevgisindən doğmursa, mənəvi yüksəliş amili olmağa xidmət etmərsə, yalnız riyakarlıq alətidir. Qatı dindar olan Füzuli də:

*Könül, səccadəyə basma ayaq, təsbihə əl urma,
Namaz əhlinə uyma, onlar ilə durma, oturma!*

...*Xətibin sanma sədiq 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?» - deyə həqiqi imanı 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 cəhət olan 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 ölərkən cismi tərk edir. İnsana can uşaq ana bətnində dörd aylıq olarkən 120-ci günün tamamında verilir və insan ölərkən bədənə 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 ayrılıb kəsrətə düşmüşdür. Buna təsəvvüfdə rəmzi mənada «mən» də deyilir. Yunis Əmrənin:

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

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

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

deyərkən «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 bədənə tərk edər və insan oyanarkən geri qayıda bilir. Ruha **vücut sevgisi** verildiyi üçün o, vəhdət aləmindən enib bədənə birləşir. Ancaq bədən, yəni kəsrət aləmi ondan ötrü qəriblik diyarı, hicran məkanıdır. Əslində ruh bədən qəfəsində həbs olunur. Öz əslindən ayrılmağın möhnət və acısını, ayrılıq əzabını yaşamalı olur. Maddi dünyada bədənə toruna, tələsinə düşür.

Ümumiyyətlə, bədənə 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 nəf-sdir. 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 **vücud, 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 ölün*». Burada, əlbəttə, insanın diriyyəni 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 üçün isə 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 haqq dünyanı zindan dedi,
Möminə çox qalınmaya zindanımız. –*

dedikdə məhz bunu nəzərdə tutmuşdur.

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

Qəlb və **ağıln** 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 tutur. «*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) – deyər imanın qəlbin bəzəyi olduğu nəzərə çatdırılır.

Qəlbi kor olan kimsələr Haqqı, onun mərifət və cəlal nurlarını görməz və şeytani hissələrin 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 bilər. 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 səfəstəsindən 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 üçünsə 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 üçünsə, 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 tənqiddə də məruz qalmışdır.

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

*Arifə dövlətdən istigna 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. Sevənlə sevilən, həbiblə məhəbbət 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 zöhdən 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 dərüni 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 vücudi-küllə, 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 düşsə, 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 məcəzi eşq dedikdə, maddi dünyaya, onun cism və varlıqlarına olan eşq nəzərdə tutulur ki, buna **dünyəvi eşq** də deyirlər. Həqiqi eşq anlayışı isə Allaha, vücudi-küllə 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 fitrətindədir. 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 camundan 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 məcazdən həqiqətə, hissi aləmdən ilahi varlığa doğru yönəlir. Mərifət əhli məcəzi 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, məcəzi eşq olsa da, məqbuldur. Çünki, əvvələn, bütün məxluqat Tanrı tərəfindən və onun zatından yaradılıb. İkincisi isə, məcəzi eşq özü həqiqi eşq üçün başlanğıc, məhəbbət yolunun ibtidasıdır. İnsanı küfrdən imana, naqislikdən kamilliyə, cəhldən arifliyə aparən yeganə

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

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.*

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 hərərəti 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 dərdə mübtəla oldun onun müşkülləri ortalığa çıxır. Eşq və məhəbbətin çətin, ağır, əzabverici bir hiss olduğu bəlli olur. Vəhdəti-vücuda fəlsəfəsinə görə vəhdət aləmindən ayrılıb kəsətə 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-vücuda 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 hüsnlə, 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 xəlp etmişdir. Deməli, əslində, «nüsxei-səğir» olan, cövhəri mənadan ibarət, lakin müvəqqəti olaraq surətə gəlmiş insanın əsas məqsədi yer üzündə Haqqa yönəlmək, onun sevgisi ilə yaşamaq, nəfs adlı şeytanın, əğyarın fitnəsinə uymamaq, vacibdən başqa bütün masivani, 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 əməlidən

uzaqlaşıb, 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 bütxanə, 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, Haqqınımı və ya nəfsinmi (şeytanınımı) 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 iztiraba düşər olur, ağır və müzərib hallar keçirir, göz yaş tökür. Lakin Allah – məşuq, yar aşiqə qarşı laqeyd və soyuqqanlıdır. Bir tərəfdən, əgər (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 uğrundakı iradə və cəfakəşliyini

sınamaq niyyətindədir. Bədii ədəbiyyat üçün bol material verən bu mövzu orta əsrlərdəki təriqət meyilli sənətkarlarımızın yaradıcılığında geniş şəkildə öz obrazlı əksini tapmışdır. **Salik, bəndə və arif** üçün ən böyük sevinc də **vüsal sevincidir**.

Hər bir həqiqi sufi kamillik yolunda hicran, möhnət əzabını və vüsal həsrətinin iztirablarını yaşamalıdır. 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 qəzəldə 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 şərtlərini, 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 fəaliyyəti, təcrübə və sınaqlar vasitəsilə tədrisən 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.

əğyar – əvvəlcə də deyildiyi kimi, Allahdan başqa qeyri şeylər, maddi dünya və onun həvəsləri, şeytani ehtiraslar, nəfs və onun istəkləridir ki, qulu Haqdan 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 düşürən mayedir. Təsəvvüfdə isə mərifət elmi, ilahi hikmət, Haqq vergisi, vacibül-vücudə bəslənilən məhəbbət və eşqdən ki, bu hissənin bəndəyə tədrisən 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 əvəzənməz 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 – cüvz aləminə düşən və bunun üçün də fəryad və nalə edən zərrə. O, öz əslindən ayrıldığına görə qərrib vətəndə hicran qəminin şikayətlərini söyləyir. Neyin içinin boş olması onun mənəvi və ruhani olan Haqdan 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 verirək:

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), Haqqa aid sirlərin zühuru.

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

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

qamət (qədd) – yüksəliş və ucalığa, qəlbin 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 mehraba 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, atəşpərəstlik 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 əngəlləyən 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 Haqqə qovuşmaq üçün keçdiyi dolanbac yollara, əzablı və ziqzağlı gedislərə işarədir. Kakül saçın qıvrım, buruq hissəsinə deyilir. Aşıqın ilahi aləmə qovuşmaq uğrunda cəhdi zamanı keçdiyi nahamavar yol kakülə bənzədilir.

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

göz (çəşm) – görün, yəni bəsirət rəmzidir. İnsan fiziki gözlə Allahın yaratdığı zahiri dünyanı görüb anlayır. Batini gözlə 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. Gözlə bağlı işlədilər 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, Haqqə 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 manə 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. Aşıq 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, kəsrət, dünyəvi həvəs, maddi dünya və s.-in rəmzidir. Saçın çoxluğu kəsrətə, qaralığı zərrənin və bəndənin vəhdət aləmindən ayrılıb «şəbi-hicran»a, aşıqə zülmət olan surətlər aləminə düşməsinə, saçın əyriliyi maddi dünyanın əyri işlərinə bənzədilir. Zülfün əsiri olmaq maddi dünyanın əsiri olmaqdır. Üz gözəldir və Haqqın gözəlliyinin təcəllisidir. Saç üzə töküldükdə üz, Haqqın hüsnünün nişanəsini gizlədir. Deməli, zülf məşuqla aşıq arasındakı hicəbdir. 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 təcəllisi xətt adlanır. Xətt həm də Tanrının hüsn və camalının üzdəki incəliklərinin simvoludur. Xətt adətən vəhdətin kəsrətdə təzahürü və ilahi varlığın əzəmətinə yaxınlıq mərtəbəsi kimi də dəyərləndirilir.

çillə – mürid və salikin irşad yolunun müəyyən mərhələsində sınaq, Haqq və mürsid qarşısında imtahan üçün xəlvətə çəkilərək həyata keçirməli olduğu əməllər və bu əməllərin icra müddəti çillə adlanır. Aclıq, yuxusuzluq, sükut, uzlət, riyazət, nəfsi arzuların tamamilə əl çəkmək və s. də buraya daxildir. Çillə, əsasən, 40 gün çəkir və müridin Haqq yolundakı çətinliklərə dözmə bacarığını və daxili işıqlanmada nail olduğu mərtəbəni üzə çıxarır.

sam – 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 təcəllisi 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 etiqaad sistemi olaraq qalmadı. O, sənətin müxtəlif sahələrinin (musiqi, rəqs, rəssamlıq və s.), xüsusilə də, söz sənətinin yüksəlişinə rəvac verən ciddi stimula rolunu oynadı. Mübaligəsiz demək olar ki, islam şərqində orta əsrlər dövrünün nəhəng, əzəmətli, zəngin, bəşər poetik təfəkkürünün şedevrlərini təşkil edən nümunələrinin, böyük bir hissəsi öz rüşəsini 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 əzəmətli 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 öləri 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.Əhvədi, 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

əslərdə bu meyl xeyli dərəcədə öləzisë 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?

Əvvəllən, onlarla və yüzlərlə sadə, zəngin olmayan insanı ətrafına toplayan xanəqahlarda mürsidin, 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 tamamlayırdı.

Üçüncüsü isə, təsəvvüfün işlədiyi məslək və məram, ideyalar, salikin və arifin keçirdiyi batini duyğular, irfani təfəkkür tərzii, 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 bəhrələnməmişlər. Məsələn, Xəlili, Hamidi, Həbibii, Kiçvəri M.Füzuli və s.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 öləziyir 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 qaynayıb 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 təsəvvür 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 Fəzlillah 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 Bəktaş 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. Fəzlillahın 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: 34).

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, Qurani 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 vəsyyəti. (53, 246).*

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

F.Nəiminin yarımüasirlərindən Məqrizi, İbn Həcər əl-Əsqəlani 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 saxlanılmış, sonra isə orada edam

edilmişdir. Onun ayaqlarına ip salıb küçə-küçə sürükləmişlər. Mürşidinin ölümündən sarsılan **İ.Nəsimi** bu münasibətlə yangı və izzət hissi ilə dolu məşhur «**Ayrılır**» rədifli qəzəlini yazmışdır:

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

Nəiminin qəbri hal-hazırda Naxçıvanda Culfa rayonunun Xanağa (Xanəgah) kəndində, Əlincə çayının sol sahilində Əlincə qalası ilə üz bəüz yamacda yerləşən köhnə qəbristanlıqdadır. Qəbrin üstündə kərpicdən tikilmiş künbəz vardır və o, ziyarət gəhə çevrilmişdir.

Fəzlullahın ölümündən sonra onun xəlifə və müridləri müxtəlif ölkə və diyarlara dağılmış, gizli şəkildə hürufilik ideyalarını yaymışlar. (*Kitabın sonundakı şəkillərə bax*).

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 sorğusaldan 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-saadat» 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 məxəzlər onun «**İskəndərnamə**» adlı bir poema da yazdığını soruşur. 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, həyatı, 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 bədii, nə də dini-fəlsəfi əsər deyil**. O, **epistolıy** janradır. 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, gizli 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.) dəyişsinsinlər, 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 övliaları ilə şöhrətlənmişdir.

Hürufilik **panteizm** əsaslanan yarı dini, yarı fəlsəfi cərəyandır. Panteizmə görə Allah var, ancaq o, təbiətdən, əşyadan və insandan kənar deyil, onun mahiyyətindədir. Başqa sözlə, Allahla maddi varlıq eynidir. Xaliq məxluqdan kənar deyil, 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, məna 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 hərfe 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 asımandır 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, xürrəmilikdən** əxz etdiyi bəzi cəhətlər də yox deyil. Bundan əlavə, onun **qədim yunan fəlsəfəsindən**, xüsusilə **platonizm** və **pifaqorçuluqdan, Tövrət** 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 **Saillə talib** arasındakı dialoq formasındadır. «Sail» Nəiminin təxəllüsələrindən

biri, «**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 şüəliyin 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 şüə xarakteri aşılayırdı. Hətta hürufilər 12 imamdan 11-ni qəbul edir, şüələrin 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 «Cavidannamə»də özünü peyğəmbər elan edir və bunu əsaslandırmağa çalışır. Fəzlullaha və ümumiyyətlə, hürufi inancına görə «küntü kənzə»nin «sirri-nihanı», yəni ilahi aləmin indiyə qədər heç kəsə məlum olmayan mübhəm sirləri ilk dəfə məhz Nəimiyə bəlli olmuş və onun vasitəsilə aşkarlanmışdır. Bir tərəcibəndində filosof sənətkar yazır:

*İlk dəfə mənə əyan olundu,
«Küntü kənzən», bu sirli dastan.¹*

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.Azoroğlu çevirmişdir.

Hər kəs 28 və 32-nin sirrini anlaya bilsə, yəni hürufi elm və hikmətindən xəbərdar olsa, ona həmin ilahi sirləri dərk edib duymaq səadəti nəsb 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 vaqif olan insandır → hər şey maddi varlığın əsasını təşkil edən 4 ünsürdür.** Hürufilər əzəli və əbədi olan ilkin zatın (xaliq) təcəllisindən zühur edən varlığın yaradılış nizamını bu sistemdə qəbul edirdilər: **Allah → söz → kainat → insan.**

Burada bir məsələni də qeyd etmək yerinə düşər. Təsəvvüfdə varlıq bir sistem olaraq üç qütblü müstəvi halında dərk və qəbul edilir. **Allah → Kainat → İnsan.** Hürufilər isə göründüyü kimi bu müstəviyə “Söz” dən ibarət dördüncü qütbü də əlavə edirlər.

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 səmavatdan ucaldı.
Hər kəsə ilahi sifəti çilvəgər olmaz,
Bu eşqi-səfa ülvə məhəbbətdən ucaldı.
Hər qətrədə, hər zərrədə etdinsə təcəlla,
Ol dəmdə ənəlah səsi zərratdan ucaldı.
Ta getdi Nəimi yenidən bir də xəyalə,
Eşqin sənə ol odlu xəyalatdan ucaldı.*

Göründüyü kimi, «**vəhdəti-vücud**» 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 xəlf 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.
Tohididir eşqə əsl mənə,
Zülmətdədir ancaq abi-heyvan.
...Eşq mənidir, kainatısa 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 eti-qadsızların, istərsə də peyğəmbərlərin, övliyaların yeganə həqiqətidir». Hərfi hər şeyin əsası hesab edən Nəimiyə görə bütün əşyalar hərflərin təzahürüdür: «Əgər kəlməni cismin varlığından ayırsa, onun vücudu olmaz». «Söz olmasaydı, Allah-taalanı tanımaq mümkün olmazdı». Allahdan başlayaraq nəgmə 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 konsepsiyayı «Cavidannamə»də qəti olaraq yekunlaşdırır: «*Həme 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)*». «*Həme əşya yek vücud adəm bu*» («*Bütün cismlərin vücudu insandır*»).

Fəzlullah cismləri yalnız insanın özü ilə deyil, onun nitqi ilə də eyniləşdirirdi: «*Həme əşya nitqe-adəm bu*» («*Bütün 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 Quranı «**kitab-əl samit**» («danışmayan kitab»), insanı isə «**kitab əl-natiq**» (Danışan kitab») adlandırırdılar.

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

¹ Nəiminin əsərlərindən fars dilində sitatlar aşağıdakı mənbə əsasında verilir: **3.Купузadə**. Хурифизм и его представители в Азербайджане. Б., «ЭЛМ», 1970, стр.96-146

*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 mənə 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 də 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 varlığında axtarmalıdır. Çünki bəşər övladı hər iki aləmdə ilahiyə sərçəşmədir. Hərgah o, mənə 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?

*Axı, heç kəs axtarmır insanda bu nişanı.
Bizik iki aləmdə ilhiyə sərçəsmə,
Bir sirlə vaqif etdik rindani-basəfani.
Ey mənidən xəbərsiz, bir özünə nəzər qıl,
Gəl bu dünya üzündə kəşf eylən bəqani.
Cami-cahan-nümani soruşma bundan, ondan,
Axtar öz varlığında sən ol cahən-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 olanı.
Nəimi, sən özündən keçsən məram yolunda,
Mə'ni közünlə 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 böyüklüyünü 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 özüdür.*

Hürufilik kodeksində insan təkə 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 surətcə 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 əlifbasındakı «əlif» (ل), burun pərləri «lam» (ل), gözü isə «he» (ه) hərflərinə bənzədilir ki, «Allah (الله) kəlməsi də bu hərflərin birləşməsindən yaranır. Yaxud hürufilər insanın üzündə «Fəzl» sözünün 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,
Həft xəmində əz-Xodaye-dadkər.
(4 kiprik, 2 qaş, başın tükü,
Xuda sən 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 üzü də bir növ ona girişdir və insanı tanıdan əsas obyektidir. 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 verdilər 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; gözlə ibadət**. Onlar gözlə ibadətə daha çox üstünlük verir və gözəl üzə baxmağı və onu ziyarət etməyi Kəbəni və ya Haqqı ziyarət kimi dərk edirdilər.

Nəsiminin:

Kəbə üzündür, ey sənəm, üzündədir sücudumuz!

Yaxud da:

*Kəlamum, Quranım, zikrim, kitabım, tövhidim, fikrim,
Nəməzim, səcdəm, nazim, niyazım, 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 üzə 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, «lövhiməhfuz»a, «Müşəf»ə və «Fürqan»a («Quran»a), «ərşi-həqq»ə, «rövzeyi-rizvan»a, dodağının isə «çəsmeyi-heyvan»a, «abi həyat»a və s.-ə təşbeh edilməsi ilə tez-tez rastla-

şırıq. Nəimi «təriqi-əsrar», «nuri-ilahi»ni gözəlin üzündə aşkar edirdi:

*Həqqin kərəmilə cün o üzdə
Cəm oldu bütün तरीqi-əsrar.
...Həqq surətidir yarın 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 hissdir. Ona görə də insan Haqqə məhəbbətdən başqa bütün hissələri tərək etməlidir. Kainatda nə varsa, hamısı insanın gözəlliyinə vurgundur və bu gözəlliyin əbədi əsiridir. «Cavidannamə»də deyilir: «*Afetab və səyyarat və əflak aşəğ camale-adəmənd ke əz xake təcəlli mikonəd və dər in eşğ əz əhde əzəl ta əhde-əbəd sərəkəştə və sərəkərdənənd*». («Cünəş, planetlər, göylər, fəlakələr torpaqdan təcəlli tapmış insanın gözəlliyinə aşiqdir. Hansı ki, əzəli əhddən əbədi olaraq sərəkəştə və sərəkərdəndirlər»).

Fəzlullah həmin gözəlliyi 28 və 32 hərfin yaratdığı ilahi elminin əksi, zühuru hesab edirdi: «*An hüsn və cəmal elme-kəlmeyi-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 elme-kəlmeyi-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 hərfə 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 təriqin məstlik ayyamı.*

Hürufilik təlimində başlıca məsələlərdən biri də **4 ünsürə** münasibət probleimidir. Bu təlimə görə, 4 ünsür (od, su, hava, torpaq) bütün real maddi varlığın əsasında dayanır. Yer üzündəki bütün cansız və canlı aləm – mədənət, 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 morəkkəb əz cəhar təbaye. Kəlməyə həqiqi ke ebarətəst əz vücade-bəşərəyyəte» (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 kəlməənd: Kəlməyə-ab və kəlməyə-xak və kəlməyə-bad və kəlməyə-atəşi». («Hər ayət 4 kəlmədən (hərfdən) ibarətdir. Suyun hərfləri, torpağın hərfləri, havanın hərfləri, odun hərfləri»).*

Nəiminin əqidəsinə, 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 nöqtəyi-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 qayır. 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, özün 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 oynaqın 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 təkliyi; **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 ayırıqda 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-ümiyyə») 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 bıç, 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, qadınlarda 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 bilməzlər. Yalnız **kamil** və **cahil** insan vardır. Dinindən, dilindən, irqindən və cinsindən asılı olmayaraq Haqqı və özünü dərk edən, nəfsi rəzalətlərdən tamamilə uzaqlaşan, dünya fikrini tərk edən və hərflərin elminə vəqif 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 bir-birindən 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.Uluhiyyət** (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.*

Hürufilelər 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 istilahlardan rəmzi mənası və terminoloji funksiyası hər iki təriqətdə eyniyyət və oxşarlıq təşkil edirdi. Belə terminlərin sayı xeyli çoxdur. Bəzi istilahlardan isə hürufilekdə qismən və ya tamamilə fərqli simvolik məna kəsb edirdi. Məsələn, təsəvvüfçülər «yar», «canan», «məhbub» dedikdə rəmzi anlamda yalnız Allaha nəzərdə tuturdular. Hürufilelərdə isə bu istilahlardan bəzən Allaha, bəzən də Fəzlullaha işarə idi. Yaxud «sac» sufilerdə kəsrətə, maddi dünyanın qaranlığına işarə olub mənfi yük daşıyırdısa, hürufilelərdə 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. Hürufilelər 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.Hürufilenin ölümündən sonra onun etiqadını qəbul etmiş dərvişlərin çoxu müxtəlif ölkələrə mühacirət etməli olmuşdular. Bu dərvişlərin bir qismi də Hindistana getmişdilər. Onların başında isə hürufileliyin tanınmış və öncül şeyxlərindən olan **Mahmudi Mərdüd** dururdu. Sonradan o, Hindistanda hürufilekdən bir qol kimi ayrılan **nöqtəvilik** təriqətini yaratdı.

Türkiyəyə qaçan hürufilelər, 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 hürufilelik ideyalarını təbliğ etməyə başlamışlar. «*Bəktəşilər sadəlövh, dərin bilik sahibi olmadıqlarına görə hürufilelərin fikirlərini qəbul etmişlər*» (53, 247).

Nəimi əl-Hürufilenin əsərlərindən sonra hürufilelik ideologiyasının təfsirinə, təbliğinə, intişarına 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-Əlann** («Qiyamətnamə», «Kürsinamə», «Bəşarətnamə», «Tövhidnamə»), **Əmir Qiyasəddinin** («İstivanamə»), **Seyyid Əmir İshaqın** («Məhrəmnamə», «Təhqiqləmə»), **Rəfiinin** («Bəşarətnamə», «Gəncnamə»), **Gülbabanın** («Miftahül-qeyb»), **İ.Nəsiminin** (lirik şeirləri), **Əbdülməcidi Firiştezadənin** (lirik şeirləri) və s. müəlliflərin əsərləri mühüm yer tutur.

Əbdülməcidi Firişteoğlu «Cavidannamə»ni müxtəsər şəkildə «Eşqnamə» adı ilə, «Məhəbbətnamə»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 **Bakım «hürufiliyin Kəbəsi»** adlandırırlar. İ.Nəsimi Azərbaycan və fars dillərində bu təriqətin ideyalarını, fəlsəfi baxışlarını, dini-mistik mətləblərini bədii sözün ən cazibədar, zərif və ecazkar dili ilə ifadə və təbliğ etmişdir. Onu dinsiz və kafir adlandıranların, bidətdə günahlandırılanların özləri də onun şeirlərinə 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 qəm 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 hürufiyana 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 təsvir etmək mümkün deyil. Onun bədii ədəbiyyatda yaratdığı əks-səda o qədər güclüdür ki, XIV-XV əsrlər ədəbiyyatımızın əsas ağırlıq yükü və tarazlıq mərkəzi bu təriqətin 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.

İ.NƏSİMİ YARADICILIĞINDA HÜRUFİLİK İDEYALARI

İ.Nəsimi zəngin bir yaradıcılıq irsi qoyub getmişdir. O, **üç dildə - türkcə** (Azərbaycan türkcəsində), **farsca** və **ərəbcə** şeirlər yazmışdır. Şairin **Azərbaycan** və **fars** dillərində **divanları** gəlib bizə çatmışdır. Ərəb dilində divan yaratdığı barədə isə məlumatımız yoxdur. Nəsimi **lirik şairdir** və şeirlərinin hamısı bu ədəbi növdə qələmə alınmışdır.

Sənətkarın bədii irsi bütünlüklə **əruz** vəznindədir. O, ərəb poeziyasının vəznəni olan əruzunu çox məharətlə türk şeiri ilə uzlaşdırıb bilmişdir. Yaradıcılığında aparıcı janr **qəzəldir**. Lakin klassik poeziyanın müxtəlif bədii forma və janrlarında uğurla qələmini sınınamışdır: **qəzəl, qəsidə, müstəzad, tərcibənd, tuyuğ, rübai, müləmmə, əlif-lam, məsnəvi** və s.

Nəsimi təkcə Azərbaycan ədəbiyyatında deyil, ümumiyyətlə, islam şərqində **ictimai-fəlsəfi** şeirin ən böyük nümayəndələrindən sayılır. O, istər fars, istərsə də ana dilində yazdığı poetik nümunələrdə bu sahədə diqqətəşayan nailiyyətlər əldə etmişdir.

Sənətkarın şeirlərini **mövzu-məzmun dairəsinə** və **ideya istiqamətinə** görə bir neçə qrupa ayırmaq olar: **təriqət poeziyası; dünyəvi poeziya; dini poeziya nümunələri** və s.

Bu qrupları da müəyyən yarımqruplara bölmək mümkündür. Məsələn: müəllifin **təriqət poeziyasını: hürufiyanə, sufiyanə, hürufiyanə-sufiyanə** və s. şeirlərə ayırmaq olar. Yaxud da **dünyəvi poeziya** nümunələrini belə bir **yarımqruplarda** birləşdirmək mümkündür: **dünyəvi məhəbbət və gözəlliyə aid şeirlər; əxlaqi-didaktik şeirlər; ictimai-fəlsəfi şeirlər; peyzaj lirikası;** və s. Bundan əlavə **yarı dünyəvi, yarı təriqət** mövzulu şeirləri də vardır.

Onu da xüsusi olaraq vurğulamaq lazım gəlir ki, istər bizim verdiyimiz, istərsə də Nəsiminin poetik irsinin ideya-məzmun və mövzu istiqamətinə görə müəyyənləşdirilən hər cür bölgü ancaq **şərti xarakter** daşıya bilər. Çünki “quş dili”ndə danışan Nəsiminin elə şeirləri var ki, onların dünyəvimi, yoxsa təriqət mövzulu olduğunu müəyyənləşdirmək, həqiqətən, çətindir. “Dilbər”, “yar”, “canan”, “nigar”

və s.-ə, həmçinin bu anlayışlara sinonim olan poetik terminlərlə müraciət olunaraq yazılan və həmin obyektlərə ünvanlanan elə poetik örnəklər var ki, onlarda həmin “dilbər”, “yar”, “canan”, “nigar” və s. sinonimlərin kimə, dünyəvi gözələri, Allahı, yoxsa F.Nəimiyəmi ünvanlandığını dəqiq şəkildə müəyyənləşdirmək olmur. Zahirən dünyəvi gözələ həsr olunduğu güman edilən şeirin təhlili bir başqa cür aparılır. Əgər bilinsə ki, həmin ünvan Fəzlullah və ya Tanrının özüdür bədii nümunənin məzmunu, ideya yönümü və şərhin istiqaməti tamamilə dəyişmiş olur. Hürufiliyin mürəkkəb anlayış və yozumlarını, Nəsiminin “pünhan dili”ni də buraya əlavə etsək, mənzərə daha da aydın olar.

Yaradıcılığının ilkin dövrlərində Nəsimi **sufiliyə** meyl etmiş, F.Nəiminin **hürufilik** ideyalarını yaymağa başladığı dövrdən sonra isə həmin təriqət cərəyanına bağlanmışdır. Buna binaən onun yaradıcılıq yolu **iki mərhələyə** ayrılır. Sufiyanə şeirlərini daha çox birinci, hürufi şeirlərini isə ikinci mərhələdə inşa etdiyi mülahizə olunur. Kəmiyyət etibarını ilə hürufiyanə poetik nümunələr üstünlük təşkil edir və sənətkarın bədii-fəlsəfi irsinin əsas qismi bu tipli söz sənəti abidələrindən ibarətdir. Bununla belə təsəvvüflə hürufilik görüşlərinin üst-üstə düşən, bir-birini təkrar edən bir çox cəhətləri olduğundan bəzən hansısa bədii nümunəni konkret olaraq hansısa təriqət cərəyanına aid etməyə, yarımqrup çərçivəsində təhlil etməyə ehtiyac qalmır.

Dediyimiz kimi Nəsimi, əsasən, **hürufi şairidir** və bir hürufi sənətkarı olaraq **insana münasibət** və ümumiyyətlə, **insan konsepsiyası** onun poetik-fəlsəfi aləmində başlıca məsələdir. **İnsan obrazı** Nəsimi yaradıcılığında, əgər belə demək mümkündürsə, özünəməxsus statusa, xarakter və səciyyəyə malikdir. O həm bəşəri, həm də ilahi keyfiyyətlərə malikdir. Ümumiyyətlə, bu Azərbaycan şairinin poetik dünyasındakı **insan obrazı** bütün orta əsrlər Qərb və Şərq ədəbiyyatındakı insan obrazlarından daha əzəmətli, ülvə, möhtəşəm, uca görünür.

Nəsimi yaradıcılığında insana adi bəşəri ölçülərlə yanaşmaq tamamilə yanlışlığa və qeyri-obyektivliyə gətirib çıxara bilər. Çünki şair adəm övladına ilahi varlığın bir zər-

rəsi və bir sıra ilahi sifətlərin daşıyıcısı kimi baxır və **insan-Tanrı münasibətləri** onun yaradıcılığının ən başlıca təsvir və tərənnüm obyektidir. Buna görə də sənətkarın **insanına** da məhz bu müstəvidə, Haqq-insan münasibətləri çərçivəsində baxmaq lazım gəlir. Mütəfəkkirin poeziyası bütün mayasını və rişəsini, istər mövzu-məzmun, istər ideya, istər bədii-fəlsəfi, hətta sənətkarlıq gücünü də məhz bu münasibətlərin hürufi yozumuna söykənən dini-fəlsəfi enerjiden alır. Nəsiminin eşq fəlsəfəsi, məhəbbəti, gözəli və gözəlliyi təsvir və vəsf ədası, bəşərə və bəşəri gerçəkliyə, ictimai varlığa və s. münasibəti də bu qaynaqdan qidalanır.

İnsan kimdir?, nədir? və nəyə qadirdir? Nəsimi poeziyasında bu suallara hürufilik etiqadının inanc hikməti baxımından cavab tapmaq mümkündür. Həm də həmin cavabın dini, fəlsəfi və bədii yozumu, məntiqi də mütləq mənada insan-Allah münasibətlərinə söykənir və nəticə etibarını ilə ona bağlanır. Həmin münasibətlər sisteminin məğzini, mahiyyətini və şəxələrini isə ən ümumiləşdirilmiş şəkildə **bir neçə tezis** ətrafında cəmləşdirmək olar. Bu tezislər, əsasən, aşağıdakılardan ibarətdir:

- **İnsan haqdır;**

- **Haqq insandır;**

- **İnsan tövhid dinlərinə aid təsəvvür, inanc və şərhlərdə yalnız Tanrıya aid edilən bir sıra xassə və sifətlərə malikdir;**

- **İnsan vücudunda, xüsusilə onun camalında Haqqın müəyyən əlamət və nişanələri mövcuddur ki, bunlar Tanrının insanın surətindəki təcəlli atributlarıdır;**

- **İnsan çeşidli qeybi varlıqlarla eyniyyət təşkil edir.**

- **İnsan kainatdakı, o cümlədən yer üzündəki müxtəlif maddi varlıqlarla eyniyyət təşkil edir.**

Əlbəttə, göstərilən müddəə və tezislərin yığcam şərhini vermək yerinə düşərdi. Həmin məsələləri şairin əsərlərinin mətninin diktə etdiyi məntiqə əsasən qısa şəkildə nəzərdən keçirək.

- **İnsan haqdır:**

Bu, Nəsimi poeziyasında “insan kimdir?” sualına verilən cavabın və insan-Tanrı münasibətlərinin birinci əsas şərtini və rüknünü təşkil edir. Yəni ilahi və bəşəri gerçəkliyə hürufi

prizmasından baxan, bu gerçəkliyi hürufi ideologiyasının boyadığı rənglərdə görünən filosof -şair, hər şeydən əvvəl, adəm oğlunu birbaşa Haqq-təalanın özü kimi dərk və təqdim edir:

*Həq-təala adəm oğlu özüdür,
Otuz iki həq kəlamı sözüdür.
Cümlə aləm bil ki, Allah özüdür,
Adəm ol candır ki, günəş üzüdür.*

Müəllif insanı mahiyyətə ilahi varlıqla eyniləşdirərkən tövhidi təsəvvür və deyimlərdə yalnız Allaha aid edilən bir sıra termin səciyyəli ad və anlayışlardan istifadə edir. Məsələn: “*Həqq*”, “*zat*”, “*vücudi-mütləq*”, “*fərdi-mütləq*”, “*vacib*”, “*faili-mütləq*”, “*rəhman*”, “*rəhim*” və s. Bu cür sinonim bolluğu Tanrıya verilən ad və epitetlərin çoxluğu ilə bağlıdır:

*Vəhdəhü laşərik ilə şübhəsiz işdə zatəm,
Yəni ki, ibtidasız zatəmi həm sifətəm.
...Faili-mütləqəm mən, həqləyəmi Həqəm mən,
Də'vidə ismi-məf'ul mə'nidə failatəm.
...Çərxi-məlləq mənəm, faili-mütləq mənəm,
Həqq iləyəm Həq mənəm, ayət ilə bəyyinat.*

*...Nəsiminin vücudi Fərdi-mütləq,
Bu tövhidin əhəddəndir əsasi.
...Mən Vücudi-mütləqəm, mütləq dedim
Həq tanıqdır, Həq bilir ki, həq dedim.*

Birinci beytdə insanın ilahi varlıqla eyniliyi təkcə dərk olunmaz, lakin əzəli və əbədi xislətə malik “*zatəm*” ifadəsi ilə deyil, həm də müsəlmanların gündə beş vaxt namaz zamanı zikr etdikləri “*vəhdəhü-laşərik*” (“*O təkdir, şərifi yoxdur*”) təbiri ilə də iqrar olunur.

Yuxarıdakı misralardan da görüldüyü kimi Nəsimi çox zaman I şəxsin -“*Mən*”-in dilindən danışır. Zahirən elə gəlir ki, Haqqın özü və ona aid sifətlərin daşıyıcısı kimi hürufi şair yalnız özünü nəzərdə tutur. Lakin bu üsul Nəsimidə fikrin bəyanı üçün yalnız üslubi bir bədii fənddir. Əslində isə

həmin I şəxsin - “*Mən*”-in arxasında dayanan subyekt qrammatik əlamətdən fərqli fəlsəfi-poetik ünvana malikdir. Daha doğrusu, şair az-az hallarda “*Mən*”-dedikdə şəxs kimi bilavasitə özünü nəzərdə tutur. Onun I şəxsi -“*Mən*”i isə çox zaman insan və ya insani-kamilə bərabərdir. Həmin “*Mən*” isə həm surət, həm mənə etibarı ilə Haqq olmaqla bərabər, həm də Haqqı əyan və onun varlığını isbata yetirən dəlil kimi dərk edilir:

*Mən surəti-mə'nidə Həqəm Həq
Mən Həqqi əyan, əyan mənəm mən.*

Yuxarıda verdiyimiz misaldakı “*Həq iləyəm, Həq mənəm, ayət ilə bəyyinat*” misrasında da eyni fikrin bədii ifadəsini görürük.

Şair bu yönündəki məramını Quranın müvafiq ayəsi ilə də təsbitə çalışır:

*Ayəti"inni-ənallah"əm, bu narin nuriyəm,
Həm münacatü təcəlli, həm Kəlimin Turiyəm.*

Sənətkarın fikrincə Quranın “*Ən-nəml*” (“*Qarışqalar*”) surəsinin 9-cu ayəsindən götürülmüş “*inni-ənallah*”əm (“*mən Allaham*”) ifadəsinin həm də insana mənsub edilməsi məntiqə Allahla insanın vahid həqiqət olduqlarının təsdiqidir. Bu fikir:

*Məndən mana mə'nidə müqərrəb,
Bu surət ilə yəqin Xudasan-*

beytində həm birbaşa (“*Xudasan*”), həm də dolayısı ilə (“*Məndən mana mə'nidə müqərrəb*”) ifadə edilir. İkinci fikir Quranın “*Qaf*” surəsinin 16-cı ayəsi ilə bağlıdır: “*Biz ona şah damarından da yaxınıq*” - anlayışını bəyan edən Allah kəlamında onun insana yaxınlığının dərəcəsi Nəsimiyə uyğun mətləbi bir başqa səmtdən də irəli sürməyə əsas vermişdir.

Sənətkarın “*ənəlhəq*” (“*mən həqqəm*”) ideyasına münasibəti də radikallığı ilə diqqəti cəlb edir. Hürufilərin və Nəsiminin bir məfkurə himni kimi Həllac Mənsurdan əxz etdik-

ləri “ənəlhəq” şüarına və etiqad termininə şairin lirikasında özünü və ümumiyyətlə, insanı təqdim epiteti kimi tez-tez rast gəlirik. Bu şüar əslində Nəsiminin şair, filosof və insan “mən”inin başlıca qayəsidir:

*Daim ənəlhəq söylərəm, həqdən çü Mənsur olmuşam,
Kimdir məni bərdar edən, bu şəhrə məşhur olmuşam.*

*Bulmuşam həqqi, ənəlhəq söylərəm,
Həq mənəm, həq məndədir həq söylərəm,
Gör bu əsrarı nə müğləq söylərəm,
Sadıqəm qövlümdə, səddəq söylərəm.*

Tam ciddiyyət və sədaqətlə söylənən bu “ənəlhəq” andı o əqidə və inamla bağlıdır ki, insanın mənəvi və cismani varlığında Həqdən kənar heç nə yoxdur:

*Ey Nəsimi, sən degilsən, cümlə oldur, cümlə ol,
Ol kim aydır bu zəminü asimanın nuriyəm.*

Böyük iman şairi C.Rumi də “Hər şey odur”, yəni elə Tanrının özüdür devizini qəbul edirdi. Çünki hər iki sənətkar “leysə fiddar” (“evdə ondan başqa ev sahibi yoxdur”) inamına malik idi və vücud evində Haqdan qeyri heç nə görmürdülər:

*Zikrim ənəlhəqdir mənim, doğru sözüüm həqdir mənim,
Darın içində qeyrühü həm “leysə-fiddar” olmuşam.*

Bəşəri həqiqətin mahiyyətə ilahi həqiqət kimi dərki və qəbulu hürufi Nəsimini son nəticədə ona gətirib çıxarır ki, elə insan özü də Xaliq kimi səcdəyə layiq bir varlıqdır. Ona səcdə etməyən isə münkir və şeytandır:

*Sənsən, ey surəti-Allah ilə Rəhman, məscid
Qılmayan səcdə sana div ilə şeytan demişəm.*

İnsanın səcdəyə layiq olması fikri Quran ayələri, o cümlədən, “Əl-Bəqərə” (“İnək”) surəsinin 34-cü ayəsindəki “Biz mələklərə:” *Adəmə səcdə edin!*” dedikdə, İblisdən başqa hamısı *səcdə etdi*” hökmü və xəbəri ilə də möhkəmləndirilir. Madam ki, Allah özü mələklərə və başqa məxluqlara “*Adəmə səcdə edin!*” əmrini verdi, insan həqiqətən də səcdəyə layiqdir. Səcdə olunmalı məbud isə yalnız Xaliqdir. Deməli, Xaliq bəşər övladını özünəbənzər, yəni səcdə olunmalı varlıq kimi xələq etmişdir.

Buradan isə “nüsxei-kəbir” (“böyük nüsxə”) və “nüsxei-səğir” (“kiçik nüsxə”) ideyası doğur. Başqa sözlə, hürufilərdə və Nəsimidə “nüsxei-kəbir” Haqqın özü, “nüsxei-səğir” isə onun özünəbənzər yaratdığı güman edilən insandır.

- Haqq insandır:

İ.Nəsiminin insan konsepsiyasında insan-Allah münasibətlərinin ikinci fazasını müəyyənləşdirən əsas məsələ Haqqın insan varlığında mövcudluğuna inam fəlsəfəsidir. Allah yaradılış düzəninin xətmə gerçəkliyi olan adəmdə təcəlli tapmışdır. Haq-taalanın varlığı bəşər övladındadır, insan vücudu onun evi təmsalındadır. Həq də, ənəlhəq də, vücudi-mütləq də, nuri-mütləq də, zati-mütləq də bir təcəlləgah kimi insan vücudunda mövcuddur:

*Adəmdə təcəlli qıldı Allah,
Qıl Adəmə səcdə, olma gümrah.*

*...Sirri- ənəlhəq söylərəm aləmdə, pünhan gəlmişəm,
Həm Həq derəm, Həq məndədir, həm xətmə-insan gəlmişəm.*

*...Kəndü vücudində çün buldu Nəsimi səni,
Bildi yaqın kəndidir məzhəri-ənvari-zat.*

*Ey könül, Həq səndədir, Həq səndədir,
Söylə həqqi kim, ənəlhəq səndədir,
Nuri mütləq, zati mütləq səndədir.
Müşəfin hərfi mühəqqəq səndədir.*

Lakin bəşəri vücuddakı Tanrı həqiqəti bixəbərlərə, qafillərə, div(münkir) xislətlilərə bəlli deyil. İdraki cəhalət onları bu şərəfdən məhrum etmişdir. Şeytan da həmin reallığı anlamadığı üçün əbədi qəmə və matəmə məhkum edildi:

*Haq-təala varlığı adəmdədir,
Ev onundur, ol bu evdə dəmdədir,
Bilmədi şeytan bu sirri qəmdədir,
Ol səbəbdən ta əbəd matəmdədir.*

*...Ey özündən bixəbər, gəl Haqqı tanı səndədir,
Gəl vicdan şəhrinə seyr et, gör anı səndədir.*

Nəhayət, şairin yekun qənaətinə görə hər kim insanı bildi”buldu Həqqi, hər kim həqqi bildi, Adəm oldu.”

- İnsan tövhid dinlərinə aid təsəvvür və şərhərdə yalnız haqqa aid edilən bir sıra xassə və sifətlərə malikdir:

Nəsimi lirikasının poetik terminologiyasında elə söz-ad, ifadə və ibarələrə rast gəlirik ki, dinlərdə, xüsusilə də islamda onlar yalnız Allah-taalaya aid edilir və onun şəninə ünvanlanmış dini və bədii terminlər kimi işlədilir. Həm də həmin ad, titul, ifadə və ibarələr şeirin müəyyən misra, beyt, hətta bütöv mətninin semantikasına təsir göstərir. Bədii nümunənin əsas qayə, məzmun və məramını müəyənləşdirir. Və ya ən azı buna stimül verir. Belə poetik terminlərin, ad və titulların Xaliqdən başqa qeyri bir məxluqa, o cümlədən, insana şamil edilməsi radikal ruhani düşüncəsində qatı bid’ət və küfr faktoru sayılır. Hürufi şairimizdə isə onlar insan-Allah münasibətlərinin növbəti fazasını və insan obrazının yeni səciyyəsinə müəyənləşdirən terminoloji epitet funksiyasını yerinə yetirir. “Küntə-kənzə” və ya “gənci-nihan” (“gizli xəzinə”), “gövhəri-laməkan”, “laməkan”, “baqi”, “binişan”, “nazir”, “hər yerdə hazır”, “binəzir”, “ikilikdən münəzzeh” (“ikilikdən uzaq olan”), “vəhdətin mənzuru”, “qüvvət sahibi”, “dillərdə məzkur”, “hər şeydə batin”, “batının məsturu”, “sahibi-kövsər”, “malik”, “müzhir”, “qadir”, “Xəllaq” və s. bol-bol işlədilən ad, ifadə və ibarələr bu qəbildəndir.

Bədii mətnədə həm də insana aid edilən həmin poetik terminlər və ifadələr məslək və etiqaadi düşüncənin göstəricisi rolunu oynayır.

Məsələn:

*Nazirəm, hər yerdə hazır, mən həqiqin kimyasiyəm.
...Söyləyən hər natiqin dilində məndən özgə yox.
...Nitq ilə sövtəm, əzəbdən ta əbəd həm qüvvətəm,
Hazirəm hər yerdə, həm hazirlərin məhzuriyəm.
...Nazirəm, həm binəzirəm, həm basirəm, həm basər,
Həm ikilikdən münəzzeh, vəhdətin mənzuriyəm.
...Zahirəm, zahirdə faşəm, məzhərəm, həm müzhərəm,
Batinəm hər şeydə, yə’ni batinin məsturiyəm. ...
Mən gənci-nihani, küntə kənzəm.
...Həşr ilə məhşər mənəm, sahibi-kövsər mənəm. ...
Gövhəri-laməkan mənəm, kövünü məkanə sığmazam.
...Müshəfin hər fivü övraqi mənəm,
Küllə şeyin halikə, baqi mənəm.*

Göründüyü kimi, tövhidi təsəvvürdə yalnız makroaləmə Allaha şamil edilən ünvanlar hürufi təsəvvürdə semantik tutumuna görə həm də mikroaləmə – insana yönəlir. Nəticə etibarilə “nüsxei-kəbir”lə “nüsxei-səğir”i ayıran fərqləndirici amillər ancaq təzahürdə və onu müəyənləşdirən rəngarəng formal əlamətlərdə tapılır. Mahiyyətdə isə bunlar arasındakı sərhəd ortadan götürülür və insan vücudi-mütləqə aid titullara sahib çıxır. O həm **xəllaq**, həm də **xilqət**, həm **müzhir** (zahir edən), həm **məzhər** (zahir olan), həm də **müzhər** (zahirə çıxanın bəzəyi və əlamətləri), həm **batın**, həm də **aşkara çıxan**, həm **malik**(mülk sahibi), həm də **mülk**, həm **vacib**, həm də **mümkün** hesab edilir. İnsan-Tanrı münasibətlərində **yetirən** və **yetən**, **bitirən** və **bitən**, vəhdət məclisində eşq badəsi verən saqi və həmin badəni içən kimsənə ayrışdırıcı ortadan götürülür:

*Zahirü batin mənəm, peydivü həm pünhan mənəm,
Məzhərəm, həm müzhərəm, həm məzhərin müzhiriyəm.
...Həm yetirən, həm yetən, həm bitirən, həm bitən,*

*Cümlə mənəm, cümlə mən, dəhr ilə həm kainat.
Gənci-nihan uş mənəm, kövni-məkan uş mənəm,
Cümlədə can uş mənəm, vacib ilə mümkünat.
...Mülk ilə malik mənəm, mühyüvü halik mənəm.*

*...Çün əzəldən ta əbəd baqi mənəm,
Kün fəkanın xəlqi xəllaqi mənəm,
Vəhdətin bəzmində çün saqi mənəm
Ənfüsün ayatü afaqi mənəm.*

- İnsan vücudunda, xüsusilə onun camalında Haqqın müəyyən əlamət və nişanələri mövcuddur ki, bunlar Tanrının insanın surətindəki təcəlli atributlarıdır:

Bəşəri xilqətin ilahi timsalında cəlal, qüdrət və əzəmətini göstərmək və təqdim etməkdən ötrü Nəsimi insanın vücudi görkəm, zahiri gözəllik və hüsn elementlərini coşqun ilhamla, daxili qürur və ehtirasla təsvir və tərənnüm etməyi başlıca məqsədlərdən biri kimi yaradıcılığı boyu diqqət mərkəzində saxlayır. Bu mənada şairin poetik irsinin mühüm bir qismini **gözəli, gözəlliyi** təsvir və vəsf edən **camal** və **hüsn lirikası** təşkil edir. Doğrudur, sənətkarın dünyəvi gözələ və gözəlliyə həsr olunmuş lirik örnəkləri də yox deyil. Bununla belə filosof şairimizin deyilən mövzu və istiqamətdə qələmə alınmış poeziya nümunələrinin daha çox hissəsi məhz təriqət ruhlu, hürufiyənə baxış və düşüncənin məhsulu olan şeirlərdir. Həm də bunların kəmiyyəti heç də az deyil və Nəsimi yaradıcılığında aparıcı mövzulardandır.

Nəsimi təriqət lirikasında gözəli – bəşər övladını zati-mütəlqin bir zərrəsi və bənzəri kimi tərənnüm hədəfinə çevirir. Adilikdən, maddilikdən, dünyəvilikdən çıxarır. Onun lirik qəhərəmanına görə insan “*bəşər surətli rəhman, mələk-sima həbib*” -dir. Surətdə adi bəşər olsa da, mahiyyətə zati-mütəhhərdir:

*Surətdə gərçi adı bəşərdir Nəsiminin,
Mə'nidə gör ki, zati-mütəhhər degilmidir?*

Azərbaycan şairi obyekt kimi götürdüyü nigarı adilikdən çıxardığı kimi onun fiziki-cismani varlığına, hüsn

elementlərinə və gözəllik cizgilərinə də qeyri-adi poetik-fəlsəfi linzadan baxır. İfadələrdən, lirik ovqatdan, poetik terminlərdən tutmuş zahiri cizgilərə, gözəlliyi yaradan atributlara və məramın ifadəsinə qədər hər şey rəmzi mənə kəsb edir. “Quş dili”nin hürufi-simvolik müstəvisinə keçir, məcaziləşir və rümuzat tülünə bürünür. Son idraki qənaətə görə insanın “*Hüsnünün rümuzini nə mələk bildi, nə bəşər.*” Adəm övladına məxsus sifətlər rəmzlərin sirridir. Onu bəyan edən bu məntiqdir:

*Əsrari-rümuzdir süfatın,
Bu məntiq ilə bəyanə gəldi.*

Həm də bütün xilqətin ən şərəflisi olmaqla yanaşı surət və görkəmcə də ən gözəlidir. Hədəsdə deyildiyi kimi Allah-taala “*gizli bir xəzinə*” (“*küntə kənzə*”) ikən özünü aşkara çıxarmağa və tanıtmaya ehtiyac hiss etdi və bu səbəbə də bəşəri xəlf etmək qərarına gəldi. Bütün kosmik gerçəklik və maddi kainat da insanın nəminə yaradıldı. Nəsiminin də isnad etdiyi hədisi-şərifin («*Sən olmasaydın göyləri yaratmazdım*» – Nəsimidə: “*Lövlakə lima xələqtül əflak, Eşqinlə yaratdı kainatı*») hökmünə və məntiqinə görə bütün varlığın yaradılışında son məqsəd insanla bağlıdır. Elə buna görə də Tanrı insanı “*əhsəni-təqvim*” (“*Ət-Tin*” surəsi, ayə 4), yəni ən gözəl görkəmdə xəlf etmişdir. “*Biz insanı ən gözəl biçimdə yaratdıq.*” Bu Quran ayəsi hürufiməslək şairə bəşəri gözəli və gözəlliyi təsvir və tərənnümdən ötrü başlıca çıxış nöqtəsi, ən mötəbər istinad qaynağıdır:

*Surətin əhsəni-təqvimü üzün qiblə imiş.
... Əhsəni-təqvimə inkar eyləyən şeytan olur.*

Həmin gözəl görkəm və camalda Haqqı görməyəndən Haqq əbədi olaraq gizli qalmış olur.

İlahi hüsnün daşıyıcısı kimi qəbul edilən insanın – dilbərin, cananın, nigarın camal gözəlliyini yaradan və ona xidmət edən bir sıra vücudi-cismani detallar və hüsn elementləri Nəsimidə xüsusi hürufi-rəmzi mənə kəsb edir və ali obraz səviyyəsinə qaldırılır. Bu obrazlar adilikdən çıxır, sirli-əsrarən-

giz “yüklə” yüklənir və Tanrının bəşəri vücut və surətdəki atributlarına çevrilir. **Üz, saç (zülf), qaş, göz (çeşm), kirpik, yanaq, xal (bən), dodaq (ləb), ağız (dəhən), diş, qamət (qədd)** və s. cizgi, xətt və bədən üzvləri bu qəbildəndir. Bunların içərisində isə daha çox tərənnüm hədəfi kimi götürülən **üz və saçdır**.

Hətta sadalanan bədən üzvü və xətlərin bəzilərinin farsca və ərəbcə yazılışı əbcəd yolu ilə müxtəlif üsullarla hesablanaraq hürufilərə lazım olan müqəddəs rəqəmlər də alınır. Məsələn: **üz** (ərəbcə:**vəch**)-v=6+c=3+h=5=14; **saç** (ərəbcə: **cə'd**) əbcədi-səğirlə hesabladıqda-c=3+ “ayn”=1-0+d=4=17; **qaş** (ərəbcə:**ha-cib**)-h=8+a=1+c=3+b=2=14; **dodaq** (farsca:**ləb**)-l=30+b=2=32. Buradakı 32 fars əlifbasındaki hərflərin, 17 möminlərin bir gün ərzində qılmalı olduqları namazdakı rükətlərin sayına işarə kimi qəbul edilirdi. 14 rəqəmi isə həm 14 məsumə, həm də ərəb əlifbasının yazılışındakı 14 əsas işarələr sisteminə müvazi olaraq anlaşılırdı. Belə ki, ərəb əlifbasında 28 hərf olsa da, həmin hərflərin bəzilərinin yazılış formaları (şəkilləri) bir-birinə oxşayır və onları yalnız nöqtələr fərqləndirir. (Məsələn: “nun” “be” yə, “dal” “zal” a, “sin” “şin” ə, və s. oxşayır.) Əlifbadakı əsas işarələrin sayı isə 14-dür. Nəsimidə ən mütəhərrik rəmzi-poetik obraz kimi diqqəti cəlb edən **insan üzü** də nitqi-ilahiyyə, 28 və 32 hərfə münəcər edilirdi.

Sivü dü, nitqi-ilahidir üzün.

... Üzündə haqqın ayəti oldu otuz iki.

... Vəchində yazmış idi anın iyirmi səkkiz hərf.

Üzün bir hürufi-poetik obraz kimi eyniləşdirilməsi və ya təşbeh silsiləsi Haqqın özündən başlayıb aşağıya doğru enir, mənəvi və maddi gerçəkliyin çeşidli müqəddəs varlıqlarını əhatə edir. “*Üzün Haqqdır*” birbaşa qərarından sonra “üzün” “*Haqqın Nurudur*”, “*haqqül-yəqindir*”, “*məzhəri-həqdir*”, “*nuri-təcəllidir*”, “*şəmi-tövhid-i-hidayətdir*” və s. tipli etiqad hökmləri gəlir:

Surətin Həqdir, budur həqdən xəbər,

Söyləyən Həqdir, vəli adı bəşərə.

... Şəm'i-vəhdətdir üzün, gül narıdır,

*... Ey camalın məzhəri-zati-qədim,
Surətin Allahü rəhmanür-rəhim.*

... Əhli-mən'i xocəstə surətinə

Mə'niyi-vahibissüvər dedilər.

... Gördüm səni gümansız hər dilbərim yüzündə,

Həqqəl-yəqin görənə zənnü güman gərəkməz.

... Hər kim ki, deməz surətinə məzhəri-həqdir,

Vaqif degil andan.

Nəsiminin lirik qəhrəmanına görə insanın surətinin nəqşlərində Haqq zühur etmişdir. Daha doğrusu, mənə bənzəri olmayan (“*leysəkəmislihi*”-“*Ona bənzər şey yoxdur*”) surətə düzülüşdür. (*Surətdə düzdü mə'niyi, "leysəkəmislihi" dedi*), onu görməyən kəs bibəsirət və bibəsərdir.

Haqqın məkanı ərşi də, Rəhmanın camal gözəlliyini də, ilahi dərgahda olduğu güman edilən qeybi hikmət toplusu lövh-i-məhfuzu da, möminlərə vəd olunan əbədi cənnəti də mütəfəkkir şairimizin nigarının üzündə tapmaq mümkündür:

Rövzeyi-rizvan üzündür, vəssəlam,

Surəti-rəhman üzündür, vəssəlam,

Ərşi-həq, ey can, üzündür, vəssəlam,

Lövh ilə Qur'an üzündür, vəssəlam.

Dini təsəvvürdə Allaha ixlasla ibadət mükafatı olaraq vəd edilən cənnət Nəsiminin inancında gözəlin camalının vüsəlinə yetişməkdən başqa bir şey deyil. Bu vüsəlin nəşəsindən hasil olan mənəvi məstlik isə aşıqı tərki etməz xislətə malikdir:

Aşiqin cənnəti-ədni şol cəmalin vəslidir,

Ey şərabi-kövsərim, getməz xumarım, qandasan?

Mənə aləminin sirrini özündə ehtiva edən gözəlin üzü aşağıya – kəsrət aləminə endikcə də öz ölçüsüz hikmətini hiyf edir. Başqa sözlə, o, ayineyi-haqqnəma olmaqla yanaşı həm də cami-cahannəma, on səkkiz min aləmin güzgüsü, sirri-kainatdır.

Yer üzündə dilbərin camalının müqayisə və təşbeh obyektini islami nöqtəyi-nəzərdən ən müqəddəs varlıq və Allah

kəlamı sayılan Qurandan(Müşəf) başlayır, sonra onun surə , ayə və ifadələrinə doğru dərinləşir. Qiyamət gününə qədər hidayət nuru verən ölməz kitabı gözəlin camalında görən (“Müşəfi-ləmyəzəl ki, cəmalındadır sənin”) sənətkar belə hesab edir ki:

*Müşəfdir anın üzü, ey Vallah,
Nun, eynü mim qülhüvəllah.*

Burada gözəlin üzü Quran elan edilməklə onun qaş(nun-ü), gözü(eyn-ğ), və ağız(mim-ə) da Quranın 112-ci (“Əl-İxlas”) surəsinin 1-ci ayəsi (“qülhüvəllah”-“De ki, Allah birdir”) kimi dəyərləndirilir.

Nəsimidə insanın camalı daha çox Quranın 1-ci və əsas surələrindən olan, Qurana giriş hesab edilən, “ümmül-kitab”(“kitabın anası”)adlandırılan “Əl-Fatihə” surəsi ilə müqayisə edilir. Hansı ki, dini təsəvvür və şərhərdə onun Allah kitabının əsas mahiyyət və məğzini özündə cəmləşdirib ehtiva etdiyi söylənilir. Yeddi ayədən ibarət bu surənin iki dəfə nazil olunduğu güman edilir və buna görə də onunla bağlı Nəsimi lirikasında da tez-tez rast gəldiyimiz “Səb’ül-məsani”(2 dəfə yeddi) ifadəsi işlədilir. Bundan əlavə şair gözəlin üzünü “Taha”, “Yasin”, “İsra”, “Ər-Rəhman”, “Nur”, “Duxan” və s. surələrlə ya eyniləşdirir, ya da onlara bənzədir:

*Ey üzün ümmül-kitabü Fatihə
... Surətin Tahavü həm Yasin imiş.
... Sureyi-İsrada gördüm üzünü.
... Çün camalındadır Ər-Rəhman ələl-ərş istiva.
... Zülfünlə rüxün hər necə kim, Müşəfə baxdım,
Gördüm ki, anın surələri Nurü Duxandır.*

Daha sonra bəşəri surətin bənzəyiş və vahidləşmə hədəfi Quranın ayə və ifadələrinə yönəlir:“Qülhüvəllahü əhəd, Əllahüs-saməd”(“De ki, Allah təkdir, Allah ehtiyacsızdır”-“Əl-İxlas”, ayə1-2), “Ayətəl-kürsi”(“Əl-Bəqərə”, ayə255-257), “İnna fətəhna”(“Biz sənə qələbə qazandırdıq”-“Əl-Fəth”, ayə 1) və s. kimi bu məfkurəyə bağlı ifadələr silsiləsi, möminlərin hər gün beş vaxt namazda zikr etdikləri “Vəhdəhü-laşəri-

kələh”(“O təkdir, şəriki yoxdur”), həmçinin “Əhsənə-ilah”(“Allah işin ən gözəlini işlədi”), “Təali-şənəhi”(“Allahın eh-sanıdır”), “Leysə kəmislihu”(“Onun misli-bərabəri yoxdur”) və s. dini anlayışlarla davam etdirilir:

*Ey camalın “qülhüvəllahü-əhəd”,
Surətin yazusu “Əllahüs-saməd”.
... Üzün “inna-fətəhna”dır, təbarək şə’ninə münzəl,
Bu vəchi əhsəni-surət bilənlər əhli-ürfandır.
... “Şahidi-laşərikələh”şol sənəmin cəmalıdır,
“Leysəkəmislihu”anın nun ilə mimü dalıdır.*

Təbii ki, söz-kəlam və buyruq silsiləsi hürufiliyin aləmin hidayət və hikmət nişanı kimi anlaşılan ana kitabına qədər gəlib çıxır:

*Fəzli-həqqin “Cavidanıdır”üzün,
Aləmin doğru nişanıdır üzün.*

Nəsiminin dilbərinin üzü ilahi gözəlliyin təcəssüm güzgüsü, Haqq nurunun cismani təcəllisi kimi qüdsi məkan və məfhumları – Kəbəni, qibləni, ehramı, səcdəgahı da əvəz edir. Gözəl üzü ziyarət və onun vüsali Həcci ziyarət timsalındadırsa, gözəl üzə səcdə də qibləyə səcdə anlamındadır. Din də, iman da nuri-nihayət, cümlə əşya da sənəmin hüsni-vəchindədir:

*Həccü ehramü ziyarətdir üzün,
Cümlə əşyadan ibarətdir üzün.
... Qiblədir üzün, nigara, qaşların mehrablar.
... Ol kim Həqqi tanır, yüzünə Kə’bədir demiş,
Mə’nidə hacı oldurur, əhli-səfa derəm. ,
... Kəbə üzündür, ey sənəm, üzünədir sücudumuz,
... Məndən üzün yaşırma kim, səcdəgahım oldur.
... Aşıqə iman ilə dindir üzün.*

Haqqın camal gözəlliyinin bəşəri vücuddakı təcəlli atributlarından biri də **saçdır**. Saç (zülf) sufilərin rəmzi-fəlsəfi təfsirində neqativ mənə tutumuna malikdir. Maddi düny-

aya, kəsərətə, şəbi-hicrana, məşuqun gözəlliyini aşiqdən gizlədən hicaba və s.-ə işarədir. Təsəvvüfdə o, az-az hallarda pozitiv anlamda işlənir (məsələn: saç ruhların məskənidir). Hürufilərin simvolik-fəlsəfi yozumunda və rəmzi-metaforik linzasından baxdıqda isə bütün spektrləri ilə işıqlı çalara malik, müsbət mənə daşıyıcısı olan poetik istilahdır.

Dahi sənətkarımızın qənaətinə görə insani ruhun saçə meyl və mehri bəşəri ruhun lap ilkin yaranış çağında, Vücuti-küll ilə ruhun əhd-peyman(imsaq) bağladığı “bəzmi-əzəl”də, Ələst aləmində ruhun Tanrı həqiqətinə “qalu”(“bəli”) dediyi məqamda baş vermiş və əbədi hissə çevrilmişdir:

*Kimin ki, könlü dolaşdı saçınla “qalu”da,
Ayrırmaz anı saçın zülfi-dilrübəsindən.*

Saçə məhəbbətin bu əzəli məntiqindən çıxış edən Nəsiminin fikrincə zülf canın vətəni, aşiqin məskəni, əhli-irfanın məqamıdır. Həqiqət yolçusu olan aşiqi, tövhid əhlini Haqqa bağlayan “*həblülmətin*”dir (“*möhkəm ip*”dir). Zülf kafəri islama çəkib imanı qarət edir. Zülf və qaş Nəsimiyə görə “*vəchi-həsən*”dir. Çünki Haqq əzəldən öz sirrini saçə əmanət etmişdir. (“*Zülfünə vermiş əmanət Həq əzəldə sirrini*”). Saç elə bir “*səvadi-əzəm*”dir (“*böyük ölkə*”) ki, ancaq həqiqi möminlər və ariflər ona məhrəm ola bilirlər. Nəhayət, zülf aşiqi meracə yetirən isra (“*leylətül-isra*”), qədr (Quranın ilk ayələrinin nazil olunduğu və ya talelərin müəyyənləşdiyi gecə) və bərat (Məhəmməd əleyhüssəlamə peyğəmbərliyinin xəbər verildiyi gecə) gecələridir. Əlbəttə, Nəsimi bu bədii-fəlsəfi və etiqađi şərhində gecənin qaralığı ilə saçın qaralığı arasındakı rəmzi-metaforik təşbehdən məharətlə bəhrələnmişdir:

*Ey xətin Xızrə, ləbin abi-həyat,
Ənbərin zülfün şəbi-qədrü bərat.
... Me'racə mənə yetirdi zülfün,
Qədrə irənin budur bəratı.*

Üz kimi saçın da hürufi təşbehəti və vəhdəti vücudi-mütələqin zatına işarə olan “*gənci-nihan*”dan başlayıb Quranın “*Ən-Nur*”, “*Əd-Duxan*”, “*Əl-İnşirah*” (“*Ələm-nəşrəh*”) və s. surələrinə, elmül-bəyana, küfr ilə imana qədər vacib və mümkün aləmə aid miqyassız varlıqları əhatə edir. Hətta “*Əz-Züha*” surəsində (*ayəl-2*) Haqqın özünün and yeri kimi müqəddəs səviyyəyə qaldırılan gecə (“*Vəlleyl*”) gözəlin saçı, gündüz isə (“*vəz-züha*”) üzünü kimi mənalandırılır:

*Sureyi-Nuri-Düxandır zülfi-yar,
Yə'ni küfr ilə imandır zülfi-yar.
Nə əcəb gənci-nihandır zülfi-yar,
Aşiqə elmi-bəyandır zülfi-yar.
... Ey saçın “*vəlleyl*”, üzün “*vəzzüha*”,
Surətin şə'nində gəldi “*qul kəfa*”.
Ey saçından çün əyan oldu mana,
Sirri-ərrəhman ələ-ərs istiva.
... “*Ələm-nəşrəh*”saçın, “*vəş-şəms*” alın.*

Deyilənlərlə yanaşı saçın iman əhlinə “*siratül-müstəqim*” (“*düz haqq yol*”), “*fəthün-qərib*” (“*yaxınlaşan qələbə*”) hesab edilməsi də onun insanın cismani varlığında vücudi-küllə işarə kimi dəyərləndirilən hüsn ünsürü olduğunu isbata yetirir.

Lakin bütün bu göstərilənlərə baxmayaraq zülf və xalın gözəlliyini dərk hələ əbcədi öyrənmək kimidir. Rəhmanın dərk isə surətin bəyanı ilə ola bilər:

*Zülfü xalindən Nəsimi əbcədi qıldı tamam,
Şimdi üzündən bəyani-surəti, rəhman edər.*

Saç kimi zəruri hüsn ünsürlərindən olan **qaşın** da ilahi hikməti və qüdsi mənası “*sübhi-əzəl*”dən, ələst aləmindən

başlanır. Həmin vaxtdan qaş bəsirət əhli üçün qiblə məqamındadır. Kim ki o zamandan qaşı qiblə kimi dərk etmişdir gecə və gündüz “*Hu*” (“*Allah*”) deyir.

*Kim ki qaşınla olmadı sübhi-əzəldən aşına,
Ta əbəd ol qaragünün bəxti səhab içindədir.*

Nəsiminin rümuzat lüğətində qaş vəhy, qiblə, “*həq kitabı*” (Quran), mehrab, “*nəsrin-minəllah*” (“*Allah tərəfindən olan yardım*”), merac zamanı islam peyğəmbəri ilə Allah arasındakı məsafəyə işarə kimi qəbul edilir, “*qabü-qövseyin*” (“*iki qövs məsafəsi*”) və s. kimi mənalandırılır. İnsan surətindəki xətlər-qaş, kirpik və saç “*ismi-əzəm*”, “*ümmül-kitab*” (“*Əl-Fatihə*” surəsi) hesab olunur. Kirpik də xətlər sistemində Quran, onun ayəsi “*inna fətəhna*” və s.-lə eyni funksional mahiyyət kəsb edir:

*Ey qaşınla kirpigin, mişgin saçın ümmül-kitab,
Əhli-tövhidin imamü mürşidi Qur’an olur.
... Qaşları “nəsrin minəllah”, çün saçı “fəthün-qərib”,
Kirpigi “inna-fətəhna”, çeşmi mazağəl-bəsər.*

Başqa fiziki bədən üzvləri, cizgilər və xətlər də gözəllik elementi kimi ilahi hüsnün insan simasındakı təcəlli nişanələri olaraq müxtəlif simvolik-hürufi mənanın daşıyıcılarıdır. Məsələn:

Xətt və **xal**: “*Sətri-bismillahir-rəhmanir-rəhim*”dir, “*hüvəl-lahüs-səməd*”dir, (“*Allah ehtiyacsızdır*”-“*Əl-İxlas*”, ayə2), “*inna fətəhna*”dır (“*biz sənə qələbə qazandırdıq*”-“*Əl-Fəth*”, ayə1), “*ümmül-kitab*”dır, “*sureyi-vəlmürsəlat*”dır (Quranın 77-ci surəsi) və s. :

*“Hüvəl-lahüs-səməd” söylər xətin, əlhəmdülillah kim.
... Müshəfi-hüsnündə şol hərfü xətü xalun sənin.
Sətri-bismillahir-rəhmanir-rəhim olmuşdurur.
... Zülfü xalın sureyi- vəlmürsəlat.*

Dodaq(ləb)- “*abi-heyvan*”dır”, “*çeşmeyi-heyvan*”dır”, “*abi-həyat*”dır (bu anlayışların hər üçü “dirilik suyu” mənasındadır), səlsəbildir, abi-kövsərdir, ruhül-qudsdur, aşıqlərə can verir, müqəddəs ruh dodağın tökdüyü şəraba qədəhdür. Elə buna görə də: “*Şəha, lə’lin şərabindən Nəsimi söylə sərxoşdur, Olubdur valehü heyran, diləməz abi-ənguri*” Çünki ləlin hikmətini anlamayan və onu sormayan susuz ilğim içərisindədir. Ona görə ki, bütün varlıq sözdən yaranmışdır, söz isə dodaqlar vasitəsilə deyilir. Deməli, bütün xilqətin varlığı dodağa bağlıdır.

*Saqi, ləbindən doğmuşuz, yə’ni ki, “bey”dən “lam” ilə,
Fitrət günündən ta əbəd şol dayədəndir şirimiz.*

Bu beytdə “*ləb*” sözünün yazıldığı “*lam*” və “*bey*” hərflərinin əbcədlə 32 rəqəmini ifadə etməsi (1=30+b=2=32) mənasında da dodaq varlığın əsası hesab edilir.

Ağız (dəhən) da bu mənada dodaqla eyniləşdirilir, “*nöqteyi-pünhan*” (“*Ağzına nüqteyi-pünhan dedilər, gerçək imiş*”), “*miftahi-qeyb*” (“*qeybin açarı*”), xilqətin yaradılış vasitəsi kimi dərk edilir.

Göz – bəsirət vasitəsi, “*ayətullah*” (“*Allahın nişanəsi*”), *həq kitabıdır*. Nigarın məstanə gözləri cahana qülqülə salmış, sərxoş gözlərinin piyaləsindən dünya başdan-başa sərxoş olmuşdur:

*Qaşındır vəhy, eynin ayətullah.
... Düşdü cəhanə qülqülə fitnəli nərgisindən uş.
... Sənin məstanə eynin sağərindən
Cəhan sərtasəri məstan deyilmi?*

Qədd (qamət, boy) – “*Cəllə cəlallahü*”dür (“*uca zati ucalıqlarla anılsın*”), tubadır, həqiqət sirridir, sidrədir və s.

Yanaq – “*mətləül-ənvar*”, (“*nurlar qaynağı*”), **Alın** – “*Əş-Şəms*” (Quranın 91-ci surəsi), “*nəsrin-minəllah*”dır.

Diş – mənalar gövhərinin mədənidir, “*vəs-sin*”dir. Laməkani seyr edən, binişanı görə bilən maddi cövhərdir.

Dişlərin sayı hürufi yozumda fars əlifbasındakı 32 hərfə işarə kimi qəbul edilir:

*Gövhəri-dürri-məani dişlərin,
Seyr edər ol laməkani dişlərin,
Gördü çün kim binişani dişlərin,
Otuz iki gizli kani dişlərin.*

Ümumiyyətlə, Nəsiminin əqidəsinə görə Allah-taala özünəbənzər xəlv etdiyi insanı yaradarkən onun camalına hüsn ünsürlərinin timsalında Quranın surə və ayələrini nəqş etmişdir. Obrazlı şəkildə desək, bu müqəddəs ilahi kəlamlarla onun camalını bəzəmişdir:

*Ji-vü jale, çeşmə əbru zülfü rüx, bu xəttü xal,
Müşəfü-həqdir müəyyən gər oxursan taliba.
. . . Gözünə “Vən-Nəcm”ü yazdı, qaşına “Vən-Naziat”,
Alnına “nəsrün-minəllah”, görünür eynül-yəqin.*

- İnsan çeşidli qeybi varlıqlarla eyniyyət təşkil edir:

Mütəfəkkir şairin insan konsepsiyasının bu fazası “*Aləmul-qeybəm*”, *vücadəm, həm anın dəryasıyəm*” inancından başlayır. Sonra **təlvin** (haldan-hala, şəkildən-şəklə düşmə, dəyişmə) yolu ilə qeybi aləmin dini təsəvvür və təfsirlərdəki rəngarəng həqiqətlərini əhatə edir. Adəm övladının batini mənada vəhdəti ilk növbədə cəmi xilqətin yaradılış vasitəsi olan sözə-kəlam (“kon”) bağlanır. Sonra nitqi-ilahi olan vəhy, onu gətirən mələk, qüdsi ruhdan uzanıb maddi zamanın son çağına – həşr gününə, əməllərin saf-çürük ediləcəyi hesab saatına və bunu xəbər verəcək sura qədər gedib çıxır:

*Həm kəlamam, həm mələk, həm vəhy, həm ruhül-qüdüs,
Həm hesabın saəti, həm yövmi-həşrin suriyəm.*

Bu intəhasız məsafə və mənəvi məkanda insanın eyniləşdirildiyi qeybi varlıqların özü də rəngarəngdir. Bütün olmuşların və olacaqların, qəzavü-qədərini yazıldığı ilahi kitab löv-

hi-məhfuz, həmin yazının həkkolunma vasitəsi rolunu oynayan qeybi qələm və mürəkkəb (dəvat), Tanrı ilə ilkin əhd gü-nü “*bəzmi-əzəl*”, orada içilən ilkin eşq badəsi (“*camı-ələst*”) və ilahi eşqin məsti və məxmuru ərs ilə kürsü, cənnət, onun bağçası, huri, mələk və qılmanı, abi-kövsəri, səlsəbili, dirilik suyu və s. bu silsiləyə daxildir:

*Lövhi-məhfuzəm münəqqəş gəlmişəm.
. . . Həm mənəm bəzmi əzəl, həm mənədir camı-ələst,
Həm şərabi-kövsərəm, həm xəmrinin məxmuriyəm.
. . . Ki sənsən ərs ilə kürsü, üzün yazısı Qur’andır. . .
Cənnəti huri mənəm, Kövsəri Tubi mənəm.*

Həmin silsilənin bir elementi də insanların əməlləri müqabilində cənnət və ya cəhənnəmə keçib gedəcəkləri qeybi hesab körpüsü “*siratul-müstəqim*”dir.

- İnsan kainatdakı (“kövni məkan”dakı), o cümlədən yer üzündəki müxtəlif maddi gerçəkliklərlə, həm mücərrəd, həm də konkret varlıqlarla vəhdət təşkil edir:

Nəsiminin insan konsepsiyasında və bəşəri obrazın təsvir və tərənnümündə mühüm istiqamətlərdən birini təşkil edən bu təmayül də hürufilik kredosunun ideoloji qaynaqlarından qidalanır və belə bir prinsipə əsaslanır:

*Hər nə yerdə, göydə var, adəmdə var.
Hər nə ayda, ildə var, adəmdə var.
Hər nə əldə, üzdə var, qəddəmdə var.
Həq sözün fəhm etməyən adəm də var.*

Nəsiminin düşüncəsində və fəlsəfi-poetik təfsirində insan həm ruhi-mənəvi, həm də cismani əzəməti ilə “*tövhidü bürhan*”dır, yəni Haqqın təkliyinin dəlilidir. İnsanın siması və hüsn elementləri kimi, onun özü də dörd, (hürufilərdə beş) müqəddəs kitabla (Zəbur, Tövrat, İncil, Quran, Cavidannamə), Quranın surə və ayələri ilə eyniyyətə malik olub yalnız təzahür fərqi ilə malikdir:

*Lövhi Tövratü Zəbur, İncilü Fırqan, həm Sühəf,
Həm kəlamı natiqəm, həm rəqqinin mənşuriyəm.*

Həmin vəhdət anlayışı insanın camal ünsürləri kimi (bunu yuxarıda gördük) daha geniş məştabda onun özünə də şamil edilir. Daha doğrusu, etiqadi-fəlsəfi qənaət və onun bədii bəyanı belədir: bəşər övladı qədr, bərat və isra gecələridir; Kəbə və qiblədir; həcc, eydi-əkbər (ramazan bayramı), oruc, namaz, zəkat və s. şəri ayin və əməllərdir; tövhid, din, məzhəb, iman, hədis, aşurə, zikr edən və zikr olunandır və s. Nəsiminin ehtiraslı və ehtizazlı poetik təlvinlərində vəcd ilə söylənmiş bu cür bəyanlara tez-tez rast gəlirik:

*Həm bəratü qədrü əsra, həm səyamü, həccü eyd,
Həm mühərrəm, həm mühərrəm şəhrinin aşuriyəm.*

*... Qibləvü iman mənəm, surəti-rəhman mənəm,
Lövh ilə Quran mənəm, həm orucam, həm səlat.*

Həmin müstəviyə, təbii ki, ilk insan və peyğəmbər Adəmdən sonuncu peyğəmbərə qədərki nəbilər silsiləsi də daxil edilir. Həmin nəbilərə aid əşya, kəlam, hədis, rəvayət, hadisə və əməllər də bu sistemə aid edilir. Məsələn, Musa da, onun möcüzələri də, ona peyğəmbərlik verilən vadi də, oradakı ağac, ağacdan qalxan şölə, eşidilən səs də, Musanın Allahla danışdığı Tur dağı da eyni mahiyyətə bağlı təzahürlər kimi dəyərləndirilir. Hansı ki, həmin mahiyyət insanı da ehtiva edir.

Bütün kosmik düzən və səma cismləri – Günəş, ay, ulduzlar, 7 planet, 9 fələk, şəhadət aləminə aid 6 cəhət, 4 ünsür də bəşəri həqiqətdən kənarında deyil:

*Yeddi dayə, dörd ana, doqquz atadan bərü
Həşşü çəharü pəncəm uş yenə şeş cəhatəm.
... Əncüməm, xurşidi-xavər, həm kəvakibi-cahan.*

Kosmik sistemə daxil olan süfli aləm-cahan, oradakı dörd ünsür və ondan hasil olmuş üç mövlud-mədənat, nəbatat və heyvanat, onların rəngarəng təzahürləri, nəhayət, zaman və məkan da (*Mən dəhrü zəman, zəman mənəm mən*

insanla eyniyyət təşkil edir. Nəsiminin lirik “Mən”i hər şeydə özünü görür: “Mən” (insan) dünyanın nemətləriyəm, məqsədəm, təmənnayam, diləyəm, həftənin günləriyəm, asiman, torpaq, bulud, buxar, yağışam. Bətnində həm zəhər, həm də bal gəzdirən arıyam. İns, cin, vəhşi və quşlaram”. Bu qəhrəmanın diqqət mərkəzində olan ən başlıca məsələlərdən biri də kəsərət aləminin reallıqlarına aid ziddiyyətlər, əksliklər, dialektik vəhdət, gedişat və qütbləşmədir. Elə buna görə də həmin lirik qəhrəmanın hürufi-fəlsəfi düşüncəsi və maddi reallığa baxış tərzini belədir: Asi də-fasiq də, mömin də-kafər də, dana da-nadan da, tufan da-Nuh da -nicat da, məscid də-bütxanə də, müsəlman da-tərsa və qeyri millət də, xəstə də-ələc da, zəngin də-yoxsul da mənəm.

Deməli, dini düşüncədə “Allahdan kənarında heç nə yoxdur” prinsipi Nəsimidə birbaşa insana aid edilir. Bütün vəhdət və kəsərət aləmi insana sığır.

Göründüyü kimi, Nəsiminin **insan obrazı** hər yerdədir, hər şeydədir, mahiyyətə əzəli və əbədidir. Bir sözlə, filosof sənətkarın hürufiməslək və hürufi dünyagörüşünə malik lirik qəhrəmanı Haqqın özündən başlamış mənə və mülk aləmindəki son zərrə-xilqətə qədər hər şeydə insanı görür, ondan nişanə və əlamət tapır. Bəs bu qədər saysız, ölçüsüz, həm zamana və məkana sığan, həm də sığmayan qeybi və maddi varlıqların, xaliq, xilqət və insanın birliyini mümkün edən, onu pərakəndəliklərdən və systemsizlikdən xilas edən nədir? Əlbəttə, “vəhdəti-vücut” fəlsəfəsi. Məhz bu fəlsəfi sitemin sayəsində Nəsimi hər şeyi vahid bir müstəviyə yığışıra bilir, onu müəyyən əndazəyə salır:

*Kün-fəkanın çünki əsli zat imiş,
Cümlə əşya vəhdətə ayat imiş.*

Nəsiminin **xaliq-xilqət-insan** konsepsiyasının əsasında dayanan, bu dini-fəlsəfi görüşü xaosdan qurtarıb ona harmoniya və nizam verən məhz həmin ideyalardır. Hər şeydə vücuti-külli və onun sirrini görə bilmək etiqadındır:

Hər nəyə kim, baxırsən onda sən Allahu gör,

*Qəncərü kim, əzm qulsan sümmə-vəchüllahu gör!
Bu ikilik pərdəsindən keç, hicabı rəf' qıl,
Gəl bu birlik rövzəninədən bax, bu sirüllahu gör!*

Deməli, qeyb və şəhadət aləmindəki hər şey “nüsxei-kəbir”in rəngarəng təzahürü olduğu kimi “nüsxei-səğir” olan insan da həmin mütləq zətin insan şəklində təəcəllisidir. Fərq yalnız burasındadır ki, adəm övladı həm ruhi-mənəvi cəhətdən, həm də camal və cəlal gözəlliyi və əzəməti ilə ilahi varlığın özünə bənzər şəkildə xəlq olunmuşdur. Başqa sözlə, insan vücudi-küllün kəsrət aləmindəki yeganə əvəzləyicisidir.

Nəsiminin insan konsepsiyasının zirvəsində və yekununda **kamil şəxsiyyət problemi** dayanır. Bu özünü və ilahi həqiqətləri dərk edən, hərflərin elmini bilən, “nüsxei-səğir”də “nüsxei-kəbir”i görməyi bacaran, şeytan adlanan nəfsin əsarətinə düşməyən, div (münkir) xislətindən uzaq olub hürufi görüşlərini dərk və qəbul edən, insanı və Haqqı sevən həqiqət yolçusudur. Bu cür müsafirlik, təbii ki, özünü tanımaqdan başlayır. Ona görə ki, özünü tanımayan qafil olaraq dərbədər cahana düşdü, onun zahiri cəlal və təmtərağına uyub əmmarə nəfsin rəzalətinə yuvarlandı, özünü haqq bilmədi. Naqis vücud və bəsirətsiz könüllə yaşadı, kamilliyə can atmadı. Nəticə isə bəllidir:

*Naqis vücuda çün kim, nöqsan gəlir həmişə,
Cəhd eylə kamil ol kim, gəlməz kəmalə nöqsan.*

Şairin fikrincə, arif yanında dünyanın zərrəcə dəyəri yoxdur, əgər tərəziyə qoyub çəksən, həqiqətən, onun bəmiqdar olduğunu görərsən. Həvəs və nəfsi istəklərin ardınca düşmək ağulu bir şərbətə bənzəyir. Kim ki, “qalu bələdən” mərifətsiz gəlmişdir, deməli, Tanrı onu bəsirətsiz yaratmış və əbədi həqiqətləri anlamaq şərəfindən məhrum etmişdir. Kamilliyə aparan bəsirət lütfü əzəli bir ehsandır və könül gözü kor olanlar Haqqın nurunu anlamazlar. (“*Könlü ə'ma olanın nuri-təcəllə nə bilür?*). Xudanın vüsəlinə yalnız Haqqın bəsirət gözü bəxş etdiyi bəndələr nail ola bilərlər (“*Hər kimin Həqq gözün açdı gördü didari-xuda*”). Bibəsər-

lər və bixəbərlər isə kamaldan, mərifətdən və irfandan uzaqdırlar:

*Bibəsərdən mənəyi-şövqü kamali-mərifət,
Bixəbərdən söhbəti-irfan umarsan, nə əcəb!*

Sənətkarın filosof düşüncəli lirik qəhrəmanı irfan gözü açıq, qəflətdən oyaq və hüşyar olanlara kamillik yolunun əsas stimulu kimi **eşq camını** nuş etməyi məsləhət bilir. Çünki “talibi-didar” üçün zati-mütləqə qovuşmağın bundan başqa yolu yoxdur.

Eşq fəlsəfəsi, ümumiyyətlə, təriqətdə və təriqət ədəbiyyatında mühüm bir ruhi-mənəvi və hissi kateqoriya olduğu kimi Nəsimi yaradıcılığında da xüsusi çəkiyə və miqyasa malikdir:

*Mən əzəldən eşq ilə pir olmuşam,
Gah iki anınla, gah bir olmuşam. –*

inamına əsaslanan şairin nəzərində eşq aşiq və arifdən ötrü əzəli bir qismətdir. Haqq onu talelərin müəyyən olunduğu ilkin qismət günündə həqiqi aşiqlərə təlqin etmişdir. Vəhdətin birlik, kəsrətin çoxluq xassəsi də eşq ilə mümkündür. Peyğəmbərlərdən tutmuş sadıq bəndələrə qədər hər kəs cahana eşqlə gəlmişdir. İlahi vüsəlin yolu da eşq vadisindən keçir:

*Eşq ilə gəldi cəmiyi-ənbiya,
Eşqdir seyrü süluki-övliya.
Eşq ilə yola girərlər biriya,
Eşq ilə vasil olurlar Tanrıya.*

Eşq sevdası aşiqlə həmdəm olandan onun əsrarını aləmə faş etmişdir. Eşq qaim məqamdır, özündən bixəbəre öz uca məqamını göstərir. Həqiqi sevgi yurdu ancaq məhəbbət meydanından görünər. Eşqin qədrini isə yalnız bu dərdə düşənlər bilər. Həm də dilbərin, cananın xəlvətinə yol tapmaqdan ötrü eşqin ayağına min kərə can fəda etmək gərəkdir:

*Can ilə həm cahanı tərək etməyən bu yola,
Dünyavü axirətdə bielmü biəməldir.*

Ancaq aqıl kimsələr eşqin adını bəla qoysalar da, pis yox, gözəl bəladır. Cəfası da, kədəri də zövq verir. Hədəsi-şərifdə deyilir ki: “Allah gözəldir və gözəlliyi sevər.” Bu hədisə istinadən şair israr edir ki, əgər Haqq özü gözəli sevirsə, onun sevdiyini sevməmək olarmı? Eşq meydanına girməyə isə ər gərəkdir, hər hünərsizin yeri bu meydan ola bilməz. Əslində onun sirri o qədər əzəmi və böyükdür ki, bu sirri yazmaq üçün “*Bəhr midad, ağac-qələm, tasi-fələk dəvət olur*” Nəsiminin eşq fəlsəfəsində **eşq və məstlik, eşq və qəm, eşq və əql, eşq və rüsvahıq, eşq və heyranlıq** da xüsusi hissi-ruhani kateqoriyalar kimi diqqəti cəlb edir.

Sənətkar zahiri ibadəti, şəriət qanunlarına əməl etməyin icbari qaydalarını da eşqin ruhi-mənəvi sədaqəti ilə əvəz edir:

*Əgərçi zikr təsbihin səvabı çoxdur, ey zahid,
Mən onu eşqə dəşirdim, anın keçdim səvabından.*

Sənətkarın **eşq və məstlik** barədə müxtəlif şeirlərinə səpələnmiş bədii-fəlsəfi fikirləri “Məst” rədifli qəzəlində bütöv mətnin əsas mövzu obyektinə və ideya hədəfidir. Eşq məstliyi mənə və mülk aləmindəki xilqətin canındadır, ondan ayrılmazdı və ilahiyə olan əbədi hiss kimi hər bir zərrəyə təlqin olunmuşdur. Həmin “*eşqi-sübhani meyi*” bəndəyə də “bəzmi-əzəldə” içirilmişdir və aşiq bu vəhdət meyindən əbədi sərxoşluğa düşür. Yara olan ilahi eşq xumarlığından huşyar olmaq, ayılmaq müşküldür:

*Çün məni bəzmi-əzəldə eylədi ol yar məst,
Şol cəhətdən görünür bu eynimə dəyyar məst,*

*Şöylə məstəm ki, qiyamət dəxi huşyar olmazam,
Çün məni vəhdət meyindən eylədi dildar məst.*

Qəmsiz həqiqi eşq yoxdur və qəm hasili-eşqin fitrətindədir, lakin aşiq üçün bu qüssə və möhnətin əzabı, cəfası da bir

zövqü-səfa mənbəyidir. O, qəmi cananın canı sayır və canda həmin can-qəm gizli qaldıqca canı sevəni duyur:

*Canımın canı qəmindir şol səbəbdən, ey nigar,
Şad olur canım ki, canda daim ol can gizlidir.*

Eşq ağlla da müvafiq deyil. Həqiqi eşq ağılı yoxa çıxarır, onu tərki-vətən edir. Nəsimi poeziyasının təriqət əhli olan aşiqi həmin həqiqəti uca səslə zahir etməyi lazım bilir:

*Çün səni gördü Nəsimi der beavazi-bülənd,
Eşq ilə mən aşınayəm, əql ilə yad olmuşam.*

Eşqin qəlbə gizlin qalması da müşkül bir məsələdir. Buna görə də **eşq və rüsvahıq** əkizdir. Əsl aşiq rüsvayi-eşq olmalıdır. (*“Ol aşiq aşiqmidir kim, olmadı rüsvayi-eşq”* ə, xüsusilə bəşəri hüsnə valeh olma və heyrət hissindən nəşət tapır. (*“Eşq içində gör nə heyran olmuşam”*)) və eşqdən doğan məstlikdə qərç olur.

* * *

Məlum olduğu kimi, hürufiliyin müəssisi və əsas ideoloqu F. Nəimidirsə, onun ən dolğun və təsirli bədii-fəlsəfi ifadəçisi, poetik tribunu İ. Nəsimidir. Hürufiliyin məkanı və insani intişarında, daha əhatəli miqyas almasında Nəsiminin rolu və xidmətləri əvəzsizdir. Bu günkü ictimai-tarixi və bədii-fəlsəfi fikirdə həmin məfkurə və etiqadın daha tez-tez xatırlanması da məhz bu Azərbaycan şairinə görədir. Belə bir mövcud mülahizəni yenə yada salırıq ki, əgər Nəsimi olmasaydı, hürufilik ideyaları çox tez öləyib sönərdi.

Sənətkarın istər fars, istərsə də ana dilli şeirlərində hürufilik ideyalarının ifadəsi başlıca yer tutur. Ümumiyyətlə, onun bədii irsinin mühüm bir qismini hürufiyənə şeirlər təşkil edir. Həmin poetik örnəklərin özünü də müxtəlif qismə ayırmaq olar. Belə ki, şairin bəzi şeirlərində deyilən fikrin ifadəsinə müəyyən qədər, yəni bədii mətnin hər hansı ifadə, misra və beytlərində toxunulursa, bəzi poeziya nümunələrində bədii mətnin məzmunu, semantikasını, ideya-məfkurəvi hədəfi və məqsədi bütövlükdə hürufiliyin bədii-fəlsəfi şərhinə və təbliğinə yönəlir. Şairin ana dilində qələmə aldığı poetik örnəklər içərisində də bu tipli xeyli nümunə tapmaq mümkündür. Həm də bu şeirlərin janr və bədii forma məxsusiyəti də fərqlidir: qəzəl, əlif-lam, müstəzad, tərcibənd, tuyuğ, rübai, məsnəvi və s.

Deyildiyi kimi, bütövlükdə hürufilik baxışlarının bədii-fəlsəfi ifadəsinə xidmət edən nümunələr az deyil. Məsələn, şairin «**Söz**», «**Sıgmazam**», «**İçindədir**», «**Mənəm, mən**» **rədifli**, yaxud

«**Mərhəbə, insani-kamil, canımın cananəsi**», «**Ey üzün cənnəti-ədnin, vey boyun tubi-rəvan**», «**Daim ənalhəq söylərəm, həqdən çü Mənsur olmuşam**», «**Səqahüm rəbbihüm xəmrə dodağın kövsərindədir**», «**Ənalhəq söylərəm həqdən, ələ-ərs istiva gəldi**» misraları ilə başlayan qəzəlləri, «**Əlif-Allah, sidrə boyun müntəhadır, müntəha**» (əlif-lam), «**Sal bürqəyi üzündən, əya surəti-rəhman**» (müstəzad), «**Müşəfi-natiqəm, kəlam oldum**» (tərcibənd), «**İbtidadır, ibtidadır, ibtida**» (məsnəvi) misraları ilə başlayan şeirləri, bir çox tuyuğ və rübailəri bu qəbildəndir. Bu və bu tipli bir sıra poetik nümunələr Nəsiminin mənsub olduğu təriqətin bəzi baxış və müddəalarını tipik və ümumiləşdirilmiş şəkildə əks etdirir. Belə şeirlər filosof şairin hürufilik görüşlərinin və bütövlükdə bu təriqətin ideya-inanc sisteminin müəyyən spektrlərini aydınlaşdırmaq, dərk etmək üçün xeyli dərəcədə material verir. Bu tipli şeirlərdən bəzi nümunələrin təhlili həm də hürufiliyin ideya-nəzəri və bədii-fəlsəfi cəhətdən anlaşılması istiqamətində faydalı təsəvvür və təəssüratın yaranmasına kömək etmiş olur. Bunu nəzərə alaraq şairin ana dilində qələmə aldığı bu qəbil şeirlərdən bəzilərini yığcam şəkildə təhlil etmək yerinə düşər.

«**Söz**» qəzəli Nəsiminin və hürufilərin sözə münasibətini aydın şəkildə təcəssüm etdirir. Şeirdə «**Söz nədir?**» sualına göstərilən etiqadın baxış prizmasından müstəqim mənada cavab tapmaq mümkündür. Söz ucadır və məkanı da göylərdir. Çünki o, göylərdən nazil olmuşdur və ali məqsədə xidmət edir. Necə ki, bütün canlı məxluqu, məsələn, insanı yaşadan candır, cansız insanın varlığı qeyri-mümkündür, cəmi mövcudatın varlığı da sözə bağlıdır. Belə ki, Allah-taala bütün məxluqatı yaradarkən sadəcə olaraq söz («kon» - «ol») demiş və varlıq da olmuşdur. Başqa sözlə, həm sufilərin, həm də hürufilərin qəbul etdiyi **Allah→söz→məxluq** düsturuna əsaslanan varlıq və yaradılış düzənində söz ikinci yerdə durur. Quranda da Allah-taalanın dünyanı yaratmaq istəyərkən sadəcə olaraq «ol» dediyi və kainatın da bu əmrə müvafiq yarandığı dəfələrlə təkrarlanır. Bu məntiqə söykənən, lakin islam təfsirçilərindən, xüsusilə də təsəvvüf ideoloqlarından fərqli olaraq sözü müsəlman panteizminin müstəvisinə daxil edən Nəsiminin müridinə görə, söz cahanın ya-

ranması üçün vasitə, səbəb və elə «xaliqi-cahandır». Altı cəhətdən ibarət məkan, nazil və münzil, yəni enən və endirilən də sözdür. Daha dəqiqi, nazillə münzil mahiyyətə eynidir və fərqli yalnız təzahürlərdədir:

*Dinləgil bu sözü ki, candır söz,
Aliyü asiman məkandır söz.
Şeş cəhətdən münəzzəh anlavü bax,
Söylə kim xaliqi-cahandır söz.
Nazilü münzil anla kim birdir,
Kəndi kəndüyə tərçümandır söz.*

Şairin fikrincə söz nəhayətsiz və binişandır. Onun ölçüsü yoxdur, dərinliyi, eni və uzunluğu tapılmaz. Ən ümdəsi isə söz yaradılmış deyildir, yəni qeyri-məxluqdur. Göründüyü kimi bu əlamətlərin hamısı Haqqa nişan verilir və beləliklə, Haqq ilə söz mahiyyətə eyniləşdirilir. Başqa sözlə, söz Haqq zatının hərf və kəlmə şəklində izharıdır. Qəzəldə Məhəmməd peyğəmbərin (s.) «*Möminin qəlbi Allahın ərşidir*» hədisini xatırladan Nəsimi Əli ibn Əbutalibin də «*Ya kafüha, əuzə-bikə*» («*Ey yol göstərən, sənə sığınırım*») kəlamına da toxunur. Bunun səbəbi odur ki, sənətkara görə peyğəmbər sözü könül aləmində bir xəzinə, imam Əli isə onu bir yardım və nicat vasitəsi hesab edirdi:

*Ərşi-rəhman dedi, nəbi könülə,
Çünki gördü könüldə kəndir söz.
Dedi «ya kafüha, əuzə-bikə»,
Çün Əli bildi müstəandır söz.*

Qəzəldəki başlıca ideya budur ki, söz hər şeydir, bütün masivadır (Allahdan başqa hər şey). Söz olmasaydı, nə aləmləri yaratmaq, nə də onu tanımaq mümkün olmazdı. Əqli-küll (ilahi əql, irfan inancında nuri-Məhəmməd), göy və yer, ilahi hikmət, kəlam və sirlərin yazıldığı və mühafizə olunduğu lövhə, həmin hikmət və sirləri yazan qələm, maddi varlığın əsasını təşkil edən dörd ünsür, doqquz fələk, zahir və batin, əvvəl və axır, aşkar və gizli olan, eyni zamanda insan surətində təcəllə etmiş peyğəmbərlər, Adəmdən başlamış İsa və Məhəmmədə, nəhayət, qeyb olmuş on ikinci imama

(hürufiliyin şübhə ilə bağlılığı faktı) qədər hamısı sözdür. «Kafü nun»dan, yəni hərf və kəlmədən vücuda gəlmiş cahanda söz bu kimi çeşidli varlıqlar şəklində əyan olmuşdur.

*Zahirü batin əvvəlü axır,
Aşkarəvü həm nihandır söz.
...Kafü nundan vücuda gəldi cahən
Əgər anlar isən əyandır söz.*

Deməli, kosmoqonik düzəndə Xaliqdən sonra və xaliqin nitqi kimi zühur edən söz, kəlmə və hərf həm məxluqun yaradılışı üçün təkan, vəsilə, həm də sonsuz sayda maddi və qeybi varlıqların eynidir. Ad və adlandırılan arasında da mütləq eyniyyət mövcuddur. Əqli-küllədən başlayaraq insanla yekunlaşan bütün məxluqat istər mənə, istərsə də surət, istər ulvi, istərsə də süfli, istər ali, istərsə də adi, istər zərrə, istərsə də küll şəklində olsun, hərf və sözün sonsuz sayda təzahürləridir. Nəticə etibarını ilə hərf və kəlmədən kənardə heç nə yoxdur və ola da bilməz. Həm də sözün bu qeybi izzət və hikmətini bəyan edə bilən kəs yalnız Fəzlullahdırsa, onun sirləri də «Cavidannamə»dədir:

*«Cavidannamə»yi gətirgil ələ,
Ta biləsən ki, nəsnə candır söz.
Sözə bu izzü cah yetməzmi,
K'aydalar Fəzli-qeybdandır söz.*

«Söz» qəzəlində başlıca ideya zati-mütləq, kainat, insan və sözdən ibarət dörd qütblü sistemin eyniyyəti, sözü yaradının, sözün və sözdən yarananların mahiyyət etibarını ilə Xaliqdə əridilməsi, mütləqlə bərabərliyi.

Şairin «**Mərhəbə, insani-kamil, canımın cananəsi**» misrası ilə başlayan qəzəldə təlimin daha yeni məfkurəvi təlqinləri poetik-fəlsəfi analizlərin predmetinə çevrilir:

*Mərhəbə, insani-kamil, canımın cananəsi
Aləmin cismi sədəfdir, sənmişən dürdanəsi?*

Göründüyü kimi, şeir insani-kamilə müraciət və alqışla başlayır. Çünki bütün kainat insan naminə və insan üçün yaradılmışdır. Bütün məxluqatın ən şərəfli və dəyərlisi də bə-

şər övladıdır. Əgər o, maddi dünyanın cəhlə təşviq edən meyl və zülmətindən qurtarıb ilahi həqiqətləri dərk etsə, kamil varlığa çevrilər. Kamil insan isə «kövnu məkan»da ən ali xilqətdir və alqışa, əhsən sədasına layıqdır. Həm də kamil insan canın sevdiyi canandır. Yəni o, makroaləmin mikroaləmdə təzahürüdür. Sanki bütün mülk aləmi bir sədəfdir. Sədəfi tanıdan və onu məzənnəyə mindirən isə onun içindəki dürr və qiymətli daşdır. İnsan da cismani gerçəkliyin ən dəyərli dürdanəsi timsalındadır. Bütün mülk aləmi yalnız insanla şərəflidir və dəyərinin çəki və miqyası da insanla ölçülür. Deməli, mərhəbə alqışına layiq bəşər övladına xitab mütləqin hikmətini anlayan «nüsxei-səğir»ə müraciətidir.

Həmin insanın vəchində «səb'ül-məsani» oxumaq mümkündür:

*Vəchini səb'ül-məsani oxuyan gündən bəri,
Gör ki, nə divanə düşmüş aşiqin divanəsi.*

Buradakı «vəch» (insan üzü) sözünün ərəbcə yazılışında üç hərf (v=6, c=3, h=5) iştirak edir. Bu hərflərin əbcəd hesabı ilə ifadə etdikləri rəqəmlərin cəmi 14-ə bərabərdir. «Səb'ül-məsani», yəni 2 dəfə 7 dedikdə isə Quranın ilk surəsi olan «Əl-Fatihə» surəsi nəzərdə tutulur ki, 7 ayədən ibarətdir. Dini şərhələrə görə surə peyğəmbərə iki dəfə – əvvəl Məkkədə, sonra isə Mədinədə nazil olunmuşdur. İki 7-nin cəmi 14-ə bərabərdir. İnsan üzündə də anadangəlmə 7 xətt vardır və bunlar öz yerləri ilə birlikdə (yenə 2 dəfə 7) 14 edir. Deməli, «vəch» sözünün yazılışından, həmçinin insan üzündəki 7 xəttin öz yerləri ilə toplanmasından alınan rəqəmlərin sayı iki dəfə nazil olan «Əl-Fatihə» surəsindəki ayələrin cəmi ilə eynidir. Buradakı 7 və 14 rəqəmlərində tam paralellik tapılır. Bundan əlavə, Qurana giriş onun 1-ci surəsi ilə başlayır və dini təfsirlərdə bu müqəddəs kitabın bütün hikmətlərinin «Əl-Fatihə» surəsində ehtiva olunduğu fikri irəli sürülür. Hürufi Nəsimiyə görə də insan üzü bir növ insana girişdir və həmin üzde insanın hüsn və mahiyyətinin ən gözəl cizgiləri və əlamətləri cəmlənmişdir. Beləliklə, insanın üzü elə «Əl-Fatihə» surəsidir. İnsan üzündəki hikmət və hüsnü Haqq kəlamı olan surənin eyni kimi oxuyan və dərk edən

insani-kamil bu ilahi həqiqəti anladığı gündən Haqqın aşiq və divanəsinə çevrilmişdir.

Yaradılan, lakin nə edəcəyini anlamayan xəstə insan könlünün şəfası bəzmi-əzəldə ilahi şərbəti dadmaq oldu. Bununla belə, ruha verilən cism sevgisi onu ulvi aləmdən süfli, ədna aləmə seyrə sövq etdi. Ancaq maddi varlığın alçaq rəzalətləri ilə üzləşən ruhun könlündə yenidən öz əzəli mənşəyinə qarşı sevgi şərbəti qaynadı. Qəzəlin üçüncü:

*Ta səqahüm şərbətindən içdi bu xəstə könül,
Seyru ədnayi buldu, qaynadı xümxanəsi –*

beytinin mənası budur.

*Çün bizə məlum olubdur mə'niyi-ümmul-kitab,
Arifəm, səm'imə sığmaz zahidin əfsanəsi.*

Burada «kitabın anası» mənasını verən «ümmul-kitab» ifadəsi ilə Quranın 1-ci «Əl-Fatihə» surəsi nəzərdə tutulur və Nəsimi şeirərində həmin ifadə tez-tez işlədilir. Yuxarıda deyildiyi kimi, 7 ayədən ibarət həmin surə varlığın hikmətini özündə toplayan və əks etdirən Quranın ilk, həm də ən vacib surəsi hesab edilir. Kövnu məkanın əsrarının bu surədə cəm olduğu ilahiyyatçılar tərəfindən iqrar edilir. Onların təbircə ilahi hikmətin və sirlərin əsas məğzi həmin surənin bətinə mənasında gizlənilib. Nəsimi isə demək istəyir ki, ümmul-kitabın mənası, başqa sözlə, Tanrının gizlin sirləri, ilahi həqiqətlər bizə məlumdur. Çünki biz ariflik. Təriqət düşüncəsində sadaladığımız ali bilik və mərifətləri kəsb edən ilahi eşq və həqiqət yolçusu arifdir. Arif bəsirət gözü ilə Haqqı gören, ona qovuşan və onun hikmətlərini anlayan bəndədir. Ümmul-kitabın mənasını dərk edən arif elə bir uca məqama yüksəlir ki, zahidin söylədikləri onun üçün boş və mənasız vəzə çevrilir. Çünki zahidin söylədikləri ya ibtidai şəriət qaydalarına aid məlumatlardır ki, arifdən ötrü çox bəsit görünür. Ya da riyakarlıq qoxuyur. Ümumiyyətlə, ariflərin nəzərində zahid ya təmənəli ibadətlə məşğul olan təzvir əhli, ya da Haqqı tanımaqda və ona aid vəzlər söyləməkdə bəsit düşüncə sahibidir. Elə buna görə də onun söylədikləri Nəsimi-

nin arif xislətli lirik qəhrəmanı tərəfindən məqbul sayılır, onun qulağına girmir.

Şol Xızr biçarə içmiş abi-heyvan dedilər,

Ta ləbin eyninə irməz yoxdur onun xanəsi –

beytində dirilik suyu içib əbədi həyat qazandığı söylənilən və adı Quranda da zikr edilən Xızr peyğəmbər xatırlanır. Xanəsiz, evsiz-eşiksiz Xızrın biçarəliyi orasındadır ki, o, abi-heyvanı gözəldən, insandan kənarında axtarmışdır. Halbuki dirilik suyu elə gözəlin dodağındadır. Çünki söz dodaq vasitəsilə deyilir. Varlıq isə sözdən yaranıb. Deməli, dodaq dirilik və varlıq nizamında, onun qərarlaşmasında iştirakçı və vacib komponentdir. Beləliklə, Xızrın dirilik suyunu insanda tapa bilməməsi naşılıq əlamətidir. Nə qədər ki, onun gözü gözəlin həyat çeşməsi olan ləblərini görməyib həqiqət evini tapmaq nıcatından məhrumdur.

Növbəti beytdə isə insan gözəlliyi ümumi və vəhdətə bağlı mütləq bir kateqoriya kimi şərh edilir:

Əhsəni-təqvim bilən nəçük ənəlhəq deməsin?

Bəs nədən bərdar olubdur Mənsurun divanəsi.

Buradakı «əhsəni-təqvim» ifadəsi Quranın 95-ci «Ət-tin» («Əncir») surəsinin 4-cü ayəsindən götürülmüş ifadədir. Həmin ayədə deyilir: «*Biz insanı ən gözəl biçimdə yaratdıq*». İnsan gözəlliyinin ilahi məqsəd və lütfə bağlı olduğunu xüsusi şəkildə vurğulayan bu ayə hürufilərin və Nəsiminin insanın hüsnünə rəmzi və ilahi məna vermələri üçün əsas isnad nöqtələrindən biridir. Onların fikrincə bəşər övladı şəkli və cismani görkəmi ilə də tanrı hüsnünün təcəssümü və surətə onun bənzeridir. Ariflər və «küntə kənzə»nin sirrinə vaqif olanlar bunu yaxşı anlayır və onların «ənəlhəq» deyib özlərini vacib həqiqətlə eyniləşdirməsi də təbiidir. Mikroaləmdə makroaləmin gözəlliyini görüb anlayan arif necə «mən həqqəm» deməyə bilər və Həllac Mənsurun divanəsi, vurğunu olmayıb həqiqət naminə dardan asılmağa hazır olmaya bilər. Həqiqət yolunda cismani cəza və vücudla vidalaşma elə də böyük fədakarlıq deyil. «Əhsəni-təqvim»in sirrini an-

lamaq səviyyəsindəki alilik həm də Mənsur kimi əqidə fədai-si olmaq bacarığına yüksəlmək deməkdir.

Nəsiminin rəyincə vahid məbuda etiqad, itaət və ibadət-in üsul və vasitələri müxtəlif, ibadət-in simvolik-məkani mərkəzlərinin adları isə başqa-başqadır. Biri büt-pərəst, biri müsəlman adlanır. Biri bütə, digəri Allaha sitayiş inancı ilə ibadət edir. Birinin beyət məkanı büt-xanə, digərininki Kəbə, yəni Beytül-haramdır. Mömin müsəlmanın nəzərində büt-pərəst küfr sahibi, büt-xanə isə küfr məkanıdır. Lakin həqiqi aşiq üçün Kəbə də, büt-xanə də, müsəlmançılıq da, büt-pərəstlik də, daha doğrusu, rəngarəng ibadət qaydaları və xanələri formal xarakter daşıyır və yar (Allah) həqiqətindən xaricdə, onun eşiğindədir:

Kafirin büt-xanəsi var, mö'minin Beytül-həram,

Aşiqin yar eşiğidir Kə'bəvü büt-xanəsi.

Təhlilə cəlb etdiyimiz qəzəlin məqtə beytində Nəsimi «Seyyid» təxəllüsünü işlədir:

Şəm'i-vəhdətdir cəmalın, söhbəti rövşən qılır,

Qarşıda xoş-xoş yanadır Seyyidin pərvanəsi.

Bu son beytdə yenə 2-ci beytdə vurğulanan «gözəlin camalı» və onun hikməti məsələsinə toxunulur. Yəni insanın camalı vəhdət şamıdır, Vacibin «nüsxeyi-səğir»də təcəssümüdür. Nurdan yaranmış nur qaynağı olduğuna görə də söhbətə işıq salır. Seyyidin könül pərvanəsi isə həmin camalın hüsn və atəşindən şövq alıb yanmaqdadır. Bu cür yanmaq isə Seyyidə – aşiqə xoşdur və ona nəşə verir.

Nəsiminin məşhur «Sığmazam» rədifli qəzəlində şairin təmsil etdiyi təriqətin ideya-fəlsəfi spektrləri bir qədər də əlvanlaşır və genişlənir. Şeir bəşəri varlığın «mən insanam» qürurundan doğan iftixar hissini çox dolğun şəkildə ifadə etmişdir. İnsan insan olduğuna görə əzəmətlidir və bundan qürur duymalı və fəxr etməlidir! Şeir in ideya-məzmun çalarının başlıca istiqaməti belədir. Elə buna görə də əruzun tən-tənəli fəxriyyə bəhri olan **rəcəz** bəhrində (**müftə'ilün, məfA'i-lün, müftə'ilün, məfA'ilün** ölçüsündə) qələmə alınmışdır. İdeya-məzmun və bədii tonu etibarlı ilə bu qəzəl bir növ insa-

nın məxluqatın ən şərəfli xilqəti olmasından doğan məğrurluğun himnidir. Şeirinin ritm və ahəngində də bu, aşkar duyulur və Nəsiminin ideya və məzmunu bədii forma ilə necə məharətlə uzlaşdırdığını, qayə və sənətkarlığın vəhdətini yarıda bildiyini aşkar şəkildə büruzə verir.

«Sığmazam» qəzəli I şəxsin dilindən deyilən monoloq təsiri bağışlayır. Ümumiyyətlə, biz Nəsimi yaradıcılığında I şəxsin – «mən»in dilindən deyilmiş lirik örnəklərə tez-tez rast gəlirik. Sənətkarın «Mənəm mən» («Mən mülki cahan...»), «Olmuşam» (bu rədiflə şairin bir neçə qəzəli var) və s. qəzəlləri də bu qəbildəndir. Lakin I şəxsin dilindən deyilən şeirlərinin az bir qisminə Nəsimi «mən» dedikdə məhz özünü nəzərdə tutur. Daha çox hallarda isə bu anlayış, ümumiyyətlə, insan və ya insani-kamil nişan verir. Başqa sözlə, Nəsiminin «mən»i – I şəxsi çox zaman insan və ya kamil aşıqdır.

«Sığmazam» qəzəli də insani-kamilin dilindən deyilib onun baxış və fəlsəfi-panteist düşüncələrini ifadə edir:

*Məndə sığar iki cahan, mən bu cahanə sığmazam,
Gövhəri-laməkan mənəm, kövni-məkanə sığmazam.*

*Ərşlə fərşü kafü nun məndə bulundu cümlə çün,
Kəs sözünüvü əbsəm ol, şərhi bəyanə sığmazam.*

Burada iki cahan ifadəsi ilə maddi və mənəvi aləm, «gövhəri-laməkan» dedikdə isə bilavasitə Allah nəzərdə tutulur. Belə ki, dini təfsir və təsəvvürlərdə məkansız gövhər Haqq-taalaya verilən obrazlı ünvanlardan biridir. Kövni məkan dünya da daxil olmaqla bütün kosmos və onun varlıqları, «kafü nun» isə ərəbcə «kon» (ol) sözünü əmələ gətirən hərflərdir. Deməli, insanda iki cahan – həm qeyb, həm də şəhadət aləmi sığır, o isə bu iki cahanə və bütün kainata sığmır. Məkansız gövhər də elə o, özüdür. Tanrı məskəni hesab edilən göy, insanın qərarlaşdığı məkan-yer də, xilqətin yaranma vasitəsi «ol» əmri də insandan kənarında deyil. Eyni zamanda insan şərhi və bəyanə da sığmır.

Göründüyü kimi, dini-fəlsəfi təfsirlərdə mütləq mənada yalnız Allah-taalaya aid edilən xislətlər burada insana ünvanlanır. Həm də vücudi-küll ilə zərrə-insan arasındakı bu bənzəyiş və paralellik növbəti məntiqi bəyan və fəlsəfi mülahizə ilə davam etdirilir. İnsanın əzəli mənşəyinin ilahi zata bağlı olduğu, kövni məkandakı hər şeyin onun əlamətlərinin təsdiqinə xidmət etdiyi, insanın da Xaliq kimi konkret nişanə sığmadığı israr olunur:

*Kövni məkandır ayətim, zatidürür bidayətim,
Sən bu nişanla bil məni, bil ki, nişanə sığmazam.*

İnsanı zənn və gümanla tanımaq olmaz. Arif olub Haqqı tanıyan və dərk edənlər anlayır ki, insan zənn və gümanla tanınmaz.

Nəsiminin lirik qəhrəmanı olan «Mən» (I şəxs) qəzəlin sonrakı beytlərində özünün mahiyyəti ilə əzəli və əbədi olan Vacibin mahiyyəti arasındakı fərqsizliyi «surət və mənə», «cism və can», «sədəf və inci», «qumaşu rəxt və dükən» anlayışları ilə poetik izaha təşəbbüs göstərir. Başqa sözlə, adəm övladı surətə, cismə malik olsa da, onun içərisindəki mənəruh mütləq zənnin bir zərrəsidir. Elə cismənin özü də Haqq substantsiyasının müəyyən ölçü, rəng və şəklə malik təzahüründən başqa bir şey deyil. Ona görə də həm sədəf – cism, həm də

onu dəyərə mindirən inci – ruh insanda qovuşmuş şəkildədir. Həm də o, nəinki alverxanaya, alqı-satqı məkanına, dükana bənzər maddi dünyaya sığmır, eyni zamanda, ölümdən sonrakı həyatın, həşr və siratın da buyruqçusudur. İstər maddi, istərsə də cismani ölümdən sonrakı həyat da insana bağlıdır. İnsan müstəqim mənada «gənci-nihan», yəni Quranda və hədislərdə də zikr olunan gizli xəzinə – Haqqın özü və onun həqiqəti görən gözüdür:

*Gənci-nihan mənəm mən uş, eyni-əyan mənəm mən uş,
Gövhəri-kan mənəm mən uş, bəhrəvü-kanə sığmazam.*

İbtidası və intəhası olmayan Tanrı substansiyası məkan və zamandan da xaricdədir. Bunların hər ikisi xilqət aləminə məxsusdur və elə zaman və məkanın özü də yaradılmış gerçəklikdir. Vücuti-küll həm də dünya və zamanda mövcuddur. Mülk aləmində hər yerdə və hər bir zamanda onun varlığı mütləqdir. Həm də zaman və məkanın fəvqündədir, bunlara sığan məbud deyil. Nəsiminin «Mən»i də həmin xassəyə malikdir.

*Can ilə həm cahən mənəm, dəhr ilə həm zaman mənəm,
Gör bu lətifeyi ki, mən dəhrü zamanə sığmazam.*

Şairin insani-kamili vəhdəti-vücut düşüncəsinə malik bir panteistdir. Onun inamına görə bütün kosmik cismlər, fələk, günəş və ulduzlar, həm vəhy gətirən mələk, həm də bu vəhyin özü, dörd ünsür, beş vaxt namaz (və ya beş duyğu üzvü, islamda sayı beş olan üsuli-din, beş ali kimsənə), məkanı müəyyənləşdirən altı cəhət, bərat və qədr (talelərin müəyyənləşdirildiyi, həmçinin Quranın ilk ayələrinin islam peyğəmbərinə vəhy olunduğu müqəddəs gecələr, ramazan ayına təsadüf edir) gecələri – hamısı insandır. Sənətkar bu hökmü çox qəti və amiranə tərzdə, tam yəqinlik hasil etmiş kimi, bədii sözün bütün təsdiq gücü ilə verir. Buna şübhə ilə yanaşanları dilini çəkib dınməz olmağa çağırır:

*Əncüm ilə fələk mənəm, vəhy ilə həm mələk mənəm,
Çək dilinüvü əbsəm ol, mən bu lisanə sığmazam.
Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm,*

*Surəti gör bəyan ilə, çünki bəyanə sığmazam.
Zat iləyəm sifət ilə, qədr iləyəm bərat ilə,
Gülşəkəram nəbat ilə, bəstə dəhanə sığmazam.*

Qəzəldə lirik subyektin özünü eyniləşdirdiyi obyektlər cərgəsində Musa peyğəmbərin Allahla danışdığı Tur dağı («*Tur ilə künfəkan mənəm*»), alışıb yanmağı ilə Musanı heyrləndirən oda yanan ağac («*narə yanan şəcər*») və Kəbədəki müqəddəs qara daş («*çərxə çıxan həcər*») da vardır:

*Narə yanan şəcər mənəm, çərxə çıxan həcər mənəm,
Gör bu odun zəbanəsin, mən bu zəbanə sığmazam.*

Quranın 27-ci «Ən-nəml» surəsinin 6-7-ci ayələrində Musaya peyğəmbərlik verildiyi ərafədə, o, Mədyəndən Misirə gedərkən yolda bir göyəm ağacının qeybdən alovlanıb yandığından danışılır. Heyrətdən çaşan Musaya ağacdən onun Allah olduğu barədə səda gəlir. Nəsiminin lirik qəhrəmanı həm bu ağacın, həm onun yanan alovunun özü olduğunu, lakin əslində bu alova sığmadığını söyləyir. İlahi ruh («*ruhi-rəvan*») bağışlayıb, ancaq ilahi ruhdan daha əzəm olduğunu izhar edən şair, nəhayət, xətmül-ənbiya Məhəmməd (s.) peyğəmbərin mənsub olduğu tayfa və qəbilə ilə fərqi olmadığını, gah Haşimi, gah Qureysi, gah da Nəsimi, yəni insan şəklində təcəlli etdiyi qənaətiylə də şeiri yekunlaşdırır. Nəbilər silsiləsi Məhəmməddə (s.) qurtardığı kimi qəzəl də Nəsiminin – əslində insani-kamilin özünü onun tayfa və qəbiləsi ilə eyniləşdirməsi ilə başa çatır. Həm də o, ayətə və şənə sığmır ki, bu da fəvqəlbəşəri bir xassədir:

*Gərçi bu gün Nəsimiyəm, Haşimiyəm, Qureysiyəm,
Məndən uludur ayətim, ayətə, şənə sığmazam.*

«Sığmazam» qəzəlinin bütövlükdə məzmunu, terminologiyası, dini-fəlsəfi anlayışları, rəmzi ifadələri ilə tanışlıq şeirin təlqin etdiyi əsas ideya və qənaət barədə belə bir mülahizə yürütməyə imkan verir: Hürufiliyin poetik bayraqdarı Nəsimidə bütün varlıq 4 pilləli həqiqətdən ibarətdir: **1. Allah; 2. Məna Aləmi; 3. Maddi Aləm; 4. İnsan.**

Mütləq, əzəli və əbədi olan 1-ci həqiqət yeganə reallıqdır və makroaləmi təşkil edir. 4-cü pillədə dayanan həqiqət – in-

san isə mikroaləmdir. Amma bütün xisləti, daşdığı ruhi keyfiyyəti və xassə etibarını ilə 1-cinin yer üzündəki əvəzləyicisi və həmin makroaləmin zərrəsidir. Elə buna görə də sənətkar dində Allaha aid edilən bir sıra mühüm əlamət və atributları insana ünvanlayır. Yəni «*adəm*» «*mühiti-əzəm*»dir (gerçəkliyin ən əzəmətlisi və ən böyüyü), «gənci-nihandır» (gizli xəzinə), «*künfəkan*»dır («*ol*» deyən və olan, yaradan və yaranan), «*həyati-cavidan*»dır (əbədi həyat), zamana və məkana sığmır və s. Deməli, mahiyyət etibarını ilə Tanrı həqiqəti ilə insan həqiqəti arasında fərq yoxdur və fərq yalnız sonuncunun cism şəklində can, sifətə gəlmiş zat, surət formasında mənə olmasındadır və onun da başlanğıcı («*bidayəti*») zata bağlıdır.

Şeirdə insan eyni zamanda qeybi aləmin (məsələn; mələk, vəhy, həşr, sirat və s.) və maddi kainatın çoxlu sayda varlıq, hadisə, proses və cismləri ilə eyniləşdirilir. Bir sözlə, 4-cü pillədə dayanan 1-ci pillədə dayananla oxşarlaşdırıldığı kimi 2-ci və 3-cü pillədə dayanan da 1-cinin içərisində əridilir. Həm də Allah sonrakı pillərə endirilmir, əksinə, sonrakılar yuxarı qaldırılıb Xalığın zatı içərisində həll edilir və mahiyyət etibarını ilə varlıqda vücudu-külldən başqa bir həqiqət qalmır. İslam panteizminin Avropa panteizmindən ən başlıca fərqi də budur.

Şairin «**Mən mülki cahan. . .**» qəzəlində də əslində «Sığmazam» şeirindəki təsvir və ideyanın şahidi oluruq. Subyekt «Mən»in dilindən deyilən qəzəldə bir növ «mən kiməm?», «nəyə qadirəm?» və «nələrlə eyniyyət təşkil edirəm?» suallarına hürufiyənə cavab verilir. «Mən»in özünü eyniləşdirdiyi ilahi, qeybi və maddi məfhumların bir çoxu elə «Sığmazam» qəzəlindəkinin təkrarıdır: mən mülki-cahanəm, Haqqın məkanıyam, göy və yerəm, kövnü məkanəm, surət və mənə şəklində Haqq və onun sübutuyam, zaman və məkanam, gizli xəzinəyəm («*Mən gənci-nihani, küntə kənzəm*»), zat, sifət, «ol» deyən və olanam və s. Lakin silsiləyə bəzi başqa həm abstrakt, həm də konkret anlayış və varlıqlar da əlavə olunur: mən Quran və onun ayələriyəm; nəqş, xəyal, xətt və xalam; dil və onu təşkil edən hərfəm; cənnətdəki abi-kövşərəm; tövhidin sirri və hədisəm və s.

*Mən ayəti müşəfü kitabəm,
Ey nöqtə dəhan, dəhan mənəm mən.
. . . Mən nəqşü xəyalü xəttü xalam,
Mən hərfü lisan, lisan mənəm mən.*

Burada ağız və dilin, həmçinin xal və xəttin xatırlanması təsadüfi deyil. Ağız sözün ifadəedicisi, söz, dil isə xilqətin yaradılışında vasitədir. Həm də dil, nitq insana verilən ilahi nemətlərdən biridir. Nəqş Haqqın sübut faktı, xətt və xal isə insan camalında onun gözəllik nişanələridir.

Qəzəldə «Mən»in bir sıra əzəmətli keyfiyyət və bənzərliklərini xüsusi poetik intonasiya ilə sadalayan şair belə nəticəyə gəlir ki, o, həmin fəvqəlbəşəri cəhətləri ilə insandır:

*İnsanü bəşərsən, ey Nəsimi,
Həq der ki, həman həman mənəm mən!*

Təkrara yol verməmək naminə sənətkarın «**Daim ənləhəq söylərəm, həqdən çü Mənsur olmuşam**» misrası ilə başlayan qəzəldən 2 beyti təhlil etməklə kifayətlənirik:

*İrdim qaşın me'racına kim, qabü-qövseyin oldurur,
Vüslət şəbindən gör mənə, sər ta qədəm nur olmuşam.*

Burada Məhəmməd (s.) peyğəmbərlə bağlı məşhur bir əhvalata işarə vardır. Belə ki, həm Quranın 53-cü surəsinin 9-cu ayəsində toxunulduğu, həm də dini əhvalatlarda deyildiyi kimi islam peyğəmbəri isra gecəsi deyilən gecədə Allah-taalanın izniylə meraca onun dərğahına getmiş, hətta onunla danışmaq da aparmışdır. Qayıtdıqdan sonra peyğəmbərdən soruşmuşlar ki, o, Allah-taalaya hansı məsafədə yaxınlaşmışdı. O isə «qabü-qövseyin» («iki qövsi məsafəsi») cavabını vermişdi. «Qabü-qövseyin» - yayın iki qövsi yarım dairəsi mənasındadır. Belə bir qısa məsafə peyğəmbərin Tanrıya hədsiz dərəcədə yaxın gedə bildiyinə dəlalət edir. Peyğəmbərdən həm də soruşmuşdular ki, o, Allahı hansı şəkildə görmüşdür. Peyğəmbər cavabında demişdi: — «Mən nur gördüm». Yəni o, Tanrını başdan-ayağa nur şəklində görmüşdü.

Gözəlin qaşları da iki yarım dairə – «qabü qövsey» şəklindədir. Nəsimiyə və hürufilərə görə məşuqun qaşlarını ziyarət, onu görmək elə meraca getmək və Haqqı ziyarətdir. Başdan ayağa nur şəklində görünən də hüsni-vücuda malik adəm övladıdır.

Ol şahidi-qeybi mənəm kim, kainatın eyniyəm

Ol nitqi-rəbbani mənəm kim, dildə məzkur olmuşam.

Mən o qeybi gözəl sevgiliyəm ki, kainatın gözüyəm. O Rəbbin nitqiyəm ki, dillərdə söylənən, əzbər olmuşam. Şübhəsiz ki, burada bütün kainatı görə və göstərən göz olan qeybi gözəl dedikdə vücudi-mütləq nəzərdə tutulur. Digər tərəfdən hürufilərə görə Allah özünü həm nitq və söz-kəlam, həm də insan şəklində təzahür etdirmişdir. Deməli, dillərdə zikr olunan Quran ayələri ilə insan və bütün cismlər təqsimə uğramış vahid bir bütövün kəsərat aləmindəki hissələridir: «*Nitqimi əşyada təqsim etmişəm*».

«**Müşəfü-natiqəm, kəlam oldum**» misrası ilə başlayan tərəcəbəndi hürufiliyin yaranması, onun banisi, bir sıra xarakterik cəhətləri, ideoloji-məfkurəvi baxışları, təlimi mahiyyəti və s. barədə bir növ bədii-fəlsəfi səcyyənamə hesab etmək olar. Yeddi bənddən ibarət və yenə I şəxsin dilindən monoloq formasında deyilən bu şeirin ideya-məzmun xüsusiyyətlərini təxminən aşağıdakı kimi xülasə etmək olar:

Mən danışan Quranam, kəlam oldum. Fəzlin bəndəsi oldum. Ta ki onun üzünü gördüm əbədi zülfü ilə şama çevrildim. «Mənliyi» (maddi dünyaya aid xüsusiyyətləri) məhv etdiyimə görə cahanın padşahına döndüm. Zati-mütləq vücudum oldu. Elə ki dodaqlarından əbədi həyat suyu içdim (dodaqla deyilən sözlə aləmin yaradılması nəzərdə tutulur) cənnətdəki səlsəbil və onun canı oldum. İlkin yaradılış sübhünə çatıb ruhla xoşqılıq və aşıqə salam oldum. İndi binişanın (Haqqın) sirrini əyan edirəm. O zaman ki gözümə o dildar (Nəimi) göründü, anladım ki, ondan başqa birisi yoxdur (yəni bütün varlıq ona bağlıdır və ondan qeyri bir şey mövcud deyil). Beləliklə, Fəzli-Həqqin dövrünü çatdı. Quranın rəmzlərini o zahir etdi. İnsan camalından xətlərdə (kirpik, qaş və saçda) Sübhanın sirrini kəşf etdi. Xızr kimi insanın

xəttində dirilik suyunu tapdı. Ağzı Süleyman üzüyü kimi rəmzləri göstərən bir nöqtədir. Bu səadət yolunu göstərən Nəimi oldu ki, vüsala çatıb ədəbiyyət tapasan. Nitqim əşyada müqəddəs ruha çevrildi. Adəmin üzü ki, rəhmət göyüdür, gözlərim sübhanı onda gördü. Mən ömrünü meykədədə keçirən xərabəti və rindəm (Yəni xanəqahda ilahi hikmət öyrənən müridəm, dərvişəm). Həm zat, həm onun məzhəri, həm naxış, həm də onun nəqqaşiyam. Ənəlhəq sirrini söylərəm. Gəl, saf şərab içək (ilahi hikmətləri öyrənək). Fələk, asiman və 7 planetəm. Masivəllahdan (Allahdan qeyri hər şeydən) əl çəkib eşqinlə həmişəlik yoldaş olmuşam. Vəchi – adəmdə 32 əyan oldu. Üzündə, gözündə, saçında, dodağında və xətlərində Vacibül-vücudun sirri və hüsni aşkara çıxdı. Kafu nun mövcü daşdı və ondan 6 cəhət qərarlaşıb xoş səslər gəldi (Yəni məkan yaranıb onda müxtəlif maddi varlıqlar zühur etdi). Vacibül-mövcudun bu dürlü və sirli varlıqları məst görünürlər (Allah eşq və sevgisiylə). O (Nəimi), gizli xəzinənin (Haqqın) tilsimini parçaladı və sirri-həqqin rümuza bəyan oldu. Adəmin vəchi (üzü) sifati-həqdir. Hər kim Mahmudun (Məhəmməd peyğəmbərin – s.) Fəzl eşqində Ayaz (Sultan Mahmudun sədaqətli qulu) kimi ixlas göstərsin. Əvvəl və axır, zahir və batin, şəriksiz şerik odur. Xətt və xalın bəyanı məcazi eşqi göstərmək üçündür. Əşya insan donu geydi (yəni ilahi ruh 4 ünsürdən ibarət vücuda daxil olub insan şəklinə düşdü). Gün və gecə səndən ötrü yaradıldı. Arif ol, Həqqə yetiş. «*Mən əraf*» («kim ki tanıdı») sirrini bilən kamildir. Div (cahil, hürufi elmini və ilahi hikmətləri qəbul etməyən) hüsni-nü anladı. «*Liməallah*» («Mənim üçün Allah ilə birlikdə») mərtəbəsini anlayan vəhdət məqamındadır ki, əhli-kəsərat onu anladı. Üzün lövhi-məhfuz imiş ki, iki cahın onda görünür. Mehdi (qeyb olmuş 12-ci imam) və Məsih (İsa peyğəmbər) hidayət yolunu göstərmək üçün gəldi (yəni onlar elə Fəzullahdırlar ki, nicat yolunu göstərməkdən ötrü zühur etmişdir). Ey Nəsimi, «mənliyi» özündən yox et ki, əbədi vüsala qovuşasan. Çünki gözümə o dildar (Nəimi) görünəndən anladım ki, cahanda başqa birisi mövcud deyil.

Göründüyü kimi, məqsədli olaraq məzmununu yığcam

şəkildə verdiyimiz bu tərcibənddə hürufilik konsepsiyasının bir sıra vacib konturları cızılır, xətləri görünür və həmin xətlərin istiqamətləri müəyyənləşdirilir.

Bir sıra **rəqəmlər** var ki, Nəsiminin yaradıcılığında onlar adi kəmiyyət göstəricisi olmaqdan əlavə ideya-simvolik məna yükü də daşıyır. Müəyyən hürufi-fəlsəfi fikrin ifadəsinə xidmət edir. Aşağıdakı qəzəldə bəzi rəqəmlərin həmin hürufi-fəlsəfi hikmətini araşdırmaq barədə düşündürücü suallara nəzər salaq:

*Fatihə ümmul-kitabın göstər ayası nədir?
Bistü həştü sivü du hərfin xülasası nədir?
Doqquz ata, yeddi ana, dörd tayadan ver xəbər,
Du çəharü pəncü şeşin saqü bünyası nədir?
Üç yüz altmış altı mənzil, qırx səkkiz yerdə mizan,
Ey ki yetmiş yeddi hərfin on iki xası nədir?
...Sidrəvü kövsər nədəndir, nöhfələkin gərdisi,
On iki bürcü kəvakib cayı, mə'vası nədir?
Yeddi yerdir, yeddi gögdür, yeddi dərya, yeddi xət,
Yeddi müşəf, yeddi ayət yədi-beyzası nədir?*

Deməli, filosof şairə görə varlıq müstəvisində müəyyən rəqəmlərin ifadə etdiyi həqiqətlər xaosa yox, məqsədli nizama, ciddi harmoniyaya xidmət edir. Bu rəqəmlərdən, əsasən: **1**-vücudi-küll, tövhid; **2**-iki cahan, maddi və mənəvi aləm; **4**-dörd ünsür; **6**-altı cəhət və dünyanın 6 gündə yaranması; **8**-səkkiz behişt; **9**-doqquz fələk; **12**-on iki bürc və ya on iki imam; **17**-on yeddi vaxt namaz və s. mənaları bildirir. Lakin bəzən eyni rəqəm daha çox, yəni başqa anlamlarda da işlədilir. Məsələn: **5**-beş vaxt namaz, beş duyğu üzvü, 5 üsuli-din (islamın 5 təməl prinsipi), şiələrdə 5 ali kimsənə, 5 müqəddəs kitab («Zəbur», «Tövrət», «İncil», «Quran», «Cavidannamə») və s. Yaxud **14** – iki dəfə nazil olunan və 7 ayədən ibarət «Əl-Fatihə» surəsinin ayələrinin 2-yə vurulmasından alınan rəqəm («səb'ül-məsani»); vəch (insan üzü) sözünün ərəbcə yazılışındakı hərflərin əbcəd hesabı ilə ifadə etdiyi rəqəmlərdən alınan cəm; insan camalındakı 7 xətt və onların yerlərinin cəmi; insan üzündəki 7 ana (xətti-ümiyə) və 7 ata (xətti-abiyə) xətləri; Quranın 29 surəsinin başlanğı-

cında yazılmış 14 hərf və s.

Nəsimi poeziyasında ən işlək rəqəmlər isə 7, həmçinin 28 və 32-dir. Kainat nizamında 7 rəqəminin daşdığı funksiya və əhatə etdiyi gerçəkliklər daha çeşidlidir: 7 iqlim; insan üzündəki 7 xətt (2 qaş, 4 kiprik, 1 saç); Quranın 1-ci «Əl-Fatihə» surəsindəki ayələrin sayı; 7 yer; 7 göy; həftənin 7 günü; insanın 7 əzası və s. Bir tuyuğunda şair yazır:

*Kirpiyin qaşınla zülfündür yedi,
Yer yedivü göy yedi, sən də yedi
Nə səbəbdən həftənin adı yedi,
Bunda hikmət vardır, Müşəf yedi.*

Ərəb və fars əlifbalarındakı hərflərin sayını ifadə edən 28 və 32 rəqəmləri isə hürufi Nəsimidə daha önəmli məna kəsb edib bütün xilqətin əsasına qoyulur və mütləq yaradılış vəsi-təsi elan edilir. Çünki şairin inamına görə: «*Hərfdən özgə Xaliqə yoxdur nişan*». Elə bunun üçün də həmin 28 və 32 hərfdən kənar heç nə mövcud deyil. Xuda nitqinin ayələri də, insan üzündəki 28 (7 xətt x 4 ünsür=28) və 32-ni (istiva yolu ilə saç ikiyə bölündükdə 8 x 4=32) bildiren xətlər də, 4 kitabın mənası – bir sözlə, surət və məna, aşkar və nihan şəklində olan hər şey 28 və 32-nin hüdudları daxilindədir:

*... Gör Nəsimi ki, surətü məni,
Aşkarü nihan otuz ikidir.
... Bistü həştü sivü düdür ayəti-nitqi-xuda,
... Bistü həşt vəchimdə xəttim həq bəyanın eylər uş.
... Bistü həştədən dişxarı heç nəsnə yox.
... Bistü həştü sivü düdür nəslimiz.*

Hürufiliyin banisi **Fəzlullah Nəiminin ideallaşdırılmış poetik obrazı** şairin yaradıcılığında xüsusi yer tutur. O, ayrı-ayrı şeirlərinin müəyyən məqamlarında ciddi bir mətləblə bağlı öz mürsidini xatırladığı kimi, ona ayrılıqda bir neçə şeir də həsr etmişdir. Sənətkar Nəimini qeyri-adi, fəvqəladə bir şəxsiyyət kimi təqdim edir. Ümumiyyətlə, hürufilik ideyalarının ən coşqun təbliğatçısı Nəsimi olduğu kimi, öz ustadının şəxsiyyətinin ən ilhamlı təbliğ və tərənnümçüsü də Nə-

simidir. O, şeirlərində Fəzlullahı «Fəzli-həqq», «Fəzli-ilah», «bəşər surətli rəhman» və s. ilahi mahiyyətin göstəricisi olan epitetlərlə təqdim edir. Onu Allahın yer üzündəki əvəzləyicisi, bəşəriyyətin xilaskarı və yeganə nicat vericisi sayır. Nəsiminin inamına görə Fəzl ilahidir. Onun pənah olduğu şəxs iki cahanın sultanıdır. «Küntə kənzə»nin sirrini, sübhanın nurunu, Quranın qövlünü faş edən, hərflərin gizli elmini, insan üzündəki xətlərin əsrarını aşkarlayan Nəimidir:

*... Ey Nəsimi, çün rəfiqin Fəzl imiş, yəni ilah
Lütf ilə qəhr oldu vahid, həm həbib oldu rəqib.
... Ta cəmalın müshəfin gördü Nəsimi, ey nigar,
Xalü xəttün sirrini əz Fəzli-haq qıldı əyan.
... Surəti çün əhsəni-təqvim imiş,
Səndə zühur eylədi sübhanımız.*

*Çox xələyiq gəldivü keçdi zaman,
Dedilər ki, bir söz vardır nihan.
Gəldi Fəzlullah imamı qeybdan
Küntə kənzin sirrini qıldı əyan.*

*... Cün Nəsimidir bu gün Qur'ani-natiq Fəzl ilə
Sirri-yəzdan, nuri-sübhan, qövli-Qur'an oldu faş.*

Nəsimi «yar», «dərbər», «canan», «yari-pünhan», «sevgili», «həbib», «məşuq» və s. dedikdə bir çox hallarda bilavasitə Nəsimini nəzərdə tutur. Şairin əqidəsinə bəşər zəlalətdə ikən Fəzl ona xilas yolunu göstərdi. Onun «Cavidannamə»si isə ən böyük həqiqət kitabıdır. İlahi sirlərin açarı, həqiqət yolunun göstəricisi, cəmi müşküllərin çarəsi «Cavidannamə»dir.

Mürid Nəsimi öz sevimli mürşidini ən lətif, adətən müqəddəs sayılan varlıq və şəxsiyyətlərə, hətta Tanrıya ünvanlanan epitetlərlə tərifləyir. «Fəzlim mənim...» qəzəlində və ümumiyyətlə, Nəsiminin öz dilindən deyilmiş bu tipli xitab-monoloq formasında yaradılan lirik nümunələrdə Nəimi qeybi aləmdə təsəvvür edilən və maddi gerçəklikdə mövcud olan varlıq və hadisələrə ya bənzədilir, ya da onlarla eyniləşdirilir. Belə şeirlər adətən təntənəli və rəvan, qrammatik cə-

hətdən həmcins, lakin mənaca fərqli epitetlərlə süslənir. Məsələn:

*Ruzim, şəbimü ayü ilim, həftəvü günüm,
Novruzümü eydim, diləyim, qədrü bəratım.
Qur'anımı hökmüm, hədisim, şərhi-bəyanım,
Elmin, əməlim, zikrimü sövm ilə səlätim.*

«**Dün gecə bir dərbər ilə eysimiz məmur idi**» misrası ilə başlayan qəzəldə şair öz ustadı ilə bir gecə keçirdiyi məclisdən (şübhəsiz ki, burada hürufi elmi və ilahi hikmət öyrənən məclisdən söhbət gedir), bu məclisdən aldığı eys və nəşədən danışır, Nəsiminin nəinki mənəvi-ruhi, hətta cismani görkəmini də bir sıra Quran ayə və ifadələri ilə eyniləşdirir. «**Buldu**» qəzəlində öz «məhbubi-əmin»ini, «məhrəmi-əsrarı»ını bulduğu üçün nəhayətsiz zövqə yetişdiyini söyləyir. «**Qandasən?**» şeirində Fəzlin hicranından doğan sızıltı və onun vəslinə qovuşmaq həsrətinin ulviyyətdən danışılır. Məşhur «**Ayrıldı**» qəzəli isə şairin öz mürşidinin cismani ayrılığı və ölümü münasibətilə yazılmış yanıqlı mərsiyədir.

Nəsiminin təriqət poeziyası içərisində **sufiyanə** şeirlər də vardır. Məlumatə görə o, əvvəllər sufizmə meyl göstərmiş, Nəsiminin müridi olduğdan sonra isə hürufiliyi qəbul etmişdir. Həm də hər iki təriqətin arasında xeyli yaxınlıq da vardır. Buna görə də sənətkarın təsəvvüf ideyalı şeirlərinin olması da mümkündür. «**Var bu cahandan özgə bizim bir cəhanımız**», «**Hüsnün, təbarəkallah, ənvari-ləmyəzəldir**» misraları ilə başlayan, həmçinin «**Olahım**», «**Gəldim**» rədifli qəzəlləri, şairin öz qardaşı Şahxəndana müraciətlə qələmə aldığı «**Dəryayi-mühit cüşə gəldi**» misrası ilə başlayan məsnəvisi və s. poetik örnəklər sufizmin rəngarəng ideya və baxışlar sisteminin müəyyən çalarlarını bədii şəkildə əks etdirir. Onu da deyək ki, Nəsiminin təriqət şeirlərinin hüdudlarını bəzən ayırmaq olmur. Sufiyanə bir nümunədə hürufiyanə element, görüş və ideyalar özünü təzahür etdirdiyi kimi, hürufiyanə poetik örnəkdə də təsəvvüf baxışları, onun müəyyən notları, spektrləri bu və ya digər dərəcədə özünə yer tapır. Əlbəttə, bu təsəvvüf və hürufilik təlimlərinin hüdudlarının bir-birindən tam ayrılmaması ilə bağlıdır. Hər iki təlimin xeyli fərqli

cəhətləri olsa da, oxşar, eyni və bir-birini təkrar edən, üst-üstə düşən cəhətləri də çoxdur. Belə ki, bunlar arasındakı fərq, əsasən, hərf, söz və nitqə, Allah-insan bənzərliyinə (hürufilər «nüsxei-kəbir» və «nüsxei-səğir» probleminə daha radikal və ifrat mövqedən çıxış edib ikincini birincinin mikrovarlıqda təzahürü hesab edirdilər), insanın üzünə və ondakı xətlərə (hürufilər burada da ifrata varırdılar), rəqəmlərə və s. münasibətdə özünü göstərirdi. Vəhdəti-vücut, bəzmi-əzəl, eşq, məstlik, vəhdət və kəsərət, irfan, maddi dünyanın hicranı və cəfası, insanları dini, irqi və cinsi əlamətlərə görə yox, kamil və cahil xislətə malik olmalarına görə fərqləndirmək, Haqqa qovuşmaq və s. məsələlərə münasibətdə isə onların baxışları arasında elə bir fərq nəzərə çarpmırdı. Hər iki təriqətin nəzəri-ideoloji isnad qaynağı, əsasən, Quran, sünnə və hədislər idi.

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 ilində 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.Tərbiyət yazır: «Onun qəbri Şəbüstər qəsəbəsində Gülşən adlanan bağcanın ortasında müəllimi Bəhaəddin Yəqub Təbrizi ilə bir məqbərədədir. Hal-hazırda bu məqbərə ziyarətگاهdır. Məqbərə müruri 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 Şərqi məşhur münəvvərləri cərgəsinə daxil olmuşdur. Onun yaradıcılığı xeyli zəngin və maraqlıdır. Filosof şairin «Şahidnamə», «Həqqül-yəqin fi mərifətü-rəbbül-ələmin» («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 – məsnəvi də bu mütəfəkkir şəxsiyyətə aid edirlər. Lakin Azərbaycan alimlərindən Q.Məmmədzadə və Ş.İsmayılov haqlı olaraq «Kənzül-həqayiq» poemasının M.Şəbüstəriyə deyil, özbək şair və mütəfəkkiri Xarəzmiyə aid olduğunu israr edirlər (38, 8).

Şair-filosofun «Şahidnamə»dən başqa o birisi əsərlərinin mətni gəlib bizə çatmışdır. «Səadətnamə» poemasının isə mətninin təxminən yarıya qədəri günümüzə 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 nəsrə, 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 gerəkliyə 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 şərhlerini 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 gərəkli məlumatlar verir. «Səadətnamə» fəlsəfi poeziyamızın dəyərli nümunələrindən biridir.

* * *

M.Şəbüstərini 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 Lahıcının 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.Krimski, 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), Tehranda (1957) və s. yerlərdə işıq üzü görmüşdür.

Azərbaycan alimi Q.Məmməd zadə 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).

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).

«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 Hüseyin Hərəvi (1246-1320) olmuşdur.

Sultan Hüseyin Bayqara «**Məcalisül-üşşaq**» əsərində məlumat verir ki, müəyyən adamlar təsəvvüflə bağlı bir neçə sualla Hüseyin Hərəviyə müraciət edirlər. Əmir Hüseyin Nərəvi 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 sual 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,
İstədiyin sözlə birləşmir mənə.*

Bununla belə, M.Şəbüstəri öz müəllimi **Şeyx Əminəddin Təbrizinin** tövsiyəsi ilə Hüseyin Hərəvinin məktubuna şeirlə cavab yazır. Suallara lakonik cavablardan ibarət həmin mənzumənin həcmi cəmi 49 beytdən ibarət olur. Ancaq

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

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-vücuda» 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.

Şeir mənəni ifadə etməkdə sözün imkanlarını məhdudlaşdırdığından şikayətlənir. Eyni zamanda burada Hüseyin 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 bədiifəlsəfi şərhindən ibarətdir. Əlbəttə, bu sualların verilməsi təsadüfi deyildi. Belə ki, IX-X əsrlərdən etibarən sufilər bir sıra dini və etiqaadi məsələlərdə ilahiyyatçılardan 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 mənə kəsb edən anlayış, söz və ibarə başqa icmada qismən, bəzən hətta tamamilə fərqli anlamda işlədilirdi. Bu sahədə gizli və sirli bir deyim, yozum və baxış sistemi mövcud idi. Hüseyn Hərəvinin sualları göstərilən mübhəm vəziyyəti öyrənmək, bu mətləbləri dərinləndirən bilən M.Şəbüstərinin şərhini isə onları aydınlaşdırmaq məqsədi güdürdü.

Hüseyn Hərəvinin **ilk sualı** təfəkkür barədədir:

*Əvvəl öz fikrimdən heyrətdəyəm mən,
Təfəkkür deyilən nə şeydir görün?
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, təcridir. 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, hər zə ağıldan
Ya filosof olar, ya hütlul 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 (elmü-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, fiqlərin, kəlamçıların, ilahiyyatçıların elmi bu cür zahiri elmlərdir. Allahı dərk etməkdən ötrü «**elmü-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) mümkün 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 pərvərdigari?*

*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, qamaşıb qaralar və bir şey görməz. Nəfs və var-dövlət, hissi aləmin istəkləri üz qaralığa 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 dalgaları 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 güzgüsüdür 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. Hədəsi-qüdsdə deyildiyi kimi: «*Möminin qəlbə 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 bağıdır, 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 düçar etmişdir. Hər bir zərrənin

pərdəsi, yəni surəti altında isə Cananın – Allahın can bağışlayan gözəl üzü gizlənmişdir.

Bütün xilqətin insan naminə, insanın isə Allahu tanımaqdan ötrü yaradıldığını, buna binaən «*Mən gizli bir xəzinə idim, öz varlığımı aşkar etmək və tanıtmaq 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 cismləri, 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 zinətləndirib 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*» təkə, 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 kəsərət 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 təzahürüdürsə, onun zahirdən batinə – mənə aləminə səfəri özündən özünə səfər etməsidir. Bu sirri anlamaq o adama nəsisib olur ki, cüz' aləmin-dən 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 yüyrək,*

*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 «**qövs-i-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 ötəri 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. «**Qövs-i-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» (bilinən) 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 ari 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, **fəna fillaha** çatıb Haqq ilə qovuşar. Bu zaman **ariflə məruf** tamamilə bir olar.

«*Bir ovuc torpağın başındakı sevda*»nın 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 sənsən. İstədiyini, başqa sözlə, Haqqı özündə axtar.

Həllac Mənsurun irəli sürdüyü «**ənəlhəq**» şüarının mənasını izah edərək 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 vaqif 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.

8-9 suallar: 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 xaliqin 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 ərəzi olmayan, zaman və məkandan xaric qeyb və ya mələkut (ruhlar) aləmidir. Maddi aləm isə varlıqların cismə, ölçüyə, rəngə, cövhər və ərəzə 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 xəyalə 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 şəklə, 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. Ondən 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 döndür.

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*».

10-cu sual: «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 dəyərləli 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 cüz'e hansı yolla getmək olar?**

Əsərdə deyilən məsələyə münasibət belədir: Varlıq etibarilə külldən çox olan cüz' 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 – cüz'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 olacaqsa, bənzəri insanda var. İnsan varlığında ən ali nemət, ilahi lütf Tanrı eşqidir ki, ilahi məstlik və xumarlıq yaradır. Bu sevgi elə bir şərbət, məstedicilikdir 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**, **tərsəliq** (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:

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

Ağıllı insan söz və mənaya enərək mənanı 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** istilahlının mənalərini paralel şəkildə şərh edir. Bəllidir ki, göz təsəvvüfdə rəmzi anlayış kimi, əsasən, bəsirət, yəni görünmə vasitəsi kimi işlədilir. O, az-az hallarda mənfi, çox zaman isə müsbət səciyyəli termin kimi işlədilir. Gözün mənfi çalarlı məna tutumu onunla bağlıdır ki, insan zahiri dünyanı gözlə görür. Maddi dünyanın zahiri, aldadıcı və ötəri gözəllikləri gözlə görüldüyündən, ona yaranan meyl və istəyin vasitəçisi də göz olduğundan, bir görünmə 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 məna kəsb edir. İlahi bəsirət və Haqqın müşahidəsi «göz» (çəşm) termini ilə ifadə edilir. Görülən, bəsirət həm Allaha, 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 məna 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,
Ləlindən var oldu büsbütün varlıq.
Onun gözündəndir ürəklər xumar,
Ləlindən gizlənmiş pərdədə canlar.
Gözündən ürəklər qəmlərə ortaq,
Ləli xəstə çana 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 qaranlığın, 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 bizə.*

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, əbədlilik

nişanəsi, üz isə Tanrı gözəlliyinin əlaməti kimi dəyərləndirilir. «*Səbbül-məsani*» (Qurana giriş olan 7 ayədən ibarət «*Fatihə*» surəsi) adlandırılan insan üzünü Allah-taala öz gözəlliyinin bir nişanəsi kimi gözəl biçimdə yaratmışdır. Əgər saç şəhadət ələmi və onun çoxsaylı işlədirsə, xətt hər tükünün altında Haqqın sirr ələminə 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 ələmindən 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-vücudə 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 xalmı 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, bununla 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, fəlaklər və ulduzlar həmin şərabın – sevginin təsirindən məstliyə düşər olmuşdur. Bir sözlə, şərab bəndəni varlıq pisliyindən təmizləyən məstlik və saflıq vasitəsidir.

Xərabət mənə əhlinə görə, meyxanə, 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 ələminin 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 büt-pərəstliyə,
Əşyalar varlığa olmuşdur məzhər,
Onlardan biri də deyilmi büt-lər?
Bir yaxşı fikirləş, ey ağulla kəs,
Varlıq baxımından büt deyil əbəs,
Onu da yaratmış uca yaradan
Yaxşıdır baş versə, hər nə yaxşıdan.*

M.Şəbüstəri təsəvvüfi nöqteyi-nəzərdən onu da izah edir ki, müsəlman əgər bilsəydi ki, büt nədir, ona sitayişin Haqqa sitayiş olduğunu anlayardı. Büt-pərəst 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, anlaşıqlı, oxucuya çata biləcək tərzdə verməyə çalışır. Poema bu gün də öz bədii-fəlsəfi dəyərini itirməmişdir.

ƏDƏBİYYAT

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).
- 5a. **Banarlı N.S.Resimli Türk edebiyatı** tarixi. I c., İstanbul, 1998
6. **Beqdeli Q.** Əvhədi, Bakı, 1962, səh.8-14.
7. **Bünyadov Z.** Dinlər, təriqətlər, məzhəblər (arayış kitabı). Bakı, «Azərənəşr», 1997.
8. **Bertelgs E. G.** Sufizm i sufiyskaə literatura. - İzbrannie trudi. – Moskva, «Nauka», 1965 (rus dilində).
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 anımları və dərvişlik rəmzləri. Bakı, «Tural-Ə» Nəşriyyat Poliqrafiya Mərkəzi, 2001.
13. **Göyüşov N.** Quran və irfan işığında. Bakı, «İqtisad Universiteti» nəşr., 2003.
14. **Göyüşov N.** İrfan və təsəvvüf rəmzlərinin məntiqi düzəni. Azərbaycan Respublikası MEA Şərq. İns.-nun elmi araşdırmalar məcmuəsi. III buraxılış, № 1-2, Bakı, 2002.
15. **Gölpınarlı Abdülbaki.** 100 soruda Tasavvuf, İstanbul, 1965 (türk dilində).
16. **Gölpınarlı Abdülbaki.** Nürufilik metnleri kataloqu. Ankara, 1973.

17. **Həmidov İ.** Azərbaycanlı şair və mütəfəkkir Suhrəvərdi. «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. **İsmayılov Ş.** Osnovnie çertı filosofskix vozzreniy Maxmuda Şabustari. «Uçen.zapiski AQU», № 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. **İsmayılov Ş.** Filosofiya Maxmuda Şabustari, Bakı, 1976.
25. **İdris Şax.** Sufizm. Moskva, «Klişnikov», Komarov İ.K., 1994.
26. **Kuluzadə Z.A.** Xurifizm i eqo predstaviteli v Azerbaydjane. Bakı, «Glm», 1970.
27. **Kuluzadə Z.A.** Zakonomernosti razvitiya vostochnoy filosofii XIII-XIV vv i problema Zapad-Vostok. Bakı, «Glm», 1983.
28. **Kərimov Q.** Sufi təlimi ilə ortodoks islam dini arasında olan bəzi itxilaflara dair. Azərbaycan SSR EA xəbərləri (ictimai elmlər ser.), № 5, 1964.
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.
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.** Şirazin «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.** Azərbaycanda Teymuri-hürufi münasibəti haqqında bəzi qeydlər. – Azərbaycan SSR EA xəbərləri (tarix, fəlsəfə və hüquq ser.), №1, 3, 1986.
47. **Seyidov M.** Əxi qarداşlıq 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.Nağısoylunundur). Bakı, «Nurlan», 2005.
53. **Tərbiyət M.** Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, «Azər-nəşr», 1987.
54. Türk İslam Ansiklopedisi, cilt 18, İstanbul. 1998.
55. **Triminqem Dj. S.** Sufiyskie ordenı v islame, Moskva, «Nauka», 1989.

MÜNƏDRİCAT

Ön söz	3
Təriqət ədəbiyyatı	5
1.Sufizm	5
2.Hürufizm	54
İ.Nəsimi yaradıcılığında hürufilik ideyaları	80
M.Şəbüstəri və onun «Gülşəni-raz» poemasında təriqət görüşləri	129

YAQUB MƏHƏRRƏM oğlu BABAYEV

TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATI:

SUFİZM, HÜRUFİZM

«Elm və təhsil» nəşriyyatının direktoru:
professor Nadir MƏMMƏDLİ

Dizayn: **Zahid Məmmədov**
Texniki redaktor: **Rövşanə Nizamiqızı**

Yığılmağa verilmiş **22.04.2011.**
Çapa imzalanmış **15.05.2011.**
Şərti çap vərəqi **10**. Sifariş № **95**.
Kağız formatı **60x84 1/16**. Tiraj **200**.

Kitab «**Elm və təhsil**» nəşriyyat-poliqrafiya
müəssisəsində səhifələnilib çap olunmuşdur.

E-mail: elm_ve_tehsil@box.az

Tel: 497-16-32; 050-311-41-89

Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev döngəsi 8/4.